

מלאכת מחשבת

דיון לעומק בנושאים עיוניים ~ רעיונות והערות ~ בפרשת השבוע

פרשת השבוע "צו- שבת הגדול" (ובו ד' עניינים בביאור הפרשה ופרק "נחשבה")

"העולם בתוך הפיכה" (סיפור שמתחולל בעת לנגד עינינו הכאובות)

כל יום נרשם לצערנו הרב פרק נוסף שכואב ומצפים לישועה בקרוב, אמן.



א) מהו חסרון כיס בעולה?

איתא בפרשה (פר' ו' פס' ב') **"צו את אהרן ואת בניו לאמור זאת תורת העולה היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר ואש המזבח תוקד בו"** ופרש"י: צו את אהרן, אין צו אלא לשון זרוז, מיד ולדורות. אמר ר' שמעון ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס (ספרא).

ותמה ב"לבוש אורה" מפני מה דווקא כאן דרש רש"י לשון צו שהוא מיד ולדורות יותר מבכל המקומות בהם נאמר צו (אמנם אין זו תמיהה על רש"י, שהרי רבותינו עצמם דרשוהו כן) עוד יש לתמוה, מה כאן חסרון הכיס? אם תאמר שאינם אוכלים והלא יש להם את העורות ואם יתעצלו בו יפסידו העור ואין זה כל כך חסרון כיס? ותירץ דהכי קשיא להו, דהרי אין זו פרשת עולה במילואה אלא תשלום הדינים ועיקר דיני העולה נאמרו בפרשה הראשונה ולמה שם אמר בלשון דבר ואמרת אדם כי יקריב וכאן אמר לשון צו?

לפיכך מפרש ואומר דצו הוא לשון זירוז והכי פירושו, למעלה מיירי הכתוב באדם שמתנדב מנדבת לבו להביא קרבן עולה ובזה אינו נופל בזה לשון זירוז, שאין שייך לזרז אדם שבלאו הכי מתנדב נדבת לבו ומה שייך לזרז אדם שיתנדב, אבל בפרשה זו שמדברת בהקרבת העולה שתהא נשרפת כליל ורק העור הוא לכהנים ואילו לבעל אין בו כלום, שהרי אינה באה לכפר.

לפיכך בא הכתוב לזרז את הכהנים שלא יתעצלו בהקרבתה ושיהיו זהירים וזריזים במעשיה להקריבה תיכף משבאה לעזרה ולא יטריחוהו לעכבו שם כי יחכו לקרבנות אחרים בהם יש להם יותר חלקים, דחיישינן שמא על ידי זה שיטריחו בעיכוב שלא יבאו הבעלים לידי חרטה, שהרי להם גופא אין שום הנאה (אף על פי שהיא מכפרת להם על עשה שעברו עד להקרבת הקרבן)

ועוד שעתה הכהנים עצמם מצערים אותם בעיכוב ההקרבה ויאמרו אילו היינו יודעים לא היינו מתנדבים שהרי אינה חובת כפרה עלינו אלא נדבה בעלמא ואין לנו בה הנאה כלום, וזהו חסרון כיס, ועיי' שיתחרטו יהיה קרוב הדבר להקריב חולין בעזרה שתפקע הקדושה על ידי חרטה.

צ"ע דהתינוח לשיטת ב"ה דמועילה שאלה בהקדש אבל לב"ש דליתא חרטה מאי איכא למימר ואף לב"ה בעינן שיעשה שאלה ואין בחרטה גרידא הפקעת קדושה, ברם נראה דכוונתו לומר דאה"נ לא הוי חולין בעזרה אבל נראה כעין חולין שהרי ברגע שהבעלים מתחרטים אין כבר נדבה וחסר בשם עולת נדבה ודו"ק)

לפיכך בא הפסוק כאן לזרז ביותר בהקרבת עולה שיש בה חסרון כיס לבעלים בעולת נדבה, משא"כ ביתר הקרבנות כחטאות ואשמות שיש לבעלים כפרת עוונותיהם וזו היא הנאתם, ובשלמים ותודה וכו' יש להם הנראה שאוכלים את חלקם ובזה לכהנים גם חלקים מכובדים ובזה אין צורך לזרז בהקרבה, לפיכך רק בהקרבת העולה בעינן שיהיה זירוז.

וב"חנכת התורה החדש" (הוצאת הרה"ג ר"ש שלסר שליט"א) עמד בדקדוק בקשר של שתי המימרות, אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות, ותיכף לזה נאמרה המימרא של ר' שמעון, ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש חסרון כיס, דמשמע דבגלל שזה מיד ולדורות וזה שייך רק בעולה, וצ"ב מהו הקשר והשייכות, גם תמוה מהו העניין של מיד ומה חסר היה לומר שהוא זירוז לדורות וכמו שבגמ' בקידושין (דף כ"א ע"א) מקשה אשכחן מיד, לדורות מנלן, דהיה לימוד שחייב עכשיו וחיפשה הגמ' לימוד לדורות בלבד וא"כ למה לא נאמר גם כאן ציוי זירוז לדורות והיכן אשכחן ציווי על מיד חוץ מהא דילפינן לדורות.

(ברם תמוה, דגם שם מביאה הגמ' את תנא דבי ר' ישמעאל כל מקום שנאמר צו אינו אלא זירוז מיד ולדורות, זירוז דכתיב צו את יהושע וחזקהו ואמצהו, מיד ולדורות, דכתיב מן היום אשר ציוה ה' והלאה לדורותיכם, הרי כל מקום שנאמר בו צו כולל מיד ולדורות ומה תמה על הלשון כאן? ואפילו שלא נאמר להדיא לימוד על עכשיו מכל מקום הלשון צו עצמו כולל מיד ולדורות)

ויש ליישב, בהקדים מהו החסרון כיס בפרשתה דידן, והנה במפרשים כותבים דבשלמים ושאר קרבנות כחטאות ואשמות אין לחוש לפיגול משום שיש בשר עבור הכהנים שהרי הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים ולמה שיפגלו ויזיקו לעצמם שהרי הכל יצא לבית השריפה לפיכך בזה אין צריך זירוז. אבל עולה צריכה

בשבת אבל הרמב"ם השמיט את לשון התו"כ תמיד אף בשבת ומאי שנא ממנורה ששם כתב הרמב"ם שמצוותה לדלוק אף בשבת ככל קרבנות ציבור?

ולכאורה נראה לומר, דכבר כתבו הרמב"ם בסדר עבודת יום הכיפורים (פ"ה סוף הל' ה') "בכל יום היו על המזבח שלוש מערכות של אש והיום היו שם ארבע, מוסיפין מערכה כדי להדר המזבח ולעטריו". הרי שביום כיפורים היו עושים מערכה לקיום האש ומה לי יום כיפורים מה לי שבת. ברם זה תירוץ דחוק ביותר, דמי שני ליה להרמב"ם לכתוב את ההלכה במקומה שעליה נדרש תמיד אפילו בשבת. למה להרחיק את עדותו לגבי יום הכיפורים. ברם מן דין יש לטעון שאין כל משוואה בין יום הכיפורים לשבת ואין אחד מלמד על חבירו, דכיון שביום הכיפורים יש דרש מיוחד שמוסיפים מערכה רביעית על השלוש הקיימות על כורחך שהיא נוספה על השלישית של קיום האש, דאם לא כן לא היו ארבע מערכות והרי שוה הוא לכל יום וכיון שלמדו מפסוק מיוחד שצריכים להיות ארבע מערכות, לפיכך יש בזה לימוד שגם המערכה השלישית לקיום האש דוחה שבת, אבל בשבת אפשר דרק שתי מערכות של מזבח שנועדו להקטר חלבים ואימורים ולהקטר הקטורת שהן ממש קרבנות ציבור דוחים את השבת ככל קרבנות ציבור, אבל מערכה שלישית שהיא רק לקיום האש דלמא אינה דוחה שבת ואם כן היה לרמב"ם להביא הלכה זאת להדיא כפי דרש התו"כ.

והנה איתא בגמ' ביומא (דף מ"ג ע"ב מ"ה ע"א) פלוגתא דתנאי כמה מערכות היו עושים על מזבח החיצון, שיטת ר' יהודה שבכל יום היו עושים רק ב' מערכות, מערכה גדולה שעליה היו מקטירין את הקרבנות, ומערכה שניה שממנה לוקחים את הגחלים להקטרת הקטורת במזבח הפנימי, ושיטת ר' יוסי ג' מערכות היו על המזבח, ב' כפי שיטת ר' יהודה ועוד מערכה נוספת לקיום האש. ובפרש"י שאם אין אש של מערכה גדולה מתגבר מוסיפים עליו מזה. והרמב"ם פסק כשיטת ר' יוסי דבכל יום היו ג' מערכות ומערכה שלישית אין עליה כלום אלא לקיום האש, שנאמר "אש תמיד תוקד" נראה דהרמב"ם ורש"י מחולקים בתפקיד של המערכה השלישית, דשיטת רש"י שהמערכה הזו שימשה למקור אספקה להגברת האש בשעת צורך ופעמים רבות לא נדרשה כלל אלא נעשתה במטרה להגדיל בשעת הצורך את האש. אבל הרמב"ם סובר שהאש הזו היא אש נפרדת שכל מהותה קיום המצוה של אש תמיד תוקד, כלומר שתי המערכות האחרות הן לא בכלל זה כי יש להן מטרות ענייניות ואילו האש השלישית כל כולה נועדה בשביל לקיים את המצוה של אש תמיד תוקד.

ובספר החינוך (במצוה קל"ב) כתב "ואם לא הבעירו הכהנים מערכה שלישית במזבח ביטלו עשה זו". הרי לנו שאין מקיימים את מצות אש תמיד תוקד בשתי הערכות, אמנם כבר תמה בזה המנ"ח דהרי לר' יהודה די בשתי מערכות ועל כרחך צ"ל דמצוות אש תמיד

זירוז שהרי כולה למזבח ואין ממנה לכהן כלום, בזה יש לחוש שלא יזהר ויפגל, לפיכך צריכים לזרז את הכהנים משום שיש בו חסרון כיס לכהן, ואלא מאי, נקשה את קושית ה"לבוש אורה" שהרי גם בעולה יש לכהן חסרון כיס, שהרי הוא מפסיד את העור שניתן לכהן כדכתיב "והכהן המקריב את עולת אש עור העולה אשר הקריב להכהן לו תהיה" א"כ למה נחוש שיפגל והלא אם יפגל יפסיד את חלקו שהעור יצא לבית השריפה יחד עם הקרבן.

ברם איתא במדרש רבה (ט' ו') וכן בבראשית, שיטת ר' אלעזר דבני ישראל הקריבו שלמים עד להקמת אהל מועד. ברם ר"י ב"ר חנינא סובר שבני ישראל הקריבו עולות, והאי דכתיב בפסוק (שמות פר' כ"ד פס' ה') "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים, הרי שהקריבו קודם מתן תורה שלמים? מפרש ר"י בר"ח ששלמים היו בעורם, כלומר שהקריבו עולות בלא הפשט וניתוח (כפי שעשו במשכן) וכן איתא בתוספתא דפרה (פר' ד' הל' ג') שיטת ריה"ג, שבסיני הקריבו עולות, ובמדרש מביא ראיות לכך, ואחד מהפסוקים הוא "זאת תורת העולה" היא העולה שהקריבו בני נח וכדו דאתו שלמים, זאת תורת זבח השלמים אשר הקריבו לה' אין כתיב אלא אשר יקריבו לה', מכאן ולהבא. (ומהתם תיובתא לשיטת ר' אלעזר שהקריבו שלמים).

לפי זה נמצא שהיו מקריבים את העולות עם עורותיהם ולא היה למקריב בהם כלום, ולפי זה היה לכהנים חסרון כיס מוחלט, לפי זה מיד קודם שנתחדשה הלכה שמפשיטים את עור העולה צריכים היו לזירוז גדול שלא יפגלו ולא יתעצלו בהקרבת הקרבן, וגם לדורות שכבר נתחדשה הלכה, מכל מקום צריכים לזרוז שלא יתרשלו כשיראו חטאות ואשמות נמצא דבעין זירוז מיד ביותר ואף לדורות, ודו"ק היטב.

ב) בעניין קיום המערכה בשבת (מיוסד ומעובד מתוך "משנת חיים" ותוספות).

איתא בפרשה (פר' ו' פס' ו') "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה".

ובתו"כ (פר' צ"ו פר' ב' י') אש תמיד אף בשבת, תמיד אף בטומאה. אותה דרשה נאמרה גם לגבי הדלקת נר תמיד בשבת, שהרי נאמר בה להעלות נר תמיד ודרשו על זה בתו"כ בפר' אמור (פר' י"ג ז') תמיד אף בשבת תמיד אף בטומאה. והנה הרמב"ם (פ"ג מהלכות תמידין ומוספים הל' ז') כתב "והדלקת נרות דוחה את השבת ואת הטומאה, כקרבנות שקבוע להן זמן, שנאמר להעלות נר תמיד. ולגבי אש תמיד כתב הרמב"ם (שם פ"ב ה"א) "מצות עשה להיות אש יקודה תמיד על המזבח וכו' וכן בהמשך (בהלכה ד') שלוש מערכות של אש עושין בראש המזבח בכל יום וכו' ומערכה שלישית וכו' לקיום מצות האש, שנאמר אש תמיד תוקד בו" והנה אם כי פשטות הדברים שמצוות האש תהיה גם

התנ"כ באופן אחר רק על המערכה השלישית ואת הדרש ללמד שגם מערכה שלישית דוחה את השבת.

ועדיין צריך עיון בדברי הר"ש והראב"ד ז"ל דאף אם מפרשים את התנ"כ כשיטת ר' יהודה, מכל מקום אמאי לא יפרשו כפשוטו את הפסוק שמדבר על מצוות האש דלצורך מצוה זו עושים מערכה זו אף בשבת, ואף שהמצוה מתקיימת בלאו הכי בעצם הקמת המערכה לצורך שריפת האמורים ואי"צ לעשות מערכה נפרדת לקיום האש, מכל מקום כיון שעצם הפסוק מדבר על מצוות קיום האש הו"ל ליה לפרש את דרשת התנ"כ כפשוטו?

והנראה לומר על פי דברי החנוך (קל"ב) דכתב "להבעיר אש על המזבח בכל יום תמיד, שנאמר אש תמיד תוקד על המזבח, ובא הפירוש של תמיד, כלומר להשים בו עצים בבקר ובין הערבים" ובמנ"ח (אות א') דהמצוה היא כמו קרבן תמיד שמצוותו בקר ובין הערבים, וכן בנרות (יעוין רש"י שמות פ"ר כ"ז פס' כ') ולפי זה אם נתכבה האש ביום או בלילה אין מצוה להבעיר אש, דהמצוה היא רק בבקר ובערב. ומדברי הרמב"ם (בהל' א' וד') אין נראה כן, רק המצוה שלא יהיה הזבח בלא אש אף רגע אחד, והמצוה שיהיה תמיד בלא הפסק כמו שפרש"י גבי לחם הפנים, עכת"ד המנ"ח.

ורצונו לומר דיש כמה ענייני תמיד, גבי הדלקת תמיד נאמר להעלות נר תמיד ופרש"י תמיד בכל לילה ולילה קרוי תמיד, כמו שאתה מפרש עולת תמיד ואינה אלא מיום ליום, וכמו כן גבי מנחת חביתין נאמר תמיד ואינה אלא מחציתה בבקר ומחציתה בערב, אבל תמיד שנאמר בלחם הפנים הוא משבת לשבת, דיש תמיד שהוא ללא הפסקה, וכך היא המצוה של לחם הפנים שיהיה הלחם מונח על השולחן לפני ה' תמיד והיינו משבת לשבת. ויש תמיד שהוא בכל יום ויום כמצוות הקרבת התמיד וחביתין והדלקת המנורה. ועתה יש לעיין במצוות אש תמיד, מהו מצוות התמיד בזה? ובה נחלקו החינוך והרמב"ם, דלחינוך תמיד שנאמר באש תמיד הוא בבקר ובין הערבים כקרבן תמיד, וכן נראה מדברי הרמב"ם. ולדברי הרמב"ם תמיד הוא כמו בלחם הפנים, שיהיה אש על המזבח בלי הפסק.

ולפי זה תיושב שיטת הרמב"ם היטב, דמאי דהוצרכו לפסוק שיגלה להדיא שתמיד אפילו בשבת נאמר על דבר שדי לקיים אותו בכל יום או בכל לילה ולילה, לזה איצטרך דרשה מיוחדת לומר דאפילו בשבת, הואיל וכל יום הוא מצוה בפני עצמה אפשר היה לומר דזה מלבד שבת. לפיכך בעינן דרשה מיוחדת דאף בשבת צריכים לקיים תמיד זה, אבל דבר שהוא תמידי בלי הפסק, כמו מצוות אש, בזה נראה שאין צריכים לדרשה מיוחדת שזה דוחה שבת, דהואיל וכל מצוותו שתהיה אש בלא הפסק, אם לא ידחה שבת לא תתקיים המצוה כלל, והו"ל דבר שמצוותו בכך, דזה פשוט שדוחה את השבת, לפיכך לא היה הרמב"ם צריך לפרש שדוחה את השבת וז"פ.

תוקד מקיימי גם בהכי, והיאך נאמר דל' יוסי לא קיים את המצוה כלל אם לא הדליק את השלישית וכי מחולקים הם עד כדי כך?

ברם נראה דאין זו קושיא גדולה, דבזה גופא נחלקו התנאים, דל' יהודה לא הייתה מערכה בפני עצמה לקיום האש תמיד וממילא מתקיימת הייתה מצוותה באחת משתי המערכות שנמצאות על גבי המזבח, שהרי בפועל יש על המזבח אש תמיד, ברם ר' יוסי סובר דלא הייתה מתקיימת מצוות "אש תמיד תוקד" באחת משתי המערכות, שהרי נועדו לצרכים שלהם להקטיר את האמורים ולהבערת הקטורת, ולפיכך צריכים היו לעשות מערכה שלישית כדי לקיים בה את המצוה של אש תמיד תוקד, ולפיכך שפיר כתב החנוך דאם לא הבעירו את המערכה השלישית ביטלו מצוות אש תמיד אף שיש אש בשתי המערכות.

ולפי זה מה שאמרו בתנ"כ במצוות אש תמיד תמיד אפילו בשבת, על כרחך אין הכוונה לשתי המערכות שנועדו לצרכי הקרבנות והקטורת, אלא הכוונה היא רק למערכה השלישית שנועדה לקיים את מצוות אש תמיד, ועליה נאמר בפסוק תמיד אפילו בשבת. וברמב"ם כתב (פ"ב מתנ"מ הל' ח') "ואחר שמסדר מערכה גדולה וכו' ומסדר מערכה שניה של קטורת וכו' ובשבת עושין בה כמו שמונה סאין גחלים מפני שעליה מקטירין בכל שבת שני בזיכי לבונה של לחם הפנים" דברי הרמב"ם אמורים על הדלקה שקשורה בקיום מצוות קרבנות ציבור, ונמצא שעדיין אין לנו מלמד ברור, מה עם המערכה השלישית שנועדה כדי לקיים את מצוות אש תמיד תוקד, והלא דבר הוא שבה באופן שיטתי לא מוזכר שזה נעשה בשבת?

והנה בהא דדרשו בתנ"כ "תמיד אפילו בשבת" פירש הר"ש שעושים מערכה לתמידין ומוספין. וכן נראים דברי האב"ד דאיירי בענין המערכה שעליה מקטירים את הקרבנות. ברם אפשר שאין מכאן שום תמיה, דאפשר שהם פירשו את התנ"כ כשיטת ר' יהודה [דס"ל דמצוות אש תמיד מתקיימת בשתי מערכות ואין צריכים למערכה שלישית כדי לקיים מצוות אש תמיד והפסוק של הדחיה נאמר רק לענין הקטרת האימורים] שהרי סתם ספרא ר' יהודה.

אבל לשיטת ר' יוסי דמצוות אש תמיד אינה מתקיימת באחד משתי המערכות והיו צריכים לעשות מערכה שלישית לקיום האש אי אפשר יהיה לפרש את דרשת התנ"כ דתמיד דוחה את השבת על עשיית המערכה לצורך הקרבת הקרבנות שהרי זה ענין אחר ולא שייך לעצם קיום מצוות אש תמיד, שהרי האברים והאמורים נקטרים במערכה אחרת שאין בה קיום של אש תמיד, והפסוק שמדבר על דחית השבת קאי על אש תמיד והרי לדברי החנוך אין מקיימים את מצוות האש אם לא עשו מערכה שלישית שנועדה להדיא לקיום מצוה זו, ועל כן לשיטת ר' יוסי ידרשו את דרשת

אל הקב"ה וביקשו רחמי שמים וכשפנו ושעבדו לבם אל הקב"ה השקיט את הסערה ונעשתה דממה, לאחר מיכן כשהבינו שניצלו מהסכנה הגדולה שמחו בכך מאד ולאחר מיכן הודו לקב"ה.

וכך הוא המהלך בכל יתר חייבי התודה כגון הולכי מדבריות הגמ' מביאה תחילה את הפסוק שתעו במדבר ולא מצאו את דרכם לצאת מהמקום ואז הם צעקו לקב"ה שיוציאם מהמצוקה, רק לאחר שצעקו הקב"ה הביא להם את הישועה, ואז הודו להקב"ה על כל הטובה שעשה עמם. וכך הוא גבי חולה, הפסוקים מתארים את העינוי הרב בו נמצא החולה (לדאבונו הרב הרבה חולים נמצאים כעת בצער רב בשל המחלה הקשה שתוקפת את כל העולם, ה' ישמור ויציל את כל הכלל הזקוק לישועה) אח"כ מביאה הגמ' את הפסוקים שנוגעים להצלה מהמחלה ולאחר מיכן את ההודאה. ועל זה הדרך, לגבי חבוש בבית האסורים. ונראה שהיו שתי תפילות, הראשונה הייתה הזעקה ותפילה להקב"ה שיציל מהסכנה הגדולה בו נמצאים, אחרי כן מובא בפסוקים את התפילה של ההודאה על הנסים שנעשו. הגמ' לפיכך מדגישה בכל שלב את ואומר כדי שנבחין בכל השלבים ודו"ק.

ברם יש להבין, לפי"ז על הרי"ף והרא"ש שמביאים את כל הסוגיא עם הפסוקים, אולם משמיטים את הפסוק "ויצעקו אל השם בצר להם ממצוקותיהם יצילם" ויש להבין מפני מה השמיטו הרא"ש והרי"ף את הפסוק הנ"ל והלא דבר הוא? והנראה לומר דהנה להלכה נפסק בשו"ע (או"ח סי' רי"ט ס"א) ועוין ב"ביאור הלכה" (בד"ה יורדי הים) שכתב וז"ל "ודע עוד דפשוט דלכולי עלמא בין בים בין במדבר מברכין, אפילו לא קרה לו שום סכנה, כגון שעבר הים ולא הייתה רוח סערה וכה"ג, או הלך במדבר ולא תעה בדרך ולא חסר לו מים, וכה"ג אפילו הכי תיקנו רבנן לברך, ואע"ג דבקרא כתיב "תעו במדבר בישימון וכו'" וכמו כן גבי יורדי הים נאמר "ויאמר ויעמד רוח סערה וגו'" לא דווקא שקרה לו, אלא כיון שעלולים לקרות לו מקרים כאלה צריך לאודווי שניצל מזה" עכ"ל.

הרי לנו שמרן המשנה ברורה פסק להלכה וכך גם נהוג עלמא לברך בכל עת שנוסעים לחו"ל בכל דרכי ההגעה גם אם לא הייתה סכנה בפועל, כמו כן אם חצה את המדבר בשירה כבודה ובשכלולים הגדולים ביותר שמקטינים את הסכנה מאד, גם על כך מברכים הגומל, כי המקומות הללו מצד עצמם מהווים מקום סכנה וזה שלא קרתה לו סכנה אינו מעלה ומוריד כי לעולם אי אפשר לדעת (וקיר נטוי נותר בשם קיר נטוי גם אם יש דרך להלך בלי להסתכן במיוחד, כגון מגדל פיזה שנטוי אלכסונית מאד ונתמך על ידי אמצעים עדיין הוא קיר נטוי)

ולפי זה הפסוק "ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם" זה אינו בדווקא כשיש סכנה בפועל ולכן יש צעקה שהרי אם אין סכנה בפועל אין צעקה רק רק

ולפי זה אפשר לפרש כוונת הרי"ש והראב"ד בפירוש התו"כ שפירשו את תמיד אפילו בשבת על המערכה של הקטרת הקרבנות שהיא באותה מערכה בה מתקיימת מצוות אש תמיד אליבא דר' יהודה ולא פירשו זאת על עצם מצוות אש תמיד כיון שזה היה פשוט לנו שדוחה שבת, שהרי כל מצוותו שתהיה תמידית בלא הפסק, חייבים לעשותה גם בשבת דאם לא תהיה בשבת לא נקיים את מצוות תמיד, ודו"ק היטב.

ג) מי שעבר את הים והמדבר ולא חש בסכנה מהו בחיוב של הודאה?

איתא בפרשה (פר' ז' פס' י"ב) **"אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסלת מרבכת חלות בלולות בשמן"**.

ובפרש"י: אם על תודה יקריבנו, אם על דבר הודאה, על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא, שהם צריכין להודות, שכתוב בהן "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה" אם על מאלה נדר שלמים הללו, שלמי תודה הן וטעונות לחם האמור בעניין, ואין נאכלין אלא ליום ולילה כמו שמפורש כאן.

והנה מקור הדברים הוא בגמ' בברכות (דף נ"ד ע"ב) "אמר ר' יהודה אמר רב, ארבעה צריכים להודות, יורדי הים הולכי מדבריות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. יורדי הים מנלן, דכתיב (תהילים פר' קי"ז) יורדי הים באוניות וגו' המה ראו מעשי ה', ואומר ויעמד ה' רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות, ואומר יחוגו וינעו כשכור, ואומר ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם, ואומר יקם סערה לדממה, ואומר וישמחו כי ישתקו, ואומר יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם". וכן ביתר החייבים שצריכים להודות מביאה הגמ' את הפסוקים שנוגעים לעניינם. וצ"ב, למה הגמ' לא מביאה בחזקתא מחתא כל הפסוקים אלא בכל פעם אומרת "ואומר" כביכול יש כאן עוד נושא נוסף, והוא תמוה מאד, דהלא כל זה עניין אחד ואינו דומה לכל ואומר בש"ס שהגמ' מביאה ראיה ממקום אחר, באם אין הראיה הראשונה דיה כפי שהגמ' פורכת (כגון ב"ק דף ב' ע"ב יעו"ש) מה העניין להביא את רצף הפסוקים בלשון ואומר דבר שלא מוכר בשום מקום?

וראיתי שידידי החשוב הג"ר משה רובינשטיין שליט"א עמד בזה בספרו "פרפרת משה" דנראה לו דבאמת בכל ואומר יש כאילו איזה שלב מחודש, דבחלק הראשון הפסוק מספר לנו שהייתה סערה נוראה שטלטלה את הספינה כקליפת אגוז קלה בין גלי הים השוצפים, אח"כ מספרים הפסוקים שהנוסעים חגו ונעו באוניה כשיכורים ושכחו את כל חכמתם מרוב צער ועוגמת נפש, אח"כ כשראו את גודל מצוקותיהם הבינו שאין להם לסמוך על בשר ודם והמה נתונים רק בידו של בורא העולם ורק אם יפנו אליו יכול הנס לבוא. ואז הם צעקו

ולפי זה מובן היטב למה השמיטו הרא"ש והרי"ף את הפסוק "ויצעקו אל ה' בצר להם" כדי שלא נטעה לומר שרק כאשר יש סכנה בפועל מברך הגומל, קמ"ל בהשמטה זו שגם אם לא עברו סכנה בפועל מברכים, אמנם קרבן אין מביאים, כי הקרבן נועד רק למי שחש בסכנה על חייו וכשניצל חלה עליו חובת הדואה להשי"ת על החסד שגמלו.

והנה הסדר של הגמ' אינו חופף לסדר של המזמור, כי לפי הסדר שבתהלים הסדר הוא, הולכי מדברות חבושי בית האסורים חולה ויורדי הים, ובגמ' מופיע סדר שונה, קודם יש את יורדי הים אחרי כן הולכי מדבר לאחר מיכן חולה וחבוש בבית האסורים וצ"ע מפני מה שינתה הגמ' את סדר הפסוק? וכבר עמדו בזה בתוס' (ד"ה ארבעה צריכים להודות) דהמזמור נקט את סדר המסוכנים יותר ואילו הגמ' נקטה סדר המצוי יותר, ובזמנם יורדי הים היה המצוי יותר, לאחר מיכן אלו שעוברים את המדברות לפרנסתם, ובמקום השלישי החולה שמצוי יותר מחבוש בבית האסורים. ומכל מקום צ"ב, אמאי באמת שינו בגמ' את הסדר מסדר הפסוק ומה בכך שאלו הווים יותר?

ואולי אפשר לומר דבקרא נקטו הסדר המסוכנים יותר לפי שהפסוק מדבר לגבי חיוב קרבן תודה כפי שנאמר "ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברינה" וזה אכן נוגע רק למי שעבר סכנה בפועל ושיווע להקב"ה שיושיעו מצרתו ונושע דחייב קרבן תודה. ולכן הסדר שם הולך מהחמור אל הקל יותר. אבל מהלך הסוגיא מורה שמדברים רק על אלו שחייבים להודות להשי"ת על החסד שעשה עמם, וכמו שהגמ' אומרת מאי מברך? אמר רב יהודה הגומל חסדים טובים (ולאחר מיכן מובאת הנוסחה אותה אנו מברכים כיום "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טובי") וברכה זאת חייבים לומר אפילו אלו שלא חשו את הסכנה בפועל ובזה אין נפק"מ במי שמסוכן יותר או פחות, לפיכך מובן תירוץ התוס' שהולכים אחרי השכיחות, דמי שהוא יותר שכח מביאים ראשון ודו"ק היטב.

(מהרה"ג החו"ב בעל ויברך דוד שליט"א)

ד) ביאור שיטות הראשונים בענין שח באמצע הבדיקה

כתב בספר העיטור הלכות ביעור חמץ: "ובשם רבינו סעדיה מי שברך על ביעור אין להפסיק עד שיבטל ואם שח בין ברכה לביטול חוזר ומברך... ואיכא מאן דמדמי להו לתפלין דאמרינן שח בין תפלה לתפלה חוזר ומברך, ומסתברא דלא דמי לתפלין, דהתם תרתי מצוה וצריך לברך על שתיהן, אבל הכא כולה חדא מצוה היא, דהא כל שעה שאוכל אינו נמנע מלשוח, וכל זמן שיושב בסוכה אינו מברך אלא ברכה אחת, וכל זמן שדעתו לשתות משיח ואינו מברך אלא ברכה אחת, הכא נמי כל זמן שמתעסק

תפילה קודם הסכנה והיא "תפילת הדרך" שנאמרת בתחילת הנסיעה, אבל ודאי שאין צעקה להציל מהסכנה בפועל. לפיכך הרא"ש והרי"ף שהם מביאים כל מה שנוגע להלכה אם היו מביאים את הפסוק הזה בתוך כל המקראות אפשר שהיינו טועים לומר שכל חיוב ההודאה (ברכת הגומל) חופף לענין, ואין זה רק נוגע לזבחי תודה אלא גם לעצם ההודאה, בזמנינו שאין לנו קרבנות רק את ברכת הגומל, שמא גם ברכת הגומל נאמרת רק באופן בו היה שרוי בסכנה ונחלץ ממנה, לפיכך השמיטו בדווקא את הפסוק הזה, כדי להורות שכל מי שהיה במקום סכנה, אפילו אם לא עבר כל סכנה חייב בברכת הגומל

(ואולי מזה למד מרן המשני"ב את הדין והורה כן בביאור הלכה. ויש שנהגו אפילו אם רק נסעו לחוץ לעיר שמברכים ברכת הגומל וכנראה סבורים הם שהנסיעות הללו ממש בגדר סכנה, כפי שרואים היום רח"ל שישנם הרבה הרוגים בכל שנה מאות רבות שמסיימים את חייהם בצורה טראגית מאד רח"ל ואפילו אלו שנותרים חיים הם שברי כלים רח"ל, ואשרי מי שזוכה להגיע לביתו שלם בגופו ובממונו ואין זה חסד פשוט).

אלא דצריך להבין מניין לרא"ש ולרי"ף שחיוב ההודאה הוא גם אם לא עברו את הסכנה בפועל והלא בפסוקים נזכר בכל אחד מהם שעברו סכנה וצעקו אל ה' ואולי זה תנאי מחייב? ונראה אולי לומר, דכיון דחזינן ברש"י בפרשתן שהדגיש לפרש על אלו שחייבים להביא קרבן תודה את דברי הגמ' בברכות, אי"כ יש לומר דהפשט בפסוקים הללו קאי רק על "ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברינה" (תהילים ק"ז כ"ב) דכל אלו חייבים בזבחי תודה, אבל אם הוא לא חש בסכנה אפילו שעבר במקום סכנה גמורה עדיין אין זה מחייב בקרבן רק בברכת הודאה בלבד. אמנם יש לשאול, שהרי הפסוק הנ"ל נאמר רק לגבי חולה שנתרפא ממחלתו ואילו בשלושת האחרים לא כתוב שהקריבו זבחים, מכל מקום מדברי רש"י נראה שלמד כן על כל הארבעה (ובמהרש"א ברכות נ"ד ע"ב בח"א ביאר בארוכה את העניין וגם למה נזכר רק על חולה)

ברם יקשה על כל היסוד הזה משו"ת חת"ס (סי' נ"א הובא גם בהגהות החת"ס בשו"ע או"ח ר"ט) דהוכיח מדהא דכתיב ויזבחו זבחי תודה רק לגבי חולה שהוא השלישי במניין ולא אחרי הרביעי יורדי ים, שרק שלושת הראשונים מביאים קרבן אבל יורדי הים שהם המקרה הרביעי על זה אין מביאים קרבן תודה, והוציא מזה נפק"מ להלכה, שברכת הגומל אינה באה במקום קרבן תודה כיון שעוברי ימים יש רק ברכת הגומל ולא זבחי תודה ולפיכך יכול המברך הגומל לעשות כן בלילה וגם במיושב דאילו היה במקום קרבן היה צריך רק ביום ובמעומד. והנה ביורדי הים כתיב "ויצעקו אל ה' בצר להם" הוי אומר שהייתה להם סכנה בפועל, לכן צעקו אל השי"ת, ואפילו הכי אין חיוב קרבן, ברם פשטות דברי רש"י מוכיחים יותר כמהלך שנכתב בזה.

אינו מברך, שהרי כבר גמר את המצוה, והביטול אינו טעון ברכה כלל.

וכדבריו כתב גם השב"ח סי' ר"ו: **"והביטול אינו טעון ברכה כלל**, שהרי שנינו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב, ועיקר הברכה שאנו מברכין על ביעור חמץ אינה אלא על הבדיקה, ולשון ביעור כמו בערתי הקודש מן הבית והוא לשון פינוי שמפנה אותו מבית אף כאן שמפנה אותו להוציאו".

והדברים מבוארים יותר בכלבו סי' מ"ח, שכתב: "וזוה שהצריכו לברך על הבדיקה שהיא מדרבנן ולא על הבטול ואע"פ שהוא מן התורה, לפי שהבטול תלוי בלב בלא שום מעשה **ובמה שאינו אלא בכונת הלב לא שייך לברך**, וגם לא תקנו לומר על בדיקת חמץ לפי שהבדיקה אינה לעצמה אלא מפני הבעור מן הבית ולכך תקנו לשון בעור שהוא כולל הכל בבדיקה ובעור ובטול כמו בערתי הקדש מן הבית", וכ"כ רבינו מנוח רפ"ב מחו"מ שלא מברכים על הביטול משום שלא מברכין על מחשבה, וכ"כ הטור או"ח סי' תל"ו".

וניכר מדברי הכלבו שבא לבאר את לשון העיטור (כדרכו), דס"ל שהביעור אינו צריך ברכה כלל, כיון שתלוי בלב, אך מ"מ כיון שהבדיקה היא רק תחילת המצוה, ועד שיבער את החמץ לא יצא ידי חובתו, לכן תקנו בברכה לשון הכולל גם את הביעור, אך מ"מ הברכה היא רק על הבדיקה ולא על הביעור.

ביאור מה שכתב העיטור שהברכה גם על הביטול

אמנם צ"ב טובא מה שכתב העיטור בסוף דבריו הנ"ל: "וי"ל ברכת ביעור על הביטול וברכת עשה מה"ת היא", דמשמע מדבריו שבאמת הברכה היא גם על הביטול, היפך מה שכתב לפני כן, וכן צ"ב מה שכתב "וע"כ נהגו שלא לשוח עד שיגמור הביטול", וגם מזה נראה שהברכה היא גם על הביטול, דאם לא כן למה נהגו שלא לשוח עד הביטול.

ונראה בס"ד, דהנה בשו"ע סי' מ"ז ס"ד פסק דהמהרהר בדברי תורה א"צ לברך, ובביאור הגר"א שם כתב על זה: "אבל כ"ז צ"ע, דכאן מברך על המצוה, וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר והגית בו כו', ר"ל בלב כמ"ש והגיון לבי", ובשו"ת משכנות יעקב או"ח סי' ס"ד השיג על זה וכתב: "ואף דהמהרהר בד"ת ודאי מצוה קא עביד כידוע דמצות הגיון היא בלב, אין זה ענין לברך בה"ת שלא מצינו אותה רק על דיבור שהוא כמעשה אבל לא תיקנו ברכה על מצוה שאינה בפועל רק במחשבה לבד, דכמה מצות יש במחשבת הלב ולא תקנו ברכה עליהן", וכן בלבוש שם כתב "אבל המהרהר בתורה אינו צריך לברך, שאין מברכין על המחשבה", וכ"כ במנ"ח מצוה ת"ל אות ה', וצ"ב דעת הגר"א.

וכבר נאמרו במחברים כמה דרכים בביאור דעת הגר"א, ויש להעיר עליהם ואכמ"ל, אמנם לענ"ד י"ל דס"ל דהא דאין מברכין על הרהור אי"ז משום שעל הרהור **לא צריך לברך**, אלא משום שעל הרהור בלבד **אי אפשר לברך**, כי ברכה צריכה לחול על מעשה ולא

בבדיקה רשות בידו להסיח", עכ"ל, וכע"ז כתב הרא"ש פ"ק דפסחים סי' י'.

ונראה דמי שדימה ענין זה לתפילין ס"ל דהבדיקה והביטול הם ב' מצוות נפרדות, והברכה חלה על שתיהם, ולכן אם שח באמצע הוי הפסק בין הברכה לביטול, וצריך לחזור ולברך, מידי דהוה אשח בין תפילין לתפילין.

ולכא"ו זה תליא במחלוקת הראשונים האם הביטול בכלל תשביתו או דתשביתו דוקא בשריפה, דלשיטת רש"י דהביטול בכלל השבתה דאורייתא [וכן דעת הבה"ג והרמב"ם] א"כ יש כאן ב' מצוות נפרדות, בדיקה דרבנן וביטול דאורייתא, ולשיטת תוס' ושאר ראשונים דגם הביטול מדרבנן א"כ הכל מצוה אחת מדרבנן להוציא את החמץ מרשותו.

והנה הרא"ש אזיל לטעמיה דס"ל שהבדיקה והביטול והשריפה הכל מצוה אחת ארוכה, שכתב שם בהמשך דבריו: "ומן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ, ותקנו לומר על ביעור חמץ לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו, ומצניע את הידוע לו ואוכל ממנו עד שעה חמישית ואז מבערו מן הבית, **ועל עסק זה נגררה הברכה של בדיקה שהיא תחלת הביעור ונגמר בשעה חמישית**", וכ"כ הטור או"ח סי' תל"ב "וקודם שיתחיל לבדוק יברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ שבדיקה זו תחלת ביעור", וכ"כ המאירי פסחים ז' ע"א.

ולכאורה היה נראה שכן היא גם דעת העיטור, שהרי כתב "הכא כולה חדא מצוה היא", אך מפשט לשונו נראה דכוונתו רק על הבדיקה, שכל הבדיקה היא מצוה אחת, אך על הביטול לא דיבר כלל, וא"כ צ"ב מה השיב על מי שדימה ענין זה לתפילין.

אכן בהמשך דברי העיטור שם מבואר שהברכה היא רק על הבדיקה ולא על הביטול, וז"ל: "ופי' ר"י אבן גיאות בדיקת חמץ דרבנן היא וכיון שהבדיקה לשם ביעור היא והביעור עיקר עליו מברכין, ואחר בדיקה מבטל, ונראה מדבריו שהביעור לשון שריפה והיא ברכה מן התורה. ומסתברא ביעור לשון ביערתי הקודש מן הבית ומלשון ביעור שביעית שמבערו לאוצר, **ועל הבדיקה מברכין מדרבנן ולא על הביטול**, והבדיקה תחלת המצוה, ואין לנו לברך על בדיקת חמץ שבבדיקה לא יצא י"ח, ואנו מברכין על ביעור שהיא לשון בדיקה ולשון ביעור, וי"ל ברכת ביעור על הביטול וברכת עשה מה"ת היא, ולפיכך אין אנו מברכין על בדיקת חמץ, וע"כ נהגו שלא לשוח עד שיגמור הביטול".

מבואר דס"ל לבעל העיטור שהברכה היא רק על הבדיקה, אך הביטול אינו טעון ברכה כלל, וממילא מבוארת היטב השגתו על הרס"ג, דאיהו ס"ל דהברכה רק על הבדיקה, וממילא אם שח באמצע הבדיקה הוי כמי ששח באמצע המצוה שאינו חוזר ומברך, וכ"ש שאם שח אחרי הבדיקה לפני הביטול

שכתב: "ונטילת לולב עקר מצוה מן התורה ונענוע שיירי מצוה מדרבנן הוא, ולפיכך מברכין על הנטילה ולא על הנענוע, ודומיא דבעור חמץ מן התורה ובדיקה מדרבנן, דעל בעור מברכין ולא על הבדיקה, וכשם דלגבי חמץ הבטול עיקר וכשבטל אע"פ שלא בדק קיים המצוה, ה"נ בלולב הנטילה עיקר ומשעה שנטל קיים המצוה, מיהו מצוה כתקנה גבי חמץ לברך ולבדוק ולבטולי, וגבי לולב לברך וליטול ולנענע", עכ"ל.

הערה שהפנה תלמיד חכם שיחי' להרב בעל "ויברך דוד" שליט"א

לכב' הרה"ג ח. ויינשטוק שליט"א הערה למאמרו של הרה"ג דוד הילדסהיים שליט"א לגבי המאמר של תפילין בחוה"מ, האריך הכותב כידו הרחבה.

יש בזה ג' נקודות עיקריות א: תשובות גאוני בבל ב: מנהג רבותינו שבאשכנז ג: המנהג כיום. אבל בין השורות מובלע שבגמ' לא מוזכר האם חוה"מ חייב בתפילין אם לא ולמרות שנראה שאין מה להאריך בזה [שבגמ' לא מוזכר] זה הנקודה העיקרית. שמה שמוזכר בגמ' מחייב את כולם ומה שלא, הלך אחר המנהג... בתשובות הגאונים כתוב שלא להניח.

רוב ראשוני אשכנז כתבו מפורש שחוה"מ הוא זמן תפילין ס' התרומה, דרשות מהר"ח, מהר"ם מרוטנבורג, רא"ש, תוס' רא"ש הגה"מ הביא רבינו שמחה ז"ל.. נהגו כל רבותינו להניח תפילין בחוה"מ.

לכן הרמ"א פסק שצריך להניח תפילין בחוה"מ] בסימן ל"א] כמו כל הראשונים שפסקו להניח, וגם זה היה המנהג להניח

בכל מדינות אירופה... מקום שדבר המלך ודתו מגיע... להניח תפילין בחול המועד. וכן נוהגין.. במשנה ברורה ס' ל"א כתב בתחילת דבריו: שהגר"א כתב שאין לזה עיקר בש"ס.. ובסוף דבריו כתב מי שלא מניח שמתפלל בבהכ"ס שמיניח.. וציבור שנהגו להניח תפילין אין להם לשנות מנהג. ע"כ.

אם נדייק בלשון המשנ"ב נראה א: שהביא דעת הגר"א שאין עיקר בש"ס.. ולכן לך אחר המנהג ב: שהוא לא הכיר מקום שמתפללין לציבור שלא מניחין ולכן הדוגמא שלו זה יחיד שלא מניח שמגיע שמקום שמיניחין - הציבור תמיד הניחו. מהסיבה דלעיל שזה המנהג [כדעת הרמ"א] פה בארץ ישראל בזמן עליית הפרושים והחסידיים הם זנחו את דעת הראשונים והרמ"א שנהגו להניח תפילין בחוה"מ

ונהגו כמו הספרדים שלא להניח... והדברים ידועים. לכן למעשה נוצר מצב שאין כיום [בארץ ישראל] מח' בין שו"ע והרמ"א בהרבה הלכות, כי כולם נוהגים

על מחשבה גרידא, אמנם במצוה שיש בה גם במחשבה וגם מעשה, אז שפיר חלה הברכה גם על חלק המחשבה שבמצוה, כי רק על מחשבה לבד אינה חלה, אך על מחשבה בהדי מעשה שפיר חיילה, וממילא אף דא"א לברך ברכת התורה על לימוד בהרהור בלבד, מ"מ כאשר מברכים ואח"כ לומדים בפה ובלב, אזי חלה הברכה גם על הדיבור וגם על ההרהור, ולכן הרהור בתורה ג"כ חייב ברכה, דכאן אין לומר שא"א לברך ע"ז, שהרי בידו לברך וללמוד בפה וממילא תחול הברכה גם על ההרהור.

ולפ"ז י"ל דכוונת העיטור היא, דבאמת היה ראוי לברך גם על ביטול חמץ, אך כיון שהברכה צריכה לחול על מעשה א"א לברך על הביטול בפני עצמו, ולכן תקנו לברך לפני הבדיקה ולבטל את החמץ מיד אחרי הבדיקה, שכך חלה הברכה גם על מעשה הבדיקה וגם על הביטול, ולכן תקנו נוסח "על ביעור חמץ" השייך גם על הבדיקה וגם על הביטול, ולכן לכתחילה אין לשוח עד אחרי הביטול, כי אם ידבר יפסיק בין הברכה לביטול, ואז יהיה הביטול בלי ברכה, אמנם בדיעבד אם דיבר בין הברכה לביטול אינו חוזר ומברך, כיון שא"א לברך על מחשבה בלבד. ובשיטת מי שדימה ענין זה לתפילין צ"ל דס"ל דהביטול ג"כ טעון ברכה, וכשיטת המנהיג שהובא בטור ס' תל"ו שאם שכח ולא בדק יבטל כשיגיע הפסח, ואם יודע שיש לו חמץ יברך על ביטול חמץ, (הטור כתב כן בשם ב"ה, ויש שחשבו שהוא ר"ת בעל העיטור, וכן נדפס בטעות באגור, אך באמת הוא ר"ת בעל המנהיג), וכ"כ רבינו מנוח ספ"ב מחו"מ בשם הראב"ד, וכ"כ בספר אוהל מועד שער הפסח דרך א' נתיב ג'.

ביאור המהר"ש בדעת הרס"ג

ובמנהגי מהר"ש ס' י"א כתב בביאור דעת הרס"ג: "שאותם פוסקים שמצריכים לחזור ולברך אם סח בין הבדיקה, נראה לו למהר"ש ז"ל שאין לדמות למדבר בתוך הסעודה וכיוצא בו שאין חוזר ומברך, דטעמא מאחר דמברך על ביעור חמץ דהיינו ביטול, מתי שסח בינתים הוי סח בין הברכה למעשה", וכ"כ בדרשות מהרי"ל הל' בדיקת חמץ בשם מהר"ש.

והיה אפשר לפרש דכוונתו שלשיטת רס"ג הבדיקה והביטול הם שתי מצוות, והברכה היא על שתיהם, אך יותר משמע מלשונו שלשיטת רס"ג הברכה היא רק על הביטול, כיון שבו מקיימים תשביתו מן התורה [כשיטת הבה"ג ורש"י והרמב"ם], וכן מוכח מדברי שו"ת הגאונים החדשות ס' ל"א שכתב דמברכין על ביעור חמץ משום שהוא מ"ע דתשביתו, ואפשר דזו היא גם כוונת הריצ"ג שהובא בבעל העיטור הנ"ל.

ולפי שיטה זו צ"ל דמה שמברכים לפני הבדיקה נמי מיקרי עובר לעשייתו, כיון שהבדיקה היא ג"כ השלמת המצוה מדרבנן, וכמו שהברכה אחרי נטילה חשיבא עובר לעשייתו מחמת הניגוב, וכן נראה מדברי הר"א אב"ד בספר האשכול (אלבק) הל' סוכה דף קע"ג ע"א,

