

# רזמנות

מתורתם של בני רמות א'

גליון 39 | פרשת בלק עניינים כלליים | תש"פ

## אתרא דמר – רבני השכונה

### צורת קשר כפול של ציצית

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

בצורת עשיית קשר כפול של ציצית כתב השו"ע סימן יא סעיף יד: "יקח ארבעה חוטים מצד זה וארבעה מצד זה ויקשר שני פעמים זה על גב זה וכו'".

והנה מצוי שקושרים ציצית ולאחר גמר עשיית הגדיל מוצאים שהחוטים בצד ימין והחוטים בצד שמאל אינם שווים באורכם אף שבתחילה ובקשירה הראשונה החל בשוה. וזה כשלעצמו אינו חסרון, אך הסיבה לזה היא שלפחות אחד מהקשרים לא נעשה כפשטות לשון השו"ע: "יקח ארבעה חוטים מצד זה וארבעה מצד זה ויקשר" כלומר שיכרוך ימין על שמאל ושוב כורך שמאל על ימין באופן ששני הצדדים השתתפו בעשיית הקשר, אלא עשה בצורה שכך פעמיים צד אחד על גבי חבירו [ועביד כעין הקשר שעושים בני ספרד על כל חוליא רק עם כל הארבע חוטים וכפל] ולכך צד אחד נכרך יותר מחבירו, וזו הסיבה שהתקצר האחד מחבירו [ויש דאף כשהגדיל נגמר בשוה אפשר ללא שימת לב עביד כקשר כפול זה רק דבקשר אחד כרך ימין פעמים על גבי חבירו ואילו בקשר אחר כרך שמאל פעמים על גבי חבירו ולכן הגדיל נגמר בשוה]

ויש לעיין אם צורת קשר כפול זה [- שרק צד אחד נכרך] כשר דלא כפשטות לשון השו"ע והראשונים, ובפרט שהטעם דבעי קשר כפול הוא כדכתב הב"י (ס' מב סוף אות סד) דקשר אחד אינו מתקיים, וקשר כפול זה ודאי אינו מתקיים כקשר כפול ששניהם נכרכו אחד על גבי חבירו [אפשר לנסות בקשר החמישי בציצית], אמנם מאידך אפשר דאינו מעכב דגם זה הוה קשר כפול, והפוסקים סתמו בזה.

והשאלה נדונה לפני מו"ר הגר"פ שיינברג זצ"ל בעת שהובאה לפניו המצאה מופלאה שעל ידה שייך שאדם יקנה גדילי ציצית מוכנים ויתחבם בבגדו בכשרות ללא עשיית חוליות וקשירות, והיתרון בזה שבכך אדם יוכל להחליף ציציותיו בנקל ובתדירות ללא עמל, ונעשה באופן שכל הקשירות עשויות בצורה הנ"ל, צד אחד על גבי חבירו באופן שכל גדיל נעשה רק עם ארבעה ראשים קשורים על גבי קנה חלול [- קשית] דק באופן שהקשירות נעשו קשר כפול כקשר הנזכר, שעל גבי הקנה ארבעה חוטים כרוכים בעצמם והשמש נכרך על גבי שלשה חוטים והקנה, וארבעת ראשי החוטים הנותרים לא השתתפו בגדיל כלל ומונחים בסמוך, ולאחר שקונה הגדיל נוטל הארבעה חוטים שלא נגדלו ותחבם בכנף הבגד ושוב עם מחט וכדו' מעבירים בתוך הקנה ולאחר שעברו בקנה שולף הקנה והציצית נראית ככל גדיל ציצית.

מו"ר זצ"ל התפעל מהרעיון, ולאחר משא ומתן סבר שהציצית והקשרים כשרים ללא פקפוק אף שלא נכרכו צד זה על צד זה.

ודנו להביא ראיה לזה מהגמרא סוכה יא ע"א בסוגיא דפסיקתן זו היא הנחת, "והא תני שמואל משום רבי חייא הטיל לשני קרנות בבת אחת ואח"כ פסק ראשי חוטיה שלהן כשרין" [הובא בטור סימן טו], והמציאות שיתכן לקשור שני גדילין בבת אחת [לרש"י נעשה בחוט אחד ארוך וקיפלו לארבעה ותחבו בשני כנפות ולהרמב"ם בארבעה חוטים] לכאורה הוה רק באופן שקשר קשרים הנ"ל שכל ארבעה ראשים נקשרו על גבי חבירהם, דהארבעה הנותרים הם אגודים לבגד השני ולא שייך לכורכם, וכל נושא הגמ' הוה מדין תעשה ולא מן העשוי מצד מנין החוטיה ולא דאיכא ריעותא בעצם הקשרים, וחזינו דאף שהקשר לא נכרך צד זה ע"ג זה כשר.

עוד דנו בהמצאה הנ"ל דאפשר דאיכא ריעותא שהחוטים לא התחברו לבגד בקשר כפול, דהקשר נכפל ונעשה עוד טרם שנתחבו החוטים בבגד [וע"ז ליכא

### דבר הגליון

"וישא עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו ותהי עליו רוח אלקים"

ובפרק חזקת הבתים ילפינן מהאי קרא דלא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד פתח, וז"ל הגמ': א"ר יוחנן דאמר קרא וישא בלעם וגו' מה ראה, ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה לזה, אמר ראוין הללו שתשרה עליהם שכניה.

ולא נתפרש מה המקור לכך שאמר בלעם "ראוין הללו שתשרה עליהם שכניה". ברשב"ם פירש מוקדאמר התם מה טובו אהליך [והיינו ד'טוב] זה הוא השראת השכינה).

ובתוס' על אתר כתבו: מסיפיה דקרא דריש דכתיב "ותהי עליו רוח אלקים". ודבריהם פלא, והרי סיפיה דקרא קאי על בלעם, והיכן שמענו שראוין ישראל להשראת השכינה.

וחזינו כאן דבר נפלא, שכאשר השקיף בלעם על מוחנה ישראל וראה אותו מתוקן באופן שראויים להשראת השכינה, התפעל והתעורר למראה מופלא זה, ואולי אף נכנס בלבו רצון לזכות לכך, עד שמכח אותה התפעלות קיבל שייכות אל אותה מעלה של השראת השכינה, ונדבקה בו. ושוב מצאתי כע"ז בפר"ש (חו"מ קנד, ה) ע"ש.

וזה יסוד כל ענין התהילות והשבחים שאנו אומרים לפני ה', אשר באמת צ"ב מה הענין בכך, וכי צריך הוא ית' לתהלותינו, אלא שהתועלת היא אצלנו, שכאשר אדם פוגש את השלימות האלקית, והיא מהדהדת בו עד שמבטא את ההתפעלות, ואולי אף מגלה בעצמו רצון להשתייך אל אותה שלימות ומעלה. משהו נדבק גם בו.

ראיה מהגמרא דכשר], אמנם לא נאמר דין באיזה אופן החוטים צריכים להתחבר לבגד. ובספר דרך אמונה כלאים פרק י הלכה ד בבה"ל נקט והוכיח מרש"י [המובא ברמ"א סוף סימן ט"ז] דגם אם תפר החוטים לבגד וגדלם כשר יעו"ש.

נחזור לדין, ועלה דלכא' ליכא נפק"מ בצורת עשיית הקשר של ציצית ואף אם כרך צד אחד פעמיים על גבי חבירו הוה ככרך זה על גבי זה וכשר כסתומת הפוסקים.

ולגבי ההמצאה הנ"ל למעשה מו"ר נמנע מליתן לזה הסכמה, דאף שסבר שמצד הלכות ציצית הדבר כשר, ראה בכך ולולא במצוה יקרה זו לעשותו בצורה כזו שלא כדרך ללא עמל וקשירה.



קנה חלול

ארבעה ראשים שלא השתתפו בגדיל לתחבם בקנה

לאחר התחיבה להוציא הקנה

## הערה בענין מתירין ציצית מבגד לבגד

### הרב חיים לייב פרצוביץ

מנחות מ"א ע"ב איתמר רב אמר אין מתירין מבגד לבגד ושמואל אמר מתירין מבגד לבגד, וקיי"ל בסי' ט"ו ס"א שמתירין, אמנם הוא דוקא במטילם בבגד אחר אבל במתיר שאין מטיל בבגד אחר לכ"ע אסור, [ומקור הדין מהת' בשבת כ"ב ע"א].

ובפרי מגדים במשכבות וזה ר"ס ט"ו, כ' שנחלקו רש"י ותו' בטעם המ"ד שאין מתירין, שלרש"י הוא משום ביזוי מצוה של הבגד שהוא בלא ציצית, אבל התו' כתבו שהוא משום הפקעת הטלית ממצוה [וזהו שהשווה טלית למוריד מזוזה מבית לבית, ולרש"י לא שייך שהרי אין כאן ביזוי כלל ע"ש].

וכתב ג"מ היכא שמתיר חוטין ע"מ להטיל חוטין אחרים, שלהתו' הכא אין הפקעה שהרי מטיל אחרים במקומם, דבפשוטו אין הפקעת המצוה אלא בבגד שהוא עיקר המצוה, אבל כלפי החוטין לא שייך הפקעה. אמנם לדעת רש"י ס"א איכא ביזוי מצד החוטין הראשונים שאול מהם המצוה [ובאמת בל' השאלות קכ"ו משמע שכל האיסור הוא מחמת ביזוי החוטין ע"ש]. ופשוט לפ"ז שאם גם מטיל באותו בגד חוטין אחרים וגם את החוטין שהסיר מבגד א' מטיל בבגד אחר בזה לכ"ע שרי.

והנה הלבוש כ' שמותר להתיר חוטין ע"מ להחליפם בחוטין נאים יותר, והובא בפוסקים, והנה אליבא דתו' לכאורה כ"ה גם במשים חוטין שאין נאים שהרי אין מפקיע המצוה, ואילו לרש"י אפילו בנאים מהם נמי אסור, וכ' הפרי מגדים שכיון שהוא מטיל חוטין יותר נאים שפיר דמי גם לרש"י ואין כאן ביזוי.

והנה הפרי מגדים כ' עוד וז"ל, ומיהו מדכתב הט"ז מי "שמתיר" ציציותיו הא להפסידם ולקרוע אותם אסור דמפסיד מצוה שראוין לבגד אחר. ומיהו אם הם רק כדי עניבה דאין ראוין לבגד אחר כו', אבל הלבוש [שם] כתב אם רוצה לעשות נאים "ולהשליכם" זאת שרי, משמע דמוותר לפסול אותם. שוב ראיתי באלה רבה הביא בשם עולת תמיד, דאסור להפסידם וכנראה מ"ז עכ"ל. - משמעות דברי הפרי מגדים, שגם היכא שמטיל חוטין נאים טפי שמחמת כן הותר להתיר החוטין מהבגד, מ"מ אכתי יש לו להזהר שלא להפסיד בידים את החוטין הישנים שהרי ראוין לבגד אחר, ולכן יש להזהר להתיירם ולא לקרעם בדרך השחתה. וכך מסיק מהעולת תמיד.

ולכאורה ביאור דבריו שהם שמותר לו להתיר חוטין בלא להטילם בבגד אחר מטעם נוי מצוה וכנ"ל, מ"מ הני מילי היכא שמייהא הם ראוין להנתן בבגד אחר, אבל אם קורע ומשחית שע"ז כבר אין ראוין לבגד אחר לא. וע' בזה.

ויש לציין שבכתר ראש להגר"ח מוולוז'ין [אות ז'] כ' ז"ל אין להתיר ציצית מופסקין כשהם כשרים מטעם ביזוי מצוה, והוקשה לו מ"כ הפוסקים שנוקד עכ"ל. ולמשנ"ת הוא משום שחשש לדעת רש"י שיש ביזוי מצוה בחוטין שלא מטיל בבגד אחר, ולדעתו כל שאכתי ראוין למצוה אין להתיר החוטין כלל.

והנה במשנה ברורה סי' ט"ו ס"ג ג' כ' ז"ל, ודע עוד דבמקום שהציצית הם שלמים וראוים להנתן לבגד אחר כו', יש מן האחרונים שכתבו דיהיה להתיר הקשרים והכריכות שלהם ולא להפסיקם ולקרוע אותן כדי שלא יכלה אותן וכבר אחז"ל לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכין להם והחיי אדם כתב במקום שקשה בעיניו הטרחה להתיר מותר לנתקם ואין בזה משום בל תשחית כיון שאין עושה דרך השחתה ע"ש עכ"ל. ומקור דבריו מהעולת תמיד ור"א הנ"ל, אמנם הוא פירשם משום בל תשחית שמפסיד השימוש בחוטין ולא ישפוך כו', אמנם בדברי הפרי מגדים מבואר להדיא טעם אחר לגמרי משום ביזוי החוטין שבטלה מהם המצוה, שלפ"ז נמצא שאין בסברת החיי אדם שנאמרה כלפי בל תשחית שתהיה סיבה להתיר את האיסור של ביזוי הציצית. - וכ"מ באלה רבה ע"ש.

ובשולי הדברים, יש להעיר דבר פשוט להלכה, היכא שחוטין כנף אחד התקלקלו או התלכלכו אבל החוטין שביתר הכנפות טובים כבתחילה, וחפץ להחליפם [שהו מותר כמוש"כ הלבוש], שלכאורה יש להקפיד שלא יסיר את כל החוטין הישנים ויחליף כולם בחדשים, רק אלו שרואה בהם צורך נוי מצוה, אבל אלו שביתר הכנפות מהיכי תיתי לו להתיירם, אא"כ יש בכלם את ענין הנוי מצוה מהראשונים.

## שאלה בהלכות ציצית

### הרב מרדכי שלום גליק

א. פסק רמ"א בשו"ע (סי' יא סעיף יד): ואם האריך הציצית יראה ששלישיתו יהיה גדיל ושני חלקים ענף. עכ"ל. ואינו מעכב בדיעבד (מ"ב ס"ק טט). שיטת האר"ח

(המאיר לארץ סוף ס"ק כו) והמ"ב (באה"ל ד"ה יכול לקצרו) שהענף לא יהיה יותר משני שלישי, ושיטת החזו"א (סי' ג ס"ק י') "דאפשר להוסיף על ענף יותר מב' שלישים והאזהרה שלא להפחית".

ב. פסקו המחבר (סוף סעיף יד) ורמ"א (סעיף ג) שטוב "לעשות בסוף כל חוט קשר כדי שיעמוד בשזירתו". ובמג"א (ס"ק כג) מפקפק בזה, עיי"ש, ובפרמ"ג. וכתב המ"ב (ס"ק יח): טוב לקשור, וי"א דאדרבה יותר טוב שלא לקשור ונכון להחמיר אם הם שזורים יפה דלא שכיח שיתפרקו. עכ"ל.

ג. התעוררה שאלה למעשה, באופן שהענף יותר מב' שלישי, ואם לא חותכים לא צריך לעשות קשר בסופו, משא"כ אם יחתוך ניהיה רפוי בסופו ושכיח שיתפרק, ויש לקשור.

נמצא שיש לפנינו ב' אפשרויות, א. לחתוך החוטים לקצר הענף לב' שלישי, ויצטרך לעשות קשר בסופם. ב. לא לחתוך.

באפשרות א' היתרון שהענף לא יותר מב' שלישי, והחסרון שצריך לקשור, ובאפשרות ב' החסרון שהענף יותר מב' שלישי, והיתרון שלא צריך לקשור.

וצ"ע [לאור המובא למעלה], איזה מיינהו עדיף, ודוק.

## ביסוד תקנת קריאה"ת בשבת

### הרב יהודה אריה לייב הכהן רוטנברג

בשו"ע קל"ז ג' אם דלג פסוק אחד ולא קראו, אם הוא במנחה בשבת או בב' וה' וקרא יו"ד פסוקים בלא פסוק המדולג, אינו חוזר; ואם לאו, חוזר. אבל בשבת, אפילו דילג פסוק אחד חוזר וקורא, ואפילו אחר שהחזיר את התורה ואמר קדיש חוזר וקורא הוא ושנים עמו; ואפילו הפסוק והתפלה מוסף, חוזר וקורא.

ויעוין בלבוש שביאר: אבל בשבת אפילו דילג פסוק אחד חוזר וקורא, שהרי תקנת חכמים היא שיקראו כל הפרשה בשבת זו ובאופן זה להשלים כל התורה בשנה אחת, והרי דילג פסוק ולא קרא כל הפרשה, ובהשלמות השנה לא ישלימו התורה שהרי יחסר פסוק זה, עכ"ל.

ומבואר דחובת החזרה בדילג, נאמר דוקא בקריאה של שבת שנתקנה להשלים כל התורה, ובדילג חסר בסיום התורה. [והנה בתיקון ישכר כתב דאף בקריאת המועדים חוזר על דילוג פסוק אחד. והיינו דכיון שקריאה זו היא מחובת היום ממש, א"א להחסיק בה. ועי' כנה"ג דלא נהגו כמותו, והיינו כמשנ"ת דחובת החזרה מסוימת לקריאת שבת כיון דבעי' לסיים ולהשלים כל התורה].

ולכא' ה' נראה דדין זה תלוי בגדר התקנה של קריאה"ת, דהלבוש ביאר שיסוד התקנה כדי להשלים כל התורה, וכ"ה באור זרוע (סי' נ"ה) שאם לא קרא פרשה אחת, צריכים להשלימה בשבת הבאה, לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיעה לעם מצות וחוקים ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה לפי כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו אלא כי כן נסדרו הפרשיות, עכ"ל. וכיון דעיקר התקנה הוא להשלים התורה, ע"כ בחסר אפי' פסוק אחד, נגרע עיקר התקנה ולכן חייב לחזור ולקרות בברכה.

אולם בשיטת הרמב"ם לא משמע כן, שכתב בפ"ב מהל' תפילה: משה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא יהיו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, ועזרא תיקן שיהיו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהיו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים, עכ"ל. ומבו' שאף הקריאה של שבת הוי מטעמא שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, ולא משום סיום התורה.

ובפ"ג ה"א כתב: המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת, מתחילין בשבת שאחר חג הסוכות וקורין בסדר בראשית וכו', וקוראין והולכין על הסדר הזה עד שגומרין את התורה בחג הסוכות, ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים ואינו מנהג פשוט, עכ"ל. ומתבאר מדבריו דהשלמת התורה הוא רק בגדר מנהג, אבל אי"ז מעצם תקנת משה רבינו, דמצד התקנה ה' סגי לקרות בכל שבת בתורה כדי שלא ילכו ג' ימים בלא תורה.

ולפי"ז ה' נראה דלשי' הרמב"ם אי"ז לחזור ולקרות פסוק המדולג, שהרי מצד עיקר התקנה ליכא חסרון, כיון שעשה תקנת משה כמתקנה, ומה דחסר בהשלמת התורה שהוא מטעם מנהג, לכא' אי"ז מחייב לחזור ולקרות בברכה, וצ"ע.

## הרב שלמה זאב שפיצר

מקור דין צירוף לעשרה, הוא לענין ברכת המזון, במתני' ברכות נ. בזמן שמקצתם רואים אלו את אלו, הרי אלו מצטרפים, ולמדו מזה הראשו' וכך נפסק בשו"ע סי' קצה דה"ה ע"י שכל העשרה רואים את השמש או את המזמן, מצטרפים לעשרה.

וברשב"א בתשו' צו למד דה"ה לענין דין תפילה בציבור, ע"י האופנים הנ"ל מצטרפי, וכן הביא הב"י בסי' נה סעיף טו, מהרא"ש שאם הש"ץ עומד באמצע וכולם רואים אותו, הוא מצטרף, וכ' שהמקור לזה הוא מדמצינו כן לענין זימון, אמנם ברמב"ן פסחים פה: סובר דדווקא לענין זימון הוה צירוף ולא לענין תפילה בציבור, ובשו"ע נה/טו פסק כהרשב"א והרא"ש.

ונח' הראשו' לענין הצירוף לגבי ברהמ"ז, דברשב"א שם העמיד דאיירי באופן שבכל קבוצה אין מספיק אנשים בכדי להתחייב בזימון, ולדבריו הצירוף מועיל אף לחייב בזימון, אמנם ברשב"ש תשו' לו העמיד שבכל קבוצה יש ג' אנשים, והצירוף הוא רק לענין שיכולים להצטרף לענין זימון, אך באופן שאין בכל קבוצה מספיק אנשים בכדי להיות חייבים בזימון, אין הצירופים הנ"ל מחייבים בזימון (והאריך בזה בביה"ל בסי' קצה).

וברעק"א בסי' קצה הוכיח מדא' בסי' נה דכ' השו"ע שע"י שכולם רואים את החזן, הש"ץ מצטרף לענין תפילה בציבור, ואף שאין בכל קבוצה מספיק אנשים בכדי להיות חייב, ורק ע"י הצירוף 'חל' ה'מנין', מ"מ החזן מצטרף, ומבו' שסובר כהרשב"א ולא כהרשב"ש דע"י שכולם רואים את החזן, נעשה כאן ציבור.

ויש להקשות שבביאור הלכה בסי' קצה ד"ה שתי מצדד כהרשב"ש, דאין הצירוף מועיל להחיל שם 'מנין', ומאידך בסי' נה לא העיר על דברי השו"ע שכ' שע"י החזן כולם מצטרפים, דהוא דווקא לד' הרשב"א ולא לד' הרשב"ש.

והנראה בזה, שסב' הרשב"ש דאינו צירוף לענין לחייב בזימון, הוא שזה לא צירוף לענין להחיל חיובים חדשים, משא"כ גבי תפילה בציבור, אינו חיוב חדש אלא הם מחוייבים בתפילה בציבור אף בלא זה, והצירוף הוא רק לקיים החיוב וזה דמי להיכא שיש בכל מקום מספיק אנשים לחייב בזימון והצירוף רק מאפשר להם לקיים חיובם יחד, והיינו דהצירוף יכול 'להחיל' שם 'מנין' אלא דאין יכול 'לחייב' חיובים שלא היו קיימים לפני כן, וכעין מש"כ תוס' עירובין צב: דש"י יב"ל, דט' בגדולה וא' בקטנה, אין מצטרפים לענין שיהיה מוגדר שיש כאן מנין, ורק לענין דברים שבקדושה דבע"י עשרה, הוה עשרה, דלא בעי' לזה צירוף, והתם ג"כ מתבאר דהוה צירוף לענין שזה מוגדר שיש כאן מנין, אלא שאין יכול לחייב חיובים עפ"י הך צירוף.

ובישועות יעקב ריש הל' זימון הסתפק בגדר הל' זימון האם גדרו הוא כ'ברהמ"ז בציבור' או שגדרו שא' מוציא את הב', והח' בזימון הוא שאף שבעלמא יש מצווה ליחלק ושלא יוציא א' את הב', אך בכה"ג שהם אכלו יחד, בכה"ג עדיף שיוציאו א' את הב' ולא ייחלקו, ואם הגדר בזימון הוא שזה יהיה תפילה בציבור א"כ לכא' זה מוגדר שהצירוף בא לעשות דבר חדש, וא"ש החילוק בין זימון לתפילה בציבור וכמש"ל, אך אם הגדר הוא שהם מוציאים א' את הב', א"כ לכא' דמי לתפילה שלא באים להחיל כאן חיוב אלא לקיים החיוב ע"י שיוציאו א' את הב'.

ונמצא דהצירוף לעשרה, מועיל רק היכא דאיכא חיוב על כל יחיד, להתפלל בעשרה, בכה"ג יכול לקיים חיוב ע"י הצירוף, אך לא הוה צירוף לענין להחיל עליו חיוב.

ויל"ע דברכ"ש יבמות סי' כא אות א הביא מהגר"ח שהסתפק אם חיוב קריאת התורה הוא רק כאשר יש ציבור, ובאמרי דוד לו' דוד מלינובסקי הל' תפילה ענין ג' כ' שהגר"ח הקפיד עפ"י ספיקו הנ"ל שיהיה לו תמיד עשרה שלא שמעו קריאת התורה בכדי לצאת יד"ח קריאת התורה.

וא"כ ק' שלכא' לענין שיהיה צירוף לגבי קריאת התורה, הוא מוגדר שהצירוף מחיל חיוב חדש, וליכא למימר דאה"נ דאין מועיל צירוף החזן לענין קריאת התורה, דבפוסקים כ' שלענין צירוף לתפילה, החזן מצטרף, ולא כ' שמ"מ אין יכולים לקרות קריאת התורה.

וצ"ל דאף לד' הגר"ח גדר הציבור הנצרך הוא כל היכא דאיכא ציבור לענין התפילה, איכא חיוב עליהו לקרוא קריאת התורה, והיינו דכיון שחיוב קריאת התורה הוא דין בהל' התפילה, א"כ גדר המנין לענין קריאת התורה מתל' תלי בהא אי הוה מנין לענין תפילה וכל דאיכא מנין לענין תפילה, איכא ממילא חיוב קריאת התורה כיון שהוא דין בהל' התפילה.

והיינו דאף שישנם כמה חלקים בתפילה, שיש את חזרת הש"ץ וקריאת התורה, מ"מ כיון שכולם הם ענין א' של חיוב תפילת שחרית, לכן כיון שיש כאן תפילת שחרית, שהרי עד קריאת התורה, היה כאן צירוף, לכן ממילא גם חייב בקריאת התורה, והיינו שישנם דינים שתלויים בכל חלק וחלק בפני"ע וכגון הדין של כיון שהתחילו בעשרה, אפשר לגמור, זה לא דין בהל' שחרית, שכיון שהיה ציבור בשחרית, אפשר לגמור את תפילת שחרית, אלא זה תלוי בכל חלק וחלק בפני"ע, משא"כ לענין שם הציבור לענין קריאתה, לענין זה דיני' לפי התפילה הכללית, שהוא 'תפילת שחרית' ולא לפי כל חלק וחלק.

ויש לדון עפ"י לענין צירוף לברכת כהנים וכדו', דאפשר שאף שאין ברכת כהנים חלק מ'חזרת הש"ץ', מ"מ אפשר ל' שברכת כהנים הוא חלק מו'תפילה', ומתל' תלי בהא דאיכא מנין לענין 'תפילה', וכיון דלענין תפילה שפיר איכא מנין דהא רואים את הש"ץ, א"כ איכא נמי חיוב ברכת כהנים.

## אם דין עשרה בדברים שבקדושה הוא לעיכובא

### הרב מרדכי הלוי פטרפווינד

יל"ע בדברים שאנו מסופקים בהם בדיני צירוף לעשרה לדברים שבקדושה, אם יש סניף להקל משום שאולי דין העשרה אינו מעכב.

א. איתא במתני' (מגילה כג:) "אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה וכו' פחות מעשרה". ובגמ' שם, "מה"מ אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה וכו'".

ויעויין בשו"ת נודע ביהודה (קמא אבהע"ז סי' נ"ו, והובאו דבריו בפ"ת אבהע"ז סי' ס"ב סק"ו) דאיירי באחד שסידר קידושין ובידך ברכת אירוסין ונישואין בלי עשרה, וכתב דבדיעבד חלו הקידושין אף להשיטות שהברכות מעכבות, דדין עשרה אינו מעכב. והוכיח כן הנוב"י מכך שבגמ' במגילה (כג:) נכתב דין ברכת חתנים בעשרה ביחד עם הדין דאין פורסין על שמע וכו' בפחות מעשרה, וכמו שבדין אין פורסין על שמע אין העשרה לעיכובא, כך גם דין ברכת חתנים בעשרה אינו מעכב דכולהו בחדא מחתא מחתינהו במשנה וכולהו רק למצוה, עכתו"ל. ומבואר בנוב"י שדין עשרה בדברים שבקדושה אינו לעיכובא. [ואפשר דס"ל דדין זה של עשרה הוא רק מדרבנן וקרא דונקדשתי הוא אסמכתא, ועי' מה שביארנו בזה בקונטרס כתר יתנו לך (סי' א' ענף ו').].

ב. והנה ראיית הנוב"י לדבריו היא מדין הירושלמי בברכות (פ"ד ה"ד) שאם התחילו חזרת הש"ץ בעשרה ויצאו מקצתן גומר את החזרה, והוקשה לנוב"י איך יגמור את החזרה בלי עשרה, ועכ"ל דבדיעבד עלתה החזרה גם בפחות מעשרה ורק לכתחילה הצריכו עשרה מפני כבוד קדושת השם וממילא כשהתחיל בעשרה מותר לסיים. ווע"ש שהוכיח כעין זה מדברי הכס"מ (פ"ח מתפילה ה').

ונראה שהנוב"י הבין דכשיצאו מקצתן שוב אין השראת שכניה, ולכן למד מזה דאף כשאין השראת שכניה מ"מ בדיעבד שפיר יש לזה שם של חזרת הש"ץ. ומיהו לכאורה אפשר להבין באופן אחר, דהיכא שהתחילו בעשרה והיתה השראת שכניה שוב אין היא פוסקת גם אם יצאו מקצתן, ולכן מותר לסיים את החזרה. [ומה שהיוצא הוא בכלל ועוובי' ה' יכלו אין זה משום שגורם שלא תהיה השראת שכניה אלא משום שהוא עווב את המקום שיש בו השראת שכניה]. וממילא א"א ללמוד משם למקום שמתחילה לא היתה השראת שכניה. ועי' במגן גיבורים (סי' קמ"ג שלטה"ג סק"ב) מש"כ בזה, ועי' בשו"ת שבה"ל (ח"ד סי' ז'). וכמדומה שנחלקו המשנ"ב והחזו"א בשאלה זו מה גדר החזרה כשיצאו מקצתן, [אם כי הדברים אינם מוכרחים לגמרי], דיעויין בבאור"ל (סי' נ"ה סע' ב' ד"ה ומ"מ) שהסתפק באופן שכבר יצא העשירי באמצע חזרה"ש"ץ האם מותר לתשיעי ללכת, והצד להקל הוא "כיון דבלא"ה ליכא עשרה להשראת שכניה", ולכאורה משמע כהבנת הנוב"י שכשיצאו מקצתן שוב אין השראת שכניה. ומאידך עיויין בחזו"א (סי' קל"ז סק"ה) שכתב על הדין דאם התחיל הש"ץ בעשרה ויצאו מקצתן גומר הש"ץ, דנראה דיש לתפילה זו דין תפילת ציבור להוציא את היחיד השומע, ובראש השנה יש לו דין חבר עיר ואומר מלכיות וכוונות שופרות ותוקעין על סדר הברכות, והביא החזו"א ראייה לזה מקריאת התורה דאם התחילו בי' גומרים כל ז' הקרואים, וע"כ דיש כאן דין ציבור, עכתו"ל, ומשמע שאין זה רק דין שמותר להשלים את החזרה אלא שעדיין יש כאן השראת שכניה ומשור"ה מקרי תפילה בציבור. ונראה שלפי הבנת החזו"א נופלת ראיית הנוב"י, וכמש"ל. [ועי' בעמק ברכה (הל' נשיאת כפים אות א') מש"כ דלא כהחזו"א, ואפשר דקאי בשיטת הנוב"י והמשנ"ב].

עוד יש להעיר בראיית הנוב"י מדינא דיצאו מקצתן, דהנה עיקר מה שהש"ץ חוזר על התפילה זו תקנת חז"ל, והשתא י"ל דמה שביצאו מקצתן מסיימים ה"ז משום שכך תקנו חז"ל שאם התחילו בעשרה אפשר לסיים, אך לא מצאנו שתקנו שכשמתחילים בפחות מעשרה יש לזה שם חזרת הש"ץ. ולכאורה גם אם בעלמא דין עשרה בדברים שבקדושה אינו מעכב, מ"מ כאן שמתפלל שמו"ע פעם שנייה באופן שחז"ל לא תקנו אכתי אפשר דהוי ברכה לבטלה, וצ"ע. [ויש להוסיף דאדרבה בחזרת הש"ץ יש סברא לומר דגרע טפי משאר דברים שבקדושה כיון שעיקר תקנה זו נאמרה בעשרה דוקא כדי שיהיה אפשר להוציא את מי שאינו בקי, ועיין].

ג. לדינא יל"ע האם בדיעבד אפשר לצרף את דברי הנוב"י כסניף לקולא כשיש ספיקות בצירוף לעשרה, דלכאורה יש כמה ראיות מהשו"ע ומהמשנ"ב שהם סוברים שדין העשרה מעכב. [יל"ע עוד בבעה"מ במגילה (ה.) דמשמע נמי דלא כהנוב"י, ועיין].

(א) השו"ע (סי' קכ"ד סע' ד') פסק על פי הרא"ש דאם אין תשעה מהקהל ששותקים ומכוונים לברכותיו של הש"ץ קרוב להיות ברכותיו לבטלה. ואליבא דהנוב"י צ"ע מדוע זה קרוב להיות ברכה לבטלה והרי דין עשרה בחזרת הש"ץ אינו מעכב. ודוחק לומר שלכן זה רק "קרוב" להיות ברכה לבטלה ואין זה ברכה לבטלה ממש. ובפרט קשה לומר



כך משום שהלשון "קרוב להיות ברכותיו לבטלה" היא אכן לשון הב"י והשו"ע, אבל הרא"ש בגוף תשובתו כתב "קרוב הוא בעיני שברכת ש"ץ לבטלה", ודוק.

ואף שיש חולקים על הרא"ש והשו"ע וסוברים שאם אין תשעה המקשיבים לש"ץ אין זה חשש ברכה לבטלה, [עי' במג"א (סי' נ"ה סק"ח) משמיה דהמהרי"ל, ועי' מה שהארכנו בזה בספר הזכרון שירת מרים (סי' י"ז)], מ"מ דבריהם הם דוקא כשעכ"פ היו שם עשרה בבית הכנסת, אך לא כשמתחילה לא היו שם עשרה.

והנה הדרישה (סי' קכ"ד סק"א) כתב שהשו"ע דקדק ד"ק רוב"ל להיות ברכותיו לבטלה אבל אין זה ממש ברכה לבטלה על פי המבואר בסי' נ"ה דאפילו אם קצת מהעשרה ישנים או מדברים מ"מ הש"ץ מתפלל וגומר תפילתו, ואפילו אם יצאו קצתן, והיינו משום דברי הירושלמי הנ"ל. [ויעיין עוד בחו"ב (או"ח יא. מדפ"ס סק"ד)]. ומיהו לפי דברי הנוב"י נמצא דאפילו אם לא היו שם עשרה מהתחלה אין חשש של ברכה לבטלה, וצ"ע.

(ב) השו"ע (סי' קל"ט סע' ו') הביא יש אומרים שאם העולה לתורה אמר הברכות בלחש צריך לחזור ולברך בקול רם. וע"ש במשנ"ב (סק"ד) דבלחש נקרא כל דלית עשרה דצייתי כדן דבר שבקדושה דאינו בפחות מעשרה. וחזינן שגם בדיעבד לא עלו לברכות אם לא שמעו אותן עשרה. [ודחק גדול לומר שבזה גופא נחלקו ב' הדעות בשו"ע שם אם צריך לחזור ולברך].

(ג) הביאור הלכה (סי' נ"ז סע' א' ד"ה ועונים) כתב דאם הש"ץ אומר ברכו בלחש ולא שמעו ממנו תשעה אנשים וענו ברכו ועל ידיהם נשמע הקול לאחרים, וענו גם הם ברכו, בודאי יחיד השומע להקהל שמברכים אסור לו לענות עמהם ברכו, שגם הם ענו שלא כדן כיון שלא שמעו עכ"פ תשעה מהמברך עצמו. וע"ש מה שהביא מהמג"א. ולכאורה דברים אלו הם דלא כהנוב"י, דלהנוב"י שפיר יש לענות בדיעבד כיון שדין עשרה בדברים שבקדושה אינו מעכב.

ונמצא לכאורה דלדינא אין לסמוך על דברי רבינו הנוב"י, כיון שבשו"ע ובמשנ"ב מבואר דלא כוותיה, ואכתי צל"ע.

## המברך המוציא על פת כוסמין, האם מברך על עוגה מקמח רגיל המובאת לקינוח

### הרב אפרים קרלינסקי

א. לאחרונה התפשט השימוש בקמח כוסמין לאפיית לחם או חלות של שבת, ויש להעיר שאולי בסעודות אלו ישתנה הדין הידוע שנהגו לא לברך על רוב העוגות הבאות לקינוח הסעודה.

הלכה פסוקה בביאור הלכה [קס"ח ס"ח ד"ה טעונים] שעל רוב סוגי העוגות והעוגיות הנאכלות לקינוח סעודה לא מברכים במ"מ, משום שנחלקו הדעות מה נחשב לפת הבאה בכיסנין, וכל עוד אין בעוגה את כל שלושת התנאים לפת הבאה בכיסנין [דבר לא כ"כ מצוי בעוגות ועוגיות] העוגה היא בספק פת, ונפטרה בברכת המוציא שביריך בתחילת הסעודה. והגם שלפי הצד שהעוגה איננה פת ודאי יצטרך לברך עליה במ"מ [משום שהיא באה לקינוח הסעודה, ודברים שאינם באים מחמת הסעודה צריכים ברכה ראשונה בפנ"ע], מ"מ מידי ספיקא לא נפקא.

והנה במשנ"ב [קס"ח י"ב וי"ג] מבואר שיש דין להקדים פת העשויה מחיטים לפת העשויה מכוסמין, וקדימות זו היא מדין קדימות של שבעת המינים, משום שחיטים מפורשות בתורה כו' מינים וכוסמין לא, ובדומה לזה יש להקדים ולברך על עוגיה העשויה מקמח רגיל קודם לעוגיה העשויה מקוואקר [שיבולת שועל].

ולכן ברור שאם אדם מברך על עוגיה העשויה מקמח כוסמין או שיבולת שועל ואח"כ הביאו לפניו עוגיה העשויה מקמח רגיל, שצריך לברך שוב במ"מ על העוגה השניה, משום דינו של הרשב"א המובא ברמ"א בס"ס ר"א, שאם מברך על מאכל פחות חשוב, צריך לברך שוב על המאכל החשוב שהגיע אח"כ, ואחת הדוגמאות לחשיבות בדין זה הוא חשיבות של ז' מינים [ולכן המברך על תפוח והביאו לו תמר, יברך שוב על התמר].

[יש לציין שרוב עוגיות הקוואקר הביתיות מכילות כמות גדולה של קמח רגיל, ולכן אין בהם את דינו של הרשב"א, אבל המברך על דייסת קוואקר ואח"כ הביאו לו פסטה, יברך שוב על הפסטה].

וא"כ, בואו חשבון בנידון שפתחנו בו. הלא במברך המוציא על לחם מקמח רגיל אינו מברך על העוגות בקינוח סעודה משום שאולי העוגה נחשבת לפת ונפטרה בברכת המוציא, אולם באופן שביריך המוציא על פת כוסמין, גם לצד שהעוגה היא פת הוא יצטרך לברך עליה שוב המוציא משום דינו של הרשב"א הנ"ל, שאין ביכולת הברכה על פת כוסמין לפטור פת חיטים.

והן אמנם שאם יברך המוציא על לחמניה מכוסמין ויביאו לו לחם מחיטים שלא יצטרך לברך עליו שוב המוציא גם לפי הרשב"א, משום שהלחם הרגיל נפטר בברכת המוציא של לחם הכוסמין מדין דברים הבאים מחמת הסעודה [ודו"ק היטב בסברה זו], אולם באופן שהפת חיטים יבוא שלא מחמת הסעודה [וכמו בנידון דידן שיש צד שהעוגה

היא פת, והיא לא באה מחמת הסעודה] נצטרך לברך עליו בנפרד, ולפי הרשב"א הוא לא ייפטר בברכת המוציא של לחם הכוסמין.

וא"כ ממה נפשך צריך לברך על העוגות, משום שלצד שהם פת הם לא נפטרו בברכת המוציא שעשה בתחילת הסעודה משום דינו של הרשב"א, ולצד שהם לא פת ברור שיצטרך לברך עליהם בסוף הסעודה.

אמנם, אם בשעת ברכת המוציא יכין להדיא שברכתו תפטור את העוגות שיאכל בקינוח הסעודה [וכעצת הביאור הלכה הנ"ל], לא יצטרך לברך עליהם שוב, דבזה מודה הרשב"א שמועיל כוונה להדיא לפטור את החשוב, וחזרונו לכך שלצד שהעוגה נחשבת לפת, היא נפטרה בברכת המוציא.

כמו כן יש להזכיר את דברי הביאור הלכה [רי"א ד"ה ובלבד] שכ' שאם אוכל אצל בעה"ב כיון דאתכא דבעה"ב סמך הוי כאלו דעתו בפירוש לפטור כל מה שירצה בעה"ב ויביאו לו, ובזה אין את הרשב"א ולא צריך לברך בשנית על החשוב.

ב. דין ודברים בנידון הנ"ל:

וזה מכבר דנתי בדין זה לפני ידידי הרב מרדכי פטרפרוינד שליט"א, והשיב לטעון ולהוכיח שבנידון זה אין את דינו של הרשב"א. וברצוננו להציג את הדו"ד שהיה בינינו ולשמוע בזה את חו"ד הלומדים.

דברי הרב פטרפרוינד שליט"א:

ראשית יש להוכיח שבעוגות הבאות לקינוח אין את דינו של הרשב"א, דא"כ היה מן הראוי לברך על עוגות שבסוף הסעודה בכל גווני [גם כשביריך המוציא על לחם מקמח חיטה], דהלא העוגה חביבה מהפת שמברך עליו המוציא, וגם כלפי חשיבות זו של חביב אמר הרשב"א שאינו בדין שיפטור האינו חביב את החביב.

ובסברת הדבר שבאמת אין צריך לברך על העוגות מצד דינא דהרשב"א יש לבאר, שבאופן שיש סדר מסוים לסעודה שקובע שאת הברכה יברכו על האינו חשוב [וכוונתו דין שסדר הסעודה מביא לברכת המוציא על הכוסמין הגם שהוא פחות חשוב] אין את דינו של הרשב"א, משום שכשזו סדר האכילה ה"ז נחשב שכיון לפטור להדיא את הכל גם אם למעשה הוא לא כיון.

תשובתי:

בעצם הסברה שכ' ידידי, נראה שרחוק הוא לומר שסדר אכילה מסוים נקרא ככוונה מפורשת, ויש להוכיח בהוכחות רבות שדרך כוונה שפוטר את החשוב היינו כוונה מפורשת בשעת הברכה שברכתו תפטור את החשוב, ולא מספיק זה שברור שבשעת הברכה הוא מתכנן לאכול גם את החשוב. [ולכן, מי שלקח מהקערה המרכזית אורז ופסטה, וכשהתיישב לאכול הוא לא שם לב ובמקום לברך על הפסטה [שהוא קודם משום שהוא מין ז'] בירך על האורז, צריך לברך שוב על הפסטה מדין הרשב"א, ולא די בזה שברור שתכנן לאכול את הפסטה, אלא צריך לכין להדיא בשעת הברכה שהברכה תפטור גם את החשוב].

ובנוגע לראיה הנפלאה מכל עוגה בסוף הסעודה, לענ"ד יש לטעון בסברה שהגם שהעוגה טעימה יותר מהפת, אין להחשיב את העוגה חביבה מהפת, משום שכל אחד מהמאכלים האלו בא למטרה אחרת, הפת לשובע והעוגה למתיקות וקינוח, וכמו שפשיטא לי שלא נאמר ששוקלד קודם לעוף משום שהוא חביב [הגם שהוא יותר טעים], כך גם כאן, אין זה נחשב שהעוגה חביבה מהפת. ודינא דחביבות נאמר באופן של ב' מאכלים שבאים לאותה מטרה, כגון ב' שרוצה לאכול פירות ויש לפניו ב' סוגים, או שתי עוגות וחביבה לו עוגה אחת יותר מהשניה, שבזה צריך להקדים את החביב.

ודוגמה לדבר, אם נשאל אדם אם חביב לו יותר המקרר או מכונת הכביסה, ודאי שאין זו שאלה נכונה, משום שכל אחד נועד למטרה אחרת ואין קשר ביניהם, וחביבות של מכונת כביסה משוכללת כנגד מכונה פשוטה תחשב אכן לחביבות.

## ספירת העומר וקידוש לבנה בתקופת הקורונה

### הרב יוסף הכהן שברון

כאשר התפללו מניינים ברחובה של עיר תחת כיפת השמים, עורר הרב י. י. גולדברג דלאורא מיד אחר תפילת ערבית יש להקדים קידוש לבנה שהוא תדיר ורק אחר כך לקיים ספירת העומר, כיון דקידוש לבנה מיקרי תדיר יותר מספירת העומר.

ואע"פ דקידוש לבנה יש רק יב' פעמים בשנה, ואילו ספירת העומר יש ארבעים ותשע, כבר הוכיחו מדברי הגמרא (שבועות ט.) 'אי מדראש חדש שכן תדיר', ומבואר בגמרא דשעיירי ראשי חדשים (דהו יב' פעמים) הווי תדיר יותר מאשר שעירי הרגלים אע"פ שהם יותר (שג' רגלים - פסח שבועות סוכות הוי יותר מבי'), ומבואר דאע"פ דה' אינו תדיר' הוא במספר יותר פעמים - אבל כל שהתדיר חוזר ומתחדש החיוב יותר פעמים - הוא חשיב תדיר.

ומעתה בשלמא בימים כתיקונם שמתפלל בתוך בית הכנסת כיון שלא נתחייב עדיין בקידוש לבנה קודם שיצא לחוץ, לכן מקדים ספירת העומר לקידוש לבנה, אבל

כשמתפלל בחוץ תחת כיפת השמים והלבנה לפניו, אם כן מדין 'תדיר' יש להקדים קידוש לבנה שהוא תדיר, קודם ספירת העומר שאינו תדיר.

אך יש להביא ראיה שיש להקדים ספירת העומר - על פי דברי הפרי מגדים (א"א תפט טו) שביאר שהטעם שבביה"כ בליל שבת מקדימים קידוש לפני ספירת העומר הוא משום שיש להקדים קדושת שבת כמה שיותר מוקדם, ומוסיף הפמ"ג שמדין תדיר אין קדימה לקידוש, כיון דספירת העומר דאורייתא, וסובר הפמ"ג דדאורייתא קודם לדרבנן.

ועל פי זה יש לומר הכא דאמנם קידוש לבנה הוא תדיר אך כיון שהוא מדרבנן, ואילו מאידך ספירת העומר עיקרו דאורייתא יש להקדים ספירת העומר.

ועל פי יסוד זה תדיר נמדד לפי מספר פעמים שחזור החיוב ומתחדש, ואין נמדד לפי מספר פעמים שעושים אותו (כשהם ברצף אחד) - יש לבאר דברי הפמ"ג (א"א תצ ס"ק א) שכתב בסוכות שחל בשבת יאמר בברכת המזון - בתחילה 'הרחמן' של שבת, ואחריו 'הרחמן' של יום טוב, ואחריו 'הרחמן' יקים' כי תדיר קודם. ע"כ.

ויש להבין דהרחמן הוא יקים אומרים שבע פעמים, ואילו הרחמן של יו"ט אין אומרים כי אם חמש פעמים ונמצא דהרחמן של סוכות הוא יותר פעמים מהרחמן של יו"ט, (כי בר"ה אין מזכירים יום טוב, עיין בלוח א"), ואמאי כתב להקדים יום טוב לסוכות.

והתירוץ על פי הנ"ל דיום טוב אע"פ שמועט במספר הפעמים מכל מקום הוא מיקרי תדיר כי מתחדש כמה פעמים ולא כסוכות שאע"פ שהוא יותר במספר, מכל מקום כיון שהוא רצף אחד ארוך לכך נחשב לאחד.

## בדין חותל של תמרה

### הרב ישעיה ברנד

א. במס' כלים, פרק ט"ז, משנה ה', תנן, חותל שהוא נותן לתוכו, ונוטל מתוכו, טמא, ואם א"י עד שיקרענו, או עד שיתירנו, טהור, ועיין בהר"ש שמביא תוספתא, חותל של תמרה, שהוא עתיד לאכול, את התמרה, ולוורקו אח"כ, שהוא טהור, ואם חשב, להכניס ולהוציא בו, מן הבית, ומן השדה, ה"ז טמא, ויעוין נמי מש"כ הרמב"ם בפ"ה מה' כלים ה"ז וז"ל, חותל של הוצין, שמניחין בו הרוטב, וכיו"ב, אם הוא נותן לתוכו, ונוטל מתוכו, מתטמא, ואם א"י ליטול, מה שבתוכו, עד שיקרענו, או יתירנו, או שחשב לאכול מה שבתוכו, ולוורקו, טהור, עכ"ל.

ומבואר מיניה, דאף אם א"צ לקורעו, בשביל להשתמש בו, אלא שרק חשב לוורקו, לאחר התשמיש, ה"ז טהור, ואפי' שג"כ אפשר להשתמש, עם החותל, יותר מפעם אחד, ככלי קיבול, ורק משום שלא חשב, להשתמש בו, פעם שניה, דמשו"ה אי"ז מקבל טומאה, ולפי"ז צ"ב בכלי חד פעמי, שעשוי להשתמש בו, רק פעם אחת, ואח"כ נזרקין, שאין לזה שם של כלי, ולא מקבל טומאה, האם זה מהני לנטילת ידים, או להיות כוס של ברכה, לקידוש בשבת ויו"ט, עיין בשו"ת אגרות משה ח"ג סימן ל"ט, ובשו"ת מנחת יצחק חלק י' סימן כ"ג, ובקה"י סוכה סימן י"ט, דאי"ז כלי, ול"צ טבילה, ול"מ להיות כוס של ברכה.

אולם יל"ע בזה, דאעפ"י שאי"ז כלי, לענין קב"ט, דמ"מ אי"ז חסרון בשם של כלי, לענין נט"י, ולענין כוס של ברכה, ואעפ"י שלענין דין של נקב, שיש בהכלי, משווים דין דנט"י, לדין של קבלת טומאה, עיין טור אור"ח סימן קנ"ט בשם הסמ"ק, מ"מ לענין זה, של כלי, חד פעמי, יש חילוק ביניהם, דאי"ז חסרון בגוף הכלי, אלא ה"ז רק חסרון בתשמישין, ועיין גם בשו"ת או נדברו ח"ו סימן מ"ח, ובשו"ת באר משה, ח"ג סימן נ"ה, ובשש"כ פרק מ"ז, הערה נ"א, ובשו"ת ציצן אליעזר חלק י"ב סימן כ"ג, ובשיעורי הגרי"מ כלים ח"ב עמוד קנ"ה, דיכול לקדש, על היין בשבת ויו"ט, בכוס חד פעמי, דה"ז כלי שלם, וה"ז כוס של ברכה, וראוי להשתמשות קבועה, ואי"ז חסרון בשם כלי, מה שזורקו, לאחר תשמישו, משום זילותו, דרק חור ונקב, ה"ז חסרון בשם כלי, ול"מ למיהוי כוס של ברכה, וכמוש"כ המשנ"ב בסימן רע"א ס"ק מ"ד, שצריך כוס שלם, ויעוין נמי בספר והערב נא עה"ת, ח"א עמוד 41, עובדא בהשר"ר שמעון וולף רוטשילד זצ"ל, בקידוש בשבת ביום, שהיה עשוי הכוס ממוזנות, ובתוכו יין, ולאחר הקידוש, אכלו מיד, דחויגן מיניה כמה דברים, א. דכשר לכתחילה, לקדש על היין, בשבת בבוקר, ואפילו שזה בכוס חד פעמי, וכמוש"כ בשו"ת ציצן אליעזר הנ"ל, ב. דל"צ לכסות את המזונות, בשעת הקידוש בשבת בבוקר, דאי"ז ביוון של המזונות, וכמוש"כ באשל אברהם מבושטאט, ובטעמי המנהגים, כיון דלא מקדשים, על מזונות, ג. דל"צ נט"י על טיבולו במשקה, וכשיטת הלחם חמודות, המובא במשנ"ב, סימן קנ"ח, עיי"ש.

והנה יש לחקור, בגדר דדינא דקידושא רבה, בשבת בבוקר, האם זה דין מדיני הקידוש, או דלמא זה רק מצוה בעלמא, שתיקנו חז"ל, ועיין במהר"ם חלאווה בפסחים דף ק"ו. דכתב וז"ל, הרמב"ם ז"ל (פכ"ט מה' שבת ה") כתב שאסור לטעום כלום, קודם קידוש זה, של יום, כמו בקידוש הלילה, ואינו מחזור, דאי"ז קידוש ממש, וכו', אלא שחכמים תיקנו, לקבוע סעודתו על היין, ומסמכי ליה אקרא, אבל מדרבנן הוא, הלכך מותר לטעום, ומינה נמי, דנשים פטורות ממנו, והכין חויגן בבי רב, בין בהיתר אכילה, בין בפטור הנשים, עכ"ל של המהר"ם חלאווה, וחויגן מדרבירי, דקידושא רבה, זה רק מצוה

בעלמא שתיקנו חז"ל, ואי"ז מדיני הקידוש, וע"כ נשים פטורות, כמו שאר מ"ע שהזמן גרמן, וגם מותר לטעום קודם הקידושא רבה, וכדברי הראב"ד בה' שבת שם, וכדברי הר"ן והמאירי והר"ד בגמ' פסחים דף ק"ו. דאי"ז קידוש ומותר לטעום קודם קידושא רבה, וכ"כ בשו"ת הרשב"א ח"ו סימן תקכ"ט, וכ"כ גם בארחות חיים ה' קידוש, דף ס"ג: שהר"ה ז"ל כתב, דקידושא דיממא דרבנן, ואם טעים מידי מקמיה לית לן בה, ומבואר מכל הנך ראשונים דאי"ז מדין קידוש אלא סתם מצוה בעלמא, אבל הרמב"ם דאוסר לטעום קודם קידושא רבה, ס"ל שזה מדיני הקידוש ונשים חייבות.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סימן כ"ח סק"ג דכתב וז"ל, אך בשעת הדחק, יש לצרף מאי דאיתא בספר דעת תורה סוס"י רפ"ט, בשם ח' מהר"ם חלאווה בפסחים ק"ו. דנשים פטורות מקידוש שחרית, שהעיד כך בשם מורו הרשב"א, ועיין בשו"ת קרן לדוד או"ח סימן פ"ד, לענין אנשים שיש להם חולשא, אם צריכים לקדש, עכ"ד המנח"י. ועיין בזה עוד בשו"ת אגר"מ ח"ד או"ח סימן ק"א, ובשמירת שבת כהלכתה פרק נ"ב הערה מ"ה-מ"ו, ובשו"ת חלקת יעקב ח"ד סימן ל"ב, ועיין.

## בענין חשש איסור הטמנה בתבניות אף למתירים הטמנה במקצת

### הרב יחיאל צימרוט

נח' הראשונים אי איסור הטמנה נאמר דווקא במטמין כולה, או אף במטמינה במקצת. ולהלכה נח' בזה השו"ע והרמ"א, לדעת השו"ע (רנ"ג א') אסור אף במקצת והרמ"א מיייתי ד"א דאפי' עומדת ע"ג האש ממש כל זמן שהיא מגולה למעלה לא מיקרי הטמנה ושרי וכן המנהג, והמשנ"ב רנ"ג סק"ט פסק להרמ"א, והחזו"א ס' ל"ז י"ט פסק לאסור.

והנה טעם המתירים לכא' אפשר בב' פנים, א' הטמנה במקצת אינה נראת כהטמנה ולכן לא חשובה הטמנה דאין זה אלא כיסוי בעלמא ולא שם הטמנה בה. ב' דכיוון דמוטמנת רק במקצתה והרבה מהבלה אינו משתמר לכן לא חשיבא הטמנה, ונפ"מ אם מטמין הקדירה במקצת אבל אותו מקצת שמטמין הוא עיקר המקום שדרכו בורח החום אם יתיר הרמ"א אף בכה"ג, דלהצד הא' שרי דכיוון דאין הדבר נראה כהטמנה דהא רובה הגדול של הקדירה מגולה א"כ אין כאן צורת ושם הטמנה כלל, ולהצד הב' יאסור כיוון שכאן לא בורח חומה כ"כ דהטמין עיקר מקום בריחת החום והלכך בכה"ג יודה לאסור, וכן נפ"מ איפכא בהטמין רובה הגדול אבל לא הטמין מקצת באופן שאותו מקצת הוא עיקר מקום בריחת החום דלהצד א' אפשר שיחשב הטמנה ממש כיוון שנראה הדבר בצורתו כהטמנה ויאסור אף לרמ"א, ולהצד הב' שרי כיוון שעיקר מקום בריחת החום גלוי, והנה ידוקדק בלשון הרמ"א שנקט שמגולה למעלה ולכן לא מיקרי הטמנה ומשמע דהעיקר תלוי האם מגולה למעלה ולא אכפ"ל האם טמון מצדדי' או לא.

אמנם יעוין בדב' הפמ"ג (רנ"ט מש"ז סק"ג) דדן לדעת הרמ"א היכא שמגולה למעלה אבל מצדדי' טמונה כולה אם יודה הרמ"א לאסור בזה, וכ' שם דמשמע מהט"ז (רנ"ח) דאסור (אמנם לשון הט"ז שם שכולו טמון משמע דאיירי שמכוסה גם מלמעלה ולכן אסור וכן משמע במשנ"ב רנ"ח סק"ב שהבין כן בדעת הט"ז עיי"ש, ואדרבה ה' אפשר לדייק מהט"ז להיפך דאם רק בצדדים טמונה שרי)

ועיין עוד בדב' הגר"ז מהדו"ב לס' רנ"ט שכ' דלגבי הטמנה בדבר המוסיף הבל עיקר ההטמנה היא בצדדי הקדירה שהצדדים הם הרוב והעיקר, משא"כ בהטמנה באינו מוסיף הבל העיקר תלוי בפיה למעלה שמשם יוצא ההבל בכפלי כפליים מאשר שיוצא מצדדי' [ועיי"ש בדב' דהוא כ' כן גם בדעת הרשב"א דס"ל שהטמנה במקצת שמה הטמנה, וכ' שם דמקצת בדבר המוסיף הבל היינו מקצת צדדי' ובהטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, מקצת שם היינו פיה למעלה, והוסיף שם דאף לרמ"א שהתיר הטמנה במקצת היינו דווקא במטמין בדבר המוסיף הבל ואף שמטמין מקצת הצדדין שהן העיקר (במוסיף הבל) מ"מ התיר בזה שעדיין בהטמנת מקצת צדדי' אין תועלת כ"כ, אבל במטמין בדבר שאינו מוסיף הבל ומטמין מקצת דהיינו שמטמין פיה למעלה, אע"פ שנמצא שמטמין רק מקצתה מ"מ מודה הרמ"א לאסור בזה כיוון שבוה יש חשיבות מרובה למקצת זה ששם יוצא ההבל בכפלי כפליים] אבל הפמ"ג הנ"ל לא חילק בין מוסיף לשאינו מוסיף.

ואפשר דתלוי בב' הצדדים הנ"ל דלהפמ"ג תלוי בצורת ההטמנה דאם נראה הדבר כטמון יש לו שם הטמנה ואסור ולכן בכל גוונא שמוטמן היטב מכל צדדי' שזה כנגד התבשיל חשיב הדבר לצורת הטמנה אף במגולה למעלה, ולהגר"ז תלוי הדבר במקום בריחת החום ולכן בדבר המוסיף הבל עיקרו מהצדדים שדרכו נוסף ההבל לכל הקדירה יותר מאשר משינתו למעלה, ובדבר שאין מוסיף הבל העיקר תלוי למעלה כיוון ששם יוצא ההבל בכפלי כפליים. ובוה לדעת הגר"ז מודה הרמ"א לאסור אע"פ שטמונה רק מקצתה כיוון ששם ההטמנה מועילה יותר ממה שמועילה הטמנה במקצת במוסיף הבל אף בגוונא שמטמין מקצת צדי הקדירה וכתבאר לעיל. (אמנם מסיק שם הגר"ז דאפשר דלרמ"א אף במוסיף הבל תלוי בהטמנת חלקה העליון וכ' שאין זה מוכרח בלשון הרמ"א עיי"ש).

והנה בין כך ובין כך, היכא שיטמינה רובה באופן שגם נראה הדבר כהטמנה, וגם עיקר בריחת החום נמנעת לכאן אף לרמ"א אסור. ובאמת ידוקדק הדבר בלשון החי"א (כלל כ) ומייתי לה המשנ"ב רנ"ז סקמ"ג דכ' דמותר להטמין קאווי בחול עד חציו, ומשמע שטפי מחציו אסור, ומאידך בס' רנ"ח סק"ב מייתי המשנ"ב לדב' הט"ז שאסור ליתן כלי ובתוכו משקה כיוון שכולו טמון בתוכו (וביותר לפי הבנתו בדב' הט"ז שכולו ממש טמון ולא מגולה מלמעלה עיי"ש).

ומשמע דאם רובו טמון ולא כולו שרי, ובאמת כבר עמד בזה בחו"ש (ח"א כ"ח ג' סק"ב) ועיי"ש שתי' שבהטמנה סתם באמת סגי ברוב טמון לאסור, ודווקא במטמין כלי בתוך כלי שחסר בזה בשם הטמנה בזה בעי' שיהא כולו טמון כדי להחשיב הדבר הטמנה (עיי"ש דמייתי לדב' החזו"א בזה ל"ז ל"ב דהחזו"א ס"ל דבכה"ג ליכא הטמנה כלל וכ' דהמשנ"ב יודה ליסוד הסברא בזה ורק דפליג בהך על החזו"א וסובר שאם מוטמנת כולה כן חשיבא הטמנה).

ונמצא לפ"ז בהטמנה רגילה אם מטמין רוב אפי' מעט יותר מחצי' דעת החי"א והמשנ"ב לאסור.

והנה מצויים כיום מיני תבניות ארוכות ורחבות הרבה אבל מצדדיהן דהיינו גובהן מועט מאד ויש המכסים התבנית מלמעלה כולה ורק צדדי התבנית מגולין ונמצא שרובה הגדול מוטמן וצדדי' המגולין מועטין, ולכאן' בין להצד הא' הנ"ל דענין הטב"מ תלוי בצורת הדבר אם נראה כטמון, ובין להצד ב' דהדבר תלוי לפי בריחת ההבל לכאן' באלו התבניות גם נראה הדבר כטמון כיוון שצדדי' מועטין מאד ביחס לגודלה וגם אין כ"כ בריחת הבל מצדדי' לפי שמועטין הן, ואף לסברת הגר"ז הנ"ל דבמוסיף הבל העיקר תלוי בצדדים מ"מ כאן כיוון שמועטין ביותר ביחס לאורכה ורוחבה מסתבר דאין חשיבות כ"כ בצדדי'. ויל"ע דאפשר דיש חשש איסור הטמנה בזה, לפשטות דב' המשנ"ב דבהטמנת רובה אסור הרמ"א, ולענין מעשה יל"ע.

## האם גזרו על הרפואה ביום טוב

### הרב נתן אהרן מרמס

הנה בשבת אסור חז"ל את כל מיני הרפואות גזירה משום שחיקת סממנים, ונכללו בגזירתם כל מיני הרפואה, אפילו אלו שלא שייך בהם שחיקה, ופרטי הדינים בזה הם באו"ח סי' שכ"ח.

ויש לברר אי גזירה זאת קיימת גם ביו"ט, והשאלה מתחלקת לג' נידונים.

**נידון א':** תחילה צריך לברר לגוף מלאכת הטחינה ביו"ט. דהנה אף שברור שאסור לטחון ביו"ט (ביצה יד, ב) מ"מ צריך לדעת אם היא אסורה מדאורייתא או מדרבנן, שהרי אם איסורה רק מדרבנן מסתבר שלא גזרו על הרפואות גזירה לגזירה. עוד אפשר שאפילו אם סתם טחינה אסורה מן התורה עדיין שחיקת סממנים אפשר דקיל טפי, כפי שמצינו (ביצה יד, א) שדיכת תבלין מותרת ביו"ט.

**נידון ב':** הדבר השני שיש לברר בזה הוא, אם מלאכה לצורך רפואה נחשבת כשוא לכל נפש או לא. דאם אינו שוא לכל נפש הרי אסור לפי כללי הלכות יו"ט כדאיתא בכתובות ד"ז (ובפשטות הוא מדאורייתא, עי' פמ"ג סי' תקי"א מ"ז סק"ב) ואפילו אם עיקר מלאכת טחינה ביו"ט היא מדרבנן. [וכן מצינו לגבי רחיצה שנחלקו קמאי אם נחשב שוא לכל נפש, עי' סי' תקי"א].

**נידון ג':** אפילו אם ננקוט בשני הנידונים הקודמים שהטחינה מותרת מן התורה ביו"ט, וגם רפואה נחשבת דבר השוא לכל נפש, עדיין אפשר ששבת ויו"ט חדא מילתא הם וכשגזרו על שחיק'ס בשבת נכלל בזה גם יו"ט.

והנה באשר לנידון הראשון לגבי טחינה ביו"ט אם היא מדא"ו או מדרבנן, כבר נודע שנחלקו בזה קמאי, ששיטת הרמב"ן במלחמות (פ"ג דביצה) והרשב"א (עבודה"ק) ועוד ראשונים, שהיא מן התורה, ומאידך שיטת הרמב"ם והטור ועוד שהיא מדרבנן. ולמעשה בשו"ע (סי' תצ"ה) הוכרע שהוא רק מדרבנן, וא"כ היה לכאורה מקום להקל בגזירת רפואה.

ולגבי הנידון השני אם רפואה נחשבת דבר השוא לכל נפש, הנה בגמרא (ביצה כב.) מצינו שלפי רבי יהודה שמתיר מכשירי אוכל נפש, מותר למיכחל עינא לרפואה, וש"מ דשרי גם מצד איסור כיחול דהוא שבות (שבת צד ב), וגם שאין בזה איסור מצד רפואה, וכ"כ שם הריטב"א להדיא דלא חיישינן ביו"ט לגזירת שחיקת סממנים. ולא עוד אלא שמדבריו משמע שאפילו חכמים מודים לזה, כדמוכח ממה שכתבו שיש להתיר זאת ביו"ט מטעם מתוך.

ואף שלגבי שביעית אמרו (סוכה מא.) שרפואה אינה שוא בכל אדם, י"ל דבשביעית איכא מיעוט דקרא, אבל ביו"ט שלא נאסרה אלא מלאכת עבודה דוקא, כלשון הרמב"ן בכמה מקומות, י"ל שסברו חז"ל שאין זה בכלל מלאכת עבודה.

וסברא נוספת בענין זה מצינו בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שצ"ד) שנשאל הלכה למעשה מהגה"ק בעל השפת אמת בדבר רפואה ביו"ט ועמד על הסתירה הנ"ל ותיירץ וז"ל 'דלרבי יהודה דשרי לתקן סכין שנפגמה ביום טוב אף שאינו אוכל נפש משום דסוף מחשבתו לשחוט ויהי' אוכל נפש, הכי נמי אף דהרפואות אינם שוא

לכל אדם, שבריאים אין צריכים לרפואות, מכל מקום סוף מחשבתו שיבריא מחליו ויהי' בריא, והבריאות שוא לכל נפש, שהכל צריכים לבריאות', עכ"ל. כיסוד דבריו מוכח ג"כ בח' הרשב"א (כב ב) דלדידן קי"ל ביו"ט שני ליכא משום שחיק'ס, והיינו שביור"ט י"א דקי"ל כר"א, א"כ מבואר נמי שדין שחיק'ס תלוי בפלוגתא ר"י וחכמים. [ויעוין בתוספות (שבת לט ב) לענין זיעה שנחשבת שוא לכל נפש משום שאינה תענוג אלא לבריאות, וכ"כ שם הרשב"א והריטב"א, ובפנ"י דימה זאת לעישון טיטון עיי"ש, וכל זה לכאן' דלא כהאבנ"ז שתלה זאת בפלוגתא דר' יהודה וחכמים, דלדבריו נמצא שאליבא דחכמים אסור להזיע, וצ"ל דשאני להתרפאות דאינו שול"נ מלהשאר בריא דנחשב שוא ל"נ].

ועכ"פ לדידן דקי"ל מעיקר הדין כרבי יהודה אלא שאין מורין כן (כמבואר בס' תצ"ה וסי' תק"ט) י"ל דלכל הפחות לא שייך לגזור על רפואה משום שחיקת סממנים, דסוף סוף לא יבא בזה לידי איסור תורה. ונמצינו למדין שלהריטב"א בדכ"ב למד מהגמ' כפשוטו דשרי גזירה של שחיק' סממנים ביו"ט, ובהרשב"א וכן נקט אבנ"ז שזה דוקא לר"י.

**בנידון השלישי אם יו"ט ושבת חדא מילתא נינהו בגזירותיהם.** הנה לענין טבילת כלים ביו"ט למ"ד שאסור משום הוצאה [רבה] כתבו התוס' בביצה (יח. ד"ה גזירה) דלא הוי גזירה לגזירה משום דיו"ט ושבת חד מילתא היא. וכן מצינו לענין איסור פירות הנושרים, שאסורים ביו"ט (עי' סי' תק"ז) אע"פ דקי"ל שקצירה אסורה ביו"ט רק מדבריהם, וגם שם כתבו האחרונים (פר"ח סי' תצ"ה, מגיני שלמה ביצה כג, א) דלא הוי גזירה לגזירה משום דשבת ויו"ט חדא מילתא. ובתשובת האבנ"ז הנ"ל הביא בשם השאגת אריה (סי' נ"ו) שהרי"ף חולק על יסוד התוספות הנ"ל וסובר שאין לגזור יו"ט אטו שבת, וכן מבואר בשיטמ"ק (ביצה יח.) דלא כהתוספות, ועי' באבנ"ז שם שמסיק שגזירת שחיקת סממנים ביו"ט תלויה בהאי בפלוגתא.

ונמצינו למדין לדברי האבנ"ז, שאפילו אם ננקוט שעיקר גזירת שחיקת סממנים אינה שייכת ביו"ט, מ"מ הדבר תלוי בפלוגתא הראשונים אי אמרי' שבת ויו"ט חד מילתא נינהו בגזירותיהם או לא.

**הכרעת הפוסקים בזה:** הנה במג"א (סי' תקל"ב סק"ב) פסק שאסור לשתות ביו"ט דבר שהוא לרפואה גזירה משום שחיקת סממנים, ודקדק כן ממה שאמרו דכל רפואה מותרת בחוה"מ, ש"מ דביו"ט אסור. וכ"כ הגר"ז בס' תצ"ו ס"ד, והח"א בכלל קג. והעתיקם המ"ב להלכה בס' תצ"ו סק"ה ובסי' תקל"ב סק"ה. וכנראה שהוא מטעם דקי"ל דשבת ויו"ט חדא מילתא היא כפי שמצינו לגבי פירות הנושרין, וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' פ"ב אות ג'. [ולגבי יו"ט שני הקילו בדבר בלי שינוי, עי' סי' תצ"ו ס"ב].

ובשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל מובא שהיה מורה להתיר רפואות ביו"ט בתנאי שהתועלת תגיע ביו"ט עצמו. והעמיד את סתימת הפוסקים הנ"ל שאסור רק ברפואות כאלו שאינם מועילות אלא במוציא יו"ט, אבל רפואות שמועילות ביו"ט מותרות, וכפשטות הסוגיא בביצה כב. שכיחול עין לרפואה מותר, וכמפורש בראשונים שאין גזירת שחיקת סממנים ביו"ט כלל. ויצוין שברייטב"א שם מפורש כדבריו לחלק בין רפואה שמועילה ביו"ט לרפואה שמועילה רק אחרי יו"ט, עיי"ש.

## בענין החיוב השתדלות למצוה

### הרב בנימין ריפס

הנה ידוע שהאדם חייב לעשות כל השתדלות למצוה גם קודם זמן חיוב המצוה, ומי שלא קנה לולב קודם החג או מצה קודם הפסח לא יוכל להפטר אח"כ בטענת אונס, ויש לעיין אם מי שנמצא ליד המקום שבו מתחלף קו - התאריך"ק וכעת ערב החג ואין לו לולב, ויכול לעבור לצד השני ששם יחול החג רק למחרת היום, וידוע שעד יגיע אליו לולב, אם מחוייב לעשות כן בשביל שיקיים את המצוה או לא, וצ"ע.

## כמה הערות בעניני בין המיצרים

### הרב יצחק גולדברג

א. תפילת ענווה הזכרת המאורע או זעקה דתענית

הבה"ל (סימן תקס"ב) כתב וז"ל, כתב הח"א יחיד שאינו מתענה ומתפלל עם הציבור יאמר בשומע תפילה ענוו. וכן כתב המשנה ברורה (סימן תקס"ח ס"ק ג'), ונראה דבתענית ציבור אע"פ שאכל יכול לומר ענוו בתפילתו, דשייך לומר ענוו ביום צום התענית הזה. ומאידך במאמר מרדכי השיג, דיחיד שאינו מתענה אין לומר ענוו בשום פנים.

ויש לתלות מחלוקתם בגדר תקנת אמירת 'ענוו' בתפילה. דיש להסתפק, האם זהו מדין התענית, וסימוכין לזה יש להביא מדברי הרמב"ם (בפ"ב מתענית ה"ד) וז"ל, ובימי התעניות האלו זועקין בתפילה ובתחנונים וקבעוה בתפילה, עכ"ל. ולכן זה שאינו מתענה ממילא לא שייך לתפילה זו. ומצד שני אפשר לומר, שתפילת 'ענוו'



הינה הזכרת המאורע בתפילה, כדילפינ בגמ' סוכה (מ"ו ע"א) דלומדים מהנאמר "ברוך ה' יום יום", וכי ביום מברכין אותו בלילה אין מברכין אותו, אלא לומר כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו. וא"כ תפילת עננו כתפילת "נחם" שאינה תלויה בתענית אלא בתפילה שנקבעה ליום זה.

ושמעתי לתלות ספק זה במחלוקת הפוסקים, האם קטן שמתענה מדין חינוך צריך לומר 'עננו'. דאם זהו חובת התענית ממילא קטן איננו בכלל תענית ולכן איננו אומר. ואילו אם זהו דין הזכרת המאורע שפיר אומר זאת אף הקטן, כי הרי מתפלל ולא גרע משאר תפילתו.

#### ב. שהחיינו בימי בין המיצרים

כתב השולחן ערוך (תקנ"א הלכה י"ז), טוב ליהור מלומר שהחיינו בימי בין המיצרים על פרי או על מלבוש, אבל על פדיון הבן אומר, ולא יחמיץ המצוה. וברמ"א שם כתב, וכן בפרי שלא ימצא אחר ט' באב מותר לברך ולאכלו בבין המיצרים, ע"כ.

וכבר הקשו, דעיי' במשנה ברורה (שם ס"ק צ"ט) דכתב בשם האחרונים, דאשה מעוברת מותרת לאכול פרי בלא שהחיינו דשמא תתאה ויגרם נזק לה ולולד, וכן בחולה, עיי"ש. וא"כ יש לעיי', דלכאורה סתר עצמו בדבר האם מברך שהחיינו כשהותר לאכול בבין המיצרים, בין כשיחמיץ המצוה למעוברת.

ובשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א הביאו לתרץ (קרא עלי מועד פ"ב הערת הגר"ח אות ה'), דכיון שהאשה עצמה אינה רוצה בדבר אלא רק מחמת פיקוח נפש אוכלת את הפרי החדש, שוב אין בזה ברכה, כי לא מתקנים ברכה של 'שהחיינו' על מצב של פיקוח נפש. ויש לעיי' על דבריו, דהרי שלא בבין המיצרים כשאשה המעוברת חפצה בפרי חדש אוכלת ומברכת ברכת שהחיינו לכולי עלמא, ולדבריו הרי אכילתה היא בגדר של פיקוח נפש.

וכתבו לתרץ בשו"ת התעוררות תשובה (סימן שמ"ז), וכן מוטו משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל (הובא בספר הלכות חג בחג פ"ג הערה 30), דבאוכל פרי חדש שלא יהיה לו בנמצא לאחר מכן, הרי במציאות נהנה ושמחה באכילתו, ושפיר מברך שהחיינו. משא"כ באשה מעוברת הגם שאוכלת אולם בתוך ליבה מצוערת על אכילת שנאסרה לכל ונמנעים מלאכול, ובכה"א אין ברכת שהחיינו, ומאידך כשאוכלת שלא בזמן אסור איננה מצטערת ולכן מברכת שהחיינו.

וכעין דבריו נראה לבאר הסתירה שהקשו בדברי הגר"ח ויטאל זצ"ל, שמחד כתב שאוכל פרי חדש חייב לברך שהחיינו, ולכן אין לאכול פירות חדשים בימי בין המיצרים ואפילו בשבת, ומאידך הביאו שבאו להתארח אצלו גדולי ישראל בשבת של ימי בין המיצרים, והביאו לו פירות חדשים וציוו עליו לאכול, ואכל ולא בירך 'שהחיינו'.

והנראה, כי כשנצטוו לאכול בתוך ליבו לא רצה ולא נהנה, ורק מחמת ציווים של הגדולים ביטל דעתו ואכל את אותן הפירות, ושפיר אינו מברך שהחיינו ככה"ג כמבואר.

#### ג. אבילות דבין המיצרים ואבילות של כל השנה

דבגמ' בבא קמא (נ"ט ע"א) איתא, זעירא הוה סיים מסאני אוכמי, (היה נועל מנעליו בכל השנה כדרך האבלים בשרוכים שחורים, ואילו שאר בני אדם היה להם שרוכים לבנים, או שהיו צבועים נעליו בצבע שחור שאיננו מבריק, ושאר האנשים נעלו נעלים שחורות מבריקות), וקאי בשוקא דנהרדעא, (הלך בשוק של נהרדעא), אשכחוהו דבי ריש גלותא וא"ל, מאי שנא הני מסאני, (שאלוהו מפני מה נועל מנעליו כדרך האבלים), אמר להו, דקא מאבילנא אירושלים, (אני מתאבל על ירושלים), אמרו ליה את חשיבת לאיתאבולי אירושלים סבור יוהרא הוה, (טענו לו זו מידת גאוה לשכמותן להתאבל בכל השנה על ירושלים), אתיוה וחבשוהו, (נתנוהו בבית האסורים), אמר להו גברא רבה אנא, (אמר להם זעירא אני אדם חשוב, ולכן ראוי אני להתאבל על ירושלים בכל השנה), אמרו לו מנא ידעינן, (מניין אנו יודעים שהנך גברא רבה), אמר להון, אי אתון בעי מינאי מילתא, או אנא איבעי מינייכו מילתא, (או תשאלו אתם שאלה ותבחנו אותי, או שאני אשאל אתכם שאלה שתראו את גדלותי), אמרו ליה בעי את, (שאל אתה ראשון), אמר להו האי מאן דקץ כופרא מאי משלם, (שאלם, מי שהזיק את חברו וקצץ את הפרחים של התמרים שעדיין עוד לא גדלו, מה עליו לשלם), אמרו ליה משלם דמי כופרא. והא הוה תמרי. א"ל משלם דמי תמרי (אמרו שישלם פרחים דהיינו פטור כי אינו שוה מאומה). א"ל והא לאו תמרי שקל, (ודחה אותם הרי יעשו הפרחים בהמשך לתמרים וממילא יתא שוה, חזרו בהם ואמרו אכן שישלם תמרים, אמר להם הרי לא הזיק תמרים). אמרו לו אימא לן את, אמר להו בשישים וכו', ע"כ.

יש להעיר, במה חלוק אבילות של בין המיצרים שדין הוא על כולם להתאבל, ואין בזה שום יוהרא, מאבילות דכל השנה שיש בזה יוהרא.

ובשפתי חיים ביאר, כי הרי כבר כתב הרמח"ל שבכל שנה מתעורר בזמן המאורע מה שהיה בזמנו, אם מועד או ח"ו חורבן. וא"כ יש סייעתא דשמיא מיוחדת גם לכלל להתאבל כמו הפרט שהוא גברא רבה, ולכן בימים הללו הכלל נחשב כמו הפרט החשוב, כי כל אחד בזמן הזה נחשב לגברא רבה משום הענין הגדול שמתעורר בימים הללו, ובהם החילוק ביו תקופות השנה.

ונראה לומר באופן אחר, דבכל השנה אנו מצווים לנהוג כמנהג החיים, ולא להראות כלפי חוץ את עניני החורבן, זולת הגדולים הנמצאים בדרגה שכזו, משא"כ בימי בין המיצרים הוא חיוב על הכלל, כי כך הוא בימים הללו מנהג החיים, ולכן אין בזה כל יוהרא.

## הערות בדברים שאירעו בי"ז במז

### הרב יעקב ישראל לוי

איתא במתני' תענית דף כו, א' בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות ובטל התמיד והובקעה העיר ושרף אפוסטמוס את התורה והעמיד צלם בהיכל'.

וארשום כמה הערות.

ובטל התמיד. פרש"י בד"ה ובטל התמיד - לפי שגזרה המלכות גזרה מלהקריב עוד. עכ"ל. ופשטות לשונו משמע דלא רק התמיד בטל אלא כל הקרבות בטלו משום גזרת המלכות. וכן מבואר מלשון הפייט דסליחות י"ז בתמוז, שבפיוט ד"ה אתאנו, שכתב דבשבעה עשר בתמוז בטלו קרבנות.

אמנם בירושלמי בתענית פ"ד ה"ה איתא דכבר הרבה קודם י"ז בתמוז בטלו הקרבנות אלא שהיו משלשלים להם קופה של זהב ותמורת זה היו מעלים להם הנכרים מבחוץ שני כבשים. ובי"ז תמוז העלו להם שני חזירים. ומשמע דבי"ז בתמוז רק התמיד לבד בוטל.

ואפשר לומר דלא סתרי, דהירושלמי מיירי מחורבן בית שני, כמבואר בלשונו ואמר ר' לוי אף בימי מלכות הרשעה הזאת היו משלשלין וכו' והיינו בזמן חורבן בית שני. ורש"י שפירש דגזרה מלכות שלא יקריבו על כל הקרבנות, מיירי מחורבן בית ראשון. וא"ש נמי בזה לשון הפייט בסליחות ד"ה אתאנו, שהזכיר מלבד ביטול קרבנות, גם ביטול התמיד. די"ל דמיירי משני תקופות. [אמנם צ"ע מהו שהזכיר עוד בפייט שם ביטול עולה וזבח].

אמנם ברמב"ם בפ"ה מהלכות תעניות ה"ב כתב דבי"ז בתמוז בטל התמיד מבית ראשון והובקעה ירושלים בחורבן שני. וזה דלא כדברי.

שוב ראיתי בגבורות ארי לתענית דף כו,ב, שהעיר דהרמב"ם אינו כהירושלמי, [ומש"כ שם דמרש"י בתענית כו,ב, הנ"ל משמע דאיירי בבית שני, לא ידעתי מהיכן משמע לו כן. אמנם ברש"י בדניאל יב פסוק י"א מפורש דביטול התמיד מיירי בבית שני].

ועוד העיר הגבורות ארי שם, דאם בטל התמיד דמתני' מיירי בבית שני א"כ משמע דבבית ראשון לא בטל, דאי בטל הוה ליה למיחשב ביטול התמיד דראשונה ושניה בתרתי כמו שחשיב חורבן הבית דראשונה ושניה בט' באב בתרתי והוה ליה למימר ששה דברים אירעו בשבעה עשר בתמוז. [ואף שביירושלמי פ"ד תענית ה"ה איתא דגם הובקעה העיר דבית ראשון היה בי"ז בתמוז, לא קשה לדידיה אמאי לא תני ששה דברים אירעו בי"ז בתמוז. דכיון שהיו סבורים דהיה בתשעה לחודש, כמבואר בקרא דירמיה. לא רצה נמי התנא לשנות מקרא. - גבורות ארי שם דף כח,ב, ועוד דבגמ' ר"ה דף יח,ב, איתא דשאני תשעה באב משאר תעניות דבתשעה באב הוכפלו בו צרות, ועי"ש בתוד"ה הואיל, שהקשו דאף בי"ז בתמוז ארעו חמשה דברים. ותרצו ב' תירוצים. או דחורבן ביהמ"ק תקיפא טובא. או דבתשעה באב צרה אחת הוכפלה. וא"כ משמע דבי"ז בתמוז לא הוכפלה צרה אחת. וכן איתא בירושלמי תענית פ"ד ה"ה א"ר יהושע בן לוי כל מה שנעשה בזה חזר וכל מה שנעשה בזה לא חזר. ופירש בקרבן העדה דבט' באב צרה אחת דהיינו החורבן חזר לכו ביום בבית שני, משא"כ בי"ז בתמוז לא נעשית צרה אחת פעמיים. [ועי"ש בפ"מ פירושים אחרים].

ועי' בתפארת ישראל על המשניות בתענית פ"ד אות מ' שהזכיר דמיירי בחורבן בית ראשון. דבבית שני היה המצור על ירושלים מניסן עד אב וא"כ בי"ז בתמוז של אותו הזמן נבקעה העיר והכל פסק ולא דרך בטל התמיד, ועל כרחך דמיירי בחורבן בית ראשון דהמצור על ירושלים נמשך ג' שנים. עיי"ש. אמנם למה שפירש רש"י דגזרה המלכות גזרה שאסור להקריב עוד א"ש דבאמת היה בזמן בית שני קודם המצור, וכמו שפירש בדניאל שהיה ו' שנים קודם החורבן. אמנם דעת הירושלמי צ"ע דמשמע דהתמיד לא בטל משום גזרה אלא משום דכבר לא היו מעלין להם כבשים ואימתי היה זה. וי"ל דאף אי מיירי בבית שני יש לומר דהגם שהובקעה העיר מ"מ עדיין לא נכנסו למקדש, ואכתי היו יכולים להקריב התמיד אילולי דלא העלו להם. וצ"ת.

והובקעה העיר. עי' בגמ' תענית דף כח, ב דבזמן בית ראשון הובקעה העיר בשבעה בתמוז ובזמן בית שני הובקעה העיר בשבעה עשר בתמוז. ובירושלמי פ"ד תענית ה"ה איתא דקלקול חשבונות יש כאן ואף שכתוב בירמיה שהיה בתשעה לחודש מחמת הצרות טעו בחשבון ובאמת היה נמי בי"ז בתמוז.

וצ"ב להבבלי אמאי לא מתאבלים על בקיעת העיר דזמן בית ראשון. שהרי על דברים אחרים מצינו שמתאבלים על בית ראשון. כמו על שהועמד צלם בהיכל. שפרש"י בדף כו,ב, בד"ה והועמד צלם בהיכל, דקאי על ימי מנשה שהיה בבית ראשון [וגרסינן "הועמד" ולא "הועמיד" דהיה משמע דקאי על אפוסטמוס], וכן הובאה גירסא זו ופירוש זה בירושלמי תענית פ"ד ה"ה. וכמו כן על ביטול התמיד מבואר ברמב"ם

שהוא היה בחורבן בית ראשון. שו"ר שהקשה כן במהרה"א בתענית שם בחידושי אגדות. ותירץ דחורבן השניה הביאה לנו רעה ביותר. וכמש"כ בגמ' יומא דף ט, ב דבירה [פירש"י דהוא בית המקדש] תוכיח שחזרה לראשונים ולא חזרה לאחרונים. וכע"ז כתב הלח"מ בפ"ה ה"ב מתענית שחורבן בית שני חמיר לך.

**ושרף אפוסטמוס את התורה.** וזה היה בבית שני כמבואר בגמ' שם דף כח, ב לגבי מה דתני והעמיד צלם בהיכל [וקאי אפוסטמוס], דמייתי קרא דנביאל יב "ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שומם" דמיירי מבית שני כמבואר בפרש"י בדניאל שם.

והנה דאמנם שריפת התורה הוא דבר חמור עד למאד, אך צ"ב משום מאי תקנו זאת כצער לדורות והלא על הרבה דורות מצינו דשרפו וחללו את התורה, ולא קבעו זאת לצער לדורות.

ואולי אפשר לבאר דהצער לדורות הוא על מה שאפוסטמוס היה הראשון לפרצה זו, דעד אז גם הגויים לא היו מעזים לשרוף ולגזע בתורה עצמה. וכענין ראשית גויים עמלק, שהיו ראשונים לצנן את המורא שהיה לאומות העולם מכלל ישראל, כמשל לאמבטיה רותחת שקפץ הראשון וצננו. וכן על ענין שריפת התורה שהוא היה הראשון שפרץ ענין זה.

עוד שמעתי בעבר מידידי הגר"א ברטלר שליט"א שהצער אינו רק על שריפת התורה גופא אלא על הענין שהתורה שביה ביד הגויים. וכענין שכתב המ"א בס' תק"פ על

מה שכתב השו"ע שם בס"ג יש מי שאומר שגזרו שיהיו מתענין בכל ב' וה' על חורבן הבית ועל התורה שנשרפה. ומסתמא התורה שנשרפה קאי על מה ששרף אפוסטמוס את התורה. וכתב המ"א ס"ק ח' וז"ל: ואיתא בכתבים שראוי לכל בר ישראל לבכות על שריפת התורה שמכת זה נמסרה התורה לקליפות. המקום יחזירנה לנו במהרה בימינו. עכ"ל. הרי מבואר דעיקר הצער הוא על מה שנמסרה התורה לקליפות. עכ"ל.

ועי' במדרש רבה [שמות מז, א] "כתב לך את הדברים האלה" ה"ד "אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו". בשעה שנגלה הקב"ה בסיני ליתן תורה אמר למשה על הסדר מקרא ומשנה ותלמוד ואגדה שנאמר "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר" [שמות כ'] אפילו מה שהתלמיד שואל לרב אמר הקב"ה למשה באותה שעה, וכו' אמר לפניו, רבש"ע אכתוב אותה להם, א"ל אינו מבקש ליתנה להם בכתב מפני שגלוי לפניו שעובדי כוכבים עתידין לשלוט בהם וליתול אותה מהם ויהיו בזויים בעובדי כוכבים, אלא המקרא אני נותן להם בכתב, והמשנה והתלמוד והאגדה אני נותן להם על פה, שאם יבואו עובדי כוכבים וישתעבדו בהם יהיו מובדלים מהם. עכ"ל המדרש. [וכע"ז בפסיקתא רבתי פ"ה, ובהקדמת הסמ"ג בשם פרד"א]. ואפשר שהוא נמי אותו ענין שכתב המ"א שנמסרה התורה לקליפות. ולכן השאיר תורה שבע"פ שבה לא יגעו הנכרים. וצ"ת.

## עניני יורה דעה

מידי, אלא על כרחך כיון שהוא גובה את החוב שחייבים לאביו ומדין ירושה של זכות הגביה הוא גובה, על כן שייך שיהא בו איסור שהרי הוא גובה חוב של רבית, אבל אם נימא דהרמ"ה סובר דליכא כלל לעיקר החוב ופקע א"כ לא שייך אצלם כלל שייכות לגבית החוב רבית ומאי שייך שיהא אצלם איסור רבית.

דבשלמא אצל האב הרי אע"ג דפקע החוב שפיר אמרינן דאיכא איסור רבית דמכיון דהוי נתינה עבור החוב הרי נתינה עבור החוב גם כאשר פקע החוב הרבית עצמו הרי היא אסורה דהרי היא נתינה עבור ההלוואה, ואפי' מתנה בעלמא עבור ההלוואה אסורה, אבל כל זה אצל האב עצמו שהוא הלוה משא"כ הבנים שאין הם לויים דלא לוו מידי וכל שייכות הרבית אצלם הוא רק מחמת שבפועל הם גובים חוב רבית א"כ אי נימא דליכא כלל לחוב הרבית שוב לא שייך שיהא אצלם איסור רבית ומדוע הוצרך למילף מקרא דאין להם איסור רבית.

והנה כתב הגרש"ר שם עוד וז"ל אבל אין לפרש בדעת הרמ"ה משום סברת אי עביד לא מהני [דנימא משו"ה דאע"ג דקצץ לא תחול קציצתו], דהא אפי' נתנו במתנה בלא חוב נמי איכא איסור רבית, דעכ"פ הוא עבור ההלוואה וזהו ריבית, [וממילא דאף אם לא חייל החוב לא נתקן בזה האיסור, ובכה"ג לא אמרינן אי עביד לא מהני. - ה. ה.], ועכ"ל כשנ"ת. עכ"ל

והנראה לדון בזה דהנה כל זה הוא באב עצמו אבל הבנים הרי אין להם איסור לתת מתנה בעלמא אשר אין בה חוב כלל שהרי לא לוו ממנו כלל, וכל האיסור שלהם הוא מחמת שמשלמים את חוב האב עצמו, ומעתה יש לבאר שפיר כלפי הבנים דפקע החוב מחמת דאי עביד לא מהני' שהרי בזה יעקב אכן האיסור דאילו מה שמשלם עבור ההלוואה בלא שיש כאן חוב אין בזה איסור אצל הבנים, ולפי"ז יוצא חידוש דמודה הרמ"ה לרש"י והריטב"א דלא פקע החוב אצל המלוה, אבל הוא סובר דפקע אצל הבנים היורשים ויל"ע.

ובעיקר ביאור דברי הרמ"ה נראה לדון ולומר דיש לחלק בין גדר גבית חוב שנעשה בעל כרחו של לווה ובין גדר פריעת חוב כאשר הוא בא מדעתו של הלוה, דאילו כאשר הוא נעשה בעל כרחו של הלוה הרי כל הירידה לגבית המעות מתחילה מזכות הרבית המוקדמת אשר אותה הוא בא לגבות ומכוחה לזכות במעות הפרעון, אבל כאשר הוא בא לפרוע מדעת הלוה הרי תחילת הזכות במעות היא מחמת שדעת הלוה להקנותם לו אלא שדעתו שזה יעמוד כפרעון עבור הרבית אבל תחילת הזכיה במעות היא מחמת הא דהלוה מקנה לו או נותן לו לזכות מעצמו במעות.

ואשר י"ל דכל ההיתר דילפינן מקרא אל תקח מאתו נשך דלדידיה נאסר ולא לבנים, היינו דלא נאסר לבנים לקיחת החוב כאשר הוא מדעתו של הלוה אשר בהכי עצם גבית המעות היא מחמת דעתו אלא שבא לפרוע בהם את הרבית ולא נאסר על הבנים, אבל כאשר באים לעשות גביה שכל עיקרה מחמת הרבית עצמה א"כ מה לי האב מה לי הבנים הרי האיסור הוא על עיקר חוב הרבית שלא יעמוד לפרעון ובוה סובר הרמ"ה דלא נתמעטו הבנים יותר מהאב, ועל כן כל היתר הבנים הוא רק כאשר פורע להם הלוה מדעתו ולא בעל כרחו של הלוה.

## שיטת הרמ"ה בדין רבית אי פקע חוב הרבית מחמת האיסור

### הרב אליסף פרלמן

האבני מילואים סי' יח' ס"ק כב' הביא את שיטת רש"י והריטב"א קידושין דף ו': דמבואר מדבריהם דאע"ג דיש איסור לקיחת רבית, מ"מ עצם החוב רבית מצד דיני ממונות לא פקע, ועל כן המקדש את האשה בכסף זה של הרבית שחייבת לו הרי היא מקודשת, ובחי' רבי שמואל קידושין סי' ו' ביאר טעמיהו דצ"ל דאע"ג דאסרתו תורה לפרוע חוב זה אינו אלא איסור בעלמא, אבל מצד דיני ממונות הר"ז חייב לשלם, ושפיר איכא עליה חוב ממון אלא שהוא חוב "טרף" שאסור לגבותו ולפרועו, אבל אין זה מגרע מידי מזכותי הממון של המלוה, וממילא שפיר מצי מיקדשא ביה אי לאו חסרון דמקדש במלוה. והוא חידוש.

אולם כתב הגרש"ר שם דמדברי הרמ"ה נראה דחולק בזה, דהנה בב"ק דף קיב. מיייתי ברייתא, הניח להן אביהן מעות של ריבית אף על פי שיודעים שהם של ריבית אין חייבין להחזיר, אמר רמי ברח חמא זאת אומרת רשות יורש כרשות לוקח דמי [פי' והו"ל יאוש ושינוי רשות], רבא אמר לעולם רשות יורש לאו כרשות לוקח דמי ושאינן הכא דאמר קרא אל תקח מאתו נשך ותרבית אהדר ליה כי היכי דניחי בהדך, לדידיה קא מזהר רחמנא לבריה לא מזהר רחמנא.

והרמ"ה שם בשטמ"ק כתב וז"ל, לדידיה הוא דאזהר רחמנא לבריה לא אזהר רחמנא, ושמעין מינה דאי נמי שקל מיניה ריבית דהו"ל לאבאיהו גבי לווה ושקלוה אינהו בתר מיתת אבאיהו מדעתיה דלוה לא מחייבי לאהדורי דהא קרא בשעת לקיחה קאי וקאמר עלה דלבריה לא אזהר רחמנא באל תקח עכ"ל. הרי להדיא דס"ל דלבריה איסור לקיחה נמי ליכא, וממילא אי נמי לקחו אין חייבין להחזיר דהא אין מוזהרין על לקיחתו.

ויש להקשות דא"כ אמאי כתב הרמ"ה דוקא היכא דשקלוה לרבית מדעת' דלוה, הא אפי' שקלוהו בעל כרחו נמי, דהא חוב ריבית איכא לכאורה, אלא דאבאיהו היה מוזהר בלקיחתו, אבל אינהו דאינן מוזהרין כלל בלקיחתו שפיר וכו' אפי' גבו בעל כרחו. וקשה דאי כבר נטלוהו אפי' בעל כרחו דלוה אמאי יתחייבו להחזיר, הא שפיר גבו חוב דידהו. ונראה מוכח מהרמ"ה דס"ל דחוב ממון נמי ליכא עליה דלוה, והטעם בזה נראה דכיון דאסרה תורה לפרוע ולגבות חוב זה ובפועל א"צ לשלם, ממילא פקע החוב לגמרי, ול"ש לומר דעכ"פ אית ליה זכות ממון גביה, דזכות כזה שאינו יכול לגבותו לעולם בטל לגמרי, ומש"ה היכא דנטלוהו בע"כ חייבין להחזיר דהוי גזילה ממש. עכ"ל הגרש"ר בזה,

ותמיהא לי טובא בזה היאך שייך לומר כן בדעת הרמ"ה דליכא חוב רבית ופקע עיקר החוב והרי מבואר בדברי הרמ"ה דכאשר הלוה מגבה להם את החוב לית לה איסור כיון דקרא לא אזהר לבריה שלא לקחת הרבית, והנה אם נבא לדון מהו הצד שיהא איסור לקיחת רבית לבנים, והרי ודאי מצד הגבירא, הבן אינו האב, והוא לא לווה



## הלואה מכספו האישי ויקבל בריבית מכסף העמותה

### הרב אהרן וייס

על דבר השאלה שנשאלנו מראש כולל אחד ויש תחת חסותו עמותה עבור הכולל, לעמותה יש הכנסות מתורמים ופעמים הקופה ריקה, ולשם כך הוחלט מי שילווה לעמותה מאה אלף דולר יקבל בחזרה מהעמותה מאה עשרים אלף דולר, ונידון האם מותר לעשות כך או שיש בזה ריבית?

תשובה: בראשית דברי סבור הייתי לומר מכמה צדדים להקל בזה, כפי שיבואר: והם א) הקדש שאני. ב) אין בהלואה זו לזה, דעיקר ריבית שאסרה תורה הוא בין לזה למלוה.

ונבאר בס"ד דין שינוי הלואה בריבית בהקדש. דהנה בדין להלוות מעות ת"ת או כולל או ישיבה בריבית, עמד בזה הרשב"א (ח"א סימן תרסט) שנשאל על מה סמכו העולם להלוות בריבית קצוצה, והשיב דאפשר היה להם להתיר, כי אין לממון זה בעלים ידועים, אלא שאין ראוי לעשות כן פן יפרצו גדר במקום אחר. ויש מלווים בזה לפרנס הקטנים והתלמידים שבמקומם, ואין זה ריבית, אלא שזנן את התלמידים שחיוב עליהם לפרנסם. הרי לן היתר דאין בעלים ידועים, שהרי אין בעלות להקדש.

ובשו"ת מהרי"ט (סימן קטז) האריך לדון מהו אופן ההלואה, ומי המתחייב בריבית. מכל מקום הסיק והכריע המשנה למלך (הלכות מלוה פרק ד הלכה יד) כדברי הרשב"א להלכה ולמעשה.

אלא שמצינו דעה חולקת הלא היא שיטת הרא"ש (כלל יג סימנים ח י יז) שאסר להלוות בריבית קצוצה, דלא הותר אלא בהקדש לבדק הבית דאינו בכל רעהו, אבל הקדש בזה"ז לעניים או לת"ת הוי בכלל אחיך ורעהו. וע"ע בתשובת מהר"ם (סימן תתפג) ובמהרי"ט (סימן לט) שהשיגו על הרשב"א, וכתבו להתיר באופן דקדוש לשכר ורחוק להפסד [והיינו בריבית דרבנן]. וראייתו מהגמ' ב"מ ע א דהתירו מעות יתומים, וכ"ש בשביל לימוד התורה, וה"ה שהותר לצורך מעות צדקה ושל בית הכנסת ובית המדרש בריבית דרבנן.

ובטעמי ההיתר כתב המהרי"ט (שו"ת החדשות סימן קכד), היתר א - דהרשב"א אסר כאשר נותנים לקופה, ומהקופה נותנים לתלמידים את צרכיהם. והתיר באופן כשמלווים בריבית כדי לספק את צרכי התלמידים, ואין כאן תשלום ממון ריבית, אלא הריבית מה שנותנים לתלמידים את צרכיהם ובכח"ג מותר. כי אין נראה הריבית אלא פרנסת התלמידים, ופרנסה זו מוטלת על הקהל. ולכן צריך שתהא ההלואה דווקא על אותה עיר שעליהם מוטלת פרנסת התלמידים.

היתר ב - שלא להלוות בריבית קצוצה אלא בדרך מתנה, הגם שיועדים שיחזירו להם, וא"כ אי"ז הלואה. או שילוו המעות ללא ריבית כלל, והלווה מעצמו סומכים עליו שיתגדב מעות לת"ת. והתירים אלו נאמרו רק בצדקה או לת"ת. ולא בכל מלוה ולוה, שאסור משום הערמת ריבית.

היתר נוסף באופן שאינו ריבית קצוצה בדרך קנס, שאם לא יפרעו לזמן פלוני ישלם סכום מסוים, ובכח"ג הותר בכספי הקדש. היתר רביעי שיתן להקדש בדרך מחילה. הרי לן כמה אופנים לקולא במעות הקדש: א - מחזיר ישירות לתלמידים ולא לקופה. ב - הריבית בדרך מתנה. ג - מוסיף ריבית בדרך קנס. ד - מוסיף בדרך מחילה.

ובירור ענין הקדש איתא בגמ' ב"מ נו ב, ריבית ואונאה להדיט ואין ריבית ואונאה להקדש. ופסק כן התרומות (שער מו אות ז) ועי"ש שהעמיד בקיבל עליו לספק סתלות מארבע ועמדו בחמש, או באבני בנין המסורות לגזבר שמקדישין אותם רק לאחר שקנאום. וראה עוד בתוס' במנחות צ ב (ד"ה מארבע) דאירי בדרך מכירה ופסיקה במחוסר מלאכות שאסורה בהדיט, עי"ש.

ובטור כתב דמותר להלוות מעות הקדש אפילו בריבית קצוצה, ובבית יוסף הביא בשם אור זרוע שאסור להלוות מעות הקדש, כי מתחלל ממון ההקדש ויוצא לחולין בעת הלוואתו, ודווקא באבני בנין ששיקעם ולבסוף הקדישם שרי להלוותם. ומשמע מדברי הב"י - דלראבי"ה שאסר בהקדש עניים ואפילו בריבית דרבנן, הוא הדין דאסור בהקדש ממש ואף בריבית דרבנן, וצ"ע. והב"ח שהתיר לדעת הראב"ה ריבית בהקדש ואף בריבית דאורייתא.

ובשיטת הרמב"ם בדין ריבית בקדש שהשמיט דין הלואה מעות הקדש בריבית, וראה מש"כ בזה הגידולי תרומה, ובשער המלך דייק מהרמב"ם שאסר ריבית הקדש, ובזרע אברהם (סימן פג ב) ביאר השמטת הר"מ כיון דהקדש הוא ע"י גזבר היינו שליח, ובאונאה ע"י שליח פחות משתות חוזר אף פחות מכדי אונאה, מטעם לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי, ועוד דדעת רש"י דאין באיסור ריבית ע"י שליח.

והמשנה למלך כתב שאין ריבית בהקדש רק כאשר אין בהם מעילה כמו באבני בנין המוסורות, אבל מעות הקדש מיד כשילווים הגובר מעל בהם ויצאו לחולין.

ובטעם היתר מעות הקדש כתב בשו"ת שעות דרבנן (מהר"ש כהן) כיון שהקדש אינו מחויב לקיים כל התורה דאמר רחמנא, כי לא ציוותה תורה להקדש.

ולגבי הנימוק השני להקל - כיון שעיקר איסור ריבית הוא בין מלוה ללוה נראה להרחיב היריעה בזה ולבאר הדברים.

ומפורסם דברי הרוגטשוב בצפנת פענח (סימן קפד) שמותר להלוות מעות הקדש בריבית, ואילו מעות מעשר שני אסור להלוותם בריבית, מפני שמעות מעשר שני דיש ריבוי 'נשך כסף' לרבות מעשר. והיינו דצריך 'שיעבוד' לאדם מסוים, והקדש אינו אדם מסוים ואינו צורה, משא"כ מעשר שני נחשב לצורה וממון לאדם מסוים. והוסיף לחדש לגבי 'בנק' שאינו ממון השייך לאדם מסוים, ואינו אלא צורה בלא חומר שמותר הבנק להלוות מעות בריבית, וע"ע במשנה למלך (הלכות מלוה ד יד).

ובאגרות משה (יו"ד חב סימן סב סג) כתב דאין איסור לחברה בע"מ ללוות בריבית. כיון שאין על בעלי החברה שיעבוד לפרוע, אך אסור לחברה להלוות בריבית, כי הלואה היא אדם שגופו חייב ומשועבד ואדם כשלעצמו אסור אף שחחברה אינה אדם אלא גוף בלבד. וכ"כ בקובץ תשובות מהרי"א (בחלק ג). וכבר קידמם בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד קנח) אולם הגרשו"א במנחת שלמה (ח"א סימן כח) אסר לחברה להלוות בריבית. וראה במנחת יצחק (ריש חלק ג). וראה בספר אוצר הלכות ריבית ח"ב עמוד א'מ קחהו משם.

אלא שבנדון דידן - דהנה יש להתבונן זה שאותו ראש כולל שבידו עמותה ונתן ההלואה לעמותה (היינו מכיס ימיני לכיס שמאלי), מיהו ה'לוה', והיה לכאורה נראה לדמות לדברי הצפנת פענח שאין ריבית כשאין גוף לאדם מסוים, מכיון שהעמותה אינו אדם, ודומה לכאורה לבנק. ועוד סיבה להקל כיון שהקדש שאני. והרצתי הדברים לפני הפוסקים בענין והשיגו על התרים אלו, דאין לומר שבנידון דידן אין לזה, כיון שמוטל על ראש הכולל לדאוג לאברכים לתת להם את משכורתם, הרי שבסופו של ענין נמצא שהאברכים הם הלווים, ואילו הראש כולל מחזיק העמותה משמש כמלוה. ויש בזה איסור ריבית.

וכן בהיתר דהקדש אין ריבית ראשית נחלקו בזה קמאי הובא לעיל, ועוד הרי הממון של האברכים שהם הלווים ויש בכסף זה מעילה, ואין הותר לקחת מהם בריבית כסף השייך לצדקה. ובאם אין לראש כולל כסף שילח לאסוף עבור עצמו, אבל לקחת מקופת האברכים; מדוע?!

ולכן העיצה בזה (שמעתי מגדולי הפוסקים) שיעשה היתר עיסקא בינו לבין עצמו, ובאם יש עוד חברי עמותה שישתף אותם ויחתמו על היתר עיסקא.

ועיצה נוספת שבמקום לקחת 30% מהקופה של העמותה על תרומה שאוסף לכולל, יקח יותר בגלל הלואה, ובכך מנע עצמו מאיסור ריבית. [ויש לדחות עיצה זו, שהרי ההלואה מבוססת על 10% יתרה שמקבל יותר אחוזים, וזהו הריבית, דכל תוספת איזו שתיהיה הוי ריבית]

מ"מ חזינן דבכל הלואה צריך לברר מה נעשה, היינו; מי הלוה - כי לא יתכן שאין לזה, מי המלוה, איזה רכוש, ומי אחראי להחזיר החוב.

## בענין חציצה

### הרב אברהם פליימר

כתוב במשנה במקואות פ"ט מ"ה, אלו חוצצין בכלים הזפת והמור בכלי זכוכית וכו', וביאר רש"י בשבת ט"ו: ד"ה בכלי זכוכית דשאר דברים אינם חוצצים והואיל וכלי זכוכית חלקים וטיט ודבר אחר הנדבק בהם נופל מאליה ואין אדם מקפיד על דבר כזה שנופל מאליה, משא"כ זפת ומור מדבק טובא וקפיד עליהו, ובפשטות מתבאר מרש"י שכל לכלוך הנופל מאליה חשיב אינו מקפיד.

ויש שלמדו מזה שה"ה בחציצה על גופו שאם יפול מאליה חשיב אינו מקפיד אולם נ"ל דבתשב"ץ (ח"א סי' ב') מבואר לא כן, דנקט שכל מה שמותר גרמא במחיקת השם זה בדבר כזה שבלא"ה במשך הזמן נמוחק ע"י הבשר או מותר לגרום למחיקתו ע"י הכנסתו למים, אך בלא"ה אסור, ולפי"ז תיקשי לכא' הסוגיא בדף ק"כ: גבי מחיקת השם במי שהיה כתוב שם על בשרו שכורך עליו גמי לדברי חכמים ויורד וטובל, ודנה הגמ' אמאי אין חציצה משום הדיו ומשום הגמי עצמו, ולכא' אי ס"ל לתשב"ץ כרש"י מה שאלה הגמ' הרי דיו זה עומד ע"י הבשר וא"כ אמאי הוה חציצה, אי"ז דס"ל לתשב"ץ שגם אם הדיו במשך הזמן ימוחק מ"מ חשיב לחציצה, ודלא כמבואר ברש"י ובהכרח שיש הבדל בין חציצה על הכלי לחציצה בגופו.

## מעקה חזק או הכר בעלמא

### הרב חנוך העניך מנדלסון

בזמן שבו נהגו "מניני המרפסות", היו רבים שיצאו על גגות הבניינים או גגות ההרחבות הסמוכות לביתם, ובד"כ אין שם מעקה כדן, כיון שסומכים על כך שגם שאין בו שימוש קבוע, ועולים שם רק לתיקונים, אינו חייב במעקה, וכעת מי שקבע שם מקום תפילתו במשך כמה שבועות, לכאורה מתחייב במעקה, ויש להאריך טובא בדין זה ואכמ"ל.

**אלא דיל'ע אם בא לעשות מעקה, האם צריך מעקה בנוי וחזק, או שדי בסימן והכר בעלמא.**

והנה דין זה מפורש ברמב"ם (פי"א מהל' רוצח) שהחיוב הוא לעשות מעקה חזק שאפשר לישען עליו ולא יפול, ובכס"מ כתב דפשוט הוא, וכך נפסק בשו"ע (חו"מ תכ"ז).

ויל'ע מג"ל דלא די בהכר כדי שיהיה ולא יפלו.

ואולי לפי מה שביאר החזו"א (ח"מ ליקוטים י"ח, ויו"ד רי"ד לדף קל"ו) הא דפטרו ממעקה בית האוצר לשיטת הרמב"ם, או בית שאין בתוכו גובה י' ובתי מדרשות וכדומה, כל שאינם "בית", הרי לעולם יתחייב משום "לא תשים דמים בביתך", וביאר החזו"א דלעולם בגג אין כל כך חשש חזק, דמטבע האדם ליהדר כשעולה לגג וגם הוא מנהגו של עולם, וחידשה התורה דאעפ"כ בגג של בית דירה יש חיוב לא לסמוך על זה, אלא לבנות מעקה ממש ימנע את הנפילה לגמרי.

(ועי' ברמב"ן עה"ת שנסתפק אם מצוות מעקה שנאמרה במשנה תורה היא "מצוה מחודשת" שלא הוזכרה קודם, או שכבר נתבארה ב"לא תעמוד על דם רעך", ועי' באולם המשפט בס' תכ"ז ואכמ"ל).

**אלא שאף שדין זה מפורש ברמב"ם ונפסק בשו"ע, היה מקום לדון אם הוא מוסכם לכו"ע.**

דהנה היה מקום לתלותו במחלוקת הראב"ד עם הרמב"ם בגובה המעקה, שלרמב"ם תמיד צריך עשרה טפחים, ולראב"ד שם "דוקא ממקום דורסו, והוא המקום הנמוך שבו, אבל שאר צדדים ג' טפחים", ופירש הכס"מ "ונראה לי שהטעם הוא שמאחר שמצד אחד הוא גבוה עשרה טפחים, ע"כ הוא נזהר משאר צדדין שאין גבהם אלא ג' טפחים", וא"כ לכאורה לשיטת הראב"ד דבהכר שנוצר ע"י המעקה, ורק לרמב"ם צריך מעקה ממש.

ועי' בחזו"א שם באורך שנקט דבכל מקום שהחיוב אינו מדין מעקה, אלא רק משום מניעת הסכנה, יתכן שדי ב'ג' טפחים, ולכאורה זה באמת מכח ההכר ולא שמונע בפועל את הנפילה.

עוד יש מקום לדון בזה על פי מה שכתב הדבר אברהם (ח"א ל"ז כ') לדייק מהרא"ש בב"מ (פ"ח סי' כ"ז) שפירש הטעם שהמעקה מוטל על השוכר, משום שהוא מעשה הדין, וכשאר דברים שהם מעשה הדין המוטלים על השוכר, וזה דלא כמו שנקטו הרמב"ם ושו"ר שהוא מצד מצוות מעקה שעיקר מוטל על השוכר, וכנראה מקורם לזה הוא משום שלמדו כמש"כ רבינו יהונתן בש"מ (ב"מ קא:) שמעקה הוא מעשה אומן, ולכן הוצרכו לפרש שמצד המצווה הוא מוטל על השוכר כמו במזוזה.

ומעתה יתכן לומר דהרמב"ם לטעמיה דבעי מעקה ברי שאפשר לישען עליו, ולכן צריך מעשה אומן, ואולי הרא"ש יחלוק דדי במעקה כל דהו להיכר בעלמא, ולכן נקט שהוא מעשה הדין.

אמנם בפאת השולחן (ס"ב ס"ק כ"ז) כתב, שדברי הרא"ש נאמרו רק כשכבר היה מעקה ונעשה בו קלקול, שהתיקון הוא מעשה הדין, אבל בבית חדש ודאי חיוב עשיית המעקה על המשכיר, וצ"ע.

עוד יש להביא ראיה גדולה לזה, מהמבואר במו"ק (י"א ע"א) ובשו"ע או"ח (סי' תק"מ) שבמועד מותר לעשות מעקה לגגו, רק מעשה הדין ולא מעשה אומן, והרי מבואר בגמ' ובשו"ע שם דמעשה הדין היינו שנותן אבנים בלא טיט, או בהוצא ודפנא, ולכאורה בתרייהו אינו ראוי לישען עליו, ואין יועיל למעקה.

ואף שברביט"א ומאירי ותוס' הרא"ש שם הביאו מהראב"ד דלא מירי הסוגיא במעקה המחויב מדינא (שאז באמת היה מותר לבנותו במועד, דלא כבה"ל דלהלן, וצ"ע מדבריו בס' תרל"ו), מ"מ כבר כתב בביאור הלכה דבפוסקים לא משמעו כן [וכן המאירי דחה שיטה זו], וגם הראשונים שכן נקטו כך לא הכריחו כן מקושייתו, וצ"ע.

## בענין הזכרת שם אביו בעלייה לתורה

### הרב משה ששון

אתמר בקידושין (לא:): 'תנו רבנן חכם משנה שם אביו ושם רבו וכו' אלא אמר רבא שם אביו של חכם ושם רבו של חכם כי הא דמר בר רב אשי כי הוה דריש בפירקא איהו אמר אבא מרי ואמוריה אמר הכי אמר רב אשי', ומבואר שאסור לאדם לקרוא את שם אביו אפילו שלא בפניו, וכן נפסק בשו"ע בס' רמ"ע ב' זילא יראנו בשמו לא בחייו ולא במותו, אלא אומר אבא מארי, ומבואר דאסור להזכיר שם אביו, אלא צריך לכנותו אבא מארי, ויש מקום להבין מהגמ' והשו"ע דאסור להזכיר את שם אביו כלל אלא רק לומר אבא מארי, וכן נראה מרע"א שם שהבין כן, אכן עי' ברמ"א בהל' כבוד רבו (סי' רמב"ס סעי' טו) שכתב "וכ"ז דוקא כשאנו מזכיר רק שמו לבד, אבל מותר לומר רבי מורי פלוני", ובביאור הגר"א שם כתב דה"ה לגבי אביו הדין כן, והביא לזה מקור מה דאתמר בש"ס כמה פעמים 'אבא חלפתא', 'יוחאי אבא' 'נאי אבא', וכע"ז מבואר בפתחי תשובה בס' רמ"ס ס"ב שכתב דאם אחרים שואלים ממנו בן מי אתה מותר לומר

להם בן רבי פלוני אני, [ויתכן להביא לזה סמך מהרמב"ם בחתימתו ובספריו שחתם משה ברבי מימון] אך הביא את דעת המהרש"ל שהיתר זה להזכיר שם אביו עם תואר נוסף זהו רק כאשר מוכרח, [אך שלא במקום הכרח יאמר רק אבא מארי, וכפי שהוזכר בגמ' ובשו"ע וע"ע בזה באגרות משה יו"ד סי' קלג] ולכן כאשר אחרים אין יודעים את שם אביו, רשאי להזכירו בתוספת שם תואר רבי, ונראה שעפ"ז התייסד המנהג שכאשר קוראים אדם לעלות לתורה ושואלים לשמו ושם אביו הרי הוא מזכיר את שם אביו בתוספת תואר רבי.

אמנם נראה להעיר על מנהג זה, דנראה לדון דנשתנו הזמנים והשתא לאו שפיר למעבד הכי, דהרמ"א בס' רמ כתב דאע"פ שאסור לקרוא בשם של אביו שלא בפניו, מ"מ מותר לקרוא לאחרים בשם של אביו [שלא בפניו], ובביאור הגר"א שם הביא לזה מקור, דכתב 'כמו שכתוב אמר רבי כשלמדתי אצל רבי שמעון אבל לאביו עצמו לא', והיינו דהרי אביו של רבי זהו רבי שמעון בן גמליאל, וקשה כיצד הזכיר את רבי שם רבו שהיה כשם אביו, ובהכרח שמעין מינה דדוקא כשמתכוין לאביו עצמו אסור, אך כשמתכוין לאחרים שרי. אולם יש להעיר דבפשוטו דברי הגר"א סותרים לדברי הפתחי תשובה, דהרי הפת"ש כתב דרשאי להזכיר אפילו את שם אביו עצמו כשמתכוין לו כשמוסיף לו תואר רבי, ומדוע נאסר על רבי להזכיר שם אביו באופן זה שאמר רבי שמעון. אמנם יתירה מכך יש לתמוה דהגר"א לכאורה סותר משנתו למש"כ בס' רמב"ם דמותר להזכיר את שם אביו בתוספת תואר אבא, ומ"ש הכא דאסור, ואיכא למימר דהגר"א סבר דיש חילוק בין תואר אבא לתואר רבי, והבן חייב להוסיף לאביו תואר אבא, ולא סגי בתואר רבי, ודלא כפת"ש.

אכן יותר נראה לחלק באופן אחר, דהבן חייב להוסיף תואר של חשיבות לאביו, יותר מאשר אחרים מכנים אותו, דבזה הוא מבטא את תוספת כיבודו וחשיבותו של אביו ביחס אליו, ולפי"ז סבר דאם רבי היה חפץ להזכיר את שם אביו לא היה רשאי לכנותו רבי שמעון, שהרי כך היא מכונה אצל כל ישראל רבי שמעון, ואין בזה תוספת חשיבות וכיבוד בתורת אביו, ולכן ביאר הגר"א דדוקא כשמתכוין לאחרים שרי, [וטעם ההיתר לרבי לכנות את רבו בשמו ע"י תוספת התואר רבי, ולא חשש לכבוד רבו, אע"פ שאחרים ג"כ כינוהו כך, י"ל דלענין רבו זהו גופא כבודו שמכנהו בתואר 'רבי', שכינוי זה הוא המבטא את חשיבותו כלפיו שהוא רבו שלימדו תורה] ולפי"ז מתיישב שדברי הגר"א לא יסתרו לדברי הפת"ש, דהפת"ש איירי בסתם אדם שבזמנם לא היו רגילים לכנותו בתואר רבי, וא"כ אם בנו מכנהו רבי יש בזה תוספת ויתרון חשיבות אשר בזה מבטא שמכבדהו מחמת היותו אביו.

ולפי"ז יש לדון במנהגנו בעליה לתורה, דהא מיהא מפורש בביאור הגר"א שאין אדם רשאי להזכיר את שם אביו בתואר רבי, ולפי הדרך הראשונה זהו דלא כפת"ש, וראוי לחוש לדעת הגר"א, אכן נראה יותר כהדרך השניה, שמנהג זה ביסודו אף הגר"א מודה בו ולכן נהגו בו בלא פקפוק, כיון שבסתם אדם כאשר בנו מכנהו רבי יש בזה תוספת חשיבות ושרי, אמנם כ"ז בדור הקודם שאצל רוב בני אדם התואר רבי היה בו תוספת חשיבות, אך בדורנו שהשתנו הדברים, ורוב ככל האבות מכונים אצל כל מכריהם בתואר ר', וממילא כאשר בנו מכנהו כך אין בזה תוספת כבוד כלל, והדר דינא כמש"כ הגר"א דאין בזה היתר, ועפ"י"ז אף הפת"ש מודה לכן, וראוי שכאשר שואלים אותו בשם אביו, שיוסיף תואר אחר אבא מארי או אבי מורי. וכן יש לזקק בכך כאשר אביו זקוק לרחמי שמים ומזכיר את שמו כדי לעשות מי שבידך וכדו', שלא יזכיר רק את שמו, וכאמור יש לדון דאף תואר ר' לא יועיל, [ופשוט שלא נכתבו הדברים הללו כהוראה, אלא רק לעורר את לב המעיינים, אשר מתוך עיונם בדברים אלו תתברר הלכה זו].

שוב ראיתי בפסקי הגרי"ש [קיצור הלכות שהו"ל חתנו הרב ישראל ז"ל ע"פ פסקיו] שכתב כן, שהעולה לתורה צריך להקדים לשם אביו תואר אבי מורי ר', וכן ראיתי שהגר"ח קיניבסקי שליט"א נשאל על כך, וכתב שיש לנהוג כפי שכתב חמיו.

## האם יש אופן להתיר הפרשת תרומות ומעשרות

### בשבת בלא תנאי מער"ש

### הרב דוד איתמר

א. מבואר בגמ' בביצה ל"ז ע"ב דאין מגביהין תרו"מ בשבת וכן בגמ' בשבת ל"ד ע"א ספק חשיכה אין מעשרין את הודאי. ויש לעיין אם מותר להפריש תרו"מ מפירות דמאי בשבת. ובהשקפה ראשונה נראה ודאי דאסור, דהא תנן בשבת שם, אבל מעשרין את הדמאי ומיירי בביה"ש, ומשמע דדוקא ביה"ש שרי ולא בשבת עצמה. אכן נראה שאין הדברים פשוטים כ"כ.

הגמ' בגיטין ל"א ע"א הביאה דברי אבא אליעזר בן גמלא דאפשר להפריש תרומה גדולה ותרומת מעשר במחשבה. והתוס' שם הביאו מש"כ רש"י דהיינו דנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, ופירשו דהיינו דאי"צ לא הפרשה ולא דיבור אלא מחשבה לבד. והקשו התוס' א"כ למה אסור להגביה תרו"מ בשבת, הא מבואר בגמ' בשבת קמ"א ע"ב רבי יהודה אומר אף מעלין את המדומע באחד ומאה, והיינו דתרומה שנדמעה באחד ומאה מותר להעלות סאה אחת מהתערובת כדין מדומע שמעלה אחד ומתיר את התערובת, ואע"ג דהוא מתקן את כל התערובת, שאסורה באכילה כל עוד לא

הרים, ומבואר בגמ' שם הטעם משום דס"ל לר"י דבמדומע יכול ליתן עיניו בצד זה ולקבוע בדעתו שיתן משם את הסאה שמחויב ליתן לכהן ולאכול מהצד השני, וכיון דשרי לעשות כן במחשבה, ה"ה שיכול לעשות כן במעשה, דכבר לא חשיב תיקון, כיון דאם היה רוצה לתקנו היה יכול לעשות כן במחשבה ובמחשבה ודאי לא חשיב מתקן בשבת, א"כ אין כאן מאכל מקולקל שנאמר שאסור לתקנו בהפרשה, - א"כ ה"ה לענין טבל, כיון דמותר ליתן עיניו בצד אחד ולאכול בצד אחר כמבואר בגמ' בכמה מקומות דאבא אלעזר בן גומל דרש מקרא דאפשר להפריש תרומה גדולה במחשבה, ה"ה דיהיה מותר גם להפריש התרומה במעשה, דאי"ז מתקן כיון שיכול לעשות כן במחשבה דבדאי לא חשיב מתקן בשבת.

ותי' התוס' דשאני מדומע דחשיב מתקן, אבל טבל גמור לא התירו להפריש משום שאפשר במחשבה, וכ"כ התוס' בבכורות נ"ט ובמנחות נ"ה ד"ה במחשבה. ומשמע מדבריהם לכאורה דמ"מ במחשבה מותר להפריש, דכל קושיהם היתה שיהיה מותר גם להפריש במעשה משום שאפשר במחשבה, וע"ז תי' דלא דמי, דבטבל גמור לא התירו כן, אבל מ"מ מה שסברו בקושיא שמחשבה לא חשיבא תיקון, לא הדרי בהו מסברא זו בתירוצם. וכן מבואר במהרש"א וברש"י שם ובשעה"פ מ"ד מהל' תרומות הט"ו, עיי"ש שהאריך בדבריהם.

וכן כתב להדיא בשטמ"ק בביצה ל"ה ע"א, דמותר לתקן את הטבל במחשבה בשבת.

והנה ברמב"ם בפיהמ"ש בשבת שם כתב דלא קי"ל כרבי יהודה שסובר שמעלין את המדומע בשבת, והיינו לענין ההיתר להעלות במעשה משום שאפשר במחשבה. וכן בהלכות לא הביא דינא דרבי יהודה. [ובתוס' משמע דס"ל דהלכה כרבי יהודה, דאל"כ לא היו מקשים מהדין שאין מגביהין תרומה, דשפיר י"ל דאנן לא קי"ל כר"י ולהכי תנן סתמא דאסור, ועי' לקמן משי"ת בדברי הגר"א בזה]. אבל מ"מ אין ראיה מדברי הרמב"ם שאין הלכה כמותו גם לענין ההיתר של נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר.

ולפי"ז היה מקום לומר דמותר להפריש תרומה מטבל ודאי במחשבה בשבת, עפ"ד התוס', וגם ברמב"ם אין הכרח שחולק על סברתם.

והנה כ"ז מבואר בדבריהם לענין תרומה, אבל לעשר מעשר ראשון ושני או עני בשבת, משמע דס"ל דלא מהני מחשבה, דהא לא כתיב התם ונחשב, א"כ לא מהני מחשבה לתקן את הטבל. אבל בחזו"א דמאי ט"ז סק"ה הוכיח מהתוספתא ומהרמב"ם דמהני מחשבה גם במעשר ולא רק בתרומה, וע"כ דלענין הא דמהני מחשבה ילפי' מתרומה, דהוה גילוי מילתא בעלמא דמהני מחשבה כדיבור ומעשה. והשתא, אם ננקוט כדעת התוס' דתרומה מותר להפריש במחשבה בשבת, וננקוט גם הך קולא דהרמב"ם דשאר מעשרות נמי שרי במחשבה, יצא לנו שמותר להפריש בשבת במחשבה, בין תרומה ובין מעשר.

ב. אלא שמצאנו בראשונים מי שחולק על התוס' בגיטין שם, וסובר דבטבל או דמאי אין היתר להפריש במחשבה בשבת כלל, עי' תוס' ר"ד בשבת קמ"ב ע"א שהאריך בזה הרבה, וכתב דודאי אין היתר לתקן את הטבל בכל אופן, בין בהפרשה ובין במחשבה, [ואף שהוא סבור דמחשבה היינו דיבור דוקא, וא"כ היה מקום לומר דהוא לשיטתו אויל, אבל לדידן דנקטינן דמהני מחשבה בעלמא, אויל גם לסברתו לא יהיה בזה איסור, - זה אינו, דעיקר הוכחתו דאסור לתקן את הטבל בכל אופן, היא ממה שאסור לטלטל טבל בשבת וע"כ דאין היתר לתקן את הטבל בשבת כלל].

וכן משמע שנוקט להלכה בבי' הגר"א ביו"ד של"א ס"ק צ"ב, שכתב שם דנראה דת"ק במשנה בשבת דף קמ"א שם פליג על כל ההיתר של נותן עיניו בשבת במדומע, וס"ל דאף זה מתקן הוא. ולפי דבריו נפל בבירא כל הראיה של תוס' להיתר גם תרומה משום שאפשר במחשבה, דהא ת"ק לא ס"ל כלל היתר של נותן עיניו בשבת. ומשמע דר"ל דהכי קי"ל כת"ק. [אלא שיש להסתפק בכוונת הגר"א אם כוונתו לחלוק על כל דברי התוס' ולומר דממילא אין קושיא כלל מהא דאין מגביהין תרומה בשבת, דהא י"ל דת"ק היא דלית ליה היתרא דנותן עיניו, או דהוא מפרש קושיית התוס' רק אליבא דרבי יהודה [ודלא כמו שכתבנו לעיל], אבל להלכה ס"ל להגר"א דגם התוס' מוודו דאין נפ"מ בזה, כיון דלת"ק בלא"ה לא שייך ההיתר וכנ"ל].

ולכאורה יש להוכיח קצת כדברי התו"י דהגר"א [מלבד הקושיא שהקשו באחרונים מהא דטבל אסור לטלטלו בשבת, וע"כ דא"א לתקנו], דהלא מבואר במשנה בדמאי ריש פרק ז' דהתירו למי שזימנו ע"ה לאכול אצלו בשבת, להפריש בשבת ע"י תנאי מער"ש אע"ג דבער"ש הוא דבר שאינו ברשותו וא"א להפריש על דשלב"ל ושאינו ברשותו, [וידוע שנחלקו האחרונים בגדר ההיתר של תנאי מער"ש, דבחזו"א דמאי סי' ט' ובקובץ תשובות להגרי"א ח"א סי' מ"ב [בדעת הר"ש] פירשו שהוא היכר

להתיר את ההפרשה בשבת, אבל דעת הגרש"א (מנחת שלמה תנינא סעי' קי"ד, ה') וכן משמע בדעת הגר"ע שעושה את מעשה ההפרשה מער"ש ותקנו שיועיל בכה"ג אע"ג דהוה דשלב"ל. ומ"מ לכו"ע בודאי נאמר כאן היתר מיוחד].

והשתא אי נימא דמותר להפריש ע"י נותן עיניו דהיינו במחשבה, למה נזדקקו חכמים לחדש כאן היתר ולא הורו לו שיפריש במחשבה. ודוחק לומר שכל הנידון הוא משום החילול מע"ש שא"א לעשותו במחשבה וצריך לחלל בפה דוקא, דא"כ לכה"פ בשנת מעשר עני היה להם לומר שיפריש התרומה במחשבה, וגם בשאר שנים היה להם לתקן את התנאי רק על החילול ולא על התרומות ומעשרות. ואין לומר דאינו יכול לחלל מער"ש אם אינו עושה גם המע"ש בער"ש, כיון דהוה דבר שלב"ל, דהא בלא"ה הוא עושה התנאי בדבר שלא בא לעולם, דהא אינו ברשותו בער"ש. שור"ר בשו"ת קרית מלך רב [לבנו של המחנ"א] ח"ב סי' ט' שעמד בקושיא זו.

אמנם לדידן אין בזה נפ"מ בטבל ודאי, לפ"מ שהסיק החזו"א בערלה סי' ה' סק"ט דאסור לתרום טבל ודאי במחשבה בלא הפרשה אפי' בחול. אבל בדמאי שמותר לכתחילה להפריש במחשבה בחול כמבואר בחזו"א שם, יהיה נפ"מ בהנ"ל.

ואפשר דה"ה כשמפריש מדבר שיש עליו הכשר מוסמך אלא שהוא חושש לתקלות ומעיקר הדין יכול לסמוך שהוא מעושר, [וכגון בדברים שיודע שאין בהם חשש של שליחות מגוי ולדבר שלא בא לעולם וכדו'], שיהיה בזה היתר לדעת המתירים להחיל אותם במחשבה בשבת. ואמנם דבכה"ג היה מקום לדון מצד אחר, דבדבר שמותר מעיקר הדין ורק מחמיר לאוסרו, אפשר דלא חשיב כלל תיקון וממילא שרי לכתחילה להפרישו ואף כדיבור, ועי' מש"כ בזה בדרך אמונה הל' מעשר בציוה"ל ס"ק פ"ט ואכמ"ל בזה.

ג. והנה בשעה"צ בסי' תרל"ג ס"ק ט"ז דן במה שנסתפק הגר"ע בסוכה שהיא גבוהה למעלה מ' אמה ונתן מערב יו"ט תבן או עפר ולא ביטלו בפה, אם מותר לבטלו בפה ביו"ט. וכתב שם השעה"צ דאע"ג דמציונו לענין תרומה שאסור להפריש בפה אע"ג דאינו עושה שום מעשה, כיון דמתקן את הטבל, אפשר דהכא עדיף, מאחר דהכא לכמה פוסקים בהסכם בלבד ג"כ סגי. וציין למש"כ במשנ"ב בסי' שע"ב בחר"ץ שבין שתי חצירות ומלאו תבן וביטלו שם, דמערבין עירוב אחד לשניהם, - שנחלקו הראשונים אם צריך לבטל את התבן בפה או דסגי אפי' בלב.

והשתא, לבד מה שמוכח קצת מדבריו שאם מעשר במחשבה אין איסור בשבת, [וכבר ציין לדבריו הג"ר אליקים שלנגר זצ"ל בספרו מבוא לתרו"מ], - הנה יל"ע בכוונתו דאפשר לסמוך על הפוסקים שמועיל הסכם בלבד, דאם ר"ל דלכן יבטל את התבן והעפר ביו"ט רק בלב, קשה לומר כן, דהא עיקר הדין נראה כהשיטות דצריך לבטל דוקא בפה, דכן הוא ל' השו"ע שם וגם המשנ"ב סתם כן בסי' שנ"ח ס"ק ל"ו דבעינן דוקא ביטול בפה, והוא גידון דאורייתא, וממילא מעיקר הדין אין סוכתו סוכה. ואפשר דר"ל דבאמת יבטל בפה, אלא שמכיון שיש פוסקים הסוברים דמהני במחשבה, א"כ לשיטתם יהיה לו מותר לו לבטל גם בפה, וכסברת התוס' דהכא דאפשר לעשותו במחשבה, מותר אף במעשה. ואע"ג דמ"מ הא להני שיטות שבפה אינו ביטול אלא רק בלב, א"כ הוא מתקן בשבת כשעושה כן בפה, - לזה י"ל דלענין איסור מתקן מדרבנן סמך המשנ"ב על השיטות שמועיל גם במחשבה וממילא אין כאן איסור לעשות כן בפה.

וכן משמע קצת בלשונו גם מזה שלא ציין להדיא שיעשה כן רק בלב ולא בפה, משמע דבפועל יעשה כמש"כ בשו"ע. וצ"ע בזה.

וכמה חכמים ר"ל דאין כוונת השעה"צ בסוכה שם לחלק בין חלות שבדיבור לחלות שבמחשבה, אלא לחלק בין דיבור שפועל חלות מחודשת, לדיבור שאינו פועל חלות מחודשת אלא רק הסכמה שכך יהיה, ודייקו מל' השעה"צ הסכם בלבד, דכוונתו שאינו מחדש חלות אלא יש כאן הסכמה למצב הקיים, דהיינו שמסכים שהתבן והעפר ישאר כאן. ואולי נפרש שרק מוכיח מהשיטות שמועיל מחשבה, שאי"ז אלא הסכמה בלבד, דאם היה זה חלות היה צריך דיבור. וכיון שאינו אלא הסכמה, ממילא מותר לעשות כן ביו"ט. אמנם ל' הרבינו מנוח והנשמ"א שהביא השעה"צ הוא, דלא הוה מתקן 'שהרי אין בו מעשה כלל ואפי' מעשה זוטא כגון דיבור וביטול בלב סגי'. משמע דהסברא היא משום שאין כאן 'מעשה' תיקון אלא מחשבה ולא משום שאין כאן 'חלות' של תיקון.

ויש עוד לעיין בענין זה של עשיית חלות בשבת בסי' תט"ז במשנ"ב סקט"ז ובשעה"צ שם בדן עירוב תחומין בשבת, ואכמ"ל בזה.



## טעם חדש לחיוב אולמות בהשבת כל המקדמה למבטלים אירועים מחמת הקורונה

### הרב הלל קצנלנבוג

במהלך תקופת הקורונה דנו בתי הדין בשאלות מעשיות רבות בחושן משפט שעלו בעקבות ביטולי אירועים שלא יכלו להתקיים מחמת המגיפה. בין היתר דנו על ביטול אולמות שמחות, צלמים, זמרים וכן מקומות נופש. הסוגיות הנוגעות לשאלות אלו בעיקרם הם הדינים העוסקים באונסים בשכירות בתים ופועלים ובמכת מדינה בחור"מ סי' ש"ב, שכ"א של"ד ועוד. לא נאריך כאן במסקנות ההלכה בכל מקרה ומקרה, אך בעיקר הדבר מועטים המקרים בהם לדעת כל הפוסקים יהיה המשכיר או הפועל מחוייב להחזיר את מלוא הסכום שהוא מוחזק בו כמקדמה, מכיון שעל אף שמדובר במכת מדינה שנפסק בשו"ע סי' שכ"ב על פי הגמ' בב"מ ק"ה ע"ב שאי"צ לשלם כלל על השכירות, דעת המהר"ם טיקטין הובאה בכמה פוסקים ובש"ך סי' של"ד סק"ג (ונשאר בצ"ע לדינא) שככל שלא היתה המכה בגוף הבית אין זה בגדר מכת מדינה. וכן מחמת דעת המחנה אפרים שכירות סי' ז' (שהובא במהרש"ם ח"ב סי' קצ"ט לדינא) שגם במכת מדינה אם הקדים שכרו האונס על השוכר ואין המשכיר צריך להשיב לו המקדמה.

אמנם, בלומדנו סימן ר"ז נתברר שמדין אחר שלא הוזכר כלל בפוסקים יש מקור לכאורה לחייב את כל בעלי האולמות והפועלים להשיב את מלוא המקדמה שקיבלו ולא יוכלו להחזיק כלל בתשלום כל שהוא.

דהנה בסוגיא בקידושין דף נ"א ובכתובות דף צ"ז, א נתבאר שעל אף שבדרך כלל במקח וממכר צריכים הצדדים להתנות בתנאי כפול תנאים שהם מבקשים להגדיר בעסקה שביניהם, אך אם יש גילוי דעת בשעת ביצוע העסקה שכוונת אחד מהצדדים למטרה מסויימת, ולבסוף לא יכול לממשה, גם אם לא התנה כלל העסקה בטלה. המקרים המובאים בגמ' שנפסקו בשו"ע סי' ר"ז ס"ג ידועים והם מי שמכר ביתו אדעתא למיסק לארץ ישראל ולבסוף לא הצליח לעלות ולגור בא"י, בטל המקח. וכן מי שמכר ביתו כדי לקנות חטים שהיו מאוד ביוקר באותה עת לבסוף הגיעו חטים או שירד מטר והוזלו החטים, בטל המקח.

ובדברי התוס' והרא"ש שם (ובשו"ת כלל ל"ד סי' א') נתבאר שיש ג' מדרגות בזה, בדברים שאין שום הוכחה מצד עצמם לכוונת העושה בעיני תנאי כפול בממון, אמנם כאשר יש אומדנא דמוכח במהות הדבר נתבטל המקח אפילו לא דיבר כלל, וכאשר האומדנא אינה אומדנא דמוכח, בעי גילוי דעת בשעת המקח.

בנידון דין, לכאורה הוא כל שכן מגילוי דעת והווה אומדנא דמוכח לכל העולם שכל המזמין אולם שמחות או נופש הוא על דעת שיוכל להשתמש במקום לעשות חתונה או לנפש, ואילו כאשר נגזרה הגזירה ולא ניתן לקיים חתונות באולמות וכו', הרי שעל המקח להתבטל מעיקרו ללא תשלום כל מקדמה שהיא והוי כתנאי שמתחייב רק על דעת שיוכל לקיים האירוע.

אמנם באופן שביטול שידוך ומחמת כך לא השתמשו באולם, על פי המבואר בדברי הנתיבות בסי' ר"ל סק"א לא ניתן לפטור מחמת הגילוי דעת, מכיון שלמשכיר יש הפסד בכך שלא יכול להשכיר לאחרים כאשר מודיעים לו בסמיכות למועד האירוע, אך בנידון"ז אין למשכיר הפסד מחמת כך שבכל מקרה לא יכול היה לקיים אירועים בזמן זה.

אלא שבאמת יש לתמוה אם כנים דברינו להיכן נעלמה סוגיא זו מדברי כל הפוסקים שדנו באונסים בשוכרים ובמכת מדינה, ויש שדנו לומר על פי דברי הקצוה"ח סי' שי"ט סק"א שלא נאמר דין גילוי דעת בשכירות קרקע, כשם שמבואר ברמ"א בר"ז ס"ג (על פי דברי רש"י ועוד ראשונים בסוגיא שם) שאין דין גילוי דעת מהני במקח במטלטלין. אלא שהמעין בקצוה"ח שם יראה שכל דבריו תלויים ברמת האומדנא, והיינו שכשם שנתבאר בראשונים שאין דין גילוי דעת במטלטלין כיון שרבים מוכרים מטלטלין גם ללא צורך מסויים, גם בשכירות בתים רבים משכירים בתיהם ללא שיש להם צורך מוגדר, אך פשיטא שכאשר יש אומדנא ברורה וכל שהשוכרים שוכרים רק על דעת דבר מסויים אין נפק"מ אי מיירי במטלטלין או בשכירות קרקע, וכשם שמצינו בכסף הקדשים שם שכ' לגבי מי שמכר תפילין שפשוט שמכר כדי לקנות חדשים, שאם לא יכל לקנות המקח בטל אף שמיירי במטלטלין, וכן במשפט שלום הביא בשם זכור לאברהם שח"ח שמכר ספריו על דעת לילך למדינת הים, ולבסוף לא יכל לילך לשם, המקח בטל אף שמיירי במטלטלין וה"ה כאן. ובאמת גם בשו"ת הרשב"א ח"ב סי' שכ"ח לגבי מת השוכר דן לפטור את השוכר מדין גילוי דעת אף דמיירי בשכירות, וכן במהרש"ל סי' ל"ח דן בשוכר מצד דין גילוי דעת וכן בשבות

יעקב ח"ג סי' קע"ט, וא"כ יש לתמוה מדוע דיני אונסים בשכירות ובמכת מדינה לא נדון מצד גילוי דעת ותנאי בגוף המקח.

ויש שרצו לומר שמאחר וגילוי דעת דינו כתנאי שבין הצדדים, יש לדון בכל מקרה אם היה הצד השני לעסקה מסכים להתניית תנאי זה מלכתחילה, וכמבואר בדברי תוס' בכתובות דף מ"ז ד"ה שלא כתב לה שהקשו, שכל הלוקח בהמה ונטרפה או מתה נימא דאדעתא דהכי לא קנה, ותימצו שכאשר הדבר תלוי בשניהם לא אמרינן כך. ובמשנה למלך זכיה פ"ו ה"א הקשה מאי שנא ממוכר שלא היה צריך את הדמים שלא היה לו הפסד, ויעוי' עוד במה שתי' הנוב"ל קמא יו"ד סי' ס"ט בזה, ועל כן יש שרצו להניח שאם היה מתנה השוכר שאם ימות או שיתייבש הנהר וכדו' לא היה הצד השני מסכים לתנאי זה, וכן אם היה מתנה שאם יתבטל השידוך לא ישלם דבר, לא היה המשכיר מסכים להשכיר את האולם על דעת כן ועל כן אין האומדנא מועילה להיפטר.

אך באמת נראה שלא בזה תלוי החילוק, ולדבריהם נימא דגם אם היה המוכר בית על דעת למיסק לא"י מתנה שאם לא יצליח לעלות יתבטל המקח יתכן שהצד השני לעסקה לא היה מסכים לכך, שהיה מחפש דירה שאינה תלויה בהצלחת המוכר במטרותיו, וכן לגבי מוכר על דעת לקנות חטים, אלא ודאי שהכלל הוא כמו שכתב המל"מ שכיון שאין ללוקח הפסד, תלינן שהיה מסכים לתנאי זה, והאומדנא מועילה, ואם כן גם בכל אונס בשכירות באופן שאין הפסד למשכיר כי גם אם היה משכיר לאחרים היה נאנס, כגון בנפל הבית או מת החמור וכדומה, נימא שתבטל השכירות מעיקרה וכן הוא לעניין האונסים שנגרמו מחמת מגיפת הקורונה.

אלא שלמעשה מדברי הנתיב"מ בסי' ר"ל הנ"ל עולה שיש תנאי נוסף בכדי לבטל מקח בתנאי, והוא שהמקח טרם התחיל, ולא יכול היה להתחיל להשתמש בו, אך כאשר המקח כבר התחיל לא ניתן לבטלו מדיני תנאי וגילוי דעת ועל כן ברבים ממקרי השכירות שבטלו אין שייך לדון בזה לאחר שכבר התחילו.

אמנם בנתיבות שם מביא מעשה שהיה בזמנו בשעת מלחמה שהמלך נצרך לקנות הרבה פשתן, וראובן עשה הסכם עם שמעון לקנות ממנו פשתן והראה לו הסכם שעשה עם המלך, לבסוף המלך הפסיד במלחמה וראובן לא רצה לקנות משמעון את הפשתן שהוזל מאוד בכל המקומות והנתיבות פטר את הקונה מלשלם ולהשלים המקח מחמת האונס שנגרם. וכתב שם ששלח תשובה זו לכמה גאונים והסכימו עמו כולם, ומצינו שני גאונים שבשו"ת שלהם הביאו את ההתכתבות שהיתה להם עם הנתיבות, הלא הם שו"ת נטע שעשועים סי' מ"ה - מ"ז ושו"ת בית אפרים חו"מ סי' ל'. ובנטע שעשועים שם הביא גם תשובה שכתב לו הנתיבות על דבריו ובתוכה נזכר תנאי נוסף שאם כבר שילם הקונה למוכר לא יכול לטעון טענת אונס ואומדנא כלל ונסתפק שם מה הדין אם שילם מקצת הדמים. ובתשובה מ"ז (המופנית לר' שמחה שדן בעניין זה עם ר' יופא) כ' ר' צבי הירש שר' יופא הביין מתשובתו לבעל הנתיבות שגם אם שילם שייכת סברא זו וכתב לו שהפריז יתר על המידה שהרי אין מנהג הדיינים כן, אך אין זה נכון ודעתו מסכמת לזה שכאשר כבר נתן המעות יש אומדנא הפוכה שקנה לגמרי ולא לחזור לשום סיבה. אלא שבפשוט מדברי הנתיבות לפנינו ניתן ללמוד שבנידון הפשתן מיירי שכבר שילם לו, שכתב שם שנתן לו חילוף כתב שנכתב בו לכל המוציאו, ולדעת רוב הפוסקים שטר לכל המוציאו נחשב כתשלום גמור, ואעפ"כ הנתיבות פסק לפוטרו מתשלום. אלא שבדברי הבית אפרים הנ"ל מבואר שהנתיבות בשאלתו סבר שאינו נחשב מוחזק בשטר זה מפני שיש איזו מגבלה חוקית ("שארירונג") לגבות בו בלי הוכחת חוב, ואפשר שמחמת כך פסק בנידון זה לפוטרו מחמת האומדנא. אלא שבאמת מסתימת דברי הנתיבות לפנינו שכתבם הלכה למעשה באותה התקופה ולא הזכיר כלל תנאי זה שבשילם אין אומדנא כלל. נראה דוחק גדול לפסוק לפטור כאשר שילם וכל שכן אם שילם רק מקצת הדמים שגם בתשובה הנ"ל נסתפק הנתיבות, ובעיקר מפני שתשלומי המקדמות בזמננו נדרשים מהמוכרים או מהמשכירים בעיקר בשביל להראות רצינות, נראה שאין אומדנא מוכחת מתשלום זה שמוותר על כל טענת אונס, אלא עדיין כאשר יש אומדנא דמוכח יכול לבטל המקח מעיקרו.

ועל כן למעשה נראה שמי ששכר חנות או מוסד ומחמת מכת מדינה אינו יכול להשתמש בו, מכיון שהמקח כבר באמצעו לא ניתן לבטלו מחמת גילוי דעת ותנאי שהיה על דעת להשתמש במקום, אלא יש לדון בכל דיני מכת מדינה ואונסים בשכירות כפי שהאריכו הפוסקים, אך מי ששילם מקדמה לשכירות אולם או מקום נופש ועדיין לא התחילה השכירות יכול לבטל את המקח מעיקרו מחמת התנאי והאומדן דעת שבוזה.

## שכירות שהתבטלה בקורונה ובאופן ניכוי פועל בטל

### הרב חנוך העניך מנדלסון

#### א. שכירות שהתבטלה לפני הקורונה

אדם שהזמין חתונה באולם, והתבטל השידוך והודיע לאולם על ביטול הארוע, והתחייב את מלא השכירות כנהוג, ולאחר מכן הגיעה הקורונה ובלא"ה א"א לקיים את הארוע, או מי שהוציא ילד מהגן בערב פורים, ולפי ההסכם או המנהג היה מחוייב לשלם לגגנת גם הלאה, ומיד אח"כ נסגרו הגנים, ושוב כל הורי הילדים או מזמיני האירועים אינם משלמים, או עכ"פ מנכים חלק מהשכר (לכל מר כדאית ליה ואכמ"ל).

יש לדון האם כיון שהוא בלא"ה היה משלם בלי לקבל שירות, נשאר בחיובו גם כעת, או דילמא כיון שגם אם לא היה מבטל או מוציא מהגן היה נפטר, אין סיבה לחייב אותו עכשיו יותר.

ויש שהביאו שלכאורה דין זה מפורש בתשובת הרמ"א (סי' נ', המובאת ברע"א בסי' של"ד) שדן בקהילה ששכרה רב, וחזרו בהם באופן שחייבים לו את שכרו, ואח"כ נתהווה שינוי אויר בעיר, דמ"מ חייבים לו כל שכרו, "דמיד דחזרו בו נתחייבו לפועל מאחר דלא היו יכולין, ואונס שנעשה אח"כ פסידא דבעה"ב הוא".

ובשער משפט (של"ג סק"א) תמה עליו מנ"ל לומר כן, הרי גם אם היתה מתקמת השכירות בפועל היו מנכים לו על ימים אלו, ולמה כעת יתחייבו לו יותר מזה, עיי"ש שהאר"ק בזה, והוכיח כשיטתו מהא דאיתא בב"מ (קו, א) דאם לא זרעה כלל ובאה מכת מדינה של חגבים, יכול לטעון אילו זרעת הוה מקיים בי "בעת רעבון ישבעו", והרי תיפוק ליה שגם בלי טעם זה, מיד כשחזר בו ולא זרע את השדה נתחייב לשלם, ולא נפטר אח"כ במכת מדינה.

**אלא דבאמת אין כאן פלוגתא**, כי ברמ"א וברע"א שם מבואר שהפטור שדן בו הוא מצד **אונס ולא משום מכת מדינה** (כיון שהרוב לא ברחו, כמבואר בכתשובת מהר"ם פדואה שצ"ץ אליה שם, וכך מבואר ברמ"א בסי' של"ד ששינוי אויר אינו מכ"מ, ורק בש"ך הוסיף שאם הרוב ברחו יהיה מכ"מ, והרי אם היה נחשב מכת מדינה היה הרמ"א מחייב כל שכרו כשיטת מהר"ם), ובזה אמר הרמ"א שאע"פ שבדרך כלל האונס קורה לפועל, ומונע ממנו לעבוד, ולכן הכלל הוא שכל אונס פסידא דפועל, כאן שכבר בטלה העבודה, שוב האונס קרה לבעה"ב ולא לפועל, **אבל במקום שמנכין משום מכת מדינה**, ששם תמיד נחשב שזה לא קורה לאף אחד, אלא מוגדר שאין מקום במציאות לשכירות, בזה יודה הרמ"א למש"כ השער משפט שאם מדין מכ"מ מנכים משכרו, ודאי שגם אם חזרו בהם, וכל חיובם כי א"א לחזור והשכירות קימת, הרי כשבאה מכ"מ ירד מחיר השכירות ולא ישלמו יותר.

ואכן בשע"מ בסוף דבריו כתב לחלק בין נידון זה לעבד שברח ואח"כ חלה, שהביא הריטב"א מהירושלמי שעדיין חייב להשלים, כיון שיאמר רבו אם היתה אצלי היית בריא, וחילק השע"מ בין שם שיש טענה זו, למכ"מ שבה אין טענות כאלו, ושם יודו כר"ע ליי"א בריטב"א שאינו צריך להשלים, ונמצא שאין כאן פלוגתא, כי הרמ"א באמת לא דיבר על מכ"מ וכנ"ל.

ועי' בערך ש"י סי' של"ג שכתב לישב דעת הרמ"א מתמיהת השע"מ, באוקימתא שעיקר טעם החיוב היה מדינת דגרמי, מאחר שהפסידו לו אפשרויות למצוא משרה אחרת, ולכן לא נפטרים בשינוי האויר שנעשה בעירם, כי החיוב הוא על שמנעו ממנו עבודה במקום אחר, אמנם המעיין ברמ"א יראה להדיא שלא זה טעם החיוב, וכל קושיות השע"מ בלא"ה לא קשות כיון שהרמ"א דיבר על דין אונס ולא על מכ"מ כנ"ל.

ובאמת ברור שכל פסק הרמ"א הוא רק באופן שחייבים לו מדין שכירות, אבל כשלא היה קנין וחייבים רק כי גרמו לו הפסד ומניעת עבודות אחרות, ברור שאם התברר שבסוף לא היה נזק, אין שום חיוב, ואם עדין יש נזק כי בעבודה האחרת לא היה מפסיד, פשוט שחייב וכמש"כ בערך ש"י.

#### ב. הערה בדין ניכוי כפועל בטל בקורונה

בפסקים שפורסמו על ידי בתי הדין הארצית לדון האם צריך לשלם לגגנות וכדומה אשר נמנעו ממלאכתם עקב מכת מדינה, והנה גם לסוברים שיש חיוב, מ"מ ברור שצריך לנכות כפועל בטל, כמו בכל פועל שבפועל לא עובד [מלבד מלמד אשר דינו כאוכלושי דמחוזא, ולא מנכים לו כפועל בטל].

ולכן כתבו רבים שעקב המחלוקת יש לנהוג על פי פשרת החת"ס לשלם חצי שכר, אבל חישוב המחצית אינו מהשכר המלא, אלא אחרי ניכוי כפועל בטל, שהרי גם למחייבים אין חיוב יותר מזה, ולפטורים פטור לגמרי, ולכן מספק יש לפשר שמהסכום המסופק ישלם חצי.

אך באמת לא מסתבר כלל להוריד פעמיים, כי כל הדין שגם כאשר יש חיוב, מנכים כפועל בטל, הוא משום ששואה לפועל לעבוד פחות, גם אם יריוח פחות, וא"כ במצב כזה של מכת מדינה שבלא"ה מורידים חצי בגלל המחלוקת ופשרת החת"ס, שוב אין לנכות עוד כפועל בטל, כי אם כשלא עובד מפסיד חצי, ודאי לא ניח"ל לא לעבוד, ואין מה להוריד עוד.

## שוכר שהיה מוטל עליו לתקן את הבית האם מחוייב בתשלום שכירות עד לתיקון הבית

### הרב שלמה אנגל

ראובן השכיר את דירתו למוסד חינוכי עבור לינת תלמידי ישיבה. בסיום תקופת השכירות הודיע השוכר למשכיר שהוא מפנה את הדירה והעביר בחזרה את חשבון המים והחשמל על שם המשכיר. לאחר כמה ימים מעזיבת הדירה נודע למשכיר שהבחורים עשו נזקים קשים לדירה, עקרו משקופים, כתבו על קירות הבית, שברו מרצפות וארונות מטבח וכו', באופן שלא ניתן כך להשכיר את הדירה. תביעת המשכיר היא שהשוכר ישלם לו את עלות תיקון הנזקים ובנוסף ישלם לו עבור כל החדשים שלא יכל להשכיר את הדירה מחמת הנזקים. השוכר הסכים לשלם את עלות התיקונים, אך לענין תביעת דמי שכירות טען שאין זה אלא גרמא, ובנוסף טען שלא תיקן את הדירה מאחר שלא נודע לו שהדירה נזוקה אלא לאחר שיצאו מהדירה ובאותו זמן לא הצליח למצוא בעלי מלאכה עקב הסגר שהוטל בעקבות מגפת הקורונה.

הנה בפשטות הדין מפורש בשו"ע (סי' שז, ו): "השוכר פרה מחבירו ונולדה בה מכה בפשיעת השוכר שלא מחמת מלאכה, יש אומרים שהוא פטור מלשלם, כיון שסופה להתרפאות מאותה מכה לא הוי אלא שבת, ואין שבת בבהמה, לפיכך אם מתבטלת כמה ימים פטור, כיון שסופה להתרפאות. ויש מחייבים (והסברא הראשונה נראה עיקר)".

ועולה שאע"פ שהחזיר את הבהמה עם מכה ואי אפשר להשכירה אינו חייב דאין שבת בבהמה וה"ה בשכירות דירה אינו חייב משום שבת.

אמנם בשו"ת מהרשד"ם (סי' רצב) דן לגבי שוכר שסתר את הבית אם חייב בתשלום עד שיתקן וכתב לחייב. ולכאורה דבריו נסתרים מדברי השו"ע הנ"ל.

ובעיקר דעת השו"ע יש להקשות שלכאורה סתר דבריו, דבסי' שי סעיף ג כתב וז"ל: "ראובן השכיר בהמתו לשני ימים לילך ולחזור, ובחזרתו ביום השני גדל הנהר עד שהוצרך לעכב יום אחד, אם שכרה לימים פשיטא שצריך ליתן לו שכירות כל יום ויום; ואם שכרה למקום פלוני ולחזור, או ששכרה לשני ימים והזכיר המקום שרוצה לילך שם וידוע שהוא מהלך שני ימים ועכבו הנהר, אם לא היה רגיל להתגדל, פסידא דבעל בהמה; ואם היה רגיל להתגדל, והשוכר מכיר ענין הנהר ולא המשכיר, פסידא דשוכר. ואם שניהם ידעו, פסידא דבעל בהמה".

והיינו שיש חילוק בין שכרה לימים שהימים שהתעכב הם בכלל השכירות ובכה"ג חייב בכל גוונא ואפילו באונס, לבין שכרה ללכת למקום מסוים שהימים שהתעכב אינם מכלל השכירות, שבכה"ג אם נאנס פטור א"כ השוכר הו"ל למידע. וכדן פועל ששכר אותו ולבסוף לא סיפק לו עבודה, שאם האונס שווה לשניהם הוה פסידא דפועל דסו"ס לא עבד, ואם בעה"ב הוה ליה למידע חייב. וה"ה לגבי שכירות השוכר [שהוא הבעה"ב] פטור לשלם למשכיר [שהוא הפועל], אא"כ היה לו לידע שחייב לשלם למשכיר אע"פ שלא השתמש בשכירות כמו שחייב לשלם לפועל אע"פ שלא השתמש בו. ועי' קצוה"ח שם שהביא את דברי החוות יאיר שחולק על דין זה משום שהוא מבטל כיסו, וכתב הקצוה"ח דאינו כן אלא החיוב הוא מתנאי השכירות וכדן פועל.

[וגדר החיוב באופן שהאונס הוא לשוכר הוא, שכל זמן שהמשכיר מצידו מעמיד לו את המושכר, השוכר חייב לשלם לו בתמורה גם אם אין לו שימוש במושכר, וגם אם לא שכר בשביל כך. אא"כ האונס הוא לשניהם, שאז הגדר הוא שהמשכיר לא מעמיד לו את המושכר. וכן גדר החיוב בפועל שבעה"ב לא סיפק לו עבודה וכגון פועל שהלך לשדה ומצאה לחה ולא עבד, שכל זמן שהפועל מעמיד את עצמו למלאכה בעה"ב חייב לשלם לו אעפ שאינו משתמש בו. אא"כ יש אונס לבעה"ב שלא הוה ליה למידע שאז הגדר הוא שהאונס הוא לפועל והוא לא מעמיד את עצמו, ומשא"כ שבעה"ב הו"ל למידע העיכוב הוא מצד בעה"ב שהוא לא מספק לפועל עבודה].

ויש להקשות שהשו"ע סותר דבריו דמאי שנא כשנולדה מכה בבהמה שאינו חייב לבעה"ב על הפסד השכירות לבין התעכב בדרך שחייב. ואמנם אינו חייב על המכה מדין שבת אבל כשם שאם התעכב בדרך חייב, דכל זמן שאינו מחזיר את הבהמה לבעה"ב הוא מחוייב לשלם עליה, ה"ה כשנולדה מכה ולא החזיר את הבהמה בשלמותה שיתחייב. וכבר עמדו הפוסקים בקושיה זו.

ובנודע ביהודה (תניינא נו הובא בפתחי תשובה) תי' ששאני לגבי מכה שהחזיר את הבהמה וכבר הסתיימה השכירות, משא"כ בהתעכב ולא החזיר. ולכאורה תירוצו צ"ב דמה לי אם לא החזיר או החזיר באופן שהבהמה לא ראויה לשימוש. אמנם הביאור הוא שכל החיוב של השוכר לשלם הוא בזמן שהמשכיר מצידו מעמיד לו את הבהמה, שכנגד מה שהמשכיר מעמיד לו את הבהמה הוא מחוייב לשלם לו, אבל אם החזיר את הבהמה והמשכיר מצידו לא מעמיד את הבהמה אין חיוב. ותירוץ הנודע ביהודה הוא פשוט וכן פסקו הפתחי תשובה והערון השולחן שם.

אמנם באולם המשפט (סי' שי, ג) תי' את סתירת דברי השו"ע שלענין מכה כל החיוב של השוכר הוא מדין שמירה [והרי נח' בגמ' אם שוכר כשומר חנם או כשומר שוכר],

ואין זה מתנאי השכירות, ולכן אינו חייב על שבת, משא"כ כשלא החזיר חייב מתנאי השכירות, וכדין פועל שאם בעה"ב לא סיפק לו מלאכה אינו חייב מדין שבת אלא מתנאי השכירות שקיבל עליו לשלם.

ולדבריו יש לדון באופן שסיכמו בשכירות להחזיר את המושכר בשלמותו, והחזיר לתקן אינו מדין שמירה אלא הוא מתנאי השכירות, אם יש לחייבו. דכל מה שפטר השו"ע הוא באופן שחייב מדין שמירה אבל באופן שחייב מדין שכירות י"ל שחייב אע"פ שהחזיר את הבהמה דכך חיובו מעיקרא להחזיר בשלמותו ואם אינו מחזיר צריך לשלם.

אמנם גם אם ננקוט שחייב היינו דוקא באופן שלא תיקן בפשיעה, אבל אם הוא אנוס וכנדון דידן שהתעכב מלתקן מחמת אונס כיון שהאונס שווה לבעה"ב ולשוכר, השוכר פטור וכמבואר בשו"ע שבהתעכב מחמת שגדל הנהר אינו חייב אם האונס שווה לשניהם. אלא אם השוכר הקדים שכרו לבעה"ב שבוה השוכר חייב גם בגוונא שהוא אנוס, וכדין אונס בפועל שאם הקדים שכר לפועל האונס הוא לבעה"ב. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב סי' קעו הובא בפת"ש שם.

עכ"פ לדינא ודאי נקטינן כדעת הגו"ב וכדפסקי הפת"ש וכן הוא בערוך השולחן שכל שהחזיר את המושכר פטור על השבת.

ועדיין צ"ע מדברי מהרשד"ם שהובאו לעיל שמחייב בכה"ג. ונראה שמהרשד"ם איירי בשכירות שלא נקבע לה זמן שבכה"ג מסתבר שכל שהבית מקולקל אין השוכר יכול להפסיק את השכירות כל זמן שאינו מחזיר את המושכר בשלמותו, אבל באופן שהשכירות הסתיימה גם הוא מודה שאין השוכר חייב על זמן התיקון. וכ"כ בשו"ת מחנה ישראל (גרסמן).

אלא שיש לדון עוד בנדון דידן כי בחזו"ם מצויים השוכר מתחייב להחזיר את הנכס בשלמותו כפי שקבלו, ויתכן שהמשמעות של סעיף זה היא שחזו"ם השכירות קיים עד שהוא מחזיר בשלמותו, וכל זמן שלא תיקן עדיין החזו"ם לא הסתיים. ולצד זה יהיה חייב אפילו באונס וכדין שכירות לימים שהחזיר את המושכר הוא עד לזמן שיחזיר בשלמותו. וכך שמעתי מהגר"א וייס שליט"א. אמנם הדגיש שכל זה דוקא אם החזיר את הבית במצב שאינו ראוי להשכרה ולא בשאר פגמים שאינם מהותיים.

## המדביק את חבירו במחלה לענין גדר מזיק

### הרב יהודה לנדא

ברור הדבר שמי שצריך להיות בבידוד או שחולה אסור לצאת החוצה ואכמ"ל.

אמנם יל"ע באדם בבידוד שיצא והוא חולה קורונה, והדביק אחרים האם חיובו כמזיק ומה חיובו בתשלומין.

א. ונקדים שיש כמה צורות הדבקות של מחלה מאדם לאדם, א. במגע, היינו שהאדם נוגע בחפץ מסוים או משתעל והחידקים נצמדים לחפץ מסוים והשני בנוגעו בחפץ מעביר את החידקים אליו ואח"כ למאכלו וכדו', ב. באוויר היינו שהחולה משתעל, ויוצאים החידקים חוצה, והשני כשנושם נכנסים החידקים אליו.

ובב' האפנים יש לדון בפטור מצד הגמ' גבי מאכל בהמה דהמניח סם המוות בפני בהמת חבירו פטור משום דהו"ל שלא תאכל, וסברא זו אפי' שהוא ממש הניח לפניו וגרם למותה, אבל כיוון שהיא האוכלת את המאכל מרצונה ואמרין לא אני המזיק אלא הו"ל לבהמה שלא תאכל, וכן איתא להלכה. ואמנם בשו"ע לא מייית דין סם המוות עצמו אבל מובא הדין בטור, ומייית מינה הש"ך בשכ"י להלכה, ובשו"ע עצמו הביא דין הו"ל שלא תאכל גבי אכלה הרבה פירות והוזהר מחמת כך בשצ"ג.

ואמנם היה מקום לחלק דשאני נשימה שהיא פעולה הכרחית ובלתי מודעת, מאשר האוכל שהיה לו לא לאכול את סם המוות, אבל יעויין בש"ך שכתב שגם אם עוררב סם המוות ממש בתוך האוכל כך שאינו ניכר ג"כ פטור מטעם הו"ל שלא תאכל, וא"כ דומה יותר לנשימה, כי הרי אין הפרש בין אוכל זה לשאר אוכלי הבהמה כי הרי עוררב סם המוות עם האוכל שלה הרגיל, וא"כ לא שונה מנשימה כי הרי א"א לומר לה שלא תוכל כלום, וודאי הוא הדבר דמייירי בבהמה שאין לה מחשבה ממש, ואם יש לה אוכל הרי טבעה שאוכלת.

ונראה דהדבר תלוי בפלוגתא בראשונים בטעם פטור הו"ל שלא תאכל

וה"ל תוספות רי"ד מסכת בבא קמא דף מז': "היה לה שלא תאכל. כלומר היא הוזיקה עצמה בידים וזה ששם הפירו' לפני' לא עשה אלא גרמא בעלמא". ובפסקיו כתב "מאי טעמ', היה לה שלא תאכל. פי' היא פשעה בעצמה שאכלה", וקצ"ב בסתירת דבריו.

וכן במאירי כתב "האם הוזקה מדרך אכילתה פטור היה לה שלא תאכל ואף על פי שגורם הוא לכך הרי גרמא בנזקין פטור".

והרמב"ן כתב בקונטרס דינא דגרמי "הנותן סם המוות לפני בהמת חברו פטור. מפני שהיה לה שלא תאכל ולא איהו קא גרים הוזיקא אלא מחמת דעת אחרת נעשה, ואפשר היה שלא אכלה והיא הביאה עליה הנזק שאכלתה, ולא מצינו מזמין נזקין שיהא חייב". וכן כתב תוס' שהווי גרמא בעלמא ומנה דין זה עם שאר הגרמות שבש"ס.

ומכל הני ראשונים חזינן דטעם הפטור משום דחשיב גרמא בעלמא כיון שאין הוא מביא לה הסם בידים אלא היא זו שמביאה את המוות לעצמה ע"י שאוכלת את הסם. [אמנם התור"י עצמו בנו. כתב דהגמ' היא למ"ד דינא דגרמי פטור, משום דחשוב גרמי ולא גרמא, ולמ"ד דינא דגרמי חייב חייב אף בזה, כי הו"ל גרמי וא"כ לדידן חייב בזה].

ובש"ך שס"ו כ"ג דהו"ל כתב דאף שאין הבהמה יכולה לדעת כלל מהסם המצוי במאכל מ"מ פטור, והיינו כאונס ממש דבהמה אוכלת כדרכה ואינה יודעת להזהר במזונה, ומ"מ יש טענת הו"ל שלא תאכל. ועיין בחו"י קצ"ח שאול בשיטת הש"ך.

אמנם עדיין יש מקום לעיין בהפרש הנושם מבהמה שהנושם עושה דבר שאין בו החלטה מודעת משא"כ האוכל, משום שהרמב"ן כתב בתוה"ד "אלא מחמת דעת אחרת נעשה" ולכא' י"ל שפעולה שנעשית באופן בלתי מודע לא תחשב פעולה שיש בה דעת, כי הדעת היא לעצור את הנשימה אבל הנשימה עצמה היא לא פעולה. שהאדם מחליט לעשותה.

שוב ראיתי שהביאו כן בשם הר' שפרן שאמר לחלק בין מעשה שהאדם העושה מחליט על העשיה, לבין דבר שהוא אינו תוצאה של החלטה ישירה, אלא עושים המעשה כדרכו ומוסיף בזה לבאר גם הפרש חיוב דבור ברה"י מפטור דפירות דלא אמרין הו"ל שלא תלך משום שאין היא חושבת על כל צעד, ועיין בחו"א שכתב ההפרש לבור באופ"א, ונראה לבאר דבבור לא ההליכה עצמה היא המזיקה כי אם הנפילה בבור, משא"כ באכלה סם המוות אכילת סם המוות היא המזיקה.

אמנם ברא"ש כתב טעם אחר לגמרי, שכתב הרא"ש "מ"ט היה לה שלא תאכל. וכיון שבמתכוין הביאה עליה דבר המזיקה אין לחייב בעל הפירות בכך. דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה לשומרה מזה. דמילתא דלא שכיחא היא שתאכל בהמה יותר מדאי ותזיק לה. ועל בעל החצר מוטל שמירה זו כי הוא מצוי בחצר ואם יראה שבהמתו אוכלת יותר מדאי יש לו למונעה".

וחזינן ברא"ש סברא אחרת בגדר דין הו"ל שלא תאכל, שביאר הדברים שלא היה לו לאסוקי דעתו שתאכל כי בדרך רגילה באמת אין בהמה אוכלת כך, ולא הו"ל לאסוקי דעתיה, ובריטב"א הקשה בב"ב יח: גבי דבורים שניזוק דבשם מחמת החרדל שחייב בעל החרדל באופן שהיה לו להרחיק דאיכא סברת הו"ל שלא תאכל, וז"ל "ורבן סברי כי הדין עם בעל הדבורים ויש לבעל החרדל להרחיק, ולא אמרין בהא היה לה שלא תאכל כיון דדבורים לא אפשר להרו"ח וקנינהו" היינו שא"ל לשמור על הדבורים, ודומה בסברתו לדברי הרא"ש.

ושוב מצאתי כן להדיא בתוס' תלמיד ר"ת נו: גבי המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו שחייב, דלכא' לא שייך לההיא דסם המוות, כי הבהמה היא מזקת ולא ניזוקת וכלפי זה ליתא לסברת הו"ל שלא תאכל, כמו דחזינן בתרגומא שנקשר על רגלה חוט ומזיקה בו חייב בעל הדליל משום בור המתגלגל ואין סברת הו"ל שלא תלך, ועוד כהנה בריש כיצד הרגל, אבל בתוס' תלמיד ר"ת כתב וז"ל "המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב. דאין זה גרמא אלא מעשה בידים דמה לי נתן שם אש אצל קמה מה לי מעמיד בהמת חבירו, דזה ודאי שהבהמה תאכל את הקמה והוי כאילו האכילה בידים. ולא דמי הא לנותן סם המוות לפני בהמת חבירו דפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, דהתם אין דרכה של בהמה לאכול סם המוות ולא היה לו להעלות על הלב שתאכל, ולרב דפטור לעיל אפילו באכלה פירות והוזיקה, היינו משום טעמא דקאמר היה לה שלא תאכל. מפי רבי". היינו להדיא דלא כהש"ך ומשום שאין דרך בהמה לאכול סם המוות.

ויעויין בסמ"ע שכתב בשצ"ג בבהמה האוכלת הרבה פירות שבעל הפירות פטור דהו"ל שלא תאכל וז"ל "שהיה לה שלא תאכל. פירוש, היה לו לשמור פרתו שלא תאכל יותר משיעורה, וזה דוקא מסתמא כשבעל החצר בחצירו, אבל אם נסתלק משם בעל החצר בידיעת בעל הפירות, על בעל הפירות מוטלת השמירה שלא תאכל יותר מדאי אפילו אם הכניס ברשותו וכמ"ש בסעיף שאחר זה", ומשמע מדבריו דטעם פטורו הוא משום שעל בעל הבהמה לשמרה מאכילה כזאת ודומיא דדברי הרא"ש.

וע"ע בערוך השולחן דכתב "אבל בגרמות אין בהם גדרים אלו פורץ גדר מי יימר שתצא ותזיק ואין הנזק ברי ונותן סם המוות לפני בהמת חבירו מי יימר דתאכל והרי כמה פעמים שהבהמה שבעה ואין רצונה לאכול", ולכא' גם זה לא שייך בנשימה והילכך לכא' לשיטות הג"ל וודאי המדביק בנשימה יהיה חייב.

אבל כיון דלעולם יהיה ספק במה נדבק יפטר בידי אדם ויתחייב בדיני שמים.

ב. היוצא מהג"ל דהדבקה שמקורה במגע, לכא' תלויה במחלוקת הרמב"ן והרא"ש, והו"ל דהוא לכא' מחלוקת ש"ך וסמ"ע בטעם הו"ל דלא תאכל, דלש"ך יש סברא הו"ל שלא יגע ואף שלא יודע, ולסמ"ע אין סברא זו כי לא הווי למדביק לאסוקי דעתיה.

אמנם בהדבקה באוויר, לכא' יש מקום לומר דגם להש"ך חייב כי זה פעולה לא מודעת, וכיון שכך שמא גם בזה פטור וי"ל ע"כ כמה אכילה בבהמה חשיב כהחלטה מודעת, ולסמ"ע וודאי חייב.



## בדין נשים בשמירת המקדש

### הרב דוד מרדכי זילבר

כתב הדרך חכמה (רפ"ז מביה"ח בביאור ההלכה) דיש להביא ראיה דמצות שמירת המקדש היא גם ביום, מספרי (קרח) מטה לוי שומע אני אף הנשים במשמע ת"ל את אחיך להוציא את הנשים, ואם נימא דהשמירה רק בלילה מאי איצטריך למעט נשים, תיפוק ליה דמ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות, ש"מ דמצות שמירה גם ביום. ובהמשך בד"ה והרובין שומרין שם, המפרש פירש קטנים פחותין מ"ג, והמשל"מ הקשה הא קטנים לאו בני מצוה נינהו, ואיך מוסרין המצוה לקטנים. וי"ל דהמצוה אינה על השומר רק על הבי"ד או הכהנים שידאגו שיהא שם שומר וכו', שו"מ כן במג"ח (מצוה שפ"ח), ולפי"ז יש לישב הקושיא הנ"ל מנשים, כי אין המצוה על הנשים, אלא על הבי"ד או הכהנים שיעמידו שומר, ובוהו ס"ד שגם אשה כשרה, ע"כ.

וצ"ע הא קרא דמטה לוי הוא הקרא שמטיל עליהם החיוב, וע"ז בא למעט נשים, משמע דהמיעוט דעליהם לא חל החיוב, ולא רק דפסולות למעשה השימור.

אמנם ע"פ דבריו מיושב גם זאת, דהא נתבאר דכל מצוה על הכלל אין המצוה עצם המעשה, אלא דחובת הקיום הוטל על הכלל, ומצינו כיו"ב בחובת אב למול את בנו, אף דביאר הריב"ש דהוא מצוה דגופיה, רק ר"ל דאין דינו לקיים את חיוב הבן, אלא הוא חיוב עצמו, מ"מ כיון דלאו בגופיה ממש, אכתי י"ל דגדר החיוב שהוטל עליו, הוא רק חובת הקיום ולא עצם המעשה, (ולנ"ל יכול להתקיים ע"י קטן), וכתבו הראשונים (קידושין כ"ט) דמה"ט ל"ח זמן גרמא, כיון דהזמן נאמר רק בעצם המעשה, א"כ תו יש לחייב גם נשים להטיל עליהם חובת קיום השמירה, כיון דבוה לא נאמר זמן.

אמנם אף שאין המיעוט על כשרות האשה לשמור, אלא על חובת השמירה, אך תו הו"ל נזרים דנאסרו בשמירה, ולא דמי לקטן שחשיב אחיך, ולא נתמעט מהשמירה, אלא דלאו בר אזהרה.

ב) והנה התוס' (שם) שהקשה הא חובת אב למול חשיב זמן גרמא, ולא ס"ל כמבואר לעיל, יש לתרץ באופן אחר, דהנה הפני" (שם) תירץ קושית התוס', דלא פטרינן נשים בזמן גרמא מילתא דאיתא בשליחות, ואסברה לן האו"ש (פי"א מטומאת מצורע) ע"פ טעם הראשונים דהפטור הוא מחמת שיעבודן לבעליהן, (והוא דומיא דפטור כיבוד או"א, אלא דשם הוא דוקא נשואות), וזה שייך רק בדבר שצריכות לעשות בעצמם. וי"ל דגם תוס' דפליג בזה, מודה במצוה שהוטל על הכלל, כיון דאין חיוב על היחיד בפנ"ע, בזה לא פטרינן נשים, לכן בעי למעט נשים משמירת המקדש. אמנם שם (ל"ו) הקשו התוס' גם בעבודת המקדש, הא מ"ע שהזמן גרמא, אף שהוא מצוה שהוטל על כלל הכהנים.

ג) והנה בכל המצוות, בשלח קטן לעשותו, אף שנפטור מהמצוה, אך לא קיים המצוה, אך במצוה שרק הוטל עליו שיתקיים, ככה"ג גם קיים המצוה. אמנם בשלח גדול, כיון דגם השליח מצווה בדבר, לא חשיב שעושהו מחמת ציווי המשלח, ולא קיים המשלח מצוה, כמבואר ברשב"א שבת קל"ז.

## בל תשחית בשיירי מאכלים

### הרב יהודה לנדא

מאכלים שנשארים בסיר בשבת כגון חמין, יש הזורקים לפח את מה שנשאר כדי שיתאפשר לנקות את הסיר.

ולכא' בזריקת אוכל ישנם ב' גידונים, הא' משום בל תשחית, והב' משום ביזוי אוכלין. ביזוי אוכלין איתא בשו"ע קע"א "אין זורקין הפת משום בזיון אוכלים; וכשם שאין זורקין את הפת, כך אין זורקין אוכלין הנמאסים ע"י זריקה; אבל מידי דלא ממאס, כגון אגוזים ורימונים וחבושים, שרי". היינו שכל זריקה הנמאסה את הוכל מאכילה אסור, ולאו דווקא פת אלא כל מידי.

והשיג במשנ"ב "כגון אגוזים וכו' - שהם קשים ואינם מתמעכים [יא] ומיירי שזרקו במקום נקי דאל"ה אסור אפילו באגוזים וכדלקמיה בסעיף ד'. כשרואין אוכלין מונחים על הארץ אסור לילך ולהניחם אלא צריך להגביהם", היינו שאפי' במקום מלוכלך אסור לזרוק משום ביזוי אוכלים, ואף דמיירי באגוזים לא שנא.

וא"כ לכא' השלכת מאכלים הנותרים בסיר לאסלה או לפח הווי ממש ביזוי אוכלין.

ועוד יש לדון בזה מצד ב"ת.

כתב בשו"ע הרב חו"מ שמירת הגוף וב"ת "כשם שצריך להזהר בגופו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו כך צריך להזהר במאודו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו"

ובשולחן ערוך אורח חיים הלכות בציעת הפת, סעודה, וברכת המזון סימן קע "קנה במקום נשיקת הפה משום מיאוס, ולא תשפוך משום בל תשחית", ולכא' אף אם הדבר מאוס מ"מ אל תשפוך משום ב"ת, אמנם במקום מיאוס אפש"ל דהיום אף אחד לא ישתה מעין זה, ואין זה ב"ת, והגריש"א התיר מכוח זה אוכל הנשאר בצלחת להשליך לפח, כי חשוב כאוכל מאוס שלא יאכלוהו אחרים.

אבל לכא' אוכל הנשאר בסיר אין בו מאיסות ואין היתר להשליכו, ועיין בספר עץ השדה דמייני בשם הגריש"א עוד היתר גבי אולמות אירועים, שכיון שלקחת את השירים ייצא עלות כספית לאסוף ולסדר הכל, והעלות היא יותר מהאוכל לא חשיב ב"ת, אמנם כתב דא"ל לזרוק האוכל כמות שהוא אלא יעטוף בניילון ויזרוק.

וכיוון שהאוכל בסיר ראוי למאכל אדם, ואין לאדם מניעה עקרונית לאכול את החמין, אם לא ששבע והחמין קר וכדו', אבל החמין עצמם ראויין, א"כ לכא' אין בזה היתר להשליכם והווי ב"ת.

ועד היכן הדברים מגיעים דמבואר בשבת קמ': "ואמר רב חסדא: האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי - קעבר משום בל תשחית. ואמר רב פפא: האי מאן דאפשר למייתי שיכרא ושתי חמרא - עובר משום בל תשחית. ולאו מילתא היא, בל תשחית דגופא עדיף"

ואמנם דאין הלכתא כוותיה כי חשיב ב"ת דגופא, אבל עיקר הדין הוא שאדם שאוכל מאכל משובח ויכול לאכול פחות טוב שמועיל באותו מידה (היום שהיותר טוב פעמים מוזיק יל"ע טובא) הרי זה עובר בבל תשחית, והתם לכא' הוא פשוט לא קונה לחם יותר טוב, וה"ת הוא על שווי המזון שאוכל אוכל יותר מעולה.

ועיין עוד במשנ"ב בקעא לגבי מה דאיתא בגמ' דרב הונא סבר דלתת לבהמה מאכל אדם ג"כ הווי ב"ת, אפי' שנותן לבהמה את האוכל מ"מ אסור, וכתב דהא"ר נסתפק האם הלכתא כוותיה, וחזינן לחומרא דב"ת דאפי' לאוכל בהמה אסור לתת לה חסה וכדו', וכן להאכיל בגן חיות יל"ע אם אפשר מאכל שאפשר לאדם לאכול, דהרי הווי ב"ת ונראה דעיקר דעת המשנ"ב היא לאסור עייש"ה.

ונסיים בחינוך שמונה לאו דבל תשחית בסדר הלאוין וכתב שם תקכ"ט "שורש המצוה ידוע, שהוא כדי ללמד נפשנו לאהוב הטוב והתועלת ולהדבק בו, ומתוך כך תדבק בנו הטובה ונרחיק מכל דבר רע ומכל דבר השחתה, וזהו דרך החסידים ואנשי מעשה אוהבים שלום ושמחים בטוב הבריות ומקריבים אותן לתורה, ולא יאבדו אפילו גרגר של חרדל בעולם, ויצר עליהם בכל אבדון והשחתה שיראו, ואם יוכלו להציל יצילו כל דבר מהשחית בכל כחם".

## בענין זריזות במצוות והמסתעף לתקופת הקורונה

### הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

א. כתוב בפרשת בלק "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא" (במדבר כג, כד), ופירש רש"י כשהן עומדין משנתם שחרית הן מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצוות, ללבוש טלית לקרוא את שמע ולהניח תפילין, עכ"ל. והקשו המפרשים אמאי פרש"י ק"ש קודם הנחת תפילין, הרי אדרבה איתא בגמ' שהקורא ק"ש בלא תפילין כאילו העיד עדות שקר בעצמו.

ונלענ"ד ובהקדם הא דאיתא במסכת ברכות (יב:) בקשו לקבוע פרשת בלק בקריית שמע ומפני מה לא קבעו משום טורח ציבור, מ"ט וכו', משום דכתיב בה כרע שכב כארי וגו', וגירסת מהרש"א הן עם כלביא יקום וגו' דקאי אק"ש שחרית וערבית.

ואכתי צ"ב, נכון שרמזו בפסוק ק"ש אבל מ"מ טעמא בעי, וי"ל (וכע"ז שמעתי מהגה"צ ר' בנימין פינקל שליט"א) דאיתא בברכות יג. שפרשת שמע הוא שיקבל עליו עול מלכות שמים, ופרשת והיה אם שמוע קבלת עול מצוות. ובפרשת בלק בפסוק הן עם כלביא יקום רמזו הזריזות למצוות, כלומר דלא סגי רק בקבלת עול מ"ש ועול מצוות אלא בעינן נמי הזריזות למצוות כדי שלא יחמיצם. ובוהו א"ש נמי הפסוק "ויקם בלעם בבוקר ויחבוש את אתונו" (כב, כא), ופרש"י אמר הקב"ה, רשע, כבר קדמו אביהם שנאמר "וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו", ולפי הנ"ל יש לפרש שבלעם זיזו עצמו לעבירה ואמר לו הקב"ה רשע כבר קדמך אברהם שזיזו עצמו למצוה, והכל הוא מהאי טעמא שמה יפסיד, לכן יש להזדרז.

ועל פי הנ"ל י"ל לענ"ד שהזריזות קורין ק"ש מיד בהנץ החמה, שמצותה לכתחילה מיד בהנץ החמה כדאיתא בברכות (כב:) שיקרא ק"ש לכתחילה בהנץ החמה אפילו הוא בתוך המים, וכתב שם תר"י שכל זה דקדוק חכמים בק"ש בזמנה דלכתחילה כדי שלא תעבור הנץ החמה שלא חששו שלא היה סומך גאולה לתפילה וכו', עכ"ל. ועפי"ז י"ל שהזריזות כשרואים הנץ החמה קוראים ק"ש גם בלא תפילין, והטעם שלא מניחים

התפילין דקה קודם הנץ, כיון שבזמנו כמעט לא היה שייך לכוין בדיוק לזמן הנץ. ואין כאן הטענה של כמעיד עדות שקר שזה נאמר רק כשיש לו כל הזמן הנצרך לכך. וכמו דאף זמן ק"ש שקורא מיד ק"ש בלא תפילין כדי שלא יעבור הזמן, ה"ה לזריזין בנץ החמה. ואעפ"כ כתב רש"י שלובש טלית קודם ק"ש כיון שזהו הבגד שלו שלובשו מיד כשקם משנתו.

ב. ומענין לענין באותו ענין, בבטאון "מכון עליה" (גליון 46 עמ' 4) הביא פסק הלכה מרב מפורסם שליט"א ונעתיק בקיצור: והנה ידועים דבר החיי אדם שכתב שאדם לא מחוייב לנסוע לעיר אחרת לשמוע תקיעת שופר ולכאורה ה"ה גם לגבי המוהל שאינו מחוייב לנסוע למקום רחוק כדי למול תינוקות שאין מי שימול אותם כעת עקב הקורונה.

ובהמשך כתב שבמוהל יש להקל יותר ממצוות שופר כיון שבמצוה המוטלת על הרבים אין היחיד מחוייב לטרוח כ"כ, ע"כ לעניינו.

וראיתי להעיר כמה הערות בעניין זה ואני מקצר.

ראשית החיי"א נשאר בצ"ע. שנית באזיל ואני באותו היום פשיטא ליה לחיי"א שחייב (שם בנשמ"א), ועוד המהרש"ם ועוד כמה פוסקים ס"ל שמחוייב (מובא בשו"ת מנח"ח ב"ב סי' עה). ועוד נלענ"ד שאין כוונת החיי"א שיש איזו גזה"כ שאם המצוה נמצאת בעיר אחרת אזי יש פטור של אונס, דלכא"י יש להקשות הרי אדם מחוייב לשלם עד חומש מנכסיו כדי לקיים מצוה (כתובות דף נ. ונפסק להלכה), וכי לנסוע לעיר אחרת מגרע גרע מחומש נכסיו?! (והחיי"א עצמו הביא חידוש זה בכלל סח סעיף יט וכתב וז"ל, חייב לקיים המצוה אפילו אם צריך לפזר על זה עישור נכסיו ועד חומש וכו', ואם צריך לעקור מביתו לילך לעיר אחרת לקיים המצוה צ"ע, ונלענ"ד בכוונת החיי"א שמדובר בטירחא מריבה לעקור מביתו ולנסוע ולכן מסתפק אולי מקרי אנוס ולא צריך לטרוח ולהתאמץ כ"כ בגופו. וכן בשו"ת מנח"י הנ"ל משמע שכל השאלה היתה סביב הטירחא הגדולה ואולי גם ביטול מצות עונג יו"ט בשביל זה [וז"ל: והדבר קשה מאד לעזוב את ביתו לשני ימים ולהטלטל במקומות שאין ממש אפשרות לאכול ארוחה חמה וכשרה וכו' ע"ש].

ובמנחת חינוך סוף מצוה ה כתב יש להסתפק במילה וכאן בפסח כיון דהם חמורים שיש בהם כרת צריך לבזבז כל הוננו, או כיון דהם בשבב ואל תעשה אין צריך לבזבז רק חומש אף דחמירי, ובהערה למטה (מ') הביא בשם היעב"ץ שפשיטא ליה שמחוייב לבזבז כל ממונו בפסח ומילה.

והגר"י זילברשטיין שליט"א בשיעורו (קול הלשון תש"פ, 24) שאל אם אדם שאינו יכול לבקר את אביו שנמצא במושב וקנים בעקבות הקורונה, האם מחוייב לשכור מנוף ולבקר דרך החלון שיעלה לו ממון רב, והרי מצות כיבוד אב הוא משל אב ולא משל בן, וענה ע"ז הרב שליט"א שאם הוא עשיר ובשביל פרחים לחתונה משקיע הון תועפות, אם אינו מסכים לשלם סכום זה למצות כבוד אב בטענה שיש גזה"כ משל אב ולא משל בן, עובר על "אדור מקלה אביו", והביא ראיות לכך.

ולעניינו, אם בשביל שמחות ועסקים קטנים וכדומה טורח לנסוע לעיר אחרת, אזי למה שייפטר ממצות מילה? ועוד אם בשביל ספק פיקוח נפש לאדם זר הוא יודו לנסוע רחוק להצילו, אמאי גרע מצות מילה שיש בה כרת למרות שהתינוק הוא זר אצלו?

ומה שטען הרב הנ"ל שליט"א (בבטאון מכון עליה) שיש חילוק בין מצוה המוטלת על היחיד למצוה המוטלת על הציבור, אין אני מתמצא בתחום זה ואין לי להשיב על כך, אולם אם אין אחר למול אלא הוא מאי שנא מכל מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים.

## מלמד שסיבב הקב"ה עם התורה על האומות ולא קבלוה

### הרב שלמה כץ

איתא בספרי שסיבב הקב"ה עם התורה על האומות ושאלו אותו מה כתוב בה, לאדום אמר לא תרצח ואמרו שאינם יכולים לקבל, לישמעאל אמר לא תגזול ואמרו שאינם יכולים לקבל וכו'. ולכאורה הדברים קשים להולמם, דהלא רציחה וגזילה הן משבע מצוות בני נח ואינם יכולים להשמיט מחיוב לקיימם, ומה אהני להם שלא קבלו את התורה, עדיין מצויות הם שלא לרצוח ולא לגזול, ומה הועיל להם שלא קבלו.

ובגמרא בב"ק ל"ח: איתא שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור, ונחלקו האמוראים מהיכן נלמד דין זה, רבי אבהו למד דין זה מ"עמד וימודד ארץ", ומבארת הגמרא שכיון שראה הקב"ה שלא מקיימים הגויים שבע מצוות בני נח עמד והתיר ממונם לישראל. ובפשטות מה שראה הקב"ה שאינם מקיימים שבע מצוות אינו שייך למעמד הר סיני, אלא שבמעמד הר סיני התיר הקב"ה ממונם לישראל. ורבי יוחנן למד דין זה מ"הופיע מהר פארן" ומבאר רש"י שם דהיינו שבשעה שסיבב הקב"ה עם התורה על האומות ולא קבלוה, אז התיר ממונם לישראל.

ולכאורה מתוך דברי רש"י היה נראה דהתרת ממונם לישראל לרבי יוחנן נובעת מכך שהאומות לא קבלו התורה וישראל קבלו התורה, ולא מעצם העובדה של ישראל יש תורה ומצוות ולגויים לא. והוא תמוה מאוד, דנראה דהוא כמין עונש לאומות שלא קבלו התורה, ולמה לו לרש"י לבאר כן, וגם לא שמענו שנתבעו האומות על כך שלא קבלו התורה.

ועיין במאירי שם שכתב גבי הטעם שהותר ממונם מפי שאינם מקיימים שבע מצוות, שבגויים שמקיימים שבע מצוות לא נאמר דין זה שהותר ממונם לישראל, ולפי זה תצא נפק"מ בין שני הטעמים בגמרא, דלטעם שהוא משום שלא קיימו שבע מצוות מי שמקיים לא הותר ממונו, ולטעם שמהר סיני הותר ממונם מותר ממונו של כל גוי.

אמנם מדרש זה שסיבב הקב"ה על האומות כבר נמצא בגמרא ע"ז ב: בקיצור, ושם איתא בגמרא כך, בשעה שיבוא המשיח יבואו אומות העולם לקב"ה ויאמרו לו מדוע לא נתת לנו את התורה, ואומרת הגמרא וכי הם יכולים לומר כן, והלא סיבב הקב"ה עם התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, ומבארת הגמרא שטענתם תהיה וכי כפית עלינו הר כגיגית כישראל ולא קבלוה, ועונה להם הקב"ה "וראשונות ישמיענו", שבע מצוות שקבלתם לא קיימתם, ומה לכם מלינים.

ואת גמרא זו היה אפשר לפרש דהיינו דאמר להם הקב"ה דלא היו מקיימים התורה גם אם היו מקבלים אותה, וראיה לדבר משבע מצוות שקבלו ולא קיימו. אבל מתוך המשך דברי הגמרא מוכח שאין ביאור הדבר כן, דשואלת הגמרא ומגלגל דלא קיימו, ועונה דכתיב "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים" ראה שאינם מקיימים שבע מצוות והתירן להן. ולכאורה אם כוונת הגמרא היתה כמו שכתבנו, לא היה פשר לשאלת הגמרא מגלגל דלא קיימו, דיתכן דלעתיד לבוא כשיבואו האומות יהיה ברור שאינם מקיימים שבע מצוות באותה שעה, ומה שייך לשאול מגלגל דלא קיימו.

אלא ודאי ביאור הגמרא הוא דתשובה זו של הקב"ה היא על שעת מתן תורה, והיינו דאמר להם הקב"ה דלא קיימו שבע מצוות בשעת מתן תורה, ואין יתן להם את התורה כאשר שבע מצוות אינם מקיימים, והיינו דאמר להם וראשונות ישמיענו, שבע מצוות שקבלתם אינכם מקיימים, ואין תרצו שאתן לכם התורה. ועל זה שאלה הגמרא מגלגל דלא קיימו כבר אז, ועונה מ"עמד וימודד ארץ" שהוא על זמן מתן תורה. [ועיין במהרש"א ב"ק ל"ח דפסוק זה הולך על דלעיל מיניה והוא פארן].

וממילא יש לומר לפי זה שזהו ביאור דברי רש"י בב"ק, דכיון שעבר הקב"ה על האומות ולא קבלו התורה, וע"פ הגמרא בע"ז זה שאינם רוצים בפני עצמו לא היה מספיק שלא יקבלוה, אלא שלא שמרו שבע מצוות, ולכן לא היו שייכים לקבל את התורה, ממילא, התיר ממונם לישראל, כיון שלא שמרו שבע מצוות. ולפי זה לא נחלקו שני לימודי הגמרא בטעם הדבר שהתיר ממונם, דלכו"ע הטעם הוא כיון שאינם שומרים שבע מצוות.

ועיין במהרש"א ב"ק שם דביאר עניין הטעם דאינם שומרים שבע מצוות, היכן רואים זה ב"ראה וימודד ארץ" וביאר דהולך פסוק זה על הפסוק של "הופיע מהר פארן" והיינו שחזר מישמעאל שלא רצו לקבל את התורה בגלל לא תגנוב, ולכן התיר ממונם, והדברים מבוארים היטב ע"פ מה שכתבנו.

וממילא זו כוונת המדרש שהאומות לא רצו בגלל לא תרצח ולא תגזול וכו', דהיינו דעצם העובדה שלא רצו את התורה לא הספיקה שלא יקבלו התורה, אלא העובדה שלא עזבו החטא שכבר היו מצויות בו שהחזיקו בו, והיינו שבע מצוות בני נח דווקא, והבן.

## הערות בפרשיות ספר במדבר

### הרב יצחק לנדא

#### פרשת בהעלותך

#### פרשת המתאוננים או קברות התאוה?

הנה חטא המתאוננים מובא בפר' בהעלותך לאורך של ל"ה פסוקים (כל פרק י"א) כשהוא מופסק באמצעו בפרשת התנבאות שבעים הזקנים מחוץ למחנה והתנבאות אלדד ומידד בתוך המחנה, והוא מלא וגדוש בפרטים רבים הדורשים ביאור הגון, הן מצד עצמם והן מצד הקשר שביניהם.

וננסה כאן לעמוד על חלק מן הנקודות.

הנה בתחילת העניין נאמר "ויהי העם כמתאוננים רע באזני ד' וישמע ד' ויחר אפו" כו' (שם פס' א'), ואילו בסוף העניין (שם פס' ל"ד) נאמר: "ויקרא את שם המקום ההוא קברות התאוה כי שם קברו את העם המתאונים", וכאן צפה ועולה השאלה מה היה עיקר חטאם, האם התלונות שהלינו על ד' או התאוה לבשר, דאם עיקר חטאם היה בתלונותיהם, מדוע נקראו לבסוף "העם המתאונים" ולא "העם המתלוננים", ומדוע קראו למקום "קברות התאוה" ולא "קברות התלונה"?

והנה אף שבפס' ד' שם מתואר חטא התאוה שחטאו, מ"מ בפס' י"ח ובייתר מזה בפס' כ' מבואר לכאורה דעיקר הקפידי היתה על תלונותיהם, עיין שם בפס' י"ח דכתיב

"התקדשו למחר ואכלתם בשר כי בכיתם באוזני ד' לאמר מי יאכילנו בשר כי טוב לנו במצרים" כו', ועיין שם פס' כ' "עד חודש ימים עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא יען כי מאסתם את ד' אשר בקרבכם ותבכו לפניו לאמר למה זה יצאנו ממצרים", הרי לנו שהקפיד הקב"ה על עצם הדיבור שלא כהוגן שדברו כנגדו ולא על תאוותם.

ומאידך בסוף הענין (פס' ל"ג) משמע דעיקר הקפידא שגרמה למותם הוא הקפידא על התאוה, דאחר שמוכא שם בפס' ל"ב רבוי התעסקות באסיפת הבשר, מוכא שם בפס' ל"ג, "הבשר עודנו בין שיניהם ואף ד' חרה בהם ויך ד' בעם מכה רבה מאד", הרי לנו שהקצף יצא על עצם התאוה וההתעסקות בה. וכן מוכח נמי מהפס' שאחרי כן (שהבאנו בריש דברינו) "ויקרא את שם המקום ההוא קברות התאוה כי שם קברו את העם המתאוים". אלא שיש לשאול בזה מה באמת הביאור בזה וכי היכן מצוינו עונש מיתה על תאוה לבשר? וכמו כן חוזרת כאן השאלה שהצבנו לעיל אם עיקר הקפידא שגרמה למותם היא התאוה, אמאי כשדיבר השי"ת עם משה אמר לו רק את הקפידא על תלונותיהם וכפי שהבאנו לעיל מפס' י"ח ופס' כ'?

עוד יש לבאר בזה נקודה תמוהה לכאורה, דהנה כשדיבר הקב"ה עם משה בפסוקים י"ח-כ' תוך שאומר להם את קפידתו על העם שדיברו שלא כהוגן, אומר לו גם שייתן להם אכן בשר כרצונם, ותהא זו נתינה שלא בסבר פנים יפות ושלא ברצון עד אשר יצא מאפם (עי"ש פס' ז') וכראוי לאופן שבו בקשו. אמנם אין שם זכר לכך שאמורים הם להיענש באופן חמור כל כך שימותו מיד בתחילת אכילתם את הבשר, ויש להבין מה קרה אפוא שלבסוף נידונו בדין קשה כ"כ, והמעין שם בפס' ל"ג נוכח אכן לראות דמשמעות לשון הכתוב היא שהיתה כאן התחדשות של חרון אף שלא היתה קודם לכן - "הבשר עודנו בין שיניהם ואף ד' חרה בעם ויך ד' בעם מכה רבה מאד", וצ"ל על מה **נתחדש כאן חרון אף שכזה?**

ובטרם ניגש לביאור הענין, יש להתקשות בדברי העם המובאים בתחילת הענין בפס' ה' "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חינם, את הקישואים ואת האבטיחים" כו', ויש לתמוה היאך שייך שאנשים ברי דעת יאמרו דברים שכאלה, והלא במצרים שיעבדו אותם באופן גורא - העבידו אותם בפרך כשגם הדגה לחומר וללבנים היתה מוטלת עליהם, כשלא עמדו בקצב שנתחייב ויכוסם המצרים ופצעו, ואת בניהם שיקעו בטיט או השליכו לים, איך שייך להתענגע לזמן היותם במצרים רק בגלל שזכו לאכול שם כמה מיני מאכלים שמתגעגעים הם עכשיו לטעמם, (ועוד, הלא מסתבר שגם כשאכלו את אותם מאכלים, אכלום בבהילות כשנוגשים עומדים עליהם שיחזרו במהירות לעבודתם), ואם לא די בזה הצער, הוסיפו עוד לומר "אשר אכלנו חינם", וכי איך שייך להשתבח במה שאכלו חינם אין כסף לגבי תקופה שבה נוצלו ע"י המצרים עד לשד עצמותיהם, וכי יש בכה"ג איזה רבוע במה שהמצרי האכזר נתן ליהודי אשר עובד בעבורו חינם זה שנים רבות, אי אלו מאכלים כדי חיותו - ערבים לחיכו ככל שיהיו? אתמהא!

ונראה דבאמת עיקר הקפידא של השי"ת היה על מה שדיברו כנגדו וכפי שאמר למשה בפירוש בפס' י"ח-כ' וכפי שהבאנו לעיל, ובאמת הדברים מובנים היטב מסברא, שאומנם "למה זה יצאנו ממצרים" הוא כפירה גלויה בטובתו של הקב"ה אחרי כל הניסים ונפלאות שעשה השי"ת בעבורם לעיניהם, ובפרט אחרי שבאמת היו במצרים דוויים וסחופים ומשועבדים באופן מבהיל וכפי שהזכרנו לעיל. ויש בזה השתבשות בעיקר האמונה שהוא חמור בהרבה ממה שהתאוו לבשר שאפילו אם היה מדובר באיסור גמור היה זה איסור לתיאבון דקיל טובא מהעונן של הכפירה. ולכן פירש הקב"ה בשני פעמים (פס' י"ח ופס' כ') את עונשם שאמרו "כי טוב לנו עבד את מצרים", "ולמה זה יצאנו ממצרים", ולא הסתפק במה שאמר בתחילת פס' י"ח "כי בכיתם באוזני ד' לאמר מי יאכילנו בשר". וע"ע שם בפס' כ' דהוסיף להגדיר את כפירתם בטובה הזו כמאיסה בקב"ה - "כי מאסתם את ד' אשר בקרבכם ותבכו לפניו לאמר למה זה יצאנו ממצרים".

אמנם מה שהביא אותם לאותה כפירה הוא ה"התאוה תאוה" שהיתה אצלם בתחילת הענין, דאף שהתחיל הדבר ב"אספסוף אשר בקרב" מ"מ נמשך הוא אח"כ לשאר בני ישראל כמפורש שם בפס' ד', וכך היא דרכה של תאוה שנוטלת היא את הדעת מהאדם עד שיכול לבוא לידי כפירה בטובתו של הקב"ה באופן הנראה לעומד מן הצד כמופרך לחלוטין.

וביאור הדבר הוא שהתאוה לאותו דבר מסמאת את עיניו ונותנת לו תחושה ששום דבר בעולם אין לו ערך כל זמן שעדיין חסר לו הדבר שאליה הוא מתאוה, ולכן אמרו "למה זה יצאנו ממצרים". ומאידך מדמה הוא בנפשו שאותו זמן בחייו שבו היה בידי לספק את תאוותו המדוברת היה עדיף בעליל יותר מהזמנים שאחרי כן למרות כל הדברים האחרים שהסבו לו אז סבל גדול ועינוי רב. הסבל והעינוי מתגמדים בדמיונו לדבר קטן ובלתי מורגש. וזה הביאור למה שהקשינו היאך יתכן שיאמרו "זכרנו את הדגה אשר אכלנו במצרים חינם" שמתוך התגברות התאוה נדמה היה להם שהדגה אשר המה מתאוים לה כל כך כעת, היא היתה הדבר העיקרי במצרים וכל שאר העינויים והשעבוד שהיו שם היו רק חלק משני ושולי. וזהו אמרם ז"ל הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם, לא שנענש עליהם בכך שמוציאין אותו מן העולם אלא שכך טבעם שמביאים את האדם להידרדר לעבירות חמורות המוציאות אותו מן העולם.

ומה שהקשינו היאך זה נתחדשה פתאום מידת החרון אף עליהם להמיתם, לענ"ד כך הוא ביאור הדברים, דאף דעיקר עונשם היה הכפירה בטובתו של מקום מ"מ בתחילה לא נגזרה עליהם מיתה והאריך להם ד' אפו ונתן להם זמן לשוב על עון ה"התאוה תאוה" שמלבד עצם חומרתו גם גרם הוא להם להיכשל בעון היותר חמור של כפירה ומאיסת ד', ולכן אמר שייתן להם בשר כרצונם אם כי לא בסבר פנים יפות וכדכתבתי לעיל, והמתין להם שישבו על חטאיהם ולא יענשו.

אמנם כשהגיע השליח התברר כי לא שבו ועמדו בחטא התאוה כבראשונה, ודבר זה נתברר בב' שלבים, שלב א' הוא ההתעסקות הרבה סביב התאוה לבשר וכמבואר בפירוט רב בפס' ל"ב: "ויקם העם כל היום ההוא וכל הלילה וכל יום המחרת ויאספו את השליו, הממעט אסף עשרה חמורים, וישטחו להם שטוח סביבות המחנה". ושלב ב' העוסק באכילת הבשר עצמה מובא בקיצור בתחילת פס' ל"ג "הבשר עודנו בין שיניהם טרם יכרת ואף ד' חרה בעם" וכו', והמעין הנלבב מבחין מיד כי במילים קצרות אלו טמונה לשון ברורה של גנאי ובזיון, ובא הכתוב לומר שגם האכילה עצמה נעשתה בדרך תאוה כבתחילה.

לכשתמצי לומר יש בשני שלבים אלו - שהתורה טורחת לתארם בשני פסוקים נפרדים - את שני החלקים שבעונן העם המתאוים אשר עמדו על כך המפרשים, א. חטא התאוה עצמו. ב. חטא ה"התאוה תאוה". ה"התאוה תאוה" מתואר בשלב א' שהזכרנו, והתאוה עצמה בשלב ב'.

ולאמור נתברר בעזה"ש כל הקשיים שהצבנו בסוגיא זו. דבאמת לא נתחייבו מיתה אלא על עון הכפירה בטובתו של מקום - שכל הניסים והנפלאות שעשה להם השי" לעיני כל העולם, היו כאין בעיניהם עד שאמרו "למה זה יצאנו ממצרים" ולכן רק עון זה הזכר בדברי הקב"ה אל משה וכמו"ש לעיל, אמנם הגורם לכך הוא התאוה אשר סימאה את עיניהם והביאתם לדבר סרה בהש"י באופן המנוגד כל כך לדעת ולתבונה, וכפי שביארנו לעיל.

וגזרה חכמתו ית' שלא יענישם מיד על דבריהם רק יתן להם את מבוקשם וימתין לראות אם יחזרו בתשובה על החטא שהיה הגורם לחטא החמור יותר שעבורו נתחייבו במיתה (כי בלא שישבו אין כאן גם תשובה אמיתית על כפירתם אף שכעת פסקו מלהתאונן ולומר דברים על השי"ת, דאין בזה כלום כי ברגע שיבעירו בעצמם שנית את אש התאוה שוב ידברו דברים אשר לא כן), ואחר שלא שבו על עון התאוה וכפי שמדגיש זאת הכתוב היטב וכפי שביארנו לעיל, נתעורר עליהם חרון אף ד' ונענשו למפרע ובחומרה רבה על דבריהם כנגד הקב"ה.

ומאחר והגורם לעון החמור היה עון התאוה, וגם לבסוף לא נתפסו אלא על כך שהמשיכו לחטוא בעון זה, נקראו העם המתאוים וגם המקום נקרא בשם קברות התאוה, אף שעיקר הקפידא שהביאה למותם היתה עון הכפירה וכדפרישית.

## פרשת שלח

### ויהם כלב את העם יג, ל

מרידתם של המרגלים באה בשני שלבים, בראשון לא דברו מפורשות נגד הקב"ה ומשה רק תיארו את העוצמה והכוח של עמי כנען ורמזו בזה רמזים עבים (אפס כי עז העם היושב בהנה כו') שזה לא כ"כ מעשי להיחלם בהם, ואז היסה אותם כלב ואמר עלה נעלה וכו' ובתגובה לכך עברו המרגלים לשלב השני שבו כפרו במפורש בתוכנית האלוקית להביאם אל הארץ הטובה. - והאנשים אשר עמו אמרו לא נוכל לעלות כו' ארץ אוכלת יושביה היא כו'.

ונראה דאחר שהבין כלב שמנסים הם להסית את העם נגד ההליכה לארץ ישראל, חשב על רעיון מחוכם שיגרום להם להוציא החוצה את מחשבתם למרוד להדיא במשה ובנבואתו וזאת על ידי שיאמר באופן המפורש ביותר את הצד ההפוך מדעתם הצפונה בליבם ועל כן קרא בקול "עלה נעלה וירשנו אותה כי יכול נוכל לה", ותוכניתו עלתה יפה ובאמת אחרי ששמעו זאת המרגלים לא עצרו עוד ברוחם מלהצפין את מלוא מחשבתם הרעה, וצעקו בקול גדול "לא נוכל לעלות" כו'.

אמנם למרבה הצער בשלב הבא לא נתקיימה תקוותו של כלב - שסבר שבשלב זה יסורו כל העם מאותם אנשים המעייזים לקרוא במפורש נגד ד' ונגד משיחו, ודבר זה לא קרה אלא אדרבה גם אחרי דברי המרידה המפורשים נסחף העם כולו אחריהם.

ובאמת שיטה זו הועילה גם בהמשך הדורות כשעמדו גדולי ישראל כנגד מרשיעי ברית אשר הצפינו בתחילה את מלוא כוונתם הרעה, ועל ידי שאמרו בפניהם את ההיפך הגמור - הצליחו לקרוע את המסכה מעל פניהם ולהוציא מהם בכך את האפיקורסות הגמורה שניסו להצפין, ומנעו מהם בכך מלהפיק את זממם. הוא אשר אמר הכתוב לא יחפון כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו (משלי יח-ב).

## פרשת בלק

### לא אוכל לעבור את פי ד' אלוקי, לעשות קטנה או גדולה (כב, יח)

למעין בפשט הכתוב נראה כי בלעם היה צדיק גמור אשר חוזר שוב ושוב על כך שלא יסור מדבר הי"ת כמלוא הנימה, וכך גם נהג בפועל כמתואר בפרשתנו באורך.



אומנם בחז"ל דרשוהו לגנאי לכל אורך הדרך, ויש לבאר האם יש לכך סימוכין בפשטי המקראות עצמן.

ונראה דעצם זה שלא שלל מיד את הבקשה לקלל את עם ישראל מראה שלא היה נאמן לרצון ד' כלל שהרי ודאי ידע שאין זה רצון הקב"ה שיקללו את עמו, ובפרט שכבר כששאל בפעם הראשונה אמר לו הקב"ה "לא תלך עמהם לא תיאור את העם כי ברוך הוא", וא"כ בכל שאר הפעמים שהלך לשאול את הקב"ה היה זה תוך שידע היטב שאין זה רצון ד', אומנם בפועל לא ההין לעשות מעשה בלי קבלת רשות. אמנם ראייה מוכרחת לרשעותו היא מפסוק מפורש "ויחר אף אלוקים כי הולך הוא (שם כב, כב), ואם התורה מעידה שכעס עליו הקב"ה אף שנתן לו אמש רשות מפורשת ללכת, אין ראייה ברורה מזו שכל התנהלותו של בלעם היתה מנוכרת ומנוגדת לדעת יוצרו, והיינו שבליבו פנימה רצה לקלל את עם ד'. ועי' עוד פרשת כי תצא כג, ו, (בנוגע לאיסור לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ד') "ולא אבה ד' אלוקים אל בלעם בן בעור כו' לקללך" ומשמע שבלעם אבה לקלל.

וכמו"כ גם בעניין בנות מואב אין מפורש בכתובים שהיתה זו עצת בלעם, אלא שמיד אחרי שנאמר בסוף פרשתנו שבלעם שב לביתו, מובא בפסוק שאחרי כן "ויחל העם לזנות אל בנות מואב", ולפי פשוטו לא חייב להיות קשר בין הדברים. אומנם עי' בפרשת מטות שבתוך דברי הנזיפה של מרע"ה בפקודי החיל מדוע חיו את נשות מדין, נאמר: "הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסור מעל בד' על דבר פעור ותהי המגיפה בעדת ד'. דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

ויש ששאלו סו"ס מדוע הציגה התורה בפשטי המקראות את בלעם כצדיק גמור המוכן לוותר על כסף וזהב ובלבד שלא לעבור על פי ד'? התשובה לכך היא פשוטה, התורה מתארת באופן מדויק איך הציג את עצמו בלעם ומי שעמד מולו אכן השתכנע מהצגה זו וסבר שבלעם הינו הנאמן ביותר לדבר ד', ורק עיון מדויק בכתובים ובדברי חז"ל מגלה לנו את האמת אודותיו.

## בפרשת בלק

### הרב חגי דעי

א[ הנה כתוב בדברים [כג, ו] "ולא אבה ה' אלקיך לשמע אל בלעם ויהפך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלקיך, וכעין זה בנחמיה [יג, ב] "כי לא קדמו את בני ישראל בלחם ובמים וישכר עליו את בלעם לקללו ויהפך אלקינו הקללה לברכה, [יש

לרמוז גם בתיבת 'בלק' שהוא שכרו לבלעם לקלל, בל"ק ר"ת 'קללה להופכה ברכה' או 'ברכה לא קללה'].

ובתוס' ברכות דף ז' ע"א גבי 'וכמה זעמו רגע' הקשו מה יכל בלעם לקללם ב'רגע' כמימריה, ותיצו ב' תירוצים א' שהיה אומר תיבה אחת 'כלם' [פי' לשון כלייה ח"ו], ב' 'מאחר שהיה מתחיל לקללם באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן', [ואגב: א' הפוסקים למד מהת' השני של תוס' שאם התחיל ק"ש או תפילה בזמנה אף אם נמשך באמירתה אחר זמנה שפיר דמי, כיון שהתחיל בזמנה, אך המ"ב (בסי' נח) כתב להדיא לא כך, דכתב שיתחיל ויגמור בזמנה],

והנה בתי' הא' כתבו שבלעם היה מקללם בתיבת 'כלם', ויש לשאול איך התקיים בתיבת 'כלם' ה'זיהפוך ה' לך את הקללה לברכה, ונראה לבאר בתרי' אנפי: א' שהקב"ה היפך לבלעם את המילה ובמקום לומר 'כלם' אמר 'מלך', והיינו מה שאמר בלעם [כג, כא] 'ה' אלקי עמו ותרועת מלך בו', ב' עוד יש לומר ע"פ הפיוט הידוע שיש נוהגים לאומרו במוצ"ש 'אמר ה' ליעקב על תירא עבדי יעקב' המסודר לפי אלפא ביתא, ובאותיות מ' ל' כ' הלשון לקוח מברכותיו של בלעם, כדלהלן: כ': 'כי לא נחש ביעקב. אל תירא עבדי יעקב', ל': 'לא הביט און ביעקב. אל תירא עבדי יעקב', מ': 'מי מנה עפר יעקב. אל תירא עבדי יעקב', א"כ יש לומר שזהו ה'זיהפוך' שהקב"ה לקח תיבת 'כלם' ועשה ממנה ר"ת של ג' מיני ברכות טובות לישראל.

ובאמת יש בפיוט הנ"ל גם בתיבת ט' מברכותיו של בלעם 'טובו אוהליך יעקב', אך באמת לשון הברכה בתורה מתחיל ב'מה טובו' רק לצורך הא' ב' התחיל הפייט ב'טובו', א"כ גם זה כלול במ' של 'כלם' מלבד 'מי מנה עפר יעקב' הנ"ל, גם 'מה טובו אוהליך יעקב', וא"ש.

[ואגב: שמעתי (כמדוד' מהגה"צ רבי אלימלך בידרמן שליט"א) שאיזה אדמו"ר זצ"ל ייעץ לבחור שסבל מפחדים לומר את הפיוט הזה - שהפיוט הזה הוא 'אל תירא עבדי יעקב' - 40 יום כסגולה להעביר את הפחדים, ועשה כן ונרפא].

ב[ ידוע שבלעם היה מיועצי פרעה, והוא זה שיעץ לפרעה לגזור 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', והקב"ה עשה להיפך 'כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוך' שהיו יולדות ששה בכרס אחד, ושמעתי [איני זוכר בשם מי] שהדבר רמז בפסוק 'ברך בניך בקרבך' [תהילים קמז] שהיתה ברכה בבנים שבקרבך, ור"ת של מילים אלו גמטריא 6 רמז לששה בכרס אחד, ויש להוסיף שהקב"ה נתן זה לישראל כנגד שמו של היועץ להמעיטם הוא 'בלעם בן בעור' שגם ר"ת של שמו ג' מילים אלו הם גמטריא 6, אמר הקב"ה אתה רוצה להמעיטם אני אתן להם 6 כנגד השם שלך...

## תגובות

בו כך וכך עונשין יש בו כך וכך גזרות יש בו וכך מצוות וכך קלים וחמורים יש בו, כך וכך מתן שכר יש בו, והיה אומר לו ישראל הן וחוזר ואומר לו מקבל את אלהותו של הקדוש ברוך הוא והוא אומר לו הן והן, מיד היה נושקו על פיו, אתה הראת לדעת על ידי שליח, ורבנין אמרין הדיבור עצמו היה מחזור על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו מקבלני את עליך, כך וכך מצוות יש בי, כך וכך דינין יש בי, כך וכך עונשין יש בי, כך וכך גזרות יש בי, כך וכך מצוות יש בי, כך וכך קלין וחמורין יש בי, כך וכך מתן שכר יש בי, והוא אומר הן והן, מיד הדיבור נושקו על פיו לאדקולאין בן הדימה ולמדו התורה הה"פ דן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך דברים שראו עיניך אין היה הדבור מדבר עמך'.

ועיינתי בספר הנכבד עוסק בענין מעמד הר סיני ובכל המדרשים שהובאו שם לא נזכר ענין הלוחות כחלק ממדת תורה שהיה בו' בסיון, והמעין הפשוט יכול להעלות בדעת שבאמת במעמד הר סיני לא היה מקום כלל ללוחות, וכל ענינים של הלוחות התחדש רק במ' יום שעלה משה למרום, אלא שבמדרש שיר השירים אמרו 'וכיצד היה הדיבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא ר"ש בן יוחאי ורבנן, ר"ש בן יוחאי אומר מלמד שהיה הדיבור יוצא מימינו של הקדוש ברוך הוא לשמאלן של ישראל וחוזר ועוקף את מחנה ישראל שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל וחוזר ומקיף מימינו של ישראל לשמאלו של הקדוש ברוך הוא והקב"ה מקבלו מימינו וחוקקו על הלוח וקולו הולך מסוף העולם ועד סופו לקיים מה שנאמר קול ה' חוצב להבות אש, ורבנין אמרין וכי יש שמאל למעלה והלא כתיב ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' אלא הדיבור היה יוצא מפי הקדוש ברוך הוא מימינו לימינו של ישראל וחוזר ועוקף את מחנה ישראל י"ח מיל על י"ח מיל וחוזר ומקיף מימינו של ישראל לימינו של הקדוש ברוך הוא והקב"ה מקבלו מימינו וחוקקו על הלוח וקולו מסוף העולם ועד סופו שנאמר קול ה' חוצב להבות אש, אמר ר' ברכיה שנה לי ר' חלבו הדיבור עצמו היה נחקק מאליה וכשהוא נחקק הולך קולו מסוף העולם ועד סופו שנאמר קול ה' חוצב להבות אש, אמרתי לרבי חלבו והא כתיב כתובים באצבע אלהים, אמר לי חנוקה סברת לחנקני אמרית ליה ומהו דין דכתיב לוחות אבן כתובים

### בענין זמן מתן הלוחות הראשונות

### הרב משה ששון

במאמר הנכבד שנכתב בגליון הקודם ע"י הרה"ג ר' מרדכי פטרפרוינד שליט"א, נכתב 'והנה בחג השבועות קיבלנו את הלוחות הראשונות, דלאאורה בטלה מעלתן אלצנו משעה שנשתברו כמבואר בספרים וכו', אמנם צ"ב מה שחוגגים בחג השבועות את יום מתן תורה ו"ב דלאאורה מתן התורה שבידינו היה ביוהכ"פ שהוא הנקרא יום חתונתו ובו היו בנות ירושלים יוצאות וכו', ועי"ש שהאריך ליישב על כל המעלות הגדולות שזכינו להם במעמד הר סיני, שמחמת כך אנו חוגגים את חג השבועות.

אמנם ואני עני ואיני מבין את עיקר שאלתו, ואבקש לברר את מקור הדברים שנכתבו בפשיטות, שבחג השבועות קבלנו את הלוחות הראשונות, וענינו של מתן תורה תלוי ושייך ללוחות הראשונות, שהרי כידוע הלוחות הראשונות נתנו לישראל ב"ז בתמוז ובאותה שעה נשתברו, ואילו במעמד הר סיני במתן תורה, עיקרו היה התגלות ההקב"ה לעמו, ומסירת עשרת הדברות בדבורו וכנאמר וכל העם שומעים את הקולות, ובפרשת יתרו ומשפטים שהתפרשה בהם מתן תורה, לא הוזכר כלל ענינים של הלוחות, וכן בסוגיות שנלמדו כעת בדף היומי על מתן תורה יש אריכות גדולה על הקולות ועל המעלות המיוחדות שהיו בעת שמיעת הקולות, אכן הלוחות לא הוזכרו כלל, והיינו משום דעיקר קבלת התורה שהיתה ע"י עם ישראל במעמד הר סיני היתה ע"י שמיעת הקולות, ומתוך שמיעת קולות אלו למדו את כל התורה, וז"ל הסיפרי (האזינו פסקא ח') 'בוננהו בעשרת הדברות מלמד שהיה הדיבור יוצא מפי הקב"ה והיו ישראל מסתכלים בו ויודעים כמה מדרשים יש בו ובמה הלכות יש בו ובמה קלים וחמורים יש בו ובמה גזירות שוות יש בו עכ"ל. ובמדרש שיר השירים רבה שנינו 'שקני מנשיקות פיהו אמר רבי יוחנן מלאך היה מוציא הדיבור מלפני הקדוש ברוך הוא, על כל דיבור ודיבור, ומחזירו על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו מקבל אתה עליך את הדיבור הזה, כך וכך דינין יש

באצבע אלהים, אמר לי כתלמיד שהוא כותב ורבו מיישב על ידו, ומבואר במדרש שכתובת הלוחות היתה במתן תורה, ע"י עשרת הדברות עצמם, אלא שמ"מ אף במדרש זה מבואר שקבלת הדיברות ע"י עם ישראל לא היתה מכח הלוחות, אלא שקבלת הדיבור ע"י ישראל קדמה לכתובת הלוחות, וממילא קבלת התורה של עם ישראל אינה תלויה בלוחות אלו.

ואין כוונת הדברים להמעיט ח"ו בענינים של הלוחות, אשר כפי שנכתב בתורה"ק כמה פעמים לוחות הברית, ועיקר הברית של הקב"ה היתה תלויה בלוחות, וענינם רב ונשגב, וכפי שנזכר במאמר הנ"ל, ובמה שציין לגמ' בתענית שיוה"כ הוא נקרא יום מתן תורה ע"ש קבלת הלוחות האחרונות, אין בזה ראיה, שבוודאי שכאשר התורה נמסרה כתובה לעם ישראל בלוחות, יש בזה השלמה וגמר לנתינת התורה, אלא שמ"מ בעניניו איני יודע מנ"ל שהלוחות הם חלק מעיקר מתן תורה שזכינו לו בו' בסיון, שלכאורה כל ענינו היה שמיעת וראית וקבלת עשרת הדברות (שבהם היתה כלולה כל התורה כולה) מאת הקב"ה, וא"כ השאלה שנשאלה במאמר הנ"ל התיישבה מאליה, שענין זה של קבלת התורה מאת הקב"ה לא נחסר בשבירת הלוחות הראשונות, ואין תימה במה שעיקר מתן תורה שאנו מזכירים הוא בהקשר ליום זה.

## בענין הקמת שם וזכרון למתים

### הרב יצחק לנדא

ידידי עוז איש האשכולות הרה"ג ר' ישי לסר שליט"א, עורך הגליון, אשר לקח על שכמו להרבות תורה בשכונתנו באופן היותר נעלה וזכה להיות "גדול המעשה" - ההוא בדברי תורה כתיב - עד שד"ת רבים נתגלגלו לעולמינו על ידו דייקא - תהא משכורתו שלימה מעד ד' אלקי ישראל, כתב בגליון שבועות דיש להוכיח מענין "להקים שם המת על נחלתו" ומדברי רש"י שם (פ"ה פס' י') ש"מתוך שאשתו יוצאה ובאה בנחלה ומכנסת ומוציאה יאמרו זאת היתה אשת מחלון, שמו נזכר עליה, "דלא כהחושבים שע"פ התורה אין מטרה ותכלית במה שיזכרו שמו של המת כאן בעולם, אלא רק יש לדאוג לעילוי נשמתו בלימוד משניות וכדו' וטוענים כלעומת מעמדות זכרון שבאים בהם בנ"א לזכור ולהזכיר את המתים שע"פ התורה אין לפעולות אלו שום מקום ועדיף לומר תהילים לע"נ. וטענות אלו שגויות כ' ומה נעשה שפרשות מפורשות בתורה מדברות על התועלת בזכרון של המתים בין החיים", לענ"ד יש להעיר בזה מספר נקודות.

דעה זו שהדאגה לעילוי נשמתו של הנפטר הינה הדבר העיקרי בעל הערך שראוי לעשותו ואילו פעולות שרק ישאירו את זכרון המת אצל החיים הינן טפילות בחשיבותן עד כדי חסרות ערך, היא הדעה הרווחת אצל רוב הציבור ולרבות אצל הת"ח והיא בנויה על האמונה שהעוה"ז הוא אך ורק פרוזדור לעוה"ב שהוא העולם האמיתי, וכפי שהארץ בזה אדונינו בעל המסילות ישירים בהקדמתו והביא מאמרי חז"ל רבים המבטאים את יסוד זה, ולכן סבורים רבים וטובים שבעולם האמיתי אין מענין את הנפטר איך זוכרים אותו באותו פרוזדור ששהה בו לפני מותו כמו גם אם בכלל. אמנם ענין זכויותיו מענינות אותו ביותר כידוע לכל ולכן כל מצוה אשר נעשית לזכותו יש בה ערך נשגב עבורו.

ואשר על כן אף שההוכחה מהפסוקים הינה נכונה והיינו שרואים אנו שיש ערך לזכירת שמו של המת אחרי מותו מ"מ אי אפשר לבקר בחריפות את בעלי הדעה הנזכרת מבלי לבאר מה באמת הפשט בחשיבות של זכרון המת על נחלתו אחרי שכולנו יודעים שעיקר התכלית הוא הנכסים הרוחניים שצבר האדם בעוה"ז ולא נכסי הממון שצבר.

זאת ועוד, לשלומי אמוני ישראל יש נסיון מר מכמה וכמה דורות שלפנינו של כל מיני כתות מכתות שונות שפרשו מכלל ציבור היראים כשהמכנה המשותף ביניהם היא העובדה שלמדו ישר מהתנ"ך איך צריכים אנו להתנהג ואטמו אנום משמוע כל ישוב או תרוץ לטענותיהם (אם יעקב אבינו התפרנס מיגיע כפיו אז כ"ש שת"ח בדורינו צריכים לעשות כן, או אם לדוד המלך היה צבא מאורגן שהיה יוצא למלחמות כ"ש שבדורינו צריכים החרדים ללכת לצבא מבלי כל תירוצים), ומסיבה זו רבים וטובים נמנעים מלהתייחס ולהתפעל מראיות "מפורשות" (המראות הן לא בהכרח דעת כותב שורות אלו, אלא הם חלק מהתיאור איך נראה הדבר בעיניהם של אותם רבים וטובים) מהתנ"ך ליסודות שהם נגד המקובל אצלם, ודוקא משום כך היה מתבקש כאן ביתר שאת, בצמוד לקביעת היסוד, ביאור מורחב כיצד הדברים מתיישבים עם המקובל אצלנו שעוה"ז הוא אך ורק פרוזדור כ'.

ובעיקר הענין נראה לבאר דבאמת אין לנפטר שום ענין לא בכבוד שיכבדוהו ולא במה שיזכרוהו וכל רצונו הוא לזכות לראות באור פני מלך, והערך שיש בזכירת המת היא עבורינו ששיכתח החיים את המתים יש בה זילול כלפי האדם וצלם האלקים שבו. אדם שהתהלך בינינו עלי אדמות ופעל כאן כמה וכמה פעולות והטיב עם רעיו ובני משפחתו בכמה אופנים, מידת היושר וההגינות היא להמשיך

לזכרו גם אחרי עוזבו את העולם. ולהניח לזכרם של הנפטרים ליפול לתהום השיכתה הרי שיש בזה השחתה וסיאוב של ערכי המוסר והיושר.

ומסיבה זו אין נכון להלעיג על גויים או יהודים שאינם שומרי תומ"צ שעורכים כל מיני טקסים לזכרון הנפטרים ולרבות גם ענין הצפירה שעושים לזכרם כי הם מקיימים בזה ענין ערכי כאמור לעיל, ועלינו לשמוח שלפחות בענין זה יודעים לכבד או להוקיר את אלו שנעדרו מעולמינו ולא שוקעים לגמרי באוירה ובהשקפה של אכול ושתה כי מחר נמות.

אמנם בנוגע למתים עצמם הרוצה להיטיב עמם ודאי שעליו לנקוט בהוספת זכויות של תורה ומצוות לעילוי נשמתו אשר הם המה מסייעים לו בעולם העליון להיטיב את מצבו ואת דינו, ובהמשך הזמן גם מטיבים עמו לעלות מדרגה לדרגה ומהיכל להיכל גבוה יותר, ואילו העובדה שיזכרוהו מאה אנשים או אלף אנשים לא תוכל לסייע לו במאום בעולם העליון.

ומסיבה זו מוצאים אנו בזמנינו ת"ח לא מעטים שמעדיפים להשתמש בכספם לקבץ כמה אברכים שילמדו לביל שיש או בערבי שבתות מסכתות מסדר זרעים או טהרות וקובעים את הלימוד לע"נ הוריהם, במקום לקיים עצרות לזכרם. והצדק עמם שמטיבים עמם באורח נשגב באופן זה ומשא"כ אם היו משקיעים את כספם בעצרות לזכרם היו מטיבים בזה עם עצמם או עם ידידי אבל לא עם המת.

ועיין ברכות י"ט. א"ר יצחק כל המספר אחרי המת כאילו מספר אחר האבן ואמרו ע"ז שם איכא דאמרי דלא ידעי ואיכא דאמרי ידיעי ולא אכפת ליה, ומוכח למסקנת הגמ' דאין למת שום צער או נזק ממה שמדברים בגנותו. ולפי"ז י"ל דגם במקום שנחשד המת באיזה דבר שאינו הגון ורוצים בניו לטהר את שמו, אין בזה תועלת לנפטר כיון דלא אכפת ליה - וכן השרישו לנו גדולי הדורות האחרונים בהזדמנויות רבות - אלא שראוי לעשות כן (היינו לנקות אותו מהחשד) ע"פ מש"כ לעיל לטובת החיים שלא יהא בידם העוולה של חשד חנם, וכ"ש שראוי לעשות כן למען האלמנה ושאר ב"ב להסיר חרפתם וכליתם.

ומה שמצינו חרם הקדמונים שלא להוציא לעז על המתים מסתברא שלא חדשו כאן דבר כנגד מסקנת הגמ' רק החרימו את החיים שלא ינהגו בהנהגה של השחתה - וגם בזה יש אומרים שהחרימו דוקא על לעז ולא על דבר אמת, ואכמ"ל.

ומה שמצינו שאין מדברים ד"ת בפני המת (ברכות ג:), וכן שלא ללכת בבית הקברות ותפילין בראשו וס"ת בזרועו (ברכות יח.) והכל משום לועג לרש חרף עושהו, בפשטות אין הכוונה שהמת מתבייש מהלעג אלא האיסור הוא על החיים שלא יתנהגו בהנהגה של התנשאות וזלזול כלפי המתים. וכן הוא באמת הפירוש של הפסוק במשלי (ז-ב) שהלועג לרש באומרו שהוא אחראי לעוניו, חרף בכך את הקב"ה כאילו שלא מאיתו יצא הדבר (עיין מצודת דוד שם), וכן הוא גם בנמשל של המת - עיקר המכוון הוא ב"חרף עושהו" ולא ב"לועג לרש" בלחוד, ולכן בשני המקומות שציינתי מהגמ' בברכות הנ"ל הוזכר קרא של לועג לרש חרף עושהו ולא רק לועג לרש (דאם המכוון היה שלועגים למת היה מספיק לומר את ראש הפסוק לועג לרש). וענין ה"חרף עושהו" שבמת הוא כפי' הרלב"ג במשלי שם שכשמזלזל בעני מזלזל גם במי שעשהו, וכן הוא גם במת שכשמזלזלים בו הווי זלזול גם בקב"ה. אבל במת עצמו א"א לפגוע כלל. ומאי דאיתא שם בברכות יט. דאחד שדיבר אחר מיטתו של שמואל נענש ע"ז באופן חמור ביותר אין זה משום ששמואל נפגע והקפיד אלא כפי שאומרת הגמ' שם דקב"ה תבע ביקריה, ומה שמצינו שם בברכות יח. דאמר רבי חייא לרבי יונתן שיגביה את ציציתיו כדי שהמתים לא יאמרו "למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו" אין הכרח דסבר רבי חייא דבאמת איכפת להו למתים שמחרפים אותם אלא אמר זאת רק דרך מליצה שיש בזה זלזול למתים.

ומה שמצינו בסנהדרין פרק חלק (דף קב:) שמנשה המלך הגיע לרב אשי בחלומו ונזף בו על שקרא לו חברינו אין זה משום שהיה אכפת לו שהקל בכבודו, אלא שממשיא קצו ליה לרב אשי ללמדו מה היה עומק הנסיון של ע"ז באותם דורות.

והנה אף שכאמור אין המת מרגיש צער ממה שאין החיים מכבדים אותו כערכו, מ"מ שייך בזה ענין של זכות או חובה אשר נוגעת לו גם בעולם העליון. וכגון שחושדים בו שעבר עבירה גדולה שנגרם מזה חילול השם או רפיון לרבים בעבודת הש", בזה ודאי ניחא ליה שינוקה שמו מאותו חשד כדי שלא יתבע בעולם העליון שבאה תקלה על ידו, וכמו"כ אם ע"י שיערכו עצרות לזכרו וישיחו ברוב עם על מעשיו וצדקותיו של הנפטר, יגרם חיזוק גדול לשומעים שיחפצו לדבוק במעשיו ובאורחותיו, בזה פשיטא שגם לדברינו יש בזה תועלת בעולם העליון, אלא שמדבריו של ידידנו הרה"ג הר"ל שליט"א נראה היה דס"ל שבעצם עשיית זכרון לאדם הוא דבר בעל ערך ותועלת אף למת עצמו.

ובעיקר ראייתו של ידידנו הר"ל שליט"א מענין נחלה ויבום אין ראיה לכאורה לשאר ענינים, דענין הנחלות בכלל ישראל היה בו ענין גדול שכל שבט וכל משפחה

תהיה בנחלתה כמבואר טובא בפרק יש נוחלין, וגם ענין היבוס יש בו סודות וענינים גדולים, ובהם יתכן שיש באמת תועלת לנפש המת גם בעולם העליון - לא מצד שזכרנו נותר בין החיים אלא מצד שאותם ענינים גבוהים נתקיימו ובאו על תיקונם. ואולי זה כוונת רבי אביגדור כהן צדק דכתב על פסוק זה "שיאמרו זו נחלת פלוני **וזה מועיל לו**". וכמו כן יש לומר כפי שכ' לעיל שיש בזה תועלת לחיים שלא יזלזלו לשכוח את הנפטרים אך לא משום תועלת הנפטר נגעו בה.

ועיקר הענין לענ"ד שאף שיש מקורות רבים שנראה משם לכאורה שיש למת איזו קורת רוח או לחילופין מורת רוח מהיחס שמתייחסים אליו בארץ החיים, אין הם כדאים לסתור את המקובל מהגמ' בברכות יט. שהמת לא איכפת ליה, וכבר כתבתי שבפרט בדורות האחרונים השרישו לנו זאת רבותינו כהג"א והחפץ חיים זל"ה ועוד שאחרי פטירתו של אדם אין מעניין אותו כלום יחסם של אלה שנותרו עלי אדמות.

ומהגר"ח קנייבסקי שליט"א מובא ששאלוהו אם יש ענין לקרוא שמות של רחובות ע"ש גדולי ישראל וענה להם שאין ענין בזה, והביא את הפסוק בתהילים מ"ט דכן הוא דרך הרשעים שעושים לעצמם זכרון בעולם על בתייהם, - ע"ש פס' יב - "קרבת בתימו לעולם משכנותם לדור ודור קראו בשמותם עלי אדמות". וכוונתו כמו שכתבנו לעיל שמצד התועלת לאותם גדולים אין בזה כל ענין, שאין להם תועלת ולא הנאה ממה שהבריות זוכרות את שמם על ידי כך, אבל בודאי שיש בזה תועלת לנו שאנו מבטאים בכך שמייקרים אנו את כבודם של גדולי אומתנו.

וידידי הדגול הרי"ל שליט"א בודאי יש באמתחתו מקורות נוספים רבים בסוגיא זו, וכאשר יזכנו ויפרשם בפנינו, תוכל סוגיא זו להתבאר ולהתבהר, ומיניה ומיניה רוחא שמעתתא.

## תשובת הרב ישי לסר

יישר כח להגר"י לנדא שליט"א, אשר גלינונו רגיל להתעשר בדברי תורתו המשובבים אשר פקיע שמייהו ביני עמודי, ויד הכל ממשמשת בהם, לרוב חריפותם וחיותם.

ולגופה של תגובה, הגיעוני תגובות נוספות מחכמים שונים, מהן לחיזוק ומהן לשלילה (כדוגמת תגובת מהר"י לנדא). וזה אשר אשיב, ובאמת בפעם הקודמת קיצרתי במקום שהיה צריך להאריך.

העירוני דהיה לי להביא מסוגיות ערוכות דהספדא יקרא דח"י או דשכבי, הרי דשייך כבוד למתים במה שמכבדים אותם בעלמא הדין.

אך באמת, צריך לחלק בין הנושאים, ובנוגע למושג ה'כבוד', אין צריך לפנים שיש משמעות לכבוד או בזיון למתים בעולם הזה, כדמוכח מכל הנושא של כבוד המת, כגון החשיבות הגדולה של קבורת מת מצוה שאמרו להדיא בריש מגילה שהוא משום כבוד הבריות, וכן הסוגיא דשבת בההוא שכבא דהוה בדוקרא שהתירו להוציאו לכרמלית משום כבוד הבריות ובפשטות וכ"כ ראשונים שההיתר הוא משום שהמת מתבזה. ואטו כי רוכלא איזיל ואיתי.

ועד כאן לא פליגי אלא אם ההספד משום הכבוד של המת, אבל כו"ע מודו שצריך לכבד את המת ואסור לבזות את גופו.

כל זה באשר ל'**כבוד**'. ומה שבאתי להעמיד הוא שגם ללא כבוד, עצם ה'**זכרון**' של המת בעוה"ז בין האנשים, יש בדבר זה ענין טוב וחשוב.

וזהו הוא ענין מצוות יבוס ע"פ הפסוקים המפורשים - להקים לאחיו שם, ולא יימחה שמו מישראל. וכן במגילת רות: להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת וגו'. ואף שיש בראשונים הסברים ע"ד הסוד וכדומה, אינו סותר ואינו מבטל את הדרך הפשוטה וכמו שהבינו כל הראשונים שעברו על הפסוקים הללו ולא נחתו לבאר מהלך שהוא מעבר למשמעות הפסוקים הפשוטה שהוא להקים שם. וכן הבאנו מרש"י במגילת רות פ"ד: להקים שם המת על נחלתו: "מתוך שאשתו יוצאה ובאה בנחלה ומכנסת ומוציאה אומרים זאת היתה אשת מחלון שמו נזכר עליה", הרי מפורש שהמטרה היא ההיזכרות של הנפטר בין בני האדם. [ויתכן להוסיף עוד, שהצורך בביאורים ע"ד הנסתר הוא מפני שאין הבנה כיצד פעולת הייבוס דווקא היא זאת שמעמידה זכרון לאח הנפטר, ומה הקשר בין הילד שיוולד ובין הדוד הנפטר].

ולא אכחיש שבספר החינוך מצוה תקכח מבאר שמשרשי מצות יבוס היא להקים לאחיו זרע "כדי שיהיה אותו הזרע ממלא מקומו ועובד בוראו תחתיו ויזכה על ידו בעולם הנשמות אשר הוא שם כמו שידוע דברא מזכה אבא", הרי כדרכו של הרי"ל לנדא וסיעתו, אבל ברור שלא טען החינוך שזהו כל החזיון בענין זה (וכמ"ש איהו גופיה בהקדמה אודות הטעמים שכותב בספר ע"ש), דכבר הבאתי לעיל מלשון רש"י שלמד לא כך, ועוד דיש ראייה חזקה ממקרא מלא בספר שמואל (ב יח, יח): "ואבשלום לקח ויצב לו בחייו את מצבת אשר בעמק המלך **כי אמר אין לי**

**בן בעבור הזכיר שמי, ויקרא למצבת על שמו ויקרא לה יד אבשלום** עד היום הזה", וכמוכן שממה שהביא זאת הנביא בשתיקה וגם חז"ל שתקו בזה, פשיטא שעשה כן אבשלום מצד דרכי היהדות, ואין לתלות זאת בהשקפה זרה.

ואם כל אשמתה של ראייה זו היא שדבר זה מופיע 'רק' במקרא מפורש ולא בקצות החושן או ערוך השולחן, הרי שאין לנו אלא להצטער על קטנות המוחין ועל ביזוי דברי אלקים חיים (ואין הדברים מכוונים אל מהר"י לנדא כמוכן, וכפי שהדגיש הוא עצמו).

ועוד דשפר עלינו גורלנו שראיה זו כבר הביא הגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות ח"א ס' קל (והראני זאת מהר"ח נריה נר"ו).

ומה לנו עוד להאריך, הלא עיקר המושג של עשיית נפש (מצובה) לנפטר מורה על התועלת שבעצם ה**זכרת** הנפטרים בין החיים. וזה שאמרו בשקלים "אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הן הן זכרונם", והיינו שהנפש באה להזכיר את האדם בין החיים, ואצל הצדיקים הם נזכרים ע"י דבריהם. וכל מי שיאמר שענין הנפש הוא כדי שילמדו מהנפטר איך לעשות מעשים טובים ובכך יהיה לו עילוי נשמה, אינו אלא מעקם הדברים כרצונו הקדום, והוא מה שכתבנו בגליון הקודם שיש לבדוק הדברים בלי הנחות מוקדמות.

וראה עוד באליה רבה רכד, ח (בדרך הב') דהמצבה הוא שלא ישתכח המת מן הלב. והובא גם ברעק"א בשו"ע. וראה תשו' הגאונים (קורניל ס' צד) אהא דאין עושין נפשות לצדיקים: "ואמר רשב"ג שהצדיקים אינם צריכים לבנות דבר שיזכיר שמם לפי ששםם אינו נשכח מבתי כנסיות ובתי מדרשות".

ועתה נבא לביאור הענין, דקשה מהיכ"ת שתהא תועלת למת בכך שזוכרים אותו בעולם התחתון, ומה לו ולעלמא דשיקרא. ראשית, הא קמן שיש רצון חזק לבני אדם להשאיר זכר בעולם, אם בצאצאים או בכל דבר אחר, וברור שרצון זה מוטבע באדם כחלק מיצירתו. אלא שהיה מקום לטעון שהשאיפה הזו נובעת מכך שאדם תופס רק את העוה"ז, אבל אילו היה מבין ורואה מהות עולם הנשמות וכמה שהוא עולם הרבה יותר אמיתי ובהיר, לא היה אכפת לו מכך שבעולם הזה לא היה נזכר. אלא שמהראיות שהבאנו לעיל חזינו שגם לפי השקפת התורה רצון זה חיובי הוא ויש לתמוך בו.

ונראה שהנחת היסוד שבתמייהה זו מוטעית היא, דהעולם התחתון, חרף חשכותו, הוא המקום היחיד שיכולים להתקיים בו "חיים", והנפטר הנמצא בעולם הנשמות, אף אם מתעדן בזיו העליון, סוף סוף "מת" הוא, דהעולם דידן הוא מקום החיים, ע"י חיבור של נשמה וגוף. והשאיפה להשאיר זכר בעולם, היא בעצם רצון החיים. וכל זכר שנשאיר מהאדם בעולם, הוא זיק של "חיים" עבורו גם כשהוא בעולם העליון.

ומעתה כל מה שטען מהר"י לנדא (ועוד חכ"א בתגובתו אשר לוטה תחת ידי) מסוגיא דהמתים יודעים או אין יודעים וכו', אינו שייך לנידוד"ד, דאין המכוון מצד הידיעה שלו, אלא עצם הדבר שיש לו זכר הוא דבר טוב ונכון. וכמו שבענין של כבוד המת שהבאנו לעיל שכמה וכמה דינים נובעים מענין כבוד המת, אטו נתלה את הדבר בסוגיא דהמתים יודעים, אתמהה. אלא שאסור לבזות מישהו גם אם הלא לא יודע מכך ואבוא דכולהו מקרא מלא "לא תקלל חרש".

מה שהביא מהר"י לנדא בסוף דבריו מתשובת הגר"ח ק, תמהני שהרי ודאי כל דבריו שליט"א שאובים מדברי חז"ל החקוקים על לבו, והן הן דברי הירושלמי שאין עושין נפשות לצדיקים דדבריהם הן הן זכרונם.

התקבלה תרומה  
לע"נ **מרת גיטל ב"ר שבת** ע"ה  
נלב"ע יד תמוז התש"נ  
ובעלה הרה"ג ישעיהו ב"ר שבת זצ"ל  
נספה בשנות הזעם תש"ב

הגליון הבא ייצא בס"ד בעוד כחודש

## מערכת 'דוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385  
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com  
מתקבלות הקדשות והנצחות