



קבצי הערות התמימים ואנ"ש ללקו"ש חלק י"א שיחה ב' לפרשת בא

קובץ הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון ג (תשל"ג)

בליקוט לפ"א בא ש.ד. הערה 19 בסוה"ג בקשה  
 חז"ל: "והא דהא אמרינן כן גם בפדיון הבן ומילה  
 ונתחייב הבן כמזכיר, עוד קודם שיגדל" ומבאר  
 בסוף ההערה סברא נוספת" ע"ד המבואר בחשו"ז פרוק  
 יוסף (הובא בפתחי תשובה) דבפדיון הבן ומילה אם  
 לקיימה עכשיו לא יוכל לקיימה כשיגדל.

ולכאורה אינו מובן דהא בפתחי תשובה מב'  
 מה נחבמין לא תיקנו שהקטן יכול לפדות את עצמו  
 והגם צאינו מחויב מן התורה) וע"ז מבאר שלא הקנו  
 כדי שיוכל לקיים מצות פדיון הבן מדאו"ל לכושיגדל  
 משא"כ הלא השאלה הוא, למה איך הקטן מחויב  
 לפדות את עצמו מדאורייתא, ואי אמרינן שמחויב  
 הקטן לפדות את עצמו מן התורה. איך כאן שוט טעם  
 שיחכה לשיגדיל, כיון שגם עכשיו מחויב מה"ח?

\* הגזירה דכל משה מ. גלוכאווסקי

\* והביאור בזה י"ל בפשטות שהם לא הרגישו את הגזירה  
 בשעת מעשה רק שמעו אודות הגזירה לאחר שנתגדלו  
 משא"כ הנשים (האבין אדורך געלעבט)  
 -המערכת-

1. בענין הנ"ל יש להסביר בדרך אפשר ובהקדמה:  
ילכאורה אינו מובן דברי הפתחי תשובה, דהא אפילו  
לא יפדה את עצמו כשהוא קטן, אי"ז שולל היובו מה"ת  
וכשיגדיל, כיון שבעצם לא הוי גבר בר חיובא בבעת  
פדיונו, לא יועיל לבטל חיובו מדאורייתא ויצטרך  
לפדות עצמו ערה"פ? אבל באמת זה אינו, שמצינו שתקנת  
יבנן פוסר חיוב דאורייתא, וכמו שמצינו דקידוש בחוס'  
שבת מועיל לפוטרו מקידוש דאורייתא בשבת גופא (אפי'  
למשיטה שחוס' שבת הוא מדרבנן עיין מנחת חינוך מצוה  
ל"א), אבל לפי"ז אינו מובן תירוצו של הפתחי תשובה  
(שיין רוצים להוציאו מחיוב דאורייתא), מכיון שרואים  
שבבנן פוטרים לכחלה חיובא דאורייתא אצל קידוש, דהא  
במקנים חוס' שבת לא רק לענין מלאכה אלא גם לענין  
קידוש(והי' ברירא לחקן רק לענין מלאכה ולדוג' הא  
ופצונו בהל' פסח סי' תע"ב סע' ב', שהגם שמקבלים  
יו"ט מפלג המנחה, מכל מקום לא יעשה קידוש עד הלילה)  
ז"כ למה לא חיקנו אצל פדיון הבן ג"כ שיפדה את עצמו  
בקטנותו?

וי"ל שאינו דומה נידון לראי': פדיון הבן הוא  
פעולה נמשכת היינו שפעולת הפדי' נעשה בכל רגע מימי  
חייו, דגם כשהוא גדול הוא נפדה מצד פדיונו בטעם  
קטנותו, ואם יפדה כשהוא קטן(מצד תקנת הכמים) נכנס  
שבגדלות הרי הוא פדוי מצד מעשה קטן, ולכן לא חיקנו  
יבנן, שלא רצו שמעשה קטן תומשך על זמן גדלותו.  
משא"כ בקידוש אי"ז מצוה נכשכת שנאמר שפעולת  
בקידוש דקודם שבת נעשה גם במשך השבת, אלא שבבר קידוש  
ובמילא פטור עכשיו.

ולפי"ז מובן כוונת כ"ק אדמו"ר שליט"א בהע'  
דאפי' אם ניכא שגם קטן חיובו לפדות את עצמן הוא  
דאורייתא, מ"מ לא רצה החורה שמעשה דקטן תומשך  
על משך ימי חייו הגדולים (דהא הוה פעולה נמשכת  
כנ"ל) אף שחיובו מדאורייתא, וזה גופא סברת הפתחי  
תשובה כנ"ל.

א' מאנ"ש דבאריסטאון

2. בליקוט הנ"ל הערה 35 דספק בכור אין האב יכול  
לברך שהחינו, להעיר שאדמו"ר הצ"צ בפסקי דינים ח"ב  
ד"ה (ד"ה בסדר קריאת המגילה) פוסק שברכה שהחינו  
יולדים לברך מספק, והחתם סופר דפוסק דבספק בכור  
לברך אזיל לשיטתו שפסק באו"ח סי' נ"ה שאין  
לברך רק מי שיש לו שמחה בפועל, וממילא אין

האב יכול לברך בספק בכור. (עיין באינצקלופדיא  
תלמודית חלק ד' עמוד ד"ש.)

ו אחד מאנ"ש



חיוב האב במילת ופדיון בנו

א. בליקוט לפ' בא תשל"ג ס"ד מביא החקירה בנוגע חיוב האב לפדות בנו אם זה רק "שנכנס במקומו של הבן" אבל המצוה "עיקרה היא חובת הבן", או שמעיקרא דדינא "מצות הפדיון היא מצות האב". ומבאר הנפ"מ בזה: באם לא פדאו אביו בקטנותו עד שהגדיל הבן – על מי מוטל החיוב לפדותו, דאם נימא שעיקר מצות הפדיון היא חובת הבן, הרי בנידון זה שגדל הבן חייב הוא לפדות א"ע, ונפקע חיובו של האב; אבל אם נימא שהחיוב מעיקרי' הוא על האב, <sup>אוצר החכמה</sup> הרי גם לאחר שגדל הבן נשאר האב בחיובו – אלא שישנו לימוד מיוחד דאם לא פדאו אביו חייב לפדות א"ע, אבל האב קודם לבנו. ובהערה 19 כ' שב' אופנים אלו י"ל בכמה מצות שהאב חייב בבנו הקטן, וממשיך שאעפ"כ אין להביא ראיה ממצות מילה <sup>ממצות</sup> פדה"ב, עיי"ש הטעם.

ויש לברר הענין בפרטיות יותר, ובהקדים דבנוגע למצות מילה מביא בלקו"ש ח"ג פ' לך מ"ש הרוגוצובי (במכ" נדפס בשד"כ כרך ו' ע' א' שסח) דיש בה ג' ענינים: א) פעולת המילה, ב) שלא יהי' ערל, ג) שיהי' מהול. ומבאר הרוגוצובי (שם) שפעולת המילה זוהי מצותי' דאב, ובזה משתנה חיוב שעל האב מהחיוב שעל ב"ד וכל ישראל – שעליהם מוטל רק לראות שלא יהי' ערל וכו'. ועד"ז החיוב שעל הבן למול א"ע הוא רק שיש עליו חיוב להיות מהול.

[ולכאו' עפ"ז יש להעיר מה שבשוה"ג הב' להערה 19 נשאר בצ"ע על הרמב"ם (לפי ביאור הריב"ש), דכיון שהאב מברך "למול" מוכרח שזה מצותי' דילי', ובכ"ז כ' הרמב"ם (בפיה"מ) דכשיגדיל הבן "נפטר כל אדם ממילתו",

דלכאו' הרי מבואר במכ" הרוגוצובי הנ"ל דביום השמיני יש מצוה מיוחדת להאב שהיא פעולת המילה – "ולאחר שמונה ימים בטלה מצוה זו", ומוסיף שם: "ולכך א"ש מ"ש הגמ' בפסחים גבי ברכה". והיינו, שזה שהאב מברך "למול" הוא על מצותי' דילי' המיוחדת (ולכאו' רק ביום השמיני כנ"ל). ואין לזה שייכות למצות ב"ד וכל ישראל וחיוב הבן עצמו שכולם הם רק שלא יהי' ערל או שיהי' מהול, ולכך שפיר מברכים "על מצות מילה" שהמצוה אינה הפעולה כ"א התוצאה – שלא יהי' ערל – שיהי' מהול. וא"ש מ"ש דכשיגדיל נפטר כל אדם ממילתו, כיון דמצות האב בטלה לאחר יום השמיני, ומצות ב"ד וכו' (עכ"פ לשיטת הרמב"ם) הוא מה שנכנסים במקום הבן שיהי' מהול כיון דבקטנותו א"א, ולכך כשגדל הבן נפקע מצותם].

ועפ"ז דחיוב האב הוא רק על פעולת המילה, הרי פשוט שהחיוב שעל הבן לראות שהי' מהול אינו השלמה לחיוב האב אלא חיוב עצמי. ועפ"ז צריך לומר, דהחקירה במצות מילה היא, אם המצוה של פעולת המילה (ענין הא' הנ"ל) הוא גם (בעיקרו) חיובא דבן, אלא היות שבקטנותו א"א למול א"ע, נכנס האב

במקומו [ולפ"ז כשיגדיל יש לבן גם המצוה דפעולת המילה (וזוהי שיטת הרי"פ פערלא המובא בהערה 19) - דלא כשיטת הרוגוצובי הנ"ל "דלאחר ח" ימים בטלה מצוה זו" <sup>12/08/2017</sup>]; או שלכתחלה זיכתה התורה את האב במצוה זו דפעולת המילה - ולפ"ז מסתבר לומר שמצוה זו הוא רק ביום ח' (כשיטת הרוגוצובי). ועפ"ז מצות הבן הוא רק שיהי' במצב מסוים - מהול, והפעולה (ביחס להבן) הוא רק כעין הכשר וכו'.

ואם כהנ"ל נכון, נמצא, שהנפ"מ בהחקירה המבוארת בהשיחה בנוגע לפדה"ב - אם לא פדאו אביו עד שהגדיל מי קודם במצות הפדיון - איך שייך במצות מילה (גם אם נאמר דלא כשיטת הרמב"ם בפיה"מ דכשיגדיל הבן "נפטר כל אדם ממילתו"),

כי ממ"נ, איך על האב המצוה דפעולת המילה לאחר ח' (דבין לאופן הא' שהמצוה היא בעיקרו של הבן - הרי כשהגדיל הבן נפקע מצותי' דאב; בין לאופן הב' שהיא מצות האב, הרי "לאחר ח' ימים בטלה מצוה זו"), ועל הבן יש חיוב עצמי להיות מהול - ופשוט דהמצוה שעל ב"ד וכל ישראל לראות שלא יהי' ערל לא עדיף (וקדום) למצות הבן עצמו, כיון שמצות הבן אינו השלמה כנ"ל, (ובנוגע לפדה"ב ראה לקמן).

והנה עפ"י הנ"ל, דגם אם נאמר דמצות מילה היא מצותי' דאב, הרי"ז רק על פעולת המילה, ומה שהבן חייב למול א"ע כשיגדיל הו"ע בפ"ע - יש לחקור איך הוא במצות פדה"ב, די"ל על ב' אופנים:

א) כפשטות לשון החינוך (שבהערה 20) והתח"ס וציונים לתורה להרי"ע (שבהערה 24), דאם נאמר שמצות פדה"ב הוא מצות האב, הרי מה ש"אם לא פדאו אביו חייב לפדות א"ע" הוא השלמה למצות האב; (ורק אם נאמר שמצות הפדיון הוא בעיקרו חיוב הבן, אז כשהגדיל הבן נפקע מצותי' דאב),

ועפ"ז צריך לומר, דמצות האב בפדה"ב (אינו רק פעולת הפדיון - כבמצות מילה, אלא) הוא על הנפעל, לראות שבנו יהי' פדוי. ולכן גם אם הגדיל הבן, הרי חיוב האב קדם לחיוב הבן.

ב) דגם מצות פדה"ב הוא כמצות מילה, דהדין "אם לא פדאו אביו חייב לפדות א"ע" אינו השלמה למצות האב, אלא חיוב עצמי של הבן לראות שיהי' פדוי (דלא כהשיטות המובאים בהערות כנ"ל) - ולכאוף כן מסתבר, דמהיכא תיתי לחלק בין מילה לפדה"ב ועוד, דדוחק גדול לומר שעיקר המצוה לראות שהבן יהי' במצב מסוים - פדוי (גם לאחרי שהגדיל הבן), יהי' על האב ולא על הבן! וראה בביאור להרי"פ פערלא שם בנוגע למצות מילה, דכיון שעיקר מצותה הוא מה שהמילה חתומה בבשרו (ולא מעשה המילה) לכן "עיקר המצוה מתקיימת ע"י הבן גופי' שהמילה חתומה בבשרו" עיי"ש.

וכל החקירה בהשיחה הוא רק בנוגע לפעולת הפדיון (כנ"ל במצות מילה), דבזה י"ל על ב' אופנים: א) גם זה הוא בעיקרו מצות הבן, אלא כיון דבקטנותו א"א, נכנס האב במקומו, ב)

לכתחלה זיכתה התורה האב במצות פעולה הפדיון.

אלא שבזה חלוק מצות פדה"ב ממצות מילה ( - שלכן שייך בה המבואר בהשיחה, משא"כ במצות מילה כנ"ל), דבמצות פדה"ב, הרי לא בטלה חיוב האב לאחר יום השלשים. והטעם ע"ז מבואר במנ"ח מצוה ב' דהקרא בחיוב האב למול את בנו מיירי בקטנותו, משא"כ בפדה"ב דכתיב "וכל בכור אדם בבנין תפדה", דמשמע לעולם, עני"ש (אבל עפ"י המבואר בהשיחה וההערות יש להעיר טובא על דבריו ואכ"מ). - ולכן אם נאמר שמצות האב אינו הסתעפות של מצות הבן, הרי נמשך חיוב זה גם לאחרי שהגדיל הבן.

ואף שעפ"י הנ"ל יש גם על הבן חיוב עצמי (שאינו השלמה למצות האב) לראות שיהי' פדוי, ומדוע נאמר שהאב קודם לבנו?

- י"ל הביאור בזה, דכיון דמצות האב הוא רק על הנפעל והמצב - שיהי' פדוי, הרי לגבי הבן הוי הפעולה רק בעין הכשר. משא"כ מצות האב היא עצם הפעולה. ולכן כשאנו דנים למי יש דין קדימה על הפעולה, הרי מובן שהאב - שלגבי' הוי עצם הפעולה מצוה - קודם.

באותיות אחרות: גם אם האב יפדה את בנו, הרי יש להבין מצות הפדיון, שהרי "ראה" והשתדל שיהי' פדוי. משא"כ אם הבן יפדה א"ע, הרי הפסיד האב מצותי'.

יעקב י. לייב אלטיין

תת"ל - 770

### חלק הקטן במצות ת"ת

ב. שם, בשוה"ג להערה 19 מביא מהפסקי דינים להצ"צ "כיון דת"ת מחויב האב מדאורייתא ללמד את בנו. א"כ שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא", ומוסיף בהערה "והא דלא אמרינן כן גבי פדיון הבן ומילה (שיתחייב הבן כשיכיר - עוד קודם שיגדיל) י"ל: בת"ת החיוב דאורייתא הוא שהאב ילמוד עם (וביחד עם) בנו (היינו שהבן עצמו יכיר וילמוד תורה) ולא עוד אלא שהלימוד באופן שהבן ירגיל עצמו לקרות בתורה" (שו"ע אדה"ז שם מהרמ"א סרמ"א ס"ח) - משא"כ בפדיון הבן ומילה שכל מעשה הפדיון והמילה הוא מצד האב ורק שהמצוה מתקיימת בגוף הבן, עכ"ל.

והנה לכאוף יש להבין דהלא ידוע דברי האחרונים שאומרים דמילה הוא פעולה נמשכת, ועי' בלקו"ש ח"ג ע' 759 שבמצות מילה (הנה נוסף על מה שצריך התינוק להיות נימול) יש ענין שהתינוק לא יהי' ערל (ממכ' הגאון הרוגוצובי, צפע"נ על הרמב"ם הל' מילה).

וא"כ לכאוף אין מצות מילה דומה לשאר מצות (ולדוגמא מצות נטילת לולב הלא אין כאן ענין שהלולב יהי' ניטול אלא שיש חיוב על האיש ליטול לולב. וא"כ שם המצוה הוא מצד הנוטל ורק שהמצוה מתקיימת בהלולב, אבל) במצות מילה יש ג' ענינים, א) מעשה המילה, ב) שלא יהי' ערל, ג) שיהי' מהול, וב' ענינים אחרונים דומים לכאוף למה שהבן צריך להרגיל א"ע ללמוד תורה.

ואעפ"י דבת"ת יש לגבי הבן מעשה שהוא עושה (דהיינו עצם הלימוד) ובמילה הב' ענינים נעשים מאליהם מ"מ כיון שהיא מצוה בגוף הבן (לא רק מה שהמצוה מתקיימת בגוף הבן) דהבן יהי' מהול א"כ לכאו', יש מקום לומר דמילה יהי' דומה ללימוד התורה.

אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג  
חבר - הכולל

ונראה לומר דלכך מוסיף בהערה שם תי' נוסף - דאם ימול א"ע בקטנותו שום א"י למול א"ע כשיגדיל, משא"כ בת"ת. והיינו דבתי' הא' מבאר רק בנוגע ענין של פעולת המילה דבזה אין שיין לומר שיהא הקטן חייב בזה. אך עדיין יש מקום שיהא מחויב בכדי שהוא לא יהי' ערל וכו', לכך מוסיף דאם ימול א"ע בקטנות שוב לא יהי' לו מצות פעולת המילה כשיגדיל.

שלום שפאלטער  
תת"ל - 770

בענין הנ"ל, הנה החילוק בזה, כי בלימוד התורה צריך שהבן ישתתף בהפעולה - בהמצוה של האב ממש. ("ילמוד עם, וביחד עם בנו") - ותכליתה של אותה הפעולה (שהוא מצוה על האב) שהבן יתחיל לעשות אותו דבר ממש שהאב עושה בעצמו ("ירגיל ללמוד"). משא"כ במצות מילה שבנוגע לקיום מצותו של האב הרי הבן הוא כלי ל(פעולת) מצותו של האב, ואף שהיא פעולה נמשכת בהבן אך הרי אין הוא משתתף בהפעולה (ורק שיש "המשך", "נפעל", "תוצאה" וכו' בו). ואין התכלית לפעול בו לעשות אותו הדבר של האב [וא"כ מובן שאף שהתכלית של מצות האב הוא שיפעול בהבן משהו אך מ"מ (אי"ז אלא מצות האב ו) אין לדמות את זה ללימוד התורה של האב עם בנו ששם אמרינן "שגם על הקטן יש חיוב" <sup>אוצר החכמה</sup>].

והנה דוגמא לזה הוא מצות חינוך דרבנן בנוגע לכל המצות שעל האב לפעול עם בנו ושם מצינו בשיחת חגה"ש תשכ"ח שמצות האב נמשכת גם על הבן - כי שם ישנם הטעמים הנ"ל שבת"ת (ועייג"כ בקונ' הערות התמימים ואנ"ש ח"א ע' 99 בסופו).

י.י. ווילשאנסקי  
ישיבה גדולה - מלבורן

...י"ל בפשטות לפמ"ש הרגוצובי בצפע"נ הל' ברכות פי"א ה"ח שהחיוב על האב הוא רק פעולת המילה. ובהפרט שיהי' נימול ושלא יהי' ערל אין חיוב על האב יותר מכל ישראל, וכיון שכן שפיר מבואר בהשיחה שמצות האב היא רק מתקיימת ב(גוף) הבן, ופשוט.

אלא שעדיין יש להקשות שהרי חיוב על כל ישראל (כשאינן לו אב או שלא רצה למולו) הוא (לא פעולת המילה, אלא) שיהי' מהול וכו', עי' צפע"נ הל' מילה פ"ג ה"א. וחיוב זה הוי מה"ת, ובזה יקשה מדוע לא יתחייב הבן כשיכיר, שהרי החיוב על כל ישראל למולו הוא בדוגמת חיוב על האב בת"ת שהבן עצמו ילמוד,

ועד"ז במילה הבן עצמו מהול ואינו ערל (וגם החיוב על הבן כשיגדיל הוא רק הפרט שיהי' מהול וכו').

וי"ל בזה דהנה אין הכוונה שיסנם שלשה מצות במילה (שעל האב ישנו מצוה) דפעולת המילה, (ועל כל ישראל מצוה שניי') שיהי' מהול וכו', אלא שמעשה המילה כוללת שלשה פרטים, א) עצם המעשה מצ"ע, ב) (שע"י מעשה זו) יהי' מהול, ג) לא יהי' ערל. (ועי' דיוק הלשון בלקו"ש ח"ג לך ס"ה בד"ה די ושם ס"ח בתחלתו וס"ב בד"ה די ערקלערונג). וקטן שלא מלו אביו הנה כשנעשה גדול חל עליו החיוב לעשות מעשה המילה בכדי שיהי' מהול, וכשנולד מהול עד"מ לא עבר אמ"ע דמילה אבל כמובן לא קיים מצות מילה, (ואינו דומה למצות תשביתו שיש סוברים שאם לא הי' לו חמץ קיים המ"ע עי' מנ"ח מצוה ט' ובקונטרס הערות התמימים ואנ"ש ח"א ע' 88. ודו"ק).

וכיון שכך שפיר מובן מ"ש בהערה שח"ת אינו דומה למילה, דבת"ת פעולת הלימוד שהיא המצוה עושים האב והבן שניהם ביחד. משא"כ במילה שהאב (או כל ישראל) מקיימים המצוה בגוף הבן ע"י שמלים אוחו, משא"כ הבן שאינו עושה כלום שאינו מקיים שום מצוה.

י.מ.מ. קלמנסון  
תת"ל - צרפת

## חיוב הקטן בת"ת משיכיר - משא"כ במילה ופדה"ב

ג. שם, בשוה"ג להע" 19. .והא דלא אמרינן כן גם בפדיון הבן ומילה (שיתחייב הבן כשיכיר - עוד קודם שיגדיל) י"ל... [נוסף לזה י"ל ע"ד המבואר בתשו' זכרון יוסף... דבפדיון הבן ומילה אם יקיימנה עכשיו לא יוכל לקיימה כשיגדל, משא"כ בת"ת].

וצריך להבין, איך יש ס"ד שקטן יפדה א"ע בקטנותו - היינו כשיכיר קודם שיגדיל הלא מצות צריכות כוונה. וקיי"ל דבמצות דאורייתא הלכה כמ"ד צריכות כוונה כמ"ש בשד"ח בכללים מערכת מ' כלל ס"א ס"ד. ולא פליגי אלא במצות דרבנן.

גבריאל שפירא  
תת"ל - 770

בענין הנ"ל, הנה גבי מילה אין להקשות קושיא זו כי הרי מצות עשה דמילה לא בעי כוונה כמ"ש במלא הרועים ערך מצוות צריכות כוונה אות י"ב ע"ש באריכות.

אולם באמת אין כאן קושיא כלל:

א) דהנה דעת הרשב"א והרז"ה (ר"ה כח, א. ועי' בהה"מ פ"ב משופר ה"ד) דהלכה כמ"ד מצות אצ"כ, ואף להפוסקים כמ"ד שצריכות כוונה מ"מ כיון שיש מ"ד בגמ' הסובר שגם במצות ראו' מצות אצ"כ שפיר קשה אליבא דידי' אין יתרץ הוא מדוע קטן לא חייבתו התורה לפדות א"ע כשיכיר.

ב) אפי' להמ"ד מצות צריכות כוונה כתב הפרמ"ג (או"ח ס"ס) דזהו מדרבנן, אבל מה"ת לא צריך כוונה, ושפיר קשה מדוע לא חייבה התורה קטן בפדה"ב.

ג) אפי' לשיטת אדה"ז (או"ח שם) דמצ"כ הוי מה"ת, הרי כ' הרמב"ם (פ"ו מחו"מ) דמצה א"צ כוונה, ופי' הה"מ (בפ"ד מהל' שופר ה"ד) שסובר הרמב"ם דמצוה מעשיית לא בעי כוונה.





והנה בחי' הריטב"א בסוכה (י"ד) כ', דהא דאמרינן דכל דלא קיים התיקון מדרבנן אף מדאו' לא יצא, היינו דוקא היכא דאפשר לו לעשות כפי תקנות וחיוב חז"ל ולא עשה, אבל היכא דלא הי' האפשרות לעשות כפי תקנות וחיוב חז"ל, אז יצא עכ"פ המצוה מדאו', ולא אמרינן אז דכל דלא קיים התיקון מדרבנן אף מדאו' לא יצא, ע"ש בארוכה. ועי' באמרי בינה או"ח סי"ד.

19/08/2018תח

ולפ"ז לק"מ, כיון דקטן אינו באפשרות לעשות המצוה כפי שתקנו חז"ל - בכוונה, כיון דלאו בר כוונה הוא, א"כ אילו הי' פודה א"ע בקטנותו שפיר הי' יוצא עכ"פ המצוה דאו' ושוב לא הי' יכול לקיימה לכשיגדיל.

אורי תחבט

ועוד י"ל עפ"י מה שמבואר בלקו"ש (ח"ו ע' 274 - וכ"ה בבטאון חב"ד חוברת 30, ע' 33) מענה ד' אות ב' ד"מדיק המג"א (סתפ"ט סק"ח) בדברי השו"ע והביאו אדה"ז לפס"ד, דלחומרא אמרינן מצות איך צריכות כוונה. ועפ"ז, אפי' באם הייתה מציאות שידעו ברור שגם הכוונה כללית לעשיית מצוה לא יתכוון, מחוייבים להשתדל שיניח תפילין, ומכ"ש וק"ו מצוה שבמעשה מספה"ע (דבי' קעסק המג"א) שהיא בדיבור, עכ"ל.

וכיון דלחומרא אמרינן מצות א"צ כוונה, א"כ אילו הי' פודה א"ע בקטנותו (דהוי מצוה שבמעשה), שוב לא הי' יכול לקיימה לכשיגדיל, כיון דלחומרא כבר יצא המצוה.

ישכר דוד קלויזנער  
כולל - נחלת הר חב"ד

...ראיתי הערת המערכת, ונראה שהבינו בקושיית הזכרון יוסף - כמו שהבין גם י.מ.מ.ק. - דכוונתו להקשות מדוע לא חייבה התורה לקטן שיפדה א"ע בקטנותו אבל לענ"ד אין לומר כלל שזהו הכוונה בקושיית הזכרון יוסף (\*): א) שהרי אי' במקומות

-----  
\*) מה שכתבנו "למה יחייבו התורה וכו'", היא שאלת הת' ג.ש. הנ"ל היינו, בהערה מקשה דלכאו' תחייב התורה את הקטן שימול א"ע ויפדה א"ע משיכיר גם קודם שיגדיל - וכבת"ת. וע"ז הקשה הת' ג.ש. דמהי הקושיא, - די"ל דלכך לא ציוהו התורה כן מכיון שאין לו כונה.

וע"ז רצה הכותב לתרץ דשפיר הי' הפדיון מתקיים גם בקטנותו, ולכך הקשינו דהקושיא במקומה עומדת היינו דיכולים להקשות עוד, למה תחייבתו התורה לקיים מצוה בלי כונה!?

[ויש להבהיר דאין שאלת ההערה שאלת הזכרון יוסף אלא שבהערה מביא תירוץ הזכרון יוסף על שאלתו הוא.]

והנה שאלותיו להלך מוסבים על ההערה (ופסק הצ"צ בת"ת כו'). והתי' על שאלתו הראשונה מבואר בשיחת חגה"ש תשכ"ח. ועל שאלתו השני' (נוסף על מה שתירצו בהערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון ג) י"ל עפ"י המובא לעיל שיחת חגה"ש תשכ"ח שהחיוב בת"ת על הבן הוא מה שהחיוב על האב טראגט זיך איבער

איך מספר דקטן פטור הוא ממצות התורה כיון דלאו בר דעת הוא, וא"כ איך מקום כלל להקשות למה לא חייבה התורה את הקטן בפדה"ב (ולכה"פ הי' לו לתרץ כן משום דקטן לאו ב"ד הוא משו"ה אינו מחוייב מה"ת), ב) דלפי"ז אינו מובן כלל מה שתירץ דאם יקיימנה בקטנותו שוב לא יוכל לקיימה לכשיגדיל - דמאי איכפת לך שלא יכול לקיימה לכשיגדיל, הרי סוף-סוף קיים המצוה מה"ת, ובמה יהי' עדיף אם יקיימנה לכשיגדיל? (ולכאו' אדרבה לפי"ד התוס' הנ"ל דוקא הי' א"ש, דבקטנותו הי' רק נתקיים המצוה בלבד, אבל לכשיגדיל הי' יוצא גם ידי חובתו - אבל טעות הוא לומר כן, דכיון דאמרינן שהוא מחוייב מה"ת, והיינו דנקטינן שהוא בר דעת שוב גם יוצא ידי חובתו בקטנותו כיון דבר כוונה הוא) - וגם אילו הי' כוונת הזכרון יוסף להקשות למה לא חייבה תורה בפדה"ב לפ"ז מעיקרא ליתא לקושיית ג.ש. שהרי כיון דאמרינן שחייב מה"ת והיינו דנקטינן שהוא ב"ד א"כ שפיר בר כוונה הוא ושפיר מצותו הוה מצותו.

אלא נראה, דכוונת הקושיא בזכרון יוסף הוא, דכיון דקטן מחוייב במצות מצד חינוך (מדרבנן) א"כ למה לא יפדה א"ע בקטנותו - וע"ז תירץ דאילו יקיים בקטנותו שוב לא יוכל לקיים המצוה מה"ת בגדלותו, וע"ד שא"א לא מל א"ע לפני הציווי כיון שגדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה עושה, ואילו הי' מל לפני הציווי שוב לא הי' יכול למול א"ע אחר הציווי - ועי' בפתחי תשובה (הובא בגליון יח שם) שמדמה זאת לנדו"ד (ואילו כהבנת המערכת מהו הדמיון בזה) - וע"ז קשה קושיית ג.ש. דבלא"ה מצותו אינו כלום כיון דלאו בר כוונה הוא - וע"ז שפיר יש לתרץ עפי"ד תוס' פסחים הנ"ל וכו' דעכ"פ נתקיים המצוה, וא"כ צריך להזהר שלא לקיים המצוה בקטנותו בכדי שיוכל לקיימה מה"ת לכשיגדיל.

19/08/2018  
ג'תשע"ח

שוב ראיתי בזכרון יוסף חיו"ד סכ"ו בפנים שמבואר בהדיא שם כדברינינו, ומכיון שס"ז זה אינו מצוי כ"כ אעתיק את לשונו:

"שאלני ח"א עמ"ש הרמב"ם בהל' בכורים פי"א ה"ב ובטור ושו"ע יו"ד ס"ה ס"ט"ו שמי שלא פדאו אביו מחוייב הוא לפדות א"ע כשיגדיל, דמשמע שיהי' בן י"ג שנה דוקא, דמאי לא נימא שיפדה א"ע כשיגיע לעונת הפעוטות דמכירתו מכירה במטלטלין ומתנתו מתנה בחו"מ סי' רל"ה, וכיון שהגיע לחנוך מחוייב מיהו מדרבנן בכל המצות ויכול לברך עליהן כמו ציצית וסוכה ולולב ודכוותי', וא"כ ה"נ יפדה א"ע במעות שיש לו או ירש מאביו או ע"י אחר שדעת אחרת מקנה אותו, דקיי"ל דיש לו זכי' בכה"ג, והרי יכול לברך על הפדיון בכור ושהחיינו דמ"ש משארי המצות - ותירצתי לו דאע"ג דחייב בכל המצות מיהו מדרבנן, היינו

על הבן - ועד"ז בנדו"ד שהשאלה הוא שהחוייב על האב בפדה"ב זאל זיך איבערטראגן על הבן, משא"כ כשנעשה גדול שאז יש עליו חיוב בעצמותו, ופשוט שחילוק גדול ביניהם.

דוקא במצות שיכול גם לקיימן אחר שיגדיל, משא"כ במצוה זו דפדיון שאם יקיימה עכשיו לא יכול לקיימה שוב כשיגדיל, בודאי לא אמרינן שיפדה א"ע עכשיו. ומה"ט כתבו המפרשים שלא קיים א"א מצות מילה קודם שנצטוה א"ע"ג שעשה כל התורה כולה קודם שניתנה, משום דקיי"ל גדול המצווה ועושה משאינו מצווה עושה, ושאר המצות יכול לקיים גם לאחר שיצא מה שאין כן מצות מילה".

ולפ"ז דחוק הוא מה שתירץ י.מ.מ.ק. דאיירי כשגדול ע"ג דאז מהני המצוה אף שאין לו כוונה - דלפ"ז יוצא דמשום מציאות כזה דוקא תירץ כן, ובהקושיא מבואר בהדיא שכוונתו להקשות שיפדה א"ע לבד.

וכעת נ"ל ליישב קושיית ג.ש. עפמש"כ בס"פ החיים להג"ר שלמה קלוגער ז"ל (הובא בס"פ "מסדר חילוקים ושיטות" אות תקמט) דלא שייך מצ"כ רק במצות שמחוייב בה, ולא במצוה שאינה מחוייב בה - וכ"ש שהוגד לו אח"כ שהר"ן בחידושו לחולין כ"כ - ולפ"ז לק"מ כיון דקטן לכו"ע אינו מחוייב במצות מדאו".

ועוד י"ל עפי"מ שתי"ב בס"פ בדבר מלך ח"ב (על הרמב"ם הל' שבת) ע"מג" קושיית הטו"א חגיגה (ו,א) "דכיון דמצ"כ ובלא כוונה אינו יוצא ידי חובתו, והא ודאי דקטן לאו בר כוונה הוא כו"ו וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן שתיקנו לחנך את הקטן במצות הא כיון דלאו בר כוונה הוא לאו כלום הוא וכאלו לא עשה דמי" (והוא ע"ד קושיית ג.ש. אבל במה שתי"ב הטו"א לא יתייבב קושייתו עיי"ש).

ותי"ב בדבר המלך "דנראה דכיון דקטן אין לו דעת התמימות שלו מקשר אותו בגופו של מצוה משצ"כ גדול צריך כוונה שיהא חשוב שגופו עשה המצוה" - ולפ"ז לק"מ כמובן, אבל צ"ע דמאין לו חילוק זה.

ולהעיר דבתירוץ הא"ה הנ"ל מיושב גם קו"פ הטו"א ודו"ק. והנה מה שתירץ י.מ.מ.ק. עפי"ד הרמב"ם דס"ל דמצוה מעשיית לא בעי כוונה - דמשו"ה פסק (פ"ו מהל' חו"מ) דאכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים דיצא יד"ח - ולפ"ז פדה"ב ג"כ לא בעי כוונה כיון דהוי מצוה מעשיית - יש להעיר מחשו"פ הרדב"ז ח"ה - ללשונות הרמב"ם - סי' אלף תר"ב שכ"ד דבאמת ס"ל הרמב"ם דמצ"כ אפי"ב באכילת מצה (מצוה מעשיית) "וגבי כפאוהו פרסיים כוונה יש לו שהרי ידע שזו מצה ושהיום פסח אלא שהוא אנוס, וכיון שקיים המצוה ונהנה גרונו ממצה יצא יד"ח, ומ"ש ז"ל בלא כוונה היינו בלא רצון אלא באונס, אבל לעולם יודע הוא שבאכילת מצה זו קיים המצוה ומש"ה יצא יד"ח. אבל אם אכל מצה כמתעסק בעלמא א"ע"פ שהיא יודע שזו מצה ושהלילה פסח לא יד"ח כיון שלא נתכוון לאכילת מצה של מצוה".

ועי' בר"ן ר"ה (כת) הובא בכס"מ הל' שופר פ"ב שכ"ד בדעת הרמב"ם דאכל מצה בלא כוונה יצא יד"ח היינו משום דבמידי דאכילה אצ"כ כיון שנהנה, אבל בעלמא שפיר בעי כוונה ע"ש, ולפ"ז פדה"ב שאין בו הנאה שפיר צ"כ.

ומ"ש שם בשם המלא הרועים דמילה אצ"כ - עי' בטו"א ר"ה  
(כ"ח) ותשו' הת"ס יו"ד ס"א שכ"כ, וע"ש בטעמיהם.

ישכר דוד קלויזנער  
כולל - נחלת הר - חב"ד

<sup>תוס' תוס'</sup> בענין הנ"ל, מה שתירצו על שאלתי עפ"י דעת הפרמ"ג דהא  
דמצ"כ היינו רק מדרבנן אבל מה"ת אצ"כ. ובחיל' הריטב"א בסוכה  
שאם לא הי' אפשרות לעשות כפי תקנת וחיוב חז"ל אז יצא עכ"פ  
המצוה כדאו', במילא אילו הי' פודה א"ע בקטנותו שפיר הי'  
יוצא עכ"פ המצוה דאו', ושוב לא יוכל לקיימה כשיגדיל. ועוד  
תי' ע"פ הה"מ (פ"ב מהל' שופר) שסובר הרמב"ם דמצות מעשיית לא  
בעי כוונה, ולפ"ז גם פדה"ב לא בעי כוונה.

<sup>19/08/2018</sup> אמנם לדעתי אא"ל שמשו"ז יועיל מעשה קטן שהרי אין במעשה  
קטן כלום (ראה תוס' יבמות לד לענין קידושין "דאין מעשה קטן  
כלום"), דמה שמצות מעשיית אצ"כ, או מה שמצות אצ"כ מה"ת וכו'  
זה דוקא בגדול העושה מעשה המצוה דמכח שעשה מעשה המצוה איכא  
הוכחה דלשם מצוה עשה דהא למצוה קיימא ומסתמא לשמה וכיו"ב,  
במילא אצ"כ כוונה מיוחדת. אבל בקטן העושה מצוה שאינו מצוה  
עליו ליכא למימר שע"י מעשה שעשה מצוה יהנו מעשיו בלבד שלא  
יצטרך כוונה. ואדרבה הסברא נותנת דכיון שאינו מצוה עליו  
כעת לעשותה צריך כוונה מיוחדת דוקא - וכיון דלאו בר כוונה  
הוא ע"כ לא מהני מעשה הפדי'.

ויש להביא ראיה לזה מהא דאי' בחולין (יב, ב) בעי ר"י  
קטן יש לו מחשבה או אין לו מחשבה, ופרש"י: כגון שחיטת  
קדשים דבעי כוונה דילפינן בשמעתיא קמייתא דזבחים ושחט קטן  
עולה לשמה, מי הויא כוונה או לא. והקשו בתוס' "הא התם משמע  
דסתמא נמי כשר משום דזבחים סתמא לשמה קיימי ואינו פוסל עד  
שיכוון שלא לשמן, ותי' דסתמא דקטן גרע דאין לו דעת להבין  
שהם קדשים וסבר שהם חולין והוה לי' מתעסק ופסול, ואפי' אומר  
הקטן יודע אני שהם קדשים ולשמן אני מתכוון מבעי לן אם כוונת  
כוונה ודילמא לא מהני אם אין מעשיו מוכיחין" עכ"ל.

נראה מזה דקטן גרע טפי, וליכא למימר לגבי' דע"י שעשה  
המעשה שוב אינו צריך כוונה, אדרבה כיון שאין לו דעת ע"כ  
סתמא שלא לשמה עביד ולא מהני מעשיו.

אע"ג דלכאו' יש לדקדק מדברי החוס' "ודילמא לא מהני אם  
אין מעשיו מוכיחין", דאם מעשיו מוכיחין והקטן אומר בפירוש  
דלשמן מתכוון דמהני - ועד"ז בפדה"ב אם יאמר הקטן בפירוש  
שמתכוון לשמה ומעשה מוכיח שנתן המעות לכהן שיהני אצלו  
הכוונה.

אבל יש לדחות, עפ"י המבואר במשנה למלך פי"ד מטומאת  
אוכלין ה"ב דרש"י ותוס' בריש פ"ק חולין פליגי, דרש"י ס"ל  
דאין הפרש בין מעשה למעשה אלא הכל תלוי באמירה, ותוס' ס"ל  
דאמירה אינה מועלת אלא הכל תלוי במעשה - אם הוא מעשה גמור  
או מעשה שאינו גמור או מעשה גרוע עיי"ש. וע"ש דאף לרש"י

דאין חילוק בין מעשה למעשה, אעפ"כ איכא מעשה גרוע טובא,  
דאפי' מדרבנן לא חשיב, - כגון קטן המעלה פירותיו לגג כדי  
שירד עליהם טל משום דהעלאה לא חשיב מעשה כלל דדילמא מפני  
הכנימה העלום ע"ש.

א"כ מ"ש התוס' שצריך "מעשיו מוכיחין" זהו דוקא במעשה  
גמור אבל מעשה גרוע בלבד לא מהני - וכאן בפדה"ב הרי נתינת  
המעות הוי מעשה גרוע שהרי אינו ניכר כלום בגוף המעשה, כמו  
גבי שחיטת העולה ששחט הקטן שפעולתו ניכרת שנשחט העולה - כי  
מ"ש התוס' שצריך "מעשיו מוכיחין" היינו שיהי' עצם פעולת  
המעשה ניכר, ולכן אינו מועיל נתינת המעות.

וגם לרש"י י"ל דלא חשיב, דהוי כמו שהעלה הקטן פירותיו  
לגג דלא חשיב דדילמא מפני הכנימה העלום ה"נ י"ל דנתן המעות  
בשביל דבר אחר או מתנה בעלמא (ראה רש"י בכורות מט, א לגבי  
פודה בנו בתוך שלשים).

המורם מהנ"ל דגבי פדה"ב לא מהני מעשה קטן אף בצירוף  
אמירה שהתכוון לשמה.

גנ"ז יאל שפירא <sup>19/08/2018nnx</sup>

תת"ל - 770



ד. בליקוט פר' בא תשל"ג בהער' 18 מבאר וז"ל ועפ"י המבואר לקמן בפנים ובהער' 19 בסופה י"ל שלכן לא הביא הרמב"ם שם ר"פ י"א ובסה"מ שלו פסוק הנאמר בו ציווי להאב לפדות את בנו כ"א הפסוק דפר' קורח "אך פדה תפדה את בכור האדם" שלא נאמר בו ציווי להאב לפדות את בנו עכ"ל.

ולכאור' אם שיטת הרמב"ם הוא דמצות הפדי' היא על הבן, הו"ל להביא אותו פסוק שמביא בירושלמי, וכמבואר לקמן בפנים השיחה שמכיון שנכללו ב' החיובים כאחד מסחבר שהמצוה בעיקרה היא חובת הבן וכו'. (ואין לומר שהמקור שממנו לומד הרמב"ם דין זה, הוא מהפסוק דפר' בא וכהירושלמי, ורק מביא הפסוק דפר' קורח לרמז על שיטתו בנוגע לענין זה, דיותר הוי רמז מזה שבפר' פדיון הבן כולל ב' החיובים כאחד.)

וי"ל שבאמת גם המקור לשיטת הירושלמי הוא מהפס' דפר' קורח, דמכיון שאינו מזכיר שיש בזה ענין השייך להאב, משמע שהחיוב הוא על הבן, וכשיטת הירושלמי ב- הנוגע למילה דמכיון שנאמר סתם וביום השמיני ימול וגו' משמע שאין בזה חיוב עצמי על האב, ומשום זה דרשינן היתור דאדם בפר' בא, בכדי שיהא ענין זה משמע בפר' פדיון הבן שנראה לומר שבדבר עיקרי כזה

על מי הוא החיוב של פדיון הבן מפורש בראשית מעורה של דין זה, דאם לאו הפסוק דפר' קורה לא הוי דרשינו הפסוק דפר' בא, וכדמשמע מלשון החינוך מצוה שצ"ב הובא בהער' 20 שמצד פשטות לשון הכתוב דבכל בכור אדם בבנין תפדה, משמע להלכה שיש חיוב על האב מצד עצמו, אלא משום שיש פסוק בפר' קורה, לפיכך דרשינו הפסוק דפר' בא וכנ"ל.

ולפי"ז יומחק ג"כ שיטת הבבלי דלא משמע להו הפסוק דפר' קורה, וכשיטתם במילה שיש חיוב עצמי על האב, הגם שנאמר בפסוק וביום השמיני ימול, סתם, (ואפ"ל, שאין צורך להפסוק לפרש שמדבר אודות האב, מכיון שמעצמו מובן שאי אפשר להתינוק למגל א"ע ועד"ז בנוגע לפדיון הבן) ורק מיתורא דקרא ילפינו שיש חיוב השלמה על הבן, משא"כ לפי שיטת הירושלמי דילפינו מפשטות לשון הקרא, א"כ מוכח מזה שבעיקר מצות הפדי' יש חיוב על הבן, דאל"כ הוי לי' לכתוב בפר' קורה שיש ענין הפדיון השייך לאב, ומהיתור דתפדה היינו למדים שיש חיוב השלמה על הבן, אבל מכיון שסתם הכתוב אך פדה תפדה, מוכח שבעיקר ענין הפדי' הוי זה חיובא דהבן.

24/05/2018 09:00

התורה

משולם זוסיא אלפרוביץ

ה. בליקוט הנ"ל סעיף ו' מבאר וז"ל דאין סברא לומר שאבי הבן יברכה, מאחר שאין זו מצותו מעיקרא דדינא, אלא שהוא רק עושה מצות בנו. (וע"ד שהעושה מצוה לאחרים אין מברך שהחינו. עכ"ל.

ויש להעיר שלפי"ז יש להביא ראיה מזה, שבשליחו אין גוף השליח נחשב כגוף המשלח, אלא שרק פעולת המעשה מתיחסת להמשלח, (ע' בספר לקח טוב כלל א') דהא כפי המבואר שם באות ח' בדברי הקצוה"ח סקפ"ב סק"א, משמע שאם נאמר שגוף השליח נחשב כגוף המשלח, אפשר לעשות שליח על מצות שבגופו, דמכיון שגוף השליח נחשב כגופו, נמצא שמניח הפיליגן על גופו. ולפי"ז ג"כ שייך שיברך על המצוה מכיון שהמשלח עושה את המצוה.

והרמב"ם שכותב בהלכות ברכות שאין מברכים שהחינו, נמצא שרק פעולת השליח מתיחסת להמשלח, אזיל לשיטתו בהל' עכו"ם פ"ג הל' ט' (מובא באות י"א שם), שמשמע משם שרק פעולת השליח מתיחסת להמשלח שכותב, העושה עכו"ם לעצמו אעפ"י שלא עשאה בידו כו', ועיין באות י"א שם, ואם נאמר דס"ל דגוף שליח

נהשב כגוף המשלח, הוי ל"ל לכתוב העושה עכו"ם לעצמו  
אעפ"י שעשאה ע"י שליח וכו', דהא הרמב"ם כותב אליבא  
דאמת, שמכיון שלשונו הוא אעפ"י שלא עשאה בעצמו,  
נראה דס"ל דאליבא דאמת לא עשאה בעצמו, ורק מכיון  
שמעשה השליח מתיחסת לגוף המשלח הוי לאו שיש בו מעשה.

### הנ"ל

ו. בלקו"ש ח"ו שיהת בא (ב) מבאר שם הלשיטתו של  
ב"ש וב"ה בכמה פלוגתות, שב"ש סברי אזלינן בחר בכח  
וב"ה סברי אזלינן בחר בפועל. הנה בהשקפה ראשונה  
מצינו מחלוקת ב"ש וב"ה שב"ש סברי בחר בפועל וב"ה  
בחר בכח, המשנה ברכות פ"א מ"ג ב"ש אומרים בערב  
כל האדם יטו ויקראו ובבוקר כו' שנאמר בשכבך ובקומך  
וב"ה אומרים כל אדם קורא כדרכו כו' א"כ למה נאמר  
בשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני  
אדם עומדים. היינו שלב"ש צריכים שכיבה בפועל ולב"ה  
צריכים רק זמן שכיבה היינו בכח, ולכא"ה הוא היפך  
הכלל הנ"ל.

ופשוט צ"ל דהמחלוקת שם הוא בפירוש הכתוב  
בשכבך ובקומך, שב"ש מפרשים הכתוב לפעולת השכיבה  
וקימה ולכן אף שבכל מקום אזלי בחר בכח, אבל שכיון  
כשהכתוב מפורש הוא בשכבך ובקומך, ולפי פירושם  
הכתוב מדבר אודות פעולת השכיבה ולכן לשיטתם צריכים  
שכיבה בפועל. משא"כ ב"ה מפרשים הבנת הכתוב לזמן  
שכיבה וקימה, ולכן לב"ה צריכים רק זמן שכיבה,  
והוא בהתאם לשיטתם דאזלינן בחר בפועל, וכיון שלפירוש  
הכתוב מדבר אודות הזמן שכיבה, הנה הזמן שכיבה יש  
בפועל. 24.06.2018

יוסף סג"ל לנדא

קובץ הנ"ל גליון מב (תשל"ו)

ד. בלקו"ש חי"א פ' בא (ב) שוה"ג הא' להערה 19 הקשה:  
"וראה פסקי דינים להצ"צ (הידושים על הרמב"ם בתחלתו (עמ'  
של"ט) ביאור לשון הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"ג) ב"מי שלא למדו  
אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר" (כיון דת"ת מחוייב האב  
מדאורייתא ללמד את בנו...א"כ שמא גם על הקטן יש חיוב  
מדאורייתא". והא דלא אמרינן כן גם בפדיון הבן ומילה  
(שיחתיב הבן כשיכיר - עד קודם שיגדיל) "עכ"ל וע"ש שחירץ  
ב' תירוצים, ועי' לקו"ש חי"א תרומה (א) הערה 40. - ועי'  
קונטרס הערות הח' ואנ"ש (ברוקליין) ח"ב עמ' 72 - 78, וסוף  
גליון (ברוקליין) ח' (מח), וגליונות (מאריסטאון), כב, כד, כו.  
ויש להעיר דעפמ"ש בלקו"ש ח"ב חגה"ש סי"ב (עמ' 306)  
יתיישב ג"כ הקושיא, דכ' שם: "לויט דעם אלעמען, [מצוות  
זיינען באגרענעצט אין צייט און ארט...אבער תורה אליין האט  
קיינע הגבלות ניט, ניט פון זמן און ניט פון מקום] וועט מען  
אויך פארשטיין דעם חילוק צווישן תורה ומצוות לגבי קטנים,  
פון אלע מצוות זיינען קטנים פטור, עס איז דא א מצוה  
מצד חובת חינוך, אבער די מצוה איז נאר מדברי סופרים, און  
די מצוה איז <sup>אוצר החכמה</sup> אויפן פאטער, ניט אויפן קטן.  
אבער ביי תורה שטייט "מצוות עשה מן התורה על האם  
ללמד את בנו הקטן תורה", עס איז דא א חיוב אויך אויפן בן  
אז ער איז חייב ללמוד תורה את עצמו כשיכיר" (רמב"ם הל' ת"ת  
פ"א ה"ג, ראה פסקי דינים להצ"צ שם.)  
דער טעם אויף דעם: מצוות זיינען בהגבלה, אבער תורה,  
וואס זי איז בלי גבול, איז ביי אלע אידן. "עכ"ל בלקו"ש.  
ולפי"ז מובן שפיר למה לא חייבו התורה בפדה"ב ומילה  
משיכיר, כיון דמצוות הם, א"כ יש ההגבלה וא"א לחייבו  
בקטנותו, משא"כ תורה שאין לה הגבלה, לכן יתכן שיחייב גם  
כשיכיר.

ישכר דוד קלויזנער  
נחלת הר חב"ד

קובץ הערות התמימים ואנ"ש 770 גליון מח (תשל"ו)

א. בלקו"ש פ"ב תשל"ג בהערה 19 מבאר שגם אם נאמר במילה שבעצם המצוה על הבן רק והיות וא"א לו למול א"ע הטיילה זה התורה על האב מ"מ עדיין יש מקום לומר בפדיון הבן שמעיקרא דדינא היא מצוותי' דאב, "כי במילה אין ציווי מפורש שהאב צריך למול את בנו, והלימוד (שהאב צריך למול את בנו) הוא או מ"וימל אברהם את יצחק בנו" (קדושין שם) או מ"וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (ירוש' שם), משא"כ בפדה"ב שהחיוב על האב לפדות בנו מפורש בתורה..".

ולכאורה יל"ע בזה מקידושין שם (כט, א) שלומדים לימוד מיוחד שהאם פטורה ממילת בנה "ואיהי מנלך דלא מיחיבא אמר קרא אשר צוה אותו אלקים אותו ולא אותה", א"כ אף שהפסוק בא בעיקרו למעט את האם אבל ממילא נכלל בזה חיוב האב "אשר צוה אותו אלקים" והחיוב על האב מפורש בכתוב.

אוצר החכמה

14/08/2018

נחמן יוסף טווערסקי

תת"ל - 770

ו. בלקו"ש פ" בא תשל"ג בשוה"ג להערה 19 ..והא דלא אמרינן כן גם בפדיון הבן ומילה (שיתחייב הבן כשיכיר - עוד קודם שיגדיל) י"ל... [נוסף לזה י"ל ע"ד המבואר בתשו' זכרון יוסף... דבפדיון הבן ומילה אם יקיימנה עכשיו לא יוכל לקיימה כשיגדיל, משא"כ בת"ת]. והק' ג.ש. בקונטרס הערות התמימים ואנ"ש (ח"ב ע' 72) איך יש ס"ד שקטן יפדה א"ע בקטנותו הלא מצות צריכות כוונה, ובמצוות דאורייתא הלכה כמ"ד צריכות כוונה.

ושם בע' 77 ממשיך לסתור מ"ש ליישב קושיתו (שם) עפי"ד הפרמ"ג דהא דבמצוות דאורייתא צ"כ, היינו רק מדרבנן אבל מדאו' לא בעי כוונה כלל, ולפי"ד הה"מ (פ"ב מהלכות שופר) דבמצוות מעשיות איצ"כ. עיי"ש וז"ל: "אמנם לדעתי אא"ל שמשו"ז יועיל מעשה קטן שהרי אין במעשה קטן כלום (ראה תוס' יבמות לד לענין קידושין "דאין מעשה קטן כלום"), דמה שמצות מעשיות איצ"כ, או מה שמצות איצ"כ מה"ת וכו', זה דוקא בגדול העושה מעשה המצוה דמכח שעשה מעשה המצות איכא הוכחה דלשם מצוה עשה דהא למצוה קיימא ומסתמא לשמה וכיו"ב, במילא איצ"כ כוונה מיוחדת. אבל בקטן העושה מצוה שאינו מצוה עליו ליכא למימר שע"י מעשה שעושה מצוה יהני מעכשיו בלבד שלא יצטרך כוונה, אדרבה הסברא נותנת דכיון שאינו מצוה עליו כעת לעשותה צדיך דוקא כוונה מיוחדת דייקא - וכיון דלאו בר כוונה ע"כ לא מהני מעשה הפדי' - ולאחר שהביא ראיות לדבריו סיים: "ויש עוד כו"כ ראיות שמעשה קטן כשאין עליו חיוב אין המעשה כלום ואכמ"ל עכ"ל.

והנה הרבה יש להשיב על דבריו וראיותיו, אולם הפלא הכי גדול הוא, דהרי קושיתו הי' על מה שהקשה בהערה: דלמה לא תיבדו התורה שימול א"ע ויפדה א"ע בקטנותו (משיכיר) כמו שתיבדו התורה בת"ת - וע"ז הקשה דאין יש ס"ד שיפדה א"ע, הלא מצ"כ, וקטן לאו בר כוונה הוא, וממילא לא הוי מצוה כלל? - א"כ ע"ז שפיר יש לתרץ (עפי"ד הפרמ"ג) דכיון דמדאו' איצ"כ כוונה, א"כ יצא כבר המצוה מדאו', או דבמצוות מעשיות לא בעי כוונה - ובנדו"ד אין לומר כלל דשאני קטן דלא מהני מעשיו, שהרי הוא בעצמו כותב דמיירי זאת רק בנידון כשאין עליו חיוב (כפי שהוא מדגיש זאת כמ"פ) משא"כ בנדו"ד הרי מיירי דשפיר יש עליו חיוב וז"פ מאד.

ועוד תמוה, דלפי דעת הפרמ"ג דבתורה לא מצינו דמצוות צ"כ, א"כ מאין יבא לו החידוש דשאני קטן דשפיר צ"כ מה"ת, והוי בתורה אין כלל הענין דצ"כ גבי מצות. ואכמ"ל יותר.

הרב יששכר דוד קלוויזנער

נחלת הר חב"ד



קובץ הנ"ל גליון 1 (תשל"ו)

יב. בלקו"ש חי"א שיחת בא"ב) בשוה"ג להערה 19 מוכא מהפס"ד להצ"צ: "כיון דת"ת מחוייב האב מדאורייתא ללמד את בנו. . . א"כ שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא".

ובשוה"ג שם ממשיך: "והא דלא אמרינן כן לגבי פדה"ב ומילה (שיתחייב הבן כשיכיר - עוד טרם שיגדיל) י"ל: . . . דבפדה"ב ומילה אם יקיימנה עכשיו לא יוכל לקיימה כשיגדיל, משא"כ בת"ח".

1486/2019/005

ובקונטרס הערות התמימים ואנ"ש ח"א (ע"פ 72 ואילך), ובגליונות דמאריסטאן (כב, כד, כו). ובגליון מ"ח דנ"י. שקו"ט בארוכה בכוונת הדברים.

וכן הקשה הרב י.ד.ק. בגליון לד (ע"פ יט): מאי איכפת לן שלא יוכל לקיימה לכשיגדיל הרי סו"ס קיים המצוה מה"ת ובמה יהי' עדיף אם יקיימנה לכשיגדיל וא"כ מהו החירוץ שבשוה"ג.

ועל הקט"ד הקשה ג.ש. בקונטרס שם איך אפ"ל שקטן יפדה א"ע, הלא מצ"כ, ועיי"ש מש"כ בנוגע לקושיא זו. \*

-----  
\* לכא' קושיא זו, איך אפ"ל שהקטן יפדה א"ע, הלא מצ"כ - אינה שייכת לכאן, שהרי יתירה מזו, מצוות צריכות בר דעת לקיימן והקטן אינו בכלל בר דעת ופטור מכל המצוות, ואעפ"כ מחדש הצ"צ שחיוב ת"ת כיון שהאב מחוייב גם הקטן מחוייב, וא"כ, הרי באיזה אופן שנבאר דברי הצ"צ (והרמב"ם שמביא) איך הקטן חייב בת"ת אף שאינו בר דעת, הרי מאותו טעם מקשה בהשיחה מדוע אינו כן גם במילה ופדה"ב כיון שהאב מחוייב כו' (וגם קושיית הסו"א וכו' איך קטן מקיימ מצוות ע"י חינוך הרי מצ"כ והתירוצים שנאמרו בזה אינם שייכים לנדו"ד כמובן), ועדיפא הו"ל להק' דמהו בכלל הפי' והטעם בדברי הצ"צ כיון שהאב וכו' . המערכת.

כמו"כ הקשו שם (ע' 37) במענת כ"ק אד"ש לאחד ששאל בענין זה, ואעתיק משם לשון מכתב השואל והמענה "... בהמשך למה שדיבר כ"ק אד"ש בהתועדות שבועות תשל"א שמזה שכותב אדה"ז (הל"ת"ת ספ"א) ד"אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודה שיעסוק בתורה חולקת שכר עמהם כו"כ" שמזה מובן די"ש לה חלק במצות תלמוד תורה. אם אפשר לבאר עפי"ז מ"ש הצ"צ בחידושינו על הרמב"ם בתחילתו (פס"ד ח"ב) הטעם במש"כ הרמב"ם הל"ת"ת פ"א ה"ג "מי שלא למדו אביו חייב ללמד א"ע כשיכיר" ד"בת"ת מחוייב האב מדאורייתא ללמוד את בנו וכו' גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא" - והיינו היות שהאב מקיים מצותו ע"י הקטן, נמשך החיוב גם על הקטן - ובפרט שבנדו"ז אי אפשר בלעדי הבן, עכ"ל השואל. וע"ז כתב כ"ק אד"ש בכי"ק: אין זה שייך לומר בזה שאינו בר דעה ופ"ה 14/08/2018 עכ"ל.

והק' שם שהרי זהו בסתירה לדברי הצ"צ שגם הקטן חייב, ומהו הביאור בזה.

ונראה לבאר בכ"ז בהקדים ביאור חיובא דקטנים לגבי תורה ומצות, ונקטינן כללא, דאין לומר דהקטן מחוייב הוא במצות כמו גדול שהרי אינו בר דעה ומשו"ז גם מדרבנן א"א לומר שהקטן חייב במצות

ולא רק לדעת רש"י (ברכות מח, א) דס"ל שכל חובת החינוך שמד"ס הוא רק על האב והבן אינו נק' בר חיובא כלל, - אלא (כמ"ש בלקו"ש האזינו תשל"ג הערה 19) "גם לדעת התו" (שם ד"ה עד שיאכל) דקטן נק' "מחוייב בדבר מדרבנן" - מובן שאין לומר שבו החיוב בשלימות"

ואפ"ל בזה דכל חיובא דהקטן הוא רק אמצעי וכהכשר מצוה לגבי המצות שיקיים בגדלותו שאז המצות יהי' תכלית בפ"ע וכמ"ש אדה"ז (שו"ע או"ח סי' קפ"ו ס"ג): "שהקטן גם חיוב זה אינו אלא משום להרגילו לכשיגדל שאז יתחייב חיוב זה של ד"ס ... לפיכך אינו בדין שיוציא את מי שהו גדול כבר אע"פ שחיובו אינו אלא מד"ס". (עיי"ש. וראה גם בס' "חנוך לנער" (להר"י בלוי) פ"ב הערה ג' מסכת תורה)

ואף גם חיוב קלוש זה, אינו חובה על הקטן דלא מצינו חיוב לדרדקי, אלא החיוב הוא על האב שיחנך את בנו ובזה ס"ל להתוס' שהבן (קטן) אינו ככלי שהאב מקיים בו מצוה (ע"ד שמנענע את האתרוג) והקטן אינו בר חיובא כלל, אלא מפני שהכוונתו שהכוונה במצות החינוך הוא שהבן יתחנך שהוא בעצמו יקיים ל כשיגדי מצות זאת אומרת דמכיון שכל עיקר חובך החינוך דהאב הוא שהבן יתחנך הרי כשהבן מקיים את המצות נק' שעשה רצון ה' (שגילה ע"י החכמים) ולכן נק' בר חיובא, ורק מיתקרי (בר חיובא) ולא בר חיובא ממש דלא מצינו חיובא לדרדקי (כן נראה הכוונה בשיחת שבועות תשכ"ח)

[וע"ד המבואר בחידושי ר"ח הלוי (פ"ה מקרבן פסח ה"ז) בנוגע לקרבן פסח מה"ת. דכ": דאין קרבנס חובה ורק הקטנים חשיבי בני קיומא דפסח לבד, ובזה מיישב דעת הרמב"ם בקטן שהקריבו עליו בראשון פטור מפסח שני "כיון דכבר קיים הקרבת

הפסח ומצותו בראשון... ובחשו"ק מצינו רק דאינם בני מצות משום דלאו בני חיובא ואזהרה נינהו אבל אינם מופקעים מעצם הדינים של הקרבן והקרבן עלה להם לשם פסח. עיי"ש ועד"ז אפ"ל בנדו"ד דהקטנים אינם בני מצות (אפי' מד"ס) אבל אינם מופקעים מהמצות ולכן נק' בר חיובא מד"ס.

וכל חילא דהקטן הוא מחיובא דאביו שעליו חובה גמורה לחנכו למצות ומזה נמשך גם על הקטן (שלא מופקעים הם) חיובא דמצות מד"ס,

וכ"כ ג"כ בשד"ח (כללים מערכת ח' אות ס"א): "דהתוס'... אינו מוכרח... שסוברים שחיוב החינוך הטילו חכמים על הקטן עצמו רק שכלפי מה שכתב רש"י דקטן שהגיע לחינוך לא מיקרי מחוייב מדרבנן משום שאין החיוב אלא על אביו, על זה חולקים וסוברים דמיקרי מחוייב מדרבנן מצד חיוב אביו בחינוך".

וכמו שהוא בכל המצות שהקטן נק' בר חיובא מצד האב מדברי סופרים, וחיובא דקטן חיוב קלוש הוא. כמו"כ יל"פ במצות תלמוד תורה שמה"ת האב חייב ללמד את בנו, וכדמדה להו בשיחת שבועות תשכ"ח סברת התוס' שהקטן נק' בר חיובא וסברת הצ"צ שגם על הקטן יש חיוב. רק שהצ"צ מדבר על מצות ת"ת ומה"ת והתוס' - על שאר המצות.

וסברת הצ"צ: "שגם על הקטן יש חיוב מדאורייתא" י"ל בדא"פ (ע"ד הנ"ל במצות שמד"ס) דמכיון שהציווי הוא שהאב ילמד עם הבן וכו' מסתבר שהבן לגבי חיוב זה אינו ככלי אלא דהכונה שבמצוה זו היא שהבן ילמד ולכן כשהבן לומד בודאי נק' מקיים רצון ה' (מה"ת) וכנ"ל בשאר המצות.

ואף גם זאת כל חיוב זה (הנמשך להבן) אינו אלא חיוב קלוש משום (דאפ"ל) שכל חובת האב ללמד את בנו הוא רק "חינוך לתורה" וכדמדייק בשוה"ג (שבשיחת פ' בא הנ"ל) "שהבן ירגיל עצמו לקרות בתורה" והוא רק 'הכנה לענין דגדלות' (לקו"ש ח"ד שם ע' 1250) [ועי' בשו"ע אדה"ז הל' ת"ת פ"א ה"ו "סומכים שילמוד בעצמו כשיגדיל" עיי"ש ובפרט לשיטת המאירי (קידושין כט, א) דשיעור חובת הלימוד הוא שידע לקיים את המצות שיתחייב בגדלותו, בודאי שכל לימודו של הקטן הוא רק בבחי' הכשר מצוה, (ועי' בסוכה (מב, א) דמנו חכמים בחובת האב על בנו חינוך לתו' יחד עם חינוך למצות, ומש"כ בזה הרב ע.ב.ש. (בבטאון "ברשת החינוך" (5-6)) וכך בתורה תמימה (דברים לג, ד) צ"ע דהא בגמ' מוכח דהיא הוספת רב המנונא עי' שם. וצ"ע בתוספתא הנסמן שם. ואכ"מ]

ויוצא לפי הסבר זה דאין שום חיוב (ממש) על הקטן וגם חיוב קליש אין על הקטן רק כתוצאה מחיובא דאביו לא נפקע הקטן ממצות (ת"ת - מה"ת, ושאר מצות - מד"ס)

ולפי"ז מתיישב כהנ"ל, דלפי משנ"ת בהכרח לפרש שאלת כ"ק אד"ש (בשוה"ג דפ' בא הנ"ל): "והא דלא אמרינן כן לגבי פדה"ב ומילה (שיתחייב הבם כשיכיר עוד טרם שיגדיל)", היינו כמו שמצינו במצות ת"ת שהבן אינו ככלי שבו מקיים האב מצוה אלא

חיובא שמצד האב נמשך להבן ה"נ נימא לגבי מצות פדה"ב ומילה שהבן גם במצוות אלו אינו ככלי (ובזה סרה קושיית ג.ש. הנ"ל בפשטות, ממצות צריכות כוונה דהשאלה לא הייתה שהבן יתחייב אלא למה לא אמרינן (כדאמרינן בח"ת) שחיובא דהאב נמשך להבן).

וע"ז שפיר בא המענה: "אם יקיימנה עכשיו לא יוכל לקיימה כשיגדיל משא"כ בת"ת", שפי' הדברים בדא"פ: דחינוך שייך רק בדבר שיהי' צריך לעשותו כשיגדיל (ועי' בנקודת הכסף יו"ד (סי' שמ סעי' כז) דבאבילות אין בו חינוך, "דמאן יימר לן דיתרמי לי' כשיגדיל". (עי' שו"ת כת"ס יו"ד סי' קעב ועיי"ש בט"ז ובהג"מ שם ואכ"מ). וכ"כ בשו"ת מהר"ץ חיות (סי' נ"ח): דכל עיקר החינוך הוא משום שידע להתנהג בגדלות וזה שייך דוקא במצות דרמיא עליו לחוב חדיר... משא"כ שאר אבילות... רק במקרה שנזדמן לו אבילות, ובזה לא שייך - דלמא לא יזדמן לו בגדלותו...)

וא"כ דבר שאם יעשהו בקטנותו לא יוכל עי"ז לקיימה כשיגדיל לא שייך בזה חינוך (ואדרבה יקיימנה כשיגדיל בחיוב בשלימות) ומזה מוכח דשאני פדה"ב ומילה (נח"ת) שבזה הבן הוא ככלי שמקיים בו האב את המצוה. (וסרה בזה קושיית הרב י.ד.ק. הנ"ל והשקו"ט בהערות הת" הנ"ל).

ולפי"ז מובן גם המענה של כ"ק אד"ש "אין זה חיוב על הקטן שייך לומר בזה שאינו בר דעה ופשוט". דהשואל שם רצה לדמות הא דאשה העוזרת לבעלה שיעסוק בתורה חולקת עמהם בשכר, עם הא דהבן חייב בת"ת כשיכיר (כנ"ל מהצ"צ) ולהנ"ל מובן שאינו דומה, דהרי חיוב ממש ליכא על הקטן מפני שאינו בר דעה (אך רק נק' בר חיובא מצד חיובא דהאב), והא דאשה חולקת בשכר הרי"ז שכר כמצווה ועושה שדוקא שכר זה (דזכות מצות ת"ת)... מגנא כולי האי" וע"ד המבואר בר"ן ר"פ האיש מקדש, דאשה אע"ג שאינה מצווה בפרי' ורבי' מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו ועי' בלקו"ש עקב תשל"ד ובהע" 41: "והפי' "יש לה מצוה" שבנדו"ד היינו חלק במצוה פו"ר... דהפטור הוא רק מהציווי והחיוב (מטעם כי "הוא ימשל בך" ואשה התובעת כו' (בראשית ג, טז ובפרש"י שם. נדרים כ, ב בר"ן ופי' הרא"ש שם) ולכן הנשים אין זה בידן ולכן לא חייבתן התורה ע"ז) אבל לא הוּמקעו משייכות לעצם המצוה" "וה"ז דבר התלוי ברצונה (היינו שאם רוצה יכולה להשתתף במצות ת"ת דמצווה ועושה של הבעל ובנ"י) אבל חיוב אין עלי' בזה" (שם אות ט').

אבל הקטן אף שמיקרני בר חיובא (מדרבנן) בודאי שאינו כמצווה ועושה דהרי אינו בר דעה ולא שייך בכלל ענין הציווי אליו דא"א לחייבו. משא"כ אשה - שייכת לציווי רק ישנם ענינים צדדיים שלכן לא חייבתן החו' אבל לא הוּמקעו מעצם הציווי.

ולפי"ז יוצא כמה דרגות בגדרי חיוב המצוה, א) חייב במצוה ב (אינו חייב אבל) לא הוּמקעו מעצם הציווי ג הוּמקעו מעצם הציווי (דלאו בני דעה נינהו) אבל הכוננה שבציווי היא גם להם, ולכן נק' בר חיובא. ושפיר מובן המענה זאינו סותר לחצ"צ וכו'.

והנה אף שהקטן (כשיכיר) חייב בת"ת וכך נק' בר זביחה מה"ת משום לא תאכילום כמבואר בש"ך (יו"ד סי' א' ס"ק כ"ז ובפרמ"ג שם) ובשו"ע אדה"ז (סי' ב' ס"ק ג'), אבל שונים הם דהחיוב ללמד את בנו הוא בתורת חינוך כנ"ל משא"כ הא' דלא תאכילום כ"פ אדה"ז (שו"ת סוף סי' מ"א): "למספי איסור בידיים לקטן דאסור לכו"ע לאו משום חינוך אתינן עלה אלא מדכתיב לא תאכלום קרי ביה לא תאכילום... עיי"ש.

[ועפ"י דברי אדה"ז אלו שלא תאכילום הוא לא מטעם חינוך (שהוא דלא כדמשמע לכאורה מתרומת הדשן (סי' ס"ב) שכתב וז"ל: "הא... דאסרה תורה דלא למספו ליה בידיים י"ל הטעם דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות וכשיגדיל יבקש לימודו" ע"כ. ובהגהות מהרש"ם על תוד"ה שה (פסחים פ"א) (מובא בשטמ"ק להר"י גרשוני שם) מסביר עפ"י סברה זו את התוספות שם. (ועי' בדיוק הלשון של אדה"ז בשולחנו (שמג, ח) ואכ"מ) ובשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' פ"א) מסייע לסברא זו. אך בשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' פ"ג) כ"פ דלא דרשינן טעמא דקרא עיי"ש) עפ"י ז' יומתק דלא תיקשי לכאורה איך יקרא הקטן בר זביחה מה"ת אי כל חיובא דלא דלא תאכילום קליש הוא (לגבי הקטן) ולהוי כתרי דרבנן וכנ"ל במצות שמד"ס שאין הקטן מוציא את הגדול משום זה, וע"ד מש"כ הפרמ"ג באו"ח סי' שמ"ג: "אי לא תאכילום הוי מדרבנן לא הי' הקטן נק' בר זביחה" (ועי' גם בשפ"ד יו"ד סי' א' ס"ק כ"ז) ולדברי אדה"ז שפיר מובן הוא, ועצ"ע בכהנ"ל.

הרב שמואל יחזקאל הכהן  
נחלת הר חב"ד

י.ט. בהערות הת' ואנ"ש גליון (מ"ח) מקשה נ.י.ט. במה שמבאר בלקו"ש חי"א פר' בא (ב) הערה 19 שבמילה החיוב על האב למול את בנו מפורש בפסוק אלא שלומדים זה מ"וימל אברהם" משא"כ בפדה"ב מפורש את בכור בניך תפדה וכו' עיי"ש הנפק"מ, ומק' הנ"ל כי גם במילה החיוב על האב מפורש כי בקי' דכ"ט ע"א לומדים שהאם פטורה ממילת בנה מהפסוק כאשר צוה אותו אלקים אותו ולא אותה, ומפסוק זה רואים מפורש חיוב על האב.

והנה להנ"ל אי"מ למה מביא בגמ' הפסוק וימל שאינו פסוק מפורש כ"כ ואינו מביא כאשר צוה אותו שזהו פסוק מפורש לפי דבריו, אבל זה פשוט כי פסוק זה אינו יותר מפורש מהפסוק וימל אברהם, כי כאשר צוה אותו קאי על א"א ולא החיוב על כל ישראל ואינו יותר מפורש מהפסוק וימל אברהם. ועי' בפ"י שם על הגמ' שלפי פירוש אחד מפרש שהלימוד שהאב חייב למול את בנו שלומדים בגמ' מהפסוק וימל אברהם את יצחק בנו הכוונה הוא לסיפא דקרא כאשר צוה אותו אלקים, אבל אי"ז משנה לנדו"ד כי בלא"ה אינו מפורש החיוב על האב בקרא כנ"ל.

הרב פנחס קארף  
משפיע - אהלי תורה

קובץ הנ"ל גליון עב (תשל"ז)

ב. בלקו"ש חי"א (פר' בא) ע' 44 ואילך מבאר באריכות גדר מצות פדיון הבן, ומקדים שהשתתפות הכהן בזה שמקבל דמי הפדיון (ועי"ז נפדה הבכור), איך ענינה שעליו הוטל החיוב לפדות בכור מישראל, אלא שהוא חלק או תנאי במצות הפדי' שאין הפדיון נעשה כ"א ע"י נתינת הכסף לכהן.



ובהע' 17, מביא בזה פלוגתת הראשונים אם הנתינה להכהן היא חלק מעצם הפדי' או שהוא רק כעין תנאי. ומסביר דגם להסוברים שהיא חלק מעצם הפדי', ה"ה - הכהן - רק מסייע בהמצוה כו', אבל "כהן לאו מצוה קעביד". ועי' הערה 38.

13400/20181014

ויש להעיר ע"ז לכאו' ממ"ש בלקו"ש לפר' עקב תשל"ד סעי' ז' ואילך, דמהבואר שם יוצא, דבכל מצוה הנה אם המסייע משתתף בפעולת ועצם המצוה, הנה לא רק שיש לו מצוה (סתם), כ"א חלק במצוה זו עצמה שמסייע לה, ואפי' באופן דהמצוה היתה יכולה להעשות מבלי סיועו.

לנוצר החכמה

- ובזה גופא צ"ע. דבנוגע לברכת כהנים - שגם לבנ"י יש חלק בהמצוה - כותב שם בלקו"ש עקב בהע' 39 "מאחר שהכהנים צריכים להם (כדי לקיים מצותם) - שיהי' למי לברך". משמע מזה דהטעם הוא: דהיות וא"א לכהנים לקיים מצותם כ"א ע"י בנ"י לכך יש להם חלק במצותם. ועד"ז י"ל שזהו הטעם במצות פו"ר המובא בפנים, שג"כ א"א באופן אחר (וע"ש הע' 41). - אבל בענין ת"ת - (בזה שהנשים עוזרות לבניהן או בעליהן שע"ז חולקות שכר עמהן) - הרי מסתימת לשון אדה"ז מוכרח לומר דבכל אופן חולקת עמהם אפי' באופן שגם בלעדה היו מתפרנסין. ועד"ז בהדין המובא שם בהע' 42. ואכ"מ -

וא"כ בנדו"ד - פדיון הבן - למה לא נאמר דגם הכהן מצוה קעביד. (\*

א' מתלמידי  
ישיבה גדולה, מלבורן

---

(\* בשיחה כאן בא לבאר שמצות פדה"ב הוטל על האב ועל הבן (לכשיגדיל וכו'), ומקדים שעל הכהן ודאי שלא הוטל עליו החיוב, ואי"ז שיין לכאו' למשנ"ת בלקו"ש עקב שם דמסייע יש לו חלק ושכר בהמצוה. וכך בל' הרא"ש המובא בהערה "כהן לאו מצוה קעביד", הנה ברא"ש מדובר לענין הברכה ולענין הברכה ודאי שהכהן אינו מברך כמו באשה העוזרת לבנה או לבעלה שאינה מברכת ברכה"ת עי' בלקו"ש עקב שם (והל' "כהן לאו מצוה קעביד" י"ל דפי' מצוה בתור חובה). וי"ל עוד אבל הנ"ל פשוט.

המערכת.

## חיוב ת"ת לבנו ובן בנו

### • מנחם מענדל אלטיין

א. איחא בב"ב (דף כא, א) בתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה, מי שאין לו אב לא הי' למד תורה, מאי דרוש ולמדתם אותם ולמדתם אתם, התקינו שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים כו' ועדיין מי שיש לו אב הי' מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב לא הי' עולה ולמד כו' עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה בכל עיר ועיר כו', ע"כ.

והנה הדרש דולמדתם אותם-אתם י"ל בשני אופנים (מוכא בהר"י פערלא לסה"מ להרס"ג ע' 243 – 244):

א) דרק האב חייב ללמד בנו, ולא אחר, אבל האב גופא מחוייב ללמד את בנו בין בגופו ובין בממונו. ולפי"ז מדוייק לשון הגמרא, דמי שיש לו אב הי' אביו מלמדו תורה – גם אם הוא בעצמו לא הי' יודע ללמוד, דחייב להשכיר לו מלמד. ורק מי שלא הי' לו אב בכלל לא הי' לומד.

ב) דולמדתם אתם משמע שרק האב בגופו מחוייב ללמד את בנו, אבל אינו מחוייב בממונו להשכיר לו מלמד. ולפי"ז לשון הגמרא אינו מדוייק, ולא דוקא מי שאין לו אב לא הי' לומד, אלא אפילו מי שהי' לו אב אבל לא הי' יכול ללמדו, ג"כ לא הי' לומד.

לכאורה לאופן הא' צריך להבין, מאין להגמרא דהאב חייב גם בממונו להשכיר מלמד לבנו, אפשר כוונת הפסוק הוא רק לחייבו בגופו ולא בממונו?

ב. להסביר (בדרך אפשר) החילוק בין שני האופנים, יש להקדים:

מ"ש הרמב"ם בהת"ת (פ"א ה"ב) דיש חיוב ללמד את (לא רק בנו אלא גם) בן בנו, שנאמר „והודעתם לבניך ולבני בניך“, ולא עוד אלא גם התלמידים שנאמר „ושננתם כו'“. ומקשה, ח"ל: א"כ למה נצטוו על בנו ועל בן בנו? להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חבירו, (וממשיך בה"ג) וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו מחייב ללמד את בן חבירו אלא בחנם, ע"כ. אבל בנוגע לשכור מלמד לבן בנו אינו מפורש אי הי' כבנו – וצריך להשכיר לו מלמד, או כבן חבירו – ורק בחנם.

בשו"ע אדה"ז (הת"ת בקו"א פ"א א) (א) עמוד ג' (מבאר דזה תלוי אם

לומדים מהפסוק דוהודעתם (דשם כחוב בנו וכן בנו) משמע ממילא דג"כ חייב ליתן שכר אם הוא בעמצו אינו יכול, א"כ גם כן בנו במשמע, ואם מוהודעתם אינו משמע שחייב גם בשכר, א"כ ההמשך שממשיך הרמב"ם (בה"ג), וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו אינו המשך לה"ב – מהפסוק דוהודעתם – , דאינו נתלמד מוהודעתם, ולכן בנו אינו חייב לשכור לו מלמד.

10/08/2018

הכ"מ (על הרמב"ם כאן ד"ה ולא, וכן דעת הסמ"ג – מ"ע יב) סובר דחייב לשכור מלמד לבן בנו, ומשמע מדכתיב בכחוב א', והודעתם לבניך ולבני בניך" כמו שחייב לשכור מלמד לבנו, כן גם לבן בנו. (ועי' סמ"ג הנ"ל דכתב שני הדינים – דמקדים בנו וכן בנו לבן חבירו, דחייב לשכור מלמד לבנו ולבן חבירו רק <sup>אפי' חבירו</sup> בהמשך להפסוק דולמדתם.)

אבל הלח"מ (רמב"ם כאן ד"ה וחייב) מסופק בזה וס"ל דאפשר דהחוב לשכור מלמד לבנו אינו בא (בהמשך ונלמד) מהפסוק דוהודעתם, והוי מלתא באפי נפשה.

ג. והנה בלקו"ש (חי"א עמוד 44 בשוה"ג להערה 19) חוקר כ"ק אד"ש בהחוב ד,, ולמדתם אותם את בניכם":

א) אם החיוב הוא על הבן ללמד א"ע אבל היות שא"א לו ללמד א"ע בקטנותו בעת חלות המצוה, הטילה התורה את המצוה על האב ללמד את בנו, ונכנס במקומו כחיוב זה.

ב) מעיקרא החיוב הוא על האב ללמד את בנו, והוי מצות האב. (וראה בלקו"ש הנ"ל דחוקר גם בנוגע לחיוב האב על הבן בפדיון הבן, וראה שם הערות 19, 26, שחוקר ג"כ בחיוב האב על בנו למולו, וראה שוה"ג להערה 19 בנוגע לחיוב האב על בנו ללמדו תורה, ומסביר שם דס"ל לאדה"ז באופן הב' הנ"ל.)

ולכאורה הי' אפשר לפרש המחלוקת הנ"ל – דאם החיוב דולמדתם הוא חיוב עצמי של האב, אז יש לה שייכות להאב בפרט דהוי מצות האב, ואין לה שייכות לאחר, וא"כ מסתברא דזה החיוב אינו חל על בן בנו, ולגבי ללמדו בשכר יהי' כבן חבירו – כמו שכתב הלח"מ, דהוי מלתא באפי נפשה. אבל אם החיוב מלכתחילה חל על הבן ובא האב רק במקום הבן, אז שייך שאם אין האב יכול ליכנס במקומו, יונח חיוב זה על אבי אביו במקום הבן, ויהי' חייב ללמד בשכר גם את בן בנו – כהכ"מ.

ד. אבל באמת א"א לפרש כן משני טעמים:

א) מביא הרמב"ם (פ"א ה"ז דהת"ת) בנוגע לבנו דחייב ללמדו בשכר עד

שיקרא תורה שבכתב כולה. ובנוגע לאם יש חיוב האב על בנו ללמדו משנה ותלמוד ג"כ נחלק הכ"מ והלח"מ. הכ"מ סובר (ד"ה הי') דמכאן ואילך אין חייב ללמדו אפילו בחנם. והלח"מ סובר (ד"ה הי') דבחנם חייב ללמדו.

ולכאורה לפי סברתם הי' מסתברא לומר להיפך – דלפי הכ"מ דסובר דהאב בא במקום הבן א"כ כמו שיש חיוב על הבן ללמד א"ע תושב"כ וגם תושב"ע, כמו"כ האב שבא במקומו צריך להיות מחוייב על בנו לתושב"כ ולתושב"ע (לכה"פ בחנם). ולפי הלח"מ דסובר דהוי חיוב עצמי של האב, א"כ אפשר שהתורה מלכתחילה הטילה חיוב על האב רק לתושב"כ ולא לתושב"ע.פ.

(ב) בלקו"ש הנ"ל (בשוה"ג שם) מדייק כ"ק אד"ש דאדה"ז ס"ל דהחיוב הוא מצות האב מלכתחילה, מדכתב (בהת"ח שלו בתחילתו) וז"ל: אעפ"י שהקטן פטור מכל המצות כו', מ"ע מן התורה על האב ללמד בנו הקטן תורה, (ומוסיף עוד פעם) אעפ"י שהקטן אינו חייב, שנאמר ולמדתם אותם את בניכם כו', עכ"ל. מזה משמע להדיא דס"ל דהחיוב ד,,ולמדתם אותם את בניכם" הוא לכתחילה חיוב האב, והבן אינו שייך לזה המצוה בכלל מצד עצמו.

ולפי המוסבר לעיל הי' צריך אדה"ז לפסוק דלבן בנו הוא פטור מללמדו בשכר, אבל אדה"ז (בהת"ת קו"א פ"א א) עמוד 4, ושם ה' ח"ט) הוי מסופק לדינא אם החיוב ללמד בשכר יש גם על בנו, או דאפשר יש לחלק, דמתי יש לו חיוב ללמד כן בנו בשכר, דוקא אם הוא יכול ללמוד עמו בעצמו ואינו רוצה, אבל אם אינו יכול ללמדו בעצמו אינו מחוייב ללמדו בשכר. נראה דאעפ"ע דהוי בעצם מצות האב, מ"מ יש עוד מקום לומר דחל החיוב על בן בנו ללמדו גם בשכר.

[ומשום דמסופק גם הרמב"ם בזה, מסביר אדה"ז (קו"א פ"א א) עמוד ג') וז"ל: מש"ה עשה הרמב"ם פיסקא אות ג' קודם,, וחייב לשכור כו' "לאשמועינן דלא קאי בפשיטות אקרא דלעיל לפרש עוד טעם למה נצטוה כו' על בנו כו' כדמשמע בסמ"ג ובכ"מ כו', וגם אפשר דקאי אקרא דלעיל מדכתב וחייב כו' בוי"ו וכו', עכ"ל. (וראה חידושי אור שמח על הרמב"ם דאומר דצ"ל פיסקא אות ג' לאחר,, וחייב לשכור כו'").

ה. והביאור אפשר לומר – דאעפ"י שמהפסוק,, ולמדתם אותם את בניכם" דורשים שהחיוב הוא על האב בעצם, מ"מ יש עוד לחקור איך חל החיוב על בן בנו מהפסוק ד,, והודעתם לבניך ולבני בניך". דאעפ"י שהחיוב שעל בנו הוי מצות האב ואין לה שייכות לבן בנו, מ"מ התורה נתן עוד חיוב מיוחד בשביל בן בנו, ובזה גם יש לחקור כהנ"ל: א) אם בהחיוב שיש עליו על בן בנו הוא רק

באופן דבא במקום בן בנו (ובאופן אחר מכמו שחל החיוב על בנו), או ב) דכמו שיש לו חיוב עצמי על בנו כמו"כ מגלה התורה דיש לו חיוב עצמי על בן בנו.

ובזה מסופק אדה"ז – בגדר החיוב על בן בנו. דאם החיוב דוהודעתם הוא חיוב עצמי גם על בן בנו, אז כמו בבנו – דמשום שיש לו חיוב עצמי לראות שילמד – משו"ז חייב ללמדו אפילו בשכר אם אינו יכול ללמדו בעצמו, כמו"כ בבן בנו, אם יש עליו חיוב עצמי, חייב ללמדו בשכר אם אינו יכול ללמדו בעצמו.

אבל אם החיוב דוהודעתם הוי רק דהוא בא במקום החיוב שיש מלכתחילה על בן בנו, אז שייך לחלק, דמתי הוא מחוייב ללמדו בשכר – רק אם הוא בעצמו הי יכול ללמדו, ואז שייך שהחיוב ללמד בן בנו יחול עליו, ואחר שחל עליו החיוב – אם אינו רוצה לקיים חיובו בעצמו צריך להשכיר לו מלמד, אבל אם מלכתחילה אינו יכול ללמדו בעצמו אינו שייך מלכתחילה שיחול עליו החיוב שנמצא מעיקרא על הבן.

דבשלימה אם החיוב הוא חיוב עצמי – אז יש החיוב על האב בעצם ואין נוגע אם הוא ת"ח ויכול לקיימה בעצמו, או ע"ה ויצטרך לאחרים. אבל אם החיוב בעצם אינו עליו, ורק חל עליו ממקום אחר – אז שייך לומר דאם אינו ראוי לקבלו לא יחול עליו החיוב בכלל, ויפטר מללמדו בשכר.

ו. ולפי"ז אפשר לבאר מחלוקת הכ"מ והלח"מ הנ"ל. דלפי הכ"מ החיוב שיש עליו על בנו הוא חיוב עצמי בהאב, ומשום דבאותו הפסוק שאומר החיוב של בן בנו אומר החיוב של בנו ג"כ – דכתיב „והודעתם לבניך ולבני בניך” – מש"ה מסתברא דהחיוב שיש על בן בנו הוא כמו החיוב שיש על בנו – דהוי חיוב עצמי עליו ללמדו.

אבל לפי הלח"מ אפשר דהאב רק בא במקום הבן בחיובו, וא"כ משום דכתוב בנו ובן בנו בפסוק אחד; ומסתברא דאם האב רק בא במקום בנו הוי רק בא במקום בן בנו ג"כ, דאינו מסתברא כלל שיחול עליו על בן בנו יותר מעל בנו.

[ולפי"ז מובנים גם דברי הלח"מ, דאומר דאפשר דהחיוב על האב להשכיר מלמד לבנו הוא רק מדרבנן, ומדאורייתא הוי פטור. ומקשה על דבריו מדברי המהר"ם שאומר דכייפינן לי' (להאב) ללמד או לשכור להם מלמדים, דמאי שנא האי עשה ד„ולמדתם אותם את בניכם” משאר עשה דכייפינן לקיים וכו', דמזה נראה דיש חיוב מה"ת על האב לשכור מלמד ואיך אפשר שהחיוב לשכור מלמד יהי' רק מדרבנן. ומתרץ דאפשר לומר דדברי המהר"ם – דחייב לשכור מלמד מדאורייתא – זהו רק כאשר האב יכול ללמדו בעצמו ואינו רוצה, אבל אם האב אינו יכול ללמדו בעצמו אפשר שהחיוב להשכיר מלמד לבנו הוי רק מדרבנן.

ולפי מה שנחבאר בפנים מוכן, דמשום דס"ל דהאב רק בא במקום חיוב הבן, מש"ה אפשר לתרץ דברי המהר"ם לחלק אם האב יכול ללמדו בעצמו לאם אינו יכול ללמדו בעצמו. דאם הוא יכול ללמדו בעצמו אז חייב מדאורייתא (מהפסוק ולמדתם כו') ללמדו בשכר, ואם אינו יכול ללמדו בעצמו, אז הוי פטור מללמדו בשכר (ורק מדרבנן יש חיוב עליו). משא"כ אם ה' החיוב על האב בעצם דא"א לחלק כהנ"ל (במשנת"ל בפנים).

והלח"מ מסופק בעצם סברא זו, דאפשר ג"כ שהחיוב שיש עליו על בנו הוא חיוב עצמי, וא"כ אפשר דגם ככך בנו הוי חיוב עצמי (כסברת הכ"מ) ויתחייב ללמד את בנו וגם את בן בנו בשכר – מדאורייתא, אעפ"י דהוא עצמו אינו יכול ללמד.

ז. ויש להוסיף על הנ"ל עוד ענין, דהנה במצות ח"ת יש לחלקן לשלשה: (א) החיוב על כאו"א ללמד בעצמו תורה, (ב) החיוב ללמד את בניו, (ג) החיוב ללמד תלמידים.

ובזה מחולקים מוני המצות – אם החיוב על כאו"א ללמד בעצמו, והחיוב ללמד את בניו – אם הם נמנים למצוה אחת או לב" מצות. הרס"ג (מ"ע טו) מונה אותם לשני מצות – ללמוד וללמד, והרמב"ם (סה"מ עשה יא) והסמ"ג (עשה יב) מונה אותם למצוה אחת.

ולפי החקירה דלעיל יש לבאר המחלוקת:

לפי הרס"ג י"ל דס"ל דהחיוב שיש על האב ללמד את בנו אינו חיוב עצמי, אלא שבא במקום הבן, וא"כ אין שייך שמצות לימוד בנו יכלול מצות ח"ת שיש על האב בעצמו. דהא זה שהאב מחוייב ללמד את בנו תורה זה רק מסובב מהחיוב שיש בעצם על הבן ללמוד (אלא משום שאינו יכול בעצמו אמר התורה שהאב בא במקום הבן), ואדרבה, החיוב ללמוד תורה בעצמו הוי החיוב העיקר ורק משום דגלה לן קרא שיש חיוב על האב ללמד את בנו תורה ג"כ, משו"ז חייב ללמד (לא רק את עצמו אלא גם את) בנו, ולולי פסוק זה לא היינו יודעים שיש חיוב על האב (לא רק ללמד א"ע, אלא גם) ללמד את בנו.

וגם א"א לו למנות לעיקר מצוה רק המצוה ד, ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם". דמהפסוק הזה ילפינן החיוב לכאו"א ללמוד א"ע, ואי הוי כתוב רק פסוק זה לא הוי ידעינן דחייב האב ללמד את בנו תורה. וגם אחר דגלה לן קרא דחייב האב לשכור מלמד לבנו, אין שייכות בין לימוד הבן להחיוב העצמי שיש בהאב ללמוד בעצמו, אלא הוי דבר אחר ונבדל מהחיוב ללמוד תורה בעצמו, ומש"ה מונה שניהם לעיקר, דהא שני קרא כתיבי (ויש באחד מה שאין בהשני).

אבל לפי הרמב"ם והסמ"ג החיוב שיש על האב ללמד בנו תורה הוא חיוב עצמי, וא"כ צ"ל שהמצוה שהוא מונה לעיקר מצות ת"ת הוא מצות,, ולמדתם אותם את בניכם". דאי אמרינן דמונה לעיקר מצוה מצות,, ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", א"כ נמצא דזה שהאב מחוייב ללמד את בנו תורה הוא בא בסיבת החיוב שיש כבר על כאו"א – וגם על בנו – ללמד א"ע, וא"כ אין שייכות בן לימוד בנו ללימוד האב (כמכואר לשיטת הרס"ג) וה"ל למנותם לשני מצות.

אלא דעיקר מצות ת"ת שמונה הרמב"ם הוא מצות,, ולמדתם אותם את בניכם", וסובר דהוי חיוב עצמי על האב, ומש"ה אפילו אחר שכתב התורה החיוב על כאו"א ללמוד בעצמו –,, ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" – אין גם זה עיקר מצות ת"ת, משום דמזה גופא שהאב כבר מחוייב בעצם בלימוד בנו זה בעצמו מחייב אח"כ בסברא שיש גם חיוב על הבן ללמד א"ע, וכלשון הגמרא (קדושין כט ע"ב) כל שאחרים מצווים ללמדו מצוה ללמד א"ע, דאם אין חיוב על הבן ללמד א"ע, מדוע מצווה האב ללמד את בנו? אלא ודאי, משום שיש חיוב על כאו"א ללמוד, ובא מסיבת החיוב שיש על האב מכבר ללמד את בנו. ומש"ה אפילו כשכתוב עוד פסוק ללימוד כאו"א, זה הוי נכלל בהחיוב שיש כבר על האב ללמד את בנו, ומש"ה מונה הרמב"ם והסמ"ג רק מצוה א' – מצות ולמדתם אותם את בניכם.

[באמת, מלשון הרמב"ם לחדד אין להכריע דס"ל דעיקר מצות ת"ת הוא מצות,, ולמדתם אותם את בניכם", דאדרבה בסה"מ מזכירם בסדר הפוך – תחילה ללמוד תורה, ואח"כ וללמדה.

ומזה דבהת"ת מתחיל הרמב"ם בחיוב האב ללמד את בנו, ורק אח"כ (בה"ג) מתחיל בחיוב כאו"א ללמד א"ע, מזה גם אין להביא ראי' דס"ל דהוי זה עיקר מצות ת"ת. דאפשר דהרמב"ם מתחיל בחיוב האב ללמד את בנו משום דזהו הסדר, תחילה לומד האב אם בנו, ורק אח"כ הבן לומד בעצמו, אבל לא משום דזהו עיקר מצות ת"ת (וכן י"ל בדברי הסמ"ג).

גם מהגמרא דקדושין (כט ע"ב) דאומר כל שאחרים מצווים ללמדו מצוה ללמד א"ע, ומפרש כ"ק אד"ש בלקו"ש (ח"ד ע' 1249) וז"ל: ויל"פ שאי"ז סימן אלא טעם או סיבה, ועפי"ז – ת"ת בכלל לא רק קשור, אלא גם תלוי בולמדתם אותם את בניכם, עכ"ל. גם מזה אין להביא ראי' דעיקר מצות ת"ת הוא חיוב האב ללמד את בנו. דמזה הוי משמע רק דהוי לימוד בנו עיקר בפועל, דאם בפועל לא יחנך האב את בנו בקטנותו, אז – משום דאדם פרא אדם יולד – לא ילמוד בעצמו אח"כ כשיגדיל. (וכסברא זו מסביר הערוה"ש לתרץ מ"ש

מצות ת"ת דחייבה התורה את האב לחנך את בנו, משאר מצות דהוי רק מדרבנן (יו"ד סרמ"ה ה"ה). אבל אין לזה שייכות לענין מנין המצות דאיזה מהם ימנה לעיקר מצות ת"ת.

[http://www.10708/2018/08/](#)

ח. ולפי הנ"ל יש לבאר שני אופני לימוד הגמרא. דמפשטות לשון הפסוק „ולמדתם אותם את בניכם“ הוא צווי על האב, ומשמע דהוי חיוב עצמי על האב ללמד את בנו. ומש"ה יש לפרש דמפשטות המקרא חייב האב גם בממונו להשכיר מלמד לבנו (באופן הא'), משום דאם הוא חיוב עצמי, אז אם אין האב יכול ללמדו בעצמו חייב גם בממונו להשכיר מלמד (כמשנת"ל; ומשמע מהר"י פערלא ג"כ, דהכ"מ – דסובר דלימוד בנו בשכר הוי' מדאורייתא – לומד כאופן הא').

ולפי"ז גם מובן מדוע לאופן הב' הנ"ל צריכים הדרשה דאותם-אתם. דאי לא הדרשה הי' משמע דהוי חיוב עצמי על האב ללמד בנו, ולזה בא הדרשה, לגלות שזה החיוב שהתורה הטילה על האב ללמד בנו אין זה חיוב עצמי, אלא שבא במקום הבן, ובשביל זה אמרה תורה אותם – אתם – שהאב בגופו מחוייב ללמד את בנו ולא בממונו, משום דהאב רק בא במקום הבן, ואם הוא רק בא במקומו אינו מחוייב להשכיר לו מלמד אם הוא בעצמו אינו יכול (כמשנת"ל; ומבואר בהר"י פערלא הנ"ל דהלח"מ – דסובר דלימוד בנו בשכר הוי רק מדרבנן, ומדאורייתא פטור – לומד כאופן הב').

ט. ולפי הנ"ל, דס"ל להסמ"ג (כהרמב"ם) דחיוב האב לבנו הוא חיוב עצמי, יומתק יותר שיטת הסמ"ג בענין אחר.

דהנה בגמרא (קדושין, לע"א) מביא הברייתא – למדו תורה אין מלמדו משנה, ומבאר רבא דמקרא זו תורה, ומפרש רש"י שהכוונה ב„תורה“ הוא תורה ולא נביאים וכתובים.

נראה לכאורה דלרש"י החיוב מהאב על הבן הוא רק בנוגע לתורה ולא נביאים וכתובים, אבל הסמ"ג (מ"ע יב) פירש דהגמרא מיירי לענין שילמדנו בעצמו קודם שיהי' בן שש או שבע, שאז יוליכנו אצל מלמדי תינוקות. שהחיוב על האב ללמד את בנו בעצמו הוא רק לתורה ולא לנ"ך, וכשיהי' בן שש או שבע יוליכנו למלמד וילמדנו נ"ך, אבל גם זה חלק מחיוב האב על הבן לראות שילמד ע"י מלמד.

ואדמה"ז מביא שיטת הסמ"ג הנ"ל (קו"א פ"א א) (בתחילתו) ומכריח כשיטתו, דא"א לומר כדמשמע לכאורה מלשון רש"י – דאין חובת בנו עליו רק מקרא לחוד, דא"כ לענין משנה ותלמוד בנו הוא כאחר ממש (משום דאין חיוב



על האב – רק בנוגע לתורה – ללמדו בעצמו, ובנוגע לנ"ך אפשר שגם מחוייב להוליכו למלמד אבל בנוגע למשנה ותלמוד אין חיוב על האב בכלל לראות שילמוד). וא"כ מקשה אדה"ז מהדין (רמב"ם הת'ת פ"א ה"ד, ומובא) בהת"ת (לאדה"ז פ"א ה"ז), וז"ל: דאם האב עדיין לא למד, וצריך ללמד לעצמו, ואם יטרח במזונות וסיפוק צרכי לימוד בנו לא יוכל ללמוד לעצמו, אם בנו הוא נבון ומשכיל מה שילמוד יותר מן האב, הרי לימוד בנו קודם ללימודו, כי מאחר שבלימוד בנו גם הוא מקיים מצוה של תורה כמו בלימוד עצמו וכו', עכ"ל. ומקשה, דאם אין חובת בנו עליו רק מקרא אחד (א"כ) אמאי נדחית מצות ת"ת לעצמו שהוא חיוב מדאורייתא בשביל לימוד בנו כשהוא נבון ומשכיל יותר [מאחר דאינו מחוייב ללמד בנו משנה ותלמוד. (ודין זה קאי בעיקר על תושבע"פ כמובן, דזה שבנו יהי' „נבון ומשכיל מה שלומד יותר מן האב" שייך בעיקר בתושבע"פ, וגם מלשון הגמרא (כט, ב) חזיא דלא מיחדדי שמעתתא, מובן דמיירי בתושבע"פ, דענין חידוד שמעתתא שייך בעיקר על תושבע"פ.]]

ומש"ה מוכרחים ללמוד כשיטת הסמ"ג, שהגמרא איירי רק בנוגע ללימוד האב לבנו בעצמו בבית – לא ע"י שליח, אבל באמת יש חיוב על האב ללמד את בנו ע"י מלמד עד אחר שילמוד תושב"כ כולה, ויש חיוב האב על בנו גם לכל התושבע"פ – דאם הבן רוצה בעצמו ללמוד, האב מחוייב לשכור לו מלמד (כמבואר בארוכה בקו"א פ"א א (א) עמוד ב').

י. ולפי המבואר יובן יותר איך דלימוד הבן דוחה לימוד האב, משום דבלימוד הבן מקוים החיוב העצמי שיש על האב ללמד את בנו תורה אפילו לאחר שנגדל הבן, משא"כ אם הי' האב רק לכתחילה בא במקום הבן, אבל בעצם זה שהבן לומד תורה אין לזה שייכות להאב, ובפרט לאחר שנגדל הבן – אז ודאי אין שייכות לימודו להאב בכלל, מאחר שעכשיו הבן אין צריך לאחר לקבל חיובו – אז ודאי אין שייכות לימודו להאב בכלל, מאחר שעכשיו הבן אין צריך לאחר לקבל חיובו – דהוא יכול ללמוד בעצמו. אבל לפי הנ"ל מובן שאפילו אחר שגדל הבן ולומד בעצמו, לא הופקע משום זה החיוב שיש על האב ללמד בנו, משום שחיוב זה הוא על האב בעצם, ואינו שייך שיסור חיוב זה ממנו מצד סיבה צדדית – משום שהבן אין צריך לאביו עוד, ומש"ה כשהבן לומד „גם הוא (האב) מקיים מצוה של תורה".

## פדיון הבן בתוך שלשים יום

### • מנחם מענדל הכהן ראזענפעלד

א. **בב"ק יא, ב**, ואמר עולא אמר רבי אלעזר בכור שנטרף בתוך ל' יום אין פודין אותו וכן תני רמי בר חמא מתוך שנאמר פדה תפדה יכול אפילו נטרף בתוך ל' יום ת"ל אך חלק עיי"ש, וברש"י ד"ה בכור שנטרף פי' שנהרג בתוך שלשים יום, אין צריך לפדותו, ובמת מעצמו לא אצטריך לן קרא דהא כתיב ופדוייו מבן חדש תפדה אבל השתא אצטריך לאשמעינן דלא אמרינן אילו לא אקטיל הוה חי ולא נפל הוא וליפרקי' כו'. ובתוד"ה בכור כתבו על פירש"י דמשמע קצת מפירושו דאם קים לן בגויה דכלו לו חדשיו הי' חיב לפדותו אפילו בתוך ל' יום והקשו ע"ז מהא דבכורות (מט, א) דאמר גבי פודה בנו תוך ל' יום ונתאכלו המעות לאחר זמן אין בנו פדוי ואמאי והא אגלאי מילתא למפרע דלא נפל הוא אלא ודאי גזירת הכתוב הוא מופדויו מבן חודש תפדה דאפילו קים לן שכלו חדשיו צריך ל' יום, ואע"ג דמהאי קרא נפקא לן כל ששה ל' יום באדם אינו נפל מ"מ אחר שיש קרא אמרינן שהוא גזה"כ דצריך ל' יום ואפילו אם קים לן שכלו חדשיו והביאו ראי' מבהמה דכל ששה ח' ימים אינו נפל מ"מ אפילו קים לן שכלו חדשיו צריך לשמונה ימים כמבואר בר"ה ו, ב (ועי' מהר"ם כאן, ובקובץ ביאורים לקמן יד, א), ואח"כ הקשו עוד דלפירש"י למה צריך קרא מיוחד דאך חלק הא כיון שנהרג תוך ל' יום מופדויו מבן חודש נפקא עיי"ש, ולכן מפרש ר"ת שנטרף היינו שנעשה טרפה בתוך ל' יום, וקס"ד כיון דחי אחר ל' יום יהי' צריך לפדותו קמ"ל אך חלק דלא.

אוצר החכמה

ועי' רשב"א כאן שגם הוא סב"ל כתירוץ ר"ת, ואלא הוא מפרש דזה שכתוב ופדויו מבן חודש נפקא אין הטעם מחמת חשש נפל, אלא גזה"כ הוא, ואפילו אם קים לן שכלו חדשיו פטור בפדיון הבן עד ל' יום, ומ"מ ילפינן מזה שכל ששה ל' יום אינו נפל, דודאי אי נפל הוה לא הוה מחייבא תורה לפדותו כו"י היינו דבעצם הל' יום הם גזה"כ, ומ"מ כיון דסוכ"ס מבואר דיש חיוב פדה"ב אחר ל' יום, יש ראי' מזה דבדאי אינו נפל עוד.

והנה לכאורה צריך להבין לשון התוס' שאמרו על פירש"י „משמע קצת“ דאם קים לן וכו' יש חיוב לפדות, דמשמע מזה דאינו הכרח גמור, וי"ל דאפשר לומר דגם רש"י לפי האמת מודים לתוס' דעד ל' יום אין מעיקרא שום חיוב,

מיהו כ"ז אינו אלא לפי המסקנא דכתיב אך חלק, אבל לפי ההו"א הי' מקום לומר דופדויו מבין חודש נפקא אינו אלא מצד חשש נפל ואינו גזה"כ, ואם קים לן שכלו לו חדשיו חייב לפדותו אפילו לפני ל', ובמילא הי' גם קס"ד לומר דאם נהרג בתוך שלשים יום מסתמא אינו נפל (דאזלינן בתר רובא) ויש חיוב לפדותו, קמ"ל אך חלק דאינו כן, אלא עד שלשים יום אין כלל שום חיוב מצד גזה"כ אפילו אם ידעינן בודאי שהוא בן קיימא, ולכן כתבו התוס' דאין זה הכרח גמור בפירש"י אלא משמע קצת כו' ועי' ג"כ בשטמ"ק כאן.

אכן באמת אין נראה כלל דזהו כוונת רש"י, ולפי האמת סב"ל כמ"ש התוס' דאם קים לן בודאי שכלו לו חדשיו יש חיוב פדיון אפילו לפני ל' יום, דאם נאמר כהנ"ל הי' עולא צריך להשמיענו חידוש יותר, דאפילו אם קים לן שכלו חדשיו ונהרג מ"מ פטור לפדותו, כי ל' יום הוא גזה"כ, או שהי' צריך להשמיענו דאב שפדה את בנו תוך ל' יום אפילו אם חי אחר ל' יום ואגלאי מילתא דלאו נפל הוא מ"מ אין בנו פדוי מצד אך חלק, דהוא גזה"כ דבתוך ל' אין שום חיוב כלל, וגם מלשון רש"י משמע דכל ההו"א היתה מצד דאי לאו דאקטיל הי' חי ולא נפל הוא, קמ"ל אך חלק דפטור ומשמע דעדיין חיישינן שהוא נפל, דאם נאמר דההו"א היתה דיש חיוב פדיון בתוך ל', לא הי' לו לרש"י להזכיר כלל, דלא אמרינן דלא הוה נפל" אלא הי' צ"ל דאי לאו דאקטיל הי' חי, קמ"ל דמ"מ הוא פטור, ומשמע שכוונתו דהקרא משמיענו שנאמר דאפילו אי לאו דאיקטיל הוה נפל, ולכן פטור, והטעם בזה י"ל באמת דאף דרוב וולדות אינן נפלים, מ"מ כאן גילתה התורה דצריך בירור גמור בודאות שהוא בן קיימא, כמו קים לן שכלו חדשיו וכו', אבל רוב לא מועיל, וע"ד המבואר בשטמ"ק ב"מ ו, ב דרוב לא מהני גבי מעשר בהמה דצריך עשירי דאי, ורוב לא מקרי דאי, כמו"כ י"ל כאן דצריך בירור גמור ורוב אינו מועיל, דעדיין י"ל דילמא נפל הוה.

ב. אולם מה שהקשו התוס' מהך דבכורות דמבואר שם דאם פדה בתוך ל' יום ונתאכלו המעות אינו פדוי אף שאגלאי מילתא דלאו נפל הוא, הוא לכאורה קושיא אלימתא, ועי' אמרי הצבי כאן שרוצה לומר כהנ"ל דלפי האמת גם רש"י מודה לתוס' דהפסוק דאך חלק משמיענו דעד ל' יום אין שום חיוב, ובמילא לא קשה עליו מהך דבכורות, אבל כפי שנת"ל דוחק מאד לומר שזהו כוונת רש"י, וא"כ עדיין קשה מהך דבכורות.

והנה במהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ח כ"י ע"ו ד"ה אמנם, ועי' ג"כ שם בפ"א סי' י"ד ד"ה ואולם) ביאר דיסוד רש"י הוא, דאם אמרינן דל' יום הוא גזה"כ בעלמא דעד אז אין חיוב פדיון, מנ"ל לרשב"ג למימר דכל ששהה ל' יום אינו נפל, ויליף מפדה"ב, דלמא גזה"כ היא, ועכצ"ל שהטעם הוא מצד חשש נפל, ומ"מ לא מועיל אף אם ידעינן שכלו חדשיו בין באדם בין בבהמה,

דלא רצה התורה שנסמוך בפדיון ובהקרבה על ידיעה זאת כיון שלא שכיחא לדעת זה, כמבואר ברש"י שבת קלו, א דקים לן שכלו חדשיו הוא ע"י שעברו ט' חדשים באדם מששמש עד שילדתו ולא שמשו כל ימי עיבורה עיי"ש, וזה לא שכיח כלל, לא רצה הכתוב שנסמוך ע"ז וסתם לנו הדרך וגזר ואמר דבשום אופן כל שלא עברו ל' יום באדם וח' יום בבהמה לא יצא מכלל נפל אף דאיתרמי דידעינן שכלו לו חדשיו, ובאמת כל הטעם הוא מצד חשש נפל והכתוב משמיענו שלא נסמוך על בירור בידיעה אחרת כנ"ל אלא על הימים.

אוצר החכמה

אבל עדיין קשה מהך דפודה את בנו תוך ל' יום אינו פדוי אף דעכשיו אחר ל' יום אגלאי מילתא למפרע דלאו נפל הי'.

החמה 2018/7/7

ונהנה בגמרא שם מבואר הפודה את בנו בתוך שלשים יום רב אמר בנו פדוי ושמואל אמר אין בנו פדוי, אמר רבא דכו"ע מעכשיו אין בנו פדוי, לאחר שלשים יום ואיתנהו למעות ודאי בנו פדוי, כי פליגי לאחר שלשים יום ונתאכלו המעות רב אמר בנו פדוי מידי דהוה אקידושי אשה התם לאו אע"ג דנתאכלו המעות הוה קידושי הכא נמי לא שנא, ושמואל אמר התם בידו לקדשה מעכשיו הכא אין בידו לפדותו מעכשיו עיי"ש, וצריך להבין במאי פליגי.

ונראה לומר לשיטת רש"י, דבזה גופא פליגי רב ושמואל, דרב סב"ל דפודה בנו תוך ל' על אחר ל' ונתאכלו המעות בנו פדוי, דסב"ל כשיטת רש"י דכל הל' יום הוא מחשש נפל, וכיון דאגלאי מילתא למפרע דלאו נפל הוא לכן בנו פדוי למפרע, ולכן אפילו נתאכלו המעות הוא פדוי, משא"כ שמואל סב"ל דל' יום הוא גזה"כ, לא משום חשש נפל, אלא החיוב מעיקרא הוא על אחר ל' לכן בנתאכלו המעות תוך ל' אין בנו פדוי, ועי' רא"ש שם פ"ח סי' ה' שפסק כרב, ועי' ג"כ ברמב"ם הל' ביכורים פי"א שג"כ פסק כרב, וא"כ א"ש לרש"י דגם כאן סב"ל לעולא כפי ההלכה, דבכור שנהרג הו"א דאמרינן שאינו נפל וחייב בפדיון, קמ"ל אך חלק דמ"מ חיישינן שהי' נפל, וצריך בירור גמור (ועי' במהרי"ט אלגאזי שביאר באופ"א).

ואף דלפי הנ"ל הי' להם לפלוגי אפילו במעכשיו, ולמה אמר רבא דבמעכשיו כו"ע אין בנו פדוי, הנה בזה מבאר במהרי"ט אלגאזי די"ל דאם אומר מעכשיו כוונתו שיחול עכשיו לחלוטין ואינו רוצה לחכות לראות אם יחי' הבן אחר ל' יום, ודעתו דאפילו אם ימות עד אז מ"מ הוא פודה עכשיו בנו, ובכה"ג כודאי לכו"ע אין בנו פדוי, ועי' רש"י שם דהמעות מתנה, דבאופן כזה כודאי לא שייך לפדות, משא"כ אם נותן מעות בתוך ל' יום סתם, ולא אמר כלום, אפילו אם דעתו מעכשיו, מ"מ כוונתו לחכות עד ל' יום ואם יחי' אז אגלאי מילתא למפרע דלאו נפל הוא ולרב באופן כזה בנו פדוי, ולכן נקט רבא שם בדיוק דאם אמר מעכשיו דכו"ע אין בנו פדוי, דדוקא אז לכו"ע אינו

פדוי, כיון שכוונתו כנ"ל ממש מעכשיו, אבל בנותן סתם אה"נ שלרב יהי' פדוי, עיי"ש.

תשס"ח  
12/708/2018  
אגודת רבני פולין

ג. ונראה לתרץ קושיית התוס' על רש"י באופן אחר. ובהקדים, דהנה במצוות פדיון הבן יש לחקור האם עיקר מטרת המצוה היא הפדיה עצמה שהבכור נקנה לכהן וענין הפדיה הוא לפדות הבן מרשות הכהן ע"י ה' סלעים, או אפשר לומר דחיוב הפדיון (כלומר לתת ה' סלעים לכהן) הוא כמו שאר מתנות כהונה ואין לו לכהן ענין בהפדיה כלום, ולא קנה מעיקרא את הבכור אלא התורה זכתה לכהן ה' סלעים מבכור שנולד, ומגיע לו בהחלט ה' סלעים, אלא שנתינה זו גוררת אחר' שבנו יהי' פדוי כלפי האב מבחינה אחרת כמו הפקעת קדושה וכו', אבל אין הכהן מעורב בעסק של פדיון אלא הוא מקבל חובו המגיע לו.

ועי' רמ"א ביו"ד סי' ש"ה סעי' י' שכתב שאין לו לאב הברירה להניח הבן לכהן וז"ל: והוא (הכהן) אומר במאי בעית טפי וכו' ואם האב הי' רוצה להניח הבן לכהן אינו יוצא רק צריך לפדותו עכ"ל, ועי' בפתחי תשובה שם שמביא בשם החוטשני דאין הפי' במאי בעית טפי כאילו יש לו להאב הברירה, שהרי אינו יוצא אם רצה להניח, אלא כזי לחבב הפדיון על אביו וכו' עיי"ש, וי"ל דזהו אפילו לאופן הא', דמ"מ יש מצוה חיובית מן התורה שצריך לפדות את בנו, ואין הברירה בידו.

ועי' בליקוטי שיחות חלק י"א פ' בא ב' שהאריך בענין פדיון הבן, ועיי"ש בהערה 17 ובהערה 33 שמביא תשובת הריב"ש סי' קל"א וז"ל: ואשר שאלת למה תקנו ברכה לכהן בפדיון יותר מבשאר מתנות כהונה כשזוכה בהן, י"ל דבשאר מתנות כהונה אינו עושה הכהן כלום רק שזוכה במתנות משלחן גבוה, אבל בפדיון אעפ"י שאינו עושה מצוה מ"מ זכה בבן ונותנו לאב בפדיונו עכ"ל, ועי' בטור יו"ד סי' ש"ה שכתב וז"ל: וכתב א"א הרא"ש ז"ל ולא נהגו באשכנז וצרפת שיברך הכהן ברכה זו שלא מצינו שמברכים שום ברכה שלא הזכירה במשנה או בתוספתא וכו' ועוד למה יברך הכהן ואינו עושה שום מצוה,, אלא מקבל מתנות כהונה" וכו' עכ"ל.

שמשמע מזה שהריב"ש סב"ל כאופן הא' ואף שכתב דלאו מצוה קעביד, היינו דסוכ"ס אין עליו שום מצוה אלא על האב לפדות (וכמ"ש בלקו"ש שם הערה 17) משא"כ הטור סב"ל כאופן הב' שהוא פריעת חוב בעלמא, ובמילא לא שייך שיברך על זה.

והנה להלן מקשים התוס' על פירש"י דלמה אצטריך אך חלק תיפוק לי' מופדויו מבן חודש, והקשו המפרשים הרי קושיא זו כבר נכלל בקושיא הא' דבדואי אין שום חיוב לפדות לפני ל' יום, ובע"כ צ"ל כמ"ש רש"י דבעצם יש

חיוב גם לפני ל' יום באם ידעינן בבירור שאינו נפל, ובככור שנהרג הו"א דבן קיימא הוא ויש חיוב לפדות קמ"ל אך חלק דלא, וא"כ מה הקשו התוס' עוד ?

וביאר ע"ז בשטמ"ק כאן וז"ל : וי"ל דה"פ אם תאמר דופדויו מבן חודש היינו דוקא אם חי הוא אז יפדנו לאחר שלשים אבל נהרג דתו ליכא פדי' יפדנו בתוך שלשים יום להכי אצטריך אך, ומ"ה מקשים התוס' דכיון שהתורה נתנה שיעור שלשים לפדייה להוציא מכלל נפל א"כ ממילא היכא דנהרג דאיכא ספיקא פטור וא"ת דהו"א דחייב דרובן אינם נפלים, וי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב מיהו קשיא לי נימא משום דמצוה הוא הו"א דהולכים אחר הרוב לקיים עשה דופדויו עכ"ל.

היוצא מזה דקושיית התוס' היא דביכוב"כ היינו פוטרים אותו לפדות כיון דאין הולכין בממון אחר הרוב (ומובן דהקושיא היא דוקא אליבא דשמואל דסב"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב בב"ק כ"ז, ב, אבל לרב דסב"ל דהולכין אחר הרוב ליכא שום קושיא), והא דלא הקשה השטמ"ק מספיקא דאורייתא לחומרא, והי' מתרץ דממון שאני דספק ממון לקולא (עי' לעיל ג', א, בתוד"ה דומיא) י"ל דהרי שיטת הרמב"ם דספיקא בדאורייתא מדרבנן לחומרא, דמה"ת לקולא, וא"כ לא ברירא לי' להקשות מזה, דהרי הכא קאי הקרא, ואי אפשר לו לומר דבעינן קרא לפטור דהו"א דחייב מצד דמדרבנן לחומרא ודו"ק, ועי' בחוות דעת יו"ד סי' ק"י דסב"ל דבספק מצוה לכו"ע מה"ת לחומרא, דמהכא לא משמע כן, ולכן הקשה דבעינן קרא כיון דמה"ת אזלינן בתר רובא, ולזה תירץ דאין הולכין אחר הרוב בממון.

וזהו לא כהגינת וורדים (כלל לב) דאין הולכין בממון אחר הרוב הוא תקנת חכמים לצרף המיעוט לחזקת ממון ולבלי לילך אחר הרוב, מתורת הפקר ב"ד הפקר עיי"ש, דלפי"ז לא הקשו התוס' כלום על רש"י, דבודאי צריך קרא דלולי הקרא דאך חלק אזלינן בתר רובא מה"ת אפי' בממון, ואולי אפ"ל שזהו שיטת רש"י, ולכן בעינן קרא.

ולכאורה יש לומר דרש"י ותוס' מחולקים בחקירה הנ"ל, דרש"י סב"ל כאופן הא' דעיקר מטרת המצוה הוא הפדי' והממון בא אח"כ, וכיון שמצד המצוה אזלינן בתר רובא כמו"כ הי' חייב כאן לפדות בנו שנהרג מצד רוב, ולכן צריך אך חלק, אבל תוס' סב"ל כאופן הב' דעיקר המצוה הוא לפרוע חובו לכהן שהו"ע ממוני, וכיון שמצד ממון לא אזלינן בתר רובא מקשים התוס' שפיר למה צריך קרא, ודו"ק.

ד. אך עי' בחולין קלד, ב, דמבואר בהדיא דבספק פדיון הבן אזלינן לקולא דספק ממון לקולא, וכן הוא בשו"ע יו"ד סי' ש"ה סעי' י"ג וסעי' כ',

ומשמע מזה דעיקר המצוה הוא מצד הממון, ועוד יש להביא ראי' מהא דבכורות נ"ט, א, דאם מת הבן אחר ל' יום חייב האב לפדות, ואם נאמר כאופן הא', הרי כאן שמת הבן בודאי לא שייך לומר שהוא קנוי להכהן וצריך לפדותו, ועכצ"ל שהמצוה היא לפרוע חובו להכהן, וא"כ אף אם מת, סוכ"ס כבר חל עליו החיוב לכהן.

אבל לאידך גיסא מצינו בבכורות מ"ז, א. ובשו"ע שם סעי' י"ט וז"ל: כהן שנולד לו בן חלל מת האב בתוך שלשים יום חייב הבן לפדות א"ע שלא זכה האב בפדיונו, ואם מת האב אחר שלשים יום כבר זכה האב בפדיונו וירשו בנו ממנו הלכך יפריש הפדיון ויעכבנו לעצמו עכ"ל, ואם נאמר דהמצוה אינו אלא משום פריעת חובו, לא שייך כל דין זה, דהרי כיון שהוא כהן אין כאן שום חוב, ועכצ"ל דיש מצות פדי', ולכן צריך להפריש ה' סלעים.

והנה בקידושין ח, א מבואר דאם קידש אשה בשיראי רבה אמר לא צריכא שומא ר' יוסף אמר צריכא שומא כו' כי פליגי דאמר חמשין ושוו חמשין רבה אמר לא צריכא שומא דהא שוו חמשין, ר' יוסף אמר צריכי שומא כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה כו' אמר ר' יוסף מנא אמינא לה דתניא, עגל זה לפדיון בני טלית זה לפדיון בני לא אמר כלום עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני טלית זה בחמש סלעים לפדיון בני בנו פדוי וכו', ועי' תוס' שם ד"ה מנא דזהו ראי' להנ"ל דכמו דבכהן לא מועיל דלא סמכא דעתו, כמו"כ באשה, ועי' מהרש"א ופנ"י שם, והקשה ע"ז באבני מילואים (סי' ל"א ס"ק ג' ובקצוה"ח סי' רמ"ג ס"ק ד'), דלכאורה איך שייך כאן סמיכת דעת מהכהן, דהרי אינו מקנה כלום לישראל שום דבר ואינו אלא בע"ח המקבל חובו, ויכול הישראל לפרוע לו בע"כ, ואיך שייך לומר לא סמכא דעתו.

ובעצמות יוסף שם פי' וז"ל: ונראה דכיון שהכהן הוא אדון הבכור זה, אם אין לו ידיעה בשיווי הדמים אין בנו פדוי וצריך דעת כמו באשה עכ"ל. דמפורש יוצא מדבריו דאי"ז פריעת חוב, אלא הכהן מקנה הבן להישראל ולכן בעינן סמיכת דעת.

ושם בקידושין ו, ב מבואר דמתנה על מנת להחזיר מועיל בפדיון הבן, ולכאורה אי נימא שהוא מצוה לפרוע חובו, איך יוכל לקיים בזה פריעת חובו, כיון שהוא על מנת להחזיר, ועכצ"ל דנתנית הסלעים גופא להכהן פועל הפדי', ובמילא לא איכפת לן אם הוא מתנה על מנת להחזיר.

ה. ואשר נראה לומר בכ"ז שבאמת בפדיון הבן יש שני דינים, הא' מה שהתורה הטילה חוב פדיית הבן על האב, ועשאה התורה חוב על האב כמו כל חובות בעלמא, והב' עצם הפדי' שהבן יהי' פדוי, וזה ברור דכשהבן נפדה כדין — נפטר האב מהחוב, אבל במציאות שהבן מת, אף שלא שייך לקיים כאן

מצות פדי' כיון שכבר מת, מ"מ נשאר החיוב על האב לפרוע חובו להכהן, ולאידך גיסא בכהן שנולד לו חלל עדיין יש כאן מצות הפרשה במה שע"ז גופא נעשה הבן פדוי, אף שלא שייך כאן פריעת בע"ח, וכן נבואר הא דקידושין דמתנה ע"מ להחזיר בנו פדוי, אבל עדיין יהי' עליו חיוב אח"כ לפרוע חובו, וכן צריכים סמיכת דעת, דבדאי אם ישלם לכהן בלי סמיכת דעת, הרי פרע חובו להכהן, אבל מ"מ עדיין לא קיים עי"ז מצוות פדי', דבזה צריך סמיכת דעת וכו', ועי' בתפארת ציון סי' י"ח בזה, ובקובץ שיעורים קידושין אות ל"ו.

והא דאמרינן דבספק פדיון הבן אזלינן לקולא, דספק ממון לקולא, וכן אין הולכין בממון אחר הרוב כנ"ל, י"ל כיון דהמצוה דפדיון נעשה ע"י תשלומי ה' סלעים לכהן, ובלי זה אין בנו פדוי, הנה כיון דמצד גדרי הממון אמרינן המוציא מחבירו עליו הראי' והוא פטור מה"ת לשלם, שוב לא שייך כאן שום מצוה, דספק מצוה לחומרא שייך דוקא באם אין המצוה תלוי בממון כגון אם מסופק אם הניח תפילין וכו', משא"כ כאן דהפדי' נעשה ע"י תשלומי ה' סלעים להכהן, וכאן הרי הוא פטור לשלם נמצא שמעות אלו אין בכחם לפעול מצות פדי' ולכן אזלינן לקולא, ועי' דרכי דוד בזה, ועי' בשו"ת הצ"צ יו"ד סי' רכ"ב.

ולפי"ז יש לתרץ שיטת רש"י, דסב"ל דהא שיש גזה"כ דצריך לי' יום דוקא אפילו קים לן שכלו חדשיו, היינו רק בנוגע לקיום מצוות הפדיון, דבזה אמרה תורה דהפדי' בפועל יוכל להתקיים אחר לי' יום דוקא, משא"כ בנוגע לחיובו להכהן, מסתבר לומר דבזה בעינן רק בירור שהוא בן קיימא, כגון דקים לן שכלו חדשיו, דחל חוב על האב לפרוע להכהן, דזה שכתוב ופדויו מבין חודש תפדה היינו רק למצוות פדי' שזה מקיים רק אחר לי' יום, אבל החיוב ממון חל תומ"י שיודעים דהוא בן קיימא, ולכן בכגון דא שנהרג, שמצוות פדי' בודאי אינו יכול עוד לקיים דהרי מת הוא, הי' קס"ד לומר דעכ"פ מחויב לפרוע לכהן את חובו, ולזה קמ"ל אך חלק דגם בזה פטור, כיון דסוכ"ס אין זה ודאי דלאו נפל הוא, דרוב אינו ודאי.

ומ"מ מבואר בבכורות דאם פדה בנו בתוך לי' יום אין בנו פדוי, דהרי שם מדבר שהבן חי ובמילא כשמגיע לי' יום, יש מצוות פדי' לפדותו, וזה לא קיים ע"י הה' סלעים שנתן בתוך לי' יום, ולכן חייב לפדות אח"כ.

ו. ועי' הפלאה כתובות ט"ו, ב, שהקשה למ"ד אין הולכין בממון אחר הרוב למה חייב האב לפדות את בנו, וניחוש דילמא לאו אביו הוא, והרי מבואר בחולין י"א ע"ב דהטעם הוא דרוב בעילות אחר הבעל, אבל בממון דאין הולכין אחר הרוב למה חייב לפדות, ועי' ג"כ בשער המלך הל' טומאת מת, אשר מכל הנ"ל מובן דאין לתרץ שפדיון הבן שאני שהוא מצוה, דהרי כנ"ל באם אין שום חיוב ממון לא שייך לקיים המצוה, ועי' בקובץ הערות סי' רמ"ג ובסי' שמ"ט.



והנה ההפלאה הנ"ל חידש דמתי אמרינן דאין הולכין בממון אחר הרוב דוקא אם הוא נוגע רק לענין ממון, אבל אם מצד הרוב כבר נפסק עליו לגבי דינים אחרים שהוא בנו, כגון לענין יבום וכו' במילא גם בממון אזלינן בתר רובא ואומרים שהוא בנו וחייב בפדיון הבן.

ובזה מתרץ קושיית התוס' בכתובות שם לגבי אסופי דאם הוא עיר שיש רוב ישראל הרי הוא ישראל ומחזירין לו אבידתו, והקשו בתוס' דהרי אין הולכין בממון אחר הרוב, ותירצו בתוס' דכאן אין חזקת ממון, דהגביה האבידה ע"מ להחזירה, ועי' ג"כ ב"ב כ"ג, ב, בתוס' ד"ה חוץ שכ"כ, משא"כ ההפלאה מתרץ כהנ"ל דכיון שהוא ישראל גמור לגבי דינים אחרים שמצווין להחיותו וכו', במילא הוא כן גם לעניני ממון, (ועי' בליקוטי ביאורים ח"ב עמוד נז שהביא דברי ההפלאה, ועי' בשו"ת צ"צ שער המילואים סי' י"ד שכתב ממש כדברי ההפלאה).

ועפי"ז אפשר ליישב קושיית התוס' על רש"י דלמה לי קרא דאך חלק, הרי אין הולכין בממון אחר הרוב, ונ"ל דרש"י סב"ל כההפלאה והצ"צ, וכיון דבשאר דינים כגון לענין יבום וחליצה כבר פסקינן שהוא בן קיימא, כמבואר ברמב"ם הל' יבום פ"א הל' ה' בהדיא, דאפילו לא קים לן שכלו חדשיו, ומת, אמו פטורה מן החליצה מה"ת וכו'. עיי"ש, וא"כ הו"א דגם כאן אזלינן בתר רובא וחייבין לפדותו, קמ"ל אך חלק דבזה לא מועיל רוב, וצריך לבירור גמור ודו"ק.

א. בהליקוט לפ' בא (ב) ח"א מבאר במצות פדיון הבן ב' גדרים  
(א) שמצות הפדי' מלכתחלה על הבן לפדות את עצמו אבל היות שאי  
אפשר לו לפדות את עצמו בקטנותו (בעת בעלות המצוה) אז הטילה  
התורה<sup>ההכנסה</sup> את המצוה על האב לפדות את בנו שנכנס במקומו בחיוב זה,  
(ב) מעיקרא דדינא חיוב הפדי' היא על האב ז.א. שמצות פדיון  
הבן היא מצות האב מתחלה. ומביא שם הנפ"מ שאם לא פדהו אביו  
בקטנותו עד שגדל הבן על מי הוטל החיוב לפדות עיי"ש. ועפי"ז  
מבאר המחלוקת בין הבבלי והירושלמי (עיי"ש במה נחלקו) שהירושלמי  
סובר באופן הא' שבעצם זהו מצות הבן והאב מקיים זה בשליחותו  
והבבלי סובר שבעצם זהו מצות האב לפדות ואם האב אינו רוצה אז  
הטילה התורה על הבן (עיי"ש שם איך ילפינן מהפסוקים).

והנה בספר נר אברהם (ח"ב מספר בריכת המלך) מצוה פ' פחיל  
ב' שמבאר הב' האופנים במצות פדיון הבן הנ"ל ומביא גמרא  
מבכורות דף מ"ט ע"א מת הבן לאחר שלשים יום אעפ"י שלא נתן יתן  
ובדף נא ע"ב הקשה מנלן דין זה? ומקשה שם (הנר אברהם) ולכאן  
חמוה כיון שמח לאחר שלשים יום הרי חל עליו החיוב לפדות את בנו  
ביום השלשים וא"כ מהו קושיית הגמ' מנלן? ומבאר שם שכיון דמצות  
פדיון הבן הוא של עצמו ורק האב פודה בשליחות של הבן (ז.א.  
באופן הא') ועתה יובן היטב קושיית הגמ' דכיון דמת הבן א"כ נפטר  
ממצות פדיון הבן ושפיר הקשו בגמ' מנלן דיש חיוב על האב לפדות  
כיון דפקע חיובא מהבן ומתוך בגמ' אחיא ערך ערך מערכין (ועיי"ש  
מה שהאריך בתירוץ הגמ'). ומזה מובן שאם אנו אומרים כאופן הב'  
(ז.א. שבעצם הוי מצות האב) אינו מובן קוש' הגמ' מנלן כיון  
שהוא הוא הקשה קוש' כנ"ל.

והנה לפי השיחה שם שהבבלי סובר שבעצם זהו מצות האב א"כ  
אינו מובן (לפי דברי הנר אברהם) א"כ מהי קוש' הגמ' שם מנלן  
הלא הדרא קושייתו לדוכתא כיון שמח לאחר ל' יום הרי חל עליו  
החיוב לפדות את בנו ביום השלשים ומהו קוש' הגמ' מנלן תינת  
לפי תירוצו א"ש כנ"ל אבל לפי דברי השיחה שהבבלי סובר שבעצם  
הוי מצות האב מתחילה אינה מובן קוש' הגמ' שם מנלן לפי קושייתו  
כנ"ל?

והעירני חכם א' שיש לומר שקושייתו אינו כיון שהיום השלשים  
אינה חיוב שאז חל עליו לפדות בנו אלא שהיום השלשים הוא שאז  
נעשה עכ"פ מחויב לפדות (ז.א. אז זמנו לפדות) אבל לא שאז חל  
עליו החיוב לפדות בנו וא"כ אין מקום לקושייתו וקוש' הגמ' הוא  
פשיטא מנלן. ובמילא א"ש השיחה שהבבלי אזיל לשיטתו וכנ"ל.

יוסף יהודא לזר

## המקדש בתיטי דקורדנייתא

אוצר החכמה

בפסחים דף ז' ע"א איתא: ונבטלי' בשש, כיון דאיסורא דרבנן עילוי' כדאורייתא דמיא ולא ברשותי' קאי ולא מצי מבטיל לה דאמר רב גידל אמר רב המקדש משש שעות ולמע' אפי' בתיטי דקורדנייתא אין חוששין לקידושין, ופי' רש"י שם, משש שעות ולמע', מתחילת שש דאיסורא דרבנן הוא, אפי' בתיטי קורדנייתא, הצומחים בהרי אררט קשים הם מאד, ואפ"ה אין חוששין לקידושין אם באו עליהם מים, ואע"ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצינן בכמה דוכתי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר ב"ד הפקר והם הפקירו ממונו עכ"ל רש"י. ובתוס' שם בד"ה משש הקשו על פירש"י דע"כ הא דאמר לעיל דף ד' חמץ משש שעות ולמע' אסור היינו מסוף שש, ע"כ פי' ר"ת דמסוף שש קאמר, ומייתי ראי' מחיטי קורדנייתא שהן קשין והוה חמץ נוקשה שאינו אסור אלא מדרבנן, ומ"מ אין חוששין לקידושין, א"כ ה"ה בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן לאו ברשותי' קאי, ע"ש בתוס'.

והנה בדעת רש"י כתבו הצ"ח כאן ובקרוב נתנאל כאן, וכן בחק יעקב סי' תמ"ג, דס"ל לרש"י דתיטי קורדנייתא הוה חמץ גמור ולא הוה נוקשה או דס"ל לרש"י דאף חמץ נוקשה אסור מדאורייתא, ולכן הוכרח רש"י לפרש דמשש שעות ולמע' היינו מתחילת שש, דאל"כ מאי אתא רב לאשמעינן דבמקדש בהם אינה מקודשת, הא משנה מפורשת היא בקידושין דף ג'ו דהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת.

ובחק יעקב שם הוסיף להביא ראי' מדף כ"א דאיתא שם במתני' עבר זמנו אסור בהנאה, והקשה בגמ' פשיטא, ומתריך לא צריכא אלא לשעות דרבנן, דאמר רב גידל וכו' ופי' רש"י בד"ה משש וז"ל: ע"כ מתחילת שש משמע דאי לאחר שש דאסור מדאורייתא מאי אתא לאשמעינן פשיטא דאין מקדשין באיסורי הנאה עכ"ל, ואם איתא דס"ל לרש"י דתיטי קורדנייתא הוה מדרבנן, א"כ מאי קשה לי' לרש"י מאי אתא רב גידל לאשמעינן, דשפיר אתא לאשמעינן דאפי' בחמץ דרבנן ג"כ אינה מקודשת, אלא ע"כ דס"ל לרש"י דתיטי קורדנייתא הוה דאורייתא, וע"כ איירי בתחילת שש דהוה שעות דרבנן וזהו דאתא ר"ג לאשמעינן דגם בשעות דרבנן אינה מקודשת.

אמנם לכאורה קשה ע"ז, דהלא בתוס' קידושין דף ג'ח ע"א ד"ה אלמא מבואר להדיא דס"ל לרש"י דנוקשה אינה אלא מדרבנן, דאיתא שם

בגמ' דהמקדש בחולין שנשחטו בעזרה ר"ש אומר מקודשת דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, וכתבו שם בתוס' דמשמע דמדרבנן מיהא אסור, וא"כ קשה איך מקדש בהם האמר רב גידל דהמקדש משש שעות ולמע' אפי' בחיטי קורדנייתא אינה מקודשת, הרי רואין דאף באיסור דרבנן אינה מקודשת, וכתבו התוס' דלפי' ר"ת לא קשה דהא יש שם שעות דאורייתא, והכא ליכא אלא איסורא דרבנן, ולפי' הקונטרס נמי לא קשה למסקנא דהא אפילו לר"ש אינה מקודשת ע"ש בתוס', ומדכתבו התוס' דלרש"י לא קשה רק לפי המסקנא, הרי מוכח דלפי הה"א כן קשה, ואי נימא דס"ל לרש"י דנוקשה הוה דאורייתא הרי גם לפי ההוה אמינא ג"כ לא קשה לרש"י דהא יש שם נוקשה דהוה מדאורייתא, אלא ע"כ מוכרח דס"ל להתוס' דלרש"י הוה נוקשה רק דרבנן ודלא כמ"ש הצ"ח והחק יעקב וכו'. וכ"כ ג"כ החלקת מחוקק והבית שמואל באבן העזר סי' כ"ח סעיף כ"א דלרש"י הוה נוקשה רק דרבנן, ועי' ג"כ בשו"ת נודע ביהודא מהדורה קמא סי' כ"א, ולכאורה מוכרחין לומר כן, דאי נימא דס"ל לרש"י דנוקשה הוה דאורייתא א"כ אמאי הוסיף הגמ' לכתוב אפי' בחיטי קורדנייתא, מאי החידוש בחיטי קורדנייתא יותר משאר חמץ דאורייתא, אלא ע"כ דלרש"י הוה חיטי קורדנייתא מדרבנן.

אולם דעפי"ז צ"ע דהא מדברי רש"י בדף כ"א הרי משמע דחיטי קורדנייתא הוה דאורייתא כמו שכתב החק יעקב כנ"ל, אלא דראי' זה כבר תירצו החק יעקב בעצמו, די"ל דבאמת צ"ע אמאי כתב רב גידל המקדש אפי' בחיטי דקורדנייתא הא אפי' אם רב גידל הי' אומר רק המקדש משש שעות ולמע' בחיטי דקורדנייתא, מבלי להוסיף מלת "אפי'" ג"כ היינו יודעים דהמקדש באיסורא דרבנן אינה מקודשת, ובהכרח לומר דר"ג מחדש כאן גם בדין שש, ועי' כתב רש"י בדף כ"א דאי נימא דמשש היינו מסוף שש א"כ מאי הוה החידוש בזה שרב גידל הוסיף מלת "אפי'", אלא ע"כ דבוה רצה רב גידל לומר דגם בשעות דרבנן והיינו מתחילת שש אינה מקודשת.

שעפי"ז יש לתרץ קושית הצ"ח לקמן בדף כ"א דהקשה, דאמאי חיכה רש"י לפרש ההכרח דמשש היינו מתחילת שש רק בדף כ"א ולא פי' זה מיד בפעם הראשון שהביא הגמ' הא דרב גידל בדף ז'.

אולם עפ"י הנ"ל מובן שפיר, דהרי בדף ז' דרצה הגמ' להוכיח רק דבשעה שיש איסור דרבנן עלי' לא מצי מבטיל לה, שפיר יש להוכיח זה מדברי רב גידל אפי' אי נימא דמשש היינו מסוף שש, דמכיון דגם רש"י ס"ל דחיטי קורדנייתא הוה דרבנן ורב גידל אמר דהמקדש בהם אינה מקודשת, א"כ רואין דלאו ברשותי' קאי מצד האיסור דרבנן שיש עלי' ולכן לא מצי מבטיל לה, וא"כ לא הי' רש"י מוכרח לפרש כאן ההכרח דמשש

היינו מתחילת שש, דאפי' בלא זה יש ראי' מזה דהוה חמץ דרבנן. אולם  
בדף כ"א דהגמ' רוצה להוכיח מדברי רב גידל דבשעות דרבנן אסור החמץ  
בהנאה, ע"כ מוכרח רש"י לפרש דמשש היינו מתחילת שש, דהא מחיטי  
קורדנייתא יודעים רק דחמץ דרבנן בשעות דאורייתא אינה מקודשת, אולם  
עדיין לא יודעים דבשעות דרבנן אינה מקודשת.

אמנם עדיין צריכים ביאור, דהא בדף ז' ע"א כתב רש"י «ואע"ג  
דאתי איסור דרבנן דשש, ואם נימא כנ"ל דרש"י ס"ל דחיטי קורדנייתא הוה  
דרבנן, א"כ אמאי כתב רש"י «איסור דרבנן דשש» הא גם חיטי קורדנייתא  
בעצמו הלא ג"כ דרבנן, וא"כ הי' לו לרש"י להקשות מחיטי קורדנייתא גופא.  
והביאור בזה נראה בהקדם קושית האגדת אוב, דמאי קשה לי' לרש"י  
«ואע"ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש ומפקע קידושי תורה וכו'», הא  
בגמ' אמרינן כיון דאיסורא דרבנן כדאורייתא דמי, דמשמע מזה דהוה ממש  
כדאורייתא, וא"כ מאי קשה לי' לרש"י.

והנראה בזה דחדא קושיא מתורצת בחברתה, די"ל דהא דאמרינן בגמ'  
דכיון דאיסורא דרבנן היא כדאורייתא דמיא, הרי"ז רק אם המדובר הוא  
בחד דרבנן, דאז אפשר לומר דרבנן גזרו ועשו חיזוק לדבריהם כשל תורה,  
משא"כ היכא דהמדובר הוא בתרי דרבנן א"א לומר דהוה ממש כדאורייתא,  
דהרי זה כעין גזירה לגזירה, וגם הרי רוב הפוסקים ס"ל דבתרי דרבנן  
חוששין לקידושין, ורק דעת רש"י היא דאפי' בתרי דרבנן אין חוששין  
לקידושין כמבואר בב"ש אהע"ז סי' כ"ח.

ועפ"ז בגמ' שהמדובר הוא בחמץ דאורייתא בשעות דרבנן דהוה רק  
חד דרבנן שפיר מצינו למימר כיון דאיסורא דרבנן היא כדאורייתא דמיא.  
משא"כ היכא דהוה תרי דרבנן א"א לומר דהוה כדאורייתא, וזהו שכתב  
רש"י כאן ואע"ג דאתי איסור דרבנן דשש, דמכיון דדעת רש"י הוא כנ"ל  
דחיטי קורדנייתא הוה דרבנן, א"כ כשנתוסף לזה עוד איסור דרבנן (תחילת  
שש), הרי"ז תרי דרבנן וא"כ א"א לומר דהוה כדאורייתא, ולכן הקשה  
רש"י דאיך מפקיע זה קידושי תורה, וע"ז תירץ רש"י דכל המקדש אדעתה  
דרבנן מקדש, וא"כ מובן שפיר מה שכתב רש"י «איסור דרבנן דשש» דאין  
כוונת רש"י לומר דרק שש הוה דרבנן אבל נוקשה בעצמה הוה דאורייתא,  
דא"כ יהי' קשה קושית האגדת אוב, דמאי קשה לי' לרש"י הא בגמ'  
אמרינן דכדאורייתא דמיא, אלא ע"כ דרש"י ס"ל דנוקשה הוה ג"כ דרבנן, ולכן  
כשמצרפים לזה גם שעות דרבנן דאז הוי לי' תרי דרבנן לכן תקשה לי'  
שפיר לרש"י.

ד. בלקו"ש חי"א פ' בא (ב) בשוה"ג להערה 19 הקשה על שיטת הריב"ש בדעת הרמב"ם, שהפודה את בנו מברך על פדיון הבן, ופודה עצמו מברך לפדות, כיון דעיקר מצוה בעצמו אלא שבקטנותו א"א, ולכן הטילה התורה את המצוה על האב, וממילא כשגדל הבן וחייב לפדות את עצמו נפקע חיובו של האב, וכיון דעיקר מצות פדי' אינה של האב, לפיכך אינו מברך לפדות אלא על פדיון הבן, אבל במילה כתב הרמב"ם ואם מל את בנו מברך למול את הבן, הרי מוכח מזה דעיקר המצוה היא על האב, וא"כ כשגדל הבן נשאר האב בחיובו, ועפי"ז קשה האיך כתב הרמב"ם (המובא בהערה 26) בפיה"מ ספי"ט דמס' שבת "דכשיגדל הילד ויגיע לזמן חיוב המצוה נפטר כל אדם ממילתו כו'".

וציין כ"ק אדמו"ר שליט"א לעיין במנח"ח מצוה ב', ושם הובא מהרמב"ם פ"ה מהל' קרבן פסח ה"ה וז"ל: כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח, כך מילת בניו הקטנים ומילת עבדיו בין גדולים ובין קטנים מעכבים אותו שנאמר כו', עכ"ל הרמב"ם. וכתב המנ"ח דמבואר בדבריו להדיא, מדדוקא מילת בניו הקטנים מעכבים אותו, מוכח דהטעם הוא כיון דמצוותן עליו מעכבים אותו כו', ומבואר בפ"י ברמב"ם דרק בניו קטנים מצוותן עליו, עכ"ל. הרי מכאן קשה על הריב"ש ז"ל הנ"ל, שמדבריו משמע דמילה מוטלת על האב גם כשגדל הבן, דהא האב מברך למול.

וראיתי בספר אחד שרצה לתרץ קושיא זו הב', ע"פ מה שכתוב באחרונים דהאב מצווה בב' מצוות, א' לעשות מעשה המילה, ועוד שיהי' בנו נמול, א"כ אפ"ל במצות האב שיהי' בנו מהול בזה עיקר המצוה הוי של הבן, וכמו בפדה"ב הוי מצוה דבן (להריב"ש) משום דהתם כל המצוה היא שיהי' בנו פדוי, והאב עביד מצות בנו, ה"נ במילה המצוה שיהי' בנו נימול עיקרה מצות הבן, והאב עביד מצות בנו, ורק דבמילה הרי איכא עוד מצוה על מעשה המילה עצמה, ומצוה זו כיון דהאב מצווה בה הוי מצוה דילי', ולכך מברך האב למול, כיון שבמעשה המילה מקיים גם מצוה דילי', ומעתה אפ"ל דאף דלפ"ד הריב"ש, מוכח דחייב האב במצות מילת בנו גם כשהוא גדול, מדמברך למול, מ"מ כל חיובו לכשיגדל הוא רק במצות מעשה מילה דזה הוי מילה דילי', אבל מה שמצווה האב על בנו שיהי' נימול, הוא רק בבנו קטן ולא בבנו גדול, משום דמצוה זו עיקרה על הבן, וזה דומה לפדה"ב דהאב מחוייב רק בבנו קטן ולא בגדול, ולכך שפיר כתב הרמב"ם דמילת בניו מעכבתו רק בקטנים, משום דרק עיקר המצוה שיהי' בנו נימול מעכבתו בפסחים, אבל המצוה שמקיים במעשה המילה עצמה, אינה מעכבת בפסחים. ולכך בבנו קטן שמצווה האב שיהי' בנו נימול אינו אוכל בפסח, אבל בגדול שאין עליו מצוה שיהי' נימול, ורק דאיכא עליו המצוה דמעשה המילה עצמה, אין זה מעכבתו בפסח.

18/08/2018

ואולם בתירוץ זה עדיין אינו מיושב קושיית כ"ק אדמו"ר שליט"א מפיה"מ של הרמב"ם, דכתוב שם דנפטר כל אדם ממילתו, אלמא דליכא גם מצות מעשה המילה של האב.

אך מצאתי בספר מנחה חדשה, שהביא מהך פיה"מ, דמיירי גם בליד ביתו, ואעפ"כ מסיק הרמב"ם דכשיגדל הילד דנפטר כל אדם ממילתו, הרי מוכח דפסק גם במילת עבדיו בין גדולים ובין קטנים מעכבים כו', ובע"כ או דחזר בו הרמב"ם בספרו יד החזקה, ממה שכתב בפיה"מ,

או דנפל טעות סופר בדבריו בפיה"מ, וא"כ לא קשה כ"כ  
מה שכתוב בספרים דידן בפיה"מ דהאב פטור ממילת בנו  
כשיגדל, דאפשר דטעות סופר הוא.

אך לענ"ד נראה לקיים הגירסא שהביא כ"ק אדמו"ר  
שליט"א, ולבאר שיטת הריב"ש באופן אחר, דהנה התירוץ  
הנ"ל על הקושיא מהל' קרבן פסח לא נהירא, דבקושטא  
איפכא מסתברא, דגוף מעשה המילה מעכבתו עוד יותר  
מהמצוה שיהי' בנו נימול, דכן משמע מהגמ' יבמות ע"א,  
דרוצה להוכיח התם דקטן בתוך ח' חשיב ערל, ואסור  
לסוכו בשמן של תרומה, מהא דיליף התם בברייתא מגז"ש  
דבניו בשעת אכילה מעכבים בקרבן פסח, והיכי משכחת לה  
בניו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשי', לאו  
דאיתילוד בין עשי' לאכילה, ש"מ ערלות שלא בזמנה  
(בתוך ח') הוי ערלות, וקדחי רבא ותסברא המול לו כל  
זכר אמר רחמנא, ואז יקרב לעשותו, והאי לאו בר מהילא  
הוא, והיינו דמבאר רבא דערלות של הבן אינה מעכבת  
האב כלל, ורק החיוב למולו מעכבתו, והאי קטן אפי' אי  
חשיב ערל לא שייך לעכב כיון דליכא חיוב על האב  
למולו, אלמא דמצד הבן לא שייך עיכוב על האב בקרבן  
פסח, ורק מצות האב גופא מעכבתו, וא"כ מוכח דהסברא  
היא הפוכה מסברא הנ"ל, שמצוותו של האב אינה מעכבתו  
ורק המצוה של הבן שצריך להיות נימול, הוא דמעכב  
את האב, ומאי איכא למימר דבנ"ד גם מצוה של הבן קטן  
שצריך להיות נימול נמי מוטלת היא על האב, ולכן  
מעכבתו, דנהי דאם היתה מוטלת רק על הבן, בודאי לא  
היתה מעכבת, מ"מ המצוה שיהי' נימול נמי מוטלת על  
האב בבן קטן,

אך אכתי גם זה לא מהני, דא"כ המצוה של מעשה  
המילה של בן הגדול המוטלת לגמרי על האב, כ"ש  
שמעכבת, דהא מוכח מהגמ' דכל שהחיוב עומד יותר על  
האב, יותר מעכב.

ולכן נלענ"ד לבאר, דודאי חובת האב גורם  
העיכוב, ובבן קטן דאיכא חוב על האב על מעשה המילה,  
ה"ז משום דהטילה התורה המצוה על אביו של בן קטן,  
שיהי' בנו נימול, וכיון שמוכרח האב למלאות הך חיובא  
ממילא רמיא עלי' דידי' החיוב לעשות מעשה המילה,  
וה"ז מצוה חיובית על האב, ומברך למול אם הוא מל  
בעצמו, אך אם השליח מל, כיון דעליו ליכא חיוב למול  
(אלא שאעפ"כ מקיים מצוה ע"י מעשה דידי') לפיכך  
מברך על המילה, אך בבן גדול מאחר שנפיק החיוב מן  
האב שיהי' בנו נימול, שוב גם עליו ליכא מצוה חיובית  
על מעשה המילה, וה"ה כשאר אדם שאם מל מקיים מצוה,



אבל אינו מחוייב למול, ולא שייך לברך למול אלא אם  
מל בעצמו מברך על המילה.

והשתא ניחא דבן גדול אינו מעכבו מקרבן פסח,  
דכיון דליכא שום חיובא על אביו יותר מעל כל אדם,  
לפיכך ליכא עיכוב וכמשנ"ת במנ"ח הנ"ל.

אך לפי"ז אכתי גם בפדה"ב נימא הכי, דכיון  
דאיכא מצוה על האב שיהי' בנו פדוי, א"כ בכדי למלאות  
חיובו מוכרח שיעשה מעשה הפדיון, וא"כ יברך לפדות  
כמו האב שמל שמברך למול.

ונראה לבאר דמילה שאני, דבמילה איכא מצוה  
מיוחדת על מעשה המילה, ומצוה זו שייכת לכל אדם,  
דכשמל אפי' שלא ברשות ה"ה מקיים המצוה, אלא דעל כל  
אדם ליכא מצוה חיובית (בזמן שהאב רוצה למול ע"י  
עצמו או ע"י שלוחו) דאין מוטלת באופן הכרחי, אלא  
על הבן כשיגדל, או על האב כשהבן הוא קטן, ולכן  
נמצא דמלבד שיש על האב של בן קטן מצוה שיהי' בנו  
נימול, איכא נמי חיוב עליו לעשות מעשה המצוה  
בפועל (כמשנ"ל שהיא תוצאה מאידך חיובא שיהי' הבן  
נימול) ומעשה זה היא לעולם קיום מצוה של עצמו,  
כמו בכל אדם שמל שמקיים מצוה שלו, אלא דבשאר כל  
אדם אינה הכרחית, משא"כ לאביו הרי מחוייב לעשותה,  
וא"כ ה"ה מקיים מצות גברא (ולא רק מצות חפצא שיהי'  
הבן נימול) ושפיר מברך האב למול. אך בפדה"ב לא  
מצינו שום קיום מעשה מצוה לשום אדם חוץ מהאב או  
מהבן עצמו כשיגדל (דהא"ס"ל להריב"ש דלא מהני שום  
שליחות בפדה"ב כדהובא בהרמ"א משמו להלכה) וה"ז  
מפני דמצות פדה"ב היא בעיקרה של הבן, ורק כשהוא  
קטן הטילה התורה אותה על האב, וכשמקיימה האב אינו  
מקיים עליו אלא מצות חפצא, דהיינו שבנו נעשה פדוי,  
אבל גוף המעשה של נתינת ה' שקלים, ואמירתו שפודה  
בזה את בנו איננה מצוה מצד עצמה, אלא רק שמקיים  
מצוה ע"י התוצאה של המעשה דנעשה בנו פדוי, וא"כ  
נהי שיש עליו חיוב שיהי' בנו פדוי, מ"מ גם כשפודה  
עיקר מצותו היא התוצאה ממעשה הפדיון, אבל לא  
הפדיון עצמו, ולכן מברך על הפדיון, ולא לפדות,  
ולכן כשגדל הבן נפקע כל החוב מן האב, בין בפדה"ב  
ובין במילה, דהא במילה הרי המצוה חיובית והכרחית על  
האב לעשות המעשה, נמשך מהמצוה שיהי' בנו נימול,  
וכשפקע החיוב הלזה נפקע גם החיוב על מעשה המילה,  
ושפיר כתב הרמב"ם בהל' ק"פ דמילת בנו הגדול אינו  
מעכבו, ושפיר כתב בפיה"מ דכשיגדל הילד נפטר כל  
אדם ממילתו.

ואפשר בהנ"ל ליישב כמה קושיות בענין שליחות במילה, דהנה בד"מ יו"ד סרס"ד כתב וז"ל: כתב באו"ז אם האב מוהל אסור ליתן למוהל אחר, וצ"ע מ"ש ממצוה אחרת, דיכול לעשות שליח במקומו, עכ"ל. ובש"ך חו"מ ספ"ב סק"ד כ' דמדברי הרא"ש מוכח דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן את בנו לאחר למולו וחיוב הוא בעצמו למולו דומיא דכסוי כו', וכך משמע מדברי הרמב"ם כו' ולדעתי הם מבטלים מצות עשה גדולה של מילה, ופי' בקצה"ח שם דלא מהני שליחות במילה משום שהמצוה הוי על עצמו, ודמיא למצות דהנחת תפילין וכדו' דלא מהני שליחות.

והנה לפי"ז אם האב אינו יודע למול שוב אינו שייך לקיום המצוה, וא"כ לא שייך שבאופן כזה יהי' אסור לאחר למולו, אפי' בלי רשות האב, דהא אינו חוטף בזה שום מצוה, דהא האב אינו יכול למולו, וגם אינו יכול לעשות שליח במקומו, (ולפי מה שמובא באחרונים מדברי התוס' (מפ"ק דקדושיין) דאיכא חיוב על האב להשתדל ולמצוא ולהכין מוהל, שוב אם אחד חטף למול בלי דעת האב, הרי ביטל מצוה זו מן האב שצריך האב להדר ולמצוא כו') וא"כ האיך כתב הרמב"ם פ"א מהל' מילה הל"ב, דאיך מליך בנו של אדם שלא מדעתו כו', וכתב"ה הב"י והב"ח דזה משום דכיון דהמצוה רמיא עלי' דאב, איך רשות לאחר לחטוף ממנו המצוה, הרי כפי שביאר הקצה"ח שיטת הרמב"ם לא שייך כאן חטיפה דהא לא הפסידו מידי כמשנת"ל (אך התשב"ץ כתב טעם אחר - הובא באב"נ הל' מילה - דהיינו לאו משום דיך חטיפת מצוה, אלא דגזייה"כ הוא דבעינן דעת האב).

ועוד צריך ביאור מה שכתב הרמב"ם פ"ג מהל' מילה, דבין מל האב ובין מל אחר מברך האב שהחיינו, וקשה כיון דליכא שליחות במילה, ואיך מעשה המצוה מתייחסת להאב, למה צריך האב לברך שהחיינו היכא דמל אחר.

ועוד איתא בטור ושו"ע יו"ד סרס"ה, אבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא שלוחו (איתא בכמה ספרים - עיין במנחה חדשה - דלא שייך שליחות במילה ואינו אלא לשון המושאל, ועיקר הטעם כמבואר בטור שמילה היא במקום קרבן, והאיך קרבנו של אדם נקרב, והוא איננו עומד ע"ג), וצ"ע הרי לא מהני שליחות במילה, ואיך הוא שלוחו כלל.

אך בהנ"ל אפשר ליישב, דהנה אם האב יודע למול ומל, הרי מקיים ב' עניני מצוה, חדא דע"י נעשה הבן

נימול ומצוה זו א"א לעשות ע"י שליח, מפני דמצוה זו עיקרה על התוצאה ולא על גוף המעשה, ושליחות במצוות שייך רק על עיקרה של המעשה, דאם השליח הניח תפילין על גוף המשלח, אזי קיים המשלח מצות הנחת תפילין, משא"כ אם הניחם על גופו של השליח עצמו דעל גוף לא שייך שליחות, דדוקא על מעשה המצוה שייך שליחות, ונראה להוסיף דדווקא היכא דהמעשה היא בעצמה מצוה משא"כ כשהתוצאה היא המצוה אזי על התוצאה לא שייך שליחות.

ועוד מקיים האב מעשה מצוה בעצמה, חוץ מתוצאה, דהא כל אדם שמל מקיימה, ועל מעשה זו יכול לעשות שליח.

ואין להקשות הרי כבר כתב הרשב"א במס' חולין, דלא שייך שליחות בשחיטת חולין, וכך כתב בשו"ת הרשב"א ובכמה ראשונים דבטבילת כלים לא שייך שליחות, מפני דכל אדם, ולא רק הבעלים, יכולים לשחוט, וכך יכולים לטבול כלים, ושליחות לא שייך אלא על מעשה בעלים לחוד, וא"כ בנ"ד הרי גוף מעשה המילה יכול כל אדם לעשות, ולא רק האב, ומדליכא דין בעלים, היכי שייך שליחות, אך כבר נתבאר לעיל דיש חיוב על האב למול יותר מעל כל אדם (והך חיובא נמשך מהחיוב שיהי' בנו נימול) ולכן מקרי האב בעלים שיכול לעשות שליח על מעשה מצוה זו המוטל דווקא עליו, וה"ז כמו אם הבן עושה שליח שישחוט בהמה בשביל אביו, שע"ז מקיים הבן מצות כיבוד אב ע"י מעשה השליח, דאע"ג דבחלות השחיטה לא שייך שליחות כנ"ל, מ"מ המצוה מוטלת על הבן, וה"ה הבעלים של המצוה ולכן יכול לעשות שליח, וכ"כ בנ"ד המצוה למול מוטלת על האב ולכן יכול לעשות שליח, אע"ג שחלות מעשה המילה אינה תלויה דוקא בהאב, דהא כל אדם יכול למול.

והשתא ניחא קושיא הא' למה אסור להאב שיכול למול להניח לאחר שימול, אם האב יכול למול, ולקיים ב' עניני המצוה, חדא התוצאה שבנו נעשה נימול, ועוד גוף מצות פעולת המילה, אינו רשאי למנות מוהל אחר למול, דנהי דאזי יקיים האב חדא מצוה שיחשב כאילו עשה מעשה המילה בעצמו, מ"מ התוצאה שבנו נעשה נימול עשה רק השליח ולא המשלח והרי הפסיד האב מצוה זו,

וניחא נמי דאחר אסור למול שלא ברשות האב, דע"ז הפסיד האב גם אידך מצוה, דהיינו גוף מעשה המילה, שיכול לעשות שליח ע"ז, והאי גברא חספ ממנו מצוה זו, וניחא נמי שהאב יכול לברך שהחיינו,

דכיון דהמוהל הוא שלוחו על גוף המעשה, הרי קיים  
האב המצוה של מעשה המילה, ועל זה מברך שהחיינו,  
וגם שפיר כתבו הטוהמ"ח דצריך האב לעשות שליח,  
דעכ"פ על גוף מעשה המילה שייך שליחות ממש.

אוצר החכמה

ונוכל בהנ"ל לבאר טעמו של הריב"ש, למה ס"ל  
דבפדה"ב לא שייך שליחות, משום דנתבאר דפדה"ב עיקר  
המצוה היא של הבן, והאב אינו מקיים מעשה מצוה שלו,  
אלא רק ע"י המעשה שלו, נעשה בנו פדוי, ועיקר המצוה  
היא התוצאה מן המעשה. ונתבאר לעיל דעל תוצאה לא  
שייך שליחות (והח"ס ביאר, דלפיכך לא מהני שליחות,  
מפני דהקב"ה פדה בנו בכורו לא ע"י מלאך ולא ע"י  
שליח, הלכך גם במצוה דידן צריך האב בעצמו לפדות  
ולא ע"י שלוחו).

הרב מאיר גרינבערג

ר"מ ראשי בישיבה

ג. בלקו"ש חי"א פ' בא (ב) מבאר בשתי אופנים איך הוי חיוב על האב הפודה את בנו, "א) מצות הפדי' היא על הבן, אבל היות שא"א לו לפדות את עצמו בקטנותו, הטילה התורה את המצוה על האב לפדות את בנו, ונכנס במקומו בחיוב זה. ב) מעיקרא דדינא חיוב הפדי' הוא על האב - מצוה הפדיון היא מצות האב."

ומסביר הנפק"מ לדינא, דאם לא פדאו אביו בקטנותו, עד שגדל הבן, על מי מהם מוטל חיוב הפדי'? אם נימא כאופן הא', הרי כיון שגדל הבן וכבר ראוי הוא לפדות א"ע, נפטר האב מחיובו, אבל אם נימא כאופן הב', הרי גם לאחר שגדל הבן לא נפדה, הרי עדיין האב מחוייב לפדותו.

וממשיך שם, דשני אופנים הנ"ל, הוי מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, דהירושלמי סובר כאופן הא', והבבלי כאופן הב' עיי"ש באריכות, ואיתא בהערה 26 דעד"ז הוא בנוגע למילה, דשיטת הירושלמי היא דחיוב המילה הוא על הבן, והבבלי סובר דחיוב המילה הוא על האב, והנפק"מ לדינא הוא כמו בפדיון הבן, אם לא מל עד שגדל, דהירושלמי סובר דהחיוב הוא על הבן, והבבלי סובר דהחיוב נשאר על האב, ע"ש באריכות.

ואפשר לקשר כל הנ"ל בנוגע למילה, במחלוקת אחרת בין הבבלי להירושלמי, דאיתא בירושלמי פ"ח דיבמות (הלכה א') דרבי אבהו ורבי אלעזר בשם ר' הושעיה אמרו "דבנך איש אין אתה מוהלו בע"כ" וכתב ע"ז בקרבן העדה (בד"ה בנך) "בנך שהוא גדול יהי'

לאיש, אין אתה מחוייב למול בע"כ, אלא העונש חל על הבן, ואינו מעכב האב לאכול את פסחו, ולא אמרינן דבכלל מילת זכריו הוא עכ"ל, הרי אומר בפירוש דאין החיוב על האב, וכל החיוב הוא על הבן, והירושלמי אזיל לשיטתו כדלעיל.

ובבבלי איתא (ב"ק פח, א) בנוגע לקטן ואשה, דהצד השווה שביניהם היא "שאינן בכל המצוות", ומפרש רש"י "אינן בכל המצוות, אלא במקצת, דהא אשה מחוייבת בלאונין ועונשין, וקטן ישנו במילה" עכ"ל. ומבואר מדבריו דקטן ישנו בחיוב מילה, מדחזינן דרמי רחמנא עליה עוד בקטנותו (וכן לכאן משמע מלשון האו"ז סק"ד שמביא בשם רב האי גאון, דקטן שמת קודם המילה, אין למולו, דמשמת נעשה חפשי מן המצוות, משמע דבעודנו חי מחוייב בעצמו).

18/08/2018

### אלטער פישל בוקיעט

ד. בלקו"ש הנ"ל בשוה"ג להערה 19 מביא מפסקי דינים להצ"צ "כיון דת"ת מחוייב האב מדאורייתא ללמד את בנו .. א"כ שמא גם על קטן יש חיוב מדאורייתא" ומוסיף בהערה "והא דלא אמרינן כן גבי פדה"ב ומילה (שיתחייב הבן כשיכיר - עוד קודם שיגדיל) י"ל: בת"ת החיוב דאורייתא הוא שהאב ילמוד עם (וביחד עם) בנו (היינו שהבן עצמו יכיר וילמוד תורה) ולא עוד אלא שהלימוד הוא באופן שהבן ירגיל עצמו לקרות תורה (שו"ע אדה"ז שם מהרמ"א סרמ"א ס"ח) - משא"כ בפדה"ב ומילה שכל מעשה הפדיון והמילה הוא מצד האב ורק שהמצוה מתקיימת בגוף הבן, עכ"ל.

אוצר החכמה

והק"ע"ז (א.ה.י.ס. בגליון יא (כג) - נ.י.) דלכאן הרי במילה יש ג"כ ענין שלא יהי' הבן ערל, וכדאי' בלקו"ש ח"ג ע' 739, וא"כ יש במילה ג' ענינים: א) מעשה המילה, ב) שיהא מהול, ג) שלא יהא ערל. ולכאן ב' ענינים האחרונים דומים לכאן לזה שהבן צריך להרגיל א"ע ללמוד תורה, ואע"פ דבתורה יש המעשה שהבן עושה, משא"כ במילה ענינים אלו נעשים מאליהם, מ"מ כיון שהיא מצוה בגוף הבן (לא רק מה שהמצוה מתקיימת בגוף הבן) דהבן יהי' מהול א"כ לכאן יש מקום לומר דמילה יהי' דומה ללימוד התורה ע"כ.

אבל באמת יש לתרץ שאלתו, ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ד שיחה ב' לפ' עקב בנוגע לזה שהאשה העוזרת לבנה או לבעלה ללמוד ש"חולקת שכר עמהם מאחר שהם מצווים ועושים על ידה", ועד"ז דהא דישראל שכה"ג במצות פו"ר אע"פ שאינה מצווה, משום שהיא עוזרת ומסייע

לבעלה בהמצוה, ולכן נוטלת שכר עמו. ועד"ז עי' בלקו"ש פ' קדושים תשל"ח ס"י, בנוגע לחי' הצ"צ הנ"ל, די ש חיוב על הקטן כיון די ש חיוב דאורייתא מצד האב על מעשה הלימוד של הקטן, נעשה בלימודו גדר של חיוב, ולכן בשעה שאביו אינו מלמדו נשאר חיובו עליו.

אמנם כ"ז הוא בלימוד התורה, שיש מעשה מצד הבן, ועד"ז מצד האשה במצוות פו"ר (ועיי"ש בלקו"ש קדושים למה אין חיוב על האשה בפו"ר), משא"כ במילה שאין חיוב<sup>המורה</sup> על הבן לעשות מעשה, דהא חיוב מעשה המילה הוא על האב, ורק התוצאה מזה - שאינו ערל, ושהוא מהול - הוא על הבן, אבל זה אינו מעשה מצד הבן, ולכן אין חיוב על הבן כשהוא קטן.

גרשון שטיינמעץ

## בגדר מצות מילה המוטלת על האב

א. בקידושין כט, א : האב חייב בבנו למולו וכו' איהי מנלן דלא מחייביא דכתיב כאשר צוה אותו אלקים, אותו ולא אותה, ובתוס' שם ד"ה אותו ולא אותה כתבו וז"ל : וא"ת למה לי קרא תיפוק לי' דמצוות עשה שהזמן גרמא הוא שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות ? וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא, וא"ת אכתי מ"ע שהזמן גרמא הוא דאין מלין אלא ביום כדאיתא בפרק הערל (עב, א) וי"ל דאחיא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום ובין בלילה עכ"ל.

אבל בתוס' רי"ד כאן תירץ באופן אחר וז"ל : אי קשיא ומאי איצטרכינן לקרא תיפוק לי דהויא לה מילה מצוה שהזמן גרמא חדא דכתיב וביום השמיני ימול וחדא דאין מצוות מילה אלא ביום ולא בלילה כדאיתא במגילה שאין מוהלין אלא ביום, והתינח מיום השמיני ל"ק שאין היום קבוע וידוע בשנה, אבל זה שאין מצות מילה נוהגת בלילה אלא ביום קשיא, דומיא דציצית שאינה נוהגת בלילה אלא ביום משום הכי מני לה תנא לקמן בכל מצוות עשה שהזמן גרמא, תשובה היכי אמרינן דמ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות הני מילי מצוה דתליא בגופה והיא אינה מצוות אלא לזמן ידוע ולא בכל זמן, אבל מצוה דלא תליא בגופה כגון למול את בנה אע"ג דמילת הבן יש לה זמן נהי דקבוע הזמן לבן הנימול, אבל האב שצויהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו, והלכך אי לאו אותו הוה מחייבינן גם האשה ואין זמן הקבוע לכן פוטרה דהו"א היא תתעסק בין ביום ובין בלילה עד שתמול את בנה בזמנו, אבל הציצית הוא מצוה שתלויה על גופו של אדם ואי הוה מחייבינן האשה היחה מצותה תלויה בזמן הלכך פטורה עכ"ל.

והנה בכדי להבין היטב ביאור פלוגתתם של התוס' והתוס' רי"ד (שלכן לא תירצו התוס' כהתוס' רי"ד), יש להקדים תחילה כמה שמבואר בלקו"ש (ח"ג פ' לך ובכ"מ) דבמצות מילה ישנם ב' ענינים : א) עצם פעולת המילה, היינו גוף המעשה דמילה, ב) התוצאה מפעולת המילה, שהוא נעשה מהול, עיי"ש בארוכה. ועד"ז כתב בבית הלוי, ומביא מ"ש, והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם" דזהו התוצאה ממעשה המילה, שהוא מהול.

והנה בלקו"ש ח"א פ' בא (ב) חקר בנוגע למצות פדיון הבן המוטל על האב, די"ל בב' אופנים : א) מצות הפדיון היא על הבן, אבל היות שא"א לו



לפדות א"ע בקטנותו בעת חלות המצוה, הטילה התורה את המצוה על האב לפדות את בנו, ב) מעיקרא דדינא חיוב הפדי' הוא על האב — מצות הפדיון היא מצות האב. ובהערה 19 שם כתב דכן יש להסתפק ג"כ במצות מילה המוטלת על האב, אם היא מצות הבן, אלא מצד שהבן הוא קטן הטילה התורה את החיוב על האב, או בעצם הוא מצות האב, ועי' שם בשוה"ג, ובהערה 26 שם מוכיח מפייהמ"ש להרמב"ם סוף פי"ט דמסכת שבת, שהיא מצות הבן, עיי"ש.

ב. ונראה לומר, דאי נימא דמצות מילה היא מצות האב, אז מובן בפשטות דמצותו כוללת ב' הפרטים הנ"ל שבמצות מילה, הן עצם פעולת המילה, והן התוצאה שבזה לראות שבנו יהי' נימול, כיון דמעיקרא זהו מצותו ממש, אבל אי נימא דבעצם הרי זה מצות הבן, אלא דמצד קטנותו אי אפשר להטיל עליו חיוב, הנה יש לומר דמצות האב אינו גוף פעולת המילה, אלא ענין הב' שחייב לראות שבנו יהי' נימול. ע"ד המבואר בגמ' שם „ואי לא מהלי' אבוה מחייבי' בי"ד למימהלי' דאי"ז חיוב בגוף המעשה, אלא להשתדל שיהי' הבן נימול.

וישנם עוד כמה נפק"מ באם היא מצוה דאב או דבן, א) כמבואר בלקו"ש שם (וכן במנחת חינוך מצוה ב') כשנתגדל הבן ויכול למול א"ע, דאי נימא דהיא מצות הבן אלא דאי אפשר, הנה בנדון זה כיון דאפשר נפקע חיובו דאב, והוא חיובו דבן בלבד, אבל אי נימא דבעצם היא מצות האב, הנה גם כשהגדיל הבן לא פקע חיובו. ב) לשיטת הש"ך (המובא לקמן בסעי' ד') שאם האב יכול למול בעצמו, אסור לו לכבד אחר, א"כ בגדלותו אם שניהם רוצים למול, אם לא נפקע מצות האב, צריך האב למול בעצמו, ואם נעשה לחיובו דבן, הנה אם יכול למול א"ע אסור לו למסור לאביו. ג) קדם אחר ומל שצריך לשלם י' זהובים (רמ"א חו"מ סי' שפ"ב), למי ישלם להאב או להבן. ד) כתב במלא הרועים וז"ל: נסתפקתי קטן שנולד סומא, אי אביו חייב למולו לר' יהודא, אי נימא דאיהו פטור מכל המצוות, מ"מ אביו בר חיובא הוא, ועלי' רמיא מצוה זו, או דנימא כיון דכתיב המול ימול, וערל זכר אשר לא ימול וכו', דזה קאי על הנמול בעצמו דחייב כרת אי לא מל נפשי' בגדלותי', כל היכא דקרינן וערל זכר אשר לא ימול, קרינן המול ימול, וכל היכא דלא קרינן וערל זכר, לא קרינן המול ימול, כיון דיליד הזה לאו בר חיוב הוא, למימהל נפשי' בגדלותי', גם אבוה לא חייב לממהלי' עכ"ל. והביאור בזה אפ"ל כנ"ל, דאי נימא דבעצם הוא מצותי' דאב, א"כ אף שהבן הוא סומא ופטור ממצוות לפי ר"י, מ"מ האב חייב לקיים מצותו, כיון שהוא חייב במצוות, אבל אי נימא דזהו מצותי' דבן אלא שהאבן עומד במקומו, הנה כיון שהבן פטור, אין גם חיוב על האב.

ג. והנה במנחת חינוך הנ"ל מביא ראי' מדברי התוס' דידן דסב"ל דהוא מצותי' דאב, ואף כשהגדיל לא נפקע חיובו, דלכאו' מה תירצו התוס' על

קושייתם דהו"ל מ"ע שאין הזמן גרמא כיון דאין לה הפסק, דמ"מ אי נימא דהחיוב של האב הוא רק עד שנעשה גדול, א"כ שוב הו"ל "מ"ע שהזמן גרמא" דאינו חייב רק עד שיהי' הבן י"ג שנה; משמע מזה דחיובו של האב אינו נפקע לעולם עיי"ש.

ונראה לדחות ראייתו, דהנה הגר"ח תירץ קושיית התוס', דהא דבעינן ח' ימים אין זה דין בזמן הימים, רק בגוף הולד, דאין ילד פחות משמונה נימול, ואם הי' מציאות לומר שיהי' הילד ימי שמונה בלא שמונה ימים ג"כ הי' נימול, והרי נוכל לומר שלכל ישראל נקראות כל המצוות מ"ע שהזמ"ג מפני שעד י"ג שנים אינו מחוייב במצוות, אלא ודאי דמעיקרא פטור לא מחמת הזמן, רק מחמת דקודם לא הי' עדיין נקרא איש, כשהוא קודם י"ג שנים, וכן הכא במילה, דאין החיוב דיום השמיני בא מחמת הזמן, אלא מחמת גוף הולד, ואמר הגר"ח שזהו באמת תירוץ התוס' דאם לא מל בשמיני יכול למול אחר שמיני, ואם הי' זה תלוי ביום השמיני דוקא, אז הי' הדין דבעינן דוקא יום השמיני ולא אח"כ, ואם לא מל אז לא ימול לעולם, אבל כפי הנ"ל דזה תלוי בגוף הולד, דאין ילד פחות משמונה ימים נימול, הנה כשחל עליו החיוב ביום השמיני, חל החיוב לעולם, ע"כ. וא"כ לפי ביאור זה נדחה ראייתו של המנ"ח, דלעולם אפ"ל שכשמתגדל הבן נפקע חיוב האב, אבל זה אינו מחמת הזמן, אלא מצד גופו של הבן, דעכשיו כשנתגדל אפשר להטיל החיוב על הבן בעצמו.

ד. והנה כתב הרא"ש (חולין פ"ו סי' ח') וז"ל: מעשה באחד שאמר למוהל אחד שימול את בנו וקדם אחר ומלו. ותבע הראשון שאמר לו האב למולו מן השני עשרה זהובים, ופטרו ר"ת וכו' ובלאו הנך טעמי דר"ת נראה לי לפטור המוהל דאעפ"י שאמר למוהל אחד למול את בנו לא זכה באותו המצוה לחייב אחר אם קדם ועשאה, ולא דמי כיסוי דאמרה תורה ושפך וכסה מי ששפך יכסה, וכן האב שחייב למול את בנו ורצה למולו וקדם אחר חייב, אבל אם האב אינו רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו ובדבור שאמר האב למוהל לא זכה למצוה לחייב אחר אם קדמו עכ"ל. ובש"ך חו"מ סי' שפ"ב סק"ג כתב מדברי הרא"ש מוכח דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן את בנו לאחר למוהלו וכו' וכתבתי זה לפי שראיתי כמה אנשים מכבדים לאחרים אף שהם בעצמם יכולים למול, ולדעתי הם מבטלים מ"ע ומצוה גדולה של מילה ויש לב"ד לבטל דבר הזה ע"כ. ובקצוה"ח שם סק"ב מבאר ראיית הש"ך מדברי הרא"ש דאם יכול למול בעצמו צריך למולו בעצמו, דאי נימא דשייך בזה הענין דשלוחו של אדם כמותו, ויכול לעשות שליח, א"כ כמו דאם האב עצמו רוצה למולו ואיש אחר קידמו חייב לשלם י' זהובים, ה"נ נימא הכי דגם באם נתנו לשלוחו, כיון דשלוחו כמותו, הרי זה כאילו הוא בעצמו רוצה למולו, ולמה פטור מלשלם, ומוכח מזה דלא מהני

שליחות, ולכן אם צוה לשני למולו אין האחר חייב לשלם, דהשני לא זכה בהמצוה ע"י אמירת האב עיי"ש, ומאריך שם גם לכאר טעם הדבר למה אינו מועיל בזה שליחות עפ"י מ"ש בתוס' רי"ד הטעם דבמצוה שבגופו אינו מועיל שליחות עיי"ש ואכמ"ל. אבל הוא מביא שם דבתבואות שור (סי' כ"ח) חולק ע"ז וסב"ל בפשטות דמועיל בזה שליחות, ועי' ג"כ בפלתי סי' כ"ח ס"ק ג' דמועיל בזה שליחות.

ה. והנה במה שהקשה הקצוה"ח שם שהרמ"א סותר א"ע, דבהלכות מילה בדרכי משה על האור זרוע וסב"ל בהדיא דמהני שליחות במילת בנו, ושם בסי' שפ"ב פסק כדברי הרא"ש, שאם נתן האב לאחד למולו ובא אחר וקדם ומלו פטור מי' זהובים, ואם מהני שליחות למה יפטור מי' זהובים, שהרי הפסיד המצוה מהאב כנ"ל, ונשאר בצ"ע על הרמ"א.

ונראה לתרץ עפ"י חקירה הידועה בגדר הענין דשלוחו של אדם כמותו (ראה לקח טוב כלל א' ובלקו"ש ח"ט ע' 323, ובחלק ח' ע' 367, ובכ"מ, ועי' בקצוה"ח סי' קפ"ח סק"ב) אם הפי' דע"י השליחות נחשבת המעשה עבור המשלח והמשלח הוא בעל המעשה, או שאין המעשה נחשב כאילו עשאו המשלח אלא דגזיה"כ שמועיל המעשה של השליח עבור המשלח אף שהמשלח אינו עושה כלום, והנה לאופן זה שאין המעשה של המשלח, אפשר לומר דמה שחייבוהו לשלם י' זהובים, זהו דוקא אם הפסידו ממעשה המצוה, אבל אם בלא"ה לא הי' לו מעשה המצוה, אלא רק שנחשב על שמו, ויוצא האב ידי חובתו ע"י מעשה השליח, בזה אינו יכול לתובעו י' זהובים, דיכול החוטף לומר להאב לא הפסדתך ממעשה המצוה, והשליח ג"כ אינו יכול לתובעו שהרי בדיבור שאמר האב להשליח לא זכה בה השליח, ואין השליח נעשה בעלים של המצוה, וכמ"ש הרא"ש, ועפ"י"ז מתורץ דברי הרמ"א, דבאמת מועיל שליחות במילה, ואעפ"כ פטור מלשלם י' זהובים וכנ"ל, אבל מ"מ אי אפשר לפרש זה בדברי הרא"ש גופא דבאמת ישנו ענין השליחות במילה, דהרי כתב, „אבל אם אין האב רוצה למולו לכל ישראל חייבים למולו“, משמע מזה בהדיא דאף שנותנו לאחר למול, הרי זה כאילו אין האב רוצה למולו, דלא שייך כאן ענין השליחות, אבל בדברי הרמ"א אפ"ל כהנ"ל.

ו. הנה יוצא משיטת הרא"ש דמצות האב למול בנו אינו רק שיש לו חיוב שיהי' בנו נימול, אלא שיש כאן מצוה בגוף מעשה המילה, עד דסב"ל דאפי' שליחות לא מהני, וגם התבואות שור שחולק עם הקצוה"ח סב"ל שיש כאן מצוה בגוף המעשה אלא דשייך בזה שליחות, משא"כ מתוס' רי"ד הנ"ל, ועי' ג"כ בריטב"א כאן שכתב וז"ל: וכי חימא למה לי קרא תיפוק לי' דהוה מ"ע שהזמן גרמא דמילה ביום ולא בלילה. איכא למימר דהתם הוא במצוה

דנפשה אבל הכא במצוה דבנה ה"א דמחייבא דלא גרעה מבי"ד דמחייבי לממהלי, להכי איצטריך קרא למיפטרה דכתיב אותו ולא אותה ע"כ, ועי' ג"כ ברמב"ן ובר"ן, והביאור בזה אפ"ל דסב"ל כנ"ל דבעצם אין זה מצות האב גופא, אלא דכיון דהקטן אינו יכול למול א"ע הטילה התורה החיוב על האב שיהי' בנו נימול, ע"ד שמצינו גבי בי"ד דאם לא מהלו אביו מחייבי הם למולו.

ועפ"ז אפ"ל דלכן לא תירצו התוס' כהרי"ד והריטב"א וכו', כי התוס' סב"ל דמצות האב הוא גוף מעשה המילה, וזהו דוקא ביום, לכן הרי זה צ"ל מ"ע שהזמן גרמא ולכן תירצו דאתיא כמ"ד דנוהג ביום ובלילה, אבל הרי"ד וכו' דמצות האב היא העסק בלבד, היינו לראות שבנו יהי' נימול, ומצוה זו אינה דוקא ביום, דגם בלילה מחוייב להתעסק בזה, ולכן צריך קרא דאותו ולא אותה.

ז. והנה הרמב"ם פ"א מהל' בית הבחירה הל' י"ב כתב וז"ל: אין בונים את המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן, ביום מקימים ולא בלילה, ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים, והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים, כמקדש המדבר וכו' עכ"ל, ומקשים האחרונים דכיון דאין בונים בהמ"ק בלילה הו"ל מ"ע שהזמן גרמא, וא"כ למה נשים חייבות, ומה שמביא בכס"מ מקרא דכתיב ויעשו כל חכמי לב וכל אשה חכמת לב בידי' טו, אין מזה ראי', דהרי מהמקרא אינו מוכח שה"ה חייבים בבנין המקדש אלא שכן עשו.

ואפשר לומר ע"ד הנ"ל, דהנה כתב הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה: „מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו קרבנות" וביאר בזה בלקו"ש חי"א פ' תרומה (ב) ועד"ז בלקו"ש פ' תרומה ש.ז. דממה שכתב לעשות בית לה' מוכן משמע דאין המצוה בעצם הבנין, היינו דאין הצווי מוגדר ומוגבל לבניית בית דוקא, כ"א לעשותו מוכן להיות מקריבים בו קרבנות, ואם הבית אינו מוכן, לא נתקיימה המצוה, ובהערה 39 שם מביא מהצפ"נ דדייק דאין לשון הרמב"ם לבנות בית, אלא לעשות, היינו דאין המצוה בגוף הבנין אלא בהתוצאה שבזה שזהו הגמר, שיהי' בית, עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז י"ל דאה"נ אם עצם המצוה היתה הבנין, וזהו ביום דוקא, היו נשים פטורות כי הוה מ"ע שהזמן גרמא, אלא כיון דאין הבנין עצם המצוה אלא הגמר והתוצאה הוא המצוה, הנה כיון שמחוייבים להתעסק שיהי' נגמר הבית גם בלילה, מובן בפשטות דלכן נשים חייבות, דאין זה מצות עשה שהזמן גרמא, וזהו ע"ד המובאר לעיל בתוס' רי"ד ובהריטב"א, דכיון דמצות האב אינו עצם מעשה המילה דלזה צריך יום דוקא, אלא ההתעסקות בכדי שיהי' נימול, הנה בזה ליכא דין דצריך יום דוקא, ולכן הי' צ"ל דנשים חייבות.

ועי' בלקו"ש ח"ג ע' 260 שמתרץ באופן אחר, דמצות מילה אינה רק בזמן כשעושה פעולת המילה, אלא שנמשכת כל ימי חייו של אדם המהול, וראי' לזה דמבואר בגמ' (מנחות מג, ב) דבשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנוכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו כו', מוכח מזה דמצות מילה היא פעולה הנמשכת, היינו שיש לו מצוה גם אחרי פעולת המילה, ולכן נתיישרה דעתו, דאין לפרש דזהו מחמת שקיים פעם מצות מילה, דא"כ גם בשאר מצוות אפ"ל כן, ולמה נתיישרה דעתו ממצות מילה דוקא, הרי מוכח מזה דמצוה זו הוה מצוה נמשכת, ובוה מתורצת קושיית התוס' הנ"ל דלמה צריך לאותו ולא אותה תיפוק לי' דהוה מ"ע שהזמ"ג, דמלין ביום דוקא ולא בלילה? דאה"נ דקיום המעשה דפעולת מילה הוא ביום דוקא, אבל המצוה במה שהוא מהול אינו תלוי כלל בזמן, דקיום זה ישנו הן ביום והן בלילה ולכן הו"א דנשים חייבות.

וראה טורי אבן חגיגה טז, ב בד"ה בני ישראל, שתירץ קושיית התוס' דלא הוה מ"ע שהזמן גרמא אלא כל היכא שהזמן הקבוע לה הוא קבוע ועומד, בענין כשעבר הזמן בטלה מצוותה ואין לה תשלומין, אבל גבי מילה הרי קביעת הזמן שקבעה התורה למצותו ביום ולא בלילה אין הלילה מבטל מצותו לגמרי, אלא מפסקת, דהלילה עצמה אינו ראוי, אבל אינה מבטלת מצות מילה מהאב לגמרי, דכשהאיר היום חוזר וניעור, והדר הדרא עליו מצות מילה זו ממש, משא"כ בשאר ענינים כגון ציצית, שהוא ביום דוקא ולא בלילה, הנה הקיום דיום שני הוא קיום חדש של אותו היום, ואין זה תשלומין לאתמול, דהרי אפי' אם קיים אתמול, יש לו חיוב חדש היום וכו', ודוקא זה הוה מ"ע שהזמן גרמא, אבל מילה דצריך לקיים רק פעם אחת, ואם לא מל היום יש תשלומין למחר, הנה זה אינו מ"ע שהזמן גרמא עיי"ש.

קובץ הערות התמימים ואנ"ש צפת גליון א (תש"מ)

ד. בלקו"ש ח"א ע' 44 בשוה"ג להע' 19 מביא החילוק בין מצות ח"ת ומצות פדיון הבן ומילה שבמצות ח"ת מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו (כבר) משיכיר ומביא שם מפסקי

דינים לצ"צ שכבר בעודו קטן יש עליו חלות חיוב ת"ת, וכלשונו "א"כ שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא".

משא"כ בפדה"ב ומילה דמי שלא פדהו אביו חייב לפדות את עצמו (רק) משיגדיל.

ומבאר והא דלא אמרינן כן גם בפדה"ב ומילה שהתחייב הבן כשיכיר - עוד קודם שיגדיל י"ל: דבת"ת החיוב דאורייתא הוא שהאב ילמוד עם (וביחד עם) בנו (היינו שהבן עצמו יכיר וילמוד תורה) ולא עוד שהלימוד הוא באופן שהבן "ירגיל את עצמו לקרוא בתורה" ... משא"כ פדה"ב ומילה שכל מעשה הפדיון והמילה הוא מצד האב ורק שהמצוה מתקיימת ב(גוף) הבן.

[והיינו דבת"ת יש הפרט המיוחד (שאינו בפדה"ב ומילה) דזה שעל האב ללמוד עם בנו הקטן, החיוב הוא שהבן (עצמו) ילמד תורה שלכן כלשון הצ"צ "שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא". ולכן משיכיר, דאין הכוונה שרק משיכיר הוא נכנס לגדר החיוב (שעל האב) שהרי חיוב האב שקשור עם הבן מתחיל עוד קודם - לפני שיכיר, אלא שאומרים שבזמן זה "משיכיר" שאז האפשרות הראשונה שיוכל למלא בעצמו החיוב, אומרים שהוא עצמו מחוייב לעשות זאת - משא"כ בפדה"ב ומילה].

היינו שהחלוקים בין ת"ת שהוא משיכיר לפדה"ב ומילה שהם משיגדיל, נובעים מהבדל בתוכן החיוב שעל האב ששונה א' מהשני. שבת"ת חובת האב היא שהבן עצמו ילמד תורה לכן גם הבן עצמו נכנס בכלל החיוב. משא"כ בפדה"ב שחובת האב היא אינה אלא שגוף הבן יהי' פדוי, לכן אין הבן עצמו נכנס בכלל החיוב.

ויש להעיר בזה:

דהנה בלקוט קדושים תשל"ח מבאר כ"ק אד"ש באריכות הכלל שבעת-שיש חיוב על אחד הקשור עם עוד מישהו אחר, ולדוגמא חינוך קטן במצוות, "אשה בעלה משמחה". (ובהע' 55) ברכת כהנים שמברכים לישראל, הנה בגלל החיוב על האחד (האב, הבעל, הכהן) השני הקשור עם אותה מצוה גם הוא נכנס בגדר החיוב.

וממשיך ומבאר עפ"י כלל זה גם דברי הצ"צ דידן ביחס לחיוב בת"ת משיכיר עיי"ש בארוכה. ובהע' 56 מציין לכאן שלא אמרינן כן בפדה"ב ומילה. וכפי שמביא הל' שם בהע' 55: עוד דוגמא לנדו"ד "ברכת כהנים" שגדר המצוה הוא שהכהנים מברכים לישראל. ועפ"י"ז תובן דעת החרדים ... וההפלאה ... הובא בשע"ת או"ח סקכ"ח, סק"ב שיש מ"ע על הישראל שיחברך. ובהפלאה שם: וכן מצינו בכל מקום אע"ג דבתורה אינו מפורש הציווי אלא על העושה, המצוה על שניהם, כגון וכו'.

ולכאוף לפי ההסבר הנ"ל יש להבין במה שונה מצוות ברכת כהנים שאע"פ שהציווי הוא על הכהנים, בכל זאת מצוה גם על הישראל שיחברך. (שבפשוטו ההסבר בזה הוא שמכיון שמצוה על הכהנים לברך את ישראל אז גם הענין שהם מתברכים מקבל גדר של מצוה), למצות פדיון הבן שאין הבן מחוייב בה (אלא משיגדיל) היות (שכפי שכותב בחי"א הע' 19) וזו רק חובה שהגוף יהי' פדוי ולא כבת"ת שענינה שעצם הבן ילמד תורה.

דאף שהסבר המבואר כאן בלקו"ש חי"א מובן, אמנם עדיין קשה שהרי ראינו בברכה"נ שאע"פ שאין שם הענין שהישראל יעשה פעולה בכך שהוא מתברך, מ"מ הוא בכלל המצוה ומה נשתנה פדה"ב ומילה דאין הם בכלל המצוה.

ולבאור הדברים יש לומר שאמנם כמו שבברכה"נ (שמצוה על הישראל) כן גם בפדה"ב שיש לבין חלק במצוה, אלא (שבליקוט לפ' קדושים הנ"ל) לגבי ברכת כהנים שמדובר שם בישראל בר חיובא במצות שייך לומר בו שיש מצות עשה על הישראל שיתברך מצד החלק שיש לו בהיותו מתברך. משא"כ כאן בנוגע לפדה"ב שהקטן הרי אינו בר חיובא במצות, הנה אע"פ שגם שם בפשטות יש לו חלק במצוה בכ"ז אין בזה מספיק לומר שאע"פ שאינו בר חיובא תחול עליו המצוה בפדה"ב.

וזה מה שבא להסביר כאן ההבדל שבין פדה"ב לת"ת, דבת"ת ששם המצוה היא שהקטן עצמו ילמד תורה בפועל – המצוה שעל האב היא בנוגע לפעולה של הקטן – הנה בזה אפ"ל שהקטן עצמו יכלול בכלל החיוב שעל האב גם בנוגע לענין של פועל (ולא רק חלק במצוה) ובמילא משיכיר כבר חייב ללמד עצמו.

\* \* \*

ה. בהמשך להנ"ל בהע' 17 (בהשיחה בא הנ"ל), מביא ל' הריב"ש "אבל כהן לאו מצוה קעביד". ולכאן עפ"י הנ"ל היות וגדר המצוה בפדה"ב הוא שהבן יפדה ע"י הכהן היחה צריכה המצוה לחול על הכהן?

ואולי י"ל שבנוגע לברכה"נ שיש לישראל חלק בה ושלכן אומרים "שיש מצות עשה על הישראל שיתברך" זה היות והמצוה היא שהישראל יתברך. היינו שהישראל הינו חלק ממהות המצוה והיות וכך שייך לומר מ"ע על הישראל שיתברך.

משא"כ בפדה"ב שכל עיקר מהות המצוה היא לפדות את הבן "והעברת כל פטר רחם לה". ואילו הכהן אינו אלא שליח לקבלה של הקב"ה, (ואח"כ משלחן גבוה קא זכי. אחד ממת"כ שזיכתה לו התורה בכסף), ולא שהוא חלק ממהות המצוה (כהישראל). שלכן מובן ש"הכהן לאו מצוה קא עביד" (אלא רק שליח). היינו שבכלל אינו בכלל ענין המצוה – קיום מצות הקב"ה. (משא"כ בדוגמאות של ברכת כהנים או פו"ר שבשיחה, שהישראל המתברך או האשה המשתתפת, הרי זה ממהות קיום ציווי השי"ת) ויל"ע בכ"ז.

חיים קמרי

## בענין הקהל חיוב הבאת הטף על מי

### • חנוך הענדל גלפרין

הטורי אבן על מס' חגיגה ג' ע"א מסתפק על מי הוטל החיוב של הבאת הטף להקהל על האב או על הבי"ד [כך הבי"ד בדבריו המנחת חינוך מצוה תרי"ב, אך בס' לאור ההלכה העיר על זה שהמעייין בדברי הטו"א יראה שהספק הוא אי חיובא הוי רק על האב או דהוי גם על הבי"ד, עיי"ש. אבל איך שיהי' כוונת הטו"א, הנה יש מקום לספיקו של המנ"ח ג"כ, וכדלהלן:]

מקום הספק הוא לפי שבתורה נאמר הקהל וגו', ולא הוזכר כלל על מי הוטל חיוב הבאת הטף. ולא מיבעי להדיעות שיש כאן רק מצוה אחת המוטלת על העם להקהל, אז ודאי שיש לשאול איך שייך לצוות ולחייב את הטף ובע"כ צ"ל שחייבו את מישוהו להביאם, ולכן הספק הוא את מי מחייב הכתוב. אלא אפילו לפי הדיעות שיש כאן ב' מצוות, א' להקהיל את העם, והב' על העם להקהל, הנה אעפ"י דמובן שמצד המצוה הא', הרי כשם שהחיוב חל על הבי"ד (או על המלך וכיו"ב) להקהיל את הגדולים הנה מכש"כ וק"ו שהוטל עליהם החיוב להקהיל את הטף, אבל השאלה עדיין קיימת בנוגע להמצוה הב' המחייבת את כל אחד ואחת להקהל — האנשים הנשים והטף, הנה לזאת קיים הספק על מי מוטל חיוב זה של הבאת הטף [וע' באינצקלופדי' תלמודית בריש ערך הקהל על הדיעות הנ"ל אי הוי מצוה א' או ב'].

ולכאנ"י יש לומר דאעפ"י שלא הוזכר כאן בתורה הציווי בלשון „בנכם" או כיו"ב [וע"ד והגדת לבנך גבי הגדת יציאת מצרים, או כמו שכ' גבי פדה"ב ועוד]. הנה בכל זאת כיון שהתכלית ה"ה ענין של לימוד התורה, וכבר צווה האב והוזהר על זה והוטל החיוב עליו בזה, במצוות לימוד התורה לבנו, ולמדתם את בניכם, וכידוע ומבואר בפוסקים בהל' תלמוד תורה. וא"כ משו"ז לא הוצרך הכתוב להורות לנו דבר זה בפירוש כיון שיובן זה בדרך ממילא. ולפי"ז יהא הדין שחיוב הבאת הטף מוטל על האב ולא על הבי"ד, וגם לא על האם, כיון דמדין חינוך וחיוב ת"ת אתינן עלה הרי כשם שהאם אינה מחויבת בזה ורק האב ה"נ הכא גבי הקהל.

אך זה ניחא אי נימא דענין הבאת הטף הוי בהגיעו לחינוך ומשום חינוך לתורה, אבל כידוע דפליגי בזה המפרשים מהו הפי' של טף הכא, אי מיירי בגיל שהגיעו לחינוך או לא היינו דגם יונקי שדים צריכים להביא (עי' במפרשי החומש בפ' וילך, רש"י ונו"כ, רמב"ן, כלי יקר, ואוה"ת, ועוד.) הנה לפי הדיעות שאין זה בהגיעו לחינוך אלא פשוט „ליתן שכר למביאיהו" לחוד, א"כ לפי"ז תו יש לחקור על מי הוטל חיוב זה.



[ופשוט דגם לפי הדיעה דחיובא משום חינוך ובהגיעו לחינוך מיירי, הנה בדליכא לאב חייבים הבי"ד או כל ישראל להביאו והוי דינו כמו גבי מילה וכיו"ב. אבל השאלה היא על מי הוטל החיוב מעיקרא, ואי נימא דהוטל על האב א"כ מצוה דידי' היא והחוטפה ממנו הוי דינו כחוטף מהאב מצות מילה וכחוטף מצוה ממי שנתחייב בה, שקונסין אותו כמבואר בפוסקים, אבל אי לא הוי מצוה דידי', א"כ מי שהתקדם והביא את טף חברו אין לקונסו].

והנה לכאורה יש להביא ראי' מדברי המהרי"ט בחי' על מס' קדושין ל"ד ב', במה שעמד שם על הקי' שהגמ' עושה שם אם טפלים חייבים נשים לא כל שכן, ומקשה על זה, "וא"ת מה לטפלים שכן חיובם על אביהם, כדאמרינן בחגיגה, כדי ליתן שכר למביאייהו", הרי דנקט לדבר פשוט שהחיוב הוא על האב, אך י"ל דלשונו על "אביהם" הוא לאו דוקא וכל עיקר כוונתו בזה הוא רק כמש"כ לאח"ז "שאינ החובה מוטלת עליהם" — על הטפלים, משא"כ בנשים אתה רוצה לחייב אותן בעצמן [גם ברש"ש מקשה על התוס', ולא ידע שהקדימו כבר המהרי"ט, וגם הוא בלשונו תפס לדבר פשוט שהחיוב להביאם על אביהם, אך גם בדבריו יש לומר שעיקר כוונתו ה"ה כנ"ל שאין החיוב מוטל עליהם אלא על מישהו זולתם שיביאם וא"כ נימא דיו לכא מן הדין שגם בהנשים יתחייב הבעל (ו כיו"ב) להביאם, עיי"ש].

אמנם מדבריו של המקנה שם לכאו' יוצא ברור שנקט כדבר פשוט שהחיוב שהורי הטף חייבים בזה, שמבאר שם בהסוגיא [ומיישב קושית התוס'] דמעיקרא הוי ס"ל דהחיוב הוי רק על האב ולא על האם והחידוש שם הוא שהאם חייבת בהובאת הטף כמו האב [היינו דקס"ד שהאם ה"ה פטורה מחיוב זה כמו שפטורה מלמול את בנה ומלפדותו, לכן חידש לן הכתוב שחייבת בזה, יעויין שם היטב]. שהיוצא מדבריו הוא דנקט לדבר פשוט שחיוב הבאת הטף מוטלת על האב ועל האם.

אך י"ל דהמקנה יפרש בכוונת הכתוב דמיירי בטף שהגיע לחינוך לכן נקט לדבר פשוט שהאב חייב, ומוסיף שנלמד חיובא בהבאת הטף גם על האם, מטעם דאיהי בעצמה ג"כ מחוייבת בזה.

אך באמת אי נימא הכי דאילו שהזכירו בפירוש שהחיוב מוטל על האב הוי זה מטעם דס"ל דחיובא דהבאת הטף הוי מצד דין חינוך ומצד ענין לימוד התורה, א"כ יצא לנו מזה, דכיון שתנוקת אינה חייבת בת"ת היינו שאין האב חייב ללמדה תורה, א"כ אינו חייב להביא אותה להקהל, אלא שי"ל כיון דלכשתגדל היא תהא חייבת בזה לכן גם האב חייב לחנכה בקטנותה, לכן תו אין חילוק וחייב להביא גם תנוקות.

ובספר ילקוט יצחק (לה"ר יצחק זאלווער מווארשא) מצוה תרי"ב מביא מפירוש הש"ך בטעם הקדמת נשים לטף ולא כמו באתם נצבים שהקדים טפכם ואח"כ נשיכם, (ועוד דיוקים רבים בהגמ' דחגיגה "ליתן שכר למביאייהם" שהקשה על זה כמה

שאלות) שמבאר דזהו מפני „שדרך הטף להביאם הנשים” ולפי „שאינן להן זכות שאינן בקיום התורה והמצוות, לזה הקדימן שיש להן זכות בהבאת בניהם כדאמר בגמ' הני נשי במאי זכיין באמטויי בנייהו לבי מדרשא וכו'. עיי"ש. הנה אין לדייק מדברי הש"ך דס"ל שהחיוב הוא על נשים דוקא, די"ל דשפיר הוי חיובא גם על האב, אלא שדיבר הכתוב כדרך העולם, ובאמת ממה שדימה ענין זכות הבאתן למאמר הגמ' דברכות דמיירי בענין ת"ת, ששם ודאי דליכא חיובא על נשים אלא רק ענין של זכות לחוד, וחיובא אאב רמיא, ובדרך זה מפרש גבי הקהל גדר שכר לנשים, וא"כ אין מדבריו שום הכרע דאיכא חיובא גם על האב, די"ל דעיקר חיובא על האב לחוד והוא מצווה להביאן, אך הוא יעשה כדרך העולם שהבאתן תהי' ע"י האם, וממילא מה שהאם תביאם יהי' זה מצד ציווי ופקודת הבעל — האב [אבל מדברי הדרוש שמביא שם לאח"ז, שמפרש דקאי על „מביאיהן” לעולם שההורים מביאים הטף בעולם, ומבאר שם השכר על קיום פרו ורבו וכו', משמע כי מפרש „מביאיהן” על האב והאם, וא"כ אולי ככה ג"כ פירש בחלק ההלכה וצ"ע, ובכלל אין מדבריו הכרע].

ומפירושו של הר"י מליסא המובא בגליוני הש"ס להגר"י ענגל על חגיגה ג' א', דמפרש שם דעיקר החידוש בענין „ליתן שכר למביאיהן” ה"ז משום דלכא"ו כיון דהו האב והן האם חייבים לעלות למקדש, א"כ הרי בטח יקחו עמהם את הטף כי לא יניחום בבית לבדם, וכיון דבלא"ה יביאום א"כ למה ציוה הכתוב על הבאתן, ועל זה אומרת הגמ' דזהו בכדי שיהיו מצווים ועושין, ויקבלו שכר כמצווה ועושה, והגר"י ענגל כותב ששמע שכן פי' ג"כ האריז"ל. ופשוט שלפי הפירוש הזה שעושין את המביאין למצווה ועושה — הציווי ה"ה על ההורים, שהם היו המביאים בלא"ה. וגם לפי פירוש הזה יותר נראה לומר שהחוב והציווי ה"ה גם על האם, דדוחק לומר דקאי רק על האב, דהא גבי לא שייך לומר דהי' מביאן בלא"ה, דהרי האם היתה מביאן, ובע"כ דגם את האם המביאתן עשו למצווה ועושה, והיינו שגם היא נתחייבה בזה.

וכן יש לראות מדברי של פי' הבאר על רש"י שמפרש את ענין דהבאת הטף „שאינן בני דעת . . . ואינן הציווי בעצם אל הטף שיתאספו . . . רק הציווי בעצם אל האבות שיביאו גם הטף עמם לכבוד התורה כדי שישומו אבותיהם ללבם שהחובה עליהם לחנך את זרעם בדרכי התורה”. שלפי פירוש זה יוצא דגדר החיוב כאן הוא לעורר את חיוב החינוך אצל האב. וממילא מובן שלפי פירושו הטילה התורה מעיקרא את החיוב על האב.

ברם שמדברי הגמ' דקדושין כ"ט א' יש לכא"ו הוכחה דחיובא דהבאת הטף אינה רק על האב אלא על הבי"ד, דשם גבי מצוות מילה ופדה"ב מביא קראי לחייב את האב, וקראי לחייב את הבן, וקראי לחייב הבי"ד עיי"ש. וא"כ מדבעינן קרא מיוחד לחייב את האב, והבן, משמע דאילולא כן הוי חיובא על הבי"ד [ועי' בעצמות יוסף

שם אי חיובא דעל הבי"ד הוי בדוקא על בי"ד או דהוי על כלל ישראל ורק הבי"ד מייצגים את כלל ישראל, עיי"ש מה שהוכיח בזה מדברי הרא"ש, והביא שיטת הרמב"ם ודברי הבי"ד. ועיי"ש במה שכתב בזה במאירי ובהערות שם. וא"כ מוכח מזה דמצוות כאלו שחלות על הבן בגיל דקודם הגיעו לחינוך (כגון מילה לח' ימים ופדה"ב מכן חודש) הנה צריך קרא מיוחד על לחייב את האב בזה, וכיון דכאן גבי הקהל ליכא קרא מיוחד ממילא אין לחייב את האב יותר משאר כלל ישראל, ושוה הוא כמותם בחיובם בזה. [ואין לומר דלאחרי שחידשה התורה במילה ופדה"ב נלמד ג"כ על הקהל דיש לומר להיפך דליהווי שני כתובין הבאים כאחד ואין מלמדים, ובלא"ה קשה לומר דנלמד מכאן, אלא שיש מקום לדחות ראי' זו שאינה ראי' חזקה כ"כ. ואכמ"ל].

ועוד ראי' יש להביא מסוגיא דהתם דכלל כלל לנו התנא במשנה שם שכל המצוות שהוטלו על האב בנוגע לבנו חיוכו הוא רק על האב ולא על האם. והגמ' מביאה קראי מיוחדים למעט את האם. וא"כ בהקהל דליכא קרא למעט את האם, בע"כ שחייבת בהובאת הטף כמו האב, וא"כ הרי זהו נגד הכלל שכללה לנו המשנה, כי מצינו במצוות הקהל המוטלת על האב בנוגע לבנו, שגם האם חייבת.

אך יש לדחות זה לכאן עפ"י מה שפרש"י שם דרק מחמת דהנהו מצוות (מילה, ופדה"ב וכיו"ב) הו"מ"ע שאין הזמן גרמא, דנשים חייבות במ"ע שאין הזמן גרמא, לכן בעינן קראי למעטן מחיובא לגבי בניהם, וא"כ גבי הקהל הא הו"מ"ע שהזמן גרמא וא"כ תו לא בעינן קרא מיוחד למעטן.

אמנם זה אינו, דבשלמא אי הווי נשים פטורות ממצוות הקהל אז שפיר לא בעינן קרא למעטן מחיוב גבי בניהם, אבל כיון דריבה הכתוב וחייבן בפירוש, וה"ה בעצמן חייבות בהקהל תו בעינן קרא מיוחד למעטן מחיוב הבאת בניהם, וכיוון דליכא קרא הרי דחייבות הן, וא"כ ה"ז בסתירה להכלל של המשנה, ובע"כ צריך לומר דבהקהל בכלל אין החיוב על ההורים אלא על כלל ישראל היינו הבי"ד.

ובכל זאת ראי' חזקה ואלימתא לא הוי, כי יש לומר דאין למידין מהכללות ויש יוצא מן הכלל, וכבר האריכו בענין זה דלימוד ממקום שנאמר בפירוש כלל או כיו"ב. ואכמ"ל.

שלסיכום יש לומר דיש ראיות שכמה מפרשי הש"ס הבינו בפשטות דחיובא הוי על האב (או גם על האם כמו שהוזכר זה בפירוש במקנה), אבל לאידך גיסא אין ע"ז ראיות מהגמ', אלא אדרבא שמדברי הגמ' יש מקום להוכיח שחיובא הוי על כלל ישראל. אך זה ברור דכמו גבי מילה וכיו"ב היכי דלא קיים האב אז יש חיוב על הבי"ד למולו וכיו"ב, ה"נ גבי הקהל כשלא הביאוהו ההורים יש חיוב על (כלל ישראל) הבי"ד שיביאוהו, דמאי שנא הקהל מהנהו כל שאר המצוות ובהמקנה הנ"ל

מבואר עוד דבר, דבכל אלו המצוות של מילה וכיו"ב שנתמעטו בפירוש נשים מחיובן לגבי בניהם, עכ"ז לא הוצאו מכלל שאר כלל ישראל שכשלא מלו האב חייבים הם למולו, דהמיעוט הוא רק שאינה חייבת יותר מכל ישראל כמו שהאב חייב, אבל בהחייב שהטילה תורה על כלל ישראל בנוגע מילה וכיו"ב גם נשים בכלל. וא"כ מזה נדון ג"כ בנידן דידן דאף אי נימא דהחייב הוא רק על האב, אבל כשלא מביאו האב אז חייבת האם להביאו מצד חיובא דחייבים בזה כלל ישראל].

והנה בילקוט שמעוני פרק רט"ז הלשון „אלא ליתן שכר בנים לאבות“, משמע מזה דהחייב על האבות, ואפשר דאורחא דמילתא נקט.

והנה גם יש לחקור בזה עפ"י המבואר בלקו"ש חלק י"א בא (ב) בנוגע למצוות פדי' שי"ל בנ' אופנים א) מצות הפדי' היא על הבן אבל היות שא"א לו לפדות את עצמו בקטנותו, בעת חלות המצוה הטילה התורה את המצוה על האב לפדות את בנו, ונכנס במקומו בחיוב זה, ב) מעיקרא דדינא חיוב הפדי' הוא על האב — מצות הפדיון היא מצוות האב.

ובהערה 20 שם כתוב: „ב' אופנים אלו לכאו' י"ל בכמה מצות שהאב חייב בכנו קטן דקדושיין שם“.

שעל פי זה אולי אפשר לדון גם בנוגע להבאת הטף בהקהל דהוי מצות הטף כאופן הא' [וכמבואר שם לגבי מילה], דלאחרי שלא מצאנו קרא מיוחד שהתורה הטילה את המצוה על האב, א"כ מצד המציאות לחוד — דאין לצוות הטף, ממילא החייב מוטל על כלל ישראל.

וגם לפי אופן הב' דמעיקרא דדינא בא החייב על האב, א"כ הכא נמי לכאו' הי' צ"ל קרא מפורש על זה כמו התם בכל הנהו מילי. וצריך עיון בזה.

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון קל (תשמ"ב)

ה. בהסיום על מסכת פסחים שנכתבאר דלשיטת הירושלמי פשיט שהאב מברך שהחינו מחמת שהוא טפל לברכת פדיון הבן.

כדאי להעיר דבלקו"ש חי"א פ"א בא נראה דסב"ל באופ"א בהירושלמי, דשם מבואר דלהירושלמי הכהן הוא המברך שהחינו. עיי"ש הביאור.

אחד הת', דהישיבה

א. בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' בא (ע' 44) ס"ה  
וז"ל:

24/08/2018 10:55

בנוגע לאבי הבן הפודה ושל בנו הנפדה, י"ל  
בב' אופנים:

(א) מצות הפדי' היא על הבן, אבל היות שא"א  
לו לפדות את עצמו בקטנותו, בעת חלות המצוה,  
הטילה התורה את המצוה על האב לפדות את בנו,  
ונכנס במקומו בחיוב זה.

(ב) מעיקרא דדינא חיוב הפדי' הוא על האב -  
מצות הפדיון היא מצות האב.

ובהערה 19 כותב:

"ב' אופנים אלו לכאורה י"ל בכמה מצות שהאב  
חייב בבנו קטן דקדושין שם". עכ"ל. עיי"ש בשיחה  
ובהערות בארוכה.

ויש להעיר ממ"ש רש"י (ב"ק פח, א) עמ"ש בגמ  
שם שקטן ואשה אינם בכל המצוות. כתב רש"י ז"ל:  
"אינן בכל המצוות אלא במקצת דהא אשה מחוייבת  
בלאויין ועונשין וקטן ישנו במילה".

הרי שרש"י הביא לדוגמא רק מילה, וצ"ל  
שרש"י הביא לדוגמא המצוה הראשונה ולא נחית לפרט  
כל המצוות.

ואשה חוכיח שרש"י אינו מונה מ"ע שאין הזמן  
גרמא שהאשה חייבת בהם ועוד (ראה קידושין כט, א  
ואילך) אלא לאויין ועונשין וק"ל.

הרב שלום דובער הכהן

נחלת הר חב"ד - אה"ק

יב. בלקוטי שיחות חלק י"א פרשת בא שיחה (ב) מבאר החילוק בין בבלי לירושלמי בנוגע הלימוד בפדיון בכור דהיכי דלא פדת האב את בנו. דחייב הבן לפדות עצמו, דהבבלי ילף זה מהפסוק הנאמר בפ' קרח אך פדה תפדה וכו', ובירושלמי ילפינן זה מהפסוק דפ' בא וכל בכור בבניך תפדה, ומבאר עפ"י חקירה אם בעצם המצות פדי' הוא על הבן אבל היות שהבן א"א לפדות את עצמו ע"כ היטל החורה המצווה על האב, או מעיקרא דדינא המצווה מוטלת על האב, ורק אם לא פדאו אביו אז יש חיוב ג"כ על הבן לפדות עצמו, ומבאר דזהו החילוק בין בבלי לירושלמי, דלפי הירושלמי דהלימוד לחייב הבן כשיגדל הוא מאותו פסוק גופא שמחייבין האב, מהפסוק וכל בכור בבניך תפדה, היינו שבפסוק זה נכלל הן החיוב על האב והן על הבן, אז מסתבר לומר שעיקר החיוב הוא על הבן, וכיון שהבן א"א ע"כ אמרה תורה שהאב יפדה במקום הבן, ולפי שיטת הבבלי שילפינן זה מהפסוק אך פדה תפדה, שאינו בפ' פדיון בכור גופא, שעיקר פר' פדיון בכור

הוא בפר' בא. ע"כ מסתבר שעיקר החיוב הוא על האב ורק אם האב לא פדה בנו אז יש חיוב על הבן לפדות עצמו כשיגדל, ומבאר הנפק"מ לדינא, דאי נימא דעיקר החיוב הוא על האב, א"כ אפ"י כשיגדל הילד יש ג"כ חיוב על האב, אבל אי נימא דעיקר חיובא הוא על הבן אז כשיגדל הבן פקע החיוב מעל אביו וחלה על הבן, כיון שעכשו' שהבן הגדול יכול לקיים המצוה בעצמו. עכ"ד.

ובהערה 19 כתב דכך אפשר לומר לגבי שאר מצוות האב על הבן. ובהערה 26 מבאר לפי"ז ג"כ גבי מילה, דהירושלמי יליף החיוב לאב למול את בנו מהפסוק "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" שאינו ציווי פרטי על האב, רק כיון שהבן בן שמונה ימים א"א ע"כ היטל הכתוב החיוב על אביו, משא"כ לשיטת הבבלי דיליף החיוב לאב למול את בנו מהכתוב "וימל אברהם את יצחק בנו" ע"כ י"ל שהיא מצוותי' דאב, ע"ש באריכות. 19/08/2018nncx

והנה הן בנוגע פדיון בכור והן בנוגע מילה מצינו מחלוקות בפוסקים אי מהני שליחות, ביו"ד סימן ש"ה סעיף י' בהג"ה כתב הרמ"א בסופו ואין האב יכול לפדות ע"י שליח, וגם אין ב"ד פודין אוחו בלא האב. וכל הנו"כ הקשו על הרמ"א מ"ש מכל התורה כולה דשלוחו של אדם כמותו, עיין בש"ך שם ס"ק י"א ובט"ז ס"ק י"א ובשאר נו"כ, וכולם העלו כנגד הרמ"א דמהני שליחות. וכך בנוגע מילה, נחושך משפט סימן שפ"ב בשך ס"ק ד' הביא ראי' מהרא"ש דפרק כסוי הדם דמישהו מוהל אסור עליו ליחן את בנו ביד אחר למולו, ובד"מ בי"ד הל' מילה הביא בשם הא"ז דאם האב מוהל אסור לכבדו לאחר, והד"מ מקשה עליו הא קי"ל בכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו, ובתבואות שור סי' כ"ח מקשה על ראיית הש"ך מהרא"ש וסובר דיכול לעשות שליח, (ועיין בגליון מהרא"ש ריש הלכות מילה).

ולכאורה יש לבאר זה עפ"ל הב' סברות שבהשיחה, דאי נימא דעיקר המצוה הוא על הבן, ורק משום דהבן בעצמו א"א לקיימו, ע"כ אמר הכתוב דאביו יעשה בשבילו, אז נמצא דאביו הוא כמו שלוחו, ולכן י"ל דאביו יכול ליחן בנו

ביד אחר למולו, דהא דאביו מחוייב למול את בנו אינו מצד אביו עצמו פי' חיוב בעצם על האב, אלא העיקר הוא על הבן ורק משום שהבן א"א אז חל החיוב על אביו, ועל האב יש החיוב מצד סיבה צודית כיון שהבן א"א, אבל האב בעצם אין לו חיוב כלל, וא"כ שפיר יכול ליחן בנו ביד אחר למול, וכך בנוגע פדיון הבן אי נימא דעיקר חיוב הוא מצד הבן, ורק משום שהבן א"א ע"כ היטל הכתוב החיוב על אביו, אז י"ל דאביו יכול להמנות שליח לפדות את בנו דהעיקר הוא שבנו יהי' פדוי, אבל אי נימא כהצד השני דעיקר חיוב הוא על האב, ורק דכשהבן יגדל ואביו לא פדה אותו ולא מל אותו אז יש חיוב (נוסף על חיוב האב בעצמו) על הבן ג"כ, אז נמצא דמצד דאב זה הוא אביו של בן זה, ע"כ הוא מחוייב למולו, וא"כ א"א לעשות ע"י שליח וכמבואר בקצות סי' שפ"ב דאז הוי זה מצוה שבגופו ולא מהני שליחות.

ולפי"ז יש לבאר שיטת הרמ"א דכתב ביו"ד בסימן ש"ה דלא מהני שליחות בפדיון בכור, דהרמ"א פוסק כהבבלי ולכן העיקר חיוב הוא על האב, וכל תורת שליחות הוא דווקא בפעולה שעושים אם איזה חפץ, בחפצה של דבר כמו תרומה בחבואה, ובקידושין ובגירושין, החיבור בנוגע האיש לאשה, אבל על מצוה שבגוף האדם א"א, וזהו כוונת הקצות בסימן שפ"ב הנ"ל.

תתח"ת 19/08/2018

ואל יקשה דא"כ למה פסק הרמ"א בנוגע מילה דיכול לעשות שליח, ויכול למסור בנו ביד אחר למולו כמבואר בריש הלכות מילה בהג"ה בסעיף א' וע"ש בפתחי חשובה סק"ב, דיש לבאר זה עפ"י מש"כ כ"ק אד"ש בהערה 19 וז"ל אבל גם אם נאמר דמילה היא מצות הבן כאופן הא' שבפנים וכו' עדיין יש מקום לומר בפדיון הבן שהיא מצותי' דאב כאופן הב', כי במילה אין ציווי מפורש שהאב צריך למול את בנו, והלימוד (שהאב צריך למול את בנו הוא או מ"וימל אברהם את יצחק בנו (קידושין שם) או מ"ביום השמיני ימול בשר ערלתו" (ירושלמי שם), משא"כ בפדיון הבן שהחיוב על האב לפדות בנו מפורש בחורה בין בבלי בין לירושלמי עכ"ל. ולכן סובר הרמ"א דבמצות מילה



יכול לעשות שליח דאין חיוב מפורש בתורה לאב למול אח  
בנו (וביותר י"ל עפ"י הפנ"י בקידושיין כ"ט דכל הראי'  
הוא מדכתיב וימל אברהם את יצחק בנו, בדיוק בנו, אבל  
מצד וימל אברהם את יצחק אינו ראי' דאברהם הי' אב ב"ד  
בזמנו, נמצה דאפי' הלימוד דאב מחוייב על בנו למול,  
החם מיילי שהי' אב"ד ג"כ ודו"ק), משא"כ במצות פדיון  
הבן אז א"א למנות שליח כיון שהוא מצוה על עצם האב  
כנ"ל, (וביותר יקשה על הש"ן, דבמצות מילה כתב דלא  
מהני שליחות וראייתו מהרא"ש דבפרק כסוי דם, ובמצות  
פדיון הבן מקשה על הרמ"א דכל התורה כולה שלוחו של  
אדם כמותד <sup>מוצר החכמה</sup> דצ"ע).

דוד דובאור

[קובץ הערות התמימים ואנ"ש קרית גת גליון כג \(תשמ"ח\)](#)

## מתנה ע"מ להחזיר בפדיון הבן

כח. הרמב"ם בפרק י"א מהלכות בכורים הלכה ח' פוסק שבפדיון

הבן אם אמר האב בפירוש מתנה ע"מ להחזיר מועיל ובנו פדוי. וזהו מכיון שנתן מלכתחלה זה הי' מתנה גמורה.

ובדין שהכהן אינו רוצה להחזיר את הכסף, כשאמר האב מתנה ע"מ להחזיר ודאי שכופין אותו ומוציאים מידו דהוי גזילה בידיה, והאם בנו פדוי או לא, בזה נחלקו הר"י מיגא"ש והריב"ש. הברכי יוסף מביא בשם הר"י מיגא"ש דבנו פדוי דהא דאמרין דאם לא נתקיים התנאי בטל המעשה, ה"מ בתנאי שתלוי ביד המקבל, אבל כאן דתלוי ביד הנותן שנתן ע"מ להחזיר, עי"ד החזרה נעשה התנאי אף שנעשה ע"י כפיה ובנו פדוי.

הריב"ש חולק עליו וס"ל דבעינן שיחזיר מרצון ואם לא החזיר מרצון רק ע"י כפיה נתבטלה המתנה למפרע וממילא אין בנו פדוי, הובא בבירורי השיטות.

ולהבין בירור מחלוקתם י"ל שזה תלוי בהפי' שלח מתנה ע"מ להחזיר: הקצות בסימן רמ"א ס"ק ו' מביא את הרא"ש בסוכה לגבי נותן אתרוג במתנה ע"מ להחזיר שהרא"ש לומר שצריך ליתן לו במתנה גמורה ע"מ להחזיר ואחרי שיצא בו צריך לחזור וליתנה לו במתנה בשעת חזרה. אבל אם אמר לו יהא במתנה עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחילה בלי שתצטרך להקנות לי לא יצא בו דהוא כמו שאול.

אוצר החכמה

והקצות חולק עליו וס"ל שאין צריך קנין כשמחזיר המתנה. מכיון שמתנה ע"מ להחזיר היא קנין הגוף לשעה רק דהוי שיור, שנתן לו עד זמן שיחזור לו. עיי"ש באריכות.

ובזה י"ל שתלוי המחלוקת הנ"ל: הר"י מגא"ש לומד כפי שיטת הקצות שמתנה ע"מ להחזיר זהו קנין הגוף לשעה. וא"צ קנין כשמחזיר לכן אם לקחו בכפיה הכסף מהכהן, בנו פדוי כי זה תלוי בעיקר בהנותן, וא"צ שיקנה לו הכהן הכסף בהכרה והריב"ש סבירא ליה כפי הרא"ש שמתנה ע"מ להחזיר זהו מתנה גמורה וצריך שיקנה אח"כ הכהן בחזרה לאב הכסף ולכן אם נלקח ממנו בכפיה אין בנו פדוי.

ולפי"ז נמצא שהרא"ש והקצות שחלוקים בהגדר של מתנה ע"מ להחזיר, ועד"ז בפדיון הבן במתנה ע"מ להחזיר והנ"מ כנ"ל במחלוקת הר"י מיגא"ש והריב"ש.

ויש להוסיף שאולי לפי"ז נחלקו ג"כ בגידרו של הכהן בפדיון הבן כשנתן מתנה ע"מ להחזיר, שהרי יש אפשרות לומר שקבלת הכהן הוא רק כעין תנאי, או שקבלת הכהן הוא חלק מעצם הפדי' (לא לגבי המצוה) הובא בלקו"ש חי"א פ' בא ס"ה והערה 17, שהרא"ש ילמד שמכוון שיש כאן גם קנין בחזרה ממילא חלקו של הכהן כאן אינו רק כתנאי אלא כחלק מגוף מעשה הפדיה שכמו שהאב צריך להקנות לו כך הוא מקנה לו בחזרה ולולי זאת אין בנו פדוי. משא"כ הקצות ילמד שקבלת הכהן זהו רק כעין תנאי ואין לו חלק עיקרי בהפדי' רק עצם זה שהוא מקבל וא"צ להקנות זאת בחזרה, וגם אם לא יקנה בנו פדוי, כנ"ל.

ואולי בדא"פ לכאורה הי' ניתן להסביר בשני צדדים הנ"ל (מהו תפקידו של הכהן בפדיון, האם זהו רק כעין תנאי, או שזהו חלק מעצם הפדיה) עוד מחלוקת בין הר"ן לרמב"ם: הר"ן על הגמ' קידושין דף ח' ע"א ד"ה גרסי' תניא עגל זה לפדיון בני וכו' לומד הר"ן שמתי הכהן יכול לומר לדידי שויה לי כשנתן לו אבי הבן חפץ שפחות מחמש סלעים, זהו דווקא אם דרכו להתיקר דרוצה בזה עד כדי דמים הללו הא לאו הכי לא הוי מצי למימר לדידי שויה לי וממשיך הר"ן ויש לתמוה על הרמב"ם שכתב בפרק י"א מהלכות ביכורים, וז"ל נתן לו כלי שאינו שוה בשוק חמש סלעים וקבלו הכהן בה' סלעים הרי בנו פדוי עכ"ל הרמב"ם, ולא חלק אם דרכו להתיקר אם לאו. נמצא שהרמב"ם לומד שא"צ שיהי' דרכו להתיקר אלא מספיק שהכהן אומר לדידי שויה משא"כ הר"ן לומד שיש צורך שזה הי' חפץ שדרכו להתיקר ולא מספיק לדידי שויה.

וע"פ הנ"ל יש אולי להסביר (לא מוכרח) שהר"ן לומד שהכהן כאן הוא רק כעין תנאי כאן וממילא העיקר כאן זהו אבי הבן לכן צריך שהנתינה שלו תהיה שלימה וזהו יתכן רק כאשר באמת חפץ זה שווה ה' סלעים כלומר שדרכו להתיקר משא"כ הרמב"ם ילמד שהכהן הוא כחלק מעצם הפדיה ולכך אם הכהן מקבל ואומר לדידי שויה לי זהו מספיק כדי שלא יהיה חיסרון בנתינה ועוד יש לעיין בזה.

הת' יוסף יצחק תעיזי

תות"ל קרית גת

ד. בלקו"ש חיל"א שיחה ב' לפ' בא מבואר באריכות ע"ד הגדר  
דפדיון הבן וברכת שהחיינו על מי מוטל לברך על האב או על  
הכהן, ובעמ' 47 כתוב, וז"ל: "(וא"ת: א"כ יברכו שניהם "שהחיינו  
אבי הבן (על הנתינה) מצד זכות המצוה והכהן (על הקבלה)  
משום "דמטי הנאה לידל"?" י"ל, מאחר שנקטינן דאין מברכין  
"שהחיינו" על כל הנאה הבאה לו לאדם אלא רק בהנאת דבר חשוב  
ומיוחד (שלכן מברכין רק אם קנה בית חדש או בגד חדש וכו'),  
לכן בנדו"ד, אין על הכהן לברך "שהחיינו" מצד הנאתו בקבלת  
ה' סלעים בלבד, אלא משום שהנאה זו באה לו ממצות פדיון  
הבן, והמצוה (אף שנעשית ע"י אחר - האב) הוא דאחשבי' להנאה  
- ואם האב יברך שהחיינו, היינו שמברך על עצם המצוה, אין  
מקום להכהן לברך שהחיינו בקשר עם הטפל שבה (ד"אחשבה להנאה")  
וא"כ אין הכרכה אלא על ההנאה לבדה). "עכ"ל.

ויש להעיר דסברא זו דהכהן מברך שהחיינו רק משום שהנאה  
זו דה' סלעים באה לו ממצות פדיון הבן, יסודה מובא בקובץ  
שיעורים למס' קידושין דף ו: דהקשה שם אמ"ש בגמ' דמהני  
מתנה ע"מ להחזיר בפדה"ב, ולכאו' אינה אלא פריעת חוב גרידא,  
ובפירעון ודאי לא מהני מתנה ע"מ להחזיר, ותירץ שם באותו  
הסברא שבלקו"ש שם, דהחוב בפדה"ב הוא בתולדה מהמצוה, וכיון  
דהמצוה מתקיימת במתנה ע"מ להחזיר כמו בכל מתנות כהונה,  
ממילא מסתלק החוב וכו', וע"ש במה שהקשה ע"ז.

אבל יש להעיר, דבלקו"ש שם הע' 33 ביאר מה שלא מצינו  
סברא זו בשאר מתנות כהונה, וכתב שם, וז"ל: "ומה שלא מצינו

סברא זו בשאר מתנות כהונה י"ל עפמ"ש בריב"ש (שם בסוף התשובה)  
דבשאר מתנות כהונה אין עושה הכהן כלום רק כשזוכה במתנות  
משלחן גבוה, אבל בפדיון אע"פ שאין עושה מצוה . . מ"מ זכה  
בבן ונותנו לאב בפדיונו", עכ"ל.

ולכאורה לפי מ"ש בהע' שם אין פדה"ב דומה בתוכנו לשאר  
מתנות כהונה, וא"כ עדיין קשה מהיכיל תיתי לומר דכמו דבשאר  
מתנות כהונה אמרי' מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה כך הוא ג"כ  
במצות פדה"ב? וצ"ע.

אברהם ארי' בריקמאן

קובץ הנ"ל י"א ניסן תשמ"ח

ג. בלקו"ש חיל"א שיחה ב' לפ' בא עמ' 42 ואילך מבאר באריכות  
סיוס מס' פסחים בהאיבעי' בברכת שהחיינו דמי מברך אבי הבן  
או הכהן, וע"ש בעמ' 43 שמביא את דברי הצ"ח בסוף פסחים  
שלמד את ספק הגמ' בב' אופנים: א) מזה שמברכין "על פדיון  
הבן" מוכח שאפשר לפדות ע"י שליח, ומכיון שכן מתעוררת הבעי'  
מי מברך ברכת שהחיינו: אבי הבן מברך אותה - אעפ"י שמפני

זה תבוטל לפעמים ברכה זו, היינו בעשותו שליח לפדות את בנו - מ"מ האב מברך משום "דקא עביד מצוה", או שטעם זה, ביטול הברכה כשנעשה ע"י שליח, מכריע לתקן שהכהן מברך, שאז מברך בכל פדיון מאחר "דקמטי הנאה לידי" בכל פעם. ב) הנוסח "על" (פדיון הבן) מוכיח שאין מצות הפדיון נעשית ונגמרת ע"י אבי הבן לחוד, כי אם בסיוע הכהן שמקבל הפדיון, ולכך מספקא לי' מי מברך שהחיינו כיון שע"י שניהם נעשית המצוה וכו'.

ועי' בהע' 11 שם שמציין לשו"ת חת"ס יו"ד סי' רצ"ד שמדייק ג"כ מנוסח הברכה דזה הי' ספיקא של הגמ'.

וכשמעיינים בשו"ת החת"ס שם נראה דהח"ס למד את ב' צדדי הספק כמו הפי' הא' של הצל"ח, והיינו שיש מקום לומר שאבי הבן יברך משום חבוב מצוה שיש בה שמחה לבעלים שמקיים את המצוה או שהכהן יברך כיון שאין כאן שמחה לאבי הבן כשנעשה ע"י שליח ועדיף שהכהן יברך דמטי הנאה לידי'. וע"ש בדברי החת"ס שמציין כן לדברי הצל"ח בפסחים. אבל צלה"ב למה לא רצה החת"ס ללמוד גם כפי' הב' בצל"ח שם שספק הגמ' הוא משום שאין המצוה נגמרת אלא ע"י הכהן שמקבל הפדיון ולכן ס"ל שהכהן יברך שהחיינו.

ויש לתרץ דהחת"ס לשטתו אזיל דבשו"ת יו"ד סי' קלד כתב החת"ס דענין פדה"ב הוא פדיון שפודין מהקב"ה אלא שהקב"ה נתן פדיונו לכהן והיינו שהכהן בפדה"ב רק משולחן גבוה קא זכי, אבל עיקר הפדיון הוא מהקב"ה, ע"ש בסוף התשובה. ונמצא מזה, דהחת"ס פליג על פי' הב' שבצל"ח שמצות פדה"ב נגמרת ע"י הכהן, אלא ס"ל שהפדיון הוא מהקב"ה דוקא ולכן הביא שם בתשובה רצד שהסברא לזה שהכהן יברך שהחיינו הוא משום שהקב"ה הכה בכורי מצרים ולא מטעם שהכהן גומר

את המצוה.

ולפי"ז יש להעיר במה שכתוב בלקו"ש שם הע' 33 דהטעם לזה שלא מצינו סברא זו שהכהן יברך שהחיינו אלא במצות פדה"ב הוא כמו שכתוב בתשובת הריב"ש סקל"א דבשאר מתנות כהונה אין עושה הכהן כלום רק כשזוכה במתנות משלחן גבוה קא זכי אבל בפדיון הבן זכה בבן ונותנו לאב בפדיונו. ולכאו' זהו דוקא לפי פי' הב' של הצל"ח הנ"ל, אבל לפי החת"ס (בתשו' קלד) לא מתחשבים כ"כ עם הכהן כי דוקא הקב"ה הוא הפודה את הזכרים.

ונראה לתרץ שהחת"ס ס"ל שמצות פדה"ב שונה משאר מתנות כהונה משום דבפדה"ב בעינן שהפדיון יגיע לידי הכהן ועד אז אין זה פדיון, וכמו שהביא בלקו"ש שם הע' 34 משיטת רש"י והרא"ש בבכורות דף נא. משא"כ בשאר מתנות כהונה ע"י עצם הפרשה נעשה הדבר קודש. [עיי' רש"י חולין דף קלט. ד"ה דמיחסר הקרבה]. ולכן דוקא בפדה"ב מצינו שהכהן יברך שהחיינו ולא בשאר מתנות כהונה.

[ועיי' בתשובת הריב"ש סו"ס קלא דהביא בשם הרא"ש דפדה"ב הוא כמו שאר מתנות כהונה שאין הכהן עושה שום מצוה, ע"ש. ולכאו' נ"ל שכך ס"ל להחת"ס, כנ"ל.]

קבוצת לומדי שיחות

## חלק הכהן במצות פדיון-הבן

הת' שניאור זלמן קפלן

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"א פ' בא ב' מאריך כ"ק אדמו"ר בביאור מצות פדיון הבן, ושם באות ה': "והנה השתתפות הכהן, בזה שמקל דמי פדיון (וע"ז נפדה הבכור), אין עניינו שעליו הוטב החיוב לפדות בכור מישראל, אלא שהוא חלק או תנאי במצוות הפדיה: שאין הפדיון נעשה כ"א ע"י נתינת כסף לכהן.

איור החכמה

ובהע' 27 "דגם אם נאמר שהנתינה לכהן היא חלק מעצם הפדיה [ולא שהנתינה לכהן הוא כעין תנאי...] הרי זהו רק שהפדיה נעשית ע"י והוא מסייע בהמצוה, "...אבל כהן לאו מצוה כעביד".

ולכאו' צ"ב. מהמובא בכ"מ ובאריכות בלקו"ש חי"ד (עמ' 41), דברי הר"ן (רפ"ב דקידושין) דהאשה כיון שמסייעת לבעלה בקיום מצות פרי' ורבי' – אע"פ שאינה מצוות בכך – הרי יש לה מצוה", ומבאר כ"ק אדמו"ר הטעם כיון שהמצוה נעשית דוקא ע"י שמסייעת, לכן "יש לה ג"כ מצוה", ועד"ז במצות ת"ת שכיון שעוזרת ללימוד התורה דבני', הרי יש לה חלק במצוותם, ו"חולקת שכל עמהם, ושכרה גדול מאחר שהם מצווים ועושים על ידה".

ושם (בהערה 39) מבאר, שכ"ה גם בברכת כוהנים, שהישראל יש להם חלק בקיום מצות ברכת כוהנים, "כיון שהכהנים צרכים להם בקיום מצוותם". וא"כ צ"ע הל' "אבל כהן לאו מצוה כעביד". אע"פ שכותב לפנ"כ "שהפדיה נעשה ע"י והוא מסייע בהמצוה".

ובשלמא אם נאמר שהוא תנאי. אפ"ל דלא דמי למצוות הנ"ל, דבזה אפ"ל



שקיים כבר המצוה כשהפריש הכסף (או כיו"ב). משא"כ בהנ"ל שלא קיים המצוה עצמה אלא בכח ובסיוע השני. אבל אם נאמר שהנתינה לכהן היא חלק מעצם הפדי', א"כ הכהן מסייע בעצם המצוה, ויתרה מזו שהמצוה נעשית על ידו, ואמאי לא יהא לו חלק במצוה.



## בשיחה הנ"ל

### הנ"ל

בהמשך השיחה (עמ' 47) בדונו בשאלת הגמ', מי מברך שהחינו בפ"ה (האב או הכהן), מקשה "וא"ת: א"כ יברכו שניהם "שהחינו", אבי הבן (על הנתינה) מצד זכות המצוה והכהן (על הקבלה) משום "דמטי הנאה לידי"? י"ל, מאחד שנקטינן דאין מברכין שהחינו על כל הנאה הבאה לו לאדם אלא רק בהנאת דבר חשוב ומיוחד... לכן בנדו"ד, אין על הכהן לברך "שהחינו" מצד הנאתו בקבלת ה' סלעים בלבד, אלא משום שהנאה זו באה לו ממצות פדיון הבן, והמצוה (אף שנעשית ע"י אחר - האב) הוא דאחשבי' להנאה - ואם האב יברך שהחינו, היינו שמברך על עצם המצוה, אין מקום להכהן לברך שהחינו בקשר עם הטפל שבה (ד"אחשבי' להנאה"), וא"כ אין הברכה אלא על ההנאה לבדה"

ולכאו' צ"ב: דהרי מה שמברך שהחינו הוא על ההנאה בלבד, אלא שהנאה סתם אינה סיבה מספקת לברכת שהחינו, ורק כאשר ההנאה קשורה עם מצוה, הרי המצוה החשיבה את ההנאה, ולפי"ז אין ברכת שהחינו דין בהמצוה, אלא בהנאה, וא"כ הברכת שהחינו לא באה בקשר לטפל דהמצוה, אלא על ההנאה שנעשתה חשובה ע"י עיקר המצוה. (ולא ע"י הטפל שבה).

לכאו' הי' אפשר לומר (בדוחק עכ"פ) שאין הסברא שיברך על ההנאה שהוחשבה ע"י המצוה, אלא שיברך על הצירוף דהנאה ומצוה, שכ"א בפ"ע אינו סיבה לברך, אך בצירוף שניהם יברך.

אך קשה לומר כן: דאין זה מתאים ללשון שהמצוה אחשבי' להנאה, וגם דבהערה 35 "וע"ד איסורי' אחשבי'" ששם ודאי הכוונה שהאיסור החשיב את הדבר הנדון, ובלי קשר לצירוף שניהם, וצ"ע.

## חל עליו חיוב שעה אחת האם פקע

הת' אברהם שיחי' ברויער  
תלמיד בישיבה

- א -

בגמ' פסחים<sup>1</sup>, מביאה הגמ' איבעיא, וז"ל הגמ': המשכיר בית לחבירו בי"ד על מי לבדוק על המשכיר לבדוק, דחמירא דידי' הוא או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותי' קאי (ומסיק הגמ') אם עד שלא מסר לו מפתחות חל י"ד על המשכיר לבדוק, ואם משמסר המפתחות חל י"ד על השוכר לבדוק עכ"ל הגמ'.

והנה, בתחילת המסכתא, ביארו התוס' שיסוד דין בדיקת חמץ הוא תקנה מצד שמא יבוא לאכלו, וא"כ אינו מובן הספק, והרי רק לגבי השוכר שיהי' בבית בפסח יש חשש של שמא יבוא לאכלו, וא"כ הבדיקה צ"ל על השוכר.

ובפשטות<sup>2</sup> לכן מבארים כאן התוס' הצד שעל המשכיר לבדוק דמיירי שבתחילת ליל י"ד חל חיוב על המשכיר שהוא הרי עכשיו כאן, וזהו שלו. ולכן, מכיון שחל חיוב על המשכיר שעה אחת קודם שהשכירו, שוב לא פקע החיוב ממנו, גם לאחרי שהשכירו. זהו הצד בהאיבעיא ש"על המשכיר לבדוק".

ולפי ביאור זה בצד שעל המשכיר לבדוק, יש לפרש לכאורה הצד שעל השוכר לבדוק, בב' אופנים: א) שהגם שבתחילה הי' החיוב על המשכיר, מ"מ כשהשכיר הבית, הרי פקע ממנו החיוב ושוב הוי על השוכר, וי"ל גם יתירה מזו שמותר להשכיר לחכות ולא לבדוק עד שיכנס השוכר, ואז יהא השוכר חייב. ב) שהיות שכל החשש של שמא יבוא לאכלו הוא על השוכר בלבד, לכן מלכתחילה החיוב בדיקה יהי' על השוכר ולא על המשכיר. ומסקנת הגמ' היא שהדבר תלוי במסירת המפתחות, דאם הי' לו להמשכיר המפתחות בליל י"ד חייב הוא לבדוק, ובאם מסר להשוכר המפתחות קודם י"ד חל החיוב על השוכר.

והנה, במסקנת הגמ' לא פשטו להדיא כצד א' של הספק, אלא הביאו נקודה חדשה של מכירת מפתח, ואכן לכמה מפירושי הראשונים אין זה כצד מסויים. אמנם, לפי' התוס' בהאיבעיא יוצא לכאורה שבהגיון פשטו כהצד שעל המשכיר לבדוק, והיינו שכיון שחל עליו חיוב שעה אחת, שוב לא פקע, אלא שהוסיפו שעצם החל של החיוב תלוי במסירת המפתח (ונחלקו הפוסקים בדעת התוס' האם תלוי

---

(1) ד, א.

(2) ראה בפנ"י ועוד.

רק במסירת המפתח או שדי באם יש לשוכר או קנין או מפתח, וכמבואר כל זה בב"ח ובחק יעקב (סי' תל"ז) ועוד, ואכ"מ).

וא"כ לפי זה יוצא שלשיטת התוס' למסקנא אמרינן הסברא שבאם "חל עליו חיוב שעה אחת" נשאר הוא עם החיוב גם אח"כ ואפילו שלכאורה עכשיו הי' צ"ל שפקע ממנו החיוב. וכן מבואר גם מתוס' בהמשך הסוגיא (ע"ב) כשהגמ' שאלה "המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו. מי הוי כמקח טעות" ופשטו שהיות שניחא לי' לאיניש לקיומי מצוה בגופי' ובממוני' לכן לא הוי כמקח טעות. ובתוס' שם<sup>3</sup> פירשו ש"בשלשה עשר איירי, דבארבעה עשר על המשכיר לבדוק", והיינו שבשוכר בי"ד, גם באם כבר יצא המשכיר מבית והעבירו לשוכר, מחוייב המשכיר לבדוק, והיינו כי חל עליו כבר חיוב בדיקה שעה אחת.

אמנם כו"כ מהראשונים פירשו הסוגיא באו"א וכמבואר בר"ן וברבינו דוד (ועד"ז בכמה מהאחרונים בביאור שיטת רש"י), ולדבריהם האיבעיא אינה צריכה להיות דוקא בשוכר ביום י"ד עצמו (וכבר חל עליו החיוב שעה אחת) אלא יכול שפיר להיות אפילו ביום י"ג, והא שהגמ' אומרת "בארבעה עשר", היינו שהשכירו לצורך של ארבעה עשר, ויסוד הספק הוא על מי להטיל מלכתחילה החיוב של חובת הבדיקה, וכמבואר הסברות בזה בראשונים הנ"ל. ולפי דבריהם אין כאן מסקנא בגמ' שסוברים סברא שבאם חל חיוב על אדם שעה אחת, שוב לא פקע.

וכן נראה לכאורה גם בשיטת הרמב"ם, ויתירה מזו מהרמב"ם נראה (שלא רק שאין רואים בסוגייתנו שכשחל עליו החיוב שעה אחת שוב לא פקע מיני', אלא) שאפילו באם חל עליו החיוב, שפיר אמרינן אח"כ שפקע מיני'.

דבדין שכירת בית ביום י"ד כתב הרמב"ם<sup>4</sup> "המשכיר בית סתם בארבעה עשר הרי זה בחזקת בדוק ואינו צריך לשאול. . המשכיר בית בחזקת שהוא בדוק ונמצא שאינו בדוק על השוכר לבדוק", דפשטות לשון הרמב"ם משמע שמיד שהמשכיר אינו לפנינו כבר נתחייב השוכר בחיוב הבדיקה, ודלא כהתוס' הנ"ל שבאם השכירו ביום י"ד נחייב את המשכיר, וכן אינו נראה ברמב"ם כדברי שאר הראשונים, וכן פסק גם אדה"ז בשולחננו<sup>5</sup> "המשכיר. . בחזקת שהוא בדוק. . אם אומר המשכיר איני רוצה לעשות מצוה או שאינו לפנינו שהלך לדרכו חייב השוכר לבדוק" ע"ש, דמהרמב"ם משמע<sup>6</sup> (דאף שאה"נ שחל החיוב על המשכיר שעה אחת בליל י"ד, מ"מ) לאחרי שהשכירו להשוכר "על השוכר לבדוק" אף שלא בדקו המשכיר, ולא

(3) ד"ה המשכיר.

(4) הל' חמץ ומצה פ"ב הי"ז וי"ח.

(5) סי' תל"ז ס"ז.

(6) וראה בעלי יוסף.

אמרינן שכיון שחל עליו חיוב שעה אחת, לא נפקע מיני, ודלא כהתוס' שמייירי שעוד לא חל עליו חיוב, ודלא כפי' שאר הראשונים שמייירי כשהמשכיר אינו מסכים לקיים חיובו, ולולא זאת הי' עדיין החיוב על המשכיר גם לאחרי שהשכיר דמכיון שחל כו' לא נפקע מיני, וא"כ לשיטת הרמב"ם אפילו כשחל החיוב כבר על המשכיר, מיד כשיוצא שוב הוי החיוב על השוכר.

- ב -

ואולי י"ל שלפ"ז יובן עוד מחלוקת בין הרמב"ם והתוס' בחיוב מצות מילה, דהוא לשיטתם במחלוקת זו, וכדלהלן.

במנחת חינוך<sup>7</sup> מסתפק "ואני מסופק, אם הגדיל שמצוה ג"כ עלי' רמיא ומחויב למול עצמו, אם ג"כ מצוה על האב ולא נפקע המצוה מאתו. או דילמא דהמצוה על האב רק בקטנותו, אבל כשהגדיל אין חיוב המצוה על האב רק עליו" וממשיך המנ"ח ומוכיח שהוא מחלוקת הראשונים "ולכאורה יש להביא ראי' מהתוס' קידושין שם [כט, א] ד"ה אותו, שהקשו למה לי קרא דאותו שאין אשה מצווה למול את בנה, הא הויא לה מצות עשה שהזמן גרמא דאינו נימול אלא לשמונה, וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לו הפסק לאו זמן גרמא הוא, עכ"ל. ואי אמרת דבגדלותו אין האב חייב, א"כ אכתי הויא לה זמן גרמא, דנהי דמצות המילה היא תמיד, מ"מ מה שהוטל על האב היא מצוה אחרת, והזמן גורם שיש להמצוה משך זמן שנים עד גדלות, ומה לי לולב שיש לו זמן שבעה ימים, או זמן ארוך י"ג שנים, כיון דיש לו זמן הויא לה זמן גרמא, ולמה לי קרא. אלא ע"כ דאין לה הפסק, דעל האב מוטל לעולם אף בגדלותו. אך הרבה תירוצים נאמרו על קושית התוס', ויבוארו אי"ה בדברינו [להלן אות ו', ט']".

"והנה הר"מ פ"ה מקרבן פסח ה"ה כתב וז"ל, כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח, כך מילת בניו הקטנים מעכבת אותו, שנאמר המול לו כל זכר וכו'. מבואר בדבריו להדיא, דדוקא מילת בניו הקטנים מעכבת אותו, ע"כ הטעם כיון דמצוותן עליו מעכבים אותו. ומילת העבדים על רבם אפילו בעבדים גדולים חל עליו חיוב. ובאותן ערלים שאין עיקר מצוותן על האיש, בודאי אינם מעכבין, וכי מעכב הערל את הבית דין מלעשות פסח, או איזה איש מישראל, אלא דוקא אביו או רבו, ע"כ משום דהמצוה עליו, ואב על בנו נלמד מקרא דוימל אברהם כו' כאשר צוה כו', א"כ גזרה התורה דבניו מעכבין, ומבואר בפירוש בר"מ דרק בניו קטנים, והיינו דמהפסוק וימל וכו' לא נלמד אלא בנו הקטן".

---

(7) מצוה ב' אות ד'.



היוצא מזה, שנחלקו תוס' והרמב"ם בחיוב מצות מילה, דלתוס' החיוב על האב הוא תמיד ואפילו כשהבן גדול, ולהרמב"ם הוי החיוב על האב רק כשהבן קטן, אבל כשיגדיל פקע החיוב מהאב, והוי החיוב רק על הבן.

וי"ל שהרמב"ם ותוס' הם לשיטתם בזה, דלתוס' בסוגיין יוצא שמסקנת הגמ' היא שאמרינן כיון שחל עליו חיוב שעה אחת, שוב לא פקע. לכן סובר גם במילה שכיון שמוטל החיוב על האב כשהבן בקטנותו תו לא פקע ומוטל עליו החיוב גם כשהגדיל הבן. אבל להרמב"ם שאין בזה מסקנא בסוגייתנו, שפיר ס"ל במילה, שעל אף שהחיוב מוטל על האב כשהבן בקטנותו, מ"מ כשהגדיל הבן ועכשיו החיוב מוטל על הבן פקע החיוב מהאב.

ולפי זה אפשר לתרץ קושית תמיהת המנ"ח, דהמנ"ח שם בהמשך לספק הנ"ל כותב "ולכאורה, דעיקר המצוה על האב, דחושב שם בש"ס כל דבר דהאב מחוייב, למול ולפדות ולהשיאו אשה וכו', ולהשיאו אשה ודאי בגדלותו, א"כ למול ולפדותו נמי. אך מ"מ צ"ע, דכל הדברים ילפינן דם מקראי, ולא נזכר דוקא בנים קטנים, כמו פדיון כתיב [שמות לד, כ] בכור בניך, וגדול נמי בכלל. ותלמוד תורה ילפינן מן (ושננתם לבניך) [ולמדתם את בניכם] [דברים י"א, י"ט]. או להשיאו אשה דנלמד מקרא [ירמי' כ"ט, ו'] וקחו לבניכם נשים. אבל גבי מילה, דעיקר הילפותא דאב מצווה על בנו הוא מן פסוק [בראשית כ"א, ד'] וימל אברהם את יצחק בנו וכו' כאשר צוה אותו אלקים, מוכח דנצטווה ע"ז, ומילת יצחק הי' בן ח' ימים. ואפילו אם נאמר דאפילו אחר זמנו חייב אביו, מ"מ היינו בקטנותו, אבל בגדלותו אפשר דלא חייבה התורה רק לבן ולא לאב".

אבל לפי מה שנתבאר לעיל יבואר זה, די"ל דהגם שהפסוק מיירי בבנו קטן, מ"מ אין זה גזירת הכתוב לומר שכל החיוב הוא רק בבנו קטן, אלא שלפועל שם הי' בן ח' ימים, וא"כ אדרבא מצד שרואים בסוגייתנו שכיון שחל עליו החיוב שעה אחת שוב לא פקע, א"כ בפשטות חיוב זה אינו מוגבל דוקא לקטנותו.

- ג -

והנה, בתורת רבינו ג"כ מובא שאלה זו במוגע למילה, אמנם באו"א קצת. דהנה בלקו"ש<sup>8</sup> חוקר הרבי בחיוב האב בפדיון הבן, וזלה"ק "בנוגע לאבי הבן הפודה ושל בנו הנפדה י"ל בב' אופנים: א) מצות הפדי' היא על הבן, אבל היות שא"א לו לפדות את עצמו בקטנותו, בעת חלות המצוה, הטילה התורה את המצוה על האב לפדות את בנו, ונכנס במקומו בחיוב זה. ב) מעיקרא דדינא חיוב הפדי' הוא על האב -

---

(8) חי"א שיחה ב' לפרשת בא.

מצות הפדיון היא מצות האב", ובהערה (19) שם מבאר הרבי שע"ד חקירה זו אפשר לחקור בכמה מצות שחיוב האב בבנו קטן, ומהם במצות מילה.

והנה, במקור מצות מילה נחלקו הבבלי וירושלמי. הבבלי<sup>9</sup> מביא הפסוק שנאמר אצל אברהם<sup>10</sup> "וימל אברהם את יצחק בנו", ובירושלמי<sup>11</sup> מובא הפסוק<sup>12</sup> "וביום השמיני ימול את בשר ערלתו". ומבאר רבנו<sup>13</sup> "וי"ל שעד"ז הוא בנוגע למילה דלשיטת הירושלמי היא מצותי' דהבן, כי מה שהאב חייב למוד את בנו נלמד בירושלמי מהכתוב "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" שלא נזכר בזה (ציווי) שהאב ימול את בנו, (ו"ימול" - פשוטו היינו בעצמו) אלא שמובן שביום השמיני א"א לו (להקטן) למול א"ע (ראה קה"ע שם), משא"כ להבבלי (קידושין שם) שנלמד מהכתוב "וימל אברהם את יצחק בנו", י"ל שהיא מצותי' דאב (אבל ראה לעיל הערה 19). ועפ"ז י"ל שמזה הנפק"מ כשיגדיל הבן אם ישנו עדיין החיוב על האב, ראה פיה"מ להרמב"ם סופי"ט דמס' שבת דכשיגדיל הילד ויגיע לזמן חיוב המצוה נפטר כל אדם ממילתו כו" וראה מנ"ח מצוה ב".

ומבואר בזה דלשיטת רבינו אם הי' החיוב על האב כשהבן קטן (מצ"ע, ולא רק משום שאין הבן יכול למול א"ע) אז אמרינן שלא נפקע ממנו החיוב לאחר שהגדיל, ושכן הוא לפי הבבלי<sup>14</sup> שלומדים מהפסוק "וימל אברהם את יצחק בנו", ודלא כסברת המנ"ח הנ"ל שבפשטות מצד פסוק זה מסתבר ללמוד שהחיוב הוא רק על האב כשהבן קטן. ולפי המבואר לעיל יובן היטב סברת רבינו, דכנ"ל בסוגיין מוכח שבפשטות סוברים שבאם חל עליו החיוב שעה אחת תו לא פקע, א"כ מסתבר בפשטות שאין החיוב פוקע כשבנו גדול, ואפילו שאז גם הוא מחוייב בהדבר.

והנה, בפשטות מדברי רבינו נראה שההבנה בהצד שאין על האב חיוב למול את בנו הגדול, הוא כי באמת כל עיקר החיוב הוא מלכתחילה רק על הבן ולא על האב,

---

(9) קידושין כט, א.

(10) וירא כא, ד.

(11) קידושין פ"א ה"ז.

(12) תזריע יב, ג.

(13) בהערה 26.

(14) ויש להוסיף המתקה במחלוקת הבבלי וירושלמי ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ד (ע' 243 ואילך) בהלשיטת' דהבבלי וירושלמי דלשיטת הבבלי ההווה מכריע את העתיד ולשיטת הירושלמי העתיד מכריע את ההווה, ולפי זה בעניננו קטן זה צריך למולו עכשיו וא"א לו לעשותו בעצמו, ולכן, האב חייב, ומצד זה הכי מסתבר לומר שזה חיוב האב כחיוב שלו, ולא רק כשליח הבן. ולכן לשיטת הבבלי החיוב חל על אביו כיון שאזלינן בתר השתא ומצד זה הכי מסתבר לומר שהחיוב מוטל על האב. משא"כ לשיטת הירושלמי שהעתיד מכריע את ההווה, לכן זה הבן שבעתיד יהי' הבן חייב למול את עצמו לאחר שהגדיל (אם לא נימול לפני זה) מכריע, ומצד העתיד הכי מסתבר לומר שבאמת החיוב מוטל עליו כבר מעכשיו, אלא שבקטן האב הוי כאילו שלוחו.

וכל חיוב האב הוא רק כשליח הבן כשהוא קטן, וא"כ גם להרמב"ם יסוד שיטתו כאן אינו כי סובר שלא אמרינן כיון שחל עליו חיוב שעה אחת שוב לא פקע, אלא כי באמת החיוב אף פעם לא חל עליו מחמת עצמו, וכל חיובו מעיקרא הי' רק בשליחות הבן. ולפי זה לכל השיטות כאן אפשר לומר שלא אמרינן כיון שחל עליו חיוב שעה אחת, שוב לא פקע, ואין בזה המחלוקת תוס' והרמב"ם.

אמנם, לכאורה בהערה מבואר רק שבאם נימא שהחיוב על הבן והאב הוא רק שליח, אז נראה לומר שהחיוב פקע מהאב כשגדל הבן, ובאם נימא שהחיוב על האב מסתבר לומר שנשאר החיוב על האב גם כשגדל הבן. אבל יל"ע האם אכן יסוד שיטת הרמב"ם הוא מצד שסובר כהירושלמי, או שיסוד הרמב"ם הוא שאפילו באם החיוב הוא על האב פקע החיוב כשגדל הבן. והסיבה ללמוד כך:

(א) יותר רגיל לפסוק כהבבלי במחלוקת בבלי וירושלמי.

(ב) הא שמילת בניו הקטנים מעכבת את האב בק"פ, יותר מובן באם החיוב הוא חיובו מצ"ע ולא רק כשליח.

שו"ר שהרמב"ם בספהמ"צ<sup>15</sup> מביא פסוק אחר לגמרי. דמביא הפסוק<sup>16</sup> "המול לכם כל זכר" דמחד גיסא בפסוק זה אינו מוזכר שזהו על האב (וכהפסוק המובא בירושלמי), אמנם לאידך גיסא, אין כאן הלשון "ימול" ש"וימל - פשוטו היינו בעצמו"<sup>17</sup>, אלא המול, ובגמ' קידושין שם אכן לומדים מפסוק זה החיוב של ב"ד למול, והיינו שאין המול הוא עצמו. אבל, בסהמ"צ הקצר שבריש ספר הי"ד שם מביא הפסוק "וביום השמיני ימול את בשר ערלתו" שהוא הפסוק המובא בהבבלי. וכן מביא גם הכס"מ בשם הרמב"ם בריש הלכות מילה, ולפי זה נראה שהרמב"ם פסק כהבבלי, וא"כ ס"ל להרמב"ם שהחיוב הוא על האב (ולאידך ראה בהערה 19 צד לומר שאפילו בפסוק של הבבלי שפיר שייך לומר שהחיוב הוא על הבן), וא"כ הביאור בשיטת הרמב"ם הוא כי פקע החיוב מעל האב כשגדל הבן. אבל יל"ע שינוי הפסוקים שמובא בהרמב"ם, ומהו שיטת הרמב"ם.

עכ"פ לשיטת התוס' ודאי שהחיוב לא פקע מהאב, וכן הוא בפשטות לפי הבבלי, ויובן זה שהוא לפי התוס' בפסחים, וכנ"ל. בשיטת הרמב"ם, בפסחים זה פשוט שאין הוכחה שלא פקע החיוב, ואולי גם יותר נראה שכן פקע החיוב. ובמילה יל"ע האם יסוד שיטתו הוא כי החיוב הוא מלכתחילה על הבן וא"כ אין כאן שום ראי'

---

(15) מצוה רט"ו.

(16) לך יז, י.

(17) לשון רבינו בהערה שם.



בנוגע לפקע החיוב, או שסובר שבאמת החיוב הוא על האב, וא"כ מוכח שסובר ששייך שיפקע החיוב אפילו באם חל עליו שעה אחת.

קובץ היובל 770 - א

## פדיון הבן תוך זמנו

### הרב חיים אהרן

ראש ישיבת מאור-מנחם חב"ד  
רחובות, אה"ק

### א

בשיחת קודש פרשת שלח תשמ"ו (התוועדויות תשמ"ו עמ' 525) כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ: "והנה לגבי חובתו של הקב"ה לגאול את ישראל מן הגלות, שזהו תוכן ופנימיות הענינים ד"פדיון הבן" שהקב"ה פודה את ישראל, "בני בכורי ישראל" – נשאלת השאלה:

איתא בגמ' "זכו אחישנה", היינו שכאשר בני נמצאים במעמד ומצב ד"זכו" אזי הגאולה היא באופן ד"אחישנה", היינו, שהקב"ה פודה את בנו (בני בכורי ישראל) לפני הזמן. ולכאורה, ע"פ מש"נ "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל – מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות", כיצד יתאים הענין ד"זכו אחישנה" (פדיון הבן לפני הזמן) עם הדין וההלכה שבפדיון הבן לדברי הכל אין אדם פורע תוך זמנו מכיון שעדיין לא חל החיוב.

והביאור בזה בפשטות:

הסיבה לכך שבפדיון הבן לכו"ע אין אדם פורע תוך זמנו, היא מפני שיש מקום לחשוש שמא לא יתחייב לפדותו. ובכן, טעם זה אינו שייך ביחס לפדיון הבן בפנימיות הענינים – שהרי בודאי ובודאי שהקב"ה חייב (כביכול) לפדות את בני מהגלות. . ועפ"ז מובן הענין ד"זכו אחישנה" פדיון הבן **קודם זמנו** – דמכיון דאין כל מקום לספק ח"ו בדבר החיוב דפדיון הבן, הרי אין כל סיבה לדחות את פדיון הבן. ובמילא אם ישנו רק המצב ד"זכו", אזי מקיים הקב"ה את התחייבותו ופודה את בני תיכף ומיד, לפני זמן החיוב – "אחישנה". ע"כ.

וצ"ל הקושיא: דהרי זה שאין אדם פורע תוך זמנו זהו מצד טבע האדם שאינו ממחר לפרוע תוך זמנו שהרי גילה דעתו שלא יוכל לפרוע עד זמן פלוני, וכן בפדיון הבן חושש שמא ימות הבן ולא יבוא לידי חיוב (כמ"ש לעיל ע' 525), ואין בזה ענין לאיסורא. וא"כ מה שייך ענין הפסוק ד"מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" להענין דאין אדם פורע תוך זמנו, שזהו רק מצד טבעו ואינו ענין לציווי.

## ב

ובפשטות י"ל כוונת הקושיא ע"פ הגמרא בברכות (מט, א):

"איתמר הפודה את בנו בתוך שלושים יום רב אמר בנו פדוי ושמואל אמר אין בנו פדוי, דכולי עלמא מעכשיו אין בנו פדוי, לאחר שלושים יום ואיתנהו למעות ודאי בנו פדוי, כי פליגי לאחר שלשים יום ונתעכלו המעות – רב אמר בנו פדוי מידי דהוה אקידושי אשה התם לאו אע"ג דנתעכלו המעות הוו קידושי הכא נמי לא שנא, ושמואל אמר לך התם בידו לקדשה מעכשיו הכא אין בידו לפדותו מעכשיו". ע"כ.

דמזה מובן שאין אפשרות לפדות תוך הזמן, דהא לכו"ע אם אומר מעכשיו אין בנו פדוי, אמנם אין בזה איסור ואינו ענין לציווי אבל אין הפדיון חל כלל וזהו תוכן קושיית הרבי איך "זכו אחישנה" פדיון הבן לפני הזמן הרי מגיד דבריו ליעקב וגו' ואין אפשרות לפדות תוך הזמן ומה מועיל הפדיון?

אמנם כד דייקת שפיר בלשון הקושיא א"א לתרץ כן. דהנה לשון הקושיא הוא: "כיצד יתאים הענין דזכו אחישנה עם הדין וההלכה שבפדיון הבן לדברי הכל אין אדם פורע תוך זמנו מכיון שעדיין לא חל החיוב". ע"כ.

והרי לפי ההסבר הנ"ל אין הקושיא מזה שאין אדם פורע תוך זמנו דהיינו מצד טבעו, אלא מפני שאין אפשרות לפדות תוך הזמן, דלכו"ע בפדיון הבן אם אמר מעכשיו, אין בנו פדוי והול"ל והרי אין הפדיון חל תוך זמנו ולא לתלות באדם שמצד טבעו אינו פודה תוך זמנו.

וגם התירוץ אינו מובן לפי ההסבר הנ"ל. דבתירוץ כתב שהרי בודאי ובודאי שהקב"ה חייב כביכול לפדות את בני"י מהגלות ואין כל סיבה לדחות את פדיון הבן (בני בכורי ישראל) – ומה בכך שבודאי הקב"ה חייב וכו', הרי מכיון שלא הגיע הזמן אין הפדיון מועיל.

דהנה, איתא במשנה בבכורות (מט, א): "מת הבן בתוך שלשים יום אע"פ שנתן לכהן יחזיר", ופירש"י (ד"ה יחזיר) דנפל הוה ולא מחייב בפדיון עד לאחר שלשים, ובתוס' (ד"ה מת בנו) מביא דברי רש"י וכותב: "ובחינם פירש כן דאפילו קים לן

ביה דכלו ליה חדשיו בבן חדש תלא רחמנא". הרי להדיא (לשיטת התוס' עכ"פ) דגזירת הכתוב הוא דא"א לפדות קודם זמנו.

ויש לעיין בשיטת רש"י דכתב יחזיר דנפל הוה, אם קים לן בגוי' דכלו ליה חדשיו. מכיון שבודאי אינו נפל אפשר וממילא חל הפדיון אף לפני שלשים וכמו הענין ד"זכו אחישנה" מכיון שבודאי יודע שיתחייב אין ענין לדחות וממילא חל הפדיון דבנ"י אף לפני זמן החיוב, ולפי"ז מובן היטב התירוץ. אבל עדיין יוקשה מה ענין הפסוק מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לטבע האדם דאינו פורע תוך זמנו.

## ג

ונראה לתרץ ובהקדים:

דהנה בשו"ע יו"ד סימן ש"ה סעיף ח' כתב אם רצה הכהן להחזיר לו הפדיון רשאי אבל לא יתן הוא לכהן ע"מ שיחזיר לו ואם עשה כן והחזיר לו אין בנו פדוי עד שיגמור בלבו ליתן לו מתנה גמורה. עיי"ש. והיינו דבפדיון הבן אין זה מספיק שנותן אלא חייב להיות מתנה גמורה במחשבתו (כלשון הט"ז שם). ולפי"ז מובנת היטב קושיית הרבי: "דבפדיון הבן לדברי הכל אין אדם פורע תוך זמנו מכיון שעדיין לא חל החיוב", דהפירוש בזה הוא שאע"פ דהענין דאין אדם פורע תוך זמנו זהו מצד טבע האדם, אבל הוא הגורם לכך שלא יהא בנו פדוי, דמכיון דעדיין לא חל החיוב וחושש שמא לא יתחייב כלל, אינו גומר בלבו ליתן לכהן בלב שלם ואין הפדיון חל בכה"ג. והרי מגיד דבריו ליעקב וגו' ואין יפדה הקב"ה את ישראל לפני הזמן אם אצל בני א"א לפדות קודם זמנו.

ולפי"ז מובן גם התירוץ, דזה דאין הפדיון חל תוך זמנו, דוקא כשיש מקום לחשוש שמא לא יתחייב לפדותו ואז אינו גומר במחשבתו ליתן מתנה גמורה, ובכה"ג אינו פדיון. אבל כשיודע שבודאי יתחייב לפדותו אזי המתנה היא גמורה בלב שלם וחל הפדיון תוך זמנו, ומכיון שהקב"ה בודאי חייב, כביכול, לפדות את ישראל, לכן יכול להיות גם כן "זכו אחישנה", קודם הזמן.

ולהעיר שברש"י בבכורות ד"ה דכ"ע כתב: "דהא בתוך שלשים לא שייכא פדי", ובשיטה מקובצת בשוה"ג תיקן ברש"י במקום "לא שייכא פדי" – "לא חשיב פדי". וההבדל ברור, דלא שייכא פדי' היינו דאין אפשרות כלל לפדות אפי' אם יתכוון בלב שלם. משא"כ לא חשיב פדי' משמע ששייכא פדי' אלא שבמקרה זה אין הפדי' נחשבת מפני שהיא תוך שלשים ואין כוונת נתינתו בלב שלם.

ולפי"ז יובנו היטב דברי שמואל הסובר לאחר שלשים יום ונתעכלו המעות אין בנו פדוי, ואינו דומה לקידושי אשה דלאחר שלשים יום ונתעכלו המעות

מקודשת, דהתם בידו לקדשה והכא אין בידו לפדותו. דלכאורה אינו מובן החילוק אם בידו או לאו בידו, הרי כל הענין דמקודשת לאחר שלשים יום הוא כדברי הגמ' בקידושין (נט, א): ". . . הני זוזי לא למלוה דמו ולא לפקדון דמו, לפקדון לא דמו פקדון ברשותו דמרא קא מתאכלי והני ברשותא דידה קא מתאכלי, למלוה לא דמו מלוה להוצאה ניתנה הני בתורת קידושין יהבינהו ניהלה", ופרש"י (ד"ה להוצאה ניתנה): "אבל אלו (מעות הקידושין) לא ניתנו להוצאתן אלא ע"מ שתקדש בהן ולהכי כי אכלה דידיה אכלה ולכי מטה זימני תקדש".

והכא נמי גבי פדיון הבן לאחר שלושים ונתאכלו המעות, אפשר לומר דאינו דומה לא לפקדון ולא להלוואה שהרי לא ניתנו להוצאה אלא ע"מ שיהא בנו פדוי ואע"פ שנתעכלו המעות, מכיון שניתן ע"ד כן שיהא בנו פדוי כי קאכיל דידיה אכיל וכשמגיע שלושים יום יהא בנו פדוי ומה בכך שלא היה בידו לפדותו מעכשיו.

ועיין עוד בחלקת מחוקק ובבית שמואל (אהע"ז סימן מ ס"ק א) שכתבו מכיון שצריכה להחזיר המעות נחשב כאילו נתן לה המעות בסוף ל' עיי"ש. ומובן שדבר זה בדיוק אפשר לומר גבי פדיון הבן דכיון דמתחייב להחזיר המעות, נחשב כאילו קיבל הכהן המעות בסוף השלשים יום ויהא בנו פדוי.

ולפי ההסבר הנ"ל מבוארים היטב דברי שמואל והסוגיא בבכורות, דאם פודה תוך זמנו לכו"ע אין בנו פדוי, מכיון שאינו גומר בליבו ליתן ואינו נחשב נתינה וכשיגיע זמן הפדיון ביום השלשים צריכה נתינה אחרת. והמחלוקת היא לאחר שלשים יום ונתעכלו המעות. ובסברת מחלוקתם י"ל דלשיטת רב מכיון שמתכוין בנתינה לאחר שלושים יום שאז בודאי מתחייב, ממילא הנתינה היא בלב שלם ואין צריך נתינה אחרת, ולכן אף אם נתעכלו המעות חל הפדיון ביום השלושים. וכמו במקדש אשה לאחר שלושים ונתעכלו המעות כשיגיע יום השלושים מקודשת, דהנתינה שנתן לשם קידושין באמצע השלושים נחשבת לנתינה ואין צריך נתינה אחרת לשם קידושין ביום השלושים. אבל שמואל ס"ל דאינו דומה קידושין לפדיון, דדוקא בקידושין דבידו לקדשה מעכשיו ובכ"ז מקדשה לאחר שלושים, אז שייך למימר שנותן בלב שלם לשם קידושין. דאם היה חושש שמא לא יהיו הקידושין היה מקדשה מעכשיו, ולכן הנתינה שנתן בתחילת השלושים נחשבת נתינה לשם קידושין ואין צריך נתינה אחרת. משא"כ בפדיון הבן דאינו בידו לפדותו מעכשיו, א"א לומר בזה שנותן בלב שלם, וממילא צריכה נתינה אחרת ביום השלושים. ואם לא נתעכלו המעות אז נחשב ביום השלושים כאילו נתן עכשיו, כמ"ש רש"י (בכורות מט, א ד"ה דכ"ע) "כמאן דיהיב להו ניהליה השתא", עיי"ש, ואז בנו פדוי. משא"כ בנתאכלו המעות, מכיון שהנתינה שנתן

## ד

אמנם עדיין צריך ביאור, דלדעת התוס' (בכורות מט, א ד"ה מת בנו) משמע  
דזהו גזירת הכתוב דבבן חדש תלה רחמנא. ואיך אפשר שתהיה הפדיה קודם.

ואולי יש לתרץ על פי מה שמבאר רבנו בלקו"ש חי"א שיחה ב לפ' בא, בענין  
פדיון הבן ברוחניות הענינים.

בסיום מסכת פסחים איתא: "ר' שמלאי איקלע לפדיון הבן, בעו מיניה -  
פשיטא על פדיון הבן . . אבי הבן מברך. ברוך שהחיינו וקיימנו . . כהן מברך או  
אבי הבן מברך . . והלכתא אבי הבן מברך שתים". ומבאר שם החילוק בין בחי'  
אב ובחי' כהן, דאב הוא האור א"ס ב"ה שלמעלה מהשתלשלות, וכהן שהוא איש  
החסד הוא מדריגת האור שבאה בהשתלשלות.

וזהו: פשיטא דעל פדיון הבן אבי הבן מברך, ברכה מלשון המשכה דהמשכת  
הגאולה עצמה תהיה בבחי' אב שלמעלה מסדר השתלשלות וכמו שהיה בגאולה  
הראשונה של בני גאולת מצרים שהקב"ה בכבודו ובעצמו גאלם, ואף שמצד סדר  
השתלשלות היה מקום לטענה אלו עובדי כו' ואלו עובדים וכו' . . אלא שהבעיה  
היא בנוגע לברכת שהחיינו וקיימנו והגענו לזמן הזה. היינו לא במקורה ושרשה  
של המשכת עצם הגאולה אלא באופן ואיכות המשכתה בזמן (ומקום) למטה.

ובהמשך כתב ובעיא זו איפשיטא באומרם אבי הבן מברך שתיים. מכיון  
שפדיון הבן בכורו היא מצותו של אבינו שבשמים, הרי כמו שראשית המשכת  
הגאולה היא למעלה מסדר השתלשלות, כמו"כ הוא באופן המשכתה והגעתה  
למטה תהיה ע"י "האב" שלא תעבור דרך סדרי הטבע וכו' כ"א בשעתא חדא  
וברגעא חדא ובחסד וברחמים עד שתתבטא גם ברגש השמחה והעונג של הגוף  
כפשוטו ועיי"ש בארוכה.

הרי מבואר שהמשכת הגאולה תהיה למעלה מסדר השתלשלות ששם אין  
חסרון הזמן, דדוקא בסדר השתלשלות שייך ענין הזמן שהוא לפי סדר והדרגא,  
ואע"פ שהוא למעלה מסדר השתלשלות הנה בכ"ז צריך שיהיה הענין ד"זכו" דוקא  
וכמוש"כ בהערה 65 בשיחה הנ"ל וכפס"ד הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ז ה"ה)  
הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין. ע"כ.  
דמצד אחד צריך שיהיה הענין ד"זכו" דהיינו לעשות תשובה ומצד שני מיד הן  
נגאלין דהיינו למעלה מסדר השתלשלות וכמו שמדגיש שם בהערה.

וא"ת א"כ מדוע נחשב "זכו אחישנה" גאולה בתוך זמנו הרי זה למעלה מסדר השתלשלות ושם לא שייך ענין הזמן, הנה י"ל עפ"י מה שכתב בשיחה עמ' 50 דהמשכת הגאולה תהי' כמו שהיא למעלה מהשתל' בתוך גדרי הזמן (ומקום) הזה. והיינו דמצד הקב"ה שפודה את ישראל הרי הוא אבינו, דענינו למעלה מסדר השתלשלות, ואין בזה ענין חסרון הזמן (תוך זמנו). אבל מכיון שמתלבש בתוך גדרי הזמן נחשב ענין זה בתוך זמנו, ולכן תלוי ענין הפדיה תוך זמנו בעבודת בני "זכו אחישנה".

## קנין חצר ושליחות לקטן

10/09/2018

הת' יהושע שי' בלאזענשטיין  
תלמיד בישיבה

### א.

ב"מ דף י, ב: "ואמר ר"ל.. קטנה אין לה חצר ואין לה ארבע אמות, ור' יוחנן משום ר' ינאי אמר יש לה חצר ויש לה ארבע אמות במאי קמיפלגי מר סבר חצר משום ידה אתרבאי כי היכי דאית לה יד חצר נמי אית לה, ומר סבר חצר משום שליחות אתרבאי וכי היכי דשליחות לית לה חצר נמי לית לה ע"ש כל הסוגיא<sup>1</sup>.

וברמב"ם הלכות מכירה פכ"ט ה"י: "וכן קטן שקנה מטלטלים וקנו מידו ושכר מהם המקום, לא קנה עד שימשוך.. שאין חצר של קטן ולא ארבע אמות שלו קונים לו, מפני

---

<sup>1</sup> יש לציין דבשו"ע אדה"ז או"ח סי' תמ"ח ס"ג ישנו חידוש בענין קנין חצר. ובהקדים מה שביארו האחרונים (דבר אברהם ח"א סי' כא אות כג ועוד), שגם למ"ד שחצר נתרבתה מטעם שליחות אופן הקנין הוא קנין יד, ורק שנחלקו ביחס החצר לבעלים אם זהו כידו או כשלוחו. ובספר 'לכבודו של מלך' ח"ג עמ' 57 כתבו שכן משמע מלשון אדה"ז בשו"ע שם וז"ל: "שכל הדבר המונח בחצרו של אדם, נקנה לו כאילו הוא מונח בידו ממש, שחצרו הוא כשלוחו לכל דבר" עכ"ל. היינו שפוסק שחצר קונה מטעם שליחות (וכן הוא מפורש בסעי' יא שם), ואעפ"כ פותח בקנין יד.

וכד דייקת שפיר יש לומר דבלשונו הזהב דאדה"ז מונח חידוש גדול יותר. ובהקדים מה שכתב הגר"ח (סטענסיל גיטין כא, א) דגם למ"ד שחצר מטעם שליחות נתרבתה, החצר היא כידו אריכתא, ורק שלמ"ד שחצר מטעם יד מלכתחילה החצר כידו, ולמ"ד חצר מטעם שליחות הא דחצר היא ידו אריכתא נלמד משליחות, והיינו דלא גרע משליחות (ובאמת צע"ק בזה דמהיכי תיתי שתהיה החצר יותר משליחות, דהיינו דהחצר תהי' ידו, דדיו לבא מן הדין וכו' ותהיה כשלוחו ותו לא, וצ"ע), עי"ש.

ולכאור' יש לדייק כן ממה שכתב אדה"ז "שכל הדבר המונח בחצרו של אדם נקנה לו כאילו הוא מונח בידו ממש שחצרו הוא כשלוחו לכל דבר". דלכאור' הו"ל למיכתב, 'שחצרו הוא שלוחו', ומזה שכותב שחצרו הוא 'כשלוחו' בכ"ף הדמיון נראה שאין זה שלוחו (ורק שנלמד משליחות ולא גרע מממנה כנ"ל בגר"ח), גם למ"ד שחצר מתרבה מטעם שליחות (דכמוהו פוסק אדה"ז כנ"ל).

וכן משמע ממה שהוסיף תיבת "ממש", דבמק"א כשעורך אדה"ז דימוי בין ב' דברים אינו מוסיף 'ממש' (דוגמא: באו"ח סי' קלא סעי' ג: "אפי' יחיד המתפלל בביתו, כשמתפלל בשעה שהציבור מתפללין בביהכנ"ס יכול ליפול עמהם בשעה שהם נופלים, שהרי הוא כאילו עומד עמהם, שאפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת"), דכוונתו להדגיש שזה מונח בידו ממש מכיון דהוי ידו אריכתא גם למ"ד דחצר מטעם שליחות (שכמוהו פוסק אדה"ז) (וכביאור הגר"ח). (ומ"ש 'כאילו מונח בידו' – דמשמע דאינו ממש כידו – פשוט הוא, דבמציאות אין החצר ידו ולכן הוי כאילו מונח בידו, אבל דינו כידו אריכתא ולכן 'כאילו מונח בידו ממש' וק"ל).

אלא שהדיוק בתיבת 'ממש' אינו מוכרח דמלשון אדה"ז המובא בלקו"ש חל"ג עמ' 113 הערה 10 נראה, דכל שליחות הוא כידו אריכתא עי"ש.

שנתרבו מדין שליחות, ולא מדין ידו...". וממשיך בהי"א: "ראה לי שקטן שקנה קרקע ונתן דמים והחזיק בקרקע, תעמוד בידו אע"פ שאין ממכרו בקרקע כלום, שהקטן כמי שאינו בפנינו וזכין לאדם שלא בפניו...". ובהשגות הראב"ד: "א"א מעתה לפי דבריו אם קנה מטלטלין ושכר את מקומן, למה אמר למעלה שלא קנה, והלא המוכר זכה לו המטלטלין ע"י שכירות, ובכל מיני זכיה זכין לו לאדם שלא בפניו, הילכך זכה בשכירות מקומן וכשאמרו אין לו חצר ואין לו ארבע אמות לענין מציאה בלבד אמרו", עכ"ל עי"ש. והקשה במ"מ על הראב"ד: "ואמת אין מדברי המחבר תפיסא על עצמו שאע"פ שכשהשכיר לו הלוקח מקום המטלטלים יהיה השכירות קיים, מ"מ לא קנה בכך המטלטלין, לדעתו ז"ל, לפי שחצרו מדין שליחות היא, ואין קטן עושה שליח".

ביאור הדברים: הראב"ד משיג על פסק הרמב"ם בה"י דקטן אינו קונה ע"י חצר דהלא בהל' י"א כתב שקטן קונה על אף שאין לו דעת לקנות משום דזכין לאדם שלא בפניו, וא"כ כן צ"ל גם בה"י בקניין חצר. ומבאר המגיד משנה דיש חילוק בין כל הקניינים ובין קניין חצר, דבכל הקניינים יש לקטן מעשה קניין ורק שחסר לו דעת לקנות, ולזה מועיל דעת אחרת מקנה<sup>2</sup>, אבל בקניין חצר שקונה מדין שליחות אין לקטן אפילו מעשה קניין כי אין לקטן שליחות.

ולכאורה החילוק פשוט וצריך להבין את דברי הראב"ד<sup>3</sup>.

## ב.

הנה הקצות סימן רמ"ג סקי"א הקשה על הגמרא דלסוברים דזכיה אינה מטעם שליחות, אפילו אם תאמר דחצר נתרבתה מטעם שליחות - ואין לקטן שליחות - למה אין חצר קונה לקטן מטעם זכיה, דהרי לדבריהם יש לקטן זכיה אע"פ דאין לו שליחות.

ותירץ, דאה"נ דלסוברים דזכיה אינה מטעם שליחות, קונה חצר לקטן מטעם זכיה היכא דיש דעת אחרת מקנה, אבל אם אין דעת אחרת מקנה לא תקנה לו חצרו גם מטעם זכין לאדם. ומבאר הקצות דזוהי כוונת הראב"ד בהשגה הנ"ל, דהראב"ד סובר דזכיה אינה מטעם שליחות וע"כ במקום שיש דעת אחרת מקנה קונה החצר לקטן מדין זכיה.

<sup>2</sup> ולדעת אחרת מקנה קורא הרמב"ם "זכין לאדם שלא בפניו" ראה קצוה"ח סי' רל"ה סק"ד.

<sup>3</sup> ראה גם בחי' ר' שמעון שקאפ ב"מ סי' כ"ג סעיף ה'.



אבל לכאורה דבריו אינם מובנים<sup>4</sup>, דהנה קושייתו היא למ"ד דזכיה אינה מטעם שליחות, וממה נפשך אם צריכים דעת אחרת מקנה לא תועיל הדעת אחרת מקנה כאן מכיון דהמקנה רק נותן החפץ בחצר והחצר היא שמקנה לקטן, ואם אפשר לקטן כאן לקנות בלי דעת אחרת מקנה [מכיוון דחצר קונה שלא מדעת] א"כ למה אין חצרו של הקטן קונה לו במציאה? וצריך עיון בדברי הקצוה"ח ועדיין דברי הראב"ד טעונים ביאור.

### ג.

ואולי ניתן לבאר את דעת הראב"ד על פי הגמרא כתובות דף יא, א: "אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין מאי קמ"ל דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו" ובתוס' ד"ה מטבילין הקשו: "ותימא דהא זכיה הוי מטעם שליחות.. וא"כ האיך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן".

ובחי' רעק"א<sup>5</sup> כתב לחדש דהא דאין שליחות לקטן אי"ז משום דאינו שייך בדיני שליחות [בלשון רעק"א: "לא משום דקליש כוחו דקטן"] אלא מפני שאין בכוחו של הקטן למנות שליח לפי שאין מעשיו של קטן כלום, אבל באמת היכא דאפשר שיהיה משהו שלוחו ללא מינוי יש לו שליחות. ועפ"ז מתרץ את קושיית התוס', דזכיה א"צ מינוי שליחות, דזהו כל העניין של זכין לאדם, ולכן אין סתירה בזה שאפשר לזכות לקטן מדין שליחות אע"פ שהוא אינו יכול למנות שליח.

### ד.

לכאורה יש להקשות על חידוש הרעק"א דמדברי התוס' הנ"ל משמע דהפירוש 'זכיה מטעם שליחות' הוא שהיכי דזהו זכות לאדם, אנן סהדי דהיה רוצה למנות את המזכה שיהיה שלוחו ועל כן נחשב כאילו מינהו בפועל, וז"ל התוס': "דהא זכיה הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד לו שליח" עכ"ל. ואם כן אי אפשר לומר כדברי רעק"א, דהרי מפורש בדברי התוס' דאף בזכיה צריכים מינוי וא"כ מי שאינו שייך למינוי כגון קטן אינו שייך לזכיה גם כן, ואין מקום לחידושו.

אבל באמת אין זו קושיא, דכבר ביאר הקצות בסי' קה סק"א, דהגדר של 'זכיה מטעם שליחות' שנוי במחלוקת בין רש"י ותוס', דעת התוס' היא כנ"ל דמכיון דאנן סהדי דהיה רוצה למנותו שליח נחשב כאילו מינהו בפועל, ודעת רש"י היא דהתורה היא זו שממנה

<sup>4</sup> וראה בחי' ר"ש לעיל הערה 3 שהקשה עליו ג"כ.

<sup>5</sup> ראה לקו"ש חל"ג ע' 117 הערה 29 וש"נ.

את המזכה להיות שלוחו. כלומר, שאין המזכה נעשה שליח לזוכה ע"י שממנה אותו בעצמו אלא שבמקום זכות עשתה התורה את המזכה שליח אע"פ שלא נתמנה לזה ע"י הזוכה. ובלשון הקצות: "ואפי' למ"ד דזכיה מתורת שליחות לאו משום אנן סהדי דעשאו שליח, אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני" עי"ש באריכות<sup>6</sup>.

ומעתה י"ל דרעק"א למד כמו שביאר הקצות בשי' רש"י<sup>7</sup> דאע"פ דזכיה הוי מטעם שליחות אבל אין שום מינוי שליחות, אפי' מצד 'אנן סהדי' ושפיר שייך לקטן זכיה אע"פ דאינו יכול למנות שליח.

## ה.

ויש להביא מקור לחידוש רעק"א על פי המבואר בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפרשת בא ס"ה דישנם ב' אופנים בגדר חיוב האב לפדות את בנו וז"ל באופן הא': "מצוות הפדייה היא על הבן אבל היות שא"א לו לפדות את עצמו בקטנותו בעת חלות המצווה הטילה התורה את המצווה על האב לפדות את בנו ונכנס במקומו בחיוב זה", ואופן הב' "מעיקרא דדינא חיוב הפדי' הוא על האב – מצות הפדיון היא מצות האב" ומבאר דזהו מחלוקת בבלי וירושלמי דהירושלמי נקט כאופן הא' והבבלי כאופן הב'.

ובהמשך השיחה בסעיף ו' (לאופן הא'): "והיינו מפני שהמצווה היא חובת הבן (אלא שהתורה הכניסה את האב בחיוב זה כשא"א לבן) . . מאחר שאין זו מצוותו מעיקרא דדינא אלא שהוא רק מצוות בנו" ובהערה 28 מביא משו"ת חת"ס יו"ד סי' רפ"ג בתחילתו וז"ל: "אך בקטנותו אין יכול לפדות א"ע, שוויא רחמנא האב שליח לבן ומשום הכי כשיגדיל ויכול לפדות א"ע פסקי' שליחות דאב" עכ"ל.

הרי מפורש דלאופן הא' התורה מינתה את האב להיות שלוחו של הקטן, והרי לנו שיטה הסוברת כדרך הזו בגדר של פדיון הבן ומפורש דשייך שתהיה שליחות לקטן וכמו שחידש הרע"א.

---

<sup>6</sup> ראה ברכת שמואל קידושין סי' יו"ד וסי' טו, שמסביר שזהו הפי' זכיה אינה מטעם שליחות, אבל כאן רוצים לומר שזהו הפי' דזכיה מטעם שליחות, דהרי שי' רש"י בש"ס היא דזכיה הוי מטעם שליחות (וראה לקמן הערה 8).

<sup>7</sup> ולפ"ז תוס' בכתובות שם (שלא סברו כהחידוש דרעק"א) לשיטתם, דהתוס' למדו דגדר זכיה מטעם שליחות הוא שמכיון ד'אנן סהדי' לכן נחשב כאילו מינהו בפועל, ודלא כרש"י (כפי שביאר הקצות), לכן לא תירץ כהחידוש דרעק"א דאזיל כשיטת רש"י בביאור הגדר 'זכיה מטעם שליחות' (כמבואר בפנים), ודו"ק.

[וראה ג"כ הרי"פ פערלא מצווה לא-לב (ציינו כ"ק אדמו"ר בהערה 19) וז"ל: "ועיין באו"ז (ח"ב סי' ק"ד) וז"ל: "על קטן שמת קודם שמונה ימים אם צריך לחתוך ערלתו לאחר מותא ואם לאו, כך היא התשובה, ודאי נהוג נשי דמחתי' וכו' אבל לאו מצוה היא וכו' וכי יהיב קוב"ה מצוות לחיי הוא דיהיב ולא למיתי דכיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות וכו' וכן הורה רב האי גאון מהאי קרא 'ואתה את בריתי תשמור', כל שישנו בשמירה ישנו בברית יצאו מתים שאינם בשמירה וכו' עכ"ל עי"ש. הרי להדיא דאפילו בקטנותו עיקר חובת המצוה עלי' דקטן גופי' הוא דרמיא, ובמקום שהוא פטור פקע המצוה גם מאותן שנצטוו לעשותה תחתיו כו"ו עכ"ל הרי"פ פערלא.

דמדבריו עולה דמצות המילה היא על הקטן אלא שהאב נעשה שליח עליה ולכן אם מת הקטן ר"ל בטלה השליחות ואין חובה על האב למולו].

#### ו.

ועל פי דברי רעק"א, דקטן ישנו בדין שליחות, אפשר לבאר את דברי הראב"ד. דס"ל להראב"ד דחצר קונה לקטן מדין זכיה, ואין לומר דאף מדיני זכיה לא תקנה לו דהא זכיה היא מדין שליחות ושליחות אינה בקטן, כי באמת קטן שייך בדיני שליחות רק שאינו יכול למנות שליח, ובזכיה אין צורך במינוי וא"כ חצירו קונה לו.

אך כל זה הוא רק היכא דיש דעת אחרת מקנה ולא במציאה, כי מכיון דהראב"ד לומד דזכיה היא מטעם שליחות כנ"ל<sup>8</sup> לכן מועילה הדעת אחרת המקנה לתוך החצר, מכיון דשלוחו של אדם כמותו הרי זה כמו דעת אחרת מקנה לתוך ידו של הקטן. ודברי הראב"ד מבוארים היטב.<sup>9</sup>

#### ז.

אלא שיש לעיין בדעת רעק"א והראב"ד, דהרי בהכרח מדובר בסוגייתנו בשרוצה לקבל גיטה, דהא הדין בגמרא הוא האם קטנה זוכה בגט ע"י חצר כגדולה, ואף אצל גדולה אם

<sup>8</sup> וע"פ הברכת שמואל לעיל בהערה 6, באמת אפ"ל דהראב"ד ס"ל דזכיה אינה מטעם שליחות (אבל אין זה מסביר הקצות לעיל בפנים סעי' ב דהרי הקצות אינו לומד כהברכת שמואל כדמוכח מהקצות סי' קה סק"א (הובא בפנים בסעי' ד) וק"ל.

<sup>9</sup> ובדעת הרמב"ם נחלקו אם סובר דזכי' מדין שליחות אם לאו (ראה אנקלופדיה תלמודית כרך י"ב ערך זכין עמ' קט"ו סוף הערה 13), ואם סובר דהוי מדין שליחות י"ל דאזיל בשיטת התוס' בכתובות ודלא כחי' רעק"א, ואם סובר דזכיה אינה מטעם שליחות מובן ג"כ מה שחצרו של קטן אינה קונה מדין זכיה דהא הכא אין דעת אחרת מקנה (ראה המבואר בפנים סוף סעיף ב), ודו"ק.

אינה רוצה לקבל גיטה אין החצר קונה לה משום דאין שליחות בע"כ, וא"כ על כרחך דברוצה לקבל גיטה עסקינן, ומדוע א"כ אומרת הגמרא דאם חצר נתרבתה מטעם שליחות א"א לקטנה לקבל גיטה בחצירה, והרי מכיון דרוצה לקבל גיטה ויש דעת אחרת מקנה של הבעל המגרש ג"כ, צריכה חצירה לקנות לה מדין זכין לאדם שלא בפניו.

אבל באמת אי"ז קושיא, דבשו"ע אהע"ז סי' ק"מ ס"ה מצינו מחלוקת האם אפשר להקנות גט מדין זכיה, י"א שאפילו אשת מוכה שחין או שיש קטטה ביניהם והיא תובעת גיטה א"א לזכות לה, משום דגט הוא חובה לאדם ולא זכות<sup>10</sup>, וי"א דבכגון דא הוי ספק מגורשת דיש צד לומר דאמרינן בזה זכין לאדם. ויש לומר דרעק"א והראב"ד סוברים כדיעה הא' דבגט לא שייך זכי', ועל כן הכא לא תקנה החצר לקטנה מדין זכיה כ"א מדין שליחות, וזוהי שאלת הגמרא האם קטנה זוכה בגט ע"י חצר אם לאו<sup>11</sup>.

## השתתפות הכהן במצוות פדיון הבן.

הת' שניאור הלפרין.

תלמיד בישיבה.

בלקו"ש חלק י"א פרשת בא שיחה ב' בתחילת ס"ה, מסביר גבי השתתפות הכהן בפדיון הבן, שזהו רק תנאי וסיוע, ואינה חלק מחיוב המצווה, וזה לשונו: והנה השתתפות הכהן, בזה שמקבל דמי הפדיון (ועי"ז נפדה הבכור) אין עניניה שעליו הוטל החיוב (הדגשה במקור) לפדות בכור מִישראל, אלה שהוא חלק או תנאי במצוות הפדיה: שאין הפדיון נעשה כ"א ע"י נתינת הכסף לכהן.

ומוסיף בהערה 17: דגם אם נאמר שהנתינה לכהן היא חלק מעצם הפדיה [ולא שהנתינה לכהן היא רק תנאי] הרי זהו רק שהפדיה נעשה על ידו והוא מסיע בהמצווה, אבל כהן לאו מצווה קעביד (רא"ש).

והנה כל הנ"ל צריך עיון גדול, דהנה מצינו לגבי מצוות פרו ורבו וכן לגבי מצוות ברכת כהנים, שהיות והאשה או העם הם תנאי במצווה הרי אם חלק מהמצווה.

דהנה בלק"ש חלק י"ד פרשת עקב סעיף ז' באמצעו כותב, וז"ל: דוגמא מצינו לזה במצווה פו"ר: כתב הר"ן דאשה אע"ג שאינה מצווה בפרו ורבו (לשיטה אחת, המעיר) מ"מ יש לה מצווה מפני שהיא מסיעת, עכ"ל.

מובן מכאן שכל אחד שנותן ועל ידו יש סיוע (במקרה שחייב להיות הסיוע שלו) יש לו חלק במצווה, וכן שם בהערה 39: וכן הוא בנוגע בברכת כהנים שגם לבני ישראל יש חלק במצווה, מאחר שהכהנים צריכים להם.

א"כ, מדוע לגבי פדית הבן סיועו של הכהן אינה חלק מהמצווה. וצ"ע,

הת' אשר הלוי שיחי' קריצ'בסקי

---

10708/2018

## בענין מצות פדיון הבן

בלקו"ש חלק י"א פרשת בא שיחה ב' תחילת סעיף ה' מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות את גדר מצוות פדיון הבן, ומקדים שהשתתפות הכהן במצות פדיון הבן הוא בזה שמקבל דמי הפדיון וע"י זה נפדה הבכור, אין ענינה שעליו הוטל החיוב לפדות בכור מישראל אלא שהוא רק חלק או תנאי במצות הפדיה שמוטלת על האב (או שמוטלת על הבן כ"ב' - הדעות שבזה), שכיון שאין הפדיון חל אלא ע"י נתינת כסף לכהן לכן הוא חלק או תנאי במצות הפדיה. אך אין זה הפשט שזוהי המצוה שלו, אלא שזהו חלק בהמצוה.

וביותר מפרש בהערה 17 שאפי' להדעה שהנתינה לכהן הינה חלק מעצם הפדיה ה"ה - הכהן - רק מסייע במצוה וכו' "אך כהן לאו מצוה קעביד" ועיין הערה 38 דמשמע מכל האמור לעיל שלכל היותר הכהן מסייע בהמצוה, אך אינו מקיים מצות הפדיון. ע"כ.

ולכאורה יש להעיר על זה ממה שנתבאר בלקו"ש חלק י"ד פרשת עקב סעיף ז' ואילד ושם מבאר כ"ק אדמו"ר הכ"מ בנוגע למצות פו"ר דכיון דהמצוה יכולה להיעשות דווקא ע"י שניהם ומכיון שהיא מסייעת בהמצוה יש לה גם כן חלק בהמצוה ושם בהערה 39 מבאר עוד יותר לגבי ברכת כהנים שגם לבני ישראל העומדים ומכוונים את ליבם לקבל ברכתם הם נמי בכלל המצוה

דברכת כהנים אע"פ שמצד עצמם אין להם חיוב לשמוע את הברכות.

דמוכת מכל זה דכיון דאי אפשר להמצוות להעשות ללא מציאות הזולת הרי הזולת הוא חלק מהמצוה עצמה וכמו"כ לכאורה צ"ל ג"כ במצוות פדיון הבן. וצ"ע.

קובץ תורת תמימים טורונטו - א [עיי"ש סימן טז גם ע"פ שיחתנו]

## בענין מצוות הבן על האב

הת' מנחם מענדל שיחי' גראדען  
תלמיד בישיבה

א.

מביא דברי הגמ' גבי מצוות הבן על האב  
ומצריך ביאור בכו"כ פרטים בזה

במשנה (כט, א) "כל מצוות הבן על האב אנשים חייבין ונשים פטורות".  
ובגמ' שם מק' "מאי כל מצוות הבן על האב, אילימא . . אמר ר"י ה"ק כל מצוות  
הבן המוטלות על האב לעשות לבנו אנשים חייבין ונשים פטורות, תנינא להא  
דת"ר איזהו מצוות הבן על האב . . וי"א אף להשיטו במים".

ובפרש"י (בד"ה המוטלות על האב) "כגון הנך דמפרש בברייתא ללמדו  
תורה ולמולו ולפדותו בה' סלעים אם בכור הוא ולהשיאו אשה". ולכ' צ"ע, הרי  
כולהו מפורטים בברייתא בגמ' מיד לאח"כ, ולמה הוצרך רש"י לפרטם, ולא כ'  
בקיצור כגון הנך דמפרש בברייתא ותו לא?

ולאידך צ"ע, אם כבר נחית רש"י לפרט, אמאי השמיט הנך תרי בתרייתא  
ללמדו אומנות ולהשיטו במים?

ובשלמא להשיטו במים אפ"ל משום דתליא בפלוגתא, אבל מה שהשמיט  
ללמדו אומנות צ"ע?

ובפרט שברע"ב וכן בפיה"מ להרמב"ם פירטו את כל הנך חיובים  
שבהברייתא, גם שנים האחרונים, וא"כ צ"ב בטעמו של רש"י?

ועי' בר"ן כאן שהביא רק ללמדו תורה ולמולו ולפדותו, והשמיט גם להשיאו  
אשה שבפרש"י, וצ"ב ביסוד החילוק שביניהם.

והנה בברייתא מסיים "וי"א אף להשיטו במים", וצ"ב מהו סברת הי"א ומהו  
הפלוגתא בזה?

והנה בגמ' (ל, ב) איתא ע"ז "מ"ט חיותי הוא". ויש לבאר מהו הל' "חיותי הוא", דלכ' ממ"נ, אם כוונתו לומר הסברא שמבואר ברש"י "דאפשר שיסתכן כו", א"כ העיקר חסר מן הספר, ואם זה מובן בפשטות, א"כ מאי קא קשיא לי מעיקרא?

גם צ"ב בפרש"י הנ"ל, דאם מפרש דזהו הפי' במאי דקאמר בגמ' חיותי הוא, א"כ הול"ל כדמפרש בגמ' להלן או כיו"ב, כדרכו?

גם צ"ב בסדר הענינים בהברייתא דמתחילה נמנו כמה ענינים ומהם "ללמדו אומנות", ואח"כ קאמר "וי"א אף להשיטו במים, רי"א כל שאינו מלמד את בנו אומנות (כאילו) מלמדו ליסטות", ולכ' אי"מ סדר הדברים, דהו"ל להביא קודם דברי ר"י, בסמיכות להך ד"ללמדו אומנות", דעלי' פליג (או מוסיף) כמבואר בגמ', ואח"כ להביא ענין נוסף די"א אף להשיטו במים, ומאי חזי דשנה "להשיטו במים" בין אומנות לאומנות?

אגודת התורה  
01/07/2018

ב.

## מבאר היסוד בדברי הגמ' ועפ"ז מיישב כל השאלות שהק' לעיל

ואפ"ל בזה, דכל הנך דינים שבברייתא הם לא רק ענינים שמחוייב האב לעשות בנו, אלא הם חיובים שמן התורה או מדברי נביאים עכ"פ (ובפרט שכולל כולם בכלל אחד עם מצוות מילה פדה"ב ות"ת דמה"ת), היינו ענינים שבהם מחייבת התורה את האב לעשותן לבנו.

ועפ"ז אפ"ל דמאי דקאמר בגמ' די"א אף להשיטו במים משום דחיותי הוא ה"ז בא בהמשך להמבואר לפנ"ז דמקור החיוב ללמדו אומנות הוא מקרא "ראה חיים עם אשה אשר אהבת", וע"ז קאמר ד"יש אומרים" זה ס"ל דגם להשיטו במים נכלל בפסוק זה, "מ"ט חיותי הוא". ולכן גם זה נכלל ב"ראה חיים" שבקרא.

ועפ"ז מסתבר דאי"ז פלוגתא אם לפועל יש צורך להאב לוודא שבנו לא יבא לידי סכנה, רק פליגי הי"א והת"ק אם זה נכלל ב"ראה חיים" דקרא. ומאי דקאמר בגמ' מ"ט, אין הכוונה מהו הסברא להחיוב, כ"א מהו המקור והיסוד שיהי' נחשב לחיוב של תורה (או מהו טעמו של הי"א שמחשיב גם זה לחיוב של תורה).

ועפ"ז יתיישב עוד, דמ"ש דנקט להשיטו במים, והרי יש עוד כמה ענינים לדריש במדבר וכיו"ב כאו"א לפי מקומו? אך להנ"ל מובן דאף דפשוט מסברא דכל אב מחוייב לראות שבנו לא יבא לידי סכנה. מ"מ א"א לומר שנכלל בסתם



קרא ד"ראה חיים" כ"א מה שנחשב חיים בכלל (והתורה על הרוב תדבר) ולכן גם לפי הי"א נכלל בזה רק להשיטו במים, שהוא דבר הרגיל לרוב בנ"א. וא"ש דלא פליגי הת"ק והי"א אם בעצם יש חיוב על האב להשיטו במים, כ"א פליגי אם זהו בכלל הפסוק דראה חיים.

ובסברת פלוגתתם אפ"ל דת"ק ס"ל דבראה חיים אפשר לכלול רק ענין חיובי הגורם חיותו, דהיינו אומנות, וי"א ס"ל דגם מניעת סכנה הוי בכלל ראה חיים. ואוי"ל לחדודי דהנה בירושלמי הובא דעת הי"א בשם רע"ק, והרי רע"ק דורש (בב"מ סב, א) וחי אחיך עמך בנוגע למניעת סכנה].

והנה רי"א דכל שאינו מלמד את בנו אומנות כאילו מלמדו ליסטות, ובפשטות אי"ז דבר שמצד המקרא וכיו"ב, רק סברא קאמר, וע"כ זהו באמת ענין חדש וסוג בפנ"ע ואינו שייך להנך שבברייתא, ומוכן שהביא הי"א דלהשיטו במים בהמשך ללמדו אומנות, מכיוון שהוא מצד אותו פסוק. ורק שמכיוון שהזכיר שיש חיוב ללמדו אומנות מקרא, ע"כ הביא לבסוף שיש דעה דר"י דיש חיוב בזה מצד הסברא ולכן הוא באו"א, אבל זה הובא רק לבסוף לאחרי שהובאו כל הני ששייכים להברייתא (איברא דיתכן דגם ב"להשיטו במים" שייך להוסיף שיש חיוב גם מסברא אלולי הפסוק, אמנם בזה אין נוגע ההוספה מכיוון שאין נפק"מ בין החיובים, משא"כ בהך דר"י, כמבואר בגמ'').

ג. אגרת התוספת

## מצריך ביאור נוסף בהנ"ל

ועפ"ז אולי יש להוסיף דהנה עי' בהגהות וחיידושי הגרי"פ (נדפסו בסוף הגמ' מהדורת מאורות) שהק' דהרי מלים אלו "ליסטות ס"ד, אלא אימא כאילו מלמדו ליסטות" בהכרח שהם מדברי הגמ' בפ"י דברי ר"י, וא"כ אי"מ מאחר שהגמ' מפרשת את כל דברי הברייתא על הסדר, אמאי הקדים לפרש דברי ר"י שבסיום הברייתא ולא המתין לפרש דבריו? ועוד דאם כבר פי' דברי ר"י (כט, א) למה הוצרך לכפול ולפרש דבריו שוב (ל, ב)?

ואפ"ל דמאי דקאמר הגמ' ליסטות ס"ד יש שני כוונות: א) בנוגע להסברא, דלכ' לא מסתבר לומר שמלמדו ליסטות. ב) בנוגע לגדר הדין לפי ר"י, דאי נימא דזהו מלמדו ליסטות אפ"ל דזהו ג"כ בגדר דין כשאר הדינים המנויים בברייתא, דהיינו שזהו מדין התורה (דאסור ללמדו ליסטות), משא"כ אם זהו כאילו מלמדו ליסטות ה"ז מסברא.

וא"כ אפשר דלפנ"ז (כט, א) שאלת הגמ' היא בנוגע לפירוש ומשמעות הלשון של ר"י, שמקומה קודם השקו"ט שבהמשכה, שהוא בנוגע למקורות הדינים, ואח"כ (ל, ב) כופל עוד הפעם כי שם הכוונה לבאר גדר הדין לפי ר"י (ובזה

לכאר סדר הענינים בהברייתא), ועפ"ז מובן ג"כ שהקושיא "מאי נפק"מ" הוא בהמשך לזה.

והנה במשנה הוי נוסף על הברייתא, בכך דבהברייתא מיירי מחיובי האב לבנו ע"פ תורה (בין שהחיוב הוא מה"ת ממש, בין שהוא חיוב מדברי קבלה), אולם במשנה קתני כל מצוות הבן על האב, והיינו דבהחיובים גופא מיירי רק באותם שהם מצוות. ועפ"ז א"ש מה שבפרש"י השמיט אומנות ולהשיטו בנהר, דכיון דמיירי בפ"י המשנה, דמיירי רק במצוות, א"כ הנך אינם בכלל דאינם מצוות כ"א חיובים גרידא. וזה גופא הוי טעמא של רש"י שהאריך לפרט השאר, לכאר דבמתני' מיירי רק מאלו שהם מצוות ולא מאינך.

והנה לכ' יש להקשות ע"ז דא"כ לא הו"ל לחשוב להשיאו אשה, דאין מצוה על האב להשיא לבנו אשה, כ"א הוי רק חיוב מדברי קבלה כמו אינך (כמבואר בגמ'?)

ד.

### מביא דברי הרבי בזה ועפ"ז מבאר ב' סוגים בהמשנה גופא

אך יש לכאר זה בהקדם דהנה לכ' צ"ע בלשון המשנה, דלמה באמת קאמר בל' זה מצוות הבן על האב, שלכן הי' ההו"א בגמ' לפרש באופן הפכי, ולמה לא קתני בל' ברור מצוות האב על הבן (וכמו שהוא באמת בתוספתא, וכ"ה הגירסא במשנה שבירושלמי, וכדלהלן)?

ואפ"ל בזה דהנה יעויין בלקו"ש חי"א פר' בא שמאריך הרבי בהחקירה אי מצוות אלו הם מלכתחלה מצוותו דהאב או שבאמת הם מצוותו דהבן כו' ע"ש בארוכה וש"נ, וע"ש בהערה 19 והערה 26. ולפי הצד שהם מצות הבן, אפ"ל דזה גופא רצה המשנה להשמיענו בדיוק הלשון, שהגדרת מצוות אלו הם מצוות הבן שעל האב.

ועפ"ז א"ש דגם להשיאו אשה בכלל, דכיון דהמצוה הוא בנוגע להבן, הנה גם להשיאו אשה הוי מצוה לגבי הבן, והוי שפיר מצות הבן שמוטל על האב לעשות. וא"כ בהמשנה ישנם ב' סוגים במצוות גופא דישנם מצוות הבן שגם על האב הם מצוה, וישנם מצוות הבן שלגבי האב הם רק חיוב.

וי"ל שהר"ן מפרש כאידך אופן שמצוות אלו הם מצוות של האב ממש (וכמו שנקט בהפנים של השיחה בפשטות שהוא דעת הבבלי), וא"כ א"א לחשוב בהדייהו להשיאו אשה כיון שאי"ז מצוה של האב, ולכן פ"י שהמשנה קאי רק על ג' המצוות דלמולו לפדותו וללמדו תורה.

ונמצא דישנם ג' אופנים לפרש המשנה: א) להרע"ב והרמב"ם בפיה"מ מיירי המשנה מחיובי האב (כמו הברייתא). ב) לרש"י מיירי ממצוות הבן, אף אם לגבי האב הם רק חיובים ("המוטלות על האב לעשות"). ג) הר"ן מיירי ממצוות של האב לעשות לבנו.

ה.

## מבאר דלשי' רש"י הוי מח' הבבלי והירושלמי

והנה בירושלמי כולל בהמשנה את כל הנך שבברייתא, וא"כ לפרש"י פליגי הירושלמי עם הבבלי בענין פי' המשנה בזה. ועוד חילוק שבירושלמי הגירסא בהמשנה הוא כל מצוות האב על הבן, ודלא כהגירסא בהמשנה בבבלי (כ"ה הגירסא בירושלמי שלפנינו, וע"ש בפנ"מ ובקה"ע דמשמע דפליגי אי שונה גירסת הבבלי מהירושלמי). ואפ"ל דלפרש"י ב' החילוקים תלויים הא בהא. ובהקדם:

בזה שהובא משנה זו דכל מצוות הבן על האב במס' קידושין, מצינו כמה פירושים במפרשים (ראה בתוס' רי"ד, ובהמקנה ופנ"י ועוד). וא' מהפירושים הוא משום דנקט המשנה משום להשיאו אשה, ואגב להשיאו אשה נקט אינך. והנה לפי' הר"ן א"א לפרש כן, דהא בהנך דבהמשנה לא נכלל הך דלהשיאו אשה, והוא רק מהחיובים שנמנו בהברייתא, אבל לפרש"י אפ"ל כפי' זה.

ועפ"ז אפ"ל דהן הבבלי והן הירושלמי ס"ל דהמשנה נשנית משום הדין דלהשיאו אשה. ומזה נובע יסוד החילוק ביניהם, דהנה בירושלמי הגירסא כל מצוות האב על הבן, וכנ"ל, וא"כ הרי מיירי ממצוות האב, וזה פשוט דלהשיאו אשה אינו מצוה על האב, וע"כ להירושלמי מוכח דהפי' מצוות בהמשנה הוא חיובים.

ולכן שפיר כולל הירושלמי עם הנך דמתני' גם אומנות ולהשיטו בנהר. אולם בבלי הגירסא כל מצוות הבן על האב, וא"כ אפ"ל דהפי' מצוות כפשוטם, ואעפ"כ להשיאו אשה בכלל, מאחר דלגבי הבן עכ"פ הוי מצוה, וכמשנ"ת, ושפיר לא כלל רש"י בהנך דהמשנה כ"א אותם שהם מצוה.

ו.

## מבאר שי' רש"י ע"פ דברי המנ"ח בנדרון

הנה עי' במנ"ח מצוה ב' שנסתפק במצוות אלו אם המצוה שעל האב הוא גם לאחרי שהגדיל הקטן או רק בקטנותו. ועי' בהשיחה הנ"ל שמבאר דחקירה זו תלוייה בב' האופנים שנת' לעיל, דאי נימא דהמצוה הוא של הבן, והוי גזה"כ

שהאב יש לו המצוה של הבן, א"כ מובן דמשהגדיל הבן והמצוה חלה עליו בעצמו, שוב נפקעה מהאב. אמנם אי נִימָא <sup>אוצר החכמה</sup> שהמצוה היא של האב עצמו, אזי מסתבר לומר שנשארת עליו גם כשהגדיל הבן.

ובמנ"ח שם הביא ראי' דגם כשהגדיל הבן הוי המצוה על האב ממה שמדמים הנך תלת ל"להשיאו אשה", והרי להשיאו אשה פשיטא דהוי המצוה גם ובעיקר בגדלותו, וא"כ ה"ה באינך, ע"ש. אולם לפמשנ"ת אי"ז ראי', דהרי כל הסברא לומר דמשהגדיל הבן נפקע המצוה מהאב, הוא משום די"ל דמצותו דהאב היא היא מצות הבן עצמה, שלמשך זמן הטילתה התורה על האב, אבל כשהמצוה היא על הבן עצמו, שוב לא שייך לומר שתהי' על האב.

אבל כ"ז שייך רק באינך, שמה שחל על האב הוא מצוה, שלכן י"ל שהיא המצוה של הבן עצמו. אמנם הרי בהא דלהשיאו אשה הא אינו כן, דפשיטא דאי"ז מצוה על האב, כ"א חיוב על האב בנוגע למצות הבן, וכמשנ"ת, וא"כ בזה אין סברא שיהי' נפקע מהאב, ואדרבא מסתבר יותר שכשחלה המצוה על הבן אז שייך יותר החיוב על האב שהבן יקיים מצותו, וק"ל.

והנה בפרש"י שינה ג"כ מסדר הברייתא בזה שהקדים ללמדו תורה קודם לאינך, וצ"ע [והי' אפ"ל דבסדר הדברים ללמדו תורה מתחיל קודם השאר, כיון שיש ענינים שבהם מתחיל מרגע שנולד (עי'), אבל לפ"ז עדיין לא נתיישב אמאי שינה מסדר הברייתא]?

ואואפ"ל לפמשנ"ת, דבברייתא מיירי מכל מיני חיובים, ולכן סידרם לפי הסדר שמתחייב בהם, ובזה מילה היא קודם, ואח"כ פדה"ב, ואח"כ ללמדו תורה שהוא משהתינוק מתחיל לדבר (כמובא בפרש"י מספרי כו'). אבל רש"י מפרש את ל' המשנה שמדבר במצוות הבן וכמשנ"ת, וא"כ י"ל שבענין המצוה יש מעלה בללמדו על השאר, מצד החשיבות שבמצות ת"ת שכנגד כולם. ועצ"ע.

## ברכת "שהחיינו" דפדיון הבן

אוצר החכמה

02/08/2018

### הת' שרגא פייבל שי' מרזל תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק י"א שיחה ב' לפר' בא (עמ' 47), מביא הרבי מה"מ ממס' פסחים (בסופה) גבי ספק הגמ' בברכת "שהחיינו" ב"פדיון הבן" האם אבי הבן מברך דקא עביד מצוה. או הכהן מברך דקמטי הנאה לידיה. ובסוגריים שם "וא"ת א"כ יברכו שניהם "שהחיינו", אבי הבן (על הנתונה) מצד זכות המצוה, והכהן (על הקבלה) משום "דמטי הנאה לידי"? י"ל מאחר שנקטינן דאין מברכין "שהחיינו" על כל הנאה הבאה לו לאדם אלא רק בהנאת דבר חשוב ומיוחד (שלכן מברכין רק אם קנה בית חדש או בגד חדש וכו'), לכן בנדו"ד אין על הכהן לברך "שהחיינו" מצד הנאתו בקבלת ה' סלעים בלבד אלא משום שהנאה זו באה לו ממצוות פדיון הבן והמצווה (אף שנעשית ע"י אחר – האב) הוא דאחשביה להנאה – ואם האב יברך שהחיינו, היינו שמברך על עצם המצווה אין מקום לכהן לברך שהחיינו בקשר עם הטפל שבהן ("דאחשביה להנאה") וא"כ אין הנאה אלא על ההנאה לבדה". עכלה"ק.

ולכאורה צריך להבין: בספק הגמ' - האם ברכת הכהן עדיפה או ברכת האב, צ"ב, דהא ברכת הכהן שהיא על ההנאה הנגרמת מהמצווה, היא סה"כ פרט בהמצווה. וא"כ לכאורה ודאי ברכת האב עדיפה שכן ברכתו היא על עצם המצווה, הכוללת ממילא את פרטי המצוות כולל ההנאה הנגרמת מהמצווה, וא"כ מהו הספק בזה - שיש צד לומר שברכת הכהן עדיפה על ברכת האב?

והנה לכאורה אפשר לבאר זאת: דספק הגמ' הוא האם ברכת האב עדיפה כיוון שהוא מברך על עצם המצווה, או ברכת הכהן שהיא על ההנאה הנגרמת מהמצווה. כלומר שהנידון הוא, האם עדיפה הברכה על עצם המצווה - ברכת המצוות, או הברכה על ההנאה של המצווה – ברכת הנהנין.

אך בזמן שהאב מברך, אזי ברכת הכהן היא סה"כ פרט מברכת האב - שמברך על עצם המצווה<sup>22/08/2018</sup>. דעם-היות שברכת הכהן היא ברכת הנהנין, וא"כ לכאורה יש מקום לומר שאולי עדיפה ברכת הנהנין על ברכת המצוות, מ"מ כיוון שכל ההנאה כאן נגרמה מהמצווה, א"כ כשהאב בירך על עצם המצווה הוא כבר כלל בברכתו את כל הענינים הנגרמים מהמצווה כולל ההנאה הנגרמה מהמצווה.

קובץ הערות וביאורים טורונטו גליון יג

## בענין מצות הבן על האב

הת' ישראל שי' מאגעלעווסקי  
תלמיד בישיבה קטנה

בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפר' בא מביא הרבי חקירה בענין מצות פדיון הבן אם מצוה זו על הבן, אבל היות שא"א לו לפדות א"ע בקטנותו כו', הטילה תורה את המצוה על האב, או שמעיקרא דדינא החיוב הוא על האב.

ובהערה 19 שם כותב שב' אופנים אלו לכאורה י"ל בכמה מצות שהאב חייב בבנו קטן דקידושין שם (וע"ש בארוכה בהמשך ההערה בענין מצות מילה וש"נ).

והנה בקידושין (כט, א) במשנה תנן כל מצות הבן על האב כו'. ובגמ' שם מאי כל מצות הבן על האב אילימא כל מצות דמיחייב ברא למיעבד לאבא כו' והתניא וכו', אמר ר"י ה"ק כל מצות הבן המוטלות על האב לעשות לבנו וכו', ע"ש ובפרש"י. ולכאורה יל"ע למה תנא התנא בלשון כזה שמשמע באופן הפכי מכוונתו, וצריך לפרש דבריו?

ולפי אופן הראשון בחקירה הנ"ל א"ש, דכוונתו להגדיר מצות אלו, דגדרם הוא שהם מצות הבן, היינו שהחיוב הוא בעצם על הבן, אלא שהתורה הטילה החיוב על האב, "מוטלות על האב לעשות לו".

אוצר החכמה

והנה ע"י בקידושין שם דיליף דבמילה האב חייב ולא נשים דכתי' "כאשר צוה אותו אלקים" - "אותו ולא אותה". והק' שם בתד"ה אותו דאמאי איצטריך קרא למיעוטי נשים, תיפוק לי' דהוי מ"ע שהזמן גרמא (דאין זמנה בלילה) ונשים פטורות? ע"ש מה שתירצו.

21/08/2018nkk

ובמגילה (כ, א) בתד"ה דכתי' וביום השמיני כתבו ע"ז עוד תי' "וי"ל דאי לאו אותו הו"א דהאי דנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא היינו ממ"ע דלית בה כרת דומיא דמצה והקהל, אבל מילה שיש בה כרת ונכרתו עלי' שלש עשרה בריתות הו"א דמיחייב בהו נשים כו' קמ"ל אותו דלא" עכ"ל.

ולכאורה יל"ע, דהא מאי דמילה הוי מ"ע שיש בה כרת, היינו לגבי הבן עצמו, וכמבואר ברמב"ם פ"א מהל' מילה ה"א "שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו", וא"כ מ"ע זו למול את הבן, דהוי מ"ע בפנ"ע, הוי מ"ע שאין בה כרת, וא"כ מה"ת ליחייב בה נשים (ועי' מנ"ח מצוה ב' (פר' לך לך) אות ו' שהעיר בזה)?

וע"פ הצד הראשון בחקירה הנ"ל א"ש דכיון דכל המצוה שעל האב הוא אותה המצוה של הבן, א"כ מובן דמכיון דלגבי הבן הוי מ"ע שיש בה כרת, א"כ גם המצוה שעל האב או האם הוי בגדר מ"ע שיש בה כרת (דהוי אותו מ"ע), ורק דהחיוב כרת בפועל הוא רק בהערל עצמו.

ועי' בריטב"א לקידושין שם (כד"ה ואיהי מנלן) שתי' (על קושיית התוס' הנ"ל) "דהתם הוא במצוה דנפשה, אבל הכא במצוה דבנה הו"א דמיחייבה דלא גרעה מב"ד דמיחייבי למימהלי".

ובהערות המהדיר להריטב"א שם (הוצאת מוסד הרב קוק הערה 699)  
פי' בדברי הריטב"א דכוונת הלימוד הוא לפטור כל נשים דעלמא,  
ולאו דוקא האם.

אבל עי' במנ"ח הנ"ל שם שהביא דברי הריטב"א, וכפיה"נ מפרש  
בדבריו דכל הפטור דמ"ע שהז"ג הוא רק במצוה שעל גופה ולא  
במצוה המוטל עליה לעשות לאחרים (ולפי דבריו צ"ל דמה דהביא  
הריטב"א מב"ד היינו רק דוגמא לגדר החיוב שלה, ואין הכוונה לפטור  
אותה מהחיוב דב"ד ממש, ועי', ואכמ"ל). ולפי"ד הרי ההו"א הי'  
שנשים מחוייבות בהמצוה דעל האב למול את בנו.

ולכאורה יש לבאר זה לאופן הא' בחקירה הנ"ל, דאם מצות אלו  
הם מצות האב עצמו, א"כ היתה האם צריכה להיות פטורה דהא הוי  
מ"ע שהז"ג, אבל מכיון דהוי מצות הבן, ולגבי הבן ליכא פטור, ועל  
האב והאם מוטל רק לעשות המצוה של הבן (ולא החיוב שלהם  
מצ"ע), לכן לא שייך בזה הפטור דמ"ע שהז"ג.



## נוסח ברכת המצוות

### הרב אפרים פישל אסטער

נו"נ בישיבה

בלקו"ש חי"א שיחה ב לפר' בא, בנוגע לנוסח הברכה של פדיון הבן, כתב בהערה 14: "וי"ל הביאור: וצונו לפדות - מדגיש שיש כאן ענין א' (והפדי' - היא רק פעולה שלו); וצונו על פדה"ב - מדגיש שיש כאן ב' ענינים נפרדים, והא' נצטווה על הב' (ע"ד "להזהיר גדולים על הקטנים)".

ויש להעיר מהמבואר בראשונים (פסחים ז, ב) בטעם נוסח הברכות, דלכא' אין מבואר בדבריהם גדר זה שכתבו הרבי. וא"כ יש לעיין איך יתאים דברי הרבי לדבריהם, ואף שלכ' דברי הרבי באים כביאור למ"ש הריב"ש (המצויין בהערה), מ"מ עצ"ע, דדוחק לומר דאינו מתאים לא' מכל הטעמים שכתבו הראשונים, ואציע דברי הראשונים בקצרה:

ברא"ש ס"י הביא מר"ת דמצוות שנעשות מיד מברך עליהם "על", ומצוות שיש בהן שיהוי מברך עליהן ב"ל", ולכ' לא שייך טעם זה למ"ש הרבי. עוד הביא מהריב"א, וכ"ה שיטת הרמב"ן ור"ן דמצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח מברך "על", ומצוה שצריך לעשותה בעצמו מברך ב"ל". ולכ' טעם זה קרוב יותר למ"ש הרבי לחלק בין

ענין א' לב' ענינים נפרדים, דמצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח, הוי כמו נפרד ממנו (הגם שעדיין צ"ב בזה).

אבל לכ' יוקשה ביותר, דאם ביאורו של הרבי הוא ע"פ טעם הריב"א, מדוע לא ציין אליו בהדיא, שע"פ טעמו יבואר דברי הצ"ח שבפנים השיחה בהטעם שמברכין על פדה"ב. ומזה שלא ציין לשיטה זו, משמע לכ' שדבריו אינם מיוסדים מטעמו גרידא.

ברמב"ם הל' ברכות פי"א הי"א ואילך, מבואר כלל אחר, דמצוות שהם חובה ועושאם לעצמו מברך ב"ל", ומצוות שהם רשות או שעושאם לאחרים מברך "על". וכשעושאם לעצמו ולאחרים, רק אם היא חובה ממש מברך ב"ל", ומצוה שכבר יצא י"ח כבלולב מברך ב"על", עיי"ש בדברי הרמב"ם. ועייג"כ במאירי דכ' עד"ז ואכ"מ. ולכ' החילוק בין רשות וחובה, וכן החי' בין עשה לעצמו או לאחרים, יש להתאים לדברי הרבי, דמחלק בין ענין א' לב' ענינים נפרדים, אמנם כנ"ל בדברי הריב"א עצ"ע, מה שבחר הרבי טעם חדש, דממשמעות הדברים דאינו מיוסד אטעמא דהרמב"ם.

ואולי י"ל בזה (בקיצור), דאין דברי הרבי מיוסדים על א' מטעמים המבוארים בראשונים, אלא אדרבה דברי הרבי הם ביאור יסוד החילוק המבואר בכל הראשונים. דלכ' יש להקשות על מה תלו החי' בהנוסח אי מברכין ב"ל" או "על" בפרטים מסויימים, דמה ראו חז"ל להדגיש בנוסח הברכה פרטים אלו, הרי לכ' יסוד החיוב דברכת המצות הוא מה שמברך "אשר קדשנו במצוותיו וצונו", ותו לא, ולדוגמא: לר"ת שמחלק בין מצוות שנעשות מיד ומצוות שיש בהם שיהוי, דלכ' זהו פרט שאינו נוגע להדגיש בנוסח הברכה. ועד"ז יש להקשות לכ' לשאר הטעמים. ואף שלכ' החילוק בין רשות וחובה מובן יותר מה שמחולקים, אבל לכ' עדיין צ"ב נוסף, מדוע א"א לברך בנוסח א' לשניהם.

ולזה מבאר לן הרבי דאין החילוק בנוסח ברכת המצוות בפרטים מסויימים, אלא בעיקר גדר הברכה. דתוכן הדברים שמבאר בההערה (במובן רחב יותר) הוא, ד"צונו על" "וצונו ל" מורים על ב' סוגים שונים במצוות שעושה, דב"ל" מדגיש שהיא סוג מצוה שבקיומה אין מעשה שנפרד מהמחויב בה ומקיימה, או בתוכן וגדר המצוה אין ענין שנפרד מהמצווה בה; משא"כ "על" מדגיש שהוא סוג מצוה שיש בקיומה או בתוכנה (גדרה) ענין שנפרד מהמצווה בה, ומכיון שאינו

דומה גדר המצוה וגדר שייכותה להמצוה בה ומקיימה, לכן מובן מה שהדגישו חז"ל נקודה זו בנוסח הברכה, דאינו רק פרט מסויים.

ועפ"ז י"ל, דזה ג"כ עומק כוונת הראשונים בטעמים לחלק בנוסח ברכת המצוות, דהריב"א (והר"ן) שמחלק בין מצוה שאפשר לקיימה ע"י אחר או לא, יסודו הוא שחלוקין מצוות אלו בעצם, דמצוה שאפשר לעשותה ע"י אחר, בתוכנה היא (יותר) נפרדת ממנו. משא"כ מצוה שא"א ע"י אחר, וכמובן. וכן מה שמחלק הרמב"ם בין חובה ורשות, מובן דבגדר המצוה, מצוה שהיא רשות נפרדת ממנו יותר מחובה, ומכיון שחלוקין בעצם גדרם - חלוקים ברכתם. ועד"ז אולי י"ל לר"ת שמחלק בין מצוה שנעשית מיד, למצוה שיש בה שיהוי זמן, דמצוה שנעשית מיד ברכתה היא על עצם העשייה דהמצוה (חפצת העשייה) שנעשית מיד, ומכיון שעצם העשייה (יש בה נקודה שהיא) נפרדת מהמקיימה - מברך ב"על". משא"כ מצוה שיש בה שיהוי זמן, ברכתה היא על מה שהוא מקיים המצוה, דמכיון שיהי' עסוק בעשיית המצוה למשך זמן, אינו מברך על עצם העשי', אלא על עיסוקו בה, ולכן מברך ב"ל". ועצ"ע בכל הנ"ל, ואין להאריך יותר, ויעויין עוד בקובץ 'מגדל אור' ח"ב ע' קפג.

קובץ הנ"ל גליון תתעו

## בדין מצות מילה על האב

**הרב משה בנימין פערלשטיין**

**מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

ברמב"ם הל' מילה פ"א ה"א: "ומצוה על האב למול את בנו ועל הרב למול את עבדו. . עבר האב או האדון ולא מל אותן ביטל מצות עשה ואינו חייב כרת. . ובית דין מצוים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן".

ובהל' ב' כתב: "אין מלין בנו של אדם שלא מדעתו א"כ עבר ונמנע למולו שב"ד מלין אותו בעל כרחו. . נתעלם מב"ד ולא מלו אותו כשיגדל הוא חייב למול את עצמו". ע"כ.

והנה ידועות השאלות שבמצוה זו: א. היחס בין המצוה על האב והמצוה על הב"ד, האם נאמר שהמצוה על ב"ד היא רק כשהאב עבר ונמנע, אבל כשהאב רוצה בהמצוה ולא עבר ונמנע אזי המצוה היא על האב ולא על ב"ד, או שנאמר שהמצוה היא על האב ועל ב"ד ביחד, רק דהאב יש לו דין קדימה לעשות המצוה לפני ב"ד, אבל בודאי המצוה היא ג"כ עכשיו על ב"ד.

ב. הא דמשיגדל חייב למול את עצמו, אם הפירוש דעכשיו שהמצוה היא על הבן <sup>המצוה החיובית</sup> נפקע המצוה מהאב (וכן מב"ד), או דמשיגדל מוטלת המצוה על הבן בתור דין קדימה, דהיינו דכמו שכתבנו לעיל דלהאב יש דין קדימה על ב"ד, ה"נ יש להבן דין קדימה על האב (ועל ב"ד), אבל עדיין ישנה מצוה על האב.

ג. ובכלל יש לדון במצות האב גופא, האם באמת יש חיוב על האב למול את בנו היינו שהוא מצוה למול את בנו, או דחיוב המילה היא בעצם על הבן והיא מצוה דילי', רק דמאחר שהחיוב היא ביום השמיני ואז א"א להבן למול את עצמו, חייבה התורה את האב לעשות מצות הבן, והיינו דהוא אחראי שהמצוה המוטלת על בנו תעשה, אבל אין עליו מצות מילה אלא הוא צריך לעמוד במקום בנו ולעשות מה שבנו בעצם מחויב לעשות וא"א לו לעשותו, ודו"ק\*.

ועיין בלקו"ש חלק י"א פרשת בא (ב') הערה 26, שכ"ק אדמו"ר זי"ע רצה לתלות שאלה ב' בשאלה ג' הנ"ל, והיינו, דאי נימא שיש חיוב על האדם עצמו למול את בנו אזי לא נפקע החיוב כשיגדל. ולכאורה הסברא נותנת שלא יפקע החיוב, דאם הוטלה מצוה על אדם מישראל למה תפקע המצוה, ואם נימא דבעצם אין מצוה מיוחדת על האב רק דהוא אחראי למצות הבן, א"כ כשיגדל הבן ועכשיו המצוה מוטלת על הבן בעצמו ואינו צריך לאביו עוד, א"כ ודאי שאין חיוב על האב עוד, דכל עיקר החיוב על האב הי' מפני שהבן לא הי' יכול לקיים מצותו בעצמו, ומיד כשהבן יכול חייב לקיים מצותו בעצמו, א"כ מה לי לאב עכשיו במצוה זו, דלמה צריכין לי', ודו"ק.

---

(\* וראה בס' זרע אברהם (לוטביר) עמ' 128 בשוה"ג. המערכת.)

ואדמו"ר זי"ע תלה השאלה ג' הנ"ל בפלוגתת בבלי וירושלמי,  
ובהקדם:

דבמשנה קידושין (דף כט, א) איתא: "כל מצות הבן על האב אנשים  
חייבין ונשים פטורות", ובגמרא שם: "למולו מנלן דכתיב וימל אברהם  
את יצחק בנו והיכא דלא מהלי אבוה מחייבי בי דינא למולי' דכתיב  
המול לכם כל זכר, והיכא דלא מהלי בי דינא מחייב איהו למימל נפשי'  
דכתיב וערל זכר אשר לא ימול בשר ערלתו ונכרתה, איהי מנלן דלא  
מחייבא דכתיב כאשר צוה אותו אלקים אותו ולא אותה". ע"כ.

והנה בירושלמי - על השאלה מנלן דהאב חייב למול בנו - הביא  
פסוק אחר מהבבלי, והיינו הפסוק "וביום השמיני ימול בשר ערלתו",  
וביאר אדמו"ר זי"ע דלהירושלמי הפסוק שהביא אין בו חיוב על האב  
כלל, רק חיוב שהוא על הבן והחיוב שיש על האב היא משום דהבן  
אינו יכול למול א"ע ביום השמיני, ממילא חל החיוב על האב. משא"כ  
להבבלי דהביא הפסוק ד"וימל אברהם" הרי הביא פסוק על חיוב האב,  
וא"כ י"ל שהאב יש לו חיוב בעצמו, עיי"ש.

והנה בסוגיא הנ"ל דקידושין יש להבין: דבגמרא הקשו "איהי מנלן  
דלא מחייבי" ולמדו מהפסוק "אותו ולא אותה". ולכאורה צ"ע, דהרי  
על האב מקשה הגמרא "למולו מנלן" היינו דצריכין פסוק לחייב את  
האב במצות מילת הבן וללא הפסוק לא הי' חייב, ואח"כ מקשה  
הגמרא דצריכין פסוק לפטור האם, דלמה לא תהא האם כמו האב,  
ומהיכי תיתי לחייבה, דליבעי פסוק לפוטרה.

והנה התוס' בקידושין שם (דף כט) ד"ה אותו הקשה "וא"ת למ"ל  
קרא תיפוק לי' דמ"ע שהז"ג הוא שנימול בשמיני ללידתו ונשים  
פטורות, וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא  
הוא", עיי"ש.

ובחידושי הרמב"ן וכן בחידושי הריטב"א כתבו לתרץ קושיית  
התוס', וז"ל הרמב"ן: "דכי פטירי נשים ממ"ע שהז"ג במצות של  
גופייהו כגון תפילין וכו' אבל מצות מילה דלאחריני ואיהי לא שייכא  
בי' אימר תחייב מידי דהוה אבית דין", והריטב"א כתב בקצת שינויי  
לשון "דהתם הוא במצוה דנפשה אבל הכא במצוה דבנה הו"א  
דמחייבא דלא גרעי מבית דין דמחייב למימהלי' וכו'".

ובפנ"י מצינו ב' תירוצים אחרים על קושיות התוס', והם: א. הא  
דנשים פטירי ממ"ע שהז"ג הוא רק במצות שא"א לקיימם ע"י שליח,  
אבל מצות שאפשר לקיימם ע"י שליח כגון מילה אפשר דנשים  
חייבות. ב. אי לאו הפסוק ד"אותו" היינו מחייבים נשים מהא דמצינו

אצל צפורה שמלה את בנה והיינו לומדים משם חיוב מלת הבן גם על נשים, עיי"ש.

ולפי הנ"ל - עכ"פ ע"פ תירוצם של הרמב"ן והריטב"א וגם התירוך השני של הפנ"י - יש לתרץ קושייתנו; דהא דהיינו מחייבים הנשים ללא הפסוק, להרמב"ן והריטב"א הוא מפני דהיינו מחייבין מטעם "מידי דהוה אב"ד שחייבין למול" כמ"ש לתרץ קושיית התוס', ולהתירוך הב' דהפנ"י היינו לומדים מצפורה, ולהכי צריכין קרא למיפטרה דאל"כ היינו מחייבין מטעמים הנ"ל.

ועדיין קשה לדעת התוס' דלא ס"ל הני טעמים - דהרי קשיא לי מדוע נשים אינן פטורות משום מ"ע שהז"ג, והוצרך לתרץ דמילה הויה מ"ע שלא הז"ג, ואי לאו היו הנשים פטורות, וא"כ עדיין קשה לדידי' למה בכלל צריכים קרא לפטור נשים הרי מהיכי תיתי לחייבן.

ואולי ה"י אפ"ל, דשאלה זו תלוי' בביאור חובת האב למול את בנו, דאי נימא דחובת האב היא מצוה בפני עצמה א"כ קושיא זו צריכה אכן ישוב - מהיכי תיתי שיש מצוה על האם כמו על האב, אבל אי נימא דהחיוב על האב הוא רק אחריות המצוה המוטלת על הבן מאחר שהוא אינו יכול לעשותו, א"כ א"ש שאלת הגמרא, דמאחר שמצינו שהאב צריך למול את בנו מפני שהוא אחראי לעשות מה שהבן אינו יכול לעשות בעצמו, ה"ה האם במקום שאין אב, היא ג"כ צריכה לסייע להבן לעשות מה שהוא אינו יכול.

ולכאורה ביאור זה לא א"ש. דהרי הבאנו לעיל מ"ש אדמו"ר זי"ע שהבבלי סובר דהיא מצות האב ממש ולא מצות הבן ואחריות האב, ומדייק זה מהפסוק "וימול אברהם" שהביא הבבלי למקור חיוב האב, ולפ"ד התוס' יסבור בהבבלי דהוא רק אחריות האב. ואפ"ל ד אדמו"ר זי"ע ביאר זה לדעת הרמב"ן והריטב"א, אבל לדעת התוס' צריכים לומר דגם הבבלי סובר דהוא רק אחריות האב ולא מצות האב, או דנימא דלמסקנא - דממעטים האם מהמצוה - אז א"ש מ"ש אדמו"ר זי"ע דלהבבלי הוא מצות האב, אבל בההו"א של הגמרא דמקשה "ואיהי מנלן דלא מחייב" סבר המקשה דאולי החוב הוא מצד אחריות האב, ומשו"ה הקשה קושייתו.

אבל בלא"ה ביאור זה אינו מספיק בדברי התוס'; דבמנ"ח מצוה ב' הביא השאלה אם כשיגדיל הבן ונעשה מחוייב בהמצוה בעצמו, האם עדיין המצוה היא על האב או לא, וכתב שם הנ"מ בזה, והביא ראיה מדברי התוס' אלו בקידושין דהמצוה עדיין על האב, והוא, דמאחר דהתוס' תירצו קושייתם דמילה היא מ"ע שהז"ג בזה שמיום השמיני

והלאה אין הזמן גרמא דאין לה הפסק, ואי נימא דכשיגדיל הבן פקע מצות האב הרי הזמן גרמא, ומזה מוכיח המנ"ח דשיטת התוס' היא דהמצוה נשאר על האב אפילו אחר שהגדיל הבן. ולפי"ז מוכרח לומר דהמצוה היא מצות האב, דאילו היתה מצות הבן ורק אחריות האב, בודאי היתה נפקעת כשיגדל הבן, וע"כ שהיא מצות האב, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא - מה היתה הסברא לפי תוס' דהאם תהא מחוייבת למול בנה.

ובעצם ראיית המנ"ח יש לדון, דאולי ראייתו אינה ראי', דלכאורה יש להקשות (קלאץ קשיא): הלא כל מצוה היא מצוה שזמן גרמא דהרי המצוה היא רק בעודנו בחיים חיותו, וכן אפ"ל דגם אי נימא שהמצוה על האב לא נפקעת כשיגדל הבן, מ"מ הרי כשימות הבן יפקע המצוה והוי זמן גרמא.

ובודאי זה שטות והבל משום דהמצוה היא על בן חי דכ"ז שהוא חי ישנה המצוה, ואח"כ אין הבן כלל. ודברים פשוטים הם.

ולפי"ז י"ל, דאפילו אי נימא שהמצוה נפקעת כשיגדל הבן אולי עדיין נקרא מ"ע שאין הז"ג, והיינו משום דכל המצוה היא למול בן קטן וכשיגדל אין כאן הבן קטן שעליו נאמרה המצוה, וכ"ז שיש בן קטן אין הפסק למצוה וכשיגדל הוי כאילו מת ואיננו, והיינו דהמצוה שעל האב היא למול בנו הקטן דוקא היינו בן שאינו יכול למול את עצמו, והמצוה אינו נפסקת כ"ז שמציאות הבן קטן קיימת ורק אחר שיגדל שאין אותו מציאות קיימת לא איכפת לן בזה שאינו מחוייב בהמצוה. ולפי"ז אפ"ל דשיטת התוס' היא דהמצוה פקע כשיגדל ולא כהמנ"ח.

וא"כ הדר תירוצנו למקומו, דלדעת התוס' הי' הו"א שהאם תהי' מחוייבת בהמצוה מצד אחריות בנה אשר עלי'.

ועדיין נשאר לן לבאר שיטת הרמב"ם בזה ולעיין בשיטת הרמב"ן והריטב"א הנ"ל, ובעזה"י נמשך בעוד מועד.

## חיוב האב לפדות הבן וחיוב הבן לפדות עצמו

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חי"א שיחה לפ' בא מביא כ"ק אדמו"ר פלוגתת הבבלי והירושלמי מנלן דהבן צריך לפדות עצמו, דלהירושלמי הוא מאותו פסוק גופא דילפינן חיוב האב לפדות בנו - "וכל בכור אדם בכניך תפדה" (שמות יג' יג'), משא"כ להבבלי דילפינן מהפסוק בפ' קרח "פדה תפדה".

ומבאר דחולקין אם מצות פדיון הבן היא על הבן, אבל היות שאי אפשר לו לפדות את עצמו בקטנותו לכן התורה הטילה את החיוב על האב ונכנס במקומו בחיוב זה, או דמעיקרא דדינא החיוב פדי' הוא על האב; דלהירושלמי - שלמידין חיוב האב לפדות וחיוב הבן לפדות עצמו מחד קרא - מסתבר שעיקר חובת הפדי' היא חובת הבן, וממנה מסובבת גם חובת האב המפורשת בתורה, משא"כ לפי הבבלי שלמידין חיוב הפדי' של עצמו מפרט אחד בפרשה דמתנת כהונה ולא מאותו פסוק שבפרשת פדיון הבן שבו נאמר חיוב האב לפדות בנו, מוכח שחיובו של הבן אין לו שייכות להחיוב של האב והוא חיוב נוסף, עיי"ש.

והנה לפי הני צדדים יש לבאר מש"כ רש"י ותוס' בסוגיא דמצות הבן על האב בקידושין דף כט, א; דהתם מקשה הגמ' "ואיהי מנלן דלא מיחייבה", ופירש"י בד"ה ואיהי מנלן דלא מיחייבה וז"ל: "נהי דאביה אינו מצווה לפדותה דכתיב בכור בניך אימא איהי תפדה נפשה לכשתגדל דהא קרינן בי' תיפדה אלמא מצוה אברא נמי רמיא והך מ"ע שאין הזמ"ג". עכ"ל.

ובתוד"ה ואיהי מנלן דלא מיחייבה דכתיב תפדה תיפדה כתבו, וז"ל: "וא"ת תיפוק לי' משום דכתיב כל בכור בניך תפדה דמשמע בניך ולא בנותיך וי"ל דס"ד בכור בניך אב חייב לפדות ולא נקבה אבל הנקבה תפדה עצמה להכי איצטריך האי קרא". עכ"ל.

וצ"ב בדברי התוס' - דמה מוסיפים על דברי רש"י, ובפרט שכתבו בלשון קושיא ותירוץ, וצ"ב מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר. וגם צ"ב בדברי רש"י גופא מה אריכות הלשון דמבאר דמצינו נמי חיוב



על הבן. וגם צ"ב סיום דברי רש"י שפדיון הבן אינה מ"ע שהזמ"ג שכתב כבר לעיל מיני' ברש"י ד"ה ואיהי מנלן דלא מיפקדא.

ונראה שדברי רש"י ותוס' חלוקים זמ"ז, דדברי רש"י נהי דאביה אינו מצווה וכו' הוצרך לזה לבאר בפשטות קושית הגמ', דמה הקס"ד בכלל שתהי' חיוב עלי' לפדות את עצמה בה בשעה שאין האב מצווה לפדותה ואין היא בכלל הפרשה של פדי', וע"ז קאמר רש"י ד"אימא איהי תפדה נפשה לכשתגדל וכו', משא"כ קושית התוס' הוא על תי' הגמ' דילפינן מתפדה תיפדה שהיא לא צריכה לפדות את עצמה, והקשו התוס' ע"ז דתיפוק לי' מהכתוב כל בכור בניך תפדה דמשמע בניך ולא בנותיך, והיינו דהקושיא הוא דמהמיעוט [המובא לקמן בגמ' דמינה ממעטינן שאין האב חייב לפדות בתו] בניך ולא בנותיך משמע ג"כ, ומונח בזה ג"כ שאין היא צריכה לפדות את עצמה לכשתגדל, אבל זה שיש לחלק בין הדבקים בין חיוב האב להחיוב דידי' [או אי חיוב האב לחיוב דידה] הי' פשוט, ורק הוקשה להם כנ"ל דלא צריכים פסוק חדש [ולכן הד"ה דרש"י הוא רק מעתיק קושית הגמ' משא"כ בד"ה דתוס' מעתיקים גם התירוץ], ומתרצים דאי אפשר לומר משמעות כזו בהמיעוט בניך ולא בנותיך, והמיעוט בא רק למעט חיוב האב שאין הוא צריך לפדות הבת, ולכן שפיר בעינן ילפותא אחרת דהיא לא צריכה לפדות את עצמה לכשתגדל.

אראח 2018/07/05

וי"ל ביאור הדברים עפ"י השיחה הנ"ל; דהנה לפי הצד שהחיוב על הבן לפדות את עצמו הוא חיוב נוסף שילפינן מקרא אחריתי מובן ביותר קס"ד הגמ' שאיהי תפדה נפשה לכשתגדל דנהי דאין חיוב על האב לפדותה, מ"מ כמו שיש חיוב נפרד על הבן לפדות עצמו דילפינן מקרא אחריתי, עד"ז י"ל שיש חיוב נפרד על הבת לפדות את עצמה, ולכן רש"י מביא הפסוק דמינה ילפינן החיוב נוסף על הבן דמהתם גופא י"ל דחיוב זה הוא על הבת ג"כ דלא הוה מ"ע שהזמ"ג, דלעיל מיני' קאמר רש"י דלא הוה מ"ע שהזמ"ג איירי בהחיוב על האב והכא מיירי בהחיוב נפרד על הבן [רק דצע"ק דמשמע מדברי רש"י שילפינן חיוב על הבן מאותו פסוק דילפינן חיוב האב, וכ"ה גרסת הרי"ף, וכבר הרגיש בזה בלקו"ש שם הערה 7. ויש להוסיף דראה ג"כ הערה 21 והערה 4 שם, דמשמע דזה דמסתבר לומר להירושלמי דהוה חובת הבן מתחילתו הוא לא רק משום דילפינן מחד קרא אלא שהלימוד גופא דהקרא הוא באופן שמשמע שנכלל בהקרא ב' החיובים, עיי"ש ודו"ק]. והשתא יובן ג"כ קושית התוס' דאה"נ, דס"ל שיש לחלק בעצם ולומר שאין כאן חיוב האב לפדות בתו ומ"מ יהי' חיוב לפדות את

עצמה, מ"מ קשיא להו דמכיון דהם סוכרים שבעצם חיוב הפדי' הוא חובת הבן ודק מפני קטנותו הטילה התורה החיוב על האב א"כ הוקשה להם דממיעוט זה גופא דהתורה ממעט האב מלפדות בתו ילפינן בדרך ממילא שהיא לא צריכה לפדות את עצמה דס"ל להתוס' בהקושיא שפירוש המיעוט הוא דאין חובת פדי' על הבת דאם הי' כאן חובת פדי' על הבת הי' התורה מטיל החיוב על האב כמו בהבן ומזה דאין האב מצווה לפדות בתו מוכח שאין הבת בהפרשה של פדיון בכלל, ותירצו דאה"נ התורה ממעט האב לפדות בתו ומ"מ איכא למימר שיש חיוב על עצמה לכשתגדל, וביאור תירוצם י"ל בתרי אנפי או דס"ל דחיוב הבן הוא חיוב נוסף ונפרד ולא כמו שסברו בהקושיא דהוא חובת הבן והתורה הטילה אותו חיוב על האב, או י"ל [ועיקר וכ"מ בלשון התוס'] דפירוש המיעוט הוא דהתורה הטילה רק חיוב הבן על האב ולא הטילה חיב הבת על האב אמנם אה"נ דיש חיוב על הבת גופא לפדות נפשה לכשתגדל ולכן אין כאן משמעות מהמיעוט בניך ולא בנותיך ובעינן קרא מיוחדת דהיא לא צריכה לפדות את עצמה [וזה שהתוס' מעתיק לשון המיעוט בתירוצם דמפרשים המיעוט באופן שונה מקושייתם "דס"ד בכור בניך אב חייב לפדות ולא נקבה" היינו שהתורה הטילה חובת הבן על האב ולא חובת הבת "אבל הנקבה תפדה עצמה" והיינו שהחיוב לגבה הוא שתפדה עצמה [לכשתגדל] "להכי איצטריך קרא"].

קובץ הנ"ל גליון א'כו

## קידושי קטנה ומכירת אמה העברי'

**הרב יהודה לייב שפירא**

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א. איתא בקידושין (ה, א) "לא ניכתוב רחמנא בכסף ותיתי מהנך [כלומר: מדוע הוצרכנו ללימוד מיוחד שאפשר לקדש בכסף, והרי אפשר ללמוד קידושי כסף מזה שאפשר לקדש בשטר ובביאה "במה מצינו בהצד

השוה שבהן שקוננין בעלמא וקוננין כאן, אף אני אביא את השלישי, שהרי כולם קוננים במקום אחר, כסף ושטר באמה העברי' וכדלקמן (יד, ב), ביאה קונה ביבמה" (לשון רש"י ד"ה תצא) – וע"ז מתרץ שאפשר לפרוך: [מה להנך [שטר וביאה] שכן ישנן בע"כ [ביאה קונה ביבמה בע"כ . . . וכן שטר מוציא את האשה בע"כ מבעלה" – רש"י ד"ה בע"כ]. וכ"ת כסף נמי בע"כ באמה העברי' – באישות מיהא לא אשכחן, ופירש"י (ד"ה ביבמה) וז"ל "שאבי' מוכרה שלא מדעתה".

אוצר החכמה

וכתבו התוס' (ד"ה שכן) "וקשה לרבינו תם אם זה חשוב בעל כרחה מה שהאב מוכר את בתו בעל כרחה, א"כ מאי קאמר רב הונא לקמיה כסף באישות מיהא לא אשכחן בע"כ, הלא האב מקדש בתו קטנה בכסף בע"כ, ואומר רבינו תם כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ, כיון שהוא מדעתו של אב. וא"ת א"כ היכי קאמר כסף נמי איתא באמה העברי' בע"כ הרי אב מוכרה מדעתו? וי"ל דהכי פריך כסף איתא באמה בע"כ כגון שהאדון מייעד את העבריה בכסף מקנתה בע"כ של אב ובע"כ של בת . . .", עכ"ל.

וקצת קשה סגנון לשון התוס', דהרי כל קושיית התוס' הוא שלפי רש"י שמה שמוכר בתו לאמה נקרא בע"כ, אינו מובן מהו החילוק בין מכירת אמה העברי' ע"י האב שנקרא בע"כ ובין מה שהאב מקדש את בתו שאי"ז נקרא בע"כ, וע"ז תירצו שמה שמקדש בתו בע"כ אי"ז נקרא בע"כ כיון שהוא מדעת האב, ואח"כ הקשו עוד קושיא בהמשך לזה, שא"כ מדוע נקרא מכירת אמה העברי' בע"כ, והרי גם זה נעשה מדעת האב, ותירצו שהכוונה ליעוד, ולא למכירת האמה.

אבל אי"מ: כשתירצו שמה שמקדש האב את בתו אי"ז נקרא בע"כ כי נעשה מדעת האב, עדיין לא תירצו כלום, כי אכתי קשה מהו החילוק בין לזה למכירת האמה, וכפי שאכן הקשו אח"כ, וא"כ אי"ז קושיא נוספת כ"א זה חלק מהתירוץ עצמו, ומדוע כתבוהו התוס' בסגנון כאילו זהו קושיא נוספת [וא"ת א"כ היכי קאמר כסף נמי איתא באמה העבריה בע"כ הרי אב מוכרה מדעתו? והכי הול"ל "ואומר ר"ת כיון דאב במקום בתו קאי [בקידושין], אי"ז חשוב בע"כ, כיון שהוא מדעתו של אב, משא"כ באמה העברי' נקרא בע"כ, לפי שכוונתו בנוגע ליעוד . . .", שאז ה"ז חלק עצמי מהתירוץ, משא"כ הסגנון כפי שכתבו נראה כאילו מ"ש " כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב" זה גופא – בלי

שום הוספה – מתוך הקושיא, אלא שע"ז הקשו קושיא נוספת "וא"ת היכי קאמר כסף נמי איתא באמה העברי' . . ."

ואף שאי"ז קושיא ממש, כי בפשטות אפ"ל שאין כוונת התוס' בבחי' קושיא ותירוץ כ"א שצריכים לקרוא הכל בהמשך אחד "ואומר ר"ת . . . וא"ת . . . וי"ל . . .", ולא להפסיק לפני הקושיא "וא"ת". כלומר שלא נגמר התירוץ של ר"ת עד סוף ה"וי"ל . . ."

27/07/2018

[והוא ע"ד מ"ש בתוד"ה שכן פודין וז"ל "וא"ת ונימא ק"ו מקרקעות . . . וי"ל דאיכא למיפרך מה לקרקע שכן קונין מטלטלין אגבן תאמר בשטר. וא"ת מטלטלין יוכיחו . . . וי"ל מה למטלטלין שכן פודין בו הקדש". ולכאורה מה הקשו "וא"ת מטלטלין יוכיחו" הרי מפורש בסוגיא דידן כאן על אתר המענה לזה "שכן פודין בו הקדש ומע"ש"? אלא בפשטות הפי' בתוס' הוא שאי"ז בבחי' קושיא ותירוץ, כ"א צריכים לקרוא הכל בהמשך א' "וא"ת ונימא ק"ו מקרקעות . . . וי"ל דאיכא למיפרך . . . וא"ת מטלטלין יוכיחו . . . וי"ל . . .", ואין להפסיק לפני ה"וא"ת מטלטלין יוכיחו . . . " כ"א כאילו שכתבו שאין ללמוד מקרקעות לפי שקונין מטלטלין אגבן וגם אין לומר מטלטלין יוכיחו מטעם מ"ש בגמ' "שכן פודין בו הקדש ומע"ש", ועד"ז בנדו"ד שאי"ז בבחי' קושיא ותירוץ, כ"א המשך אחד].

מ"מ אי"ז דרך הרגיל בתוס', וצריכים למצוא איזה אופן ללמוד שגם לפני ה"וא"ת . . . " יש מקום להתירוץ, כלומר רק בזה שכתבו בנוגע לקידושין "כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב" כבר מתורץ הקושיא מהו החילוק בין מה שהאב מוכר בתו בע"כ לגבי מה שהוא מקדש בתו בע"כ [ועד"ז צריכים לחפש ביאור בתוד"ה שכן פודין דלעיל], אלא שאח"כ הוסיפו שעדיין אי"ז ברור, ועדיין קשה מה החילוק.

וי"ל בזה בהקדים שמ"ש התוס' התוס' בשם ר"ת "כיון דאב במקום בתו קאי אי"ז חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב" יש לבאר בשני אופנים: אופן הא' הוא מיוסד על מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח"א פ' בא (עמ' 44 ואילך) לבאר מחלוקת הבבלי והירושלמי מאיזה פסוק אנו לומדים חיוב פדיון הבן, ומבאר את זה ע"פ החקירה בגדר מצות פדיון הבן שהאב מחוייב לפדות את בנו, האם: א) המצוה היא על הבן, אלא מכיון שהוא קטן ואין בו דעת, לכן הטילה התורה החיוב על האב לפעול במקום הבן, אבל באמת ה"ז מצוה של הבן, או ב) מעיקרא דדינא חיוב הפדי' הוא

על האב, וזוהי לגמרי מצוה של האב, רק שאם לא נפדה בקטנותו מטילה התורה חיוב נוסף – שהבן צריך לפדות את עצמו. [מחלוקת זו קיימת במצוות נוספות כגון מילה ועוד, וראה הע' 19 ובשוה"ג שם ליתר אריכות הפרטים].

[והנפק"מ לדינא בין שני האופנים היא באם לא פדאו האב בקטנותו עד שגדל הבן, וכעת יש לו דעת לקיים החיוב: על מי מוטלת החיוב לפדות, באם שניהם רוצים לקיים המצוה: דלסברא הא' שזוהי מצוה על הבן, הנה עכשיו שהבן יכול לפדות א"ע, החיוב מוטל עליו ולא על האב, דהרי התורה הטילה לכתחילה חיוב על הבכור שהוא מחוייב לפדות א"ע. משא"כ לסברא הב' דבאמת ה"ז מצוה של האב, גם עכשיו כן הוא, אלא שיש לימוד מיוחד שאם לא פודהו אביו גם כשהגדיל, דחייב לפדות את עצמו.]

ומבאר שבוזה נחלקו הבבלי והירושלמי (מאיזה פסוק נלמד, עיי"ש), שלדעת הירושלמי "המצוה בעיקרה היא חובת הבן וממנה מסובבת גם חובת האב המפורשת בתורה. מכיון שהמצוה הוא לפדותו בקטנותו, שאז א"א לפדות עצמו, לכן אמרה תורה שהאב יפדה את בנו (במקום הבן)".

משא"כ לדעת הבבלי: "עצם המצוה דפדיון הבן הוא חובת האב, ולא של הבן, אלא שלאחר שגדל הבן הרי (לא שנפקע עי"ז משהו, ובנדו"ד חיובו וזכותו של האב דמהיכי תיתי, אלא ש)נעשה הבן מחוייב בכל המצות ובהן ג"כ שבאם (לא פדאו האב, ופשיטא באם) אין האב רוצה לפדות את הבן, הטילה התורה חיוב זה על הבן".

והנה עד"ז אפ"ל בנדו"ד בהא שהאב יכול לקדש בתו בע"כ עד שתבגר, דיש לפרש כעין – ולא ממש – הנ"ל בב' האופנים: א) בעצם, הקידושין הם "ענין" הבת, והאב אינו מקדשה מצד עצמו כ"א שהוא במקום הבת, ב) הקידושין הם "ענין" האב מצד עצמו, ואינו במקום בתו. כלומר שהתורה נתנה רשות לאב לקדש בתו, כי הוא הבעלים עלי', ואינו רק מקבל קידושין בשבילה.

ועפ"ז י"ל שהתוס' ס"ל כאופן הא', ולזה נתכוונו במ"ש "כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ. . .", היינו לפי שאין הפי' שהאב מקדשה משום שיש לו הכח לקדשה מטעם היותו הבעלים עלי' (שאז הי' זה נקרא בע"כ של הבת), כ"א לפי שהוא במקום הבת, וא"כ דעת האב היא היא דעת הבת, כי התורה נתנה לו כח הבת, ועשתה אותו כאילו הוא הבת.

אמנם יש עוד אופן איך ללמוד דברי ר"ת בתוס' "כיון דאב במקום בתו קאי אי"ז חשוב בע"כ . . .", והוא שבנוגע לקידושין אין הבת תופסת מקום כלל, כי התורה מסרה הקידושין להאב, וכאילו היא רק "חפץ" שהאב מוסר להבעל, ולכן אי"ז נקרא בע"כ של הבת, כי היא והדעת שלה אינם תופסים מקום כלל, כי היא רק חפץ של האב, ולא שייך לומר ע"ז בע"כ.

והנה לפי אופן הא' מובן שיש לחלק בין מה שהאב מקדש בתו בע"כ לגבי מה שיכול למכור בתו בע"כ, כי הסברא הנ"ל שהאב הוא במקום הבת שייך לומר רק בנוגע קידושין, ולא בנוגע למכירת הבת, כי קידושין הוה דבר רגיל, שכל אדם רוצה לעשות, אפ"ל בזה שהאב עושה הדבר במקומה, אבל מכירת הבת, שזהו דבר בלתי רגיל ונגד רצון כל אדם (כולל הבת), קשה לומר שהוא עומד במקומה, כי אי"ז דבר שבכלל היא רוצה לעשות, וצ"ל בפשטות שמה שיכול למוכרה ה"ז לפי שהוא הבעלים עלי', [וע"ד – ולא ממש – מ"ש התוס' בסוף הדיבור לשיטת רש"י לחלק ולומר שקידושין שהוא זכות לה לא נקרא בע"כ משא"כ מכירתה שזהו חוב לה, זה נקרא בע"כ]. וא"כ ה"ז נקרא בע"כ כי יש להאב זכות עצמאי לעשות דבר נגד רצונה.

ולפי"ז לא הוצרכו התוס' לבאר מדוע מכירת אמה העברי' נקרא בע"כ אף שזה מדעת האב כמו קידושין, כי פשוט שהסברא מדוע בקידושין אי"ז חשוב בע"כ אינו מתאים למכירת אמה העברי', כי בקידושין אפ"ל שהאב עומד במקום הבת, אבל במכירת אמה העברי' אין לומר כן כנ"ל, כ"א מה שיכול למוכרה ה"ז לפי שהוא הבעלים עלי', ולכן נקרא בע"כ.

ולכן תירץ ר"ת לחלק בין קידושין לאמה העברי' רק במילים אלו "כיון דאב במקום בתו קאי אי"ז חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב" ותו לא, וכבר מובן החילוק בין קידושין לאמה העברי', ואי"צ להוסיף שום דבר.

אבל אח"כ הקשו שאי"ז פשוט כ"כ לומר שהטעם בקידושין הוא לפי שהאב במקום בת ודעת האב הוא דעת הבת, כ"א אפ"ל כאופן הב' שמ"ש ר"ת "שהאב במקום הבת" הפי' הוא שהתורה נתנה לו רשות לקדשה לפי שהיא כ"חפץ" שלו, וא"כ כבר אין לחלק כנ"ל בין קידושין למכירת אמה העברי', כי, אם בקידושין אמרינן שהיא כ"חפץ" שלו, כ"ש שכ"ה בנוגע למכירתה כמובן בפשטות, וא"כ שוב קשה מהו החילוק. וע"ז תירצו שכוונת בע"כ באמה העברי' לא קאי על המכירה כ"א על היעוד.

## פרשת בא – הפרשה הט"ו שבתורה

אוצר החכמה

15/08/2018

### הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תו"ת – קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' בא (לקו"ש לפ' בא תשל"ג, "ארבעים שנה"), מבואר באריכות איך ש(לשיטת הבבלי) מצות פדיון הבן היא מצוה המוטלת על האב בעצם, כלומר: אין הפשט (רק) שהאב נדרש לפדות את בנו משום שהבן קטן ואינו יכול לעשות זאת בעצמו, אלא שזו מצוה שעיקר חיובה מוטל על האב, ולכן גם לאחר שהבן כבר גדול עדיין עיקר המצוה על האב.

ומבאר בדרך זו את הקשר בין מצות פדיון הבן לפרשת בא, שעיקרה עוסק ביציאת מצרים, כי "כיון שהצלת בני בכורי ישראל" (סיבת הציווי) היתה ע"י ש"פסח הוי", ולאחרי זה "הוציא הוי", הקב"ה בעצמו פדה בנו בכורו מארץ מצרים, מזה מובן שגם בהמסובב, במצות פדיון הבן, המצוה היא על האב לפדות בנו בכורו" (לשונו בלקו"ש שם סוס"ז).

והעולה איפוא מהביאור שם (ובפרט מהמבואר בסוס"ח ובהערה 70. עיי"ש ודו"ק) שבפרשת בא מודגש ביותר ענין ה"אב": הן בסיפור יציאת מצרים ובחמלתו של הקב"ה על ישראל בנו בכורו כרחם אב על בנים, והן במצות פדיון הבן – שהיא תוצאה מזה – שהיא מצוה המוטלת על האב בתור "אב" דוקא.

ולכאורה יש לקשר זה עם שם הסדרה שהרי "בא" אותיות "אב". וק"ל.

ואולי יש להוסיף ולקשר זה (ע"פ המבואר בשיחת ש"פ משפטים תשמ"ט) עם המספר דהסדרה בתוך פרשיות התורה – שהיא הפרשה הט"ו:

הנה בלקו"ש שם בהמשך הענין מבאר את ענין ה"אב" כמו שהוא ע"פ חסידות, וז"ל: "החילוק בין בחי' אב ובחי' כהן הוא דבחי' "אב" הוא האור

א"ס ב"ה שלמעלה מהשתלשלות (וכידוע דאב הוא בחי' חכמה) . . וזהו והטעם דעל פדיון הבן אבי הבן מברך, ברכה מל' המשכה, דהמשכת הגאולה עצמה תהי' מבחי' "אב" שלמעלה מסדר השתלשלות. וכמו שהי' בגאולה הראשונה של בני <sup>אחרי החכמה</sup> "אב" (מארץ מצרים) שהקב"ה בכבודו ובעצמו גאלם . . ועל אחת כמה וכמה בגאולה השלימה מגלותנו זה האחרון, דדבר פשוט הוא שפדייתנו וגאולתנו תהי' ע"י אבינו שבשמים בכבודו ובעצמו, שלמעלה מסדר השתלשלות". עכ"ל, ועיי"ש עוד באריכות גדולה.

והעולה מזה, שפרשת בא, שתוכנה הוא בסיפור יציאת מצרים ובמצות פדיון הבן שבאה כתוצאה מזה, שייכת בפרט לגילוי בחינת ה"אב", דהיינו מדריגת החכמה.

והנה, מבואר בסה"ק (ראה קה"י בערכו. וש"נ) שהשם השייך לבחי' החכמה הוא שם "י"ה".

[ולהעיר, שאף שבדרושי דא"ח מבואר בדרך כלל ששם "י"ה" שייך לחכמה ובינה ביחד, ואבוהון דכולהו המבואר באגה"ת פ"ד, הרי בווהר מפורש (כנסמן בקה"י שם) ששם "י"ה" שייך לבחי' החכמה דוקא. וכן נקטו בכ"מ בחסידות. לדוגמא: ב"שרש מצות התפילה" להצ"צ בתחילתו מזכיר את השמות ומבאר לאיזה מדה ומדריגה שייכים הם, ושם מפורש (בס"ו) ששם "י"ה" שייך לבחי' החכמה דוקא (ואילו השם השייך לבחי' הבינה הוא שם "אהיה", ראה שם ס"י). ואכ"מ.]

ומעתה מובן השייכות של פרשת בא, שתוכנה הוא הגאולה הבאה על ידי גילוי בחינת "אב" שלמעלה מהשתלשלות, בחינת החכמה, למספר ט"ו, שהוא "י"ה".

ואם שגיתי ה' יכפר.



## שליחות בענין מילה.

הרב שמואל ש"י אליסון

אוצר החכמה

בפסחים דף ז' ע"א איתא : אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך. מאי מברך? רב פפי אמר כו' לבער חמץ, רב פפא אמר כו' על ביעור חמץ. בלבער חמץ כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע, כי פליגי בעל ביעור חמץ, מר סבר מעיקרא משמע ומר סבר להבא משמע. ומסקינן בגמרא,, והלכתא על ביעור חמץ". פי' דלשון " על " משמע גם להבא. והקשו במפרשי הרמב"ם ( לחם משנה ועוד ) שבהלכות חו"מ פי"ג מצאנו שהרמב"ם פוסק שצריך לברך " על " ביעור חמץ, ובהל' ברכות פרק י"א סי' י"ב בנוגע למילה פסק הרמב"ם שאבי הבן מברך למול את הבן, ולכאורה זה סותר למה שפסק קודם. אפשר לבאר זאת ע"פ הכלל שהרא"ש והר"ן אומרים במסכת פסחים שמקצת המצות מברכים עליהם על ומקצת המצות מברכים עליהם ב"ל": מצות שאדם מוכרח לעשותם בעצמו ואינו יכול לעשותם ע"י שליח מברך עליהם ב" למד", משא"כ דברים שיכול לעשותם ע"י שליח מברך עליהם " על ". וא"כ מה שהרמב"ם פוסק בהלכות חו"מ על ביעור חמץ מכיון שיכולים לעשותה ע"י שליח, משא"כ מצות מילה

שכל החיוב הוא על האב ז"א שאי אפשר לעשותה ע"י אחר לכן פסק הרמב"ם "למול".

והנה בכסף משנה ובכמה מקומות מביאים מה שהר"ן מקשה על הרמב"ם שפוסק בהלכות מילה "למול", ולפי מ"ד בגמ' פסחים שם (וכן הוא המסקנה) שמברכים על ביעור חמץ, אפי' אבי הבן צריך לברך על המילה ואיך פסק הרמב"ם שמברך "למול"?

כדי להסביר סתירת הרמב"ם וכן סברת מחלוקת של הר"ן והרמב"ם, יש להקדים בשאלה האם שייך גדר שליחות במילה? דהיינו שאב עושה שליח למול את בנו, האם המצוה מתיחסת אליו מצד שלוחו של אדם כמותו, או שאין המצוה מתיחסת אליו?

ובהקדם הנה הש"ך (חושן משפט סימן שפ"ג סק"ג) מביא ראיה מדברי הרא"ש בחולין, שאדם המוהל אינו רשאי לתת את בנו לאחר למול וחייב הוא בעצמו למולו, וז"ל: וראיתי כמה אנשים שמכבדים וכו' והם מבטלים מ"ע, עכ"ל. משמע מלשונו שעיקר מצות מילה הוא חיוב על האב. ובקצות שם מביא את תבואות השור (סי' כ"ח) שכתב על הש"ך וז"ל: לא ידענא מאי ראיי מייתי מדברי הרא"ש וכו' והא קיי"ל שלוחו של האדם כמותו עכ"ל. והקצות שם בעצמו מתרץ ע"פ תוס' רי"ד שאין שליחות במצוה שבגופו עיי"ש.

והנה מפסק הרמב"ם משמע שהחיוב וא על אביו למולו ואינו רשאי להפסיד המצוה ע"י שעושה שליח למול את בנו (ויוצא שהש"ך סובר כמו הרמב"ם).

והר"ן סובר שאין החיוב על האב אלא על התינוק, ויכול לעשות שליח ועיין סי' רס"א בפרישה ודרישה שכתבו שרק ברשות האב וכו' ויכול אפי' להגיד שאי אפשר לעשות וראייה מסוגית הגמ' (בפסחים דף ד ע"א): המשכיר בית לחבירו בחזקת שהוא בדוק וכו', ולשון

הר"ן הוא "דבעי שמשכיר אומר לא בעינא למעיבד מצוה " , מסקינן בגמ' שיכול להגיד כן וכו'.

ולפי הסבר הזה יורד קושית הר"ן מהרמב"ם , הרמב"ם סובר שמצות מילה אינו דומה לחמץ שיכולים לעשותה ע"י שליח מכיון שהאב הוא מחויב במצוה וסבר כש"ך שלא יכול לתת לאחר לעשות, משא"כ הר"ן סובר שמצות מילה דומה לבדיקת חמץ שאפשר לקיימה ע"י אחר ולא על האב רמ"י אלא המצוה מתקיימת ע"י האב כי התינוק אין באפשרותו למול את עצמו , אבל עיקר המצוה הוא על התינוק.

ובעצם העניין דסברות המחלוקת אם מהני שליחות במילה או לא, יש לבאר אם מצוות המילה היא חיוב גברא או חיוב חפצא. ולכאורה נראה שהרמב"ם סבר שמצוות מילה חיוב גברא, שהאב מחויב שבנו יהיה מהול, ואם הוא יכול למול אז רשאי לתת את המצווה לאחר, ואם אינו יכול למול אז הוא כמו אנוס "ואונס רחמנא פטרי" ויכול לתת אותו לאחר למול, אבל לא מצד הדין של שליחות. מה שאין כן הר"ן סבר שעיקר החיוב שהתינוק יהיה מהול ז"א שמצוות מילה זה חיוב חפצא ומכיוון שאין באפשרותו למול עצמו אז האב הוא השליח שעל ידו תתקיים המצווה.

והנה בליקוטי שיחות חלק י"א פ' בא (שיחה ב') מבואר בנוגע לפדיון הבן אם זה חיוב האב או הבן, ומביא שם את הירושלמי ואת הבבלי, ובהערה 26 מסביר אותה המחלוקת בנוגע למילה ע"פ בבלי וירושלמי, ע"ש.

ואפשר להסביר את המחלוקת שבין הר"ן והרמב"ם ע"פ הירושלמי והבבלי, הר"ן סבר כירושלמי שלומד את מצוות מילה מהפסוק "וביום השמיני ימול" ולכאורה ממשמעות הפסוק לא משמע שהאב חייב למול,

אלא שהבן חייב למול עצמו ואביו הוא רק האמצעי שע"י מתקיימת המצווה וכדלעיל. מה שאין כן הרמב"ם סבר כמו הבבלי שלומד חיוב מצוות מילה מהפסוק "וימל אברהם את יצחק בנו" משמע מהפסוק שהחיוב הוא על אביו בדוגמת אברהם אבינו ע"ה שמל את בנו מצד החיוב עליו.

והנפק"מ יכולים להסביר בזמן שהאב עבר ולא מל את בנו האם האב מחויב על בנו (עוד לפני שהגיע לגיל המצוות) למולו או מכיוון שגדל יכול למול א"ע. לפי הר"ן שעיקר המצווה הוא בעיקר עליו אז כשגדל אסור למול אותו אפילו ע"י אביו, מה שאין כן לפי הרמב"ם שעיקר המצווה היא על האב שחייב למול את בנו, אז החיוב עליו ואינו יכול להפקיע א"ע מהחיוב רק אחרי שיגיע הבן לגיל מצוות (עיין מנחת חינוך).

אבל לפי מה שהסברנו את הרמב"ם ע"ד ירושלמי, שההכרח הוא דווקא מן הפסוק, יקשה מהרמב"ם עצמו במניין המצוות שלו שלומד את מצוות המילה (במצווה רט"ז) מהפסוק "המול לכם כל זכר" ולכאורה אין שום הכרח מהפסוק הזה שהחיוב הוא על האב.

ואפשר לתרץ ע"פ מה שמביא בתורה תמימה שהיה אפשר להגיד א"ז להנימול עצמו, אלא ע"כ צ"ל שזה חיוב האב עי"ש.

אבל לפי מה שהסברנו שהר"ן לומד כהירושלמי לכאורה קשה, מכיוון שהר"ן בקידושין דף כ"ט מביא את הגמ' וז"ל: למולו מנלן דכתיב "וימל אברהם את יצחק בנו". ורואים בפירוש שהר"ן סובר כמו הבבלי ולא כירושלמי? ומשום זה צריך להסביר שבאמת כל המחלוקת היא בבבלי ובמשמעות הפסוק: הר"ן סבר שממשמעות הפסוק אינו משמע שהאב מחויב רק שהוא (האב) האמצעי, והרמב"ם סבר שממשמעות הפסוק משמע שהאב מחויב, וכדלעיל.

# מצוות מילה אינה בכלל מ"ע שהזמ"ג

הת' מנחם מענדל שיחי' זילבערבערג  
תלמיד בישיבה

א. בקידושין (כט, א) מביאה הגמרא לימוד "מנלן דהאם פטורה מלמול את בנה מדכתיב  
כאשר צוה אותו אלוקים (בראשית כא, ד) אותו ולא אותה", והקשו ע"כ התוד"ה אותו  
"וא"ת למ"ל קרא תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא . . דאין מלין אלא ביום

כדאיתא בפרק הערל. וי"ל דאתיא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה, עכ"ל.

והנה תירוץ זה דהתוספות הוקשה במפרשים "וזה דוחק לאוקמי סתמא דהש"ס דלא כהילכתא"<sup>עט</sup> "והא אנן קיימא לן כמ"ד אין נוהגת אלא ביום"<sup>פ</sup> ועוד. ולכן כתבו בזה עוד תירוצים בראשונים ובאחרונים<sup>פא</sup>.

אהח07/2018

א' התירוצים הנוספים הוא תירוץ התוס' במגילה (כ, א. ד"ה 'דכתיב') המבאר דכיון שבמצות מילה ישנו חיוב כרת, אזי אינו תקף הכלל שנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג, וע"כ צריך מיעוט מיוחד מפסוק גבי מילה (כ"כ ג"כ בשער המלך הל' ע"ז פי"ב ה"ג), ולכאן צלה"ב מה הסברה בזה.

ב. וי"ל ע"ד הדרוש עפ"י המבואר בלקו"ש כ"ק אדמו"ד:

הקדמה א: בטעם הפטור דנשים ממ"ע שהזמ"ג מבאר (חל"א שיחה א לפ' יתרו) דאינו חיסרון ופגם שיש בנשים אלא אדרבא הוא ענין של מעלה. וכמו שאפשר לראות בחוש שלנשים יש אמונה הרבה יותר פשוטה, וזה נובע מכך שהם הרבה יותר קרובות לאו"ס. במילים אחרות: מעלת הנשמה של הנשים היא שהיא למעלה מהשתלשלות, ובמילא כל מצוה המוגבלת בזמן מסוים אינה מתאימה לאופן עבודתן, שהוא, למעלה מהשתלשלות ולמעלה מסדר והדרגה.

הקדמה ב: עונש "כרת" קשור עם הקשר שבין ישראל לקב"ה שלמעלה מהשתלשלות, וכמבואר בלקו"ש (חי"ז עמ' 129): ווען עס רעדט זיך וועגן ענינים שלמעלה מהשתלשלות ודרגות, קען דארט ניט זיין קיין צווישען דרגות. ס'איז איינס פון די ביידע: אדער ער ווערט

---

עט. לשון השאג"א סי' נג (ושאלה זו מתחזקת עוד יותר לפי מה שפי' הפנ"י בכוונת התוס').

פ. לשון בנו של המנ"ח בסוף מצווה ב'. ושם: "הגם כי אפר אני תחת רגלי בעלי התוספות, עם כל זה תורה היא וללמוד אני צריך, כי תי' התוס' אינו מעלה ארוכה לקושייתם, לומר דסתמא דש"ס אתיא...".

פא. עי' תוס' רי"ד; שאג"א שם; המקנה על קידושין לד, א; תוס' רא"ש; פנ"י; טורי אבן חגיגה טז, ב. ד"ה בני; חי' המהרי"ט בדף כ"ט; עצמות יוסף; רעק"א; שרידי אש ח"ג קד בתחילתו ד"ה הו"ג.

ולמעשה דתירוץ הטורי אבן שם הוא לכאורה רק לשיטת הרמב"ם בהל' מילה פ"א ה"ב, ולא כהראב"ד שם (ועי' פני יהושע שם ובסוף הל' מילה).

פרבונדען מיט'ן אויבערשטען מיט א ברית עולם, למעלה משינוי הזמן – בלי גבול: און אויב ניט – איז "ונכרתה גו", ער האט רח"ל אינגאנצען ניט קיין שייכות צו אלוקות" עכלה"ק. (תרגום חפשי: כאשר מדובר אודות ענינים שלמעלה מהשתלשלות, לא קיימות דרגות ביניים. קיים אחד מהשניים: או התקשרות עם הקב"ה בברית עולם, למעלה משינויי הזמן – בלי גבול, או לאו – ואז "ונכרתה..." – אין לו שום קשר לאלוקות).

ובמילא עפי"ז יש לבאר בדרך הדרוש, את סברת התוס' במגילה, זה גופא שהחיוב על אי מצות <sup>אוצר החכמה</sup> מילה הוא כרת, מבטא שהעבירה הינה "נוגעת" עד למדרגה שלמעלה מהשתלשלות, וזה שייך גם לנשים, ואין זה כדוגמת מ"ע שהזמ"ג, שקשור עם עבודה מוגבלת, לכן צריך פסוק מיוחד לפוטרן ממילת בניהם<sup>25</sup>.

[ובזה יתורץ נמי מה שהקשה בטורי אבן (חגיגה ט"ז, ב) על דברי התוס' (במגילה), שהקשה שם, דלכאורה לפי דבריהם צ"ל מה שהגמרא בקידושין (ל"ד, א) לומדת הא שנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג מתפילין, הלא (לפי דבריהם) אפשר ללמוד מק"ו דמה מילה שעונשה כרת, מ"מ נשים פטורות, כ"ש שאר מצות שאינם חמורות כ"כ (ונשאר שם בצ"ע). ולפי מה שבארנו ליתא להאי קושיא, דאין כוונת התוס' לומר שבגלל החומרא שבמילה (כרת) יתחייבו הנשים, אלא מצד גדר המצוה שהיא למעלה מהשתלשלות וכו'.]

ועפי"ז יובן יותר מש"כ בלקו"ש (חכ"ד עמ' 56) שלנשים יש שייכות מיוחדת למצות מילה, עיי"ש.

ג. מצינו בראשונים תירוץ נוסף של הריטב"א<sup>26</sup>. וז"ל: ". דהתם הוא במצוה דנפשי' אבל הכא במצוה דבנה הו"א דמחייבא, דלא גרע מבי"ד דמחייבי למימלי', ולהכי איצטריך קרא למיפטרי' דכתיב אותו ולא אותה", עכ"ל.

---

פב. ולהעיר דלפי המבואר בהמשך השיחה שם ההבדל בין המילה דקודם מ"ת לדלאחר מ"ת, יוקשה במקצת מ"ש בפני יהושע, דהסברה שנשים יהיו חייבות אחרי מ"ת הוא כי הושוו לאנשים, ולפי המבואר בשיחה הנה אדרבא מ"ת הוא רק סיבה למה לפוטרם ולא לחייבם (עיי' עוד בהגהות אמרי ברוך שם).

ולכאורה צע"ק דנראה סותר למש"כ בלקו"ש ח"א בשיחה א' לפרשת שמות ס"ו ואילך, ויל"ע.

פג. כ"כ ברמב"ן שם.

ובפירוש דבריו יש לפרשו בב' אופנים (בכללות): [א] כוונתו דלא גרעה מבי"ד, ולכן היינו מחייבים גם את האם למול את בנה (ככל ישראל אחר) אם האב לא מלו. וע"כ בא הפסוק ומחדש דהנשים פטורות אף מזה<sup>15</sup>. ופירוש שני [ב] דהריטב"א נחית הכא למימר כללא<sup>16</sup>, דבכל המצות דאינם בגופה, האישה תהי' חייבת ואפילו שהזמן גרמא<sup>17</sup>, וחיובה למול את בנה (כשאינ לו אב) שוה לחיוב האב.

09/07/2018 10:11

אמנם האופן הראשון בפ' דברי הריטב"א צ"ב, דכשם שפטורה מחמת דהוי מ"ע שהזמ"ג ממילה בזמנה, תהיה נמי פטורה כשאינ לו אב, דסוכ"ס הוי מ"ע שהזמ"ג, ואיך חל עליה חיוב כבי"ד?

ולכאורה מסתבר לומר כאופן השני (בדברי הריטב"א), דכל הפטור דמ"ע שהזמ"ג נאמר רק במצוות שבגופה.

ד. ויש לומר דאופן זה בהבנת דברי הריטב"א תואם להמבואר בלקו"ש (במק"א), וכדלקמן:

דבלקו"ש ח"ג (פרשת לך-לך) מביא הרבי את החקירה הידועה של הגאון הרוגוטשובי במהות מצוות מילה (צפע"נ ריש הל' מילה, וכן במכתבו בסוף קונטרס המציצה), האם היא בפעולת המילה – למול, או בתוצאותיה – להיות מהול (או לא להיות ערל). והוסיף לבאר שם שעפי"ז אפשר לתרץ את קושיית התוס' דידן, דמכיון שהמצוה היא להיות מהול (או לא להיות ערל) הרי"ז חל ללא הפסק, ואפילו בלילה ובשבת [כסיפור הידוע על דוד המלך בבית המרחץ (מנחות מג, ב)], לכן אין זה בגדר זמן גרמא כלל<sup>18</sup>.

ולכאו' אפ"ל בדא"פ שזהו עומק כוונת הריטב"א הנ"ל בזה, והביאור:

---

פד. מקראי קודש על פסח ח"א סי' לב, ובכ"מ. ראה מ"ש בהמקנה. ויש לדייק מהרמב"ם בטה"מ (מ"ע רט"ו) דס"ל כהמקנה, וז"ל הרמב"ם: "הציווי שנצטוינו למול... ואין האישה מצוה על מילת בנה כמו שהאב מצוה על כך... עכ"ל.

פה. כן נראה שהבין המנ"ח המובא לקמן. ועי' בספר תורת תמימים (טורונטו תשס"ד) עמ' 354.

פו. ומה שכתב "דלא גרעה מבי"ד" יל"פ דמנ"ל שהיא חייבת דצריכים פסוק, הרי בקרא כתיב "וימל אברהם" וע"ז מומשיך דלא גרעה מבי"ד, ואם בי"ד חייבים כ"ש שהיא חייבת וע"כ צריכים פסוק לפטורה.

פז. וכ"כ מהר"ח או"ז סי' י"א; בית הלוי ח"ב סי' מ"ו; חידושי הגר"ד בענגיס סי' ח'.



ידועים דברי התוס' רי"ד (מסכתין מ"ג, א) בענין שליחות לדבר מצווה. ושיטתו היא דרך במצוות שאינם בגופו (כשחיטת הקרבן, וכדו') אפשר לשלוח שליח, ואילו במצוות שחיונם הוא על גופו – א"א לשלוח שליח<sup>פ"ה</sup>, "כי התורה רצתה שיהיו כל ישראל מקושטין במצוות. ואם יוכל לפטור ע"י שליח יתבטל מכל המצוות ויהי כנכרי, והקב"ה רצה לזכות את ישראל במצותיו"<sup>פ"ט</sup>.

וביארנו האחרונים<sup>ג</sup> הסברה בזה עפ"י המבואר בכ"מ<sup>כ"א</sup> (והובא גם בתורת כ"ק אדמו"ר) דיש חילוק בין המצוות. יש מהמצוות שעיקר המצווה היא עשיית המעשה ע"י גוף האדם, כגון מצה ולולב וכדו', ויש שעיקר המצווה היא תוצאות המעשה (שנפעלו ע"י מעשה האדם) כגון פדיון שבויים ופריה ורביה וכדו'. וביארנו שלזה נתכוון התוס' רי"ד, דבמצוות שעל גופו הרי נקטינן שעיקר המצווה היא פעולת המצווה ובזה לא שייך שליחות דסוכ"ס הוא לא עשה הפעולה, משא"כ במצווה שעליו לעשות לאחר, הרי מסתבר שעיקר המצווה הוא הנפעל, וא"כ העיקר שיבא הנפעל ע"י, ושייך גם מדין שליחות.

ועפ"ז י"ל דמה שכתב הריטב"א דמצוות שלא בגופו לא נקטינן האי כללא דמ"ע שהזמ"ג נשים פטורות, הוא מכיון שבמצוות אלו עיקרן הוא התוצאה, והתוצאה לא נפסקת לעולם ואינו נכלל בהכלל דהזמן גרמא (כמובא בלקו"ש שם). ודו"ק.

---

פח. כך ביארנו כוונתו בהערת שי למורה בשוה"ג שם ועוד אחרונים (ראה הערה הבאה). וכ"כ כמה אחרונים, ומהם: החת"ס בכ"מ (או"ח סי' ט"ו, נ"ה, פ"ד, קפ"ב, ובאריכות בתשובה ר"א), מלא הרועים (ענין אין שליח לדב"ע אות י"ג). ודלא כפי שפירש הקצוה"ח (קפ"ב סק"א) כדמוכח מקושייתו.

כאן המקום להוסיף, דלכאור' עפ"י מה שחידש הרגצ'ובי בענין שליחות לדבר עבירה (שו"ת צפנת פענח ירושלים תשכ"ה סי' ה') תתורץ קושית הקוצה"ח שם. ואכמ"ל. (וראה ביאור דברי הצפנ"ע בספר רוזין דאורייתא סי' קכ"ז).

פט. לשון הגהת שי למורה בשוה"ג דהתוס' רי"ד.

צ. ברכת אברהם (ובקו"א), דבר שמואל וברכת שמואל שם; וראה בקובץ פלפולים תורת תמימים (טורונטו תשס"ד) עמ' 353 (סעי' ד).

צא. ראה למשל: קוב"ש ח"ב סי' כג אות ו'; מפענח צפונות פי"ב סי' ג' וסי' ט"ו; ראה ג"כ אתו"ד כלל י"ג; ועוד.

ה. והנה יש להוסיף הסברא בדברי הריטב"א לחייב את האם למול את בנה ובהקדים, דבהשקפה ראשונה היה נראה לומר בדעת הריטב"א, דלולי הכתוב החיוב על האם למול את בנה נובע מחיוב הבן שעובר אליה.

ולכאורה זהו ע"ד המבואר בלקו"ש (חי"א שיחת ב' לפרשת בא) בהא דהאב מחוייב למול ולפדות בנו דיל"פ בב' אופנים: [א] דהוא מצות הבן, ורק כיון שהבן לא יכול לקיימה חייבה התורה את האב לעשותם. [ב] דהוא מצות האב, וכמו שיש לו מצוה להניח תפילין ולאכול מצה, כן יש עליו מצווה למול ולפדות את בנו.

ומכיון דהמקור להא דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג למדים (בקידושין לה, א. וראה שו"ע אדמוה"ז ריש סי' י"ז) מדהוקשה כל התורה כולה לתפילין - מה תפילין שהוא מ"ע שהזמ"ג נשים פטורות, אף כל מ"ע שהזמ"ג נשים פטורות. וי"ל דהא דנשים פטורות וכו' פירושו שהתורה לא צוותה אותן במצות שלהן כשהן מ"ע שהזמ"ג, אמנם כשהמצוה היא של אחרים - כגון בנה - ורק התורה מצווה אותן לעשות מצוותם, מנין דנשים פטורות? הרי כל המקור הוא מתפילין שהוא מצוה דלהון, אבל לגבי במצוות בנה אין מקור לפוטרה? ולכן אי נימא כהאופן הא' הנ"ל - דמילה היא מצותי' דהבן - מבואר שפיר הטעם שצריכים דרשה מיוחדת דנשים פטורות מלמול את בנן, דאם לא הי' לן קרא היינו אומרים דמחוייבות אע"פ שהוא זמן גרמא, וכנ"ל דבמצות שאינם שלהן ורק מחוייבות, אין מקור לחלק בין זמ"ג לשאין הזמ"ג, דלכאורה זוהי כוונת הריטב"א בפשיטות<sup>צב</sup>.

אמנם פירוש זה קשה להולמו האם במילת בנה, שהרי בהמשך השיחה שם נתבאר (הע' 26) דבחקירה הנ"ל מפרש דפליגי הבבלי והירושלמי, דלבבלי זהו מצותי' דהאב ולירושלמי מצותי' דהבן, עי"ש. לפי"ז אין לפרש כן בדברי הריטב"א שהרי הבבלי - דעלי' קאי - ס"ל דמצות מילה הוה מצותי' דהאב (ולא של הבן), ובהא פשוט דנשים פטורות, ושפיר יש להקשות ל"ל קרא דמנין לחייבם?

לכן בהכרח לומר באופן חדש, והוא שבאמת חל חיוב על האם מצד עצמה, אלא שהדבר צ"ב שהרי מצות מילה היא מ"ע שהזמ"ג ואיך חל על האם (מצ"ע) חיוב במילה?

---

צב. שו"ר שכן פירש בתורת חיים סי' רמ"ו סקי"ג. והקשה על המג"ח דלקמן.

וי"ל בזה עפ"י המבואר באבודרהם (סדר תפילות לכל השנה, עמ' כה) בטעם הפטור דנשים ממ"ע שהזמ"ג, משום דאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו, וא"כ, אם היתה מחויבת במצות עשה התלויים בזמן, אפשר שבעת עשיית המצוה יצוה לה בעלה שתשמשנו אז, מה תעשה, אם תעשה המצוה ולא תשמשנו אינה רשאית לעבור מצות הבעל, ואפילו תשמשנו ולא תעשה המצוה ג"כ אינה רשאית לעבור על מצות ה', לכך פטרה רחמנא ממצות ה' כדי שתוכל לעשות מצות הבעל משום שלום בית, אבל המצות עשה שאין הזמ"ג יכולה לעשות המצוה אחר שתשמשנו.

ולפ"ז יוצא דגם במצות עשה שהזמ"ג אם קיום המצוה אינו מונע ממנה לקיים מצות הבעל (למשל: מצווה שהיא בשב ואל תעשה, אין לכאור' סברה לפוטרה שהרי זה לא מונע ממנה לקיים ציווי בעלה עלי') וה"ה בנדו"ד, דכיון שיכולה לשלוח שליח (מהטעם שהביא הריטב"א – שמילה אינה מצוה שבגופה) אין זה מונע ממנה כלום. וד"ל.

ויש להוכיח כן ממה שכתב במנחת חינוך (מצוה ל"ב [ח]), שהקשה שם מנין שאשה חייבת בשביתת בהמתה והא הוי מ"ע שהזמ"ג ומדוע תתחייב, עיי"ש. ובסוף דבריו הוסיף דלפי הריטב"א לא יוקשה, כיון ששביתת הבהמה אינה בגוף האדם המצווה, ובכזה היכי תמצי לא אמרין דנשים פטורות כנ"ל, עיי"ש. ומדבריו אלו ראי' מוחצת למ"ש לעיל<sup>23</sup>, דאי ס"ל כפשוטו שחייב הבן חל על האם – הרי אין שייך לומר דבר זה בבהמה כלל (כמובן וכפשוטו). ולהוסיף שהמנ"ח לשיטתו במצוה ט [א] ד"ה ומדבריו, שם כתב דמ"ע שהיא בשב ואל תעשה נשים חייבות אף שהזמן גרמא, והוא מטעם הנ"ל כנזכר לעיל.

ו. להוסיף, שלפי סברה זו ניתן לבאר ג"כ מה שהקשה הגה"צ ממונקאטש זצ"ל ב'מנחת אלעזר' (ח"ב סי' מ"ז) שטורח לתרץ הקושיא ש"שמעתי מקשים על הרמב"ם הל' בית הבחירה. . שהכל חייבים בבנין ביהמ"ק אנשים ונשים, והא כיון שאין בונים את המקדש בלילה הוי מ"ע שהזמ"ג כמו שאר מ"ע שאינם נוהגים אלא בלילה, וא"כ נשים פטורות, ולמה פסק שגם נשים חייבות בבנין ביהמ"ק". ויישב שם שגם בנתינת הקרשים (למשכן) ובתרומות לבניית המקדש, יש בזה קיום המצוה, "וכיון שלמדו ממשכן שיסייעו שאר כל

---

צג. ויש להוסיף ולבאר עפ"י מדוע התוספות לא תירצו כהריטב"א, כיון דאולי לשיטתיהו לקמן (לד, א ד"ה מעקה) דנשים פטורות משביתת בהמתן מצד זמ"ג.

העם רק ממונם לביהמ"ק, וזה יכלו לעשות גם בלילה, א"כ לא הוי מ"ע שהזמ"ג ושפיר נשים חייבות ג"כ ומתורץ", עכ"ל.

והנראה לבאר, דלפי המבואר לעיל קושיא מעיקרא ליתא, דעפ"י החקירה של הרוגוצבי בענין בנין בית המקדש, אם החיוב הוא לבנות או שיהי' בנוי או שיבנה (צפע"נ הל' בית הבחירה פ"א ה"א<sup>ז</sup>) יש לחלק בין שני התירוצים הקודמים: דאי נימא שהמצוה היא 'שיבנה' – הרי מכיון שאינה מצוה שבגוף האדם, אפשר לשלוח שלוחים, ומסתבר שהבונים הם שלוחי כל קהל עדת ישראל. וכמבואר לעיל [מהאבודרהם] שאם אפשר למנות שליח גם הנשים חייבות בזה. ואפילו להצד השלישי 'שיהיה בנוי' – נשים חייבות בבניינו כי המצוה היא נצחית – שיהיה בנוי – כנ"ל מלקו"ש לענין מילה<sup>ח</sup>.

ז. והנה כדברים אלו בפ"י הריטב"א חזינן דכבר העיר בחי' הפני יהושע, וז"ל "דלא שייך האי כללא דמ"ע שהזמ"ג נשים פטורות אלא במצות הגוף שא"א לקיים ע"י שליח כגון כל הנך דקא חשיב לקמן לולב, שופר, סוכה ותפילין, משא"כ במצות האב על הבן דאפשר לקיים ע"י שליח אפשר דלא שייך האי כללא, כך נ"ל ברור, וקרוב לזה כתב בחי' הריטב"א עכ"ל. הרי לנו סימוכין לפי' זה בריטב"א.



---

צד. והמשיך שם בהבדל בין המקדש למשכן, ועיין שם בהמשך (הי"ב), ועפ"י ביאורו שם סרה קושית המנח"א בסוף דבריו עיי"ש.

צה. ומה שהצפנת פענח עצמו (השמטות לספר הפלאה נ"ד ע"ב. ובהל' ביהב"ח פ"א הי"ב) לא הביא תירוץ זה אלא כתב דחיובן הוא מצד חיוב הקורבנות שחל עליהם (וכן הוא בלקו"ש חט"ז עמ' 454), י"ל דלא ס"ל מהחילוק שכתב בתוס' רי"ד הנ"ל, אלא כחילוק אחר (דקצוה"ח וכדו'), אך אין להקשות מזה. וד"ל.

## ברכת "שהחיינו" דפדיון הבן

אוצר החכמה

22/08/2018 10:05

### הת' שרגא פייבל שי' מרזל תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק י"א שיחה ב' לפר' בא (עמ' 47), מביא הרבי מה"מ ממס' פסחים (בסופה) גבי ספק הגמ' בברכת "שהחיינו" ב"פדיון הבן" האם אבי הבן מברך דקא עביד מצוה. או הכהן מברך דקמטי הנאה לידיה. ובסוגריים שם "וא"ת א"כ יברכו שניהם "שהחיינו", אבי הבן (על הנתינה) מצד זכות המצוה, והכהן (על הקבלה) משום "דמטי הנאה לידי" ? י"ל מאחר שנקטינן דאין מברכין "שהחיינו" על כל הנאה הבאה לו לאדם אלא רק בהנאת דבר חשוב ומיוחד (שלכן מברכין רק אם קנה בית חדש או בגד חדש וכו'), לכן בנדו"ד אין על הכהן לברך "שהחיינו" מצד הנאתו בקבלת ה' סלעים בלבד אלא משום שהנאה זו באה לו ממצוות פדיון הבן והמצווה (אף שנעשית ע"י אחר – האב) הוא דאחשביה להנאה – ואם האב יברך שהחיינו, היינו שמברך על עצם המצווה אין מקום לכהן לברך שהחיינו בקשר עם הטפל שבהן ("דאחשביה להנאה") וא"כ אין הנאה אלא על ההנאה לבדה". עכ"ל"ק.

ולכאורה צריך להבין: בספק הגמ' - האם ברכת הכהן עדיפה או ברכת האב, צ"ב, דהא ברכת הכהן שהיא על ההנאה הנגרמת מהמצווה, היא סה"כ פרט בהמצווה. וא"כ לכאורה ודאי ברכת האב עדיפה שכן ברכתו היא על עצם המצוה, הכוללת ממילא את פרטי המצוות כולל ההנאה הנגרמת מהמצווה, וא"כ מהו הספק בזה - שיש צד לומר שברכת הכהן עדיפה על ברכת האב?

והנה לכאורה אפשר לבאר זאת: דספק הגמ' הוא האם ברכת האב עדיפה כיוון שהוא מברך על עצם המצווה, או ברכת הכהן שהיא על ההנאה הנגרמת מהמצווה. כלומר שהנידון הוא, האם עדיפה הברכה על עצם המצווה - ברכת המצוות, או הברכה על ההנאה של המצווה – ברכת הנהנין.

אך בזמן שהאב מברך, אזי ברכת הכהן היא סה"כ פרט מברכת האב - שמברך על <sup>הח"ה 22/08/2018</sup>עצם המצווה. דעם-היות שברכת הכהן היא ברכת הנהנין, וא"כ לכאורה יש מקום לומר שאולי עדיפה ברכת הנהנין על ברכת המצוות, מ"מ כיוון שכל ההנאה כאן נגרמה מהמצווה, א"כ כשהאב בירך על עצם המצווה הוא כבר כלל בברכתו את כל הענינים הנגרמים מהמצווה כולל ההנאה הנגרמה מהמצווה.

קובץ חידושים וביאורים תורת אמת גליון עד

## גדר מ"ע שהזמ"ג במצות מילה והמסתעף

הת' מיכאל שיחי' גורביץ

תלמיד בישיבה

מביא מה שמתרץ כ"ק רבינו בלקו"ש על קושיית התוס' שמילה היא מ"ע שהזמ"ג \ מקדים חקירה במצות פדיון הבן ומוכיח שיטת המהר"ח או"ז בזה, ועפ"י מקשה על הביאור בלקו"ש \ מגדיר באופן מחודש מצות מילה עפ"י דקדוק הלשון בתוס' רי"ד ועפ"י מבאר עומק כוונת רבינו \ מביא מקור מדברי הגאון הראגאטשאווער ומפלפל בדבריו עפ"י שוה"ג בלקו"ש \ מדמה זה לדברי תרומת הדשן על תפילת ראש השנה \ מביא ראייה מוכחת לגדר הנ"ל ממצות בנין ביהמ"ק

א.

מביא מה שמתרץ כ"ק רבינו בלקו"ש על קושיית התוס' שמילה היא מ"ע שהזמ"ג

קידושין דף כ"ט ע"א "דת"ר האב חייב בבנו למולו... מנלן? דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו... איהי מנלן דלא מחייבא? דכתיב כאשר צוה אותו אלקים, אותו ולא אותה (ולא את שרה - רש"י)".

---

(2) אבל לכאורה צע"ק מהלשון "אלא יטול ידיו בשפעת" (מובא להלן בפנים) שמשמע שיש להשתמש בהרבה מים ויל"ע.

(3) אלא שאינו מוכרח דאפשר לומר שאדה"ז משמיעינו ב' דינים, א', ליטול בשפעת, וב', עד היכן צריכים ליטול את הידים. אבל מזה שכייל ב' הדינים ביחד אולי משמע כפנים ויל"ע.

(4) אלא שצ"ע בזה כי עד היכן בידיו צריכים ליטול הוא מחלוקת הראשונים, ראה שו"ע אדה"ז סי' קס"א סע' ח' ובמ"מ שם. וראה בהערה לעיל מכף החיים ואולי תלוי איך לומדים הגמ' ויל"ע.

ובתוד"ה 'אותו ולא אותה' הקשה וז"ל "וא"ת למ"ל קרא, תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות? וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו דמן גרמא הוא. וא"ת אכתי מ"ע שהזמ"ג הוא דאין מלין אלא ביום כדאיתא בפרק הערל? וי"ל דאיתא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה. "עכ"ל התוס'.

והנה בלקו"ש ח"ג פר' לך-לך סעיף ב' מביא משו"ת או"ז סי' י"א שהמצוה של מילה אינו פעולת המילה אלא 'הנפעל' של המילה – זה שהאדם הוא נימול, והאו"ז מוכיח זה מהגמ' במנחות (מ"ג ע"ב) ש"בשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו ערום, אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו", ואם המצוה של מילה היא הפועלה א"כ מה יש במילה "שנזכר" בו והרי המצוה כבר כלה ונגמר, ומוכח דמצות מילה היא הנפעל והמצוה נמשכת תמיד.

ועפ"ז מתרץ הרבי את קושיית התוס' הנ"ל – למה צריכים פסוק למעט נשים מחיוב למול את בנם והרי הוי מ"ע שהזמ"ג מכיון שמצותו הוא ביום ולא בלילה – ועפ"י הנ"ל מתורץ, כי המצוה להיות מהול אינו תלוי בזמן מסוים, אלא היא מצוה תמידית בין ביום ובין בלילה, ע"ש בלקו"ש.

## ב.

### מקדים חקירה במצות פדיון הבן ומוכיח שיטת המהר"ח או"ז בזה, ועפ"י מקשה על הביאור בלקו"ש

והנה, בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפרשת בא סע' ה' חוקר בנוגע למצות פדיון הבן, דאפשר לבאר גדרו בב' אופנים, וז"ל שם: "בנוגע לאבי הבן הפודה ושל בנו הנפדה, י"ל בב' אופנים:

מצות הפדיה היא על הבן, אבל היות שא"א לו לפדות את עצמו בקטנותו בעת חלות המצוה, הטילה התורה את המצוה על האב לפדות את בנו, ונכנס במקומו בחיוב זה.

מעיקרא דדינא חיוב הפדי' הוא על האב – מצות הפדיון היא מצות האב".

ובהערה 19 מציין שב' אופנים אלו הם גם במילה, ע"ש. ובהמשך השיחה שם בסעיף וא"ו (לפי אופן הא') "והיינו מפני שהמצוה היא חובת הבן (אלא שהתורה הכניסה את האב בחיוב זה כשא"א לבן) ...מאחר שאין זו מצוותו מעיקרא דדינא אלא שהוא רק מצות בנו", ובהערה 28 מביא משו"ת חת"ס יו"ד סי' רפ"ג בתחילתו וז"ל "אך בקטנותו אין יכול לפדות א"ע, שוי' רחמנא האב שליח לבן ומשום הכי כשיגדיל ויכול לפדות א"ע פסק' שליחות דאב" עכ"ל.

והנה לפי המהר"ח או"ז הנ"ל, שמצות מילה היא הנפעל – שיהיה מהול, א"כ לכאורה ברור שסובר כדרך הא' בשיחה הנ"ל שהאב הוא רק בגדר 'שליח' של הבן לעשות פעולת המילה כדי שיהיה נימול, וא"כ לכאורה צ"ע בשיחה הנ"ל בח"ג – שלפי המהר"ח או"ז מתורץ קושיית התוס' בקידושין – והרי כל מה שהאב מצווה לעשות הוא רק הפעולה של המצוה, והמצוה היא לעשות פעולה הזאת רק בזמן מסויים (ביום ולא בלילה), וא"כ למה שלא יחשב למ"ע שהזמ"ג?

1) והקושיא מתחזקת עפ"י מש"כ האבודרהם בטעם הפטור של נשים ממ"ע שהזמ"ג (מצויין בלקו"ש חכ"ו ויקהל שיחה ב' הערה 34, ומובא גם בחסידות – ראה לדוגמא תו"מ תשי"ט חכ"ד עמ' 433. ולהעיר גם מלקו"ש חל"א יתרו א' סעיף ד' מחלוקת המדרש והמכילתא, ולכאורה טעם האבודרהם מתאים רק עם המכילתא, ע"ש) שזהו מצד

## ג.

### מגדיר באופן מחודש מצות מילה עפ"י דקדוק הלשון בתוס' רי"ד ועפ"י ז' מבאר עומק כוונת רבינו

ואולי יש לבאר כוונת כ"ק אדמו"ר בהקדים מש"כ התוס' רי"ד כאן וז"ל "איהי מנלן דלא מיחייבא דכתיב אשר צוה אותו... אי קשיא ומאי איצטרכינן לקרא תיפוק ליה דהויא לה מצוה שהזמן גרמא... תשובה, היכי אמרינן דמ"ע שהזמ"ג נשים פטורות, המ"ל מצוה דתליא בגופא והיא אינה מצוה אלא לזמן ידוע ולא בכל זמן, אבל מצוה דלא תליא בגופה כגון למול את בנה, אע"ג דמילת הבן יש לה זמן, נהי דקבוע הזמן לבן הנימול אבל האב שצוהו הבורא להתעסק במילת בנו, העסק ההוא אין לו זמן קבוע, שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו, והלכך אי לאו "אותו" הוה מחייבינן גם האשה ואין זמן הקבוע לבן פוטרה, דהוה אמינא היא תתעסק בין ביום ובין בלילה עד שתמול את בנה בזמנו... ע"ש.

ולכאורה דברי התוס' רי"ד דרושים הסבר, דמה לי אם זהו מצוה "דלא תליא בגופה" והרי סוף סוף יש זמן שבו צריכים למול – ביום ולא בלילה וא"כ יש למצוה הזאת שעל האב זמן מוגבל, ואם כוונתו לומר שזה גופא היא המצוה – להתעסק במילת בנו – א"כ למה מאריך כל-כך בהחילוק בין "תליא בגופא" לאינו "תליא בגופא"?

ומדברי התוס' רי"ד לכאו' מדוקדק שמצות מילה היא על הבן להיות נימול (וכשיטת המהר"ח או"ז), וזהו שמחלק בין מצוה "דתליא בגופה" למצוה "דלא תליא בגופה" – היינו שאין זה חיוב בפעולה אלא ה'נפעל' – שיהיה הדבר (ולכן אינו תלוי בגופה), אלא שהתורה הטילה החיוב על האב לוודא שיהיה נימול ("להתעסק במילת בנו"), שזה כולל גם פעולת המילה בפועל, ולפי"ז יוצא שפעולת המילה היא רק הכנה והכשר מצוה.

ועדיין היינו אומרים שנחשב למ"ע שהזמ"ג מכיון שסוף סוף מה שהאב צריך לעשות הוא פעולת המילה – וזה הוי רק ביום, וע"ז מחדש התוס' רי"ד "...נהי דקבוע הזמן לבן הנימול..." היינו שאין זה דין בחיוב האב (דא"כ היה קשה שסוף סוף החיוב של האב הוא בזמן מסויים) אלא זהו דין נוסף במילת הבן, והיינו שחיוב האב נשאר כמקודם להתעסק ולוודא שהבן יהיה נימול (וזה הוי בין ביום ובין בלילה) ורק שיש דין נוסף שהמילה של הבן יהיה ביום. וא"כ חיוב האב נשאר שאינו זמ"ג.

ועפ"י כל הנ"ל לכאורה היה אפשר לומר ששיטת המהר"ח או"ז הוא כשיטת התוס' רי"ד, ומדוקדק גם בלשון המהר"ח או"ז שכותב "אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשייה אלא שהמילה חתומה בבשרו... אלא וודאי אין האב חייב למול בידו אלא שיתעסק שיהא בנו נימול...", ושפיר מובן מה שהרבי בלקו"ש מתרץ קושיית התוס' עפ"י המהר"ח אור זרוע.

## ד.

### מביא מקור מדברי הגאון הראגאטשאווער ומפלפל בדבריו עפ"י שוה"ג בלקו"ש

וראה זה פלא, שמצאתי התייחסות מפורשת של הגאון הראגאטשאווער לנידון זה בספרו צפע"ז הלכות שבועות פ"ה הט"ו באמצע דבריו וז"ל שם "...והנה באמת יש נ"מ בין מ"ע. שיש מ"ע שהחיוב עליו הוא רק בזמנו אבל קודם לכן אין עליו חיוב כלל שיעשה המצוה בזמנו, ויש שאף קודם לזה מחויב לראות שכשיבוא הזמן יקיים המצוה. ובזה א"ש מ"ש התוס' קדושים דף כ"ט ע"א גבי מ"ע שהזמן גרמא

---

שמשועבדות לבעליהן, והרי טעם זה מתאים גם כאן (אבל עיי' בשדי חמד כללים מערכת מ' כלל ל"ז ד"ה 'והעיקר' שאין טעם האבודרהם עיקר).



דאמאי מילה לא הוה מ"ע שהזמ"ג דהא אינו נימול בלילה...ר"ל אם אין החיוב עליו כלל בשעה שאינו יכול לעשות או שיש חיוב עליו רק דהדין אינו מניח לו לעשות ובמה שיכול לעשות עושה אף בלילה" עכ"ל, ע"ש.

ומדבריו לכאורה משמע כמו שביארנו לעיל בארוכה.

והנה בלקו"ש חל"ה שיחה א' לפרשת וירא בהערה 33 מביא דברי הצפ"נ האלו, ומעיר על דבריו וז"ל "אבל לכאורה מובן דמ"ש שאין עליו חיוב כלל קודם הזמן, היינו שאין לו חיוב עשי', אבל החיוב (דאכילת מצה בלילה פסח) אקרקפתא דגברא הוא חיוב תמידי גם קודם הפסח. ואולי י"ל כוונתו, דגבי סוכה המצוה עצמה מתחלת קודם זמן חובת הישיבה כיון שבהכרח שתהי' עשי' קודם החג, משא"כ גבי מצה דיכול לאפותה בלילה הפסח אם לא ישתדל לפנ"ז, לכאורה פשוט שמצות אכילה בלילה פסח מחייבתו להשתדל בזה גם קודם הפסח" עכ"ל, ע"ש.

[30/08/2018](#)

ובשוה"ג להערה הנ"ל כותב "ולהעיר שמיישב שם (עפ"י חידושו דיש נפק"מ בין המ"ע) דברי התוס' בקידושין (כ"ט, א) דאמאי מילה לא הוי מ"ע שהזמ"ג דהא אינו נימול בלילה. ויל"ע אם מתעים עם המבואר בפנים ההערה. "עכ"ל בלקו"ש שם (ההדגשות בהמקור).

ולכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר בזה שכותב "ויל"ע אם מתעים עם המבואר בפנים ההערה" הוא, דאם כוונת הצפ"נ במה שכתב "שאף קודם לזה מחוייב לראות שכשיבוא הזמן יקיים המצוה" הוא רק מצד "תעשה ולא מן העשוי" (לדוגמא) א"כ איך שייך לומר במילה שהחיוב הוא גם קודם הזמן (גם בלילה), הרי איזה דין יש לפני זמן חיובו, משא"כ אם נאמר שהפירוש בהצפ"נ הוא שיש מצות שיש חיוב להתעסק ולהכין אותם - וכמו שהסברנו לעיל - א"כ שפיר מובן מה שמתרץ קושיית התוס', ודו"ק.

ויש להעיר גם בנידון זה מלקו"ש ח"ה שיחה ל"ט כסלו סוף הערה 10 שכותב "וגם מצות מילה שהיא פעולה נמשכת - אף שמצותה היא ביום השמיני - הרי מה שנמשך בתמידות הוא כללות המצוה - שהוא מהול כו' (שזה - אין לו זמן קבוע) - ולא הענין ד'ביום השמיני ימול'", עכ"ל שם (ההדגשות במקור).

ומכאן ג"כ משמע ע"ד שביארנו לעיל, 'שהפעולה נמשכת' והחלק של המצוה שאין לו זמן קבוע הוא 'כללות המצוה' - היינו שזהו עצם גדר המצוה, ורק שיש דין נוסף של 'ביום השמיני'. ויל"ע עוד בכ"ז.

ה.

### מדמה זה לדברי תרומת הדשן על תפילת ראש השנה

וי"ל דוגמא רחוקה לזה, ממה שכותב הב"י באו"ח סי' תקפ"ב וז"ל "וכתוב בתרומת הדשן שנ"ל שיש לומר בקידוש ובתפלת ערבית זכרון תרועה אפילו כשחל להיות בחול משום דלילה לאו זמן תרועה היא [ע"כ] אבל העולם לא נהגו כן והטעם משום דלא דמי לשבת דהכא ההוא יומא זמן תרועה הוא למחר".

ושמעתי לומר בזה, שאפשר לפרש מש"כ התרומת הדשן "ההוא יומא זמן תרועה הוא למחר" בב' אופנים: א', שמכיון שהלילה והיום נחשבים ליום אחת לכן שייך כבר לומר בערבית שעכשיו הוא היום של זכרון תרועה (אע"פ שאין למצות שופר שום שייכות ללילה ר"ה, וכאילו שנאמר שליל ר"ה לגבי

שופר הוא כבאמצע חודש ניסן). ב' (וכן משמע יותר), שהמצוה של שופר הוא בר"ה – כולל ליל ר"ה – ורק שיש הגבלה בהמצוה שצריכים לקיימו דוקא ביום ולא בלילה (אבל לא שליל ר"ה מופקע מהמצוה של שופר).

ולפי פירוש השני (וכנ"ל שפירוש זה משמע יותר) יוצא, שאע"פ שהמצוה במהותו שייך לזמן מסויים (בנדו"ד ליל ר"ה) – אעפ"כ יש הגבלה שבפועל א"א לקיימו אז (מאיזה טעם שיהיה) (אבל גם לאחרי ההגבלה נשאר מהות המצוה כמקודם, ושמטעם זה אומרים זכרון תרועה גם בלילה).

ו.

### מביא ראייה מוכחת לגדר הנ"ל ממצות בנין ביהמ"ק

ויש להביא דוגמא מוכחת לגדר זה (שהמצוה נחשב למ"ע שהזמ"ג ואע"פ שפעולת המצוה צ"ל בזמן מסויים) מצינו במק"א, שכתב הרמב"ם בהל' ביהב"ח (פ"א הי"ב) וז"ל "אין בונין את המקדש בלילה שנאמר... והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים... עכ"ל.

וכבר הקשו על הרמב"ם (ראה אחרונים שמצויין בלקו"ש חט"ז ויקהל-פיקודי עמ' 454 הערה 42) למה נשים חייבות בבנין ביהמ"ק אם זה מ"ע שהזמ"ג (כמו שהרמב"ם בעצמו כתב בהלכה זו ד"אין בונים את המקדש בלילה")?

ובכלי חמדה<sup>2</sup> (פר' כי תשא עמ' 301 ואילך) מבאר שהמצוה של בנין ביהמ"ק אינו פעולת הבנין עצמו, אלא שיהיה ביהמ"ק בנוי (והבניה הוא רק הכשר מצוה). ועפ"ז מבאר זה שגשים חייבות בבנין ביהמ"ק, כי המצוה עצמו אינו זמ"ג – אלא שיהיה ביהמ"ק תמיד, וזה שאין בונין המקדש בלילה הוא דין בההכשר מצוה.

וא"כ יוצא שהגדר של מצות בנין ביהמ"ק הוא ממש כמו הגדר של מצות מילה, ששתיהם אינם נחשבים למ"ע שהזמ"ג – ואע"פ שיש זמן מסויים שצריכים לעשות הפעולה של המצוה. אלא שבמילה יש מיעוט מיוחד ("אותו ולא אותה") למעט נשים ובבנין ביהמ"ק אין מיעוט ונשים חייבות בבנינו.

## דין שליחות בפדיון הבן

הגה"ח ר' משה הבלין שליט"א  
ראש הישיבה, רב העיר קרית גת  
וחבר בית דין רבני חב"ד בארה"ק

א.

שאלה: בכורים שלא נפדו, האם ניתן לזכות שליח שיפדה אותם תמורת חמישה סלעים?

הנה מצינו דנחלקו בכך הרמ"א, הש"ך והט"ז. וז"ל הרמ"א בהלכות פדיון בכור (יורה דעה סימן שה סעיף י): "ואין האב יכול לפדות על ידי שליח"<sup>1</sup>.

אולם הש"ך והט"ז חולקים וסוברים שניתן לעשות שליח לפדיון הבן, וז"ל הש"ך (ס"ק יא): "זה תמוה דהא קי"ל בכל התורה שלוחו של אדם כמותו וכן מבואר בדברי הר"ן פ'

---

<sup>1</sup> ובביאור הוכחתו של הרמ"א דאין לעשות שליח בפדיון הבן כתב הט"ז שם (ס"ק יא): "זו מדברי שאלה שנשאל ריב"ש סי' קל"א דהיינו שהשואל שאלו וזה לשונו למה כתב הרמב"ם בנוסח פדיון הבן על פדיון כו' כיון דמצות פדיון עיקרה על האב . . אבל ע"י שליח או ע"י ב"ד לית לן עכ"ל ובתשובה שהשיב ריב"ש על זה לא הוזכר שום דבר מזה רק שהשיב לו תירוץ אחר על נוסח על . . ולמד רמ"א מזה דכיון דלא סתר הריב"ש דבר זה ש"מ דניחא ליה בכך".

כל שעה דיכול לפדות ע"י שליח". וגם הט"ז הוכיח דניתן לעשות שליח, מהא דמצינו בכל התורה ד"שלוחו של אדם כמותו".

ובערוך השולחן (יו"ד סי' שה) מדמה זאת לענין של "בעליו עמו" – דהנה מבארת הגמ' בב"מ (צד, א) שכשישנו שומר ששומר עם בעליו הוא פטור מנזקין, וישנו דיון האם ניתן לעשות לכך שליח. או לדין הפרת נדרים שהבעל יכול להפר לאשתו, דגם בכך יש מחלוקת האם הבעל יכול לעשות שליח להפרה, בית הלל סוברים שאפשר, ובית שמא סוברים שא"א לעשות שליח. ולהלכה נפסק שא"א לעשות שליח לדברים אלו (שצ"ל דוקא "בעליו עמו" וכן "ואישה יפרנו" – אך לא שליח), וכן הוא גם בפדיון הבן דא"א לעשות שליח.

ומבאר החת"ס, דכל הפלוגתא בנוגע לשליחות היא רק לגבי האב – האם יכול לעשות שליח או לא. אולם ישנה הלכה שבאם האב לא פדה את בנו והבן הגדיל, אז הבן צריך לפדות את עצמו, ולא תועיל שליחות. וא"כ יש לעיין האם כשהבן הגדיל הוא יכול לעשות שליח או לא, ופוסק החת"ס שהבן אינו יכול לעשות שליח. ורק ה'אות ברית' מבאר בכך, שהבן יכול לעשות שליח (אך אין שום מפרש אחר שדן בזאת).

וביאור הדיון של שליחות בפדיון הבן: דבאם האב שלח כסף לכהן בשביל לפדות את בנו – לכו"ע אין הדבר הוי בגדר שליחות, מכיון שמדובר בכסף של האב, ונחשב שהאב בעצמו עושה (ע"פ ביאור האחרונים<sup>2</sup>). והפלוגתא היא רק לגבי אדם שנתן כסף מעצמו ולא מהאב, וע"י כספו הוא פדה את הבן – ובכך נחלקו מה יהיה הדין.

---

<sup>2</sup> ועיין באג"ק ח"א עמ' רצד – מכתב להרה"ג אפרים אליעזר יאלעס ז"ל, שהעיר מהגמ' במס' בכורות (נ, א) דכתיב התם: "רב אשי שדר ליה שבסר זווי לרב אחא בריה דרבינא בפדיון הבן" [רב אחא – כהן היה ושלה רב אשי לרב אחא. רש"י], דמשמע מדברים אלו דניתן לעשות שליח לפדיון הבן, ודלא כשי' הרמ"א הנ"ל. וע"כ כתב כ"ק אדמו"ר: "י"ל בפשיטות דרק הכסף שלח ע"י שליח, אבל פדה"ב עשה בעצמו".

והוסיף כ"ק אדמו"ר: "זיעוין בחי' רע"ק שם", וכן איתא בחידושי הרעק"א על הגהת הרמ"א בשו"ע שם: "ודאי מה דס"ל לשיטה זו דא"י לפדות ע"י שליח היינו שהשליח יעשה מעשה הפדיון שיאמר לכהן בזה המעות יהיה הבן פדוי אבל פשיטא דיכול להקנות להכהן המעות ע"י שליח והוא בעצמו אומר במעות אלו שאני מקנה לך ע"י השליח יהא בני פדוי".

ועיין בשו"ת צ"צ יו"ד סי' רכב שדן האם אפשר לפדות ע"י זכי', שאחד יביא את הכסף ממקומו, ונפק"מ בקטן שאין לו אב אם אפשר לעשות פדיון ע"י בי"ד. ומביא בשם הט"ז שא"א, ועיי"ש שכתב באריכות בעניין זה.

## ב.

יש להבין טעם הדבר מדוע לא תועיל שליחות בפדיון הבן (לשיטת הרמ"א), וכן גם יש להבין את טעמו של החתם סופר שחילק בין שליחות ע"י האב לשליחות שע"י הבן.

ובביאור הדבר יש להקדים, דישנה שיחה של הרבי בלקו"ש חי"א – שיחה ב' לפ' בא<sup>3</sup> גבי מצות פדיון הבן, דמביא הרבי את דברי הירושלמי<sup>4</sup> שלמדים את מצות פדיון הבן מן הפסוק "וכל בכור אדם בבניך תפדה" (ולמדים מפסוק זה גם את החיוב של האב וגם את החיוב של הבן). אולם בבבלי<sup>5</sup> למדים זאת מן הנכתב בפ' קרח "פדה תפדה", ולמדים זאת רק על חיוב הבן עצמו<sup>6</sup>.

ומבאר הרבי את ההבדל ביניהם, דהנה מובא בגמ' (פסחים קכא, ב) דיון גבי הברכה בפדיון הבן, דברור ומובן לכל שברכת הפדיה נאמרת ע"י האב. אולם יש לעיין גבי ברכת "שהחיינו" – האם האב מברך אותה (שהרי עשה את המצוה), או שמא מברך אותה הכהן מפני שנהנה מהחמש סלעים. ופוסקת הגמ' ש"והלכתא אבי הבן מברך שתים".

ומקשה ע"כ הרבי, באם דנה הגמ' בנוגע לברכת "שהחיינו" שתאמר בפירוש 'והלכתא אבי הבן מברך שהחיינו', ומדוע צריכה הגמ' לומר את ההלכה בלשון כזו שמשמע ממנה דישנו ספק גם לגבי הברכה הראשונה (ברכת המצוה של פדיית הבן)? ומבאר הרבי, דשתי ברכות אלו שייכות ותלויות יחד.

---

<sup>3</sup> עמ' 42.

<sup>4</sup> קידושין פ"א ה"ז.

<sup>5</sup> קידושין כט, א.

<sup>6</sup> אולם את עצם חיוב האב בפדיית בנו, למדים בבבלי מן הפסוק "כל בכור בניך תפדה", ועיי"ש בגמ'.

ובהקדים, דהנה יש לחקור במהות מצות פדיון הבן, האם המצוה חלה על הבן, ורק מכיון שהוא לא יכול כעת לפדות את עצמו האב פודהו במקומו. או שמא נאמר שהמצוה חלה על האב, ורק כאשר האב לא פדה את בנו כשהיה קטן, אז כשהבן יגדיל הוא יכול לפדות את עצמו. והנפק"מ בכך היא במקרה שהאב לא פדה את בנו כשהיה קטן, והבן הגדיל וצריך לפדות את עצמו. והשאלה היא, האם המצוה כעת חלה רק על הבן, או שמא גם כעת ישנו חיוב על האב.

ומבאר בכך הרבי, שהירושלמי לומד שהמצוה היא על הבן, והאב הוא רק שליח לקיום המצוה, ומפנ"ז למד הירושלמי את דין המצוה מן הפסוק "וכל בכור בניך אפדה". אולם הבבלי למד שישנו חיוב במצוה גם על האב, ולכן הביא הבבלי בלימודו את הפסוק "אך פדה תפדה".

וזהו הביאור בדברי הגמ' הנ"ל, דכפי שנראה בפועל האב מברך את ברכת הפדיה, ולכאורה הרי יש פעמים שהבן עצמו עושה את הפדיה, ומדוע אומרת הגמ' שהאב צריך לברך? אלא מכאן משמע שהמצוה היא על האב, ולכן הוא מברך את מצות הפדיה.

ומפנ"ז יש קושיא בנוגע לברכת "שהחיינו". דישנם ב' סוגים בברכת "שהחיינו": א. כשאדם עושה את המצוה ומברך ע"כ; ב. כשאדם נהנה מדבר, ומברך עליו "שהחיינו". וא"כ כאן יש להסתפק, שהרי לא על כל הנאה עושים "שהחיינו" אלא רק על הנאה מיוחדת, וכאן אין שום מיוחדות בהנאה של חמישה סלעים.

ובכך דנה הגמ', דבאם נאמר שהאב הוא רק שליח לקיום המצוה (וחיוב המצוה הוא על הבן), ממילא אין שום סברא לומר שדוקא האב יברך "שהחיינו", שהרי גם הכהן נהנה בכך שעזר וסייע לקיום המצוה, וא"כ אפ"ל שהכהן יברך "שהחיינו" (דאין שום חילוק בין האב לבין הכהן בקיום המצוה, מפני שאצל שניהם קיום המצוה הוא לא עצם המצוה, אלא רק עזר וסיוע).

אולם מכך דפסקינן בגמ' שהאב מברך את ברכת הפדיה, משמע מפורש שהאב הוא אינו סתם שליח למצוה, אלא חיוב המצוה מוטל עליו ממש, וא"כ חייבים אנו לומר שכשם שהאב מברך את ברכת הפדיה (מפני שחיוב המצוה מוטל עליו), יוצא שעשיית המצוה היא כולה באחריותו, ולכן הוא מברך גם "שהחיינו". ולכן כתבה הגמ' "והלכתא אבי הבן מברך שתיים", מכיון ששתי הברכות תלויות הא בהא.



## ג.

וביאור הדבר הנ"ל גבי שליחות בפדיון הבן. הנה מצינו בשו"ת המהרי"ט (סימן קכ"ז) דכתב גבי שליחות בהקדש דלא תועיל [ורק לגבי תרומה מצינו דאתרבי דין שליחות מ"אתם - גם אתם, לרבות את השליח" (קידושין מא, ב)]<sup>7</sup>.

ויש לבאר את סברת המהרי"ט ע"פ ביאור הרבי בענין השליחות, דמבאר הרבי בלק"ש חל"ג - שיחה ב' לפ' קרח<sup>8</sup> דישנם שלוש דרגות בשליחות: א. מעשה השליח מתייחס למשלח; ב. כוח מעשה השליח הוא כעין עשיית המשלח ממש; ג. כל גוף השליח הוא ממש כעין המשלח, וכאילו שהמשלח ביצע את השליחות.

ומבאר בכך הרבי, דכל הדרגות הנ"ל בשליחות שייכות רק לגבי פעולה מסויימת, שאז המשלח מוסר את כוחו לשליח, ורק עי"ז נעשה השליח כעין המשלח ממש. אולם ללא הפעולה הספציפית שנמסרה לשליח, אין הוא נעשה כעין המשלח (משא"כ גבי עבד, שמלכתחילה הוא כעין האדון ממש ללא שום פעולה או ענין אחר, ולכן בדין "בעליו עמו" מועיל בזה גם לגבי עבד).

וא"כ יוצא, דבשליחות גבי "בעליו עמו" צריך קודם שהשליח יהיה 'בעליו', ורק אז מתחלת שליחותו, ומפנ"ז לא מועילה שם השליחות, מכיון שאין שום פעולה שתועיל להפוך את השליח ל'בעליו' (ועי"ז לפטור את השומר). ועד"ז הוא גם גבי הפרת נדרים, שצריך להפוך את השליח לבעל האישה ממש, ורק אז הוא יכול להפר את הנדרים, ולכן אין אפשרות להפר ע"י שליח, מפני שצריך פעולה שתהפוך את השליח לבעל.

---

<sup>7</sup> ועיין בספר 'לכבודו של מלך' חלק ח', דביארנו שם בארוכה פסק זה של המהרי"ט, ומבואר שם סברותיו וכן תירוצים על המקשים בשיטתו. ועיי"ש בארוכה עוד ביאור גבי דין שליחות בכלל.

<sup>8</sup> עמ' 113.

[ועפ"ז יש לבאר את טעם הדבר גבי ביטול חמץ דמצינו דלא מועיל שליחות<sup>9</sup>, מכין שבחמץ צריך שהאדם בעצמו יבטל את החמץ שברשותו, וזה לא מעשה קנין כלשהו, אלא מעשה של ביטול (כעין נדר), וא"כ צריך קודם שהשליח יהיה בעה"ב ממש על הדבר כדי שיוכל לבטלו, ולולא זאת – אין מועילה השליחות בביטול].

#### ד.

12007/2018תמ"א

ועפ"ז ניתן לבאר הדבר גבי שליחות בפדיון הבן: דבאם פדיון הבן הוא חיוב על הבן, והאב הוא רק שליח בשביל ביצוע המצוה, ממילא ניתן לומר שתועיל שליחות בפדיון הבן – דעת הש"ך.

אולם באם נאמר שהמצוה בפדיון הבן היא על האב בעצמו, ויוצא דאין כאן שום שליחות במצוה, ומפנ"ז לא תועיל שום שליחות בפדיון הבן – דעת הרמ"א.

וע"פ ביאורנו דלעיל יובן הדבר היטב, דלשיטת הסוברים שהמצוה היא על הבכור ממש לא ניתן לעשות שליח, מכיון שכנ"ל דבשביל לעשות שליח צריך פעולה מסוימת שתהפוך את השליח להיות כמותו ממש לגבי פעולה זו, וזה אין כאן (שהמצוה היא על עצם הבכור, וא"כ השליח צריך קודם להיות בכור ע"מ שיוכל לעשות את מצות הפדיה – והרי השליח לא יכול להיות בכור בלי שליחות על פעולה מסוימת) ולכן לא תועיל שליחות. אולם כשהמצוה חלה על האב ניתן לומר שתועיל שליחות, מכיון שהמצוה היא לא על עצם הבכור (מצד שהאב נהיה שליח של הבכור), וא"כ השליח לא צריך להיות מציאות לגמרי של בכור בכדי שיוכל לבצע את המצוה, וע"כ שליחות תועיל.

ועפ"ז תובן גם סברת החתם סופר שחילק בשליחות שמתבצעת ע"י האבא, לשליחות שמתבצעת ע"י הבן. מכיון שכנ"ל בשליחות ע"י האב השליח יכול לבצע את המעשה, שהרי המצוה היא לא על עצם הבכור. אולם בשליחות שע"י הבן, אין השליח יכול לבצע

---

<sup>9</sup> עיין בשו"ע אדה"ז (סימן תלד סעיף טו) דכתב: "יש אומרים שבין בביטול הלילה ובין בביטול היום אינו יכול לעשות שליח שיבטל חמצו אלא יבטל בעצמו שהרי האומר לחבירו צא והפקר נכסי אין בכך כלום עד שיפקירם הוא בעצמו".



זאת, מכיון שהמצוה היא על עצם הבכור ואין אפשרות לבצע זאת בשליחות, כמבאר לעיל.

ה.

וע"פ כהנ"ל יומתק לשון הרמב"ם, דכתב (הלכות ביכורים פרק יא הלכה ה): "הפודה את בנו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן, וחוזר ומברך שהחיינו, ואח"כ נותן הפדיון לכהן, ואם פדה עצמו מברך לפדות הבכור ומברך שהחיינו".

וטעם שינוי הלשון יובן ביותר, דמפני שכשהאב פודה את בנו יכול הוא לעשות שליח לפדיון הבן, ומפנ"ז הברכה היא בלשון "על..."<sup>10</sup>, ששליחות מועילה<sup>10</sup>.

אולם כשהבכור פודה את עצמו, אין הוא יכול לעשות שליח לפדיונו (כנ"ל בארוכה), ולכן נוסח הברכה בפדיון ע"י עצמו הוא "לפדות", מפני שכאן לא תועיל שליחות במצוה.



---

<sup>10</sup> וכפי שמובא לעיל בהערה 1 בשם הריב"ש, דכשנוסח הברכה הוא "על" מועיל שליחות במצוה, משא"כ כשנוסח הברכה הוא "ל..." לא תועיל שליחות במצוה.

## קובץ שערי ישיבה גדולה מיאמי - לא

### זכות האב בקידושי בתו

בנוגע להדין (כתובות מו, ב) שהאב זכאי בקידושי בתו נזולקו רש"י יתוס' בקידושין (ג, ב) שלרש"י זוכה בביאה הפי' שמוסרה לביאה למי שרוצה יתוס' מביאים ירושלמי שנותנים לו שכר לקדש בביאה / מקשה על רש"י כמה קושיות / מתרץ ע"פ מ"ש בלקו"ש (חי"א ע" 44 ואילן) בנוגע פדה"ב האם המצוה על האב או על הבן / עדי"ז יש להקוד בננוגע שהאב זכאי בקידושי בתו אם זה לכתחלה על האב או בעצם על הבת / מסביר עפ"י מחלוקת הרא"ש והראב"ד בקידושין (יט, א) בזין כתב לו בתך מקודשת לי ה"ה מקודשת אפי' ע"י עצמה דלהרא"ש ה"ז מטעם שליחות ולהראב"ד מטעם תן ע"ז סלע / מובן ע"פ כללות גדר שליחות כפי המבואר בלקו"ש (חל"ג ע" 114) מביא עוד דוגמא משיחת יט כטלו תשט"ז.

### א.

בכתובות (מו, ב) מובא הא דתנן: "האב זכאי בבתו בקדושיה - בכסף, בשטר ובביאה...". ומפרש רש"י וז"ל: בקידושי כסף - שכסף קידושי' שלו. ובשטר - שאם קיבל שטר אירוסין עלי', ה"ז מקודשת. בביאה - רשאי למוסרה לביאה לשם קידושין, עכ"ל. ועד"ז פי' בקידושין (ג, ב) וז"ל: "בכסף - שהכסף יהיה שלו, [בשטר] והוא מקבל השטר, [ובביאה] והוא מוסרה לביאה על כרחיה לשם קידושין, בעודה נערה". ומשמע מרש"י שגדר הזכות שיש לאב בבתו לאו דוקא שצ"ל זכות ממונית - כמו בקידושי כסף ששם יש לו הנאה מהממון שמקבל, או כבקידושי שטר ששם יש לו הנאה מרווח ממוני, שיכול להשתמש בשטר כגון "לצור על פי צלוחיתו", אלא גם זה שיכול למוסרה לביאה אפי' בע"כ, ששם אין שום הנאה ממונית, ג"ז נקרא שיש לו "זכות" בה.

אמנם התוס' בקידושין (בד"ה "האב זכאי") כותבים: "האב זכאי בבתו וכו' מפרש בירושלמי: שיש לו זכות בביאה שנותנין לו שכר לקדש בביאה". וכלשון הירושלמי (כתובות פ"ד, ה"ו): "זכאי בביאה תיפתר שיאמר לו לכשתקנה לי בתך בביאה - יהיה לך כסף זה". דמשמע שבגדר הזכות שיש לאב בבתו נכלל רק זכות ממונית, דלכך גם לגבי ביאה מוכרח למצוא איזו-שהיא הנאה משוויות ממונית.

ובפשטות רש"י לומד שהתלמוד בבלי חולק על התלמוד ירושלמי [שסובר שבגדר הזכות נכלל רק שוויות ממונית], וסובר שנכלל גם זכויות בבת עצמה, משא"כ להתוס' לא נחלקו, ואף להתלמוד בבלי נכללו רק זכויות ממוניות.

### ב.

וצלה"ב: א) מהם סברות המחלוקת בין שיטת רש"י [איך שלומד את שיטת התלמוד בבלי] ושיטת התלמוד ירושלמי - האם נחשב שיש לאב זכות בבתו אך ורק אם זו באה

לידי ביטוי בממון, או שלאו דווקא, ואף אם הזכות לא תהיה ממונית עדיין תחשב כזכות.  
(ב) לכאורה רש"י סותר את עצמו: כאן משמע מרש"י שהזכות אינה צריכה להיות דווקא ממונית, אבל בהמשך הגמ' : [מקשה הגמ' :] "ואימא לדירה, [ומתרצת (בתמיה):] הכי השתא, אביה מקבל קדושיה דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה, ואיהי שקלה כספא?" ומפרש רש"י בקידושין בד"ה "ואיהי תשקול כספא": "בתמיה אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה". דמשמע שאי אפשר לומר שיש לאב זכות אם לא מקבל גם כסף, כי זה נקרא "שעל חנם זיכהו הכתוב"?

(ג) יתירה מזו: ישנו ביאור פשוט בגמ' זו ד"אביה מקבל קדושיה . . ואיהי שקלה כספא...". והוא כביאור הריטב"א: "ופרקינן, השתא אביה מקבל קידושיה דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי שקלא כספא, פירוש כיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בע"כ ושלא מדעתה, איהו חשיב מקנה ובעל דבר, וכממונו היא חשובה בענין זה, וכיון דאיהו הוי מקנה, לא סגי דלא להוי כספא דיליה, דאי איהי שקלה כספא, איהי חשובה בעל דבר, ואין האב אלא כשליח, וא"כ האיך אפשר לו לקדשה בעל כרחיה". שלפי זה אין שום משמעות שזכות בלי ריווח ממוני אינה זכות, כי אי"ז קושית הגמ', כ"א שמזה שהאב מקבל הקידושין ה"ז ראה שהוא הוא המקבל הכסף. דלכאורה פשט זה מתאים ביותר לשיטת רש"י דלעיל - שגם במקרה שאין הנאה ממונית בכ"ז בתואר זכות יכלל, ומדוע מפרש רש"י כאן שהזכות חייבת להיות ממונית ואחרת זה נחשב "חנם", ולא כתב כפי הריטב"א.

## ג

ולהבין כל זה יש להקדים במ"ש הריטב"א בנוגע לירושלמי: "מקשי עליה בירושלמי ניחא כסף ושטר אלא ביאה מאי כדון, כלומר מה זכות יש לו לאב בביאה, ואמרינן תפתר בשאמר לו הילך מנה ותתקדש בתך לי בביאה, פירוש קא משמע לן דכי היכי דזכי ליה דחמנא לאב (כסף) קידושין גופייהו זכי ליה נמי מאי דאתי מחמתייהו". שהחידוש הוא שזוכה גם בכסף צדדי הבא מחמת הקידושין, ולא רק בכסף הקידושין עצמם. ולכאורה איזה חידוש הוא זה, הרי פשוט שהיות והאב הוא המקדשה, כל ממון שבא מחמת הקידושין שלו. ז.א. הירושלמי הרי רוצה לומר שלא מספיק לומר שהזכות היא מה שיכול לקדשה בע"כ, כ"א צ"ל זכות ממונית, וזה חידוש הברייתא, אבל לכאורה אין זה חידוש בדין זכות האב בקידושי ביתו, כ"א תוצאה כללית השייכת בכל דבר. שאם יש למישהו בעלות על איזה דבר, כל ממון הבא מחמתי' שייך לו. ומה החידוש בקידושין שגם בתנאי כזה יקבל את הכסף?

## ד

והנראה לומר בזה הוא, דהנה בלקו"ש ח"א פ' בא (עמ' 44 ואילך), מביא מחלוקת הבבלי והירושלמי מאיזה פסוק אנו לומדים חיוב פדיון הבן, ומבאר את זה עפ"י החקירה בגדר מצוות פדיון הבן שהאב מחוייב לפדות את בנו, האם: (א) המצוה היא על הבן,

אלא מכיון שהוא קטן ואין בו דעת, לכן הטילה התורה החיוב על האב לפעול במקום הבן, אבל באמת ה"ז מצוה של הבן. או (ב) מעיקרא דדינא חיוב הפדיה הוא על האב וזוהי לגמרי מצוה של האב, רק שאם לא נפדה בקטנותו מטילה התורה חיוב נוסף - שהבן צריך לפדות את עצמו. (מחלוקת זו קיימת במצוות נוספות כגון מילה ועוד, וראה הע' 19 ובשוה"ג שם ליתר אריכות הפרטים).

והנפק"מ לדינא בין שני האופנים היא כאם לא פדאו האב בקטנותו עד שגדל הבן, וכעת יש לו דעת לקיים החיוב: על מי מוטלת עכשיו החיוב לפדות, באם שניהם רוצים לקיים המצוה, דלסברא הא' שזוהי מצוה של הבן, הנה עכשיו שהבן יכול לפדות א"ע, החיוב מוטל עליו ולא על האב, דהרי התורה הטילה לכתחילה חיוב על הבכור שהוא מחוייב לפדות א"ע. משא"כ לסברא הב' דבאמת ה"ז מצוה של האב, גם עכשיו כן הוא, אלא שיש לימוד מיוחד שאם לא פודהו אביו גם כשהגדיל, דחייב לפדות את עצמו.

ומבאר שבוה נחלקו הבבלי והירושלמי (מאיזה פסוק נלמד, עיי"ש), שלדעת הירושלמי: "המצוה בעיקרה היא חובת הבן וממנה מסובבת גם חובת האב המפורשת בתורה. מכיון שהמצוה היא לפדותו בקטנותו, שאז א"א לו לפדות עצמו, לכן אמרה תורה שהאב יפדה את בנו (במקום הבן)".

משא"כ לדעת הבבלי: "עצם המצוה דפדיון הבן הוא חובת האב, ולא של הבן, אלא שלאחר שגדל הבן הרי (לא) שנפקע עיי"ז משהו, ובנדו"ד חיובו וזכותו של האב דמהיכי תיתי, אלא ש)נעשה הבן מחוייב בכל המצוות ובהן ג"כ שבאם (לא פדאו האב, ופשיטא כאם) אין האב רוצה לפדות את הבן, הטילה התורה חיוב זה על הבן".

#### ה.

והנה עד"ז אפ"ל בנדו"ד בהא שהאב יכול לקדש בתו בעל כרחו עד שתבגר, די ש לפרש כעין הנ"ל בב' האופנים: א) בעצם הקידושין הם ענין הבת. והאב אינו מקדשה מצ"ע אלא כעין שליח או אפטרופוס של בתו, דמסרה לו התורה הכח לפעול עבורה משום שהיא קטנה ואין לה דעת, ב) הקידושין הם ענינו של האב עצמו, ובתו היא כעין "חפץ" של האב, שהוא מקדש לה בעל. ואינו רק מקבל הקידושין בשבילה.

והנפק"מ היא במקרה הירושלמי: באם יאמר מישהו לאב "כשתקנה לי את בתך בביאה יהיה לך כסף זה" [ולא אומר כשבתך תקדש וכדומה אלא כשאתה תקדיש לי את בתך], שזה תלוי בהנ"ל: דבאם האב הוא עצמו המקדש, ולא שהוא מקדש בתו בשבילה - זכה בכסף, והבעל מחוייב לתת לאב הממון, דהרי קיים התנאי והקנה את בתו, אולם באם האב הוא רק שליח של בתו, אז א"א לומר שהוא הקנה אותה ולא נתקיים התנאי, ולכן לא זכה בכסף, ואין הבעל מחוייב לתת את הממון להאב.

וי"ל שהבבלי (לשיטת רש"י) וירושלמי גבי קידושי בת ע"י האב, אזלי לשיטתייהו בפדיון הבן: דלירושלמי הקידושין אינם של האב, כ"א של בתו, והוא פועל בשליחותה של בתו; ולהבבלי (ע"פ רש"י) האב הוא לגמרי הבעלים על קידושי בתו, ובתו היא רק

כ"חפצא" לדברים אלו, וכפי שהוא בגדר פדיון הבן דלעיל, שלהירושלמי ה"ה חובת הבן, ולהבבלי חובת האב, ועפ"ז תחבאר סברת המחלוקת בין הירושלמי ובבלי (לרש"י) - וכדלקמן:

## 1.

דהנה יש לומר שלכו"ע, דבר ברור הוא שהפ"י הפשוט ב"זכות" היא כשיש רווח כספי, אלא דבמקרה שלא ניתן להסביר את זה בזכות ממונית, מוכרחים לפרש הזכות בעצם הדבר שבידו לעשות וכדומה. ועתה נחזי אנן האם אפשר לפרש גדר "זכות" כאן בקשר לביאה, שהיא הרווח הממוני הנ"ל:

לשיטת הירושלמי ניתן להסביר את החידוש ב"זכות" האב על ביאחה של בתו - בזכות ממונית, כי לשיטת הירושלמי באמת לא היה האב צריך לזכות בכסף באופן הנ"ל, כי אי"ז שהוא הקנה אותה להבעל, כנ"ל. ולכן ה"ז חידוש לומר שבפועל אכן חייב הבעל ליתן לו הכסף (מטעם שיתבאר), ואם אפשר לבאר כן גדר הזכות צריכים לפרש כן, אבל להבבלי, אין זה חידוש בדין זכות האב בקידושין, כי פשוט הוא שהיות והוא המקנה, מחויב הבעל לקיים הבטחתו. ואאפ"ל שזהו החידוש כאן. ומוכרחים לומר שהחידוש הוא בעצם הזכות לקדשה בע"כ.

94/08/2018תתא

הטעם למה באמת, לפי הירושלמי חייב הבעל ליתן הכסף, ה"ז לפי דאע"פ שהאב פועל רק בשליחותה של בתו, מ"מ האב הוא לא סתם שליח של בתו, אלא כשם שבפדיון הבן שהחייב הוא על הבן, אבל עד שיגדל, החיוב לפועל הוא על האב, כמו"כ י"ל גם כאן שעד שתגדל הבת ניתנו לו הקידושין, שזה ענין שלו עכשיו. אבל סו"ס ה"ז חידוש, כי בעצם אי"ז ענינו.

וזהו שהריטב"א מבאר בירושלמי שחידושו הוא שהאב לא רק שמקבל את כסף הקידושין, אלא גם כל כסף שבא מחמת הקידושין - דלמרות שהוא רק כשליח של בתו, מ"מ יש לו זכות בה עד שתגדל, וכל כסף שיבוא מחמתה יהיה שלו.

משא"כ להבבלי (ע"פ רש"י) אין חידוש בדיני קידושין לומר שבמקרה הנ"ל האב יזכה בכסף, כי הרי האב הוא לגמרי הבעלים על קידושי בתו, ובתו היא רק כחפצא לדברים אלו, והוי בדיוק כמו כל דבר ששייך לו, ולכן מוכרח רש"י ללמוד שהחידוש כאן הוא בזכות האב לקדש את בתו בע"כ.

[זכר לדבר, שאפ"ל מציאות שהאב עושה להבת דבר בע"כ, ובמילא ה"ז עכשיו ענין שלו, אף שבעצם נשאר שזהו ענינו של הבת, הוא הא דאי" בגיטין (כא, א): "שליחות לקבלה נמי אשכתן בעל כרחה, שכן אב מקבל גט לבתו קטנה בע"כ" - הרי שעושה זה בע"כ, ומ"מ נשאר שהוא רק שליח שלה, כהלשון "שליחות לקבלה נמי...".]

## 2.

ועפ"ז תתורץ הסתירה ברש"י (שאלה ב'), כי בעצם לומד רש"י ש"זכות" בכלל היא

זכות ממונית, ולכן כשמדובר בקידושי כסף ושטר שעצם עניינם הוא כסף, אז אם לא יקבל את רווח קידושיה אין זה נחשב זכות אלא "על חינם". רק דבמקרה של קידושי ביאה, שאין כסף מעורב בזה, (שהרי החידוש של הכסף הבא מחמת הקידושין, כבירושלמי, אאפ"ל לרש"י, כנ"ל) ומוכרחין לומר שהזכות שיש לו בבתו היא בד"א, ובנדו"ד שמקדשה בעל כרחה. [נראה לדבר: בהסוגיא נראה ברור שפי"ה האב זכאי בבתו בקידושיה בכסף...]. הכוונה היא שהאב, לא רק מקבל קידושיה, כ"א גם שהכסף הוא שלו. ולכאורה אולי הכוונה ב"זכאי... בכסף" הוא שיכול לקדשה בע"כ ע"י כסף, אבל הכסף הולך להבת. ומוכרח שגם לרש"י אם אומרים "זכאי" בדבר שיש בו אפשרות של ממון, ה"ה זוכה גם בהממון. ורק בביאה שאין שם כסף, מוכרח שהכוונה להזכות לקדשה בע"כ גרידא].

והשתא דאתינן להכי (שרש"י סובר שהקידושין הם של האב עצמו), איכא למימר שכוונת רש"י בדבריו היא בעומק יותר (ובאופן אחר מהמבואר לעיל), שמ"ש "אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה". כוונתו היא כתוכן דברי הריטב"א - אלא עוד יותר: שמכיון שהקידושין הם של האב, לא שייך לומר שהיא תקבל את הכסף, כי אין לה שום שיכות לזה, ומוכרחים לומר שהאב הוא זה שמקבל את הכסף. ולומר שהאב רק מקבל הקדושין בלי קנין הכסף - "חנם" יחשב, היינו אין בזה שום סברא, כי אין להבת שום שייכות לזה.

וה"ז בכללות כשי' הריטב"א, אלא עוד יותר, כי הריטב"א כותב פירושו לשיטת הירושלמי שהאב הוא השליח של בתו, וא"כ זה שהאב קונה את הכסף של הקידושין רא"י שעכשיו הוא הוא הבעל דבר, כי סו"ס נתנה לו התורה עכשיו הכח לקדשה, ועוד יותר מלהיות שלוחה, וזוהי כוונת הגמ' שהיות והאב מקדשה, הרי שהוא הבע"ד, ופשוט שהוא מקבל את הכסף. אבל לרש"י ה"ז עוד יותר מזה, היות שבעצם הקידושין הם ענין שלו, ובמילא לומר שאינו מקבל הכסף ה"ז "חינם".

## ח.

והנה ע"פ ב' אופנים אלו אפשר לבאר את מחלוקת הרא"ש והראב"ד בקידושין (ט), (א) גבי הא דאיתא: "ואמר רבא אמר רב נחמן כתב לו על הנייר... בתך מקודשת לי... בין ע"י אביה בין ע"י עצמה מקודשת מדעתו והוא טלא בגרה". וכתב הרא"ש (סי' טו): "...הא דאמר בקטנה מדעתו מקודשת, מיירי בדאמר לה צאי וקבלי קידושין, כדאמרינן לקמן (יט, א) אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושין, ופירש הראב"ד ז"ל דלאו מתורת שליחות הוא, דקטן וקטנה לאו בני שליחות נינהו, אלא משום דהוי ליה כמו שאמר תן ככר לכלב שלי או תן ע"ג סלע שלי ותתקדש בתי לך, וכיון שאמר לבתו קבלי קידושין, הוה ליה כמי שאמר מי שיתן לך מנה מעלה אני עליו כאילו נתנו לי והתקדשי בו, ומיהו קשה... הלכך נראה לי דהא דאין שליחות לקטן היינו כשעשה שליחות לזכות לאחר, דמיעוטא דקטן משליחות היינו משום דאיש כתיב בכל דוכתא דאתרביא שליח. והיינו דוקא לזכות לאחר בשליחותו. אבל בקידושי קטנה שהיא זוכה לעצמה בשליחות

אביה מהני שליחותה לעצמה כאילו קיבל אביה קידושין בשבילה...".

ולכאורה צריך ביאור בסברת הרא"ש שהיות ולא מצינו בתורה למעט קטן משליחות לעצמו, לכן ה"ז מועיל, דלכאורה הוא להיפך: הרי כל דין השליחות הוא חידוש, לכן רק במקום שכתוב בתורה שאפ"ל שליחות ה"ז מועיל, ובמקום שלא כתוב לא יועיל. ואם כתוב חידוש זה רק גבי איש<sup>14</sup> ולא גבי קטן, איך אפשר לחלק בקטן בין אם זה שליחות עבור עצמו או שזה עבור מישהו אחר? ומה לי שלא מצינו מיעוט כזה?

#### ט.

וי"ל בזה בהקדים שבב"מ (י, ב) בנוגע קנין חצר שקו"ט האם הוא מטעם יד או מטעם שליחות, ומסקנת הגמ' (יב, א) היא שחצר משום יד, ולא גרעה משליחות. ולשיטת הרי"ף (שם) והרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פי"ז ה"י) מסקנת הגמ' היא שלפועל החצר קונה מצד שליחות. ולכאורה איך חצר יכולה לקנות לבעליה מצד דין שליחות הרי הדין הוא ששליח צ"ל בן ברית ובן דעת והרי החצר אינה בגדר זה כלל?

והביאור בזה הוא ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"ג (עמ' 114), כשמבאר פרטי גדרי שליחות כותב וז"ל: "וכדי שיחול עליו שם שליח, צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי אא"פ להיות שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא) מבלי שיהיה "כמותו דהמשלח", שצריך להיות השליח מתייחס בערך מה"ל אדה"ז בלקו"ת ויקרא (א, ג) להמשלח. ולכן אין שליחות לנכרי בכל התורה כולה, כי אינו יכול להיות "כמותו דהמשלח" (הישראל). ובהערה 16 שם מוסיף: "בשורת משאת בנימין סצ"ו (הובא בש"ך חו"מ סרמ"ג סק"ה) ועוד, שלכן גוי נעשה שליח לגוי מכיון שהם דומים".

ואח"כ ממשיך (בעמ' 116) וז"ל: "ויש להביא ראיה לענין זה מדברי רבינו הזקן, שבנוגע לענין השליחות כותב [לקו"ת שם] "דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין שליחות לאחר שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח".

"ולכאורה צ"ע, שהרי מפורש בגמ' [גיטין כג, א. וראה רש"י שם (וכ"ה ברש"י קידושין מב, א ד"ה והא ועוד) ד"גבי שליחות איש בעינן"]. שהטעם שאינן בני שליחות הוא משום "דלאו בני דיעה נינהו"?

"ואף שי"ל שזהו פירוש דברי הגמ', דמכיון שאינן בני דיעה נמצא שאינן "כמותו דהמשלח" - מ"מ צריך ביאור מה ההכרח לפירוש זה?

"וע"פ הנ"ל י"ל: ידוע הכלל דקטן אין לו כוונה, אבל יש לו מעשה. ועפ"ז את"ל שענין השליחות אינו זה שהשליח עומד במקום המשלח, אלא רק שעשייתו מועלת עבור המשלח, א"כ בדברים שאינם צריכים כוונה אלא עשי' בלבד, אין טעם לכאורה שלא יהיה דין שליחות לקטן?

"וזהו שדייק רבינו הזקן לומר דמה שחש"ו אינן בני שליחות הוא מפני שאינן "כמותו דהמשלח" - שלכן הם מופקעים בעצם מגדר השליחות. כלומר: אף שבנוגע



למעשה השליחות היו מקום לומר שישנם בשליחות, שעשייתם תועיל עבור המשלח, מ"מ, אין הם בתורת שליחות, כי אא"פ שיחול עליהם שם שליח, מאחר שאינם "כמותו דהמשלח". עכ"ל.

וההסבר בכל הנ"ל הוא שכל דין השליחות הוא חידוש, דאע"פ שהשליח הוא מציאות בפ"ע, אעפ"כ מועילים מעשיו להמשלח, ולכן צ"ל עכ"פ שהשליח יהיה בהתאחדות עם המשלח ובטל לו. וזה טעם הפסול דגוי משום שאינו יכול להיות בהתאחדות ובטל ליהודי, ולכן "אין שליחות לעכו"ם". וכ"ה בקטן, שאף שהוא בן ישראל, מ"מ אין לו דעת לבטל עצמו. ז.א. לקטן יש קצת דעת כדי שיהיה מציאות בפני עצמו, אבל אין לו מספיק דעת כדי לבטל את עצמו. ובגדול אף שיש לו דעת להיות מציאות בפני עצמו, אבל יכול גם לבטל את עצמו.

עכשיו כבר מוכן למה חצר כשליח, כי בחצר אין זה חסרון, כי אין לה גדר של דעת שיהיה מציאות בפ"ע, ה"ה לכתחילה בטלה, והוי הסתעפות דבעליה.

י

ודוגמא לזה שבמקום שהעדר הדעת הוא חסרון, ה"ז רק במי שיש לו קצת דעת, אבל אם אין לו דעת כלל, אי"ז חסרון. יש להביא מהנכתאר בהתוועדות י"ט כסלו תשט"ז (תורת מנחם חט"ו, עמ' 264-263). שם מובא: "שהענין דהיסח הדעת ע"פ חסידות שייך כאשר נמצאים בהגדר של דעת שאז נדרשת שימת לב ובמילא אסור שיהיה היסח הדעת, אבל מי שאינו שייך לגמרי לענין הדעת (מצד סיבות חיצוניות), לא דורשים ממנו שימת לב. . ובמילא, לא שייך גם הפסול דהיסח הדעת."

"וכיון שכן הוא ע"פ חסידות, הרי בדרך ממילא כן הוא ע"פ נגלה: שנינו (פסחים ע, א) "סכין שנמצאת בארבעה עשר (בניסן) שוחט בה (פסחו) מיד (ואין צריך להטבילה). דמסתמא הטבילה בעלי" אם טמאה היתה הטבילה בשלושה עשר כדי שיהא הערב שמש ותהא טהורה בארבעה עשר), בשלושה עשר שונה ומטביל" - (מספק, שמא עדיין לא הטבילה). והקשו בתוס' (חגיגה כא, א ד"ה כלים): "ליפסול האי סכין בהיסח הדעת?" ומתקן, ש"לא שייך היסח הדעת לפסול רק. . שהיו בידו ואסת דעת", אבל היכא שאין בידו, כגון שאבד, לא שייך התם היסח הדעת."

"ועד"ז מצינו בתוס' ישנים ליומא על דברי הגמ' (ח, א) "חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה ק"ו מציין, ומה ציין שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה על מצחו תמיד, שלא יסח דעתו ממנו, תפילין שיש בהם אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה" - שהקשו "למה לי טעמא דלא ישן בהם שמא יפיח בהן, תיפוק לי' משום היסח הדעת דהכא", ומשני, ש"טעמא דהיסח הדעת לא שייך אלא כשהוא ניעור".

"וההסברה כזה - דלכאורה מהו הפירוש שבנידון פלוני "לא שייך היסח הדעת", הרי אין דעתו עליו - שענין שאינו בגדר של דעת כלל (כגון שאבד, או כשהוא ישן), לא מתחשבים בענין הדעת שהיסח הדעת יהי' בו פסול".



הרי יש כאן דוגמא להנ"ל, שאם אין לו דעת כלל, אין כאן חסרון של העדר הדעת, ולכן מובן שחצר לא נפסלת מגדר שליחות מצד זה שאין לה דעת, דמכיון שאינה בגדר דעת, אז חסרון הדעת לא מעכב כלל.

## יא.

ועפ"ז יובן מ"ש הרא"ש: "...והיינו דוקא לזכות לאחר בשליחותו, אבל בקידושי קטנה שהיא זוכה לעצמה בשליחות אביה מהני שליחותה לעצמה...". כי היות וכל חסרון הקטן בדין שליחות הוא שלא יכול לבטל את מציאותו, אבל כשזה לצורך עניינו של הקטן עצמו יכול להיות שליח, דלא צריך לבטל את מציאותו.

ולכאורה היה מקום לומר שהראב"ד שתולק על הנ"ל ס"ל: שזה ש"אין שליחות לקטן" הוי דין. ולא מטעם הנ"ל, ולכן אין לחלק בין שליחות לאחר או לעצמו. אבל עפ"הנ"ל, בב' האופנים בקידושי הבת ע"י האב י"ל באופן אחר: שגם הראב"ד מודה שבעצם כשהשליחות היא לצורך עניינו של הקטן אז יכול להיות שליח, משום שלא צריך לבטל את מציאותו, אבל זה רק אם נאמר שהאב אינו מקדשה מצ"ע אלא בשליחותה של בתו דאז זה ענינה, וזוהי דעת הרא"ש. אבל הראב"ד סובר דבקידושין הוה האב כל הבעלים על הקידושין ופועל הכל בכח עצמו, א"כ זה לא לצורך עניינה של הבת אלא של האב, והבת נעשית שליח לאב, ומכיון שלא יכולה לבטל את מציאותה לאחר, אינה יכולה להיות שליחה.

ואולי אפ"ל יותר מזה, שגם לשיטת הראב"ד האב אינו מקדשה מצ"ע אלא בשליחותה של בתו, אבל בכ"ז בגלל שסוכ"ס עכשיו זכות קידושיה היא שלו כנ"ל בארוכה, [ע"ד חובת האב בפדיון הבן של בנו כנ"ל], ולכן הבת לא יכולה להיעשות שליחה לאביה.

ואף שבשיחה הנ"ל הרבי ממשך: "וזהו גם הטעם שיש צורך בלימוד מיוחד שקטן אינו יכול לעבוד בקדשים, ולא די בכך שקטן אין לו דעת, ובקדשים צ"ל דעת - דכיון שקטן אינו בגדר של דעת כלל, אינו נפסל מצד העדר הדעת". הרי שקטן נחשב שאין לו דעת כלל - ודלא כמ"ש לעיל שקטן יש לו דעת קצת - ה"ז תלוי איזה דעת צריך: דהדעת שצריך בקדשים היא ענין הלכתי ובקטן "יש לו מעשה ואין לו מחשבה" (לשון הרמב"ם), אבל בשליחות, גדר הדעת הוא ענין אחר, האם בפועל ממש הוא מציאות בפ"ע, ואכן כן הוא, ולכן אין שליחות לקטן.