

בעזהשי"ת

קונטרס

רמוני זהב

חידושים וזירורים בגדרי חובתן של כמה מלכות,

לדון ולצרר אם יש חלקים של רשות

המכונה כיום צבהמ"ד

"מלכה קיומית"

יצא לאור לכבוד שמחת נשואין של

משה אפרים ואהובה אינדיק

ב' דר"ח תמוז תשע"ז

בעזהשי"ת

קונטרס רמוני זהב

חידושים וזירורים בגדרי חובתן של כמה מלוות,

לדון ולצרר אם יש חלקים של רשות

המכונה כיום צבהמ"ד

"מלוה קיומית"

-לא מוגה-

נתחבר בעזרת החונן לאדם דעת

ע"י

משה אפרים אינדיק

ר"ח תמוז תשע"ז

הרשות נתונה לפרסם ולהעתיק הקונטרס
להגדיל תורה ולהאדירה.

כל מיני הערות והשגות יתקבלו בשמחה רבה.

להשיג הקונטרס :
משה אפרים אינדיק

058-327-7123

732-998-3959

moshis11@gmail.com

משה מרדכי קארפ

קרית ספר

תאריך: סוף מאי

הספד

שמה גדולה היא לי כאשר הביא לפני ידידי החתן הנעלה הרה"ג ר' משה אפרים אינדיק שליט"א "קונטרס
 רמוני זהב", שעומד להוציאו ליום שמחת ליבו ויום חתונתו, בגדרי כמה מצוות וקיומן בדקדוק. והכל מתוך הגמ'
 והראשונים ז"ל, ביודעי ומכירו קאמינא זה כמה שנים טובות שהחתן הנ"ל עדיז לגאון ולתפארת, עמל בתורה ע"מ
 לקיימה, בדקדוק לעשות רצון השי"ת באמת, והכל בבירור הסוגיא הדק היטב, ומעלה פנינים מהסוגיות והראשונים
 ז"ל ומחדש ומפלפל בסברא ישרה וטוב טעם ודעת, ובודאי ראויים הדברים להעלות על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן,
 ויהנו רבים לאורו. והנני לברכו ליום כלולותיו שיזכה לבנות בנין עדי עד, בית של תורה ויראת שמים, ולהוציא עוד
 חיבורים נכבדים בכל מקצועות הש"ס להגדיל תורה ולהאדירה,

א"ת מלכות
 א"ת מלכות

שמחה גדולה היא לי כאשר הביא לפני ידידי החתן הנעלה הרה"ג ר' משה אפרים אינדיק שליט"א "קונטרס
 רמוני זהב", שעומד להוציאו ליום שמחת ליבו ויום חתונתו, בגדרי כמה מצוות וקיומן בדקדוק. והכל מתוך הגמ'
 והראשונים ז"ל, ביודעי ומכירו קאמינא זה כמה שנים טובות שהחתן הנ"ל עדיז לגאון ולתפארת, עמל בתורה ע"מ
 לקיימה, בדקדוק לעשות רצון השי"ת באמת, והכל בבירור הסוגיא הדק היטב, ומעלה פנינים מהסוגיות והראשונים
 ז"ל ומחדש ומפלפל בסברא ישרה וטוב טעם ודעת, ובודאי ראויים הדברים להעלות על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן,
 ויהנו רבים לאורו. והנני לברכו ליום כלולותיו שיזכה לבנות בנין עדי עד, בית של תורה ויראת שמים, ולהוציא עוד
 חיבורים נכבדים בכל מקצועות הש"ס להגדיל תורה ולהאדירה,

וע"ז באעה"ח, משה מרדכי קארפ

קהילות מעלות דפנה

מעלות דפנה 139 ירושלים

הרב יוסף סקורניק
נשיא

הרב נחום אייזנשטיין
מרא דאתרא

פקס. 072)2 532 2047 (972

ע.ר. 2-836-011-58

י"ז סיון תשע"ז

מכתב ברכה

כבודי ידידי החתן המופלג כמר משה אפרים נ"י בן ידידי
מקדם הרב דוד נועם אינדיק שליט"א, ונכד להגאון ר'
יחזקאל ליכטמן זצ"ל בעמח"ס נר חדש,

קיבלתי את ראשית ביכורך ע"ש "רמוני זהב", וכשמו כן הוא
הערות והארות מתוך עיון והיקף בסוגיות הש"ס דברי
הראשונים ואחרונים על כמה מצוות קיומיות.

כפי שאני מכירך מאז הגעת לארצינו הקדושה וזכינו
להשתעשע בכל עניני תורתנו הקדושה בעיון הסוגיות,
ובעניני הלכה, ונוכחתי לדעת גדולתך בתורה ובעבודה
ודקדוקי הלכה.

לכן הנני ממברכו שתמשיך לעלות מעלה מעלה בתורה ויר"ש
ביתר שאת ועוז עם העזר כנגדך שאתה זוכה להכנס עמה
לחופה בשעטו"מ. ובטחוני בכוחותיך הגדולות שנוכה
לראות עוד ועוד חיבורים חשובים שיעלו על שלחן מלכים
מתוך עמל התורה ודיבוק חברים, ולהמשיך קשר אמיתי עם
נקיי הדעת של ארצינו הקדושה,

י"ז סיון תשע"ז

נחום אייזנשטיין



בעזהש"ת

אודה ה' בכל לבב ובתוך רבים אהללנו, מה אשיב לה' על כל הטוב שגמל עמי, וששם חלקי מיושבי בהמ"ד, וכעת ברוב רחמיו אני זוכה להכנס לחופה. ובודאי אין בידינו להשיב לו דבר על רוב חסדו וטובו, אך ברצוני להביע במקצת רגשי התודה ע"י הגשת קרבן תודה, כמה חידושי תורה, ויהי רצון שתעלה מנחה זו לריח ניחוח לפני אדון כל.

אין סוף לההכרת הטוב שאני מחויב להורי, אאמו"ר ר' דוד נועם שליט"א, ולאמי מרת פיגא רחל שתחי', אשר מילדותי הדרכוני בדרך התורה והיראה, וגידלוני בשאיפה אחת לעלות מעלה מעלה בתורה ובעבודת ה', ותמיד היו לי לסיוע ועידוד בין ברוחניות ובין בגשמיות. יהי רצון שיזכו להמשיך לראות נחת מכל צאצאיהם, ויוסיף ה' עליהם ימים ושנים טובות, בבריאות גופא ונהורא מעליא, עד ביאת גוא"צ בב"א.

הקונטרס נכתב לעילוי נשמת חמתי מרת רוחמה לאה פיגא סאסא ע"ה בת ר' אברהם ז"ל, אשר זכתה לראות בשמחת האירוסין שלנו, אבל עלתה נשמתה השמימה לפני החתונה. יחזק ה' את לב מורי חמי ר' אברהם איכנטל שליט"א שימשיך להלאה בעבודת ה', ויזכה לראות נחת מכל צאצאיו, ויהיה רק שמחות במשפחתנו.

תודתי נתונה לכל אלו בביהמ"ד אשר היו לי לאוזן שומעת, והחזיקו אותי בפלפול חברים, ובפרט ידידי הבה"ח יוסף יואל גאלד נ"י אשר בעינו הטוב עבר על כל מה שכתבנו והעיר והוסיף מדיליה, וכן לגיסי הרב משה חיים פינילס שליט"א אשר הצעתי לפניו הרבה ממה שכתוב כאן, ושמע חכם והוסיף לקח. כל אלו שסייעו אותי, יברכו מפי עליון בכל הטוב.

ואסיים בתפילה לאבינו שבשמים, הורני ה' דרכיך אהלך באמתך יחד לבבי ליראה שמך, ותתן לי לשבת באהלה של תורה כל ימי חיי, ותברך אותי ואת אשתי מרת אהובה שתחי', לבנות בית נאמן בישראל, לגדל בנים ובנות צדיקים וצדקניות עוסקים בתורה ובמצוות, לעשות נחת רוח לפניך.

משה אפרים אינדיק

התוכן:

ט	מהו מצווה קיומית?
יא	סימן א- מצה כל שבעה לדעת הגר"א
כ	סימן ב' - גדר חובת ציצית
כג	סימן ג' - גדר חובת מצות תכלת
כח	סימן ד' - מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במנין מצות ציצית
לו	סימן ה' - מלחמת מצוה ורשות, ועוסק במצוה במצוה קיומית
לח	סימן ו' - סוטה ג. פלוגת ר' ישמעאל ור"ע
מ	סימן ז' - מצות לה יטמא
מג	סימן ח' - בגדרי חובת יבום וחליצה
נא	סימן ט' - גדר חיוב של תלמוד תורה כל היום
נח	סימן י' - גדר מצות ק"ש אם הוא קיום של תלמוד תורה
ס	סימן י"א - מצוות ישוב ארץ ישראל
סה	סימן י"ב - תפילין כל היום
ע	סימן י"ג - לולב כל היום

מהו מצווה קיומית?

הנה נא מצאתי שבכמה מצוות לא ברור גדר חיובם, ואמרתי ללבן הדברים ולהעלותם על הכתב, ומידי דברי בם לא מנעתי עצמי מלכתוב כמה הערות מענין לענין שאינו באותו ענין, להגדיל תורה ולהאדירה. באמת רק נגעתי כטיפה מן המים שאין להם סוף, ויש מקום להאריך הרבה יותר על הענינים כתבנו כאן, וכן על עוד הרבה מצוות, מכל מקום לעת עתה הדפסתי ממה שהשיג ידי.

ענין מצווה קיומית לכאורה הוא סתירה מיניה וביה, דאם מצווה לכאורה יהא חיוב לעשייתו, ואם אינו מצווה אזי למה יש בקיומו שום ענין. ואמנם אם יש כזה גדר לאמיתו אז ירבה הענין לעשותו, דאינו דומה העושה מאהבה להעושה מיראה, וכל מצווה שקיומו הוא הכרחי, לאו דוקא יש בעשייתו משום אהבה, כיון שאם לא יעשנה ענש יענש, אבל מעלת מצוות הקיומית הוא שכל ענינו מאהבה דוקא, והוא אופן לכל איש פשוט להשיג דרגת אהבה בתוך עבודתו להשי"ת.

ושמעתי בשם גדול אחד זצ"ל שדיבר בענין תפילה בציבור, ואמר שיש בעוה"ר אלו שלא מדקדקים בזה ככל הצורך בגלל שהרמב"ם מביא את זה בתור עיצה טובה בלבד ולא חיוב, ואמר הלוא כל יהודי רוצה שתפילותיו יתקבלו, וכאן יש לנו גילוי מפורש מהקב"ה עיצה איך לעשותו, ואין לך מרידה גדולה משלא לעשות עצת הקב"ה, עכ"ד, והם עמוקים ויסודיים בהשקפתנו על מצווה קיומית שאין בעשייתם אלא משום קיום רצון השי"ת. כי ברור לנו שיסוד קיומנו בזה העולם הוא לעשות נחת רוח לפניו יתברך ע"י עשיית מצוותיו, וא"כ לאו דוקא הכל צריך להיות שחור ולבן, חיוב ופטור טמא וטהור, אלא לכל דבר יש משקלו המדויק, אבל לנו – עבדי המלך – אינו ראוי לחלק ביניהם, כי לא אכפת לנו כ"כ מה מוכרח מה לא, אלא עבודתנו להתשתדל לקיים רצון השי"ת, ולהתגדל שמו בעולמו וכבר אמרו "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה". וע"כ ידעתי שאולי בדברי יתגלה שיש איזה מצווה שאינו חיוב, אם אמנם חלילה לנו ללמוד מזה איזה קולא, ופשוט, וישרים דרכי ה' גו'.

וקודם שנבוא אל הקודש, חובה עלינו לברר מהו מצווה קיומית, ומצינו כמה גדרים בהתחייבות המצווה.

א- חובה – חייב עולה בביטולו [זבחים ז:], וחייב בו עד חומש בנכסיו כדי לקיימו [או"ח סי' תרנ"ו], ואם אינו רוצה לקיימו בית דין מכין אותו עד שתצא נפשו [כתובות פו:], ועשה של חובה דוחה לא תעשה [יבמות ד:], ועי' תוהרא"ש ח: ד"ה מלמד].

ב- לכתחילה ואינו מעכב – החיוב הוא מדאורייתא, ולפעמים מפורש במקרא, רק אם לא עשהו יצא יד"ח, כמו קדשים שלא שינה עליו הכתוב לעכב וכיו"ב. המבטלו עבר בכל תגרע אם מבטלו ברצון [עירובין ק.], ר"ה כח: [זבחים פ.], וחלק זה של המצווה אף דוחה שבת אם המצווה עצמו דוחה שבת, כגון מילה דוחה את השבת כל זמן שהוא עוסק בעצם המילה [שבת קלג:], או קצירת העומר בזמנו על אף שאפשר מערב שבת לדעת רבי [מנחות עב:]. והסיבה שהוא דוחה שבת הוא משום שזהו צורת המצווה שנתצווה בסיני עם חלק זה שאינו מעכב, ממילא גם חלק זה נאמר עליו שהוא דוחה שבת.

ג- מצווה מן המובחר – אינו נחשב כחוב, רק הוא דרך מובחר לקיים את המצווה בעין יפה. ואמרו הידור מצווה עד שליש, ויש חלק שהוא מכאן ואילך [ב"ק ט:], והוא ממידת

החסידות והמהדרין אחרי מצוות [ועי' ר"ח שבת כא:], ולכאורה נכלל בזה הוא גם להביא קרבן מן המובחר [חטאת שמינה].

ד- מצוה קיומית – הוא מצוה של רשות, ולשון החזקוני (שמות יג) הוא "מקבלים שכר בעשייתם ולא עונשים כשאינו עושה", ומכל מקום עדיין הוא מצוה מן התורה. וע"ע רש"י (שמות כ, ה) "לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשאו אדם מקבל שכר, ואם לאו אינו מקבל עליו פורענות..."

ה- הכשר מצוה – זה דומה לחיובית אלא שמעשה המצוה אינו חוב. כמו לקדש אשה [עכ"פ למי שכבר קיים פו"ר], או לשחוט בהמה. אין הכרח לשחוט או לקדש, אבל אם הוא רוצה לאכול בשר או לישא אשה מוכרחים לעשותו בדרך הזה. לא שמענו שיש מידת חסידות לשחוט בהמות הרבה ללא צורך על אף שמקיים מצוה בשחיטה.

ו- אינו מצווה ועושה – כל מי שאינו נכלל בחיוב המצוה כמו נשים ועבדים במצות עשה שהזמן גרמא, על הצד נשים סומכות רשות, אם עושים מעשה המצוה יש להם קיום גמור של המצוה, ולדעת רבינו תם הם גם יכולים לברך אשר קידשנו במצותיו וציונו, על אף שאין עליהם שום ציווי.

ואף שלא בכל מקום יכולים להגדיר כל דבר בדיוק איזה גדר הוא, מ"מ יש חילוקים שונים בין מקום למקום.

וראיתי משתבשים בין גדרים אלו, וכתבו כאילו כל דבר של קדשים שלא שינה עליו הכתוב לעיכובא היינו מצווה קיומית, וזה ליתא, שהרי מפורש במשנה שעובר בל תגרע בהעדר עשייתו, ואסור להקריב עולה אם אי אפשר לעשות סמיכה [עי' זבחים עד: והא בעי סמיכה], ועוד שדינים אלו בשחיטת זבחים ובמילה דוחה שבת.

הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א ה"ב כתב "יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה". המצוות שכתב הרמב"ם שהם חובה פשוט שכשמן כן הם, אבל המצוות שכתב שהם דומין לרשות, אין בהם שום חולשה בציווי לעשותם, רק יש חילוק משום שאין חוב לעשותם בכל מצב, כמו מי שאין לו בית פטור ממזוזה. אבל אין לטעות בין מה שהרמב"ם קורא מצוה של רשות, למה שמכונה היום מצוה קיומית.

סימן א- מצה כל שבעה לדעת הגר"א

א. שמעתי בביהמ"ד וכן ראיתי בכמה ספרים מחכמי זמננו, שיש הנחה מקובלת שדעת הגר"א שיש מצוה קיומית באכילת מצה כל ד', מלבד החידוש שהוא נגד פשטות דברי חז"ל שבפירוש אמרו שאינו אלא רשות, יותר מזה חידש הגר"א מושג חדש של מצוה שהוא לא חובה ולא רשות, ויש שכר בעשייתו ואין עונש בביטולו, ומכונה בביהמ"ד היום כ"מצוה קיומית". אמנם הדבר לא נכון שלא חידש הגר"א גדר חדש, אלא זה גדר שריר וקיים בכמה מצוות, אבל משום שהדברים לא די ברורים, ויש הרבה קושי בהבנתם, ואסורה נא ואראנה את הדברים כמו שהם, ובמה דברים אמורים. והרבה כבר האריכו בזה, וכבר כתב הכלי חמדה (פלאק, מועדים פסח סי' קמו) "נודע כבר דעת הגר"א ז"ל... וראיתי כי הרבה האריכו הרבנים בזה עד שכמעט לא הניחו מקום להתגדר בו".

איתא במעשה רב הלכות פסח אות קפה:

שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעה מצוה ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה, [ו]אעפ"כ מצוה מדאורייתא הוא. וכן פירשו¹ יום טוב אין צריך אות, פסח במצה סוכות בסוכה ועוד כמה ראיות. והיה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה, וביי"ט אחרון היה אוכל סעודה שלישית אף על פי שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר י"ט מפני חביבת מצות אכילת מצה שזמנו הולך לו, ובמוצאי י"ט היה משתדל לטעום חמץ וכן חדש באורחא נגהי תמניסר. והיה נמנע לאכול לאחר פסח מצה שיוצאין בה ידי חובתו בפסח וכ"ז להיכרא לעשיית המצוה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו:

הנה איתא בפסחים (קכ.) ברייתא בזה"ל:

"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך, מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות, מאי טעמא הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד 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 מנין, ת"ל בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה"

הנה דברי הגר"א הוא "שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעה מצוה ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה" וכוונת דבריו הוא שרשות המוזכר בגמרא אינו רשות ממש אלא שאינו חובה, ורק נקראית רשות משום שאינו חובה. עצם המושג ש"מצוה לגבי חובה רשות הוא" מקורו מלשון הבבלי בחולין קה. "אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיין מים ראשונים מצוה, ואחרונים חובה, מיתבי מים ראשונים ואחרונים חובה, אמצעיים רשות? מצוה לגבי רשות חובה קרי לה" וברשי

א. בביאורו לאו"ח סי' לא ס"ק ג', וכ"כ הבה"ג ותוס' מועד קטן יט. ד"ה ר"י. ואמנם בתוס' עירובין צו. ד"ה ימים וכן מנחות לו: ד"ה יצאו כתבו שהאות בפסח הוא איסור אכילת חמץ.

שם פי' "מצוה לגבי רשות חובה קרי לה - משום דתני אמצעי' בהדיהו קרי לראשונים חובה דאע"פ שאין אלא מצוה חשיבות הן אצל הרשות לקרותם חובה". הרי שכבר מצינו שבין הלשונות מצוה רשות וחובה, תלוי עם מה מדברים, ולפעמים נוקטים הצד הקיצוני כלפי מה מדובר, כלומר אם אינו חובה רשות היא, ואם אינו רשות חובה היא, אף שבאמת יש דרגא אמצעי.

וכמו כן מצינו בראשונים שהשתמשו בכלל זה לענינים אחרים. בברכות כז: יש מחלוקת אם תפילת ערבית רשות היא או חובה. ובתוס' שם כו. (ד"ה טעם) הקשה שלמאן דאמר תפילת ערבית רשות א"כ טעה ולא התפלל ערבית אמאי מתפלל שחרית שנים לתשלומים, ותירץ שם "וי"ל הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה". ובתלמודי רבינו יונה (נרכס ית. נדפי ה"ק) מביא את התירץ בזה"ל "רבינו יצחק הזקן ז"ל מתרץ בענין אחר יותר נכון דכי אמרינן דתפלת ערבית רשות אינו רוצה לומר שאם ירצה לא יתפלל אותה כלל אלא רוצה לומר שאינה חובה כמו יוצר ומנחה אבל מצוה איכא, **דמצוה לגבי חובה רשות קרי ליה**" ע"כ.

וגם לענין מצה באמת כבר קדמו החזקוני להגר"א וכתב בזה באריכות על הפסוק שבעת ימים תאכלו, ועי"ש באריכות, ואעתיק מכאן עיקר דבריו שנוגעים לנו, וז"ל: שמות פרק יב פסוק טו-יח "...יש לפרש שיש לך דברים שמקבלים שכר בעשייתם ועונשים בשאינו עושה אותו כגון מצה בלילה ראשונה, ויש לך דברים שמקבלים שכר בעשייתם ולא עונשים כשאינו עושה כגון מצה מלילה הראשונה ואילך. מ"מ כתיב שבעת ימים תאכל מצות, והכי קאמר רש"י, שבעת ימים כלומר אם אכל מצות כל שבעת הימים קיים הפסוק זה של שבעת ימים מצות תאכלו. לילות מנין כלומר אם אכל כל שבעת הלילות מצה מנין שקיים את הפסוק ת"ל עד יום האחד ועשרים מכל מקום.", עכ"ל. הרי מפורש כדברי הגר"א במצות מצה כל ז', ובתשובת חת"ס (י"ד סי' ק"ט) הביא דבריו שם ודן בארוכה אם מברכין על מצוה קיומית עי"ש.

וכעין זה מבואר בדברי האבן עזרא שמות (יט, וז"ל, "והנה הזכיר על הפסח שבעת ימים תאכל מצות, חיוב על דרך הפשט... ע"כ.

ויש שרצו לתלות שיטה זו גם בדעת הרב בעל המאור שכתב בסוף פסחים כו: בדפי הרי"ף בזה"ל:

"ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז' דהא גמרינן מהדרי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפרק הישן. ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה, והיינו דאמרינן בשבת בפרק רבי אליעזר מצה וכל מכשיריה

ב. העתקתי מנוסח שנדפס בתוס' השלם על התורה, וכן הוא בפירוש ריב"א על התורה [נדפס בבעלי התוספות על התורה]. בכמה דפוסים נדפס בטעות שאין עונש בביטול מצה בלילה ראשון וגם כתוב "שאיין מקבלים שכר בעשייתם ושכר כאשר עושין אותן" לענין מצה כל ז', והוא כמובן טעות הדפוס.

דוחין את השבת דברי רבי אליעזר, מנא ליה לר"א הא אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכין על מצה כל שבעה, וטעם נכון הוא "עכ"ל.

ורגילין העולם לדקדק [וכמודעה שהראשון שדקדק בן הוא צנכיי יוסף ס"תע"ה צסס הנתיכה ע"ש, וכן הוכיח האנז"ו או"ח שער"א אות ד, ושם לא הביא כלל הגר"א והחוקיני, אלא חידש בן מדעמו צדעת בעל המאור, ועל סוף דבריו שסומה שהסיק מזה הם דברים תמוהים, ואכמ"ל] מתשובתו שתירוצו לחלק בין סוכה למצה שסוכה ע"כ הציטוי מחייב הישיבת סוכה כל ז' ולכן מברכין, משא"כ מצה אין חוב, ולמה לא תירץ כפשוטו שיש מצוה בסוכה כל ז' ולכן מברכים משא"כ מצה אין שום מצוה באכילתה. ובאמת כן כתב המהרי"ל מובא במג"א (ס"ת מל"ט אות יז) בזה"ל "מה שאין מברכין על מצה כל ז' היינו משום שאין מצוה באכילתו אלא שאין אוכל חמץ משא"כ בסוכה", אבל לדעת בעל המאור יש לעיין למה לא תירץ כדברי המהרי"ל, ודקדקו שע"כ יש איזה קיום מצוה גם במצה כל ז' אלא שמ"מ דן שלענין הברכה לא מספיק כיון שאין המצוה הכרחי.

וכן הביאו מדברי הרמב"ם במורה נבוכים, שכתב (מ"ג פ' מ"ג) "אבל אכילת מצה אילו היה יום אחד לא היינו מרגישים בו ולא היה מתבאר ענינו, כי הרבה פעמים יאכל האדם מין אחד מן המאכלים שני ימים או שלשה, ואמנם יתבאר ענינו ויתפרסם בהתמיד אכילתו היקף שלם" עכ"ל, הרי שלמד שיש ענין באכילת מצה יותר מז' ימים, על אף שאין חוב אלא יום אחד. ואמנם אי"ז אלא סמך כיון שאינו דן אלא מטעם טעמי המצוה, ואינו ראה גמור. ולהלן יתבאר עוד בדעת הרמב"ם.

ב. עד כאן הוכחנו שמה שמיוחס לחידושו של הגר"א באמת כבר מבואר בראשונים, ועכשיו נעיין בגדר מצות אכילת מצה כל שבעה.

הנה יש לעיין האם מצה שאוכלים כל שבעה כדי לקיים מושג זה שיוצאין מצוה צריך להיות משומר לשם מצה כדין הכזית ראשונה בליל ט"ו, או דילמא גדר זה לא נאמר במצות שבעת ימים תאכל מצות. ולכאורה זה תלוי בגדר המצוה, האם החידוש כאן הוא שיש קיום מצוה מחודש מלבד תרי"ג המצוות, והוא כל כולו נסמך על הפסוק שבבעת ימים תאכל מצות [ורק אינו מונה מדרשה], או דילמא הוא באמת חלק ממצות אכילת מצה, ובמצוה זו החובה הוא רק כזית בליל ט"ו, אבל יכולים להוסיף על זה ולאכול כל ימי הפסח כמה מצה שירצה.

ואם נניח שהוא מצוה חדשה שפיר אפשר לומר שא"צ שימור, משום ששימור אינו אלא דין במצות בערב תאכלו מצות, אבל אם הוא המשך של קיום מצות אכילת מצה של ליל ט"ו, אזי פשוט שצריך להיות מאותו החפצה שכשר למצוה, ואינו יוצא אלא במצה שנשמר לשם מצה.

למעשה לענ"ד נראה שיש מקום לומר שאפילו על הצד שהוא מצוה חדשה עדיין יצטרך שימור לשם מצה, כיון שבפשוטו של מקרא הפסוק³ של "ושמרתם את המצות" לא

ג. כמובן שזה רק על הצד שדין שימור הוא מדאורייתא, כדעת רוב רובן של הראשונים כמו שהאריך בביאור הלכה ס"ת"ס.

נאמר דוקא על בערב תאכלו מצות, אלא גם על מצות יאכל את שבעת ימים גו', וא"כ אין מקום לחלק.

הנה עצם הנהגת הגר"א ידוע לנו שהוא כן החמיר לעצמו כל ז' לאכול ממצות שהיו שמורים כמו שהעיד החיי אדם (כלל קכ"ט סעיף ל) בזה"ל "ואדונינו הגר"א החמיר מאוד בזה, שלא לאכול רק מה שמשומר משעת קצירה כל ימי הפסח", וכע"ז כתב במעשה רב (א"ח קפ"ו), ואם אמנם שם כתבו שהסיבה לכך הוא מחשש חימוץ, אבל הגיע לנו הידיעה שהקפיד הגר"א ז"ל על לשמה כל ז', ולא יהיה קשה אם המצוה כל ז' יהיה תלוי בזה. ועוד על אף שהחיי אדם תלה מנהג זה מחשש חימוץ, למעשה בביאור הלכה (סי' מ"ט ד"ס מ"ט מ"ט) כתב בזה"ל "עייין בחיי אדם שכתב דהגר"א היה מקפיד מאד אשימור בכל המצות שאוכל בכל הפסח ונראה דהוא כסברת הרב המ"מ הנ"ל [שם] לדעת הרמב"ם שצריך שימור כל ז', ע"ש". א"כ הרי כבר המשנ"ב הסביר עדות החיי אדם לאו מטעמיה, ואנן נמי.

ועוד מצאתי שמורינו הנצי"ב כתב בפשיטות להסביר שיטת הגר"א שצריך שימור לשמה, ע"י משיב דבר (מ"ב ס"ז ע"ז) וז"ל "ע"ד אכילת מצה שמורה בשבעה ימי הפסח. אמת כי כן נמצא במעשה רב כי הגר"א ה' אומר ומחבב אכילת מצה. ולא נתבאר מאין למד רבינו הגר"א ז"ל...." ובכל דבריו נקט ששיטה זו של הגר"א שצריך לשמה הוא הוא אותו השיטה שהיה מחבב אכילת מצה כו'. וכן משמע במהרש"ם (מ"ב ס"ז ע"ז) שלצאת מצוה זו צריך שימור לשם מצה, ע"ש.

וגם נראה ברור שלא יוצאים מצוה זו במצה עשירה, כיון שמפורש בתורה (דברים טו, ג) "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני גו'", והיינו שהפסוק אומרת שיש מצות לחם עוני כל שבעה. ולכן על פי דרשת חז"ל שכתבו שאין חיוב כל שבעה כפשוטו של מקרא אלא רשות, אז הוא הדין אין חיוב של לחם עוני כל שבעה, אבל אם יש מצוה קיומית כל שבעה כמש"כ הגר"א שכוונת רשות היינו מצוה, הוא הדין שהמצוה קיומית הזו אינו מתקיים אלא בלחם עוני.

ג. ועוד יש לעיין שכיון שזה נלמד מהפסוק של שבעת ימים תאכל מצות, ויש איזה משמעות של פשוטו של מקרא כמו שכתב בחזקוני, האם יש ענין לאכול יותר משיעור זית לכל יום. הנה בכל התורה כולה קיימא לן דאין אכילה פחות מכזית, א"כ כמו שלגבי מצות בערב תאכלו מצות בלילה ראשונה אינו משמע יותר מזית ואין צריך אלא כזית אחד ותו לא, הוא הדין מצוות "שבעת ימים תאכל מצות" אינו במשמע יותר מכזית לכל יום. ולכן לכאורה אין ענין אף לדעת הגר"א לאכול יותר מזית לכל יום.

אבל זה ליתא, דבפירוש כתוב במעשה רב "ובי"ט אחרון היה אוכל סעודה שלישית מפני חביבת מצות אכילת מצה שזמנו הולך לו". וסעודת שלישית ודאי הוא אחרי שכבר אכל שיעור זית בסעודת הבוקר, ואעפ"כ חזינן שראה הגר"א ענין ביותר מכזית מצה לכל יום, וצ"ע איך זה נלמד מהפסוק שלכאורה רק משמע זית אחד.

ד. מפורש נמי שרק עשה כן ביום האחרון מפני שהמצוה הולך ובא, ולא כל יום ויום של פסח. ואולי הוא כעין הדין שבשעת פרידה מהסוכה אומרים יהי רצון שנזכה לישב בעורו של לויתן כמבואר

ובאמת אפילו דלא כהגר"א ודעימיה, יש מקום לדון בלילה ראשונה אחרי שכבר אכל כזית, האם יש מצוה מדין בערב תאכלו מצות לאכול יותר מזית. ולכאורה זה מחלוקת בין הראשונים. תוס' בראש השנה (כח: ד"ה ומנא) כתב יסוד שאם כבר יצא חובת המצוה אין בל תוסיף אם שוב עשאה עוד פעם, וכתב בזה"ל "וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום או אוכל בלילה" [פסח כמה זיתים של מצה אין זה בל תוסיף וכל הניתנים במתנה אחת אם נתן כמה פעמים במקום אחד אין זה בל תוסיף" עכ"ל. ומדהוצרך לומר שאין בל תוסיף על כרחך סבירא ליה שאין שום סרך מצוה, וכמובן זה דלא כהגר"א, ויותר שגם בלילה ראשונה אין שום קיום מצוה אחרי שאכל כזית, דאם לא כן אין שום צד בל תוסיף, אלא אדרבה מצוה קא עבדי. ועיין עוד בתוס' קידושין (לח: ד"ה אקרינ) שכתבו שלא אומרים עשה דוחה לא תעשה לענין לאכול מצה של חדרש משום "גזירה כזית ראשונה אטו כזית שניה" ולהלן נבאר אם מצוה קיומית דוחה ל"ת, אבל על הצד שהוא כן דוחה, א"כ ע"כ מדלא אמרינן עדל"ת אין קיום מצוה בכזית שניה.

אבל יש שדקדקו בדברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פקדו הלכה ב) שכתב "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות... ומשאכל כזית יצא ידי חובתו" ע"כ, ומשמע ששיעור הכזית הוא שיעור למטה, ובזה יצא, אבל אם אכל יותר מזית גם זה נכלל במצוה. וכן בשאלות (פר"ז, עו) כשכתב על דיני שימור דמצה כתב "ואי לית ליה למיכל כוליה סעודתא מהאיך דמנטר, אכיל ברישא מהאיך דלא מינטרא, והדר אכיל כזית מהאיך דמנטר", ודייק הנצי"ב שם (עמק שא"ה, ו) "וע"מ ע"כ כמכתב לנגד גמרוני שדה פסחים לט, וכ"כ גם בהקדמה להגדה אמרי שפר ונעמק שא"ה נג ד) שמשמע יש ענין לכתחילה בשימור יותר מזית אחד, וכנ"ל יש לומר שיש בו קיום מצוה אך יותר מכזית אחד.

וכן הביא הנצי"ב דברי האור זרוע (הלכות פסחים סימן רנו) שכתב לפרש לשון הפיוט "והשמש שאכל כזית. פי' אף על גב דמצות של מצוה מצוה לאכלם בהסיבה השמש שצריך לעמוד תמיד מן השולחן אפילו לא אכל מהם רק כזית בהסיבה יצא" עכ"ל, ומשמע שיש מצוה קיומית ביותר מזית אחד. וכ"כ המהר"ל בגבורת ה' (פקדון) לפרש ענין השמש שאכל כזית "יש לי ללמוד מדקאמר בדיעבד יצא שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחילה צריך הסיבה, דאע"ג דיוצא בכזית אחד אם אכל הרבה הכל היא מצוה" עכ"ל.

א"כ זכינו שיש ראשונים שסוברים שאע"ג שיש חובה רק בכזית מצה בלילה ראשונה, מ"מ איכא קיום מצוה בכל מצה ומצה שאוכל בליל פסח. ולכן זה שסבר הגר"א

בשו"ע, דהיינו לאחר שנהג המצוה כל אלו הימין אז חביב הוא עלינו ויש לעשות פרידה ממנו. אבל לא אכל סעודה שלישית כל ימי הפסח אע"פ שיש גם באותם הימים אותו מצוה.

ה. כן הוא בתוספי הרא"ש, ש, ופשוט.

ו. אמנם ע"צ זה שתוס' ג"כ כתב לענין אם נטל לולב כמה פעמים ביום, הלא שיטת התוס' סוכה לט. הוא שנלמד ממנהגן של אנשי ירושלים שיש קיום מצוה בנטילת לולב כל היום, א"כ מה יש לדון משום בל תוסיף, ועי' להלן בזה שכנראה נחלקו הראשונים גם בזה.

ז. יש שהרחיקו לכת בזה אף לקבוע איסור על מצה שלא משומר בליל טו, ומקפידים משום זה לא לאכול קניידלך ממצה מכונה [להמחמירים לחוש שמצה מכונה אינו לשמה]. אמנם אין טעם בזה כלל, כיון שוודאי אין איסור לאכול דבר שאינו לשמה, אלא יש קיום מצוה באכילה דבר שהוא כן לשמה. ולכן על כל פת שאוכל יש לו לאכול מפת משומר, אבל אין ענין למנוע אכילה, וז"ב.

שיש קיום מצוה גם בסעודת שלישית כל ז', יש לומר שיש כאן שני חידושים, חדא שיש מצוה קיומית של אכילת מצוה כל שבעה וכפשוטו זה רק נאמר על כזית, ועוד דעת הגר"א ששיעור כזית אינו אלא שיעור למטה, אבל כל מה שאוכל נכלל בו, ומיושב זה שיש קיום מצוה באכילה יותר מכזית כל ז'.

אבל עוד נראה לתרץ זה שיש קיום מצוה גם אחרי שאכל כזית כל יום באופן אחר. כלל גדול בתורה שאין אכילה פחות מכזית, אבל פירושו הוא שבאמת אכילה משמע אפילו טובא, אלא כיון שהתורה בא לחייב אותנו באכילה, ולא כתוב בו שיעור, נקוט האי כללא בדרך בכל לשון התורה והוא תפסת מועט תפסת. ועי' סוכה ה: שתפסת מועט הוי דרשה גמורה וממנו ניתן ללמוד בתורה ודאי שכוונת התורה לשיעור המיעוט. א"כ כשהתורה אמרה בערב תאכלו מצות כיון שתאכלו משמע אפילו רבבות וזה אי אפשר, מוכרחים אנו למעט משמעות אכילה, ותפסת מועט אומרת שאין אכילה פחות מכזית, ולכן מספיק לצאת המצוה ע"י אכילת כזית.

אם כן יש לומר שכל זה בחובה שיש לנו ההכרח למעט המשמעות, דא"א לומר שיש חובה לאכול מליוני כזיתים, אבל במצוה קיומית יש לומר שאין שום טעם לתפוס המיעוט יותר מהריבוי כיון שכל מה שאמרה תורה רשות היא, ומכיון שכן כל מה שרוצה לאכול נכלל במשמעות אכילה, ושפיר יש קיום מצוה מאחר שכבר אכל כזית, ודו"ק. ולכן ניתן לומר שאף אם נימא שבליל ט"ו אין ענין לאכול יותר מכזית כדעת תוס' בר"ה, עדיין שייך לומר שהמצוה קיומית של הגר"א אפשר לקיים גם אחרי שכבר אכל זית, ששאני מצוה קיומית שלא נאמר בו הכלל אין אכילה פחות מכזית, ודו"ק בזה.

ד. הנה בספר זוהר הרקיע להתשב"ץ (פזמ"ו) השיג ע מנין המצוות של הרמב"ם, וכתב בזה"ל:

"ואני לענייני דעתי מוסיף מצוה אחרת והיא לפרוש מאכילת חמץ כל שבעת ימי הפסח וכן אמרו בגמ' דבני מערבא בפסחים" (ז, ב) שבעת ימים תאכל עליו מצות, אבל לא חמץ. ולא הבא מכלל עשה עשה וכבר כתב זה הירושלמי (פ"ג), הרמב"ם ז"ל לענין ביעור^ט. ואני תמה למה לא למד ממנו לענין אכילת חמץ ושמא הוא דוחה אותו מפני התלמוד שלנו שהעלו בסוף פסחים שזה הפסוק הוא רשות וכיון שהוא רשות לא בא ללמד שיהא איסור עשה באכילת חמץ.

ובפירושו אמרו בפסחים מ' שיותר לאכול בבצק של נכרי ובלבד שיאכל כזית מצוה באחרונה. [וזה שהרמב"ם השמיט גמ' זו, צע"ג, ועי' מגיד משנה, ועדיין צ"ע, והארכנו במקו"א].

ח. לשון הירושלמי הוא "ר' יודה אית ליה עשה ולא תעשה על אכילתו, עשה ולא תעשה על ביעורו. עשה על אכילתו [דברים טז ג] שבעת ימים תאכל עליו מצות - ולא חמץ, כל לא תעשה שהוא בא מכח עשה, עשה. לא תעשה על אכילתו לא תאכל עליו חמץ. עשה על ביעורו [שמות יב טו] תשבתו שאור. לא תעשה על ביעורו [שמות יב טז] שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" עכ"ל.

ט. הרמב"ם כתב בפירושו המשנה פסחים פרק א' ש"בעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, למדנו מכאן שחובת ביעור חמץ לפני השבעה ימים בהחלט, כדי שיהיו שבעת הימים מתחלתו ועד סופו לא ימצא בהן חמץ. ... והתשב"ץ לומד שמקורו של הרמב"ם הוא שהירושלמי הנ"ל שבאותו מאמר מסיים שהעשה על ביעורו נלמד מהפסוק הזה, ולכן תמה עליו למה כמו כן לא למד העשה על אכילתו כדעת הירושלמי.

והדבר נראה בהיפוך שאילו היה עשה קבוע בעצמו לא היו דורשין ממנו לאו הבא מכלל עשה לאיסור חמץ, שכל עשה הקבוע בעצמו לגופיה אצטריך ולא לדרשא, אלא מפני שהירושלמי הוא מסכים עם הבבלי שהוא רשות דרשוהו לאיסור חמץ שיהיה בעשה, ודומה לאותה תאכלו דבהמה טהורה שאינו לחייב לאכול אותה אלא לאיסור בהמה טמאה בלאו הבא מכלל עשה, וכן מה שנאמר בחטאת פנימית וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל, אותה תאכלו לא בהמה טמאה וכמו שהוא הוסכם מהכל, וכן אמרו בגמ' מכות (יט:) וכמו שהרמב"ם ז"ל הוא מונה (עסקמט) אותה תאכלו בכלל המצוות, כן ראוי למנות שבעת ימים תאכל עליו מצות לענין לפרוש מן החמץ בכלל המצוות

תוכן דברי התשב"ץ הוא שרצה ללמוד מהירושלמי שיש לאו הבא מכלל עשה מהפסוק של שבעת ימים, וכתב משום שהבבלי אמר שהוא רשות למד הרמב"ם שאין דעת הבבלי כהירושלמי, שמרשות אי אפשר ללמוד לאו הבא מכלל עשה. ושוב כתב שבאמת נראה שהבבלי שלמדו שהוא רשות הוא דעת הירושלמי, ורשות שאמרו בבבלי הוא המקור של הירושלמי שיש ללמוד ממנו לאו הבא מכלל עשה כיון שלא מיבעיא ליה לגופיה. והנה הדבר מוסכם לכל שאין שום קיום עשה בלאו הבא מכלל עשה, אבל אילו היה שום לימוד מהעשה אי אפשר לו להיות ללאו הבא מכלל עשה כיון שאצטריכא ליה לגופיה.

ולדעת הרמב"ם ושאר מוני המצוות שלא מנה מצוה זו כלאו הבא מכלל עשה, לכאורה יש לנו ישוב מרווח על פי דברי הגר"א, שיש לומר שעל אף שהבבלי אומר שהוא רשות מכל מקום עדיין אצטריכא ליה לגופיה כיון שעדיין יש חידוש גדול שנלמד ממנו, והוא שמצוה לגבי חובה נקרא רשות, ורשות שנאמר כאן באמת יש קיום עשה, ולכן עדיין צריכים הפסוק של שבעת ימים לגופיה, ודעת הבבלי הוא דלא כהירושלמי שלמד מכאן שיש לאו הבא מכלל עשה, ודו"ק.

ה. שמוע שמעתי [משום כבוד לא הנאמי הדבר נסאמרו] בתוך כותלי בהמ"ד קלא דלא פסיק מאלו שהתנגדו לכל המושג של מצווה קיומת, וטענתם בפיהם שמצוה משמע מצווה, וציווי היינו חובה. וכיון שדברי הגר"א בענין מצה כל שבעה הוא הדגל של מצווה קיומית [עלף שו"ת אר"ק אהרן אהרן מלך המלוכה שא"ס חו"ס], המתנגדים תירצו שבאמת אין מצוה לאכול מצה כל ז' כלל וכלל, וגם הגר"א מודה לזה, אלא יש חובת עשה שאם רוצה לאכול פת אזי הוא מחויב לאכול מצה, ומקיים בזה עשה, אבל אין שום גדר שאם רצה לעשותו עושהו, ואם לאו לא. ולכאורה אי אפשר לבטל עשה הזה, כיון שאם ישתנה רצונו מלאכול פת פקע חיובו, ולכן אמרו שהנפק"מ לדבריהם הוא שהאוכל כזית חמץ לדעת הגר"א עבר בעשה, עכ"ד.

והנה מחמת רצונם שלא לחדש מצוה קיומית הוצרכו לחדש שהגר"א הוסיף מדיליה חובה חדשה על תורתנו הקדושה, וחידש מבלי שום סמוכין עשה של חובה כשבפירוש אמרו בחז"ל שהוא רשות, וממנו נלמד גם לאו הבא מכלל עשה שהאוכל חמץ עובר בו. ואחרי

י. ומיושב נמי דעת הרמב"ם שהביא בפיה"מ דברי הירושלמי לענין ביעור על אף שלא למד כהירושלמי לענין אכילת חמץ, שלענין ביעור לא מצינו שהבבלי חלק עליו, משא"כ למד הרמב"ם שלענין חמץ כל ז' באמת הבבלי של רשות חולק.

המחילה דבר זה אין לו שחר, ואינו מתפרנס כלל בלשון המעשה רב שכתב "מצוה לגבי חובה רשות קרי לה", והיינו שלמד בפירוש שהוא למצוה ולא חובה, ולדבריהם הוא באמת חובה אם יש רצון אמיתי לאכול פת. ובכלל איני יודע מה הרויחו בזה אם עשה שהגר"א לא ס"ל כן, הלא עדיין מפורש שדעת החזקוני שיש בזה מצוה קיומית, כלשונו "יש לך דברים שמקבלים שכר בעשייתם ולא עונשים כשאינו עושה כגון מצה מלילה הראשונה ואילך", ואי אפשר כלל לחדש בדעתו שיש חוב רק אם רצונו לעשות כן.

ועוד אי אפשר לו להיות לאו הבא מכלל עשה, כמו שכתב הזוהר הרקיע^א הג"ל שכל עשה שמביעא ליה לגופיה אין בו משום לאו הבא מכלל עשה, א"כ כיון שלדעתם יש חובה במי שרוצה לאכול פת לאכול מצה, אי אפשר ללמוד ממנו שיש ביטול עשה במי שאכל חמץ. ואפי' אם נימא דלא כהזוהר הרקיע, ובאמת יש קיום מצוה בכל לאו הבא מכלל עשה, עדיין תמוה החביכות הגדולה שנהג אדונינו הגר"א במצה, הלא במקומו היה יכול לאכול עוף טהור, או בהמה טהורה ולשחוט, ולקיים לאו הבא מכלל עשה אחרת.

ועוד לדבריהם אזי אם כנים אנחנו שצריך לשמה למצה כל ז' כמש"כ הנצי"ב ועוד, א"כ כל מצה שלא נשמר הרי הוא פת גמור, ואם אוכלו אז רצונו לאכול פת, וא"כ לדבריהם נמצא שאסור לאכול מצה שאינו משומרת, וזה נגד גמרא מפורשת [פסחים מ]. שבציקו של נכרי מותרת, חוץ לכזית דמצווה. ומפורש שמותר לאכול מצה שאינו לשמה.

ויותר מזה יש פירכא שאין עליו תשובה, והוא שכבר הוכחנו שברור שיש דין לחם עוני במצה כל שבעה כיון שזה מפורש בתורה ספבוק של שבעת ימים, ואם כן לדבריהם מי שרצונו לאכול פת, ואכל מצה עשירה^ב לכאורה ביטל עשה זה, ואמנם בפסחים לו. מפורש שמותר לאוכלו שאר ימי החג לדעת רש"י שם, וכן קי"ל להלכה בשו"ע סי' תסב, וכן הסכים הגר"א בביאורו שמותר לאכול מצה עשירה (רק שהרמ"א שם סעי' ד' כתב שחוששים שמי פירות ממנה יס להחמין ולכן המנהג לא לאכול אותה, אבל לא מחשש לחם עוני).

ועיקר ההוכחה שמצוה משמע לשון ציווי, הבל הוא, שבפוסקים לשון "למצוה בעלמא הוא" הוא לעורר שאין חובה בדבר, ויתר מכן לקמן יתבאר שהגדרת מלחמת מצוה הוא קיומית, משא"כ מלחמת חובה, ואדרבה משמעות מצוה בכל מקום הוא שאינו חובה.

ו. אבל למעשה יש קצת סמך לדבריהם משיטת הנמוקי יוסף והר"י מלוניל בסוגיא דפסחים לו. שנחלקו התנאים אם מותר ללוש עיסה בפסח ביין ושמן ודבש. רש"י וכל הראשונים למדו כל הסוגיא שיש חשש חימוץ, ולכן לדעת החכמים אסור ללוש. אבל ר"י מלוניל והנמוקי יוסף למדו אחרת, וז"ל הנמוקי יוסף "אין לשיין כו' אפילו לא שם בו מים,

יא. ועי' בסה"מ להרמב"ם שורש ו', ובהשגות הרמב"ן, ומבואר ששניהם ס"ל שאין שום קיום מצוה בלאו הבא מכלל עשה. ואין ללמוד מדברי הרמב"ם ששכתב שיש עשה לענין לנכרי תשיך, כי כבר ישבו הראשונים (עי' ר"ן ב"מ ע':) ששם זה נלמד ממסקנת הגמרא, והארכנו בדעת הרמב"ם במקו"א. אבל זה ברור שהרמב"ם לא ס"ל שיש קיום מצוה בכל צפור טהור תאכלו.

יב. וברור מאוד שיש שם פת על מצה עשירה, וכן יש שם מצה עליו, כיון שמבלי הפסוק של לחם עוני לא היו ממעטים אותו ממצה. ועוד חלת תורה שנקראים מצה מפשטות הבבלי פסחים לה: מבואר שיכול להיות מצה עשירה, על אף שכתב בתורה מצה ולחם, ורק לדיחוי בעלמא אמרו שלא נחשב מצה עשירה כיון שאין שם הרבה שמן, אבל לא דחה זה משום שנקרא בתורה לחם.

דהשתא ליכא למיחש לחימוץ, אפילו הכי אסור משום דהוי מצה עשירה. ואפילו בכל ימי החג דכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, דמשמע כל השבעה אין לו לאכול אלא לחם עוני" ע"כ. ומבואר מדבריו שיש איסור במצה עשירה משום דכתיב שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני.

והנה דבריהם מחודשים כיון שסוף כל סוף הגמ' כבר דרש שפסוק זה של שבעת ימים הוא רשות, ואפילו אם נניח שרשות זו מצוה קיומית, מכל מקום איסור מנא ליה. אבל ע"פ דברי החכמים שמתנגדים למושג של מצוה קיומית יש לנו ישוב, שיש לומר שס"ל שזה שאמרו שרשות היינו שאם רוצה לאכול פת מחויב לאכול מצה, ואם כן האוכל מצה עשירה מבטלו. אם כן מצינו להם חבר שיש מצוה של חובה במצה כל שבעה, וכל מה שאמרו חז"ל שהוא רשות היינו שאין חובה לאכול מצה, אבל מי שרוצה לאכול פת מחויב בלחם עוני.

אבל כל דברי הנמוק"י ור"י מלוניל הם רק בדעת החכמים שם שס"ל שאסור ללוש מצה עשירה כל שבעה, אבל דעת רבי עקיבא שם שמותר, ולהלכה כתב הר"י מלוניל שההלכה כר"ע, אם כן להלכה הם מודים שמותר לאכול מצה עשירה כל האיסור הוא רק בשיטת החכמים שס"ל אין לשין. אבל דעת רבי עקיבא שמותר, ולא ביארו מהו סברת ר"ע להתיר, ואפשר לומר שדעת ר"ע הוא שרשות של מצה כל שבעה היינו רשות ממש או מצוה קיומית. ולכן להלכה ודאי אי אפשר לומר שיש עשה של חובה כשרוצה לאכול פת, כיון שגם לדעת הנמוק"י והר"י מלוניל להלכה קיימא לן כר"ע שמותר לאכול מצה עשירה.

זכינו לדין שדעת הגר"א שיש מצוה קיומית באכילת מצה כל שבעה יש לה סמוכין בדברי הראשונים, וביארנו שענינו נאמר על כל כזית וכזית שהוא אוכל. וגדר מצוה קיומית הוא כפשוטו, שיש שכר בעשייתו ואין עונש בביטולו כמו שכתב החזקוני.

סימן ב' - גדר חובת ציצית

עוד שמעתי רבים אומרים שמצוות ציצית אינו אלא מצוה קיומית כיון שאין חיוב מדאורייתא ללבוש בגד ד' כנפות, ויש שעור הוכיחו מזה שמדאמרינן עדל"ת בציצית ע"כ קיום עשה דוחה ל"ת, ע"כ דבריהם.

אבל באמת מצוות ציצית ודאי חובה גמור, אלא שלא נתחייב בו אלא א"כ לובשים בגד שיש ד' כנפות, וכמו שמצוות מזוזה חובה גמור הוא, רק לא מחויב בו אלא כ"כ יש לו בית. ומצוות ציצית לא מחייב לבישת ד' כנפות כמו שאין מצוות מזוזה מחייב לבנות בית כדי להכניס עצמו למצב שבו מחויב במצוה.

הנה קיימא לן בכל מקום [יצמות ד, כג, מנחות מ' ועוד הרבה כו'] שלא אמרינן עשה דוחה לא תעשה אם אפשר לקיים שניהם. ובציצית קיימא לן שבגד של פשתים מותר וחייב מדאורייתא לעשות שני חוטי תכלת אף שתכלת הוא צמר, ועשה של תכלת דוחה לא תעשה של כלאים. בתוס' (כמונז דף מ. ד"ה ימי) דן שלכאורה אפשר לקיים שניהם כיון שאינו מחויב ללבוש הבגד של סדין, ואם כן למה אמרינן עשה דוחה לא תעשה בכהאי גוונא, וזהו לשונו של תוס' בא"ד:

"וא"ת והא כלאים בציצית אפשר לקיים שניהם שיעשה בטלית צמר חוטין של צמר, ואומר ר"י דבטלית של פשתן אי אפשר לקיים שניהם דלא אפשר לקיים מצוות תכלת אלא ע"י כלאים דתכלת עמרא הוא, וזה אין לנו לומר שיהא אסור ללבוש טלית של פשתן משום דאפשר בשל צמר, דאין זה חשוב אפשר"

וכעין זה כתבו עוד ראשונים (יצמות נרשז"א וריטז"א, וכמונז נשטמ"ק). ויסוד דבריהם הוא שלא מצינו שהתורה אסרה ללבוש בגד של פשתים, ואף על פי כן אמרה תורה שהוא חייב בציצית ותכלת, ועל כרחך התורה התיר עשיית הכלאים, וצריכים לומר שענין אפשר לקיים שניהם נאמר על המצב כפי שהוא עומד עכשיו ולקיימו בשני הצדדים, אבל זה לא מחדש איסור להכניס עצמו למצב זה. ממילא הלוש בגד של פשתים כיון שמותר לעשות כן, לא דנין באפשר לקיים שניהם על החובה להוציא עצמו ממצב הזה, אלא דנים רק אם מוכרח לעקור הלאו דכלאים ע"י עשיית העשה.

ולכן נראה ברור שמצוות ציצית אינו מוגדר כמצוות "קיומית", דעל אף שאינו חייב ללבוש בגד של ד' כנפות, מ"מ מי שכבר לבוש כן יש עליו חוב גמור לעשות ציצית. ולכן באמת הוא מצוה חיובית, אלא שחיובו אינו הכרחי, ואפשר שלא ללבוש הבגד. אבל אין מצב שהוא יכול לקיים המצוה, ולא יענש באותו מצב אם לא יעשנה. ומה שכתבו כמה אחרונים שמציצית יש מקור שאמרינן עדל"ת במצוה קיומית, צ"ע.

ואמנם מדעסקינן בהאי ענינא אביא דבר מוזר מאוד שכתב אחד מהקדמונים, והוא בפירושים ופסקים מרבינו אביגדור הצרפתי על התורה (סו"פ שלח, פסק ער"ג) שכתב בזה"ל:

"ועשו להם ציצית וכה"א (דנחיסנני) גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך. לפום ריהטא משמע דלא נצטוו לעשות ציצית אלא מי שיש לו ד' כנפות אך לא נצטוו לחזור אחר ד' כנפות להיות לו מצוות ציצית. אך כן נראה פסק דנצטוו אף לחזור אחר ד' כנפות ולעשות בהם ציצית. וראיה דאם לא כן היאך ציצית דוחה כלאים, והא איבעי לא עביד ד' כנפות, ואמרינן כי אמרי עשה דוחה ל"ת היכא

דלא אפשר דלא מצי למיעבד כגון כלאים בציצית, והא מצי למיעבד נמי בהו [במינון] אי בעי. ועוד ראייה כיון דאסיקנא דציצית חובת גברא היא, א"כ חובה מוטלת על האדם לחזור אחר בגד הראוי לציצית⁹. ועוד ראייה דאמר' פרק התכלת (דף 66). טצדקי למיפטר אתכלת פי' טצדקי מבקשי עלילות¹⁰. ועוד דאמר' הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר באדון¹¹. ועוד ראייה כן נראה דהא כתיב ועשו להם ציצית¹². לכן נראה לחזור אחר בגד הראוי לציצית ולעשות ציצית. וכן נראה מהאי קרא דכתיב והיה לכם לציצית, ולא כתיב והיה לבגדיכם לציצית, שמעינן דהלכה דציצית חובת גברא הוא¹³.

האמת הוא שניתן לדון על דבריו הנזכרים בהרחבה, ואני בעניי לא הבנתי אף אחד מראיותיו שהביא, והמדפיס ז"ל העיר הערות נכבדות וראוים עי"ש, אבל מספיק בזה שחזינו שהיה קשה לו הסברא הזאת שציצית דוחה ל"ת הא אפשר לקיים שניהם על ידי הפקעת עצמו מגדר זו, ודבריו כאמור צע"ג, ועכ"פ חזינו מיהא שלמד גדר אפשר לקיים שניהם לא על המצב העכשוי דוקא.

וכע"ז מצינו באור זרוע (ס' קמ) שכתב באריכות על איזה מצוות מברכין ועל איזה לא, כתב בזה"ל:

יג. כל הראשונים הבינו שחובת גברא הוא אינו מחייב ללבוש כל שעה, אלא לאופקי חובת בגד שהוא כעין חיוב מזוזה ולא תלוי בהלבוש בכלל, ועל הצד שהוא חובת בגד אפילו מונח ברשותו חייב לעשות בו ציצית, משא"כ חובת גברא הוא חיוב שמוטל דוקא אם לבוש בבגד של ד' כנפות חייב הגברא לעשות ציצית, ועי' לקמן לשון התוס' הרא"ש יבמות ז':

יד. הגמ' מנחות מא. אומרת שרב קטינא פעם היה לבוש בגד של סדין שפטר החכמים מציצית [או תכלת], ופגע בו מלאך והוכיח אותו ואמר ציצית מה תהא עליה, ושאל אותו רב קטינא ענשיתו אעשה, כלומר חשב שעל מצוה כגון דא לא מקבל עונש, ועי' תוס' שם שפירשו שהכוונה שלא מחייב בציצית אא"כ לבש כבר בגד של ד' כנפות, ועל כגון זה היה קשה לו שמגיע לו עונש, וענה לו המלאך בעידנא דריתחא כן עושין אף על כגון זה. והגמ' רצה להוכיח מזה שס"ל להמלאך שציצית חובת גברא, דאם ציצית חובת הבגד אין שום ענין להכניס עצמו לחיוב אם אין לו הבגד [כשם שאין טענה על מי שאין לו בית, שאינו מקיים מצוות מזוזה], והגמ' אומרת ע"כ חובת גברא היא, ושואל הגמ' "נהי דחייביה רחמנא כי מיכסי טלית דבת חיובא כי מיכסי טלית דלאו בת חיובא היא מי חייביה רחמנא", ותי' הגמ' שאין לו לעשות תחבולת שלא להכניס עצמו לקיום המצוה, ועי' תוס' שפירשו שהטענה הוא כיון שיש בגד שחייב בציצית היה לו ללבושו.

ולכאורה מגמרא זו יש מקור מפורש שאין חובה ממש ללבוש בגד המחייב בציצית, רק בהעדר לבישתו מקבל עונש בעידנא דריתחא. ודברי רבינו אביגדור שראה מזה מקור להיפוך צריך עיון גדול, דאכן מבואר שמקבל עונש קטן בעידנא דריתחא בלבד, אבל מבואר להדיא שלמ"ד חובת גברא אין חובה ללבוש הבגד.

טו. אין כזה גמרא, שבגמ' קאי רק על תפילין, ומ"מ מאמר זה מופיע בזה"ק ומובא בפוסקים. והמאירי בברכות יד: כנראה גם גרס כן בגמ', ואמנם פי' שם שזה קאי על מי שלובש בגד של ד' כנפות בלא ציצית, והיינו שמהטל עשה ממש.

טז. כנראה שכוונתו שהכתוב מחייב אותו לעשות ציצית, וע"כ יש חוב גמור להשתדל לעשותם. ולא הבנתי גם את זה, שאי ממקרא אנו דורשים הרי המקרא ברור מללו שועשו להם ציצית על כנפי בגדיכם, ולא סתם שחייבים לעשות אלא רק על הבגדים.

והא דמברכי' להתעטף בציצית אף על גב שאין חובה להתעטף אפי' למ"ד חובת גברא הוא כדאמרי' פ' התכלת וליטעמיך אפי' למ"ד חובת גברא הוא נהי דחייביה רחמנא כי מכסי טלית בת חיובא כי מכסי טלית דלאו בת חיובא מי חייבי' רחמנא, יש לומר דחייב לכסות מדרבנן א"נ הואיל שנהג בה חייב כדפרי' לעיל גבי תפלת ערבית.

הרי שנקט באחד מתירוציו שיש חיוב דרבנן ללבוש בגד של ציצית, ולא מצאתי לעת עתה עוד חבר שסבירא ליה כן.

סימן ג' - גדר חובת מצות תכלת

א. הנה מצות תכלת פשוטות הוא ככל מצות התורה שהוא חובה ולא רשות. וכן יש להוכיח מכמה מקומות בתלמוד.

1. מנחות מג: "תניא היה רבי מאיר אומר גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו לאחד אמר הבא לי חותם של טיט ולאחד אמר הבא לי חותם של זהב ופשעו שניהם ולא הביאו איזה מהן עונשו מרובה הוי אומר זה שאמר לו הבא לי חותם של טיט ולא הביא". ויש לדקדק מהמשל שאמר המלך לעבדיו באותו לשון ציווי שאמר לטיט אמר גם לזהב, ולא אמר "אם מצאתי חן בעיניך אשמח אם תביא לי חותם של זהב" אלא שניהם באותו ציווי נאמרו, ולכאורה הוא הדין הנמשל תכלת ולבן, שגם כן נאמרו באותו לשון ציווי, דאל"כ אין המשל דומה לנמשל.

ועוד, כתב רש"י שהטעם שהעונש גדול למבטל טיט ולבן הוא מפני "שמצוי הוא ולא הביא עונשו מרובה", ומבואר שהטעם שזהב אינו עונש כ"כ הוא מפני שקשה יותר להשיגה ולכן לא נחשבת כמרידה גדולה. ואילו היה תכלת מצוה קיומית היה ראוי לומר שאין העונש המבטל רצון המלך כעונש המבטל ציווי המלך, אלא מבואר שמצד הציווי שוין הם, רק מצד היוקר אינם שוין. וע"כ תכלת הוא אותו חיוב של לבן. [נידוע שברייטא זו נאמר למ"ד שאין התכלת מעכב לבן, שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש כולם מביאין אותן].

2. מנחות לח. "דתניא מצוה להקדים לבן לתכלת, ואם הקדים תכלת ללבן יצא, אלא שחיסר מצוה. מאי חיסר מצוה... אמר רב יהודה אמר רב שחיסר מצוה ועשה מצוה, ומאי חיסר מצוה דלא עבד מצוה מן המובחר [להקדים הלבן]" ועי"ש בתוס' (ד"ה לרני) שכתבו שדברי רב יהודה שייך נמי לרבנן שתכלת אינו מעכב את הלבן כמבואר. וע"כ מדחילק הגמ' בין מצוה למצוה מן המובחר, חזינן שתכלת הוי יותר ממצוה מן המובחר, ודו"ק.

3. מנחות מד. אמרו "וכל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה " ופי' רש"י שהם "ועשו, ונתנו, והיה, וראיתם, גדילים תעשה לך", וכ"כ בפי' רגמ"ה. ומפורש שנחשב ביטול עשה אם מבטל מצות תכלת שנלמד מ"ונתנו". ועי' מש"כ הרמב"ם בשרשים ט' שאין ראוי למנות כל פרט במצוה במנין המצות כמצוה בפני עצמה וז"ל "והראיה על כל מה שאמרנו אמרם (מנחות מד) כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה בעבור שנכפל בו לשון צווי חמש פעמים, אחד ונתנו על ציצית הכנף..., ומצאנו להם לשון מבואר במצות ציצית שהיא מצוה אחת כמו שאבאר כשאזכור אותה" ע"כ.

4. וכן אולי יש להוכיח מדאמרו ביבמות צ: שמה שגזרו לפטור סדין מציצית נחשב עקירת דבר מן התורה, להרבה ראשונים רק פטרו אותו מתכלת ולא מלבן, ואעפ"כ נקראת עקירה, ואם תכלת רשות מה עקירה יש כאן, הלא מי שלא עושה תכלת לא עבר על כלום. אמנם באמת יש לדחות ולומר שעל אף שאינו חובה מ"מ זה שגזרו שאין אופן לקיים תכלת כמו שהתיר התורה נחשב כעקירה, ויל"ע בזה.

ב. ואמנם הרבה" כתבו שמצות תכלת אינו אלא מצוה קיומית, והביאו כמה ראיות לדבריהם, אבל מאחר שנראה שזה אינו נכון, נבוא נא ונעיין בכל הראיות אחת אחת, לראות אם הדברים מיוסדים על בסיס חזק אם לא.

הנה ידועים ביותר את דברי המרדכי במנחות תקמ"ד שמגדיר ביחוד חובת ציצית, וז"ל¹:

הלכות קטנות למרדכי פרק התכלת [מקמז]:

"גרסינן שלהי הקומץ [לז]: התם כרמלית דרבנן. הואי אומר ה"ר שלמה מדרוש שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת שאסור ללבושו עד שיתקן אותו, שאם לובשו עובר בעשה דיש לו ד' כנפות. והשיב ר"י דליתיה כדמוכח בשמעתין,

יז. כדי שלא יתפלא הקורא למה אני מאריך בזה כל כך, אביא קצת מאלו שכתבו כן, ויבין מזה הצורך להרחיב: פנ"מ ב"מ סא: קדושת יו"ט סי' לה- לו, הישועות יעקב (סי' י"א אות ז' ד"ה ובאמת), שו"ת התעוררת תשובה (סי' ט), החתן סופר (שו"ת ח"א סי' כ"ז), הבית שלמה (או"ח סי' ט"ז), רביד הזהב (פר' שלח), ועוד.

יח. המרדכי שנדפס להלכות קטנות אינו בסגנון של המרדכי, ובכמה מקומות נראה שהוא רק העתק מתוס' שאנן, ואכמ"ל, מ"מ כיון שהגיע לידי נוסח הכת"י של המרדכי הקטן שהוא ודאי למרדכי, והוא קיצור הפסקים, אעתיק לשונו:

מרדכי קטן, נוסח כת"י פונקפורט דמין העירונית Hebr Qu 10

שלהי הקומץ אמרי' כרמלי' דרבנ' הואי. מו' הר"ד מרדאיי"ש שאם נפסק לאיש חוטי' ציציותיו בשבת אסור ללבושן עד שיתקן אותו, ואם ילבש עובר בעשה דיש לו ד' כנפו'. והשיבו ר"י דלי' כדמו' בשמעתין דאע"ג דאפסיקלא הוה שרי בכרמלי' דרבנ' משום כבוד הבריות, דלן דחינן אלא לאו דלא תסור. לכן או' ר"י דכיון דאיני' עשה יכול להטיל בו ציצית' איני' עובר, ובחול ודאי עובר כל שעה שלבשו כמו עשה דמוזזה ומעק', וה"נ עשה איכ' דהטיל בו ציצית', אבל בשב' אפי' לובשו לכתחיל' איני' עובר בעשה ועש"ב

והנה השאג"א בסי' לב נקט שהתוס' ביבמות צ: חולק ע"ז, מדכתבו שם בשם הר"י שלא חייב בציצית אלא לאחר הלבשה, ותמה שיש סתירה בדעת הר"י, והנה עכשיו שזכינו לתוספי הרא"ש חזינו דקשיא מעיקרא ליתא, ודברי התוס' כאן היא היא שיטת הר"י במרדכי, וז"ל:

כלהו נמי שב ואל תעשה ניהו. וא"ת סדין בציצית היכי הוי שב ואל תעשה בשלמא למ"ד חובת טלית הוא ניהא דמיד שקנאו נתחייב בציצית אפי' מונח בקופסא ושב ואל תעשה הוא שלא יעשה לו ציצית, אלא למ"ד חובת גברא כי מיכסי בטלית דבר חיובא הוה ואין בו ציצית עובר בידים שהתורה חייבתו להטיל ציצית בכל טלית שיתעטף בו ולא ילבשו בלא ציצית, וי"ל דבשעת עיטוף אחתי לא מיחייב עד לאחר שנתעטף דכסותן משמע שאתה כבר מכוסה בה ואשר תכסה בה דרשינן לדרשא אחריתי במנחות, וא"ת אחתי הא משמע בפ' מי שמתו דכשהוא לבוש כלאים ואינו פושטן לא חשיב שב ואל תעשה אלא כעובר ועושה, וי"ל דשאני כלאים שתחלת איסורן היה בלבישה שלבשן באיסור אבל כאן בשעת עיטוף לא נתחייב עד אחר שנתעטף ואז הוי שב ואל תעשה, ומיהו ק"ק מהאי דמברכינן להתעטף בציצית ומוכיח מזה בה"ג דקי"ל ציצית חובת גברא הוא מדקא מברכינן להתעטף משמע דבשעת עיטוף הוי מצוה, וי"ל שכך פירוש הברכה להיות מעוטף בציצית ומשום דמברך עובר לעשייתו צריך לברך להתעטף, ומכאן הורה ריב"א דאם נפסק לאדם אחד ציצית בשבת או ביו"ט יכול להתעטף בטליתו אפילו לכתחלה משום דלא מיחייב עד לאחר שנתעטף, וא"כ דוקא בחול אסור ללבושו בלא ציצית שהוא מחוייב לעשות ציצית כשילבשו, אבל בשבת וי"ט דאי אפשר לעשותו ובשעת עיטוף ליכא עבירה גם אין עבירה שהוא מעוטף בו בלא ציצית כיון דא"א לעשותו.

דאע"ג דאייפסיק בכרמלית דרבנן והוי שרי, משום כבוד הבריות לא דחינן אלא לאו דלא תסור [פ' ואין דסה מונח לזית שהיא דאורייתא משום כבוד הנביאות], לכן נראה לר"י דמצות עשה דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשנו, ולא אמר הכתוב בלשון לא תלבש בגד שיש לו ד' כנפים בלא ציצית דאז ודאי היה הדין עמו, אלא מ"ע גרידא להטיל בו ציצית ומכל מקום אין הטלית אסור ללבוש, וגם אין עובר כיון שאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת, ובחול ודאי עובר כל שעה שלובשו בעשה דהטל בו ציצית, וכן במזוזה ומעקה ותדע דאטו בלא מזוזה יאסר ליכנס בבית אלא בעמוד ועשה קאי ותו לא, ע"כ לשון תוס'."

הרי יש לפנינו מחלוקת יסודי בגדר חובת ציצית, אם יש איסור ללבוש בגד שאינו מצויצת כהלכתה, או רק שיש חובה לעשות ציצית כשהוא עטוף, זאת אומרת היכא שאי אפשר לו לעשותם, כגון בשבת, לא עבר על כלום, דאנוס הוא. האחרונים האריכו היריעה לדון בפלוגתא זו, ועי' שאגת אריה (ס' ל"ג) שהאריך להוכיח כדעת הר"י במרדכי שאינו אלא חובה לעשותם, ובאנוס אינו מוטל עליו לעשות כלום, ואין שום איסור בלבישת הבגד. אחד מטענות השאג"א הוא שבזמן שאין תכלת קיימא לן שלובשין רק לבן, ובשלמא לדעת הר"י אנוס של תכלת אינו אלא כחובת ציצית בשבת, ממילא אין שום איסור להכניס עצמו לביטול מצות תכלת, אבל לדעת הר"ש מדרוש לכאורה מה ההיתר ללבוש בגד של לבן לבד, הלא עבר בקום ועשה על מצות תכלת, ואנוסו יגרום שיהיה אסור לו ללבוש בגד של ד' כנפות.

וזה"ל של השאג"א באמצע דבריו:

ותדע לך דהא דמצות ציצית אם לבש טלית בלי ציצית אין בלבישה שום איסור אלא שחיסר מצוה של ציצית בשב ואל תעשה... והרי תנן התכלת אין מעכב את הלבן ותניא התם (ד' נ"א) אין לו תכלת מטיל לבן, והרי אנן נמי השתא שאין לנו תכלת מטילין אנו לבן לחוד, ואס"ד כל היכא שלובש בגד בר חיובא בלתי מצוותו דרמא רחמנא עליה עביד איסורא במה שעומד ומלובש בו, אם כן היכא שאין לו תכלת האריך מטיל לבן ולובש לטלית זה הא קעביד איסורא בלבישתו ועובר על מ"ע דתכלת. והא ליכא למימר דכיון דאין לו תכלת ותכלת אין מעכב את הלבן דתרי מצות נינהו אתי מ"ע דלבן ודחי למ"ע דתכלת כמו שמצות עשה דתכלת דוחה לל"ת דכלאים, דהא ליתא דמאי אולמא דהאי עשה מהאי עשה לדחות זו מפני זו. אלא וודאי ש"מ דאין שום איסורא בלבישת הבגד בלי ציצית אלא שחיסר מצוה והיכא דאין לו לית לן בה ולפיכך אין לו תכלת מטיל לבן ול"ל בה.

הנה טענת השאגת אריה לכאורה חזק מאוד, וצ"ע איך יפרנס הר"ש מדרוש מקושיא זו, דודאי מעולם לא חלק הר"ש על ההלכה שאם אין לו תכלת מטיל לבן לחוד (שלדעת הסכמים שאין התכלת מעכב את הלבן, מפורש גמ' נח: שאם אין לו תכלת מטיל לבן לחוד), א"כ צ"ע איך מותר לעבור על עשה של תכלת. ויש כמה אחרונים שמהירו לתרץ שעל כרחק לדעת הר"ש מדרוש צריך לומר שאין מצות תכלת חובה גמור, אלא מצוה מן המובחר לבד, ממילא אין בביטולו ביטול עשה ממש, ולכן אם אין לו תכלת מותר ללבוש לבן לחוד.

ואמנם כבר כתבנו שמכמה מקומות ברור כשמש שמצות תכלת הוא חוב גמור, ועוד אי אפשר לתרץ דברי הר"ש ולומר שאין חוב גמור לתכלת, שהלא מלבד מה שלהלכה אם אין לו תכלת מטיל לבן משום שתכלת אינו מעכב את הלבן, מכל מקום להלכה ג"כ נקטינן שהלבן אינו מעכב את התכלת, והיינו שאם אין לו לבן יטיל ד' חוטי תכלת לבד, ואף אחד לא עלה על דעתו לומר שחובת לבן אינו אלא מצוה קיומית, אם כן מי התיר לו ללבוש בגד של ד' כנפות ולבטל חובת לבן. אלא ודאי עלינו למצוא דרך אחרת להציל דברי הר"ש מדרוש משאגת הארי.

ג. תנן (נמנמות דף לט.) התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. בגמ' שם נחלקו התנאים בדין זה, ולדעת רבי תכלת כן מעכב את הלבן, ולדעת החכמים אינו מעכב. והגמ' שם הביא ברייתא שדורש לכל שיטה ושיטה מ"וראיתם אותו". לרבי דרשין עד דאיכא תרווייהו בחד, כלומר שהפסוק משמע שיש כאן שני המינים ושוב כתב והיה לכם לציצית בלשון יחיד, על כרחך שמעכב שיהיו שם שני המינים. ורבנן דורשים להיפוך, שוראיתם אותו בלשון יחיד משמע שבדיעבד במין אחד לחדד שייך ציצית, על אף שיש חיוב לכתחילה לשני המינים. מבואר מזה שלחכמים יש דרשה שמחדש לנו שתכלת אינו מעכב את הלבן, אם כן יש ריבוי בפירוש בתורה שמרבה שיש מושג של בגד של מין אחד לבד, כלומר אם אין לו תכלת מטיל לבן לחדד.

וראיתי בספר החשוב עמק יהושע (להג"ר אייזיק חריף ז"ל, סי' ז) שכתב על פי זה לתרץ דברי הר"ש מדרוש מקושית השאג"א, שיש לומר שהריבוי מרבה כאן שיש היתר ללבוש לבן בהעדר תכלת, ועל אף שבלי הדרשה לא יהיה שום היתר לבטלו מאונס כמו שכתב הר"ש לענין ציצית פסולים בשבת, אבל כאן חידשה תורה ששייך לקיים כל אחד לחודיה, וזה אי אפשר בלי שיתיר גם להכניס עצמו למצב זה שהוא מבטל תכלת או לבן באונס. לפי זה אין שום רמז שיש חולשה בגודל החובה של מצות תכלת, אלא שיש דרשה שמרבה היתר לבטלו מאונס באופן שהוא מקיים מצות לבן.

ולכאורה הביאור בכל זה הוא שיש מקור שבאופן זה אומרים עשה של לבן דוחה עשה של תכלת, ואע"פ שבעלמא לא אמרינן עשה דוחה עשה כמו שהביא השאג"א דאמרינן בכל מקום מאי חזית דהאי עשה אולמיה מהאי, הכא הדרשה של וראיתם אותו מלמד אותנו שאולמיה האי עשה מהאי, וכן אומרים עשה דוחה עשה. ויש לציין לדברי השאג"א בסי' ל"ג שכתב שבלא"ה מבואר שדעת כמה ראשונים שלמעשה כן אמרינן עשה דוחה עשה (ועי' מוס' פסחים נט. ד"ה למי), א"כ ניתן לומר שכן הוא דעת הר"ש מדרוש נמי. א"כ דברי הר"ש מדרוש מתורצים, ואין שום הוכחה שיש בתכלת מצוה קיומית לבד.

ד. הנה זה דתנן שהתכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת, ודאי הכוונה הוא שיש חובה למצות תכלת ולמצות לבן, אלא שאין החובה של כל מין מעכב את הקיום של מצות ציצית, כלומר על אף שביטל עשה של תכלת, בגדו נחשב כטלית שמצויצת

יט. במקום אחר ביררנו מחלוקת הראשונים כאן אם ההלכה זו מחייב דווקא ד' חוטים של תכלת כדי לקיים גדילים, או דילמא רק ב' חוטים של תכלת. עי' בקנו' רמוני תכלת סי' יג בהרחבה.

כ. לא שאולמיה או תכלת או לבן, שהרי כשם שתכלת אינו מעכב את הלבן ה"ה לבן אינו מעכב את התכלת, א"כ ענינו הוא שעל אף ששניהם שווים מכל מקום כל אחד יכול לדחות את השני.

כהלכתו, ונפקא מינא אם יכול לצאת לרה"ר בשבת שנראה שמותר גם אם יכול להשיג תכלת בקל. וכן המשך המשנה שתפילין של יד אינו מעכב של ראש, לא מבואר שם שום חולשה בהחובה לקיים כל אחד לחוד, אלא ענינו הוא שיש קיום מצוה אף אם אינו אלא מקיים פרט אחד, וזה פשוט.

אמנם בבבא מציעא (סא:) הגמ' דורש מפסוק של אני ה' בפרשת ציצית שהוזכר בו יציאת מצרים, ללמדך שהקב"ה שהבחין בין טיפה של בכור לבין טיפה שאינה בכור הוא יפרה מי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא. בתוספות שם (ד"ה המולה) כתבו שהחסרון במי שתלה קלא אילן בבגדו הוא משום שביטל מצות ציצית. הרא"ש שם פ' שהחסרון של האומר על קלא אילן שהוא תכלת, הוא משום אונאת המקח ומיירי במי שמוכר קלא אילן ואומר שתכלת הוא. וכל האחרונים האריכו בפירוש המחלוקת ברא"ש והתוס' (ע"י שטמ"ק מהריט"א, ע"י מהרש"א מהר"ם טו), ואלו דברי הפני יהושע שרצה להוכיח כדעת הרא"ש:

"מיהו הרא"ש ז"ל כתב דהאי שתולה קלא אילן בבגדו היינו שמוכרו לאחרים בחזקת תכלת. ופירושו נראה לי מוכרח שהוא אליבא דהלכתא דהא קי"ל תכלת אינו מעכב את הלבן ובדיעבד יוצא בלבן לחוד ותכלת דכתיב באורייתא היינו למצוה מן המובחר, ואם כן לפי"ז קשה למה לי קרא דיצאת מצרים בציצית דהא קלא אילן לא גרע מיהא מלבן כדאיתא להדיא בפ' התכלת אי לאו משום גזירה ע"ש, ואם כן מדאורייתא שרי לכתחלה לעשות קלא אילן אלא שאינו מצוה מן המובחר כמו תכלת, ואם כן לא שייך שום רמאות בזה אלא על כרחך דמיירי במי שמוכרו לאחרים וק"ל."

ומדבריו מבואר שהיה קשה לו שיש קללה על מי שרק מבטל מצוה מן המובחר, ולמד שמשום שאין התכלת מעכב את הלבן אינו אלא מצוה מן המובחר. ודבריו צריכים עיון, שאפילו לדבריו שתכלת אינו אלא מצוה מן המובחר, גם מי שמבטל מצוה מן המובחר שייך לקללה, כמו שבאמת מבואר במנחות מא. שהמלאך הוכיח ר' קטינא על שלבש בגד של סדין שפטור מציצית ולא הכניס עצמו לחיוב, ומבואר שם שבעידנא דריתחא ענשין על זה. ויותר לדעת כמה ראשונים סדין בציצית רק פטרו אותו מתכלת ולא מלבן, אם כן מבואר שבעידנא דריתחא ענשין מי שלבש לבן בבגד שרק חייב בלבן, משום שלא הכניס עצמו למצב שבו שייך לקיים תכלת. אם כן כל בסיס דברי הפנ"י שלא שייך קללה על ביטול תכלת משום ש הוא מצוה מן המובחר, לכאורה נסתר מגמרא מפורשת.

וכל דבריו הם רק לפרש דעת הרא"ש שם שלא פירש כדעת התוס', אבל היום שברוב חסדי השי"ת זכינו לתוספי הרא"ש למסכת ליבמות, ידוע לנו בבירור גמור שדעת הרא"ש שתכלת הוי חובה, וז"ל שם (ט: ד"ה מלמד) שכתב באמצע דבריו "...משום דגמרינן מכלאים בציצית דעשה דוחה את ל"ת, ומהתם לא מצינן למיגמר אלא עשה של חובה", הרי מפורש דאיכא חובה בתכלת, ותו לא מידי, ועל עצם דברי הרא"ש בבא מציעא למה לא פירש כדברי התוס' שם ע"י במהרש"א, מהר"ם, מהרש"ל, ומהר"ם ש"ף, חת"ס, וכו' שכולם פירשו הדבר באופן אחר שלא יצטרך לחדש שאין חובה בתכלת. ודברי הפני יהושע קשה כגידין.

סימן ד' - מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במנין מצות ציצית

א. איתא בספרי זוטא סוף פרשת שלח "והיה לכם לציצית, יכול שהן שתי מצוות מצות תכלת ומצות לבן, ת"ל והיה לכם לציצית, מצוה אחת היא ואינה שתי מצוות עכ"ל.

וכתב הרמב"ם בספר המצות שורש י"א:

"ואמנם מקום הקושי הוא בדברים שאמרו בהם אינם מעכבין זה את זה. כי העולה במחשבה שאחר שאלו החלקים כל חלק מהם בלתי צריך לחבירו שיהיה כל חלק מצוה בפני עצמה, כמו שאמרו (ס) התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. והנה היה אפשר לנו שנאמר שלבן ותכלת יימנו בשתי מצות, לולי מה שמצאנו להם לשון מבואר במכילתא דרבי ישמעאל (ולפנינו הוא בספרי זוטא, אבל סביר להניח שמקורו הוא באמת ממכילתא דרבי ישלא הגיע לידינו, ואכמ"ל) והוא אמרם שם "יכול שהן שתי מצוות מצות תכלת ומצות לבן תלמוד לומר והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצוות". הנה כבר התבאר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבין זה את זה פעמים יהיו מצוה אחת כשיהיה הענין אחד, כי הכוונה בציצית למען תזכרו. אם כן כלל הדבר המחייב לזכרון מצוה אחת יימנה"

וכן בסה"מ עשה יד כתב הרמב"ם:

"והמצוה הי"ד היא שצונו לעשות ציצית והוא אמרו יתעלה (ס"פ שלח) ועשו להם ציצית וכו' ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. ולא תמנה בשתי מצות אף על פי שהשרש אצלנו התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת (מנחות ל). לאמרם בספרי (וצרשטיס הביאו בשם מכילתא דרבי ישמעאל, וי"ע) יכול שהן שתי מצות מצות תכלת ומצות לבן תלמוד לומר והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצוות"

וכן הושלש הרמב"ם את דבריו במשנה תורה, הלכות ציצית פ"א ה"ה, וז"ל:

"אף על פי שאין אחד מהן מעכב את חבירו אינן שתי מצות אלא מצות עשה אחת, אמרו חכמים הראשונים והיה לכם לציצית מלמד ששניהם מצוה אחת"

ולכאורה מדשילש הרמב"ם את דבריו גם בספר יד החזקה נראה שיש בזה איזה נפקא מינה להלכה, ויפה העיר בזה הרמב"ן בהשגותיו לשורש י"א בזה"ל:

"והתמה מן הרב אם לדעת המכלתא הזו התכלת והלבן אינם מעכבין זה את זה, לאיזה ענין שנו שם מצוה אחת ואינם שתי מצות, וכי בא התנא הזה עכשיו למנות מאתים וארבעים ושמונה מצות עשה וללמדנו שלא נביא ענין ציצית בחשבוננו אלא למצוה אחת (יד"א). זה הדבר איננו ראוי לטעות בו"

כלומר הבין הרמב"ן שאי אפשר שיש חילוק הלכתי בזה שתכלת ולבן מנין אחד הם המנין תרי"ג מצוות, ואי אפשר שיבוא בזה בדרשה במכילתא דרב"י כיון שאין חילוק הלכתי.

אבל בתחילת דבריו שם הרמב"ן רצה לפרש שכוונת המכילתא במצוה אחת הוא שמעכבין זה את זה, ודעת המכילתא דרבי ישמעאל שתכלת ולבן מעכבין זה את זה כדעת רבי במנחות לח., ואה"נ להלכה שקיימא לן כחכמים שתכלת אינו מעכב את הלבן, ודאי מצות תכלת ולבן הם כפשוטו שני מצוות, ודלא כהמכילתא דרבי ישמעאל. אבל על הצד שתכלת אינו מעכב את הלבן לא מצא הרמב"ן שום נפק"מ למעשה כמה מצוות הוי.

כלומר היה ברור לרבינו הרמב"ן שאין חילוק להלכה בזה שתכלת ולבן מצוה אחת. ואמנם זה ימים רבים שמעתי מכמה חכמים, וכן ראיתי שכן צידדו כמה אחרונים, שרצו לתלות בדעת הרמב"ם שכן מנה תכלת ולבן כמצוה אחת, שעל כרחך ענינו הוא שאין מידת חובת תכלת כמידת חובת שאר מצוות, כיון ששניהם מצוה אחת, וכאשר קיים מצוות לבן כבר קיים מצוה זו, ולא חסר לו אלא חלק מהמצווה. אבל אם באמת היו שני מצוות, אז פשוט שאין מקום לחלק בגדר חובתו, וכיון שקיים אחת זה לא פוטר מאחרת, כי כל המצוות שנמנו בפני עצמן כמו תפילין של יד ושל ראש שהם שני מצוות, כל אחד מהם הוי חובה, אבל משום שתכלת ולבן מצוה אחת הם, אין חוב גמור לשני חלקי המצוות, עכ"ד.

ב. ואמנם אין אני רואה דרך לומר כן, כי כבר הארכנו שמוכח בכוליה תלמודא שמצוות תכלת חוב הוא כשאר המצוות, וכן הוכחנו שכן דעת הרמב"ם שכתב בשורש ט' שכל מי שאינו עושה ציצית מבטל הציווי של ונתנו כמו שכתבנו, ועוד הלא זכינו לדברים ברורים מרבינו הרמב"ן שהיה ברור לו שאין שום נפק"מ במנין המצוות להלכה, ולא עלה על דעתו שיש חילוק בגדר חובתם. ואף שלדעתו יש כוונה אחרת לדברי הספרי, מ"מ מדבריו חזינן שמנין תרי"ג מצוות אינו קשור לגדר חובתם. ועוד ניתן להוכיח שגם הרמב"ם מודה שמנין המצוות אינו מחלק בגדר חובתם, שהלא הוא מנה ק"ש של שחר ושל ערבית כמצוה אחת, וכן תמיד של שחר ושל בין הערבים, על אף שברור שהחובה חוב גמור לכל חלק מהמצוות, אע"פ שקיים פרט אחת. אם כן מהיכי תיתי לומר שתכלת ולבן שאני.

ואכן חלקינו מיושבי ביהמ"ד, וחובה מוטלת עלינו לדון את הרמב"ם לכף זכות, וכבר כתב הרמב"ן בזה דבר שאינו ראוי לטעות בו, א"כ נבוא נא ונברר מהו שיטת הרמב"ם בכל זה. וראשית כל עלינו לעמוד על דברי הרמב"ם כצורתם, איך כתב הדברים בהלכותיו, ולכן אעתיק פה פ"א מהל' ציצית הל' ג-ה, וז"ל:

הל' ג: נמצאו במצוה זו שני צווים, שיעשה על הכנף ענף יוצא ממנה, ושיכרוך על הענף חוט תכלת, שנאמר ועשו להם ציצית ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת.

הל' ד: והתכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. כיצד הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו, וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר.

הל' ה: אף על פי שאין אחד מהן מעכב את חברו אינן שתי מצוות אלא מצוה עשה אחת, אמרו חכמים הראשונים והיה לכם לציצית מלמד ששניהם מצוה אחת, **וארבע ציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת**, והלובש טלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם כאחד הרי קיים מצוה עשה אחת.

הרי אנו רואים בעליל שיש כאן שפת יתר וכפילות הלשון, שבתחילה (הלכהג) כתב שיש שני מצוות, ושוב (הלכהד) כתב שאין שני הציווים מעכבים זה את זה, ואחרי זה (הלכהה) כתב שמנינם אחד אע"פ שהסברא להיפוך, והפסיק הענין לומר שארבעתן אינו ארבעה מצוות אלא אחד, וסיים שהלובש טלית שיש בה לבן, או תכלת, או שניהם כאחד, מקיים עשה אחת. והנה אילו לא הפסיק הענין אלא מיד אחרי שהביא המכילתא היה חוזר ואומר והלובש כו' יצא עשה אחת היינו יכולים לפרש דבריו שהוא חזר עוד פעם על האי דינא דתכלת אינו מעכב את הלבן [אף שמוזר שיחזור הרמז"ס שלשה פעמים זה אחר זה אומדו הדין]. אבל מאחר שלא כן הדבר, אלא שעוד הפסיק לומר שכל ד' כנפות הם מצוה אחת, ושוב בירר לנו שהלובש כו' קיים עשה אחת, ע"כ אינו חוזר עוד פעם על האי דינא דתכלת אינו מעכב את הלבן, אלא הכוונה ברורה שיש כאן איזה דין חדש בזה ששייך לכמה מצוות יש בד' כנפות, וצ"ע מה היא.

ג. הנה במנחות לו: נחלקו חכמים ורבי ישמעאל אם ד' כנפות בציצית הם ד' מצוות או אינם אלא מצוה אחת, והגמ' שואל שם מאי בינייהו, ועי"ש ברש"י שפי' "מאי בינייהו. מ"מ בין למר ובין למר בעינן ד' ציצית כדכתיב (דנריסכ) על ארבע כנפות כסותך", כלומר אי אפשר לומר שהחילוק הוא אם צריך לעשות בכל כנפי הבגד ציצית או מספיק באחד כיון שלכו"ע יש חיוב דאורייתא לעשות בכל ד' כנפותכא.

והרי יש מחלוקת תנאים בין ר' ישמעאל לחכמים אם ד' כנפות ד' מצות או אחד, ואף על פי שחלוקים כמה מצוות הוי, מדברי הגמ' כאן מבואר שלהלכה למעשה אין חילוק ביניהם בגדר החוב, אלא כמו שכתב רש"י "בין למר ובין למר בעינן ד' כנפות כדכתיב...". ומזה יש ללמוד לנידון דידן, שאם יש מחלוקת אם תכלת ולבן מצוה אחת היא או לא, לכאורה לא יהיה נפק"מ בגדר החיוב.

והגמ' שם מתרץ שיש נפקא מינא בג' ציורים: סדין בציצית, טלית בת ה' כנפות, לצאת בו בשבת. ונבארם אחת אחת.

ובספר החשוב עמק יהושע סי' ב' רצה להביא מכאן ראיה דלא כהמרדכי בשם הר"י שס"ל דאין איסור ללבוש טלית שאינו מצויצת במקום אונס, דאל"כ הא שפיר איכא בינייהו בבגד של ג' כנפות במקום שא"ל לו לעשות הרביעי אי מקיים את המצוה אי לא. אבל נראה שיש לדחות דאח"כ לכו"ע מותר ללבוש הבגד [ואין בל תגרע במקום אונס כמו שכבר האריך בקה"י ר"ה סי' טז, וכ"כ השפת אמת סוכה לא, והארכנו בזה במקו"א], אלא למר קיים מצוה ולמר לא, ורק רצה הגמ' נפק"מ בצורת הקיום, ולא נפק"מ אם קיים מצוה או לא.

כיוצא בו מצינו בסוטה מד: שנחלקו אם מלחמה נגד הגוים לעכבם מלהיות להם כח להלחם אם ישראל, שלת"ק הוא רשות ולר"י הוא מצוה ואינו חובה, והגמ' שואל מאי בינייהו, ולא תי' שהנפק"מ אם קיים מצוה, אלא תי' שהנפק"מ הוא אם נחשב עוסק במצוה פטור מה"מ, כלומר שגם שם רצה הגמ' נפק"מ למעשה, ולא רק אם קיים מצוה אם לא, ודו"ק בכל זה. ובעיקר הראיה נגד המרדכי מכאן, עי' מש"כ בזה מרן החזו"א אר"ח סי' ג' אות כ"ח.

ומשאלת הגמ' שהקשה מאי בינייהו, מבואר שאין שום צד שאין חובה גמור לעשות ציצית בכל ד' כנפות, על אף שד' הכנפות אינם מעכבים זו את זו. וחזו"ן שעל אף שאין חלקי המצוה מעכב מכל מקום יש חוב גמור לכל החלקים, והוא הדין בתכלת שאינו מעכב את הלבן, עדיין יש חוב גמור לתכלת, וזהו דלא כהפני יהושע ועוד אחרונים שלמדו שמזה שתכלת אינו מעכב את הלבן ע"כ שאינו חוב.

סדין בציצית. כלומר בסדין ועשה ציצית של תכלת (נמר) רק בג' כנפות, לר' ישמעאל יש כאן עשה שדוחה הלא תעשה של כלאים, כיון שיש בכל כנף קיום מצוה גם אם יש לו רק ג' כנפות של כלאים אומרים עדל"ת. אבל לחכמים כיון שאין כאן קיום מצוה בג' כנפות לבד, אין כאן עשה שיכול לדחות הלא תעשה, והוי כלאים שלא במקום מצוה.

טלית בת ה' כנפות. כלומר לחכמים שהוא מצוה אחת, פשוט שיש מצוה דוקא במספר ד', ואף בטלית בת ה' כנפות מטילים ציצית רק בד' מכנפיה, מה שאין כן לרבי ישמעאל שהם ד' מצוות, הענין הוא שיש מצוה נוספת בכל כנף, והוא הדין בטלית בת ה' כנפות, גם כנף החמישי יתחייב בציצית.

ולצאת בו בשבת. והגמ' אומרת עוד נפק"מ אליבא דרב הונא שההולך בטלית שאינו מצויר צת כהלכתה ברה"ר בשבת חייב חטאת, והיינו אם יש ג' כנפות לר' ישמעאל מצויר צת כהלכתה [על אף שיש טעל עשה, מכל מקום המזהב נטל לגבי הצגד], משא"כ לחכמים שמצוה אחת היא, אז בציור זה נחשב שאינו מצויר צת כהלכתה, והציצית הוי משוי וממילא חייב חטאת²².

הנה כל אלו החילוקים כתוב בגמ' לחלק אם הם מצוה אחת או שני מצוות, כלומר כפשוטו מבואר שלרבי ישמעאל אף שרק קיים חלק מחיובו, כיון שכל כנף מצוה בפני עצמה, המקיים חלק מהמצוה נחשב שהוא מצויר צת כהלכתה.

ד. ויש להעמיק יותר בנפק"מ אלו. הראשון שהוא סדין בציצית, ביבמות ד:-ה: מבואר שיש מחלוקת תנאים מהיכן בציצית נלמד שעשה דוחה לא תעשה. בגמרא שם אמרו לתנא דבי רבי ישמעאל ההיתר של כלאים הוא מדכתיב "בגדיכם" שסתם בגד הוא של צמר ופשתים, וכתוב ונתנו פתיל תכלת, ע"כ אמרה תורה לעשות תכלת גם באופן שזה כלאים. אבל הגמ' שם רצה לדחות צד זה, ויש מקום לומר שרק אמרה תורה לעשות תכלת אם הבגד הוא צמר, כי יש לדייק מהכנף שדווקא מינו [צמר] פוטר כדיוקא דרבא עי"ש, ולכן כי אמר רחמנא לעשות תכלת דווקא אם הוא מינו, אבל אם הבגד מצמר אולי לא חייבה התורה בתכלת, ולכן אין ללמוד עדל"ת מזה, והגמ' שוב הסיק שמהיריבו של "צמר ופשתים" בכלאים נלמד שאין לומר שרק קפיד רחמנא על תכלת אם הוא מינו, אלא הדרשה מ"בגדיכם" הוא אמת, ואף בכגד של פשתים אמרה תורה ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת.

כלומר לרבי ישמעאל הסיבה שתכלת דוחה כלאים הוא משום שהתורה צויה לעשות תכלת גם בבגד של פשתים, והגמ' ביבמות ממשיך שם שכל זה לרבי ישמעאל שסתם בגד הוא של צמר ופשתים, אבל לרבנן מנא לן, ולמסקנת הגמ' שם דף ה: הוא נלמד מדכתיב "צמר ופשתים יחדיו" גדילים גבי כלאים, והוא מופנה, ודרשינן הסמיכות שהוא דוחה ל"ת.

כלומר יש שני צדדים בצורת הדחייה, לרבי ישמעאל זה משום שהתורה צויה לעשות תכלת אף על פי כן, ולרבנן הדחייה נלמד משום שדרשינן סמוכין, ומזה נלמד שאין

כב. בשבת קלט: נחלקו הראשונים בסברא למה ציצית פסולים אינם בטילים להבגד. עי' רש"י ור"ן שפירשו שיש חשיבות לחוטים אלו, ועוד פירשו כמה ראשונים משום שדעתו להתירם ליתן על בגד אחרת. ומסוגיא זו משמע דלא כזה, כיון שבנידון דידן אינו חושב להתירם, אלא להשאירם שם ולהוסיף עליהם כנף רביעית, וצ"ע.

קפידא בגדילים שנעשה מכלאים, ודברים אלו מבוארים היטב להמעין בסוגיא דיבמות שם, אלא שכאן א"א להאריך בכל זאת.

ובשני צדדים אלו יש לפרש דברי הגמ' במנחות שאמר שיש נפק"מ אם ד' כנפות מצוה אחת או ד' מצוות לענין סדין בציצית. לחכמים שדורשים סמוכים הענין הוא שעל אף שמצותו לעשות יותר מכנף אחד, אם כל חלק הוי מצוה בפני עצמו, זה מספיק לדחות הלאו משא"כ אם ד' כנפות הוי מצוה אחת אם כן שוב אי אפשר לדחות הלא תעשה כיון שאין כאן מצוה. ולרבי ישמעאל ביבמות שלמד שצורת הדחייה בכלאים בציצית הוא משום שהתורה צויתה לעשות תכלת אף על פי שהוא כלאים, ועל כרחך לא קפיד תורה בזה, אם כן אם ד' כנפות הוי מצוה אחת, אסור לעשות כלאים כיון שהתורה מעולם לא התחייב לעשות רק כנף אחד לבד, ואין לנו גילוי שבאופן זה התורה צויתה לעשות ציצית אע"פ שהוא כלאים, מה שאין כן אם ד' כנפות הוי ד' מצות, אז בכל כנף בפני עצמו יש אותו הסברא לדחותו, והיינו שהתורה התיר לבישת הסדין, ואעפ"כ התורה מחייב לעשות אפילו כנף אחד של תכלת על אף שזה כלאים, וע"כ לא קפיד תורה בזה, ודו"ק היטב בחילוק זה.

הנה כאן המאן דאמר שס"ל שהם ד' מצוות היא היא רבי ישמעאל שאמר ביבמות שהטעם שעדל"ת הוא לא מסמיכות אלא מזה שצויתה התורה אעפ"כ. א"כ ודאי יש לנו לפרש שיטת רבי ישמעאל על פי רבי ישמעאל, ואין הטעם שכלאים בציצית מותר בכנף אחד לרבי ישמעאל משום שחצי מצוה מספיק לדחות הלא תעשה, אלא אדרבה מסתמא אין חלק ממצוה דוחה הלאו אף אם במנינם אינם מצוה אחת, כיון שאינו דבר שלם, וכל הסיבה שזה מותר לרבי ישמעאל היא הבנה אחרת, והיינו שהתורה צויתה לעשות כנף של תכלת אף שזה כלאים, דו"ק בכל זה.

ה. עוד יש לדון בהנפק"מ שרק טלית מציוצת כהלכתה מותר לצאת בו בשבת, ולכן בטלית שיש ציצית בג' כנפיה לרבי ישמעאל מותר ולרבנן אסור. הנה גם בזה כפשוטו מבינים שהענין הוא משום שאפילו קיים רק חלק מהמצוה, זה מספיק להחשב זאת מציוצת כהלכתה על אף שאינו מקיים המצוה בשלימותה המבוקשת.

אבל לכאורה מדברי הרמב"ם בהל' שבת משמע שצריך דוקא קיום ציצית גמורה להתחשב מציוצת כהלכתה, וא"כ לר' ישמעאל לכאורה אף אם כל אחד מצוה בפני עצמו אבל על כל פנים אין כאן ציצית גמורה. וזה"ל הרמב"ם בהלכות שבת פ"ט ה"כ: "...אבל טלית המצויצת כהלכתה מותר לצאת בה בין ביום בין בלילה, שאין הציצית הגמורה^ג משאוי אלא הרי היא מנוי הבגד ומתכסיסיו כמו האימרא וכיוצא בה" עכ"ל, ולכאורה משמע שחלק מהמצוה לא מספיק להתחשבו כמציוצת כהלכתה, וזה לא כפשטות הגמ' כאן, וצ"ע.

ונראה לומר שזה שמותר לר' ישמעאל לצאת בציצית בג' כנפות בשבת אינו משום שחלק מהמצוה מספיק להחשיבו מציוצת כהלכתה, אלא הענין הוא שכל כנף לעצמה הוא פה מחמת שהכי אמר רחמנא, ממילא אין כאן שום כנף שהוא משוי כלל, שיש כאן חוב שהוא יהיה בכנף, ועל אף שאינו יוצא מצות ציצית בשלימותה ואינו ציצית גמורה, מכל מקום כל

כג. יש שלמדו מכאן שאף שלהלכה תכלת אינו מעכב את הלבן, מ"מ מי שהולך רק עם לבן לכולי עלמא אסור כיון שאין הציצית גמורה, ולכן אסור לצאת בו ברה"ר בשבת לדעת הרמב"ם. לקמן בדברינו יתבאר כמה רחוק זה מהאמת.

אחד לעצמו הוא פה מגזירת הכתוב ולכן אינו משוי. כלומר שאין הטעם שמספיק חלק מקיום המצוה להחשיבו כמצויצת כהלכתה, אלא אדרבה זה אינו מספיק, אלא צריך דוקא הקיום המושלם, רק אם כל אחד בפנ"ע מצוה זה מספיק לעשות כל אחד בפנ"ע כמצוה ולא כמשוי, ודו"ק בסברא זו.

א"כ בגמ' הו"ש שאומרת נפק"מ בין ר' ישמעאל ורבנן, בין החילוק מסדין ובין החילוק לצאת בה בשבת אין הענין משום שחלק ממצוה נחשב כהלכתה ומספיק לדחות הלאו, אלא אדרבה משמע להיפוך, אלא בשניהם הסברות הם סיבות טכנאי למה אין בעיה בהנ"ל לרבי ישמעאל, כיון שהתורה ציותה לעשות כן אף באופן זה

ו. מעתה ניתן לומר שבאמת מכאן ראה הרמב"ם מקור למש"כ שתכלת ולבן מצוה אחת היא, דהיינו ודאי יש נפק"מ בדין גם למ"ד תכלת אינו מעכב את הלבן, והוא שאי אפשר לחצי מצוה אפילו ממצוות שונות במנין המצוות לדחות לאו ולהתחשב כמצויצת כהלכתה לענין שבת, א"כ הו"ה אמינא שתכלת ולבן שני מצוות נינהו ועל אף שאינם מעכבים זה את זה מ"מ נחשב כקיום של חצי מצוה, ולזאת תאסר ההליכה בלבן לחדוד בשבת, וגם א"א לומר עדל"ת במין אחד, קמ"ל הפסוק והיה לכם לציצית שהם מצוה אחת, ומצד חוסר הקיום של מין אחד לא חסר בתוצאת קיום המצוה, והוא כהלכתה וגמורה ודוחה לאוין.

ואף שקי"ל שסדין בציצית לא דוחה כשאין לו תכלת, אלא שכבר כתב הרמב"ם [פ"ג ה"ו] שאין דוחין לא תעשה דכלאים ע"י לבן לחדוד כיון שקי"ל כריש לקיש שאם אפשר לקיים שניהם אין אומרים עדל"ת. ואמנם עדיין יש נפק"מ והוא אם יש לו תכלת לחדוד [לא שעשה ד' חוטי תכלת, על ה"ז שזה נכר ואכמ"ל, או שנפסק כל חוטי הל"ג שמואל דרמ"ס שאין לו אלא קיום מצוה תכלת ולא ל"ג] אם זה דוחה הלאו, דהנה אילו היו כאן שני מצוות אולי אינו ראוי לדחות מצד שאין הציצית קיום מושלם, משא"כ עכשיו שגילה לנו המכילתא דרבי ישמעאל שהוא מצוה אחת אכן דוחה ודוחה הל"ת. ועוד יתכן שיש נפק"מ גם בקיום של לבן, דיש צד בתוס' מנחות מ. שהדין של אפשר לקיים שניהם הוא מדרבנן לחדוד, וא"כ הלוּבש לבן של פשתן היכא דאכן אפשר לקיים שניהם לא עבר על לאו דאורייתא ואינו לוקה כיון שמן התורה אכן אומרים עשה דוחה לא תעשה, ואולי כן הדין גם להרמב"ם.

ואם כנים אנו בכל זה נמצא שדברי הרמב"ם מזוקק שבעתים, דבתחילה כתב שיש שני מצוות לבן ותכלת, ושוב כתב ששייך לקיים זה בלא זה, והסברא נותנת א"כ יש שני חלקים נפרדים הבלתי צריך לחבירו ובהעדר אחד מהם מצוותו אינו שלימה, וזוהי הביא הרמב"ם דברי המכילתא שכולם מצוה אחת, ושוב הביא מסקנת התלמוד אליבא דחכמים שגם כל ד' כנפות מצוה אחת, וממילא סיים הרמב"ם שהלוּבש טלית שיש לו אפי' רק אחד ממהמינים רק קיים עשה אחת, ומדוקדוק מאוד סדר דבריו, שאותם הנפק"מ שאמרו הגמ' אם מצוה אחת או ד' מצוות שייך נמי לזה שאמר תכלת ולבן מצוה אחת או שני מצוות, ולכן רק אחרי סיים ששני גדרים אלו מצוה אחת שייך לומר שזה נחשב מצויצת כהלכתה, והציצית ציצית גמורה [וימותר לצאת בהם ברה"ר בשבת] וקיים מצות עשה אחת, ודו"ק בכל זה.^{כז}

כד. עיקר דברינו הוא מבוסס על זה שאין חסרון בקיום המצוה אם אינו מקיימו עם תכלת, דבר שלכאורה קשה מסברא, שהלא ודאי יש לו ביטל עשה, א"כ למה אין חסרון בהקיום. אמנם מצאתי לג

ז. ואמנם לכאורה עם כל האמור עדיין צ"ב למה הרמב"ם לא פירש דברי המכילתא כמו הרמב"ן, והיינו שהוא נאמר רק למאן דאמר שתכלת מעכב את הלבן, ולכאורה דרך זו הרבה יותר פשוט, ולמה נמנע הרמב"ם מזה.

ונראה שהרמב"ם היה לו מקור דלא כזה מהתלמוד, דהלא איתא ביבמות ד: שהגמ' רצה לדחות לתדרי"י שאולי אין הכרח מזה שהתורה אמר בגדיכם ולעשות תכלת, וזה"ל של הגמ' "והא תנא דבי רבי ישמעאל לית ליה דרבא? איצטריך סד"א כי דיוקא דרבא הכנף מין כנף, וה"ק רחמנא עביד ליה צמר לצמר ופשתים לפשתים, וכי עבדת צמר לצמר צבעיה אבל צמר לפשתים ופשתים לצמר לא, כתב רחמנא צמר ופשתים דאפילו צמר לפשתים...כו' " עכ"ל. הרי מבואר שלתנא דבי רבי ישמעאל עצמו היה באמת צד לומר שרק צייתה התורה לעשות תכלת בבגדי צמר ולא בבגדי פשתים, וצריך גילוי של צמר ופשתים להוציא מהזהב אמינא זו.

והנה על הצד שתכלת מעכב את הלבן אי אפשר לומר כן, דאין יתכן שיש צד שיש מצוה של ציצית ללא התכלת, וע"כ מבואר מגמ' שלרבי ישמעאל תכלת אינו מעכב את הלבן, א"כ הספרי זוטא הזה שהרמב"ם מכנה בשם מכילתא דרבי ישמעאל לכאורה צריך להיות בשיטת התנא דבי ר' ישמעאל שאין תכלת מעכב את הלבן, ממילא למד הרמב"ם נפק"מ אחרת אם הם מצוה אחת שא"ל לומר כהרמב"ן דא"כ היה קשה רבי ישמעאל על רבי ישמעאל.

ח. ובדעת הרמב"ן שפירוש כוונת המכילתא דרב"י אליבא דמאן דאמר שתכלת מעכב את הלבן, ולכאורה למה לא ראה מקור מדברי הגמ' ביבמות שדעת ר' ישמעאל שתכלת אינו מעכב את הלבן. ונראה שיש לומר שהרמב"ן לשיטתו במלחמות שבת יב. בדפי הרי"ף, שנחלקו ב"ש וב"ה אי סדין חייב בציצית אי לא, וכפשוטו המחלוקת רק על התכלת אבל לכו"ע שייך לקיים בו לבן, אבל הרמב"ן שם כתב לבאר בזה"ל: "תניא סדין בציצית בית שמאי פוטרין פי' פוטרין אפי' מלבן ואין צ"ל שאפילו איסור יש בו משום תכלת וטעמייהו דב"ש דלית להו סמוכין למשרא כלאים בציצית וכיון דתכלת ליכא לבן נמי ליכא, ואפילו למאן דאמר אין מעכבין זה את זה, מ"מ טלית שאסור בתכלת לא חייבתו תורה בלבן, וכי כתיב ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם בבגד הראויה לתכלת קאמר כדכתיב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, הרי שבגדים שנאמרו כאן סתם אינן אלא צמר ולא פשתים" עכ"ל.

הנה מבואר מדבריו שלב"ש אם אי אפשר לקיים תכלת [כיון שס"ל אין עדל"ת] פטור אף מלבן מסברא שלא על בגד זה דיברה תורה [והוא כעין פנדה כל הראוי לצילה, שמדאמר רחמנא לעשות תכלת ואין עדל"ת, ע"כ התורה רק דיבר על חפץ שאפשר לקיים בו תכלת, אבל צנגד שא"ל לקיים בו תכלת, ע"כ אינו צנגד כל הפרשה של ציצית], והסביר שזה אף למ"ד אין מעכבין זה את זה, כלומר שזה לא תלוי כלל אם תכלת מעכב את הלבן, אלא ענין אחרת נאמר כאן, והוא שבגד שעליה דברה תורה ראוי לשני המינים. וכל סברא זו נאמר בשיטת ב"ש שלא דרשינן שעשה דוחה לא תעשה כאן, וכתב הרמב"ן שזה משום שהיה להם מיעוט מכסותך פרט לסדין, אבל בית הלל שחולקים על בית

שכע"ז מבואר כבר במיוחס לרשב"א מנחות לח. והארכתי לבאר הכוונה במקום אחר, ואכמ"ל, ואולי שזה גם נלמד מוראיתם אותו כנ"ל סי' ב' מהעמק יהושע.

שמאי, לכאורה מבינים האפשרות שגם למ"ד מעכבין זה את זה אם אינו ראוי מה"ת לתכלת מ"מ ראוי מה"ת ללבן, ולא ראו מקום למעט בגד זו מכל פרשת ציצית, אלא מה דאפשר אפשר ומה דלא אפשר לא אפשר.

א"כ נמצא שהתנא דבי ר"י שיש להם הוה אמינא לעשות רק לבן לטלית של פשתים ואין עדל"ת, אינו תלוי כלל במחלוקת אם תכלת מעכב את הלבן, אלא תלוי במחלוקת ב"ש וב"ה ותנדר"י ס"ל כב"ה שמה שאפשר עושים ומה שלא אפשר פטור, וזה אף למאן דאמר תכלת מעכב את הלבן. ולכן מעולם לא היה להרמב"ן שום גילוי ששיטת ר' ישמעאל שתכלת אינו מעכב את הלבן, ולכן הלך בדרך ישרה ופירוש המכילתא דרב"י ע"פ המאן דאמר שתכלת מעכב את הלבן, ודלא כהרמב"ם שלמד מגמ' זו שתדרב"י ס"ל שאינו מעכב. ודו"ק היטב בכל דברים אלו, והדברים שמחים מאוד, ומיושב שיטת הרמב"ם והרמב"ן, הכל על מקומו בשלום. וגם היוצא מדברינו שאי אפשר להוכיח כלל ממנין המצוות שאין תכלת חובה גמורה.

סימן ה' - מלחמת מצוה ורשות, ועוסק במצוה במצוה קיומית

סטטה מד: במשנה כשמבאר כל סדרי היציאה למלחמה ומה השוטר דיבר ואלו שחוזרין מעורכי המלחמה, סיים במה דברים אמורים שחוזרין כל אלו שנזכר במשנה, במלחמת רשות, אבל מלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה לדברי הת"ק, ורבי יהודה חולק ואומר שכל דיני המכשנה נאמר במלחמת מצוה, אבל במלחמת חובה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו כו'.

בגמ' שם שואל במאי פליגי ר' יהודה ות"ק, ורבי יוחנן (ע"פ רש"י) אומר שבאמת רשות דתנא קמא הוא מצוה דר' יהודה ומצוה דת"ק הוא חובה לר' יהודה, ורבא ביאר דברי ר' יוחנן שהענין הוא שלכו"ע יש גדר שהוא חובה, והיינו לכבוש ארץ ישראל, ולכו"ע יש גדר שהוא רשות והיינו לכבוש לצורך רווח מס כמו שעשה דוד, אלא שנחלקו במלחמה שהוא ללחום בגוים שלא ליתי עלייהו אם זה נכלל ברשות ובחובה. והגמ' אומרת שהנפק"מ הוא לעוסק במצוה פטור מן המצוה, כלומר שלר' יהודה גם מלחמה זו מצוה, וממילא העוסק בו פטור ממצוה אחרת, משא"כ לת"ק מלחמה זו רשות והעוסק בו חייב במצוה אחרת. וביאר רש"י שזה שר' יהודה קורא מלחמת מצוה דחכמים כחובה אינו אלא להוסיף מעלה על גבי מה שלדעתו מלחמת מצוה, שמלחמת כיבוש הארץ היא יותר מזה, אבל אין מחלוקת כלל בגדר החיוב למלחמות אלו.

ויל"ע בדברי הגמ' שרצה למצוא נפק"מ בין מלחמת רשות של מס, למלחמות של מצוה שלא ליתי הגוים עליהו, והנפק"מ היחיד שמצא הוא לענין עוסק במצוה פטור מן המצוה, הלא הנפק"מ קרובה עד מאוד, והוא בעיקר העסק במלחמה האם יש מצוה לצאת והלחם נגד הגוים שלא יעמוד עלינו או לא. ולכאורה צריך לומר שבזה כולי עלמא לא פליגי דעצם העסק בה אינו חובה שצריכים לעשות, אלא רשות [מ"מ הוא דבר טוב לכולי עלמא כמוצא, שלא לימגיט], ולכן עצם העסק במלחמה זו היא דבר טוב ואינו חוב, רק השאלה היא אם זה נחשב עוסק במצוה אם לאו. כלומר המחלוקת היא רק אם זה רשות של מצוה, זאת אומרת מצוה קיומית, והעוסק בה פטור ממצוה אחרת, או דילמא הוא רשות לגמרי, ואינו פטור משום מצוה.

ואם כנים אנו בזה נמצא שיש לנו גמ' מפורשת שאמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה אפילו במצוה קיומית. ובאמת כן מוכח כן מעצם הסוגיא של עוסק במצוה (נפסקא מס: וסופה כו). דגרסינן "תניא אמר רבי חנניא בן עקיבא כותבי ספרים תפילין ומזוזות, הן ותגריהן ותגרי תגריהן, וכל העוסקין במלאכת שמים, לאתויי מוכרי תכלת פטורין מקריאת שמע ומן התפילה, ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה, לקיים דברי רבי יוסי הגלילי. שהיה רבי יוסי הגלילי אומר העוסק במצוה פטור מן המצוה" ע"כ. ופשיטא שעל אף שמוכרי סת"ם ותגריהן עושים מצוה במעשיהם, מכל מקום מותר לכל אחד לבחור באיזה פרנסה לעסוק, ומעולם לא מצינו שמוטל עליהם חוב לעשות מלאכתן, ואעפ"כ נחשבים כעוסק במצוה שפטור מן המצוה, על כרחך גם מצוה שאינו חובה נחשב לעוסק במצוה.

והנה המקור שהעוסק המצוה פטור ממצוה אחרת אינו בתורת דיחוי כמו עשה דוחה לא תעשה ששייך רק בחובה, אלא הוא נלמד (וסופה כה. וע"ש נמו"י ויש לייצג) מבשבתך בביתך ובלכתך בדרך, דלא כתיב בשבת, אלא בשבתך, ודרשינן שדווקא בשבת בידך חייב במצוות מה שאין כן בשבת של מצוה, ע"ש. אם כן פשוט שמצוה שהוא רשות על אף שאינו חובה

מכל מקום עדיין אינו שבת דידך. והנפקא מינא בזה הוא לכל אשה במצות עשה שהזמן גרמא שקי"ל שיש לה מצוה קיומית, א"כ אפילו שאינו חובה מכל מקום אם היא עוסקת במצוה זו פטור ממצוה אחרת.

הנה לענין מלחמת מצוה הרמב"ם בפיה"מ כתב שקיימא לן במחלוקת זו כדעת תנא קמא שאינו נקראת עוסק במצוה, כלומר שיש רק מלחמת מצוה שהיא חובה ומלחמת רשות שהוא רשות גמור והעוסק בה חייב בכל המצוות. אמנם במשנה תורה פ"ה מהלכות מלכים ה"א הרמב"ם לא מגדיר מלחמת רשות ללחום בגוים שלא לייתי עליהו, אלא כתב "מלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו" ע"כ. ועי' כס"מ ולחם משנה, וכבר הרחיבו בזה הרבה אחרונים, ועי' בפיה"מ סוף פ"ב דסנהדרין, וצ"ע.

סימן ו' - סוטה ג. פלוגת ר' ישמעאל ור"ע

במסכת סוטה ג. תוך הסוגיא שדן אם יש מצווה לקנא את אשתו, בתוך דברי הגמ' מובא מחלוקת יסודי בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל, וזה"ל הגמ' במילא.

גופא וקנא את אשתו רשות דברי רבי ישמעאל, ורבי עקיבא אומר חובה. לה יטמא רשות דברי רבי ישמעאל, ור"ע אומר חובה. לעולם בהם תעבודו רשות דברי רבי ישמעאל, ר' עקיבא אומר חובה. אמר ליה רב פפא לאביי ואמרי לה רב משרשיא לרבא לימא ר' ישמעאל ור' עקיבא בכל התורה כולה הכי פליגי דמר אמר רשות ומר אמר חובה א"ל הכא בקראי פליגי כו'

וממשיך הגמ' לאוקים שבכל מקום יש סיבה שכל אחד דוקא אוחזת בשיטתו. הנה בשאלת הגמ' לימא בכל התורה כולה בהכי פליגי כתב רש"י "בכל התורה. בכל עשה שבתורה, א"כ אין לך מצות עשה לרבי ישמעאל חובה!" ע"כ, ומבואר שרש"י למד שאין זה הוה אמינא אמיתי לומר שהם פליגי בכל מקום, אלא הוא תמיה ושאלה, להקשות שודאי אינם פליגי בכל מצוות, אלא ע"כ יש סברא מיוחדת במצוות אלו, ושוב בירר הגמ' את זה. אמנם במאירי כתב בזה"ל: "ומה ששאלו בסוגיא לימא בכל התורה פליגי, ר"ל בכל מצות עשה שבה, דמר סבר רשות ומר סבר חובה, פירושו בכל המקראות שאפשר לפרשם בתורת רשות ובתורת חובה, על הדרך שביארנו בענין וגאל את ממכר אחיו והרבה כיוצא בו", והיינו שלמד המאירי שזה אכן הוה אמינא רציני ולא שאין חובה לאכול מצה וכדו', אלא כל מצוה שנכתב באופן שאיכא למידק מיניה ככה. ושוב דחה הגמ' שאכן יש סיבה מיוחדת שמצוות אלו דוקא פליגי.

הנה בין לשיטת רש"י ובין לשיטת המאירי עלינו לברר אם זה שלר' ישמעאל שאמר בג' מצות אלו שהם רשות, האם זה שייך לכללו של אדוננו הגר"א ש"מ מצוה לגבי חובה רשות קרי לה". כלומר לרבי ישמעאל על אף שאין כאן מצוה חיובית של לעולם בהם תעבודו ולה יטמא, האם מי שמקיים זו עושה מעשה מצוה קיומית או לא.

הנה בהמשך הגמ' מבואר שהסיבה שנחלקו ר' ישמעאל ור"ע הוא משום שבכל אחד מאלו המצוות יש משמעות במקום אחר שאסור ואינו ראוי לעשות מעשה הזה, ואם כן כשהתורה אמרה לעשותה, התורה רק מפקיע מסברא החיצונית שאין לעשותה, אבל אינו קובע אותו כחובה אלא כרשות. וזה בין לר"ע ובין לר' ישמעאל, אלא שר"ע דרש מפסוק שניה שחזר עליו התורה לקובעו לחובה, ור' ישמעאל ס"ל שאין דורשין מפסוק הזה או משום כללי הדרשות שלו, או משום שדרש בו דבר אחר מזה, כן עולה משלש מחלוקות הללו. ואם כן אם כל כוונת הפסוק להפקיע מהוה אמינא להיפוך, וצריך פסוק אחרת לקובעו חובה, מסתבר להניח שאין שום קיום מצוה בזה כיון שהפסוק רק בא לאפוקי מההוה אמינא.

וכן בתוס' שם בד"ה ר' ישמעאל הקשה שלר' ישמעאל חסר לו ג' מצוות מתרי"ג מצוות, ואיך הוא משלימם. ועי"ש שתירצו שהוא משילמם ממקומות אחרים. ולכאורה יש ללמוד מקושיית תוס' שהניח שלר' ישמעאל אין מצוות אלו בכלל תרי"ג שאין שום קיום מצוה בעשייתם. אבל אם נימא שלר' ישמעאל יש כאן מצוה קיומית מאי קא קשיא ליה, אולי גם הם נכלל במנין תרי"ג, אלא שנחלקו אם מצוה זו מצוה של חובה או מצוה של רשות. ולכן נראה מדברי התוס' שלמדו שאין שום קיום מצוה לר' ישמעאל.

ועוד יש להוכיח כן מתוס' שם שגרסו ד"ל יטמא מצוה" לדעת ר"ע. וכן נמי גירסת רש"י בב"מ יח. ד"ה לא מטמא לה. הרי יוצא לנו מדבריהם שדעת ר' עקיבא כאן שיש רק מצוה ולא חובה, א"כ לר"י שאמר רשות פשיטא שאין שום ענין כלל וכלל בעשייתו. ולכאורה ה"ה במצות וקנא את אשתו ומצות לעולם בהם תעבודו לר' ישמעאל אין שום קיום בעשייתם. ועל פי זה יש לומר שמובן יותר מ שכתב רש"י שאין הוה אמינא רציני שכל מצוות בתורה הם ככה, שפשוט מאוד שאי אפשר לומר שכל המצוות אין שום ענין בקיומם חלילה, אבל אולי אם היה מצוה קיומית יש מקום לצדד כן בכמה מצוות, ויל"ע בזה.

סימן ז' - מצות לה יטמא

הנה קיימא לן כדעת ר' עקיבא שיש מצוה על כהן לטמא לקרוביו, וזה נלמד מהפסוק לה יטמא. אלא שיש מבוכה קצת אם זה חובה או מצוה. בזבחים דף ק' גרסינן שלה יטמא חובה, וכנראה שכן הבינו הרמב"ם, וכן נפסק בשלחן ערוך (י"ד ש"ע ג'). אמנם בתוס' בסוטה ג. גרס שלה יטמא לדעת רבי עקיבא אינו אלא מצוה, ולא חובה, וזה"ל:

"לה יטמא מצוה - ונ"מ לעוסק במצוה כדאמרינן בסוף פרק משוח מלחמה (לקמן דף מד.) ולטמאותו בעל כרחו אם לא ירצה לטמאות כדאמרי' בפרק טבול יום (נזמ"ק). מעשה ביוסף הכהן"

הרי תוס' שגרס מצוה הוקשה לו מה החילוק בין ר"ע שס"ל שהוא מצוה לר' ישמעאל שס"ל שהוא רשות, ותי' שני תירוצים, אחד עוסק במצוה פטור מן המצוה^כ, והיינו כעין מה שאמרו בגמ' לענין החילוק בין מלחמת רשות למלחמת מצוה, שלשניהם אין חוב לעשות, וכל החילוק אינו אלא אם הוא עוסק במצוה. ומבואר מזה שתוס' למדו שכל הענין לכהן לטמא לקרוביו הוא מצוה קיומית ממש, ואין שום נפקא מינא חוץ מעוסק במצוה.

ועוד כתבו נפ"מ אם הכהן אינו רוצה לטמאות שמטמאין אותו בעל כרחו. במהרש"א מבואר שלמד שתוס' לא העלו צד שיש חובה ממש לטמא, שאין סברא שכהן צריך לטמא לקרוביו ללא שום צורך אם אחרים מתעסקין בה, הלא גם לזר אין ענין לטמאות אם אין צורך, ואין סברא שגרע כהן מזר. ואם אין לו מתעסקים אחרים בלי הדין של לה יטמא יהיה מותר לטמאות כיון שדינו כמת מצוה שכהן מצווה לטמא אפילו אם אינו קרובו. ולכן למדו התוס' שעל כרחך יש בזה ענין שאינו חוב, אלא מצוה קיומית, והנפק"מ לענין עוסק במצוה, אי נמי כהמעשה בזבחים שבערב פסח מתה אשתו של יוסף הכהן ולא רצה לטמא לה, וכפוהו לטמא. והענין שם הוא שודאי היא לא היתה מת מצוה ממש ואם לא קברו אותה אז היו קוברים אותה אחרי אכילת הפסח, אלא שכל אחד רצה לאכול פסחו, וא"כ השאלה על מי מוטל הקדימה לעסוק בקבורתה, ומשום שיש מצוה על בעלה, על אף שאין חובה אבל זה מספיק לעשותו כמי שאחראי על קבורתה ובמקום שאין איש מטמאין אותו בעל כרחו. כן הבנתי מדברי המהרש"א^כ. וגם רש"י בב"מ יח. גרס לה יטמא מצוה, ולכאורה דעתו כתוס' שהוא מצוה קיומית בלבד. אבל למעשה דעת רוב הראשונים שהוא חובה כמו שכתבנו, וכן פסק בשו"ע.

עוד נחלקו הראשונים במצוה זו אם הוא לצורך או אפילו שלא לצורך. בשו"ע שם סעי' ה' הובא שני דעות, ועי' בית יוסף שהביא ראיות ממסכת אבל רבתי שמפורש שמטמא הכהן עד שיסתום הגולל אם כן משמע אפילו שלא לצורך, ואמנם בתוס' (פסחים ט.) מבואר

כח. שמעתי להקשות שבלאו הכי הכהן הזה אונן הוא ופטור מכל המצוות, ומאי נפק"מ, ויש ליישב.

כו. זהו לשון המהרש"א "משמע להו דודאי לא מיירי אלא ביש לה מתעסקים אחרים דאל"כ הו"ל מת מצוה ואינו קרוב נמי מטמא לו וא"כ אין סברא היכא שיש לו מתעסקים שיחייב הכהן לטמאות עצמו לקרובים וכי גרע הוא משאר אדם שאינו כהן דהיכא שיש לו מתעסקים שאינו חייב לטמאות עצמו לקרובים ואהכי קאמרי נ"מ לעוסק במצוה כו' ולטמאות בע"כ כו' כהניא דיוסף כהן כו' שהיה חייב לטמאות עצמו דבע"פ היה שאז אין לו מתעסקים אחרים ודו"ק"

שאסור לכהן לטמא כי אם לצורך קבורה ותכריכין וכ"כ בתוס' שאנץ שם ביתר ביאור, וכתב הרמ"א שנכון לחוש לדעה זו.

הרי יש לנו שני מחלוקות, אם הוא חיוב או מצוה, ואם הוא לצורך או גם שלא לצורך. ונראה שהמחלוקת אם מותר רק לטמא לצורך הוא מחלוקת בעצם צורת המצוה של לה יטמא. אם המצוה לעסוק בקבורה דווקא, אז פשוט שאין היתר וענין לטמא כשאין צורך, אבל אם המצוה היא עסק בעניני האבל, וחלק מזה הוא לטמאות, אז גם אם אין בזה צורך מכל מקום הוא משתתף באבל.

הנה הרמב"ם בסה"מ (מנז"ל) מבואר שלמד שהוא חובה, ומפורש בדבריו שיסוד המצוה הוא חיוב אבלות, ואף למד שמכאן המקור לכל הלכות אבילות¹, וז"ל:

"והמצוה הל"ז היא שצונו שיטמאו הכהנים לקרובים הנזכרים בתורה (ר"פ אמור). כי בעבור שמנעם הכתוב מלהטמא למתים לכבודם לבד והתיר להם להטמא לקרובים שמא יחשבו שהרשות בידם ושזה התר לבד ואם רצו יטמאו ואם לא רצו לא יטמאו לפיכך גזר עליהם גזרה **והייתם חייב** **אותם חיוב**, והוא אמרו יתעלה ויתברך שמו לה יטמא, כלומר לאחיות. ולשון ספרא לה יטמא מצוה לא רצה ליטמא מטמאין אותו על כרחו ומעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב הפסח ולא רצה ליטמא לה ודחפוהו חכמים וטמאוהו על כרחו. **וזה בעצמו הוא מצות אבל**, כלומר כי כל איש מישאל חייב להתאבל על קרוביו... ולחזק חיוב זה באר אותו בכהן שהוא מוזהר על הטומאה שייטמא על כל פנים כשאר ישראל כדי שלא יחלש דין האבילות. וכבר התבאר שאבילות יום ראשון דאורייתא, ובבאור אמרו במועד קטן (יד:) אבל אינו נוהג אבילות ברגל אי אבילות דמעיקרא היא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד. הנה כבר התבאר שחיוב אבילות דאורייתא ושהיא מצות עשה אבל ביום ראשון לבד, והשאר מהשבעה ימים דרבנן, ושאפילו הכהן ינהוג אבילות ביום ראשון ויטמא לקרוביו."

ונראה שכל זה רק אפשר אם מותר לטמא שלא לצורך כמו שבארנו. ובאמת נראה ששני המחלוקות הנזכרים הא בהא טליא. אם נימא שמצות לה יטמא חובה ואינו מצוה קיומית פשוט מאוד שזה שאמרו בזבחים ק' ביוסף הכהן שלא רצה לטמאות שטמאו אותו בעל כרחו, היינו שכופין כהן לטמאות כמו שכופין על כל מצוות עשה שבתורה (כמונות פו.). אבל אם נימא כתוס' שהוא מצוה קיומית ואינו חובה, צריך לומר שזה שכופין בסיפור הנ"ל היה משום שיש צורך בבעלה יותר משאר אנשים. דפשיטא שאין כופין בכל ציור דהא אינו חובה, ועל כרחך דווקא במקום שאי אפשר על ידי אחרים כופין אותו לקיים מצוה זו שמוטלת עליו יותר.

אבל זה שבארנו שלתוס' שהוא קיומית, ביוסף הכהן טמאו אותו משום שהוא היה מוטל עליו יותר, לכאורה רק ניתן לומר כן אם לומדים שגדר המצוה הוא לסדר הקבורה וממילא עליו מוטל. אבל אם לומדים שגדר המצוה לעסוק באבל, למה הקבורה בכלל מוטל

כו. יש לעיין לדעת הרמב"ם שכל במקור שאבילות הוא דאורייתא נלמד מפה, א"כ לרבי ישמעאל שאין כאן אלא היתר ולא מצוה, האם שייך ללמוד מזה דיני אבילות.

עליו יותר מאחרים, הלא כל חובתו להשתתף באבל, אבל לא מצינו שעליו לסדר עניני הקבורה. אם כן יש לומר שתוס' בפסחים שכתבו שרק מותר לטמאות לצורך, ותוס' בסוטה שכתבו שרק מצוה ואינו חובה, הוא שיטה אחת, ובאמת המדקדק במהרש"א הנ"ל יראה שגם כן למד בתוס' בסוטה שמותר לטמא רק לצורך.

למעשה שיטה זו קשה מהאבל רבתי שהובא בשאר ראשונים שמפורש שמותר לטמא עד שיסתום הגולל, והיינו אף אם אין צורך. ונראה לומר שעל אף שביארנו שגדר המצוה לדעת תוס' הוא לסדר הקבורה, כל זה דווקא בדעת רבי עקיבא שסבירא ליה שלה יטמא הוי מצוה, אבל אולי לדעת ר' ישמעאל שס"ל שהוא רשות, כבר ביארנו שאין שום קיום מצוה כלל, ולכן אי אפשר לומר שמוטל עליו שום מצוה, כי כל הפסוק רק בא להתיר איסור, והיינו שמותר לכהן לטמאות. ואם אין שום מצוה אלא יש היתרבלבד, פשוט שאי אפשר לומר שמוטל עליו מצוה הקבורה, אלא יש כאן היתר לכהן להשתתף באבל. נמצא שהתוס' מודים שלדעת ר' ישמעאל ההיתר לכהן לטמא הוא משום אבל, ובאמת ר' ישמעאל ור"ע חולקים אם לה יטמא הוא על הקבורה או על האבל.

ואם כן יש לומר שתוס' יתרץ שהאבל רבתי שמפורש שמותר לטמא עד שיסתום הגולל אף שאין צורך הוא רק אליבא דר' ישמעאל, וא"כ אין ראייה משם שמותר לטמאות שלא לצורך, שלר' ישמעאל שאינו מצווה ודאי מותר לטמא כי כל הענין הוא משום אבלות לבד, אבל לדעת ר"ע שהוא מצוה אה"נ אסור לטמא שלא לצורך, ודו"ק.

והנה בשאג"א (מס' הסדשות סי' ט) האריך להוכיח שכשם שיש מצוה על כהן לטמא לקרוביו, כל שכן שיש מצוה על ישראל לטמא לאותו קרובים. הנה דין זה נשמט מכל הפוסקים ראשונים ואחרונים, וחשבתי שאולי כל זה רק ניתן לומר בדעת תוס' שהוא מצוה ואינו חובה, א"כ זה שלא מוזכר בפוסקים^{כח} לישראל לטמא הוא משום שהסתמא הוא שיטמא, ובלאו הכי אינו מבטל שום מצוה אם לא מטמא, אבל לדעת הפוסקים שזה חובה אכן צ"ע^{כט}.

כח. אין ללמוד מהרמב"ם שלמד מכאן המקור לכל דיני אבילות של ישראל אם כן כל שכן ישראל חייב לטמא לקרוביו, דהא הרמב"ם פסק שכהנת אינה צריכה לטמא לבעלה, ואם כן מפורש שדין לטמאות נאמר דוקא בכהנים.

כט. אין כאן מקום להאריך בכל הראיות שהביא השאגת אריה, אבל רובם הם מרש"י, וכבר ביארנו שגירסת רש"י הוא שמצוה גרסינן ולא חובה, א"כ לא קשה. ובלאו הכי השאג"א לא הסתיר זה שהוא חולק על כל הראשונים. אבל מה שרצה לתלות שם שכוונת השו"ע שם "אחד האיש ואחד האשה" היינו גם בור ולא בכהן, תמוה שהלא כל סעיף הזה מיירי בכהן, ופשוט שכוונת השו"ע לכהן ולכהנת, וכן כתב הט"ז שם.

סימן ח' - בגדרי חובת יבום וחליצה.

א. מן התורה מי שמת בלא בנים, יש לאחיו הברירה או לייבם או לחלוץ, ומשום שיש לו בחירה בין שני המצוות, ואין עליו החובה לעשות אחד מהם דווקא, ואף על פי כן אם יש איסור לא תעשה שאין בו כרת בעשיית היבום, מבואר בגמ' (יבמות 6א) שאמרינן עשה דוחה לא תעשה, ולא נחשבת כאפשר לקיים שניהם על ידי עשיית החליצה משום ש"חליצה במקום ייבום לאו מצוה היא". וכמה אחרונים (קונן הערות למסכת יבמות סי' יד, שו"ת משנת רבי אהרן סוף אלה"ו, שיעורי ר' שמואל, ועוד) מצאו מכאן ראייה שגם מצוה שאינו חובה דוחה לא תעשה, כיון שאפשר לו לחלוץ, כל המעליותא של יבום אינו אלא כמצוה קיומית שאין חוב עליו לעשותו, ואעפ"כ חזינן שדוחה לא תעשה, עכת"ד.

וניחזי אנן מהו גדר החובה שמוטלת עליו או לייבם או לחלוץ.

גרסינן ביבמות (טז:), תנן התם [נכורות יג] מצות יבום קודמת למצות חליצה בראשונה שהיו מתכוונין לשם מצוה, עכשיו שאין מתכוונין לשם מצוה אמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום, ע"כ. מבואר בהמשך הגמ' שהסיבה שעכשיו אמרים מצות חליצה קודמת הוא משום שלא מכוונים למצוה, ואבא שאל היא, שדרש מיבמה יבוא עליה שצריך לעשותו דוקא לשם מצוה¹, ואם לאו קרוב הדבר לומר שהולד ממזר. אבל דעת החכמים שאף אם אינו מכוון לשם מצוה יבום קודמת.

לכאורה זה שלדעת אבא שאל מצות חליצה קודמת הוא תקנה מאוחרת בדורות שלא היו מכוונים, אבל מן התורה ודאי הוא מודה שמצות יבום קודמת לכו"ע. ויל"ע מה מעליותא דמצות יבום שקודמת, ועוד צריך בירור מאי קאמר שמצות יבום קודמת, במאי עסקינן, אם היבם רוצה או מי מעכבו שצריך לומר שקודמת, ואם אינו רוצה הלא מקרא מלא דיבר הכתוב "ואם לא יחפור גוי" שיש לו ברירה לעשות חליצה, וצ"ע.

ב. והנה בתשובת הרא"ש (כלל י"א, פ"א) דן במי שנשבע לחלוץ ולא להתייבם אם נחשבת נשבע לבטל את המצוה וכתב הרא"ש "ואין זה נשבע לבטל את המצוה דבדידיה תלה רחמנא אי ניחא ליה ליבם אי ניחא ליה לחלוץ, וכאן שבאותה שעה [שנשבע] נתרצה לחלוץ זהו מצותו ולא נשבע לבטל את המצוה כנשבע שלא ישב בסוכה ושלא ליטול לולב, אבל לחלוץ לא מיקרי נשבע לבטל המצוה, כיון דאי בעי לחלוץ ליתא לעשה דמצות יבום" עכ"ל. והנה לא התיר הרא"ש מטעם שלא ביטל את המצוה כיון ששייך לחלוץ, רק כתב משום שלא רצה לייבם, ומי שלא רוצה לייבם אז מצותו לחלוץ, ובכגון דא לא נחשב נשבע לבטל את המצוה כיון שזוהי מצותו, אבל משמע מדבריו במקום שנתרצה לייבם לו יצויר שנשבע שלא לעשותו שפיר נחשבת ביטל מצוה ולא חל השבועה.

ובתשובת הרדב"ז (מ"א סי' נ"ו) גם כן דן על ציור כזה במי שנשבע שלא לייבם אי חלה השבועה ואם נחשבת שבועה נגד מה שכתוב בתורה. והעלה שם שתלוי אם זה שמצות יבום

ל. בגדר כוונה זו ע"י נודע ביהודה (תאה"ע סי' נד) וכ"כ בערוך השלחן (סי' קע"ה) שרק מי שמכוון רק לשם נוי עובר באיסור זה, אבל מי שמכוון לשם מצוה ולשם נוי נמי שפיר דמי. וכן האריך להוכיח בטוב טעם ודעת ביביע אומר אבהע"ז חלק ו' יד. ברם מצאתי באור זרוע סימן תרלח שכתב בזה"ל: "...דאז אנו יודעים שאין מתכוונים אלא לשם מצוה ולא לשם נוי ואישות וממון ולהכי אמרי' להו אי צבית ליבומי יבם..." ומשמע שהכוונה היינו רק לשם מצוה ולא לשם נוי.

קודמת למצות חליצה הוי קדימה מדאורייתא או מדרבנן^א. וכתב הרדב"ז שאם הקדימה מה"ת ביסודו חליצה הוי ביטול עשה דמצות יבום, וא"כ אם נשבע שלא לייבם לא חלה השבועה, אלא שחידש שם שבמקום שאינו חפץ לייבם אז מותר לכתחילה לחלוץ כמו שכתב בתורה אם לא יחפור, ולכן הסיק שבשעת השבועה ודאי לא רצה לייבם דאל"כ לא היה לו להשבע, וממילא לא נחשבת שבועה לבטל את המצוה וחלה השבועה^ב. וכן בתשובת תשב"ץ (ק"ק) ג"כ העלה כמו הרא"ש והרדב"ז שכל השבועה רק חל משום שבציור זו רצונו לחלוץ.

ועוד מצאתי שהאבודרהם (ב:) הביא לשון ר"י בן פלט, וז"ל: "ואין מברכין על מצות עשה דחליצה דמצוה הבאה בעבירה היא, דקא עבר על מצות עשה דיבום" עכ"ל, ומבואר כנ"ל שיבום ביסודו הוי חיוב מצוה, ולחלוץ הוי ביטול מצוה. אלא שבדבריו יש חידוש נוספת שמשמע שגם אם לא חפץ לייבם עובר בעשה, וזה צ"ע דהא מקרא מלא דיבר הכתוב שאם לא יחפור ועלתה כו'. ואמנם שמעתי מחכם אחד נ"י שיש לומר שלא תקנו ברכה על מצות חליצה כיון שלפעמים יש מצות חליצה שהוי ביטול עשה כגון אם באמת יחפור לייבם, אבל ודאי אם לא יחפור אין ביטול עשה. וכיוצא בו מצינו בתשובות הרשב"א (מ"א ס"י יט) שכתב שלא תקנו ברכה על מצות כיבוד אב ואם משום שאפשר שימחל האב ושוב אין מצוה, כלומר שלא תיקנו ברכת המצוות במקומות שייך שיבוא לידי ברכה לבטלה.

והנה בשלחן ערוך (יו"ד ל"ט סעי' ז) הובא דברי הרא"ש בתשובה, וז"ל: "הנשבע לחלוץ ליבמתו אין זה נשבע לבטל את המצוה בדרידה תלה רחמנא אי ניהא ליה ליבם אי ניהא ליה לחלוץ" עכ"ל, ואמנם באבהע"ז (ס"קס"צ סעי' ד') כתב שמי שנשבע שלא לחלוץ וגם שלא תתייבם לא חלה השבועה כיון שנשבע על מש"כ בתורה. והגר"א בביאורו שם הקשה שלכאורה הוה ליה להשבועה לחול בכלל, שאילו נשבע שלא לייבם לחוד חלה השבועה, ומיגד דחילל שלא לייבם, שיחול שלא לחלוץ, וכתב לתרץ שם שאני הכא ששניהם מצותו, עכ"ד. ונראה בביאור כוונתו דיש כאן מצות התורה שהוא או לייבם ואו לחלוץ. ולכן מי שנשבע שלא לייבם חלה השבועה משום שהשאייר לו חלק המצוה שהוא לחלוץ, ובפירושו נתן לו התורה רשות לחלוץ אם אינו רוצה לייבם. אבל מי שבנשימה אחת אומר שלא יעשה לא יבום ולא חליצה ודאי מבטל המצוה, כיון שלא השאיר לעצמו שום אחד מהדרכים שהתורה נתנה לו, וזה שברצונו תלה הכתוב לא מהני אלא אם במקום יבום יעשה חליצה, אבל אם לא יקיימו אף בחליצה אז ודאי הוא מבטל מצוה, כיון שבאמת שניהם מוטלים עליו ושניהם מצוה, כן נראה לי כוונת הגר"א.

על כל פנים מכל הנך דברים חזינן שיש ביטול עשה לחלוץ במקום שחפץ לייבם, ובמקום שאינו חפץ לייבם מותר לחלוץ לכתחילה. ולכן צריך לומר שזה שאמרו חליצה במקום יבום לאו מצוה היא, היינו דוקא כשיש אופן לקיים יבום וגם חפץ היבם לייבם, ואז

לא. ואף שהסיק שם בתשובה זו שהקדימה מדרבנן, מ"מ במקו"א [ח"ב תרנה] נקט שהוא מה"ת ובאמת כן מוכח מהרבה מקומות שהקדימה מדאורייתא, ועי' בזה ביביע אומר ח"ו אבהע"ז ס"י יד.

לב. ובאמת יש לעיין טובא אי לאחר שנשבע שוב החליט לייבם, ואז לחלוץ הוי ביטול מצוה אי פקע השבועה, או דילמא כיון שבשעת השבועה היתה שבועה שראוי לקיימו וכבר חלה השבועה שוב לא פקע, וצ"ע.

יש חובה ממש עליו ליבם ולכן שפיר יש לומר שעדל"ת כיון שיש כאן חובה, ואי אפשר לקיים שניהם, ונמצא ששוב אין ראייה מסוגיא זו שקיום עשה דוחה לא תעשה, שכאן אינו אלא חיוב מצוה ממש.

וכן מבואר מדברי התוס' הרא"ש (יבמות ט: ד"ה מלמד), וז"ל:

"תימה דמשמע דלביאה שניה לא איצטריך קרא להתיר ואמאי הא מצוה דרמא עליה עבדא בביאה ראשונה דהא ביאה שנייה לא דחייה חייבי לאוין, י"ל דסברא הוא דלא אמר רחמנא יבמה יבא עליה לגרשה אחר ביאה ראשונה, ומ"מ ביאה שנייה לא דחייא בחייבי לאוין משום דגרמין מכלאים בציצית דעשה דוחה את ל"ת, ומהתם לא מצינן למיגרמ אלא עשה של חובה אבל ביאה שנייה רשות היא דעיקר קיום עשה היינו ביאה ראשונה"

ומבואר מדבריו שלמד שיש קיום מצוה בביאה שניה² ואעפ"כ זה לא דוחה לא תעשה כיון שלא דמי לכלאים בציצית דהוא עשה של חובה [ואגב זה עוד מקור שמנזח מכלת הוי חיוג כמו שזכרנו לעיל]. מבואר כאן שאין קיום עשה דוחה לא תעשה, אבל מצות יבום הוא "עשה של חובה", ומפני זה הוא דוחה הלא תעשה. וזה מובן כנ"ל שהמעליותא של יבום על חליצה הוא לא רק במעלת קיום המצוה, אלא יש חוב גמור לייבם במקום שרוצה.

אבל תדע שאף מי שיחפץ ואין מצותו אלא בייבום מבואר בכמה מקומות שאם חלץ יצא בדיעבד, כמו שמצינו (יבמות קו). בחליצה מוטעת שאומרין לו חלוץ ובכך אתה כונס עי"ש שמיירי באחד שאינו כהוגן ורצה לייבם, ואמרו לו שעל ידי החליצה יקנה אותה [כלומר שקנה שהדך לייבם הוא ע"י חליצה], ומבואר שם שאין חסרון בחלות החליצה על אף שרצונו היה לייבם. ולכאורה כמו כן להיפוך במי שלא יחפץ ואין מצותו אלא בחליצה, ודאי אם ייבם לא עבר על איסור דאשת אח, אלא פשוט שיצא מצות יבום (כמו שהוכחנו בהלכות שו"ס על יבמות נסוגג שקנה, גם אליה דלכא שאלו, עי' רמב"ן לט, ואכמ"ל), וע"כ כל זה שהוכחנו מהראשונים שאין חיוב לייבם אם לא יחפץ, אין זה אלא בדיני קדימת המצוות, אבל ודאי דיעבד כל צד מהני.

ג. המאנס את האשה כתוב בתורה שלו תהיה לאשה, ובכתובות מ' מבואר שאם היא ערוה להמאנס לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה, אלא מלמדין אותה לומר שלא בעינא, ולכן ליתא לכל העשה ואין צריך לדחות הלאו.

בתוס' רי"ד (כתובות דף מ). הקשה שכשם שמלמדין את האנוסה שהוא ערוה להמאנס לומר שלא בעינא ולא ידחה הלאו, כמו כן ביבום למה דוחה לא תעשה, הא הוה לנו ללמוד היבם לומר שלא חפץ ויחלוץ, ובסוף תירוצו "הא אמרינן התם חליצה במקום יבום אינה מצוה". ולכאורה מוכח מדבריו שאף במקום שלא חפץ היבם לייבם, כמו אם שכנע אותו לחלוץ, עדיין נשאר סברא זו של חליצה במקום יבום לאו מצוה, ומצות יבום קודמת,

לג. הענין שיש קיום מצוה בביאה שניה מובן, כמו שכתב הרא"ש "שלא אמר רחמנא יבמה יבוא עליה לגרשה", אם כן על כל ביאה יש קיום של רצון התורה והיא היא מצוה קיומית. ויש להוסיף שכיון שמפורש בתורה שתכלית היבום הוא להוליד בנים, א"כ בבתולה שאינה מתעברת מביאה ראשונה, פשוט שרצון התורה כולל ביאה שניה. אבל אין זה מוסכם לכולי עלמא עי' רמב"ן ורשב"א ביבמות כ: שמפורשים שאין שום סרך מצוה בביאה שניה.

ולכאורה זה דלא ככל הני ראשונים לעיל שלמדו שאין מעלה למצוות יבום אם אינו רוצה. ולפי דברי התוס' רי"ד זה שאמרו חליצה במקום יבום לאו מצוה, היינו אף במקום שאינו רוצה לייבם עדיין יש מעלה לייבום עד כדי כך שלא נחשבת אפשר לקיים שניהם. וצ"ע לדבריו למה נתן לו התורה רשות לבטל מצוה זו של יבום אם לא יחפוץ הא ע"י עשיית חליצה לא מקיים מצוה גדולה זו של יבום שנחשבת לחיוב עכ"כ שא"א לקיים שניהם וצ"ע^ל.

עכ"פ לכאורה יש כאן מחלוקת בין התוס' רי"ד להרא"ש והרדב"ז אם דין זה של חליצה במקום יבום לאו מצוה היא נאמר אף אם אינו חפץ לייבם, וצ"ב מהו יסוד המחלוקת.

ד. הנה ביבמות (דף יט.) מבואר שדעת רבי מאיר הוא שאסור לבטל מצוות יבמין, זאת אומרת שאם יש ארבעה אחים, ושנים מהם נשואים לשני אחיות, ומתו ונפלו נשותיהם לפני השלישי ורביעי, סבר ר"מ שחולצין ולא מייבמין, שחוששים שמא עד שייבם אחד מהם ימות השלישי, ושוב יש לו שני אחיות זקוקים לו ואי אפשר לייבם, ממילא כדי שלא לבטל בצות יבום תיקנו לחלוץ. והקשו התוס' ועוד ראשונים למה חיישינן למיתה ואילו בתרומה ושאר איסורין בעלמא לא חיישינן שמא ימות ומותרת לאשת כהן לאכול מתורה בחזקת שבעליה חי. ובחידושי הרמב"ן (יט. ד"ה יט ממנא) כתב לתרץ שאה"נ בעלמא לא חיישינן למיתה אבל הכא "כיון דיבום וחליצה כי הדדי נינהו אין אנו מביאין עצמינו לידי ספק ביטול מצוה" עכ"ל, וכן כתב הרשב"א (שם ד"ה קסג).

ומבואר שהסיבה שחיישינן למיתה ביבום הוא רק משום שאין להכנס לחשש ביטול מצוה היכא שאין פגם בעצם קיום המצוה אם חולצין. ועי' בריטב"א שם שהביא דבריהם וכתב (סוף ד"ה דילמא נספח) "ואין זה מחזור כל הצורך דהא אמרינן לקמן חליצה במקום יבום לאו מלתא (אולי' למנא) היא" עכ"ל, והיינו שקשה לו על שיטת הרמב"ן והרשב"א שיבום הוי מצוה גדולה יותר מחליצה, ואיך כתבו שהם כי הדדי ננהו. ויותר יש לתמוה לפי מה שביארנו לעיל שלדעת כמה ראשונים יבום נחשבת כחיוב גמור, א"כ ודאי אי אפשר לומר שחליצה ויבום כי הדדי נינהו.

לד. ואולי יש לפרש שכוונת התוס' רי"ד אינו משום שחליצה במקום יבום כו' לא מהני אם הוא יאמר שאינו חפץ לייבם שעדיין אינו אפשר לקיים שניהם, אלא ענינו הוא שייבום הוי מצוה שראוי להתקיים, ולכן אינו ראוי ללמדו לומר שאינו רוצה לקיימו שזה יגרסו ביטולו משא"כ מצוה של ולו תהיה לאשה כיון שאינו אלא להפסיק דעתה, במקום עבירה ראוי ללמדה לומר לא בעינא. ובאמת כן משמע מדבריו שכתב שם "דמאי דאמר רחמנא גבי אונס ולו תהיה לאשה אינה אלא להפסיק דעתה ואי אמרה לא בעינא ליה ליתא לעשה כלל, הלכך לאו כלום הוא עשה למדחי את לא תעשה כיון שלא ציווהו הבורא אלא להפסיק דעתה, אבל מצות יבום רחמנא הוא דרמי עליה דאע"ג דאמר לא בעינא, לא מעיקרא מצות יבום הלכך מצוה דרמי עליה רחמנא הוא כו' " ומבואר מדבריו שעיקר החילוק בין יבום ללו תהיה לאשה אם יש חיוב לעצם המצוה או להפסיק דעתה. ויש לפרש דבריו כנ"ל, שאם יש חיוב לעצם מעשה המצוה אף שאם לא רוצה לייבם אין כאן מצוה, אינו ראוי לנו ללמדו לומר הכי שזה גורם לביטול המצוה, משא"כ מצוה לפייס שיין מחילה שע"י המחילה ליתא לעשה כלל ודו"ק היטב בדברינו.

ונמצא שאף להתוס' רי"ד י"ל שזה שחליצה במקום יבום כו' זה דוקא היכא שרוצה היבם לייבם, ואז יש חיוב גמור לייבם דוקא ושלא לחלוץ, אבל אם אינו רוצה אז התורה נתן לו רשות לחלוץ, ועדיין צריך לי עיון בשאר דבריו שם.

ואשר על כן נראה לפרש הבנה אחרת במעלת יבום מעל חליצה. הנה הגמ' כתב חליצה במקום יבום לאו מצוה היא לתרוץ למה לא נחשבת אפשר לקיים שניהם. ועי' מאירי (שכתב כ:): "ושמא תאמר האיך עשה זו דוחה ל"ת והרי איפשר לקיים העשה בחליצה, אין זה כלום שחליצה מצוה אחרת היא ובמקום יבום לא נחשבה" עכ"ל. ונראה בביאור הדברים שחליצה ויבום שני מצוות הם (וכן מנה אולם הר"מ בס' המלוות כשני מלוות) והענין של אפשר לקיים שניהם היינו שהוא סברא שלא נדחתה הלא תעשה מאחר שלא מוכרח שהתורה ציותה לעשות עשה זה באופן שצריך לדחות הל"ת, כי יש דרך לקיים שניהם. אבל היכא שא"א לקיים שניהם העשה דוחה משום שהתורה ציותה לעשות העשה אף באופן זה, ואין דרך אחרת לעשותה. ונראה שכל זה רק נאמר אם בפועל הוא מקיים הן עשה זה והן הלא תעשה, אבל אם יש דרך שלא לעבור על הלאו אמנם מ"מ לא מקיים עשה, יש לומר שאין זה מקיים שניהם אלא הוא מקיים מצוה אחרת. ולכן יבום וחליצה מאחר שהם שני מצוות נפרדים, על אף שאינו מוכרח לדחות הלא תעשה מ"מ אין דרך לקיים שניהם היינו לקיים יבום ולא לדחות הלאו, אלא יש דרך לקיים מצות חליצה והלאו, ואין זה נחשב אפשר לקיים שניהם ושפיר אמרין עדל"ת ודו"ק.

והנה על הצד שהקיום מצוה של חליצה שוה לקיום מצוה דיבום, צריך לבאר למה מצות יבום קודמת למצות חליצה. ונראה שהוא על פי כלל אחרת שמצינו בהרבה מקומות שכל מקום שיש כמה מינים, יש מעליותא למה שנזכר בתורה תחילה^{לה}, ובאמת יש מקום ללמוד שכן הוא הענין ממני' סוף פ"ק דבכורות (יג.) וז"ל "מצות הפדייה קודמת למצות עריפה, שנאמר אם לא תפדה וערפתו. מצות יעידה קודמת למצות הפדייה, שנאמר אשר לא יעדה והפדה. מצות הייבום קודמת למצות חליצה. ... מצות הגאולה באדון, הוא קודם לכל אדם, שנאמר ואם לא יגאל ונמכר בערכך" ע"כ. ומשמע מלשון המשנה שההקדמה של פדיה מעל העריפה הוא מדיוק לשון הכתוב שמשמע שרק אם לא פדה וערפתו, וכן לענין יעוד וגאולת האדון. א"כ יגיד עליו ריעו שהוא הדין ליבום וחליצה המעליותא הוא משום שכתב בתורה תחילה לייבם, ורק אם לא יחפוץ אז יחלוץ.

אבל שוב חשבתי שאין אנו צריכים לכל זה, שהרי מהפסוק עצמו מבואר שיש חסרון בעשיית חליצה במקום יבום, דכתיב "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו". בקיצור יש דרך ללמוד שיש קדימה של יבום מעל חליצה לא משום חובת המצוה, אלא משום צורת הציווי, או משום תיקון שנעשה ממעשה המצוה.

ניהדר אנפין לנד"ד, יש לומר שהרמב"ן והרשב"א למדו הגמ' דחליצה במקום יבום לאו מצוה היא^{לו}, שהוא סברא למה לא נחשבת אפשר לקיים שניהם וכדברי המאירי, אבל אין מקור מכאן שיש מעלה בקיום מצות יבום יותר מחליצה, אבל הריטב"א למד שהוא סברא

לה. עי' מנחות לח. מצוה להקדים לבן לתכלת ורש"י פי' "דלכן כתיב ברישא". ועי' בפסחים נז: וכן בכריתות כח: שמבואר שיש צד להקדים כבשים לעזים בכל מקום, משום שכל מקום כתוב בתורה כבשים קודם לעזים, אלא שיש לימוד להוציא מזה. וכן בברכות מא. לענין שבעת המינים שכל המוקדים בפסוק מוקדים לברכה, וכן במנחות קה. ובעוד הרבה מקומות.

לו. וגירסת הריטב"א הוא שלא מילתא היא, ויש לפרש גי' זו כהרמב"ן שמצוה אחרת לאו מילתא, כלומר שאין אנו דנין אלא בעשה זו, ודו"ק

שיבום נחשבת חובה ולכן אמרין עדל"ת ולכן הקשה על הרמב"ן. נמצא ששיטת הרמב"ן והרשב"א שהקיום של חליצה יבום כי הדדי, ואילו להריטב"א כשיחפוץ לייבם הוי חובה גמור. ויש לפרש התוס' רי"ד בכתובות נמי ע"פ הנ"ל, כלומר שזה שחליצה במקום יבום לאו מצוה, אינו אלא סברא בהלכות אפשר לקיים שניהם, ואין מקום לחלק בין אם כשיחפוץ לייבום או אינו חפץ משא"כ להריטב"א שחליצה במקום יבום הוי גדר של חוב שפיר יש לחלק היכא שיחפוץ להיכא שאינו חפץ ודו"ק.

הנה לשיטת הראשונים שיש חוב גמור לייבם צ"ל לאבא שאול שאמר שחזרו לומר מצות חליצה קודמת ע"כ ס"ל שעקרו דבר מן התורה בשב ואל תעשה לומר שאין מייבמין לכתחילה ואכמ"ל.¹

ה. ועוד ידי נטויה לפרש על פי דברינו מחלוקת רש"י ושאר ראשונים ביבמות דף ו. שאיתא שם שזה שאין מקור ללמוד מכיבוד אב ואם ומורא מקדש שעשה דיבום דוחה ל"ת דאחות אשה, משום מה להנח שכן הכשר מצוה, ופירש"י שהנח אי אפשר לקיים באופ"א בלא עקירת הלאו וזהו הכשר קיומו, משא"כ יבום אפשר בחליצה ולא ידחה הלאו. ועי' תוס' (ספד"ה ספד) והריטב"א ועוד כמה ראשונים שהקשו על רש"י איך כתב שאפשר בחליצה, הא אמרין שחליצה במקום יבום לאו מצוה היא.

ועל פי דברינו נראה לפרש ששיטת רש"י הוא כמו שיטת המאירי, והיינו שחלוק ביסודו הסברא של אפשר לקיים שניהם והסברא של הכשר מצוה. אפשר לקיים שניהם היינו סברא שתלוי רק בעשה זו שאם יש דרך לקיים יבום בלי דחיית הלאו א"א לעשות הדחיה, אמנם סברא זו אינו מחייב חליצה. אבל סברת הכשר מצוה י"ל שענינו הוא שהתורה צויתה שודאי יעקור לאו זו והוא חסרון בהלא תעשה ולא מעלה בהעשה, ולכן אם שייך ע"י מצוה אחרת לקיים הלאו על כרחך לאו זו לא ניתנה להדחות, הגם שחליצה מצוה אחרת היא, מ"מ א"א לומר שודאי נדחית הלאו ודו"ק היטב.

ומצאתי שכל הראשונים הקשו על רש"י מהא דחליצה במקום יבום, לבד מהרשב"א והרמב"ן שרק הקשו עוד קושיות על רש"י מלבד מזה, ומובן מאוד כיון שלשיטתם אינו קשה כלל מהך גמרא.

ו. עוד איתא בגמ' יבמות כ: כשדן לענין הגזירות שעשו שלא להכשל, והגמ' שם שואל "כל הנשים לא תתייבמנה גזרה משום אילונית" ועי' תוס' שפירוש שזה שכל הנשים לא תתייבמה קאי דוקא על אשה שלא היה לה בנים מעולם לא מזה ולא מאחר דדמיא לאילונית, אמנם עי' הרמב"ן והרשב"א² שלמדו קושית הגמרא כפשוטו שהיה להם להחכמים לעקור לגמרי כל מצות יבום. וז"ל הרשב"א: "ונעקור לגמרי מצות יבום כיון דאפשר בחליצה" והנה לא העיר הרשב"א והרמב"ן כלל על זה. אמנם הריטב"א כתב על שיטה זו "ולא תיקשי לן היאך נבטל מצות יבמים, הא מבטלים לה למ"ד מצות חליצה קודמת

לז. ועינא דשפיר חזי שבפסקי ריא"ז בסוגיא דאבא שאול כתב שאם רצה לייבם אז מפתין אותו לחלוץ כיון שברצונו תלה הכתוב עי"ש, ומבואר שתקנת אבא שאול היה לבית דין לפתות היבם לחלוץ, אבל לא עקרו הקדימה של מצוות יבום ממש עי"ש.

לח. ובריטב"א מובא כן בשם רש"י נמי, אלא שליתא לפנינו, אבל לדברינו לקמן שהכל לשיטתם אזלי ודאי ס"ל לרש"י הכי ע"פ רש"י בדף ו.

למצות יבוס^{לט}, ועוד כיון דבדידיה תלה רחמנא וכידו לבטלה כדכתיב אם לא יחפוץ האיש כו' מלמדין אותו שיאמר איני חפץ כו' ועל פי דברינו לעיל ניחא למה להרשב"א והרמב"ן לא היה קשה זה שמבטל מצות יבוס, שלדעתם אין מעלה יתירה בעצם קיום המצוה של יבוס יותר מחליצה, ולכן אינו קשה כ"כ שיבטל את המצוה, אבל להריטב"א שביארנו שס"ל שיבוס הוא כחוב גמור כלפי חליצה שפיר צ"ע למה שייך לבטלנו, והוצרך לתרץ, או כאבא שאול כלומר שכבר מצינו שעקרו לדבר מה"ת, או שמלמדין אותו לומר שאינו חפץ, ותו ליכא ביטול מצוה.

וגם לפי דברינו שביארנו שלית ליה להתוס' רי"ד סברת הריטב"א שיבוס הוא חובה, אם כן הבנת הריטב"א ששייך לומר מלמדין אותו אי אפשר לומר, כיון שלדעת התוס' רי"ד אפילו אם לא יחפוץ עדיין אמרינן חליצה במקום יבוס כו' אמנם לדעת הריטב"א שאם לא יחפוץ אינו מצוה, אז שפיר שייך ללמדו לומר שאינו רוצה. אלא זה שכל ערוה לא מלמדין משום שאין חיוב ללמדו כיון שאין זה בגדר אפשר לקיים שניהם כדברי המאירי שיש כאן שני מצות, ודו"ק.

ז. הנודע ביהודה (נפטר דורשנ"ן דרש"י) הקשה למה בעדל"ת ביבוס לא אמרינן אפשר לקיים שניהם על ידי יבוס להצרה שאינו מחייבי לאוין, והרבה אחרונים האריכו למצוא פשר לדבר. והנה לפי הראשונים שס"ל שאין מצוה לייבם אלא כשירצה ודאי לא קשה הדברים כלל, כיון שאם ירצה לייבם זה שהוא חייבי לאוין ליתא להמצוה על האחרת, שנעשית הצרה אשה שלא יחפוץ ואז אין מצותו אלא לחלוץ, ונמצא שיש לפנינו שני דרכים: או מצות יבוס של החייבי לאוין, או חליצה של הכשרה, ושפיר י"ל שזה נחשבת שאי אפשר לקיים שניהם כיון שחליצה של זה במקום מצות יבוס של אידך לאו מצוה היא ויש חוב גמור לייבם ודו"ק².

אבל לכאורה לדעת הרמב"ן והרשב"א שלמדו כהמאירי שאין מעלה בקיום מצות יבוס בין אם ירצה לייבם בין אם לא חפץ צ"ע קושי הנוב"י איך אפשר לייבם החייבי לאוין. ונראה שיש לומר כעין סברת המאירי שבהלכות דחייה לא נקראת אפשר לקיים שניהם אלא א"כ שייך לקיים אותו הלאו ואותו העשה, ולכן י"ל שאינו נחשבת אפשר לקיים שניהם בשני גופים כיון שאינו אותו קיום. ושמעתי להביא רא' שיש מצוה אחרת של יבוס על כל צרה וצרה משיטת רש"י לעיל י"א. שבית אחד הוא בונה כו' הוא לאו הבא מכלל עשה, ולא הוא מיעוט בעצם מצות יבוס כמש"כ תוס שם, ומבואר שאילולי הפסוק של בית אחד הוא בונה יש הוה אמינא שחייב לייבם לשניהם, ולכאורה צ"ע שכבר יצא המצוה באחד מהם, וי"ל שיש חיוב נפרד על כל צרה ומה שקיים בא' לא מהני לאידך ועדיין תהא חייב לייבם, ומוכח שיש מצוה נפרד על כל צרה, ולכן י"ל שלא נחשבת אפשר לקיים שניהם כדעת המאירי הנ"ל כיון שזה מצוה נפרדת ואינו קיום על אותו מצות יבוס, ודו"ק.

לט. זה מבואר דלא כהרי"א שזהבאתי שהערה לעיל שלמד שגדר מצוה חליצה קודמת היינו שמפאין אותו שלא לייבם ולכן אין ביטול מצוה, אבל לדעת הריטב"א מבואר שבאמת עקרו דבר מה"ת לאבא שאול, ולא רק מלמדין אותו לומר איני רוצה.

מ. שו"ר כעין תירץ זה במצפה איתן, ועי' קה"י סי' י"ד שהשיג על המצפה איתן, אבל לענ"ד לפי הדברים שכתבנו לעיל לא קשה מידי.

ח. זכינו לדין שלענין מצות יבום במקום חליצה יש מחלוקת ראשונים אם הוא חובה אם לא, אבל על הצד שאינו חובה אין שום ראייה מכאן שקיום עשה דוחה לא תעשה, אלא ששאני הכא שיש כאן שני מצות שונות כמו שביארנו, ולכן שפיר אמרינן עשה דוחה לא תעשה.

סימן ט' - גדר חיוב של תלמוד תורה כל היום

עוד מצוה שלכאורה שייך לדון אם נכלל בפרשה זו של מצות קיומית הוא תלמוד תורה. במנחות צט: משמע שמעיקר הדין מספיק לקראות ק"ש שחרית וערבית כדי לצאת חובת תלמוד תורה. ומכל מקום כל רגע שאדם עוסק בתורה הרי הוא מקיים מצות עשה, הרי שזה עוד מצוה שיש שיעור למטה שהוא חובה וכל מה שהוא מוסיף עליו הוא מוסיף על קיום הדאורייתא. אמנם למעשה הענין לא פשוט כ"כ, ולכן נחזי אנן סוגיא זו.

איתא בברכות לה:

"ת"ר ואספת דגנך מה ת"ל לפי שנאמר (יהושע א ט) לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, יכול דברים ככתבן, ת"ל ואספת דגנך, הנהגה בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל, ר"ש בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישאל עושיין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנא' (ישעיה ס"ה) ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו', ובזמן שאין ישראל עושיין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנא' (דברים י"ד) ואספת דגנך, ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנא' (דברים כ"ח) ועבדת את אויביך וגו', אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן ע"כ.

ובמנחות צ"ט ע"ב איתא:

"תניא רבי יוסי אומר אפילו סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום אלא מה אני מקיים לפני תמיד, שלא ילין שלחן בלא לחם. א"ר אמי מדבריו של ר' יוסי [רש"י] – דלמר משום דעמד הישן שחרית מעט בשלחן והחדש ערבית מעט קרי ליה תמיד, שמע מינה אפי' לא שנה אדם אלא פרק אחד וכו']. נלמוד אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות (יהושע א ט) לא ימוש ספר התורה הזה מפיו.

אמר רבי יוחנן משום ר' ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ [רש"י] – שלא יאמר בקרית שמע סגי ולא ירגיל דניו לתלמוד תורה]. ורבא אמר מצוה לאומרו בפני עמי הארץ [רש"י] – דסבר משום קרית שמע נוטל שבר גדול כזה כי אז תכלית את דרכיך אם היה עוסק כל היום כ"ש ששכרו גדול ומרגיל את דניו לתלמוד תורה. ל"א סברי הן רבנן דמאי פטרינפשייהו בקרית שמע ויתצי כולי יומא וגרסי שמע מינה שבר גדול יש].

שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו לתלמוד חכמת יונית, קרא עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית.

ופליגא דר' שמואל בר נחמני דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה^{מא} אלא ברכה ראה הקב"ה את יהושע שדברי תורה חביבים עליו ביותר שנאמר (שמות לג-יא) ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל, אמר לו הקדוש ברוך הוא, יהושע כל כך חביבין עליך דברי תורה לא ימוש ספר התורה הזה מפיו.

תנא דבי ר' ישמעאל דברי תורה לא יהו עליך חובה ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן [כש"י – כהדס שיש לו חזק ואומר מתי אפרענו ואיפטר כן לא יאמר אדם אשנה פרק אחד ואיפטר שאי אדם רשאי לפטור עצמן מהן]

והקשו הראשונים סתירה בין שני הגמרות, דבברכות משמע דלר"ש משום ביטול תורה אסור לעסוק אפילו במלאכה לפרנסה, ואילו במנחות רבי שמעון סבירא ליה שיוצאים ידי חובת תלמוד תורה על ידי קריאת שמע שחרית וערבית בלבד. ולכאורה כמו כן יש לשאול סתירה גם בדעת ר' ישמעאל, דבברכות משמע שיותר לעסוק בדרך ארץ, ואילו במנחות אמר לבן דמה לא ימוש כו' ואסור לעסוק בשאר חכמות משום שאין שעה שלא יום ולא לילה.

הנה בתוספי הרא"ש (נרכות סז) וכן בתוס' ר"י שירלאון (סז) הקשו הסתירה על ר"ש אר"ש, ולא דנו כלל על הסתירה בדעת ר"י. וזה"ל תוספי הרא"ש "לאו משום דסבר ר' שמעון שהוא חובה, דהא איהו אמר בפ' שתי הלחם במנחות דאפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות לא ימיש ספר התורה הזה מפיו", וזה"ל התוס' ר"י שירלאון "ר"ש בן יוחאי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע וכו' לאו משום דס"ל לר' שמעון שהיא חובה דהא בפ' שתי הלחם במנחות איהו קאמר דאפי' לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש וכו' אלא מצוה בעלמא הוא דקאמר מפני ביטול תורה" ע"כ.

ומבואר מדבריהם שלר"ש במנחות אליבא דאמת חובת תלמוד תורה רק מחייב ק"ש שחרית וערבית, אלא שעדיין יש מושג של ביטול תורה כיון שללמוד כל היום הוא מצוה בעלמא. הנה לך המצות תלמוד תורה כל היום הוי מצוה קיומית, ולא כתבו לתרץ שיש חיוב אחרת של ושמנתם וכדו', ואיסור ביטול תורה על אף שלא ביטל חובה, יש לומר שעדיין ראוי לעונש, כמו שמצינו עונש בעידן דריתחא למי שלא לבש בגד של ד' כנפות כדלעיל, וכן משמע נמי מקידושין לג'. בענין קימה בפני זקן "יכול יעצים עיניו כמי שלא ראהו. אטו ברשיעי עסקינן? אלא, יכול יעצים עיניו מקמי דלימטיה זמן חיובא, דכי מטא זמן חיובא הא לא חזי ליה דקאים מקמיה? ת"ל: תקום ויראת" ועי' רש"י שפי' "יש לך לירא מן היוצר היודע מחשבותיך שאתה מבקש תחבולות להפטר ממצותו^{מב}" ואם על מצות אלו יש עונש למי

מא. שני הלשונות האלו "לא חובה ולא מצוה" מבואר שיש מקום לומר שלא ימוש או חובה היא או רק מצוה, כלומר קיומית. למאן דאמר שיוצאין בק"ש שחרית וערבית אזי פשוט שהוא חובה, אבל למ"י שהוא כפשוטו יומם ולילה, פשוט שאינו אלא מצוה.

מב. ועי' בבבאור הלכה סי' קכ"ח סעי' ג' ד"ה או, שהביא גמ' זו ג"כ לענין כהן לצאת מבהכ"נ לפני שיכריזו כהנים, שעובר על ויראת. אמנם על דבריו יש לדון שאולי ויראת נאמר דווקא במצוה זו של מפני שיבה, אבל אנהנו רק הבאנו ויראת כדוגמא של עונש על מי שלא ביטל מצוה שהוא חובה, וה"ה לביטול תורה.

שמבטלים על אף שאינו חובה, כ"ש תלמוד תורה שהוא המוכחר שבמצוות, ולכן נוצרת, ואם לא בריתי יומם ולילה כו', שייך עונש על ביטולו.

גרסי' בנדרים ח ע"א:

"ואמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאלהי ישראל, והלא מושבע ועומד הוא ואין שבועה חלה על שבועה, מאי קמ"ל דאפי' זרוזי בעלמא היינו דרב גידל קמייתא, הא קמ"ל כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית משום הכי חייל שבועה עליה"

ומבואר שאע"ג שאין שבועה חל על שבועה, אבל יש לו מקום לחול על מצות תלמוד תורה לענין לימוד יותר מק"ש שחרית וערבית, וע"כ יש חילוק בין חובת לימוד כל היום ללימוד של שחרית וערבית. במפרש (המיוחס לגרסי') כתב לבאר:

"והלא מושבע ועומד מהר סיני. דכתיב ושננתם (דנריסו) דצריך אדם לשנות בתורה: לישנא אחרינא והלא מושבע ועומד מהר סיני דכתיב (יחזקאל) לא ימוש ספר התורה הזה וגו': כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית. דכיון דקרא ק"ש קיים לא ימוש דא"ר שמעון בן יוחי במסכת מנחות (טז טז:) כל הקורא קרית שמע שחרית וערבית הרי זה קיים מצות לא ימוש, וכיון דאי בעי פטר נפשיה מושננתם בקרית שמע דיוצא בה ידי חובתו מאותה שבוע' דהר סיני משום הכי כי אמר אשנה פרק זה דלא הוי מושבע בהכי דכבר פטר נפשיה ואהכי חל עליה שבועה" ע"כ.

ומבואר מדבריו חדא שהמחייב למצות ת"ת כל יום הוא או ושננתם ללישנא חדא או לא ימוש, וללישנא דהוא מושננתם יש קיום מצות ושננתם ע"י ק"ש שחרית וערבית. ומבואר מדבריו שהוא גם הבין כפשוטו שת"ת כל היום הוא מצוה קיומית, ועל מצוה קיומית לא אמרינן מושבע ועומד.

וכן מבואר בעוד ראשונים שם. זהו לשון התוס' שם:

...ומשני הא קמ"ל כיון דאי בעי פטר נפשיה וכו' כלומר לעולם לענין לחייבו משום שבועת ביטוי אם יעבור וכי תימא מושבע וכו' דאי בעי פטר נפשיה וכו' וא"כ אפשר ליפטר ממצוה זו חיילא עליה שבועה לחייבו משום ביטוי אם יעבור כמו בשבועה דדבר הרשות, והא דתנן בשבועות נשבע לקיים המצוה ולא קיים פטור דוקא במצוה שאי אפשר ליפטר ממנה כמו להניח תפילין ליטול לולב אבל האי דאי בעי פטר נפשיה חייל שבועה עילייה... עכ"ל

ומדכתבו שהטעם שחל השבועה הוא משום שאינו חובה כמו לולב, חזינן שלמד כפשוטו שאינו חובה אלא רשות. וכן כתב הרא"ש נמי שאינו אלא קיום יותר מק"ש שחרית וערבית וז"ל "הא קמ"ל כיון דבעי פטר נפשיה כו' משום הכי חיילא שבועה עליה דלא הוי חובה" וכן למדו הרשב"א והמאירי ועוד כמה ראשונים, ובשטמ"ק איתא בזה"ל: "אי בעי פטר נפשיה וכו' ואפילו עשה ליכא מדקאמר התם ודבר זה אין מודיעים אותו לעם הארץ וחל מדאורייתא ולוקין"

הנה כל אלו ראשונים ברורים שחובת תלמוד תורה כל היום אינו חובה, אלא מה"ת אין חובה יותר משחרית וערבית, ומ"מ מבואר שהלומד יותר מזה יש לו קיום עשה, וזוהי מצות קיומית.

ואמנם לא נעלים עין משיטת הר"ן שם שלמד להדיא דלא כזה, וזה"ל:

"הא קמ"ל דכיון דאי בעי פטר נפשיה וכו'. מסתברא לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקדושין (דף.) ת"ר ושננתם שיהו דברי תורה מחודדין בפ"ך שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו'. וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי, אלא מכאן נראה לי ראייה למה שכתבתי בפרק שבועות שתיים בתרא דכל מידי דאתא מדרשא אע"פ שהוא מן התורה כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא שבועה חלה עליו והכא הכי קאמרינן כיון דאי בעי פטר נפשיה ממאי דכתיב בקרא בהדיא דהיינו בשכבך ובקומך בקרית שמע שחרית וערבית מש"ה חלה שבועה עליה לגמרי אפילו לקרבן והיינו דקאמר נדר גדול כלומר לכל דיניו כדבר הרשות, וכבר כתבתי זה שם בראיות גמורות בס"ד"

ומבואר שלמד שמן התורה אין חילוק בין לימוד שחרית וערבית ללימוד כל היום, ולכן חידש שלענין שבועות יש חילוק בין מה שמפורש בתורה למה שנלמד מדרשה ולכן חל השבועה כיון שיותר מק"ש של שחרית וערבית לא מוזכר התורה להדיא. ולכאורה דבריו צ"ע שלעיל באותו הסוגיא בדברי רב גידל קמייטא שאמר שנשבעין לקיים מצוות, והקשה הגמ' שמושבע ועומד ותיירץ שיותר לשבוע לזרזי נפשיה, ופ"ה הר"ן שם שהחזרון בשבועה שהוא מושבע ועומד הוא משום שרק נשבעין על דברים שהם ב"להרע או להטיב" אבל דבר שאינו בהן ולא [כלומר שאינם רשות צידו לנחור לעשות] אין נשבעין. ותמוה שאם החסרון במושבע ועומד משום שאינו בהן ולא, א"כ לא מובן מש"כ כאן שדבר שאינו מפורש בתורה חל שבועה עליו, הלא כיון שגם הדרשות אנחנו מחויבים לעשות, עדיין חסר בהן ולא, וצ"ע. עכ"פ מבואר מדבריו שהחוב של ת"ת שחרית וערבית שמבואר במנחות הוא מחייב אחרת מהדין של ושננתם, דלושננתם פשוט שצריך יותר מק"ש דבק"ש לחוד לא יברר וילבן שום דבר כו'.

והריטב"א שם כתב [ישנו דרך מחודשת, אבל לא נאמץ לפרש סוגיא דנדרים] "פ"ה הא דאמר דאי בעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית ונפיק מחובת והגית בו יומם ולילה היינו בדלא אפשר ליה טפי, שצריך להשתדל קצת היום בפרנסתו הא לאו הכי לא מיפטר כדאיתא במנחות" עכ"ל. ומבואר שלמד שהענין שמוזכר במנחות הוא שיעור למטה למי שהוא אנוס בלבד, אבל כנראה ס"ל שיש חובה מן התורה לעסוק כל היום בתורה.

ולשיטה זו שיש מצוה מה"ת ללמוד כל היום כפשוטו, אז צריכים לומר שהגמ' במנחות שאמר שאם קרא שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש אינו אלא השיעור של אונס, שעד כאן שייך אונס מכאן ואילך אסור לבטלו אפילו באונס. אבל צ"ע שהגמ' כפשוטו משמע שר' יוסי הוא המקיל ויש חידוש מדבריו שמקיימים לא ימוש בשחרית וערבית לחוד, אבל החולקים עליו מחמירים יותר. א"כ תנא דמתני' שם שלית ליה ענין תמיד רק בשחר וערב,

וכן משמע שיטת ר' ישמעאל שם שרק בשעה שאינו לא יום ולא לילה מותר לעסוק בדברים אחרים כמו שאמר לבן דמה²², כפשוטו הם מחמירים יותר.

אבל אם נימא שכל הגמ' הוא שיעור של אונס, אז נמצא שהחולקים על ר' יוסי מיירי באותו ציור של ר' יוסי, ולשיטתם באונס עדיין חייב ללמוד כל היום!, וזה אי אפשר כי ודאי לר' ישמעאל מותר לעסוק בכדי פרנסתו [כמו שאמר ר' ישמעאל צנרכות כה:], ובפרנסה ודאי יבטל איזה שעות שהן כן יום וכן לילה. אלא משמע שהגמ' של ק"ש שחרית וערבית אינם שיעור למטה רק למי שהוא אנוס.

ונראה לדחות שכוונת הריטב"א אינם להלכה שיש חובה מן התורה ללמוד כל היום, אלא כוונתו שלמעשה ההנהגה הראויה היא שיש ללמוד כפי כוחו, ועל אף שאמרו שהשיעור הוא ק"ש של שחרית וערבית, זה אינו אלא ההנהגה במי שהוא אנוס.

אבל על הר"ן שכתב שיש חיוב מה"ת ללמוד יותר מקריאת שמע, יש להקשות ממה שאמרו שם דלר' יוחנן "דבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ ורבא אמר מצוה לאומרו בפני עמי הארץ" ופירש²³: "אסור לאומרו. שלא יאמר בקרית שמע סגי ולא ירגיל בניו לתלמוד תורה" והנה אם נניח כדברי הר"ן שיש דין נוסף של ושמנתם שהוא מדאורייתא אז צ"ע למה יזלזל העם הארץ יותר, הלא עדיין מדאורייתא חייב לחנך את בניו כו²⁴. וכן יש להוסיף שלמ"ד מצוה לאומרה בפני ע"ה כתב רש"י שני דרכים וז"ל: "מצוה לאומרו כו". דסבר משום קרית שמע נוטל שכר גדול כזה כי אז תצליח את דרכיך אם היה עוסק כל היום כ"ש ששכרו גדול ומרגיל את בניו לתלמוד תורה. ל"א סברי הנך רבנן דמצי פטרי נפשיהו בקרית שמע ויתבי כולי יומא וגרסי שמע מינה שכר גדול יש". ולפי' השני שהוא יראה שאינו חייב אלא ק"ש ואפילו הכי חביבין הדבר אצל חכמים כל כך והם עוסקים בה כל היום אי אפשר לפרש כן לפי הר"ן, דאיזה ק"ו יש, הלא אם פנוים הם חייבים לעסוק בתורה כל היום, ומה זה דמצי פטרי נפשיהו, וצע"ג.

ובדוחק נראה שיש דרך ליישב שיטת הר"ן. הנה בעבד כנעני מפורש בתורה שיוצא בשן ועין, ואמנם בגמ' (קידושין כד:) דרשו שיוצא בכל מום שבגלוי. יציאה זו נחלקו התנאים אם צריך גט שחרור, דעת רבי עקיבא שצריך ודעת רבי טרפון שאינו צריך. הגמ' שם אומרת "המכריעים לפני חכמים אומרים נראין דברי ר"ט בשן ועין שהתורה זכתה לו, ודברי ר"ע

מג. על אף שלדברינו לקמן ביארנו שדברי ר' ישמעאל אינם אלא דברי מוסר בלבד, ואינם הלכה, מכל מקום ע"י תוס' (במנחות סד: ד"ה חכמת יוונית) משמע שלמדו מזה שיש כאן שיטת ר' ישמעאל שמחמיר טפי.

מד. וכן אם כוונת הריטב"א הוא שיש חיוב לעסוק כל היום וק"ש הוא רק שיעור מלמטה למי שאנוס, אז למה יזלזל הע"ה יותר, הלא ממה נפשך אם אנוס הוא לא עבר על כלום ולא מסתבר שיהא אסור לאומרו בפניו, ואם אינו אנוס אז למה יזלזל מי שאינו אנוס על זה שיש פטור למי שאנוס, וצ"ע. וזה עוד ראיה למה שכתבנו שהריטב"א מודה שלהלכה אין חיוב יותר מק"ש, וכל כוונתו הוא שראוי לעסוק בתורה כל היום אם לא שנאנס.

אבל מה שאמר רבא שמצוה לאמרו לפני ע"ה, לפי' הראשון ברש"י שיראה שק"ש שכרו גדול וכ"ש שהעוסק בו כל היום וממילא ירגיל את בניו לתלמוד תורה, זה אתי שפיר אם הוא שיעור למטה בלבד, כי אף אם הוא אינו יכול לעסוק יותר, יש נפק"מ לבניו.

בשאר אברים הואיל וקנס חכמים הוא. קנס הוא? קראי קא דרשינן! אלא, הואיל ומדרש חכמים הוא, "ע"כ דברי הגמ'.

ובתוס' שם (ד"ה ואל) כתבו "וא"ת ומה בכך הואיל ומדרש חכמים הוא, והלא כמה גופי תורה תלויין שאינם באין אלא מכח דרשה, לכן נראה לר"ת דגט זה אינו אלא מדרבנן דחיישינן שמא ימצאנו בשוק ויאמר לו עבדי אתה לפי שאין המדרש ידוע לעולם לכך תקנו גט שחרור", עד כאן. ומבואר שעל פי דין אין חילוק בין מה שכתוב בתורה למה שנלמד מדרשה, רק שחוששים שהעולם לא יודעים מדרש חכמים ויוצא מזה תקלה, לכך תיקנו גט.

ואולי כע"ז ניתן לומר לדעת הר"ן, שבאמת לימוד כל היום הוא מן התורה ומצד הדין אין בו שום קולא, אבל זה רק נלמד מדרשה של וישננתם כמו שכתב הר"ן, אבל מפשרטו של מקרא לא מבואר שיש חיוב יותר מק"ש. ולכן אה"נ ס"ל להר"ן שחיוב תלמוד תורה הוא יותר מק"ש שחרית וערבית, רק ק"ש הוא המינימום מדין לא ימוש. א"כ יש לומר שהעם הארץ שרואה את החכמים עוסקים כל היום בתלמודם יחשוב שמסתמא עושים כן מחובה, וכשישמע שגם החכמים מודים שמפשרטו של מקרא אין חובה, רק ממדרש חכמים, אז העם הארץ הזה שמזלל בתורה שבעל פה יקבע בדעתו שאין ענין יותר מק"ש של שחר וערב, ויבוא לזלזל בהחייב של וישננתם שלא מפורש ממש אלא דרשה הוא, ודו"ק בזה, ואמנם עדיין צ"ע.

עכ"פ זכינו לדין שלרוב רובם של ראשונים למדו שמצות תלמוד תורה אינו אלא חובה ק"ש שחרית וערבית, והשאר הוא קיום מצוה, אבל המבטלו עבר בעוון ביטול תורה. ולא חידשו כלל שיש שני דינים, דין ידיעת התורה שמחייבת כל יום יותר מק"ש שחרית וערבית, ודין לימוד התורה, דאם כן היה להם לתרץ הסתירה בין ברכות למנחות על פי זה לבד, כמו שכתבו הרבה אחרונים, וע"כ לא סבירא להם כן.

אבל זה פשוט שודאי ובודאי יש דין של ידיעת התורה, וזה מחייב כל אחד לדעת כל התורה כולה, אבל לפי הראשונים נראה שזה לא מחייב שדווקא ברגע זו חייב ללמוד, רק שבמשך חייו עליו ללמוד, ולכן עליו להשתדל ללמוד מתי שאפשר לו, אבל החובה שחל על כל יום ויום אפשר לפטור בק"ש בלבד.

מסקנת הדברים שמהגמרא במנחות מבואר שיש שיעור מסוים שחייב אדם ללמוד תורה בכל יום ויום, והשיעור הזה למדנו שהוא שיעור מועט לבד, ואעפ"כ חכמים הורגלו ללמוד כל היום כולו, ודבר זה הוא המח' אם מותר ומצוה לאומרו בפני ע"ה או אסור, כמש"כ רש"י שאו העם הארץ יזלזל בתורה יותר כשיראה שאין החוב גדול כ"כ, או שיכבדו יותר כשיבחין שאע"פ שאין השיעור גדול כ"כ, אפ"ה הת"ח מוסרים עצמם עליה כל היום וע"כ ששכרו גדול עי"ש.

ונראה לברר המשך הסוגיא שממשיך בהסיפור של בן דמה ששאל לר' ישמעאל כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית. הנה בתוס' הקשו שהלא אסור ללמוד חכמת יונית מטעם הקללה בסוף סוטה וכו', ובלאו הכי אסור אם כן מה היה הצד של בן דמה ללמודו, הא אסור אפילו אם אין איסור ביטול תורה. ותירצו מפני שבן דמה היה קרוב למלכות והיה לו איזה תועלת בידעתו היה לו צד שזהו מותר.

ולכאורה תמוה שאם הסיבה שרצה ללמוד החכמה הוא בגלל שהוא קרוב למלכות אזי לכאורה יהיה מותר לו ללמודו בלאו הכי, שלא שייך איסור ביטול תורה על דברים המוכרחים, עכ"פ ודאי לר' ישמעאל בברכות לה: , וגם הלא נפסק להלכה ברמ"א (יו"ד סי' רמ"ו ס"ד) שמותר ללמוד שאר חכמות באקראי עי"ש, ולכאורה לצורך זה יהיה מותר לו ללמוד. ועוד ראיתי בבן יהוידע שדקדק שלא אמר לו רבי ישמעאל בפירוש שהוא אסור רק "קרא עליו מקרא הזה לא ימוש", וצ"ע מאי קאמר.

והנראה בכ"ז שגמרא זו הוא המשך לזה שאמרו שעיקר חיוב של תלמוד תורה אינו כל היום. ועל זה ממשיך הגמ' בסיפור של בן דמה ללמדנו ההשקפה הנכונה על זה שאין חובה ללמוד כל היום. ונראה שהטענה על בן דמה לא שרצה ללמוד חכמת יונית דהלא קרוב למלכות היה וממילא היה לו היתר, אלא הטענה עליו הוא שבא לפני ר' ישמעאל בטענה ש"כגון אני שלמדתי כל התורה כולה" כלומר שגמר כל התורה ואז הוא מוכן להמשיך לשאר החכמות, וע"ז יש טענה עליו, דמה בכך שכבר למד הכל, וכי מצות ת"ת היא רק לידע את התורה כשאר חכמות, וכשגמר אותה שוב פטור ממצוה זו. ולכן מפני זה הוכיח אותו ר' ישמעאל וקרא עליו המקרא הזה על חשיבות לימוד התורה שאינו כשאר חכמות, אלא לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך והגית בו יומם ולילה.

ובזה מובן המשיך הגמ' שאמר שס"ל לר' ישמעאל שפסוק זה אינו רק ברכה וכן "תנא דבי ר' ישמעאל דברי תורה לא יהו עליך חובה ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן" ועי' רש"י "כאדם שיש לו חוב ואומר מתי אפרענו ואיפטר, כך לא יאמר אדם אשנה פרק אחד ואיפטר שאי אתה רשאי לפטור עצמך מהן". כלומר שהוא התשובה לבן דמה, שאכן אם אין חיוב יותר מפעם אחת ביום מכל מקום אי אתה רשאי לפטור עצמך מהם, אלא כל ימין לא ימוש.

וכע"ז איתא בספרי (ואממנן לד) "ודברת בס. עשם עיקר ואל תעשם טפילה, שלא יהיה משאך ומתנך אלא עליהם, שלא תערב בהם דברים. שלא תאמר "למדתי ישראל, אלך ואלמוד חכמת אומות העולם" ע"כ, וכנ"ל.

ולפי זה מובן למה הראשונים לא הקשו סתירה בדעת ר' ישמעאל, ורק הקשו בדעת ר"ש, שבאמת אין כאן שיטת ר' ישמעאל שאסור לבטל רגע אחד, אלא כל דברי ר' ישמעאל כאן הם דברי מוסר, משא"כ דבריו בברכות הם עיקר ההלכה.

סימן י' - גדר מצות ק"ש אם הוא קיום של תלמוד תורה

ומידי איירי בסוגיא זו שהשיעור למטה בתלמוד תורה הוא קריאת שמע, וכן הוא ריהטת הגמ' בנדרים שחובת תלמוד תורה אפשר לפטור בק"ש, כפשוטו הענין הוא שעל אף שהקורא שמע מקיים מצות ק"ש, מכל מקום בכלל מאתים מנה וגם הרי הוא קורא בתורה ומקיים מצוות תלמוד תורה גם כן^{מה}.

אמנם באמת יש מבוכה גדולה אם מצות ק"ש מה"ת או מדרבנן, והוא סוגיא גדולה בברכות כא.. ודעת שמואל שם שאינו מן התורה, והקשה הגמ' מהפסוק בשכבך ובקומך, ותי' ההוא בדברי תורה כתיב. תוס' שם (ד"ה הוה, וכו' כ' נמוס' נפוסה לנ: ד"ה ורבי, ונמנחות מג: ד"ה ור'איתם, וכן דעת ר'נו הראשונים) כתבו שהמשנה שאמר "בערב משום שנאמר בשכבך", אסמכתא בעלמא, וכן הדרשה של וראיתם אותו במנחות מג: שראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת והיינו ק"ש, כתב תוס' שם שהוא נמי אסמכתא, כי לשמואל ק"ש מדרבנן. וכנראה שלמדו שכל ענין ק"ש כל עיקר מדרבנן.

ואמנם בתלמידי רבינו יונה (נרכות ינ:) כתב:

"ואף על פי שכתוב בתורה ובשכבך ובקומך ס"ל לשמואל שלא אמרה תורה דוקא ק"ש אלא שיקרא בתורה בכ"מ שירצה ומה שאנו קורין זאת הפרשה דוקא אינו אלא מדרבנן ולפיכך ס"ל אינו חוזר וקורא"

והאריכו השאגת אריה (סי' 6), והנצי"ב (העמק שא"ה נג, ד) לבאר שיטה זו, שבאמת יש חובה מה"ת לקראות בתורה פעמים בכל יום, בשכבך שהוא בשעה שבני אדם שוכבים, ובקומך שהוא בשעה שבנ"א עומדים, ודין זה הוא הוא מצות תלמוד תורה. אבל החכמים קבעו איזה פרשה לצאת בו, וקבעו פרשה זו שיש בה קבלת עול מלכות שמים^{מו}.

ועפ"ז מבואר היטב מה שאמרו בירושלמי (שנא פ"ה ט"ז) שר"ש בן יוחאי לא הפסיק לק"ש, והקשה הירושלמי דמאי שנא משאר מצוות כגון תפילין סוכה ותירוצו "טעמיה דר' שמעון בן יוחי, זה שינון וזה שינון, ואין מבטלין שינון מפני שינון", כלומר שרק לקריאת שמע לא ביטל כיון שאינו אלא לימוד התורה, משא"כ שאר המצוות. ואם קריאת שמע מן התורה צריך עיון מאי קאמר שזה שינון, אבל על פי הנאמר מובן היטב שמצות ק"ש אינו אלא קיום של מצות ת"ת רק שחכמים בחרו לעשותו בפרשיות אלו, ולקיים תרנת חכמים הזה סבירא ליה לר"ש שאין צריך להפסיק באמצע הלימוד.

וממילא לפי"ז לא צריך לומר שהדרשות של בשכבך וכן של וראיתם אותו הם אסמכתא, אלא דרשות אלו הם קאי על עיקר החובה של תלמוד תורה, וכמו שאמר בגמ' "ההוא בדברי תורה כתיב". ובאמת זהו הפשטות, כיון שפשוט לנו שושננתם נאמר על מצות

מה. וזהו הפשט במשנה (ברכות ט:): "הקורא [ק"ש] מכאן ואילך [פי' אחר זמנו] לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה", היינו שסתם ק"ש יש בו מצות שמע ויש בו תלמוד תורה ג"כ, אבל הקורא אחרי זמנו רק יש בו מעלת תלמוד תורה.

מו. ועפ"ז הוסיף הנצי"ב וכו' כ' בעונג יו"ט סי' יד, שמה שאמרו בירושלמי ברכות (פ"א הלכה ה) "מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום. ר' סימן אמר מפני שיש בהם שכיבה וקומה. ר"ל אמר מפני שכלולין בהן עשרת הדברות" השאלה מפני מה הוא למה חכמים קבעו דווקא באלו.

תלמוד תורה של כל תורה כולה, וכן ודברת בס, א"כ לכאורה הוא הדין בשכבך, שזהו הזמן של מצות תלמוד תורה, ועי' באריכות בשאגת אריה ובנצי"ב שם.

על כל פנים לפי"ז מובן היטב מאוד למה בכל מקום הדוגמא של שיעור המיעוט של תלמוד תורה הוא ק"ש של שחרית וערבית. שאין הענין שאם קרא ק"ש יצא גם תלמוד תורה, אלא הוא הוא החיוב המינימום של תלמוד תורה.

אבל למעשה בברכות יא: איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל: השכים לשנות, עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה" ובתוס' שם (ד"ה שנה) הביא מהירושלמי (פ"ה ס"ה) שכתב תנאי שברכת אהבה רבה רק פוטרת אם למד מיד אחר כך. וביארו הראשונים שהברכה צריכה לחול על משהו, ולכן כתבו בתוס' שהצרפתים נהגו לומר פסוקים מיד אחר ברכה"ת.

בבית יוסף (סי' מה) הקשה מאי קמ"ל הירושלמי הלא חייבים לקרוא ק"ש תמיד מיד אחר אהבה רבה. ותי' שמיידי באופן שלא קרא לאיזה סיבה, ועוד תי' בזה"ל: "ועוד יש לומר דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה, דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד וק"ש כדברי תפילות הוא" ע"כ.

וזאת פליאה גדולה, לא מיבעיא לאלו שלמדו שעיקר חובת ק"ש הוא הוא מצות תלמוד תורה, אלא אפילו להחולקים, מכל מקום הגמ' מפורש בנדרים ובמנחות שיש קיום של תלמוד תורה בק"ש, וצע"ג.

סימן י"א - מצוות ישוב ארץ ישראל

הנה הרמב"ם (שכתב העשין ד) האריך להשיג על הרמב"ם שלא מנה מצות ישוב הארץ בתוך מנין תרי"ג מצות, והביא הרבה ראיות שהוא מצוה גדולה, ועוד הביא מהספרי שהוא מצוה ששקול כנגד כל המצוות, ע"י בכל דבריו. ובודאי השגת הרמב"ם הוא השגה נפלאה, שכל התלמוד מלא דינים שנאמרו משום ישוב הארץ, והדבר צ"ב באמת למה לא מנה הרמב"ם מצוה זו?¹

הנה ברור הדבר שיש מצוה ליישב את הארץ אף לדעת הרמב"ם, כי כן מבואר בתלמוד בהרבה מקומות, ולא השמיט הרמב"ם כל אלו הדינים של הלוקח בית מגוי כתב אונו אפי' בשבת, וכן המוכר עבדו לחו"ל, וכן איסור היציאה כו'. וממילא א"א לומר שאין כזה מצוה לדעת הרמב"ם, וכל הנידון כאן הוא להבין למה השמיטו ממנין תרי"ג מצות, דבר שלכאורה אין בו נפק"מ למעשה אם הביא הרמב"ם כל שאר הדינים.

וראיתי מי שכתב שמצינו שלא מנה הרמב"ם מצות שלא נאמרו לדורות, ואולי עיקר המצוה הוא הירושה ולכן באמת היה ראוי שתעשה הירושה פעם א' בלבד, והישיבה אינו אלא המשך קיומו של הירושה. ואמנם זה ליתא, כמו שכבר העירו שע"פ דברי המכילתא² מבואר שזה מצוה שנאמר לדורות, וע"כ או שצורת המצוה אינו כנ"ל, או שמצוה כנ"ל נחשב מצוה שנאמר לדורות. ונראה ברור שמצוה כנ"ל הוא כן נחשב מצוה שנאמר לדורות כיון שמנה הר"מ ממצות הריגת ז' עממין וכן ממצות בנין בית הבחירה וכדו'. א"כ עדיין קשה למה לא מנה הרמב"ם מצוה זו בעוד שודאי סבר שישנו כזה מצוה.

והדרך המפורסם והקל (וכן נמצא המון של אחרונים) לתרץ שדעת הרמב"ם הוא שעיקר המצוה אינו אלא מדבריהם, אבל לדעתי לא משמע כן בשום מקום [שמצינו שבשום ישוב א"י לא גזרו בכ"מ, ולא אמרו על כגון דא הם אמרו והם אמרו], ועוד שבספרי (ספיא רמנ"ן) כלל נהגות, והוא לא יכנס) איתא ששקולה מצות ישוב הארץ ככל המצות וזה נלמד מהפסוק של וירשתם אותה וישבתם בה וסמוך ליה ושמרתם לעשות את כל החוקים והמשפטים, והוי היקש (אוסמיות), ובודאי שאי אפשר לומר כן אלא א"כ הוא מצוה של תורה.

ידעתי שכבר הרחיבו בזה האחרונים, ולא באתי כאן להאריך בכל דבריהם. אבל אי אפשר להפטר בזו כלום מדברי המגילת אסתר שם שרצה לחדש בדעת הרמב"ם שאין שום מצוה בזמן הזה מכח הגמ' בסוף כתובות שלא ימרדו באומות ושלא יעלה בחומה, וכן ממה שאמר רב יהודה שם שכל העולה מבבל עובר בעשה. וכבר השיבו האחרונים (ע"י פאת השלחן בבית ישראל פ"א ס"ק י"ד, וע"ע ספר שערי צדק לבעל החיי אדם שער משפטי הארץ פרק יא, אבני נזר יו"ד תנ"ד, ועוד הרבה, ובעיקר ע"י ספר מצוות ישיבת ארץ ישראל, נדפס בוויילנא תרנ"ח בהסכמת גדולי הדור) שזה נסתר מעצם דברי הגמרא שם, שר' זירא שהוא בעל המימרא של השבועה שלא יעלו בחומה הוא עצמו הוא הבעל פלוגתא דרב יהודה שאמר שכל העולה לבבל עובר בעשה, וגם ר' זירא עצמו עלה לא"י, וגם הרמב"ם בפ"ה מהלכות מלכים מפורש שלא ס"ל כרב יהודה שהעולה מבבל עובר בעשה, ואכמ"ל.

מח. ע"י מכילתא דרבי ישמעאל (בשלח פר' ב) שכל מקום שנאמר לאמר ואמרת אליהם נאמר לדורות. ומצות וירשתם אותה וישבתם בה, שהוא בפר' מסעי נאמר לאמר ואמרת אליהם. ראה זו שמעתי מר' יעקב רבי שליט"א.

ושוב ראיתי ראייה ברורה שאינו מצוה של דבריהם מדברי הגמ' בגיטין (מה). על הפסוק (דברים כט) לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו, וגרסינן שם "אמר רבי יאשיה: במוכר עבדו לחוצה לארץ הכתוב מדבר, וקשיא ליה לרבי אחי ברבי יאשיה האי אשר ינצל אליך? אשר ינצל מעמך מיבעי ליה! אלא אמר רבי אחי בר' יאשיה: בעבד שברח מחו"ל לארץ הכתוב מדבר", ומבואר שלמדו שם שהדין שעבד שברח לא", או או עבד שנמכר לחו"ל יוצא לחירות נפי' רש"י גיטין ס. ד"ה המוכר שהטעם הוא "דקנסין ללוקח משום דעדיין צמית וסור ללוקח מארץ לחוצה לארץ" הוא דאורייתא ממש, והוא נלמד מהפסוק של לא תסגיר, א"כ ברור שמצות ישוב הארץ נמי דאורייתא.

ועוד הרמב"ם בסוף פרק ה' מהלכות מלכים כתב שכל היוצא מארץ ישראל לחו"ל כאילו עבד עבודה זרה ודרש זה ממקרא, ואילו כל מצות ישוב אינו אלא מדרבנן קשה להולם שיש על דין דרבנן כל מיני פסוקים, ולכן לענ"ד ודאי צריך להיות מצוה של תורה וממילא עדיין דברי הרמב"ם סתומין וקשין.

וקודם שנבוא לפרש את מה שנלענ"ד לתוך דברי הרמב"ם, אכתוב עוד כמה הערות.

א- כתב בהלכות מלכים פ"ה ה"ז "ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארץ מצרים", ואף ששערי הדוחקים לא ננעלו, ודאי מסתבר שדבר שכתב עליו הרמב"ם שמותר באמת הוי מותר, ולא כתב מותר מצד איסור ישיבה בארץ מצרים ובאמת הוי אסור מטעם ביטול העשה [או אפילו חיוב דרבנן] של ישוב הארץ. א"כ קשה למה באמת אינו אסור אם יש מצוה לגור בארץ ישראל.

ב- כתב שם הלכה ט' "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ^מ", וכן יוצא הוא לסחורה, אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב עד שנעשה שוה דינר חטין בשני דינרין". ואילו בקידושין ל': משמע שמותר לצאת גם בשביל כיבוד אב ואם, וכן כתב המאירי שם בקידושין שמותר גם לצאת בגלל מצות כאו"א, וצ"ע למה לא הביא הר"מ דין זה, וכבר העיר בזה החיי אדם בספר שערי צדק כלל יא, והשאר בצ"ע לדינא.

ג- למה רק כתב הרמב"ם על איסור היציאה מא"י לחו"ל, ובשום מקום לא כתב וחייב כל איש מישאל לגור בארץ. ובאמת עיקר דין זה שמותר לעזוב הארץ לעשות איזה מצות צ"ע, דאין עשה דוחה עשה, ואי דרבנן הוא, אז לכל מצות מדאורייתא יהיה מותר לעזוב.

ד- כתב הר"מ סוף פ"ה "שכל היוצא לחוצה לארץ כאלו עובד עבודה זרה" וקשה שאין למאמר זה מקור מהתלמוד, אלא כתב בגמ' סוף כתובות דף ק"י "כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודה זרה", ומה ראה הרמב"ם לשנות מנוסח הגמרא.

מט. הלמדנים דימו לשון הרמב"ם הזה, למש"כ בהלכות תלמוד תורה (פ"ג ה"ד) "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו" כלומר שמיד עם סיום הצורך צריך לחזור לתלמודו, א"כ הוא הדין היוצא לחו"ל בהיתר, מיד בסיום הצורך עליו לחזור לארץ.

והנראה בכל זה דבר אחד, וידעתי שכבר כתבו כן כמה חכמים, והוא שלשיטת הרמב"ם מצות ישוב הארץ אכן מצוה היא מה"ת, אלא לא כמצות תפילין היא שחובה על קרקפתא דגברא להניח תפילין והמבטלו נקרא פושעי ישראל בגופן, אלא מצוה קיומית היא, כלומר העושה כן מקבל שכר שעשה רצון השי"ת, ואמנם אין עונש למבטלו. ובה מבואר למה לא כתב הרמב"ם בשום מקום שיש חוב לגור רק כתב על איסור יציאה, דאיסור יציאה הוא דין נפרד שלא להוציא את עצמו מקיום מצוה, [ומסתמא הוא מדרגתו, ולכן הקילו בו בהנהגה דגריס, וכ"כ באג"מ אהע"ז א, ק"ב, ואמנם ז"ע מלא חסדיר שהגמ' לכאורה נקט שהוא דאורייתא, ויש ליישב]. ולכן שינה מלשון הגמ' שכתב שהגר בחו"ל הוי כאילו עבד ע"ז, דלפי"ז אין החסרון אלא במי שעקר עצמו מא"י ולא על סתם יהודי שגר בחו"ל.

ואבאר יסוד הדברים, והיכן ראה הרמב"ם כן בתלמוד, ולמה לא מנה אותו במנין המצות.

גרסינן בקידושין לא :

"רב אסי הוה ליה ההיא אמא זקינה אמרה לי' בעינא תכשיטין, עבד לה. בעינא גברא, נייעין לך. בעינא גברא דשפיר כותך, שבקה ואזל לארעא דישראל. שמע דקא אזלה אבתריה אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר לי' מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ, א"ל אסור. לקראת אמא מהו, א"ל איני יודע. אתרח פורתא, הדר אתא אמר ליה, אסי נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום, אתא לקמיה דרבי אלעזר א"ל חס ושלום דלמא מירתח רתח, א"ל מאי אמר לך אמר ליה המקום יחזירך לשלום, אמר ליה ואם איתא דרתח לא הוה מברך לך, אדהכי והכי שמע לארונא דקאתי אמר אי ידעי לא נפקי".

על פי פשוט דברי הגמ' מבואר שרב אסי הגיע לא"י לברוח מאמו וכששמע שאמו מגיע רצה לצאת לקראתה – כלומר לקיים מצות כיבוד אם – ושאל לר' יוחנן אם מותר לצאת ובתחילה לא הישב, ולבסוף שאלו לקראת אמא והשיב שהמקום יחזירך לשלום, כלומר שמותר לצאת, וזה ברכה ולא קללה כמבואר בהמשך, וע"כ לא רתח ביה ר' יוחנן. כן הוא דרך הכי פשוט להבין הגמ' ומה שהשיב לו ר' יוחנן דמותר לצאת לחו"ל הוא מקור גדול שמלבד שמותר לצאת מא"י למצות לישא אישה וללמוד תורה, ה"ה שמותר לצורך כיבוד אב ואם, וכ"כ המאירי על הגמ' שם להלכה למעשה, וכ"כ בתשובת תשב"ץ חלק ג סי' רפח ומובא בשערי צדק להחיי אדם שער משפטי הארץ בינת אדם פרק יא סעיף ג ע"ש.

ואמנם קשה על דרך זו למה חשש כלל שר' יוחנן כעס עליי, וכי יעלה על הדעת שמי שרוצה לישא אשה והוא בא"י ושואל את רבו מהו לילך לחו"ל שיכעוס רבו עליו, וגם יש לעיין למה באמת לא השיב לו ר' יוחנן מיד, וגם למה השמיט הרמב"ם היתר זה לצאת מא"י משום מצות כיבוד אב.

הנה הם דברי רש"י בסוגיא שם: **"נתרצית לצאת**. סבור היה שדעתו לחזור למקומו לבבל: **יחזירך לשלום**. עד מקומך" הרי שלמד שר' יוחנן הבין דברי רב אסי שרצה לחזור לבבל לעולם ועד, ועל זה ברכו שיחזירך המקום לבבל בשלום. הנה לפי פירוש זה מובן יותר הצד שכעס ר' יוחנן, על שעזב את ארץ ישראל לגמרי, אלא שעומדת נגדינו תמיה כפולה ומכופלת, והוא למה באמת השיב לו ר' יוחנן שמותר לחזור לבבל שלא ע"מ לחזור, הלא

אסור לצאת מא"י לחו"ל, ואפי' הג' דברים שהביא הרמב"ם אינם אלא אם דעתו לחזור כמו שמפורש בדבריו שם, וצע"ג.

וראיתי במהרי"ט בחידושי לקידושין שהעיר בזה קצת, ומשום הכי רצה ללמוד הסוגיא ע"פ הירושלמי דרב אסי כהן היה, וכל השאילה היה בענין טומאת ארץ העמים כו' עי"ש, ואמנם אנכי לא הבנתי מה תיקן בתירוצו, הלא אף אם רב אסי כהן והנידון הוא משום טומאה, עדיין בכלל מאתים מנה, והיינו מלבד אסור טומאה עדיין יש סתם האיסור לצאת מא"י שאסור אף לזר וכ"ש לכהן, ולכן אפי' היה לו היתר משום כיבוד אב להקל על טומאת ארץ העמים, עדיין צ"ע איך התיר לו רבי יוחנן לעזוב את הארץ מטעם מצוות ישוב.

ומוכרחים אנו לומר איזה חילוק, ולענ"ד יש לומר שאם נקטינן שמצות ישוב הארץ הוא מצוה קיומית, אז צ"ע למה אסור לצאת מא"י לחו"ל, וכי אסור לבטל מצוה קיומית. ועל כרחק צריכים לומר שיש איזה דין נפרד שעל יושבי ארץ ישראל לבד מוטל שלא להפקיע את עצמם בחינם מהמצב של קיום מצוה זו, ואם אמנם במקום צורך גדול כגון לישא אשה כו', מותר. אבל כיון שמותר לגור בכל העולם כולו, לכאורה דין זה לא מוטל על בן חו"ל. ואם כנים אנו בזה, פשוט שמי שעלה לא"י על מנת לחזור, אין א"י בית כלא לו, וממילא מותר לו לחזור.

וא"כ נמצא שאיסור יציאה תלוי כולו אם הוא בן א"י או בן חו"ל, ועם זה ניתן להבין את דברי הגמ'. דהנה רב אסי היה לו סיבה אחת בלבד לעלות לא"י והוא משום אמו, ואז שאל לר' יוחנן מהו לצאת ולא פירש שום סיבה, כמובן א"ל אסור, ושוב שאלו "לקראת אמו מהו" ועל זה לא השיבו ר"י, וכאן לא הבינו זה את זה, שרב אסי שאל לקראת אמו כלומר לקיים מצות כיבוד מהו, ור' יוחנן הבין שהוא שאל שרוצה לחזור לחו"ל, ותלה טעם בדבריו שמעולם לא נקבע להיות כבן א"י כיון שלא בא אלא משום אמו, וכשאמו נמצאת בארץ נמצא שכל עליותו לא"י היה טעות מעיקרא, וע"ז השיב לו ר' יוחנן כיון שנתרצית לצאת המקום יחזירך למקומך בשלום, כלומר שמעולם לא חלה עליו שם בן א"י ומותר לצאת.

וכ"ז הוא בשיטת רש"י והרמב"ם, ומצאתי סמוכים גדול לזה, דאיתא בגיטין עו: "והא אמר רב ספרא כי הוּוּ מיפטרי רבנן מהדדי בעכו הוּוּ מפטרי, משום דאסור לצאת מארץ לחוצה לארץ" ופי' רש"י "כי הוּוּ מיפטרי רבנן מהדדי. בני מדינת הים שהיו הולכין ללמוד תורה בארץ ישראל כשחוזרים לבתיהם היו חבירהם בני ארץ ישראל מלוים אותן עד עכו ומשם נפטרים מהם: שאסור. לבני ארץ ישראל לצאת חוצה לארץ" הרי מפורש שמותר לבן חו"ל לצאת מא"י וכל הדין מוטל רק על תושבי א"י. וכע"ז מצאתי בדברי הריטב"א בגיטין שם וז"ל "פי' דרבנן דארץ ישראל מלוין לחבירהם בני מדינת הים שבאו ללמוד בא", ולאם היה מותר לשוב לבתיהם, אבל אל בני ארץ ישראל היה אסור להם לצאת מן הארץ אל חו"ל, ולפיכך לא היו מלוין אותן אלא עד עכו" ומפורש שלא היה ביטל עשה זה שגרו בחו"ל, ואם ישוב הארץ הוא מצוה חיובית אין סברא לחלק ביניהם, רק יצטרך לומר שכל תושבי חו"ל ביטלו עשה, ונמצא שמעשה לפנינו הוא כמעשה דר"מ ואחר לענין תחום שבת בחגיגה טו. ...

ובזה מובן נמי זה שהשמיט הרמב"ם דין יציאה לצורך כיבוד אב ואם, דהדבר לא מבואר בשום גמ', רק כן היה שאלת רב אסי, אלא שלעולם לא השיב לו ר' יוחנן על זה, שר' יוחנן הבין בדבריו שרצה לחזור לבבל לגמרי, והכל עולה יפה וכפתור ופרח. ואף שאולי אין

כל דברינו מוכרחים מצד הגמ', אבל עיינתי בזה הרבה ולא עלה במצודתי שום דרך אחרת ליישב שיטת רש"י שם, והוא עולה יפה עם רש"י בגיטין, ועפ"ז מובן נמי השמטת הרמב"ם.

ובטעם השמטת הרמב"ם ממנין המצוות נראה שבאמת הוא דבר מוזר עד למאוד זה שיש מצוה שכל כולו הוא קיומית¹. ונרא' שהר"מ משום זה סבר שלענין תרי"ג מצוות רק מונין אלו שהם חיובים, ואף שלא מנה כלל זה בשרשים לכאורה צ"ל שהוא מובן מאליו שכן הוא פשוטות משמעות לשון מצוה (ואמנם עי' מש"כ לעיל גסי"א). וא"כ נמצא שיש לומר שזה שלא מנה הרמב"ם מצוות ישוב הארץ היינו טעמא, משום דמצוה קיומית הוא, ולא שייך למנין המצוות. אבל ודאי לא דבר ריק הוא לגור בא"י, אלא שקול כנגד כל המצוות כמפורש בספרי, ומה"ת הוא, כו' אלא שאינו ראוי להמנות בכלל מנין המצוות.

והמתבונן בדבר יראה שמסתבר מאוד שאינו אלא מצוה קיומית, דבכל התלמוד תמיד היו יושבי בבל ויושבי אר"י, והלכו משם לכאן ומכאן לשם, ואעפ"כ כולם נשאו נשים ממקומם [כמבואר בקידושין כט: ובנדרים סו: ובעוד מקומות] ואיך יתכן שצדיקי עולם לא עלו לא"י וביטלו חובה זו. ואם אמנם אם נקבל שמצוה קיומית הוא שפיר, שבמקום הדחק לא ביטל כלום בהעדר עשייתו. כן נראה לבאר שיטת הרמב"ם בסוגיא זו, ולענ"ד מרווח מאוד וישבנו הרבה תמיהות. אמנם לכאורה מדברי הרמב"ם משמע שהוא למד שהוא כן מצוה חיובית כפשוטו, וא"כ לכאורה דינו כשאר מצוות עשה שמכין אותו עד שתצא נפשו. ועי' באג"מ (אזהע"ז אקג) שנקט שהוא מצוה קיומית לכל הדיעות, וצ"ע.

נ. רוב הדוגמאות של מצוות קיומית שכתבנו עליו עד השתא הם שיש שיעור למטה שהוא חוב, ונוסף על זה יש חלק שהוא קיומית.

סימן י"ב - תפילין כל היום

גדר חובת תפילין אינו מבורר בפירוש בתלמוד, על אף שידוע לנו וכן מוכח בכוליה תלמודא שדרכם היה לילך בתפילין כל היום, מ"מ הרבה קולות מצינו בדבר, ובאתי ליגע קצת בסוגיא זו.

לשון הטור באו"ח סי' לו הוא "מצותן להיותן עליו כל היום אבל מפני שצריכין גוף נקי שלא יפיח בהם וצריך שלא יסיח דעתו מהן בעודן עליו ואין כל אדם יכול לזהר בהן, על כן נהגו שלא להניחם כל היום, ומ"מ צריך כל אדם לזהר בהן להניחן בשעת ק"ש ותפלה" עכ"ל.

הפרי מגדים (סי' לו אשל אברהם ז') והובא דבריו בביאור הלכה (סס ד"ה מלות) כתב בזה הלשון:

"והנה מסופק אני אם מן התורה חייב כל היום בתפילין, או מן התורה די ברגע אחד שמניח ומדברנן כל היום, ובטלוח עכשיו שאין לנו גוף נקי כל היום. ובלבוש [סעיף ב] מבוואר לאות על ידך [שמות יג, ט], צריך כל היום מן התורה. ובר"מ פרק ד' דתפילין הלכה כ"ה כל זמן שתפילין עליו הוא עניו וירא שמים ומדבר בדברי האמת וצדק "לפיקך" צריך שישתדל להיותן עליו כל היום "שמצותן" כך הוא. אפשר שי"ן שמצותו כמו ואפר כירה [ביצה ח, א] וכדומה^{נא}. ועיקרן של דברים דאם לא הניח יום אחד כלל לתפילין ביטל מצות עשה, ובהניח רגע עליו קיים המצוה, אבל מצוה מן המובחר מן התורה להיותן עליו כל היום, ויש כמה דברים מן התורה כגון ע"כ.

מבואר מדבריו שלבסוף יצא לו שחובתו מן התורה די ברגע אחד, אבל יש מצוה קיומית של תורה [נאמר מהאז שהאז דענן] כל שעה שהם עליו. ובביאור הלכה שם הוסיף על דבריו שהישועה יעקב ס"ל שמן התורה מצותן כל היום, והביא מהאליהו רבה שמי שידוע שיש לו גוף נקי יש לו להניח. ושוב הביא ממעשה רב שעכ"פ יניח של יד ואין חשש יוהרא, אבל עדיף לעשות של ראש קטן ולכסותו, וסיים הביאור הלכה "ואשרי המקיים כדינו כמשאחז"ל במגילה כ"ח שאלו תלמידיו את ר"ז במה הארכת ימים א"ל וכו' ולא הלכתי ד"א בלא תורה ובלא תפילין"^{נג}

נא. הכוונה הוא שמצינו לשון "שאפר כירה" הכוונה ואפר כירה, והוא הדין כאן שכתב הרמב"ם שמצותן כל היום כוונתו ומצותן כך הוא.

נב. כמו תפילה שלדעת הרמב"ם חובתו פעם אחת ביום, וכן ברכת כהנים שיש חובה ג"כ רק פעם אחת ביום, אבל כל פעם שמקיימו מקיים מצוה עשה, ועי' בסף משנה ריש הל' תפילה.

נג. מדבריו הביאור הלכה יוצא שעל אף שאין המנהג היום להניח תפילין כל היום, מכל מקום העושה כן אשרי חלקו. וידוע שהגר"א ז"ל הקפיד ללבוש תפילין כל היום, וכן הגר"א רצה שכל עם ישראל יעשו כן (ולא לצדיקים בלבד), וז"ל הכתר ראש (אות טו) בשם הגר"ח מוואלאזין:

"עוד אמר בשם רבו הגר"א ז"ל שהצטער הרבה על הדור הזה שמבטלין עיקר המצוה דתפילין שמצותה כל היום, כידוע בעל הסמ"ג היה מסבב העולם להזהיר לכל ישראל שילבשו ד' כנפות עם הציצית, כך אילו היה בכחותיו היה סובב את העולם להחזיר עטרה ליושנה שיחיהו ישראל תפילין כל היום, והעיקר להזהיר שלא לישן בהם ושלא להפיח ח"ו, ובנקל יכול לזהר ולקיים

במנחת חינוך (שעמ"ט) ג"כ כתב שיש חוב פנים אחת ביום ויש מצוה קיומית כל רגע שהם עלי, וכ"כ בערוך השלחן (ל"ג). הרי שיש לנו מחלוקת אחרונים. הנה מסתבר לנו כהפרי מגדים שאינו אלא מצוה קיומית במשך היום, כיון שעל פי זה המנהג שהביא הטור שנהגו שלא להניח כל היום מחשש גוף נקי, הכוונה הוא שמחשש שמא יכשל נהגו שלא לעשות מצוה שהיא רק קיומית. אבל על הצד שיש חובה ממש כל היום צ"ע איך מנהג זה עוקר עשה מן התורה. ונראה שבאמת פליגי בזה קמאי.

גרסינן שבת מט. "פעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו. והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור אחד - רץ מפניו, ורץ אחריו. וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו: מה זה בידך? אמר לו: כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה. לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים"

הראשונים שם הקשו מסנהדרין (עז): שמבואר שם שבשעת השמד אפילו מצוה קלה יהרוג ואל יעבור, ואמרינן שמצוה קלה היינו אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא [פירש"י שיון סנעל] אם כן איך הסתיר אלישע את תפיליו מפני הקסדור, הלא שעת השמד היה, ואם כן היה לו למסור עצמו למיתה. תוס' (ד"ה טעלס) תירץ ששאני שינוי ערקתא דמסאנא שבו הוא מתנהג כגוי ודומה שמוציא עצמו מכלל ישראל, ולכן יהרוג ואל יעבר, אבל הכא אינו מוציא עצמו

המצוה... וליוהרא לא חיישינן והלוואי שגם הרואים יעשו כן, ואמר בשם רבו הגר"א ז"ל דבזמן הזה אינו שייך ליהרא ואדרבא נכון לפרסם...

הרי שהגר"א בפירושו רצה שכולם ינהגו כן, ואין זה רק ממידת החסידות שנהג לעצמו. ועי' עוד במשכנות יעקב סי' מט שג"כ עורר על זה. [וראיתי מי שפי' זה שכתב שאין ליהרא, היינו דוקא במצות תפילין שכ' הרמב"ם שכל זמן שתפילין עליו הוא עניו וירא שמים]

ובענין חשש ליהרא, מלבד מה שכתוב בכתר ראש, עוד יש לציין לתשובת הגאונים (אופק סי' קסא, ומובא גם בשבולי הלקט הל' תפילין, ובעיטור תפילין סא): שנשאל בזה"ל "ויש מקצת התלמידים שמניחין תפילין, מי מחזי כיוהרא או לא או דילמ' קיומי מצוה עדיף" והשיב שם:

"ולכא למיחש ליוהרא אלא מידעם דלא מיחייב ביה ועביד ליה בפני רבים מידת חסידות, כיון שכולי עלמא לא קא מימנעי מן ההיא מילתא והוא קא מימנע מינה... וכולהו בדבר שאין חייב בו, אבל תפילין דכל אדם חייבין בהם, ומשום דאחריני פשעין מאן דלא פשע לא מחזי כיוהרא.

אבל ודאי אי אנש פריצא הוא ולא ידע בשמור מצות והדא מילת' דרבים פושעים בה, הוא דקא מזדהר ביה אבל מילי אחרנייתא דרבים זהירין בהו קא פשע, אית למיחש ליוהרא [אבל] למימנעיה לא איפשר, דהיכין מימנע אדם ממצוה, משום דקא פשע מן חדא מימנע מן חדא, אלא אי הכי הוא מיבעי ליה לאחזותיה בביתיה ושלא בפני רבים [דאמרין] מאי טעמ' זהיר האי בהדא מצוה מכל מצות אלא לאחריי ליהרא.

אבל אי גברא דלא פריץ דלא ידע דפשע במצות, אף על גב דלא ידיע בגוף נקי ובזהירות וחסידות לא מחזי כיוהרא, ואיכא למימ' דאחרינ' נמי כד חזיין ליה עבדין כוותיה"

הרי שגם הגאונים לא חששו ליוהרא בהנחת תפילין במקום שלא מניחים, ואדרבא כתבו שראוי לעשות כן שכולם ילמדו. וע"ע בשו"ע הרב (כז, כד) שכתב שבפני רבו שאינו מניח יש לכסותם מחשש ליהרא, ומשמע שדוקא בפני רבו, אבל בעלמא לא.

מכלל ישראל, אלא שאין לו תפילין בראשו עשה אחת והרבה ישראל שאין להם תפילין כמותו^{נד}.

אבל הרמב"ן והרשב"א תירצו שזה שאמרין שבשעת השמד הכל יהרוג ואל יעבור "ה"מ לעבור על מצות לא תעשה, אבל אם גזרו לבטל מצות עשה ודאי תבטל ואל יהרג דשב ואל תעשה שאני^{נה}"

ובריטב"א תירץ באופן אחר, וז"ל "ומסתברא דלא קשיא דהא מצות תפילין בחיוב תורה אינו אלא בשעה שמקבל עליו עול מלכות שמים, ולהניח כל היום הוא מדת חסידות, וכיון שכן לא היה יכול למסור עצמו עליהם על שאר היום", עכ"ל. ומבואר שהנחת תפילין כל היום אינה אלא ממידת חסידות. וכן כתב שם לענין הזהירות יתירא שצריך גוף נקי (סד"ה ומסתברא) "ומסתברא שלא נאמרו כל הדברים האלו אלא למי שבא להניח תפיליו כל היום כמדת החסידים שאז צריך שיהא זריז בעצמו לנקיות זה כאלישע, אבל למי שמניחם בשעת תפלה וק"ש כל אדם זריז בכך שאין שינה בשעת התפלה ולא הפחה דהא כתיב הכון לקראת אלהיך ישראל", עכ"ל.

ועוד כתב הריטב"א (סגמקל):

"וכל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה וכו'. כבר פירש הרמב"ן ז"ל בפרק במה טומנין (לעיל מ"ט) דאין אדם חייב למסור עצמו אלא על מצות לא תעשה ואפילו בערקתא דמסאני משום לא תלכו בחוקות הגוים, אבל במצות עשה אין אדם חייב למסור עצמו, והראיה מתפילין, וכי כמה גדולים שהיו בימי אלישע לא קיימו על עצמם ונקדשתי בתוך בני ישראל, אלא ודאי מצות עשה שאני משום דשב ואל תעשה הוא, והא דקאמר הכא כל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה כגון תפילין, לאו למימרא שיהיו חייבין למסור, אלא הכי פירושא כל מצוה שלא גילו דעתם שהיא חביבה למסור עצמן עליה עדיין מרופה היא בידם, מיהו הני מילי שלא בשעת השמד אבל בשעת השמד אם רוצה לקדש את השם אפילו על מצות עשה הרשות בידו... ובודאי שהראיה שהביא רבינו ז"ל מהא דאלישע אינה ראיה, דדילמא אותה שעה שמצאו לאלישע לאו שעת תפילין היתה אלא מדת חסידות שנוטלין כל היום, ולהכי לא מסרו עצמן עליה אלא אלישע מפני שהיה גדול בדור"

נד. וכן נמי משמע מרש"י בסנהדרין שענין ערקתא דמסאנא היינו שלא יוציא עצמו מישראל, וז"ל "שאם דרך הנכרים לקשור כך ודרך ישראל בענין אחר, כגון שיש צד יהדות בדבר ודרך ישראל להיות צנועים אפילו שנוי זה שאין כאן מצוה אלא מנהג בעלמא יקדש את השם"

נה. והמשיך שם הרמב"ן "ועוד שהן יכולין לבטל על כרחו שיניחוהו בבית האסורין וממילא תבטל, ואף על פי שהיה מניחן שמא היה סבור שלא יראהו אדם או שהיה מוסר עצמו למיתה שלא לבטל מעליו מלכות שמים, ורשאי הוא בכך ואינו כמתחייב בנפשו אף על פי שאמרו יבטל ואל יהרג, שכל מצוה שהחזיקו בה ישראל בשעת השמד נוטלין עליה שכר הרבה ועדיין מוחזקת בידם."

הרי שכתב הריטב"א בשלשה מקומות שמצות תפילין כל היום אינו חובה אלא מידת חסידות, ובסנגון שלנו "מצוה קיומית", ולכן מותר לבטלו בשעת גזירה. אבל לכאורה הרמב"ן והרשב"א שלא תירצו הכי סבירא ליה שמצות תפילין כל היום הוא מצוה חיובית".

אם נימא שיש מצוה חיובית כל היום פשוט שאין שום סברא לחלק בין ביטול מצות תפילין של רגע אחד ביום לבין ביטולו של מי שלא היניח יום שלם, שאין כאן חלות ביום, אלא הוא חיוב תמידי. וכן כתב הקרן אורה (מנחות לו.) בפירוש "ובאמת הדבר מבואר בש"ס ובדברי הראשונים ז"ל דחיוב מצות אלו הוא תמידי, רק ע"ז באתי, דלענ"ד שוה ביטול שעות ביום לביטול יום שלם, ונהי דמצינו חיוב תפילין בכל יום בשעת ק"ש שלא להעיד עדות שקר בעצמו (נרכות י"ד ע"ג), אבל אין זה מזמני חיובה בפירוש מה"ת", עכ"ל.

ולכן כל הראשונים שכתבו שיש ביטול מצוה אם לא הניח כל היום לכאורה דעתם כדעת הריטב"א שיש חובה פעם אחת ביום והשאר הוי מצוה קיומית. הנה במנחות (מד.) אמרו "כל שאינו מניח תפילין עובר בשמנה עשה" והגמ' לא מפרש מתי עובר. אבל בסמ"ג (עשה"ג) כתב "ועוד אמרו רבותינו במסכת מנחות כל שאינו מניח תפילין עובר בשמנה עשה, **בכל יום**, שהרי יש שם ארבע פרשיות ובכל אחת יש מצות עשה של יד ומצות עשה של ראש". וכן כתב השבולי הלקט (ריש הלכות תפילין).

וכן באגרת התשובה לרבינו יונה (לוח"ט) כתב "ומי שאינו מניח תפילין יש עליו קרוב לשלש מאות עונשים בכל שנה, והמניח בכל יום יש בידו זכויות לאין תכלית" ע"כ, ומבואר נמי שראה ענין שמצות תפילין הוא חובה לכל יום.

למעשה נחלקו רבותינו אם לילה זמן תפילין הוא או לא, להלכה רוב הראשונים פסקו שהוא כן זמן תפילין רק חכמים תיקנו שלא להניח בלילה שלא יבוא לידי שינה. והנה אם מן התורה כל רגע חובה, וגם לילה הוא זמנו, צ"ב למה יהיה חובה אחרת בכל יום אם לא היה זמן פטור ביניהם, וצ"ע.

עוד צ"ב על הצד שיש חובה כל רגע, אם כן למה יש רשות לילך למרחץ או לאכול סעודה ולעסוק בשאר עניני רשות שפוטור עצמו מחובה זו, הלא זה רשות וזה חובה. ופשוט שצריך לומר שהחובה רק חל עליו בזמן שהוא ראוי להניח את התפילין, אבל אין חובה להיות ראוי. אם כן נראה שגדר החובה הוא כעין ציצית ומזוזה, והיינו כשיש מצב שיכול להניח התפילין אז יש חובה, אבל אין חובה להכנס לכזה מצב. ולפי זה יותר מובן המנהג שלא להניח כל היום, כיון שהחובה רק כשיכול לקיימו בגוף נקי, א"כ אמרינן שאין אנחנו יכולים לקיימו כל היום, ועדיין צ"ע.

נו. אמנם ראיתי סברא מחודשת מהגאון ר' יצחק ברנד שליט"א שרצה לדחות ראייה זו, וכתב שלהרמב"ן והרשב"א בשעת השמד גם מידת חסידות יכול להיות יהרוג ואל יעבור, והיינו כיון שהגוי גזר על זה דווקא אפילו אם אינו אלא מידת חסידות כיון שעל זה הגזירה הוא יהרוג ואל יעבור.

אבל העיר על זה הגרמ"מ קארפ שליט"א שלא משמע כן מלשון הרמב"ן "לבטל מצות עשה", ועוד הרמב"ן למד מהכא שמותר לבטל מצות עשה בשעת השמד, ואם יש מצוה קיומית מה הראיה לכל המצוות שיש חובה בעשייתן.

ובזה מובן היטב דברי הרמב"ם (הלכות תפילין פ"ד הל' כה), וז"ל:

"קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטיילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא, אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין"

והיינו מפני שתפילין קדוש כו' צריך להשתדל להיות במצב שיכול לקיים המצוה, ומשמע שאין זה מטעם עצם החובה, אלא זה ענין מוסרי בלבד. ועל פי דברנו מובן מאוד, שאין החובה מחייבו להיות במצב שיכול לקיים המצוה, רק שיש ענין בזה. וסיום דבריו על רבינו הקדוש שהקפיד על תורה ציצית ותפילין, נראה ששלשתן ענין אחד, והיינו שלכולם אין חובה לעשותן כל היום, אבל לכולם יש קיום מצוה, ויש חיבוב וענין להשתדל לעשותן כל כמה שאפשר.

ולכאורה פשוט שלראשונים שיש חובה פעם אחת ביום בלבד, חלק מחובה זו מסתמא כולל גם להכניס עצמו לחיוב זה, ככל המצוות. רק אם יש חובה כל היום מן ההכרח צ"ל שהגדר אחרת. למעשה זכינו שיש מחלוקת ראשונים אם חובת תפילין הוא רק פעם אחת ביום ויש מצוה קיומית כל רגע שממשיך במצוה, או שיש חובה כל רגע ממש, וחובה זו צריך לומר שהוא לא מחייבו להכנס למצב שיכול לקיימו, רק כשהוא כבר נמצא בכזה מצב חייב.

סימן י"ג - לולב כל היום

א. גרסין בסוכה מא :

"תניא, רבי אלעזר בר צדוק אומר: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו - מניחו על גבי קרקע. הולך לבקר חולים ולנחם אבלים - לולבו בידו, נכנס לבית המדרש - משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו, מאי קא משמע לן? להודיעך כמה היו זריזין במצות"

ואמנם בפירוש אמרו (פסחים ז: סוכה מ:). שמצות לולב "מדאגבהה נפק ביה". כלומר שמן התורה אין שום חיוב יותר מרגע הראשונה. אם כן אנשי ירושלים שנהגו לילך עם הלולב יש לעיין מה הרויחו הזה.

תוס' (נדף לט. ד"ה עובר לעשייתן) כתבו :

"...ומיהו אמת הוא דלבתר דנפק ביה מברך... וצריך לומר על כרחך הואיל והמצוה לא נגמר עדיין לגמרי דבעי ניענוע מברך, ועוד כדאמר' בסוף פירקין (דף מ"ב:) מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ולולבו בידו, אף על פי שכל אלו הדברים אין מעכבין מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המוכרח חשיב כעובר לעשייתן"

הרי התוס' למדו מהגמ' של אנשי ירושלים שיש קיום מצוה כל זמן שהוא בידו, ממילא נחשב עובר לעשייתן. מבואר שעל אף שחובת לולב יצא משעת ההגבהה שייך להמשיך שיומו כל זמן שהוא בידו. אם כן מנהגן של אנשי ירושלים הוא מנהג שראוי בכל מקום ובכל זמן, ולא דווקא בירושלים.

ובכמה ראשונים מצינו חידוש עוד יותר גדול, והוא שיש דיעה שכל פעם שנוטל הלולב מברך עליו ברכה אחרת. וזה "ל המאירי (סוכה מ"ב):

"ולענין הברכה אין המנהג לברך אלא פעם אחת ביום ובשעת ההלל. אלא שיש מצריכים לברך כל שעה שהוא בא ליטלו על דרך מה שהיה מנהגם שהיו הולכים כל היום ולולבם בידם כמו שיתבאר בסוגיא זו וכל שהניחו לקרוא בתורה או לישא את כפיו וחזר ונטלו חוזר ומברך עליו כל זמן שהוא נוטלו אלא שבזמנים הללו אין נוהגים בו כן"

וכן כתב בספר הפרדס (לנש"י, עמ' ש"מט): "...וכן לגבי סוכה כל אימת דעייל ויתיב בריך, וכן לולב אע"פ שיצא בפעם ראשונה ידי חובת מצוה חסיסין המצות בכל שעה לברך עליו"¹

נז. לא ציטטתי כל הלשון, אבל המעיין בפנים יראה שהוא מביא דוגמאות של מצוות קיומיות שמברכין עליהם, כגון סוכה לולב, ובתוך דבריו כתב נמי תפילין. לכאורה מבואר ש"ל שתפילין אין חובתן כל היום.

אבל בתוס' ראש השנה (כח: ד"ה ומה) כתבו לענין כל תוס' שאין כל תוס' אם מקיים המצוה שני פעמים. ואחד מהדוגמאות הוא "וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום או אוכל בפסח כמה יתים של מצה אין זה כל תוס'". ופשוט שאם יש המשך של קיום המצוה אין צריך לדון כלל על כל תוס' אלא מצוותו בכך.

וכן נמי מבואר בתוס' בסנהדרין (פח: ד"ה א), שהגמ' שם מחפש אופן של כל תוס' שיש בו להוסיף ואם הוסיף גורע, ורק מצא בית חמישי לתפילין. והגמ' שואל והאיכא לולב שאם הוסיף מין חמישי עבר, ותי' אם לולב לא צריך איגוד אז האי לחודיה קאי, כלומר ואין ההוספה נחשב ולכן אינו גורע [ע"ש נמוס' ונמוס' סוכה לא: ואכמ"ל], ואם ס"ל שלולב צריך איגוד אז גורע ועומד, ופי' רש"י "דמתחילתו לא עשה כהוגן, שאגד שם תוספת מצוה, ואנן בעינן גורע דהשתא שהיה מתחילתו כשר ופוסלו בתוספתו". ומבואר שצריך להיות שההוספה גורע, ולא שגורע ועומד.

והקשו בתוס' שאפילו אם לולב צריך אגד אם בתחילה אגדו כדין ונטלו, ושוב הוסיף מין חמישי, לכאורה אינו נחשב גורע ועומד, וא"כ למה לא אוקים הגמ' בכה"ג. ותיירצו שאם הוסיף קודם נטילתו גורע ועומד הוא, ואם הוסיף אחרי נטילתו לא עשה ולא כלום כיון שכבר יצא חובת המצוה מדאגביה, עכ"ל ד. ולכאורה אם יש קיום מצוה בהמשך נטילתו יש לדון לומר שג"כ שייך כל תוס' כיון שמוסיף על המצוה בשעה שמקיים המצוה, וכנראה שתוס' כאן ס"ל שאין מצוה קיומית בהמשך נטילת לולב.

ב. הנה הרבה תמחה על מצות לולב כל היום של אנשי ירושלים, הלא הפסוק אומרת ולקחתם לכם ואין שייך להמשיך מעשה לקיחה, הא מדאגביה נפק חובתו. וראיתי בספר הלכות חג בחג (להגרמ"מ קאפ"ש ע"כ, ד' מייס עמ"ב) שכתב לדייק מדברי הרמב"ם (פ"ז מלולב הכ"ד) שהביא הגמ' בזה"ל:

"כך היה המנהג בירושלם, יוצא אדם מביתו ושחרית ולולבו בידו, ונכנס לבית הכנסת והוא בידו, מתפלל והוא בידו, ויוצא לבקר חולים ולנחם אבלים והוא בידו, וכשיכנס למדרש משלחו לביתו ביד בנו או ביד עבדו"

וידוע שיטת הרמב"ם בפיה"מ (סוף פ"ג דסוכה) שלמד שמצות לולב מן התורה שהוא כל שבעה נאמר לא רק במקדש אלא גם בירושלים [ע"י זיכוריעקב מרמז]. הרבה דיו נשפך על זה, ולא באתי להאריך כאן, אבל באמת הרמב"ם פירש הרב דברים שנאמרו על המקדש על ירושלים ג"כ [כמו שזכר, ע"פ פ"ג, ע"י פיה"מ מע"ש פ"ג מ"ד]. היוצא מדבריו הוא שהפסוק של לולב כל שבעה, "ושמחתם לפני ה' אלוכים שבעת ימים", לפני ה' היינו ירושלים ולא רק המקדש, כמו במעשר שני שלפני ה' קאי על ירושלים.

ולכן יש לומר שהרמב"ם לא למד שהענין כאן הוא המשך של הלקיחה, אלא זה היה מנהג בירושלים דווקא, כי בירושלים המצוה מוגדר אחרת, כי בירושלים המצוה הוא מצות שמחה, ויש סברא שכל כמה שהלולב בידו הרי הוא מוסיף בשמחה, ולכן בירושלים היה מנהג לילך עם הלולב כל היום. אבל בשאר מקומות אין שום ענין כלל, כיון שאין מה שהמשיך על מעשה הלקיחה.

ג. הנה לגבי מצוות נענועים בלולב אמרו בגמרא (ז:): שמוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות כו' והגמ' אומרת שמכאן ששירי מצוה [פי' מלקי המלוכה שאינם מעכבים] מעכבים את הפורעניות. תוס' שם (ד"ה כדי) מביא לשון הערוך שהביא מהירושלמי שצריך לנענע שלוש פעמים על כל דבר ודבר, ואיבעיא שם בירושלמי אם זה הולכה והובאה ג' פעמים ולא איפשיט, "וכיון דלא איפשיט עבדינן לחומרא שלוש פעמים לכל אחד ואחד" עי"ש. אמנם בספר העיטור (הל' לולב נ:): כתב "ולא אפשיט ומסתברא כיון דנענוע דרבנן לקולא אמרינן לחומרא לא אמרינן" ע"כ.

ולכאורה יש כאן מחלוקת אם נינוע הוא דאורייתא וספיקו לחומרא, או דילמא הוא רק מדרבנן. ובודאי לשון שירי מצוה משמע שהוא דאורייתא, רק שאינו מעכב, דוגמא דתנופה במנחות, א"כ מה ראה בעל העיטור ללמוד שהנענועים הם רק מדרבנן. והיה נראה שזה תלוי אם אפשר להמשיך עשיית המצוה אחרי שכבר קיימה, כי אמרו רבותינו שיוצאין ידי חובתו מדאגביה, א"כ אם לומדים מאנשי ירושלים ששייך קיום מצוה בהמשך נטילתו, לא קשה כלל שיהיה חלק מקיום המצוה גם לאחר שיצא חובתו. אבל יש לומר שבעל העיטור למד שאין קיום מצוה אחרי שכבר יצא ידי חובתו, ולכן על כרחך ענין הנענועים הם רק מדרבנן כיון שמה"ת מדאגביה יצא, ושוב אין קיום מצוה.

היוצא מדברינו שליטול הלולב לאחר שיצא ידי חובתו, נחלקו הראשונים אם יש כאן מצוה קיומית אם לאו, ולכאורה הרמב"ם למד שרק בירושלים יש מצוה קיומית משום מצוה דשמחה.

תוך דברינו הן ישיר והן דרך אגב הזכרנו כמה וכמה מצוות, ואמרתי לחזור עליהם כאן בקיצור אלו מצוות שמצינו שהם מצוה קיומית.

- א. **מצה כל ז' לדעת הגר"א.** וכן הוא בכמה ראשונים וביארנו אותו כל צרכו בסימן א'.
- ב. **מצה יותר מכזית אחד בליל ט"ו.** ביארנו בסימן א' שלכמה ראשונים כל כזית בלילה ראשונה הוי מצוה.
- ג. **ציצית.** ביארנו שהוא מצוה חיובית למי שיש ד' כנפות בסימן ב'.
- ד. **תכלת.** על אף שיש כתבו שהוא קיומית ביארנו בסימן ג' וד' שהוא מצוה חיובית.
- ה. **מלחמת מצוה.** ביארנו בסימן ה' שיש תנאים שס"ל שמלחמה שלא לית גוים עליה הוי מצוה קיומית.
- ו. **העוסקים במלאכת שמים.** ביארנו בסימן ה' שהוא מצוה קיומית.
- ז. **לעולם בהם תעבודו.** יש מחלוקת בסוטה ג. אם חובה או רשות, ובסימן ו' ביארנו שאף למ"ד רשות אינו מצוה קיומית.
- ח. **לקנות את אשתו.** כנ"ל.
- ט. **כהן לטמא לקרוביו.** ביארנו בסימן ז' שהוא מחלוקת ראשונים אם חובה או מצוה קיומית.
- י. **מצות יבום וחליצה.** ביארנו בסימן ח' שנחלקו הראשונים אם מי שרוצה לייבם יש חוב, ואמנם למי שאינו רוצה וייבם לכולי עלמא הרי זה מצוה קיומית כיון שקיים מצוה.
- יא. **ביאה שניה ביבום.** בסימן ח' כתבנו שהוא מחלוקת התוספי הרא"ש והרמב"ן אם יש מצוה קיומית בביאה שניה.
- יב. **תלמוד תורה כל היום.** בסימן י' ביארנו שלדעת רוב ראשונים חובת ת"ת מחייב רק ק"ש, ויותר מזה הוי מצוה קיומית.
- יג. **מצות ישוב ארץ ישראל.** בסימן יב' ביארנו שלדעת הרמב"ם לכאורה הוא מצוה קיומית מן התורה.
- יד. **תפילין כל היום.** בסימן יג כתבנו שיש ראשונים שסוברים שחובת תפילין הוי רק פעם בכל יום, והשאר הוי מצוה קיומית.
- טו. **לולב כל היום.** ביארנו בסימן יד שלתוס' בסוכה ועוד ראשונים יש מצוה קיומית, משא"כ לדעת תוס' ב"ר"ה וסנהדרין אין מצוה קיומית. ונראה שלדעת הרמב"ם יש מצוה קיומית כל ז' בירושלים לבד.

עוד דוגמאות שמצינו מקום לדון אם יש חלק רשות במצוה, ואכמ"ל.

- טז. **המשך סיפור יצ"מ**
- יז. **זכור את יום השבת באמצע השבוע**
- יח. **מצות זה קלי בכמה אופנים**
- יט. **ציצין שאינם מעכבים את המילה**
- כ. **להרוג גואל הדם, מח' תנאים, ועי' שכחת העשין**
- כא. **מצוות כיבוד אב כשמחל, א"נ משל אב למ"ד משל בן**
- כב. **פריה ורביה לאחר בן ובת**
- כג. **כל רגע בסוכה כשאינו אוכל.**
- כד. **נשים בכל מצות עשה שהזמן גרמא.**
- כה. **וראיתם אותו לדעת החרדים, והרמב"ם בשורש ט' חולק.**

- כו. קדושים תהיו לדעת הרמב"ן.
- כז. לאכול פירות שביעית לדעת הרמב"ן ע"פ המגילת אסתר שכחת העשין ד' כח. פדיון חמור כיון שאפשר בעריפה
- כט. השב תשיבם קודם שהגביה, עי' נמוק"י בבא מציעא ל.
- ל. תפילה יותר מפעם א' ביום לדעת הרמב"ם והרמב"ן.
- לא. ברכת כהנים יותר מפעם א' ביום
- לב. כמה דיני חסד
- לג. דיני פיקוח נפש שדוחה שבת על גוסס, על אף שאין חוב.
- לד. ליתן עצות טובות לכאורה, ועי' חו"מ צז א בביאור הגר"א.
- לה. הפרשת מתנת כהונה ועניים כסדרן.
- לו. מצוות שני הציפורים במצורע ושני השיעירים ביוה"כ להיות שוים.
- לז. יעוד ופדיה.
- לח. ללמד תורה לתלמידים עי' בלשון הרמב"ם פ"א ה"א ודו"ק.
- לט. לנכרי תשיך להרמב"ם.
- מ. לנכרי תיגוש להרמב"ם.