

רזממית

מתורתם של בני רמות א'

גליון 17 | פרשת כי תצא | תשע"ח

דבר הגליון

זה לא מכבר עברו עלינו חודשי תמוז - אב, התקופה בה צפו ועלו פרקי ההיסטוריה הרבים כל כך, בהם התגלה שהקשר עם ה' כולל מוצבים כמו "דוב אורב הוא לי ארי במסתרים", "השליך משמים ארץ תפארת ישראל" "אשת נעורים כי תימאס"; ונפשה של כנסת ישראל כאובה ופצועה, נבוכה ונדכאת. כמזהה היא לרוח של פיוס, לאות אהבה...

לא נכזבנו. עם סילוק חודש אב, הפציע עלינו שחרו של אלול. כשאנו בתכלית השפלות - "קראתי שמך ה' מבור תחיתות", נלפתים אנו לפתע ומוצאים מן הבור, להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים. פנים של קפיידא וריחוק מוחלפים בהארת רצון וקירוב. שבעה דנחמא הולכים וגואים עלינו בייעודים טובים הנערכים עד בלי גבול, ומיום ליום אנו חודרים ובאים אל תוככי ארבעים הימים בהם עמד משה רבינו בהר ומושך רחמים משמי שמי קדם, עד שבסיום ימים אלה, ביום הכיפורים, בקע עוז הרחמים בפרץ אדיר ושטף את פני העולם.

וז'ל המטה משה (סי' תשעח): "ובמדרש, אני לדודי ודודי לי ראשי תיבות אלול... ואמצע התיבות ידו"ד שהוא עומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים... דחודש אלול מעותד לתשובה". ובנוב"י (קמא או"ח סי' לב): "מה ענין ימי דין לימי אלול, ואפילו ימי הסליחות שקודם ר"ה אינם ימי דין, אדרבה ימי רחמים ורצון והם ארבעים יום אחרונים שהיה משה רבינו בהר ונתרצה לו הקב"ה, ובר"ה הוא שמתחיל הדין".

יש הסבורים ש'דין' ו'תשובה' הם שני צדדי מטבע, ולפיכך אם נאבה להמרין בני אדם לשוב בתשובה בימי האלול, הדבר מתלא תליא בעבודת היראה מן הדין של ר"ה. אך באמת הגם שבדואי הדין מחייב תשובה, אבל מצד מהות הימים הרי אדרבה, ימי רחמים ורצון הם מסוגלים יותר לתשובה. אבנה דכולהו הוא יום הכפורים היחיד במינו בהופעת מידת רחמים עצומה, והוא הוא יום התשובה הגדול. וכן ברור שמאחר שתשובה היא לשוב ולהתקרב "עד ה' אלוקיך", הרי שהימים בהם ה' מתקרב אלינו וחפץ בנו, הם הראויים לתשובה.

דוקא משום שימי אלול הם ימי רצון, בהם ה' מופיע עלינו בתורת אני לדודי ודודי לי, היפך ימי תמוז ואב שהם זמני הדין הקשה; דוקא משום כך הינם ימי תשובה, התקרבות והתפייסות בין ישראל לאביהם שבשמים.

ורמז יש בדבר: ידוע שתקיעה היא בחינת רחמים ותרועה הינה דין, ובכל תקיעת שופר כורכים את התרועה בתקיעה לפניה ולאחריה; מסבבים את הדין ברחמים. ואף כאן, את ראש השנה שהוא יום דין אנו כורכים בימי רחמים ורצון - אלול לפנינו ויה"כ לאחריו.

ידוע נדע אורם של ימים אלה, ונשיב את נפשנו.

גליון ח"י זה היוצא לאור בס"ד בעיצומו של 'אלול', הוקדש ברובו למצוות הרבות שבפרשת כי תצא, כי הלא מבחן האהבה אינו בתחושות גרידא, כי אם בנכונות לקיים את כל המצוות שמקריבים אותנו אליו ית', ולהתרחק מכל מה שמביא את ההיפך.

הברכה אחת היא לחכמי שכונתנו שפתחו את גזיהם והוריקו מהם כמה אורות לאמתחת הציבור, ובקשתנו מהמון הת"ח המהלכים באתרא דדין, שיאותו לשלוח מהגיון עמלם עלי גליון, להגדיל תורה, חידודה, ומלחמותה. רוממות ק-ל בגרונם וחרב פיפיות בידם. הדר הוא לכל חסידיו.

אתרא דמר - רבני השכונה

בגדר איסור לבישה והעלאה בכלאים

מורנו הגאון רבי שלמה ניימן שליט"א

שיטת רש"י יומא סט, א שבגדים קשים שאינם מחממים מותרים בהעלאה. ונראה דהיינו דוקא בהעלאה, אבל בלבישה אסור אפי' בקשין. ומיושבת בזה קושיית השטמ"ק ביצה שם: י"מ דכל שהם קשין אפי' הוי כלאים דאו' שרי אפי' בהעלאה, וא"ת והא דאמר' בפ"ק דערכין ובמנחות הכל חייבים בציצית כהנים ליום וישראלים, כהנים אצטריכא ליה סד"א הואיל ואשתרי כלאים לגבייהו וכו', דאלמא משמע דאף בבגדי כהונה אע"פ שהם קשין שייך בהו כלאים, ע"ש. ולפמ"ש בדעת רש"י יש ליישב הסוגיות, דביומא דשרי בקשין היינו דוקא בהעלאה, דבלא הנאה אין כאן חשיבות לבישה, משא"כ בלבישה ממש, גם בלי הנאה יש לה שם לבישה.

וכן מוכח בנדה סא, ב, במה שאמרו דכלאים שרי למת משום דבמתים חפשי, ואי נימא דבעינן הנאת לבישה הרי אין המת נהנה. וע"כ דבלבישה לא בעינן שיהנה בפועל, משא"כ בהעלאה שהנהנה היא חלק מהגדרת ההעלאה, שאם לא נהנה לית לן בה.

וגדר זה מבואר בריטב"א מכות כא, ב ד"ה אמר ר' ביבי בשם תוס' דבלבישה אע"ג דעכשיו אינו עושה מעשה ורק דלבוש בכלאים, כיון שיכול לפשוט ואינו פושט חשבינן ליה כאילו הוא לובשו עכשיו, ואם התרו בו חייב מלקות על כל רגע ורגע. וכן פסק הרמב"ם פ"י מכלאים ה"ל. ובכס"מ ביאר ע"פ סברת הריטב"א.

ונראה לבאר דיש להסתפק באיסור לבישת כלאים, אם האיסור הוא מעשה לבישה או דהאיסור הוא גם מה שמונח עליו. ונ"ל דתרת' איתנייהו ביה, דמלבד איסור מעשה הלבישה נאמר גם דעובר איסור במה דלבוש בכלאים, וכל איסור זה נאמר דוקא בפרק זמן זה שהיה יכול לפשוט וללבוש שוב.

ונראה לפי"ז לבאר הפלוגתא בין הר"מ לראב"ד (כל"מ פ"ח ה"ב) גבי אבנט שלא בשעת עבודה, דלר"מ אסור ולראב"ד מותר, והיינו דלר"מ תרת' איכא בכלאים, ואסור גם מה שלבוש בו, א"כ מיד שגמר עבודתו הו"ל לפשוט, ולראב"ד י"ל דס"ל דכל מה דאסור הוא מעשה הלבישה, וא"כ כיון שהתורה התירה לכהן ללבושו בשעת העבודה ל"צ אח"כ לפשוט.

מיהו כל זה בלבישה, אבל בהעלאה נראה דכל איסורה הוא הנאת החימום הבאה ע"י שהבגד עליו. וכן מוכח בבה"ג שמנאן בנפרד בס"י קכד בגד כלאים לא יעלה, ובס"י רלד לא תלבש שעטנז. ומשמע דשני חיובים נפרדים איכא.

וכן נראה בדברי הר"מ דהא דמוכרי כסות מוכרין כדרך היינו דוקא בהעלאה, ועי' כס"מ דשאני לבישה מהעלאה. ולא כמו שפ' הטור דמותר אף בלבישה, וכ"ה ברמב"ן ורש"י שבת כט, א ותוס' ב"ק קיג, א דמוכרי כסות שרי אף בלבישה.

ובביאור מ"ח הרמב"ם והטור ושא"נ ה"ל, נראה דיש להסתפק בדין הנאת לבישה, אם בעי' הנאה ללבוש עצמו שבזמן שלבוש יהנה מהבגד, או דהוא דין בלבישה דאם בלבישה זו שייך הנאה אע"ג דעכשיו ליכא הנאה להלבוש מ"מ אסור. ולפי"ז נראה דהטור ס"ל דבלי הנאה ל"ח לבישה, אבל הר"מ ס"ל דמ"מ ע"י הלבישה היה יכול ליהנות וליכא חסרון של שם לבישה. והארכנו במק"א.

איסור דבר שבקדושה כנגד שער ושיעוריו

מורנו הגאון רבי ישראל גואלמן שליט"א

(בעריכת הרב שלמה מנחם בדלנדר)

"ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך"

החיד"א בספרו מורה באצבע (סוף סימן ח') הגדיר העבודה בימי אלול, וז"ל "זה עיקר העבודה לשמור העיקרים ולהוסיף, לא לזלזל בעיקר ולקיים התוספת".

דין זה שנעסוק בו הוא מן העיקרים הראויים לתוספת שמירה, ויזכו עי"ז לכל הברכות המבוארים במ"ב ע"ה י"ד מהזה"ק.

איתא בשו"ע ע"ה ב', "שיער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו אפילו אשתו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר", והוסיף הרמ"א "וה"ה השערות של נשים שרגילין לצאת מחוץ לצמתן (כ"י בשם הרשב"א) מותר", והחילוק בין נשואה לבתולה כתב המ"ב דהשם ערוה בשער נובע מהדין דאורייתא לכסותו, ובנשואה דאסור לה לגלות שיערה הוי ערוה, משא"כ בתולה. והוסיף דשיער הוה ערוה כגילוי שוקה, דאף אם דרך אותו מקום לילך בגילוי כדרך

הפרוצות אסור לקרות כנגדו (עי' ערוה"ש ובא"ח פר' בא). אמנם נידון הרמ"א בשיעור שחזן לצמתן תלוי במנהג המקום, דבמקום שהמנהג לכסותו הוי ערוה (כמקומות המכוסים ברגליה עד שוקה שם ס"ק ב' דתלוי במנהג), והרמ"א איירי במקום שלא נהגו הנשואות לכסותו ולכן כתב דשרי לקראו כנגדו.

ולא נתבאר שיעור השיעור דאסור לקרות כנגדו, האם כגופה דאשתו בטפח, או דחמיר בכל שהוא. ובלשון המ"ב ס"ק י' "דשער אסור אפילו אם נתגלה קצת מהן" כפשוטו בכל שהוא. וכ"ה להדיא במקור דבריו בספר שלחן שלמה, דבהלכה א' כתב "מקום מגולה באשה מקום שדרכה לכסות הוי ערוה ואסור לקרות כנגדה אפילו כל שהוא, ובאשתו אם מגולה טפח אז אסור", ובהלכה ב' כתב "שיעור של אשה שדרכה לכסות אסור לקרות כנגדה אפילו בכל שהוא אפילו באשתו", הרי להדיא דבאשתו חמיר שיעור מגופה.

וראיה לחידוש זה מדברי הרמ"א הנ"ל דהרשב"א נחית לחדש דשיעור חזן לצמתה במקום שנהגו לגלותו שרי, והפירוש צמתה כתב המ"ב משו"ת חת"ס ר"ל שמלבד כובע שעל ראשה יש לה צמת, והוא בגד המצמצם השיער שלא יצאו לחוץ, ואותו מעט שא"א לצמצם ויוצא מהצמת מותר", ובפשוטו אותו מעט אין בו שיעור טפח (ובפרט אם הדין הוא טפח על טפח ודבר שבקדושה נגד ערוה, עי' מקו"ח לחו"ש שם סעי' א'), הרי דבשיעור אף בכל שהוא אסור.

אמנם מסברא צ"ב טובא דהלא שם ערוה דשיעור ודאי קיל מגופה, דגופה הוה ערוה בעצם דמביא לידי הרהור, משא"כ בשיעור השם ערוה הוא מכח הדין כיסוי כנ"ל. וביותר, דהאיסור דבר שבקדושה כנגד גילוי גופה יש שנוקטו דהוה דאורייתא כערוה עצמו (יעוין נשמ"א כלל ד' א') ולכן לא יחייב בזה עצימת עיניים כערוה (עי' הדעות ס"ק א' במ"ב ובבה"ל), אך שיעור פשוט דהוה דרבנן

ומהני בזה עצימת עיניים (מ"ב ס"ק ד'), וא"כ אמאי החמירו חז"ל לאוסרו בכל שהוא וצ"ע [והאגר"מ א"ח ח"ד ט"ו א' מכח תמיהה זו נקט דלא כהמ"ב אלא גם שיעור שיעורו בטפח כגופה, ובאה"ע ח"א נ"ח נתקשה בדברי הרשב"א הנזכר ברמ"א לעיל ופירשו דלא כהחת"ס יעו"ש].

ובספר זכרון שיח תפלה עמ' תרס"ח הובא ליישב מבעמח"ס מחזה אליהו, דגופה ההרהור הוא מצד ראיית האבר, וראיית בשר גלוי ללא הכרה וידיעת האבר אין בזה הרהור, ולכן איכא חילוקי מקומות המגולים והמכוסים שוק וכו', ולכן אסור חז"ל דווקא בשיעור שבו מתגלה האבר ומביא לידי הרהור (והא דכתבו האחרונים טעם לשיעור טפח, ביאורו למה דווקא שיעור זה, הלא אפשר פחות או יותר, אך ודאי לא בכל שהוא), משא"כ שיעור ההרהור הוא בעצם השער ללא התיחסות לצורתו ולכן נאסר אף בכ"ש ועי'.

ובדין שער שחזן לצמתה שהיקל הרמ"א, כ' המ"ב ס"ק י' "שזה תלוי במנהג המקומות, שאם מנהג בנות ישראל בזה המקום ליוהר שלא לצאת אפילו מעט מן המעט חוץ לקישוריה, ממילא בכלל ערוה היא ואסור לקרות כנגדן".

וכהיום המנהג הוא שאין מגלים שיעור שחזן לצמתן והדר דינא להיות ערוה, והרוצה לברך ואיכא כל שהוא שער נגדו אף באשתו יעצום עיניו. והמצוי בקידוש דאיכא אורחים וכו' ובאם חפצו לאמר ויכולו מתוך הכתב [לדין דברים שבכתב א"א רשאי לאמרם בע"פ עי' שש"כ פרק מ"ז ל"א] הסתכלות בסיוד הוה כעצימת עינים, עי' חזו"א ט"ז סוף ס"ק ז'. אך מה שאינו מסתכל ואינו משים לבו לזה מבלי להחזיר מבטו בסיוד לא סגי להקל בזה כהרבינו יונה עי' בה"ל ד"ה במקום שדרכה דלא נפסק וחזו"א שם סוף ס"ק י"א.

היא שיחתי – בעיני פרשת כי תצא

מכרו ולדידיה הרי לא נאסר בהנאה, וחזר ואמר לי שהרע"א שם מבוארת דעתו שבאם אבמה"ח אסור בהנאה אף לבני נח אסור בהנאה (ויש להבין דעת רע"א שהרי נחלקו המל"מ ורע"א באם לא תאכל אחד איסור אכילה אחד איסור הנאה הם תרי איסורים או כל האיסור הוא רק הנאה, דעת המל"מ שהאיסור רק הנאה ודעת רע"א דגם אכילה וגם הנאה, ומעתה בשלמא למל"מ יש להבין שזה גילוי למה שאסרה תורה אבמה"ח ולכן גם בב"ב הדין כן, אבל לדעת רע"א שזה דרש לתוספת איסור, מנ"ל שגם לב"ב יש תוספת איסור זה וצ"ת).

אולם ברור שכל הראיה היא רק להגדיל תורה, שהרי יש כו"כ קושיות מעין זה חלקם הרע"א בעצמו הק' וחלקם בספרים אחרים.

שלום וכל טוב

שמעון משה

זה מה שכתב מרן הגר"ל שליט"א כתגובה על דברי הגרש"מ זצ"ל:

- חזו"א אהע"ז מ' י"ב לישב קו' הגרע"א בפסחים כ"ב⁸ דשייך מכירה לשחיטה⁹ אע"ג דמחיים אסור בהנאה¹⁰ דומיא דפט"ח דאסור בהנאה ומקדש אשה בניני¹¹.

והכ"נ במחיר כלב יהא עבור ערכו אחר מיתתו¹² [ואף א"נ דנבלת כלב אינו בכלל כלב¹³ מ"מ כדיהיב עבור חיי¹⁴ אף דהוא עבור ערכו אחר מיתה חשיב שפיר מחיר כלב ודוק].

8 דבגמ' שם פריך לר' אבהו דס"ל דבכ"מ שנאמר לא תאכל אף איסור הנאה במשמע מדתנן ר"נ אומר מנין שלא יושט אדם כוס יין לנזיר ואבמה"ח לב"ג וכו' הא לכלבים שרי, והק' הגרע"א דילמא ס"ל דבהמה בחייה לאברים עומדת וא"כ מוכח מקרא דאבמה"ח מותר בהנאה דכתיב ומכרו את השור החי וחצו את כספו.

9 דמוכר השור מחיים בדמי בשר שחוט ומקבל דמים בעד בשר המותר בהנאה.

10 וא"כ נימא דס"ס השתא אינו בעלים למוכרו אפילו בדמי בשר שחוט.

11 בבבב"ב ט' ב' מב' דאף שפטר חמור קודם פדיון אסור בהנאה (לר"י) מ"מ יכול לקדש בו אשה בדבני בניי היינו כמה ששוה בנייני דמי שה, אלמא יש לו קנין באיסורו"נ שיש בו צד היתר ויכול להקנותו ליהנות בו בצד ההיתר וכמו"כ יכול למכור שור מחיים ליהנות מבשרו לאחר שחיטה.

12 ומה שאסרה תורה מחיר כלב הוא באופן שמכרו עבור בשרו לאחר מיתתו.

13 וא"כ נימא דכיון שמכר לו הכלב עבור ערכו שאחר מיתתו כמכר לו כלב מת דמי.

14 דהא נקנה מיד לקונה ואך דהקנין חל רק עבור שווי לאחר מיתה.

חליפת מכתבים בין הגרש"מ דיסקין זצ"ל ולהבחל"ח הגר"ד לנדו שליט"א בדין 'מחיר כלב' בכלב מת

תודתנו נתונה לידידנו הדגול רבי משה מאיר ליבנה שליט"א על מסירת המכתבים שרואים כאן אור בפרסום ראשון, ועל עריכת הדברים בתוספת הערות (בשוליים) להקל על המעיין להבין דברי חכמים וחידותם.

פרסום המו"מ וריבוי התורה שייצא ממנו יהא לע"נ מרת שולמית ב"ר אברהם ע"ה דיסקין שגלבל"ע בח' אב השתא, אשר חלקה רב בתורת בעלה הגאון בעל "משאת המלך" זצ"ל

ב"ה ב' שבט תשנ"ו

משה מאיר יקירי שלום וברכה.

נא בהפגשך עם ידידי הגר"ד לנדו שליט"א תדבר עמו בענינים הבאים ... סיפרת לי שהגראד"ל דן האם בדין מחיר כלב נכלל גם כלב מת, וכפה"נ הוא משום דשה דכתיב בפסח ובפדיון פט"ח דילפינן מפסח ה"ט דלא שחוט כמבואר¹ ולא אמרו שאין שחוט חשוב ש².

הנה ילה"ר מהגמ' פסחים³ שהרי אפשר להוכיח דאמה"ח מותר בהנאה, דא"ל דאסור, איך משכח"ל מחיר כלב, שהרי לפמש"כ הרמב"ן ריש חולין בשם הירושלמי שכיון שאסור בהנאה אין זה דמיו, נמצא שהמחיר לא נתפס שם מחיר כלב עליו, אע"כ שגם מת הוא בכלל מחיר כלב⁴ ולכן אין ראייה⁵ דנוקים קרא דמחיר כלב במת.

ברור שכל השאלה היא למ"ד בהמה בחייה לאברים עומדת⁶, ועי' רע"א שם שקושיותיו הם על דרך זו, ואמר לי הגר"נ גרבוז שליט"א שאפשר⁷ שהעכו"ם

1 בבבב"ב י"ב א' תנן שאין פודין בשה שחוט ובגמ' יליף לה שיה שיה מקרבן פסח ופרש"י דבפסח משום דבעינן שחיטה לשם פסח.

2 עי' יומא מ"ט ב'. ושם נ' א' איתא דבעור ובשר ופרש כו"ע לא פליגי (דמיקרי פר'), א"כ לכאו' מחיר כלב מת נמי אסור.

3 כ"ב ב' דפריך לר' אבהו דס"ל דלא תאכל משמע גם איסור הנאה א"כ נימא דגם אבמה"ח אסור בהנאה

4 ונאסר דוקא בשמכר כלב מת.

5 מדין מחיר כלב שאבמה"ח מותר בהנאה.

6 דלאידך מ"ד אין בכלל חי איסור אבמה"ח אלא רק על אבר שתלש ממנו.

7 להעמיד הדין דמחיר כלב.

צ"ח היטב בסוגי' דחולין ס"פ גה"נ אי שייך לאברים עומדת בבהמה טמאה.¹⁵

16 נתערב כלב בשני נדמה שנולדו מבע"ח טהורים והן¹⁷ בני פקועה שהותרו בשחיטת אמם¹⁸ והם כעין כלב¹⁹, והותר עי"ז בהנאה מדין ביטול ברוב [דבע"ח לא בטלי ל"ה אלא מדרבנן] אבל לענין דין מחיר כלב לכ' לא בטל, והוא ענין של

15 בחי' רעק"א פסחים שם נקט דלמ"ד בהמה בחייה לאברים עומדת ה' אסור לחרוש בחמור אי אבמה"ח ה' אסור בהנאה.

16 כאן מבאר שגם בלא עצה הנ"ל משכח"ל מכירת כלב חי אפילו אם בהמה בחייה לאברים עומדת ואבמה"ח ה' אסור בהנאה.

17 הבע"ח הטהורים.

18 ולכן אין בהם איסור אבמה"ח.

19 ר"ל שנראים ככלב.

כהן במלחמה וביפת תואר

הרב יחזקאל מנדלסון

"וראית בשביה אשת יפת תואר"

ברמב"ם שמיטה ויובל פ"ג ה"ב כתב דשבת לוי אינם עורכים מלחמה כשאר ישראל, ומשמע דכהן אינו יוצא למלחמה. וצ"ע דהא בגמ' קידושין כ"א ע"ב נחלקו רב ושמואל אם כהן מותר ביפת תואר, דמחז' אמרינן דכיון שדיברה תורה כנגד יצה"ר א"כ ודאי שרי אף לכהן, ומאידך אפ"ל דכיון שהתורה ריבתה בו מצוות יתירות יהיה כהן אסור, ועי"ש דלחד לישנא בגמ' כו"ע מודו דשרי בביאה ראשונה. ומבואר עכ"פ דכהן שייך בפרשה דיפת תואר ואם אינו יוצא למלחמה מה שייך כן.

אמנם יעוי' במרדכי בגיטין פ"ו (תל"ב) שדן אם מותר לכהן לגרש אשתו על תנאי או שכבר הוי כגרופה לכהן, ורצה להוכיח מהא דכל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט על תנאי "וגם כהנים היו עמהם, ולכה"פ צריך להיות עמהם כהן אחד הקורא מי האיש הירא וכו', דא"כ מה שאל התלמוד פ"ק דקדושין כהן מהו ביפת תואר תיפוק ליה דכהן היה במלחמה, דגם כהן משוח היה במלחמה, אלא ודאי לא קאי עליה דשמואל היה חוזר לביתו ולא היה נכנס בעורכי המלחמה."

ובביאור דבריו כתב הברכ"י (אבהע"ז סי' ו' סעי' ו') דאם כהן היה מוכרח ללכת למלחמה א"כ מה הספק באשת יפת תואר לכהן והא ודאי שרי לכו"ע כיון שדיברה תורה כנגד יצה"ר וקאי על כל מי שיוצא למלחמה, אלא בע"כ דכהן אינו מחויב במלחמה אלא שאם רצה יכול ללכת ג"כ, ולכן נסתפקו דכיון שלא היה מחויב אי שרי ביפ"ת. ועי"ש דכן מצינו בגמ' בסוטה מ"ד ע"א דהירא ורך הלבב זה כהן שנשא גרושה וכו' וחזוין דהיה כהן במלחמה.

ועכ"פ מבואר דע"כ דמש"כ הרמב"ם דאינם יוצאין למלחמה היינו שאינם חייבים בוה, אך ודאי יכולים לצאת למלחמה ובכה"ג אף נאמרו להם כל דיני מלחמה, ולכן מותר ביפת תואר.

ומעתה אין מקום למש"כ במשנ"ב הוצאת דרשו תרפ"ה גבי כהן בפרשת זכור דאינו במלחמה ויהיה פטור מקריאה, כיון שודאי יש לו כל דיני מלחמה וכנ"ל.

בגדר עונש דבן סורר ומורה

הרב אליהו אליעזר שלנגר

"כי יהיה לאיש בן סורר ומורה"

א. מתני' עא, ב בן סורר ומורה נידון ע"ש סופו. ומורגל בפי הלומדים דבאמת אינו עונש על חטאו רק על שם סופו, והדברים מרפסין איגרי לומר כן, ראשית דבודאי יכול לעשות תשובה, ודלתי תשובה לעולם פתוחים, ואין אנו יודעים העתידות, לדון דין מיתה על שם העתיד, ועוד דהא קי"ל בגמ' ר"ה טז. אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה ודרשין לה מקרא באשר הוא שם, מבואר שאף על עתיד ודאי אין דנין קודם שקרה, ועו"ק דאי משום סופו, הא קי"ל דכל היכא שניתן להצילו באחד מאבריו, מחייבים בוה, וא"כ נקטע לאבריו, וכבר ודאי לא ילסטם הבריות, ועו"ק דאי כל המיתה היא על שם סופו מפני מה דינו בסקילה שהיא מיתה חמורה שבד' מיתות, ואם כל מה דבעינן הוא להצילו שלא ילסטם את הבריות סגי להמיתו בקלה שבמיתות, וסגי לאסורו או לחובשו בכיפה.

גם ק' דברמב"ם [פ"ו מממרים ה"ז] מבואר שבעינן התראה על המלקות ועל המיתה ואם אינו בתורת עונש התראה למה.

עוד צ"ב דהנה בגמ' סג. מבואר דאזהרתיה דבן סורר מלא תאכלו על הדם, ופירושו פירשו הראשונים שהזהר שלא לאכול אכילה המביאתו לידי עונש מיתה, וצ"ב רב היאך עבדינן מהעונש אזהרה, הא בכל מקום אין עונשין אלא א"כ מזהירין, והעונש הוא על מה שעברו על האזהרה, ואין ייתכן שתהיה האזהרה בנויה מהעונש, והרי העונש הוא תוצאה של האזהרה, וא"א לקחת את התוצאה ולהפכה לסבה.

מציאות ויש כאן סו"ס במציאות כלב²⁰, ומכר את הכלב בלבד בכל מקום שהוא תמורת בהמה טהורה, והר"ל לפי"ז מחיר כלב.

[ואם מכר שלשתן תמורת בהמה טהורה²¹, דו"ק בדין ביטול ברוב דמחיר כלב להכשירו לקרבן²² (ויל"ע רפ"ו דתמורה, ולע"כ), ואי שייך ביטול ברוב באותה בהמה גופה שחלקה יש בו דין מחיר כלב²³. ודו"ק].

20 כע"ז דן מו"ר שליט"א במקו"א דאתרוג כשר שנתערב בין אתרוגים מורכבים ונטל כולם ודאי יצא יד"ח דקדוש המצוה תלוי במציאות של אתרוג ועל זה לא שייך דין ביטול.

21 דהשתא הוי שליש הבהמה מחיר כלב.

22 פי' אף שלא שייך ביטול בכלל אבל בהמחיר כלב אפשר דשייך ביטול להכשיר פסולו.

23 שיתבטל השליש מחיר כלב בב' שלשים האחרים. ועי' חי' רעק"א תמורה ל' א' משכב"ז.

עוד צ"ב בסתירת דברי הרמב"ם שבסהמ"צ [ל"ת קצ"ה] כ' שהאזהרה היא מהיות זולל וסובא בימי הנערות, ובריש הלכות ממרים כ' שלא יהיה הבן סורר ומורה על קול אביו ואמו, ולשון הכתוב הוא לא תאכלו אכילה שתהרגו עליה.

ב. והנראה מבואר מכל זה דבודאי אין דין בן סורר הצלה, ודין על העתידות וכל כיו"ב ובודאי הווי עונש ככל חייבי מיתות, ולהכי דינו בהתראה ובסקילה, רק שאין חומר המעשה מצד האכילה עצמה מיניה וביה, אלא מה שמונח בזאת האכילה שעל ידה הוא נעשה "סורר ומורה" היינו שסר מכל דרך ה' ומורה שאינו שומע בקול מי שמפקד עליו, וכל מציאותו היא "זולל וסובא" ועונשו חמור וכמו שפירשו הראשונים, [והווי כעין ע"ז שסר מכל דרך ה'] וכמו שמפורש בקרא "זבצרת הרע מקרבך" היינו שהוא רע ותועבה שמחוייבים לבערו. ומה שאמרו "ימות זכאי ואל ימות חייב" היינו שמצד האכילה הווי מיניה וביה אין די לחייבו מיתה, רק מחמת שמונח באכילה הזאת להיות סורר ומורה ולעמוד על דרך שסופה כל רע, אמנם על עצם העמידה על דרך רע המונחת באכילה זו המכוערת [כלשון הרמב"ם] ענוש הכתוב בסקילה, וכן מפורש בלשון המשנה "ימות זכאי ואל ימות חייב שמיתתן של רשעים הנייה להם והנאה לעולם" היינו שהוא "רשע" רק שמיתתו הנאה היא לו שלא ממתינים עד שייצא לפועל כל רשעו, אלא חייבתו התורה מיתה על זה ששם עצמו בדרך זו.

מעתה מבואר דאזהרתיה מלא תאכלו על הדם, והיינו דכיון דאין האכילה מצד עצמה אסורה כ"כ אלא מצד מה שטמון בחובה, להכי מוכרחת היא האזהרה להשתמש ב"על שם סופו" והיינו שלא יאכל אכילה שמביאתו למצב זה שיהיה מחויב מיתה, ומיתתו היא העל שם סופו, ולהכי גם האזהרה מזהירה מהעל שם סופו, שלא יאכל אכילה שיהיה דינו עליה במיתה והבן היטב.

ומיושבים דברי הרמב"ם דענין האזהרה היא שלא יהיה בן סורר ומורה, והיאך נהיים בן סורר ומורה ע"י האכילה [שהיא ההסרה מהדרך כמו שפי' הראשונים] ועי' ההמראה על קול אביו ואמו שאיננו שומע בקולנו, ובסהמ"צ פי' הרמב"ם שם האזהרה על המעשה שעליו הוא מזהיר, ובהלכות ממרים פי' הרמב"ם שם האזהרה על ההמראה, אבל ענין כולם אחד לא לאכול אכילה שנעשה על ידה סורר ומורה.

איסור לא ילבש - המעשה או התוצאה

הרב אליהו וינבר

"ולא ילבש גבר שמלת אשה"

יש לעיין בגדר איסור זה האם הוא איסור על מעשה הלבשה, בגלל התוצאה הגורמת תועבה, או שהוא איסור על המצב'.

והנה יש לדון בזה ב' נפח"מ:

האם האיסור הוא בכל רגע ורגע שלובש, או רק במעשה הלבשה.

באחר שמלביש אותו, האם המלביש עובר או שהלבוש עובר.

והנה מצינו ב' אופנים לאיסור 'לא תלבש', דהיינו האיסור המקורי, שהוא לבישת בגדי איש לאשה ואשה לאיש, וכן איסור על 'מעשי התייפות' המובהקים ומיוחדים לאשה, כגון תלישת שער לבן מתוך השחורים, וכדו'.

והנה נידון דידן נראה שמתחלק בין ב' הסוגים, דהיינו שבאופן של איסור לבישת כלי אשה על גבר, ודאי מסתבר שהוא איסור על המצב של הלבשה, וממילא גם עובר בכל רגע ורגע, וכן באופן שמישוהו אחר מלביש אותו עובר הלבוש ולא המלביש. ולכן ודאי שגם אם כבר לבש יהיה חייב כעת להוריד.

אך באופן של 'מעשה התייפות' דהיינו צביעת שער, או תלישת שער, הלבן, בזה מסתבר שהאיסור הוא רק על מעשה ההתייפות. דהרי אחרי שהוא כבר צבוע שחור, הרי בזה"כ חוזר למראה הטבעי של איש, כשאר אנשים, וכל הבעיה היא רק ההתעסקות בהתייפות, שהוא 'מעשה נשים' וא"כ לא חייב להסיר את הצבע. וכן בתולש שערות לבנות מתוך שחורות שאינו יכול להחזיר, אינו עובר בכל רגע רק במעשה עצמו.

והראיה לזה, דאם באמת היה עובר בכל רגע, גם בכה"ג של תלישת שער לבן ושל צביעה, לכאורה היה מחוייב לגלח כעת את כל שערו, כדי שלא יהיה ניכר היפוי שעשה, וזה ודאי לא מצינו, ומוכח שהאיסור הוא רק על המעשה ההתייפות, ולא על המצב שהוא מיופה, ואחרי שצבע הרי הוא כאדם שמלכחילה היה כל שערו שחור, שאין בו כלום. ולפי"ז בהכרח שהאיסור הוא על המעשה ולא על התוצאה, וא"כ אם אחר עושה בו עובר המגלח ולא המתגלח.

ולפי"ז בצובע שערו הלבן נראה ודאי דגם אם יכול להוריד את הצבע, אינו חייב להוריד.

ובאמת שבלשון הפסוק מצינו ב' לשונות חלוקים, דהתורה אוסרת הן את המעשה והן את המצב. דהנה לגבי איסור כלי גבר על אשה כתוב 'לא יהיה כלי גבר על אשה', שהוא משמע לשון על עצם המצב, ואילו לגבי 'לא ילבש גבר שמלת אשה' הלשון הוא 'לא ילבש' משמע על מעשה הלבשה. ולפי"ז נמצא דבאמת ב' האיסורים איתנהו, דהיינו גם על המעשה באופנים של מעשה התייפות, וגם על המצב באופנים שהבעיה היא במצב.

אמנם הנה בצובע שערו בצבע מיוחד לנשים, בזה מסתבר שעובר בב' החלקים, דהיינו מעשה התייפות המיוחד לנשים, ומצב להיות נראה כנשים.

ולפי"ז אולי יש לחדש בדין ב'הקל הקל' שאם אונסים אותו לצבוע עצמו, ודאי שעדיף טפי לצבוע שערו בשחור ולא בצבע נשים, כי בזה עובר את ב' חלקי האיסור, אף שודאי חד לאו הוא, ומלקות אחד, אבל אחת ב' עניני האיסור איכא, וזה לבד מהטעם שזה כל רגע וזה רק רגע אחד, וצ"ע.

בטעם שהמוש"ר אינו פטור מקנס משום קלב"מ דרודף

הרב נתנאל ולדנברג

"ושם לה עלילות דברים"

הנה המוש"ר הוא מי שנשא אשה ולא מצאה חן בעיניו ורוצה לגרשה, וכדי להפטר מכתובתה, מעליל עליה שזינתה תחתיו בהיותה ארוסה (עי' רמב"ן על אתר), ושוב נמצא ששקר היה בפיו. ונקצב דינו בתורה שלוקה, ומשלם, ואינו יכול לגרשה.

וצ"ב, דכיון שהמוש"ר אינו חייב אלא כשהביא בעצמו את העדים שהעידו שזינתה (עי' כתובות מו א), והרי היתה נהרגת על פיהם אילו לא נתפס בשקר (כמבואר בפרשתן פכ"ג פס"א), א"כ נמצא שרודף הוא להרגה, והרודף פטור מתשלומים מדינא דקלב"מ, ומעתה תקשי אמאי המוש"ר משלם קנס. וכן הקשה הגרד"ל שליט"א (בלקט שיעורים מר"י סלבודקא ב"ק כב ב).

ויש לדון בזה מג' טעמים:

א. המוש"ר אינו רודף בידיים אלא בגרמא.

אמנם בגמ' ברכות (נח ב) מבואר שהמוסר חשוב רודף, ואע"ג שאינו רודף אלא בגרמא. אבל כו"כ מחברים נקטו דאי"ז אלא לענין שמותר להצילו בנפשו, אבל לית ביה דינא דקלב"מ (כ"כ באחיעזר ח"א סי' יח אות ב וסי' יט אות ג ואילך, ובאמרו"מ סי' ל בהגהה לאות י, ובאבי עזרי קמא ריש ה' רוצח). והיינו ע"פ היסוד שיש ברודף ב' דינים: א) חיוב מיתה על עצם רדיפתו, ב) היתר להורגו משום הצלת הנרדף, ולפי"ז י"ל שאמנם ההיתר להורגו הוא מחמת ב' הדינים, אבל דינא דקלב"מ אינו נוהג אלא מהדין הא' של חיוב מיתה על רדיפתו. ומעתה י"ל שהרודף בגרמא לית ביה הדין הא' דחיוב מיתה, אלא רק הדין הב' דהיתר להורגו משום הצלת הנרדף, ומשו"ה לית ביה דינא דקלב"מ.

אך כו"כ אחרונים חולקים ע"ז וסוברים שאף הרודף בגרמא רודף גמור הוא לכל דבריו (עי' אור"ש רוצח פ"א ה"ח, וחזו"א אה"ע סי' קלה לפ' אלו נערות ס"ק ה ואילך, וחי' הגרש"ש כתובות סי' לג אות ג, וכן עולה מדברי המנ"ח מ' נו אות י).

ב. חיובו ורדיפתו אינם באותה שעה.

הנה חיובו של המוש"ר, מבואר בגמ' שהוא על שעת הוצאת השם הרע בבי"ד (כתובות מה ב, ושם: "עקימת שפתיו גרמו לו").

וכן בגמ' מכות (ד ב) אמרו דהמוש"ר לאו שאין בו מעשה הוא, ובאחרונים תמחו משיטת ר' יהודה (כתובות מו א) שאינו חייב אלא כששכר העדים, ותיצרו בשטמ"ק (כתובות שם) ובמהר"ם שיף (שם) ובקרני ראם (למהרש"א שם מה ב), ששכירת העדים אינה אלא תנאי בחיוב, אבל עיקר החיוב הוא על דיבורו בבי"ד.

ולפי"ז א"ש, דרדיפתו היתה בשעת הבאת העדים, ואילו חיוב הממון הוא בשעת הוצאת השם הרע בבי"ד.

אך הגרעק"א (כתובות לא ב, ע"ש בדברי בן המחבר) נקט שאף בתנאי חיוב נוהג דין קלב"מ.

ג. גזה"כ הוא לחייבו.

הנה בחיובו של המוש"ר להשאיר אשתו תחתיו ושלא לגרשה, תמחו האחרונים לדבריו שזינתה תחתיו, א"כ נאסרה עליו, ושוויו אנפשיה חתיכא דאיסורא.

והאחרונים דנו בזה מהרבה פנים, ואכ"מ, ולעניינו נוגעים דברי החת"ס (כתובות מו א), שנקט שטעם ההיתר הוא משום שגזה"כ הוא שציותה תורה עליו להשאירה תחתיו.

חזינו מדבריו דבמוש"ר שהתורה חייבתו בפירוש בעונשים מסויימים, אין דנים לפוטרו מהם משום דיני תורה אחרים, דגזה"כ היא לחייבו בכך.

וא"כ י"ל אף לענין חיובו בממון, דגזה"כ היא לחייבו ואין דנין ביה משום דינא דקלב"מ, וצ"ב.

תמיהה רבתית בדברי רבינו יונה באיסור 'בל תלין'

הרב שילה בן-דוד

"ביומו תתן שכרו, ולא תבוא עליו השמש"

כתב השערי תשובה (ג, סח) "ואמרו רז"ל (ב"מ קי): שכיר יום גובה כל היום וכל הלילה, שכיר לילה גובה כל הלילה וכל היום". ויש לתמוה טובא מלשון המשנה שם "שכיר יום (שסיים פעולתו בלילה) - גובה כל הלילה, שכיר לילה (שסיים פעולתו ביום) - גובה כל היום, שכיר שעות - גובה כל הלילה וכל היום (אם הוא שכיר שעות של יום - גובה כל היום, ואם הוא שכיר שעות של לילה - גובה כל הלילה)". וכן פסקו כל הראשונים והאחרונים (בהב"ג סי' נב הלכות שבועה, הרי"ף סז: מדפי הרי"ף, הרמב"ם שכירות יא, ב. ספר החינוך מצוות רל, תקפח, הרא"ש שם פ"ט סי' מג, ספר חרדים טז, כו והשו"ע י"ד סי' שלט). ואם כן כיצד כתב רבינו שגם שכיר יום וגם שכיר לילה גובים ביום ובלילה, [ובשלמא שכיר שעות דלילה לדעת שמואל (ב"מ קיא. דלא כרב) גובה כל הלילה וכל היום (משום שהיום הולך אחר הלילה, כמו שפירש רש"י שם), אבל שכיר יום לכו"ע גובה רק בלילה, ושכיר לילה לכו"ע גובה רק ביום]. ואין לומר דמה שכתב (למשל) ש"שכיר יום גובה כל היום וכל הלילה", היינו דאפילו שגמר באמצע היום גובה כל היום וכל הלילה שאחרי, שהרי אם גמר באמצע היום נחשב לשכיר שעות וגובה רק ביום, דלעולם גובים עד סוף העונה שגמר לעבוד בה.

אלא צריך לומר שקיצר בלשונו, וכונתו 'שכיר יום - גובה כל היום' היינו אם גמר באמצע היום (דהוי כשכיר שעות דיום דגובה ביום כנ"ל), 'וכל הלילה' אם גמר בזמנו דהיינו בתחילת הלילה, 'שכיר לילה - גובה כל הלילה' אם גמר באמצע הלילה (דהוי כשכיר שעות דלילה דגובה בלילה כנ"ל), רק כיון שהמשנה האריכה לפרט דשכיר יום גובה בלילה, ושכיר לילה גובה ביום, ושכיר שעות גובה בעונתו כנ"ל, ולא רצה להאריך, לכן קיצר בלשונו ונקט תרוייהו ולצדדין קתני (ואולי לזה נתכוון גם ה'מטה יחיאל' למהר"א שלזינגר עמ' רצג).

עוד אפשר ליישב דאף שכוונתו כפשוטו על 'שכיר יום' ו'שכיר לילה' ממש, ולא על 'שכיר שעות' דלילה ויום, כתב 'שכיר יום - גובה כל היום וכל הלילה', דאף שיכול לגבות מהלילה שהוא העונה שסיים לעבוד בה (כמו שהוכיחה הגמרא דלא יתכן שיחייב הפסוק לשלם בעונתו, בפרט למה דקיי"ל ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף), אבל יקיים את מצותו גם אם ישלם לו באמצע עונת היום שעובד בה (ואולי ראוי שיתן לו את התשלום כפקדון). וכן 'שכיר לילה - גובה כל הלילה וכל היום', דאף שעיקר חיוב התשלום שיכול לגבות הוא ביום שגמר עבודתו בתחילת עונה זו, אבל יכול לקיים מצוותו גם אם ישלם לו בעונת עבודתו שהיא בלילה. [ובזה יש ליישב גם את לשון הסמ"ק מצורף (ריש מצוה רנא) שכתב 'שכיר יום - גובה כל היום וכל הלילה שלאחריו, שכיר לילה - גובה כל היום', והיינו שנתכוין כדברי רבינו יונה, אלא שהואיל והיום הולך אחר הלילה, לכן לגבי שכיר לילה פשוט שגובה בלילה, והוסיף שגובה גם בהמשך שהוא היום, ורק לגבי שכיר יום בא לחדש שמלבד שגובה כל היום שהוא באמצע עונת עבודתו, גובה גם בלילה 'שלאחריו' (כלשונו), אף שהוא יום חדש, (משום שבדאי לא נתכוונה התורה שיעבור באיסור אם לא שילם קודם שגמר את עבודתו, כפירוש הגמרא שם, כנ"ל)].

הערה ביאוש על צד

הרב יהודה לנדא

"השב תשיבם לאחריך"

הנה פעמים הרבה אדם איבד חפץ ואינו יודע היכן נפל לו החפץ, או אדם יודע שאיבד חפץ ולא זוכר אם היה בו סימן או לא וכדו', האם נחשב הוא כמתאייש או דילמא לא, או יתכן שחשוב כמתאייש על הצד שאין סימן או שנפלו במקום הפקר.

למשל אדם שאבד לו עט ואינו יודע אם היה על העט שם או לא, יש לו עטים שכותב בהם שם, ויש עטים שלא, לכאור' אומר הוא לעצמו: אם יש שם וודאי יחזירו לי, ואם אין שם המוצא יקחנו לעצמו; יש מקום לומר שמתאייש על צד שאין שם, ואם אין שם מותר ליטול, או דנימא שהייאוש הוא חייב להיות מוחלט, ואז שמתאייש או שלא, האם חושב שהחפץ יחזור אליו או לא.

והנה בתוס' בריש אלו מציאות איתא בסוד"ה "כריכות ברה"ר וז"ל "וא"ת כריכות אי דרך נפילה היא א"כ אינו יודע היכן נפלו וברשות היחיד אמאי צריך להכריז הוא מתיימש שסבור ברה"ר נפיל, וז"ל דאע"פ שאינו יודע לכוון המקום יודע הוא אם נפל ברה"ר או ברה"ש".

ומתורף דבריו נלמוד דאם אינו יודע היכן נפל ויש אפשרות של נפילה במקום שלא יחזירו לו מתיימש הוא מהחפץ, ולא נימא דעל הספק הוא, ובסתמא מתיימש והוא חידוש גדול.

אמנם ברמב"ן לכא' איתא לא כך, דבדף כה. איתא דמעות מפורזות הרי אלו שלו, ואם עשויים כמגדל היינו שמונחים אחד על השני הרי אלו שלו, ויש שם מ"ד דדוקא ג' מלכים היינו שגדלי המטבעות שונים והגדול למטה והקטן למעלה הימנו, ור' יוחנן אמר אפי' מלך אחד צריך להכריז, וביאר רש"י דודאי דרך הינוח הוא דלא איתרמי דנפול הכי, והקשו התם מאי מכריז ותיצרו דמכריז מקום, ולפ"י רש"י הסימן יהיה המנץ עיי"ש.

וברמב"ן שם כתב "ולי נראה שפירוש מאי מכריז מנין כפירוש מאי מכריז מקום שאמרו למעלה בגמ', ול' יוחנן אקשי' כלומר לר' יוחנן דאמר דאפי' של מלך אחד חייב להכריז מאי מכריז מנין, דודאי של מלך אחד אף על פי שעשוי כמגדל אין דרך הנחה הוא אלא דרך נפילה הוא דכל דאיפשר למתלי בנפילה תלינן דלא עביד איניש דמנח זוזיה הכי וכדאמר' אימר וכו' אלא משום הכי חייב להכריז שאפי' נפלו ממנו יש לו בהן סימן מנין שכשמשמש בכיסו מיד ידע שנפלו ממנו, וכו', והא דבעינן זו ע"ג זו משום שאם היו מפורזין שמא יותר היו ומי שמצא האחרים לא מצא אלו, או שמא פחות מכאן היו ומאחר נפלו כאן מקצת, א"נ בשתי נפילות נפלו ממנו ומשמש בנתיים ואין לו מנין בהם".

הרי שביאר הדברים בדרך נפילה, ואם נפלו כמגדל א"כ יש לו סימן במנין, אמנם יל"ע דהרי הוא אינו יודע היאך נפלו ממנו המעות, ואינו יודע אם בנפילתם נהיו כמגדל, והדבר רחוק, א"כ לכא' צ"ע אם מתיימש תמיד מספק הרי אלו שלו, ואם לא מתיימש לעולם שמוצא ג' מטבעות יהא מונח עד שיבוא אליהו, ובהכרח הרי הייאוש תלוי במה שהיה לסוף, והוא חידוש ודלא כתוס'.

בעניני השבת אבידה

הרב נחמיה בר שלמה

"עד דרוש אחיך אותו"

יל"ע במי שמצא אתרוג סמוך להתקדש חג ובודאי לא יהא שהות בידו להשיבו קודם החג. וע"פ דין לכאורה צריך ליטלנו ולשומרו ולהשיבו כדן לכשיאפשר. האם יש היתר להניחו במקום מציאתו ואפשר שבעליו יחזרו אחריו וימצאו. וכע"ז מצוי הרבה היום בחפצים זולים שהבעלים אמנם יחזרו אחריהם אבל לא חפשו את מוצאיהם.

ויש לדון לומר שיניחנו שם, דהנה נראה פשוט שמהני מחילה בחיוב השבת אבידה, שאם יודע שהבעלים מחלו פטור, וכן נקט בפשיטות הגר"ש רוזנבסקי (שיעורי סנהדרין ע"ג א). ויודעים דברי הש"ך דאף שיאוש שלא מדעת אינו יאוש לקנות ולהפקיר וכדו', מהני יאוש שלא מדעת להתיר לאכול פירות חבירו כיון שיועד בו דניחא ליה. ואפשר שאף לענין השבת אבידה נאמר כן, שכיון שהבעלים לכשידעו באבידה ירצו שישארו שם יחשב כמחילה.

ובאופן שברור שאם יטול לא יוכל להחזיר יש לדון שיניחנו שם מכלל דין והשבות לו "ראה איך תשיבנו" לו שהתירו מטעם זה למכור ולשום את דמיהם.

ומעשה כזה בא לידי בערש"ק שופטים שמצאתי מאפים של מאפיית "נחמה" ליד המאפיה שלהם ושמותי דמיהם כדן, ואבקש מאוד מן המאבד להתקשר לטל' 0527685155

זכור את אשר עשה ד' למרים

הרב יהודה ליב שוב

בגדר מ"ע זו נראה דאיכא ג' שיטות בזה: א) בסה"מ כתב הרמב"ן דהוא מצוה לזכור בפה ולהשיב אל הלב מה שעשה יתעלה למרים הנביאה, וסיים דמטרת הזכירה הוא דע"ז נישמר מלה"ר שלא יבואנו ככה, והו"ד ברה"ח בעשין, ולפ"י עיקר המ"ע הוא לזכור בפה ולהשיב על הלב מה שעשה ד' למרים וכו' ורק דמטרתו הוא ע"מ דניצל מלה"ר. ב) ובפירושו עה"ת כתב דהוא אזהרה לדבר לשא"ר ויצוה במ"ע דנוכח העונש הגדול וכו' והוא אזהרה גדולה להמנע מלה"ר בין בגלוי ובין בסתר והוא מצוה מכלל תרי"ג מצוות עכ"ד, ולפ"י עיקר המ"ע הוא אזהרה ללשה"ר לימנע מלספר לה"ר וגדר המ"ע הוא לזכור את מעשה מרים ומכאן זה לימנע מלספר לה"ר, וצריך להזכירה עצמה יביא האדם לימנע מלספר לה"ר. ג) והח"ח בריש ספר זכור למרים כתב דהמצוה הוא כשעוסק בדיבורים עם שאר בני"א ועלול לשכוח ולבטא דיבורים אסורים או המצוה עליו לזכור מה שנעשה למרים אודות דיבוריה ועי"ז ימנע לדבר דבורים אסורים [והוא ע"ד מה שאמרו חז"ל על הפסוק זכור את יום השבת לקדשו וזכרו מאחר דבא להשכיחו וכפירש"י יעו"ש]. ומבואר דס"ל דהך מ"ע הוא כל עת דמדבר עם חבירו ועלול לשכוח ולספר דברים אסורים דאז מוטל עליו הך מ"ע, והנה הכא החמיר טפי דאי"ז רק אזהרה על מי דמדבר לה"ר דאם דיבר לה"ר ולא זכר מעשה מרים ביטל

מ"ע זו, אלא הוא מ"ע דחל בכל עת דעלול ליכשל בלה"ר דצריך לזכור מעשה מרים ומכאן זה לימנע לא לדבר לה"ר.

והנה ד"ז ברור דאם אמר רק זכור את אשר עשה ד' אלקיך למרים ותו לא ולא התבונן כלל מה קרה לה ומה היה עונשה בודאי לא קיים מ"ע זו, והנה לשון הרמב"ן בסה"מ הוא דנצטוונו לזכור מעשה מרים "כדי דלא יבואינו ככה", ומבואר דהמצוה הוא שנתעורר עי"ז דלא יבואנו ככה, ולפ"י הרי בכלל המצוה הוא דצריך האדם לחשוב דאם ידבר לה"ר יבוא עליו העונש כמו מרים, וכלשון הח"ח בעשין דשאר בני"א בודאי יענישו ע"ז מאד. והוא חלק מחיוב הזכירה להשית על הלב ולשייכו אלינו ולא רק למרים בלחוד.

והנה למרים היה עונש צרעת, ויש לדון מה צריך להשית על הלב איזה עונש יגיע בעוון לה"ר, והנה היום ליכא צרעת וא"כ אין העונש צרעת, אמנם הח"ח בשמירה"ל שער הזכירה פ"ה כתב דגם היום יש עונש צרעת, והביא מספר נחל קדומים דהאידינא טומאת הצרעת דבוקה רק בנפשו בלחוד ואין בולטת על גופו בחוץ, ועל כן האדם המורגל בחטא זה ח"ו צריך להתאונן תמיד על נפשו דלאחר פטירתו תתגלה צרעת נפשו וכל עוד תהא דבוקה בו חלאת הוזהמא הוזאת בודאי לא יוכל לבוא מנוגע בהיכל מלך ויצטרך לישב בדד חוץ למחנה ישראל שהוא מקום הקליפות והחיצונים אם לא עשה תשובה כראוי וגם בעודו בחיים בעלות הנפש למעלה כל הדיבורים הללו עולין עמה ומכאן זה כל הקדושים בדלים הימנה וכש"כ בזוהר פרשת תזריע. ועוד מצאתי תי' לקושיא זו בספר הקנה דהקשה קושיא זו, ותי' דהעניות שקולה כצרעת והרי הוא עני הנמסר ביד אדם. ולפ"י נראה דבכלל המצוה הוא לזכור עונשים הללו.

בענין זמן קיום מצות שכחה

הרב יהודה אריה לייב הכהן רוטנברג

"ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו".

יל"ע מתי מתקיימת מצות השכחה, האם רק כשנוכר בעה"ב בשכחתו ומקיים את המצוה דלא תשוב לקחתו, וכ"מ קצת בל' החינוך תקצ"ב, או"ד שבעצם השכחה נתקיים המצוה, וגם אם לא נזכר מעולם ששכח. ואף שאין כאן שום עשיה דמצוה, מ"מ נתחדש דזה גופא שנשכח מממונו לעניים הוי קיום מצוה, [וכמו דלא קשיא ממצות צריכות כוונה].

והנה פירש"י עה"פ ושכחת עמר בשדה לא תשוב לקחתו וגו' למען יברכך ה' אלו וגו', וז"ל: למען יברכך - ואף על פי שבאת לידו שלא במתכוין, קל וחומר לעושה במתכוין. אמור מעתה, נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עליה. ולכא' משמע מד' רש"י דקיום המצוה היא בעצם השכחה, [כמו דין הממון של מתנו"ע שודאי חל בזמן השכחה], ולכן הוכיח מזה לנפלה סלע וכו', דאי נימא דהמצוה מתקיימת כשאנו שב לקחתו, הא בצדקה אינו כן. [שו"ר במשכיל לדוד שהוכיח כן. ועי' תר"ז סוף פאה].

ולכא' יש להוכיח מהא דאיתא בתוספתא פאה (פ"ג): מעשה בחסיד אחד ששכח עומר בתוך שדהו ואמ' לבנו צא והקריב עלי פר לעולה ופר לשלמים אמ' לו אבא מה ראית לשמוח במצוה זו מכל מצות האמורות בתורה אמ' לו כל מצות שבתורה נתן לנו המקום לדעתנו זו שלא לדעתנו שאילו עשינוה ברצון לפני המקום לא באת מצוה זו ללידנו אמ' לו הרי הוא א"כ יתקצור קצירך וגו' קבע לו הכת' ברכה והלא דברים קל וחומר מה אם מי שלא נתכוון לזכות וזכה מעלין עליו נאילו וזה המתכוין לזכות וזכה על אחת כמה וכמה, עיי"ש. [ויל"פ שמחתו של החסיד, שמזה שהזמין לו הקב"ה מצוה הוי גילוי על רצונו ית' במצותיו וכמש"כ הרמב"ם לגבי בעל תשובה].

והנה אי נימא דהמצוה היא רק באי הלקיחה לאחר שנוכר בעה"ב, נמצא דגם קיום מצוה זו היא מדעת. ואפ"ל דאי"ז ראי' כיון דסו"ס המצוה נודמנה באופן של בלי דעת, ואילו ה" מיעיקרא דעת לא היה שייך קיום המצוה כלל.

באיסורין שנאסרו משום התוצאה

הרב דוד מרדכי זילבר

כתב הר"מ (פ"ז מגניבה ה"ג) המשהה מידה חסרה בביתו אינו לוקה משום שאין בו מעשה. והקשה המעיני החכמה (ב"מ ס"א ב') מאי שנא ממש"כ (רפ"א מחו"מ) דקנה חמץ חשיב מעשה. ותיירץ דהתם האיסור מצד עצמו, משא"כ הכא דרק בשהה כדי לרמות בה, א"כ בשעה שקונה עדיין ל"ש שום איסור דעדיין אינו משתמש בה, ועיקר האיסור במה שמשעה כדי לרמות, וזוהו אין מעשה עיי"ש.

אמנם נראה דאפי' משכחת לה שכבר בשעת הקנין מזומן לרמאות, אך כיון דדוקא כדי לרמות בו, שמע מינה דלא עצם הבעלות נאסרה, אלא מה שמזומן לו לרמאות, א"כ לא דמי לחמץ דאין בו תנאי, ועצם הבעלות נאסרה, לכן מעשה הקנין שפועל הבעלות חשיב מעשה העבירה, משא"כ במשקלות חסירה דהאיסור הוא רק תוצאת הקנין, במה שמזומן לו לרמאות, לכך מעשה הקנין ל"ח מעשה העבירה, והכי מטו משמיה דהגר"ז.

אמנם לכאורה חילוק זה מהני במקום שאסרה תורה רק את המצב, ודגים במי שעשה מעשה להביא את המצב אי חשיב מעשה עבירה, אך במקום שאסרה תורה בהדיא את המעשה שמביא את המצב חשיב מעשה. אמנם בחזון יחזקאל (סוטה פ"ז י"ב) בלאו דלא יצא בצבא וכו' נקי יהיה לבית, כתב דכיון דהאיסור אינו היציאה לצבא, אלא ביטול הנקי לביתו, לא חשיב מעשה. מבואר דס"ל דכל שענין האזהרה הוא משום התוצאה, מפרשינן גם את האזהרה על מצב התוצאה, ותו יש לדון אי המעשה יוצר את העבירה או רק מכשירו, דחתן בצבא רק מכשיר, וכגון לפני עור שההושטה רק מכשיר את ההכשלה. אך כגון ולו תהיה לאשה לא יוכל

לשלחה כל ימיו, אף שהאזהרה הוא מצב ביטול הולו תהיה לאשה, ולא מעשה הגירושין, אך כיון דזה יוצר את המצב, חשיב מעשה עבירה וכו"ל.

ולפי"ז לא מיבעיא ולו תהיה הנ"ל שהעשה שבו מחייב כל שעה לחזור ולעשותו, (ועי' תמורה ה' דמשמע דתלוי באי עביד מהני), אלא גם בלאוין שרק מסבא ידעינן דכוונת התורה משום התוצאה, מ"מ כיון דגדר האזהרה הוא מצב התוצאה, עדיין מוזהר לבטל מה שעשה, [ולא רק מענין תיקון המעוות דחובת התשובה]. ואין להוכיח מלא תלבש שעטנז, דחייב גם להפשיטו, דהתם מה שעומד בלבושו חשיב כליבישה, עי' ריטב"א (מכות כ"א ב').

וע"ע שם כ"ב שכתב דמסיר בדי ארון עובר כל שעה. ר"ל לא מיבעיא דחייב להחזירו משום העשה דבטבעות הארון יהיו הבדים, אך גם מוזהר לבטל התוצאה. אמנם שם כתיב לא יסורו, ונאסר עצם המצב, וכשהיית חמץ.

וע"ע בחי' הגר"ח (ב"מ קט"ז) בלא יחבול רחים ורכב, כתב דמוזהר אף להשיבו, כי מחזיק במשכון שאסרה תורה להחזיקו. אמנם שמא דוקא שם ששם חבלה נופל גם על משך ההחזקה.

כונה לצאת מצות זכור בפ' כי תצא

קודם לשנה מעוברת

הרב חנוך זונדל שפיגלמן

"זכור את אשר עשה לך עמלק"

נשאל המהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות מצוה תר"ה) גבי מצות קריאת פרשת זכור שנאמר בה 'לא תשכח', דבשנת העיבור יש יותר מ"ב חודש, א"כ לאחר י"ב חודש עבר על מצות הזכירה. והביא שרבו מרנא החת"ס באמת היה מכין לצאת בקריאת פ' זכור בשבת פ' תצא (וכגון בשנה זו שלאחריה יש שנה מעוברת).

אמנם הגרש"ז אויערבאך כתב דאין להקפיד בזה אחר שלא נזכר זה מפורש בפוסקים, ובלא"ה דיש הרבה פעמים שעובר יותר מ"ב חודשים מעת לעת מקריאת פ' זכור, כגון אם שבת פ' זכור ביום אחר בשבוע שלאחריו, וכן כתב הגר"מ שטרנבוך במועדים וזמנים.

אמנם רבים ראו כן תמיהו דהחת"ס סותר את עצמו, שכתב מפורש בתשובותיו (אבהע"ז סי' קי"ט) דשם 'שנה' כולל גם את חודש העיבור אף לענין פ' זכור, ואיסור 'לא תשכח' נאמר על שנה, ואין הפרש בין שנה מעוברת לשנה סתם.

וכתב הגר"י וועלץ זצ"ל אב"ד בודפסט דלהלכה החת"ס נוקט דאין צריך לכוון לשם פ' זכור אלא דהחמיר לעצמו, (ועיין בזה במקראי קודש להגרצ"פ פראנק פורים סי' ה' הערה 4 ומועדים וזמנים ח"ב סי' קסו).

ויש ליתן תבלין לחומרתו של החת"ס על עצמו במצוה זו, דהנה עיין בתשובות החת"ס (או"ח סי' קס"ג) דבשנת הנס של פורים היה ראוי אדר להתעבר עפ"י חשבון, ונתכוון המן לגזור שמד בחדש אדר הראשון [כדכתיב בחדש שנים עשר ולא בשלושה עשר] כדי שלא יגין זכות משה רבינו ע"ה שנפטר בחודש אדר השני (הביא כן מהיעב"ץ), אמנם כשגברו מרדכי ואסתר, בדוקא לא עיברו אותו השנה כדי שכן יארע חדש המלחמה בחדשו של משרע"ה, ולכן הוצרכו לעבר שנה האחרת, ועשו ימי משתה ושמחה בשני ואסרו הספד בראשון כי שניהם גורמים, אמנם העיקר בשני משום מסמך גאולה לגאולה. ע"כ.

והנה טעם קריאת פ' זכור קודם לפורים מבואר בשו"ע סי' תרפ"ה ובנו"כ שם דבימי מרדכי ואסתר קבעו החיוב על שבת שלפני פורים כדי להסמיק מחיית עמלק למפלת המן.

ואפשר דמשום כך החמיר החת"ס לעצמו בקריאת פ' זכור קודם שנה מעוברת, כיון דשני החודשים גרמו למפלת המן, ונסתפק האם דין קריאת פ' זכור נקבעה על פי הגורל שחשב הצר והיינו אדר הראשון שלא ידע דבכח חכמים לעבר את השנה ולשנות את הטבע שיהפך החודש לששון ולשמחה בגזירת עליון, וא"כ צריך לכוין לצאת בפ' כי תצא קודם שנה מעוברת כדי שלא תעבור שנה בלא הזכרת המצוה. או דכיון דעיקר ימי הפורים נתקנו בחודש אדר השני הרי דבו צריך לקרוא פ' זכור וכמנהגיהנו.

רחבה מצותך – ענינים כלליים

אין נראה שיהא מותר להפסיק בשתיקה באמצע שמו"ע דגם הפסק בשתיקה אסור, והוסיף דמאחר דהוא אנוס חלה הברכה עליו כהעם שבשדות.

ב. ובאופן שסיים מודים בשעה שהכהנים נושאים כפיהם, איתא בתשובת רבי אברהם בן הרמב"ם (המובאת בריש ספר מעשה רוקח) שיש לו לכוין לברכת כהנים ולענות אמן אחר כל ברכה מהג' ברכות [ודימה זאת למש"כ הגאונים שבמתפלל עם הש"ץ יענה קדושה עם הציבור ואי"ז הפסקה]. ובפמ"ג (קכח משב"ז יד) כ' באופן זה דענית אמן תלוי בפלוגתא דב"ח וט"ז יעו"ש, ומשמע דעכ"פ יש לו לשמוע ולכוין. ובזה אפשר דכו"ע מודו כיון דשם הוא מקומו של בר"כ.

ג. כ' הגרש"א (מנח"ש ח"ב ד, יז, ועי' הלכ"ש תפילה רפ"י) דכיון דבחסרון ברכה ואף תיבה אחת מפסידין הכהנים כל הבר"כ דברכות מעכבות זא"ז, ממילא להסוברים שיש מ"ע גם על הישראל, אם לא שמע כל הברכות לא קיים העשה. והיינו במפנה ליבו לד"א ואינו זוכר כלל שהכהנים מברכים אותו, אבל אם עומד כדי לקבל הברכה וארע שלא שמע תיבה אחת, יש להסתפק אם מקיים העשה מאחר דעכ"פ הוא בכלל הברכה. ע"כ. והנה למעשה אין נפק"מ כ"כ בספק זה כי גם אם החסיר שמיעת תיבה או ברכה אחת יש לו לשמוע שאר הברכה.

אכן יש לדון נפק"מ באופן שעומד בשמו"ע ולא שמע כל הברכה כהנים, דאם בשמיעת מקצת אין מקיים מ"ע, נמצא דלכו"ע כבר אין חיוב לשמוע שאר הברכה, ובכה"ג טפי יש לחוש להפסק בשמו"ע. ולהסוברים דאיכא מיהת רשות להפסיק כדי לקבל הברכה גם אם אין מ"ע, א"כ בעומד בסיום מודים, יל"ד באופן שלא היה מתחילה בכלל הברכה כגון שלא שם לב שהכהנים מברכים, דאף דגם בכה"ג הוי בכלל הברכה כמו עם שבשדות, ודאי אי"ז כמו דרגת קבלת ברכה דשומע ומכוין (ועיקר טעמא דעם שבשדות נאמר כלפי היתירא דהכהנים לישא כפים כשאין ישראל), וצ"ע אם מותר להפסיק גם בשביל מקצת ברכה דשומע ומכוין. ויל"ע בכ"ז.

הצעת פתרון לרוצים לסעוד במגין

בלי להצטרף לזימון

הרב אפרים קרלינסקי

מצוי הדבר באנשים שנמצאים בסעודת שמחה עם עשרה ורוצים לאכול יחד עם כולם, ובכוונתם לצאת קודם ברכת המזון מבלי להמתין לזימון בעשרה, ונפשם בשאלתם היאך לנהוג. וידועים בזה דבריו של בעל האגר"מ שכ' שיכין שאינו רוצה להצטרף, ויש שדנו בדבר אם מועילה כוונה כזאת. ונבוא דברינו להציע פתרון אחר לרוצים שלא להצטרף לחיוב זימון בסעודה.

שמיעת חלק מברכת כהנים באמצע שמו"ע

הרב שמואל פליסקין

יש לדון במי שעומד באמצע שמו"ע ושומע רק חלק מברכת כהנים, אם צריך ואם מותר לו להפסיק ולשמוע, ויתכן דתלוי באיזה אופן לא שמע כל הברכה כדלהלן.

א. קיי"ל העומד בתפילת שמו"ע אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ ויהא כעונה (סי' קג ס"ז). וכ' המשנ"ב דה"ה 'לברכו'. וחיוב עניה לדברים שבקדושה ילפי' בברכות כא: מקרא ד'ונקדשתי בתוך בני' וא"כ גם בשומע כעונה איכא קיום דונקדשתי. אמנם לענין ברכת כהנים לא פירשו הפוסקים והמשנ"ב אם ג"כ צריך לשתוק ולכוין לברכתם. והנה בבאור הלכה רס"י קכח הביא מהחרדים שישאל המכונים לבס לקבל הברכה הם נמי בכלל המצוה, ובהפלאה כתובות כד: מבו' בשיטתו דאיכא חיוב עשה גמור להתברך [משום שעל ידו מתקיימת מצות הכהנים] וכשאינו מקבל הברכה הוי מבטל עשה. וי"ל א"כ דמחזיק להפסיק ולכוין גם בשמו"ע.

מיהו בתשו' חת"ס (או"ח קסו) כ' דלד' רה"פ אין מ"ע על הציבור להתברך, וכ"כ במנח"ח (שעה, ד) להוכיח מהריטב"א (סוכה לא). וכן דעת החזו"א [והבאה"ל ל"ד שבא להכריע כהחרדים אלא לומר שיש שיטה כזו וראוי עכ"פ ליהדר בזה]. ברם גם אם אין מ"ע, הא מיהת מפורש בשו"ע (סכ"ג, והוא מהרמב"ם) שהעם מחוייבים לכוין לברכה ואסורים להסית דעתם ממנה. ובסעיף י"ח דאסור לכהנים להתחיל יברך עד שיכלה אמן מפ' כל הציבור, וכ' המשנ"ב לפי שהוא חיוב על העם לשמוע כל הברכה מפ' הכהנים. והוא ממג"א סקכ"ז בשם התוס'. והטעם כ' במחצה ש' דהציבור צריכים לשמוע משום כלום ענד שרבו מברכו והעבד אין מסביר לו פנים' (סוטה מ. יעוש"ה). ובפשוטו טעם זה נצרך רק אם אין חיוב של מ"ע (וע"ע בספר ברכת משה סי' ט' שהאר"ק ביסוד חיוב הישראל לכוין לברכה). ולפי"ז ילה"ס אם צריך ואם מותר להפסיק באמצע שמו"ע.

ונח' פוסקי זמנינו בהנ"ל: א] האג"מ (או"ח ח"ד סי' כא סוסק"ב) הביא דברי החרדים שיש מ"ע וכ' דממילא יש חיוב להפסיק ולכוין, אבל לא יענה אמן [וסיים דמה"ט פשוט שאסור לשום אדם להתחיל להתפלל שמו"ע כשלא יוכל לגמור קודם גשי"ז, דחיוב ענית אמן הוא מדאו'. וצ"ל דמיידי במתחיל שמו"ע עם הציבור אלא שמשער שלא יגמור קודם גשי"ז, כי אם לא התחיל עם הציבור הלא קיי"ל (סי' קט) דאסור להתחיל אף אם לא יגיע לקדושה. ובבאה"ל רס"י קט נסתפק בכה"ג לענין קדושה. והמנהג להתחיל עם הציבור בכל גוונא. ב] הגרש"א השיב (הלכ"ש פ"י ס"ג, אשי ישראל פל"ב הע' נה) שישתוק ויכוין מטעמא דדעת רבים שמצות עשה על בני' להתברך מהכהנים, וגם בלא"ה מותר להפסיק כיון שרוצה להתברך בבר"כ. ור"ל דלהחרדים חייב להפסיק (אלא שאין מוכרע כוותיה) ולהחולקים עכ"פ מותר. ג] הגריש"א (הערות סוטה לח:), ובציוני הלכה על בר"כ להר"צ קוק פ"ב הנדמ"ח, יעו"ש בהרחבה) העיר על דברי האג"מ דמשמעות הראשונים וסתירתם דבריהם דליכא מצוה על הישראל, ולכן

בכדי שהאוכלים יחד יצטרפו לזימון, מבואר באר היטב במשנ"ב [קצ"ג י"ט] שצריכים להתחיל ביחד או לסיים ביחד, ולכן בשנים שאוכלים ואחרי שהתחילו לאכול הגיע השלישי, באופן שלא התחילו יחד, הם חייבים לזמן רק אם סיימו ביחד. אולם אם הם סיימו לפניו, אינם חייבים לזמן.

וגדר "מתחילים יחד" מבואר להדיא בתוס' בסוגיה, שהוא תוך כדי אכילת כזית, [וכן פסק להדיא החי אדם, וצ"ע מדוע פרט חשוב זה לא התפרש במשנ"ב], והיינו, שאם השני התחיל לאכול קודם שסיים הראשון את אכילת הכזית הראשון שלו, הם נחשבים כמתחילים יחד.

וא"כ, אדם שמגיע לסעודה שבע ברכות וכדו', ונמצא שם בתחילת הסעודה, מכל מקום יוכל להמנע מציורוף עם חבורת הסועדים אם ימרה לאכול כזית לפני כולם, או שימתין עד שהמסובים יאכלו כזית, ואח"כ יתחיל לאכול, באופן שבוה מוגדר שאינו מתחיל איתם, ואם ירצה לברך לפניו הוא גם לא מסיים איתם, ולא חל עליו חיוב זימון.

ופתרון זה עדיף על פתרונו של האגר"מ, לאופן שבסופו של דבר יחליט אותו אדם להשאיר לסוף הסעודה, שלכאוף אם כיוון מלכת' שלא להצטרף לסעודה [וכפתרון האגר"מ], הוא לא יוכל לזמן, משום שכיוון להדיא שלא להצטרף, אולם בפתרון שהצענו, אם בסופו של דבר הוא יסיים איתם את הסעודה, הוא יוכל להצטרף אליהם.

ויש לתת את הדעת מחמת הגדרה זו, שלא לבוא לידי ממשול של זימון בהזכרת אלוקינו לבטלה. ונצייר אופן של סעודה עם עשרה סועדים, וכדרך העולם, הם לא מתחילים לאכול ממש יחד, אלא פלוגי נוטל ידים ומתחיל לאכול, ואח"כ יושבים עוד כמה, עד שבסופו של דבר כולם מתיישבים לאכול, שבכה"ג לא נחשב שהתחילו יחד, משום שיש שהתחילו אחרי שהראשון סיים כזית. [וגם באופן שהשני התחיל עם הראשון, והשלישי עם השני, מוכח בביאור הלכה ריש סי' קצ"ז שהשלישי לא מצטרף לראשון דרך השני, ודו"ק]

ועם זאת, מצוי גם שאינם מסיימים יחד, דמבואר בשו"ע [קצ"ז א'] שהאופן שלא נחשבים כמסיימים יחד, הוא בגוונא שחלק מהסועדים נטלו מים אחרונים, ואחרי נטילתם אכל אחד המסובים עוד מאכל, ודבר זה שכיח ביותר, וא"כ, בסעודה זו אם יארע כה"ג יוצא שהם לא מצטרפים לזימון, ואם יזכירו את השם הוא יהיה לבטלה.

בענין קדושה ראשונה וקדושה שניה

הרב יצחק לנדא

בפרשת ואתחנן (ו, י) נאמר "והיה כי יביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך, ערים גדולות וטובות אשר לא בנית", ופס' י"א שם: "ובתים מלאים כל טוב אשר לא מילאת, ובורות חצובים אשר לא חצבת, כרמים וזיתים אשר לא נטעת, ואכלת ושבעת".

אם תעוררו – להעיר ולהסיר מכשול

יותר גדול מאשר העמלה של האשראי וודאי על מקומות גדולים כמו תחנות דלק שהעמלה היא נמוכה מאוד (כאחוז וחצי).

*

עוד יל"ע שברשת "יש" מוציאים כסף לאנשים שמעבירים כרטיס אשראי ונותנים להם מייד את הכסף בעמלה של חמש תשעים כל מקום לפי ערכו, אמנם יל"ע שהם נותנים הכסף מיד ואפ"ה אין הם מקבלים את הכסף מיד אלא לאחר זמן, ולכאוף זהו חלק מטעמים לגבות את העמלה, א"כ יהיה אסור מידן ריבית שהרי יש פרעון לאחר זמן של סכום יותר גבוה מההלוואה עצמה.

אמנם שמעתי מאמו"ר הגר"ר ישראל שליט"א להקל בזה, כי הרי מכוונת כספומט פרטיים גם לוקחים שיעור עמלה זה, ואמנם בדכספומט אין ריבית כי הם מקבלים את הכסף מייד, ומ"מ גובים סכום זה הרי העמלה היא על עצם השירות ולא על ההרווחות זמן, א"כ גם ברשת יש לא לקוחים יותר מאשר העמלה המקובלת במקום שאין הרווחות זמן וא"כ לא יחשב כריבית, כי אין תשלום עבור ההרווחות זמן.

*

יל"ע טובא שפעמים אדם מלווה לרעהו ועושים היתר עיסקא ביניהם כדת וכדין ועשו זאת עבור עיסקא מסיימת, ולמעשה הרוויח הרבה יותר מאשר סכום ההתפשרות וב' הצדדים יודעים זאת בוודאות לכאוף לא יכול המלווה לתת ללווה את סכום ההתפשרות כי מגיע לו יותר מזה.

וכן בבנקים אם יודעים שהלווה עשה רווח גבוה מאוד והם יודעים במשכנתא וכדו' למה הם הסכימו להלוות ולהיות מושקעים עימו, או בשביל לקנות חברה וכדו', ועשה רווח גדול, אין לו זכות לתת להם את סכום ההתפשרות לחוד, כי מגיע להם מחצית מן הרווח כדין שותף מלא, ויל"ע בזה.

והנה הקושי כאן בולט לעין, לשם מה כפל הלשון - אשר לא בנית, אשר לא מילאת, אשר לא חצבת וכו', והלא כל הנידון הוא בבני ישראל הבאים כעם לראשונה לא"י ועל זה פונה אליהם הכתוב ואומר להם שתבואו לערים גדולות וטובות ותמצאו שם בתים מלאים כל טוב ובורות חצובים וכו', הכל מן המוכן, וא"כ לשם מה ההדגשה המיוחדת שעם ישראל עצמו לא בנה ולא חצב, והרי זה מובן מאליו.

והפשט הפשוט הוא שכיוון הכתוב להתייחס לנאמר בפסוק שאחרי כן, שכך נאמר בפס' י"ב: השמר לך פן תשכח את ה' אשר הוציאך וגו', והיינו שהחשש לשכחת ה' מבוסס בעיקרו על כך שבנ"י קיבלו את הכל מן המוכן מבלי לטרוח כלל בעצמם. דוהו טבע האדם שכאשר עמל וטורח על איזה דבר שייך בו יותר רציניות וערכיות, ורואה הוא את חסדי ה' ועזרתו בכל השלבים של עמו. ואילו כאשר מקבל הכל מן המוכן מבלי שינקוף אצבע בדבר, דוקא אז מתפתחת בו נטיה לכפור בטובה אחר שהתרגל שדבר זה מושג באופן טבעי מבלי כל טורח. ושור"ר שכעין דברינו כ' כאן רבינו הספורנו יעו"ש.

והנה ידועים דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהל' בית הבחירה הט"ז שכ' לחלק בין קדושה ראשונה שלא קדשה לעת"ל מפני שקדושתה לענין שביעית ומעשרות נבעה רק מכיבוש, ומשבטל הכיבוש ע"י שנלקחה הארץ מאיתנו, בטלה הקדושה, ומשא"כ בקדושה שניה שנבעה מחזקה שעשו בה ישראל ולכן לא בטלה קדושתה אף לאחר שנלקחה מאיתנו, ע"ש.

והשאלה הלא מתבקשת מאלוה (וכן הקשו רבים מגדולי הדורות, והכס"מ כאן בכללם) והלא גם בקדושה ראשונה החזיקו בני"י בארץ והתיישבו בה כבקדושה שניה, ולמה א"כ בטלה קדושה ראשונה, וכי גרע בכך שהיה שם גם כיבוש?

וראיתי לת"ח גדול מהדור הקודם, שכתב לתרץ באופן מקורי שחזקה שכ' הרמב"ם כוונתו לחזקת קנין שענינו תיקון בקרקע ולא לחזקת ראייה שענינו עצם הישיבה בקרקע. ואם בחזקת קנין של אדם פרטי נדרש תיקון קל של גדר נעל ופרץ, הרי שבקנין של כלל ישראל שיגרום את קדושת הארץ לגבי שביעית ומעשרות, נדרש תיקון יסודי יותר והיינו הכנת התשתיות הבסיסיות המאפשרות התיישבות בקרקע. ודבר זה היה שייך גבי עולי בבל שמצאו בשוכם לארץ ארץ חרבה לגמרי וכפי שמתואר הדבר בהרחבה בספר עזרא ונחמיה, ומשא"כ בעולי מצרים לא היה שייך שיעשו תיקון משמעותי שכזה בקרקע, שהרי מצאו ארץ בנויה לתלפיות בכל המישורים (וכפי שמתואר בכתובים בפ' ואתחנן שהבאנו לעיל), וממילא לא היה שייך שיעשו חזקת קנין ושפיר היה שם רק כיבוש בלא חזקה, ומתורצת קושיית האחרונים ז"ל. ודפח"ח.

ואם ננים הדברים, ניתן א"כ לומר דוהו כוונת הכתוב בהדגישו ובכפולו הלשון אשר לא בנית, אשר לא מילאת כו', שרוצה בזה לומר כדיון וכלל ישראל לא עשה מאומה בהכנת התשתיות של ההתיישבות בארץ (ולו בגלל שלא היה לו את ההיכר תמציתי לכך כיון שהכל היה כבר מוכן), ממילא אומר לנו הכתוב כי יהיה לכם חסרון באיכות הקנין הקדושה שיהיה לכם רק קנין כיבוש ולא קנין חזקה, וממילא כשיכבשו ממכם את הארץ יתבטל הקנין כיבוש שעשיתם, ותתבטל הקדושה לענין מעשרות ושביעית - דבר שלא היה קורה אם היתה לכם גם חזקה.

הערות אודות בעיות מצויות בעניני ריבית

הרב יהודה לנדא

יל"ע במכונות לממכר משקאות וכדו' שלוקחות תוספת תשלום עבור שימוש באשראי, ותוספת זו היא כשבעים אג', והנה הסכום שחברת האשראי גובה מהם היא לכאוף הרבה פחות מסכום זה שהוא בד"כ בין עשר לעשרים אחוז מהקניה.

חברת האשראי נותנת להם כסף פעם אחת או פעמיים בחודש תמורת כל מה שמשלמים באשראי, וא"כ יל"ע דאמנם פעמים הם מקבלים את הכסף מייד ביום הקניה ופעמים שמקבלים אחר חודש מיום הקניה, אבל לכאוף וודאי בשיקולי בעל המכונה לגבות יותר כסף מונח ההסבר שהוא מקבל את הכסף לא באופן מידי, וא"כ אסור לקנות בכה"ג, כי הוי כטרשא, ויעויין בשו"ע קע"ג שאם יש ב' מחירים הלא אסור למכור כן.

*

עוד יל"ע שפעמים חנות המוכרת סיגריות באשראי יש תוספת של שקל א' וכדו', ושאולי מוכר חנות על מה ולמה, וענה לי שכל הסחורה בחנות הוא מקבל בשוטף פלוס שלוששים או שישים (היינו שאת התשלום הוא משלם אחר שכבר מוכר את המוצרים אחרי שלוששים או שישים יום), אבל בסיגריות התשלום הוא מידי, ולכן אם הוא משלם מידי הוא רוצה את הכסף כמו"כ מידי, ואם משלמים לו באשראי פעמים שבא הכסף לאחר זמן לכן הוא מוסיף לרווח שלו.

וא"כ אף זה לכאוף אסור, וכן מוכח עכ"פ מאותו מוכר שהחשבון באשראי שלא מקבלים הכסף מידי קיים.

*

יש תחנות דלק שנותנים מחיר טוב יותר במזומן, ולכאוף אסור לקנות שם באשראי כי הוי כטרשא וב' מחירים והתשלום שם ג"כ לכאוף הבור ההרווחות זמן, והפער

