

# רזמנות

מתורתם של בני רמות א'

גליון 29 | פרשת בלק | תשע"ט

## אתרא דמר - רבני השכונה

סמיכות גאולה לתפילה שלא באותה תפילה

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

במאמר זה נבוא לדון בב' שאלות שבאו לפנינו, והסובבות את הנידון הוא האם הדין דבעי למסמך גאולה לתפילה (שו"ע סי' קיא) נאמר דווקא בגאולה ותפילה שנתקנו יחד כגאולת שחרית לתפילת שחרית, ומעריב למעריב, או שמא לאו דווקא הוא ודין סמיכת גאולה לתפילה הוא גם שלא באותה תפילה כגון גאולה של מעריב לתפילת שחרית או גאולה של שחרית לתפילת מוסף [ואף שייך הנידון לתפילת מנחה לדעת הרמב"ם (המובא בבה"ל נ"ח ו' ד"ה קוראה) דברכות ק"ש זמן כל היום].

**עובדא קמייטא בשב"ק** באדם שסיים ק"ש וברכותיה קודם הצבור מפני שחפץ להספיק ק"ש בזמן מג"א היותר מוקדם, ועמד בצור ישראל להמתין לציבור, נטל ספר ושקע בתלמודו, ולפתע שמע החזן מנגן גאל ישראל מיד נעמד והתפלל שמו"ע עם הציבור מבלי לחתום את סיום הברכה, ונמצא דלא סיים ברכת אמת ויציב (ולא סמך גאולה לתפילה). דינו כדכתב בברכ"י (סו, ג) על כהאי עובדא דברכת אמת ויציב לא יצא וחזור ואומר הברכה וראוי להקדים לה ק"ש (הובא במ"ב שם סקנ"ג), אלא שהשואל נסתפק כיון שארע לו כן בשב"ק אם מחוייב להסמך את הק"ש ואמת ויציב סמוך לתפילת מוסף ויקיים בזה סמיכות גאולה לתפילה, או דלית לן בה וישלים אימתי שירצה עד סוף הזמן דברכות ק"ש. (בנידון זה איירינן להצד שצריך לסמוך גאולה לתפילה בשבת, ראה סי' קיא).

**המעשה השני** ארע באחד שנכנס לחתונה ומצא הצבור נעמדים להתחיל שמו"ע של מעריב, הצטרף עמהם על דעת להשלים ק"ש וברכותיה לאחר תפילתו, ולבסוף בסיום התפילה נטרד מחמת השמחה עד שחזר לביתו ושכב לישון בשכחה גמורה מכל הענין. בשחר שהשכים כדרכו בבוקר להתפלל במנין ותיקין. ויהי באמצע ברכת יוצר אור נזכר שעדיין לא אמר ק"ש וברכותיה של מעריב, וכיון שהיה עוד קודם הנץ החמה עדיין זמנה לאנוס כמבואר בשו"ע (רלה, ד), ולכן המשיך עד בין הפרקים שבין יוצר לאהבה רבה, נעצר שם ואמר ק"ש וברכותיה של מעריב ללא השכיבנו (כמב' שם דלאחר עלוה"ש לאו זמן שכיבה), וכשסיים את גאל ישראל של מעריב, הגיע הנץ החמה ונעמד הציבור לשמו"ע, והשתא נסתפק מה יעשה, דאם מהני גאולה של מעריב לתפילת שחרית [כדי להיקרא שסומך גאולה לתפילה] א"כ דינו שיתפלל עתה שמו"ע של שחרית ובכך ירויח בתרתיו: גם יתפלל גאולה לתפילה, וגם יתפלל כותיקין עם הנה"ח, ולאחר התפילה ישלים ברכות ק"ש של שחרית. אך אם נאמר דלא מהני כה"ג להיקרא סמיכות גאולה לתפילה, הרי שצריך עתה להמשיך אהבה רבה של שחרית וק"ש ואמת ויציב ורק אח"כ לעמוד לשמו"ע של שחרית, ואז יפסיד תפילה בנץ החמה.

[ואגב, נראה שאין לערער על מה שאמר ברכות ק"ש וק"ש של מעריב לאחר ברכת יוצר אור, מצד מה דאיתא בשו"ע (נח, ה) דהקורא ק"ש של לילה לאחר עלוה"ש לא יקרא ק"ש פעם שנית לחובת ק"ש של יום דמאחר שעשה אותה שעה לילה אי אפשר לחזור ולעשותה יום, וא"כ לכא' ה"נ בנידון דידן לאחר שאמר יוצר אור ועשאו יום איך שוב יאמר ק"ש של ערבית וברכותיה ויעשהו לילה, דנראה דהדין תרתי דסתרי בזמן

## דבר הגליון

כל אישיות שמופיעה בתוך סיפורי התורה, אין סוף ענינה החלק שנטלה במאורע ההיסטורי שעבר אז על עם ישראל, אלא לעולם כל אותם בני אדם היום "אב טיפוס" לסוג מסויים של צורת אדם שמוצא את התגלמותו המושלמת באותו איש. זו קדושת סיפורי התורה שכל אחד מהאישים הנוטלים חלק בעלילותיה, הינו מיצוי של סוגיא בתוך הלימוד העמוק מכולם - מהי צורת אדם, כאשר אותה סוגיא מוצאת את ביטוייה המדוייק באמצעות תיאור התנהגותו של אותו אדם. בין אם זה אדם דקדושה, בין אם זה אדם בליעל.

זאת בניגוד לעולמנו בו אנו חיים. משום שבמציאות הרגילה, אף אדם, בין הצדיק ביותר ובין הרשע ביותר, אינם מהווים התגלמות מוחלטת של מידה מסויימת, אלא יש בהם ערבוביא של טוב ורע; מציגה של מידה זו עם מידה אחרת. וכגון מה שידוע שאמנם ביסודי הבריאה יש צורת אדם של זכר ושל נקיבה והם חלוקים בעיקר אופיים ומידתם, מכל מקום אין אף זכר או נקיבה שאנו מכירים שהם מובהקים לגמרי. כשלומדים את תורת האדם יש להישמר מטעות נפוצה, בהם מנסים לראות את הדברים מופיעים באופן הקיצוני שלהם, במציאות. לא כן הוא.

מה שאין כן בלימוד אישי התורה. שם יש ללמוד את הדברים על דרך המידות המוחלטות.

ויש להוכיח כן מן הכלל הגדול שביד חז"ל "שבמעשה הצדיקים כל מה שיש לדרוש לשבח צריך לדרוש לשבח, וברשעים להיפך, שכן היא הקבלה שכוונתו של הבו"ת במילות שהכתוב, הייתה לרמוז על כל פרטי הרשע של הרשעים ולבאר כל חלקי גנותם, ולהפך בצדיקים, להעלים כל מה שאפשר שיהיה בהם מהגנאי ולבאר כל מה שבשבחם" (מאמר האגדות לרמח"ל). והאריך בזה מהר"צ חיות מבוא התלמוד פ"כ.

ובפשטות אין לדבר מובן, וכי אין אנו יודעים שלפעמים גם ברשע נמצא מעשה טוב ומידה משובחת, ולהיפך אצל הצדיק, וא"כ לכאורה הטיית האמת היא זו. ועוד יש לעורר וכי אין גבול אלו תועבות ניתן לתלות ברשע מבלי שיהא הדבר מפורש במקראות, וכן להיפך בצדיק.

אלא שכאמור, האישים מוזכרים בתורתנו נושאי מידות מיוחדות, וחז"ל שדורשים גנאי ברשע ושבח בצדיק, פירוש הדבר שכן עולה להם מתוך דרישת מידתו של הרשע המסויים הזה או הצדיק המסויים. ואין הפירוש שכשנאמר לתלות ברשע איזה מעשה רשעות שאינו קשור לענין, נתלה בו כדי להשחיר את פניו, דזו כבר סטייה מן האמת וגם כיצד נשתכנע שכן אכן היה, אלא הכוונה שבכל מה שתוכל להרחיב את מה שמסופר עליו ולדרוש את **עומק** הרוע שמיוחס אליו, הרי פירטת את מידתו זו המסויימת שמתארת התורה, עד תומה.

וכגון מה שאמרו שבאותו יום עבר עשיו חמש עבירות חמורות, או שאמרו על בלעם שבא על אתונו, כך עלה להם מתוך הבנת מידת רשעים יסודיים אלה, וכיון שכן צריך לצאת מתוך נקיסה מוחלטת במידת הבליעל דידם, הרי ברור שמצד התורה, גם עובדה זו היא חלק מהסיפור (ובסנהדרין קו: אמרו שכל דבר גנאי שתוכל לדרוש בבלעם תדרוש, והיינו דבאמת סוגייתו כוללת את כל חלקי הרע, וכדתרשנו את כל סוגי הגנאי, עמדת לנכון על דמותו העקרונית של בלעם).

ובמעשי הצדיקים הוא להיפך, דכל ענין חסד שתוכל לדרוש בפרשיותיו של אברהם אבינו יש לך לדרוש, שבדאי גם זה כלול בו, וכל גינוני ענווה שתוכל לייחס למשה רבינו, עליך לייחס ולשמעם בתוך הפסוקים. וכל כיו"ב.

וזה עומק מה שאומרים בעלי המוסר שאין לנו השגה באישי התנ"ך ולכן א"א לפרשם בדרך אנושי רגיל, וכבר מקשים מפירושי הראשונים שנקטו לרוב לפרש מעשיהם כפי טבע בני"א (כגון רמב"ן במקומות רבים), ואכמ"ל, אמנם לדברינו תתפרש גישת בעלי המוסר, שיש לחלק בין צד הפשט שבזה מקובלנו מהראשונים שיש לפרשם בכלי אנוש, אמנם ברוב הדרכים (שבו עסקו חז"ל בדר"כ) כל אישיות שמובאת בתנ"ך נדרשת כ"מידה" מסויימת המתגלמת בצורת אדם באופן שכובשת את כולו, ובכך שונה הדבר ממה שאנו מכירים, כי באמת לא נוכל למצוא רשע שכזה או צדיק שכזה, אך כן ניתנת התורה להידרש. ועל זה נאמר "תורת אמת", היינו שהמושגים והמידות מקבלים בתיאורי התורה ציור טהור ונקי, כפי שהוא בפרשו ואמיתותו.

גאולת שחרית לתפילת שחרית אף דאפשר להסמיך גאולה ותפילה שלא מאותה תפילה. והטעם לכך כדנבאר.

דהנה בקהלות יעקב (ברכות ס"ב) חקר בדין סמיכות גאולה לתפילה, האם יסודו דין בתפילה להתפילה מקובלת יותר כשהיא באה מיד אחר הגאולה והוא צורך תפילה, או דיסוד הדין צורך ברכת הגאולה שמטכסי הברכה הוא להסמיך לה תפילה יעו"ש, ולכאורה מחידושו של הגר"ח נראה דנקט דהוה דין בברכת גאולה, דאם יסודו מדין תפילה ודאי הוא דין רק בתפילת שחרית ומעריב ולא שייך סמיכות גאולה לתפילת מוסף ומנחה, אלא ש"מ שלמד הגר"ח דהויה הלכה בברכת הגאולה דבעי להסמיך לה תפילה ועל כן אין נפק"מ איזו תפילה.

וא"כ בנידון דידן דיש בידו בנה"ח או להסמיך לגאולת מעריב תפילה, או להסמיך לגאולת שחרית תפילה, ודאי גאולת שחרית עדיפא כיון שסמיכות גאולה לתפילה בשחרית היא חובה ודוחה תפילה בציבור חובה (סוף סימן קיא) משא"כ במעריב הויה רק מצוה (שו"ע רלו, ג ורמ"א סט, א) וא"כ יש לו להמשיך אהבה רבה שעי"ז הגאולת שחרית תהא לה תפילה סמוכה, ולא יתפלל בהנה"ח כותיקין [אמנם להראשונים דסברי דהוה דין בתפילה כדהביא שם בקה"י, א"כ להצד דשייך לסמוך אף גאולת מעריב לשחרית ושחרית למעריב יהא הדין בנדון דידן שביחס לתפילת שחרית אין נפק"מ אם סומכו לגאולת מעריב או גאולת שחרית, ועדיף א"כ שיתפלל בנה"ח להרויח תפילה כותיקין].

שמעלוה"ש עד הנה"ח אינו מעכב בדיעבד דבעצם הוא גם זמן שכיבה וגם זמן קימה ורק שחז"ל אמרו דיאחר הק"ש של יום לאחר הנה"ח דזמנו עד ג' שעות ולא יעשה שניהם בזמן זה, אך באופן דיתבטל אחד מהם כנידון דידן דלא שייך לדחות הק"ש של ערבית אפשר שאינו מעכב. (וצ"ע אם בברכות ק"ש וק"ש של מעריב צריך להסיר התפילין ע"י שבות יעקב ח"ג סי' לו הובא בשע"ת סי' תקנה דהמתפלל מעריב מבעו"י יסיר התפילין המונחים עליו ממנחה.)

ונשוב לעיקר הנידון. מו"ר הגר"ח פ"ש שיינברג זצ"ל אמר מסברא דלקיום דין סמיכות גאולה לתפילה בעינן דווקא גאולה ותפילה שנתקנו יחד, דהיינו שחרית לשחרית וערבית לערבית, דהגדר הוא שלא להפריד הגאולה והתפילה הסמוכים יחד (ואינו דין להסמיך), ובאופן שבעובדא השניה ודאי בנה"ח ימשיך אהבה רבה ולא יתפלל שמו"ע עם הנה"ח, ובעובדא קמייתא הוא ביותר דהרי מוסף הוא כנגד קרבנות ולא רחמי, ולכן יותר מחודש לומר דיהיה למיסמך בו גאולה לתפילה, כך שלא בעי להשלים ברכת אמת ויציב סמוך למוסף.

אמנם מובא בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל (הגדש"פ מבית לוי קובץ הוספות עמ' קסג) דלקיום סמיכות גאולה לתפילה אין נפק"מ לאיזו תפילה הוא, ואף הסומך גאולת שחרית למוסף (ולמנחה לדעת הרמב"ם כדלעיל) קיים הדין, ולדעת הגר"ח בנדון קמא בעי להסמיך אמת ויציב למוסף.

אמנם בעובדא השניה נראה דאף להגר"ח הדין כנ"ל דלא יתפלל שמו"ע עם הנה"ח לסמוך תפילת שחרית לגאולת מעריב, אלא ימשיך אהבה רבה ויסמוך

## היא שיחתי – ענינים שונים

והגרצ"פ אינו חמור יותר מברכת הנהנין שכל האיסור הוי תולדה מהחיוב. ומעתה יש לדון אם ספיה בכה"א הוי כספיית איסורים או כספיית ביטול מצוות.

ולענין אם מותר לדבר עמו מצד חיוב חינוך, הנה נחלקו הראשונים אם יש דין חינוך למנוע מאיסורים או שחובת חינוך רק למצוות [והובא בס' שמג], ולפ"ז יהא תלוי בנידון דלעיל, דאם לימוד קודם ברה"ת הוי איסור לא יהיה דין חינוך להראשונים שאין דין חינוך לאיסורים, מיהו דעת השו"ע בס' שמ"ג שיש חינוך אף לאיסורים וא"כ אין נפק"מ בזה.

ויתכן להתייר ע"פ יסוד התוס' בפסחים פח. דמבואר בדבריהם חידוש גדול בדין ספיה, וז"ל, וא"ת והאיך מאכיל פסח שלא למנויו נהי דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, לספות לו בידים אסור כדאמר בפרק חרש, ואור"י דהתם ילפינן מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות, אבל כה"ג דאיכא חנוך מצוה שרי, עכ"ל. והובא חידוש זה במג"א סי' שמ"ג סק"ג ובקובץ הערות סימן ע"ה סק"ג. ועי' מל"מ סוף הל' מאכ"א דדברי התוס' צריכים תלמוד. ולכא' כוונתו להקשות האיך יתכן דמותר לעבור על איסור ספיה דאו' בשביל לקיים חינוך דרבנן.

ובפשוטו דברי התוס' מתפרשים ע"פ מש"כ התה"ד בפסקים סי' ס"ב בגדר איסור ספיה, "והא דאייתי קרא דאסרה תורה דלא ליספו ליה בידים, י"ל הטעם דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות וכשיגדל יבקש לימודו". ומבואר בדבריו דיסוד איסור ספיה לקטן אינו משום שיש מציאות של עבירה גם לקטן אלא יש דין שלא להרגילו לאיסור כדי שכשיגדל לא יבקש לימודו וכעין מה שמצינו חינוך דרבנן. ולפ"ז יש לפרש דברי התוס' שהיות וכל החפצא דאיסור ספיה הוי רק משום שמרגילו לאיסור וכשיגדל יבקש לימודו, אין האיסור שייך אלא כשאינו במקום חינוך אבל במקום חינוך לא שייך כל החפצא דאיסורא היות והספיה רק תגרום התרגלות למצוות ולא התרגלות לעבירה, דיאמר הקטן דמה שגרמו לו לאכול שלא למנויו הוא בשביל להרגילו למצוות וממילא לא ילמד לעבור איסור. ויסוד הדברים בבאור דברי התוס' מבואר בהגהות מהרש"ם שציין לחת"ס סי' פ"ג שציין לדברי התה"ד הנ"ל.

וע"ע בט"ז סי' שמ"ו סק"ו שהתיר לומר לנכרי להביא מפתח דרך כרמלית בשביל לפתוח הבית הכנסת, וכתב החת"ס ח"ו סי' י"ג דההיתר מיוסד על התוס' בפסחים פ"ח שהתירו ספיה במקום חינוך, וה"נ איירי שהקטן עצמו יתפלל באותו בהכ"נ. הרי שהפוסקים סמכו לדינא על התוס'. ולפ"ז י"ל דאין לך חינוך גדול מזה שמלמדו תורה ומרגילו למצוות.

מיהו יש לדון דאולי סברת התוס' רק לענין איסור ספיה ולא לענין חינוך וצריך לחשוש לחינוך לאיסור לימוד קודם ברה"ת. אבל באמת שמהתוס' יש

### לדבר בלימוד עם קטן קודם שבירך ברכות התורה

#### הרב חיים גמליאל הלפרט

ישנה שאלה מצויה בילד שלפני שהולך לת"ת חפץ אביו לדבר עמו בלימוד, האם מותר הדבר קודם שבירך הילד ברכות התורה, דהא כתב המ"ב סי' מז' סק"ב דאין ללמוד קודם ברה"ת. ואם יאמר לקטן לברך עלול לגרום לו ברכה לבטלה היות ורגיל לברך בת"ת ושמא לא יזכור שכבר בירך ויברך שנית. והנידון הוא בתרתי, א' האם יש לאסור מדין איסור ספיה לקטן. ב' אם יש לאסור מדין חינוך באופן שהגיע לגיל חינוך.

והנה נחלקו הראשונים אם חובת ברה"ת הוא מה"ת או מדרבנן, ובמ"ב סי' מ"ז סק"א מבואר דהוא בגדר ספק אם הוי מדאו'. ולדעת הראשונים דהוי דרבנן נוכל לצרף דעת הרשב"א דליכא ספיה באיסור דרבנן לצורך הקטן, ועי' בה"ל בס' שמ"ג שסומך על הרשב"א במקום הצורך. ואכתי יש לדון לד' השו"ע שפסק דלא כהרשב"א ולשיטתו אף אם ברה"ת הוי מדרבנן ליכא האי התירא.

מיהו יש לדון אם נד"ד חשיב ספיה על ביטול מצוה דברכת או ספיה על איסור, וזה תלוי בנידון אם יש איסור ללמוד קודם ברה"ת או שמא הוי רק ביטול מצוה, ונחלקו בזה הגרצ"פ והגרש"ז [הובא במנח"ש סי' צ"א] דהגרצ"פ נקט דכשאנוס מלברך אסור ללמוד דומיא דברכת הנהנין דמי שאנוס מלברך אסור לאכול [כמבואר בבאור הלכה סי' ס"ב לענין מי שנמצא בבית המרחץ שאנוס מלברך דאסור לאכול], והגרש"ז נקט בפשיטות דאינו כברכת הנהנין אלא רק חיוב וכשאנוס מותר ללמוד, ונמצא דלדעת המנח"ש הוי רק ספיה על ביטול עשה, ולשיטתו נוכל לצרף את דעת ההג"מ [פכ"ט משבת סק"מ והובא במג"א סי' רס"ט] דאין ספיה על ביטול עשה. אולם בב"י סי' שמ"ג מבואר דלהסוברים שיש ספיה על איסור דרבנן כ"ש שיש ספיה על ביטול עשה, וא"כ אם נבוא לחוש לשיטת השו"ע דיש ספיה באיסור דרבנן כ"ש דיש לחוש לספיה בביטול עשה.

גם יש להוסיף דבלבוש סי' מ"ז נראה כדעת הגרצ"פ דברה"ת הוי בגדר ברכת הנהנין דאסור לאדם ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, ולשיטתו הוי ספיה על איסורים כספיה על אכילה בלי ברכה ולא על ביטול עשה, ולפ"ז דיבור בלימוד עם הקטן הוי כספיית איסורים שאסור לדעת השו"ע [גם אם הוי דרבנן].

מיהו יש לדון דשמא גם לדעת הלבוש והגרצ"פ דדימו לברכת הנהנין אינו כספיית איסורים אלא כספיה על ביטול עשה, דהא מצינו דבעל קרי יכול לאכול בלי ברכה, ומאידך מי שנמצא בבית המרחץ שאינו יכול לברך אסור לאכול [כמבואר במ"ב בס' ס"ב, וכבר עמד בסתירה זו במנח"ש סי' יח], ומוכרח שכל האיסור הוא תולדה מהחיוב ברכה ואכ"מ, וא"כ גם לפי הלבוש

ראיה מיניה וביה גם ע"ז, שהרי דבר זה יש לשאול גם בדברי התוס' עצמם האין מאכילים אותו קר"פ והא צריך למנעו מדין חינוך, דדוחק לומר שהתוס' איירי דוקא בקטן שלא הגיע לחינוך.

אמנם מצינו בתוס' בנזיר כ"ט בתי' אחד דסוברים דאין חינוך לאיסורים [ודלא כמו שכתבו בשבת קכ"א], ולפ"ז יתכן שאף התוס' בפסחים סברי דאין חינוך לאיסורים וכל הנידון רק בגדרי ספיה, ולזה כתבו דכל שיש חינוך ליכא ספיה, אבל לדין דפוסקים שיש חינוך לאיסורים לא נוכל לסמוך להתיר בגוונא שיש חובת חינוך להימנע מאיסור.

אבל יש להוכיח מהמג"א שפסק בס' שמ"ג את התוס' בפסחים ומשמע מדבריו דסברת התוס' מהני גם להתיר את הנידון של חובת חינוך, דאל"כ תיקשי האין פסק את התוס' בסתמא בלי להתחסס לכך שלדין לא נוכל לסמוך על דבריהם שהרי יש בעיה מצד דין חינוך, אלא מוכרח שסברת התוס' שריא וקיימא הן לענין חובת חינוך והן לענין איסור ספיה. והטעם שאין בזה משום חינוך משום שעדיף לחנכו לאכילת קרבן פסח על אף שכרוך בזה איסור אכילה שלא למנוי, דבכך יוצא יותר חינוך. וה"ה בנד"ד יוצא יותר חינוך על ידי שמדבר עמו בלימוד על אף שזה קודם ברה"ת.

ואכתי יש לדון בבאור הדבר, דלכאורה כ"ז ניחא לשיטת רש"י בברכות מ"ח דחובת חינוך רק על האב, דלשיטתו י"ל דכל שיש חינוך הפוך לא חשיב עבירה על חינוך, אבל לשיטת תוס' שם דיש חובת חינוך על הבן, לכאורה רבנן חייבו את הקטן במצוה עצמה ותיקשי איך מפקיעים את החיוב של הקטן. והמוכרח שגדר חובת חינוך אף לשיטת תוס' אינו משום שרבנן חייבוהו במצוה עצמה, אלא חייבוהו להתרגל למצוה, וא"כ החינוך להתרגלות לק"פ מגדיר את המעשה כמעשה של חינוך ולא להיפך. וה"ה בנד"ד מסתבר שעדיף לחנכו לתלמוד תורה על אף שכרוך בזה איסור לימוד קודם ברה"ת, ואין בזה לא ספיית איסור ולא סתירה לחובת חינוך, וצ"ע לדינא.

## הטלת ציצית ע"י אשה

### הרב אוריאל ארלנגר

דעת ר"ת [גיטין מה:]: דאשה פסולה להטלת ציצית כיון דלא מיפקדא, [דומיא דגוי שפסול לכתובת ס"ת דכ' וקשרתם וכו' וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה] והק' הרא"ש מב"ב עד: דנפקא בת קול ואמרה מאי עבידיתייהו בהדי קרטליתא דדביתהו דר' חנינא בן דוסא, דעתידה למישידי תכלת לצדיקים לעלמא דאתי. וחזינו דאשה כשרה להטלת ציצית. ובהגר"א [או"ח סי' יד] תי' דמייירי בטוויית הציצית, דכה"ג אף בתפילין כשר בגוי.

ואולי אפשר באופ"א דהנה בשו"ע סי' י"ח כ' דומן הברכה על הציצית הוא משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה. והרמ"א כ' בשם המרדכי דמעמוד השחר יכול לברך, וכ' המג"א דה"ה עד צאת הכוכבים. והק' רע"א שאני עמוד השחר דהוא יום מדינא, אבל בין השמשות שהוא ספק היאך יברך. ותי' בתי' הב' כיוון דדעת המרדכי דתלי הכל בראיה ולא תליא ביום וכ"כ בכנה"ג בשם מהר"ל דעת צאת הכוכבים הוא זמן ציצית דתלי הכל בראיה. והיינו אף אם הוא לילה כיוון שרואים שפיר חייב ויכול לברך דומן ציצית אינו תלוי ביום ולילה אלא באור וחושך.

והנה על לעתיד לבוא נאמר 'זיהי אור הלבנה כאור החמה' והיינו שגם בלילה יהיה אור כמו ביום, וא"כ כיוון דציצית תליא באור ולא ביום, א"כ לעת"ל גם בלילה תנהג מצוות ציצית, ובהו ביאר בספר הר צבי מה דיש נוהגים למשמש בציצית בזמן קידוש לבנה, כיוון שמתפללים 'זיהי אור הלבנה כאור החמה' ואז ינהג ציצית גם בלילה, רומזים לזה במשמוש הציצית.

וא"כ לעתיד לבוא ציצית היא מצוה שאין הזמן גרמא כיוון שנוהג גם בלילה ואשה גם כן חייבת ושפיר תטיל דביתהו דר' חניא תכלת כיוון שאשה גם כן מצוה וכשרה להטלה.

ועיין בבהגר"א סי' יח דלא נקט כהמרדכי וא"ש דלא יישב כן.

## ציצית ורצועות התפילין על הריצפה

### הרב שילה בן דוד

ישנם אנשים כשרואים חוטי ציצית (מהטלית) על הריצפה - ממיהרים להרימם, אבל כשרואים רצועות תפילין על הריצפה - לא משגיחים בדבר, ואולי אף יעשו כן לכתחילה בשעת הנחת התפילין וחליצתן. אבל נמצא

שמניחים הם את עיקר האיסור, שהרי אם לגבי ציצית שהיא רק 'תשמישי מצוה' שאינה צריכה גניזה, ומותר להשליכה לאשפה רק שלא בבזיון (שולחן ערוך או"ח ריש סימן כא), בכל זאת נאסר לגוררה על הארץ, כמו שפסק השולחן ערוך (או"ח כא, ד), וביאר המשנה ברורה (ס"ק י) הטעם, א' משום בזיון מצוה, ב' שלא ידרכו עליהם ויפסלו. והעושה כן - נאמר עליו דברים נוראים [שנאמר עליו הפסוק (ישעיה יד, כג) "וטאטאתיה במטאטא השמד", שפירושו שהקב"ה ינקח את בבל במטאטא השמדה ותתרוקן מכל טוב ולא ישאר בה מאומה (דעת זקנים מבעלי התוספות, ריש פרשת עקב. דברים ז, סוף יב. אליהו רבה או"ח כא, ו. באר היטב ס"ק ה ועוד)]. א"כ רצועות התפילין שהם 'תשמישי קדושה' וצריכים גניזה (שולחן ערוך קנ"ד, ג), כל שכן שאסור לגוררן בקרקע, וכמו שישליך כריכות סידורים וגמרות על הריצפה ח"ו (שגם הם 'תשמישי קדושה'). וע"ע בפסקי תשובות (מ, ב והערה 17).

וכפי שהעיר כבר הגר"נ שפירא ('מצת שימורים', סוף שער הציצית, בשם מהר"מ די לונזאנו בספר 'עדי זהב') והובא בקיצור השל"ה (מסכת חולין, סוף הלכות תפילין בהגהה) "רוב העולם כשרואים ציצית נגררים על הארץ, חורדים חרדה גדולה כאילו היא ספר תורה, ורצים גדולים וקטנים להגביהה, ואילו אם בשעת הנחת תפילין ובהסרתם נגררים הרצועות על הארץ - אין חוששין כלל, אלא במזיד משליכין הרצועות על הארץ, ובהיפך הוא (שהתפילין שהוא 'תשמישי קדושה', בודאי חמור יותר מציצית על הארץ שהיא רק 'תשמישי מצוה'), על כן יש לזהר שלא יגררו הרצועות על הארץ".

וכן כתבו החוות יאיר (מקור חיים או"ח כה, יא), ערוך השולחן (או"ח מ, א), הגר"י ארגואיטי (מרבני קושטא לפני כר"נ שנים, והובא במעם לועז פרשת עקב יא, יח פ"ט אות שנג) שצריך להזהר מאוד שלא לגרור רצועות התפילין על הריצפה. וכן מבואר ב'פרי עץ חיים' למהר"ח"ו (פרק י ד"ה מהחברים. והו"ד גם באות חיים ושלום כז, סוף יח. ובמאסף לכל המחנות כז, פ), ב'עוד יוסף ח' (פרשת וירא אות ו) בשם ה'מצת שימורים' (סוד השתי רצועות דף רד בנדמ"ח. והובא ב'מנחת אהרן' ח, כא) וה'משנת חסידים' (מס' הנחת תפילין ג, ט), וב'בן איש חי' (ש"א פרשת וירא אות יז), שיש להזהר לשים את קצוות הרצועות בחגורה, כדי שלא ישתלשלו על הארץ. [אלא שאם נפלו על הארץ אין צריך להתענות, כמובא בשיירי כנסת הגדולה (הגהות הטור תקסו, ג. והו"ד באליה רבה מ, ה. באר היטב תקעא, א. כף החיים מ, ה ולקט הקציר למהר"א כלפון ה, נט) בשם מהר"י ברונא (סי' קכז), בכף החיים (הנ"ל) ובשולחן מלכים (בהשמשות להלכות תפילין דף שנט:)].

וכן מובא על גדולי ישראל, כמו על החזון איש (דינים והנהגות להחזון איש תפילין ג, יא. 'מעשה איש' ח"ה עמ' צ ו'אפיקי איל' עמ' קפד), הגר"ד רפפורט בעל ה'מקדש דוד' ('שיעורי מקדש דוד' עמ' 8), הג"ר יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל מקובנה ('דרכי החיזוק' גליון 279) והגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה) שהקפידו על כך מאוד, וכאשר ראו מי שכורך את התפילין והרצועות נפלו על הארץ, מיד רצו להרימם והעירו על כך. וכל שכן שאין להשליכם כן על הארץ בכוונה, וה' יצילנו משגיאות.

## הזכירה שבמצוות ציצית

### הרב אליהו אליעזר שלנגר

מצוות ציצית התורה העמידה אותה להיות לנו למזכיר על כל המצוות, ומן התימה שאין אנחנו משתמשים כראוי בעצה שנתן לנו השי"ת, ופשוט שכל כמה משתמשים בה באופן הזה היא הידור בעצם קיום המצוה, וכמו"ש הב"ח שמצוות שנתפרש טעמם, היא הטעם מעכב בקיומם.

וא"כ ראוי להתבונן במה שנתפרש במפרשים ובפוסקים, באופנים שבהם הציצית מזכירה המצוות, ולהרגיל עצמינו בהתבוננות זו. ויתקיים בנו "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות השם ועשיתם אותם".

וברש"י וזכרתם את כל מצוות ה' "שמנין של ציצית בגימטריא שש מאות ושמונה חוטי וחמשה קשרים הרי תרי"ג" וצריך טעם למה ת"ר רמזים במנין הציצית, וי"ג בחוטים ובקשרים.

ונראה דהציצית עצמה מזכירה את כל המצוות דרך י"ג מצוות המתחלקות לחמשה ושמונה, וכמו שנפרש.

הנה יש מצוות שהן יסוד התורה והמצוות היסודיות האלו נמצאות כולם בספר המדע וכלשון הרמב"ם בהקדמת החיבור "אכלול בו המצוות שהן עיקר דת משה רבינו וצריך אדם לידע אותם תחלת הכל כגון יחוד שמו" והם חמשה, א. מציאות ה', ב. יחודו ג. יראתו. ד. אהבתו. ה. לא לתור אחר הלב והעינים.

ונראה שכנגדם מכוונים ה' קשרים שמצוות אלו הם יסודות הקשר שלנו עם השי"ת שעליהם עומד הכל.

והנה יש מצוות שהם מגדירות את הקשר התמידי של ישראל להקב"ה והרמב"ם כללן בספר אהבה וז"ל בהקדמתו על ספר אהבה "אכלול בו המצוות שהם תדירות שנצטוו בהם כדי לאהוב את המקום ולזכרו תמיד כגון קריית שמע, ותפילה ותפילין וברכות. ומילה בכלל" ובספר אהבה נמצאת גם מצות מזוזה. (וי"ל שמצוות ס"ת בכלל מצוות תלמוד תורה ומצוות ברכת כהנים בכלל תפילה) נמצא שהמצוות שהם דרכי הקשר התמידי עם הקב"ה הם שמונה, א. קריאת שמע, ב. ציצית. ג. תפילין ד. מזוזה, ה. מילה ו. תורה. (כללה הרמב"ם בספר המדע אבל ס"ת נכלל בספר אהבה כנ"ל) ז. תפילה ח. זכר יציאת מצרים. ונראה שכנגדם הם שמונת החוטים שעומדים בכל עת ומתנופפים לעיני האדם. ונמצא שע"י הי"ג האלו נזכרים לנו יסוד לכל הת"ר מצוות. ע"י חמשה קשרים ושמונה חוטים.

ולכא' לפי כל הנ"ל יש לעורר שהיה מקום לנהוג שיהיו הקשרים בציצית, גם הם גלויים לעיני הלובר, שעל ידם הוא נזכר ביסוד כל מצוות השם.

## קריאת שמע בלא תפילין

### הרב יוסף הכהן שבדרון

ברכות יד: אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. וברבינו יונה - ואע"פ שעשה המצוה שיצא ידי קריאת שמע, אפילו הכי עבר עבירה מצד אחר שהעיד עדות שקר על עצמו. ע"כ.

במשנה ברורה מצינו - א. אם יכול לקרוא קריאת שמע עם תפילין וקורא בלא תפילין, בזה הוי כמעיד עדות שקר. סימן כה ס"ק יד. ובכל תיבה ותיבה בקריאת שמע מצוה שיהיה עליו תפילין, כמבואר סימן סו ס"ק טו.

ב. אם אינו יכול מחמת אונס לקרוא קריאת שמע עם תפילין - לא הוי עדות שקר. סימן כה ס"ק יד.

ג. קרא ק"ש בלא תפילין ואח"כ נזדמן לו תפילין בתוך זמן קריאת שמע - יחזור ויקרא קריאת שמע. סימן לד ס"ק טו, ולכן המניח תפילין דרבינו תם חוזר וקורא בהם קריאת שמע. וכן אם מצא שנקרע הקשר של יוד בתפילין של יד יחזור ויקרא קריאת שמע. סימן לב ס"ק רלג.

ד. קרא ק"ש ואח"כ נזדמן לו תפילין לאחר זמן קריאת שמע - יקרא בהם מזמור ולא דוקא קריאת שמע. סימן נח ס"ק ה. ומהאי טעמא בתשעה באב כשמניח תפילין במנחה, אסור לקרוא בהם קריאת שמע. סימן תקנה ס"ק ה.

והנה יש להבין בנזדמן לו תפילין בתוך זמן קר"ש שחוזר וקורא ק"ש (ציור ג), מה מהני לתקן את העדות שקר בחוזר וקורא בהם שוב קר"ש הלא כבר קיים ויצא ידי חובת מצות קריאת שמע.

(ובבנין עולם סימן ל כתב גבי תפילין דרבינו תם כיון דניכר שעשה מחמת ספק לכן חוזר וקורא בהם קריאת שמע, אך בדעת המשנ"ב אין זה מיישב דחזו"ן שכתב בסימן לב ס"ק רלג גבי מי שנקרע היוד של תפילין שיחזור ויקרא בהם קרי"ש, אע"פ שכבר קרא בתורת ודאי מ"מ יש לו לחזור ולקרוא בתפילין).

ב. עוד יש להבין במקום שמחמת אונס אין יכול להניח תפילין, מה ההיתר להעיד עדות שקר מחמת אונס.

ג. בביאור הלכה (סימן סו סעיף ה"ד ואלו) - הקורא קריאת שמע בתפילין דרבינו תם אחר שקרא כבר בתפילין דרש"י, לא יפסיק באמצע ק"ש לדבר הרשות, ולמד כן מהלל ב"מים שאין גומרים את ההלל להני פוסקים דסברי דאין מברכין. והקשה בספר חו"ב (ברכות יד.) דדבריו צ"ע דהקורא ק"ש פעם שניה אינו אלא כקורא בתורה ואין בו דינים כלל, ואינו ענין להלל דר"ח דממנהג אומרים אותו לשם הלל ושפיר יש לאסור להפסיק אף אם אין מברך.

ונראה לבאר על פי המבואר מדברי הרבינו יונה 'עבר עבירה מצד אחר' שבכל מצות קריאת שמע יש מצות קריאת שמע, וגם יש חלק נוסף של 'עדות' שמעיד שעושה רצון ה'. (ובבעל הטורים דברים ו, ד, שהאות ע' שבתית שמע, והאות ד' שבתית אחד, נכתבים בספר תורה אותיות גדולים, הרי 'ע'ד, וזהו ואתם עדי נאום ה'. וכן באבודרהם ובכלבו סימן קכג).

ומעתה יש לומר שאם מחמת אונס קורא קריאת שמע בלא תפילין אין כאן עדות שקר כיון שרצון ה' שעכשיו יקרא קריאת שמע בלא תפילין, והוי כמו בשבת שקורא בלא תפילין.

ואם לאחר שקרא כבר קריאת שמע נזדמן לו תפילין בתוך זמן המצוה אע"פ שקיים מצות קריאת שמע חוזר וקורא בהם קריאת שמע כדי לקיים גם את החלק של העדות שבקריאת שמע, ולכן צריך לקרוא בהם שוב קריאת שמע. משא"כ בנזדמן לו תפילין לאחר זמן קריאת שמע כבר עבר זמן מצות קריאת שמע ואין מקיים את החלק של העדות שבקריאת שמע, כיון דהוי לאחר זמן קריאת שמע ולכן אין ענין שיקרא בדוקא קריאת שמע אלא מניחם וסגי שיקרא בהם מזמור.

ומעתה יש לומר גבי הקורא קריאת שמע בתפילין דרבינו תם יש כאן חלק של העדות שבקריאת שמע ומקיים בזה את החלק הנוסף שבמצות קריאת שמע ולכן יש בו דיני הפסקה.

בהגר"א באמרי נועם (ברכות יד:) כתב דלטעם שמשום עדות שקר אין צריך לחזור ולקראות בהם, ואילו במשנ"ב לא נקט כן כמבואר לעיל. אבל באלפסי זוטא (להרמ"ע, ברכות יד:) כתב שאם היה לו תפילין באותו זמן ולא הניחם צריך לחזור ולקרוא.

ואולי יש לומר דלא פליגי, דהאלפסי זוטא איירי שיש לו תפילין בתוך זמן קריאת שמע ולכן צריך לחזור ולקרוא, ואילו הגר"א איירי דנזדמן לו התפילין לאחר זמן קריאת שמע ולכן אין צריך לחזור ולקרוא בהם קריאת שמע.

בפרשת השבוע (במדבר כג כד) הן עם כלביא יקום וגו'. וברש"י - כשהן עומדין משינתם שחרית, הן מתגברים כלביא וכארי, לחטוף את המצות, ללבוש טלית לקרוא את שמע ולהניח תפילין. ע"כ. ונאמרו בזה תירוצים.

## שאלה מצויה בהלכות ברכת שהחיינו

### הרב יחיאל צימרוט

הנה הדין באוכל עיקר וטפל דמברך על העיקר ופוסט את הטפל (עיין שו"ע ריב ס"א ובמשנ"ב שם סק"ו ועיין עוד סימן קסח משנ"ב סקמ"ה) ונמצא לפ"ז דאדם האוכל עוגה ושם מעליה מיני פירות לקישוט וכגון מנגו דובדבן וכדו' דין הפירות כטפל ונפטר ע"י העיקר ומברך במ"מ ודיו.

(עיין משנ"ב קסח סקמ"ה דבעינן שיאפה יחד אמנם מהמשנ"ב בסימן רי"ב סק"ו משמע דאין צריך שיאפה ביחד ומטו משמיה דהגר"ח פ"ש שיינברג לחלק בין מקום שרוצה בשתי המינים דאז צריך שיאפה עמו לבין דבר המלפת דאז אף אם לא נאפה יחד מברך במ"מ ודיו ועיין עוד רי"ב שעה"צ סקכ"א).

ולכא' יש מקום להסתפק האם צריך לברך על הפירות ברכת שהחיינו או דנימא דנפטרים לגמרי ע"י העיקר ואין צריך לברך שהחיינו.

ולכא' יש מקום לתלות הדבר בפלוגתת הפוסקים דהנה יעויין בדברי החזו"א סכ"ז אות ט דמיייתי שם לדברי התוס' בברכות מד. לגבי הא דמברך על המליח ופוסט את הפת ומוקמינן שם דאכל פירות גינוסר. והקשה התוס' (ד"ה באוכלי פירות) דפירות הוי עיקר ויברך רק על הפירות ותי' שם וז"ל דמייירי שלא אכל הפירות באותו מעמד א"נ בשעה שאכל פירות גינוסר לא היה שם עדיין מליח ופת ולא היה יודע שיחלש ליבו מחמת המתנות. עכ"ל. והוכיח החזו"א מינה דענין עיקר וטפל אין פירושו דפקע חיוב הברכה על הטפל אלא באמת צריך הוא ברכה ורק שצריך עתה ברכת העיקר והוי עתה העיקר והטפל ברכותיהם שוות וברכת העיקר הוא גם ברכת הטפל והלכך שלא היה הטפל בשעת ברכה ולא היה דעתו עליו לא מיפטר.

אמנם יעויין בדברי האגרות משה חלק ד סימן מ"ב דמיייתי לדינא דהיכא דאכל מליח ופת מברך נפשות על המליח וזה פוסטו לברך בהמ"ז על הפת. ואע"פ שעל המליח ליכא ברכה אחרונה מדאורייתא וא"כ לענין הפת חשיב כלא בירך כלל מ"מ נפטר מבהמ"ז. וכתב להוכיח מזה דדינא דעיקר וטפל היינו דאין צריך הטפל ברכה כלל והלכך נפטר מברהמ"ז אע"ג דלענין הפת חשיב דלא בירך ברכה אחרונה כלל. (עיין שם שדן להוכיח דאף אם לא אכל שיעור המחייבו ברכה אחרונה מהמליח מ"מ אין צריך לברך ברכת המזון כיון שנפטרת הפת לגמרי מברכה אף דשם נמצא שלא מברך ברכה אחרונה

כלל. ולכאן' לדברי החזו"א יצטרך לברך במה"ז על הפת דבכה"ג אין ברכה אחרונה הפותרת).

ונמצא לנו ב' צדדים בדין עיקר וטפל. לדעת החזו"א היינו דצריך הטפל ברכה ורק דנפטר ע"י ברכת העיקר, ולדעת האג"מ אין צריך הטפל ברכה כלל (אמנם ע"ע אג"מ ח"א סע"ד במה שדן שם בדברי השעה"צ והצדדים שנקט בענין עיקר וטפל ואכמ"ל).

ואולי יש מקום לתלות לפי הצדדים הנ"ל הספק דנן לדעת החזו"א דצריך הטפל ברכה ורק דנפטר בברכת העיקר יש מקום לומר דהיינו דווקא לענין עיקר ברכתו שבוה מין הברכה של העיקר והטפל שווים (ורק דעל העוגה מברך במ"מ ועל הפרי בפה"ע) משא"כ לענין ברכת שהחיינו שבוה העיקר מושלל מברכה זו בזה לא שייך למימר שהעיקר יפטור להטפל. וידוקדק הדבר בלשון החזו"א וז"ל "שצריך עתה ברכת העיקר והוי עתה העיקר והטפל ברכותיהם שוות וברכת העיקר הוא גם ברכת הטפל עכ"ל וזה לכאן' לא שייך לענין ברכת שהחיינו.

ועוד דעיקר ברכת שהחיינו היא על ראיית הפרי (רכ"ה ג' ועיי"ש משנ"ב סקי"א) ורק דנהגו לברכה בשעת אכילה ומשום לא פלוג עיי"ש. וא"כ לא שייך לכאורה לומר שברכת במ"מ שהיא ברכה על האכילה תפטור מברכת שהחיינו שעיקרה על הראייה.

אבל להצד דאין צריך הטפל ברכה כלל וכדעת האג"מ לכאן' חשיב הטפל כמאן דליתא וא"כ יש מקום לומר דאף לענין ברכת שהחיינו נפטר הוא ע"י העיקר דהרי הוא כמי שאינו.

שוב ראיתי שכעין זה דן הפמ"ג (תקפג מש"ז סק"ג) בשם המהרי"ל לגבי אוכל תפוא"א בתוך סעודה דשם אין מברך בפה"א לפי שהוא דבר הבא מחמת הסעודה ומ"מ מצריך לברך שהחיינו. (היינו בזמנם שלא היה מצוי כל השנה או דעכ"פ היה ניכר חידושו).

אלא דאכתי יש מקום לחלק דדוקא שם שאוכלו בנפרד מהפת בזה אמרינן דאף דחשיב טפל לענין ברכתו העיקרית מ"מ בעי לברך שהחיינו אבל בנידון דידן שאוכל להפרי יחד עם העוגה ממש שמלפת העוגה ע"י הפרי אפשר דבוה חשיב טפל טפי ובטל הפרי לגמרי והרי הוא כחלק מהעוגה ממש ולא יצטרך לברך שהחיינו.

וכעין סברא זו דהיכא דאוכלם ביחד ממש חשיב טפל טפי עיין במשנ"ב ס' קע"ז סק"ד ובשעה"צ שם סקי"ג לגבי פירות המבושלים עם בשר דמייתי לפלוגתת האחרונים אי בעי' לברך על הפירות ומייתי שם לדברי היד הקטנה דכדי לצאת מידי ספק ואין לו פרי חי אחר יאכלם תחילה וסוף עם פת וחזינן דהיכא דנאכל ממש עם העיקר חשיב טפל טפי לפטור. והכא נמי אפשר בנידון דידן דלא דמי להא דהבאנו מהפמ"ג כיון דכאן אוכל הפרי יחד עם העוגה ממש.

ולענין מעשה יתכן דעדיף שיוציא הפירות ויאכלם בתחילה בפני עצמם ויברך בורא פרי העץ ושהחיינו. ולכאן' לא חשיב ברכה שאינה צריכה כיון שעושה הדבר לצאת מידי ספק. ולענין מעשה יש לעיין עוד.

## כמה הערות בעניני חינוך קטן

### הרב ישי לסר

א.

בענין גיל חינוך ללא תעשה. כ' המ"ב (שמג, ג) שהגיל חינוך ללא תעשה הוא פחות מהגיל של חינוך למ"ע וז"ל "אבל החינוך בל"ת בין של תורה בין של דבריהם הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה שמביין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול, אבל תינוק שאינו בר הבנה כלל אין אביו מצווה למנועו בע"כ מלאכול מאכלות אסורות או מלחלל שבת אפילו באיסור של תורה כיון שאינו מבין כלל הענין מה שמונעו ומפרישו".

ונראה לומר שאין די במה שהתינוק נרתע שאומרים לו "לא" ומפסיק את הפעולה, אלא כל שקצרה דעתו לקלוט ממה התכוונו להפריש אותו, וכגון מלאכת בורר שישנו גיל פעוט שאמנם יכול לקבל את הגערה ולהפסיק את מעשהו, אך אין שכלו מצליח להבין ש'הפרדה' היא דבר אסור, וכן חלקים ממלאכת מכה בפטיש אין מוחו הרך מפותח דיו בכדי להבין שהסרת יבלות מבגד, או עשיית פתח להכניס ולהוציא הוא גמר תיקונו, בכל כהאי גוונא לא חשיב שהגיע לחינוך לענין זה, ואפשר לכון זאת בל' המ"ב, שנקרא

שלא הגיע לחינוך, שהרי החינוך הוא שאח"כ התינוק ימשיך בעצמו את מה שאביו הורה לו, וכאן הוא לא מסוגל לעשות זאת. והסכים עמי הגרי"ש בלוי שליט"א.

ב.

הארה בהפרשת קטן אוכל נבילות. קיי"ל בסי' שמג קטן אוכ"נ אין ב"ד מצווים להפרישו, וקשה לי איך משתמיט שלא יאמרו הפוסקים שאף שאין כאן חיוב ממש, אבל הרי עבירה של קטן נחשבת איסור, וכמ"ש הש"ך יו"ד א שהקטן אסור לו לאכול בלי שחיטה, וכן בסנהדרין נה: אמרו דתקלה איכא ורחמנא הוא דחס עליה, וכן ברמ"א בסו"ס זה כ' שטוב לעשות תשובה על עבירה שעשה בעודו קטן, א"כ הרי הקטן הולך לעשות כאן משהו נגד רצון ה', אז איך נעמוד בשלווה מנגד ולא נפריש אותו, והלא כל עבד משכיל במלאכת אדוניו רואה לעצמו חובה למנוע כל פגיעה באדוניו גם אם לא נצטוו בכך. והדבר מטריד המתבונן.

ג.

תפילה מאחורי קטן שיעבור לפניו. בספר חוט שני (שבת ח"ד) כתב שאין איסור להתפלל מאחורי קטן, דלא חשיב ספייה מה שמסתמא אחרי שיסיים הקטן תפילתו יעבור בתוך ד' אמותיו בעוד הוא עצמו מתפלל. ותמהני שהרי האיסור לעבור לפני המתפלל הוא משום שמפריע למתפלל, או שמפסיק בינו לשכינה, א"כ דל מהכא ספייה, הרי פוגע הגדול בתפילת עצמו בכך שנעמד במקום שעתידיה תפילתו להיפסק.

## שתי ברכות המצוות על מעשה אחד

### הרב אליהו וינבר

יש לעיין במי שעושה מעשה מצוה אחד שיש בו ב' קיומי מצווה שונים, מה יעשה לגבי הברכת המצוות שלו, האם יברך את שתיהן קודם המעשה, ומדוע לא יהיה אחד הפסק לחבירו.

והנה יש הרבה אופנים שמקיים ב' מצוות בבת אחת, אך יש נוסח ברכה אחת משותף לשתיים כמו הדלקת נר שבת שחל בו יו"ט, וכן הנחת עירוב תבשילין וחצירות, וכן הפרשת תרומות ומעשרות, וחילול מעשר שני ורבעי וכדו', אך ספיקנו הוא באופן שזה ב' מצוות שונות ולא תיקנו בו נוסח ברכה משותף, וצ"ע מה יעשה בוה.

ויש לצייר זה בכמה אופנים:

א. זורק חץ שיעשה ב' תוצאות שונות. שלכאורה הברכה מברכים בזמן זריקת החץ, כמו במעשה לאחר ל' שמברכים בשעת מעשה ולא בשעת החלות, כמבואר בתרומת הדשן שהובא במג"א שלט' לגבי פדיון הבן, וא"כ בזמן עשיית המעשה צריך לברך את שתיים, וצ"ע מה יעשה. ויש לצייר כן כההוא אמורא (חולין לא). שזרק חץ על עוף והיה מכוין ומצליח לפגוע בסימנים באופן של שחיטה, ובהכרח גם בירך בשעת הזריקה דאל"כ אסור לעשות כן מדינא ד'ערום לא יתרום', שאסור לעשות מעשה מצוה בלי ברכה, ובאופן שהיה נעשה הכיסוי גם כן על ידי אותו זריקת חץ.

ב. אכילת מצה ומרור של תרומה שיש בוה גם מצוות אכילת תרומה, עם ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, וגם ברכת אכילת מצה או מרור.

ג. מטביל כלי טמא שהוא גם כלי חדש, שיש ברכה גם על טבילת כלי טמא כשצריך להשתמש בו לטהרה, ויש הבדל בנוסח הברכה ביניהם, שכלים חדשים הנוסח הוא 'על טבילת כלים' ומצד הטומאה הנוסח הוא 'על הטבילה' כמו בטבילת אדם, כיון שזה אותו מצוה כמו של האדם, ואינו מצווה מיוחדת על הכלים. (ויתכן שכאן אין נוסח הברכה מעכב, ויברך על הטבילה ודיו).

והנה באופן זה זה אין כאן שום תקנה, דחייב להטביל כלי זה ואי אפשר לקיים לעולם טבילה זו בלא זו.

אמנם יתכן לחדש למצוא אופן רחוק להטביל זה בלא זה, דהיינו שיטביל כלי זה בתוך כלי אחר שאין בפתחו שפופרת הנוד דמהני הטבילה לפנימי מדין מיגו דמהני לחיצון מהני לפנימי (חגיגה יח.), והנה באופן שהחיצון צריך טבילה רק מצד כלי חדש או רק מצד טומאה, יש לומר דמהני המיגו רק לאותו דין שהחיצון צריך, וא"כ בכה"ג יכול להפריד את ב' המצוות ולהטביל ב' פעמים, על ידי שיקח כלי כזה ויכניס את הכלי שצריך את ב' הטבילות בתוכו, ואז יוכל לברך בכל פעם את הנוסח הראוי לו, וצ"ע.

## הרב מרדכי הלוי פטררונד

מצאנו בקדמונים שבמחלוקות בין החכמים כשאחד פשוט לו כצד מסוים והשני מסופק בדבר, יש טעם לפסוק כמי שפשוט לו ולא כמי שמסופק. ואף בזמנינו יש הטוענים שיש להעדיף להכריע לקולא כדעת רבנים האומרים את דבריהם בודאות, מאשר להחמיר כדעת רבנים אחרים המסופקים ומחמירים מספק, וששייכת בזה הסברה דאין ספק מוציא מידי ודאי. ונראה לעיין בשורש הדברים אם יש מקום להכרעה כזאת.

עיקר הכלל נמצא הרבה בראשונים, כגון ברמב"ן בע"ז (מז). שכתב דכל היכא דלמר פשיטא ליה ולמר מספקא ליה, הלכתא כמאן דפשיטא ליה, וכתב שכך דעת הרי"ף. והריטב"א (ב"מ ז. ד"ה כמאן) כתב שכ"ה מסורת הגאונים. וכן מצאנו בפוסקים שהכריעו כך במקומות רבים, וכדוגמא בעלמא יעויין בב"י (יו"ד סי' שצ"ט) ובש"ך (חור"מ סי' נ"ב סק"א) ובנוב"י (קמא יו"ד סי' י').

ויש שהבינו שהטעם שיש להעדיף את מאן דפשיטא ליה ה"ז משום שאנו רואים שכוחו גדול יותר בהכרעה זו ויש לו יותר בהירות וברירות בסוגיא ולכן יש להעדיף את דעתו מאשר את זו של המוספק, שעכ"פ חסר לו בכח ההכרעה, וכן משום שאין ספק מוציא מידי ודאי.

ומיהו לקושטא דמילתא נראה דזה אינו, אלא שכל העדיפות למאן דפשיטא ליה על מאן דמספקא ליה ה"ז דוקא באופן שמי שמסופק היינו משום שלא עיין די הצורך בסוגיא או שאין בכוחו או ברצונו להכריע או שלא חשב על כל הראיות, אבל אם הוא ראוי להכריע ועיין בסוגיא כדבעי כמו אותו אחד דפשיטא ליה, והוא ראה את ראיותיו של רעהו, ואעפ"כ נשאר מסופק כיון שהוא סבור שעל פי הנתונים שבידינו א"א להכריע ושהראיות אינן מספיקות, ככה"ג אין מעלה למי שפשוט לו, שהרי גם המוספק יודע את כל מה שהשני יודע, אלא שהוא סבור שזה לא מספיק כדי לפשוט. ופעמים שיש כאן מחלוקת כמה ראיות והוכחות צריך כדי להכריע ספיקות, ומאן דפשיטא ליה סבור שמספיקות הראיות הללו כדי להכריע ומאן דמספקא ליה סבור שהן אינן מספיקות, וזו מחלוקת לכל דבר, ובעצם לתרווייהו פשיטא, חד פשיטא ליה דסגי בכוח בירור ואידך פשיטא ליה דלא סגי בכוח בירור.

ומן הענין לציין לדברי התוס' (יומא מז: ד"ה הדר) על הא דתחילה הסתפק בגמ' בדיני קמיצה, ואח"כ פשוט דספק נינהו, והקשו התוס' דלא ידענא מאי קאמר הדר פשוטא דספק הא מעיקרא נמי כי הוה מיבעי ליה ספק הוא, ותירצו דבתחילה חשבו שאפשר לפשוט את הספק, ולבסוף פשוט דבדאי ספק הוא ואין אדם יכול לעולם לעמוד עליו, ודוק.

ויש לסייע לזה מהא דמצאנו דנחלקו בחולין (לו). לגבי השוחט והתזיז דם, דרבי ס"ל דמכשיר ור"ש ס"ל שחיטה מכשרת ולא דם ורבי חייא אמר תולין, וביאר רב אשי דרבי חייא ספוקי מספקא ליה וכו'. וע"ש בגמ' שרב אושעיא פסק שיש לצרף את שיטת ר"ש לשיטת רבי חייא ודלא כרבי ואין דבריו של אחד במקום שנים. ולכאורה צ"ע איך מצרפים את שיטת רבי חייא, והרי הוא מסופק ורבי פשיטא ליה, ואין לפסוק כמאן דמספקא ליה כנגד מאן דפשיטא ליה. ולפי מש"נ א"ש, דהכא רבי חייא לא הסתפק מחסרון ידיעה בעלמא אלא הוא הכריע שיש כאן ספק, וככה"ג אין בזה גריעותא כלפי מאן דפשיטא ליה. [ויעיין בראשית בכורים (בכורות יט. ד"ה ועי' חולין) שהלך במהלך אחר בזה, ולדברינו א"צ למה שחידש שם, ובפרט שמשמעות הגמ' בבכורות היא לכאורה דלא כדבריו, ואכמה"ל].

ונראה שישוד דברינו מפורש ברמב"ן בב"ק (יא: מדפה"ר), דיעויי"ש שתמה על הרי"ף שפסק בתרנגולים שהיו מחטטין בחבל דלי דמשלמין נזק שלם רק בדאזיל מיניה מיניה, והיינו משום שרבה הסתפק לעיל (יז): אם בתר מעיקרא אזלינן וכו', וצ"ע מדוע לא פסק כרבה דפשיטא ליה דבתר מעיקרא אזלינן, ותירץ הרמב"ן, "ונראה שלא הורה רבינו הגדול ז"ל לפסוק כמאן דפשיטא ליה היכא דקמאי פשיטא להו ובתראי מיבעיא להו, דהא מיתחזי דלא קבלוה מינייהו, וכיון דאינהו לא קבלוה, אע"ג דשמיע להו, אנן נמי מידי ספיקא לא נפקי". כלומר שכשהחכם המוספק ראה את דבריו מי שהיה פשוט לו, ואעפ"כ נקט שהדבר הוא ספק, גם אנו אין לנו לפסוק כמאן דפשיטא ליה, דסו"ס החכם המוספק ראה וידע את כל טענותיו ואעפ"כ נקט שאין כאן מספיק על מה לסמוך. וע"ע בנמוק"י (ב"ק ז: מדפי הרי"ף) שכתב משמיה דהריטב"א בשם רבו דלא אמרינן לא אתי ספק ומוציא מידי ודאי אלא כשהן בדור אחד אבל רבא שהוא בתרא יש לחוש לספיקו, וע"ש עוד. [וע"ע בדברי הרא"ש שם, ואכמה"ל].

וכן משמע בתשו' המהרנ"ח בשו"ת מים עמוקים (סי' כ"ו), דמבואר שם שאם היינו יודעים שהפוסק המוספק היה יודע את הראיות של הפוסק שהיה

פשוט לו אלא שהוא היה סבור שהראיות אינן טובות, ככה"ג אין עדיפות למאן דפשיטא ליה, ע"ש ודוק.

ובאמת כך היא דרכם בהוראה של כמה מגדולי חכמי הדור שבהרבה שאלות מצויות הם רגילים לומר דמחמת קטנותינו אין בכוחנו להכריע ולכן פעמים רבות אין לנו ברירה אלא להחמיר מספק, וכלפי מה שאחרים כן מכריעים את אותם הנידונים מצוי הדבר שאין זה משום גדלותם של המכריעים, אלא שהם מכריעים אף בדברים שאולי באמת אין בידינו מספיק כח לעשות כן מחמת דלותנו וקטנות השגתנו. וככה"ג נראה פשוט דאין מעלה למאן דפשיטא ליה על מאן דמספקא ליה, ולא אמרינן בזה אין ספק מוציא מידי ודאי, ותל"מ.

## בענין הזהירות להשתתף בסעודת ברית

## הרב ברוך סטרולוביץ

איתא בפסחים ק"ג, ב: "ז' מנודין לשמים... וי"א אף מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה". וכ' התוס': "היינו סעודת מילה דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם, וסעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן. ודוקא שיש שם בנ"א מהוגנין כדאמר' בזה בורר נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא אם יודעים מי מיסב עמהם".

הרמ"א יו"ד רסה, יב הביא דין זה לענין סעודת ברית.

וראשית יש להדגיש שהקפידא אינה על ההשתתפות במעמד הברית או החתונה, אלא על ההשתתפות בסעודה. ומה שמחלקים מזונות אחרי הברית, כנראה סוברים שגם זה נקרא שמשותפים בסעודה, אך זה חידוש, שכן מה שאמרו בגמ' הוא "מיסב בחבורת מצוה", ולעמוד ולאכול בחופזה איזה לעקאך אינו נקרא להסב בסעודת מצוה. וקצ"ע. שו"ר כדברינו במה שהביא הגר"ח"ק בשם החזו"א (מעשה איש ח"ה עמ' קז) שהסביר מה שאינו טועם כלל בברית, שלא אמרו מי שאינו אוכל אלא מי שאינו מיסב, שצריך לשבת בסעודה.

ומה שלא חש החזו"א להסב ממש בסעודה, ידוע שנימק הוא ז"ל מפני שע"פ רוב נמצאים בסעודה בנ"א שאינם מהוגנים (ובתוס' שם פטרו ככה"ג). וכן כתב החכמת אדם (שער רינה וישועה קמט כד): "אך עתה בעוה"ד אין חשש דע"פ רוב ימצאו גם שאינם מהוגנים, אך מ"מ נכון לילך דאיתא במדרש דהאוכל בסעודת מילה נצול מדינה של גיהנם [תוס' פסחים ק"ד ד"ה ואין ע"ש]". מיהו במציאות דידן קשה לסמוך על כך, שהרי יכול לשבת בשולחן עם גיסים בני תורה וכדומה, שהם מהוגנים כדבעי, וגם הרי לא נמנע מלשבת איתם בשמחות שונות, ואיך עתה ייתפס על כך שאולי אם לא מהוגנים בהידור כמותו.

המנהג שלא להזמין: הפתחי תשובה (יו"ד שם) מביא שמחמת קפידא זו שלא להמנע מלהסב עם חבריו בסעודת מצוה, אין לשמש לסובב בין הקהל ולהודיעם שהם מוזמנים לסעודה. וכ"כ היעב"ץ (מגדל עוז הנחל הט' אות ה) שלא יזמינו את מי שיודעים בו שאינו בא. וכ"כ חכמת אדם (הובא לעיל): "ולכן יש נוהגים לצוות להשמש שלא יקרא אותו לסעודת ברית מילה".

וכהיום נתפשט בציבור שמקפידים על נוסח 'להודיע' ולא 'להזמין'.

ויש להעיר דנראה בסברה פשוט שאין זה כלל הלכה מסויימת ב"להזמין", דלא נזכר כן בשום מקום, אלא שהקפידא היא שמונע עצמו מלהשתתף בסעודת מצוה ששייכת אליו ומתבקש שישתף בה, ובכך פורש מחבריו שנומנים לדבר מצוה, וכאשר מזמינים אותו ואינו משתתף יש בכך פגם. על כן ברור שאין הדבר תלוי בחלות שם 'הזמנה', עד שתאמר שיכול בעל הברית לכרכר סביבו ולשכנעו להגיע, ובלבד שלא יאמר את השורש ז. מ. נ., אלא הכל תלוי באופן שנאמרים הדברים שאם משתמעת הזמנה כדרך בני אדם, חשיב שמונע עצמו מלהסב בסעודת מצוה (ומה שמוזכר בפוסקים הנז"ל הוא שהשמש כלל לא מידע את הציבור). [אא"כ נידחק ונאמר שכאשר משנה בלשונו, מונח בזה שמסיר שום קפידא על חבריו אם לא ישתתף, מפני שיודע שעלול חבריו להיות מנודה אם לא יבא].

וכן ברור שקרוב משפחה בדרגה ראשונה שמקובל שמשותף בברית, והוא לא בא, לא יועיל שלא 'וזמינו' אותו.

## היתר עגונה בהולך בדרך ונמצא בה מת

## הרב נתנאל ולדנברג

רבתינו דנו בענין עגונה, במי שהלך בדרך מסויימת (שאלו השיירות מצויות בה), ואבד, ולאחר מכן נמצא מת באותה הדרך, האם תולים שההולך הידוע

לנו הוא המת, ומתירים את אשתו. כמה סברות מצינו בדבר, להלן נעסוק בב' מהן:

א) במהר"י וייל (סי' עט) דן להתיר מכח הכלל ד"אין ספק מוציא מידי ודאי", ואף כאן אמרינן דאין ספק שעבר שם עוד אדם, מוציאו מידי הודאי שעבר שם בעלה של עגונה זו.

ויש לדון בזה, דלכאור' עד כאן לא מצינו דאמרינן הכלל דאסממ"ו, אלא כאשר יש לנו מכבר ידיעה ודאית הנוגעת לאיסור/להיתר, דאמרינן דספק המתעורר לנו, אינו מוציא אותנו מכלל אותה ידיעה. וכגון המבואר בפסחים (ט א) בחולדה שהכניסה חמץ לבית, וספק אכלתו, דאמרינן דאין ספק זה מוציא אותנו מידי הידיעה הודאית שנכנס חמץ לאותו בית.

ויוצא דכלל זה מהני לן שכאשר יש לנו ידיעה ודאית, לא נשנה אותה מספק, אבל לא מהני לחדש לנו ידיעה חדשה. וא"כ הכא, דאין לנו שום ידיעה ודאית של מיתה או מאורע שקרה לאותו פלוני הנידון, אלא רק שעבר בדרך מסויימת, האץ שייך מכח ידיעה זו לחדש שאף ארעה לו מיתה, דהרי על חלק זה אין לנו שום ידיעה מוקדמת, ואין לכה"ג שייכות לכלל דאסממ"ו.

ב) השב יעקב (ח"ב סי' יא) והגב"י (אה"ע קמא סי' מז) הביאו מד' רבי (פסחים י א), דכאשר אבד לנו קבר בשדה, שהדין שכל השדה טמאה מספק, אם לאחר מכן מצינו קבר באותה השדה, אמרינן דהיינו הקבר שאבד היינו הקבר שנמצא. ועי' בש"ש (ש"ז פ"ז) מש"כ לחלק בין הנידונים.

וידידי הרה"ג משולם לוי העיר דבסגנון התלייה מעיקרא חלוקים הם זמ"ו, דבקבר, הרי יש לנו ידיעה ברורה על ההווה דהקבר הנאבד נמצא בשדה זו, ופשיטא שלא יצא מכאן, אלא דנעלם מעיינינו, ועל כן בשעת המציאה תלינן דהוא הוא. אבל בהולך בדרך פלונית, ידיעתנו היא על העבר בלבד שהלך שם, אך אין לנו שום ידיעה על ההווה שהוא אמור להיות באותה דרך, דשמא מכבר יצא משם והלך לעלמא לדרכו, וא"כ איך שייך לתלות בשעת המציאה דהוא הוא. ולכאור' חילוק ברור הוא, וצ"ב מד' רבותינו האחרונים שלא נתעוררו בזה.

## בדין זקן ואינו לפי כבודו

### הרב יעקב ישראל לוי

א.

ברא"ש כתובות פ"ב סי' ד' הביא יש מפרשים דהא דקאמר בכתובות יז. מבטלין ת"ת להוצאת המת והכנסת כלה, היינו דרשאין לבטל. והביאו היש מפרשים כמה ראיות, ואחת מהן היא מדברי הגמ' דאמרו עליו על ר' יהודה בר אילעאי שהיה מבטל ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה, ואי כל אדם חייב לבטל ת"ת, מאי רבותיה דר' יהודה בר אילעאי. אלא ודאי כל אדם רשאי, ואמרו עליו על ר' יהודה בר אילעאי שהיה מנהיג עצמו בחיוב ומבטל תמיד. ודחה הרא"ש דבריהם דודאי כל אדם חייב לבטל, וההיא דר' יהודה דמיייתי סייעתא מיניה, דאע"פ שהיתה תורתו אומנותו ולא היה לו עסק אחר אלא ת"ת, היה מבטל, וכ"ש שאר העם.

ובספר אהבת חסד לבעל הח"ח, מיישב באופן אחר, מאי רבותיה דר' יהודה בר אילעאי [בחלק שלישי פרק חמישי בהג"ה] ותו"ד דרבותא דר"י בר אילעאי הוא משום שהוא זקן ואינו לפי כבודו, ועל כן ס"ד דפסור וקמ"ל דחייב משום קרא דדרשינן "את הדרך ילכו ב'ה' זו קבורה" דמחייבין אפילו זקן ואינו לפי כבודו בקבורה, והוא הדין לוית המת דהוי בכלל קבורה. ע"ש

והנה מה שביאר באהבת חסד דס"ד לפסור משום זקן ואינו לפי כבודו, צ"ע ממה שהביא הוא עצמו בבה"ל סי' רנ בשם הפמ"ג בהא דכ' השו"ע שישתדל כל אדם להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו וכו', ולא יאמר לא אפגום כבודי כי זה הוא כבודו שמכבד את השבת. וכתב הביאור הלכה דהשו"ע יישב בזה מה שהקשה בשו"ת חוות יאיר (סי' ר"ה) איך הקילו בכבודם, הא גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, לכן קאמר דהו כבודם שעוסק בעצמו במצוה וניכר שעושה כן לכבוד הש"י, משא"כ אם אין ניכר כמו זקן ואינו לפי כבודו באבדה וכדומה, שמתחלל כבוד הת"ח ע"י, ור"ל שאין הכל יודעים שהוא עוסק במצוה.

ועפ"י עולה דר' יהודה בר אילעאי אף שהיה זקן, מ"מ לא חשיב שאינו לפי כבודו אם מלוה את המת ומתעסק בצרכי קבורתו, כיון דהכל רואים שהוא עוסק במצות ה'.

אמנם מאידך תירוצו של הפמ"ג, מוקשה מהגמ' ב"מ הנ"ל דמרבין מ"בה" דאפילו זקן ואינו לפי כבודו חייב בקבורה. וקשה דאמאי בעי ריבוי לזה, הא לדברי הפמ"ג הנ"ל בלא"ה לא שייך בזה דינא דזקן ואינו לפי כבודו, כיון דהכל

יודעים שעושה כן משום מצות ה'. ואולי י"ל דדינו של הפמ"ג גופא דהיכן שהכל יודעים שעושה כן משום מצות ה' אין פסור של "זקן ואינו לפי כבודו" נלמד מריבויא דב'ה'.

מבואר בגמ' כתובות יז, א דרב יהודה בר אילעאי היה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה, ורב שמואל בר יצחק מרקד עם שלש בדי הדס עד שאמרו חכמים קא מיכסיף לן סבא. וקשה דהיאך הותר להם לעשות כן משום המצוה לשמח חתן וכלה, הא הוי זקן ואינו לפי כבודו. ובשלמא לדעת הרמב"ם והג"א בשם מהר"ח א"ו [ב"מ פ"ב סי' כא] שכתבו גבי השבת אבידה, דאף זקן ואינו לפי כבודו, אם בעל נפש הוא יחמיר וישיב האבידה, א"ש. אבל הרא"ש פליג [ב"מ פ"ב סי' כא] וסובר דלוקן אסור לו להשיב דאינו רשאי לבזות כבוד תורתו, וא"כ קשה היאך עשו כן.

והחוות יאיר סי' ר"ה תירץ דבאדם מפורסם בחסידות גם הרא"ש מודה דשרי. אמנם לדעת הפמ"ג הנזכר לעיל אתי שפיר, דהיכא דניכר שעושה כן לכבוד המצוה אינו נפטר משום דינא דזקן ואינו לפי כבודו.

ב.

ויש לדון מאי טעמא לא נפסור כל זקן ואינו לפי כבודו משום דינא דכבוד הבריות, דגדול כבוד הבריות שדוחה כל ל"ת דרבנן ושב ואל תעשה דאורייתא. כמבואר בגמ' ברכות דף יט, ב דהא אם אינו לפי כבודו הוי לידידיה נגד כבוד הבריות. וכעין דמבואר בגמ' ברכות כ, א דילפינן מ"לאחותו" דכהן גדול ונזיר מותר להם ליטמא למת מצוה משום כבוד הבריות של המת שמוטל בבזיון ויסריח או יאכלהו כלבים [לשון תוס' בב"מ דף ל, ב ד"ה אלא] והכי נמי נימא גבי זקן ואינו לפי כבודו. ובאמת מדברי הפמ"ג שהביא הביאור הלכה בסי' ר"נ נראה דסובר דזהו טעם היתר זקן ואינו לפי כבודו. מדפירש קושיית החוות יאיר על הני אמוראי שטרחו בצרכי שבת, דאיך הקילו בכבודם, הא גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה [היינו ל"ת דרבנן ושב ואל תעשה אף בד"ת].

אמנם מדברי תוס' בב"מ בד"ה אלא, נראה לא כן מדהקשו אמאי איצטריך ריבויא ד"בה" לזקן ואינו לפי כבודו דחייב לקבור. תיפו"ל דחייב הזקן לקבור מ"ולאחותו" דכבוד הבריות דוחה מילת בנו ושחיתת פסחו. והיינו כבוד הבריות מחמת המת. והשתא אם נימא דגם זקן ואינו לפי כבודו הוא משום כבוד הבריות ידידיה, מאי אולמיה כבוד הבריות של המת מכבוד הבריות של הזקן החי.

ואולי יש לומר דחלוק דינא דכבוד הבריות שהוא רק במקום בזיון, כמו מת המוטל בבזיון ויסריח או יאכלהו כלבים. מדינא דזקן ואינו לפי כבודו, שהוא אף במקום דליכא בזיון גמור, אלא רק העדר כבוד שאינו לפי כבודו.

## קנה במבצע וטעה

### הרב חנוך העניך מנדלסון

מעשה בחנות שערכה מבצע על מוצר שיש בו כמה סוגים, ובמודעה הגדולה אודות המבצע לא נכתב במפורש שלא כל הסוגים כלולים במבצע, אלא שבתחתית המודעה רשומים קודי המוצרים שבמבצע שכאמור הינם רק חלק מהסוגים, הקונה כמו רבים לא שם לב ולקח מכמה סוגים יחד, והקופאי ג"כ לא העביר אחד אחד את כולם אלא העביר רק אחד מהם, ורק אחר זמן גילה הקונה שבטעות שילם מחיר מבצע על פריטים שאינם במבצע, ונשאלה השאלה האם חייב לשלם את ההפרש.

והנה בעיקרון למרות שבעלי החנות לא נהגו כהוגן כשהטעו את הלקוחות ועברו באיסור, מ"מ עדין המחיר הקצוב הוא המחיר הרשום על המוצר למרות שהכיתובים לא מודגשים מספיק, ולמעשה התברר שלקח דבר ולא שילם את מחירו המלא, ויש לדון בחיובו ככה"ג משני דינים, או משום נהנה או משום גזלה.

אלא שאם נבא לחייבו מדין נהנה, הרי מסתבר שאם היה יודע היה לוקח מהטעמים שבמבצע ולא מהאחרים שעולים יותר, ובאמת הרי בכל נהנה בדבר שלא ברור שהיה קונה אותו, התשלום הוא בזול דהיינו פחות שלישי, והוא מה"ט שבמחיר המלא יתכן שלא היה רוצה להנות ולשלם (עי' רש"י ב"ק כ' ורשב"ם ב"ב קמ"ו), וא"כ גם אם היה כאן חיוב נהנה, הוא היה לפי מחיר מבצע, שאותו כבר שילם.

אמנם מדין גזלה החיוב הוא מחיר מלא, אלא שכאן אף שא"א לומר שהגזילה היתה באונס גמור, שהרי יכל לעין בפרטים הרשומים ולראות, מ"מ גם לא היתה בכונה, וידועה שיטת הקצוה"ח בסי' כ"ה סק"א שפטר מגזלה בשוגג, דרך במזיק נתרבה חיוב בשוגג ולא בגזול, אמנם כבר הביאו האחרונים

והנה הש"ך (ס"ק ז') הביא תשו' הר"ן (סי' י"ט) [שהובא בדרכי משה סי' ש"מ] שכתב שבאומר לו השאילני ואניח לך משכון הוי שואל וחייב באונסים, והקשה הנתיבות (ס"ק ג') אמאי לא הוי שמירה בבעלים, וכתב שצ"ל ששאל את החפץ ואח"כ הניח לו משכון דבשעת תחילת השאילה לא נשתעבד המשאל לשמור על המשכון, (וכ"כ התומים סי' ע"ב ס"ק יח) ומבואר שאם בשעת השאילה מקבל את המשכון חשיב שמירה בבעלים ויפטר.

אך המעיין בתשו' הר"ן יראה להדיא שסברתו שהוי שואל, הוא משום דניחא ליה למשאל לשמור לבטחון על חפצו ואינו שמירה לשואל אלא לעצמו הוא שומר את המשכון ואין זה שמירה בבעלים, וא"כ בנידון דידן השי"ק הוא לטובת בעל הגמ"ח לבטחון, אמנם הר"ן לא ביאר שיטתו בהשאילני ואשאלך האם הוי שמירה בבעלים, אמנם מדברי הרמ"א סי' ז נראה שלמד דמשכון הוי שמירה בבעלים לדעת הרמ"ה, ולפי"ז צריך לדברי הנתיבות שאירי שנטל אח"כ את המשכון.

ויש שרצו לומר שכיון ששי"ק חשוב כשטרות ושטרות התמעטו מדיני שמירה ואף שבעל הגמ"ח שומר על השי"ק אין זה מחיוב שמירה ולא חשיב כשמירה בבעלים, אמנם לדעת הש"ך (שא ס"ק ז') שהעלה כשיטת הרמב"ם שמיעוט שמירה בשטרות הוא רק על גניבה ואבידה אך לענין פשיעה חייב, וביותר אף להלכה ששטרות התמעטו מכל פרשת שמירה, אפ"ה נראה דחשיב שמירה בבעלים כיון דבשמירה בבעלים כל שעושה מלאכה עברו ואפי' משקהו מים חשיב שמירה בבעלים, ואף שאין חיוב שמירה בשטרות כל שפועל בעבורו שמירה חשיב שמירה בבעלים, וכיון ששומר עבורו את השי"ק חשיב שמירה בבעלים.

אמנם י"ל שאינו חשוב שמירה בבעלים כיון שאין רצונו של בעל השי"ק שישמרו עבורו אלא רק שלא יאבד ויקחהו אחר דאין הוא צריך את השי"ק וא"כ אין כאן שמירה בשבילו. ובפרט אם כתב בשי"ק שם הגמ"ח ולמוטב בלבד שאין השואל צריך את שמירת השי"ק ולא הוי שמירה בבעלים. אמנם אם יש לגמ"ח תקנון שמחייב באונסים א"כ הוי כמתנה להתחייב שחייב לכו"ע.

## פרשתא דא – עניני הפרשה

בין כרכושתא ושונרא. ועוד דגם באופי השלום יש חילוק כי בעוד שבמשל הכלבים השלום הוא בעיקר לצורך ההצלה מהזאב שבא עליהם להרגם הרי שבמשל הכרכושתא והשונרא השלום הוא לצורך אכילה מחלבא דביש גדא.

ונראה לומר בזה דהנה יש חילוק גדול בין מלחמת שני כלבים לבין מלחמת חולדה וחתול ששני כלבים הרי אין האחד רוצה להשמיד ולהרוג את השני מחמת שנאתו אליו סתם וכדו' אלא זהו באופן שיש ביניהם מריבה על איזה דבר שלישי ששניהם תובעים אותו וע"כ הם מריבים ביניהם כדי לזכות בו, משא"כ מלחמת חולדה וחתול שהחתול רוצה להשמיד את החולדה. וא"כ יש לומר שכששני הכלבים משלימים מחמת בוא הזאב הביאור בזה הוא שכיון שנשקפת סכנה לחייהם הרי הם מתעלים מהמריבה הקטנה שיש להם כיון שהנידון הוא הצלת חייהם וע"כ נקהלים הם לעמוד על נפשם להרחיק מעליהם את הזאב ולינצל ממנו.

לעומת זאת לא יתכן לומר שהחולדה תשלים עם החתול בכדי להנצל על ידי התחברותו אליו מאויב שלישי, שהרי מה יתן לו ומה יסיף לו שלומו עם אויב זה, והלא כאשר ינצל ממנו יבוא עליו החתול ויהרגו. וע"כ אין הוא עושה שלום עם החתול אלא באופן שיש להם מטרה משותפת חיובית להרוג מיישהו או להנות מהשמדת דבר אחר כגון מזל רע, וע"כ בשני הכלבים השלום היה בכדי לינצל מהזאב שבא עליהם ומשא"כ במשל הכרכושתא והשונרא שהשלום הוא כדי לעשות הילולא מחלבא דביש גדא.

ומעתה יש ליישב הכל על נכון, דהנה בריש הפרשה כתיב ויגר מואב מפני העם מאוד כי רב הוא ויקץ מואב מפני בני ישראל. והנה פירוש ויגר מואב הוא פשוט שפחדו מישראל בראותם כל המלחמות והכיבושים שעשו ולכן יראו מהם פן יעשו להם גם כזאת. ופירוש ויקץ מואב כתב רש"י שקצו בחייהם, ויש לפרש שקצו בחייהם מפני הפחד מישראל. והנה בפרשת שמות גבי מצרים נמי כתיב כעין זה ויקצו מפני בני ישראל. ושם פירש רש"י בשם המדרש כקוצים היו בעיניהם. והיינו שישאל היו כקוצים בעיניהם, ויל"ע באמת למה כאן לא מצינו שפירשו כהאי גוונא. ויעוין במלבי"ם (וכע"ז כתב גם הנצי"ב) וז"ל ויקץ מואב ר"ל שהגם שהיו גרים מפניהם לא יכלו להיות בשלום עמם כי קצו בהם מצד שהם בני ישראל, ששם זה מציין מעלתם והיותם מובדלים בדת מיוחדת ובגוים לא יתחשב ואי שנאה כשנאת הדת. עכ"ל. הרי שבויקץ

שבראשונים לא מצינו מקור לדעה כזו, אלא רק נחלקו אם דינו כמו כל מזיק וחייב בשוגג ולא באונס גמור (כמבואר ברש"י חולין מ"א ועוד), או שגולן חייב אף באונס גמור אא"כ לא נתכוין לקנות (כמבואר בתוס' בקידושין נ"ה וברא"ש בסוכה פ"ג ס"ל ועוד), ואכמ"ל בענין, וקשה לסמוך על שיטת הקצוה"ח בזה.

ואולי יש לחדש שלסוברים שאינו חייב באונס גמור [דלשיטתם חיוב גזלה הוא מדין ממזני גבך ואכמ"ל] אלא ככל מזיק, א"כ כשם שבכל מזיק אם הניזק גרם את הנזק לעצמו פטור המזיק (ואפילו לרמב"ן שבאונס חייב, מ"מ אם הניזק גרם לעצמו, פטור), ה"נ גם בגולן יש לפטור בכה"ג, וא"כ כאן שנראה שהחנות גרמה לטעות בפשיעתה, לא יתחייב הקונה מדין גזלן.

ונראה להביא מקור לדין זה, משיטת בעה"מ בסנהדרין פ"ד והרשב"א בח"ב ש"ע (הובאו בש"ך כ"ה סק"ב) דבטועה בדבר משנה לעולם פטור הדיין אף כשא"א להחזיר הדין, ואפילו מי שאינו ראוי לדון כלל דחשיב כמתכוין להזיק אעפ"כ פטור, דלא הו"ל לבע"ד לשמוע לדיין בלי לברר והיה מתברר הטעות בקל, ומה"ט אפילו נו"נ הדיין ביד פטור, דלא הו"ל לתת לו לקחת ממנו ביד ואיהו דאפסיד אנפשיה, והרי בנו"נ ביד החיוב אינו רק משום מזיק אלא גם משום גזלן כמבואר בלשונות הבע"מ והרשב"א שם (וכמש"כ הש"ך בסוף הס"ק) ומוכח שגם מזה נפטר מה"ט דהניזק אפסיד אנפשיה.

### בענין שי"ק פקדון בגמ"חים

#### הרב יוסף סעד

הנה נחלקו הראשונים (ב"מ פא, ב) האם בהשאילני ואשמור לך האם הוי שמירה בבעלים או לא, דדעת רש"י דלא הוי שמירה בבעלים ודעת הרמ"ה שהוי שמירה בבעלים, והשו"ע (סי' ש"ה ו') הביא דעת הרמ"ה והרמ"א הביא דעת רש"י, ויש לדון בגמ"ח שלוקח שי"ק פקדון מהשואל דהוי השאילני ואשמור לך שהשואל שואל את החפץ ובעל הגמ"ח שומר לו על השי"ק, הוי שמירה בבעלים ויפטר השואל מחיובי שאלה.

### בענין שלום מואב ומדין

#### הרב אליהו אלפר

איתא בריש פרשת בלק ברש"י פסוק ד' והלא מעולם היו שונאים זה את זה, שנאמר המכה את מדין בשדה מואב, שבאו מדין על מואב למלחמה. אלא מיראתן של ישראל עשו שלום ביניהם. ומקורו ממדרש רבה פרשה כ' ד' בזה"ל ויאמר מואב אל זקני מדין, והלא את מוצא שמדינים נלחמים עם המואבים, שנאמר המכה את מדין בשדה מואב, והשנאה ביניהם מעולם, משל לשני כלבים שהיו מריבים זה עם זה, בא זאב על אחד מהן, אמר השני אם איני עוזרו, היום הורג את זה ולמחר יבוא עלי, לפיכך נתחברו מואב עם מדין.

והנה בגמ' סנהדרין ק"ה ע"א הובא דרש זה בתוספת לשון, וז"ל הגמ': וילכו זקני מואב וזקני מדין תנא מדין ומואב לא היה להם שלום מעולם משל לשני כלבים שהיו בעדר והיו צהובין זה לזה בא זאב על האחד אמר האחד אם איני עוזרו היום הורג אותו ולמחר בא עלי הלכו שניהם והורגו הזאב אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי כרכושתא ושונרא עבדו הלולא מתרבא דביש גדא. והנה יש כמה שינויים בין דברי הגמ' לדברי המדרש. הא', התוספת שיש בדברי הגמ' בהמשל של כרכושתא ושונרא דעבדו הלולא וכו'. הב' דבגמ' נזכר הלכו שניהם והורגו את הזאב, ובמדרש הובא רק הא דנתחברו כדי להציל אחד את חבריו מן הזאב. הג' במדרש הובאה דרשה זו עה"פ ויאמר מואב אל זקני מדין עתה ילחכו וכו' ובגמ' הובאה כל דרשה זו עה"פ וילכו זקני מואב וזקני מדין וקסמים בידם ויבואו אל בלעם וידברו אליו דברי בלק.

ונראה לומר בזה דהנה בעיקר מה שהובא בגמ' יש להקשות דמתחילה הביאה הגמ' המשל של ב' כלבים שהיו צהובין זה לזה, ואח"כ הביאה ממה שאמרי אינשי כרכושתא ושונרא, וצ"ב לשם מה נצרכה התוספת שיש בהמשל דאמרי אינשי יותר ממה שהמשילה הגמ' מקודם לכן גבי ב' כלבים [ביאור הקושיא: בד"כ כשמביאה הגמ' היינו דאמרי אינשי זהו המשל היחיד, וכאן אחרי שהביאה הגמ' משל של שני כלבים הוסיפה גם ממשלי האנשים]. ועוד יש לעיין בשינוי המשלים דבראשון המריבה היא בין שני כלבים ובאמרי אינשי

מואב נתבאר שמלבד מה שיראו מהם הרי גם היו שונאים להם בעצם והיו חפצים במותם ובהעדרם.

ונראה שכנגד זה גם אמר בלק (פסוק ו') אולי אוכל נכה בו ואגרשנו מן הארץ, שזה כולל ב' הענינים הא' נכה בו והיינו מכה והרג להיותם כקוצים בפניהם ואינם רוצים בקיומם כלל. והב' ואגרשנו מן הארץ וזה לצד שהיה ירא מהם פן יכבשו ארצו מידו. ולפי' אתיין שפיר דברי הגמ' דהנה כנגד מה שיראו מישראל אמרה הגמ' המשל של ב' כלבים שבא עליהם זאב והרי הם נלחמים כנגדו כדי להנצל, וכנגד הא דהיו כקוצים בעיניהם ורצו להשמידם אמרה הגמ' המשל דכרששתא ושונא דאכלי מחלבא דביש גדא ששניהם נתאחדו כדי להשמיד את ישראל.

אמנם, רש"י פירש גבי הא דאמר בלעם (פסוק י"א) אולי אוכל להלחם בו וגרשתי. וז"ל מן העולם ובלק לא אמר אלא ואגרשנו מן הארץ איני מבקש אלא להסיעם מעלי ובלעם היה שונאם יותר מבלק. ונתבאר בדברי רש"י שהיה רוצה רק לגרשם שלא יבואו עליו אבל לא היה מתנגד להם בעצם, וזהו לפי מה שפירש קודם בויקץ מואב דהיינו שקצו בחייהם ולא פירש שהיו ישראל כקוצים בעיניהם. ובאמת מקור דברי רש"י הוא מהמדרש שפירש בהא דאמר בלק ואגרשנו מן הארץ שאינו רוצה אלא להסיעם מעליו. ומתבאר לפי' דהמדרש ס"ל שלא נלחמו עם ישראל אלא כדי לינצל מהם, ולעומת זאת הגמ' סברה שנלחמו מחמת ב' הדברים.

ובזה יתיישב נמי הא דבגמ' אף במשל הכלבים סיימה הלכו שניהם והרגו הזאב, ויש לומר בזה דעיקר המשל הראשון הוא מה שנתחברו כדי לינצל מישראל, אלא שאח"כ הוסיפה הגמ' הלכו שניהם והרגו את הזאב, שזה משום שרצו להרגם, ועל סיום זה אמר ר"פ משלו - היינו דאמרי אינשי. משא"כ במדרש שאין סיום זה שהלכו שניהם והרגו את הזאב משום דבמדרש לא היה ענין כלל בהריגת ישראל. וממילא אין ענין במשל הריגת הזאב.

וגם יתבאר הא דבמדרש הדרשה היא על קרא דויאמר מואב אל זקני מדין ובגמ' בקרא דוילכו זקני מואב וכו' והיינו משום דבקרא קמא כתיב עתה ילחכו הקהל את כל סביבותנו כלחוך השור את ירק השדה. שלא נתפרש בזה אלא יראתם מהם שלא יכבשו ארצם מידם וע"ז היה עיקר מלחמתם, ומשא"כ בגמ' המתנה עד קרא דוילכו וכו' דכתיב וידברו אליו את דברי בלק דהיינו וישלח מלאכים וכו' אולי אוכל נכה בו ואגרשנו שזה ב' הדברים (ואף שלפי המדרש היה אפשר להביא גם מקרא זה משום שלשיטתו לא נאמר בו אלא להסיעם מעליו מ"מ לא היה לו להמתין עד שם משא"כ בדרשת הגמ' יש להמתין על פסוק זה שכולל ב' הדברים).

## בביאור ציווי ה' בהליכת בלעם ברצונו לקלל את ישראל

### הרב שילה היילברון

(במדבר כב, כ) "אם לקרא לך באו האנשים קום לך אתם", וצ"ע דלעיל (יב) כתיב "לא תלך עמהם" ומה השתנה עכשיו, וביותר יל"ע שהרי בהמשך (כב) כתיב "ויחר אף אלקים כי הולך הוא" והרי נצטוו לילך איתם.

ובשם הגר"א מיישבים לחלק בין 'את' ל'עם', ד'את' הוא צירוף טכני בלבד ו'עם' הוא אף לאותה מטרה. ולפי' נאמר לו לילך איתם והיינו לא למטרתם, ואי"ו סותר ללא תלך עמהם שהוא למטרתם, ומה שחרה ה' שהלך, הוא מפני שכתוב קודם לכן (כא) "וילך עם שרי מואב".

והנה ביסוד זה היה נראה ליישב עוד קושיה, דהנה לקמן (לה) כתיב "ויאמר מלאך ה' לא בלעם לך עם האנשים, ואפס את הדבר אשר אדבר אליך אותו תדבר וכו'", ופי' רש"י שם וז"ל "לך עם האנשים בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו" והעירו דלעיל שציווה לילך היה צריך רש"י לפרש כן.

ובספר ושלל לא יחסר הביא מהגר"ר משה מרדכי חדש וצ"ל, דרש"י בא ליישב הערה, דהא בלעם הביע נכונות לחזור כמבואר בפסוק "אם רע בעיניך אשובה ... וא"כ למה אמרו לו לילך עימם, וע"ז תי' רש"י דיש לחלק בין מסכים לרוצה, ד"בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו" והחילוק בין מסכים לרוצה אנו לומדים מכאן, וע"כ העתיק רש"י זה דוקא כאן, עכ"ל. וצ"ע, שהרי ממה שבלעם שאל מוכח שהיה עושה מה שה' אומר לו, וא"כ אף שם מה שאמרו לו לילך הוא ראייה דהכל תלוי ברצון, ושמא כאן כתוב מפורש שמסכים לחזור בו, וצ"ע.

ואמנם למשנת"ל מהגר"א הקושיא כלל לא מתחילה, דלפני זה נצטוו לילך איתם ועתה עם, והחילוק מבואר. והיינו דהוקשה לרש"י למה באמת הקב"ה בכיכול חזר בו, וע"ז כתב בדרך שאדם רוצה לילך כו', ופשוט.

אמנם לכאור' זה אינו, דהא אף כאן הזהירוהו שידבר רק מה שישים ה' בפיו וכלעיל, וא"כ אין מטרת הליכתו כשרי מואב, ונראה דלעיל (כ) כתיב ואך את הדבר ... אותו תעשה" ואך היינו מיעוט, כלומר, אמנם תלך איתם אך לא בשביל לקלל. אבל כאן כתוב ואפס וכו' ופרש"י "ע"כ את הדבר וכו'" והיינו שמתיר לו לילך כרצונו, אך מודיע לו שלא יצליח, ולפי' א"ש דדוקא כאן ילפי' ד"בדרך שאדם רוצה כו'".

ולפי' יוצא שבלעם ידע שלא יצליח לקלל את עמ"י ובכ"ז לא רצה לחזור בו, ויש לבאר או משום שחשב שיקבל שכר מבלק, או משום הכבוד העצמי שלו שלא נתן לו לחזור בו, ויש ללמוד מזה לכל אדם.

## דין מיגדר מילתא בקנאות דפינחס

### הרב דוד מרדכי זילבר

סנהדרין פ"ב, וירא פינחס, מה ראה, אמר רב ראה מעשה ונזכר הלכה א"ל למדתינו וכו' קנאין פוגעין בו א"ל קריינא דאגרתא איהו להוי פרוווקא. ושמואל אמר ראה שאין חכמה וכו' כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב (פרש"י, שלא ילמדו ממנו, לפיכך לא נטל רשות ממושה).

ולא פרש"י דהחילול ה' הוא עצם העבירה בפרהסיא כמש"פ בת"ח שם, דא"כ למה פליג רב. וגם דחילול ה' דאין חכמה נגד ה', הוא דוקא כשיגרם עוד עבירה.

והקשה הר"ן על רב, הא אמרינן שאם בא לימלך אין מורין לו. ותיירץ דלשונות אלו אינם לשון נמלך והוראה (כלומר דחשיב נטילת רשות, ולא שאלה והוראה). א"נ כאן הוראת שעה בשביל שתעצר המגיפה.

(ויל"פ דפליגי ב' התירוצים אי הבא לימלך הוא כפרש"י דבא לשאול האם להרגו, או כר"מ (פי"ב מאיס"ב ה"ה) דאף בבא ליטול רשות מבי"ד. א"נ לכו"ע כר"מ, אך י"ל דוקא בי"ד, כיון שאין רוצה לעשות ע"פ עצמו אלא ע"פ בי"ד, דאל"כ למה שואל לבי"ד, ומשא"כ במקום רבו דשואלו רק מפני כבודו, י"ל דל"ח בא לימלך).

ולא פירש דהוראת שעה משום מיגדר מילתא, דהא רב פליג כנ"ל.

ולכן אם פירש זמרי והרגו פינחס נהרג עליו, ולא אמרינן תיפוק ליה מדין מיגדר מילתא, עיי"ש בעיון יעקב, דלרב לא הוה מיגדר מילתא, ולשמואל לא הוה עפ"י משה ובי"ד.

ע"ל דגם לרב היה צורך דמיגדר מילתא, ואלא דס"ל דהיה שהות לשאול למשה קודם שיחטאו אחרים, אך תו י"ל דהורה משה גם משום מיגדר מילתא, ומ"מ דוקא בלא יפרוש זמרי, והוא ע"פ תשובת הרמ"ה, אהא דעונשין שלא מהדין (שם מ"ו), הא דאת הרוכב בשבת הרגו, ואת המטיח אשתו תחת התאנה רק הלקו, כיון דגם המיגדר הוא לפי החומר, ה"ה י"ל דגם הוא לפי כללי העבירה. ולכן כשנתעלמה מהם ההלכה בכו, ולא הרגוהו משום מיגדר מלתא.

והא דאם נהפך זמרי והרגו לפינחס אין נהרג עליו שהרי רודף הוא, ופירש הרמ"ה כיון דהוא רק רשות, אף דעשהו גם למיגדר מילתא, אלא דפירש שם הרמ"ה דהוא רשות מהא דאין מורין, ור"ל מהא גופא שלא ניתן ליהרג בהוראה, וכ"ה בר"מ (בפיה"מ שם), וביאר בדברי יחזקאל (סי' כ"ג) דשמע מינה דאינו חייב על הגברא, (ויל"פ ע"פ הר"ן (שם) דהוא ענין נקמה), א"כ כ"ש דדינא דמיגדר מילתא לא חשיב חייב על הגברא.

ועיי"ש ברמ"ה דאחרים אסורים להרוג את פינחס, כיון דגם להם ניתן רשות להרוג את זמרי, (משמע דלא כפירוש דאין מורין, משום דרשות רק לקנאי, והשואל אינו קנאי), ורק לזמרי משום דלא ניתן לו להרוג את עצמו, (ויל"פ לנ"ל דנקמה, א"כ ל"ש ע"ע). וצ"ל שגם מיגדר מילתא לא יתקיים אם יהרוג את עצמו, דאל"כ תו גם לו ניתן להרוג את עצמו.

## "הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם"

### המקור לחידוש הרמב"ם דגויה הנבעלת לישראל נהרגת

### הרב חנוך נריה

כתב הרמב"ם פי"ב מהלכות איסור"ב ה"י, אבל ישראל הבא על הגויה וכו' כיון שבא על הגויה בזדון הרי זו נהרגת מפני שבאת לישראל תקלה על ידה כבהמה, ודבר זה מפורש בתורה שנא' הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וגו' וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו, עכ"ל. והנה דין זה מחודש הוא, ולא

מצאו כל הנו"כ כאן מקור לזה, זולת מקרא זה שהביא הרמב"ם וכ' שדבר זה מפורש בתורה, ומכאן למד הרמב"ם דין מחודש זה.

אלא שהדבר תמוה מאד ללמוד מזה, וכבר תמוה הרמ"ך והמ"מ כאן ע"ז שהלא התם הוראת שעה היתה, שהרי הרגו כל אשה יודעת איש למשכב זכר, ולא רק זו שנבעלה נצטוו להרוג, אלא כל הראויה ליבעל נהרגה, והיאך למד מזה הרמב"ם דין מחודש זה שהנבעלת חייבת מיתה. ותמוה מאד.

והנראה בזה, שהנה באמת גוף הפרשה [מטות פרק ל"א] צ"ת, שהנה בתחילה ששלחם משה למלחמה לא מצינו שאמר להם שום ציווי מיוחד במלחמה זו, אלא שאחר כך כשבאו מן המלחמה כתיב [שם פסוק י"ד ואילך] ויקצף משה על פקודי החיל וכו' ויאמר להם החייתם כל נקבה, הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וגו'. ולכאוף יפלא שהלא מתחילה לא ציוה להם דבר שתהיה מלחמה זו חלוקה משארי מלחמות, וא"כ בפשטות נמצא דינה ככל המלחמות שאין הורגים בהם אלא הזכרים הגדולים [כמש"כ הרמב"ם פ"ז מהלכות מלכים ה"ד והורגין כל הזכרים הגדולים ואין הורגין אשה ולא קטן], וא"כ יפלא מה מקום יש לקצוף עליהם מה שהניחו הנקבות בחיים. ואי תימא שאמנם אמר להם משה מתחילה חידוש מלחמה זו יתר על שארי מלחמות, א"כ הלא כמו כן נצטוו שם גם להרוג הטף הזכרים, וכדכתיב שם פסוק י"ז ועתה הרגו כל זכר בטף, וזה לא מצינו שיקצוף עליהם משה שלא הרגום, ועל כרחין נראה שבאמת לא ציוה להם משה מתחילה שתהא מלחמה זו חלוקה משארי מלחמות, וא"כ תיקשי כנ"ל מה מקום יש לקצוף עליהם על מה שלא הרגו הנקבות, וצ"ע.

והנראה מוכרח מזה, שהגם שאמנם אכתי לא נצטוו להרוג הנקבות כלל, מ"מ קצף משה משום שהיו איזה נקבות שעכ"פ לא היה להם להניח. והי ניהו, ע"ז בא לשון הכתוב הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וכו', ופי' לשון זו הן הנה וגו' אמרו בספרי זוטא כאן [והו' בילקוט וברש"י] הן הנה, שהיו מכירין אותה ואומרים זוהי שנכשל פלוני בה. וכנראה דהיינו פירושא, שהגם שלא היה להם להרוג כל אשה יודעת איש, שהרי טרם נצטוו ע"ז, אבל מ"מ אותן שהיו מכירים ואומרים זוהי שנכשל פלוני בה, על אלו קצף עליהם משה שלא הרגום, שאותם גם בלא הוראה מיוחדת למלחמה זו בלא"ה חייבי מיתה ניהו ומהו שהותירו בחיים. [ועפ"ז לשון החייתם "כל" נקבה, אין הפי' אם הנחתם אחת מהם, אלא אדרבה, היאך הנחתם לכולם בלא להרוג כלום. (וכעין דרשת הגמ' כל נפש או כל דהוא נפש)].

ומבואר א"כ מקורו דהר"מ שכתב שממקרא זה מבואר המקור לחיוב מיתה של הנבעלת לישראל, וניחא קו' הרמ"ך והמ"מ, שהלא התם הוראת שעה היתה. והביאור כנ"ל שאין עיקר המקור ממה שציוה עליהם משה לבסוף להרוג לכל הנקבות, שאכן זו הוראת שעה היא, [והזכיר הר"מ גם לזה אולי משום דבזה נתפרש הריגה, או כמש"כ המ"מ ששורש ההוראת שעה התם בכל יודעת איש, הוא מפני שלעולם הנבעלת עצמה מחויבת, וזה מוסיף על זה], אלא עיקר המקור הוא ממה שתמה עליהם משה בתחילה שאף בלא ציווי מהו שהניחו לאלו שהיו מכירים ואומרים, וזהו שפתח הרמב"ם והביא למקרא זה ד"הן הנה" דייקא, ומכאן מקורו לחיוב מיתה זה.

## תגובות

### בענין תספורת סמוך ל"ז בתמוז

#### הרב משה רודניצקי

הרב יצחק לנדא שליט"א העיר אשתקד (בגליון 16) שרבים נוהגים להסתפר סמוך ל"ז בתמוז, ועדיף להמנע מכך, כדי שלא ייראו במיטבם ברוב ימי בין המצרים.

וניכר שנכתבו דבריו מנהמת לבו, אך צריך לדון האם מגדר הדין עצמו שלא להסתפר, יש גם ענין שלא להסתפר סמוך לזמן האיסור.

מקור הדין שלא להסתפר לפני ת"ב הוא במשנה בפ"ד דתענית וז"ל: שבת שחל ת"ב להיות בתוכה אסורה מלספר ומלכבס, ובהמשך מביאה המשנה: ערב ת"ב לא יאכל אדם שני תבשילין, לא יאכל בשר ולא ישתה יין. ומסיקה הגמ' שם (ל). שהאיסור של התספורת והכביסה נוהג בשבוע שחל בו ת"ב עד התענית. וכן פוסק הרמב"ם וכן נפסק בשו"ע להלכה כדינא דגמ'. ואילו איסור אכילת הבשר ושתיית היין הוא דוקא בסעודה המפסקת (ומנהגנו שאסור מר"ח הוא כירושלמי). והב"ח בריש סי' תקנ"א מבאר מדוע זמניהם של האיסורים הללו אינם שווים לדינא דגמ', וז"ל: ומשור"ה אסור דוקא לספר ולכבס, מפני שהוא מלאכה לצורך תענוגי הגוף, שבזה מראים קצת אבילות, שכשעוסקים בתספורת ובכביסה נראין כאינם חוששין להתאבל על החורבן, אבל אכילת בשר ושתיית היין ורחיצת חמין וכו' שאינן מלאכה (ועוד הוא מביא שיש בהם תועלת לשמירת הבריאות) לא אסורוהו כלל, כי אם בסעודה המפסקת עכ"ל.

א"כ יוצא מדבריו שמה שאסרו תספורת וכביסה, הוא משום היותן מלאכות הגורמות להסח דעת מהאבלות כשאדם מתעסק בה, ואף למנהגנו שלא להסתפר כבר מ"ז בתמוז, לא מסתבר שישתנה הטעם וגדר האיסור, אלא רק מתארך האיסור לכל ג' השבועות, וא"כ כיון שאין לפני י"ז בתמוז דיני אבלות הללו, אי"כ ממילא אין ענין שלא להסיח דעתו מהאבלות ואין להמנע מלספר ולכבס.

ואמנם הב"ב בסי' הנ"ל מביא את דברי הכל בו: אין איסור לספר אלא אותה שבת בלבד עד התענית, ולפני אותה שבת מותר. מ"מ מנהג הזקנים שלא להסתפר כלל לפני אותה שבת **כדי שיכנסו ליום התענית כשהם מנווילים**, עכ"ל, ולא התברר מתוך דבריו מהו שיעור 'שלא להסתפר כלל לפני אותה שבת', ומ"מ דבריו מכוונים לעיקר הדין, שהאיסור נוהג רק בשבוע שחל בו ת"ב, וכל זה ע"מ להגיע לת"ב מנווילים. ולא מסתבר שיהיה דינו של י"ז בתמוז כדינו של ת"ב, שמנהגי אבלות בימים הללו בבחינת מוסיף והולך.

והגר"י טשזנר שליט"א בספרו שערי נחמה (שער ב פ"א אות ז) כתב וז"ל, ויש להסתפר לפני תחילת בין המצרים כדי שלא יצטרך להשאר עם שיער מגודל כל ג' השבועות וכו'. ובהמשך הוא מעיר שאכן צריך לכתחילה להסתפר לכבוד השבת שלפני י"ז בתמוז ולא בערב התענית עצמה, שאז נראה כמסתפר לכבוד התענית, ואין ראוי לעשות כן. ומ"מ מי שלא הסתפר לכבוד השבת, מותר להסתפר גם אח"כ ואף בערב י"ז בתמוז עכ"ל.

ויה"ר שנקיים את אבלות החורבן כדבעי ונזכה לראות בשמחתה.

### בענין מלאכת אוכ"נ ביו"ט כשאפשר בדרך היתר

#### הרב מרדכי בליצר

תגובה להרב יצחק קרליבך שליט"א בגליון פסח תשעט בענין מלאכה וטלטול ביו"ט לצורך אוכל נפש כשאפשר לעשות בדרך היתר.

במה שביאר בדברי הביאור"ל בשם הפמ"ג שהיתר מוקצה אינו כהיתר מלאכת אוכל נפש. הנה הדברים מוכחים לכאורה בדעת הפמ"ג עצמו, שהנה הפמ"ג סי' תצ"ח א"א סקכ"ג כ' ש"ל מלאכת או"נ הותרה ביו"ט ולכן אין צריך לאהדורי לעשות באופן שאין מלאכה עיי"ש. וא"כ קשה ממש"כ במוקצה שצריך לעשות מן הצד. וע"כ צ"ל כמש"כ כת"ר דהיתר טלטול מוקצה הוא היתר אחר, ובאמת כן מוכח ממה שכ' הפמ"ג בס' "תק"ט א"א סקט"ו שדוקא לצורך אכילה הותר טלטול מוקצה ולא לשאר שמחת יו"ט, והיינו שא"א 'מתוך' בהיתר טלטול, וע"כ שהיתר טלטול לצורך או"נ הוא גדר אחר של היתר. (אך יש להעיר ממש"כ הפמ"ג עצמו בראש יוסף שבת דף ע"ד: ד"ה גמרא שאו"נ ביו"ט דחיה ולא הותרה ולכן אם אפשר לעשות בלא מלאכה יש לעשות, וזה סותר לכא' מש"כ בס' "תצ"ח שם, ועי' בספר מלאכת יו"ט בהשמטות לאות קנ"ח שתמה על דבריו).

ובעיקר הנדון במלאכת יו"ט אם צריך להשתדל לעשות באופן שיהא בלא מלאכה, יש להביא מדברי הראשונים בבישורא אגומרי עי' ברמב"ן ובר"ן ביצה דף י"ב מדפי הרי"ף שנראה להיתר, וכן עי' מה שהביא המ"ב סי' תק"ז סקכ"ה מדברי הרשב"א בעבוע"ק שמשמע שאם אין מצוי יותר שלא ע"י מלאכה א"צ לטרוח. ואכמ"ל. אך במה שהביא להוכיח מדברי הט"ז סי' תק"ז לענין ברירה יל"ע מדברי הט"ז באותו סימן סק"י (הובא במ"ב סקכ"ז) שביאר הטעם שאין למלוח חתיכות צנן כמה ביחד אלא אחד אחד דמשום שיכול לעשות שלא ע"י מלאכה צריך לעשות כן. וצ"ע.

### בביאור למען תהיה תורת ה' בפיק

#### הרב שמריהו ולדמן

בגליון שבועות דשתא דא כתב הרב ישי לסר שליט"א להעיר מדוע לא נזכר בטור שיש לכוון בהנחת תפילין למען תהיה תורת ה' בפינו. וביאר ש'תורת ה' שנאמרה אין הכוונה לכלל התורה והמצוות, אלא לאמונת הייחוד, כי היא שורש התורה ולב ליבה, והביא סימוכין לכך ממש"כ התוס' בגיטין שמה שאמרו שמגילה (וט"ס נפל בדבריו וכתוב מוזוה במקום מגילה) צריכה שרטוט כאמיתה של תורה, הכוונה למוזוה, שנאמרה בה אמונת הייחוד שהיא אמיתה של תורה.

ויש להוסיף את מה שאמרו במכות כ"ד א' שבא חבקוק והעמידן על אחת, וצדיק באמונתו יחיה, שהאמונה היא כוללת את כל התורה, ועי"ש בדברי הריטב"א, ונד' המהרש"א שהוסיף ע"ז את הפסוק 'כל מצוותיך אמונה', שכל המצוות נכללות במצות האמונה.

אמנם יש להעיר מדברי הרמב"ן עה"ת במקום שכתב 'ופירש שתכתוב על ידך ועל בין עיניך יציאת מצרים ותזכור אותה תמיד, למען שתהיה תורת ה' בפיק

לשמור מצוותיו ותורתיו, כי הוא אדוניך הפודך מבית עבדים, ומשמעות דבריו, דאזיל על כה"ת כולה.

ולדבריו יש ליישב את התמיהה בעניין אחר, שהתורה באה לפרש שמטרת זכירת יציאת מצרים היא, להשתעבד ולקבל עולו יתברך, ועיד"ז יבוא ממילא לשמור את תורת ה' ואת מצוותיו, ולא יסיח מהן דעת לרגע. ונמצא ש'למען תהיה תורת ה' בפיך' הוא מילתא דממילא - שאם האדם יזכור כראוי את יציאת מצרים, ויזכור את הנסים והנפלאות שעשה עמו ה' ביציאת מצרים, 'שהם מורים על יחודו, שהוא יחיד בעולמו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו' (לשון הטור), ממילא תהיה תורת ה' בפי, וישמור מצוותיו ותורותיו.

## בגדר ביטול תורה

### הרב שילה היילברון

לענין מה שהביא הרב לויטין בעלון שבועות בענין ביטול תורה את דברי האבה"א הנודעים יעוין בספר דרך החיים מתורתו של תלמידו הג"ר מיכל יהודה לפקוביץ זצ"ל בח"א עמ' רכג' והלאה מש"כ לבאר בזה בב' אופנים.

ובעיקר ענין ביטול תורה ידועים דברי האו"ש בהל' תת"ן [וזהו: ביומא דף י"ט ע"ב, השח שיחת חולין עובר בעשה, שנאמר ודברת בם, והנה נראה דרבא אזיל אם קריאת שמע דרבנן, ומוקי ודברת בם לדברי תורה (ברכות יג, ב), אבל למאי דקי"ל דעל ק"ש קאי אין שייך זה לדרוש בם ולא בדברים בטלים], והוקשה לי על עיקר דבריו שהלא הרמ"א מביא את דברי רבא להלכה בס' רמ"ו סעיף כ"ה דהשח שיחת חולין עובר בעשה ועי' בבהגר"א ס"ק ע"ה שם שצ"י מקורו מימא י"ט ב, ודוחק לומר שהאו"ש פליג על עיקר דברי הרמ"א וצ"ע ושמו הרמ"א אוהו ש"ק ש' דרבנן, וצ"ע.

### בענין גדר חובת האמונה בביאת המשיח

### הרב ע. וולפין

בעקבות הדברים שפירסם הרב יצחק לנדא שליט"א בגליון פסח בענין האמונה בביאת המשיח, יצוין בבית אלוקים להמבי"ט שער היסודות פרק נ' שכתב שבחיוב האמונה בביאת המשיח נכלל שלא להגביל שום זמן לביאתו אלא שבכל זמן הוא יכול לבוא וזה לשונו: "ולכן הזהיר עליו הרב ז"ל להאמין ולאמת שיבוא ולא יחשוב שיתאחר וכו' כי מה שלא הוגבל זמנו יכול להיות בכל זמן בין קרוב או רחוק והבלתי מאמין לזמן קרוב ג"כ לא יאמין לזמן רחוק וגם אם יגביל לו זמן בעבור הזמן אשר גבל תימעט אמונתו לעתיד וכן אם יגביל לו זמן לא יאמין ביאתו קודם זמן ההוא וכו' ולכן האמונה היא שלא יחשוב שיתאחר כי אין לו זמן מוגבל ואפשר בכל יום ביאתו כמו שאמר הכתוב היום אם בקולו תשמעו עכ"ל.

### תשובת הרב יצחק לנדא

אין חולק על כך שאין לאחר את מועד ביאת המשיח בשום זמן שהוא מבלי כל סיבה, וגם אין לבדות מליבו סיבה לדחותו (וכגון שאדם שאינו מגדולי ישראל יחליט שאין המשיח יכול להגיע בשבוע הקרוב כיון דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה, ונראה לו דצריך לשם כך לפחות שבוע שלם עבור כך), אבל פשיטא שאין כאן ענין של אפיקורסות. וכל זה דוקא כשבודה סיבה מלבו אבל כשמאחר על סמך פשטם של דברי חז"ל וכגון שאין בן דוד בא בשבת, פשיטא שגם פה אין בזה, גם אם ימצאו חז"ל רבים הסוברים שלמסקנת הסוג' לית לן כלל זה שכן דם לא יבא בשבת. ואת כל זה הארכנו לטעון במאמרנו הקודם (גליון פסח תשעט), ואין במה שהובא בשם המבי"ט כל ראיה נגד דבר זה, ופשיטא דגם המבי"ט וגם הר"מ עצמו שאותו בא המבי"ט לבאר, לא נתכוונו להשוות את הכופר בביאת המשיח לזה שרק דוחה את ביאתו בזמן מה אלא שכתבו שאין לעשות כן. ולא אסרו זאת אלא כשבודה סיבה מליבו אבל לא כשמסתמך על דברי חז"ל וכדלעיל.

ולהלן נוכיח בעזרה ש"י שיש מח' בדבר בין הרמב"ם ז"ל לשאר ראשונים, ונוכיח עוד מלשון הר"מ גופיה דגם היכא דאסור לאחרו מ"מ אין בזה חומר של כפירה.

ועי' סנהדרין צז. "אמר אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא אין העולם פחות מפ"ה יובלות, ויובל האחרון בן דוד בא כו', רב אשי אמר הכי אמר ליה, עד הכא לא תסתכי ליה, מכאן ואילך אסתכי ליה, ע"כ. ועי' רש"י שם ד"ה עד הכא לא תסתכי ליה, שכתב "עד יובל האחרון לא תצפה לו דודאי לא יבא קודם הזמן הזה", הרי לנו גמ' מפורשת האומרת דשייך להאמין בביאת המשיח תוך ידיעה שעדיין לא הגיעה העת, עד כדי נקיטת הלשון החריפה 'לא תצפה לו', ורש"י ז"ל הגדיל ואמר "דודאי לא יבא קודם הזמן הזה". [פ"ה יובלות מסתיימים אחר פטירת רב אשי, ונמצא דכל זמנו של רב אשי קאי ב'לא תצפה לו'].  
ולענ"ד הדבר ברור שלא נתכנו לומר דאין אפשרות כלל שיבוא, דודאי אם יזכו ישראל למהלך של 'אחישה' יוכל להגיע גם לפני היובל השמונים וחמשה, אלא שדיברו שם בגמ' על דרך הכלל ולא על דרך רחוקה, ובפשטות אין לצפות לו אחרי שברור שאין זה זמן הקץ (דסתם זמן הקץ הוא ע"פ מהלך של "בעיתה").

ומש"כ הרמב"ם דגם מי שאינו מחכה לו הוי כופר, כבר כתבנו במאמרנו הקודם דחיכו הוא מלשון קיווי ציפיה וגעגוע, והיינו דבר שברגש שחפץ ומשתוקק

לביאתו, ומי שמחך הדבר מליבו ואומר שאין לו כל ענין וחפץ בביאת בן דוד, האיש הלזה הוא כופר לדעת הרמב"ם, שכופר בביאת המשיח מצד שהדבר מוזלזל וחסר ערך בעיניו.

ושבו מצאתי שבאמת בפיה"מ כ' הר"מ ומי שהסתפק בו או נתמעט אצלו מעלתו ה"ז כפר בתורה שייצע בו בתורה בפירוש בפרשת בלעם כו', ואילו בהל' מלכים כ' שמי שלא מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו, הרי זה כופר בתורה ובמשה רבינו, ומשמע שהנתמעט אצלו מעלתו דפיה"מ הוא ה"א אינו מחכה לביאתו דמשנה תורה, והיינו כדברינו שכוונת הר"מ שאינו מחכה מחמת שמזלזל בעיקר הדבר, והדברים מאירים.

ולאור זאת, אם מתגעגע ומשתוקק לבוא ומתפלל תמיד שיזכו ישראל לנס דבחינת אחישנה, אף שכליבו יודע שהוא דבר רחוק ומחוץ לדרך הטבע (והיינו בגונא שהוא בר סמכא בענין חישוב הקץ או שנאמר לו הדבר ע"י אליהו וכבנ"ד), ודומה הוא לצדיק המבקש רחמים על חולה אנוש שכל טובי הרופאים נואשו מחייו - ודאי שאין באחרו את הקץ שום צד של כפירה. ועי' להלן שנוסיף עוד דברים בענין המהלך ד'אחישה'.

[ואין לומר דדברי הגמ' אמורים דוקא בזמנם שהיו באמת רחוקים ממועד הקץ ואז היה שייך לומר שלא יצפו לבוא לפני הגיע הזמן, אבל בתקופה שסמוך לתקופת הרמב"ם ואילך שעברו כבר זמן זמנים טובא, אז בא הרמב"ם וקבע שיש לצפות לבוא בכל יום והמאחר אותו ע"י קביעת קץ מאוחר, הוי כופר. דהשתא אחרי שעברו כמה וכמה קיצין וכן דוד עדיין לא בא, וכמו"כ ריבוי השנים שעברו כבר גורם שכעת ראוי הוא לבא בכל יום והקובע בזמנו קץ לבוא נידון ככופר בעיקר היסוד של ביאת המשיח כיון שמכחיש את כך שראוי הוא לבא בכל יום. הנה כל בר לבב ישיכל ויבין כי טענה זו מגוחכת היא ביותר, דאם העיקר של האמונה בביאת המשיח לא היה בו בזמן הגמ' את החלק להאמין שיבוא בכל יום, וניתן היה לצפות לו לזמן מאוחר, מהיכי תיתי א"כ שישתנו גדריו בזמן מהזמנים, ובאמת בחסדי השי"ת לא מצאתי לע"ע למי שיטען טענת הבל שכוזר.]

ועי' ירושלמי תענית פ"ד משנה ה' (דף כד.) גבי ר"ע שאמר על בר כוזיבא "דין הוא מלכא משיחא", "אל"ר יוחנן בן תורתא, עקיבא יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבוא", והיינו שיבוא בזמן רחוק מאד ולא הגיע כבר כפי שר"ע סבור, ועי' קרבן העדה שפ"י בד"ה עשבים בלחייך: "כלומר זמן רב אחר מיתתך". ושוב חזינו דאין חשש של כפירה בסברא שמשיח יבוא עוד זמן רב - וכ"כ להדיא אדוננו הרמב"ם ז"ל בספר הגאולה שער רביעי, שר"י בן תורתא סבר שזמן הקץ מופלג טובא מאותו הזמן שבו היו עומדים, ולכן אמר כן.

ואדוננו רש"י ז"ל בספר דניאל (ח, יד) כתב שזמן הקץ יהיה 1284 שנים אחר חורבן הבית (שהיה בשנת 3828 לבה"ע) שזה יוצא בשנת 5112 לבריאת העולם (ה"א קיב) שהוא כ-2500 שנה ויותר אחרי זמנו של רש"י. וכן הרמב"ם ז"ל בפירושו לחומש בראשית על המילים "אשר ברא אלקים לעשות" כתב שביאת הגואל תהא 5118 לבה"א (ה"א קיח), ובספר הגאולה שער רביעי שנה את דבריו והוסיף שאז יגיע משיח בן אפרים 451 שנה אח"כ יבוא משיח בן דוד. והנה הרמב"ם נולד בשנת 4954 לבה"ע ונפטר בגיל 76 בשנת 5030, ונמצא שלפי חשבונו דחה את ביאת הגואל בכמאה שנה ויותר אחרי זמנו, הרי לנו שלא חששו לא רש"י ולא הרמב"ם לקבוע קץ שיהיה שנים רבות אחרי זמנם, ומוכח שאין בכך כל חשש של פגיעה בעיקר ה"ב.

והנה הגרמ"מ שולזינגר זצ"ל משתמש בדרך כלל בדחייה אחת החוזרת על עצמה בקונטרסו וכן במכתביו בענין זה, שכל הראיות שמביאים נגדו איירי במהלך של בעיתה אבל היסוד שצריך להאמין שיבוא בכל יום בנוי הוא על אחישנה, דכיון שיש מהלך של אחישנה ממילא מחויבים אנו להאמין שכל יום וכל שעה אפשרית היא לביאתו, וכל הקיצין שנאמרו לא נאמרו אלא במהלך של בעיתה, אבל באחישה יכול הוא לבא מיד לפני הקץ שנקבע. ובאופן זה גם יישב את הגמ' בעירובין מג: דהא דמשיח לא יבוא בשבת הוא דוקא במהלך של בעיתה, אבל באחישה יכול לבא גם בשבת.

אמנם יש לתמוה טובא על דבריו מדוע א"כ אמר אליהו לרב יהודה שעד שנת 4200 לבריאה אין לו לצפות למשיח, אדרבה יצפה ויצפה שיבוא באחישה, וכמו"כ קשה טובא לרש"י בדניאל והרמב"ם בספר הגאולה שזכרנו לעיל, מדוע לא הזהירונו בפתח דבריהם שנדע שמחויבים אנו להאמין שכן דוד יכול לבוא בכל יום ואין לנו לחוש לזמן הקץ שחשבו שם כלל. ובפרט שלגרמ"מ ז"ל שהוא בחומר של כפירה ממש, אין הניחו רבותינו הנ"ל מכשול עצום שכזה בפנינו?

ואין לומר שקצרו המה בדבריהם ואך לפרש את לשון הפסוק בדניאל באו, דזה אינו שהרי האריכו שם בדבריהם, ורש"י ז"ל כ' בפתח דבריו שם (דניאל ח, יד) "ואנו נוחיל להבטחת מלכנו קץ אחר קץ, ובעבור קץ הדורש נודע כי טעה במדרשו, והבא אחרי יתור וידרוש" (ובאר בזה מדוע אין חשש להיחלשות האמונה ע"י שנדרוש את הקץ ולבסוף נתבדה, כיון שאנו דבוקים באמונתנו במלכנו שישלח לנו את משיחו מכל מקום), ואין לא מצא מקום להזהירונו שגם לפני שיעבור קץ הדורש הראשון מחויבים אנו להאמין שיבוא בכל יום? וגם הרמב"ם הרי האריך בראש דבריו שם להסביר מדוע אינו עובר בחשבו את הקץ על מה שאמרו בגמ' תיפת עצמן של מחשבי קיצין, וכתב שלא אסרו זאת אלא בזמן הגמ' שידעו שהקץ רחוק דורות רבים, ולכן כשיחשבו את הקץ ויגלו אותו לעם יגרמו ליאוש

ורפיון ומשא"כ השתא שהקץ קרוב מאד (וכפי שהבאנו לעיל שדרש שהקץ הוא בשנת 5118).

ומשמע א"כ דלעצם איחור הזמן שלא יבוא היום אלא בזמן אחר לא חשש הרמב"ן כלל, רק חשש הוא לגרימת יאוש מחמת מרחק גדול של דורות רבים, אבל מרחק של אפי' כמה דורות לית לן בה, ואיה יסודו של הגרמ"ש שמחוייבים אנו להאמין שיכול לבא בכל יום ובכל רגע.

ומוכח מכל הנ"ל היסוד שכתבנו כבר לעיל דבאמת אין ענין אחישנה אלא מהלך צדדי בענין גאולתנו ולכן רוב הגמרות וגם רבותינו הראשונים לא התייחסו לזה אלא כדבר רחוק אשר כפי שכתבנו ראוי להתפלל ולהתחנן עליו, אבל עדיין הוא בחינת נס היוצא מגדר הטבע. ולהאמור מסתברא שאין הוא חלק מהעיקר הי"ב של אמונת המשיח, ואפי' מי שישתבש ויכחיש את כל ענין אחישנה לא הוי ככופר במשיח.

וגם הר"מ ז"ל בדברו על היסוד הי"ב של האמונה בביאת המשיח לא הזכיר מאומה מענין אחישנה, לא בפ"ה"מ (בהקדמה לפרק חלק) ולא במשנה תורה (פ"א מהל' מלכים).

ויש בנותן טעם להזכיר כאן את מה ששמעתי בזה מידידי הרה"ג ר' יעקב יהושע פלק שליט"א שמצינו במתני' שלהי סוטה אריכות גדולה בנתינת סימנים רבים לזמן של עקבתא דמשיחא, וכל האריכות הזאת שאמרו לנו גדולי התנאים לא שייכת אם נאמר שעיקר האמונה היא להאמין שיבוא בכל יום - באחישנה, ומוכח מזה דעיקר האמונה בגואל היא דוקא במהלך של בעיניה וכמו"ש לעיל. וכן כל הסימנים הרבים שנתנה הגמ' בסנהדרין צו, צח, מוכיחים כנ"ל, ודפח"ח.

וגם בנוגע להא דבן דוד לא אתי בשבת יש לענות להגרמ"ש ז"ל באותו אופן, דמה בכך שנמצאו כמה אחרונים הכותבים דבאחישנה יכול בן דוד לבוא גם בשבת, והלא מהם ראיה נגדו שאין בזה חשש של כפירה דא"כ היה עליהם להזהיר בכל חומר שאין לחוש לגמ' זו כלל ומחוייבים להאמין שיכול בן דוד לבוא גם בשבת והוא מיסודות האמונה והמשתבש בזה הוי כופר, והם לא עשו כן רק כתבו האמת לדעתם (ובאמת יש מחלוקת בדבר מכמה צדדים אלא שאכמ"ל), שע"פ המהלך דאחישנה יכול בן דוד לבוא גם בשבת.

ויש להוסיף בזה את לשון המלבי"ם ז"ל בפירושו לספר דניאל וז"ל: "אנו כותבים את הדברים האלה בחשון שנת התרכ"ח, ולפי החשבון שעלה בידנו זמן הגאולה ירחק עוד ששנים שנה (התרכ"ח)". כך פשוט וברור: "זמן הגאולה ירחק עוד ששים שנה" מבלי כל תוספת אזהרה שלא להיכשל בכפירה ואפיקורסות. שוב ושוב אנו נוכחים בגדולי רבותינו מכל הזמנים שאחזו כדבר פשוט שהעיקר הי"ב להאמין בביאת הגואל פירושו שצריך להאמין בדבר זה גופו שיבוא ביום מן הימים, אבל לחשוב שיתאחר אין כאן כפירה כלל, ורק יש למנוע מלעשות כן מבלי סיבה מוצדקת.

ועי' במכתב ב' המופיע בצמוד לקונטרסו של הגרמ"ש ז"ל בענין ביאת המשיח, שהקשה ת"ח מירושלים על דבריו מהא דאמרו בסנהדרין צו: "תיפח עצמן של מחשבי קיצין שהיו אומרים כיון שהגיע הקץ ולא בא שוב אינו בא", ומשמע שהרחיקו את החישוב קיצין רק מחמת החשש שיבואו לכפור בעיקר ביאתו, אבל להא דמאחר את בואו לא חששו. וענהו הגרמ"ש דודאי המחשבי קיצין נתקללו (תיפח עצמן) גם מחמת שמאחרים את זמן ביאתו, אבל בגמ' נקטו את הרעה היותר גדולה הנצמחת ממעשיהם שגורמים שיכפרו לגמרי (ולא דחאו הגרמ"ש שאין המחשבי קיצין מאחרים את הקץ רק אומרים שהזמן המסוגל יותר הוא בזמן מאוחר מסוים, דידע הגרמ"ש שהמחשבי קיצין דרכם לקבוע זמן ולומר דזהו עיקר הזמן ואילו צריך לצפות).

ולא הבינו את דבריו והלא אין מדובר כאן בשתי רעות המקבילות זו לזו, אלא כאן איירי ברעה אחת שהיא עצם הדבר שבעצם כך שקובע זמן, מאחר הוא את הקץ שלא יהיה מיד אלא אח"כ - ולהגרמ"ש שהאיחור הוא כפירה איך שייך להשמיט דבר זה ולהזכיר רעה אחרת שרק אפשר שתהיה. (ועוד להגרמ"ש שגם האיחור הוי כפירה גמורה מה שייך כאן רעה גדולה ורעה קטנה), וצדקו בזה דברי הרב המשיג.

ועי' רש"י סנהדרין שם ד"ה ויפח לקץ שכתב תפח נפשו של מחשב הקץ שלא היה לו לכזב ולומר כיון שהגיע כו', ומשמע מלשונו דכל מה שגינו את המחשבי קיצין הוא דוקא מחשבי קיצין מסוימים שהיו מתפקדים אחרי שתוחלתם נכזבה והיו אומרים שוב לא יבוא. ובאמת שכן הוא המשמעות הפשוטה של הלשון **שהיו אומרים** כיון שהגיע כו' שוב אינו בא.

אמנם ברמב"ן שהבאנו לעיל (ספר הגאולה שער ד) משמע שראה במאמר זה הנחיה כללית למנוע מלחשב קיצין ולכן הקדים שם התנצלות מדוע מחשב את הקץ, ומ"מ אין זו הנחיה גורפת כלל וכפי שמשמע מההסברים שכותב שם להצדיק את חישוב הקץ בזמנו ע"ש.

אכן הרמב"ם ז"ל ס"ל שהוא הוראה כללית לדורות הבאים שלא לחשב קיצין ולכן כ' בפיה"מ אחרי שהזכיר את היסוד הי"ב - "להאמין ולאמת שיבוא כו",

כתב עוד: "ולא ישים לו זמן ולא יעשה לו סברות במקראות להוציא זמן ביאתו, וחכמים אומרים תיפח רוחם כו", ע"ש. וכ"כ ביד החזקה פ"ב מהל' מלכים סוף הל' ב' "וכן לא יחשוב הקיצין". אך פשוט הוא שגם להר"מ אין בחישוב הקיצין חומר של כפירה ולכן בדברו על הכופר בביאת המשיח בריש פ"א לא הזכיר כלל למחשבי קיצין והזכיר זאת רק בפ"ב בלשון של איסור לכתחילה, וכמו"כ גם מש"כ בפיה"מ שהבאנו ולא יעשה לו סברות כו' הוא ג"כ בלשון של אסור לכתחילה.

ופשוט א"כ דגם מש"כ שם הר"מ לפני כן "ולא יחשוב שיתאחר אם יתמהמה חכה לו ולא ישים לו זמן כו'" לא אמרו הר"מ אלא שיש למנוע לכתחילה מלעשות כן אבל לא שיש בזה חומר של מי שכופר בעיקר ביאת הגואל. ודבר זה מדויק היטב ממה שבבואו בפ"א מהל' מלכים להוסיף אופן נוסף שיהיה ממש בחומר של כפירה, לא נקט הר"מ אלא למי שאינו מחכה לו "כל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו כו' (הרי זה כופר) בתורה ובמשה רבינו", ולא הזכיר כלל להא דלא יחשוב שיתאחר ולהא דלא ישים לו זמן (ולהעמיס בדעת הרמב"ם שמי שאינו מחכה לביאתו היינו שמאחר אותו הוא דבר זר ורחוק שאין לו מקור כלל, דפשיטא דאינו מחכה היינו שאינו מחכה כלל וכדיבארנו לעיל וכן בגליון פסח).

ועי' בפיה"מ שם לבתר מיניה "ומי שהסתפק בו או שנתמעט אצלו מעלתו כפר בתורה כו'", נראה ברור שזהו הקטע המקביל למש"כ בהל' מלכים "וכל מי שאינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו", דרך בשלב זה דן הר"מ בפיה"מ מי הוא בדין כופר והיינו דוקא מי שהסתפק בו (שאינו מאמין בו) או שנתמעט אצלו מעלתו (שאינו מחכה לביאתו), אבל החושב שיתאחר או המחשבי קיצין לא הוי בדין כופר.

ולהאמור יואר יותר מה שכ' בתחילת דברינו כמענה להשגה דהלא המב"ט בדבריו לא נתכוין אלא לבאר את דברי הרמב"ם שלא לאחר את הקץ מכל סיבה שהיא וגם לא כשעושה כן מצד חשבו קיצין, וכפי שנתבאר והוכח לא אמר כן הר"מ רק בגדר של אסור לכתחילה, אבל לא בחומר של כפירה ח"ו, וא"כ פשיטא דגם המב"ט ז"ל לא נתכוין ליותר ממה שכתוב בר"מ, ודי בזה.

והנה אף שלא חסכנו בטענות ובראיות לנידון דידן, מן הראוי להזכיר דיש כאן טענה אחת שאף שאינה על דרך ההיקש והסברה, מ"מ גדולה היא מכל האחרות שקדמו לה, ודי היה בה לבדה בכדי להכריע את הדבר. והוא שלא יעלה על הדעת לצייר ציור שבו רבים והמונים מיישראל הכשרים ומה גם תלמידי חכמים וגאונים, צדיקים וחסידיים, יאבדו את כל עולמם משום טעות קלה, והלא כפי שראינו זוהי הפשטות של כל הסוגיות וכן של לשונם של רבותינו ראשונים ואחרונים, וא"כ איך שייך להפוך לכופר כל יהודי שלמד את הסוגיא בעירובין שמשיח לא אתי בשבת או את הסוגיות בסנהדרין, וכי משום שלא שמע את יסודו של הגרמ"מ, יהא נדון ככופר וכאפיקורס ח"ו, וגדולה מזו והלא אף ת"ח גדולים ועצומים כהגר"א וינטרוב זצ"ל נתנוכחו עמו בזה ולא שבו מדעתם בזה, וכי ידונו כאפיקורסים הם וכל ההולכים בדרכם, אתמהא.

לע"נ אבי מורי

ר' אלתר חיים דב ב"ר שמחה הכהן זלה"ה

וסבי ר' יעקב דוד ב"ר גבריאל זלה"ה

הוקדש ע"י

ידידנו הדגול רבי יצחק לנדא שליט"א

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת חודש מנחם אב

ויעסוק בהלכות אבלות ונחמה, וכן בנושאי ירושלים והמקדש

מערכת 'דוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385

למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com

מתקבלות הקדשות והנצחות