

הזרה ברמה

גליון 4 | פרשת פנחס - מטות תשפ"ב

עלון חידושי התורה של קהילת רמות א' החדשה

דבר מערכת

ממשה רבינו. דווקא בגלל שהיה לכלי קיבול, זכה להמשיך ולהנהיג את עם ישראל. אבל לא רק עצם כח המקבל שהיה בו הביא אותו לרום המעלה, אולי יותר מכך היה כח ההתמדה, כח השגרה, יום אחר יום עומד יהושוע ומשמש, כשמש עולה להר, הוא ממתין לו למטה, לא זזה ידו מתוך ידו, והכל בפשטות, בענווה. הכח הזה, להמתין בסבלנות, להתמיד בעקשנות, בענווה, בשקט, ללא לשם כל מטרת כבוד וכדומה. רק לקבל, היא זה שעמדה לו להיות המנהיג של עם ישראל.

שני היסודות בעבודת השם. ללחום מלמטה של תורה, לדאוג להקמת הדת על תילה, ללא ספקות וללא הרהורים, ללא התלבטויות וללא ערעורים. אמור מעט ועשה הרבה, אבל העיקר, קום ועשה. ומצד שני, ההמשכיות, ההתמדה, העבודה היום יומית, השגרה הכביכול שוחקת. כמו אילן שגודל לאט לאט אבל בהתמדה. ההבנה שאחר הפעולות נמשכים הלבבות ושלב אחרי שלב, מדרגה אחר מדרגה כובשים את ההר, ומעפילים במעלות התורה והיראה. אלו הם שתי היסודות שחברו להם יחדיו בפרשתינו.

השבוע נקרא על מעשה הקנאות של פנחס. התנוצצות של רגש של קדושה, ראה מעשה ונזכר הלכה, וכשבא לפני משה קיבל את ההוראה, "קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא", וקם ועשה. פנחס לא התלבט, לא הסתפק, לא התהמה, אלא מסר את נפשו, וכנגד כל הסיכויים זכה לניסים ונפלאות, וזכה לקדש שם שמים. בזכות זה זכה לכהונת עולם, וזכה לבריתו שלום.

השבוע גם נקרא על העברת השרביט הראשונה בהיסטוריה, העברת המסורה מרב לתלמיד, העברת ההנהגה בעם ישראל, ממשה רבינו עבד ה', לתלמידו הנאמן יהושוע.

במבט ראשוני, יש לכאורה להתפלא במה זכה יהושוע למה שלא זכו הזקנים שבדור? התשובה היא כפי שכתוב בחז"ל "פני משה כפני חמה, פני יהושוע כפני לבנה. חסרונו הגדול של יהושוע, היא הייתה למעלתו. משה רבינו מוסר התורה, היה כפני חמה, מאיר מכוחו ומעצמותו. אב לנביאים, פה אל פה אדבר בו. אבל מרגע קבלת התורה, פני יהושוע כפני חמה, יהושוע קיבל את אורו הגדול מהשמש מהחמה,

עניינא דיומא

והקשה על כך מו"ר הגאון רבי צבי דרבקין שליט"א ראש ישיבת גרודנא: הרי בחז"ל מובא שבית המקדש הראשון נחרב בעוון ג' עבירות ובית המקדש השני נחרב בעוון שנאת חנם וכן שנאמר על מה אבדה הארץ על עזבם את תורתך, ובעוונות אלו חרב בית המקדש וכי בחיי משה רבינו לא חטאו בישראל הרי לא חסר תקופות שעם ישראל חטאו ואף נענשו גם בזמן שמשה רבינו היה חי כדוגמת חטא העגל, קורח ועדתו, חטא המרגלים, המתאוננים, ועוד? ומהיכתי תיתי שאם משה רבינו היה מכניס את עם ישראל לארץ ישראל לא היה חרב בית המקדש?

ותירץ על כך ישוב נפלא. הרי הסיבה שעבורה נענש משה רבינו שלא יכניס את עם ישראל לארץ ישראל היה בגלל שהקב"ה ציווה אותו שידבר אל הסלע והוא הכה את הסלע וכפי שנאמר בפרשת חוקת: (פרק כ' פסוק י"ב) "עַן לֹא הֶאֱמַנְתָּם בִּי לְהִקְדִּישֵׁנִי לְעֵינַי בְּנִי יִשְׂרָאֵל לְכֹן לֹא תִבְיֹאוּ אֶת הַקֶּהֱל הַזֶּה אֶל

על מה אבדה הארץ

הרב מנחם בלידשטיין שליט"א

מובא בפרשת דרכים דרוש ח', וכן דברי הילקוט בשמואל ב' רמז קמ"ה, "אמר לו הקדוש ברוך הוא שאם אתה בונה אותו הוא קיים ואינו חרב וכן כתוב בספר "אור החיים" על דברים פרק א' פסוק ל"ז. וז"ל: כבר כתבתי שם (במדבר כ ה) שאם משה היה מקדש שמו יתברך היו ישראל חוזרים לטהרתם שהיו בו קודם חטא המרגלים, באמצעות קידוש ה' הגדול, והיה נכנס לארץ ובונה בית המקדש מכון לשבתו עולמים.

ומקור דבריהם הוא במדרש רבה (ט"ז כ') על הפסוק "ויבכו העם בלילה" וגו' (במדבר י"ד א'), וז"ל: ואמרו עוד שאם היה נכנס משה לארץ והיה בונה בית המקדש לא היה הבית נחרב, שאין אומה ולשון נוגעת בו.

הכו את הסלע ולא דברו אל הסלע הם בעצם גרמו לכך שלא יוכלו לעשות את הקל וחומר מהסלע כי עכשיו יש פירכא לק"ו כי הסלע הרי לא טרוד בפרנסה והם כן טרודים, אבל אם היו מדברים ויוצרים הנהגה שלא צריכים יותר לפרנסה הרי בזה שלא טרודים בפרנסה היו שווים לסלע ואז היה להם קל וחומר מכך שהסלע לא מדבר ולא שומע והם כן מדברים ושומעים. ודו"ק.

ימי בין המיצרים – "ירושלים המתחדשת".

ביצד?

הרה"ג מנחם ניימן זצ"ל

א.ה לפני כחמש עשרה שנה בעקבות בניית "גשר המיתרים" בכניסה לעיר הקודש ירושלים, פרסמה עיריית ירושלים מודעות רחוב המבשרות על הקמת הגשר תחת הכותרת "ירושלים המתחדשת" בה הושוותה ירושלים עיה"ק לבירות מדינות העולם אשר לכל אחת מהן יש את הסמל המייחד את עיר הבירה כאשר "סמלה" של ירושלים הוא "גשר המיתרים" ה".

ידידנו הרה"ג רבי מנחם זצ"ל (אשר אך בקושי מלאו לו ארבעים שנה) אשר לבו היה לב הומה רגש יהודי טהור, נזעק וכאב מאד את השפלתה של עיר הקודש והמקדש וכתב לעצמו מכתב מחאה אף אם הייתה בבחינת מחאה שלא בפניו... ובזה מצא מנוח לכאב העצום אשר חש בו בעקבות אותם מודעות.

תגובה לדברים כואבים וצורמים, דברי הבל ורעות רוח שפורסמו ע"י עיריית ירושלים בעיתונות הכללית והעיתונות החרדית

"ירושלים המתחדשת משלבת ישן עם חדש, מסורת עם קדמה, במלאת 40 לעיר המאוחדת היא מציבה בשעריה את גשר המיתרים.

לפריס יש את מגדל אייפל, ללונדון את הביג בן, לסן פרסיסקו יש את שער הזהב, ולירושלים המתחדשת יש מעתה את גשר המיתרים". (ע"כ תוכן המודעה שפורסמה)

"אזכרה אלוקים ואהמיה בראותי כל עיר על תילה בנויה ועיר האלוקים מושפלת עד שאול תחתיה ובכל זאת אנו לקה ועינינו לקה"

מפורסם הסיפור על החסיד שבא לרבו ורצה לפרש תחינה זו בדרך משל. וכך פירש: "עיר" לשון התעוררות. והמשורר אומר אזכרה וכו' בראותי "כל עיר" על תילה בנויה, כלומר שכל התעוררות שנמצאת אצל אדם בדברים של גשמיות ובדברים טפלים, קיימת היא ההתעוררות, ועל תילה בנויה. אך "עיר האלוקים" - כאשר הדבר מגיע להתעוררות בדברים שבקדושה, מושפלת עד שאול תחתיה - גם כאשר אדם התעורר, ההתעוררות דועכת כעבור זמן ועד שיתעורר האדם כולי האי ואולי.

ענה לו רבו: האם בקרת בעיר הבירה לונדון וראית את יפיה? אמר לו: לא. האם בקרת בפריס וראית את יופיה ותפארתה?

הָאָרְץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם". והקשה מו"ר שלוש קושיות בענין, א. מדוע אכן שינה משה רבינו מציווי של הקב"ה והכה את הסלע במקום לדבר? ב. מדוע על הכאת הסלע נאמר להם "יען לא האמנתם בי להקדישני" וכי זה לא נס ופלא שמשה רבינו מכה את הסלע ויוצא ממנו מים? ג. מדוע יצאו מים מהסלע כשמשה רבינו הכה והרי היה צריך להיות שמכיוון והוא לא פעל כפי הציווי של הקב"ה ולא דיבר אל הסלע לא יצאו מים עד שהדברים ייעשו כפי הציווי?

אלא צ"ל כפי שמובא בחז"ל שבציווי שנצטווה משה רבינו לדבר אל הסלע נאמר לו שהנה הגיע הזמן לשנות לעם ישראל את הקללה שהתקלל אדם הראשון "בזעת אפיך תאכל לחם" ובה הונהג הנהגה שבכדי להתפרנס צריכים לפעול ולעשות מעשה, וכאן רצה הקב"ה לחדש הנהגה חדשה בכלל ישראל שמבקשים ומקבלים ולא צריכים יותר לעמול בכדי להתפרנס, מכיוון שניתנה תורה לישראל אזי בכוח התורה יתחדש מצב חדש וכפי שאומרים חז"ל (ילקוט שמעוני תשס"ג י"ח) וז"ל: "ודברתם אל הסלע, שנה עליו פרק אחד והוא מוציא מים מן הסלע". וזהו הדיבור שמשה רבינו נצטווה לדבר אל הסלע שיאמר דבר הלכה ליד הסלע ואז יתחדש ההנהגה החדשה שמבקשים ומקבלים ולא צריכים יותר לעשות מעשים ופעולות בכדי להתפרנס, ובזה יתבטל הקללה הזאת של "בזעת אפיך תאכל לחם". ומשה רבינו חטא בזה שלא חידש הנהגה זו, והוסיף מו"ר שליט"א שכפי הנראה הוא אחז שעדיין הם לא ראויים להנהגה זו שמבקשים ומקבלים.

ואם כך מתורצים כל הקושיות דלעיל שבכל מקרה הקב"ה רצה לדאוג לבניו למים ולכן יצאו מים לכלל ישראל כשמשה הכה את הסלע, רק על הדרך הוא רצה שמשה רבינו יחדש את ההנהגה שלא צריך לעמול לפרנסה ומשה רבינו חטא בכך שהוא אחז שעדיין הם לא ראויים לכך.

מובא בראשונים על מה שנאמר "על מה אבדה הארץ? על עזבם את תורתני", **שמתוך שהיו טרודים בפרנסה עזבו את התורה.**

ולפי זה מובן ומתורץ מה שהקשנו למה אם משה רבינו היה מכניס את עם ישראל לארץ ישראל לא היה נחרב בית המקדש. כי הרי אם משה רבינו היה נכנס זה היה רק אם הוא לא היה חוטא, ואם הוא לא היה חוטא הרי היה מתקבל ההנהגה שלא צריכים לעמול ולהיות טרודים בפרנסה ואם כך לא היה נחרב בית המקדש, ומכיוון שמשה חטא והשאיר את ההנהגה של "בזעת אפיך תאכל לחם", שצריך לפעול פעולות בשביל הפרנסה משום כך הרי נעשו טרודים בפרנסה ועזבו את התורה מה שגרם לחורבן בית המקדש. ודו"ק.

ועוד יש להוסיף את דברי רש"י על הפסוק "יען לא האמנתם בי וכו'", שאם היו מדברים אל הסלע היו עושים קל וחומר, ומה סלע שאינו מדבר ולא שומע **ולא צריך לפרנסה** שומע בקול ה' הרי אנו על אחת כמה וכמה. ולפי הנאמר הדברים נפלאים כי לכאורה היה אפשר לשאול, מילא לא מדבר ולא שומע מובן הקל וחומר, אבל לא צריך לפרנסה הרי זה סותר את הקל וחומר? אבל לפי ההסבר שהובא לעיל הדברים מתיישבים באופן נפלא שבעצם זה היה הטענה של הקב"ה, שבזה שהם

סביבתם ולכל קצוות תבל בבחינת "כי מציון תצא (אורה של) תורה ודבר ה' מירושלים"

אך עדיין, עדיין הלב דווה על הר ציון ששמם. העיקר - עיקר העיקרים חסר מן הספר, ועיני כל העם נושאות תפילה 3 פעמים ביום "ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים", עדי יחוס ה' על עמו ויאיר פניו אלינו באור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו מהרה לאורו. - מקדש ה' כוננו ידיך. ויאיר אורו של המקדש על כל מקדשי המעט הממלאים את ירושלים ויחדיו יאירו באור יקרות גדול על כל העולם כולו.

אמור מעתה: "ירושלים המתחדשת משלבת ישן עם חדש" - ישיבות רבות חדשות ומרכזי אדמור"ם המשלבים את ה"חדש" עם תפילות וציפיות ל"ישן" - ביהמ"ק הנצחי. "מסורת עם קדמה" - לימוד תורה בלא שינוי קוצו של יוד במסורת הנמסרת מדור לדור. בשילוב הכלים המודרניים המאפשרים שימוש בהם על פי המסורת בלא שום שינוי. "לפריסי יש את מגדל אייפל, ללונדון את הביג בן לסן פרסיסקו את שער הזהב" - לירושלים המתחדשת יש מאות ישיבות ובתי מדרשות ומקדשי מעט המצפים ומייחלים לקיום היעוד הנבואי במלואו ובשלמותו - "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" בחזרת מלכות לעם ישראל, בביאת משיח, בבנין בית המקדש ובחזרת הסנהדרין, שהם עיקר תורה שבעל פה, והם עמוד ההוראה, ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל (רמב"ם פ"א ממרים) אשר מושבם בבית המקדש, ומשם יוצאת אורה של תורה לכל העולם כולו.

אמר לו: לא. וכך מנה לחסיד עוד כמה ערים מפורסמות בחו"ל שמעולם לא ראה את תפארתם. האם בקרת בירושלים? אמר לו: לא. אמר לו רבו: צא ובקר בכל הערים האלו ותראה את יפים ותפארתם, וצא ובקר בירושלים ותראה אותה בחורבנה, ותבין שאין צורך לפרש את התחינה בדרך משל אלא היא מתפרשת כפשוטו בעולם המציאות.

ועל כך הצער - "בראותי כל עיר על תילה בנויה ועיר האלוקים מושפלת עד שאול תחתיה"

ואמנם זכינו בחסדי ד' בשנים האחרונות לחזרתה של ירושלים ליופיה ותפארתה. "עשרה קבין של יופי ירדו לעולם ותשעה נטלה ירושלים ואחד העולם כולו". ואכן ד' האיר ומאיר פניו אלינו, ולאחר החורבן הגדול באירופה טיפין טיפין חוזרת ירושלים לתפארתה ויופיה. החל מחזרתו של עם ישראל לכותל המערבי שריד בית מקדש - עצם הלז של בית המקדש הנצחי כמבואר בספרים הקדושים, אשר ממנו ועליו יבנה במהרה ביהמ"ק השלישי הנצחי. ועד לבניינם של ישיבות רבות ומפורסמות על אלפי תלמידיהם וחצרות אדמור"ם על אלפי חסידיהם, בתים רבים וגדולים המגדלים בהם תורה ויראת שמיים כמבואר במגילה דף "בית שמגדלים בו תורה ויר"ש" ועוד מאות ישיבות ומאות בתי כנסת ובית מדרש שאולי פחות גדולים בכמותם, אך גדולים גדולים באיכותם, המגדלים תורה ויר"ש, המהוות אורות גדולים רבי עוצמה המאירים לכל

ענייני הפרשה

לאדם להפסיד איבר שלו כדי להציל את נפש חברו. ואם נאמר שיש דין רודף אז פשוט שהעדים היו צריכים לקוץ את ידיהם, לכאורה מוכח שאחרי מעשה הרדיפה אין דין להציל הנרדף בנפש הרודף.

ג. וכן מבואר בדברי האחיעזר ח"א סי"ט ס"ק ג' בד"ה וידידי וכו' שהאחיעזר דן בשאלה מדוע בהביא הבעל עדים והזימום לעדי האב, עדי האב נהרגים ומשלמים ממון, משום דהוי ממון לבעל שרצו להפסידו כתובה ונפשות לעדים (עדי הבעל), והקשו בזה מדוע לא יהי' דין קילבדר"מ משום חיוב מיתה מדין רודף שהרי העדים מעידים שקר לחייב מיתה את עדי הבעל, ובחיוב רודף יש דין קילבדר"מ לכולם משום שהכל מצווים להורגו, ולא הוי מיתה לזה וממון לזה, ות' האחיעזר וז"ל וע"כ צ"ל דשאני בעדים מזימים דאין עליהם דין רודף, דדוקא ברודף מבורר שרוצה להרוג וכו' משא"כ בעדים אשר בשעת עדותם הלא לא נתברר הדבר, ובפרט כל זמן שלא נגמר הדין, ולאחר גמר דין הא פסק מאתם דין רודף, גם אחר גמר עדותם אחר תוכ"ד, לא שייך בהם רודף, דהא אי אפשר שיחזרו מעדותם וכו' עכ"ל

ד. אמנם מדברי רש"י בסנהדרין דף ע"ב: לגבי בא במחתרת בד"ה 'לפקח עליו את הגל' מבואר בהיפוך וז"ל: אם כשהיה חותר נפל עליו הגל וכו' אבל אם בא על עסקי נפשות כיון

בדין הריגת הרודף לאחר שפסקו מעשיו כדי

להציל הנרדף

הרב אהרן שוורצר שליט"א

א. והנה בהך ענינא דרודף ראיתי בשיעור מבעל המנחת אשר הגאון ר' אשר וייס שליט"א שדן נידון חדש. האם יש דין רודף לאחר גמר המעשה להציל הנרדף בנפש הרודף. למשל בכה"ג שראובן זרק רימון יד ליד שמעון ויש אפשרות להפיל את ראובן על הרימון ועי"ז ינצל שמעון. והנה לשמעון עצמו מסתבר שמותר, מדינא דהבא להרגך השכם להרגו, ורק הנידון אם מותר לאחרים להציל את שמעון בנפשו של ראובן.

ב. ולכאורה יש להביא ראיה שאין דין רודף בכה"ג, מדברי האור שמח בפ"ז מהל' רוצח ה"ח, שהאור"ש דן האם יש חיוב לאדם להפסיד איבר שלו כדי להציל חברו. והאור"ש מוכיח שאין חיוב, מדברי הגמ' בסנהדרין (מ"ד) לגבי עדים שהעידו על א' חד שחייב מיתה ואח"כ חזרו בהם שאינם נאמנים מדינא של כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. שואל האור"ש מדוע אין העדים חייבים לקוץ את ידיהם, ועי"ז יצילו את הנידון משום שבעיני יד העדים תהיה בו בראשונה, ומוכיח מזה האור שמח שאין חיוב

פה), לכן ברודף שנפל עליו הגל אין היתר להצילו משום וחי בהם כשנפגע ע"י הרדיפה עצמה, מכיון שאז היה מחויב מיתה מדין רודף, ויש רק היתר משום מוטב שיחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וזהו רק בוודאי הצלה, ולכן רק בוודאי חי יש דין שמותר לפקח עליו את הגל. והנה לפי"ז אין ראייה מדברי רש"י לנדון הנ"ל אם יש דין הצלת הנרדף בנפש הרודף אחרי שפסק מעשה הרודף, דזהו דין מיוחד שעל נזק ממעשה רדיפה אין היתר לחלל שבת.

ח. בעיקר דברי האור שמח שאין העדים חייבים לקוץ ידיהם, עיין באגרות משה יו"ד ח"ב סי' קע"ד שחולק על זה, ודעתו שצריכים העדים לקוץ ידיהם, משום שאע"פ שאין אחרים חייבים להפסיד איבר כדי להציל אדם אחר, אבל העדים עצמם פשוט שחייבים לקוץ ידיהם, כדי שלא יעברו על איסור רציחה. והגמ' בסנהדרין (מד) מדברת ברשעים שאינם רוצים לקוץ ידיהם ע"ש.

ט. והנה אפשר להוסיף בדעת האור שמח שאין העדים צריכים לקוץ ידיהם, כדי להציל את מי שהעידו עליו, וצ"ב מדוע שלא יהיו חייבים לקוץ ידיהם כדי שלא יעברו על איסור רציחה, וכמו שסובר האגרו"מ, וצ"ל שמכיון שהיה פסק דין של בי"ד שהנידון חייב מיתה, אז אין עבירת רציחה בהריגתו, משום דהוי גברא קטילא, ועי' מש"כ האור שמח לפרש שאיסור רציחה לא הותרה מכללה אצל מיתת בי"ד, משום שאחרי פסק הדין הוי גברא קטילא, ולא שייך בו איסור רציחה.

י. וז"ל האו"ש בפ"ב מהל' רוצח ה"ט בד"ה ונקדים וכו' דבפרק אלו נערות (כתובות לב.) אמר ואי ממונא לקולא, שכן הותרה מכללה בבי"ד, ופרש"י שחובל בחבירו הותרה מכללה בבי"ד בחייבי מלקיות, (משא"כ ממונא), וצריך להתבונן א"כ רציחה נמי הותרה מכללה בבי"ד להרוג את המחויב, ועי' וכו' דמוכח דרציחה לא הותרה מכללה, ונראה פשוט, דהמחויב מלקיות אם יסיפו עליו אחת הרי {המוסיף} חייב מלקות, וכו' וכן אם הלקוהו אחר שלא בפני בי"ד חייב, אכן המחויב מיתה ונגמר דינו למיתה, אז לאו בר דמים הוי, ומיפטר כל ההורגו, דגברא קטילא איקטול, נמצא דבי"ד ממיתין גברא דכל ההורגו פטור, ולא הותרה רציחה להרוג מי שאינו מחויב מיתה וכו' עכ"ל וא"כ נמצא שאין לעדים איסור רציחה בהריגתו, רק שמ"מ דן האו"ש שמשום הצלת הנידון יהי' העדים צריכים לקוץ ידיהם ודוק'.

מעלת קיום המצוות

הרב נחמיה בורודיאנסקי שליט"א

בפרשתנו לומדים מה גדול מעלת עשיית מצוה בקום ועשה ובסור מרע.

מפנחס לומדים אנו מעלת קיום מצוה בקום ועשה, שנאמר עליו "ונתתי לו את בריתי שלום" ו"ברית כהונת עולם". ובעל הטורים מבואר שהשכר הוא מידה כנגד מידה. וביאור הדבר ע"פ מש"כ הספורנו ששלום היינו עם מלאך המות וזכה לאריכות ימים וחי למעלה משלוש מאות שנה ובפרט למ"ד פנחס זה אליהו וחי לעולם והיינו מידה כנגד מידה, שבזכות

שניתן להורגו בלא התראה גברא קטילא הוא וכו' עכ"ל. והקשו האחרונים בדברי רש"י, ממנ"פ אם מדובר שלא פסקה הרדיפה, א"כ פשוט שאין מפקחין על הגל, דאדרבא יש דין להורגו, ואם מדובר כשפסקה הרדיפה מדוע אין דין להצילו. ובחידושי מרן הגרי"ז, (פ"א מהל' רוצח ה"ג) פי' בדברי רש"י שאע"פ שאין כאן הצלת הנרדף, מכל מקום הוי הרודף גברא קטילא שאין מפקחין עליו את הגל ע"ש. מבואר שאע"פ שפסקה הרדיפה עדין יש דין לרודף שאין לו דמים. וא"כ יהיה ניתן להציל הנרדף בנפשו של רודף. וכתבתי את הראיות הנ"ל לבעל המנחת אשר שליט"א.

ה. והשיב על זה בעל המנחת אשר שליט"א א: בנוגע לראיה מדברי האור שמח שעמד ע"ז במקום אחר, רק שלדעתו אין זה ראייה, משום שאין דין רודף לעדים, ואפילו לנדון עצמו יתכן שלא יהיה לו היתר להרוג את העדים, מדין הבא להרגך השכם להרגו, משום שאלוקים ניצב בעדת קל ולא תצא תקלה מתחת יד בית דין, (ועי' מש"כ הרמב"ן בפ' שופטים פי"ט פי"ט לגבי הדין של כאשר זמם ולא כאשר עשה, שהטעם בזה משום שהמשפט לאלקים הוא, ואמת הדבר שחייב הנידון מיתה, ע"ש). ועוד כתב המנחת אשר שיתכן שלא יהיה דין נקטעה יד העדים פטור, שכל דין יד העדים תהיה בו בראשונה, זה במקרה שנקטעה יד העדים שלא בכוונה, אבל אם נקטעה כדי להציל את הנידון לא יפטר הנידון, גם משום סברא שלא יהיה חוטא נשכר, וכן משני טעמים א: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, וזהו משום שלא יועיל החוטא במעשיו. ב: עפ"י דברי התוס' בגיטין דף ל"ג. בנוגע לביטול גט שלא בפני השליח, שהדין הוא שרבנן בטלו הקידושין למפרע, שואל תוס' א"כ יחפה על בת אחותו, תירצו התוס' אי ידעין שלכך מתכוין לא מפקיעינן קידושין, דלתקנה עשו חכמים ולא לתקלה, ואע"פ שיש לחלק בין תקנת חכמים לדין תורה מ"מ אפשר שאף בדינא דאורייתא, יש לומר דנמסר הדבר לחכמים כשנוגע לדיני עונשים.

ו. בנוגע לראיה מדברי רש"י בסנהדרין, כתב המנחת אשר. שא"א לפרש בכוונת רש"י שיש דין גברא קטילא לאחר שפסקה הרדיפה, דא"כ לעולם יהיה לו דין גברא קטילא, וזה לא יתכן. ועל כרחך שכוונת רש"י שמדובר שיש חשש שיחזור הרודף וירדוף לאחר פיקוח הגל, אבל כשפסקה הרדיפה ודאי שחייבים להצילו עכת"ד.

ז. והנה במה שהקשה המנחת אשר, מה הביאור בדברי רש"י לפי הפירוש שמדובר גם אחרי שפסקה הרדיפה, שמעתי מהגאון ר' ברוך שמעון סלומון זצ"ל לפרש בזה שאין דין להציל את הרודף בשבת כשניזוק מחמת הרדיפה עצמה, משום שאז היה מחויב מדין רודף. וכן פירש בזה את דברי המאירי בסנהדרין (שם) שכתב שכל הדין שאין מפקחין את הגל, זהו בספק שמא כבר מת, אבל בודאי חי מפקחין גם כשבא על עסקי נפשות. וצ"ע שהרי הדין שאין הולכים בנפשות אחר הרוב ומצילים אפילו במיעוט. ופירש בזה ע"פ דברי הנצי"ב (בעמק שאלה סי' קס"ז ס"ק יז) שיש היתר של פיקו"נ משום וחי בהם, ויש היתר נפרד של מוטב שיחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וההיתר של חילול שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה זהו רק בוודאי הצלה, (כמבואר בגמ' יומא דף

יהיה כמוהו. ואת החלק השני של 'כהונת עולם' והיינו שמעלתו תעבור לזרעו קיבל כבר בשעה שהרגו לזמרי, ובכהונה עצמה זכה רק לאחר מכן כששם שלום בין השבטים. אך צריך להבין מה השייכות בין מעשה הקנאות לשכר שזרעו יהיה כמותו.

והנה בגמרא (עירובין יט.) איתא שרשעי ישראל אין אש של גהינם שולטת בהם, ומבארת הגמרא שהכוונה היא ששורדים לגהינם ואברהם אבינו מעלה אותם משם, חוץ מבועל ארמית שנמשכת ערלתו ואין אברהם מכירו. וביאור הדבר הוא שבבריתו של אברהם התחדש העניין של המשכיות העניין האלקי כמו שנאמר (בראשית יז) 'להיות לך לא-להים ולזרעך אחריו'. והיינו שלהבדיל מהצדיקים שקדמו לו, כמו חנוך שם ועבר, נכרתה עם אברהם אבינו ברית על כך שהוא לא יהיה דבר בר חלוף אלא יהיה לו קיום נצחי על ידי שיתחדש מושג של "עם ה" שהעניין הא-להי עובר בו מאב לבנו. ונמצא שבועל ארמית בעצם מתנכר לעניינו של אברהם, ולכן לא מועילה לו בריתו של אברהם 'משכה עורלתו ולא מבשקר ליה'.

וכן בשמשון מצינו שבשעה שרצה להתחתן עם האישה תמנית אמרו לו הוריו (שופטים יד ג) 'האין בבנות אחיך ובכל עמי כי אתה הולך לקחת אשה מפלשתים הערלים וגו' ורואים שתפסו שעיקר הבעיה במה שלקח אישה מבנות פלישתים היא מצד זה שהם ערלים, ולקחת אשה כזו היא התנכרות לברית.

ולמעשה רואים שאע"פ שלאברהם אבינו אין כוח לתקן את חטאו של המתנכר לברית, קנאותו של פנחס פעלה תיקון וכפרה אף לחטא זה, שישראל התנכרו לברית והוא כיפר על כך על ידי קנאותו כמבואר בלשון הכתוב. וראה באור החיים (שם) שכתב בביאור הכתוב 'ושם איש ישראל המכה אשר הכה את המדינית' שאף לזמרי עצמו הועילה קנאותו של פנחס, ואף לאחר המעשה בשם ישראל יכונה ולא נעקר משרשו ורק החלק הרע שדבק במדינית הוכה באמצעות הכאת פנחס, ונפרע ממנו העון בהכאתו של פנחס שהרגו ומיתתו כפרתו. ונמצא שמחמת קנאותו של פנחס התגלה עומק נוסף בברית אברהם שאף אם יהיה ח"ו מצב של התנכרות לברית לא ידח ממנו נדח ולא יכרתו לגמרי מעם ה'.

ואם כן אפשר להבין שזה הטעם שבשכר הקנאות לבריתו של אברהם, והעמקת ענין הברית זכה פנחס למעלת אברהם, שאף בו יתקיים 'להיות לך לא-להים ולזרעך אחריו', והמעלה שיזכה בה תעבור לבניו.

ולדברי הסובר שבשעת הריגת זמרי זכה גם בכהונה לעצמו, נמצא שזכה לשכר כפול בגלל הקנאות, שבשכר זה שהעמיק את ברית אברהם זכה לכהונת עולם, ובשכר זה שכיפר, זכה להיות כהן בעצמו, שהרי עניין זה שייך לעבודת הכהונה, שיש בה תיקון לרשעים, וגם הכהן מכפר על החוטאים ומשייך אותם לכלל ישראל, וכמו כן מצינו שהחלבנה שריחה רע ונמנתה בין סממני הקטורת.

"ויעמד פנחס ויפלל" נעצרה המגיפה שמתו בה כ"ד אלפים מישראל ואמר הקב"ה: "ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי" והיינו שהיו חייבים ח"ו כלייה ובזכות פנחס נצלו וכיון שהציל את חיהם של כל עם ישראל, מידה כנגד מידה, נתן לו הקב"ה אריכות ימים.

וכן "ברית כהונת עולם" מבאר הספורנו שפנחס ע"י מעשה הקנאות שהרגו לזמרי וכל עם ישראל ראו, כיפר להם בכך על שלא מיחו במי שעבר עבירה ובכך זכה שיהיה כהן ויכפר בעבודתו על עם ישראל.

ובסור מרע רואים אנו דבר מעניין בפרשתנו שכל השבטים הוסיפו להם י-ה לחנוך משפחת החנוכי וכן כולם. והטעם, הביא רש"י מחז"ל שאומות העולם טענו עליהם אם המצרים משלו בגופכם כ"ש בנשותיכם ואין אתם אלא מזרע המצרים, על כך באה התורה והעידה שבטי קה עדות לישראל.

ובזכות מה זכו לכך? אפשר משום שנאמר ביוסף "עדות ביהוסף" והיינו שבזכות יוסף העיד הקב"ה על עם ישראל שכולם קדושים וטהורים והמצרים לא נגעו בנשותינו והיינו בזכותו של יוסף שגדל בבית יעקב ולא היה ולמד עם יעקב אבינו תורה, ומכזה מקום גבוה ירד לבירא עמיקתא כפשוטו וכמשמעו, ואעפ"כ עמד ברוחו ועמד בנסיון הגדול של אשת פוטיפר "יום יום" ולא נשא גויה ובזכות כך זכו עם ישראל שהמצרים לא נגעו בהן לרעה.

הרי כמה גדול עמידה בנסיון בסור מרע ובכך מצילים את כל עם ישראל! יזכנו השי"ת לקיים מצותיו ולשמור חוקיו בשלמות הראויה.

בעניין קנאותו של פנחס

הרב אמיתי מושקוביץ שליט"א

בגמרא (זבחים קא:) הובאה מחלוקת מתי התכהן פנחס - לדברי רבי אלעזר התכהן בשעה שהרגו לזמרי, והביא ראיה לדבריו ממה שנאמר (במדבר כה יג) 'והייתה לו ולזרעו אחרי ברית כהונת עולם'. ולדברי רב אשי התכהן בימי יהושע לאחר שנכנסו לארץ, כששם שלום בין ישראל לשנים וחצי השבטים, והביא ראיה לדבריו ממה שנקרא שם (יהושע כב ל) 'פנחס הכהן' ולא כמו בכל מקום 'פנחס בן אלעזר בן אהרון הכהן'.

והקשתה הגמרא שם על דברי רב אשי שמהפסוק 'והייתה לו ולזרעו אחרי' שנאמר לאחר הריגת זמרי משמע שהתכהן באותה שעה, ותירצה 'הוא בברכה הוא דכתיב' ופירש רש"י (ד"ה ההוא) שבשרו שלא תפסוק כהונה מזרעו אבל עדיין לא נתכהן.

והמהרש"א (חידושי אגדות שם ד"ה ההוא) הקשה מדוע אם כן נאמר 'תחת אשר קנא לא-להיו', והרי כאן רק בישר לו שיזכה לכהונה בעתיד, אבל זו לא הייתה באמת הסיבה שזכה בגללה לכהונה. וסיים 'ויש ליישב'.

ויתכן לבאר את כוונת המהרש"א, ששכרו של פנחס היה כפול: א. שיהיה כהן בעצמו. ב. שכהונתו תהיה 'כהונת עולם' וזרעו

בענין נקמת בני ישראל במדין במלחמה

הרב מנחם שפירא שליט"א

א. רש"י בפנחס פרק כה פסוק יח שואל וז"ל: ואת מואב לא ציוה להשמיד, מפני רות שהיתה עתידה לצאת מהן.

והנה רש"י במטות פרק לא פסוק ב' שואל רש"י כנ"ל וז"ל: מאת המדינים ולא מאת המואבים ומסביר רש"י וז"ל: שהמואבים נכנסו לדבר מחמת יראה שהיו יראים מהם, שיהיו שוללים אותם וכו' אבל מדינים נתערבו על ריב לא להם, דבר אחר מפני שתי פרידות טובות שיש לי להוציא מהם רות המואביה וכו'.

ב. וראיתי להקשות בקונטרס עיון הפרשה מדוע רש"י בפנחס נותן רק טעם השני שכותב פרשת מטות משום רות המואביה שלכך לא היה ציווי להלחם עם מואב, ואילו רש"י במטות מביא עוד טעם כי המואבים נלחמו עם ישראל מחמת פחד משא"כ מדין נתערבו על ריב לא להם ולכך במדין היה ציווי למלחמה, וא"כ מדוע רש"י בפנחס לא הביא גם הטעם הזה.

והנה, עוד צ"ב, דהגמ' בב"ק (דף לח,א) אומרת כתיב ויאמר ד' וגו' אל תצר את מואב וגו' וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות, אלא נשא משה ק"ו בעצמו, אמר ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב אמרה תורה צרור את המדינים וגו' מואבים עצמם לא כל שכן אמר לו הקב"ה לא כשעלה על דעתך עלתה על דעתי שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן רות המואביה וכו', ועיין שם היטב ולכאורה צ"ב הק"ו שעשה משה, שהרי לפי הביאור הראשון ברש"י במטות שלא נצטו משה לצאת למלחמה במואב משום שהם עשו מלחמה מחמת יראה, א"כ מהו הק"ו שעשה משה, הרי י"ל דמדוע הקב"ה ציווה לצאת למלחמה במדין כיון שהם נתערבו על ריב לא להם ולכך ציווה הקב"ה את משה לצאת למלחמה, אבל מואב שיצאו למלחמה עם ישראל מחמת פחד לכך לא ציווה הקב"ה לצאת למלחמה כיון שעשו המלחמה מחמת פחד ולא משום שנתערבו על ריב לא להם, אלא פחדו מעם ישראל לפיכך יצאו למלחמה ומובן היטב שלא ציווה הקב"ה לצאת למלחמה כיון שמלחמתם היתה מובנת כי פחדו מעם ישראל, וא"כ נפרך הק"ו שעשה משה בעצמו, ד"ל דדוקא מדין היתה ציווי למלחמה אע"פ שהם באו רק לעזור למלחמה של מואב עם ישראל כיון שהם נתערבו על ריב לא להם. אבל מואב אע"פ שהם עצמם באו למלחמה מ"מ אין ציווי להלחם עמהם כיון שיצאו למלחמה מחמת פחד מעם ישראל שיהרגו אותם לכך מובן מלחמתם עם ישראל שלכך לא תהיה ציווי להלחם במואב.

ובאמת הקב"ה עונה למשה על הק"ו שלו ששתי פרידות יש לי וצ"ע מדוע הקב"ה לא יענה למשה שהק"ו לא ק"ו משום דמדין נתערבו על ריב לא להם לכך נענשו בציווי לצאת עמהם במלחמה משא"כ מואב אין ציווי לצאת עמהם למלחמה כיון שכל כוונתם במלחמה עם ישראל מחמת יראה ופחד שמא יהרגו אותם ישראל לפיכך לא ציווה לעשות מלחמה במואב.

עוד צ"ב מדוע בפ' פנחס הציווי למלחמה הוא בלשון צרור והתרגום מפרש אעק היינו לשון מועקה - לצער את מדין

ורש"י פי' לאייב אותם היינו לשנוא את מדין, ואילו בפרשת מטות הציווי למלחמה הוא בלשון נקמה נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים.

מדוע לא כתוב בפנחס ובמטות או בלשון צרור או בלשון נקמה ומדוע שינתה התורה בציווי לצאת למלחמה, (עי' באור החיים).

עוד צ"ב דבפרשת פנחס כתוב מדוע צרור את המדינים כתוב שם פכ"ה פסוק יח אשר נכלו להם על דבר פעור וגו' ואילו בפרשת מטות בנקמה לא כתוב על מה לנקום את מדין שהוא חטאם בדבר פעור וכו'.

וצ"ב מאי נ"מ גבי צרור כתוב טעם למלחמה ואילו בנקמה לא כתוב טעם למלחמה.

ג. ולכאורה צ"ל שמה שכתבה התורה בפנחס 'צרור' ואילו במטות כתבה התורה 'נקמה' בא לומר שבמלחמת מדין היה ב' דינים למלחמה, א. צרור את המדינים במלחמה, ע"י לצער אותם ולשנוא אותם, כדכתבנו. ב. נקמה לנקום את המדינים במלחמה.

וא"כ י"ל דהתורה אומרת דמדין צרור את המדינים הוא על עצם החטא שהחטיאו את ישראל בדבר פעור ובזנות לפיכך בזה אמרה תורה הטעם במלחמה ע"י צרור, כי הדין צרור במלחמה הוא על עצם החטא שהחטיאו את ישראל כיון שהם היו תקלה להחטיא את ישראל [דוגמה לדבר הנרבע עם בהמה הורגים גם את הבהמה כיון שבה בהמה נעשה תקלה של עבירה הורגים הבהמה מדין התקלה כך יש חיוב צרור במדינים על התקלה שהחטיאו את ישראל]

אמנם בדין מלחמה מדין נקמה שם הציווי למלחמה הוא לא מחמת מה שהחטיאו את ישראל אלא עצם הדבר שרצו להלחם בישראל שייך בהם נקמה על הרצון להלחם בישראל, ועל הרצון להחטיא את ישראל בא נקמה.

והנ"מ בין נקמה לצרור, כך, דצרור הוא על עצם החטא שהחטיאו את ישראל א"כ בזה אין כלל נ"מ בין מדין לבין מואב, שמדין נתערבו על ריב לא להם ומואב נלחמו עם ישראל מחמת פחד ויראה, כיון דסוף סוף גם מואב וגם מדין החטיאו את ישראל והיו תקלה לישראל לפיכך מגיע להם מלחמה מדין צרור גם למדין וגם למואב באותה מידה כיון ששתייהם בעצם החטא עשו אותו חטא.

משא"כ בדין נקמה, בנקמה חוץ עצם החטא שנוקם את נקמת החטא מ"מ שייך בנקמה על עצם המחשבה והרצון להחטיא את ישראל כי מהוא של נקמה היא גם על כל הרצון והמחשבה להחטיא את ישראל ובזה אין נפ"מ אם בפועל יחטיאו את ישראל או לא יחטיאו את ישראל, כי גם אם בסוף לא הצליחו בתקלתם להחטיא את ישראל שייך בהם נקמה על הרצון ומחשבתם הרעה להחטיא את ישראל.

ד. אשר לפי זה מיושב כחומר, דהנה התורה כאשר ציוותה לצרור את מדין על עצם החטא והתקלה שעשו לישראל כתבה הטעם למלחמה מדין צרור שהיא המעשה עבירה והתקלה שעשו לישראל כי כל הצרור הוא על התקלה שהחטיאו את

מוספי שבת קודמין למוספי ר"ח וכו' ר"ל דהלשון מלבד עולת הבוקר משמע דעולת הבוקר קודמת וממה שמיחס שעולה זו היא עולת התמיד ש"מ שבא להורות דלכן קדמה מפני שהיא עולת התמיד ומה מעלה יש בה על כרחך משום שהיא תדירה.

ולכן כתב הב"י בסימן כ"ה בשם הנימוקי יוסף ור' יונה **שטלית קודמת לתפילין הואיל ומצות ציצית תדירה** שמצוות ציצית בין בחול בין בשבת ומצות תפילין בחול ולא בשבת אלא שיש להבין מדוע השו"ע (סימן כ"ה ס"א) כתב הטעם שטלית קודמת משום שמעלין בקודש ולא משום שתדיר. ובספר 'שמן המאור' וביד אפרים כתבו ליישב שהרי תפילין מקודש מציצית וכמו שתדיר מחבירו קודם את חבירו כך מקודש מחברו קודם את חבירו וכאן שיש מקודש ותדיר בעיא ולא איפשטא היא בזבחים (צ). האם תדיר קודם או מקודש קודם ופסק הרמב"ם (פ"ט מתנו"מ ה"ב) שאיזה שירצה יקדים, לכן בא השו"ע והכריע שאע"פ שלכל אחד יש מעלה להקדימו מ"מ יקדים הטלית משום שמעלין בקודש וביאר הבה"ל (ד"ה שמעלין) וז"ל 'על האדם קאי שצריך לילך מדרגא לדרגא ולהתעלות בקדושה כי מתחילה הוא רק מכסה את עצמו בכסוי של מצוה ועל ידי התפילין הוא מקשר את עצמו בקשר היחוד והקדושה'.

והב"י הביא את האגור שכתב בשם הזוהר שאיסור גדול מי שמניח תפילין קודם לבישת הציצית. וכן האריז"ל (שער הכוונות דרושי ציצית ב') נתן טעם על פי הסוד וז"ל 'ולהיות כי הציציות הם ממוחין דקטנות אשר קדמו אל המוחין דגדלות לכן צריך להקדים הציצית קודם התפילין וכו'.

ולכן כתב השו"ע (שם) שהמניחין כיס התפילין והטלית לתוך כיס אחת צריכין להזהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחילה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוה ולדברי המקובלים שיש טעם על פי הסוד בהקדמת הטלית לתפילין אזי גם שפגע בתפילין צריך לעזבם מידו ולהתעטף בטלית תחילה. והעצה לזה שיניח התפילין בצד הטלית או אפילו יניח כיס התפילין מעל כיס הטלית אלא שכיס הטלית יהיה משוך יותר אבל להניח הטלית על התפילין כתב בשע"ת (סימן מ' סק"ב) שלא יעשה כן הואיל וקדושתן חמורה.

ואפילו לא אוחז את התפילין רק לפי הושטת ידו הם מונחין לפניו תחילה כתב המ"ב (שם סק"ג) שאין מעבירין עליהן וצריך להקדימן ועוד יותר מזה כתב (סק"ד) שאם רוצה להניח טלית ותפילין בביתו ובתוך חדר שלפניו מונח התפילין ובתוך חדר אחר מונח הטלית צריך להניח תפילין תחילה ואף שלא נטל התפילין בידו. **ואפילו התפילין מכוסים** אף שדעת המג"א (סק"א) שדין מעבירין לא שייך אלא שהתפילין מחוץ לכיסן אבל שהם בתוך כיסן אין המצוה של הקשירה מזומנת לפניו מ"מ הכרעת הבה"ל (ד"ה שלא יניחו) בשם האחרונים שקשה להקל כהמג"א אחרי שרבים חולקים עליו, ואפילו אם ארע לו כן כשהוא יושב בבית הכנסת ברבים ומתבייש בכך מסתפק הבה"ל אם יש להקל בזה ונשאר בצ"ע.

ישראל לכך כתבה התורה הטעם למלחמה, משא"כ שהתורה ציוותה לנקום את מדין שם התורה לא כותבת טעם למלחמה כיון שגם אם מדין לא היו מצליחים להכשיל את ישראל מ"מ מצות נקמה איכא על מחשבתם הרעה לפיכך התורה לא כתבה טעם לנקמה משום על דבר פעור, כיון שגם בלי התקלה והחטא גם שייך בהם נקמה על מחשבתם לכך לא כתבה התורה כי הנקמה על דבר פעור כמו בצרור ששם הוא עונש על החטא והתקלה שעשו.

ה. אשר לפי זה מובן היטב מדוע רש"י בפנחס לא כותב הטעם הראשון שכותב רש"י בפרשת מטות כי מדין נתערבו על ריב לא להם, כיון שבפנחס שם נצטוו במלחמת מדין, מדין צרור עונש על חטאם לפיכך בזה לא שייך לומר נ"מ בין מדין למואב, כיון ששתיהם החטיאו את ישראל בזנות ובפעור מגיע להם עונש על חטאם אע"פ שמואב עשו כן מחמת פחד ויראה מ"מ כיון שהם היו תקלה בחטא לישראל צריכים עונש ולכך רש"י הביא רק הטעם של רות המואביה שלכך אין גם דין צרור המדינים במלחמה, אבל בפרשת מטות ששם הדין מלחמה במדין הוא נקמה א"כ בנקמה הוא גם על מחשבתם הרעה לפיכך בזה שייך לחלק בין מדין למואב, כי מואב מחשבתם במלחמה עם ישראל מחמת פחד משא"כ מדין נתערבו על ריב לא להם לפיכך בנקמה שייך לומר שהמלחמה רק במדין כי נתערבו על ריב לא להם משא"כ מואב באו במלחמה מחמת פחד ויראה לכן רש"י בפרשת מטות אומר דנקמה לא שייך במואב כי יצאו למלחמה מחמת פחד ויראה משא"כ מדין נתערבו על ריב לא להם לכך יש דין נקמה.

ו. אשר לפי זה מובן היטב דברי הגמ' בב"ק הנ"ל (דף לח) הק"ו שעשה משה רבינו לעצמו כיון ששם מדובר בדין צרור את המדינים לפיכך בדין מלחמה במדין הוא עונש על חטא שהחטיאו את ישראל ובזה ליכא נ"מ אם עשו החטא משום פחד ו משום נתערבו על ריב לא להם, לפיכך שייך לומר הק"ו שעשה משה בדין צרור כיון שהדין צרור הוא עונש על חטא שבזה לא שייך נ"מ בין מואב למדין כיון ששתיהם עשו חטא ותקלה לישראל לפיכך שייך לעשות ק"ו שאם מדין שבאו לעזור למואב להכשיל בחטא ובתקלה אמרה תורה להעניש אותם בצרור ק"ו מואב שהם הביאו עצמם לעשות תקלה ולהחטיא את ישראל שיש מצוה של צרור את מואב, ולא שייך לפרוך הק"ו כדהקשו כי מדין עונש הצרור כי הם נתערבו על ריב לא להם כיון שבעצם החטא אין נ"מ בין מואב למדין כי שתיהם החטיאו את ישראל לפיכך אין זה פירכא כלל וכלל.

ולכן הקב"ה ענה למשה ששתי פרידות יש לי כי רק זה שייך תשובה למשה מדוע שלא יעשה הק"ו מדין צרור להעניש גם את מואב כי היו תקלה והחטיאו את ישראל בדבר פעור ובזנות.

תדיר ושאינו תדיר בטלית ותפילין

הרב בנימין הינדי שליט"א

בפרשת השבוע כתוב 'ושעיר חטאת אחד לכפר עליכם מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד' ולומדים חז"ל (זבחים פט.) **כל התדיר מחבירו קודם את חבירו** תמידין קודמים למוספים

ויש שתירצו דס"ל לסמ"ג דאיכא ב' חסרונות בנדר הא' שמא לא יקיים והב' מה שאוסר את המותר עליו [דלכך נחשב כבונה במה כדכתב הר"ן המובא בב"י] ולכך לא סגי ליה במה שבידו לקיים אלא בעי שיהיה לצורך מצוה ע"מ שלא יהיה את החסרון הב'. אמנם אף לדרך זה נראה מלשונו דחלק זה היה פשיטא ליה דבעינן שידור לדבר מצוה, ורק הוצרך לבאר אמאי ליכא חסרון מחמת שלא יקיים.

ועוד מבואר בדברי הסמ"ג דפירש דנדרים סייג לפרישות היינו שהנדר אינו המצוה עצמה אלא שאסר על עצמו דבר אם לא יעשה את המצוה, ולא כפירוש הרמב"ם וכן תוס' והטור שנדר על הדבר שרצה לפרוש ממנו. וכדברי הסמ"ג פירש גם רבינו יונה באבות דכתב דנדרים סייג לפרישות היינו כגון שאומר 'אם אוכל יותר מזה השיעור עד יום פלוני יאסרו כל פירות שבעולם'. ולפי שיטת הרב"י והסמ"ג ניהא טפי לשון 'סייג' שהנדר הוא רק הסייג לשמור את מה שרוצה לקבל ע"ע, ולשיטת הרמב"ם 'סייג' היינו שהנדר שומר אותו בפועל מהדבר שפורש ממנו.

משא ומתן בין משה לבני גד ובני ראובן

הרב יוסף חיים ברוך שליט"א

(כה) ויאמר בני גד ובני ראובן אל משה לאמר עבדיך יעשו כאשר אדני מצוה... (כז) ועבדיך יעברו כל חלוץ צבא לפני ה' למלחמה כאשר אדני דבר: (כח) ויצו להם משה את אלעזר הכהן ואת יהושע בן נון ואת ראשי אבות המטות לבני ישראל... (לא) ויענו בני גד ובני ראובן לאמר את אשר דבר ה' אל עבדיך כן נעשה (פרק לב, כהלא)

בפסוקים אלו רבו התמיהות:

א. רש"י (פסוק כה) מפרש: **ויאמר בני גד** - כולם כאיש אחד. ויש לתמוה, שלהלן (פסוק לא) כתוב **ויענו בני גד** בלשון רבים, האם הם כבר לא כולם כאיש אחד? וכי הם נפרדו?

ב. צריך ביאור הלשון 'ויענו', אשר משמע שזוהי תשובה לאיזו שאלה, מדוע לא כתוב 'ויאמרו'?

ג. מדוע בני גד ובני ראובן הוצרכו לענות שהם יקיימו את אשר דיבר ה', הרי התנאי קיים גם ללא שהם יענו שהם מקבלים לקיים את התנאי, מה גם שהם כבר אמרו שהם מקבלים עליהם את מה שמשה דיבר וציוה?

ד. בתחילה (פסוקים כהכז) הם תלו זאת במשה: 'עבדיך יעשו כאשר **אדני** מצוה... ועבדיך יעברו כל חלוץ צבא לפני ה' למלחמה כאשר **אדני** דבר'; ואילו אחר כך (פסוק לא) הם שינו ותלו זאת בה': 'את אשר דבר ה' אל עבדיך כן נעשה'?

ה. יתירה מזו, הרי בפסוקים כלל לא מפורש שה' ציוה עליהם, אלא כל המשא ומתן היה עם משה, אם כן לא מובן הכתוב 'את אשר **דבר ה'** אל עבדיך כן נעשה', היכן כתוב שה' דיבר אליהם?

ו. יש לתמוה על לשון הכתוב (פסוק לא) 'את אשר דבר ה' **אל עבדיך** כן נעשה', הרי ודאי הקב"ה לא דיבר אליהם ישירות, ומאז הלשון **אל עבדיך**, היה צריך לומר **על עבדיך**?

בעניין נדרים סייג לפרישות

הרב יחזקאל אלפנט שליט"א

א. הנה איכא סתירה האם מוטב לנדור או לאו, דבגמ' בנדרים כ' ע"א איתא 'תנא לעולם אל תהי רגיל בנדרים', וכן איכא בכמה מקומות בגנות הנודר שנקרא חוטא וכו'. והקשו הראשונים מהא דתנן באבות (ג' י"ג) 'נדרים סייג לפרישות' ומבואר דאיכא מעלה לנדור.

ובתוס' בנדרים שם תירצו דהא דאמר נדרים סייג לפרישות מפרש ר"ת כגון שנודר לקיים המצוה כמו אשנה פרק זה או אעשה מצוה זו. וכן פסק הטור בסי' ר"ג 'תניא לעולם אל תהא רגיל בנדרים וכו' ובסוף דבריו הביא שלצורך קיום מצוה מותר לנדור, וכתב 'ועל זה אמרו חכמים [אבות פ"ה] נדרים סייג לפרישות'.

ב. אמנם הרמב"ם (פי"ג מנדרים הכ"ג) כתב מי שנדר נדרים כדי לכוון דעותיו הרי זה זריז ומשובח, כיצד כגון מי שהיה זולל ואסר עליו הבשר שנה או שתיים וכו' ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות' ומבואר דהעמיד דנדרים סייג לפרישות כפשוטו שמותר לנדור לצורך פרישות מתאוותיו [וכן תירצו הרשב"ץ באבות וכן הרבינו יונה שם, אך כתב הרב"י דהיינו דוקא באינו יכול בלא זה].

ובהמשך דבריו (הל' כ"ד) כתב הרמב"ם 'ואף על פי שהן עבודה לשם לא ירבה אדם בנדרי איסור ולא ירגיל עצמו בהם, אלא יפרוש מדברים שראוי לפרוש מהן בלא נדר' ומשמעות דבריו דכונתו לדין הגמ' הנ"ל דלעולם לא יהא רגיל בנדרים [שהרי הרמב"ם לא הביא זאת במקום אחר, וכן העין משפט על הגמ' שם בדף כ' ציין לדברי הרמב"ם האלו]. ולפי"ז איכא נפק"מ בין הרמב"ם לתוס', דלשיטת הרמב"ם לא ירבה בנדרים היינו אפילו בנדרים שהם סייג לפרישות כיון דגם בהם איכא חשש שאם ירבה יבוא למעול בהם. אבל לשיטת התוס' שקשיא להו הך גמ' דלא ירבה בנדרים מהא דנדרים סייג לפרישות ות' דהיינו נדרי מצוה, מבואר דבנדרי מצוה אין את הדין שלא ירגיל בהם.

אך יעוין בכס"מ דכתב שדברי הרמב"ם הם מסברא שעדיף לא להרגיל גם בנדרים לצורך פרישות, [ולפי"ז ליכא לנפק"מ הנ"ל]. ואזיל לשיטתו בשו"ע דפסק את ב' הדינים, בסעיף א' פסק את דברי הגמ' שלא יהיה רגיל בנדרים, ובסעיף ז' פסק את דברי הרמב"ם דמותר לנדור גם לצורך לכוון דעותיו, והוסיף דגם בהם אין להרבות.

ג. ובב"י (שם) הביא עוד תשובה על הסתירה בין המימרות בגנות נדרים ובין נדרים סייג לפרישות, דכתב הסמ"ג 'זה שאמרו חכמים (אבות פ"ג מי"ג) סייג לפרישות נדרים זהו שנודר לפי שעה דבר שאפשר לקיים כגון שיאמר לא אשתה היום יין אם לא אעשה מצוה זו בבוקר או לא אוכל עד שאשלים הלכה זו' וצ"ב דברי הסמ"ג דמשמע דעיקר תירוצו הוא הוא שמייירי שנודר לפי שעה שאז אין חשש שלא יקיים, וא"כ אמאי הוסיף שהדבר שבשבילו נדר היה קיום מצוה וכמו שתי' התוס'.

קעת יובנו חילוקי הלשונות, (פסוק כה) **'ויאמר** בני גד ובני ראובן, (פסוק לא) **'ויענו** בני גד ובני ראובן, עד עתה הם סברו שמשם יתן את ארץ הגלעד בתורת מתנה לשבטי גד וראובן, אין כאן הנחלת הארץ לכל אחד ואחד, אלא יש כאן מתנה לשבט, ולכן הם פנו למשה בלשון יחיד 'ויאמר' - כאיש אחד; אולם עתה כשהתברר שמשם רבינו לא נותן את ארץ הגלעד בתורת מתנה לשבט, אלא הוא מינה בית דין לעשות הנחלת הארץ לכל אחד ואחד בתורת מעשה בית דין, לכן הם השיבו בלשון רבים 'ויענו', מפני שכל אחד ואחד צריך לקבל על עצמו את המעשה בית דין.

ולפי זה יובן לשון הכתוב (פסוק לא) 'את אשר דבר ה' אל עבדיך כן נעשה', אשר לכאורה היה צריך לומר **'על** עבדיך', שהרי גם לפי פשוטו של מקרא לא דיבר הקב"ה אליהם ישירות, ומהו הלשון **'אל** עבדיך? אכן לדברינו שהכוונה היא לבית דין, מצד ששכינה בקרבם, אם כן יש לומר, שבית דין דיברו עם בני גד ובני ראובן ישירות, ולכן כתוב **'אל** עבדיך'.



והנה להלן (לד, ידטו) נאמר: 'כי לקחו מטה בני הראובני לבית אבתם ומטה בני הגדי לבית אבתם וחצי מטה מנשה לקחו נחלתם: שני המטות וחצי המטה לקחו נחלתם מעבר לירדן ירחו קדמה מזרחה'.

שואל האור החיים: מדוע הכתוב כופל את נטילת נחלת בני גד ובני ראובן? עוד יש לדקדק, שבתחילה הכתוב מפרט את שמותם לבית אבתם, ואילו אחר כך כתוב אותם באופן כללי 'שני המטות וחצי המטה'?

ונראה כי התורה כאן באה לפרש, כי נטילת בני גד ובני ראובן בעבר הירדן מושתתת על שתי הבחינות, וכאן עומד הכתוב על ההבדל בין שתי בחינות אלו:

- 'כי לקחו מטה בני הראובני לבית אבתם ומטה בני הגדי לבית אבתם וחצי מטה מנשה לקחו נחלתם' - הכתוב מדבר על נטילת נחלה שהיא תהיה בתורת חלקם **בירושת הארץ**, ועל כך נאמר 'לבית אבתם'.
- 'שני המטות וחצי המטה לקחו נחלתם מעבר לירדן ירחו קדמה מזרחה' - הכתוב מדבר על נטילת נחלה שהיא תהיה בתורת **מתנה** לאנשי המטה, ולכן לא נאמר 'לבית אבתם'.



והנה רש"י (דברים לג, כא) על הכתוב: "וירא ראשית לו כי שם חלקת מחקק ספון" כותב: "ראה ליטול לו חלק בארץ סיחון ועוג, שהיא ראשית כבוש הארץ. כי שם חלקת מחקק ספון - כי ידע אשר שם בנחלתו חלקת שדה קבורת מחוקק והוא משה". והשאלה ידועה, הרי בקשת בני גד ובני ראובן לנחלה בעבר הירדן היא מחמת שרצו ארץ מקנה כמפורש בפרשת מטות (במדבר לב, אד): "ומקנה רב היה... ארץ מקנה הוא ולעבדיך מקנה", ולא מפני ששם נקבר משה?

כאמור, נטילת בני גד ובני ראובן בעבר הירדן מושתתת על שני גדרים, בתורת **מעשה בית דין** וגם בתורת מתנה. לפי זה ענין 'ומקנה רב' הוא סיבה **לירושת הארץ** בעבר הירדן; ואילו

הגמרא (כתובות עד, א) אומרת: "תנאה דאפשר לקיומיה על ידי שליח כי התם - הוי תנאיה תנאה, דלא אפשר לקיומיה על ידי שליח כי התם - לא הוי תנאה". ופירש רש"י: "שהרי משה צוה ליהושע לתת להם את הארץ שהיה שלוחו של משה ונתנה להם". נשאלת השאלה, הרי משה עצמו לא התנה לתת להם משלו, ואיך שייך לומר שיהושע היה שלוחו של משה? יש להשיב על כך בשני פנים:

- היה זה בתורת **מעשה בית דין** - משה רבינו מינה את יהושע, אלעזר הכהן וראשי אבות המטות לעשות מעשה בית דין.
- היה זה בתורת **מתנה** - כיבוש ארץ סיחון ועוג היה שייך למשה מדין מלך שכבש, והוא הבעלים של ארץ הגלעד, והוא נהג טובת עין בבני גד ובני ראובן ונתנה להם משלו בתורת מתנה. [הפני יהושע וההפלאה בכתובות שם].

מהכתוב שלפנינו מוכח שזה היה בתורת מעשה בית דין (פסוק כח): 'ויצו להם משה את אלעזר הכהן ואת יהושע בן נון ואת ראשי אבות המטות לבני ישראל', מה הפירוש 'ראשי אבות' הגמרא (גיטין לו, ב) אומרת: "מנין שהפקר בית דין היה הפקר... רבי אליעזר אמר מהכא (יהושע יט, נא): 'אלה הנחלת אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון **וראשי האבות**' - וכי מה ענין ראשים אצל אבות? לומר לך: מה אבות מנחילין את בנייהם כל מה שירצו, אף ראשים מנחילין העם כל מה שירצו". הרי לפנינו, ש'ראשי האבות' פירושו מעשה בית דין, ואם כן גם בפרשתנו 'ראשי אבות' פירושו מעשה בית דין.

דומה כי שני פנים אלו שנויים במשא ומתן שבין משה לבני גד ובני ראובן:

בתחילה סברו בני גד ובני ראובן שכוחו של משה בארץ הגלעד הוא **בתורת בעלים**, שהרי הוא מלך שרשאי לכבוש לעצמו, ולכך בתחילה (פסוקים כהכז) הם פנו אל משה בתואר **אדון** בלשון: 'עבדיך יעשו כאשר **אדני** מצוה... ועבדיך יעברו כל הלוחץ צבא לפני ה' למלחמה כאשר **אדני** דבר...'; אולם משה סבר אחרת, משה מינה **בית דין** (פסוק כח): 'ויצו להם משה את אלעזר הכהן ואת יהושע בן נון ואת **ראשי אבות** המטות לבני ישראל', כלומר, אינני מקנה לכם את ארץ הגלעד בתורת בעלים, אלא יהיה כאן מעשה בית דין - 'ראשי אבות', והיינו בכדי שלא תהיה כאן סתם מתנה, אלא אחיזתכם בארץ הגלעד תהיה בתורת הנחלת הארץ, ואף כלפי קטנים שאין להם שליחות וזקוקים הם למעשה בית דין.

מעתה כיון שאין זו מתנה מאת משה אלא זהו מעשה בית דין, לכן עתה הם כבר לא אמרו שהם יקיימו את התנאי מפני שכך אדוני דובר, שמשם הוא מלך וממילא הוא בעלים, אלא מפני שזהו מעשה בית דין, וכיון שכך פסקו בית דין, הרי שכך היא מצות ה', ששכינה בקרבם ככתוב (דברים יט, יז): "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'", וכן נאמר (תהילים פב, א): "אלקים נצב בעדת אל בקרב אלקים ישפט". והיות ובכל פסיקה של בית דין צריך שיקבלו עליהם את הדין, לכך מיד (פסוק לא) **'ויענו** בני גד ובני ראובן לאמר את אשר דבר ה' אל עבדיך **כן נעשה**'.

ובביאור תיבת 'משקדים' בפסוק שם מצינו שלש דרכים במפרשים:

א. התרגום אונקלוס תרגם 'משקדים' 'מצירין', וכן פירש רש"י (שם לג) שהביאור של 'משוקדים' הוא שהיו מציירים את הכפתורים והפרחים כדרך שעושים לכלי כסף זהב.

ב. הרס"ג בפירושו לתורה וכן הרמב"ם (בית הבחירה שם, פירוש המשניות מנחות פ"ג מ"ז) פירשו שהכוונה ב'משקדים' היא שהייתה עשויה בהם צורת שקדים, וכן כתב בספר השורשים שם.

ג. האבן עזרא (שם) כתב הביא בתחילה את פירוש רס"ג, ולאחר מכן הסיק 'והנכון שהוא מגזרת לשקוד על דלתות' (משלי ח לד).

ומדברי האבן עזרא נראה שפירש 'משקדים' שנאמר במנורה במשמעות הראשונה שבספר השורשים (שם) והיינו התמדה ודביקות בדבר. ודבריו טעונים ביאור, כיצד שייך לפרש שם 'משקדים' במשמעות הנ"ל.

וראיתי מי שכתב שכוונת האבן עזרא שהכפתורים והפרחים [או הגביעים] היו רצופים אחד אחר השני. אולם זהו פירוש לא כל כך מובן, כי לגבי הכפתורים והפרחים לא שייך לומר שהיו רצופים, שהרי בברייתא דמלאכת המשכן [הובאה ברש"י (שמות כה לה), ובגמרא (מנחות כח:)] מבואר שלא כל הכפתורים והפרחים היו רצופים, אלא סמוך לירך המנורה היה פרח שמעליו הקנה היה חלק, וכמו כן בגוף המנורה היו כפתורים שמהם יצאו קני המנורה ולא היו רצופים אלא מעליהם ותחתיהם היה שטח חלק, ואיך שייך לומר שכפתורי המנורה ופרחיה היו רצופים.

ונראה לומר בזה, שלדברי האבן עזרא כוונת הפסוק שם שהכפתורים והפרחים היו דבוקים ומחוברים היטב לגוף המנורה, וכפי שכתב בספר השורשים (שם) ש'ההתמדה והדביקה לדבר' נקראת שקידה.

והנה מצינו מחלוקת במדרשים אם הכפתורים והפרחים היו עשויים מקשה אחת, שבברייתא דמלאכת המשכן (פ"ט) שנינו שגביעים כפתורים ופרחים לא היו עשויים מקשה אחת עם המנורה, אולם בספרי (בהעלותך פ"קא סא) מבואר שנעשו מקשה אחת.

והנה לדברי הברייתא דמלאכת המשכן מובן היטב שהתורה הוצרכה לומר שאף שהכפתורים והפרחים לא נעשו מקשה אחת עם המנורה הם היו דבוקים אליה היטב.

ואף לפי המבואר בספרי (בהעלותך פ"קא סא) שנעשו מקשה אחת, יש לבאר שכוונת המקרא להשמיע שעשו את הכפתורים והפרחים בצורה של עיטור הדבוק כולו בגוף המנורה, ולא הפרידו אותם במקצת מן המנורה.

ענין 'כי שם חלקת מחקק' הוא סיבה לקבל ממשא בחלקו בתורת **מתנה**.

♦♦♦

ונראה כי בחקירה זו נחלקו הרמב"ם והגאונים:

הרמב"ם (אישות פ"ו הי"ד) כותב: "יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו שאין אדם צריך לכפול תנאו אלא בגיטין וקידושין בלבד, אבל בדיני ממונות אינו צריך לכפול. ואין ראוי לסמוך על דבר זה, שכפילת התנאי אם שאר הארבעה דברים מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותן חכמים 'אם יעברו בני גד ואם לא יעברו', ותנאי זה לא היה לא בגיטין ולא בקידושין".

הרמב"ם סובר - שכיבוש סיחון ועוג היה שייך למשה לבדו שהיה מלך, והוא הבעלים של ארץ הגלעד, והוא נהג טובת עין ונתנה משלו לבני גד ובני ראובן בתורת **מתנה**. וכיון שכן, הרי זה דיני ממונות לכל דבר, ואם כן יש להוכיח מתנאי בני גד ובני ראובן שגם בדיני ממונות צריך תנאי כפול.

הגאונים סברו - שזה היה בתורת מעשה בית דין של הנחלת הארץ, משה רבינו מינה את יהושע אלעזר הכהן וראשי אבות המטות לעשות **מעשה בית דין של הנחלת הארץ**, אבל באמת הקנאתו של משה אינה נחשבת לדיני ממונות, ואם כן אין להוכיח מזה שגם בדבר שבממון צריך תנאי כפול.

שקד שוקד ומשוקדים

הרב אמיחי מושקוביץ שליט"א

בהפטרות מטות כתיב (ירמיהו א יא - יב): ויהי דבר ה' אלי לאמר מה אתה ראה ירמיהו ואומר מקל שקד אני ראה, ויאמר ה' אלי היטבת לראות כי שקד אני על דברי לעשתו:

וברש"י שם 'השקד הזה הוא ממהר להוציא פרח קודם לכל האילנות אף אני ממהר לעשות דברי' והיינו שמקל השקד רומז למהירות עשיית הדבר.

וכיוצא בזה מצינו בספר השורשים (לרבי יונה אבן ג'אנח, שורש שקד) שפירוש השורש ש.ק.ד, הוא מלשון שקידה, והיינו התמדה ודבקות בדבר. וכתב שם פירוש נוסף מענין זה, ששקד הוא לז, והיינו פרי השקד.

כמו כן גם בתורה מצינו את השורש ש.ק.ד בפסוק (שמות כה לד) 'ובמנרה ארבעה גביעים משקדים כפתריה ופרחיה', ובגמרא (יומא נב:): מבואר שאין הכרע אם 'משקדים' מוסב על 'גביעים' ויש לשקד את הגביעים או שמוסב על 'כפתריה ופרחיה' ויש לשקד רק את הכפתורים ופרחים כמו שמשמע גם מטעמי המקרא.

עניינים שונים

אבוקה, אבל אם מפריד ביניהם שעוה או חלב כגון מה שעושים משעוה שהנרות קלועים יחד או שמדביק יחד שתי נרות בעת הברכה הרי זה נחשב אבוקה. וכתב המשנ"ב סק"ח דמדברי המג"א סק"ד משמע דכדי שיחשב אבוקה צריך שיגיעו המאורות להדדי.

ובזמנינו מצוי בשוק נרות להבדלה שעומדים על השולחן ויש הרבה מהם שאין בהם אלא פתילה עבה או כמה פתילות דקות המושחלות בנקב אחד (ניתן לבדיקה אם חותכים את הנר באמצעיתו) ואין ביניהם שעוה כלל ואין לזה דין אבוקה.

ובביאור הלכה שם ד"ה ונר, כתב בדברי האגודה יש להסתפק ואפשר דכוונתו לא כהלבו"ש והפמ"ג אלא דלא מבעיא אם האור גדול ביותר דזה מקרי אבוקה ממש ואף אם הוא מפתילה אחת עבה, אלא אף אם האור קטן מ"מ אם הוא מכמה פתילות יש לו דין אבוקה יעו"ש.

הערה נחוצה בעניין נר הבדלה

הרב נחמיה בורודיאנסקי שליט"א

הערה נחוצה בעניין נר הבדלה המצוי בהרבה בתים ואין מקיימים בו מצוה מן המובחר של אבוקה. דהנה בגמ' פסחים דף קגב, אמר רבא אבוקה מצוה מן המובחר וכ"כ הטור סי' רח"צ, וכתב הב"י מצאתי כתוב בסוף שו"ת מהר"י וייל בשם האגודה סי' עט אבוקה להבדלה וה"ה נר בשתי פתילות והביא הרמ"א דברי האגודה.

וביארנו הט"ז סק"ב והלבושי שרד דסתם נר בגמ' ובפוסקים היינו נר של שמן וקמ"ל דכיון שהלהבות מגיעין זה לזה חשיב אבוקה.

וכתבו הלבו"ש והפרי מגדים משב"ז סק"ב דבנרות שלנו אם מונחים כמה פתילות הרי זה כפתילה עבה ואינה חשובה

ענייני חושן משפט

תשובה:

לכאורה נידון זה דומה ממש לסוגיית הגמ' ב"מ ע"ח שם איתא במשנה: השוכר את החמור והבריקה או שנעשית אנגריה אומר לו הרי שלך לפניך, ומפרש רש"י שם אנגריה - שנטלוה לעבודת המלך, אומר לו הרי שלך לפניך המתן עד שתשוב, שאף מזלך גרם ונפסיד שנינו. ובגמ' בע"ב שם הובאה דעת שמואל שנפסקה להלכה שאין חילוק אם האנגריה חוזרת או לא חוזרת אלא אם בדרך הליכתה ניטלה או שלא בדרך הליכתה ניטלה שאם בדרך הליכתה ניטלה אומר לו הרי שלך לפניך ואם לא בדרך הליכה חייב להעמיד לו חמור. ונחלקו רש"י והראשונים בפירוש דרך הליכתה ניטלה. לרש"י בדרך הליכה היינו שהשוכר הולך בדרך שהמלך הולך לשם ובהמשך בדרך יקבל את חמורו חזרה ועל כן יכול לומר לו הרי שלך לפניך. ואילו בתוס' הביא את פירוש ר"ח וזה לשונו: ונראה כפי ר"ח דמפרש אם בדרך הליכה שהאנגריה אין מחפשין בבתים אלא כשפוגעים בדרך והיינו דרך הליכתה אומר לו משכיר הרי שלך לפניך דמצי א"ל מזלך גרם שאילו היתה בבית לא היתה ניטלת ואפילו אינה חוזרת דלא דמי למתה דהכא מוכח דמזל לא ידיה גורם ואם שלא בדרך הליכתה ניטלת דהיינו שמחפשין גם בבתים שאז לא מזלו של שוכר גורם חייב להעמיד לו חמור אחר לעשות מלאכתו לאלתר דאפילו חוזרת האנגריה את החמור לכאן בעוד שתועיל חזרתה לשוכר אין לו לשוכר להתעכב ממלאכתו ולא דמי להבריקה או נשתתתה.

ומבואר בדבריו שהחילוק הוא האם ההפסד נגרם בגלל המשכיר או בגלל השוכר, שאם לקחו את החמור בבית, היו לוקחים אותו גם בבית המשכיר ולכן מזלו גרם והוא יפסיד, אך אם לא חיפשו בבתים אלא לקחו את החמור ברחוב בדרך

תשלום דמי שכירות לאחר תאונה שקרתה לרכב

שנשכר בשחור

הרב הלל קצנלבוג שליט"א

שאלה:

מעשה שהיה באדם ששכר רכב מחבירו לתקופת בין הזמנים, הוסכם בין הצדדים שהשוכר ישלם למשכיר סכום נמוך של ₪2,000 לכל התקופה, הסכום הנ"ל הוגדר ככיסוי הוצאות הרכב בכדי לפתור את בעיית הביטוח בהשכרה בתשלום.

מיד לאחר השכירות, חנה השוכר את הרכב ברחוב שעל יד ביתו, ואוטובוס שעבר במקום פגע ברכב בצורה קשה שהצריכה את הכנסתו למוסך לכמה שבועות לצורך טיפול והחזרת הרכב לפעילות.

הביטוח של האוטובוס נשא כמובן בכל עלויות תיקון הנזק, אך הצדדים חלוקים בנוגע לדמי השכירות בגין התקופה, כאשר לטענת המשכיר על השוכר לשאת בדמי השכירות במלואם כפי שהוסכם, כיון שאם לא היה מחנה את הרכב ליד ביתו, לא היתה התאונה מתרחשת ועל כן על השוכר לשאת בכל ההפסד, ואילו לטענת השוכר השכירות הפסיקה ברגע שקרתה התאונה והרכב יצא מכלל שימוש ואין הוא מחוייב לשלם דבר על תקופה זו.

יש להוסיף כי לדרישת המשכיר, השוכר נתן בידיו את כל הסכום עם לקיחת הרכב וכעת השוכר תובע את המשכיר להשיב לו את דמי השכירות.

אמנם הנתיבות שם סק"ב כתב לחלוק על הסמ"ע ביסוד הדין וזה לשונו: ואין להקשות הא כיון שאין סופה לחזור מהיכא תיתי יתחייב ליתן לו שכירות משלם, מאי שנא משכרו לרכוב דפטור מטעם שאין לו תועלת, דשאני שכרו לרכוב דמעיקרא זביני ריעא הוה די"ל דמעיקרא היתה תשושת כח. ולפ"ז נראה דה"ה אם אחד תקפו מהשוכר בדרך הילוכו לעשות מלאכתו ולא גזל גוף הבהמה, דיכול ג"כ לומר מזלך גרם, אבל אם נגזל גוף הבהמה דנעשה האונס גם בגוף הבהמה השייך להמשכיר, הרי רואין דמזל המשכיר גרם ואינו יכול לומר להשוכר מזלך גרם. ולפ"ז מ"ש הסמ"ע לפרש אנגריא שאינה חוזרת דהיינו שאינה חוזרת כלל, הוא תמוה, דכשאינה חוזרת לעולם הוא בכלל נשברה האמור במתניתין דחייב להעמיד לו חמור, והוא מטעם הנ"ל. וכן מ"ש הטעם באם מחפשיין גם בבתיים, דדומה למתה דאמרינן מלאך המות וכו', הוא ג"כ תמוה, דהא אם נשבר או נשבה בדרך הילוכו לא שייך לומר מלאך המות מה לי הכא [כו'], ואפ"ה חייב. אלא דהעיקר הוא כמו שכתבת, דכל שהאונס נעשה בגוף הבהמה מזל המשכיר גרם, ואפילו בנשברה מחמת המלאכה דומה למתה, אבל אם לא בא האונס רק במלאכת השוכר חייב ליתן לו שכרו משלם דמזליה דידיה גרם.

ולדבריו עולה שאם הנזק שנגרם לשוכר הוא לא רק לשימוש שלו אלא גם לגוף החפץ של המשכיר נחשב הדבר שמזלו של המשכיר גרם ואינו חייב לשלם לו שכרו.

ונראה לבאר את מחלוקת הסמ"ע והנתיבות ביסוד דין מזלו גרם דלהסמ"ע המזל נמדד לפי מי שגרם את האונס, **הסיבה**. ומכיון שהשוכר הוליק את הבהמה שם נחשב הדבר שמחמתו נלקחה ומזלו גרם. ואילו לדעת הנתיבות המזל נמדד לפי **התוצאה**, מי שהפסיד מחמת האונס מוכח שמזלו הוא שגרם לאונס זה. ומש"כ לדעת הנתיבות כל שיש גם לבעל החמור פסידא מהאונס ע"כ שגם מזלו גרם.

ולדברי הנתיבות בנידון דידן שהרכב ניזוק גם לבעלים הרי שאין צריך השוכר לשלם לו כיון שגם מחמת מזל המשכיר קרתה התאונה וגם הוא יפסיד.

וראיתי כמה מפוסקי זמנינו שנקטו שהמוחזק יכול לומר קים לי כהנתיבות הנ"ל ואינו צריך לשלם את השכירות בכל אונס שקרה לגוף המושכר אף אם קרה הדבר מחמתו.

אמנם, לכאורה מדברי כל הראשונים בסוגיא עולה שלא כדבריו דאף אם הבהמה לא תחזור מהמלך לעולם, נחשב הדבר למזלו של השוכר כיון שנלקחה בדרך הליכה ולא מהבית, אף שהמשכיר בוודאי הפסיד גם הוא, אלא הכל תלוי בסיבה ולא בתוצאה.

ואם כן בנידון דידן שכבר שילם השוכר למשכיר בוודאי יכול המשכיר לתפוס כדעת הסמ"ע ולא להשיב את דמי השכירות.

אך באמת לאחר העיון בסוגיא זו, נראה שאין ללמוד מדין אנגריא לכל אונס שקרה לדבר המושכר, ואף שנתבאר שאם הבהמה נלקחה לעבודת המלך לעולם צריך השוכר לשלם על כל תקופת השכירות, במקרים אחרים לא יצטרך לשלם וכדלהלן.

הליכת השוכר, ההפסד הוא של השוכר שלקחו את החמור בגללו, בגלל שהיה בדרך ומזלו גרם.

גם הרמב"ן והר"ן מפרשים כ"ח וכתב הרמב"ן על דברי רש"י: וכתב רש"י ז"ל טעם לפירושו שדרך האנגריא נוטל חמורו של זה ומהלך בעליו אחריו וכל חמור שיפגע תחלה נוטלו ומחזיר את שלו הילכך אומר לו אף מזלך גרם שכור חמור אחר עד שתפגע בחמור אחר, נראה מזה שהוא אינו מפרש אנגריא **שאינה חוזרת שאין המלך מחזירה לעולם**, אלא שאין המלך מחזירה לשנים ושלושה ימים עד שיפגע בחמור אחר. ומבואר בדברי תוס' והרמב"ן שלדעת רש"י אנגריא שאינה חוזרת היינו שהיא חוזרת תוך ימי השכירות רק אחר מספר ימים ואילו לביאורו של ר"ח אף אם אינה חוזרת לעולם כיון שניטלה בדרך הליכה הוא מזל של השוכר והוא מפסיד, וכ"כ הר"ן.

ובשו"ע סי' ש"י ס"א פסק כדברי הרמב"ם שביאר את הסוגיא כדעת ר"ח וזה לשונו: השוכר את הבהמה וחלתה או נשתטת, או נלקחה לעבודת המלך אעפ"י שאין סופה לחזור, אם נלקחה דרך הליכה הרי המשכיר אומר לשוכר הרי שלך לפניך, ונותן לו שכרו משלם.

והסמ"ע והגר"א ביארו את דברי השו"ע שהיינו כדעת ר"ח וכפי שעולה מדברי תוס' והרמב"ן שלביאור זה אף אם אינה חוזרת לעולם מכיון שנלקחה בדרך הליכה הוא מזל השוכר ומשלם את כל שכרו ודלא כרש"י.

וזה לשון הסמ"ע: לכן נראה שהרמב"ם פירש מ"ש בגמרא אנגריא שאינה חוזרת, היינו דאינה חוזרת כלל, או שאינה חוזרת בעוד שהוא צריך לה למלאכתו, דגם זה מיקרי אין סופה לחזור דהא לאחר זמן החזרה היא שלא לתועלת לו [וכן נראה מפירושו התוס' ע"ש בפרק האומנים סוף דף ע"ח ד"ה אם בדרך]], ואפ"ה אין צריך להעמיד לו בהמה אחרת כשלקח משרת המלך הבהמה דרך הליכתו, ופירושו דרך הליכתו כמ"ש התוס' שם בשם ר"ח שפירש דר"ל שפגע בו בהיותו הולך עם הבהמה בדרך דאמרינן מזלו גרם, דאילו היה יושב בביתו ועושה בה מלאכתו שם לא היו מחפשיין [אחריה], משא"כ כשלא בדרך הליכה לקחו ממנו אלא חיפשו [אחריה] בביתו דאמרינן שם בגמ' דחייב להעמיד לו אחר, דזהו דומה למתה הבהמה [שם ע"ח ע"א] דאמרינן מלאך המות מה לי הכא מה לי התם, ה"נ אף כשהיתה הבהמה בבית המשכיר היה מחפש [אחריה] בביתו [ולוקחה] מידו.

ובגר"א שם הוסיף שלדעת רש"י אה"נ לא משלם שכרו משלם כיון שלדעתו ההפסד מחמת שניהם, אך לדעת הר"ח ושאר הראשונים ההפסד נגרם על ידי השוכר ועל כן צריך לשלם את שכרו משלם.

ולפי זה עולה כי גם בנידון דידן כאשר השוכר לקח את הרכב לביתו וניזוק שם, דומה הדבר לאנגריא שפגשה את החמור בדרך הליכה שאם היה הרכב נשאר בבית המשכיר לא היה הרכב ניזוק בתאונה, ורק בגלל שהשוכר לקח את הרכב הוא נפסד ועל כן עולה לדעת כל הני ראשונים ולהלכה למעשה יש להורות שעל השוכר לשלם את כל דמי השכירות על התקופה ששכר את הרכב אף שלא השתמש בו כלל.

בדרך הליכה. אך באמת זו אוקימתא שלא נזכרה בפוסקים ואף אם באמת מיירי דוקא בכה"ג אין זה מיישב את הקושיות האחרות, וגם לגופם של דברים נראה ששכירות של הספינה עם הבעלים, נחשב הבעלים כחלק מהספינה והוא עצמו נהיה שכוור לשוכר וע"כ אם מחמתו טבעה הספינה, אין זה נחשב מזליה דהמשכיר (ובחזו"א ב"ק סי' כ"ג ס"ק י"ב העמיד אף הוא שמיירי בשכירות הבהמה עם החמר יעו"ש).

ומצאתי בכנסת הגדולה שהקשה כן על הדין המובא בסעיף ג' לגבי גדל הנהר ותיירץ ז"ל: ונראה דשאני התם שאין שום אופן לילך לאותו מקום בסיבת הנהר שגדל, אבל הכא היה איפשר שהאנגריא היתה הולכת בדרך אחר, לולי שמזלו גרם לבא בדרך זו. ואילו גבי ההיא דכתב הרא"ש ז"ל לא אמרינן כן, שאני התם דאדעתא דהכי נחית ובההיא הנאה דאיפשר דהוא מוציא השדה זרע רב גמר ומקני סכום וכו'. מהר"י בן עזרא ז"ל, הובאו דבריו בספר משפט צדק חלק ב' סימן ל"א.

ומבואר בדבריו שכל דבר שהיה מתוכנן בדרך מסוימת בתחילת השכירות הרי אין מקום לומר על כך מזליה דהשוכר גרם ואינו חייב לשלם את כל דמי השכירות. ולביאור זה כל דרך שהלך השוכר עם הרכב למקום שהיה מתוכנן מלכתחילה והיה חייב לילך דרך שם ושם קרתה התאונה כמו בנידו"ד שהתאונה התרחשה בסמוך לביתו לא יצטרך לשלם את דמי השכירות ואם היא קרתה במקום אחר שלא היה מחוייב לילך דרך שם יהיה פטור והוא דוחק.

ועוד דהא ניחא בגדל הנהר שהוא מחוייב המציאות מלכתחילה, אך בנידון הקצוה"ח והנתייה"מ שחלה השוכר או בנידון טבעה הספינה ומת השוכר לא היה ניתן לצפות מראש שכך יקרה ואעפ"כ אי"צ לשלם את השכירות משלם.

ואם באנו ליישב רק את הדין של גדל הנהר או חלה השוכר שהתארכה השכירות, היה מקום לומר שמזל השוכר יכול לגרום רק שלא ייפטר מדמי השכירות באמצע התקופה מחמת טענת אונס, אך אינו יכול מחמת טענת מזל לחייב את השוכר להמשיך לשכור לימים נוספים מעבר לתקופה הקצובה מראש.

ויותר נראה לבאר על פי מה שיש לתמוה מהיכן נלמד הדין לחייב בממון אדם על פי מזל, ואם מזלו הוא הגורם יהיה חייב את כל דמי השכירות, ואם לא מחמת המזל שלו נגרם הדבר לא יצטרך לשלם. ולכאורה כל הדין הזה הוא תמוה מאוד שהיה עלינו לדון לפי הקציצה שהיתה מלכתחילה האיך היתה דעת הצדדים בתחילת השכירות על מקרה שיהיה שינוי באמצע השכירות ולא לפי המזל. ועל כן נראה לבאר שהדרך היחידה להפסיק לשלם דמי שכירות באמצע התקופה ושהמשכיר לא יהיה משועבד להעמיד בהמה אחרת היא רק על ידי הפסקת השכירות. ובכדי להפסיק את השכירות בלי הסכמה צריך לבאר שכך היתה דעת הצדדים מלכתחילה שאם יקרו דברים ששכיח שיקרו באמצע התקופה, היא תיפסק והשוכר לא יצטרך לשלם והמשכיר לא יצטרך להעמיד אחר. ולכן מיתת השוכר או טביעת הספינה וחולי השוכר הם דברים ששכיח שיקרו וברגע שהם קרו, אין נפק"מ באשמת מי נעשו או מחמת מזל של מי, הסכמת הצדדים מלכתחילה ברורה בכה"ג

בהמשך סי' ש"י ס"ג הובא בשו"ע מה שפסק הרא"ש לגבי מי ששכר חמור ללכת עמו למקום פלוני מהלך שני ימים וגדל הנהר והתעכב בדרך ימים נוספים, שאם השוכר לא היה צריך לדעת מכך המשכיר מפסיד. ולכאורה יש לתמוה מ"ט לא יפסיד השוכר דדמי לנלקחה בדרך הליכה, שאם היתה הבהמה בבית המשכיר לא היתה מתעכבת מחמת הנהר ומדוע מפסיד בעל הבהמה.

והיה מקום ליישב שבגדל הנהר נחשב הדבר למכת מדינה ואין זה נחשב מזלו דהשוכר, אך הקצוה"ח והנתייה"מ שם דנו בדברי החוות יאיר שדן באותו עניין לגבי מי שנהיה חולה בדרך ומחמת כך נתעכב, ולכאורה בזה פשיטא שנחשב מזלו דהשוכר וגרע מאנגריא בדרך הליכתה ומ"ט לא יפסיד השוכר את כל דמי השכירות. (ויעו"י בפת"ש שם בשם הנודע ביהודה שהשכירות נמשכת עד החזרת הבהמה).

כמו כן יש לתמוה מאוד על הדין המבואר בגמ' בב"מ ע"ט ונפסק בשו"ע סי' ש"א שאדם ששכר ספינה זו לצורך יין סתם וטבעה הספינה בדרך, שצריך המשכיר להחזיר לשוכר את כל דמי השכירות. והלא כאן פשיטא שרק מחמת הדרך שלקח השוכר את הספינה היא טבעה בגלי הים ומדוע לא יתחייב השוכר לשלם את כל דמי השכירות כדין אנגריא דמזלו גרם.

כעין זה יש לתמוה מהדין המבואר בסי' של"ד ברמ"א בס"א שמי ששכר בית ומת בתוך זמן השכירות אין צריך לשלם רק על התקופה שגר בבית (לדעת הרשב"א שם כן צריכים היורשים לשלם על כל התקופה אך הוא משום קניין יעו"ש). וגם על דין זה יש לתמוה הלא כאן פשיטא דהוא מזל של השוכר ולמה לא יתחייב לשלם על כל תקופת השכירות כמו באנגריא לדעת הסמ"ע והדברים צריכים עיון.

והיו מי שרצו ליישב שכל הדין באנגריא שצריך לשלם עד סוף השכירות הוא רק משום שיכול לומר לו הרי שלך לפניך שאף אם הבהמה לא חוזרת לעולם, אך היא נמצאת אצל המלך וכמו שהבהמה חלתה. אך אה"נ אם מתה הבהמה או טבעה הספינה או מת השוכר שנפסקה השכירות באמצע לא אמרינן מזליה גרם. ולביאור זה גם בנידו"ד שהרכב התקלקל לא יכול המשכיר לומר הרי שלך לפניך וגם להסמ"ע יהיה פטור מדמי השכירות.

אך תי' זה לא מיישב את הדין המבואר ברא"ש בס"ג שהבהמה לא מתה רק התעכבה ויכול לומר הרי שלך לפניך.

בדברי משפט סק"א ביאר שגם לדעת הסמ"ע אם מתה הבהמה בדרך לא יהיה השוכר מחוייב לשלם את כל השכירות כיון שאם מתה ע"כ שהיתה רעועה קודם לכן וע"כ המיתה היא באשמת המשכיר. ולדבריו צ"ע דטבעה הספינה או מת השוכר או גדל הנהר אלו אונסין שקרו שלא מחמת המשכיר ולכאורה דמו לאנגריא שמזליה של השוכר גרם ואעפ"כ אי"צ לשלם את כל השכירות.

יש שרצו ליישב שהדין של ספינה מיירי שהמשכיר הולך עמו בספינה ועל כן אם היא טבעה ע"כ מזליה דהמשכיר גרם ולא של השוכר, משא"כ חמור שלקח בלי החמר. ולביאור זה יהיה נפק"מ בין מונית לרכב ללא נהג, שברכב ללא נהג יהיה חייב בשכירות להסמ"ע ורק במונית עם נהג יהיה פטור אף אם ניזוק

אכן באו חז"ל וביטלו קנין כסף במטלטלין כדי שלא יוכל לטעון המוכר לקונה נשרפו חיטיך בעליה, זולת שמצאנו בפוסקים כו"כ מקומות שלא ביטלו חז"ל קנין כסף והם א' אי שילם לו מייעוט הדמים דבזה נחלקו האחרונים דעת הסמ"ע לשיטתו הסמ"ע ס"ל דקונה והרע"א שם פליג וס"ל דלא פלוג ב' אי החיטים נמצאים בבית ולא בעליה דבזה נחלקו הראשונים הובא בסימן קצח אי הוי דומיא לעליה או"ד לאו ג' שט"ח אי הוי דומיא דכסף ד' התנו ליקנות בקנין כסף או"ד לאו ה' שכירות מטלטלין אי קני משום דהבעלים נמי יטרח[בזה יש ליישב כיצד אכסנאי קונה והטעם כיוון דהוי ברשות האכסנאי מהני] ו' משום מצווה ואיזה מצווה.

אכן נמי אי חז"ל ביטלו קנין כסף מ"מ ישנו איסור לחזור בו ונחלק האיסור לשניים א' אי איירי בדיבור וסיכום בעלמא ב' באופן שנתנו מעות, דאי נתן מעות הוי איסור מן התורה "מי שפרע ואי הוי רק סיכום מוחלט בלא דמים הוי איסור של מחוסרי אמנה ואיסורו מדרבנן לרוב דעות הפוסקים זולת שיטת המנ"ח בדעת רש"י כתובות פו.

וחלוקים הם בכמה נ"מ א' לענין איסור תורה דין מי שפרע הוא איסור תורה ונלמד מקרא דהין צדק, אכן מחוסרי אמנה דין דרבנן כל' הגמ' לא ניה"ל לחכמים בהאי איניש, אומנם הסמ"ע כתב דנלמד מהין צדק והעירו האחרונים ע"ד. ב' אי אוררין אותו ברמב"ם כתוב דמי שחזור בו אחר נתינת הכסף אוררין אותו אכן במחוסרי אמנה אין אוררין אותו אכן המהרש"ם בתשובה הביא דעת הראנ"ח דאוררין אותו. ג' אי איכא תרי תרעי כמבואר להלן.

והנה איסור דמחוסרי אמנה אינו כגדר גזל וראיה לדבר א' דמצינו במהר"י אלגאזי בספרו [קהלת יעקב ח"א לה] דכתב דאית נמי לקטן איסור מחוסרי אמנה, אומנם בשו"ת שלמת חיים להגר"י זוננפלד כתב דלית איסור וראיתו מדאיתא בגמ' סוכה לא לימר איניש לקטן דבר שלא ירגילוהו לשקר וש"מ דלא מחמת האיסור. ב' נחלקו הרא"ש בשו"ת כלל קב והביאו הכנה"ג ומהר"ם מיניץ סימן לט בדבר שלא בא לעולם, וכן למד המנחת פיתים סימן רט בדברי התוס' ועי' במשפט שלום סימן רט והנה גזל לא שייך דהא קנין נמי לא שייך וע"כ דגידרו הינו הגבלה של התורה ומחויבות לעמוד בדיבור והתורה אסרה לא לעמוד בדיבור ואפילו שאי"ז שקר, ואי"ז רק כעין תקנה דשוק, דהא מצינו נמי במתנה. ג' רע"א בגליון הביא שו"ת רדב"ז דמי שנפטר אין היורשים מצווים לקיים דבריו וע"כ דאי"ז זכות ממון ובמי שפרע יש מקום עיון ועי' במנחת פיתים דהביא בזה מח' יסודית עיי"ש, אכן צ"ב גדר האיסור בזה.

והנה הבעה"מ ב"מ פ' הזהב כתב לחדש דין דמחוסרי אמנה אי איכא תרי תרעי בשוק, יכול לחזור בו ואין איסור בדבר, ושורש דבריו דאיתא בגמ' פלוגתא אי כסף קני מדאוריתא ורק המוכר יכול לחזור בו או"ד דלא קני ודעת ר"ש דכסף קונה מהתורה ורק המוכר יכול לחזור בו אכן בתרי תרעי אינו קונה רק לענין מי שפרע, א"כ לדין דס"ל כר"י דאינו קונה כו"כ היינו דביטלו הקנין א"כ וודאי דגם מי שפרע ליכא.

אומנם ע"ד יש להעיר טובא דהרי הסיבה דיכול לחזור מבואר בראשונים משום דליכא סמיכות דעת א"כ צ"ב כיצד איכא

להפסיק את השכירות באמצע התקופה. ורק בגדל הנהר לומד הרא"ש מפועלים איך לפרש את דעת הצדדים מלכתחילה על מקרה שכזה, אך הנפק"מ היא בפירוש דעת הצדדים בתחילת השכירות.

מזלו גרם מצינו רק על דברים שהשתנו, שהשכירות לא נפסקה, והשוכר מבקש לשנות את המצב שנוצר באמצע השכירות, כמו הבריקה או נשתטית שם אומר המשכיר לשוכר, כל עוד השכירות לא פסקה ואפשר להמשיך אותה מזלך גרם לשינוי שחל ואינך יכול לבוא אלי בטענה על שינויים בשכירות בדברים שלא היתה דעתנו עליהם מלכתחילה. וכך הדין באנגריא השכירות לא נפסקה אף בגוונא שלא תחזור לעולם, שאין כאן דבר שיפסיק את השכירות. רק שהשוכר לא יכול להשתמש והוא מבקש או שיעמיד לו חמור אחר או שתיפסק השכירות, על זה משיב לו המשכיר מזלך גרם ועל כן אינך יכול להפסיק את השכירות בשונה מהמסוכם מלכתחילה.

כך גם עולה מהמקרים האחרים שנפסקו בסי' ש"י ס"א בבהמה שחלתה ועומדת לרכיבה או למשא של כלי זכוכית, שאף שגם חולי זה יתכן שקרה בדרך הליכה בגלל השוכר אין מחוייב השוכר בגלל מזלו של השוכר, כיון שבמקרים אלו השכירות נפסקת ברגע שלא ניתן להמשיך להשתמש בדבר שלשמה נשכרה מלכתחילה וכך היתה דעת הצדדים בתחילת השכירות עד שהיא תסתיים.

ועל כן למעשה כאשר קרה לרכב שכור נזק שמחמתו הסתיימה השכירות באמצע התקופה, ולא היה זה בפשיעת השוכר, נראה להכריע דגם אם שילם מלכתחילה על כל התקופה על המשכיר להשיב לו את דמי השכירות וכמו ספינה סתם ויין זה בסי' ש"א ומת השוכר בסי' של"ד שאין מזל השוכר יכול להמשיך שכירות שהפסיקה על פי דעת הצדדים מלכתחילה (ולא כפי שהבינו אחרים שנידון זה תלוי במחלוקת הסמ"ע והנתיבות והממע"ה).

גדרי מחוסרי אמנה ומי שפרע

הרב אמיתי שם טוב שליט"א

מעשה במשפחה ששכרה צימר בצפת במחיר של 700 ₪ ואחר יום מצאה המשפחה צימר באותו גודל ומצב במחיר של 400 ₪, חפצו בני המשפחה לבטל את העסקה הקודמת, ונדגיש שעדיין לא שילמו תשלום מסוים, ושאלו האם מותר להם לחזור.

הלכה ידועה היא בסימן רד שאסור לחזור מסיכום שסיכמו אחד עם רעהו בין במכר ובין במתנה ואיסורו איסור דרבנן, הנקרא מחוסרי אמנה אכן הרבה מן הפרטים בה אינם ידועים, וכדי ללבן הדברים נעמיד הקדמה קצרה בכל מערכת הקנין ע"מ שיבואר לנו תוקף האיסור.

כידוע אחד מן הקניינים הקונים מן התורה הינו קנין כסף ומקור לימודו ושורש קנינו פליגי הפוסקים והאחרונים בסימן ק"צ אי משדה עפרון או"ד ממקור אחר, ושורש דבריו נחלקו האחרונים עיי"ש.

ז. דבדאורייתא הילך אחר המחמיר ובדרבנן הילך אחר המיקל ונראה דכ"ז רק באיסורים שגידרם הינו דהתורה ציוותה לא לעור כדי שלא יאכל חפצא דאיסורא או יעבור על ציווי התורה, היינו היות וכל האיסור הוא חפצא על כל צד שלא עושה הרי יש צד שהוא עובר, אכן איסור מחוסרי אמנה או מי שפרע, גדר האיסור הוא "איסור הנהגה" היינו שהתורה מורה לנו כיצד להתנהל שצריך לעמוד בדיבור, וא"כ אי יש רב שמורה היתר ואומר לי שזה דרך היש לילך הרי א"א לטעון דאתה עובר על איסור הרי אין כאן איסור אלא הוי איסור הנהגתי והוי וויכוח באיזה דרך לילך בזה לא מתאים לומר ספק לחומרא ודו"ק.

ולגבי דברי הסמ"ע נראה ושמעתי מעין זה מהגר"ז, נ"ד דגדר היתר של תרי תרעי אין הבנתו שעל צד המקח הזה קיבל ועל צד מקח הזול הרי לא סגר מקח, אלא הוי היתר שהיות וכל האיסור הוא איסור "אתי" היינו סתם לחזור אכן אי יש סיבה מוצדקת לחזור בזה ליכא איסור.

והנה כל ההיתר הוא רק במחוסרי אמנה אכן במי שסרע אין היתר כוכן מבואר להדיא בגמ' ב"מ מט כמבואר לעיל, אכן יעוין בשו"ת חת"ס יו"ד קב והובא בפת"ש סימן רז וכן הביאו הנחלת צבי שם באריכות, דדן טובא באחד דקנה יורות גדולות ואח"כ ירש מאחיו וביטל קנייתו והתיר לו משום תרי תרעי, ותמהו האחרונים טובא ע"י בשם ר' מאיר אריק במנחת פיתים וכן הפת"ש שם תמה טובא ופליגי ע"ד. וע"י בשו"ת שבט הלוי ח"ד סימן קו ר"ל בזה דהתם ההיתר הוא משום דכיוון דאין לו צורך לזה א"כ חז"ל לא באו וחייבוהו לקנות וכל האיסור הוא רק אי איכא מקח מילא או אצלו או אצל אחר בזה אסרו עליו לחזור. ומכח זה דנו באחד שקנה תרופות לא מיוחדת בהזמנה אישית דבזה איכא דינא דשליחות שהוציא הוצאות ע"פ, ונלב"ע קרובו שרי ליה לחזור, ואומנם יל"ע דאי התרופות היו הצלת נפש א"כ הוי לדבר מצווה דקנין מעות קני ויל"ע.

המורם - אי היתר הצפת דירות הוי היתר של תרי תרעי ומותר לחזור, ואי לא הוי אלא מקרה נקודתי בזה יותר קשה להקל ומ"מ יש מן המורים לקולא בזה.

סמיכות דעת למי שפרע ולא לקנין וצ"ב ולא מצאתי מי שהתעורר בהערה זו.

והרמב"ן חלק ע"ד וס"ל דבאמת אין היתר של תרי תרעי כו"כ ומצינו כן בעוד ראשונים עיי"ש. אכן ע"י בדברי הרא"ש דהביא דעת בעה"מ בזה.

ע"י בסמ"ע סו"ס רד דכתב להעיר מסתימת השו"ע וכן מהרמב"ם דלא הביאו ההיתר של תרי תרעי ש"מ דחולקים על היתר וזה וס"ל דאין היתר לחזור.

והרמ"א הביא ב' דעות בזה והסיק דמ"מ יש להחמיר בזה ואין להקל והעיקר כדעה האוסרת. אולם מקור ההיתר בפוסקים הוא מדברי הביאווה"ג דהתיר ומדברי הב"ח דנסתפק בדבר.

אכן כ"ז רק באופן של תרי תרעי בשוק היינו זל המחיר או הוקר, אכן בלא"ה אי מצא עיסקה יותר טובא לכאורה אין היתר של תרי תרעי.

אולם יעוין בסמ"ע רי"ס שלג דכתב דאי שכר פועל ורוצה לחזור בו אית היתר ואין חיסרון וביאר משום דליכא מחוסרי אמנה, וכיוצא בזה מצינו בדברי הפר"מ יו"ד סימן רמו והביאם החת"ס בשו"ת באבי הבן שסיכם אם מוהל למול ואחר זמן גילה שבעירו יש מוהל חשוב יותר שיכול לחזור ואין בזה משום מחוסרי אמנה וצ"ב ההיתר.

ויש לברר עתה ב' נקודות א' ביאור דעת הסמ"ע דאפילו בלא תרי תרעי אית היתר לחזור, ב' מנהג העולם להקל בהיתר של תרי תרעי.

ובעיקר הנקודה השני יש לציין שיש כו"כ מן הפוסקים שלא מורו בו היתרא וראיתי בספרו של הגר"י פליישמן שכן צודד, אכן עיקר העולם לא נוהג בזה איסור וצ"ב.

ומן הגר"ן נוסביום שמעתי לומר דהיות ואיסור מחוסרי אמנה הוא רק מדרבנן א"כ הוי ספק דרבנן לקולא דהרי הגר"א כן נוהג בזה היתרא ודו"ק, ונראה לי לבאר באופן"א שבאיסורי התורה מצינו ב' סוגים איסורי גברא ב' איסורי חפצא וקימ"ל בגמ' ע"ז

תגובות

הרי זה נתינה בטעות, וכן הא דאמרו דאיכא מ"ד ריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין אין זה אלא בנתן במזיד, ולפ"ז כל הראיות שהביאו בגמ' בריש פ' הריבית לדון דריבית קצוצה יוצאה בדיינין איכא למידחי דמיירי התם כאשר גבו בשוגג ומשום הא הרי זה גזל ביד המלוה, וכן הא דפסק השו"ע שיורשים אינם מחויבים להחזיר ריבית שהיתה בידי אביהם, אין זה אלא היכי שנתן לו במזיד אבל אם נתן לו בשוגג הרי זה נתינה בטעות וגזל הוא בידו, וכן הא דאמרו גבי עיסקא דעביד רב עיליש דאי לאו דגברא רבה אמינא שעשה בריבית ומשום הכי הוי אבק ריבית ואינה יוצאה בדיינין כמבואר שם בראשונים, צ"ל שכל מי שאינו גברא רבה הרי הוא עושה איסורים במזיד, שהרי אם רק אינו יודע על האיסור, אכתי הלא הוי נתינה בטעות, וכן

תגובה להרב יהונתן עטיה שליט"א לגבי נתן אבק ריבית כשוגג אם יכול להוציאו בדיינים

הרב דניאל וולף שליט"א

מה שכתב שבכל אבק ריבית או ריבית מאוחרת יכול הלווה לומר שאילו ידעתי שיש איסור בדבר לא הייתי נותן הרי זה כנתינה בטעות וממילא ניתן להוציאה בדיינים, אכן כן פסקו בספר ברית יהודה ותורת ריבית, ונסמכו בדבריהם על המחנ"א בס' טז' וכ"כ האמרי בינה והתפארת למשה עיי"ש.

ומאד נשתוממתי על פסק זה, דא"כ כל הא דאמרו אבק ריבית אינו יוצא בדיינין היינו דווקא בנתן במזיד, אך אילו נתן בשוגג

המכירה כלל ואין הפירות שלו ולא היה צריך כלל לתתם לו, ובזה הרי היה פשיטא לן שאין נתינתו כלום, ואפ"ה דנה הסוגיא לדון דמחילה בטעות הוי מחילה, והיינו לומר שכאשר נתן את הפירות מונח בזה גילוי על דעתו שגם אם האמת היא שאינו צריך לתת לו מ"מ י"ל שנתן נתינה גמורה גם על צד זה, ובזה ביאר הנמו"י לפי גירסת הרי"ף הנ"ל, שאם יש בדבר איסור, לא אמרי' שיש מתוך מעשה נתינה זה גילוי דעת שמסכים לתת גם על הצד שלא חלה המכירה כיון שיש איסור בדבר, ואדרבה י"ל שלא מסכים לכך מחמת האיסור. אך כל זה רק היכי שמתוך המעשה הפשוט שלפנינו אין לדון שנתן בתורת מתנה גם אם לא חייב בתורת מכר, ורק משום שאעפ"כ י"ל שנתן על כל צד, בזה מהני הא דאיכא איסורא לומר דלא נתן על כל צד אלא נתן כפי מה שאמר לנו בשעת נתינתו שנותן בתורת קיום המכר, אך כל שנתן להדיא בתורת מתנה, ומתוך המעשה נראה בפשטות שידע את הנתונים האמורים להשפיע על נתינה זו, מהיכ"ת לחדש שיכול לומר שלא ידעתי שיש איסור ריבית ואילו הייתי יודע לא הייתי נותן, בעוד שמתוך המעשה בפשטות נראה שנתן עד כמה שיכולה להתקיים המתנה.

ד. אמנם הביאו עוד ראייה שיש לדון בה, מדברי הבי"ב בס"י קסו' שכתב לבאר באופן השני את שיטת הרב המגיד שם שחלק על הראב"ד בגוונא שהלווה ודר בחצירו בחצר דקיימא לאגרא, שצריך לשלם לו מצד דיני חושן משפט בלא דין ריבית, והוא כבר פרע את ההלוואה ולא ניכה את תשלום הדיורין, שכתב הראב"ד שאינו יכול לתבוע יותר תשלום זה כיון שמחל לו שעי"י מה שנתן לו החוב ולא ניכה גילה דעתו שמחל לו על תשלום הדיורין. וחלק ע"ז הרב המגיד וס"ל שיכול לתבוע את תשלום הדיורין. וכתב הבי"ב לבאר סברתו באופן האחד שהוא הפשוט שס"ל שלא רואים מחילה במה שנתן לו החוב ולא ניכה את החוב מחמת הדיורין, ובאופן השני כתב שגם אם להדיא אמר שנותן לו את החוב בתורת מתנה וריבית מ"מ יכול לתבוע את תשלום הדיורין, וכתב הטעם כיון דהוי מחילה בטעות כיון שאם היה יודע שיש איסור בדבר לא היה נותן. וכאן היה נראה שהרי נותן להדיא בתורת ריבית ואפ"ה יכול לומר שאם היה יודע שיש איסור לא היה נותן ומשום כך מוציא מידו. אך הנה ראשית גם ראייה זו היא רק לדעת הרב המגיד ואילו הראב"ד חולק, וגם לדעת הרב המגיד הרי בפשיטות כתב הבי"ב סברא אחרת בזה. אמנם נראה ברור שגם מדבריו אלו אין ראייה, כיון שאין עצם פרעון החוב מעשה שיש בו משום מחילה, אלא עיקר המעשה הוא לפרוע החוב, ורק מונח בזה דבר נוסף של מחילה על תשלום הדיורין, ובזה שוב חידש הבי"ב שי"ל שכיון שיש בדבר איסור לא אמרי' שמונח במעשה זה גילוי דעת נוסף על ענין המחילה, אך כל שעצם המעשה בא בתורת נתינת ריבית, לא יכול לומר שכיון שעצם הנתנה היא ריבית הרי לא ידעתי מהאיסור ובכוחי לבטל הנתנה גופא, וזהו שאמרו בכל מקום אבק ריבית אין מוציאין מידו, לא שנא נתן הריבית במזיד, לא שנא נתנה בשוגג, וכפי שמוכח מכל הראיות שהבאתי לעיל.

יש להוכיח מעוד עשרות תשובות בראשונים בשו"ת הרשב"א והרא"ש וריב"ש ועוד ראשונים שנשאלו על אופנים מסוימים שכבר נעשו האם יש איסור בדבר או לא, והשיבו שיש בזה אבק ריבית אך הדין הוא שאינו יוצא בדיינין, ומבואר שם שהשואלים לא ידעו האם יש בדבר איסור, וא"כ כיצד ענו להם הראשונים שיש בדבר איסור אך אין זה יוצא בדיינין, והרי כל שלא ידעו על האיסור יכול הלווה לומר דהוי נתינה בטעות, וכן כיצד יתכן שדין חשוב כזה לא השמיעונו השו"ע והרמ"א ונו"כ בשום מקום, ומעתה תמוה היאך ניתן להניח לכל משמעות הגמ' והראשונים הנ"ל ולפסוק כחידושם של האמרי בינה והתפארת למשה.

ב. והנה המעיין במחנה אפרים יראה, שכבר עמד בדבריו על הדוחק הנ"ל, כיצד אמרו אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין והא יכול הלווה לומר שאילו היה יודע לאיסור לא היה נותן, וכתב שבכל הלוואה שבאה הנאה גם ללווה כיון שצריך את ההלוואה וכד', אין לומר סברא זו, שכן י"ל שעל אף האיסור היה לווה בריבית, כיון שיש לו הנאה בזה עיי"ש בדבריו. ובאמת לא נתברר היטב בדבריו במה חשיב שבאה הנאה ללווה, והא גם בגוונא דמיי"ר התם שעשה מקח ואיחר את התשלום ע"י נתינת ריבית, הרי הנאה הוא ללווה בכה"ג, אך עכ"פ גם לדבריו לא אמרי' לסברא זו בכל דוכתי, והפוסקים הנ"ל נסמכו בעיקר על האמרי בינה והתפארת למשה שלא חילקו בזה.

ג. והנה הראייה שהביאו האחרונים הנ"ל לסברתם, היא מדברי הגמ' ב"מ סז: שהק' מאי שנא המוכר פירות דקל שלא באו לעולם שיכול המוכר לחזור בו, ולא ידע כן ונתן לקונה את הפירות, דבזה אמרי' דהוי מחילה בטעות, ואילו בלווה מחבירו על שדהו וא"ל לאחר ג' שנים תהא השדה שלך, דלא קנה כיון דהוי אסמכתא, ולא ידע כן הלווה ונתן לו את השדה לאכול פירותיה, דבזה לא אמרי' דהוי מחילה בטעות. ונאמר בזה כמה פי' בראשונים, והרי"ף גרס שם בתי' הגמ', לחלק בין פירות דהוי זביני וליכא איסורא, להלוואה דאיכא איסורא. וכתב הנמוקי יוסף לפרש לדברי הגמ' לגירסא זו, דבהלוואה אנו סהדי דלא ניחא ליה לאיניש למעבד איסורא ואי הוה ידע דזביני בטילי והויא הלוואה לא הוה שביק ליה למיכל משום איסור רבית והילכך ליכא מחילה כלל'. ולכא' מבואר בדבריו להדיא שכיון דלא ניחא ליה לאיניש למיעבד איסורא אמרי' דאנו סהדי שלא נתכוון למחול לו ולהכי מוציאים את הריבית מן המלוה. (וגם בזה יש להקשות דאף אי נימא שנסכים לראיה זו, מ"מ משאר ראשונים שהם התוס' והרא"ש והטור שלא פירשו את סברת הגמ' דמחילה בטעות לא תהא מחילה בהלוואה מחמת האיסור, חזי' שלא חשו לסברא זו, ומהיכ"ת לפסוק את שיטות הראשונים הללו ולהוציא מכח זה ממון הגבוי כבר ביד המלוה המוחזק בו).

אך נראה דלא דמי כלל, כיון דהתם כל ענין הסוגיא הוא לדון ב'מחילה בטעות', דהיינו שנתן לו לאכול הפירות בתורת מה שחשב שהפירות הם שלו (כי נמכרו לו), ובאמת לא חלה

העלון הבא יהיה א"ה על פרשות מסעי – דברים וענייני תשעת הימים ותשעה באב
תגובות וחידושי תורה לעלון ניתן לשלוח עד יום ג' בערב לפרשת מסעי
לקבלת העלון במייל ולשליחת חידו"ת נא לפנות למייל Ramot5678@gmail.com