תורת שמעון

יו"ל ע"י בית מדרש גבוה לתורה הוראה ודיינות ע"ש **שמעון מיכאל סללאם**
שע"י מוסדות 'אור חדש' בנשיאות הגאון הרב **שמעון ישראל** שליט"א, הר נוף ירושלים

דברי פתיחה

מורנו הגאון רבי שמעון גרשון ישראל שליט"א

הרגיל בנר הווין ליה בנים תלמידי חכמים

חושך זה מלכות יוון

איתא בבראשית רבה (בראשית פ"ב) 'והארץ היתה תהו' זה גלות בבל שנאמר (ירמיה ד) ראיתי את הארץ והנה תהו, 'ובהו' זה גלות מדי (אסתר ו) ויבהילו להביא את המן, 'וחושך' זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן שהיתה אומרת להם, כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל.

ומה ענין החושך לכתיבה על קרן השור בדווקא והלא אם רצו להחדיר את הכפירה בישראל ח"ו היה להם לגזור שיכתבו כן בפתחי הבתים או בשלטי חוצות העיר, וידוע הביאור דהיוונים השכילו להבין מה כוחה של השפעה על חינוכו של האדם כבר בהיותו תינוק שבקבוק התינוק באותם ימים היה עשוי מקרן השור אשר פתחו צר וסופו רחב והיוונים אשר השכילו להבין שההשפעה על חינוך הבן מתחילה בהיותו תינוק גזרו להחדיר את הכפירה דרך אותו בקבוק, שבכל עת ערב ובוקר שהתינוק יאכל מאותו בקבוק תעמוד לנגד עיניו אותה כתובת של כפירה.

ואם חז"ל ראו בגזירה זו סמל ודוגמא יותר מכל שאר הגזרות אשר גזרו היוונים הרי שזה היה מהות ושורש המלחמה עמם על חינוך ליבם ונשמתם של ילדי ישראל.

וע"כ אף חנוכה הוא מלשון 'חינוך' וידוע שיש בחנוכה מד' נרות בכל שמונת הימים כמנין 'ילד'

נר חנוכה להאיר חשכת ילדי ישראל

והנה איתא בגמ' בשבת בסוגיא דנרות חנוכה (כג ע"ב) אמר רב הונא הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים, ויש בזה ביאורים רבים ובאמת אחר שכל ענין החנוכה הוא המלחמה ועקירת עצתם ומחשבתם של היוונים וע"כ נקראו חושך שהחשיכו ליבות ישראל הרי שאור החנוכה שהוא אור הקדושה שכל ענינו להאיר ליבות ישראל וילדי ישראל זוכה לרחק מטומאתם וילדיו גדלים בטהרה וקדושה והווין ליה בנים ת"ח.

מים חיים

ראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א

חנוכה אור תורה שבעל פה

א

ידועים דברי הרמב"ן ריש פרשת בהעלותך (במדבר ח, ב) 'למה נסמכה פרשת מנורה לחנכת הנשיאים, לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה דעתו שלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו, אמר לו הקדוש ברוך הוא חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות בקר וערב, והקשה הרמב"ן ולא נתברר לי למה נחמו בהדלקת הנרות ולא נחמו בקטורת בקר וערב ששבחו בו הכתוב (דברים לג י) ישימו קטורה באפך, ובכל הקרבנות ובמנחת חביתין, ובעבודת יום הכפורים שאינה כשרה אלא בו, ונכנס לפני ולפנים, ושהוא קדוש ה' עומד בהיכלו לשרתו ולברך בשמו, ושבטו כלו משרתי אלהינו. ועוד מה טעם לחלישות הדעת הזו, והלא קרבנו גדול משל נשיאים שהקריב בימים ההם קרבנות הרבה כל ימי המלואים, ואם תאמר שהיו חובה ונצטווה בהם וחלשה דעתו על שלא הקריב נדבה כמוהם לחנוכת המזבח, גם הדלקת הנרות שנחמו בה חובה ונצטווה עליה אבל ענין ההגדה הזו לדרוש רמז מן הפרשה על חנכה של נרות שהיתה בבית שני על ידי אהרן ובניו, רצוני לומר חשמונאי כהן גדול ובניו, והוסיף עוד הרמב"ן שם וראיתי עוד בילמדנו (תנחומא בהעלותך ה) וכן במדרש רבה (טו ו), אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, לך אמור לאהרן אל תתירא לגדולה מזאת אתה מוכן, הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הן נוהגין, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלין לעולם. והנה דבר ידוע שכשאין בית המקדש קיים והקרבנות בטלין מפני חורבנו אף הנרות בטלות, אבל לא רמזו אלא לנרות חנכת חשמונאי שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותנו.

והנה דברי הרמב"ן אלא קשים וצריכים הבנה, **א**- הרי הדלקת נר חנוכה אף שנעשה ע"י בית חשמונאי שהם משבט הכהונה הרי הם שייכים לכל כלל ישראל ומדוע נחמו הקב"ה לכאורה בדבר שלדורות אין כלל עדיפות מאהרון לשאר שבטים **ב**-

שלמי תודה וברכה

לאיש אשר שם על ליבו הרבצת והחזקת התורה רב פעלים שמו בזה השער מברכים
הר"ר **שמעון מיכאל סללאם** שליט"א
להצלחתו ולהצלחת נוות ביתו מרת **שרה מרים** תחי', בניו **אלעזר** ובנימין הי"ו
והוריו היקרים ה"ה **אלעזר ושמחה** הי"ו
יהי רצון שזכות התורה תגן בעדו ועל כל ב"ב לשפע ברכה הצלחה וסיעתא דשמיא
דורות ישרים ומבורכים ויזכו לראות יוצאי חלציהם גדלים לגאון ולתפארת, ובכל אשר להם ישכילו ויצליחו
מתוך אושר ועושר בריאות איתנה לאורך ימים טובים, שובע שמחות וחיים עד העולם

דברי פתיחה - המשך

ובאמת היוונים הבינו סוד עמוק בחינוך הילדים שאנו צריכים ליקח אותו לקדושה ולטהרה.

דהנה אותו תינוק שאף צריך לינק מבקבוק מקרן השור וודאי שאינו יודע קרוא או כתוב ולכאורה מה אכפ"ל מה כתוב על גביו הרי עדין אינו בר השפעה וללא דעת כלל.

ולמדנו מכאן יסוד נורא בחינוך ילדנו שאין החינוך בדעת ובהבנה אלא אף בטעמים בקולות ריחות ובמראות שהוא רואה אף שאינו מבין ואינו יודע מה הוא רואה ומה הוא שומע.

ודברים נפלאים בעניין זה מובאים בספר אור יהל למהרי"ל חסמן זצ"ל על הפסוק (שמות ב, ז) "**וַתֹּאמֶר אֲחֹתוֹ אֶל בַּת פַּרְעֹה הַאֵלֵךְ וְקָרָאתִי לָךְ אִשָּׁה מֵינֶקֶת מִן הָעִבְרִיֹּת וְתֵינֵק לָךְ אֶת הַיָּלֶד**" אמרו חז"ל מאי מן העבריות מלמד שהחזירוהו על המצריות כולן ולא ינק אמר פה שעתיד לדבר עם השכינה יינק דבר טמא והיינו דכתיב (ישעיהו כח, ט) "**אֶת מִי יוֹרֶה דֵעָה וְאֶת מִי יָבִין שְׁמוּעָה גְּמוּלֵי מֵחָלָב עַתִּיקֵי מִשָּׁדָיִם**" למדנו מכאן דלא במו שאנו מורגלים להבין עניין החטא באכילת איסור שנענשים על זה רק בדרך סגולי מי שחטא בזה אלא בשם שיש טבע גשמי שאם אדם אוכל דברים מקולקלים נחלה ומתייסר ביסורים דרך הטבע כמו בן ישנו טבע רוחני באדם במו שאמרו חז"ל על הפסוק ולא תטמאו בהם ונטמתם בם אל תקרי ונטמאתם בם אלא ונטמטם בם שעבירה מטמטמת לבו של אדם ופירש רש"י אוטמת וסותמת לבו.

וממילא אף תינוק שוודאי אינו עובר שום איסור באכילת דברים טמאים אפ"ה מתערב בדמו ונפשו הדבר הטמא ובל מה שמתגדל התינוק גם הדבר הטמא מתגדל בו ומתעבה.

וכן מבואר להלכה בשו"ע (יו"ד סי' פא ס"ז ברמ"א) ומ"מ לא יניקו תינוק מן המצרית אם אפשר בישראלית דחלב עובדת כוכבים מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע וכן לא תאבל המינקת אפילו ישראלית דברים האסורים עיין בט"ז שהכוונה שאף אם היא אוכלת דבר איסור בהיתר כגון בפיקוח נפש מ"מ אין ליתן לה להניק את התינוק מהטעם הנ"ל וכן התינוק בעצמו בי כל זה מזיק לו בזקנתו ע"ב מפני שחלב שלה מטמטם הלב.

השפעה של מעשה אחד לדורות

ועוד מצינו בירושלמי (עיין הגהות אשרי ע"ז פרק ב') שלכן יצא אלישע בן אבויה לתרבות רעה שאמו בעת שהיתה מעוברת עברה על פתח ע"ז והריחה מאותו המין ואכלה והיה אותו המין מזדעזע בגופא כעכנא עיי"ש וזה נורא למאוד צא וחשוב אחר זה שנתגדל בתורה עד שנכנס לפרדס יחד עם רבי עקיבא וגם לאחר מכן היה רבו של ר"מ וכו' ומי יכול לשער גדלותו וחוכמתו ובכ"ז נשאר בו הארס של אותה אכילה שהריחה אמו מאותו המין של ע"ז ולא נתבטל עד שדחפוהו מחוץ למחיצה וקיצץ בנטיעות ר"ל הנה הוא לא עשה כלום רק אמו הריחה מאותו המין ואכלה וגם היא לא עבדה ע"ז אלא מעוברת שהריחה ומסוכנת היא שמאכילים אותה ביוה"כ אבל הריחה ואכלה סם המוות ונתערב רעל זה בדמו של העובר שבמעיה נולד איתו ונתגדל אצלו משך שנים רבות עד שבישל פירות ועשאו אחר.

וה"ה אף לאידך גיסא ומרובה מידה טובה.

וביאר בזה מו"ר הגר"ח זיצ"ק זצ"ל על דברי הגמ' הנזכרת 'כל הרגיל בנר שבת הווין לו בנים תלמידי-חכמים' אם הבן רואה בביתו שהנר דולק תמיד בלילה, ואביו יושב עד שעה מאוחרת ועוסק בתורה, אף שהוא עייף מעבודתו ועסקיו ביום, ודבר זה אינו נדיר אצלו אלא קבוע ותמידי, כי אז תהיה לזה השפעה על הבן שהתורה מתכבדת ומתייקרת בעיניו, היא מצטיירת בעיניו בהשגתה הגבוהה, והוא משתוקק להיות תלמיד-חכם וחשק התורה יבער כאש בעצמותיו למסור את נפשו ולהשקיע את כל כשרונותיו אך לתורה ולעבודתו ית"ש.

וכדבריו כן פירש העין יעקב שם - הרגיל בנר כדי שבני ביתו יכולים ללמוד בלילה אצל הנר

וכן מצינו באשה השונמית דכתיב בה (מלכים ב פרק ד,ח) וַיְהִי הַיּוֹם וַיַּעֲבֹר אֱלִישָׁע אֶל שׁוּנֵם וְשָׁם אִשָּׁה גְּדוֹלָה וַתַּחֲזֶק בּוֹ לֶאֱכָל לָחֶם (מלכים ב ד,ח) והובא בפרקי ד"א (פ' לב) אחותה של אבישג השונמית אמו של עדו הנביא ובתרגום יונתן בן עוזיאל תרגם 'אשה דחלט חטאין'. וַיֹּאמֶר לַמּוֹעֵד הַזֶּה כָּעֵת חַיָּה אתי אַתְּ חֹבֶקֶת בֵּן וַתֹּאמֶר אַל אֲדֹנִי אִישׁ הָאֱלֹהִים אַל תְּכַזֵּב בְּשִׁפְחָתֶךָ: וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֵּן לַמּוֹעֵד הַזֶּה כָּעֵת חַיָּה אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיהָ אֱלִישָׁע וגו' וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַיְהִי הַיּוֹם וַיֵּצֵא אֶל אָבִיו אֶל הַקֹּצְרִים: וַיֹּאמֶר אֶל אָבִיו רֹאשִׁי רֹאשִׁי וַיֹּאמֶר אֶל הַנַּעַר שָׂאֵהוּ אֶל אִמּוֹ: וַיִּשָּׂאֵהוּ וַיְבִיאֵהוּ אֶל אִמּוֹ וַיֵּשֶׁב עַל בִּרְכֶּיהָ עַד הַצָּהֳרַיִם וַיָּמֹת וגו' וַיָּשָׁב וַיֵּלֶךְ בַּבַּיִת אַחַת הֵנָּה וְאַחַת הֵנָּה וַיַּעַל וַיִּגְהַר עָלָיו וַיְזוֹרֶר הַנַּעַר עַד שֶׁבַע פְּעָמִים וַיִּפְקַח הַנַּעַר אֶת עֵינָיו: וַיִּקְרָא אֶל גֵּיחֲזִי וַיֹּאמֶר קְרָא אֶל הַשֻּׁנַמִּית הַזֹּאת וַיִּקְרָאָהָ וַתָּבוֹא אֵלָיו וַיֹּאמֶר שְׂאִי בְנֵךְ: (מלכים ב ד, טז- לה)

אין פלא ולא לחינם יצא מאשה גדולה 'דחלט חטאין' זו, בן אשר עלה לגדולה ואמרו חז"ל שאותה הבן הוא חבקוק הנביא להיות שליח ה' אשר הצטיין כל כך באמונת ה' ואשר העמיד וריכז את כל המידות הטובות שבתורה על 'אחת' 'וצדיק באומנתו יחיה'.

שחבקוק גדל בבית שכל כולו אמונה תמה וטהורה עד כדי שהנה הבן כבר מת ושבק חיים והאשה לא מתייאשת ובאמונה תמה וזכה מבקשת את ישועת אלישע הנביא שמסירותה ואמונתה השתרשו בליבו.

וכח זה של אמונה טהורה וקדושה זו נובעת ממעלתה אשר היא 'דחלת חטאין' ממקור נאמן וקדוש ממקור האמונה שע"י נתפתח אצלה מידת החסד ולכן טבעי הדבר כי הבן אשר נולד לה יהיה דורש במדת האמונה.

מה נשתנה מאן דרחים למאן דמוקיר

הובא עוד במס' שבת (כג ע"ב) מאן דרחים רבנן הוו להו בנין רבנן דמוקיר רבנן הוו ליה חתנין רבנן.

וצ"ל מה הוא ההבדל בין מי דרחים רבנן לבין מי דמייקר רבנן שהראשון זוכה שיהיו לו בנים רבנן והשני שרק חתניו רבנן. וביאור זה הענין דמי שהוא רחים רבנן ע"י שמארח בביתו מקרבם מסביר להם פנים יפות מדבר אתם בדברי תורה, מלווה אותם ומשמח בתמיכה חשובה והגונה ובכלל עניים באים באים בתוך ביתו וביתו הוא בית ועד לחכמים, והבנים ובני ביתו רואים את כל זה רואים מה שנעשה בבית אביהם ואמם, שהיא עוזרת לאביו לעשות צדקה וחסד והם שקולין יחד בעצה ובדעה אחת

בצדקה וחסד.

הרי זה משפיע על הבנים נספג בדמם ולבם הם רואים את אהבת האב והאם לתורה וצדקה וזהו נכס שנאמר חרות בקרבם לנצח ולא נשכח לעולם שמהם לומדים ומתרגלים למידות כאלו, וחשיבות התורה ולומדיה מתגדלת ומתייקרת בעיניהם, ומתוך זה הבנים מתקנאים לאלו הרבנים ואנשי המעלה השוהים בבית האב רואים את גדלותם ואצילות נפשם וע"י זה חודרת לליבם אהבה לתורה וכבוד ללומדיה עד שהם שואפים ומתאמצים גם להיות בני תורה ומפני זה הם באמת מתגדלים נעשים

בני תורה הם בעצמם נעשה רבנן.

מי שרק מייקר רבנן שיש לו רק הערכה והערצה לרבנן, כלומר שההרצה היא רק בלבו שהדבר מתבטא רק מחוץ לביתו הוא אמנם מלא וגדוש והערכה לחכמים אבל הבנים אינם זוכים לראות זאת במעשיו בפועל, אלא רק במקרה שהאב נפגש אתם בהזדמנויות שונות מחוץ לגבולי ותחום הבית, אם זה בבית הכנסת או במסיבות שונות ואין לבנים או הזדמנות לראות במעשי אביהם כיצד באה לידי ביטוי מעשי ותשוקה שלו לרבנים במצב כזה אין מה שייחרת בליבם ובמוחם ואין להם במה

להתרשם.

חסר להם הציור שיעורר תשוקה להיות כמו רבנים ואנשי מעלה או אנשי שם, ולכן שכרו של איש כזה הוא שיהיו חתניו יהיו רבנן, בזכות שהוא מייקר ומכבד רבנן, ובשמים לא נאבד כל דבר טוב ומשתלמים למי שמייקר ומעריץ רבנן, אבל הוא ומקבל רק חתניו רבנן וזה לא בזכותו כי אם בזכות עצמם שהם זכו ונתגדלו לרבנן.

יהי רצון שנזכה לספוג אור החנוכה ואור הקדושה בנו ובילדנו להאיר ולהזריח תורתם לדורות הבאים.

מים חיים - המשך

וביותר מה ענין הדלקת נר חנוכה למנורה בבית המקדש הרי זה אינו אלא פעם בשנה, ועוד שבמה יש בהדלקה בפתח הבית דמיון להדלקה בבית המקדש לפני ולפנים לכאורה רחוק הדבר מאוד וללא ספק גנוז כאן סוד עמוק בנרות חנוכה וננסה להבין וללמוד זאת.

ב

ויש עוד ללמוד ולהבין על עיקר התקנה של הדלקת נרות חנוכה מה היא מסמלת האם באמת כל שמונה הימים שנתקנו לדורות הם רק בזכות נס אחד שהיה בבית המקדש וכי עם ישראל שרגיל בניסים מיום היותו לעם מתפעל כו"כ מנס אחד שנעשה לו עד שחגג מכח כן חג הארוך ביותר לדורות.

ועוד יש להבין מדוע כל דיני החנוכה לא הוזכרו כלל במשנה אף שהיו הרבה קודם כתיבת המשנה בידי רבנו הקדוש, והרי וודאי שבתקופת המשנה נהגו כל דיני החנוכה שהרי לגבי דיני נזיקין הובא שבנר חנוכה פטור המדליק מבחוץ, ואף אם אין בו שיעור מסכת אפשר לקבוע לו פרק היכן שהוא והוא פלא.

הנה במנורה בבית המקדש מצינו כמה דינים מיוחדים שאין בשום אחד מכלי המקדש, דהנה בשונה מכל כלי המקדש התורה מאריכה בצורתו ויופיו והעיצוב המיוחד שלו כפתורים שקדים פרחים וכו' ויש להבין מדוע דווקא בכלי זה מצינו את כל ההסתלסלות הזו.

ועוד מנורה הוא הכלי היחיד שכל אחד מישראל יכול לעבוד אותו שהרי הדלקה כשרה בזר מה שלא מצינו בשאר עבודות המקדש.

וכן מנורה אין לה שיעור למטה שמעיקר הדין אם לא מצא בשל זהב אפשר לבנותה אף מברזל ובדיל ואין לה שיעור למעלה שבבית שעשה שלמה היו בה עשר מנורות זהב, בשונה מכל כלי המקדש שלכל מהם יש דין מוגדר ושיעור ראוי.

וכן המנורה זהו הכלי היחיד שלא הצליח משה לעשותו ויש להבין מדוע.

ג

והנה מצינו כמה הבדלים בין מקדש ראשון למקדש שני כמובא בגמ' ביומא (כא ע"ב) חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני ואלו הן ארון וכפורת וכרובים אש ושכינה ורוח הקודש ואורים ותומים, והנה כל הני חמשה דברים הם גילוי שכינה ואור ה' באופן הגלוי ביותר וכל אלו חסרו בבית מקדש השני.

והנה עיקר השראת השכינה בבית המקדש היא בארון בין שני הכרובים שם שורה השכינה ושם היה מקבל משה את דברי ה' (שמות כה, כב) **וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:**

אולם בית המקדש השני היתה השראת השכינה במנורה כמובא בגמ' בשבת (כב ע"ב) וכי לאורה הוא צריך והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל מאי עדות אמר רב זו נר מערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מדליק ובה היה מסיים.

כלומר המנורה היתה המקום והצורה שנתגלית כבוד ה'. וכן בנבואת זכריה שמתנבא על בית המקדש השני בתחילת בית המקדש השני רואים שעיקר המקדש הוא המנורה בדווקא. שנאמר (זכריה ד, א-ז) וַיָּשָׁב הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי וַיְעִירֵנִי כְּאִישׁ אֲשֶׁר יֵעוֹר מִשְּׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר אֵלַי מָה אַתָּה רֹאֶה וַיֹּאמֶר רָאִיתִי **וְהִנֵּה מְנוֹרַת זָהָב כֻּלָּהּ וְגֻלָּהּ עַל רֹאשָׁהּ וְשִׁבְעָה נֵרֹתֶיהָ עָלֶיהָ שִׁבְעָה וְשִׁבְעָה מוּצָקוֹת לַנֵּרוֹת אֲשֶׁר עַל רֹאשָׁהּ:** וּשְׁנַיִם זֵיתִים עָלֶיהָ אֶחָד מִימִין הַגֻּלָּה וְאֶחָד עַל שְׂמֹאלָהּ: וָאַעַן וָאֹמַר אֶל הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי לֵאמֹר מָה אֵלֶּה אֲדֹנִי: וַיַּעַן הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲלוֹא יָדַעְתָּ מָה הֵמָּה אֵלֶּה וָאֹמַר לֹא אֲדֹנִי: וַיַּעַן וַיֹּאמֶר אֵלַי לֵאמֹר זֶה דְּבַר ה' אֶל זְרֻבָּבֶל לֵאמֹר לֹא בְחַיִל וְלֹא בְכֹחַ כִּי אִם בְּרוּחִי אָמַר ה' צְבָאוֹת: מִי אַתָּה הַר הַגָּדוֹל לִפְנֵי זְרֻבָּבֶל לְמִישֹׁר וְהוֹצִיא אֶת הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה תְּשֻׁאוֹת חֵן חֵן לָהּ:

ד

והנה העדר הארון ונתינת המקום למנורה בדווקא אינו רק מיעוט שכינה אלא שינוי מהותי בצורת עבודת ה' של כלל ישראל.

שהארון מסמל את תורה שבכתב את התורה הגלויה שהתקבלה מפי ה' מפי הגבורה ושם נמצאים שני לוחות הברית כתובים באצבע אלוקים.

אולם המנורה מסמלת התורה שבע"פ כמו שנאמר (משלי ו, כג) "**כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר**" וכן מובא בגמ' בברכות (נז ע"א) הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה

שנאמר ויקחו אליך שמן זית זך, וכן בבא בתרא (כה ע"ב) הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין וסימניך שולחן בצפון ומנורה בדרום.

וכן בנבואת זכריה (שם) שמתנבא על בית המקדש השני הובא בגמ' בסנהדרין (כד ע"א) על הפס' 'ושנים זיתים עליה יצהר' אמר רבי יצחק אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שנוחין זה לזה בהלכה כשמן זית ושנים זיתים עליה אלו תלמידי חכמים שבבבל שמרורין זה לזה בהלכה כזית.

כלומר צורת עבודת ה' בבית מקדש ראשון היתה בצורה גלויה בבחינת תורה שבכתב ע"י נבואה וידיעה, אולם מתחילת בית המקדש השני השתנתה אט אט צורת עבודת ה' ובטלה הנבואה.

ויחד עם ביטול הנבואה התחיל במקביל להאיר אור תורה שבע"פ וכמובא בפרקי היכלות (כז א) 'א"ר ישמעאל כך אמר ר"ע משום ר' אליעזר מיום שנתנה תורה עד שנבנה הבית האחרון תורה נתנה הדרה לא נתנה ויקרה גדולתה ותפארת שלה אימתה פחדה ויראתה עטרת גאותה וגאונה זיוה וזיותה עוזה ועיזוזה ממשלתה וגבורתה לא נתנו עד שנבנה הבית האחרון ושרתה בו שכינה.

דהינו בית המקדש השני עיקר מה שנתחדש בו זהו אור תורה שהתחיל לזרוח בו ותחילת תורה שבע"פ הוא משמעון הצדיק כמובא באבות (פ"א מ"א) משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו' שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה הוא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים.

ומשמעון הצדיק התחילה מסירת התורה בעל פה והלכה ונתגברה בכל ימי בית שני ומאז שהחלו ראשית המחלוקות בענין הסמיכה כמובא בחגיגה (פ"ב מ"ב) ובעצם כל המחלוקת היא היא תורה שבעל פה[א].

והנה במקביל לחוכמת התורה שהתחילה להאיר באה מלכות יון ושניהם החלו כאחד חכמת העולם במקביל לחוכמת התורה, וכמו הסיפור הידוע על אלכסנדר מוקדון תלמידו של אריסטו שהוא ראש מלכות יוון וממנו התחילה כל השולשלת שפגש את שמעון הצדיק כמובא ביומא (סט ע"א) כלומר שחכמת העולם באה כרוכה עם חכמת התורה שירדה לעולם.

והלכה ונתגברה עד שבימי החשמונאים היוונים רצו להילחם בחכמה שכנגדה והיא חכמת התורה שבע"פ שהיא המנגדת לחוכמתם ולכן פגמו בהדלקת המנורה וטמאו כל השמנים.

ונצחון המכבים שוב חזרת ההדלקה במנורה והנס שנעשה עמם מסמלת את אור השכינה אשר חזר לשכון בבית המקדש ע"י המנורה ע"י התורה שבע"פ.

ה

ובזה מבואר מדוע דווקא המנורה כשרה בזר שכתר תורה מונח בקרן זוית וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול ושייך לכל ישראל בשווה. ונס זה נעשה דווקא ע"י שבט לוי שכל ענינו הוא מסירת התורה ולימוד התורה לכל כל ישראל שנאמר בו (דברים לג, י) **"יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך"** וכמובא ברמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק יג הלכה יב) למה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את י"י לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, וכו' ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו לדעה את יי וכו' הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה י"י חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים עכ"ל

וא"כ שבט לוי הוא זה שבשורשו מוסר התורה ומלמדה ודווקא הם נלחמו כנגד היוונים והחזירו ההדלקה בבית המקדש והאירו את אור התורה בישראל.

ומאז התחילה בישראל להאיר אור התורה שבע"פ הולכת ומתגברת עוד ועוד וככל שחכמת העולם גדלה כן חכמת התורה שבע"פ גדלה כנגדה.

ובזה יבואר מדוע נחמו הקב"ה למשה דווקא בהדלקת המנורה ששלך גדולה משלהם וכמו שביאר הרמב"ן שהיא מנורת בית חשמונאי, שכל ענין נצחון היוונים הוא הארת אור התורה בכל ישראל בכל בית ובית לדורות ע"י התורה שהיא היא מסמלת את אור תורה שבע"פ.

ובזה יבואר מדוע דווקא חנוכה לא נכתבה שחנוכה היא שורש כל תורה שבעל פה אף שכל התורה נכתבה מאחר שעל ידה הזריח תורה שבע"פ היא עיקרה של תורה שבעל פה ונשארה בע"פ (יומא כט ע"א) אמר רב אסי למה נמשלה אסתר לשחר לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים והא איכא חנוכה ניתנה לכתוב קא אמרינן.

וכן יבואר מדוע אין לה שיעור למעלה ולמטה ככל תורה שבע"פ שלכל איש מישראל יש לו בה חלק וכל דור ודור לפי ענינו. וכן מבואר ענין הציצים והפרחים המסמלים בסלסולים דרש רמז וכו וכו שמסמלים תורה שבע"פ.

וכן יבואר מדוע לא הכיר במנורה משה שהרי משה כל עיקרו תורה שבכתב וכמו שמצינו שחלשה דעתו של משה ששמע את דברי רבי עקיבא ואף לא הבין דבריו וכמובא איתא בחז"ל דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחביריו (איוב כח) "וכל יקר ראתה עינו" זה רבי עקיבא וחביריו (במדב"ר יט, ד) ורבי עקיבא הוא אבי תורה שבע"פ שכל חמשת תלמידיו רוב דברי המשנה נכתבו ע"י, וכן מצינו בכמה מקומות שמשה כביכול היה שייך לתורה שבכתב.[ב] ומזה הטעם לא ידע את סוד המנורה שמסמלת את תורה שבע"פ.

יהי רצון שאור המנורה היא אור התורה יאיר ויזרח חשכת גלותנו להשרות בנו שכינת עוזנו ולגיל לבנו ולהשיש נפשנו בבית מקדשנו.

א. אף שלכאורה הוא דבר פלא שמחלוקת היא שכחת התורה ומה מעלה יש בזה, אולם משל למה הדבר דומה למלך שנתן לארבע מהאומנים הגדולים במדינתו לצייר הר גבוה ויפה שנמצא בממלכתו, והנה לאחר זמן חזרו כל אחד עם ציור גדול ומרשים, אולם למרבה הפלא כל אחד היה בידו ציור אחר לחלוטין בזה היו בתים ובשני עצים בזה היה הר סלעי ובשני צמחיה, בזה ההר היה חלק ובשני משונן וכו', התפלא המלך איך יכול להיות שכולם צירו את אותו הר בצורה אחרת לחלוטין, וכשדרש וחקר התברר שכל אחד צייר את ההר מזווית אחרת זה מצפונו וזה מדרומו זה ממזרח וזה ממערב, שמח המלך עתה שבעתיים שעתה יש בידו באמת את צורת ההר כולו בשלימות.

וזהו בדיוק ענין המחלוקות בתורה וזהו סוד אלו ואלו דברי אלוקים חיים, שאחר שכל צד ושיטה מחדדת כיוון אחר דווקא מכל אלו מחדדן שמעתתא והדברים מאירים וברורים.

ב. כגון **"וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שָׂרֹף וַיִּקְצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר: מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אֶת הַחַטָּאת בְּמָקוֹם הַקֹּדֶשׁ (י טז ,יז) ואהרון ביאר מעשיו שדרש דרשת ק"ו** וביארו בזה שמשה שמוסר תורה שבכתב לא השיגה וכשם שלא ידע בכתרי אותיותיו של רבי עקיבא, וכששמע טעמו של אהרון **"וַיִּיטַב בְּעֵינָיו"**. ובזה יש לבאר טעם שלא עלה בלבו של משה עצת יתרו, שהרי מסירת התורה לאחר היא היא תורה שבע"פ ומשה אבי תורה שבכתב, ורק ששמע זאת מאחר הכיר בכך, וכשם שטובו בעינו דברי אהרון וערבו לפניו דרשות ר"ע.

חנוכה בהלכה

הגאון הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א
ראש חבורת שבת

אכסנאי שמדליקים עליו בביתו

אכסנאי שמדליקים עליו בביתו, פטור מהדלקת נר חנוכה במקום שהותו וכן לא צריך להשתתף בפרוטה עם מארחו, משום שיוצא ידי חובה בהדלקת ביתו (שבת כג ע"א, טור ושו"ע סימן תרע"ז ס"א).

דין זה הוא בין אם בעל הבית לא נמצא בביתו ואשתו מדליקה, ובין אם אשתו אינה בבית ובעלה מדליק. וכן אם בנו אינו בבית ואביו מדליק, או ההורים לא בבית והבן מדליק, בכל אופן אם אחד מבני הבית מעל גיל מצוות נשאר בבית ומדליק שם נר חנוכה, כל בני הבית נפטרים בהדלקתו ואינם צריכים להדליק או להשתתף במקום שמתארחים, משום שכל בני הבית שייכים לביתם הקבוע ונפטרים בהדלקת אחד מבני הבית (כמבואר במחזור ויטרי סימן רל"ח, בספר התרומה סימן רכ"ט ובספר הפרנס סימן קנ"ב, דגם אב פוטר את בנו ובן פוטר את אביו ואת אחיו, וכ"פ החזו"ע עמוד קמ"ח, השבות יצחק ח"ח פי"ג סק"ב אות א' בשם הגרי"ש אלישיב ובהליכות שלמה עמוד ר"ס).

אולם לבני אשכנז שכל אחד מבני הבית מדליק בברכה [כדין מהדרין], חוץ מאשתו ובנותיו של בעל הבית שנפטרות בהדלקתו, גם בזה ידליקו הבנים בברכה במקום שמתארחים, וכן האב ידליק בברכה אע"כ אשתו מדליקה בביתם [או אחד הבנים בשליחות האם], דהדלקה אחת לשניהם.

ואם לא רוצים להיות מהדרין, רשאים לסמוך בכל אופן על אחד מבני הבית שמדליק בביתם, הוא יכוין להוציאם ידי חובה והם יכוונו לצאת ידי חובה בהדלקתו, כיון שבדרך כלל כל אחד מדליק לעצמו ומכוין שאינו יוצא בהדלקת אביו, לכן כשרוצים לצאת בהדלקה אחת יש לכוין כן. אולם לבני ספרד שתמיד יש רק הדלקה אחת בבית וכולם יוצאים בה ידי חובה, גם בזה הדין כן ואין צריך כוונה מיוחדת. ובהליכות שלמה (עמוד רס"א אות י') כתוב דהגרש"ז אויערבך דייק מלשון הראשונים והשו"ע שמדליקים עליו, שצריכים לכוין עבורו בהדלקה [אף בנשוי ואף לבני ספרד], ומסתפק שם מה הדין כשלא כיוונו כן, ומצדד שיוצא ידי חובה. אך מסתימת הפוסקים נראה שלא צריך לכוין עבורו אלא נפטר ממילא בהדלקת ביתו וכנ"ל.

ונראה פשוט מסברא ומסתימת הפוסקים דדין זה שאכסנאי שמדליקים עליו בביתו אינו צריך להדליק הוא אף באופן שבני הבית שכרו חדר בבית מלון ואחד מבני הבית נשאר בבית, דאינם חייבים להדליק בבית מלון משום שנפטרים בהדלקה שבביתם, דכל שמדליקים עליו בביתו הרי זה פטור בין אם מתארח אצל חבירו בחינם או בשכר, ובין אם שוכר חדר בבית מלון. ואינו דומה למי שיש לו שתי דירות, דצריך להדליק בדירה ששוהה בה כעת אף שמדליקים עליו בביתו, דכיון שנמצא זמן מועט במלון אינו נחשב כלל כביתו. וכן מוכח ממש"כ הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה עמוד רס"א) דאשה הנמצאת בבית החלמה יוצאת ידי חובה בהדלקת בעלה בביתם, הרי אף ששוכרת חדר למספר ימים, אף על פי כן נפטרת בהדלקה שבביתה.

וכן יש להוכיח מדין בחורי ישיבות מבני ספרד שאם נחשבים כסמוכים על שולחן אביהם פטורים מהדלקה, אף שחדרם נחשב כביתם יותר משוכר חדר בבית מלון לכמה ימים, וזאת אף שמשלמים על שהותם בישיבה, והחדרים כעת ללא פרסומי ניסא.

ובשו"ת בית דוד (סימן תע"ג) כתב לחייב את הבעל להדליק במלון כשהוא לבדו אף שאשתו מדליקה בביתם, אך שם עיקר טעמו היות והוא במקום של גויים ואינו רואה נרות חנוכה, כמבואר בשו"ע סימן תרע"ז ס"ג בשם האורחות חיים והמרדכי, וכן ביארו בשולחן גבוה (סימן תרע"ז סק"ה בסופו). משמע שאם היה במקום שרואה נרות חנוכה, הרי זה נפטר בהדלקת אשתו וכדברינו.

וכל זה דלא כפי שכתב בספר חובת הדר (חנוכה פ"ב הערה ל"ט) על פי שו"ת מהרש"ם (ח"ד סימן קמ"ו), דאם האכסנאי משלם על שהייתו וארוחותיו, הרי זה כבעל הבית ולא נפטר בהדלקת ביתו, וכן אם מתארח בחינם במקום שבעל הבית לא נמצא שם, חייב להדליק במקומו היות ואינו נטפל לבעל הבית כיון שאינו שם, ולא נפטר בהדלקת ביתו, דמסתימת כל הפוסקים וממה שכתבנו לעיל מוכח לא כן. וכן מוכח בכה"ח (אות ג') בשם גן המלך ועוד פוסקים, דדין אכסנאי שייך גם כשמשלם על שהייתו.

ואף שבטור ובשו"ע בסימן תרע"ז ס"א פסקו כדעת הרא"ש, דאם יש לאכסנאי פתח בפני עצמו צריך להדליק בפתחו משום חשדא אף שמדליקים עליו בביתו, ובמשנ"ב (שם סק"ז) כתב דאם יש לו חדר בפני עצמו באכסניא צריך להדליק משום חשדא אף שמדליקים עליו בביתו, מכל מקום כיום שכל אחד מדליק במקום אחר, זה בחלון וזה על השולחן, זה בפתח הבית מבפנים וזה בפתח הדלת לחדר מדרגות, זה בפתח החדר מדרגות וזה בפתח השביל ועוד, אין לחייבו משום הדלקת חשדא, דיתלו שהדליק באחד המקומות הנ"ל וכפי שכתבו פוסקי דורינו.

אולם הגרי"ש אלישיב חידש (פניני חנוכה עמודים קי"ט-ק"כ) דאם נוסע לכל ימי החנוכה מביתו או לרובם, אינו יוצא ידי חובה בהדלקת אשתו, דכיון שעזב את ביתו לפרק זמן ממושך אין זה נידון כביתו לענין זה, אך אם אין לו מקום קבוע אלא כל יום או יומיים שוהה במקום אחר, הרי זה נחשב שאין לו דירה ויוצא ידי חובה בהדלקת אשתו. ואכן זהו חידוש גדול ולא מצאנו לו חברים ומסתימת הפוסקים נראה שאין חילוק, אלא בכל אופן יוצא בהדלקת ביתו. וכן דעת הגר"ח קנייבסקי (תורת המועדים סק"ח אות ב') שמשמעות השו"ע והמשנ"ב שגם אם כל ימי החנוכה לא נמצא בביתו, נפטר בהדלקת ביתו. וכן מוכח מהפוסקים שפטרו בחורי ישיבות מבני ספרד מהדלקה היות ויוצאים ידי חובה בהדלקת אביהם, אף שחוזרים לביתם רק פעם בחודש. וגם לחולקים שם הוא בגלל שנמצאים זמן רב בישיבה ובקביעות, הרי ששם ביתם, אך מי שנעדר מביתו לשמונה ימים ויותר, ודאי שנגרר אחר ביתו הקבוע.

ראש הכולל
הגאון הרב חיים מיימוני שליט"א

מה מטרת ההידור במוסיף והולך

שיטות הראשונים מהו ההידור

מובא בגמרא בשבת (כא ע"ב) תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך. ונחלקו הראשונים בביאור מעשיהם של המהדרין מן המהדרין. דעת הרמב"ם הלכות חנוכה (פרק ד הלכה א-ב) שהמהדרין מן המהדרין מוסיפים על המהדרין שנר לכל אחד ואחד, וממילא ביום השני צריך להכפיל את מנין בני הבית וכן על זה הדרך בכל יום ויום, כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלושים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות, וכדברי הרמב"ם כן הובא במגילת תענית (ליכטנשטיין עשרים וחמשה בכסלו).

אולם התוספות בשבת (שם) חלקו על כך וסברו שהמהדרין מן המהדרין המובא בגמרא בא לרבות על נר איש ובתו, שמוסיפים בכל יום ויום נר אחד בין אם היו בני הבית מועטים ובין היו מרובים וכן הביא הר"ן (שם) בשם הרא"ה וכן מובא במאירי (שם). ובאמת אף הרמב"ם עצמו הביא (שם בהלכה ג) שהמנהג הפשוט בכל ערי ספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד, ובשולחן ערוך (סימן תרעא סעיף ב) פסק כשיטת התוספות וכפי המנהג המובא בדברי הרמב"ם, שהמהדרין מן המהדרין מדליקין ומוסיפין נר אחד בכל לילה בין שהיו בני הבית מרובים ובין אם היו בני הבית מועטים.

ביאור שיטת התוס' כיצד ניכר ההידור

והנה התוספות שם הכריחו כן שאם נאמר כשיטת הרמב"ם אפילו יוסיף נרות לא יהיה היכר להידור שהרי אינם יודעים כמה בני אדם יש בבית וממילא לא ניכר אם הרבוי מחמת הימים או מחמת בני הבית, ולכך הכריחו שהמהדרין מן המהדרין מוסיפין אך ורק נר אחד בכל יום אף אם בני הבית מרובים.

והנה שמעתי להקשות על דברי התוספות שלכאורה אף לשיטתם אין אנו יודעים את מנין הימים שהרי הרואה הדלקת חבירו אינו יודע אם מעשיו כמעשה המהדרין או כמהדרין מן המהדרין וממילא הרואה לא ידע כמה ימים ישנם, ושוב הדרא קושיא לדוכתא, וראיתי שעמד בזה בספר דברי ירמיהו על הרמב"ם (שם) והביא אף לשו"ת כנסת יחזקאל (סי' שיז) שהקשה כן.

ובאמת אינה קושיה דלדברי תוס' ליכא כלל חורבא ותמיד יהיה אפשרות לדעת את מספר הימים, דהנה זה ודאי שכל אדם יעדיף להיות מהדרין מן המהדרין אם יכול, אלא שאם בחר אדם להיות מהדר בלבד אין זה אלא מחמת שרוצה למעט בהוצאותיו, ואם כן באופן שאף ממעט הוא בהוצאות ואף מקיים הוא המצווה בהידור גדול יותר אין מי שלא יעשה כן שהרי מדוע שיוציא כסף על פחות הידור, ולדוגמא אדם שיש בביתו חמשה נפשות ועומד ביום השני לחנוכה ומחמת דוחקו מסתפק במנהג המהדרין של נר לכל אחד ואחד הרי זה וודאי שביום השני לא ידליק ה' נרות כמנין אנשי ביתו שהרי יטיב לעשות אם ידליק ב' נרות בלבד כמנהג המה"מ ומדוע שידילק יותר על מעשה שהוא פחות הידור, אולם ביום השישי שהמהדרין הם פחות נרות מהמה"מ אין הוא יתן אלא חמש נרות וכל מי שיתן יותר ברור יהיה שהוא מהמה"מ, ואם כן לעולם לדברי תוספות ישנה אפשרות לידע את מנין הימים שאם ישנם כמה אנשים וכל אחד מדליק מספר אחר של נרות לעולם מי שהדליק יותר נרות הוא זה שמונה את הימים ואם כן ישנו בירור מוחלט למספר הימים לדברי התוספות ודו"ק.

חקירה בתפקיד המהדרין מן המהדרין

ולגבי גוף שאלת התוספות על דברי הרמב"ם, יש לבאר יסוד מחלוקתם האם מטרת התקנה של הדלקה באופן של המהמה"מ הוא שיראו את מנין הימים הכולל או שיראו את הנס שאירע בכל יום ויום, ולדוגמא ביום הרביעי כשאדם מדליק ארבע נרות האם מעשיו מועילים רק אם למחרת ידליק חמש ולאחר מכן שש וכו' ועל ידי כך מי שיעבור יום יום ישים על ליבו שבכל יום יום מתוספים להם נרות וידע שהנס נעשה ח' ימים, ואם כן הפרסום הנס הוא בהתמדת

ההדלקה בכל יום ובצירוף כל הימים הרי פרסם הנס כדבעי.

או דלמא בכל יום ויום אנו מפרסמים את הנס שאירע באותו היום שגם ביום הרביעי או החמישי דלק עדין השמן כך במשך שמונה ימים.

ולסיכום האם תפקיד הדלקת החנוכה לפרסם את הדבר בכללותו שפך אחד הספיק לשמונה ימים ובשביל להגיע לתוצאה זאת צריך הרואה לראות את החנוכיה כל השמונה שבלי זה לא ידע שכל היה, או שבכל יום יש הנס של אותו היום ואותו אנו מפרסמים.

שהתוספות סברו שהפרסום הוא בכל יום ויום בנפרד ולכך הקשו דלדעת הרמב"ם אין הרואה יודע מנין הימים שהרי אין באפשרותו לדעת את מנין בני הבית כדי לידע איזה יום היום, אולם הרמב"ם סובר שעניין ההדלקה באופן של מהמ"מ הוא שהרואה את התמדת ההדלקה בכל יום יבין את גודל הנס ומה שאירע באותם ימים, שהרי רואה בכל יום שמתוספים כמות מסוימת של נרות מוסיף והולך ובכך מכיר בגודל הנס, שאם לדוגמא ישנם חמשה אנשים בבית הרואה את הדלקתם ביום הראשון ולמחרת ביום השני רואה שישנם נרות בכפולות של חמש ואם כן יודע הוא את מספר הימים, משא"כ לתוספות שהפרסום הוא בכל יום ויום ואנו צריכים להודיע היום מה קרה.

ואולי אף יש לתלות בזו החקירה את המחלוקת הנודעת באדם שיש בידו ביום השלישי שני נרות בלבד האם צריך להדליק את שניהם או שכלפי היום השלישי אין עדיפות בין אחד לשנים וידליק רק רק נר אחד, שהמשנה ברורה (סימן תרעא סק"ה) מובא שידליק רק נר אחד וכן הביא בשם החיי אדם (כלל קנד אות כה) אולם באבי עזרי (הלכות חנוכה) כתב בפשיטת שידליק הנרות שיש לו אף שאין לו מספיק כמנין ההידור של אותו לילה, ויעוין במכתבים ומאמרים (חלק ו מכתב תרנט) ובשו"ת משנה הלכות (חלק ב סימן פד) מה שביאר בזה, ואפשר לצדד שאם נלמד כהצד שהבאנו שאין ענין ההידור בכללות הימים אלא בכל יום ויום הוא הידור בפני עצמו יש מקום יותר להבין מדוע אף אם אין לו כמניין הימים בדיוק ידליק הוא ב' נרות שהרי מפרסם בכך על ריבוי הנס שהיה באותו היום.

והנפקא מינה שיכולה להיות אם נכונים הדברים הוא לדברי התוספות שסוברים שאין מדליקים אלא נר אחד בכל פעם בין אם היו בני הבית מרובים ובין אם היו מועטים הוא באופן שאדם יכול להדליק רק ביום הראשון של החנוכה ואין יכולת בידו להדליק לאחר מכן כגון שלא יהיה לו בית או שיאנס האם יש ענין שידליק כהממה"מ נר אחד בלבד, או עדיף שיעשה כהמהדרין שמדליקים כמנין אנשי הבית, שאם נאמר שסוברים תוספות שבכל יום יום ישנו את פירסום הנס של אותו היום הרי גם אם אין מדליק בשאר הימים הרי קיים את מצוות היום, אולם אם תוספות אינם יסברו כן ולדבריהם עיקר מטרת מהמה"מ הוא שידעו את סך הכולל של ימי הנס הרי אין בהדלקת יום אחד עושה מאומה וכדאי יותר שיעשה כמניין בני הבית.

(או אפשר שזה גופא החילוק בין מהדרין למהדרין מן המהדרין, שהמהדרין מפרסם כל יום את ניסו והמהדרין מן המהדרין מפרסם את כל השמונה והנפק"מ כנ"ל)

למי מהרואים נועדו נרות המהדרין

אלא שאין זה פשוט כו"כ דבאמת יש לחקור האם מטרת המהמ"מ שהרואה את הנרות בכל יום בבית זה בדווקא ידע את מנין הימים על ידי שעובר במקום זה בכל יום ויום ויראה שאתמול היה אחד והיום שתים ולאחריו שלוש וכך ידע כמה ימים היה הנס, או שאין ההדלקה מיועדת למי שמתמיד דווקא במקום זה אלא לכל העולם שבאים ושבים בזה המקום והיום יראו כאן שתים ולמחרת יראו ברחוב השני שלוש ועוד יומיים יראו בעיר אחרת ארבע וכך ידעו כמה ימים חלפו וכמה זמן היה הנס.

ואפשר שבזה נחלקו תוס' והרמב"ם בדין מהדרין מן המהדרין, שלהרמב"ם המהדרין נועד לאנשים הקבועים שחולפים ע"פ מקום זה וממילא להם כן ניכר מנין הימים שרואים כמה מתווספים מידי יום, אולם לתוס' שהקשו על דברי הרמב"ם שאינו ניכר ס"ל שהמטרה היא לא לאנשים מסוימים אלא לאנשים משתנים וממילא בכל יום צריך לידע כמה מנין הימים.

ואולי יש להביא קצת ראיה שמטרת ההדלקה היא לאלו שרואים ההדלקה בתמידות וכדברי הרמב"ם, דהנה הבית הלוי עה"ת הל' חנוכה כתבו להקשות (ד"ה כבתה) על סתימת הפוסקים שכתבו בפשיטות דכבתה אין זקוק לה, דלכאורה אף שמחמת עיקר המצווה כבתה זקוק לה מ"מ מדין חשדא יצטרך להדליק שוב כמו שמצינו גבי בית שיש לו שני פתחים, והסיק שאפשר שלעולם מדין חשדא יהיה מחויב לחזור ולהדליק אלא שזה לא מעיקר הדין בברכה וכו' אלא שכתב להקשות מדוע סתמו הפוסקים וכתבו שכבתה לא זקוק לה לא הצריכו לפחות לחזור ולהדליק משום חשד.

והנה בדברי הגמ' (כג ע"א) מבואר שכל דין חשדא הוא רק כלפי אנשי אותה החצר ולא מחמת חשדא של עלמא שאינם עוברים שם בקביעות (שאם נחוש להם אף מרוח אחת יש לחשוש כמובא בגמ' שם), ולכאורה מדוע באמת לא חשו חכמים לחשדא של שאר אינשי דעלמא, ואפשר שכל סיבת ההדלקה היא לפרסם הנס לאלו שעוברים שם בקביעות שיראו את המוסיף והולך בהדלקה זו ואף אם עושה את עיקר הדין דמדליק נר אחד בלבד מראה לעוברים ושבים את פרסום הנס ע"י שיום אחר יום שמונה ימים מדליק נר ולכך לעולם לא התעורר חשד אם יום אחד יכבה שהרי למחרת יראה את אור הנר וכל חשש חשד שייך רק אם בקביעות לא יהיה בפתח נר חנוכה, אבל אם הדליק נר וכבתה אין זקוק לה אף משום חשד שהרי למחרת יראו העוברים ושבים שהדליק נר חנוכה ויבינו שהיה זה אונס כל דהו.

והנה יש ללמוד מדוע באמת לא חישינן אף לחשדא דאינשי דעלמא שיבואו יום אחד ויראו שבבית זה לא הדליקו, ובתחילה אמרתי לישב דמאחר שנפסק שכבתה אין זקוק לה ממילא אף שרואים האנשים שמקום זה כבוי אומרים הם דלמא הדליק כדין ונכבה לאחמ"כ אלא שאין לומר כן שהרי רב הונא הוא זה שלימדנו דין חשדא ורב הונא גופיה ס"ל שכבתה זקוק לה (שבת כא ע"א) וא"כ באופן שאין חיוב להדליק משום חשד הוא אף לדבריו, ואפשר שמאחר שכל מטרת ההדלקה היא רק לתושבי המקום הרואים נר זה בקביעות כמו שהבאנו למעלה שוב אין עולה בלב החשד אלא למי שמצפה לראות הנר ואלא דווקא אנשי המקום ולא לבאים מבחוץ שאינם מחפשים נרות בזה המקום וכדברי הרמב"ם.

ביאור נוסף במחלוקת הרמב"ם ותוס'

בדרך נוספת מעין אלו דלעיל אפשר לבאר מחלוקת הרמב"ם ותוס', אם פרסום הנס של כל השמונה ימים כל אחד מספר את סיפורו לבדו או יחד עם כולם, דהינו שאם כולם ידליקו כל יום כמנין ימיו א"כ מי שיראה את ראובן ביום הראשון ואת שמעון ביום השני ואת לוי ביום השלישי ידע שהיה נס שמונה ימים, או שתפקיד כל אחד ואחד לספר למי שרואה אותו בתדירות בני מתא את סיפור הנס ולא למזדמנים והולכים שהם אינשי דעלמא, והרמב"ם ס"ל כצד ב', וממילא ניכר מנין בני ביתו כי מי שלשמו נועד ההדלקה יראה היום ויראה גם מחר וממילא ניכר מניו בני הבית, אולם תוס' תפסו כצד א' וע"כ הקשו שלא יהיה ניכר מנין הימים כי הפרסום נעשה לכל ולא לאנשים שמתמידים בראיתם ודו"ק בזה.

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידנו שליט"א
ראש חבורת חושן משפט

הדלקת נר חנוכה עבור מי שלא ידליק

מעשה שהיה בבחורה שביקרה אצל הסבתא שלה לפני שבת בערב שבת חנוכה וראתה שהיא ישנה. היא ידעה שאפילו אם תעיר את הסבתא מיד, הסבתא - שהיא קשישה - לא תצליח להדליק לפני כניסת השבת. (וגם לא הרגישה נוח להעיר את האשה הזקנה.) האם יש לה להדליק הנרות עבור הסבתא, ואם כן, האם יש לה לברך על ההדלקה? יש לציין שבמקרה הזה הנכדה תכננה לאכול הסעודה אצל הסבתא בליל שבת, אז אולי יש עוד סיבה שתדליק.

תשובה:

שאלה יפה שאלתם, לענ"ד נראה שרשאית הנכדה להדליק את הנר, ואף לברך על הדלקתה, בפרט אם הסבתא הכינה את החנוכיה להדלקה, והיה בדעתה לעשות כן.

מקורות.

א. הנה בשו"ע (יו"ד סי' שכח ס"ג) כתב שאין מפרישין חלה בלא רשות בעל העיסה, וכתב הרמ"א ע"ד וז"ל: מיהו אם ידענן דזכות הוא לבעל העיסה, כגון שהיתה העיסה מתקלקלת, מותר ליטול חלה בלא רשותו, דזכין לאדם שלא בפניו. ע"כ. ומקורו מדברי תרומת הדשן (סי' קפח). והיינו, דכל שיש הפסד לבעה"ב, אמרינן דמסתמא ניחא ליה. ועי' בט"ז (שם ס"ק ב) שכתב דאפי' אם אין חשש שתתקלקל העיסה, מועילה הפרשת המשרתת, משום דזכין לאדם שלא בפניו. ע"ש.

אלא דהנה בקצה"ח (סי' רמג ס"ק ח) הביא דברי הרשב"א בנדרים (דף לו: ד"ה הא), דבהא דאבעיא להו התם בתורם משלו על של חבירו אי צריך דעת או לא, הקשה הרשב"א דהא שליחות אינה מדין דניחא ליה או לא, אלא גזיה"כ היא דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם. ותי', דתורם משלו על של חבירו שאני, דלא בעינן שלוחו לדעתו אלא בתורם משל בעל הכרי על בעל הכרי, אבל בתורם משלו על של חבירו כיון שאינו של בעל הכרי לא בעינן שליחותו ממש ואין הדבר תלוי אלא אי זכות לו וזכין לאדם שלא בפניו, או לאו זכות דמצוה דנפשיה עדיף. וכ"כ התוס' בנדרים (שם ד"ה אלא). ולפי"ז לא אמרינן דזכין לאדם שלא בפניו אלא היכא דזוכה המקבל באיזה דבר, כמו במזכה חפץ לפלוני, או במזכה גט לאשתו דזוכה האשה בגט, או במפריש משלו, אבל במפריש משל בעה"ב אין זה זכות, אלא ניחותא איכא, ושליחות לאו מתורת ניחותא הוא, ובעי' לדעתכם דוקא.

ועוד הביא מדברי התוס' בנזיר (דף יב. ד"ה מ"ט) שהקשה בהא דאשה עושה שליח לחברתה שתפריש חלה אחר הלישה, והרי הוא מינוי שליחות על דבר שלא בא לעולם, כיון שמינוי השליחות נעשה קודם הלישה ע"ש, ואי נימא דלא בעינן כלל דעת בעה"ב אלא משום דזכות הוא ואפילו בלא קלקול העיסה, א"כ מה אכפת לי שלא בא לעולם, הא לא גרע מה שעושה שליח מאילו לא עשתה שליח כלל והפרישה בעצמה. וע"כ מוכח מדבריהם דלא כהתרוה"ד, משום דלא שייך בזה זכות, דזכות שלא בפניו אינו שייך אלא במזכה לו חפץ או גט לאשתו, דאז זוכה האשה בגט או במפריש משלו, אך לא במפריש מבעה"ב, דזה אינו זכיה אלא ניחותא, ובעי' לדעתכם דוקא. ועפי"ז סיים הקצה"ח דנראה להחמיר שלא תפריש המשרתת בעצמה. וכיו"ב כתב במרכבת המשנה (פ"ו מגירושין ה"א) דלא שייך זכות

אלא במזכין חפץ לפלוני אך לא בנוטלין חפץ שלא מדעתו בתורת זכות, דלהוציא מרשות הנותן לא דייני' בזה דיני זכיה. ע"ש.

ולכאורה נראה מדברי הקצה"ח דס"ל לחלק בין "זכין לאדם", לבין זכין "מאדם", דבכה"ג אין לומר דמהני כן שלא בפניו ושלא מדעתו, אלא בעי' את הסכמתו לכך.

וכשיטה זו נראה דס"ל גם לנתה"מ, דהנה בשו"ע (חו"מ סי' קצה ס"ג) כתב וז"ל: הקנה אחד כלי למוכר, כדי שיקנה הלוקח אותו הממכר, זכה הלוקח, אפי' הקנהו שלא בפני הקונה, ואף על פי שהקנה לו הכלי על מנת להחזירו, נקנה המקח. ע"כ. וכתב הרמ"א ע"ד: ולכך הורגלו לעשות הקנין בסודר של עדים, אפילו בפני הקונה, לפי שרוב הקניינים הן שלא בפני הקונה. והא דנקנה המקח שלא בפני הקונה, היינו במתנה וכיוצא בזה דודאי ניחא ליה, אבל במקח שאפשר שאינו חפץ לקנות, לא קנה ושניהם חוזרים. ע"כ. וכתב הסמ"ע שם (ס"ק יא) בשם מהרי"ו (סי' ד) דאף במתנה י"ל דלא ניחא ליה לזכות בה, משום דשונא מתנות יחיה. ובנתה"מ (שם ס"ק א) כתב, דלכאו' דברי הסמ"ע תמוהין לכל רואיהן, דהא כל הש"ס והפוס' מלאים דזוכין מתנה ע"י אחר. וכתב דלמען לא יחשב בעל הסמ"ע לטועה בדבר פשוט שאפי' תשב"ר יודעין אותו, לפיכך נראה בביאור דברי הסמ"ע, דהנה לכאו' כאשר נוטל המקנה כלי של קונה שלא בפניו אין כאן דעת מקנה, שהרי הקונה אינו כאן, ובעי' דעת מקנה להקנות סודרו, וממילא אין המקנה יכול לקנות לסודר כלל. ואפי' בסודר של עדים כיון שמיד העדים מקנים את סודרם לקונה לעשות הקנין בשליחותו, שוב אינם יכולים להקנותו בחזרה למקנה, כיון שאינו שלהם. ואף שהש"ך בסי' שנח (ס"ק א) ס"ל דבמקום שיש אומדנא דמוכח שרוצה להקנות, מהני ולא בעי' דעת מקנה. וכ"ש בנ"ד שהקונה ודאי רוצה להקנות למקנה את הסודר כיון שמקבל תמורתו הרבה. מ"מ כתב הסמ"ע דכיון דיש חשש של שונא מתנות יחיה, א"כ אין את האומדנא דמוכח הזו, ושוב אין המקנה קונה לסודר כיון שאין דעת מקנה. ע"כ.

וכיוצא בזה יש ללמוד גם מדברי המקנה בחידושיו (קדושין כו: בתוד"ה ה"ג) שכתב לבאר דעת ה"ר שמעיה בתוס' (שם ד"ה ה"ג) דס"ל דאין לעשות קנין סודר שלא בפני הקונה, וכ"פ מרן בב"י (חו"מ סי' קצה ס"ד). והקשה הפנ"י (שם) והמקנה דלכאו' אין טעם לזה, דמ"ש משאר קנינים דזכין לו לאדם שלא בפניו. ותי' המקנה ע"פ מ"ש לבאר (קדושין ג. בתוד"ה ואשה) דבקנין חליפין בעי' שיתן לרעהו סודר שלו ממש, וכדאמרינן (ב"מ מז) שנתן בועז לגואל, אולם ע"י אחרים לא מהני אם לא מטעם זכיה שמזכה הסודר להקונה ע"י המקנה, והמקנה נוטלו לעצמו בחליפי הדבר שהוא מקנה לקונה, וכיון שזכה הקונה בסודר ע"י המקנה, אין רשות ביד אחר ליתנו לאחר שלא בפניו אפי' לקנות בו דבר ששוה הרבה. ואף כשעושים את הקנין בסודר העדים, כיון שמקנים אותו לקונה, שוב אינם רשאים לחזור ולהקנותו למקנה. ע"כ. הרי מבואר כמ"ש הנתי"מ, וכן ציין בהערות מילואי משפט על הנתה"מ. ובמקו"א הארכתי הרבה בזה.

ב. ומ"מ לענין דינא נקטו הפוסקים עיקר שמועילה הפרשת התרומה גם שלא מדעת, וגם בכה"ג אמרינן "זכין לאדם שלא בפניו", ומכח זה למדו האחרונים שמועילה גם מכירת בכור להפקעת קדושתו, וכן מכירת חמץ להציל מאיסור חמץ, וכן הביא בפ"ת (יו"ד סי' שכ ס"ק ה) מתשו' פנים מאירות (ח"ב סו"ס נב) שכתב בפשיטות בבכור שמכרתו אמו של הבעלים לעכו"ם בלתי ידיעתו, דהוי מכירה, משום דזכין לאדם שלא בפניו. וכתב דה"ה בחמץ, אם לא היה בעה"ב בביתו ומכר איש אחד את חמצו, הוי כשלוחו, כיון שזכות הוא לו. ע"כ.

וכ"כ בשדי חמד (מע' חמץ ומצה סי' ט אות ב) בפשיטות דנראה דאם אין האיש בביתו, יכול אדם אחר למכור את חמצו שלא מדעתו, דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, ומסתמא ניחא ליה. וכתב שכן תיקן בעיר אחת בשנת התרל"א שבכלל החמץ של כל בני העיר שמוכרים על ידי בית דין, למכור גם חמצן של בני אדם המחזרים בכפרים ולא חזרו לביתם ביום י"ד שחרית וידוע לנו שלא יחושו על חמץ שבביתם לבערו בזמן איסורו, אף לא יחושו משום חמץ שעבר עליו הפסח, לכן חישבנו זאת למיעוט תיפלה, דבהא ודאי ניחא להו דלא למישבק היתרא וכו'. ע"כ. וכיו"ב כתב בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"א סי' קצב) דאפי' אם לא היו אומרים לבעל החמץ כלל, ובא אחד ומכר עבורו את החמץ, ודאי הוי מכירה גמורה, דאנן סהדי דניחא ליה שימכור את החמץ. וכתב עוד וז"ל: ועיין בשו"ת זקני בעל ש"א סי' קלז דחקר דאמרינן זכין לאדם שלא בפניו אף במקום דבא לחייב אחרים בזכיה, ואני הארכתי במ"ש התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, אבל עכ"פ כל שאינו חב לאחרים, בודאי זכין לאדם שלא בפניו. ע"כ. וכ"פ בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קעז, וח"ד סי' קמד, וח"ו סי' כג).

וביותר כתב בשו"ת באר יצחק (חאו"ח סי' א ענף ג) דבחמץ גם הקצה"ח יודה דמהני מכירה ע"י אחר, דהא הוי פסידא ודאית, ואנן סהדי דבכה"ג מסכים על המכירה בתורת זכות, וכמ"ש התוס' בע"ז (עא. ד"ה רב אשי) דאף ששוה יותר כפלים, אין לחוש משום ביטול מקח, דאנן סהדי שגמר ואקני כדי להפטר מהבכורה. וכן יש ללמוד מדברי הגמ' בסוטה (כד: וכז.) דאי' התם במי שהלך בעלה למדה"י, דבי"ד מקנין לאשתו בתורת זכות, משום דסתמא דמילתא אדם מסכים ע"ד בי"ד, ולא חיישי' שמא אתי בעל ומחיל ואי' זילותא דבי דינא, דכיון שהבי"ד עושין זאת משום זכותו, לא חיישי' שיבא וימחה על הזכות שזיכו לו, וא"כ ה"ה במכירת חמץ שהבי"ד זיכו לטובתו ומכרו את החמץ, ודאי דאמרינן אדם מסכים על דעת הבי"ד והוי המכירה מכירה מעליא. [אלא שבכדי שיועיל הקנאת אג"ק לנכרי, עי"ש (סי' ב ענף א) שכתב דיש צורך שיקנו את כל החמץ לישראל אחר, והוא יקנהו לגוי אגב קרקעו, עי"ש, וכבר נתבאר זאת לעיל.]

וכ"כ בשו"ת חת"ס (אה"ע ח"א סי' יא) וז"ל: וכן הלכה רווחת למכור חמצו של חבירו בשעה חמישית מטעם זכי' לאדם אע"פ דהוה זכי' ממנו לאחר והדבר פשוט ומובן והאורך שלא לצורך. ע"כ. והחזו"א (אה"ע סי' מט ס"ק י) כתב לבאר עוד, דאף לשי' הקצה"ח, מ"מ בנ"ד דזוכה לו מעות תמורת החמץ, שפיר חשיב זכיה גמורה. והוכיח כן (שם אות יא) מדברי התוס' בפסחים (דף יג:), במעשה דיוחנן חקוקאה שאם הפקידו בידו דבר שעומד להתקלקל, מותר למכרו, והיינו משום דזוכה לו מעות תמורת הפקדון. ומוכח דאפשר למכור חמץ של חבירו קודם זמן איסורו. עי"ש.

והיינו טעמא כמו שכתב בספר מנחת אשר (במדבר סי' מ) שהאריך בזה הרבה והעלה דכל שכוונת המזכה למנוע הפסד מהבעלים, בודאי מהני משום דזכין לאדם שלא בפניו, אחר שיש במעשיו מניעת הפסד הבעלים, ובודאי יש בזה זכות גמורה ולא ניחותא בעלמא שע"י גילוי דעת, ולא אכפ"ל אי הוי זכין "לאדם", או זכין "מאדם".

ג. אלא דאף שנתבאר שמועיל מכירת חמץ או הפרשת תרומה וכיו"ב מדין זכין, מ"מ י"ל דכ"ז שייך כדי למנוע מאיסור, אך לא שייך **לעשות מצוה** לחבירו מדין זכין. וא"כ גם בנ"ד הגם שבעל הבית יהיה אנוס ולא יספיק לקיים את מצוותו להדליק את הנר, מ"מ לא שייך לעשות מצוה במקומו. אולם אף על פי כן נראה דאף אם א"א לעשות את המצוה במקום בעל הבית, הרי מאחר ובנר חנוכה יש חיוב על הבית, שייך לפטור את הבית מן החיוב. ולכן רשאי השואל להדליק עבור בעל הבית אף שלא מדעתו. ובפרט אם בעל הבית הכין כבר נרות להדלקה, שודאי כיון שהוכיח שרצונו בכך, דיש לו לעשות כן.

וי"נ הרה"ג רבי עודד מיכמן שליט"א העיר עוד, דלכאורה בהדלקת נר חנוכה הדבר פשוט יותר, שהרי אפשר שא"צ בהדלקת נ"ח בדין שליחות כלל, דנר איש וביתו היינו שכל בני הבית יוצאים בנר אחד ולא שמדין שליחות מוציא את כולם, וממילא אם ברור שניחא ליה בזה סגי בהכי ואולי אפי' לא צריך להגיע לדין זכין, וידועים דברי החכם צבי (חדשות סי' יג) שביאר מה שהביא השו"ע (בסי' תרעה סעיף ג) את שיטת העיטור שבחנוכה גם קטן שהגיע לחינוך יכול להדליק ולהוציא את כולם דמצות נ"ח לאו אקרקפתא דגברא מוטלת, וע"כ דאין כאן שליחות דהלא אין שליחות לקטן, ואף שכתב שם המשנ"ב (ס"ק יג) שעיקר דעת מרן השו"ע אינה כן, מ"מ אפשר שלא פליג אלא לגבי קטן, אבל בעיקרא דדינא שאינו חיוב אקרקפתא דגברא וא"צ בשליחות ממש ל"פ.

ואכן גם אני בעניותי העליתי בספרי משיב משפט (ח"א סי' ט) כן, וכמ"ש כן מו"ז זצ"ל בשו"ת יחו"ד ח"ו סי' מג ובספרו חזו"ע חנוכה) משם הגינת ורדים (קו' גן המלך סי' מא) לגבי אכסנאי שסמוך לגמרי על שלחן בעה"ב. אלא שבנ"ד לא שייך לומר כן, שהרי דוקא כשבעה"ב מדליק, י"ל שכל הסמוכים על שלחנו יוצאים ממילא י"ח אף לא מדין שליחות, אך כאשר המדליק הוא אינו בעל הבית או לכה"פ אי מי מטעמו, כיצד נאמר שבהדלקתו יוצאים י"ח כל בני הבית אם לא משום זכין, דאז חשיב כשלוחו של בעה"ב, ושפיר י"ל שבהדלקתו יוצאים כל בני הבית. ודו"ק בזה.

ד. אמנם לענין הברכה, הנה בבן איש חי (פרשת וישב סעיף ו) כתב וז"ל: צריך להדליק נרות החנוכה במקום הנחתן, ואפילו אם בעל הבית חולה ומרותק על ערש דוי, אין מביאים לו החנוכיה להדליקה סמוך למטתו, ואח"כ יניחוה במקומה, כי הרי צריך להדליקה במקום הנחתה, ולכן כשאינו יכול לקום ממטתו להדליקה במקום הנחתה, יעשה שליח להדליקה, ויכול בעל הבית לברך, והשליח ידליק נר חנוכה תיכף ומיד. וכיוצא בזה כתב עוד בבן איש חי (בסוף פרשת צו בדין עירוב תבשילין סעיף ז), ושכן העלה בשו"ת רב פעלים (ח"ד חאו"ח סי' יד). ע"ש.

אמנם עי' בערך השלחן (סי' תרעו סק"א) שכתב להוכיח מדברי הרמ"א (סי' תרעא ס"ז) דהמברך הוא זה שצריך להדליק, דהרמ"א שם כתב, כשמדליק הש"צ בבית הכנסת נ"ח, ורוצה הצבור להתפלל מיד, אחר שידליק הש"צ נר אחד מהן, יוכל השמש להדליק שאר הנרות, והש"צ מתפלל. ע"כ. ומשמע דלא סגי שלא ידליק הש"צ בעצמו לפחות נר אחד. וכ"כ מהרש"ל בספר ים של שלמה (פ"ק דחולין סי' ד), וכן כתב המשנה ברורה (סימן רסג ס"ק כא), בשם הגאון מליסא בדרך החיים, שישראל המצוה לחבירו להדליק לו נר שבת, לא יברך אלא המדליק. וכ"כ עוד (בסי' תלב סק"י), שאם בעה"ב אינו בודק החמץ כלל, ומצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך, דהוי כשלוחו גם לענין הברכה. ע"ש. וכ"כ בערוך השלחן (סי' תלב סק"ד). וכ"כ בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סי' קי), שכל מצוה הנעשית ע"י שליח, ראוי השליח לברך, ואם מברך המשלח, מנהג בורות הוא. ע"ש. וע"ע בשדי חמד (מערכת ברכות סי' א אות טז). וע' בשו"ת חקרי לב מהדורא בתרא (חיו"ד סי' ט) ובזבחי צדק (סי' קכ ס"ק פד). ומכל זה הוכיח מו"ז זצ"ל בספרו חזון עובדיה (חנוכה עמ' קיז) שיותר נכון שהשליח שהוא המדליק יברך להדליק נ"ח וידליק, ולא בעה"ב. והכא נמי לא נראה שיהיה השליח מדליק ובעה"ב מברך, אלא המדליק מברך.

וכ"כ מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תרפט) שהקורא את המגילה להוציא את הנשים ידי חובתן, הקורא עצמו יברך על מקרא מגילה ויקרא. ע"ש. והביא שכן העיר בספר נתיבי עם (עמוד רנא) ע"ד הרב בן איש חי, וכתב שהשליח המדליק יברך ברכת להדליק נר חנוכה, והבעל הבית יכול לברך שעשה נסים ושהחיינו. ע"ש. וכדמוכח ממ"ש הרמ"א בהגה (סימן תרעא סוף סעיף ז). ולפי"ז ודאי שגם בנ"ד רשאי המדליק לברך בעצמו, אף שבעה"ב ישן על מיטתו.

אמנם, הגרש"ז אויערבאך בספר הליכות שלמה (מועדים, הל' חנוכה עמוד שא) כתב, שעכ"פ בחנוכה שעיקר חיוב ההדלקה הוא על הבית, כמו שאמרו מצות חנוכה נר איש וביתו, ועיקר החיוב על מי שהבית שלו, שליח המדליק נ"ח דומה קצת למי שמניח תפילין על ידו של חבירו, שאינו עושה שום מצוה ואינו יכול לברך, ורק זה שהתפילין מונחים על ידו הוא שמקיים המצוה, ולכן אין השליח יכול לברך כלל מדין שליחות, ומ"מ אם הבעה"ב עומד שם שפיר מברך השליח ומוציאו מדין שומע כעונה.

ובאמת שכבר כתב כן הפמ"ג (א"א סי' תרעה ס"ק ד) והביאו במשנ"ב (שם ס"ק ט) דאיש יכול לעשות אשה שליח להוציאו אם עומדין בשעה שמדלקת ושומעין הברכה, ובדיעבד אם לא ענו אמן על הברכה ג"כ יצאו, וכן איש מברך לאשה ויוצאת ידי חובתה אם עומדת שם ושומעת הברכה לא בע"א. וכ"כ במחצית השקל בהל' בדיקת חמץ (סי' תלד ס"ק ט).

ולכאורה הדברים תמוהים, דאי מדין שליחות הוא, א"כ מדוע צריך לעמוד בשעת הברכה, הלא שלוחו של אדם כמותו בכל הש"ס. ואי לאו מדין שליחות הוא, א"כ מה מהני מה שעומד שם, הלא צריך הוא בעצמו להדליק.

והנה מקור דבריהם מדברי הב"ח (סי' תרעו ד"ה המדליק) שכתב בשם מנהגי מהר"א טירנא ד"דוקא דבר המוטל על גוף האדם ולא על דבר הנתחייב ברכה וראיה מחלה ותרומה שהשליח מברך בלא המשלח". וכן הביא במחצה"ש שם וז"ל: וכמ"ש סו"ס תרעו, שכתב מ"א בשם הב"ח (שם ד"ה המדליק) אי מדליק נר חנוכה לאשה תעמוד האשה אצלו בשעת ברכה, דמצוה שהיא חובת הגוף קשה לעשות ע"י שליח [לאפוקי הפרשת תרומה וכדומה דהוי חובת התבואה], לכן עכ"פ תעמוד אצלו. הוא הדין הכא. ע"כ. הרי מבואר דהכא דין הוא שצריך לעמוד בשעת הברכה, כיון שהיא חובת הגוף.

והיינו משום שדבר שתלוי בלבו של אדם, לא שייך שליחות, שליחות שייך רק במעשים, ולכן אין שליחות בברכות, ולכן לא שייך שליחות בביטול חמץ, שזה דבר התלוי בליבו. ולכן אף לדעת הסוברים ששליח יכול לבטל, צריך שבעה"ב יעמוד שם, שהם אלו שיסכימו בלבם לביטול הנאמר ע"י השליח.

וכן מבואר במהרי"ל (מנהגים הלכות בדיקת חמץ ס"ק ז), שכתב וז"ל: ואם אינה יכולה כלל לבטל בעצמה, אז יבטל הבודק בשבילה והיא תעמוד אצלו בשעת הביטול דנראה כשלוחה וכן הגיד הר"ן בשם מהר"ן. וכן באורח חיים על אבי הבן בשעת המילה. והמבטל לאחר יאמר דאיכא ברשות פלוני או פלונית. ע"כ. הרי שכתב הטעם שצריך לעמוד "כדי שיראה כשלוחו", ודימה זאת לדין ברית מילה, שכתב בשו"ע (סימן רסה סע' ט) "אבי הבן עומד על המוהל **להודיעו שהוא שלוחו**". הרי דכל מה שצריך שיעמוד באותה שעה אינו חלק מדין שליחות, אלא שכאשר לא מובן מאליו שמדובר בשליחות, מנהג הוא בלבד, שעומד על גבו. אך מנהג הוא, ולא עיקר בדיני שליחות. ולכן, בכה"ג שא"א ודאי שמועיל השליחות גם ללא שיעמוד שם. ויש להאריך בזה עוד, אך אכ"מ.

וכן פשטה ההוראה שהשליח רשאי לברך, וכן שמעתי משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל, וממורנו הגאב"ד שליט"א. ולכן, בפרט בנ"ד שאין באפשר שבעל הבית יהיה נוכח בברכה, לפיכך העיקר לדינא דרשאית לברך ולהדליק.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

ראש חבורת ש"ס

הערות בעניני חנוכה

נר חנוכה חובת הבית או חובת הגברא

ברמב"ם הל' חנוכה רפ"ד כ' 'מצותה שיהא כל בית ובית מדליק נר אחד'. ומבואר מדבריו דהוי חובת הבית. וכמ"ש הפנ"י (שבת כא:) דמי שאין לו בית אינו מחויב בכלל במצוה, ולא רק שאין לו אפשרות לקיים את המצוה. וכן מבואר מד' התוס' (סוכה מו.) דמי שאין לו בית מופקע לגמרי ממצות נ"ח, כשם שמי שאינו דר בבית מופקע לגמרי ממצות מזוזה.

ובזה מיושב מ"ש בש"ע סי' תרעה ס"ג דקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול יד"ח בנ"ח. ומאידך כתב הש"ע (סי' תרפט ס"ב) דקטן אינו מוציא את הגדול יד"ח בקריאת המגילה. וכ"ק על שיטת הבה"ג (בתוס' מגילה ד.) דאשה אינה מוציאה את האיש בקריאת המגילה, כיון שהיא חייבת רק מטעם שאף הן היו באותו הנס, ואין חיובה שוה כזכרים. ותמוה דזהו נגד הגמ' (שבת כג.) דמדלקי עלי בגו ביתאי. ומוכח דאשה מוציאה את בעלה בהדלקת נ"ח. וי"ל דשאני נ"ח דהוי חובת הבית, ועל כן סגי בהדלקתן כדי לפטור את בעל הבית מהדלקת נ"ח בביתו, דמ"מ גם הם בני חיובא נינהו.

וצ"ע ממ"ש הרמב"ם הל' ברכות פי"א וז"ל, יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב וכו'. וכן כל המצות שהן מדברי סופרים בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידים וכו'. עכ"ל. ומבואר מדבריו דמצות נר חנוכה הוי חובת גברא, ולא רק חובת הבית.

בענין חיוב או רשות להדר במצוה

כ' הרמב"ם בהל' חנוכה רפ"ד 'והמהדר את המצוה' מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, 'והמהדר יתר על זה' ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. ומשמע כמ"ש בחי' הגרי"ז (סוף הל' חנוכה) דהמהדרין בחנוכה הוי רק בגדר רשות, ואין בזה חובה על האדם בכלל, ושאני מדין הידור מצוה עד שליש דהוי בגדר חובה.

ובערוך השלחן (סי' תרנא ס"ה) הביא מח' טור וב"י בדעת רש"י לגבי הידור מצוה בלולב, אם הוי חובה לכתחלה, או שאין בזה שום חובה אלא רק רשות. ומל' הרמב"ם (בסוף הל' איסורי מזבח) משמע דהידור מצוה הוי רק בגדר רשות בעלמא, דראוי לעשות כן, אבל אין זה חובה גמורה.

וכן משמע מהמאירי (שבת קלג:) וז"ל, לעולם יהא אדם 'משתדל' לקיים את המצות בהידור ובנוי, 'דרך הערה' אמרו זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות סוכה נאה. עכ"ל. וכ"מ בשיטה מקובצת (ב"ק קטו.) בשם ה"ר יהונתן וז"ל, ואע"ג דמצוה על בני ברית לעשות לפנים משורת הדין אפ"ה אין להכריח כל אדם לעשות לפנים משורת הדין וכו', כדאמרינן הדור מצוה עד שליש במצוה עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה כלומר שמשלם לו שכרו בעולם הזה, אבל משליש לחודיה עליו נאמר היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם. עכ"ל.

ויש לעיין ממ"ש הרמב"ם בהל' חנוכה שם בהי"ב וז"ל, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק. ודייק באור שמח שקונה 'נרות' רבים דהיינו לצורך הדלקת ההידור, שהרי לצורך הדלקת עיקר המצוה סגי בנר אחד. וא"כ מוכח שיש חיוב להדר על המצוה, וצריך לחזר על הפתחים בעבור כך.

ברכת שהחיינו בביתו אחר שהדליק בבית הכנסת

כתב המשנ"ב (סימן תרעא ס"ק מה) ששליח ציבור שהדליק בבית הכנסת ובירך שם שהחיינו, כשחוזר ומדליק בביתו לא יברך שוב שהחיינו, אם לא כשמדליק להוציא את אשתו ובני ביתו. ומקור דבריו משו"ת זרע אמת (ח"א סי' צו). ושם ביאר טעמו דברכת שהחיינו שמברכים בהדלקה נתקנה גם על ה'זמן' של חנוכה, ואחר שכבר בירך על הזמן, לא תיקנו שיברך רק על מצוות ההדלקה בביתו.

וצ"ע שהרי מצינו שתיקנו ברכת שהחיינו גם בקיום המצוה בלחוד, וכמו בקידוש של סוכות דמבואר בשו"ע (סימן תרמא ובמשנ"ב שם ס"ק ו), שאף אם כבר בירך שהחיינו רק על היום טוב [באופן שקידש ואכל מחוץ לסוכה], מכל מקום כשאוכל בסוכה צריך לחזור ולברך שהחיינו משום קיום המצוה, וה"נ אף אם מקיים המצוה של הדלקת נרות חנוכה בביתו צריך שיברך על זה שהחיינו.

ואפשר לבאר דברי הזרע אמת דאינו ר"ל שמברך שהחיינו על עצומו של יום, אלא רק מביא משם הוכחה דאינו חוזר לברך שהחיינו, דכשם שאם בירך את ברכת הזמן על היום בשוק הרי"ז פוטרו מברכת שהחיינו בשעה שעושה קידוש ביו"ט, ולא אמרי' שתקנו ברכה על הכוס בדוקא, ה"נ לגבי חנוכה כיון שבירך שהחיינו בשעת הראיה או בהדלקה בביהכ"נ הרי זה פוטרו מלברך שוב פעם שהחיינו על מעשה ההדלקה.

וכן נראה לבאר מ"ש בחי' הריטב"א (שבת כג. ד"ה נס) וז"ל, אבל זמן כולהון כחד יומא נינהו. פירוש שכולם כמו מצוה אחת. ע"כ. ובשו"ת פרי הארץ (ח"ג סי' א') תמה דכל לילה הוי מצוה בפ"ע, שהרי א"א להדליק ביום, וא"כ אין זה מצוה הנמשכת שמנה ימים, אלא הוא מקיים בכל יום ויום חלק מהמצוה. ודומה למ"ש בשו"ת מהרלב"ח (סי' סב) בביאור ד' הר"ן (סוכה נו.) שאין מברכין שהחיינו על ספה"ע כיון שכל המ"ט ימים הוי מצוה אחת, ואין מברכים כשהגיע לחלק מזמן המצוה, ואת"ל דמברכין שהחיינו על חלק מהמצוה היה צריך לברך בכל יום שהחיינו, דהרי בכל יום הוי ספירה אחרת, משא"כ בסוכה ולולב שמקיים בכל יום אותו מצוה שעשה ביום הראשון, ואין לו חידוש בקיום המצוה ביום השני יותר מהיום הראשון. ולפ"ז צ"ב דה"נ תקשי לגבי חנוכה. וכ"כ בספר הפרדס (שער המעשה ד"ה ולפ"ז וז"ל, ויש מי שכתב שהטעם שאין מברכין זמן על ביעור חמץ, משום דעדיין לא נגמרה המצוה, שעדיין צריך ביטול. ואין זה נכון, שהרי בחנוכה בלילה הראשון מברכין זמן אע"פ שלא נגמרה המצוה עד יום שמיני. וגם קשה ספירת העומר שאע"פ שיש בספירתה גמר המצוה אין מברכין בה שהחיינו. וא"ת שאין גמר המצוה עד סיום המנין, מ"מ קשה חנוכה. עכ"ל. וכן תמה השפ"א (שבת כא: ד"ה בגמ').

וי"ל דלעולם כל יום הוי מצוה בפ"ע, וממילא יכול לברך ע"ז שהחיינו, דלא הוי רק חלק מקיום המצוה, וכמ"ש הראשונים דשאני מספה"ע דבעי' תמימות כיון דהוי מצוה א' אריכתא. אבל אכתי אין צורך לברך בכל יום שהחיינו, דשאני ספירת העומר שבכל יום אין הספירה דומה לקודמתה. משא"כ הכא בהדלקת נ"ח השהחיינו חל על

עיקר המצוה שזהו שוה בכל יום, ולא צריך לברך שהחיינו על ההידור. ומבואר כנ"ל דברכת שהחיינו פוטרת את כל חיובי החג, כיון דמברכים על המצוה באופן כללי.

בענין שליחות בנר חנוכה

רעק"א בהגהות בסימן רסג ס"ה על המג"א ס"ק יא הביא ממהר"ם דאשה שלא הדליקה נרות שבת עד בין השמשות תאמר לעכו"ם להדליק והיא תברך. והקשה רעק"א דכיון דאין שליחות לעכו"ם הרי היא אינה מדלקת אם כן איך תברך. ומבואר מדבריו דלא שייך שיתייחס אל המחוייב במצוה זו אלא על ידי שליחות.

וצ"ע ממ"ש המג"א שאם אדם קיבל כבר שבת ועדיין לא הדליק נר חנוכה יאמר לאחר להדליק נר חנוכה. ואליבא דרעק"א צ"ב כיצד לאחר קבלת שנת יאמר להדליק נר חנוכה, הרי יש לנו כלל בשליחות דכל מילי דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוי, ואם כן איך תתייחס ההדלקה אליו. וכ"ק מהא דקיי"ל שקטן יכול להדליק בעבור אביו, והרי קטן אינו בתורת שליחות. ובע"כ דל"צ להגיע כאן לדין שליחות על מעשה ההדלקה אלא העיקר שמתקיים המצוה בביתו.

ויש להוסיף עוד שכן מוכח מנוסח הברכה שמברכים 'להדליק' נ"ח, וכ' הר"ן (פסחים ז:) דכל מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים מברכים בל' 'על', ואכסנאי אינו יוצא י"ח בהדלקת בעה"נ, אלא צריך לאשתתופי בפריטי, וא"כ מאחר שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים על ידי אחר. ע"ש. וא"כ מוכח דלא כמ"ש רעק"א שמקיימים את מצות ההדלקה ע"י דין שליחות.

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א
ראש חבורת פסח ויו"ט

בגדר ההידור דמוסיף והולך

א. דברי הטור והשו"ע שהזכירו דין מוסיף והולך בתורת חיוב

איתא בגמ' (שבת כא, ב): "תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך".

והנה הטור (או"ח סי' תרעא) והשו"ע (שם ס"ב) כתבו את דין סדר הדלקת נרות חנוכה, וכתבו שביום הראשון מדליק אחד ואח"כ מוסיף והולך בכל יום עוד נר אחד, וכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש (שבת פרק שני סי' ד). וכבר תמהו על זה הפמ"ג (שם משב"ז סוף סק"א) והחמד משה (שם סק"ב) ועוד אחרונים, אמאי כתבו הטור והשו"ע דין זה בסתמא, דמשמע שהדלקת כל נרות אלו הוא חובה גמורה, הרי בגמ' נזכרו בתורת הידור בלבד.

ובגליא מסכת (סוף סי' ו) כתב לחדש, שאין זה כשאר הידור מצוה שהוא רשות בעלמא אם רצה, אלא נתקן כן בתורת חובה כדי להדר את המצוה, כמו שמצינו שיש הידורים שנתקנו בתורת חובה, ועי"ש בביאור הטעם שנקרא ד"ז הידור.

ובאמת יש מקור לזה מהראשונים, שבהלכות קצובות הל' חנוכה (אות א) הזכיר דין הדלקת נרות חנוכה בלשון זו "בחנוכה חייב אדם להדליק נר אחת בלילה ראשונה, בלילה שניה שתיים, ויוסיף אחת בכל לילה עד שמונה ימים וכו' ואם רוצה לעשות נר אחד בכל לילה ולילה כלילה הראשון יצא ידי חובתו". וכן יש מקור לזה משבולי הלקט (דיני הלל סי' קעג) שכתב שהטעם שבחנוכה גומרים את ההלל בכל יום, משום שימי החנוכה חלוקים בנרותיהם, שבכל יום מוסיף והולך. ואם נימא דהידור בעלמא הוא, אין ללמוד מזה טעם לחייב באמירת הלל שלם[א].

אמנם קשה ליישב כן ד' הטוש"ע מכמה טעמים, חדא, דברי"ף וברא"ש העתיקו הגמ' כצורתה בלשון מהדרין מן המהדרין, ומשמע שאין זו חובה, וברמב"ם מבואר להדיא שאין זו חובה, וכן מבואר בדברי הרבה ראשונים, וקשה לומר שפסקו הטור והשו"ע שהיא חובה גמורה כדעת הראשונים היחידים שכתבו שהיא חובה. ועוד, שבקיצור פסקי הרא"ש, שנתחבר ע"י הטור, ג"כ סתם שהיא חובה, אע"פ שמדברי הרא"ש נראה שהוא הידור בעלמא כלשון הגמ', ואף אם נימא שהטור סובר להלכה שהיא חובה, מ"מ אמאי כתב כן בקיצור פסקי הרא"ש שבהם כתב הדינים העולים להלכה לדעת אביו הרא"ש.

עוד קשה, שהרמ"א סתם ולא הגיה כלל על זה, ומשמע שדעתו כהשו"ע שחובה לעשות כן, אמנם בהגהות הרמ"א (סי' תרעד ס"א) מפורש שעיקר המצוה מתקיימת רק בנר אחד, והשאר אינם אלא למצוה. ובדרכי משה (שם) מכנה הרמ"א את נרות ההידור בשם נר של רשות, הרי דס"ל דעכ"פ מעיקרא לא נתקן כן בתורת חובה, אלא רשות בלבד, ושוב צ"ע למה הוזכרו בדברי כל הפוסקים הנ"ל בתורת חיוב.

וצריך לומר, שהזכירו הפוסקים דין זה בסתמא כחובה, משום שיש לעשות כן כיון שקיבלו עליהם ישראל לעשות כן, וכבר נהגו כן כחובה, אף שמעיקרא נתקן רק בתורת הידור ומעלה. וכמו שבהל' תפילת ערבית כתב השו"ע עיקר חיובה בסתמא, ולא הזכיר כלל שמעיקרא דדינא קיי"ל שתפילת ערבית רשות היא, והאידנא קיבלוה עליהם כחובה.

אכן עדיין צריך ביאור לשון הטור והשו"ע, שכתבו בסתמא שמוסיף והולך וכו', והרי באמת חלוקים נרות אלו זה מזה, שאת הראשון מדליק לחובתו מדברי סופרים, ושאר הנרות שמדליק הם בתורת הידור שתיקנו חכמים אופן זה, ונהגו בו ישראל, [ויש כמה נפ"מ בזה להלכה, כמו שיבואר להלן], וא"כ אמאי כתבו בסתמא שחייב בהדלקת כל נרות אלו.

ב. אם מותר להדליק נרות ההידור מהנר שמדליק לעיקר המצוה

והנה נחלקו בגמ' (שבת כב, א) אם מדליקין מנר לנר או לא, וקיי"ל להלכה שמדליקין מנר לנר, וסתימת הסוגיא היא, דמיירי אף בנרות חנוכה, שרשאי להדליק נר זה מנר אחר, וכן פסק השו"ע (או"ח סי' תרעד ס"א). ובהגהות הרמ"א (שם) כתב: "ונהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו למצוה כ"כ, ולכן אין להדליק זה מזה", ויש לעיין בדעת השו"ע שלא פסק כן, ואף הרמ"א שכתב שאין עושין כן, כתב זאת רק בתורת מנהג ולא לחובה, ואמאי שרי מעיקר הדין, הרי נרות אלו שהוסיף להדליק מטעם הידור, אין מעלתם כמו מעלת הנר שמדליק לחובתו, וא"כ מטעם זה יהא אסור להדליק מנר החובה.

ובשו"ת גליא מסכת (סי' ו) הוכיח מזה, שאף ההדלקה דמוסיף והולך היא תקנה של חיוב שנתקנה לאחר מכן, ולא הידור בעלמא בתורת רשות. אמנם אכתי צ"ע, שבדברי הרמ"א מפורש שהוא בגדר רשות וכמובא לעיל, ומ"מ נקט שמעיקר הדין היה מותר להדליק מנר לנר ואין בזה איסור, וצ"ב אמאי שרי. ואף לפי מה שהובא לעיל שמשמע מדברי הטוש"ע שקיבלו עליהם הידור זה כחובה, ונהגו בו כל ישראל, מ"מ הרי אין מעלתו ע"ז כמו הנר שמדליק לעיקר חובתו, אלא חובתו רק מחמת המנהג, וא"כ אכתי קשה איך מותר להדליק הנר הנוסף מנר החובה.

ובערוך השולחן (או"ח סי' תרעד ס"ב) כתב ליישב, שאע"פ שאין מעלת נרות אלו שוה, מ"מ כיון שאף את נר ההידור מדליק לשם מצות חנוכה, א"כ אין הדלקתם מנר החיוב נחשבת זלזול במצוה. וע"פ סברא זו כתב, דמה"ט אע"ג דאם כבתה אין זקוק לה, מ"מ כיון שיש מעלה בהדלקת נרות אלו שוב, והוא מדליקם לשם מצוה, א"כ אם רוצה להדליקם מהנרות של החיוב, רשאי. אכן במג"א (ריש סי' תרעד) הרי מבואר שאם כבו הנרות אסור מן הדין להדליקם מנר אחר של חנוכה, וע"כ דלית ליה הך סברא, אלא סובר שאם מדליק הנר מנר אחר שקדושתו חמורה, גם זה הוי זלזול במצוה, וא"כ הדרא הקושיא אמאי לענין הדלקת נר ההידור מנר החיוב מעיקר הדין שרי, הרי אין דרגת חיובם שוה.

ג. אם שייך לברך בזמן הדלקת הנרות שמוסיפין בשאר הימים

והנה הפוסקים דנו לענין מי שהדליק נרות חנוכה ושכח לברך, ובאמצע הדלקת נרות ההידור נזכר שלא בירך, האם יכול לברך עתה ברכות נר חנוכה או לא. ובפרי חדש (או"ח סי' תערב) כתב שכיון שקיים עיקר המצוה, ועתה חייב רק בהידור, אינו יכול לברך על ההידור.

אמנם הפמ"ג (שם א"א סק"ב) והגרע"א (שו"ת תנינא סי' יג) הביאו מש"כ הב"י (שם) בשם אורחות חיים לרבי אהרן הכהן (הל' חנוכה אות י) שאם בליל ב' דחנוכה הדליק רק נר אחד, ואח"כ ראה שצריך עוד נר, ובא להדליקו, אינו צריך לברך עליו, משום שמתחילה הייתה דעתו לברך על כל הנרות שצריכים להדליק. ומשמע שאם לא הייתה דעתו על כך, שייך לברך על נר ההידור.

וכן מצינו בספר הפרדס לרבינו אשר (שער ט פי"ג) שכתב שאם שח בין נרות החנוכה, צריך לחזור ולברך, אע"פ שהדלקת הנרות הנוספים היא הידור בעלמא.

וכבר תמה הפמ"ג שם ע"ד הארחות חיים שמשמע מדבריו כן, היאך יברך על הידור בלבד, לאחר שכבר בירך על עיקר המצוה. ובפרט קשה לדעת השו"ע דס"ל דאין מברכין על המנהג, כמו הלל דר"ח וכיוצא בזה.

ועוד הקשה באבי עזרי (הל' חנוכה פ"ד ה"א), ממה שמצינו בהגהות הרמ"א (יו"ד סי' רסה ס"ג) שאם חוזר על ציצין המעכבין את המילה צריך לברך, ומשמע שבציצין שאין מעכבין את המילה, אף שיש הידור מצוה בחיתוכם, מ"מ אינו מברך עליהם, ומאי שנא הכא דמברך בשעת הדלקת הנרות הנוספים שהם להידור.

ד. מחלוקת השו"ע והאחרונים בענין סדר הדלקת הנרות

והנה בשו"ע (או"ח סי' תרעו ס"ה) כתב, שמדליק בליל א' בימין, ובשאר הימים שהוא מוסיף והולך כמה נרות, יתחיל להדליק בנר השמאלי הנוסף, ואח"כ פונה לצד ימין ומדליק שאר הנרות, ומקורו במהרי"ק ותרוה"ד.

והנו"כ שם הביאו דעת מהרש"ל שחולק ע"ז, וכן בביאור הגר"א שם חלק על השו"ע, וסברתו היא, שאין לברך הברכה על הנר הנוסף שהוא להידור מצוה, אלא עדיף לברך על הנר העיקרי שבו יוצא ידי חובתו.

ולכאורה תמוה מאי קשיא ליה להגר"א, דאף להשו"ע שמדליק משמאל לימין, מ"מ בנר הראשון שמדליק יוצא

א. אמנם צ"ע אם כוונת השבולי הלקט לחידוש זה, כי הוא כ"כ בשם רבינו שלמה, והוא רש"י, ואכן מקור ד"ז מבואר בספר הפרדס הגדול לרש"י (סי' קצח), אמנם בדברי הגמ' פירש"י דמהדרין היינו המחזרין אחר המצוות, ומשמעות דבריו היא שהידור ומעלה היא ולא חובה.

ולכן צריך לפרש דברי רש"י ושבולי הלקט באופ"א, דכיון שתיקנו חכמים אפשרות לעשות כן, ומחמת התוספת וחידוש הנס בכל יום, מה"ט יש לומר בו הלל בכל יום, ולא מחמת מצות ההדלקה, והוכיחו כן מהא דחלוקים בנרות, בתורת ראיה וסימן בעלמא.

ידי"ח עיקר המצוה, וממילא שייך שיברך באותה שעה.

אמנם באמת נראה כוונתו, דודאי אינו יוצא ידי"ח עיקר המצוה בנר הראשון שמדליק בצד שמאל, שהרי התקנה היא להדליק בימין, וא"כ מסתבר שלא תיקנו להדליק עיקר המצוה בנר השמאלי ולהפסיד בזה מעלת נר חנוכה בימין, אלא ע"כ שהדלקת הנר הראשון היא רק לקיום ההידור ולא לעיקר המצוה, וע"ז הוקשה להגר"א, דא"כ נמצא שמברך בשעה שמדליק ההידור.

ויש להוכיח שגם השו"ע סובר כן, ממה שכתב בב"י (שם) שכשעושה כן נמצא שמברך שעשה ניסים על הנס הנוסף שנתחדש באותו לילה, כיון שאת הנר השמאלי מוסיף על הנס שנעשה ביום זה, והכי עדיף טפי. ומבואר מזה שלדעתו את הנר הראשון מדליק על הנס הנוסף ולא על עיקר חובת הדלקה, וזה לכאורה כמו שנקט הגר"א לדעת השו"ע, ומעתה קשה מה שהקשה הגר"א, היאך ס"ל כן שמשום מעלות אלו יניח עיקר המצוה ויברך על ההידור.

ה. ביאור גדר ההדלקה דמוסיף והולך

ואשר נראה בישוב דברי השו"ע, דס"ל דאין גדר ההדלקה דמוסיף והולך כמו שנקט הגר"א, שנר אחד הוא לקיום חובתו, והשאר הם בתורת מעלה והידור בלבד, אלא הגדר בזה הוא, שבכל אחד מימי חנוכה יש חיוב להדליק כדי להודות על הניסים שהיו בכל הימים שעד עתה, והיינו שביום הראשון חובתו להודות על הנס שהיה ביום זה, וביום השני איכא חובת הודאה על הנס שהיה ביום הראשון וביום השני, וכמו שמוכח ממה שהמוסיף והולך מדליק אף כנגד היום הראשון, וי"ל שאף מצד עיקר הדין החיוב הוא להודות על הנס שבכל הימים הנכנסים, אלא שקיום חובה זו נעשה ע"י הדלקת נר אחד.

ומעתה י"ל, שמה שהמוסיף והולך מדליק כמה נרות, הגדר בזה הוא שמקיים את עיקר חובת פרסום הנס וההודאה על נסים אלו ע"י שמדליק בפרטות נר לזכר הנס שאירע בכל יום בפנ"ע, ונמצא שאת כל אחד מנרות אלו הוא מדליק על עיקר חיובו בפרסום הנס, ולא בתורת תוספת הידור בלבד. ואין הידור זה כתוספת על עיקר חיובו, אלא הוא שינוי באופן עשיית המצוה, שעושה אותה באופן מפורט יותר, ומודה על כל נס בנר בפני עצמו.

ובזה מדוקדק יותר לשון הטור והשו"ע, שכתבו בסתמא שמוסיף והולך, ולא הזכירו כלל שנר אחד לחובתו ושאר הנרות הם לקיום ההידור, שבאופן זה דמוסיף והולך שנהגו בו וקיבלוהו כחובה, הוו כל הנרות לפרסום והודאה על עיקר חובתו, ולכן לא הזכירו לחלק ביניהם, דמה"ט דין כולם שווה, שכולם נרות של מצוה.

ו. ישוב הקושיות בדין הנרות הנוספים

ומעתה מבוארת היטב דעת השו"ע, דנהי דהנר הימני הוא על הנס שנעשה ביום הראשון והנר השמאלי הוא על הנס שנוסף ביום זה שבו הוא עומד, ולכן בהדלקת הנר השמאלי ראוי יותר לברך שעשה ניסים, כיון שהוא על הנס שנתחדש היום, מ"מ שייך נמי לברך עליו להדליק, כי אין נר זה בתורת הידור בלבד, אלא בא לקיום עיקר חובתו, שמצד עיקר הדין צריך לפרסם אף נס זה שנתחדש היום, וכשמדליק באופן שמוסיף והולך, כל הנרות שמדליק הם לקיום חובתו וכנ"ל, ושפיר יכול לברך בשעת הדלקת הנר הראשון שמדליק משמאל.

וכמו כן מובן מה שהובא לעיל לדקדק מדברי הראשונים ששייך לברך בזמן הדלקת הנרות הנוספים אם לא היה דעתו לפוטרם מעיקרא, או אם הפסיק ביניהם, ואף שאין מברכין על ההידור, מ"מ בכה"ג שהדליק מעיקרא על דעת להדליק כמה נרות, מדליק נר אחד לזכר הנס שבכל יום, ואינו פוטר בזה את חובת ההודאה על הנסים הנוספים, ועדיין קאי בעיקר חובתו להודות אף על ניסים אלו, ולכן שייך לברך אף על נרות אלו. ומה"ט אף אם שכח לברך בשעת הדלקת הנר הראשון, יכול לברך כל זמן שלא הדליק כל הנרות שהם בגדר תוספת דמוסיף והולך, שמ"מ הם חלק מהמצוה[2].

אח"ז ראיתי בספר מכתבים ומאמרים מהגרא"מ שך זצ"ל במהדורה החדשה (ח"ג סי' שכג), שדן בענין הנ"ל במי שהדליק בלא ברכה ונזכר לפני שסיים נרות ההידור, אם יכול לברך, וכתב בזה ב' תירוצים ליישב הקושיא הנ"ל שבאבי עזרי. ובסוף דבריו כתב תירוץ שלישי בביאור הטעם שיכול לברך, שמה שהנרות הנוספים נקראים הידור היינו שגם בנר אחד יוצא, אבל המהדרין מן המהדרין שמוסיף והולך ולא רוצה לצאת בהדלקת נר אחד, אלא בשתי נרות ביום השני, א"כ הדלקה זו היא מעיקר המצוה, ועל כן כ"ז שלא גמר ההדלקה של הנר השני יש לו לברך, אע"פ שאין לברך על הידור בעלמא. והוא כדברינו[3].

וא"ש הא דס"ל להשו"ע שיכול להדליק כל הנרות של חנוכה זה מזה, והיינו משום שאף כשמדליק כמה נרות ומוסיף והולך, נחשב שכל הנרות הם לקיום עיקר חובת הדלקת נר חנוכה, וכולהו חשיבי נר של מצוה [ולפי"ז י"ל, שאם הדליק נר אחד לעיקר חובתו, ואח"כ נמלך להדליק עוד נרות לקיים ההידור, אסור להדליקם מנר של מצוה גם להשו"ע].

וכן נראה מדברי בעל הפלא יועץ ז"ל (בספרו חדש האביב על מס' שבת, עמ' מה) שכתב וז"ל "דמהדרין אינם עושים נר א' עיקר ושאר משום הידור, אלא שעושים המצוה מהודרת להיות מדליק כמה נרות זכר לנס, וכולם שוים לטובה, תדע שהרי אמרו דלמ"ד טעמא משום ביזוי מצוה מדליקין מנר לנר". הרי שעמד בזה שלפי מנהג המהדרין כל הנרות שמדליק שווים בגדרם, והוכיח כן מהא דמדליקין מנר לנר, והיינו לפי"ד השו"ע הנ"ל.

ז. בדין נרות הידור שכבו

ויש לדון דנפ"מ בזה, דהנה דן הבית הלוי (ס"פ וישב, ענייני חנוכה) אם לענין נרות ההידור נמי אמרינן כבתה זקוק לה [ונפ"מ בזה גם לדידן אם כיבה במזיד, שכתבו הפוסקים (מור וקציעה סי' תרעג, פמ"ג שם א"א סקי"ב) דלכו"ע זקוק לה]. וכתב שמסברא היה נראה שאינו זקוק לה, שכיון שמעיקרא לא היה חייב להדליק נר זה, אף אם הדליקו יכול לכבותו. והעיר דלפי"ז היה מותר להדליק שאר הנרות שהם להידור משמנים שאסור להדליק בהם בשבת, והעיר שמהסוגיא (שבת כא, א) לא משמע כן כלל. ועוד העיר, שמדברי הב"ח מוכח שלא כן, וע"ע בכתב סופר (או"ח סי' קלד) מה שכתב בדין זה.

אמנם לפי המבואר לעיל נראה, שכיון שהדליק נר לכל יום ויום, כל נרות אלו באים הם לקיום חובתו, ואם הם כבו הרי נחסר בקיום עיקר חובתו, וממילא למ"ד זקוק לה חייב לחזור ולהדליק את כולם מעיקר הדין, ולכן מעיקרא יש לו להדליק רק בשמן הכשר בשבת. וכמו"כ לדידן אם כיבה הנרות במזיד חייב לחזור ולהדליק את כולם.

ח. בדין מי שיש לו ב' נרות ביום השלישי

עוד נראה דנפ"מ בזה, דהנה דנו האחרונים היאך הדין במי שיש לו ביום השלישי שמן כשיעור שני נרות, האם ידליק עכ"פ שנים, או לא ידליק אלא נר אחד כיון שאינו יכול להדליק שלשה כשיעור ההדלקה של יום זה. וכתבו כמה אחרונים (כתב סופר או"ח סי' קלה, חיי אדם כלל קנד אות כה, בית הלוי עה"ת ענייני חנוכה, משנ"ב סי' תרעא סק"ה) שידליק רק נר אחד. ובאבי עזרי (הל' חנוכה פ"ד ה"א) תמה על זה, וכתב שאף אם אינו יכול להדליק כל ההידור, מ"מ יעשה מה שביכולתו, ויפרסם לכל הפחות הודאה על מה שנעשה נס שני ימים.

ולפי המבואר מסתבר דבכה"ג ידליק רק נר אחד, דכיון שביום השלישי חובתו לפרסם ולהודות על חסדי ה' בשלושת ימים אלו, א"א שידליק שני נרות, דענין הדלקת נר חנוכה באופן של מוסיף והולך הוא ע"י שהנר הראשון מדליק רק כהודאה על היום הראשון, והנר השני מדליק רק כהודאה על היום השני, ואם ידליק רק ב' נרות נמצא שלא הודה על נס היום השלישי כלל.

והאבי עזרי נקט שאין בזה חסרון, דסו"ס הודה על ב' ימים. אבל לפמש"נ לעיל איכא חיוב להודות ביום השלישי על כל ג' הניסים, ומה שיוצא ידי"ח בהדלקת נר אחד בלבד, היינו כשמדליק נר זה בסתמא או במחשבה להודות בזה על כל הניסים שאירעו בחנוכה עד יום זה, ונמצא שקיים חובתו כתקנה מעיקר הדין, אבל אם מדליק רק שני נרות, נמצא שלא קיים חובת ההודאה על הנס של אחד הימים.

וכן נראה מוכרח דעת הכתב סופר (שם), שנקט שאם הדליק ב' נרות ביום השלישי, חייב להדליק נר שלישי מן הדין ולא רק מטעם הידור, ואם לא עשה כן, לא קיים עיקר המצוה. ועוד כתב, שאם לא הדליק נר נוסף, ומעיקרא היה דעתו להדליק ב' נרות בלבד, וכבו אותם נרות, חוזר ומדליק בברכה. ותמוה לכאורה אמאי מברך, דנהי די"ל שראוי לא להדליק הנר השני משום שמבלבל ההידור וניכר כאילו נעשה הנס רק ב' ימים, מ"מ במה נתבטל בזה עיקר קיום המצוה, שראויה להתקיים גם בנר אחד בלבד. ומוכרח מזה כמש"נ, שחובה לפרסם הנס ולהודות על כל הימים, וכשמדליק כמה נרות, כל נר מתייחס רק ליום אחד, ולכן אם הדליק ב' נרות ביום השלישי, לא יצא כלל ידי"ח עיקר המצוה.

ט. לתת לקטן להדליק את הנרות הנוספים

ועוד נפ"מ בזה לענין מש"כ בבן איש חי (שנה א פרשת וישב - הלכות חנוכה סעיף יח) שאף שטוב לחנך בניו במצוות, לא יתן להם להדליק אלא השמש, אבל לא יתן להם להדליק מנרות החיוב, ודלא כמי שהתיר בזה, עכ"ד. ועיין במועד לכל חי להגר"ח פלאג'י (סי' כז אות לו) שכתב להתיר, ואולי לזה כוונת הבא"ח במה שהביא מי שהתיר בזה. וראיתי שהעירו על דברי הבא"ח מנ"ל להחמיר כ"כ, הרי גם בנרות החיוב יש דעות להתיר הדלקה ע"י קטן, (עי' סי' תרעה ס"ג דעות הפוסקים בזה), א"כ אמאי מחמיר כ"כ אף בנרות ההידור לא להדליקם ע"י קטן.

ובכה"ח הביא דברי הבא"ח הללו, ונראה שסובר שלדעתו הטעם משום שנראה כמזלזל במצוה, וה"ה שאסור ליתן לאדם גדול אחר. אמנם הבא"ח דיבר רק בקטן, ולא הזכיר כלל שלא ליתן לאחר, ודוחק שנקט רק מה שיכול להיות

ב. ובזה א"ש מה שיש להעיר עוד היאך מדליק כלל לאחר זמן, לפי מה שדן בבית הלוי (ח"ב סי' מז) שא"א להוסיף ולהדר במצוה לאחר שכבר קיים חובתו, ובחי' מרן רי"ז הלוי הל' חנוכה פ"ד פי' כן דעת הרמב"ם שבעה"ב מדליק לכולם, ע"ש בדבריו, וא"כ יל"ע היאך מדליק נרות נוספים לאחר זמן, והרי כבר קיים המצוה, ולפי הנ"ל א"ש, דבכה"ג נחשב שלא קיים עדיין המצוה כתקנה.

אמנם אין מזה הכרח לדברינו, די"ל דגם להבית הלוי שייך להדליק לאח"ז אף אם הוא רק בתורת הידור. כיון שמעשה מצות הדלקת נרות חנוכה נמשך כ"ז שהנרות דולקות, וכמ"ש הבית הלוי שם לענין מילה, לסוברים שקיום המצוה נמשך. ואע"ג דקיי"ל בנר חנוכה דכבתה אין זקוק לה, מ"מ כ"ז שהיא דלוקה מקיים מצוה וכנ"ל. ורק לענין בני הבית שלא הדליקו כלל מצד החיוב, י"ל שלסברתו אין יכולים להדליק בתורת הידור].

ג. אמנם באבי עזרי הל' חנוכה הזכיר השאלה הכתובה שם, וכתב ב' התירוצים הראשונים הכתובים שם, אך לא הזכיר את התי' השלישי הנ"ל.

מצוי. וגם יל"ע בעיקר סברת הכה"ח, שלכאורה אם נראה כעושה לחנך את בנו בזה וללמדו חביבות המצוה, אין נראה כ"כ כזלזול.

ולהנ"ל יש טעם והכרח לדברי הבא"ח, שכשמדליק בדרך של מהדרין מן המהדרין, כל הנרות הם חיוב, ועל כן ודאי חייב הוא להדליק הכל בעצמו, ול"מ הדלקת קטן, כשם שאינה מועילה לעיקר החיוב. [ויש לדקדק כן מלשון הטור ושו"ע הנ"ל באות א', שלא הזכירו שהנרות הנוספים הם רק מנהג, ומשמע שסוברים שאין ביניהם חילוק להלכה, וכמוזכר לעיל. ובכלל זה יש ללמוד מדבריהם שאין ליתן לקטן להדליקם לסוברים שאינו רשאי להדליק את הנר העיקרי].

י. סדר הדלקת נרות חנוכה ונר שבת בע"ש

עוד יש לדון דנפקא מינא למעשה ע"פ הנ"ל, במה שכתב בבן איש חי (שם סעיף כ) לענין סדר הדלקת נרות חנוכה בערב שבת חנוכה, שאע"פ שנר חנוכה קודם לנר שבת, מ"מ אם השבת חנוכה היא בימים האחרונים של חנוכה, ויש הרבה נרות חנוכה להדליק, והזמן מצומצם, אין האשה צריכה להמתין לכל הנרות שהבעל מדליק, ולאחר שהדליק הבעל נר אחד, יכולה היא להדליק נרות שבת. עכ"ד הבן איש חי. ולכאורה י"ל שטעמו הוא כיון שכבר יצאה בזה ידי חובת עיקר ההדלקה, ומה שמדליק הבעל מעתה אינו אלא ההידור, ובזה ודאי דנר שבת קודם.

וא"כ לפמש"כ שלכמה שיטות מוכח שאצל המדליק להידור כל הנרות נחשבים כנרות של חיוב, מסתבר שאין לנהוג כן, כי כיון שהבעל מדליק על דעת לקיים ההידור, א"כ מה שהדליק נר אחד לא הועיל לו לצאת ידי חובת מצוותו, ומסתבר שהאשה לא יכולה לצאת בהדלקה זו ידי חובת כל החיוב, כי הבעל לא הדליק על דעת לקיים בזה את כל חובתו.

אמנם יש להעיר, שלפמ"ש לעיל שמדברי הבא"ח שאין ליתן לקטן להדליק הנרות הנוספים מוכח שסובר שאף הם כנרות של חיוב, א"כ אין לבאר טעמו של הבא"ח לענין הדלקת ערב שבת שדי בזה שהתחיל הבעל להדליק נ"ח משום שרק הנר הראשון הוא המצוה, כי מדבריו לענין קטן מוכח שכל הנרות בכלל המצוה, ומה"ט אסור ליתנם לקטן להדליק.

לכן נראה שכוונתו וטעמו באופ"א, שעצם ההדלקה ודאי צריך להיות כראוי וכדין, ול"מ ע"י קטן, אבל אין האשה צריכה להמתין, כי מעיקר הדין יוצאת אף כשלא ראתה, אלא שיש מעלה שתראה את ההדלקה עצמה ויהא אצלה פרסום הנס, ומצד מעלה זו די בכך שרואה את הנר הראשון, שעכ"פ הודלק לשם הנס, וסובר שגם בראיית הנר הראשון לחוד סגי, אע"פ שעדיין לא הודלקו שאר הנרות.

יא. עוד נפ"מ בזה

עוד נראה דנפ"מ בעיקר נידון זה, דהנה כתב המג"א (סי' תרעא סק"א) שאם יש לו שמן יותר מחובתו ויכול להדליק נר לכל יום, ולחבירו אין שמן כלל, יתן מקצת משלו לחבירו, ויקיים חבירו עיקר החיוב, וגם הוא יקיים חובתו, ולא ידליק הוא עצמו כמה נרות בכל יום. ולפי הנ"ל נראה, שכל זה אם מעיקרא יודע כן לפני שהדליק, אבל אם הדליק נר אחד ביום השני על דעת להדליק שני נרות, ושוב ראה שלחבירו אין שמן כלל, לא יתן השמן לחבירו, כי עתה אף הוא עדיין לא יצא ידי חובתו, שכיון שדעתו להדליק שני נרות א"כ הדליק הנר הראשון במחשבה שיהא זה רק על נס היום הראשון, ועל הנס שביום השני עדיין לא הודה כלל, וחובתו להודות אף על נס זה, ולכן ישלים להדליק אף את הנר השני, כי עתה חייב הוא בכך מעיקר חובת נר חנוכה.

עוד יש לדון עפי"ז בענין מי שהדליק נר אחד וכבה, האם צריך להדליקו כדי להדליק הנרות האחרים. וכן י"ל דנפ"מ לענין מי שהדליק כמה נרות וכבה אחד מהם, האם יכול הרואה נרות אלו לברך ברכת הרואה. וכן יש לדון לענין מי שהדליק רק נר אחד, ועדיין לא גמר ההדלקה, האם יכול הרואה נר זה לברך ברכת הרואה עתה לפני שהודלקו שאר הנרות. ויש לדון בכל ספיקות אלו לפי האמור לעיל, ותן לחכם ויחכם עוד.

הגאון הרב ישראל אלמשעלי שליט"א
ראש חבורת שבת

היוצא מביתו וחוזר מאוחר האם ידליק בפלג או כשחוזר

ראיתי בספר פניני חנוכה (פסקי הגרי"ש אלישיב זצוק"ל) עמוד קע' שכתב דמי שיוצא מביתו בפלג המנחה ויחזור לביתו מאוחר בלילה עדיף שידליק בברכה בפלג מאשר שידליק בלילה עיי"ש ולענ"ד זה אינו וכמו שאבאר בס"ד

כתב מרן בשו"ע סימן תרע"ב ס"א אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם סוף שקיעתה לא מאחרים ולא מקדימים ויש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק ע"כ.

מקור הדין שהמדליק מפלג יוצא י"ח נמצא באורחות חיים הביאו מהר"י אבוהב וסברתו דלא חמיר מהבדלה דאמרינן בברכות כז: ר' יאשיה צלי של מוצ"ש בשבת ורב צלי של שבת בע"ש.

ויש לדון האם דין זה מוסכם להלכה והאם מברכים על ההדלקה הזו ?

המג"א ס"ק א' הביא מסכת סופרים פ"כ ה"ד "מצות הדלקתו משתשקע החמה ואם הדליקו ביום אין נאותין ממנו ואין מברכין עליו שכך אמרו אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו". עכ"ל.

משמע שאין מברכין קודם השקיעה אולם המחצית השקל ביאר דזה לא מיירי היכא דטרוד דאז יכול להדליק מהפלג כמו בע"ש כמבואר בתרע"ט.

וכ"כ הפר"ח שדעת היש מי שאומר זה להדליק בברכה דאל"כ מאי אהני ליה הרי הדלקה עושה מצווה והוא הדליקה מפלג אלא ודאי דשמיה הדלקה וברוכי מברכינן וכמו בסימן תרע"ט שכתב רמ"א שבע"ש מדליקין ומברכין מפלג המנחה.

אולם בסידור בית עובד (דינים השייכים לזמן הדלקת נרות חנוכה אות א') כתב דדעת המג"א דהמדליק מפלג אין לו לברך כמבואר במס' סופרים אפי' כשטרוד וכתב דגם התפלה לדוד נראה לו כן . וכ"נ מסקנת ר"ח פלאג'י במועד לכל חי (סימן כז' או כו') גם הבנין שלמה סימן נב' כתב שד' הרמב"ם ומרן השו"ע שלא יוצאים י"ח בהדלקת פלג .

ועיין בברכי יוסף א' שרצה לומר ששיטת הרמב"ם המובאת בסתם דאין להדליק מפלג שהרי כתב דאין מקדימין ואין מאחרין והאו"ח שמובא בד' היש ס"ל דבשה"ד רשאי להדליק מפלג וא"כ סתם ויש הלכה כסתם ואין להדליק מפלג וכ"ש לא לברך אולם כתב החיד"א דנראה דלא פליגי אלא הרמב"ם מיירי ברובא דעלמא דלא טרידי ואה"נ בטרוד רשאי להדליק מפלג ואין כאן מחלוקת ומה שמרן כתב יש מי שאומר זה מפני שמצא סברא זו רק בפוסק אחד.

וכ"פ המ"ב ס"ק ג' בשם הפר"ח והברכ"י.

אלא דיעויין בחזו"ע (עמ' סט') ובשבט הלוי (ח"ג סימן פא'-וח"ד סימן סו') שהעירו שהרב חיד"א חזר בו בספרו כסא רחמים על מס' סופרים (פ"כ ה"ד בתוספות) דיותר נראה שזה פלוגתא וא"כ קיי"ל כסתם דאין להדליק מפלג וק"ו שאין לברך על זה .

אולם הזבחי צדק ח"ב או"ח סימן כט' הביא את דברי החיד"א בכסא רחמים וכתב דמנהגם לברך בביהכנ"ס ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל.

ועיין בכה"ח תרע"ב ס"ק י' שפסק כהתפלה לדוד וסידור בית עובד דאין לברך קודם השקיעה.

וצריך להבין דעתם מאי שנא מהמבואר בסימן תרע"ט ברמ"א דבע"ש מדליקים מפלג המנחה? וא"ת דאין דנין אפשר משא"א גם כאן כשטרוד חשיב אי אפשר

ואולי ס"ל דכשתיקנו חז"ל להדליק נרות חנכה ח' ימים ידעו דא"א לח' ימים בלי שבת ביניהם ולפעמים ב' שבתות והרי א"א להדליק בשקיעה או בצאה"כ לכן תיקנו ההדלקה כנרות שבת דאפשר להדליק מפלג המנחה אבל אדם פרטי שיש לו איזה אונס או טירדה יתכן דלא תיקנו לו שידליק מפלג המנחה דהדלקה עושה מצוה ושרגא בטיהרא מאי מהני.

ועכ"פ חזינן דאין הדבר פשוט להדליק בפלג המנחה ולגבי הברכה נימא סב"ל

ועיין בחזו"ע עמ' סט' מה שכתב בזה דעכ"פ למנהגנו שמדליקים בשקיעה בביהכנ"ס שפיר דמי עיי"ש. ועיין ביביע אומר (ח"א סימן עג' או' יא') שכתב דנ"ל שיכול להדליק בברכה מפלג המנחה וכ"כ ביחוה דעת ח"ז סימן קג'.

ועיין בתורת המועדים להראש"ל ר' דוד שליט"א סימן ד' ה"ב בהערה שהביא בשם אביו זצוק"ל שאף במקום צורך לא ידליק בפלג המנחה ורק אם חושש שיתבטל המצווה ידליק בלא ברכה דסב"ל וכ"כ בשו"ת שמן אפרסמון ח"ב סימן טו' בשם הגרע"י זצ"ל הובא בילקו"י חנוכה סימן תרע"א עמ' רטז'. וצ"ע .

גם בשבהל"ו הנ"ל כתב דדעה ראשונה בשו"ע ס"ל דאין לברך. ועיין בשמ"ש ומגן ח"א סימן לא' - לב' שכתב דמי שמדליק בברכה קודם צאה"כ ברכתו לבטלה עיי"ש

ומעתה נבוא לשאלתנו האם ידליק בפלג המנחה או כשחוזרים מאוחר ולענ"ד עדיף להדליק כשחוזרים בלילה מכמה סיבות:

א. מאחר ואיכא פלוגתא האם מברכים על הדלקה בפלג ולא ברור מה דעת מרן עדיף להדליק בלילה שבזה יוצאים י"ח לדעת מרן שהרי ידוע מח' ראשונים עד מתי רשאי להדליק נרות חנוכה דעת הגאונים (שע"ת רלג') והרמב"ם (פ"ד מהלכ' חנוכה ה"ה) דעד חצי שעה יכול להדליק ותו לא אולם הרשב"א (כא:) כתב דהא דאמרינן דאי לא אדליק מדליק לאו למימרא שאחר הזמן לא יכול להדליק שהרי מצוותה כל הלילה אלא שלא עשה מצווה כתקנתה משום דלא הוי פרסומי ניסא כולי האי ואם לא הדליק ידליק אח"כ וכתב כן בשם מורו ר' יונה עיי"ש. וכ"כ ראבי"ה דכיוון שיש ב' תירוצים בגמ' בשל סופרים הלך אחר המיקל עיי"ש וכ"כ עוד ראשונים. ומרן השו"ע פסק סימן תערב' ס"ב דבחצי שעה הראשונה ההדלקה היא לכתחלה אבל אם עבר זה הזמן מדליק והולך כל הלילה נמצא דפסק כשאר הראשונים וביארו האחרונים דידליק בברכה וכ"כ המ"ב יא' וכה"ח כו' ועוד וכן המנהג א"כ ודאי דעדיף שידליק בלילה.

ב. ועיין בתשובות והנהגות חנוכה עמ' שז' כתב וז"ל דמה שהמחבר פסק דשרי מפלג המנחה היינו רק לשיטתו דס"ל בר"ס רס"א כרבינו תם וכן הארחות חיים שהוא מקור הדעה דשרי להקדים מפלג המנחה דעתו כרבינו תם וכדפירש להדיא בהלכות יוה"כ או' ג' ע"ש ולדידהו רק סמוך ממש לשקיעה שרינן והיינו עד ג' מינוט לתחלת השקיעה שהוא

שעה ורבע קודם צאה"כ דר"ת... ע"כ. נמצא דגם אם נקבל הקולא דפלג יתכן לומר שזה רק בפלג דר"ת

ג. וא"ת דעדיין לד' הגאונים והרמב"ם לא יצא י"ח כשמדליק בלילה ואילו ידליק מפלג ויתן שמן כשיעור עד הלילה יצא י"ח לשיטתם זה אינו דיעויין בשלטי גיבורים (שבת כא: או' א') שכתב דאין מקדימין שכתב הרמב"ם הוא לעיכובא וכ"כ הבנין שלמה (סי' נב') ועוד. וא"כ לא הרווחנו את שיטתם אולם ראיתי להרב פרי יצחק ח"ב סימן ח' שחולק וכותב שלד' הרמב"ם בדיעבד יוצא י"ח. נמצא שגם בזה מצאנו מחלוקת (ועיין יבי"א ח"א סימן עג או' יא')

ד. מה גם שיש שכתבו בדעת הרמב"ם (הגרי"ז ועוד) דבכל מקום משתנה זמן הפירסומי ניסא ואם במקום זה אנשים עוברים ושבים יותר מאוחר רשאי להדליק עד זמן זה ודי"ק כן מלשון הרמב"ם שכתב חצי שעה או יותר ללמדך שיותר זה במקומות שאנשים עדיין הולכים וא"כ במקומותינו שאנשים עדיין הולכים בשעת לילה שפיר דמי אף להרמב"ם.

ה. ועוד י"ל דהתוס' (שבת כא: ד"ה דאי) כתבו דעתה אין לחוש מתי ידליק דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין בפנים וכ"כ רבים מהראשונים ספר התרומה אורחות חיים הכל בו הגה"מ הרא"ש והטור וכ"כ הרמ"א תרע"ב נמצא א"כ דיכול להדליק לכתחלה כשחוזר בלילה דסו"ס מפרסם הנס לבני ביתו ואף שכתב הרמ"א דטוב ליזהר לכתחלה להדליק בזמן עיין בבאה"ל דכוונתו כיוון שמדליקים בבית והפתח פתוח יש קצת היכר לבני רה"ר לכן טוב שידליקו בזמן משמע שבמקום שמדליקים בפנים רשאי לכתחלה להדליק בלילה אלא דיש ענין של זריזין מקדימין למצוות והכא שאינו יכול לקיים הזריזים שפיר דמי ואף שיש כאלו שמדליקים בחלון וכיו"ב זהו להרוויח פרסום הנס לרבים אבל כשהרבים לא עוברים סו"ס מקיים את התקנה לפרסם הנס לו ולבני ביתו דהלא קיי"ל דמי שמדליק בביתו יוצא י"ח וכמו שכתבו הפוסקים דמשעת הסכנה ואילך יכול להדליק בביתו שמא יחזור הדבר לקלקולו עיין או"ז (סי' שכג' או' ב') שכתב דנשאר המנהג אף שאין סכנה וכ"כ האהל מועד וליקוטי מהרי"ח (קו' סע"ב) וכ"פ בחזו"ע לז' וא"כ ודאי דרשאי להדליק בלילה ויוצא שפיר י"ח בשופי.

מסקנא דדינא עדיף להדליק כשחוזרים בלילה ולא בפלג המנחה ואם יש אפשרות לעשות שליח עדיף טפי.

הרב אלון משה בר שלום

הדלקת נר חנוכה ובדיקת חמץ על ידי שליח מי מברך

המשנ"ב (סימן תרעה), והמגן אברהם (סימן תרעו ס"ק ד) הביאו מש"כ הב"ח בשם מצאתי כתוב, שאדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך, וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה, אבל בעניין אחר אין לברך כיון שהמצוה מוטלת על גוף האדם. עכ"ל. לעומת זאת לגבי בדיקת חמץ היקלו המג"א (תלב ס"ק ו), והמשנ"ב (שם ס"ק י) שאם בעל הבית אינו בודק רק מצוה לאחרים לבדוק את ביתו, שאותו שליח מברך. ולכאורה בדיקת חמץ ונר חנוכה שויים שהמצוה היא על הבית ועל האדם, ומדוע היקלו לעניין בבדיקת חמץ שיוכל השליח לברך.

אמרו חז"ל (בב"ק צח:) הכל מצווים עליו לבערו. שמצוה על כל ישראל לבער חמצו של ישראל, והגם דמיירי בתוך הפסח מ"מ י"ל דאחר שיש לו שייכות למצוה, דמי למילה, ומצוה איכא עליה גם עתה, ולכן יכול לברך. וכיוצ"ב כתב הקובץ שעורים (פסחים אות ז) בבעיית הגמ' (ד.) דהמשכיר בית לחבירו על מי לבדוק על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא, או על השוכר לבדוק דברשותיה קאי. דלפירש"י דטעם הבדיקה משום בל יראה, קשה דא"כ פשיטא דעל המשכיר לבדוק. וכתב דלפי מש"כ הגר"א דעל חמץ של ישראל הכל עוברין עליו בבל יראה, וכלשון הגמ' (ב"ק צח:) הכל מצווין לבערו, אלא דחיוב בדיקה רמי על הבעלים קודם לאיש אחר, יש לבאר פרש"י, דאחר דהחיוב על הבעלים לבדוק קודם לאיש אחר, א"כ על המשכיר לבדוק, או דילמא דהא דבעלים מוזהרין לבדוק קודם לכל אדם, הטעם הוא משום דברשותיה קאי, והכא ברשות שוכר קאי. ע"ש. ועי' בצל"ח (פסחים כט.) דס"ל דאמנם דעל חמץ של ישראל עוברים גם אחרים בבל יראה, בסוף דבריו כתבו, דזהו דוקא אם החמץ אצלו ברשותו, אבל חמץ של ישראל אחר שאינו ברשותו אינו עובר עליו. ובשיעורי ר' שמואל (פסחים ד. אות מג) העיר מזה על דברי הקובץ שיעורים דס"ל דאחרים עוברים בבל יראה גם אם אינן ברשותם, ודבריו הגר"א וסרמן תמוהים אחר, שגם לדעת הגר"א והצל"ח י"ל דהיינו דוקא אם החמץ נמצא ברשות הישראל אזי עובר בבל יראה על חמץ של אחרים, ואינו עובר בבל יראה כשאינו ברשותו אלא ברשות האחרים. ע"ש. וכן מבואר במג"א (תמג ס"ק ה). ע"ש. ובשיעורי ר' שמואל להלן (שם אות קד) כתב, שאפשר לפרש כוונת הגר"א וסרמן, דאה"נ דעשה דתשביתו ליכא כשאינו ברשותו, אכן מכיון דהוי דין בחפצא ולא רק השבתה מרשותו, אזי הדין שבחפצא מוטל על כל ישראל, ואמנם המצות עשה של תשביתו היא רק על הבעלים, אבל בלא המצות עשה, מכיון שהדין שבחפצא מחייב ביעור, מוטל על כל ישראל לקיים את הדין שבחפצא. וכעי"ז ראיתי שכתב בשו"ת להורות נתן (חלק יב סימן יט אות ח), וזת"ד, איתא בגמ' (כתובות פו.), אמרו לו עשה סוכה ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו, וכתב הנתיבות המשפט (חו"מ סי' ג סק"א), דהוא הדין שכל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסור, אפילו מי שאינו בכלל בית דין, וראיה לזה (ב"ק כח.) גבי נרצע שכלו ימיו, דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מאיסור שפחה. וא"כ בחמץ בפסח כשהבעלים לא ביערוהו ועובר בעשה דתשביתו ובלאו דבל יראה, חייב כל אחד לכופו לקיים את המצוה, ואם הבעלים עצמם לא ביערו, חייב כל אחד לבערו, דאין לך כפיה גדולה מזו, וכעין מה שכתב בספר מחנה אפרים (דיני ריבית סי' א) שאם אינו רוצה ליתן צדקה בית דין יורדין לנכסיו, ואף על גב דבצדקה ליכא שיעבוד נכסים, מכל מקום כיון דקיי"ל דבמצוה כופין אותו עד שתצא נפשו, מכל שכן שיורדין לנכסיו, דעד שאתה כופה אותו בגופו נכוף אותו בממונו, והביא סברא זו מכמה ראשונים. ע"ש. וע"ע בקצות החשן (סי' לט סק"ו), בשם הרמב"ן בבא בתרא (קעד.) דירידה לנכסיו הוי בכלל כפייה. ע"ש. ומעתה הכי נמי בחמץ כשרואה שחבירו לא ביער חמצו ועובר על עשה ולא תעשה חייב לבערו בעצמו, דכיון דחייב לכוף את חבירו לקיים מצות ביעור, א"כ עד שנכוף אותו ע"י הכאה, יכוף אותו ע"י שריפת חמצו, דאין לך כפיה טובה מזו, ועל כן אמרו בחמץ דהכל מצווין עליו לבערו, דהוא מדין כפיה. אבל בשאר איסורי הנאה כגון בשר בחלב דליכא איסור תורה במה שמשהה אצלו איסור הנאה, ממילא ליכא חיוב לכופו, וממילא לא שייך בהו לומר דהכל מצווין לבערו דלאו מצוה דיליה הוא. ע"ש. וממילא אחר שהשליח מצווה לבער את החמץ של חברו, אינו חייב לחכות באם אין מצוהו עדיין עד זמן איסורו בכדי שיוכל לבדוק. אלא את הבדיקה יוכל לעשות בזמנה, ואת הביעור יעשה בזמן הביעור, ומשום שנתקנה הבדיקה בשביל הביעור, והוא שייך בו, יכול לברך. משא"כ הדלקת נרות חנוכה שלעולם אין שיכות לשליח והיא חובת בעה"ב תמיד, ולכן ס"ל להב"ח המג"א והמשנ"ב בנר חנוכה שהמשלח מברך.

הרב אברהם מאור

בן ישיבה שהוריו בחו"ל

במש"כ החזו"ע (עמ' קנ) שבחור ישיבה שהוריו דרים בחו"ל ובזמן צאה"כ בא"י וודאי שעדיין לא הגיע זמן ההדלקה, יכול להדליק בברכה, ולכאו' הדבר תמוה שהרי בכל התשובה הסתמך מרן על כך ששמא יוצא בהדלקה של הישיבה [כמבואר בעמ' קמו] ולא כתב כן כסניף בעלמא, ומ"ש הכא.

ועוד שלפי"ז יוצא שאף בחור שדר בא"י והוריו לא מדליקים בזמן והוא יודע זאת יכול להדליק בברכה ולכאו' הוי חידוש גדול שבפשטות היה צריך להזכיר כן.

ולכאורה יש לחלק בפשטות דבשלמא התם בבחור שדר בחו"ל ישנם ב' סיבות מלבד הסיבה הזאת, והיינו שהרי **כיון שבשעת החיוב שלו עדיין הוריו לא חייבים** יש מקום לומר שהם לא יכולים לפטור אותו, [עיין בילקו"י עמ' תצג תצד שדן בזה], ועוד ששמא עתה אין לו חיוב על ברכה שאינה צריכה כיון שעתה אין אדם שיכול לפטור אותו להכי אין בחובתו 'לדאוג' לברכה שאינה צריכה, [ועתה ראיתי שכתב כעין סברא זו בילקו"י החדש בעמ' תתי].

ועוד י"ל שמרן זיע"א צירף הסברא שהביאו בשם האול"צ (עיין ס' נר ציון ובילקו"י עמ' תצה), שכיון שהבחורים לא חוזרים לביתם כבחורי א"י לא חשיבי סמוכים על שולחן אביהם, וממילא בצירוף ב' הסברות הנ"ל כתב מרן שאפשר לברך [כיון שבבחור שדר בא"י יש ספק ספיקא שמא יוצא עם הוריו ואם לאו שמא יוצא עם הישיבה והכא שאין צירוף זה יכולים לברך].

ומדוייק הדברים ממה שדיבר רק בדרים **בארצות הברית** וד"ל.

אולם שסיים בחזו"ע שם וז"ל "וכן העלה הרה"ג ר"מ הלוי בשו"ת תפלה למשה ח"ב (סי' נא) לפטור בחורי הישיבות מהדלקת נ"ח מפני שאבותיהם מדליקים עליהם בביתם וכתב עוד שאפי' אין מדליקים עליהם הוריהם יוצאים יד"ח בהדלקת נ"ח שבהיכל הישיבה וכו' (וזה כמו שכתבנו לעיל בד"ה ויש להוסיף)" עכ"ל ומפורש להדיא שדעתו כדעת הר"מ לוי שאף אם אין מדליקין עליו בביתו יוצא יד"ח.

וזה כבר קשיא טובא שהרי כאן אין צירוף של ב' הסברות, ויש רק טעם היתר אחד, וא"כ אמאי דיבר רק מי שהוריו בחו"ל, ולא התיר לכתחילה לכל בחור להדליק לפניו הוריו [ושמא חשש לתקלות שלא ידעו מתי בדיוק הדליק וכדו']. וצ"ע.

הרב בניהו סננס

ביאור דברי השו"ע בדינא דהדלקה מוקדמת

השו"ע כותב: (תרע"ט ס"א) "בע"ש מדליקין נר חנוכה וכו' ומברך עליהם כמו בחול ואע"פ שמדליקין בעוד היום גדול". וכתב המג"א (סק"ב) "משום דא"א בענין אחר חשיב הכשר מצוה", ובסימן תרע"ב (ס"א) כתב השו"ע "יש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להדליק מפלג המנחה ולמעלה" וכו', ופסק המ"ב, שיכול לברך על הדלקה זו. וצ"ב ששם לא שייך לומר 'הכשר מצוה' שהרי אפשר בענין אחר. [ובאמת, המג"א לא הזכיר שם הכשר מצוה אלא רק בסי' תרע"ט לגבי עירי"ש].

ואפשר ליישב: שהיא גופא משבת חנוכה משמע שמדליקים בעוד היום גדול אפילו שכל הפירסומי ניסא הוא בלילה כיון שיש בעיה בעצם ההדלקה מדליק בעוד היום גדול אפילו

שבזמן שמדליק אין פירסומי ניסא כיון שבהמשך יגיע זמן הפירסומי ניסא מהני, מבואר מזה שאפילו שכעת אין בפועל מצוה אלא רק בעתיד - חל מצות ההדלקה, א"כ באדם שטרוד שיש לו בעיה בזמן ההדלקה שלגביו אי אפשר בעניין אחר כיון שראינו מציאות כזו שיכול להדליק בשביל העתיד א"כ גם שיום רגיל שבזה לגביו א"א בענין אחר מהני ההדלקה שבשבילו זה ההכשר מצוה כשבת.

ומצאתי בכף החיים (סי' תרע"ב סק"ח) שהוסיף "ויש מי שאומר שאם הוא טרוד והיינו שלא יהיה לו פנאי אחר להדליק" ורצונו לומר דלא הוי רק טרדה בעלמא אלא הוא לא יוכל להדליק לאחמ"כ וא"כ הוי הכשר מצוה, (ומה שהמג"א הזכיר רק בסי' תרע"ט הכשר מצוה ולא בסי' תרע"ב משום דשם הוא עיקר הדין של הכשר מצוה ששייך בכולם) וצ"ל גם דמיירי שאינו יכול לעשות שליח וכמ"ש בפסקי תשובות.

ושמעתי עוד יישוב בבחרותי דהא דכתב המג"א מדין הכשר מצוה, הוא אליבא דרבנן דסברי דלילה הוא צאה"כ וכיון דא"א להדליק מכוח שבת אז מדליק סמוך וזה מדין הכשר מצוה, אבל הא דכתב הב"י 'מי שטרוד' כשיטת ר' יהודה שהוי לילה ממש וכך מביא הב"י בשם אורחות חיים כמו שרב התפלל ערבית מפלג, וא"כ זה לא מדין הכשר אלא לילה ממש.

הרב משה בולבין

הדליק בשמן גזול

בהדליק בשמן של אחר וכסבור שזה שלו לא יצא יד"ח לכאורה דהוי מצוה הבאה בעבירה [וגם בשוגג איכא מצוה הבאה בעבירה וכמו שהוכיחו הפוסקים] ויל"ע אם בירך ברכת הזמן האם חייב לברך שוב פעם כשנודע לו ומדליק אח"כ באותו יום, או באם נודע לו רק למחרת האם צריך לומר שהחיינו למחרת בשעת ההדלקה, ולכאורה כיון שלא יצא בברכת שהחיינו בזמן ההדלקה הראשונה חייב לברך על השניה, והנה אם ברכת שהחיינו גם על ימי החנוכה - עיין ביאור הלכה בשם המאירי - א"כ יצא ידי חובתו בזה שבירך אף בלא שהדליק, אבל עדין מחויב לברך שהחיינו על מצות ההדלקה שוב פעם וכמו גבי סוכה שכתב הראב"ד שאם לא ישב בסוכה ובירך ברכת הזמן על יו"ט דסוכה דצריך שוב פעם לברך שהחיינו כשיכנס לסוכה מחמת מצות הסוכה.

אלא שיש לדון לפי"ז האם יש ברכה על היום של חנוכה לבד מן המצוה של ההדלקה, כגון במקרה שהדליק ביום הראשון בשמן גזול ובירך שהחיינו והוציא אחר בברכתו, שאם יש ברכת הזמן גם על היום עצמו הרי יצא השני בברכתו של הראשון גם על מה שהדליק, ואינו צריך השני שוב לברך על הזמן בהדלקה שלמחרת, אבל אי נימא שאין חיוב ברכת הזמן על היום עצמו, נמצאת ברכתו של הראשון ברכה לבטלה, ואינו יוצא בו השני וגם השני צריך למחרת בשעת הדלקתו למחרת לברך.

הרב אברהם מאור

מי שהולך לצימר או מלון ובני ביתו נשארים בבית

הורים ששוכרים צימר או מלון לימי החנוכה וחלק מבני ביתם נשאר בבית האם ג"כ נאמר דין אכסנאי שפטור כיון שמדליקין עליו בביתו או לאו.

הנה לכאו' נראה דחשיב כאדם שיש לו ב' בתים כיון ששוכרים בית חדש וכל דין אכסנאי נאמר רק באדם שמתארח אצל אדם אחר להכי חשיב שנפטר בהדלקת השני אבל אם משכיר בית קיי"ל שאף שכירות ליומי ממכר הוא וא"כ נחשב כאדם שגר בבית אחר ומה מהני בני ביתו שגרים בבית השני שלו.

וכן נראה מפורש בדברי האורחות חיים שהביא הב"י (סי' תרעז) וז"ל " מי שבא בספינה או שהוא בבית גוים מדליק בברכות ומניחה על שולחנו ולא דמי לאכסנאי דאמרינן דאי מדליקין עליה בגו ביתיה לא בעי לאשתתופי דשאני התם שיש פרסום הנס בהדלקת אושפיזו", ומפורש שאם יש לו בית בפ"ע מ"מ חייב להדליק[ד] [עיי"ה בחזו"ע (עמ' קנט) ובמש"כ להלן].

וכן כתב בעל המאורות (פ"ב שבת עמוד סט, והביאו בחזו"ע שם) "מי שנמצא בכפרים של גויים אפי' הדליקו עליו בתוך ביתו ידליק במקומו ויברך וכו' ואע"ג שאכסנאי שמדליקין עליו בביתו אינו צריך להדליק ולא להשתתף בהדי אושפיזיה התם היינו טעמא שמדליקין בבית אושפיזו שהוא דר שם ואיכא פרסומי ניסא", וראה בהליכות מועד חנוכה (עמ' קנב) ובמק"א הארכנו לדון בדבריו.

הרב רזיאל שרבאני

בענין המתארח אצל הוריו בשבת חנוכה אם פטור מלהשתתף בפרוטה

הנה בירחון הקודם על חנוכה הבאנו את דברי גן המלך סי' מא' שכתב שאכסנאי שמתארח בחינם ל"צ להשתתף דכמו שהמארח נותן לו אוכל ושתילה ולינה בחינם כך גם יתן לו חלק בשמן בחינם.

וכתבנו שם שדבריו תמוהים איזה קנין יש פה ואיך מקנה לו חלק בשמן בדיבור בעלמא, והערנו שלא ראינו לפוסקים ששאלו על גן המלך שאלה זו, ותמוה איך אף אחד לא הקשה זה.

אולם אח"כ ראיתי שבספר הזיכרון לפחד יצחק עמ' תרנד' שציין החזו"ע חנוכה עמ' קמח' הביאו תשובת הסבא קדישא מהרש"א אלפנדרי שהוא מביא את גן המלך וקודם כל מקשה את מה שציין החזו"ע שם שמנא ידע בעה"ב שצריך להקנות לאורח שנאמר שמקנה לו מעט שמן, וקושיא שניה מקשה שם שאפילו פירש דבריו שמקנה הוא לו, יש מקום לומר שלא מהני דאיך זכה בשמן בדיבורא בעלמא, ונשאר בקושיא.

ושמחתי מאוד שלפחות מצינו לגדול אחד ששואל להדיא קושיא זו, ופלא על החזו"ע שהביא רק את הקושיא הראשונה ואותה תירץ שמודיעים לבעה"ב שיקנה לו שמן, ואת הקושיא השניה שהיא חזקה הרבה יותר הוא לא הביא כלל והתעלם ממנה, וגם אם היה לו הסבר בזה למה לא כתב את הקושיא והתירוץ, וצ"ע.

ועכ"פ גם בסבא קדישא רואים שהבין את גן המלך שזה מצד קנינים וכפי שנראה להדיא בלשונו, ולכו דחוק מאוד לומר שהגן המלך סובר שהוא נטפל לבעל הבית כאחד מבני ביתו, (וכפי שכתב הגאון ר' עובדיה יוסף שליט"א בעיוני סוגיות על חנוכה סי' סד) דלשונו שם מורה להדיא שהוא כן נותן לו חלק בשמן, ואם הוא נחשב כעת כאחד מבני הבית אז ל"צ להקנות לו כלום, וכמו שלבניו ואשתו ל"צ להקנות חלק בשמן, וגם אם סברא זו יפה לכשעצמה לא זה מה שכתב גן המלך, ולכן הסבא קדישא תמה על גן המלך ולא מצא תירוץ, ודברי גן המלך צ"ע טובא.

הרב דניאל רוזנטל

למעלה מעשרים אמה

בגמ' שבת [דף כא:] אמר ר' כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמיה דרב תנחום נר של חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה כסוכה וכמבוי, ואמר ר' כהנא דרש ר' תנחום מאי דכתיב "והבור רק אין בו מים" ממשמע שנאמר והבור רק איני יודע שאין בו מים, אלא מה ת"ל אין בו מים, מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו, אמר רבה נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח.

וידועים דברי בעל התורה תמימה בפרשת וישב שהוקשה לו איך אחר שראובן אמר לאחיו השליכו אותו לבור וכו' וכוונת ראובן היתה להצילו אח"כ, אז איך השליכו אותו לבור מלא נחשים ועקרבים שזו סכנה ודאית, אלא מבאר לפי סמיכות הדברים, שהרי מדוע באמצע הלכות חנוכה הובא ביאור הפסוק "הבור רק אין בו מים", לומר לך שכמו שבנר חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסול כסוכה וכמבוי, כך הבור שהיה עמוק מעשרים אמה לא ראו בו את הנחשים והעקרבים כיון שלא שלט שם העין, ולכן השליכו אותו האחים לבור זה [ורק התורה מגלה לנו שבאמת היו שם נחשים ועקרבים וניצל מהם].

והנה השו"ע פוסק נר חנוכה שהניחו **למעלה** מכ' אמה פסול, אך בדין נר חנוכה שהניחו **בעומק** של כ' אמה לא כתב השו"ע מאומה, ונחלקו הפוסקים בדין זה, דעת הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שהדלקתו כשירה, ואילו דעת הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל שהדלקתו פסולה, והביא את דברי התורה תמימה כראיה לדבריו.

ונראה לבאר את מחלוקתם, שחלקו האם פסול כ' אמה הוא משום שהוא כרשות בפני עצמו ולפי"ז לא שאני לן בין **גובה** כ' אמה לבין **עמוק** כ' אמה, או שטעם הפסול משום "לא שלטא ביה עינא", וא"כ דוקא בגבוה כ' אמה לא שליט עינא שהרי קשה לאדם להרים את ראשו למעלה ולהביט גבוה, אך בעומק כ' אמה אין צריך להתאמץ מדי כדי להביט למטה ודו"ק.

הרב שמעון ג'רמון

בדין הנאה מנר חנוכה

והנה יש לדון כאשר מדליק נר חנוכה בחלון חדר ביתו והשכיב את ילדיו לישון באותו החדר, אך דא עקא שהחשיכה השוררת בחדרם אינה נעימה להם בלשון המעטה, האם מותר לו לפתוח את התריס בכדי שיכנס להם אורה מנרות החנוכה (וכמובן שהשאלה היא כאשר אין נר נוסף ובתוך זמן החיוב) ויוכלו לישון בנחת ובשמחה, או שמא הרי הוא בכלל משתמש בנרות החנוכה שאסור

ד. והנה הב"י אחר שהביא את דברי הארחות חיים הנ"ל וכן את הארחות חיים שיו"ד בסמוך, סיים "וכן כתב המרדכי" וכוונתו למש"כ המרדכי (שבת סי' רסז) "וכן אומר ר"י שנהגו בני אדם שהיו הולכין בגייר"ש לירידי ולא היה דר יהודי באותה עיר ומדליקין בבית הנכרי", ויש שרצו לומר שדעת הב"י ששני האורחות חיים איירי בענין אחד והיינו באדם שנמצא בכפר של גויים וישנם ב' חידושים שבתחילה חידש שאע"פ שכאן אין לו בית מ"מ צריך להדליק ואף שמדליקין בביתו ואח"כ חידש שגם אם מדליקין עליו בביתו בעי להדליק כאן כיון שנמצא בכפר של גויים, וראייתם מהא דהב"י סיים וכ"כ המרדכי שהוא איירי בנמצא בכפר של גויים.

ולענ"ד אף שאמת שבב"י קצת נראה כדבריהם אך הוא תימה רבתי לומר כן, וראשית המעיין בארחות חיים יראה שהדין הראשון נאמר בסעי' יג, ורק בסעי' יח כתב את הדין השני, ופלא גדול לומר שרק לאחר סעיפים רבים 'נזכר' להוסיף חידוש בדין הנ"ל.

ועוד שהרי שינה בלשונו שבסעי' יג' כתב "כפר שאין בו ישראל" והכא בסעי' יח כתב "בית של גויים", ומפורש ממש שהכא כוונתו שהכפר הוא של יהודים ורק הוא בבית גויים, ועוד שהרי סיים "שאני התם שיש פרסום הנס בהדלקת אושפיזו" ולפי דבריהם החילוק הוא הרבה יותר ברור ששם יש בכל העיר מי שמדליק ולא רק אושפיזו, ובפרט שהוי נפק"מ שגם אם אושפיזו לא מדליק סו"ס מצד העיר הוא פטור.

ולכן נראה לענ"ד לדחוק את הדיוק הקל ולומר שכוונת הב"י במש"כ 'וכ"כ המרדכי' על ראשית דבריו, מאשר לדחוק את כל לשון הארחות חיים, וכאן המקום לומר את מליצת הב"י "טוב לדחוק הלשון מאשר לדחוק הענין".והבוחר יבחר.

להשתמש לאורם.

כת' השע"צ (סי' תרע"ג סקי"א) בשם הפר"ח וז"ל 'דלילך לאור נר חנוכה לראות שלא יכשל שרי, דלא מחויב להעצים עיניו, דלא מקרי תשמיש'.

ויש לדון בדברי הפר"ח מה טעם ההיתר - האם הצלה ממכשול וכדו' אינה חשובה תשמיש, או שמא טעם ההיתר הוא כיון שהדליק את הנר כדרכו וע"י שהנר דולק כאן הוא ניצל ממכשול אינו מחויב לעצום את העינים וע"כ שרי [ובקצרה - האם ההיתר הוא משום דלא חשיב תשמיש, או כיון שהמצב הוא קיים אינו מחויב להימנע ממנו].

ודוק היטב בלשונו של הפר"ח שנקט את ב' ההבנות **'דלא מחויב להעצים עיניו' 'דלא מקרי תשמיש'**.

ויש נ"מ רבתי בזה כאשר מזמן לכתחילה את המצב שהנר מצילו ממכשול אי שרי - דלהבנה א' מותר כיון דלא חשיב תשמיש, אך להבנה ב' אסור דבעצם חשיב תשמיש אך כאשר נזדמן לו הענין להינצל ע"י ממכשול אינו מחויב להעצים עיניו.

ונ"מ לנידו"ד דלכאו' כאשר פותח את התריס ונכנס אור לחדר ובכך הילדים רגועים ולא מפחדים - להבנה א' אינו בכלל תשמיש שהרי אינו משתמש לאורה אלא ניצל מפחד החשיכה ומה לי מכשול ומה לי פחד חשיכה, אך להבנה ב' כיון שפותח להדיא בשביל שיכנס האור אע"פ שאינו אלא להינצל בכ"ז אסור הדבר כיון שס"ס נהנה מנרות החנוכה.

והנה המעיין ב'פרי חדש' שהביא את מקור הדין (והוא מהמהריק"ש) נראה שהבין כהבנה ב', עיי"ש בדבריו ואכמ"ל.

ולפי"ז יוצא שאינו יכול לפתוח את התריס, אך אם התריס פתוח ומשכיב את ילדיו לישון אינו מחויב לסגור את התריס.

הרב משה בולבין

עד שתהא שלהבת עולה מאליה

ראיתי להביא מה שנשאל מו"ר הגר"ע פריד שליט"א (אזמרה לשמך גיליון 25) האם אכן צריך להקפיד בהדלקת נרות שבת ונרות חנוכה שתאחז האש ברוב היוצא מהפתילה ולא לעזוב את היד לפני כן. וענה שם שיש להקפיד על כך שבהדלקת נר שבת ונר חנוכה ידליק את רוב היוצא מהפתילה.

והוסיף בטעם הדבר שאם לא כן נחשבת האש כדולקת מאליה ולא מכח הדלקתו, והדלקה עושה מצווה ובתורת כהנים (פרשת אמור פרשה יג דין ז) דרשו מהפסוק להעלות נר תמיד שתהא שלהבת עולה, ובפירוש הראב"ד ביאר שתהיה שלהבת עולה מאליה בלא שהייה והיינו ברוב, ובשולחן ערוך (סימן רסד ס"ח) כתב כן לגבי נר שבת שהמדליק צריך שידליק את רוב מה שיוצא מהפתילה מהנר, והלבוש (שם ס"ח) ביאר שצריך להדליק רוב מה שיוצא מן הפתילה מהנר, כדי שידליק ויהיה הלהב עולה יפה מיד שיסלק ידו כמו שהיה העניין בהדלקת המנורה, והובאו דבריו במשנה ברורה (שם סקכ"ו).

ולגבי נר חנוכה בירושלמי (שבת פ"ב ה"א) לביאור הפני משה וקרבן העדה מבואר בהדיא שצריך להדליק את רוב היוצא מהפתילה, [ואולם הרמב"ן במלחמות (שבת ט ע"א מדפי הרי"ף) הביא את דברי הירושלמי לגבי נר שבת], ובשו"ת מהר"י ברונא (סימן לט)גם כן כתב שהמדליק נר חנוכה צריך שידליק ברוב היוצא מהפתילה, וכן כתב במקור חיים (קיצור הלכות סימן תרע).

ובבן איש חי (שנה שניה פרשת נח סט"ו) ביאר טעם הדין "שאם לא ידליק אלא ראש הפתילה ויסלק ידו ממנה חשיב כאילו דלקה מאליה ואינו מקיים מצוה בהדלקה וכן היה בנרות המנורה של בית המקדש וצריך להיזהר בזה גם בנרות חנוכה.

ויש להזכיר בזה את דברי רבי יצחק סגי נהור בן הראב"ד (הובא בספר הזכרון להגר"י הוטנר) שכתב בזה הלשון "ומה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה הזהיר בנר חנוכה הויין ליה בנים זכרים שיהיו תלמידי חכמים, והרי כולי עלמא מדליקין נרות חנוכה, ואין כולם ולא רובם זוכין לבנים זכרים ושיהיו תלמידי חכמים, אין לתמוה מזה, שהאמת הוא, חכמים הם אמת ודבריהם אמת, וכפי מה שכל העולם מדליקין נרות חנוכה שרובא דרובא יוצאים ידי חובתן, אבל מיעוטא דמיעוטא זהירין להדליק כפי כל פרטי המצוות והדקדוקים, שהזהיר בהדלקתן בכל פרטיה ודקדוקיה יקנה וישיג בזה המצווה ובסגולתה בנים זכרים תלמידי חכמים". והביאו על כך את דין זה להדליק ברוב היוצא מהפתילה שרבים אינם זהירים בזה.

הרב משה דנגור

האם איסור הנאה הוא דווקא לאורה

יש לעיין האם מותר לשים ביצה בתוך הבית חנוכיה בצורה שאין ביזוי מצווה וכך תתבשל הביצה (ואין את החשש שיאמרו לצורכו הוא מדליק) או שלאחר שאסרו שהנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לאורם בלבד ממש ללא שום הנאה.

הרב נווה ציון אלעזרא

בדין הדלקת נ"ח בשמן ערלה

דן האם מותר להדליק נר חנוכה בשמן זית של ערלה. ובדין מצוות לאו ליהנות ניתנו. ודינו של ספק ערלה בהקשר זה.

מקור הדין

איסור ערלה יסודו בתורה, כפי שנאמר, וערלתם ערלתו את פריו' (ויקרא יט, כג). חז"ל למדו שהאיסור חל לא רק על עצם הפרי אלא אף על תוצריו, כדוגמת שמן.

נוסף לכך, ערלה אסורה גם בהנאה, ולכן עולה השאלה אם ניתן להשתמש בשמן כזה להדלקת נרות חנוכה.

במתניתין דערלה (פרק ג' משנה א') הובא לגבי בגד שצבעו בקליפי ערלה כגון קליפי אגוזים ורמונים מבאר הרע"ב דגם הקליפים אסורים בהנאה כדדרשינן (ברכות לו:) את פריו את הטפל לפריו ולכן דין הבגד הזה אסור וצריך להישרף.

והטעם, מפני שאסור בהנאה דכתיב (ויקרא יט) וערלתם ערלתו שלא יהנה, ולא יצבע, ולא ידליקו את הנר.

יוצא אם כן שערלה אסורה ואיסורה איסור הנאה.

וכ"ה ברמב"ם (פ"י מהל' מאכ"א), ערלה בארץ ישראל אסורה באכילה ובהנאה, והוא כולל כל צורת הנאה ואפי' גרם הנאה נאסר.

וכ"ה בשו"ע (יו"ד סי' רצ"ד סע' א'), פרי ערלה אסור בהנאה, בין בארץ בין בחוצה לארץ, לא שנא אכילה ולא שנא הנאה אחרת, **והוסיף שם (סעי' ט')** ספק ערלה בארץ ישראל אסור ובחוץ לארץ מותר.

וכ"כ הרשב"א בתש' (ח"א סי' רמו'), דכל הנאה הנגרמת מעורלה ואפי' בצורה עקיפה כחיסכון ממוני אסורה.

וכן מצינו להר"ן בנדרים (לג: מד' הרי"ף), דגם הנאה שאינה מוחשית אסורה מדרבנן, וכן האם יש באיסורי הנאה מקום לדון בדין מצוות לאו להינות ניתנו.

בדין כתותי מיכתת שיעוריה

שמן של ערלה, בהיותו אסור בהנאה, יש נדון מצד העיקרון של 'כתותי מיכתת שיעוריה', מהגמרא בסוכה (לא:) עולה שאתרוג של ערלה פסול למצווה, משום שאיסור ההנאה מבטל את שיעורו ההלכתי, שהרי דבר האסור בהנאה מיועד לשריפה, ולכן נחשב כאילו אינו קיים מבחינה הלכתית. על בסיס עיקרון זה נידונה השאלה אם שמן ערלה פסול לנרות חנוכה, מפני שחסרה לו החשיבות בשיעור הקימות ההלכתית.

העיקרון הזה מבטא כי חפץ האסור בהנאה אינו נחשב בעל שיעור הלכתי, שכן ייעודו לשריפה מבטל את חשיבותו.

ומכאן עולה השאלה, האם גם שמן ערלה פסול לנרות חנוכה, בהיותו חסר בשיעור ההלכתי.

שיטת השער אפרים

בשו"ת שער אפרים סי' לח כתב לדון לענין חמאה שנתבשלה בקדרה של בשר בת יומה ונאסרה בהנאה משום בשר בחלב האם מותר להדליק בה נר חנוכה.

ובתחילה צידד להתיר משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אולם במסקנת דבריו העלה לאסור משום שנר חנוכה צריך שיעורוהואילובשרבחלבאסורבהנאהכתותימכתתשעוריה. כלומר, בתחילה נטה להקל, בהתבסס על העיקרון "מצוות לאו ליהנות ניתנו", שמשמעו כי מטרת קיום המצווה אינה מוגדרת כהנאה אישית. אולם בסוף דבריו הכריע לאיסור, בהתבסס על דין "כתותי מיכתת שיעוריה". עקרון זה קובע כי חפץ האסור בהנאה דינו להישרף, ולכן אין בו שיעור הלכתי המאפשר שימוש למצווה.

השער אפרים מביא את מקור דינו של כתותי מיכתת שיעוריה בשמן ערלה מדינו של אתרוג ערלה, שנפסל למצווה משום איסור ההנאה שבו (סוכה לא:), ולדבריו, כפי שאתרוג ערלה חסר שיעור הלכתי, כך גם שמן ערלה אינו עומד בדרישות ההלכתיות של הדלקת נרות חנוכה, שבהן נדרש שיעור שמן המאפשר הדלקה למשך חצי שעה.

טעמי השיטה:

כתותי מיכתת שיעוריה: דין זה שולל את השיעור ההלכתי מכל חפץ שנאסר בהנאה. והשמן, בהיותו אסור, אינו כשיר להיחשב כחפץ בעל שיעור הלכתי, ואף לא לקיום מצווה.

השוואה לאתרוג ולולב: בדומה לאתרוג של ערלה, שגם הוא נפסל משום שאין לו מעמד הלכתי, כך יש להחיל דין זה גם על שמן.

גרם הנאה : השער אפרים מוסיף שגם אם אין הנאה ישירה מהשמן, עצם העובדה שהדלקת נרות חנוכה חוסכת הוצאה כספית נחשבת לגרם הנאה, והיא אסורה.

דחיית דברי השע"א

אמנם כמה אחרונים ובראשם הישועות יעקב (סי' תרעג ס"ק א) והשנות חיים (סי' ריח), דחו את דברי השער אפרים משתי הבנות שונות.

א. השיעור תלוי בזמן ולא בכמות. לנ"ח נדרש שיעור זמן שבו הנר דולק, ולא כמות שמן מוגדרת, כל עוד יש די שמן להדלקה במשך חצי שעה, אין כאן כתותי מיכתת שיעוריה.

ב. חוסר דמיון למקרים אחרים. הערוך השולחן (סי' תרעג סעי' ה') מבאר שעיקרון כתותי מיכתת שיעוריה, חל על דבר שדורש שלמות פיזית כמו אתרוג או לולב, אך אינו חל על שמן שהוא נוזל ולא גוף שלם.

וכן כתב מרן רבנו זצ"ל בחזון עובדיה (חנוכה עמ' פב'), אולם בשו"ת שב יעקב (סי' נ) העיר על דברי השער אפרים הנ"ל, שאע"ג דמצוות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ הא דקא משתרשי ליה דמי שמן של חנוכה גרמא בעלמא הוא, ושם בחזו"ע הביא א"ד שו"ת אמרי בינה (חיו"ד הל' נדרים סי' טז) שכתב שאם כל מטרתו לקיים המצוה, לא איכפת לנו מה שנגרם לו רווח ממקום אחר, וכעין זה כתב בעל משכיל לאיתן בהגהת יד אברהם (יו"ד סוף סי' פז').

מסקנת דב' החזו"ע

רבינו זצ"ל בשו"ת יחווה דעת .ובחזון עובדיה חנוכה(עמ' פב').פסק שאין להדליק נ"ח בשמן ערלה, משום שאיסור הנאה חל גם על עצם ההדלקה, והרי זו נחשבת כהנאה מגרמא, ותמך את דבריו בכך שהשימוש בשמן כזה עלול לעורר חשש של ביטול איסור ערלה בעיני הציבור, כמו כן הדגיש שבשמן שהוא ספק ערלה, ניתן להקל בשעת הדחק ולהדליק בו ללא ברכה.

דעת האגרות משה

ובאג"מ (או"ח ח"א סי' קצא) מצינו שכתב חילוק בענין 'משתרשי ליה', דלדבריו איסור הנאה שיש במקום 'דמשתרשי ליה' הוא רק כאשר יש חיוב להוציא ממון על המצוה, ובמצוות כמו נר חנוכה, שבהן החיוב הוא לבצע את המעשה עצמו, אם נמצא שמן של איסור ואין שמן אחר מצוי אין איסור להשתמש בו, וזאת רק כאשר אין הנאה ישירה מהשמן עצמו, והוסיף בדב' שהנאה עקיפה שאין בה כוונה פסולה, כגון חסכון בעלויות אינה נחשבת כהנאה אסורה.

שמן של חו"ל

ובשמן זית תוצרת חו"ל הדין שונה, דבשו"ע (יו"ד סי' רצד, סעי" ט') פסק שספק ערלה בחו"ל מותר, ולכן שמן זה כשר להדלקה, אף אם יש ספק אם הוא ממקור ערלה. והרמ"א הוסיף שמותר אף לברך עליו.

הרחבת הדברים בשיטות נוספות

א. דעת החו"ד (יו"ד סי' רצד ס"ק ה') שהאיסור בהנאה אינו שולל את השיעור ההלכתי, כי הוא חל רק על איסור עצמי ולא על תוצר נלווה.

ב. דעת הנו"ב (מהדו"ק יו"ד סי' נד) שיש לחלק בין חפץ שנאסר לשימוש כלשהו לבין חפץ שייעודו מעיקרו נאסר, כלומר, הוא נותן הבחנה יסודית בין חפץ שנאסר לשימוש כלשהו לבין חפץ שייעודו מעיקרו נאסר. למשל ההבדל בין שמן ערלה, שאין ייעודו נאסר לגמרי אלא רק כפרי אסור, לבין חפץ שעצם קיומו נאסר על ידי התורה, כמו לולב של אשרה. בכך חידש כי בשמן ערלה אין שלילת השימוש נחשבת מוחלטת, ולכן אין בו דין כתותי מיכתת שיעוריה.

ג. השפת אמת (סוכה לא:) כתב לחדש שבמצוות דרבנן כמו נ"ח, יש מקום להקל באיסורי הנאה במקרים מסוימים, אך רק כאשר מדובר בספק דרבנן.

ד. האמרי בינה והביאו בעל החזו"ע, כתב לדון במה שהרווח שנגרם מאיסורי הנאה אינו עקרוני, כאשר כוונת האדם היא לקיים בזה מצווה, ויוצא לפ"ד שיש להקל בדין האיסור של 'משתרשי ליה'.

ובמסקנת הדברים עולה

א. שמן ערלה בארץ ישראל. אין להדליק בו נ"ח, משום שאיסור הנאה חל עליו ויש בו דין כתותי מיכתת שיעוריה.

ב. ספק ערלה בארץ ישראל. יש להדליק בו רק בשעה"ד אך ללא ברכה משום סב"ל.

ג. שמן תוצרת חו"ל. מותר להדליק בו ואף לברך עליו, מכיוון שספק ערלה בחו"ל מותר על פי ההלכה.

הרב אליהו מרג'ן

נר חנוכה ונר שבת

רמב"ם פ"ד מהל' חנוכה הי"ב, מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפי' אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן או נרות ומדליק. הי"ג, הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה על היין לקידוש היום הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס. הי"ד היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקדוש היום נר ביתו קודם משום שלום ביתו שהרי השם הנמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום. עכ"ל הר"מ, והנה מה שכתב הרמב"ם 'שואל' פירשו המפרשים דהיינו שואל על הפתחים, עי' באליהו רבה ובמ"ב.

והנה מבואר במ"מ[ה] ובלח"מ דהמקור לזה שבנר חנוכה שואל או מוכר כסותו הוא מהדין האמור בד' כוסות שאפי' עני שבישראל לא יפחות לו מד' כוסות והטעם שם הוא משום פרסומי ניסא, וכ"ש בנר חנוכה שהדין כן,[ו] והנה בפ"ה מהל' שבת ה"א כתב הר"מ, אפי' אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק שזה בכלל עונג שבת, ולא כתב הר"מ מה הדין אם מוכר כסותו לצורך הדלקת נר שבת, ובפשוטו כיון שאין כאן טעם של פרסום הנס אין צריך למכור כסותו, אמנם בביאור הלכה כתב שמוכר כסותו אף לענין נר שבת, וכן הביא מדברי הפרמ"ג, וכן נראה מדברי האו"ש שכתב מקור לדברי הרמב"ם בהל' שבת ששואל על הפתחים מהא דנר שבת קודם לנר חנוכה משום שלום ביתו, וא"כ ק"ו מנר חנוכה דהתם מוכר כסותו ומחזר על הפתחים, ונשמע מדבריו שאף מוכר כסותו לצורך עונג שבת.

אך באמת בלשון הר"מ לא נראה כן דהרי השמיט בהל' שבת שמוכר כסותו,[ז] ועוד דלהדיא מדויק לא כך שהרי האריך להקדים בהל' חנוכה שמצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל וכו' אפי' אין לו, והנה ממה שהאריך והקדים הקדמה זו לדין שמוכר כסותו לצורך נר חנוכה נראה שזו הלכה מיוחדת ומחודשת בהל' חנוכה מתוך גודל הענין והחביבות של המצוה לכך הרי הוא חייב להזהר בה במיוחד.

ונראה דמה שכתב כן הפרמ"ג הוא לשיטתו דס"ל דכל מה שמוכר כסותו הוא רק עד כדי חומש מנכסיו, אך רעק"א בשו"ע פליג עליו וס"ל שודאי לעני הוי מכירת כסותו יותר מחומש מנכסיו [וחזינן בדברי הפרמ"ג שלחזר על הפתחים הוא חיוב יותר גדול מאשר חומש נכסיו וצ"ע בזה], והנה לדעת הפרמ"ג פשוט דדין זה הוא גם בשאר המצוות, וא"כ פשוט הוא שאף במצות עונג שבת הדין כן, אמנם לדעת רעק"א לכאורה היה נראה בזה דלא כהפרמ"ג וליכא דינא של מכירת כסותו במצות עונג שבת.

והנה מה שכתב האו"ש ששואל על הפתחים מהא דנר שבת קודם לנ"ח משום שלום ביתו, באמת נראה דמש"כ הר"מ ששואל על הפתחים הוא לא רק על נר שבת אלא על כל עונג שבת, כמבואר בלשונו שם דאף בשאר עונג שבת הדין כן, ומה שאמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות לא אמרו כן אלא על סעודה ג', או על כסא דהרסנא, אבל על עיקר חובת פת צריך לחזר על הפתחים, ובזה ודאי ליכא ענין שלום בית, וא"כ חיזור על הפתחים אינו משום שלום בית, ובשאר עונג שבת ליכא דינא דמוכר כסותו והוי כשאר המצוות דאינו מוכר כסותו, ואמנם עדיין לא נתבאר למה באמת לגבי נר שבת אין טענת האו"ש נכונה דעכ"פ בזה יהיה דינא דמוכר כסותו מכח ק"ו, ולכאורה זו טענה שאין עליה תשובה.

אמנם נראה לומר דאף אם איכא עליה חיוב של נר שבת ונר חנוכה אמרינן משום שמשום שלום בית מקדמינן לנר שבת, אבל במידת החיוב כמה צריך לטרוח ולהתאמץ בזה חלוק נ"ח מנ"ש, דבנר חנוכה מחמת החביבות של המצוה שהראה לנו נסים ותשועות גדולות הרי שזכינו להארה גלויה בנס השמן, לכן חובת ההשתדלות הוא כנגד זה להתאמץ ואפי' למכור הכסות, וזה לא אמרינן בנר שבת שמצוה זו הרי היא כשאר המצוות, וזכר לדבר מה מה דאמרינן דנ"ח עדיף מקידוש היום, והוסיף הר"מ כיון שזה מד"ס וחזינן דאי הוי מדין תורה לקדש היום אף שודאי שאין חיוב חיזור על הפתחים ומכירת כסותו על מצוה מה"ת רק על פרסום הנס בכל זאת הוי אמרינן שקידוש היום קודם.

והנה אם כנים אנו בזה עורר הגרא"ב פינקל שליט"א [שוב שמעתי להסתפק כן בשם הרב מפוניבז' זצוק"ל] מה הדין בשבת חנוכה שצריך למכור כסותו לנ"ח והרי אחר שיקנה נ"ח יצטרך להעבירו לנר שבת ואז נמצא שמכר כסותו לנ"ש, והרי לצורך נר שבת אינו צריך למכור כסותו ושוב צריך למכור כסותו לצורך נר חנוכה ושוב צריך להעבירו לנר שבת, והנה שלושה אפשרויות יש כאן, א. שכיון שבלא"ה יצטרך להעבירו לנ"ש ממילא פטור הוא לכתחילה למכור כסותו ולא יקנה כלום, ב. שימכור כסותו לצורך נר חנוכה ואח"כ יעבירו לנר שבת, ג. שימכור כסותו רק לצורך נר חנוכה וידליק נר חנוכה לבד כיון שאינו חייב למכור את כסותו לצורך נר שבת, והנה הך צד ב. שצריך להעבירו לצורך נר שבת לכאורה אינו, דהרי לא רק את כסותו אינו צריך למכור בשביל נר שבת, אלא אף בדמי כסותו אין צריך להשתמש לצורך קנית נר שבת, וא"כ לכאורה אחר שימכור את כסותו לצורך נר חנוכה כיון שזה דמי כסותו, הרי שאין צריך להעבירו לנר שבת כלל, דכמו שאת כסותו לא צריך למכור כך כשיש לו דמים לקנות כסות אין צריך להשתמש בהם לנר שבת וא"כ יעצר הגלגל בזה שיקנה נר חנוכה ואין צריך להשתמש לנר שבת, וביאר הגרב"ו דצד זה עדיין קיים שצריך להעבירו לנר שבת, משום דכל שבלא"ה לא ישאר עם הכסות הרי שהוא חייב לקנות בו נר חנוכה, שהרי כבר אין מה שיפטור אותו מחיוב קנית נר שבת היכא שמשתמש עם דמי הכסות לצורך נר חנוכה ולא לצורך קנית כסות, וא"כ ממשיך הגלגל דהרי אם יעבירנו לנר שבת כבר אינו חייב למכור את הכסות, ושוב אין סיבה שלא יקנה נר חנוכה, ושוב צריך להעבירנו לנר שבת והוי גלגל החוזר.

ולכאורה נראה שהעיקר כצד ג' דימכור כסותו לצורך נר חנוכה ולא יעבירנו לנר שבת, דהרי אם יצטרך להעבירו לנר שבת אינו חייב למכור וא"כ נמצא שלא ידליק נר חנוכה ולא ידליק נר שבת, א"כ ודאי עדיפא שלכה"פ יקיים נר חנוכה.

הרב יוסף מאיר יפרח

בענין הטועה בהדלקתו במנין הימים והדליק ביום החמישי ד' נרות אי יצא יד"ח

יש לעיין אודות הטועה במנין ימי ההדלקה ובעומדו ביום החמישי סבר שהוא היום הרביעי ועל כן הדליק רק ד' נרות אי יצא יד"ח, כי נמצא השתא דעביד כבית שמאי (שבת

ה. ז"ל המגיד משנה שם, מצות חנוכה וכו'. שם (דף כ"ג:) אמר רב הונא הרגיל בנר חנוכה הויין לו בנים ת"ח: ומ"ש רבינו אפילו אין לו מה יאכל וכו'. נראה שלמדו ממה שנתבאר פ' ז' מהלכות חמץ ומצה שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא, וכ"ש בנ"ח דעדיף מקדוש היום כמו שיתבאר בסמוך.

ו. והנה צ"ע שגבי ד' כוסות לא כתוב כלל שמוכר כסותו, רק שאין בזה את הדין של עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ואף שבאמת נפסק כן בשו"ע הל' פסח שמוכר כסותו לצורך יין של ד' כוסות, הרי מקור הדברים הוא מדברי הרשב"ם ברייש ערבי פסחים שפי' כן, אך לא מפורש כן בגמ', וגם הר"מ עצמו לא הביא דין זה בהל' חמץ ומצה וצ"ע.

ז. ואולי יש לומר לדעת האו"ש הטעם שהשמיט הוא כיון שכסות לשבת הוי כבוד שבת לכך אין מוכר כסותו, ואף שלדעת האו"ש אין דין שואל על הפתחים רק לצורך הדלקת הנר וא"כ אולי עדיף שלום בית מאשר כבוד שבת אך יתכן שאין צריך לבטל מכבוד שבת לצורך שלום בית וצ"ע.

כא:), וכבר אמרו (עירובין יג:) בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה. וראיתי להגאון הגדול ר' אברהם יצחק אולמאן שליט"א (בקובץ תפארת ח"ז עמ' מט) שהעיר בהך ספיקא, ובריש דבריו כתב דלכאורה נראה דלא יצא יד"ח כמתבאר מדברי המג"א (סי' רחצ סק"ג) בביאור דעת הב"ח שם שפסק דאם אמר בורא מאור האש לא יצא הואיל ועביד כבית שמאי כדתנן בברכות (נא:). אולם שוב הביא דברי התו"ש שם דמסיק בדעת המג"א דמאן דקעביד כב"ש לא יצא יד"ח הוא דוקא באופן דמתחזי ממש דעביד כוותייהו וכגון דטעי במילתא דאין דרך לטעות כגון דאמר בורא מאור האש, משא"כ היכא דטעי בסדר ברכות הסמוכות, יעו"ש ההכרח לזה. ולפ"ז גבי נדו"ד דרגילות הוא מעט למיטעי בסך מנין הימים, הרי לא דמתחזי כ"כ דאיהו עביד כב"ש, וא"כ שפיר י"ל דיצא יד"ח. ובס' בגדי ישע (סי' רחצ סק"ג) כתב בטעמא דהב"ח הנ"ל דהטעם דאם אמר בורא מאור האש לא יצא יד"ח הוא משום דמיירי דנתכוון בנוסח זה למיעבד כב"ש, אבל אם בכוונתו הייתה אף מתחילה למיעבד כב"ה ולישנא הוא דאיתקיל למימר הכי ודאי דבכל גוונא יצא יד"ח יעו"ש. ולדבריו נמצא דבנדו"ד פשיטא דיצא יד"ח, דהא ודאי כוונתו הייתה מתחילה למעבד כדעת בית הלל הואיל והכי הלכתא אלא דטעי בסך מנין הימים. אולם לדברי הגר"ז בשו"ע שלו (סי' תעג ס"ו) שפסק שאם שינה מסדר נוסח הקידוש והקדים ברכת הקידוש לברכת היין צריך לחזור ולברך ברכת הקידוש לפי שעשה כדברי ב"ש וכל העושה כדברי ב"ש לא יצא יד"ח, יעו"ש. נמצא מבואר דאיהו דס"ל דבכל גוונא דעביד כב"ש לא יצא יד"ח, והיינו אף בגוונא דעביד הכי בשוגג ואף במילתא דדרך למיטעי ביה. ולפ"ז נראה דבנדו"ד נמי יהא ס"ל דלא יצא יד"ח. (ואמנם פשוט דאף לדידיה לא הפסיד המצווה דשאר ימים, דכל יומא חדא מצוה היא, ומה שמוסיפין בכל יום הוא משום הידור. וכ"ה בב"י סי' תרעב).

ולפענ"ד נראה דהאי פיסקא צ"ב, כי נראה לכאורה דדברי הגר"ז הנ"ל אמורין דוקא באופן דתו לא מהני ליה לתקן מעשיו אחר תוכ"ד כי היכי דליהוו כב"ה וממילא מה שעשה עשוי, דומיא הא דהקדים ברכת הקידוש ליין דאיירי ביה, דאחר תוכ"ד שוב אין יכול הוא לתקן דבריו כדבריהם ומאי דעבד עבד, משא"כ גבי נדו"ד דאף אחר תוכ"ד מהני ליה לתקן מעשיו כי היכי דליהוו כב"ה כמתבאר מד' הארחות חיים (הל' חנוכה אות י) שהביא בב"י (סי' תרעב) שכתב דמי שלא הדליק בליל ג' אלא ב' נרות או בליל ד' אלא ג' וכיוצא בזה, זה היה מעשה בלוני"ל, והסכימו שידליק מה שחסר להדליק, ואין צריך לברך פעם אחרת וכו' יעו"ש, הרי אפשר דבזה אף הגר"ז יודה דע"י שיתקננה כמנין הראוי לאותו היום אליבא דב"ה דשפיר יוצא אף יד"ח דין מהדרין אליבייהו. [וממאי דנקיט הא"ח בלישניה 'וכיוצא בזה' נראה לדייק נמי לעיקר נדו"ד, דהא משתמע מהכי דאיהו מיירי אף בכה"ג דבליל ה' הדליק ד' נרות ונמצא דעביד כב"ש וכנדו"ד רק דלאו כי רוכלא הוא, ואעפ"כ חזינן דפשיטא ליה דיכול הוא לתקן מעשיו ע"י הדלקת הנרות כראוי לאותו היום, והוא כדברינו]. ובלא"ה יש להעיר עוד בזה מדברי הריטב"א שבת (כא:) שכתב גבי אהא דאיתא שם דזקן אחד עשה כבית שמאי, דאפי' למ"ד שהעושה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום או חייב מיתה כדאיתא בפ"ק דברכות (יא.), שאני הכא שאין מחלוקתם אלא להידור מצוה בעלמא, יעו"ש. וכ"כ המשנ"ב בביאור הלכה (סי' תרעא ד"ה וי"א) מסברא דנפשיה יעו"ש. ונמצא לפ"ז כי לדינא ודאי דאף הגר"ז יודה גבי נדו"ד דבדיעבד מיהא יצא יד"ח. ובמקו"א הארכתי בזה.

הרב שמעון ילוז

שימוש בבית חנוכיה של חברו שלא מדעתו

יש לדון במקרה של שני בחורים הנוהגים להדליק נר חנוכה בפנימייה, כאשר א' מהם אינו בישיבה ורוצה חברו להדליק את חנוכייתו בתוך בית החנוכיה של חברו שלא מדעתו, ויש לדון בזה בכמה צדדים וכדלהלן:

זה נהנה וזה לא חסר

הנה מצינו בב"ק כא. הדר בחצר חברו שלא מדעתו בגברא דעביד למיגר (-זה נהנה) וחצר דלא קיימא לאגרא (-זה לא חסר) פטור, או משום שנאמר (ישעיה כד, יב) שאיה יוכת שער [-פרש"י שד ששמו שאיה מכתת שער בית שאין בני אדם דרים בו, הלכך זה שעמד בו- ההנהו] או משום דביתא מיתבא יתיב. [-פרש"י בית שהוא מיושב בדירת בני אדם יתיב ישובו קיים, לפי שהדרין בתוכו רואין מה שהוא צריך ומתקנין אותו]

וכתב הרא"ש שהטעמים הנ"ל לאו דווקא ופטור גם בלי טעמים אלו, וביארו הים של שלמה (ב"ק פרק ב' ט"ז) והגר"א (שס"ג י"ז) בדעת הרא"ש שהוצרכנו לטעמים הנ"ל לומר שמותר **לכתחילה** ליכנס לבית חברו דניח"ל שידור שם.

אמנם בנמוק"י כתב שכנגד ההפסד המועט של שחרוריתא דאשיתא (-שהקירות מתלכלכים) יש תועלת לבית משום שאיה וכו' ושוב בעל החצר אינו חסר.

וקשה דבגמ' שם מבואר שבמקום שיש שחרוריתא דאשיתא כגון בבית חדש הו"ל חסר ודלא כהנמוק"י, וביאר הלח"מ בדעת הנמוק"י שבבית חדש יש חסרון גדול, אך בבית ישן מועיל התועלת של שאיה יוכת שער וכו' כנגד החיסרון המועט של השחרוריתא.

וברשב"א כתב שהוצרכנו לטעמים הנ"ל (שאיה וכו') משום שדריסת הרגל מחסרת קצת מהבית והתועלת בשאיה וכו' מועילה כנגד ההפסד של דריסת הרגל.

וא"כ בנידון דידן שמדובר בבית חנוכיה שאינו חדש, לדעת הנמוק"י שיש חיסרון מועט של שחרוריתא אפילו בבית ישן, ובבית חנוכיה שאין את התועלת של 'שאיה'- חייב לשלם את דמי השכירות של בית החנוכיה (אם אין לו בית חנוכיה אחר- דאל"כ הוא לא נהנה), דלשיטת רוב הראשונים כאשר חסר קצת משלם את כל דמי הנהנה, וכן פסק השו"ע שס"ג ז'

ולדעת שאר הראשונים שבבית ישן אין שחרוריתא דאשיתא- פטור מלשלם לחבירו את דמי השימוש דהו"ל זה נהנה וזה לא חסר [דלא שייך כאן את החיסרון של דריסת הרגל], אמנם כיון שאין את **התועלת** של 'שאיה' א"כ לא יוכל להשתמש לכתחילה.

זה נהנה וזל"ח במטלטלין ושואל שלא מדעת

אלא שבטור (שס"ג ה') כתב התוקף ספינתו של חבירו או שאר מטלטלין אם אינם עומדים להשכיר אפי' נטלו ע"מ לשלם או על דעת שאלה- דינו כגזלן ופטור מלשלם על השימוש דכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה (אא"כ קלקלה ישלם את הקילקול), ומה שמצינו זה נהנה וזל"ח היינו לגבי דר בחצר חבירו דקרקע אינה נגזלת, משא"כ במטלטלין הו"ל כגזלן.

ולפי"ז בנידו"ד שהבית חנוכיה הוא מטלטלין הו"ל כגזלן שמשלם כשעת הגזילה, ואינו חייב לשלם על השימוש.

אמנם בים של שלמה (ב"ק פרק ט' י"א) נחלק על הטור וס"ל שהתוקף ספינה ושאר מטלטלין של חבירו שלא על דעת לגוזלו- זה תלוי בדעת הבעלים אם להחזיקו כגזלן או כשוכר, [והיינו שאם הפחת מרובה מהשכירות יחזיקנו כגזלן דסו"ס לקח לו בעל כורחו, ואם הפחת מועט, יכול הבעלים לומר לו שהוא כשוכר והו"ל זה נהנה וזה **חסר** וישלם את כל דמי השכירות.]

וא"כ לדעת המהרש"ל גם במטלטלין שייך הדין של זה נהנה וזל"ח, ואם יהיה חסר קצת ישלם את דמי השכירות, ואם יהיה קלקול גדול מדמי השכירות- יכול הבעלים להחזיקו כגזלן וישלם את כל הקלקול.

אי שואל שלא מדעת צריך קנין גזילה

ולכאו' יש להעיר שגם לדעת הטור שהו"ל שואל שלא מדעת וגזלן הוי, הרי מצינו בהיה מגרר ויוצא שכדי להתחייב בגזילה צריך לעשות קנין גזילה, ובנידו"ד שלא הרים את הבית חנוכיה אלא רק פתח את הדלתות וכד' אין כאן קנין גזילה.

ואי"ז קושיא דבנתיבות המשפט (סימן ש"מ סק"ח) כתב דבשואל שלא משך ונשתמש בה כגון ששאל ספסל לישב עליו בחצר המשאיל או ספר ללמוד ממנו ולמד ממנו בלא הגבהה ומשיכה ונאנס מידו, ודאי חייב בזה וראיה מב"מ צ"ט דאמר רב הונא השואל קרדום מחבירו ביקע בו קנאו, וכתב הש"מ שהטעם משום שקבלת ההנאה של השואל הוי ככסף, ובהנאה זו מחייב עצמו באחריות- ולכן חייב באונסין אפילו בלא משיכה שהרי הנאת השימוש היא כקבלת כסף, עכ"ל בקירוב.

מבואר בנתיבות ששואל מתחייב באונסין גם בלי שעשה משיכה דסו"ס קיבל הנאה ובזה מתחייב באחריות.

ושואל שלא מדעת לא גרע משואל מדעת (-נתיבות רצ"ב ג') ומתחייב ע"י ההנאה.

ולפי"ז אפי' אם יקרה אונס כגון רוח חזקה ששברה את הבית חנוכיה יהיה חייב לשלם דהתחייב באונסין.

ניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה

אלא שעדיין יש לדון דמצינו (או"ח י"ד ד') לענין טלית ותפילין דניח"ל לאיניש דליעבד מצוה בממוניה ויכול להשתמש באקראי בשל חברו, אך אסור ללמוד בספרים של חברו בלא דעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלימודו.

ויש לדון בבית חנוכיה האם הנזק מצוי כספרים ואסור להשתמש, או שהו"ל כטלית ותפילין ומותר להשתמש דניח"ל לאיניש דליעבד מצוה בממוניה.

הרב עוז דוד כפיר

מצוה הבאה בעבירה באיסור דרבנן - סתירה בדברי החזו"ע

ידועה הסתירה בדברי מרן השו"ע, דבסימן תרמט סעיף א' כתב שלולב שפסול משום 'גזול' אסור אפילו בשאר ימים, ואילו בסעיף ה' כתב שכשר בשאר ימים. וכבר עמדו על זה באחרונים, ויעויין בביאור הלכה שהביא את דברי המטה יהודה שהעיקר כסעיף א שפסול בשאר ימים אסור אפילו בשאר ימים, ומשום מצוה הבאה בעבירה, ובסעיף ה' שנקט מרן השו"ע את לשון הרמב"ם, כדי נסבה.

והנה מרן הגר"ע יוסף זיע"א בספרו חזון עובדיה אבלות (ח"א עמ' רנג-רנד) כתב, שמוכח מדברי מרן השו"ע (יו"ד סימן שמ סכ"ט) דס"ל שאפילו במצוה דרבנן אמרינן הכלל דמצוה הבאה בעבירה, ולכן בשו"ע שם מבואר שהקורע בחלוק גזול לא יצא ידי קריעה (שחיוב קריעה אינו אלא דרבנן), ולכן הקשה בחזו"ע מהשו"ע בסי' תרמט סעיף ה דמבואר שפסול דגזול כשר בשאר ימים, ואע"פ דהוי לכאו' מצוה הבאה בעבירה, וכתב לתרץ כמ"ש המטה יהודה לעיל שהעיקר כמו סעיף א שפסול בשאר ימים, ומשום דאמרינן מצוה הבאה בעבירה אפי' במצוה דרבנן, ודברי השו"ע לא סתרו אהדדי.

איברא דלפי זה לכאורה צ"ב שהרי בחזון עובדיה סוכות (עמ' רפא) כתב בסתם כסעיף ה הנ"ל שלולב הגזול כשר בשאר ימים ושכן עיקר, ולא נחית לדון בנושא זה של מצוה הבאה בעבירה אפילו בדרבנן. ולפי זה יוצא שוב שיש סתירה בשו"ע, שבהלכות אבלות ס"ל שאמרינן מצוה הבאה בעבירה אפילו במצוה דרבנן וכנ"ל, משא"כ בהלכות לולב ס"ל דל"א מצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן, וכמ"ש בחזו"ע גופיה.

אכן, רבינו החזו"ע זיע"א כדרכו כל רז לא אניס ליה, ודברי תורה עשירים במקום אחר, והלא הם בשו"ת חזו"ע (סימן ח אותיות טז - יז), שם ביאר שאכן מרן השו"ע סובר ששייך מצוה הבאה בעבירה באיסור דרבנן, ולכן הקורע בגד גזול, לא עלתה לו קריעה, כדעת הרמב"ן ז"ל. ומה שפסק גבי אתרוג הגזול כדעת הרמב"ם שכשר ביום שני, הוא עיקר, ואין זה שייך לנידון דמצוה הבאה בעבירה באיסור דרבנן, כפי שהביא לבאר שם משם הפנ"י והתורת חסד מלובלין ועוד, דמצוה הבאה בעבירה היא דווקא כשהעבירה בגוף הדבר ולא בפעולה עיי"ש שביאר והרחיב כדרכו בקודש, וממילא לפי"ז נחה הסתירה בדעת מרן השו"ע והחזו"ע.

ואמנם עוררוני לזה שמרן החזו"ע התייחס שוב לסתירה זו, ותירץ באופ"א, והיינו בחזו"ע חנוכה (עמ' צח), וחזר בו מדבריו שבהלכות אבלות, וס"ל דבאמת לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן, וכדברי השו"ע (או"ח סי' תרמט ס"ה), משום דסוגיא בדוכתא עדיפא, שהרי סוגית מצוה הבאה בעבירה (סוכה ל.) איירי בענין לולב, והוסיף די"ל כמ"ש בשו"ת משיב שלום (סו"ס קיא), דשאני קריעה שיש לה אסמכתא מה"ת דכתיב "ובגדיכם אל תפרומו", כדאיתא במו"ק (כד.), לכן הו"ל כדברי תורה, עי"ש. ולכן רק לגבי קריעה אמרינן מצוה הבאה בעבירה אפילו במצוה דרבנן, ולא בשאר איסורים דרבנן. ולפי"ז יוצא שבחזו"ע בהלכות חנוכה חזר בו מדבריו בהלכות אבלות.

ברם לענ"ד דבר זה אכתי לא איפרק מחולשא, וסתירה זו חוזרת וניעורה שבעתיים, שהרי הספר חזון עובדיה - חנוכה נכתב הרבה לפני הספר על הלכות אבילות, ולא שייך לומר שחזר בו. וצ"ע, והשי"ת יאיר עינינו בתורתו.

הערות על סדר השולחן ערוך

סימן תר"ע

סעיף א' – הרב יעקב סאלח שליט"א

שו"ע 'ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות, ויש מי שאומר שאין להקל להם',

צ"ב לאיזה מן השיטות נתכוון מרן באומרו ויש מי שאומר, שהרי בדברי הטור וב"י לא נראה שנחלקו לעניין עשיית מלאכה כשהנרות דולקות, אלא רק לעניין מה שנהגו שלא לעשות מלאכה כל היום, ומלשון הטור נראה שלעניין מלאכה כשהנרות דולקות הוא מנהג פשוט ומוסכם, והנה מלשון הגר"א (ס"ק ג') נראה שהבין שדברי השו"ע חוזרים על דברי הטור, שכתב "וגם אם יש מקומות שנוהגים איסור כל היום אין להקל להם", ומה שמרן לא הביא את דברי הטור לעניין המנהג לאסור מלאכה בכל היום, כתב הגר"א משום שבזה אין טעם כלל, ומבואר שדברי מרן חוזרים על המנהג בשעת ההדלקה, ומקור היש מי שאומר בדברי הטור, ויוצא לפי"ז שהבנת הגר"א שהמחלוקת אם יכולים להקל, שייכת גם לעניין מנהג זה, וצ"ב שהרי כל קושיית הב"י הייתה לעניין דבר שאין בו סרך איסור, ואילו כאן שהטעם כדי שיהא היכר שאסור להשתמש לאורה (כמ"ש הב"י) הרי יש בו סרך איסור, ועוד דלא מצאנו מי שחולק בזה ואחר שהוא דין מוסכם, אין נכון לומר בזה יש מי שאומר, וצ"ע בדברי הגר"א וכפי שביאר את פשט השו"ע כן פי' הט"ז והפר"ח וכן מפורש במחזיק ברכה ויש מי שאומר שאין להקל, זה דעת הטור אבל השו"ע חולק עליו. וצ"ב איך פירשו בדברי מרן שהיש מי שאומר הוא הטור ושהב"י חולק עליו, הלא כל תחילת לשון מרן מדבר רק לענין שעת ההדלקה וצ"ע.

סעיף א' – הרב יחזקאל רפאלי שליט"א

"ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות ואין להקל להן" [טור]. וביאר הב"י שהוא מטעם "כדי שיהא להן היכר שאסור להשתמש לאורן".

נלענ"ד דהא דנהגו הנשים דווקא לא לעשות מלאכה עבור היכר איסור ההשתמשות מנרות חנוכה היינו משום דגברי בני לימוד תורה נינהו וסגי בהא שאינו לומד לאור הנר, אך הנשים אינן לומדות תורה ועבור היכר איסור ההשתמשות לא עושות מלאכה. [ודו"ק דה"ה לשאר קריאה בזמנם שלא הייתה מנת חלקם של הנשים].

סימן תרע"א

הרב ישי בוסו שליט"א

בטור 'הזהיר בהן יהיו לו בנים תלמדי חכמים': נתקשה הב"ח מדוע זהו ברכה רק על בניו, ולא על עצמו.

ותירץ שכוונת הגמ' באופן שהוא לאו בר הכי. עוד תירץ הפר"ח שזהו באופן שהוא כבר תלמיד חכם. (יש להעיר וכי אין דרגות להתעלות בתלמיד חכם. ונראה כוונתו לתירוץ לשוני, שהגמ' לא יכלה לברך אותו שיהיה לו שם תלמיד חכם אחר שיש לו שם כזה. אבל אכן יש לו ברכה שיתעלה עוד בתורה).

עוד תירץ שכוונת הגמ' לברך שיהיה לו גם בנים זכרים, וגם שיהיו תלמידי חכמים, ע"ש. עוד הציע גיסי לתרץ, שיש דברים שמשפיעים חינוכית על הילדים יותר מעל עצמו, וכמו שאומרים על זמירות שבת ועוד, וא"כ אפשר שכך עושה האווירה של חנוכה. אך נ"ל שהאחרונים הנ"ל מיאנו בזה, מחמת שמבואר ברש"י ובמאירי שזהו שכר סגולי מידה כנגד מדה ע"ש, ולא ענין מציאותי של חינוך, ולכן חוזרת השאלה.

לי נראה לתרץ, שאדרבה מכיון שזהו שכר סגולי לא שייך להבטיח לו שיהיה ת"ח, שהרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, אלא רק אם יתאמץ אפשר לברכו שיהיה לו סייעתא, ונמצא שאין הנרות לבד ברכה להיות ת"ח. משא"כ ברכה על בנו שאפשר שמשמים יסבבו לו בן שיבחר להיות ת"ח, שהרי הכל צפוי לפניו למרות שהרשות נתונה (כמבואר ברמב"ם תשובה פ"ה).

(ואין זה דומה להמשך הגמ' המובאת בב"ח שמבטיחה למאן דדחיל מרבנן שיהיה הוא ת"ח. דשם א"ל שאין זה שכר סגולי, אלא הבטחה למי שבחר להיות ירא שמים וירא מחכמים, מובטח שמתכונה זו יתעלה להיות בעצמו תלמיד חכם).

אך בדעת האחרונים הנ"ל לכאורה צ"ל שהבינו שגם על ברכה לסייעתא דשמיא להיות ת"ח, שייך לשון ברכה זו. וצ"ע בכל הנ"ל.

סעיף א' – הרב יהודה יהשוע כהן שליט"א

הרמב"ם פ"ד הלכה ה' כתב וז"ל אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מקדימים ולא מאחרים עכ"ל. כך כתב בשו"ע ורק כתב 'עם סוף שקיעתה לא מאחרים ולא מקדימים'

והטור השמיט ולא הזכיר ובלבד שלא יקדים. בבאור הלכה ד"ה 'ולא מקדימים' כתב למסקנתו שהמקור לכך שלא להקדים לא מהגמ' בשבת אלא מסברא, ויש לעיין בלשונו שכתב וז"ל ואולי דבעינינו 'סובר הטור' ואפשר גם להרמב"ם שהוא מצד סברא עכ"ל

ולכא' צ"ל 'סובר השו"ע' שהרי בהמשך הבאור הלכה מבואר לדעת הטור שלא הזכיר לדין ומשמע שלא סבירא ליה כן.

סעיף ה' – הרב יהודה יהשוע כהן שליט"א

הביא הב"י מחלוקת רש"י ותוס' במקום הנחתה בבית עם חצר. דעת רש"י להניח בפתח הבית מבחוץ היינו בחצר ולא ברה"ר ולדעת התוס' יניח מחוץ לפתח החצר.

ויש לעיין במקרה שאין לבית חצר האם לרש"י ידליק בפתח הבית ברה"ר כתוס' או דפליג גם בזה שיניח בחלון כדר בעלייה.

דהנה ברש"י (כב.) גבי הדין להניחה בטפח הסמוך לפתח כתב וז"ל: מצווה להניחה בחצר או ברה"ר עכ"ל. משמע שכן מנחים ברה"ר ומאידך הב"י בסעיף ה' שדייק מהטור דלא כרש"י מלשונו שכתב הטור וז"ל 'דמצווה להניחה על פתח ביתו מבחוץ' (ברה"ר) ולא דייק מהמשך לשונו 'ואם החצר פתוח לרה"ר מניחה על פתחה משמע שגם בדין הראשון פליג רש"י שמניחה בחלון ולא על פתח ביתו.

וכן יש לעיין מלשון הב"י שכתב וז"ל 'ולפיכך בדין עליה שמניחה בחלון לא איירי שיש לו פתח לרה"ר אלא עליה פתוחה לבית', לכא' דין זה שייך גם לדעת רש"י ומהו הלשון 'לפיכך' שמשמע רק לדעת התוס'.

סעיף ה' – הרב אריאל לביוב שליט"א

מג"א (ס"ק ה) "ונראה לי דמי שלא התפלל מעריב מדליק קודם, דאין צריך זמן כל כך, וליכא למיחש שמא ישכח מעריב."

נראה לומר שאין כוונתו לחלוק על הדין שאמר המ"ב (ס"ק א) שיש להקדים ערבית היות ותדיר קודם, וגם יש בה ק"ש שהיא מהתורה. כי המ"ב דיבר במקרה שהוא רוצה כעת גם להתפלל וגם להדליק נרות, בכה"ג עליו להקדים את התדיר, אבל המג"א מדבר במקרה שרוצה להתפלל בעוד זמן רב, רק השאלה אולי אסור לו להדליק קודם התפילה, כמו שאסור לו לאכול קודם התפילה, בדין זה אמר המג"א שמותר כיון שלא חיישינן שישכח.

מג"א ס"ק ה' – הרב יעקב סאלח והרב דוד ישי שליט"א

הוכיח מדברי הר"ן על דברי רבא שצריך נר אחר להשתמש לאורה, מכאן המנהג שמדליקין שמש,

וצ"ב למה צריך היה המג"א להוכיח את המנהג הזה מדברי הר"ן, לכאורה היה יכול להוכיח את דין זה גם מפשט רש"י בגמ' שצריך שיהיה היכר לדבר, א"כ מה הוסיף הר"ן שהמג"א למד את המנהג מדבריו ולא מדברי הגמ'.

ונראה לומר שלולי דברי הר"ן היינו מפרשים את דברי רבא, שהביא את הדין שצריך נר אחרת להשתמש לאורה מיד אחרי הדין שמניחה על שולחנו (בשעת סכנה), שכוונתו שרק מתי שמניחה על שולחנו ויש חשש שישתמש לאורה,

צריך נר אחר לעשות היכר למצווה, אבל אם מניח בפתח הבית או בחלון וכד' לא צריך נר אחר להיכרא, ולא היה יוצא לנו מקור למנהג להדליק שמש במקומות אחרים, אולם לפי פשט הר"ן שדברי רבא הם אפי' שמניחה על שולחנו והוא אנוס להשתמש לאורה בכ"ז בעי נר אחר להיכרא, וא"כ כ"ש מתי שמדליק בפתח הבית או בחלון וכד' שצריך נר אחר, ששם הוא לא אנוס להשתמש לאורה, ולכן למד המג"א דווקא מדברי הר"ן.

סעיף ז' – הרב מרדכי טולידאנו שליט"א והרב יחזקאל רפאלי שליט"א

מבואר בטוש"ע שבבית הכנסת יש להניח את נרות החנוכה בדרום זכר למנורה.

וחקרו בזה הלומדים, האם יש להניחם בדרום בית הכנסת, או בדרום העולם, וכגון בית הכנסת שמתפללים לדרום לכיוון ירושלים, האם יניחו בדרום בית הכנסת, דהיינו בצד ימין של ארון הקודש, או בדרום העולם דהיינו בכותל "מזרח" בית הכנסת, לכיוון שאליו מתפללים.

ולכאורה יש לומר, שאין טעם להניחו בדרום בית הכנסת, לימין ארון הקודש, שהרי במקדש היתה מונחת המנורה בשמאל ההיכל, שהרי בית קודש הקדשים היה במערב והמנורה בדרום, דהיינו לשמאל ההיכל, וא"כ מדוע נאמר שיש להניח המנורה בימין בית הכנסת זכר למנורה שהיתה מונחת בשמאל ההיכל. ואם היינו רוצים לדקדק להניחה כפי שהיתה מונחת בהיכל הממוקם לכיוון מערב יחסית לבית הכנסת הממוקם לכיוון מזרח, היה לנו להניחה בצד צפון, משמאל החזן, כפי שהיתה מונחת בבית המקדש משמאל ההיכל. ונראה שזהו טעם מנהג ברי"ן המובא בדרכי משה שהיו מניחים אותה בצפון לשמאל החזן.

ויש להביא ראיה לדברינו, מלשון המנהגים למהרי"א טירנא הנזכרים בדרכי משה, שכתב וז"ל "ומדליקין נר חנוכה בבית הכנסת בדרום זכר למנורה שהיתה בדרום, אבל בברונ"א נוהגין להדליק בפון לשמאל החזן". עכ"ל. ומזה ששרק במנהג ברונ"א כתב שיש להדליק משמאל, ולא כתב להדליק בדרום מימין החזן, משמע שלפי הנוהגים להדליק בדרום, יש להדליק בדרום העולם, ומשתנה הדבר היכן שבית הכנסת ממוקם, וא"כ בפשטות יש להניחנה בדרום העולם.

סעיף ז' – הרב אריאל קורקוס שליט"א

כתב השערי תשובה (ס"ק יא): עיין במחזיק ברכה (ס"ק ח) בשם זרע אמת (סי' צו) אם הדליק בלילה הראשונה בביתו ואח"כ מדליק בבית הכנסת יברך שהחיינו גם כן. ואם הדליק בבית הכנסת לא יחזור לומר בביתו ברכת שהחיינו, אם לא שמדליק להוציא גם אשתו ובני ביתו. ותמה האגרות משה (או"ח סי' קצ) מה סברא יש לחלק ביניהם.

וי"ל דכיון דהדלקת בית הכנסת נתקנה כתקנה נוספת מלבד ההדלקה שבביתו, וגדר חיובה הוא חובת ציבור, [כחזרת הש"ץ וברכת התורה, שאף שידי חובת הברכה שעליו כבר יצא, שכבר התפלל וברך, צריך לחזור ולברך משום חובת הציבור. שכן דימה אותם להדיא בזרע אמת שם] לכך אף שהדליק בביתו לא נפטר מהדלקת בית הכנסת, שהרי כל תקנה זו נתקנה להיות חובה מלבד החובה שעל הבית, וכיון דההדלקה זו כוללת כל הברכות שתיקנו ממילא הרי יש עליו חובה חדשה לברך. ואינו ענין למה שהדליק כבר בביתו. [וצ"ל דאף ברכת שהחיינו היא חלק מחיוב ההדלקה].

אבל אם הדליק בבית הכנסת בתחילה הרי הוא תלוי בטעמי הראשונים אם נפטר מחובת ההדלקה שלו, דלכל בו דהטעם הוא להוציא לאורחים שבבהכנ"ס, הרי יוצאים אחרים בהדלקה זו, וה"נ אפשר דהוא יוצא, אבל לריב"ש דתוספת פרסום היא אינו יוצא. [וכבר תלה דין זה בטעמי הראשונים בחזו"ע (ע' נו) יעו"ש]. ולכך סב"ל אם יצא יד"ח, ורק אם יש לו בני בית צריך לחזור ולברך.

סעיף ח' – הרב שמואל שרגא שליט"א

פסק השו"ע חצר שיש לה שני פתחים משתי רוחות צריך להדליק בשתיהן מפני החשד.

וצ"ע שהרמ"א ביו"ד סימן פ"ז ס"ד גבי שאין לבשל בשר טריפה בחלב משום מראית העין כתב 'ודווקא לבשל בשר בהמה אבל בעוף דרבנן אין לחוש'. וצ"ב מ"ש חשד בחנוכה שאסרוהו, והרי הדלקת נרות חנוכה מדרבנן.

ט"ז ס"ק ה' – הרב דוד ישי שליט"א

תמה על דברי המהר"י אבוהב דאם כדבריו שעיקר הפסול למעלה מכ' אמה משום שיש אוויר ומזיק לעיניים (דהיינו דווקא האוויר שמעלה), א"כ למה הוצריכו בגמ' למצוא היתר של דפנות שמגיעות עד לסכך, הא מצינו היתר בלא"ה שאם יהיה דפנות קצת מתחת לכ' אמה וימשיך עד לסכך שהוא למעלה מכ', לא יהיה את האוויר שמזיק של למעלה מכ' כיוון שיש שם דפנות, והאויר למטה לא מזיק, כיון שא"כ למה בסכך למטה לכ' כשרה הרי יש שם אויר המזיק, א"ו שרק האויר שלמעלה מזיק, וכיון שיש באותו שיעור דפנות, הסוכה תהיה כשרה, אולם לטור ניחא כיון שכל הבעיה היא שאין רצף של דפנות וכדי שתשלוט העין צריך שיהיה בלי הפסק, לכן צריך דפנות מלמטה עד למעלה כדי שהסוכה תהיה כשרה,

ולכאורה בלשון המהר"י אבוהב שמובא בב"י אין כל לשון שהאוויר שלמעלה מכ' הוא המזיק, אלא הלשון הוא 'נ"ל שסברת רבינו יואל שכשיש בכאן אויר, האויר הוא המזיק לעיניים ואין אדם יכול להביט למעלה כל מה שירצה' רואים שמלשון המהרי"א לא כתוב שהאויר שלמעלה הוא המזיק אלא האויר הוא המזיק, דהיינו שאם הסכך למטה מכ' אזי אין בעיה של ראות כיון ששלטא עינא, אבל מתי שהסכך למעלה מכ' אז כל האויר מזיק ואין אדם יכול לראות כל מה שירצה כיון שיש הפסק אויר, א"כ קושיית הט"ז למה לא הביאנו היתר אחר בגמ' לא קשה, כיון שהוא אומר לשון כמו הטור, רק מסביר את הדימוי לסוכה לשיטת רבינו יואל.

סימן תרע"ב

סעיף א' – הרב דוד ישי שליט"א

בעניין זמן ההדלקה

הביאור הלכה ד"ה 'עם סוף שקיעתה' וז"ל "ועין במרדכי סוף פרק ב' דשבת שכתב דלשון 'משתשקע' מוכח שהוא תחילת שקיעה וכו' וכן עיקר ע"כ לשון הגר"א, וכן כתב הפרי חדש,

ולכאורה צ"ע שהרי מובא בב"ח ס"א וז"ל "וכן כתב במרדכי הארוך פירוש סוף שקיעה היינו צאת הכוכבים דשרגא בטיהרא מאי הני", והמרדכי מובא בהגהות מרדכי סי' תנ"ה וז"ל "משתשקע החמה פי' סוף שקיעת החמה דהיינו צאת הכוכבים וכו', א"כ כיצד הביאור הלכה הביא את המרדכי בסוף הפרק שאומר שמשתשקע הוי תחילת שיקעה, והרי לשון זה של המרדכי מובא בסי' תנ"ו ד"ה 'ואיזהו בין השמשות', ושם המרדכי מדבר על עניין שבת, וכן על זמן בין השמשות, ולא על נרות חנוכה, ואילו הב"ח הביא את המרדכי על תחילת הפרק שמדבר על נרות חנוכה וכתב שזהו סוף שקיעה, יוצא שאין לביאור הלכה מקור מהמרדכי 'שמשתשקע' הוי תחילת שקיעה, וצ"ע,

ויש מקום ליישב שהביאור הלכה הביא רק את המרדכי רק לעניין שמיצנו לשון שמשתשקע יכול להיות גם לשון של תחילת שקיעה כמו שי' הרשב"א והר"ן, אולם באמת המרדכי דיבר לעניין שבת.

הרב שמואל שרגא שליט"א

ללמוד קודם הבדלה

במ"ב תרע"ב ק"י פק שאפילו ללמוד קודם זמן ההלקה אסור, ובשעה"צ טו מציין שאפי' בדבר שאין שהות והא מדרבנן אסור.

ויש לדון לפי"ז האם מותר ללמוד קודם הבדלה (מלבד שאפשר שיש לעזור בבית). בהאי עניינה של ללמוד קודם הבדלה יש לדון עוד שהרי מבואר בסי' רע"א שיש להזדרז לקדש מיד כשחוזר מביה"כ כדח לקדש את השבת מייד בכניסתו, האם יהיה אותו דין אף להזדרז לקדשו ביציאתו. [אין העניין ח"ו להוציא שבת מוקדם, אלא מי שכבר הוציא שבת האם מחוייב להזדרז להבדיל].

אי יש לאסור נר שאבד מצד דבר שיש לו מתירין

תרע"א בט"ז סק"ז כ' דווקא שנתערב בתוך ימי חנוכה שחשובין, ויל"ע א"כ אי יש גם סיבה של דבר שיש לו מתירין שלא יבטל הנר שהרי תערובת זו אסור בחנוכה ומותרת לאחריו, וביחוד שדבר שיש לו מתירין אינו בטיל.

ועוד יל"ע בדין זה אמאי מספיק נר אחד רבה על האיסור הרי היאך יאמר אני נהנה מנר זה כשיש ב' נירות לידו שמהנים באותה מידה. מ"מ כיון שנתחדש דין זה בשמש על-כרחך כמו בנר שהדליקו הגוי אפשר לומר שבין כך יכל להשתמש לא נאסרה הנאה זו, וא"כ אף י"ל דאין לאסור מצד דבר שיש לו מתירין כיון שאינו עניין ביטול אלא עניין שאינו נהנה.

הטעם שאין להשתמש בנר חנוכה

במ"ב סק"ח מנה את טעמי האיסור להשתמש בנ"ח. א. כדי שיהיה ניכר שהוא נר מצוה לפרסם הנס. ב. כיון שע"י נס שנעשה במנורה תיקנוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל.

ובשו"ע גבי איסור תשמיש עראי אפי' לבדוק מעות או למנותן הביא מ"ב את טעם הגמרא "כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו (וכ"ה בביה"ל ד"ה יהיה). ונראה צריכותא לג' הטעמים: הטעם כדי שיהיה ניכר שהוא נר מצוה: הוא הטעם העיקרי וע"כ אסור כל תשמיש קבוע. הטעם של מנורה הוא כדי לאסור תשמיש מצוה (הר"ן בב"י) והטעם שלא יהיו מצוות בזויות עליו הוא לאסור תשמיש עראי (הרא"ש בב"י)

סעיף א' – הרב אריאל קורקוס שליט"א

כתב השו"ע: אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע וכו' לא מאחרים ולא מקדימים. וצ"ב למה פתח בלשון שלילה 'אין מדליקין', היה לו לומר מדליקין בסוף שקיעה. ועוד שהרי כפל דבריו שהרי סיים: לא מאחרים ולא מקדימים, וצ"ע.

סעיף א' – הרב אריאל קורקוס שליט"א

כתב השו"ע: יש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה. וכתב הפר"ח: ויכול לברך. וקשה מאי שנא מקריאת המגילה מפלג המנחה שכתב הפר"ח גופיה (סי' תרצב והובא בביה"ל שם) דכיון דקריאתה בלילה [כלשון הכתוב 'ולילה ולא דומיה לי'] אין פלג המנחה לילה.

הלא אף כאן הטעם דלא מהני הדלקה ביום דשרגא בטיהרא מאי אהני [מרדכי והביאו הב"ח] ליכא פרסומי ניסא (עי' ב"י) א"כ דוקא בחושך מדליקים ואיך יועיל הדלקה מפלג. ומ"נ הוא, אם בכל מקום החשיבו לפלג כיום, ה"נ היכא דאינו שייך לעיקר הטעם מותר, ולמה במגילה לא יכול, ואם מפני שבכל דבר יש לדונו לפי טעמו ה"נ בחנוכה לא יצא. וצ"ע

סעיף ב' – הרב אריאל קורקוס שליט"א

כתב השו"ע: שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה וכו', וקשה למה הוצרך לומר מה הטעם שלא הדליק עד עתה, 'שכח או הזיד', היה לו לומר בסתם: עבר ולא הדליק [כלשונו בסמוך] וצ"ע. ושמא בא לומר שלא נאמר דהדלקה זו מדין תשלומין היא, שהרי כבר עבר זמנה. וגבי תפילת תשלומין (סי' קח ס"ד) קי"ל דאם הזיד אינו משלים, קמ"ל דהכא אף מזיד כשוגג.

סעיף ב' – הרב אריאל לביוב שליט"א
והרב אוריאל קורקוס שליט"א

הב"י (בד"ה אם עבר) מביא אורחות חיים שאם החסיר נר אחד מנרות ההידור, לדוגמא הדליק ביום השלישי שתי נרות במקום שלוש, החמירו בלוניל שיחזור וידליק את הנר שהחסיר, ובלא ברכה.

ולכאורה צריך לומר שכל זה שהנרות הראשונים עדיין דולקים, אבל אם כבר כבו הנרות הראשונים אין טעם לחזור ולהדליק נר אחד בודד.

ואולי יש להוסיף שהיות ובפועל לא קיים את העניין שמוסיף והולך בזה היום, אולי נחמיר לו להדליק את כל שלושת הנרות מחדש.

מג"א ס"ק ג – הרב מרדכי טולידאנו שליט"א
והרב יחזקאל רפאלי שליט"א

הביא מהשלט"ג ש'למד השיעור לשמן על חצי שעה ממה דאמרינן מנחות חצי לוג שמן למנורה ללילי טבת הארוכים', ע"ש, ובשלט"ג בפנים [שבת ט.] מבואר שהוא שמינית ביצה לחצי שעה, ומבאר המחצ"ש דאם חצי לוג שהוא ג' ביצים מספיק ללילה שלם שהוא י"ב שעות, א"כ לחצי שעה שהוא חלק אחד מכ"ד בלילה - סגי בשמינית ביצה שהוא חלק אחד מכ"ד מתוך ג' ביצים.

וצ"ע, דהא בגמ' איתפרש דחצי לוג הוא 'ללילות טבת הארוכים', ולילות אלו הם למעלה מי"ב שעות, וביותר תקשי דהא אין מדליקין המנורה בשקיעת החמה אלא קודם לכן אחר הקרבת תמיד של בין הערביים שקרב בדרך כלל בתשע ומחצה. וא"כ חצי לוג הוא לכל הפחות עבור ארבע עשרה שעות. וצ"ע.

סעיף ב' – הרב שמואל שרגא שליט"א

פסק השו"ע שכח ולא הדליק בשקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק וכו' (נתבאר זמן הדלקה) וממשיך השו"ע **הלכך** צריך ליתן בה שמן כזה השיעור (נתבאר שיעור הדלקה)

ומקורו של השו"ע הוא מהסוגיא (כא:) דאקשינן על הדין 'כבתה אין זקוק לה' מהדין 'מצותה משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק' דמשמע שכבתה צריך לחזור ולהדליק ומת' הגמ' שני תירוצים א דאי לא אדליק מדליק ב א"נ לשיעורא.

ויש להקשות איהך פסק מרן השו"ע כשני התירוצים שכתב זמנה ואח"כ הוסיף הלכך שהוא שיעורה היננו תירוץ השני. (ראה במג"א שלומד את הדין הראשון רק לתי' הראשון, וראה בביאורי הגר"א שהלכך הוא כתי' השני, אכן לצד שכתב הב"ח שלא נחלקו התירוצים אתי שפיר רק עדיין צ"ב מניין הוא הלכך.

סעיף ו' – הרב אריאל קורקוס שליט"א

כתב הטור: וכתב רבינו יואל הלוי דוקא כשמניחה בחוץ אבל כשמניחה בבית אפי' למעלה מעשרים אמה כשרה. כדאמרינן גבי סוכה אם דפנות מגיעות לסכך כשרה. ואף דבשו"ע לא פסק כוותיה, כתב בחזון עובדיה (ע' לו) אם גר בקומה חמישית או שישית יכול להדליק בחלון הבית, שאף לעוברים ושבים איכא פרסומי ניסא לבני רה"ר לדברי רבינו יואל, כיון שהדפנות מגיעות לחלון. וכן לענין דיעבד שהדליקה למעלה מכ' אמה בכה"ג שדפנות מגיעות לתיקרה, פסק דיחזור וידליק בלא ברכה לחוש לדברי ר' יואל.

הרי דס"ל דרבינו יואל דיבר אף במדליק מבחוץ אם הדפנות מגיעות לתקרה. וקשה א"כ למה אמר ר' יואל כן רק במניחה בבית [ולשונו (ראבי"ה סי' תתמג): הני מילי בימיהם שהיו מניחים נ"ח מבחוץ, אבל לדידן כשרה. הרי דתלה הדבר במה שהם מדליקים בפנים]. היה לו לחלק בגוף הסוגיא דכל שהדפנות מגיעות לתקרה מותר. וצ"ע.

הרב ישי בוסו שליט"א

ב"י ד"ה ואיכא למידק למה קבעו ח' ימים:

המאירי תירץ שביום א' מברכים על הגאולה ועצם מציאת הפך. אמנם בשאר הראשונים שלא תירצו כן, מבואר בפמ"ג כאן שזהו מכיון שזה תלוי במחלוקת שבסוף ס' רי"ח האם מברכים על נס שבדרך הטבע כמלחמה (ומציאת הפך), ושם סתם השו"ע שלא. אמנם הכנסת הגדולה כאן (בהגהותיו על הטור) גם הוא תירץ כמאירי הנ"ל. ולכאורה זהו לא כסתם השו"ע שלא מברכים אלא על נס היוצא מדרך הטבע.

ונ"ל שזהו אכן מחלוקת האחרונים במשנ"ב שם האם כוונת השו"ע להצריך שהצלת הנס תיהיה פלאית מעל הטבע, או שגם נס טבעי שהציל מסכנה שע"פ הטבע אין כלל הסתברות לצאת ממנה, חשיב נס מעל הטבע. ויש לעיין שם בזה יותר.

במשנ"ב סק"ג וד':

השלטי גיבורים והב"י ביארו שטעם המנהג שלא לעשות מלאכה בזמן שהנרות דולקות, הוא כדי שלא ישתמשו באורן. אמנם כתב הא"ר שמהמ"א שסבר שלא לעשות מלאכה עד חצות מחמת נרות בית הכנסת, מוכח שזהו לא מטעם זה.

ואכן בלבוש ישנו עוד טעם, שעשו כעין יו"ט כל זמן שהנרות דולקים. (מצינו בספר חסידים, מהרי"ל, ובט"ז מקור לסברא זו, אלא שהם דיברו על המנהג שלא לעשות מלאכה כל היום, והוא דימה זאת למנהג זה). על פי זה, בטעם שמנהג זה הוא דוקא לנשים: החמד משה והמ"א כתבו שזהו מכיון שעל ידם נעשה נס יהודית.

אמנם לכאורה זהו המ"א לשיטתו שהטעם הוא משום יו"ט. דאילו לטעם הב"י שהוא כדי שלא שהשתמשו באורן, לכאורה אינו מובן מה מוסיף סברא זו. ואכן היעב"ץ (מובא בחזו"ע) ע"פ הב"י כתב טעם אחר, שהנהיגו כן רק על הנשים מחמת שדעתם קלה (ורגילים לעשות מלאכות בבית), יותר חששו שהשתמשו באורן. וא"כ לכאורה קשה על המשנ"ב שמחד בסק"ד כתב את טעם הב"י. ואילו בס"ג כתב את טעם המ"א הנ"ל.

ואפשר לומר שסבר שטעם הב"י אינו סיבה לחוש לו בפני עצמו שיבואו לידי איסור ולכן להעניש ולהחמיר על הנשים כך, אלא עשו זאת רק כהיכר שלא ישתמשו ובצירוף ובצורת שכר ויו"ט על שהתחילו את הנס.

אמנם לכאורה אין זה מוכרח כ"כ, ועדיין אפשר להבין את הב"י כפשוטו. (עוד אפשר לבאר במשנ"ב שהוא רק הביא ופסק את ב' הטעמים לדינא, אך לא ביאר זאת בדעת הב"י). עוד לפי"ז, בהיתר של מלאכות שאין בהם טורח: אחרוני זמננו מדייקים מלשון הגר"ח פלאג'י והבן איש חי שכל המנהג שלא לעשות מלאכה כל ימי החנוכה, הם רק מלאכות כבדות אך לא מלאכות קלות.

וכן כתב החזו"ע. אך נ"ל שמדוייק בדבריו שהקל בזה רק על הנוהגות שלא לעשות מלאכה כל ימי החנוכה, אבל במנהג שלא לעשות מלאכה בשעה שהנרות דולקות הקל רק לצורך נפש, ולא שאר מלאכות קלות. ובפשוטו סברתו, שכל קולתו היא רק בצירוף הדעות שצריך לבטל את המנהג שלא לעשות מלאכה כל החנוכה מחמת השיעמום. וכן מבואר במקורותיו שם שציין לאורחות חיים והכנסת הגדולה שהם בפנים כתבו רק לבטל מנהג זה. (וכן משמע קצת מלשונו בירחון קול מסיני, שזהו צירוף דעות).

אמנם ע"פ הנ"ל לכאורה זהו מוכרח יותר מסברא. ומכיון שאכן כל היתר הגר"ח פלאג'י הוא דוקא על המנהג שלא לעשות מלאכה בכל החנוכה, שהוא בפשטות מחמת כעין יו"ט (כמובא בפוסקים שבסוגריים שבתחילת הערה, ולא מצינו פוסקים שקיימו מנהג זה מטעם אחר). אבל לענין המנהג של זמן הנרות שלפי פשטות הב"י הוא מטעם אחר וכדי שלא השתמשו באורן, אין לנו מקור לדמות ומספיק סיבה לחלק בין מלאכות קלות לכבדות.

אך לעומת זאת האור לציון כתב היתר זה גם על זמן שהנרות דולקות, ודימה בפשיטות מנהג זה לדיני ראש חודש ולגר"ח פלאג'י הנ"ל. אמנם ע"פ הצעתנו הראשונה במשנ"ב שגם לפי הב"י תיקנו זאת בצורת יו"ט, מובן הדימוי. ומחמת שיש בדברים אלו נפק"מ לדינא, השארתי למורי ההוראה לדון בזה ולפרט את סוגי המלאכות המותרות ע"פ הנ"ל, וצ"ע.

הרב אריאל לביוב שליט"א

מג"א ס"ק א

יש להסתפק בנר השמש אם כבה, האם צריך לחזור ולהדליקו, ואפשר היה לנסות להוכיח מדברי המג"א הנ"ל שאסר להדליק השמש בשמנים הפסולים רק בשבת, אבל ביום חול נראה שמותר בכל השמנים, משמע שלא חיישינן שמא יכבה, ויפשע ולא ידליק, כי כבתה אין זקוק לה. ואפשר לדחות שבאמת כבה השמש, צריך לחזור ולהדליקו, ואפה"כ לא חיישינן שמא יפשע ולא ידליק, כי כל מציאות השמש, זה הרחקה וגדר, וגזירה וגזירה לא עבדינן.

סעיף ב' – הרב אלחנן ראובן פרץ שליט"א

כתב הטור מצוותה מסוף שקיעת החמה עד חצי שעה מן הלילה שאז העם עוברים ושבין ורואים אותם.

הביא בב"י מח' הרא"ש והרמב"ם במקור הדין בתירוץ הגמ' 'אי לא אדליק מדליק', דעת הרא"ש שלכתחילה ראוי להדליק מתחילת הלילה ואם לא הדליק ידליק מספק ודעת הרמב"ם שס"ל שאם עבר הזמן שוב אינו מדליק (בהגהות והערות הביא שדעת הרשב"א שיכול להדליק מודאי.)

נמצא מבואר שהטור ס"ל כדעת הרא"ש שאחר חצי שעה מדליק מספק. ולכ' צ"ע שהרי נ"ח הוא מדרבנן א"כ מדוע אינו פטור מדין ספק דרבנן לקולא. והביא הר' יהודה כהן

את דברי הב"ח שנראה מדבריו שהכא נקטינן לקולא היינו שיכול להדליק גם אחר זמן.

ולכא' צ"ע דמ"ש מכל דין ספק דרבנן לקולא שפטור מהמצוה ואינו רק קולא בתנאי המצווה. וכתב הפר"ח דהכא לחומרא אף שהוא מדרבנן, משום דהוי פירסומי ניסא. ואכתי יש מקום להבין דמה שייך היותו דין פירסומי ניסא לכך שאינו ככל ספק דרבנן שנקטי' לקולא.

הרב ישי בוסו שליט"א

בתוס' ד"ה 'דאי לא אדליק מדליק' על תירוץ הגמ' שזמן ההדלקה הוא רק ביהש"מ אבל מכאן ואילך עבר הזמן. הביאו דברי הר"י פורת "להדליק מייד" ופרשו "כדי שלא יאחר יותר מדאי" (וכוונתם על אחר ח"ש שהמשיכו וכ' "מ"מ ידליק מספק דאיכא שנויי אחרינא) ויל"ע הרי צריך להדליק מייד כיוון שכל רגע שמחכה מפסיד קיום ההדלקה לאותו זמן כלו, אף לתי' הראשון יש בעיה לחכות ולמה תלו דבריהם רק בתי' השני.

הערת חבירים מקשיבים: הגר"ב גואטה ציין לעיין בדברי התוס' הרא"ש שלדבריו אינו קשה.

הגר"ש שרגא מוסיף שאף מלשון הגמ' קשה על הר"י פורת "אי לא אדליק" משמע דדיעבד וכא' בגלל שהפסיד מזמן השיעור ח"ש.

סימן תרע"ד

סעיף א' – הרב ישי בוסו שליט"א

ברמ"א שכתב שנהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפי' מנר לנר. משמע לכא' שאסר לא רק ע"י קינסא אלא אפי' בנר עצמו. וכסברתו שהיא דרק נר אחד הוא עיקר מצוותו והשאר אינו למצווה כ"כ אלא להידור.

ויש לעיין במקור הדברים בד"מ בשם הג"מ שמשמע שאיירי על ידי קינסא דווקא, שכתב וז"ל שאם כבה אותו נר שמדליק בו האחרים (משמע שיש נר היינו קינסא שמדליק בו האחרים) שאין לחזור ולהדליקו מהדולקים כדי לגמור ולהדליק וכו'. וצריך עיון

סעיף ב' – הרב אריאל קורקוס שליט"א

משנ"ב ס"ק ט:

כתב השו"ע יש מי שאומר שנר של חנוכה ושל שבת ובית הכנסת כולם של מצוה הם ומותר להדליק זה מזה. וכתב המשנ"ב עיין גר"א שכתב דלדעה ראשונה לעיל (סי' תרעג ס"א) דאסור להשתמש בהם אפי' לתשמיש של מצוה הכא יהיה אסור להדליק. וצ"ע דלדבריו נמצא דהשו"ע סתר משנתו, דלעיל פסק בפשטות דאפי' תשמיש של מצוה אסור, וכאן הביא בלא חולק דנר של ביהכנ"ס מותר להדליק מנר של חנוכה. [ועוד דעי' בגר"א גופיה שלא כתב כן להדיא, רק כתב דלשיטה הראשונה בסעיף א יהיה אסור. וכוונתו בפשטות דע"י אמצעי אחר יהיה אסור, אבל בלא אמצעי מותר. אלא מתוך דבריו מבואר קאי לדברי השו"ע לעיל בסימן תרעג]. וכבר הקשה כן המאמר מרדכי והסיק דע"כ אין דומה דין זה לדין לעיל וצ"ע.

הרב מרדכי טולדאנו שליט"א

בדעת מרן בדבר שבמנין

סי' תרעג, כתב הב"י [סעיף א ד"ה שאלה לאחי] וז"ל, "כתוב בתרומת הדשן שנשאל בני אדם הדליקו בבית אחד ונתערבה נר אחת בין שתי נרות שהם שמשים וכו', והשיב יראה דלא בטיל משום מדבר שבמנין." עכ"ל.

ולא הביא הב"י שום חולק ע"ז, והרמ"א פסקו. והק' הלומדים, שהרי בשו"ע (יו"ד ק"ר, א) כתב, דבר חשוב אוסר במינו בכל שהוא והם ז' דברים וכו', אבל שאר דברים, אע"פ שדרכן לימנות הרי אלו עולין כשיעורן. עכ"ל. מבואר דכל מה דאמרינן דדבר שבמנין לא בטל היינו דווקא "את שדרכו לימנות" ולא "כל שדרכו לימנות" (עי' ביצה ג:), וממילא יש להקשות, שלפי"ז בנדו"ד לא חשיב דבר שבמנין שאינו בטל, שאינו מז' דברים המבוארים התם, ומדוע לא הביא הב"י ע"ז חולק, ואף לא כתב עי' יו"ד סי' ק"י.

ומצאתי בס"ד בחזון עובדיה (עמ' קסד) שהביא את דברי הפרי חדש (שם סק"ט), שהקשה מדברי השו"ע שם (פו, ו) שפסק שביצת נבילה וטרפה שנתערבה בשאר ביצים, אינה בטלה אפילו באלף משום דבר שבמנין, וחזינן שדבר שבמנין לא בטל אפילו בשאר דברים, וא"כ סותרים דברים אלו לדבריו שבסי' קי. ותירץ, שמרן השו"ע חזר בו מדבריו שבסימן פו ומה שפסק בסימן קי הוא עיקר שאין דין דבר שבמנין אלא בז' דברים.

ולפי"ז צ"ל דהוא הדין הכא, שהביא הב"י את דברי התרוה"ד בלא חולק, הוא משום שסבר כוותיה קודם שחזר בו, אך להלכה ולמעשה הדין הוא כפי שפסק בסימן קי שודאי יתבטל נר חנוכה שנתערב בשתי שמשים, דאף דבר שבמנין בטל.

כבתה בנר של שבת אי זקוק לה

בשו"ע תרע"ג ס"ב: "הדלקה עושה מצוה לפיכך אם כבתה... אינו זקוק לה, ואפילו כבתה בע"ש..."

והנה באו"ח תע"ג פסק הרמ"א בנר של שבת שהדלקה עושה מצוה גבי שיש להדליק במקום החיוב, ולא להדליק כאן ולקחת את הנר למקום אחר. - ויש לדון א"כ שאף תהיה קולה שכבתה אין זקוק לה?

ובדעת שו"ע שכבת "לפיכך" נאה שדין כבתה אין זקוק לה הוא תוצאה מדין הדלקה עושה מצוה וע"כ אף בשבת כבתה אין זקוק לה, אך הט"ז שכתב "איני יודע איך תלוי זה בזה" אכן בנר שבת ודאי ליכא דינא דכבתה אין זקוק לה.

הערה נוספת: יש לדון אי על נר השמש יהא דין לחזור להדליקו כדי שלא ישתמש בשא נירות או כיון שהדליקתו בשבילם כבויו הוא כחסרון בשאר נירות שנעשו כמועדים להשתמשות האם יהיה חיוב לחזור להדליק?

סעיף ב' – הרב ישי בוסו שליט"א הרב אריאל לבייב שליט"א

כתב השו"ע "ויש מי שאומר, שנר של בית הכנסת ושל שבת ושל חנוכה כולם של מצוה הם ומותר להדליק זה מזה".

וכתב על כך הגר"א (ס"ק ה) "אבל לסברא ראשונה בסעיף א' דביזוי מצוה אסור גם זה אסור" להבנת הגר"א מי שאוסר בסעיף א' להדליק מנר לנר על ידי קינסא, יאסור גם להדליק מנר מצוה אחת לנר מצוה אחרת.

וצ"ב לפי דבריו, שהשו"ע בסעיף א' פסק לאסור על ידי קינסא, ובסעיף ב' נראה שהתיר להדליק מנר מצוה אחת לנר מצוה אחרת, שהרי כתב זאת כיש מי שאומר ולא הביא מי שחולק בזה.

ואפשר לומר על פי הכף החיים (יו"ד סי' צו) שכותב שאם השו"ע גילה לנו במקום אחד דעתו במחלוקת כלשהי, הוא יכול אח"כ במקום אחר להביא רק את הדעה שהוא לא פסק כמותה להלכה, בידיעה שנזכור שנפסק להלכה כמו הדעה הראשונה.

וממילא ה"ה הכא בסעיף ב, השו"ע באמת לא סובר להלכה כמו היש מי שאומר, והוא לא טרח לכתוב שאינו סובר כך להלכה, כי נשען על מה שכתב בסעיף א' וחידוש הוא.

הרב אריאל קורקוס שליט"א

משנ"ב ס"ק ח:

כתב הרמ"א: נרות חנוכה אחר שעבר זמן מצוותן מותר להדליק מהם נר של חול. וכתב המשנ"ב ולפי מה שכתבנו לעיל דיש פוסקים הסוברים דכל זמן שדולקים אסור להשתמש בהם ה"ה שאין להדליק בהם נר של חול.

וקשה הלא לעיל (סי' תרעב ס"ק ח) הביא המשנ"ב חומרא זו בשם הרש"ל, [וטעמו מפני הרואים שאינם יודעים שעבר הזמן]. והרש"ל גופיה [הובא בט"ז כאן ס"ק ג] כתב דמותר להדליק מנר חנוכה אחר שנעשית מצוותו. הרי דהוא גופיה חילק בין הדברים, ואסר רק שימוש ולא הדלקה ממנו, וא"כ צ"ע דברי המשנ"ב שדימה אותם.

סימן תרע"ה

סעיף א' – הרב אריאל קורקוס שליט"א

כתב השו"ע: הדלקה עושה מצוה ולא הנחה שאם היתה מונחת במקומה שלא לשם מצות חנוכה מדליקה שם ואין צריך להסירה ולהדליקה לשם מצות חנוכה. עכ"ל.

יש לחקור האם הנחה עושה מצוה היינו שצריכים עשיית מעשה הנחה דומיא דהדלקה עושה מצוה. או שמא הנחה היינו התמשכות המצוה ואין ענין בעשיית מעשה מצוה. ונראה דסתר השו"ע משנתו בזה.

דבדבריו כאן מבואר דצריכים מעשה הנחה, ולכך למה דקי"ל דהדלקה עושה מצוה אין צריך מעשה הנחה. אבל לקמן (ס"ב) כתב השו"ע: יש מי שאומר דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה. הרי דאם הנחה עושה מצוה לא היה צריך לתת מעיקרא כשיעור. ואם הנחה מעשה הוא למה לא צריך שיתן בשעת הנחה כשיעור. אלא מבואר דהנחה היינו התמשכות המצוה כל זמן שמונחת. וצ"ע.

ועוד קשה סברת הדין (ס"א) למה הסתפק בזה הש"ס אם הנחה או הדלקה עושה מצוה, הלא מסתבר טפי דהדלקה היא המצוה. דבשלמא אם הנחה עושה מצוה היינו שתיהיה מונחת ניחא, דספק הש"ס אם עשיית המעשה [הדלקה] הוא המצוה, או תוצאת המעשה [הנחה] היא העיקר. אבל אם אף הנחה היינו עשיית מעשה למה לומר דהיא עיקר המצוה. וצ"ע.

משנ"ב ס"ק י:

כתב: אף הם היו באותו הנס, שהנס היה גם להם, שהגזרה היתה על כל בתולה הנישאת שתבעל להגמון תחילה, וגם התשועה נעשה ע"י אשה, שבת יוחנן כהן גדול חתכה ראש הצוררים. עכ"ל.

הרי דפירש ששני דברים היו בהם, שהנס נעשה על ידם ועוד שהגזרה היתה עליהם. אבל בהלכות מגילה (סי' תרפט סק"א) כתב: חייבות שאף הם באותו הנס, דמתחילה היתה הגזרה עליהם כדכתיב בקרא. עכ"ל. ולא פירש שאף התשועה נעשתה על ידי אשה [אסתר]. ואילו גבי ד' כוסות סתם ולא פירש ורק הביא ללשון הגמ' שאף הם היו באותו הנס.

והנה כבר נחלקו הראשונים בביאור המימרא דאף הם היו באותו הנס [עי' רש"י ותוס' מגילה ד.] האם היינו דהנס נעשה על ידם או דהם היו כלולים בהצלה. וא"כ צ"ע כמי פסק המשנ"ב בזה.

ושמא מכאן מוצא לומר דלא שוו כל הדינים דאף הם היו באותו הנס, דיש שחיובם מחמת שהנס נעשה על ידהם ויש

מפני שהיו בכלל הגזרה, וצ"ע דבראשונים הנ"ל לא משמע שיש לחלק, אך בסברא יש מקום לדון בזה.

עוד יש להעיר ממה דבתחילת הלכות חנוכה (תרע ס"ק ג) כתב דהטעם דרק הנשים נהגו שלא לעשות מלאכה לפי שנעשה הנס על ידיהם. וזה י"ל דאינו מדין אף הם היו באותו הנס בהכרח, אלא אפשר דהוא ענין בפנ"ע דכיון דסו"ס היתה הצלה על ידם נהגו הם שלא לעשות מלאכה. ואינו ענין למחלוקת הנ"ל.

ראיה שהב"י סובר כהמ"א שצריך הדלקה במקומה

תרע"ה ס"א ב"י ד"ה ומה שכתב, כתב הב"י ומה שכתב ומ"מ צריך שידליקנה כלומר אע"ג דאין הנחה עושה מצוה מ"מ צריך שידליקנה במקום הנחתה וכדאיתא התם וכו', עי' ב"ח ומ"א וט"ז שנתקשו בדברי הטור (והסוברים כמותו) שבגמ' מבואר שלמאן דאמר הדלקה עושה מצוה אין צריך לטעם דהרואה אומר לצורכו הדליקה שהרי חייב להדליק במקומו

והנה באותו אופן יש להקשות גם על ביאורו של הב"י כאן אלא שלדבריו קשה יותר דמשמע מלשונו שכתב "אע"ג דאין הנחה עושה מצווה" שאם היתה הנחה עושה מצווה היה פשוט שצריך להדליק במקום הנחתה וזה דלא כדברי הגמ' שאומרת שאם הנחה עושה מצוה הסברא נותנת שיכול להעבירה ממקום הנחתה

והנה לתי' א' בב"ח והמ"א שהטור מדבר לדידן דמדליקין בפנים ניחא משום שלדידן אם הנחה עושה מצוה כיון שהמצוה מתקיימת גם בפנים אין לשנות ממקום הנחתה הראשונה אבל לתי' הב' שלמסקנא אין צריך הדלקה במקומה לא יובן מדוע למאן דאמר הנחה עושה מצוה הסברא הפשוטה היא שאין יכול להעבירה ממקום הנחתה וא"כ מוכח שהב"י למד כתירוצו של המ"א

הערה בדברי הט"ז באוחז הנר בידו זמן מועט

ט"ז ס"ק ג' היקל באופן שאוחזה בידו קצת וצ"ל שכל זה לשיטתו בס"ק ב' דלמסקנא גם למאן דאמר הדלקה עושה מצוה אין צריך הדלקה במקומה אבל לדעת המ"א ס"ק ג' שגם למסקנא צריך להדליקה במקומה ודברי הטוש"ע הם לדידן כיון שהדליקה בידו אפי' מעט לא יצא.

דקדוק לשון מרן בדין הדלקה עושה מצווה.

סי' תרע"ה ס"א ביאור השער הציון ס"ק ג' כתב ולפי מה שבארתי מיושב קצת לשון השו"ע שדקדקו עליו האחרונים, כוונתו לקושיית הגר"א בס"ק א' שלדעת המ"א שהשו"ע מדבר לדידן שמדליקין בפנים היה צריך לומר הדליקה בחוץ והכניסה לפנים, שהרי זהו המקום שמדליקין בו ולפי מה שכתב במשנה ברורה מבואר שלשון מרן הוא ע"פ מה שהיה נהוג בזמן הגמ' אתי שפיר.

סעיף א' – הרב יעקב וקנין שליט"א

גזירת הרואה אומר, במקומות שמדליקים בפנים.

גמרא כב ע"ב "אמר רב הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא עשה ולא כלום, אא"ב הדלקה עושה מצווה וכו' התם נמי הרואה אומר לצרכו הוא מדליקה" ובטוש"ע פסקו את הדין שהדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא, משום שהרואה אומר לצרכו הוא מדליקה,

והקשו האחרונים כיון שקיי"ל הדלקה עושה מצווה היה להם להביא את הטעם הזה ולא משום הרואה אומר לצרכו, שנאמר בגמרא למ"ד הנחה עושה מצווה, וכתב הב"ח ליישב שכתבו טעם זה בכדי לבאר שגם לדידן שמדליקים בפנים לא ידליק בפנים ויוצא לחוץ משום שהרואה אומר לצורכו מדליקה.

ודבריו צ"ע שכיוון שלדידן מדליקים בפנים א"כ עיקר הפרסום הוא לאדם המדליק ולא לעלמא, והרי הוא יודע שאינו מדליק לצורכו.

ונראה שאף לדידן שעיקר הפרסום הוא לבני הבית צריך להדליק באופן שההדלקה ניכרת לצורך מצווה, כיוון שגם כלפי האדם ובני ביתו הדלקה שנעשית באופן שניכרת לגבי אחרים בשביל הנס, הפרסום כלפיו פועל יותר מאשר הדלקה שאינה ניכרת כלפי העולם, וכשמדליק בפנים ומוציא לחוץ או שאוחז נר חנוכה בידו שצורת ההדלקה ניכרת לצורכו, אף לדידן לא עשה ולא כלום, ומש"ה גם לעניין הדלקה למטה מעשרה טפחים שטעמה כ' הרא"ש כדי שיהיה ניכר שאינו מדליק את הנר להנאת אורה, שהרי דרך להליך נר לאורה למעלה מעשרה.

גם לדידן קיים הדין, ולא כתב הרמ"א שלדידן יכול להליך למטה מעשרה, ומש"כ הרמ"א תרעב' ב' לעניין זמן הדלקת נרות שיכול להדליק לאחר זמן שתכלה לדידן, היינו משום שאין שינוי בצורת ההדלקה אלא בזמנה.

הרב אלחנן פרץ שליט"א

כתב הטור ומכל מקום צריך שידליקנה במקום הנחתה שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא שהרואה אומר לצורכו הוא מדליקה.

מבואר בטור וכן כתב הב"י דהוא אף למ"ד הדלקה עושה מצווה כיון שיאמרו לצורכו הוא מדליקה, והנה במשנ"ב לעיל סימן תרע"א ס"ק ל' כתב שמותר וז"ל 'שאם הדליקה למטה מעשרים ונטלה משם והניחה במקום אחר תוך עשרים יוצא דהא הוי הדלקה במקומה דשני המקומות כשרים' עכ"ל.

והנה מצינו מח' אחרונים יש"ש ומחצית השקל האם האיסור להעביר אחר שהדליק דיאמרו לצורכו הוא צריך מיירי רק בגוונא שהדליק במקום שאינו יוצא יד"ח ומעביר למקום שיוצא יד"ח או דה"ה אף במקום שהדליק במקום שיוצא יד"ח ומעבירו למקום אחר שיוצא יד"ח, דעת המחצית השקל רק במקום שאינו יוצא למקום שיוצא בו י"ח אבל אם הדליק מעיקרא במקום שיוצא י"ח הזיז למקום אחר שיוצא י"ח שרי. ודעת הישי"ש שהאיסור אף בהדליק במקום שיוצא י"ח ומזיזה למקום אחר שגם בו יוצא י"ח. אולם במשנ"ב נראה דאכתי אינו מתיישב שכתב בסי' תרעה ס"ק ה-ו 'דאם הוציא לחוץ', משמע אף בהדליק במקום שיוצא י"ח והעביר לרשות אחרת אסור. ושמא יש לומר דאף שהדליק במקום שיוצא י"ח כיון שהעביר לרשות אחרת אף שגם שם הוי מקום כשר גרע טפי. וצ"ע. מצווה ליישב.

סימן תרע"ו

סעי' א ב' – הרב משה רז שליט"א

ברכת שהחיינו אחר הדלקה

במשנ"ב סק"ב ב' "אדם ששכח לברך זמן ונזכר אחר שסיים ההדלקה אינו מברך בלילה זו עוד;

וצ"ע דבסק"ד כ' בשם הגרע"א שאם נזכר לאחר שהדליק כולם לא יברך להדליק אלא רק שעשה נ"ש ושהחיינו. וזה סותר למש"כ לעיל דאינו מברך בלילה זו עוד. ואולי י"ל דצריך להוסיף בסק"ב שנזכר אחר חצי שעה מההדלקה שאז יברך בלילה אחרת, אבל בנזכר תוך חצ"ש יברך כמש"כ בסק"ד.

וידידי הרב אלחנן ראובן פרץ שליט"א הוסיף דיש לדייק זאת מלשון המשנ"ב, דבסק"ב כ' ואם נזכר אחר ההדלקה ובסק"ד כ' שאם נזכר לאחר שהדליק, והיינו דבסק"ב איירי אחר חצי שעה מההדלקה ובסק"ד איירי מיד אחר שהדליק.

סעיף ב' – הרב משה רז שליט"א

ברכת להדליק אחר ההדלקה

במשנ"ב סק"ד כ' בשם הגרע"א (מ"ת סי"ג) "שאם נזכר לאחר שהדליק כולם לא יברך להדליק אלא רק שעשה ניסים ושהחיינו"

וצ"ע דהמעיין בתשו' הגרע"א יראה דבהמש"ד כ' לדמות נ"ח לציצית ותפילין שמברך אחר הנחתן כיון דיש שיהוי במצותן דחשיב עוסק במצותן והוי כעובר לעשייתן וה"נ י"ל בנ"ח דכל החצי שעה שהוא מצותה יכול לברך עליה, ועוד כ' דדעת הרבה פוסקים שבכל המצוות אם לא ברך עליהם עובר לעשייתן מברך אחר עשייתן, ע"כ. א"כ חזינן דס"ל דאף ברכת להדליק יש לו לברך כ"ז שזה תוך חצ"ש להדלקה. וזה דלא כמש"כ המשנ"ב בשמו.

הרב יעקב סאלח שליט"א

ביאור דברי הב"י בדין המדליק בעלייה.

תרע"א ס"ה "ב"י ורבינו כתב כדברי התוס' דמצוה להניחה על פתח ביתו בשאין לו פתח פתוח לרה"ר מיירי."

וצ"ב מה שכתב "ולפיכך הוצרך לפרש" ומבואר שלא הוצרך לפרש כן אלא משום שסובר כהתוס' וזה לא מובן שהרי גם לרש"י צריך לומר שאין לו פתח לרה"ר שאם היה לו פתח היה לו להדליק בפתח כעיקר הדין וצריך לומר שכוונתו דבשלמא לרש"י י"ל שגם אם יש לעליה פתח להדליק בפתח החצר הפתוח ר ומשום שאין לעליה פתח לרה לחצר אינו מדליק בפתח החצר שהרי צריך להדליק בפתח הבית ובפתח העליה גופיה אין יכול להדליק משום שאין זה פרסומי ניסא לבני החצר שגרים למטה או שאין זה אפשרי מצד המציאות (ועי' אול"צ ח"ד ע' רמב') אבל לתוס' היה לו להניח בפתח החצר.

סימן תרפ"ד

סעיף ג' – הרב שמואל שרגא שליט"א

כ' הטור גבי נוסח על הניסים - יש שאין אומרים 'כשם שעשית כן תעשה לנו' ובב"י מביא מקורו מלשון התוס' (מגילה ד. ד"ה פסק) יש שאין אומרים כשם... י"א בתוס' לפי שאמרו חכמים "לעולם לא ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות". ודוחים תוס' "ושטות הוא", שהרי האי טעמא לא הוי אלא למתפלל לשון יחיד אבל בשביל ציבור שרי.

פי' ב' בתוס' אבל הראנ שאין לאומרו מטעם אחר משום שאמרו חכמים "דכל דבר דלהבא תיקנו בלהבא ובדבר דהודאה הוי לשעבר, משום הכי תקנו בה על הנסים דהוי לשעבר".

ויש לבאר הרי פירוש הראשון דחו תוס' "בשביל הציבור שרי" ולכאורה ראייתם מהזכרות דעשי"ת שהם בקשה ופירשו שהוא בקשה לרבים, וא"כ אף עתיד תקנו בברכות דלשעבר.

נוסח אחר לשאלה כל הודאה היא לשעבר וכל תפילה היא לעתיד א"כ כמו שהותר תפילה לרבים כך הותר גם על עצמו, יש להסביר במה התירוץ השני טוב מהראשון.

חנוכה באגדה

הרב יוסף חיים כהן

בעניין שמן שנוצר מנס, אי חשיב שמן

ידועה ומפורסמת קושיית הגר"ח מבריסק, כיצד היה אפשר להדליק את המנורה מהשמן שנוצר ע"י נס הרי להדלקת המנורה צריך שמן זית, והרי שמן שנוצר ע"י נס אינו שמן זית אלא שמן נס. וביאר, דע"כ דנס פח השמן אינו שנתרבה השמן ולכן הספיק לשמונה ימים, אלא הנס היה שלא נתמעט השמן ע"י הדלקה וע"י כך הספיק לשמונה ימים דהיה דולק ולא היה מתכלה, ואם באמת השמן היה מתרבה היה אסור להדליק כיון שזה שמן נס ולא שמן זית.

ויש עוד כמה נפק"מ בחקירה זו אם שמן שבא לעולם ע"י שנתרבה השמן הקיים חשיב 'שמן נס' או 'שמן זית', שהרי שמן זית הוא אחד משבעה משקין שמכשירים לקבל טומאה ואם השמן הזה הוא שמן נס אינו מכשיר לקבל טומאה. וכן עוד נפק"מ, גבי נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה, אם הוי שמן זית א"כ צריך נטילת ידיים אם מטבל בו אבל אם הוי שמן נס אין טיבולו ב'משקה' ואינו צריך נטילת ידיים, עוד נפק"מ, אם עיסה נילושה במי פירות משבעה משקין חייבת בחלה אבל אם נילושה במשקה שאינו משבעה משקין נחלקו הרמב"ם והרא"ש דלהרמב"ם (וכ"נ בש"ע) חייבת בחלה אך הרא"ש ועוד ראשונים ס"ל דפטורה מחלה וא"כ אם השמן הוא כשמן זית ממש א"כ חייבת חלה אך אם השמן אינו שמן 'זית' אלא שמן 'נס' הוי מחלוקת ראשונים ויש סב"ל לגבי ברכת הפרשת חלה. ועוד נפק"מ מצאנו בענין ברכת השמן, אם הוי 'שמן זית' ברכתו בורא פרי העץ (באופן ששותה ולא מזיק לו) אך אם השמן הוא 'שמן נס' א"א לברך עליו בורא 'פרי העץ' ולכאו' יברכו עליו 'שהכל נהיה בדברו'. וכן מצאנו עוד נפק"מ לעניין קדימה בברכות דאם יש לפניו ב' מאכלים שברכתם בורא פרי העץ, ואחד מהם משבעת המינים הוא קודם ואם נאמר דחשיב השמן ל'שמן זית' השמן קודם אבל אם השמן שנוצר ע"י נס הריבוי אינו 'שמן זית' א"כ אין לו אף דין קדימה של שבעת המינים.

ועכ"פ הגר"ח הבין ששמן שנוצר מנס אינו שמן זית כלל ופסול להדלקת המנורה במקדש, ולכן הסביר שלא נתרבה השמן כלל ורק הנס היה שלא נתכלה, ומ"מ לפ"ד יש להבין את דברי הגמרא במנחות סט, בעי ר' זירא חיטים שירדו בעבים מהו, למאי, אי למנחות אמאי לא, אלא לשתי הלחם, מאי, ממושבותיכם אמר רחמנא לאפוקי חו"ל אבל בעבים שפיר דמי, או דילמא ממושבותיכם דווקא אבל דעבים לא, ע"כ. ופירש רש"י דחיטים שירדו בעבים הוי חיטים שירדו עם המטר כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מלאה חיטים, וא"כ הוו חיטים טבעיות לגמרי רק שבאו ע"י עבים אך התוספות כתבו שע"י נס ירדו וחזינן בדעת רש"י מדלא פירש כתוספות משמע דס"ל דאם החיטים נבראו ע"י נס א"כ פסולות הם למנחות, ומ"מ אין זה מוכרח בדעת רש"י דאפש"ל דמפני טעם אחר פי' כן ובאמת חיטים שע"י נס כשרות למנחות ורק שהאמת הייתה שחיטים אלו היו חיטים אמתיות, אך לדעת התוספות דפליגי וסברי דע"י נס באו ע"כ דס"ל דאף חיטים של נס חשיבי חיטים וכשרות למנחות, אם כן גם שמן זית שבא על ידי נס נחשב שמן זית.

וכן בסנהדרין דף נט איתא, דר' שמעון בר חלפתא הלך בדרך ופגע בשני אריות דהוי קא נהמי לאפיה ובנס ירדו תרתי אטמתא מהשמים, דהיינו שתי ירכיים של בהמה אחד נאכל על ידי האריות ואת הירך השני הביא ר' שמעון בר חלפתא לבית המדרש ושאל דבר זה טמא או טהור ואמרו לו אין דבר טמא יורד מן השמיים. ושוב חזינן מדהסתפק ר' שמעון ב"ח והלך לשאול בביה"מ, שהבשר שירד מהשמיים דין בשר לו, אלא שנסתפק אם טהור או טמא, מישום שאם הוא מאכל נס זה אינו בשר כלל ואין פה על מה להסתפק, ומשני מקומות הללו בש"ס יש להוכיח דאף שמן זית שנתרבה ע"י נס יש לו דין 'שמן זית'.

ומא"ג בנביא במלכים, אשת עובדיה הנביא צעקה אל אלישע על שלקח יהורם את שני בניה כי לא היה לה כסף לשלם החוב שהייתה חייבת לו, וברכה אלישע וע"י ציווי נעשה נס באסוך שמן שנשאר לה התרבה השמן ומכרה את השמן וכך היה לה כסף לכסות את החוב. וברד"ק הביא תוספתא שכאשר נעשה הנס ונתרבה השמן באה האשה ושאלה לנביא האם היא צריכה לעשר את השמן, ואמר לה את שאינה צריכה לעשר כיוון שהוא שמן נס, ועוד אמרה לו מה אעשה מפני בני אחאב שהם היו הנושים שאם ישמעו על הנס יבואו ויגזלו את השמן, וענה הנביא מי שסגר את פה של הכלבים במצרים הוא יסגור את העיניים של בני אחאב שלא יעשו נזק ע"כ, וי"ל ששאלה את אלישע שהרי צריכה לספר לכולם כי יש שש נפק"מ אם זה שמן רגיל או שמן נס ואז יבואו ויקחו לי את זה אמר לה הנביא שלא תדאג מפני שה' יסתום את עיניהם, ומ"מ רואים ששמן שנוצר מנס לא נחשב שמן זית ולכן פטור וקשה דהרי בגמ' לעיל ראינו להדיא דחשיב שמן, ואולי אפשר לבאר דאע"פ דחשיב שמן זית לכל דבר מכל מקום לעניין מעשר לא נחשב כ'גידולי קרקע' וממילא אין קדושת הארץ ומצוות התלויות ב'ארץ' אך לגבי הדלקת המנורה וחיטים למנחות די בכך דהוי שמן זית ממש וא"צ שיגדל בקרקע וכן למנחות הוי חיטים ורק דנסתפקה הגמ' אם צריך שיגדלו בקרקע 'ממושבותיכם' או די בכך שהם חיטים ממש אך לגבי תרומות ומעשרות בעינן גידולי קרקע ורק זה אין בשמן של נס. וא"כ יש עוד מקום ליישב בזה קושיית הגר"ח ז"ל.

הרה"ג יוסף גד וינברג

בענין הודאה ותפילה על נס

בתפילת שמונה עשרה ובברכת המזון בחנוכה אנו מוסיפים הזכרת על הניסים וכו', ומבואר בשו"ע שאם שכח להזכיר בבהמ"ז, יאמר בסוף הברכה הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה וימשיך בימי מתתיהו וכו',

וכבר דנו בזה רבותינו האחרונים איך יכול להתפלל הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות, הרי הדין שאין מתפללים על ניסים, כמבואר בגמ' ברכות שהאומר יהי רצון שתלד אשתי בן זכר הרי זו תפילת שוא, ובגמ' הקשתה מהא דלאה היתה מעוברת בבן זכר אחרי לידת זבולון והתפללה ללדת נקבה לפי שאמורים להוולד ליעקב שנים עשר שבטים ואם תלד עכשיו בן זכר הרי ישאר לרחל ללדת רק בן אחד ותהיה פחותה מהשפחות, וזש"כ ואחר כך ילדה בת, ומשני אין מזכירין מעשה ניסים. הרי דאין מתפללים על דבר מחוץ לגדר הטבע ורק לאה יכלה להתפלל על נס, הרי דאין תפילה על נס, ואיך אנו מתפללים בחנוכה על ניסים. ויש כמה דרכים בענין ונאמר גם אנו דרך נוספת.

ובאמת יש לדון בלאה עצמה אם אמנם אין להתפלל על דבר מחוץ לגדר הטבע איך התפללה לאה על נס. והנראה דכשלאה ילדה את יהודה אמרה הפעם אודה את ה', וביאר רש"י הק' שהיות והאמהות היו נביאות וידעו שיעקב עתיד להוליד שנים עשר שבטים הרי לכל אחת אמורים להיות שלושה בנים ועכשיו שילדה בן רביעי אמרה הפעם אודה את ה', שנטלתי יותר מחלקי.

והוסיף בזה ביאור מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, ביסוד נפלא עפ"י המבואר בחז"ל שלאה שתפסה פלך הודאה [במה שאמרה הפעם אודה את ה'] ויצאו ממנה בעלי הודאה והם יהודה שאמר צדקה ממני ודוד המלד שריהוו להקב"ה שירות ותשבחות. והדברים צ"ב דבשלמא דוד תפס אומנות לאה, כמו שהיא הודתה להשי"ת על חסדיו עמה כמו"כ כל דברי דוד המלך הם דברי תודה ושבח להשי"ת, אבל יהודה שאמר צדקה ממני לא אמר שום תודה אלא הודה על האמת שתמר צדקה בדבריה ואיך שייך זה לדברי התודה של לאה, ובקיצור לאה אמרה הפעם אודה מלשון מודה אני, ואילו יהודה שאמר צדקה ממני - הודאתו היא כמודה במקצת ואינה בגדר אמירת תודה.

וביאר הפחד יצחק, דהאמת נותנת שמילה אחת שיש לה שתי משמעותיות בהכרח שיש שייכות בין שתיהן והיינו דבאמת אי אפשר לומר תודה באמת אלא אחרי הכרה ברורה שאכן קיבלנו מהנותן דבר שלא היה לנו בלי נתינתו, שהרי כל אחד שאיפתו להיות חי הנושא את עצמו ולא להיות נזקק לטובותיהם של אחרים, וההכרה שקיבל דבר מהקב"ה היא היא ההודאה שאין בכוחי להשיג לבדי כל צרכי אלא אני נזקק לחסדי השי"ת, שאין גבול ומניעה לכל מעשיו, ואז יש משמעות לדברי התודה שאני מודה לו על טובותיו ואינם סתם אמירה ריקה, וה"ה לכל מקבל טובה מחברו שמונחת בזה קודם כל הכרה והודאה על האמת שאכן קיבל ממנו.

ומינה דלאה כשאמרה הפעם אודה את ה' מונח בזה שעכשיו יש לה הכרה ברורה ומוחלטת שקיבלה מתנה מהשי"ת שהרי לפי הסדר היו צריכים להיות לה שלושה ילדים - רבע מילדיו של יעקב, ועכשיו שזכתה לבן רביעי הרי זה יותר מחלקה וצריך להודות על זה. וא"כ יהודה שהיה מזרעה של לאה היה לו מכוחה אותו כח הודאה על האמת ומכח זה היו לו את כוחות הנפש לומר צדקה ממני.

ויש להוסיף בזה דכשלאה ילדה את שלושת ילדיה הראשונים בודאי גם אז הודתה להשי"ת על רוב חסדיו שזיכה אותה ללדת שלושה שבטים אך היתה בזה איזושהי הרגשה שכך הוא הסדר. הרי יש ליעקב ארבע נשים ועתידים לצאת ממנו שנים עשר שבטים, ואם כן החשבון פשוט שלכל אחת מהנשים אמורים להיות שלושה ילדים. אבל כשלאה ילדה את יהודה בנה הרביעי , תפסה פתאום שאין דבר שנקרא סדר, שהרי לפי הסדר אמורים היו להיות לה שלושה בנים ואם נולדו לה ארבעה הרי כולם מתנת שמים , ומעתה הבינה לאה שגם הבן הראשון השני והשלישי הם מתנת שמים גמורה ואינם לפי כל סדר שהוא, ומכאן בשלה ההכרה -הפעם אודה את ה' לא רק על הרביעי אלא גם על הבן הראשון ההודאה עכשיו היא בעלת משמעות אחרת לגמרי.

ומעתה יש להבין שלאה יכלה לבקש על ניסים שהרי הבינה בבהירות שאין כל הבדל בין טבע ונס, וכל הטבה שבקב"ה נותן לנו כולן נס גמור גם אם הוא מוסווה במעטה של הנהגה טבעית, ועל כן לאה יכלה להתפלל על ניסים שיהפך העובר שבמעיה לבת, ואף שבעלמא אין מתפללים על נס והתפילה היא תפילת שוא, זה אצל שאר בני אדם אבל לאה שהבנתה ברורה שאין כל הבדל בין נס לטבע, היא יכולה להתפלל על נסים בדיוק כמו שמתפללת על כל דבר.

ומעתה יש להבין פשר הדבר שאנו מתפללים בחנוכה הרחמן יעשה לנו ניסים שהרי בחנוכה נר שהיה אמור לדלוק יום אחד דלק והאיר עוד שבעה ימים , ומכח זה למדו החשמונאים בני בינה שגם מה שנר דולק יום אחד אין בזה טבעו של עולם כלל שהרי מצד טבעו של עולם אין אפשרות שנר כזה ידלק שמונה ימים.

[וידוע מה שתירצו רבותינו עפי"ז את קושיית הבית יוסף

מדוע קבעו שמונת ימי חנוכה והרי יום אחד היה אמור הנר לדלוק וא"כ תקפו של נס הוא רק שבעה ימים, והתשובה לזה שמהארת הנר שמונה ימים הבינו החשמונאים שגם היום הראשון שדלק בו הנר גם הוא יש בו באמת אותה הארה שהעולם כולו הוא נס גמור ואין לחלק בין נס הנראה כנס לנס שנראה כאילו יש בו מדרכי הטבע.]

ועל כן כמו שלאה שהאירה בה הכרה זו יכלה להתפלל על ניסים כמו כן בחנוכה שמאירה בנו אותה הארה שעל מעשינו נס, מותר וראוי להתפלל על כל הניסים גם אלו שהם מחוץ לדרכי הטבע.

הרב יונתן טוויל

למה לפרסם את הנס ולא להזכיר ביני לבין עצמי

בגמרא שבת כג. א"ר יהושוע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס, ולמרות שזו מצות עשה שהזמן גרמה גם כן חייבות.

התוספות במגילה מקשים **מהגמרא בפסחים (מ"ג ע"ב)** שמסיקה שנשים חייבות לאכול מצה ביום הראשון של פסח מהיקש - "כל שישנו בבל תאכל חמץ, ישנו בקום אכול מצה". מדוע הגמרא נזקקת להיקש זה, ואינה מסבירה בפשטות ש"אף הן היו באותו הנס , ותירצו התוספות שהטעם של "אף הן היו באותו הנס" מועיל רק מדרבנן, אך לא מדאורייתא.

הסבר אחר בשם הרב משה סולובייצ'יק: שהנימוק "אף הן היו באותו הנס" נאמר רק לגבי מצוות שקיומן מתייחס ישירות לנס - מצוות שיש בהם מימד של 'פרסומי ניסא' במצה בסוכה **הטעם** לציווי המצווה הוא הנס שהתרחש, אך **תוכן** המצווה אינה כוללת את פרסום הנס שהתורה אמנם ציוותה לשבת בסוכה כדי לפרסם את הנס שנעשה במדבר זכר לענני כבוד, אך זוהי מטרת המצווה ולא תוכן הציווי שנצטווה כל אחד הציווי הוא לשבת בסוכה, ולא לפרסם את הנס. כך גם במצות אכילת מצה האדם נצטווה לאכול מצה, ורק טעם הציווי הזה הוא לפרסם את נס יציאת מצרים לעומת זאת, בנר חנוכה - 'פרסומי ניסא' אינו רק מטרת המצווה, אלא מרכיב בהגדרת המצווה זהו תוכן הציווי המוטל על כל אחד ואחד לפרסם את הנס.

וגם לדעת הרמב"ם, אם הדליקה בפנים (שלא בשעת סכנה) או שהדליקה למעלה מכ' אמה לא עשה כלום (הלכות חנוכה ד, ז-ט). כמו כן, אם עבר זמן ההדלקה אינו מדליק (שם, ה"ה). יוצא מכך שלדעת הרמב"ם פרטי המצווה הנגזרים מדין פרסום הנס הינם חלק מגוף המצווה, ולכן מעכבים בדיעבד.

לפי זה יש לחלק בין מצוה שעצם קיומה הוא בכדי לפרסם את הנס, והחפצא של המצוה הוא פרסומי ניסא, לבין מצוה שיסוד חיובה הוא זכר לנס, אבל אין בגוף המצוה חובת פרסום הנס.

וצריך ביאור מה זה פירסום, הרי לכאורה פירסום זה משהוא חיצוני גשמי כי זה לאחרים, וזכר הוא משהוא יותר פנימי יותר לעצמי

ולמה בפירסום מזכירים את הנס של חנוכה, ולא זכר ביני לבין עצמי כמו כל מצוות של יציאת מצרים.

בשביל לבאר זאת נקדים את אחת השאלות המפורסמות על הגמרא בשבת מדוע בחרו חז"ל להדגיש את נס פך השמן יותר מנס הניצחון. לכאורה, דווקא נס הניצחון ששינה את פני ההיסטוריה היהודית - מתאים יותר לציון של החג. והשאלה מתעצמת לאור נוסח תפילת "על הניסים", המדגיש דווקא את הניצחון על היוונים ואינו מזכיר כלל את נס פך השמן, האם אנו מציינים בחנוכה את הניצחון של המכבים נגד היוונים או את נס פך השמן.

המהר"ל מסביר שאמנם הסיבה המרכזית לקיום החג היא הניצחון על היוונים, אלא שכל ניצחון במלחמה יכול להיות מוסבר בדרך הטבע. חשיבותו של נס פך השמן היא בכך שהוא מלמדנו על חלקו של הקב"ה בנס הגדול של הניצחון שהוא מעל הטבע ולכן מזכירים בעל הניסים את ענין המלחמה שהוא ניצחון של השם מעבר לדרך הטבע.

יוצא מבואר שהנס של מציאת פך השמן שהינו ענין פנימי הולך ביחד עם הנס של נצחון המלחמה שהוא ענין חיצוני, ששניהם באים במטרה אחת לפרסם שהכל מאת השם,

ולכן מפרסמים את הנס הפנימי בצורה חיצונית אם פרסום להראות שהכל ענין אחד.

הרב עוז דוד כפיר

הקבלת חג החנוכה לחג הסוכות

משבטלה הנבואה נפגמה מידת ההוד - הודאת יעקב על פכים קטנים הביאה לנס פך השמן

א. בספר בני יששכר (מאמרי חודש כסלו טבת, מאמר ד - הלל והודאה) כתב לקשר בין ביטול הנבואה לתקיעת כף ירך יעקב, וזה לשונו: "ידוע על פי דברי מרן האריז"ל, הנה הס"מ בהאבקו עם יעקב ותקע כף ירך יעקב, אזי נפגם מדת הוד. והנה (זוהר הקדוש ח"ג סח,, תיקו"ז יא:) **נצח והוד מהם יניקת הנביאים, על כן נפסקה הנבואה לגמרי בהאלף החמישי שהיא נגד הוד**".

ונראה שהביאור בזה, כי הנה נאמר בתורה על המאבק של יעקב אבינו בשרו של עשיו (בראשית לב, כה): "ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו", ופירש רש"י: "שכח פכים קטנים וחזר עליהם".

ובספר צידה לדרך (להגאון רבי אברהם סבע זי"ע ממגורשי ספרד) מפרש זאת בשם מהרש"ל: "לפי שמצינו שהקב"ה אמר לו ליעקב, אתה מסרת נפשך על פך קטן בשבילי, וגם אני בעצמי אשלם לבניך בפך קטן לבני חשמונאי, שנעשה נס על ידי פך קטן. והיכן מצינו שיעקב מסר נפשו על פך קטן, אלא ודאי הכא, לפי שנאמר כבר "ויעבר את אשר לו", ולמה "ויותר יעקב לבדו", אלא ודאי פך קטן של שמן שהיה רוצה לנסך על גבי המצבה בבית אל, וזה שהיה שכח וחזר עליו, לפי שאינו שלו אלא של הקב"ה לנסך". עכ"ל.[א]

וביאר הצידה לדרך, את ההקשר שבין הדברים: כי הנה בספרי בפרשת ואתחנן (פיסקא לב) מובא: רבי מאיר אומר הרי הוא אומר 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וכו' בכל מאדך' - **הוי מודה לו כיעקב אביך**, שנאמר (בראשית לב, יא): 'קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך כי במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשני מחנות'. ודברי רבי מאיר הם כדרשת הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ח): 'בכל מאודך' - בכל מידה ומידה שהוא מודד לך בכל הוי מודה לו מאד מאד.

והוסיף, שיעקב אבינו חזר לאחור משום שחס על הפך הקטן, וזאת מפני שהוא אחז במידת 'בכל מאדך'. מכיון שההודאה נובעת מהרגשת האדם שאין לו מעצמו כלום והכל מושפע מחסד עליון, ועל חסד זה הוא מודה ומשבח.

ויעקב אבינו היה כל כולו ביטול עצמיות, ועל כל פרט ופרט היה מודה להקב"ה. וכל מה שהיה ליעקב היה מסור ל'בכל מאדך', ואף הפכים קטנים שלו היו מסורים ל'בכל מידה ומידה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאד מאד'. עד כאן תורף דבריו בתוספת נופך.[ב]

למדנו מדברים אלו, שמידת ההודאה היתה טבועה אצל יעקב אבינו, באוחזו תדיר במידת ה'הוד', כאשר כל מהותו היתה ביטול העצמיות בהודאה תמידית להשם יתברך.

חג החנוכה מקביל לחג הסוכות

ב. והנה יש להוסיף בזה, על פי מה שכתב בטור (או"ח סימן תיז), שחג הסוכות הוא כנגד יעקב אבינו שנאמר (בראשית לג, יז): "ולמקנהו עשה סוכות". והאריכו בספרי הקבלה והחסידות להשוות בין חג הסוכות לחג החנוכה, וכתבו, שישנם ג' מועדים מדרבנן שהם כנגד ג' מועדים מהתורה, וחג החנוכה מדרבנן כנגד חג סוכה שהוא מהתורה, ולכן חנוכה הוא ח' ימים כסוכות.

ושמעתי מראש הכוללים הג"ר חיים מיימוני שליט"א, כי ישנו מקור מובהק להקבלה זו בספר החשמונאים (פרק י), שלאחר שמתאר את ניצחון החשמונאים על היוונים, כתב וזה לשונו: "**ויחוגו לה' שמונת ימים כימי חג הסוכות**, ויזכרו את הימים מקדם בחגגם את חג הסוכות בהרים ובמערות, ויתעו בישימון כבהמות שדה, ויקחו ערבי נחל וכפות תמרים, וישירו שיר שבח והודיה לה', אשר נתן להם עוז ותשועה לטהר את בית מקדשו, ויעבירו קול בכל ערי יהודה לחוג את החג הזה כמדי שנה בשנה".

וכבר קודם לכן בספר החשמונאים (פרק א) בנוסח האיגרת ששלחו החשמונאים לאנשי מצרים, כתבו: "ועתה כי יש את נפשנו **לחוג את יום חנוכת המזבח בעשרים וחמש לחודש כסלו, לא חדלנו מהודיע אתכם לחוד אותו עמנו כימי חג הסוכות**".

והכל שזור כפתור ופרח לפי מה שכתבנו בשם המפרשים, כי נס פך השמן בחנוכה הוא בזכות הודאת יעקב אבינו ע"ה.

חמה ולבנה - כנגד יעקב אבינו

ג. ובנותן טעם יש להמתיק בזה, כי ענין ה'הוד' מתפרש גם מלשון יופי וזיו, וכפי שביארו הגר"א באדרת אליהו (דברי הימים א טז, כה) והמלבי"ם (במדבר כז, כ ד"ה מהודך), ש'הוד' הוא יופי עצמי המגיע מתכונת הדבר בעצמו כמו אור השמש שמגיע מן השמש בעצמה [בשונה מ'הדר', שהוא יופי שמקבל החפץ מאחרים, כמו הירח שמקבל את אורו מהשמש]. ואין ה'הוד' מתפרש כמילה נרדפת ל'יופי', אלא הוא סוג פרטי של יופי המתבטא בתנועה של התבטלות עצמית, כי כאשר הגוף מתכופף ומתבטל לנשמה, או אז מתגלה ובוקע ממנו קרני ההוד והיופי הפנימי.

והנה גם על יעקב אבינו ע"ה, מצאנו שחז"ל המשילוהו לשמש (ראה זוהר הקדוש פרשת מקץ רג:). כי יוסף בחלומו ראה את אביו בדוגמת 'שמש', באומרו: "והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים מתשחוים לי" (בראשית לז, ט).

וגם בברכת הלבנה אנו אומרים: "ברוך יוצרך, ברוך עושך,

א. **גם** בספר מגלה עמוקות (פרשת וישלח) על הפסוק בבראשית (לב, כה): "ויותר יעקב לבדו" כתב: "על פך שמן של חנוכה". ולכאורה הדברים סתומים וחתומים.

אלא כפי שיתבאר להלן, הסבר דבריו הוא על פי הכלל הנקוט בידינו כי "מעשה אבות סימן לבנים", ועל ידי מעשיו של יעקב זכו בני בניו לנס החנוכה. וכבר כתב השל"ה הקדוש (צאן יוסף פרשת וישב, חנוכה אות מו והלאה): "ובודאי יש דברים גדולים רמוזים בפכים קטנים, ואז תבין גם כן סוד פך השמן של חנוכה".

ב. ובאמת שגם המהר"ל בספר נתיבות עולם (נתיב אהבת השם פ"א ד"ה ובספרי) כתב וזה לשונו: ומדת יעקב שהיה מודה לו על הטוב שעשה השם יתברך, וזהו נכלל משניהם מן אברהם ויצחק, וזה מצד שהיה מודה אל השם יתברך על הטוב שעשה כמו שהיה ביעקב שאמר קטונתי וגו', וכל מי שמודה על הטוב שעשה השם יתברך אליו הנה מוסר עצמו בהודאתו אל השם יתברך, וכך הוא כל הודאה שהוא מודה השם יתברך על הטוב שנעשה לו הוא מוסר נפשו אל השם יתברך, ומצד שהוא משבח ומברך על הטוב שעשה לו השם יתבך הנה דבר זה אהבה מצד עצמו, כי מי שעשה טוב לאחד בודאי הוא אוהב אותו, ולפיכך מדת יעקב כלול משני המדות הללו. עכ"ל.

ברוך קונך, ברוך **בו**ראך", שהם ראשי תיבות **יעק"ב**. וזה משום שצורתו של יעקב חקוקה בלבנה (ע"פ הטור או"ח סימן תכו בסופו, ושו"ת התשב"ץ אות רכ).

וביאר הב"ח (שם), כי יעקב נקרא שמש, כפי שדרשו חז"ל במדרש רבה (פרשה סח ס"י) את הפסוקים הנאמרים ביעקב: "כי בא השמש", "והנה השמש והירח" - וזה לשונם: "אמר יעקב מי גילה לו ששמי שמש, שנאמר: "כי בא השמש", ואמרו רבותינו ז"ל לשם שהמלאכים אמרו זה לזה 'אתא שמשא'". ע"כ.

ומכיון שהלבנה מאירה מאור החמה, והחמה היא כנגד ההוד,[3] ותכונתו להשפיע על אחרים מיופיו הפנימי, על כן צורת הלבנה מתוקנת כצורת יעקב.

הרב חיים בנון

הקשר בין חנוכה ללימוד התורה

כתב הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) שאחד מהגזירות שגזרו היוונים הוא שלא הניחו לישראל לעסוק בתורה. (וכבר האריכו למצוא מקור לדבריו ואכ"מ). וכן בנוסח על הניסים שאומרים בתפילה וברכת המזון אומרים "להשכיחם תורתך". והיינו 'תורתך' דייקא, שהוא מסמל את קדושת התורה על לומדיה, שלא הפריע ליוונים שלמדו את 'חכמת' התורה, שהיתה התורה אצלם כחכמה גדולה והעתיקה לייוונית, אלא רצו שתשאר בגדר חכמה בלבד, ולהשכיח את קדושת התורה על לומדיה שבה מתקשרים להקב"ה. (ע"פ ילקו"י חנוכה עמ' י בשם ספר אור גדליהו).

ובהדלקת החנוכיה יש גם רמז ללימוד התורה, דההדלקה היתה בשמן זית, והנה תכונת הזית עצמו שהוא משכח ואילו השמן זית מביא זכירה, וכמו שאמרו בגמ' בהוריות (יג:) דהרגיל בזיתים גורם לשכחת הלימוד, והרגיל בשמן זית משיב את הלימוד, ואמר רבי יוחנן כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה, כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה. ובגמ' בברכות (נז.) הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה. ובגמ' במנחות (פה:) אמר רבי יוחנן מתוך שרגילין בשמן זית, חכמה מצויה בהן. ובספר זכר עשה (עמ' קכד) כתב בשם הגר"מ צדקה שליט"א לבאר הנמשל בזה, שאם לומדים דבר בשטחיות אזי אינו נשמר ואדרבה משתכח מן הלב, אך אם אדם כותש את עצמו בעיון רב כדי להבין כל דבר בזה זוכה לזכור לימודו, וכך הוא הזית שהוא משכח, ע"י כתישתו יש בו כח הזכירה.

ואמרו בגמ' בשבת (כג:) "אמר רב הונא, הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים", ופירש"י בנים תלמידי חכמים - דכתיב (משלי ו) כי נר מצוה ותורה אור, על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה. עכ"ל.

וכן המנורה היתה בדרום, והוא רמז לחכמה כמו שאמרו (ב"ב כה:): "אמר רבי יצחק, הרוצה שיחכים ידרים, ושיעשיר יצפין. וסימניך שלחן בצפון, ומנורה בדרום". וכתב החיד"א בספר עבודת הקודש (צפורן שמיר סימן יג אות ריח) וז"ל: מנורה, כתבו גורי האר"י זצ"ל שכל ענייניה רמז לתורה. ואפשר לרמוז 'מקשה' שהתורה באה ע"י יסורין. 'תעשה' מאליה, רמז שאפילו אביו עם הארץ ונגזר עליו שיהיה טפש אם יגע בתורה יזכה מאליו. 'זהב טהור' שיהיה תורה לשמה. 'ירכה וקנה גביעיה כפתוריה ופרחיה' ה' מינים כנגד פרד"ס וגימטריאות. 'ממנה יהיו' בהקדמות אמיתיות תורת אמת. ו' קנים יוצאים מצדיה ג' וג', נגד ששת ימי השבוע, ימי אב"ג להשאיר הארה משבת שעברה, וימי דה"ו להכנת הארה משבת הבאה. והנרות להאיר לו ולישראל מקדושת נשמתו ע"י התורה, וכולם פונים לאמצעי נר ז' הרומז לשבת קודש, וגם רמז למדות שיהיו פונים לאמצעי דרך ממוצע כמ"ש הרמב"ם. גביעים כ"ב לתקן ולהאיר כ"ב אותיות. מנורת המאור להאיר אור התורה ונר מצוה. כפתורים י"א ליחד קבה"ו הרומזים לו"ה שבשם הויה הכוללת עכ"ל. וראה עוד בספר מדבר קדמות (מע' מ' אות לד). ובאגרא דפרקא (אות קעב).

וכן יש לנו הלכה (שו"ע סימן תרעג, ב) כבתה אין זקוק לה. והיינו שאם הדליק את הנר וכבה הנר, מעיקר ההלכה אינו צריך להדליק שוב. ואפילו עני המחזר על הפתחים שמכר כסותו וקנה שמן והדליק וכבה לו הנר אין זקוק לה. וכתב הבני יששכר (מאמרי חודש כסלו ג נר מצוה אות יא) דלמה הקילו כל כך בנר מצוה הלזה, ולפרסומי ניסא יותר היה מהראוי לתקן שיהיה זקוק לחזור ולהדליקה, וי"ל דגם בזה רמזו מעלת חכמת התורה (הרמוזה בנר מצוה הלזה) על כל חכמות שבעולם, דהנה כל החכמות שבעולם כשאדם עוסק בהן ולא יכוין הענין האמיתי בעיונו, יתקלקל הענין הנרצה ויגיעת עיונו לריק, ואדרבא קלקל הענין והזמן, משא"כ **חכמת התורה באהבתה תשגה תמיד בעסקו בתורה לשמה אפילו לא כיון את ההלכה קוב"ה חדי בפלפולא, אמרו רז"ל שנים שעסקו בתורה זה אומר בית אב של הלכה וזה אינו אומר בית אב של הלכה וכו' (שהש"ר פ"ב ט"ו), ואפילו פטטייא דאורייתא טבין (ירושלמי סוף ברכות). וזהו רמז שכן הוא מעלת עסק התורה אפילו לא כיון את ההלכה להאיר שילכו רבים לאורו, אין זקוק לה, ויש לו שכר כמו המאיר לארץ ולדרים כדת וכהלכה, ויושלם על ידי עוסקו בחכמת התורה אור נפשו. ע"ש.**

ובזה יש לפרש דברי המדרש פליאה (סימן לא) הדודאים נתנו ריח זה ראובן שהציל את יוסף, ועל פתחינו כל מגדים זה נר חנוכה. וכבר האריכו בספרים בביאור מדרש זה. ונראה דלפי האמור י"ל דהנה ראובן עשה כל שביכולתו להציל את ראובן, ולכן נקרא שהצילו, אף שלא הצילו לכאורה כלל, שהרי אמר השליכו אותו אל הבור וגו' (במקום שיהרגוהו בידים א"נ להמפרשים שראובן אמר הבור 'הזה' והם השליכוהו 'הבורה'), והכא נמי בנר חנוכה על האדם מוטל לעשות השתדלותו לפרסם הנס, ומרגע שעשה כן סרה ממנו השתדלותו. וכך הוא בלימוד התורה שעושה האדם מה שביכולתו, וכמו שאמרו (אבות ב טז) "לא עליך המלאכה לגמור ואי אתה בן חורין ליבטל ממנה". וזה לומדים מראובן. והובא לעיל דברי החיד"א שאפילו אביו עם הארץ ונגזר עליו שיהיה טפש אם יגע בתורה יזכה מאליו. ע"כ. והיינו שהתוצאה בלימוד התורה אינה בידי האדם אלא "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה". וכתב הגר"א למשלי (טז א) עה"פ "לאדם מערכי לב, ומה' מענה לשון", וז"ל: בעת שיצטרך לדבר לפני מלך ולפני שר, אין לו רק לערוך לבבו לה', ומה' יהיה מענה לשונו, וכל אשר ישים ה' בפיו אותו ידבר. **וכן הוא בתורה, רחמנא לבא בעי, וכאשר ישים מגמת נפשו לעיין בתורת ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו, ה' יתן לו דעה ובינה והשכל ללמוד וללמד.** עכ"ל. ובזה מבואר שמחשבה מועלת לדברי תורה, והיינו משום שחושב האדם שהתוצאה בידו (עי' סנהדרין כו: וברש"י).

וכן הוא הענין במלאכת המשכן שהתוצאה היא מאליה.

וראה ברשב"א (שבת צט.) שהביא פירוש רב האי גאון לגבי הזורק מרשות לרשות, ומסיים **"והזהרו בפירוש זה כי בטורח גדול נגלה לנו"**. והיינו שאחרי הטורח, הדבר 'נגלה'. וכן אמרו במגילה (ו:) "יגעת ומצאת תאמין", והיינו דמאחר שהתייגע זוכה בדרך מציאה. ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

ואסיים בדברי השל"ה הקדוש (מס' תמיד - דרך חיים תוכחות מוסר אות קנב) שכתב על ימי החנוכה, וז"ל: **יחשוב שעיקרו נתקן להלל ולהודות להשם יתברך, על כי היוונים חשבו לבטל תורה ומצוות. אם כן הימים הקדושים האלה, ראוים ביותר להתמדת תורה מבשאר הימים, כי תלמוד תורה נגד כולם (פאה פ"א מ"א). ובעוונותינו הרבים, רוב העולם נוהגים בהם ביטול תורה, והולכים אחר ההבל.** ומה שרבותינו הקדמונים פסקו ישיבה בימים ההם, עשו בשביל הנערים שיחזרו ויחזרו על תלמודם מה שלמדו, שיהיה שגור בפיהם. על כן השומע ישמע ויתעורר בימים ההם ביתר שאת בתורה ובמצוות. עכ"ל.

ובספר מנהגי החתם סופר (פ"ט) כתב, בחנוכה הזהיר להתעסק בלימוד תוה"ק יותר מבשאר הימים, והקפיד מאוד על זה שמבלים ימים האלו בהבלי שחוק כי אמר שעצת היצר הרע הוא להפריע את העם מעבודת ה' ומתלמוד תורה בימי חנוכה אשר תקנו לנו חז"ל להודות ולהלל ולהלימוד הוא ענין גדול בזמן הזה כי אז נמסרו סודות התורה למשה רבינו ע"ה.

הרב חיים שוורץ

והדליקו נרות בחצרות קדשך

הנה, בשלשה מקומות נצטוינו על עניין של פירסומי ניסא, בנס יציאת מצרים דפסח, ובנס מגילת אסתר דפורים, וכן בנס החשמונאים דחנוכה, ובכאן יש מקום לתמוה על השוני שבפרסום הנס, דהנה בעוד שבפסח ובפורים יש מצוה כפשוטו, לספר ולפרסם הנס ע"י מצות 'מגיד' בליל הסדר וכן ע"י קריאת המגילה בפורים, בחנוכה לא מצינו כלל מצוה לספר ולפרסם הנס של מציאת פח השמן ועל כך שהשמן שהספיק ליום אחד דלק שמונה ימים, אלא נצטוינו להדליק נרות ואולי ע"כ נתעורר לסיפור הנס דפח השמן, והלא דבר הוא.

ובאמת, ששונה עניין הנס שאירע בחנוכה והלימוד ממנו, לניסים שאירעו בפסח ובפורים, שהרי ביציאת מצרים שידד הקב"ה כל מערכות הטבע ושינה את כל החוקים שהיו טבועים בבריאה, ובסיפור הניסים אנו מחדדים לעצמינו שהקב"ה שליט בטבע וברצונו משנה את כל חוקיו. ובפורים, ראינו שהקב"ה שולט ופועל גם בטבע הנסתר וגם בתוך ההסתר רואים בחוש שהוא משגיח ושליט אף כשלכאו' איננו נראה, ועל כך נצטוינו בפרסום הנס לחדד לעצמינו עניין זה.

אבל בחנוכה, הרי עצם נס פח השמן אירע בבית המקדש, מקום המיוחד להשראת השכינה ומקום הרגיל בניסים, ולכך אין עיקר הענין לפרסם את סיפור הנס, שכן בזה לא נתעורר לנו שום דבר חדש בבריאה, שהרי בבית המקדש מאז ומעולם היו שינויי טבע וזה מקום שכלל אין הטבע שולט בו. ולכן, עצם הסיפור על פח שמן שדלק שמונה ימים בבית המקדש, זה לא חידוש גדול.

אך א"כ מתעצמת הקושיא, אז מהי באמת ההודאה והשמחה הגדולה שבנס פח השמן?!

הדברים יבוארו על פי מה שמצינו בספרי בתחילת בהעלותך (הביאם הרמב"ן בתחילת פר' תצוה): יאירו שבעת הנרות, שומע אני שיהיו דולקין לעולם, ת"ל מערב עד בוקר, אי מערב עד בוקר יכול יהיו דולקין מערב עד בוקר ויכבו, ת"ל יאירו שבעת הנירות. הא כיצד יאירו שבעת הנירות מערב עד בוקר, לפני ה' תמיד **שיהא נר המערבי דולק תדיר** שממנו מדליקין את המנורה בין הערבים, ע"כ. ומבו' שקיום מצות הדלקת הנרות במקדש בשלימות היתה אפשרית רק בדרך נס... שהרי נצטווינו להעלות נר 'תמיד'... וע"י שנתנו בה מידת ערב עד בוקר קיימו את המצוה בשלימותה.

ולכן העדות לבאי עולם ששכינה שורה בישראל הרי זה ע"י

ג. **כמו** שכתב בספר מגן אבות (תהילים דף לח.). וזהו שאמרו בגמרא (ב"ב עה.): 'פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה', שידוע כי אור הלבנה הוא מכח השתקפות אור השמש.

נר המערבי שדולק כל הזמן (מנחות פו:), כיון שבכך רואים שהקב"ה כביכול 'שותף' איתנו בקיום המצוה... ובאמת, שרואים אנו בחז"ל שעניין זה של הנר המערבי היה משתנה לפי דרגתם הרוחנית של כלל ישראל, ובבית ראשון דלק הנר כל הזמן, וכן בתחילת בית שני בתקופת שמעון הצדיק לא היה נר המערבי כבה, אך משמת שמעון הצדיק, פעמים דלק ופעמים לא(יומא לט.).

וזוהי השמחה הגדולה בנס חנוכה, שלאחר שהחשמונאים מסרו נפשם על קידוש ה', נתן להם הקב"ה את נס פח השמן, והיה בזה חזרת 'השראת השכינה' בדרגה של בית ראשון, ובזה שדלק השמן שמונה ימים למדנו על תמידיות הענין, כמו שהאריכו הספרים בענין המספר שבע ושמונה, ואכמ"ל.

וממילא יוצא שבזכות נס פח השמן חזרו הכהנים לקיים את מצות הדלקת המנורה בשלימות, להעלות **נר תמיד** וכבימי קדם, בתקופת בית ראשון. ולכן, תקנו חז"ל שפרסום הנס יהיה דוקא ע"י הדלקת נרות ובאופן של 'קיום מצות הדלקה', ללמדנו על גודל העניין של נס פח השמן, שחזרה השראת השכינה כתקופת בית ראשון וחזרו לקיים את מצות הדלקת המנורה בשלימות. ואולי זהו ענין 'חנוכת' בית חשמונאי, שהיה כאן התחלה חדשה של בית המקדש, ותחילת דרגה של 'בית ראשון' באמצע תקופת 'בית שני'.

הרב משה חיים אלימלך

מצוות הדלקת נרות חנוכה כנגד ג' בחינות עולם שנה נפש

הנה מצוות הדלקת נרות חנוכה מלבד שמצוה זו חביבה היא עד מאוד כלשונו של הרמב"ם (חנוכה פ"ד הי"ב), נראה שבמצוה זו יש יחודיות שאין ברוב ככל מצוות התורה. כי הנה בכלליות מצוות התורה מתחלקות לג' סוגים. ישנם מצוות שהם בעיקרם חובת הגוף (גברא), שהאדם מוטל עליו לקיימם בגופו והם רוב המצוות, ומאידך ישנם מצוות שאף שהם חובת הגוף מכל מקום הם תלויות בזמן, ולא בכל זמן מחוייבים בהם, אלא הם חובה על האדם לקיימם רק בזמנים מסוימים. ולעומת זאת ישנם מצוות שהם אינם כלל חובה על האדם עצמו לקיימם, אלא עיקרם הם חובה על הכלים או על הבית כמצוות מזוזה ומעקה וכיו"ב. ונראה שג' סוגי מצוות אלו הם כנגד ג' המערכות שישנם בבריאה. **א.** עולם. **ב.** שנה. **ג.** נפש. כמבואר בספר יצירה (פרק ג' מ"ד -מ"ח), שהבריאה מתחלקת לשלש מערכות:

'עולם' - שהוא מערכת המקום. וכלולים בה כל הדברים הנבראים בכל העולם, כוכבי השמים וכסיליהם וכל אשר מתנועע מכחם מדומם צומח חי מדבר. וכנגד זה ישנם המצוות התלויות במקום, כדי לקדש את עצם מקום הבריאה.

'שנה' - שהיא מערכת הזמן. וכדי לקדש את עצם הזמן ישנם מצוות התלויות בזמן, וכמו כן ישנם זמנים מסוימים שהם קדושים כשבתות וימים טובים.

'נפש' - שהיא מערכת הנבראים, (ובפרט הנפש הקדושה שבישראל שהיא עיקר המציאות) וכנגדם הם המצוות התלויות בגוף, ועל ידם מתקדש האדם עצמו.

אך יוצאת מן הכלל היא מצוות חנוכה שמאגדת כוללת בתוכה את כל שלושת המערכות יחד. דהיינו שמחד גיסא יש חיוב על האדם עצמו להדליק נרות חנוכה ונאמרו פרטי דינים מיהו זה שיכול וצריך להדליק וכמו כן נאמרו בו דיני שליחות ודיני אכסנאי שצריך להשתתף בהדלקה, שכאמור זה כנגד בחינת "נפש". ומאידך גיסא החובה היא להדליק נרות חנוכה דוקא בביתו ואף זה במקום מוגדר ומסויים, ונאמרו בזה הרבה הלכות ופרטי דינים לגבי מקום ההדלקה. (ומשום כך בפשטות אדם שאין לו בית כלל ונמצא בשדה אינו חייב להדליק, אלא יש לו דין ברכת הרואה. ובזה זה שונה מהדלקת נר שבת שאף שגם מצוה זו היא חובת האדם להדליק בביתו מכל מקום גם אדם שאין לו בית אלא אוכל בשדה צריך להדליק שם נר שבת, משא"כ בנרות חנוכה). וכאמור זה כנגד "עולם". וכמו כן מצוה זו תלויה בזמן, ונאמרו פרטי פרטים של הלכות ודינים לגבי זמן ההדלקה, וישנו זמן מוגדר ומסויים להדלקה שבו יכול האדם להדליק ולצאת ידי חובה. וזה כנגד בחינת "שנה".

ונראה להסביר פנימיות עניין זה, על פי דברי הבני יששכר (מאמרי ר"ח מאמר ב' אות ו') והדברי חיים (חנוכה בגמ' מאי חנוכה ד"ה והנה מצינו). שכתבו לבאר את סיבת הדבר שהיוונים גזרו לבטל דווקא את ג' מצוות חודש שבת ומילה, (מגילת אנטיוכוס והובא באבודרהם ובשאר ספרים), מפני שג' מצוות אלו בכללותם מורים על כך שבני ישראל מקודשים ומובדלים בתכלית משאר אומות העולם בכל ג' בחינות עולם שנה ונפש.

כי מצוות קידוש החודש הוא בחינת - 'שנה'. שהרי קידוש החדש מרמז על הזמן שאינו מתנהג רק לפי איך שמקדשים ישראל. וכמו שדרשו בירושלמי (כתובות פ"א ה"ב) על הפסוק "לאל גומר עלי", היתה בת שלשה שאין בתוליה חוזרים ונמלכו בית דין ועשאוה ר"ח, בתוליה חוזרים. וגם מבואר בכל הפוסקים דענין קביעות הוסת תלוי בחדש, לפי מה שמקדשין הב"ד, כי מטבע האשה שרואה דם בווסתה לפי מהלך המערכה, ואם קדשו ב"ד את החדש בא האורח בזמן לפי החודש שקדשו בי"ד, ולא לפי מה שהיה רגיל לבוא. (עי' ש"ך יו"ד סי' קפ"ט ס"ק יג). הרי כי הטבע משתנה על פי התנהגות תורתנו הקדושה, ועל ידי עם ישראל, שהזמן מסור בידם אפילו שוגגין אפילו מוטעים אפילו מזידים (ר"ה כה.), לא עשה כן לכל גוי הנה זה יורה בודאי שהזמן ג"כ בשבילם נברא.

ומצות שבת היא בחינת - 'עולם'. כי נתנה לנו זכר למעשה בראשית, והיא עדות על חידוש העולם, שנברא בששה ימים וביום השביעי שבת בו מכל מלאכתו אשר ברא. וזה יורה אשר כלל העולם והבריאה הוא בשביל ישראל דייקא ומשום כך גוי ששבת חייב מיתה (סנהדרין נח:).

ומצוות מילה היא כנגד - 'נפש'. וכמו שכתב החינוך, שהמילה מורה על זה שגופות ישראל הם גופים נבדלים מגופות אומות העולם כמו שנפשותיהם נבדלות, ועניינה של המילה היא לקדש את הטבע ולהבדיל בין זרע ישראל באות ברית קודש וכי קדוש שוכן בתוכינו נפש הקדושה.

הרי שלך לפניך שאלו הג' מצות מורים שכלל הבריאה עולם שנה נפש הכל הוא בשביל ישראל שהם למעלה מן הטבע, ועם ישראל יש בכוחו לקדש את הטבע וגשמיות העולם ולהכניסו תחת מערכת הקדושה, ובכך שונים בתכלית משאר אומות העולם, וזה עיקר הדבר שהוקשה ליוונים להשיג ומשום כך נלחמו וגזרו לבטל דוקא מצוות אלו, המורים על עניין זה.

ועל כן נראה שנתקנה לנו מצות הדלקת נרות חנוכה באופן זה שעל ידי קיומה בדקדוקיה זוכים אף אנו להמשיך ולקדש את כל ג' בחינות הנ"ל, ובכך מתבטא נצחוננו המוחלט על היוונים, וביטול דעתם הנכזבת, ולהורות על כך שאכן זהו כל תכליתנו להכניס כל ענייני הגשם והחומר תחת מערכת הקדושה.

הרב משה מלכה

תורה בגוים אל תאמין

1] כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתיך ולהעבירם מחוקי רצונך ע"כ. צ"ב איך משכיחים תורה. ומ"ט הדגישו אנשי כנה"ג להעבירם מחוקי רצונך, וכי יש חוקים שאינם רצון השם.

2] איתא בבראשית רבה (פ"ב פסוק ד - פרק מד פסוק יז) חושך זו יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהם שאמרו כתבו על קרן השור אין לכם חלק באלוקי ישראל ע"כ. וצ"ב אמאי פתחו בלשון רבים וסיימו בגזירה אחת.

ועוד צ"ב איזה מין גזירה זו, ומה היא קשורה לחושך.

3] והנה איתא במדרש איכה רבתי (פרק ב פסוק יז) אם יאמר לך אדם חכמה בגוים תאמין, תורה בגוים אל תאמין. וצ"ב מה זה בא לאפוקי, הרי ברור שיש לגוי אפשרות וחכמה כדי ללמוד תורה.

4] איתא בנדרים (פא.) שאלו נביאים ולא ידעו עד שבא הקב"ה בעצמו ואמר על מה אבדה הארץ על עזבם את תורתי. וביאר הר"ן שלא בירכו בתורה תחילה והיינו שהיו לומדים תורה אלא שלא למדו לשמה וא"כ התברר שלא הייתה ראויה ברכה זו לבא ע"כ. וצ"ב מה היא הדגרת לימוד תורה שאינו לשמה שהביא לחרבן הבית.

5] פסחים (עז:) טומאה הותרה בציבור, וא"כ מ"ט לא רצו החשמונאים להשתמש בשמן טמא, שעל זה מבוסס הנס הגדול של חנוכה. ועוד מ"ט טימאו היונים את כל השמנים דמה ענין לזו, היה להם לשבור את החביות ולשפוך הכל ארצה.

ונראה ליישב, ע"פ מש"כ המהר"ל (בהקדמה לסיפרו תפארת ישראל ובחדושי אגדות שם) לבאר את דברי הר"ן, שלא ברכו בתורה תחילה היינו שלמדו לא לשמה ר"ל שהיה חסר "בנותן התורה". זאת אומרת שמצאנו שני גישות אצל באי בית המדרש. יש מי שלומד תורה כדי להשיג חכמה והיינו לימוד שלא לשמה. ולא רק מפני שלימוד תורה כזה שאינו אלא חיפוש חכמת התורה גרידא מביא לידי זלזול באמיתות הקב"ה ובתורתו מתי שנעצר ההיגיון, אלא אפילו עצם הגישה שלו לתורה בתור חכמה היא זלזול בהקב"ה.

ויש מי שלומד תורה לשמה דהיינו לימוד כדי להתקרב להקב"ה ע"י הדבר הכי קדוש שהשאיר לנו בעולם הזה. ולימוד כזה מביא את האדם לידי השגות גבוהות. דהנה כשהאדם מבטל את דעתו לפני הקב"ה ורוצה להשתנות ומתחיל להעמיק ולהתבונן שאפשר לחשוב אחרת מהמושכלים הפשוטים שהיה לו עד עתה, הרי נחשב הדבר כלימוד בתורת השם.

חז"ל לימדו אותנו דחכמה בגויים תאמין ולכן תורה בגוים אל תאמין. ר"ל כיון שגוי אינו מוכן להיכנע ואינו מבטל את דעתו כדי להשיג תורת השם אלא אדרבא טבעו לחפש חכמה כדי להטיב לעצמו, משו"ה תורה בגוים אל תאמין. דהיינו, שיכול להיות גוי שלומד תורה, אבל אין זו לימוד בתורת השם אלא לימוד בתור חכמה גרידא.

אמנם הסכנה קיימת גם לנו, עלינו להיזהר שלא לגשת לתורה בתור מעיין ענק של חכמה בידיעה שהיא אלוקית, דאדרבה גישה זו מגבירה את החשק להשיג חכמה לחוד. אלא הגישה הנדרשת היא ללמוד שיביאנו התלמוד לידי מעשה ולידי מידות ישרות עם רצון להתקרב אל הקב"ה ע"י לימוד תורתו, ורק אח"כ לידי ידיעת חכמת התורה.

מבואר בגמ' (מנחות צט:) שהיה בעולם מוסג של חכמה יונית. וע"פ דברינו נראה, שהיונים חיפשו כל דבר שיש בו חכמה ועשו מזה יתרון וכח, ולא רצו להיכנע מול שום דבר בלתי מובן. אשר על כן יובן היטב מ"ט אמר הקב"ה שנחרב הבית מחמת אשר עזבם את תורתי, דר"ל תורת השם. דהנה בודאי שבזמן חורבן הבית היהודים למדו תורה באופן חזק מאוד, רק שהיה חסר "בנותן התורה", לימוד התורה היה בתור חכמה ולא בתור התקרבות להקב"ה.

על פי זה מובן היטב דזה מה שהיונים רצו לעשות לנו, להשכיחם תורתך, תורת השם, דהיינו לא הייתה להם בעיה שנמשיך ללמוד, העיקר שיהיה לימוד התורה בתור לימוד של חכמה בנושא תורני, ולא לימוד בתורת השם. ומשו"ה יון מסמלת את החושך, שהחשיכה עיניהם של ישראל, דהיינו שהאדם לומד וחושב שהכל בסדר והוא אינו רואה שלימוד התורה שלא לשמה שלו, מביא חורבן לעולם.

והנה ידוע שבניגוד למשפטים, תכלית החוקים הוא כדי שהיהודי יוכיח לעצמו שהוא מקיים את כל המצות אך ורק בגלל שהקב"ה צווהו. דהיינו כדי לעשות נחת רוח להקב"ה, ולא בגלל שהוא הבין מעצמו שככה צריך לעשות. וכבר ביארנו שהיונים רצו לגעת בנקודה זו בדיוק, להעבירם מחוקי רצונך, דהיינו להעבירנו מהדבר הכי מודגש בחוקים שהיא כדי להראות רצון פנימי ואמיתי בעבודת השם.

בקיצור, הייתה מלחמה אידאולוגית בין מלכות יון ובין עם ישראל. הכותרת, האם דבר שלא מוכרח הוא קיים או לא. כל הנושא של טומאה וטהרה בעולם הוא דבר שלא מורגש ואי אפשר להוכיח את מציאותו. וזו בדיוק הסיבה מ"ט היונים טימאו את כל השמנים ולא שפכו אותם, כי לא היה להם שום רצון לקלקל אלא רק לזלזל בקדושה, וליתר דיוק באמונה שבעולם הזה קיים מוסג של דבר בלתי מובן.

ולפני כמה שנים הרחיב בזה ראש הכוללים הגה"ר חיים מיימיני שליט"א וטענתו בקצרה הייתה שהיונים קבעו שהאדם הוא פאר הבריאה מכח שיכלו וגו'. והוספנו בזה כעת שכדי לחזק את כח שיכלם, היונים היו טוענים דכל דבר בלתי מובן אינו קיים. וזהו שאמרו כתבו על קרן השור אין לכם חלק באלוקי ישראל, דהיינו שעשו הרבה גזירות אמנם כולם היו על שורש אחד, זלזול בכל האמונה שלנו, באומרם אין לכם חלק ברוחניות, כי דבר זה אינו קיים.

ומצאתי ברמב"ן על התורה (פרשת אחרי מות) שכתב וז"ל היונים הכחישו כל דבר בלתי מורגש ע"כ. דהיינו שהאמינו אך ורק במה שהצליחו להוכיח ולא בשום דבר אחר, על אף שדבר כזה כבר אינו מוגדר כאמונה ודו"ק.

יהי רצון שכמו בכל שנה בימי חנוכה, נזכה לנצחצאת היונים ולהתחזק בלימוד תורה לשמה בתורת השם אכ"ר.

הרב דוד יוסף אסייג

מעגל שנתי – 12 השלבים בסדר הקשר שבין ישראל לאביהם שבשמים

הנה כל המתבונן בסדר המועדים יראה בעליל שהמה מקושרים זה לזה בצורה של תהליך אחד ארוך בהמשכים ושלבים. למשל, כל סדר החגים מפסח ועד סוכות, הכל מכוון כנגד התהליך שמיציאת מצרים בפסח ועד השראת השכינה בעננ כבוד בסוכות, (40 יום ועוד 40 וכו').

ולפי דרכנו למדנו שכל **המועדים וסדרי הזמנים** הם **תהליך בנוי ומסודר של הקשר הנבנה בין ישראל לאביהם שבשמים**. וא"כ, עלינו למצוא את השלמת התמונה כולה, דהיינו איך גם שאר המועדים (חנוכה פורים) וכן שאר החודשים שבהם אין מועד מסויים, מתחברים כולם למעגל שלם של סדר הקשר הזה? [ובעומק יותר, עצם הגדרת מושג ה'**זמן**' הוא, ההיכי תמצי להשתנויות, מה שמאפשר למציאויות בעולם לשנות מצב לפשוט צורה וללבוש צורה, (ואכמ"ל), וסדר הזמנים הארצי הוא סדרי העונות כגון אביב חורף וכו', אבל עצמותו האמיתית הפנימית יותר היא סדרי ההתחדשויות והמצבים של תכלית העולם, שזהו ענין הקשר שבין הנבראים לבורא ית', המועדים והזמנים. כן ביאר מורינו הגר"מ שפירא זצ"ל].

וקודם נכתוב כללות סדרן של דברים בתימצות, ואח"כ נפרט מעט יותר: **ניסן** - תחילת היווצרות הקשר בין ישראל (הכלה) לקוב"ה (החתן, כביכול), לידה ואירוסין, **אייר** - הכנת הכלה להיותה ראויה להנשא למלך, **סיון** - כניסה לחופה וברית הנישואין, **תמוז** - מתגלים סדקים בקשר שנרקם, **אב** - נתפרדה החבילה ואין הקשר מצליח להתקיים כמתוכנן, **אלול** - החתן מנחם את הכלה שיימצא פיתרון, והכלה משתדלת לתקן דרכיה, **תשרי** - חידוש הקשר מחדש באופן אחר מתוקן, ומביאה לביתו סוף כל סוף, **מרחשון** - החיים המשותפים בינם לבין עצמם והשלום בביתם, **כסליו** - הקשר שנוצר מתחיל לפרוץ החוצה לכבוש גם את המציאות שמחוץ לביתם, אשר שם יש מי שמנסה לחכך ביניהם, **טבת** - האנשים שבחוץ מתנגדים לכך ואינם מניחים לזוג הנזכר להנהיגם, **שבט** - חוזרים בני הזוג להעצים הקשר שביניהם יותר, **אדר** - עתה כובשים בהצלחה את כל האנשים בחוץ שניסו להתנגד מקודם, והכל בא על מקומו בשלום.

ומן הכלל אל הפרט בס"ד.

חודש ניסן. ההתחדשות והלידה, בניסן נברא העולם, זמן האביב והתחלת הצמיחה, מזל טלה הוא כבש קטן שנולד, ניסן מלשון ניסים, הניסים במצרים שמביאים לעולם מציאות חדשה, עם ישראל נולד בני בכורי ישראל. מלבד התחלת ההימצאות (לידה), גם התחלת הקשר עם הקב"ה (אירוסין), כידוע 'אחרי כן יצאו ברכוש גדול' החיל חלות קידושי כסף, (והנישואין בשבועות כמובן). [אכמ"ל, אבל המעיין ביחזקאל טז יראה, שהיה במצרים גם לידה ('יום הולדת אותך') וגם אירוסין ('ואבוא בברית אותך' 'ותהיי לי'), וסוד הענין הוא שישראל מקודשים לקב"ה מעיקרא, ע"י הברית עם האבות, והיה זה בגדר אביה קיבל קידושיה בעודה עוברה במעי אמה].

חודש אייר. הוא כנגד הזמן הניתן לכלה להכין את עצמה לחתונה, להתארגן ולהתקשט קודם שתיכנס לחופה, 'נותנין לכלה י"ב חודש', שהרי אייר כולו 'בין פסח לעצרת' ספירת העומר שבעה שבועות כנגד ספירת ז"נ כדאיתא בזוה"ק, שישראל סופרים מתי נזכה לעמוד תחת החופה בחג שבועות לקבל תורה מן השמים, ונצרך לכך הכנה, כי ישראל צריכים לצאת ממט' שערי טומאה להכנס לשערי קדושה, ועדיין לא הגיע זמן השמחה, רק התקופה ש'בין האירוסין לחתונה' שאינו זמן קל, ולכן זהו זמן של תיקון המידות כידוע בסה"ק, וגם שלטה מידת הדין בתלמידי רבי עקיבא. (ולכן הוא במזל שור, כנגד מידת הגבורה והדין, בקו שמאל, וכנגד מלאך גבריאל כמפורסם).

חודש סיון. לאחמ"כ עת הנישואין, 'ביום חתונתו' זה יום מתן תורה, חג השבועות, כידוע בכל הסה"ק, וחלות הנישואין בקולות וברקים ונעשה ונשמע וכו'. והכתובה, בה ענין הברית שבין בני הזוג, היא כנגד התורה ולוחות הברית, כידוע. וענין קציר חיטים כאן, משום שהתבואה הנרצית הגיעה לידי גמר פרי ואיננה רק התחלה כמו אביב, אלא הדבר המבוקש כאן עומד לעצמו כפירות גמורים תלושים ועומדים למימוש תכלית בעל השדה. [ולכן במזל תאומים, עשה"כ בשה"ש 'אחותי רעייתי יונתי תמתי' ודרשו חז"ל 'תמתי - תאומתי', שהכלה נעשית מותאמת לחתן, כמו תאומים מתואמים, כמו אח ואחות, (וכמו זוג יונים, שכידוע בטבע הם אח ואחות תאומים והם ג"כ בני זוג כל חייהם ואינם עוזבים זא"ז לעולם, ואכמ"ל)].

חודש תמוז. לאחר החופה, התגלו 'סדקים' לכאו' בקשר הנרקם בין הכלה והחתן, חטאו בעגל ונשתברו הלוחות ושאר פורענויות שארעו את אבותינו בי"ז בתמוז, וכמש"א בזוה"ק שהוא אחד מהחודשים שניתנו לעשיו, כי התגלה כאן לכאו' שיש ריחוקים ופירודים בין הקב"ה וישראל, ו'עלובה כלה וכו' תחת חופתה'. וזה ענין המשבר שבו מתחילים 'שלשת השבועות' זמן אבילות על הריחוקים שלנו מהקב"ה, ולכן חודש זה בימי הדין מצד החום הקשה של 'תקופת תמוז' [שכן עונות תוקף החום (תקופת תמוז) ותוקף הקור (תקופת טבת) שייכים לשליטת מידת הדין, לעומת עונות הרוויה (תקופת תשרי וניסן) שייכים לזמן שליטת החסד, כ"כ רמח"ל במאמר הגאולה].

חודש אב. באב המשיך המשבר, ויצא מן הכח אל הפועל, והופסק ונותק הקשר המתוכנן, ונתפרדה החבילה ולכן הוא זמן אבילות (וגם תחילת ההתאוששות), שהרי חרב הבית הראשון וגם השני, ותכנית ריקום הקשר כצפוי מתחילה לא צלח. וההבדל בין תמוז לאב, הוא כפי שרואים ההקבלה בין 'חמשה דברים' שארעו בי"ז תמוז, לאלה שבתשעה באב, שבתמוז נסדק פנימיות ענין הקשר, ובאב יצא לפועל בביטול והפסקת התקדמות הקשר.

חודש אלול. לאחר השבירה והבכייה, בא החתן לנחם הכלה ולדבר על לבה, וכמו שפירש רש"י (שיר השירים א), ז"ל (בדילוג): "עד שהמלך במסבו, משיבה כנס"י ואומרת, כל זה אמת טובה גמלתני ואני גמלתיך רעה, כי בעוד המלך על השלחן מסבת חופתו, 'נרדי נתן ריחו', בעוד שהשכינה בסיני קלקלתי בעגל, אמר לי, הרי לך צרור זה שיתן ריח טוב מן הראשון שאבדת, כך הקדוש ב"ה נתרצה לישראל על מעשה העגל ומצא להם כפרה על עונם ואמר התנדבו למשכן", עיש"ב. וזהו ענין 'שבעה דנחמתא' לנחם את כנס"י שיש מזור לכל קלקול וניתן לבנות מחדש את הקשר המיוחל.

ובמקביל לניחומי 'החתן', משתדלת 'הכלה' לתקן מעשיה ולשפר דרכיה, בתשוקה חזקה לבקש מסילות בלבבה איך תהיה ראויה לבוא אל המלך מחדש. כך אצל ישראל בארבעים יום מר"ח אלול ועד יוה"כ שניתנו לוחות שניות, וכך בכל הדורות ימי הרחמים והסליחות. (וזהו כמובן מזל בתולה, כידוע מהאריז"ל שעניינם של כל הימים הנוראים הוא בנין הנוק', כנסת ישראל ועם ישראל מקבלי טובו של הקב"ה, להעמידה ראויה לבעלה, ודוקא 'בתולה' דהיינו חדשה שלא נפגמה בשום צורה, כי באלול זמן התחלה חדשה כנ"ל, לחשב מסלול מחדש בקשר אמיץ).

חודש תשרי. סוף סוף חידוש הקשר נעשה (שביעין חביבין), אמנם לא כהתחלה הראשונה של 'בניסן נברא העולם' ללא תקלות, אלא במהלך של 'בתשרי נברא העולם', לאחר מה שכבר עבר, בהתגברות על כל הבעיות ע"י י"ג מידות כנודע. מזל מאזנים כמובן, המאזן החדש בראש השנה, השיקול איך לשקול ולהשפיע שנה חדשה וקשר מחודש, וביוהכ"פ נמחלים החטאים והחיכוכים שעברו ומתחדש הקשר בנישואין חדשים וקבלת לוחות שניות, ואז מתרצית הכלה אל החתן ושורה השכינה בישראל, ענני כבוד המשכן והסוכה, זמן שמחתינו על שכונסה לתוך ביתו הביאני המלך חדריו, ובשמיני עצרת הושלם הקשר בחיבורא חדא כנודע נגילה ונשמחה בך בתורתך. וכן תשרי כמו ניסן עונת הרוויה זמן רחמים כנ"ל, וחג האסיף שמברכים על גמר מלאכת הפירות שיצאו מן השדה ובאו אל הבית, השגת התכלית המבוקש כאן מתחילה.

חודש מרחשון. לאחר שהסתיים ענין החתונה, עתה בא זמן בניית הקשר בתוך הבית פנימה, ומשים שלום בבית וכל סדרי החיים המשותפים. שהרי במרחשון זמן הגשמים, רביעה ראשונה שניה וכו', וענין הגשמים נמצא במסכת

תענית כהמשך סדר זמנים, כמו שביאר הגר"א שמוריד הגשם עניינו השפע הנשפע לאחר חגי תשרי, שהרי מיטרא בעלה דארעא, וא"כ הקשר שמתחזק בין חתן וכלה משפיע ונשפע, מתבטא בגשמים שמבטא את הקשר בין שמים לארץ עליונים לתחתונים הבורא והנבראים. ונראה שלכן אין בו חגים, כי בניית הקשר הוא דבר פנימי המתהווה בין כתלי הבית, ובמקביל הפנימיות היוקדת של תחילת זמן חורף בעסק התורה הק'.

חודש כסליו. לאחר שנבנה קשר אמיץ בין קוב"ה וכנסת ישראל, מגיע חודש כסליו ופורץ ומאיר החוצה, כי השכנים הרעים מסתכלים בעין רעה על בני הזוג החדשים, ומנסים להפריעם ולחכך ביניהם ריב, ענין התגברות מלכות יון המנסה (לראשונה) לקלקל את הקשר מבפנים, לטמא את השמן הטהור ו'ליוון' את המתיוונים אחריהם, והתשובה היא חג חנוכה, שנתחזקו ונתעצמו הזוג הנד', ויוצאים להתגונן ולהלחם ולכבוש את העולם ולהשפיע הארה על כל המציאות, אשר מנוכרת לאור האמיתי. הניצחון נגד היוונים להכניע את כוחות הרע של העולם ושל החושך החורפי ע"י אור האמת, מניחה על פתח ביתו מבחוץ שהאור יאיר מבפנים החוצה, מתוככי הבית הפרטי, להאיר את השווקים שבנו אוה"ע להבליהם, (עד שתכלה רגל מן השוק), ודוקא משתשקע החמה או צה"כ ששורר חושך בחוץ, הוא ענייני העוה"ז הדומה ללילה, ו'חושך' זו מלכות יוון כמשאחז"ל, ובמשנה הזכירו את נר חנוכה דוקא לגבי המעשה ששורף את כל הפשתן שעל הגמל המתהלך ליד ביתו, שהוא אותו לשון שלימדונו רז"ל על כילויים של אלופי עשיו, שהוא כדוגמת הפשתני הזה בשוק שכובש את כל המציאות שבחוץ, וניצוץ אחד יוצא ממפוח של ישראל ושורף כל הפשתן.

[ולכן מזל קשת, הוא הלוחם והיורה כחץ וכובש ונלחם ברשעים להכניעם תחת הקדושה, וזה ניתן רק לאחר התעצמות הקשר כנ"ל, ולכן הוא חג מדרבנן בבחינת נוק' ותקנת חכמי ישראל, ולא היה זה בתקופת התורה אלא נתחדש לאחר הרבה שנים לאחר שהקשר כבר בנוי חזק מצידינו, וגם דוקא בתקופת גלות יוון והחושך שמצד המקבלים החסרים].

עוד בענין **חנוכה וסוד גט מקושר**, תמצא ב**גליון הנוכחי מסכת ב"ב** כאן, ע"ש ותרוה נחת.

חודש טבת. מהחדשים שניתנו לעשיו כדאי' בזוה"ק, כי לאחר שנתגבר הקשר הקדוש להלחם נגד הסט"א ולכבוש את השוק שמבחוץ, אזי מתקוממים כוחות הרע בעולם ומשיבים מלחמה ואינם מאפשרים להיכבש תחת האמת. וזהו חודש טבת, שתחילתו בשלהי חג חנוכה, ולאחמ"כ בא צום העשירי, שענין המצור על ירושלים הוא מה שבאים וניצבים אומות העולם להלחם נגד מציאות הקדושה בעולם ומבקשים להפריכה ולהחריבה. ואז הוא תוקף הקור 'תקופת טבת', כי מידת הדין הקשה שולטת, כנ"ל, וניתן רשות למשחית להתקומם.

[ולכן הוא במזל גדי, דהיינו שעיר עיזים, ורומז על עשיו איש שעיר, וירש את הר שעיר, וכמש"א בב"ק, מפני מה עיזי מסגן ברישא, כבריאתו של עולם קודם חשוכא והדר נהורא, ופירש הגר"א ענין זה שהעיזים שחורות הולכות בראש העדר והכבשים הלבנים מהלכים מאחריהם, הוא סוד קליפה קודמת לפרי, שזהו הטעם שנולד עשיו לפני יעקב. ועי' בספר יצירה, שכנגד חודש טבת עומד שבט דן (מדת הדין, 'דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל'), וכנגדו תכונת רוגז (כעס), ובגוף כנגד נחיר אף (קשור כמו"כ לחרון אף), וכנגד איבר הכבד (כבד כועס כמש"א בגמ' ברכות)].

חודש שבט. לאחר שהשכנים הרעים שיבשו את התכנית של בני הזוג, והכפור הקפיא את כל המציאות ולא הניח לה לפרוח, מגיע חודש שבט, בו החתן וכלה שבים ומתחזקים בתעצומות להתרומם מחדש בכל הכח, להתחזק ולהתאמץ שוב, ולהפריח את השממה. שהרי בשבט ראש השנה לאילנות וחוזר הטבע להתעורר מתרדמת החורף, עולה השרף באילנות ויש כבר התחלת ציצים ופרחים, כי כבר יצאו רוב גשמי שנה, והעצמת החיבור פנימה חוזר ומתעצם מבפנים (שוב ללא חגים) כנגד המפריעים. ולכן מזלו דלי, שהוא ממש ענין רוב המים הנשפעים - כצורתו הנראית למתבונן בשמים המספרים כבוד א-ל - דלי שממנו מים זורמים ומתפשטים, גם לשון דלי רומז על דליית המים מעומק הבאר ללמעלה, דהיינו שהיה צריך להעלות את המים התחתונים כלפי מעלה בכח דלייה חזק.

חודש אדר. ובסוף התהליך הטוב מנצח, ובני הזוג הצליחו להתגבר על כל המפריעים, (גם העיכובים שמצד הכלה, בחודשי הקיץ כנז', וגם על אלה שהגיעו מבחוץ השכנים הרעים בתקופת החורף), ובחודש אדר נסגר המעגל, כי חוזרת הקדושה ומנצחת את הסט"א באופן סופי, כי כל המקריות והרשעים ואויבי ה', ושלטון הרשע הכל מתהפך בפורים להיות משרתי האמת והקדושה, ונעשה צחוק גדול בעולם כאשר מתהפך הגלגל והטוב מנצח את הרע, ורואים בחוש שכל מה שהיה נראה סותר לאמת, הנה עתה משרת אותו, ומגיע העולם לתכליתו. [וענין מזל דגים נתבאר באריכות בירחון שלפני פנינו].

חודש העיבור. החודש ה13, אשר חל מידי כמה שנים, הכולל את כל שאר ה12 כאחד (כענין ה'כולל' תמיד, וכידוע כוונת שם הוי"ה של חודש העיבור שהוא כל י"ב צירופי שם הוי"ה גם יחד). כי לאחר שניצחון והשלמת כל התהליך וסגירת המעגל, נוצרת כאן מציאות חדשה, עיבור של ולד שהולך ונוצר כאן התהוות חדשה, הכלול מכל הכוחות של ההורים שנתנו בו את מציאותם ואונם. כי ע"י כל הקשר הזה של שנה שלימה בין קוב"ה וכנס"י וכל הרפתקי דעדו עלייהו על כל י"ב הגוונים האפשריים, עתה נוצר כאן מציאות חדשה, עובר שהולך להוולד מיד בניסן, חודש החידוש והלידה כנ"ל, ואז מתחיל מעגל שנה מחדש. ומספר 13 ידוע בסה"ק שהוא גימט' 'אחד' וגימט' 'אהבה', כידוע בקריאת שמע, ה' אלוקינו ה' אחד, וענין האהבה שכל עניינה הוא הקשר והאיחוד, ולכן סדר תהליך בניית הקשר בין הקב"ה לישראל עם קרובו, מותאם אמנם למספר 12 שהוא סדרי הטבע על שלל גווניו, (12 שעות יום, 12 שעות לילה, 12 חדשי שנה), אבל תוכו רצוף אהבה כמספר 13 הוא הכולל הנותן כלל כללי שהכל כלול בו, המלמד את מהות הנקודה הפנימית שהכל סובב סביבה, שכל הזמנים השונים והתהליכים העוברים בעולם כולם עניינם אחד, ייחוד קוב"ה ושכינתיה, וחיבור הנבראים עם הבורא והיו לאחדים בידינו, אכי"ר.

הרב פנחס כהן

הזהיר בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים

נראה להאיר מהו עניין הזהירות שדיברו עליה חז"ל, דהנה המסילת ישרים העמיד את הזהירות כראש הסולם אשר רק התורה היא זו שיכולה להביא את האדם לזהירות וממנה להעפיל לכל המעלות העליונות של הזריזות וכו' עד למדרגת רוה"ק ותחיית המתים.

ונראה כי זהיר אינו מסתכם ביציאה ידי חובה של כל שיטות האחרונים והראשונים, אלא שהוא מזהיר בנפשו את המצוה, ומתחבר אליה ועושה אותה לא רק באופן של יציאה ידי חובה אלא באופן של נר מצוה ותורה אור, ולכן התורה היא זו שמאירה את הזהירות שבמצוה שמולידה את הזריזות וכו'.

ועניינה של כל מצוה ומצוה מתרי"ג המצוות, כולל ז' המצוות דרבנן, הוא לעורר בלב האדם אהבה ויראה ודביקות בה', מכח המצוה, וידועים דברי הרמב"ם בפיה"מ שלהי מכות, כי גם החסיד שמקיים כל התרי"ג מצוות כל ימיו, יתכן ולא יזכה לעולם הבא, משום שלא קיים מצוה כמאמרה והיינו מתוך הכוונה האמיתית שבמצוה, ובזה ביאר הא ד'רצה הקב"ה לזכות את ישראל' וכו' כי כל מצוה כוללת את כל התרי"ג מצוות, כמבואר בכל הסוגיא במכות שם.

והכוונה הפשוטה במצוות הדלקת הנר חנוכה, שתיקנו חז"ל להעמידה שבה עצמה מתקיים 'להודות ולהלל ולפרסם הנס', והיינו לכפור באמונת יוון אשר לא האמינו בהתקדשות הגוף הטבעי עצמו ובנשיאת שם ה' עליו, אלא דרק השכל הוא הקדוש, והפכו הנשמה לגוף, ליהפך מישראל שהופכים את הגוף לנשמה, ולהשיב את העדות שהשכינה שורה בישראל בגופם ובביתם כפשוטו, ואין שום טבע שעומד בפני ישראל, ושהתורה לא תהיה כתפיסת יוון כעיתון והשגת מדעים וחכמה, אלא כתורה השוכנת בלב.

וזהו הכוונה הפשטית בשעה שמדליק את הנר לראות איך השמן עולה לשלהבת והופך לאור רוחני עליון, ואח"כ בהבטה וההסתכלות על הנר, שאין דבר שהנשמה נהנית ממנו יותר מדבר זה, (רבינו בחיי) ע"י האדם שמעלה את הנרות, ולהפוך להיות מן ה'מהדרין מן המהדרין' היינו מהנמשכים אחר המצוות בחביבות גדולה, מכח המצוה החביבה עד מאוד כלשון הרמב"ם, להוציא את האור החבוי וטמון בתוכו, ובגילוי אור זה ובהזהרתו, זוכה שהבנים שלו שהם הגילוי של פנימיותו יזהיר עליהם אור החכמה.

הרב הדר יהודה גבאי

מדוע פרצו היוונים פרצות בסורג בעוד יכלו לדלג

במשנה (מידות פ"ב מ"ג), "לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים, ושלש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון". ויל"ע די' טפחים לכל היותר הוי 96 ס"מ (לדעת החזו"א דכל טפח 9.6 ס"מ), ומדוע באו לפרוץ חומה קטנה שיכלו האבירים היוונים לדלג עליה בנקל כדי לטמא המקדש, ובפרט למאן דס"ל דהוי שמונים ס"מ (דעת הגר"ח נאה דכל טפח 8 ס"מ). הנה מבואר בגמ' (סוכה ד.), דהייתה הסוכה פחותה מי"ט, וחקק באדמה כדי להשלימה לי"ט, אם יש משפת חקק ולכותל ג"ט פסולה, פחות מג"ט כשרה. ומבואר (שם ד:), דכל דלשווויי דופן בעינן ללבוד, ובלבוד מכשירינן. והקשו התוס' (שם ד"ה פחות), דבשבת (ז:), גבי בית שאין תוכו עשרה, וחקק בו להשלימו לעשרה, לא חילקו שם אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים. ותי' דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים, לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך. וצ"ב בכוונתם. וכן לקמן (שם ז.), דאמרינן בגמ' דאינה ניתרת אלא בצורת הפתח, והיינו דמהני טפח שוחק דוקא בדאיכא צורת הפתח, כתבו התוס' (שם ד"ה ואינה), דאף דבגמ' (עירובין יא:), לא יהבינן שיעורא לקנה של צורת פתח, אלא אפילו קנה משהו מכאן וקנה משהו מכאן וקנה על גביהם, והעיקר שתהא בריאה כדי לעמוד בה דלת. ומשני גבי סוכה החמירו דבעינן מחיצות הניכרות. גם בזה צ"ב. גם בהא דנחלקו רבא ואביי (ד:), גבי הייתה גבוהה

למעלה מכ"א ובנה בה עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים, ויש בו הכשר סוכה, דסבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא. ורבא סבר דסוכה פסולה היא, דבעינן מחיצות הניכרות וליכא. צ"ב בכוונת רבא. והנראה לבאר בזה הוא ע"ד דברי הגר"ח זצ"ל (חדושי ר' חיים הל' סוכה פ"ד הל' יא), שכתב בדעת הרמב"ם, דגבי רה"י דשבת, חשבינן לעמוד הגבוה י"ט, למיקום ראש העמוד להיות שם רה"י, וכתב שם בזה"ל: "דהא דרה"י עולה עד לרקיע אין זה משום דינא דגוד אסיק, כי אם דהוא דין בפני עצמו דהמחיצות התחתונות שיש בהן עשרה גודרות את המקום עד לרקיע ומשוו ליה לכוליה רה"י, וזהו כללא במחיצות דכל שיש בהן שיעורא דעשרה גודרות את המקום עד לרקיע, אשר על כן שפיר הוי תל רה"י עד לרקיע", אח"ז כתב: "אלא דבזה חלוק סוכה משבת, דבסוכה לא מהניא כלל הא דהמחיצות התחתונות גודרות את המקום עד לרקיע, כי אם דבעינן דפנות ממש במקומה, וצריכינן לזה דוקא להילכתא דגוד אסיק, דחשבינן להו לעצם המחיצות כאלו הן עולות למעלה, אבל בלא זה דחשבינן לעצם המחיצות כאלו הן עולות למעלה, כי אם דהמחיצות שלמטה גודרות את המקום שלמעלה, זה לא מהניא רק לדין רה"י ולא לדין דפנות דסוכה". עיי"ש. ונראה בביאור דברי קודשו, דחלוק המושג 'מחיצה' מהמושג 'דופן', דמחיצה באה רק לעשות הבדלה בין הרשויות, דע כי מכאן רה"י ועד כאן רה"ר, וכעין שלט 'סכנה כאן בונים', והיינו רק לתת ידיעה לצורך הבדלת הרשויות, ולכן מהני מחיצות העמוד הגודרות את החלק התחתון לדונם כאילו הן למעלה, דלקושטא העמוד חולק רשות לעצמו ויש ליסודותיו שיעור י"ט, ודי בזה כדי להבדיל בין הרשויות, והיא הנותנת דלא חילקו גבי שבת אם יש ג"ט אי לאו בחקק, דזהו יסוד למנוע רגל רה"ר, והיינו הבדלת הרשויות, ולכן גם גבי מבוי סגי בקנה רצוץ שיש בו היכר לבני המבוי ולא בעינן שיעורא דצורת הפתח, וכן מתבארים בזה עוד סוגיות טובא, אמנם דין 'דופן' אינו כמחיצה בעלמא, וכל מהותו של הדופן להגדיר את הבפנים, לתת חשיבות לחלק הפנימי, לא רק להבדיל בין טריטוריה כזו או אחרת, אלא לתת מעלה וחשיבות לבפנים, זוהי דופן, דבעינן דפנות ממש במקומה כדברי הגר"ח, ולכן בעינן להלכתא דגוד אסיק, וכל שאין נכירות למחיצות התחתונות לא שייך לדון זאת כעולה למעלה, וזהו שאמר רבא גבי עמוד דבעינן מחיצות הניכרות, דדין דופן שבא לתת מעלה וחשיבות לבפנים, ולא רק להודיע הודעה בעלמא על הפרדת הרשויות, כמניעת רגל רה"ר דשבת, מצריך עמידה איתנה וחשיבות של גדר. עיי"ש. ונראה דהסורג דביהמ"ק לא היה בבחינת מחיצה בעלמא להבדיל בין הרשויות, אלא היה הוא בחינת דופן, דאמנם כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים, אך עד לשם היה היתר לגויים להביא קורבנותיהם, עד לסורג שמעבר לו היה שטח הנקרא חיל, כמבואר במשנה (כלים פ"א מ"ח), "החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם". וליוונים לא הייתה בעיה עם עצם מציאות המקדש ליהודים, רק שהעליונות היהודית כי ישנו שטח שמותר בכניסה רק ליהודים ולא לגויים, זה עמד להם לרועץ, הסורג היה בחינת דופן שמהווה הגדרה לבפנים, שנותן משמעות וייחודיות לבפנים, מציאות של גדרות הניכרות, ולא סתם להבדלה בין הרשויות, לו היה הסורג בחינת מחיצה, היוונים היו מדלגים עליו, וכיון שהיה בחינת דופן, והיינו המהווה ייחודיות ומשמעות לשטח הפנימי לו, כי מכאן ואילך זוהי בחינה של צילא דמהימנותא, מקום ייחודי לעם היהודי, זו גדר המצריכה מבחינתם פריצה והריסה. מחיצות מקובלות עליהם, כפי שיש מחיצות לקרקסאות ותיאטראות, אבל דפנות הקיימות למקומות של שכינה, זה דבר שלא סבלו ולא יכלו לקבל אותו. "והיה כאלוף ביהודה ועקרון כיבוסי, אלו תראטריות וקרקסיות שבאדום שעתידין שרי יהודה ללמד בהן תורה ברבים. (מגילה ו.).

הרב לידור נגר

עבודת ההכרה וההודאה מימי החנוכה

ידועה קושית הבית יוסף (סי' תרע) מאחר שהספיק פך השמן ליום אחד מדוע תיקנו להדליק שמונה ימים. ונאמרו בזה תירוצים רבים המציינים את היות יום הראשון ציון נס ליום ההדלקה של יום הראשון. ביניהם ידועים תירוצי הב"י שאכן היה נס ביום הראשון בכמות השמן או באיכותו. או מה שתירץ המאירי שבת (כא:) שנקבעה הדלקה על עצם מציאת פך שמן טהור במציאות טומאה מסביב. וכן תירצו על דרך המוסר שאף יום ראשון שהוא בטבע יש להודות ולהלל עליו.

והפרי חדש (תר"ע, א, ד"ה אלא שאין) תירץ שהנר הראשון נקבע להודיה על הניצחון במלחמה וכפי שמוזכר בעל הניסים.

והנה יש להעיר, דבשלמא התירוצים המבארים שביום הראשון שייך נס מענין ההדלקה וכגון התירוצים דלעיל- מובן שישנו קשר ישיר בין נר ראשון לשאר הנרות. שכן מיום ראשון המשיך ודלק בדרך נס בשאר הימים. אולם בתירוץ הפר"ח לא נראה קשר ישיר בין נר ראשון לשאר הנרות, והרי נר זה כעומד בפני עצמו - זכר לניצחון במלחמה, ולידו נרות שבעה מענין אחר - זכר להדלקה מעל דרך הטבע. וכולם בחנוכיה אחת.

ונראה לומר בזה, דהנה בפרשת מקץ (בראשית מא לג) כאשר יוסף פותר לפרעה את חלומו שעתידות לבוא שנות שובע ולאחריהן שנות רעב, מוסיף הוא עצה מעשית כיצד יש להתכונן מראש בשנות השובע לקראת שנות הרעב. וכך אומר יוסף "ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו על ארץ מצרים", להיות ממונה על קיבוץ אוכל ושמירה לשנות הרעב. ויש להתבונן בכפל המילים "נבון וחכם". והביאור בזה ד"חכם" הוא אשר רואה את הנולד ויודע לכלכל מעשיו בתבונה כצופה פני עתיד. ואיש כזה ראוי למנות שיוכל לאגור היום לעתיד הרחוק. אולם "נבון" הוא המבין דבר מתוך דבר, ויש לבאר בזה דהוא איש בדרגה עמוקה יותר, איש שיכול לצייר ולחוש עצמו כאילו נמצא ממש בימי הרעב ומתוך תחושה זו יכלכל צעדיו כיום לאגור מזון כדבעי. ודעת לנבון נקל היא, שאינו דומה חכם הצופה בחוכמת שכלו גרידא, לנבון המוציא את תבונתו מתוך ציור הלב כאילו הוא חי בו. שלא דומה אגירה זו לאגירה זו. כי יקפיד הנבון יותר במה שיתכן ויוכל החכם להקל במעט.

ומכאן יש ללמוד עיקר גדול בהודאה, שעל האדם להודות להשי"ת לא רק כפי מה שחש היום את טובת ה' עליו, אלא על האדם לצייר מה היה אילו לא היתה טובת ה' עליו, כמה גדול היה כאבו - ומתוך זה יבוא להודות על מה שיש לו בהודאה רבתי.

וכעין זה אמרינן בהגדה של פסח "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". וברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ו) הוסיף "כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים". שיש לו לאדם לצייר כמו באופן חי את יציאת מצרים ובכך תגדל ההודאה.

גם ראיתי לבאר הפסוק "מי חכם וישמור אלה ויתבוננו חסדי ה'" 'מי חכם ויזכור אלה' לא נאמר, אל "וישמור אלה", שעל האדם לשמר את החוויה המקורית של אותה טובה, ומתוך כך יודה הודאה רבתי.

והנה ידוע בזה, שהודאה והכרה בטוב ה' עליו בכוחה להוריד שפע, וכפי שכתב רבנו יונה בשערי תשובה (שער ד', י"ב) בזה"ל "וכן בענין ההודאה על הטובה נאמר "אודך לעולם כי עשית ואקוה שמך כי טוב נגד חסידיך" (תהלים נ"ב, יא) פירוש, אודך על הטובה שעשת עמדי ובעבור זה אקוה להתמדת טובותיך עכ"ל. וכן בספר החינוך (מצוה תל) "ענין הברכה שאנו אומרים לפניו וכו' ומתוך ההתעוררות הטוב הזה בנפשנו ויחוס מחשבתנו להודות אליו וכו' אנו זוכים במעשה הטובה הזה להמשיך עלינו מברכותיו" (ויעויין כעין סייג ליסוד זה בספר חובות הלבבות (עבודת אלקים סוף פ"ו(שאין ראוי להודות כדי להבטיח התמדת הטובות והוספתן ואכמ"ל).

ורבי עקיבא איגר (ח' עה"ת דרוש ב') פירש את הפסוק בתהילים (נ', כ"ג("זובח תודה יכבדני ושם דרך אראנו בישע אלקים" שע"י שהאדם מביא קרבן תודה שמודה ומהלל לה' על רוב חסדיו וטובותיו, בכך פותח את הדרך להראותו שוב בישע אלקים ולזכות בעוד ישועות. ועל הפסוק (שמואל כ"ב ד) ובתהלים (י"ח,ד') "מהלל אקרא ה' ומאיבי אושע" פירשו הרד"ק והמצודת דוד שע"י הלל עצמו באה לו הישועה. (ראה חיבור 'ויוסף עוד דוד' שהאריך מעוד מקורות בזה).

ומצינו בעת שנסתלק אליהו הנביא ועלה בסערה השמיימה נפרד הוא מתלמידו אלישע הנביא ואמר לו (מלכים ב פרק ב, ב) "ואליהו אמר אל אלישע שאל מה אעשה לך בטרם אלקח מעמך ויאמר אלישע ויהי נא פי שנים ברוחך אלי". וזכורני מי שדקדק תיבת "מעמך" בדרך המוסר וביאר, שזכותו דאלישע שקיבל פי שניים ברוח היתה בגלל היותו דבוק ברבו בדרגה שהיה אליהו "עמו", כלומר שאלישע הבין את גדלותו טרם היחסרו, ודבק בו עד שהיה עמו, וכשנלקח אליהו היה זה לקיחה מ"עם" אלישע, מדביקות שדבק בו אלישע. וכרוצה לומר שזוהי הסגולה אשר הביאה לאלישע פי שניים ברוחו. היות וטרם הלקח אליהו הערין אלישע מה שהיה עימו זכה לקבל שפע זה פי שניים.

והנה ידועים דברי הב"ח (תר"ע ה) בענין מה שימי החנוכה לא נקבעו למשתה ושמחה וז"ל "בחנוכה עיקר הגזירה היתה על שהתרשלו בעבודה וע"כ היתה הגזירה לבטל מהם העבודה וכו' וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה, הושיעם ה' על ידי כהנים עובדי העבודה בבית ה'. ע"כ נעשה הנס גם כן בנרות, תחת אשר הערו נפשם למות על קיום העבודה, ולפיכך לא קבעום אלא להלל ולהודות שהיא העבודה שבלב".

והנה, בהתרשלותם בעבודת המקדש היה בזה גילוי לחוסר הכרת הטובה וגודל מה שיש בידיהם. אשר על כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה, ונחסרה מהם הטובה הגדולה שהיתה בידם. או אז הערו את מה שנחסר מהם. והתיקון לזה הוא לשוב ולהעריך את מה שנחסר מהם ולמסור נפשם על העבודה, לצאת להילחם ולהערות נפשם למות על קיום העבודה. ונמצא לפי"ז ברור שכל מטרת מלחמתם היתה לתיקון ההתרשלות של חוסר הכרה בטובה שהיתה בידם. ולכשחזרו להכיר ולהעריך העבודה, ניצחו במלחמה ונמצא

פך שמן טהור שימשיכו את העבודה במקדש. והנה מעתה, היות והעריכו את העבודה מחדש עד כדי מסירות נפש עליה, זה עצמו סיבה להשפיע שפע רב ומשום הכי דלק אותו נר אחד והושפע בו שפע לעוד שבעה ימים.

ומעתה יובן בטוב טעם הקשר הישיר בין נר ראשון לשאר הנרות. שנר הראשון הוא אשר הוליד את שאר הנרות. כלומר, אותו נר ראשון שהוא זכר לניצחון המלחמה אשר היתה לאחר שחסרה מהם העבודה, וכשניצחו ששבו והעריכו את העבודה, וחזרו לעבודה להדליק נר אחד - הודאה והערכה זו עצמה השפיעה שפע לנר זה לדלוק עוד שבעה ימים מעל דרך הטבע. שאין זה ניצחון סתמי, אלא חזרו מהתרשלותם להעריך את מה שיש בידם עד כדי למסור נפש. ועל האדם להעמיק בהודאתו מתוך הרגשה אילו לאה היתה הטובה בידו. ותן לנבון המודה ויודה עוד, וע"י זה יושפע שפע רב.

הרב ישראל מאיר ממן

הנהגה ניסית עבור מסירות נפש

אומרים ב'על הניסים' "ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך". צריך ביאור באיזה 'שם' מדובר. וביאר בזה רבנו ירוחם (דעת תורה פרשת שמות בבאורים פ"ג פ"יד אות יד) כך: דהנה התורה מביאה הדו-שיח של משה עם הקב"ה לפני הסנה, שהקב"ה אמר לו לבשר לבנ"י הגאולה, ושאלו משה מה יענה כשישאלו 'מה שמו' (של הקב"ה) וענה לו ה' "אהי' אשר אהי'". וביאר ר' ירוחם שהמושג 'שם' מורה על הנצחיות, על הקיום לעולמי עד, כי השם אינו חומרי שיהיה בר כליון. והנה ההנהגה של הקב"ה בבריאה היא בדרך כלל נסתרת, וזו ההנהגה לא נפסקת, אולם לפעמים הקב"ה עושה ניסים גלויים. וכך היה ביציאת מצרים הוציאם בהנהגה גלויה. אולם הנהגה זו אינה אלא לפעמים. וא"כ כך אמרו בנ"י "מה שמו", פירוש מהו ההבטחה שהקב"ה יהיה לצידנו להצילנו גם בהמשך אחרי יציאת מצרים, דהא תינח עכשיו יציל אותנו בהנהגה גלויה, אבל לאורך הגלות אולי לא יצילנו [וזאת הכוונה מה שמו, כי ה'שם' מורה על הנצחיות כנ"ל]. וע"ז ענה הקב"ה "אהי' אשר אהי'" ופי' רש"י "אהי' עמם בצרה זאת אשר אהי' עמם בשעבוד שאר מלכיות". ועל דרך זה מתבאר מה שאומרים בחנוכה "ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך" פי' שהקב"ה לא רק היציל אותנו מן היוונים אלא הוא הראה לנו בזה שהוא מתנהג עימנו לעולם ולתמיד בשם אהי' - אהיה עמם בשעבוד שאר מלכיות. ע"כ מדברי ר' ירוחם.

אלא שיש לזכור, שהגם שהקב"ה נמצא איתנו בכל עת ובכל צרה, מ"מ כדי לזכות להנהגה הגלויה והניסית הזו, צריכים אנו להפעילה תחילה. הנה שמעתי (מפי ת"ח גדול) בשם החפץ חיים, שבאמת החשמונים הבודדים שהלכו להילחם נגד צבה כה ענק, לא הלכו לנצח, אלא הלכו למסור נפש וליהרג! וכדוגמת פנחס שלא הלך להרוג אלא ליהרג על קידוש ה' כי ידעו שמעשה של מסירות נפש יעצור הגזירה ויציל את כלל ישראל!!

וכשנתבונן נראה, שכך הוא בכל דור ודור, יש בתוך כלל ישראל המוסרים נפש עבור קדושת ה', ושבעבורם כל ישראל ניצול. ודברים מבהילים מצאתי בספר אגרות ומאמרים לח"ח (הערות סימן נח), שבו מופיע דרשה שדרש החפץ חיים באסיפת הרבנים בווילנא ג' סיון תר"ץ. ונצטט חלק מדבריו בלשונו הטהור: "בשעה ששאול המלך העלה את שמואל הנביא מקברו, אמר לו שמואל, "למה הרגזתני"? ענהו שאול, שעת צרה היא ליעקב, עם ישראל עומד במלחמה כבדה, וכל נסיונותי להושיע את העם לא הועילו, ובלית ברירה עשיתי הדבר הזה. אז היתה מלחמה וגם כיום אנו נתונים בתוך מלחמה כבדה, זוהי "מלחמה לד' בעמלק מדור לדור". כדי לנהל מלחמה מוכרחים לאמצעים לקיום החילות, וזקוקים לגבורים, גבורי מלחמה, אנשים צעירים וחזקים, שיהיו מוכשרים לערוך את מלחמת ד'. עבדי ד', **אלו העוסקים בתורה ועבודת ה' הם הם הלוחמים שלנו** וכו'... התורה נותנת לנו חיי נצח, "וחיי עולם נטע בתוכנו". חיי הזמן ניתן לכל, אבל חיי נצח ניתן רק עבור תורה, עבור "נעשה ונשמע". כל מי שיש בו אור תורה אור תורה מחייהו, אבל ללא תורה אין תחיית המתים. מי שאינו יכול ללמוד בעצמו יכול להשיג חיי נצח דרך החזקת התורה. בעת שהשי"ת נתן את התורה, נתן ברכה למחזיקי התורה "ברוך אשר יקים את התורה" אפילו מי שלומד בעצמו, ג"כ אינו יוצא בזה לבד וחייב בנוסף לזה גם להחזיק לומדי תורה, כיון שאפילו למד ועשה ולא החזיק הינו ג"כ בכלל ארור, חלילה. כשעורכים מלחמה חייבים קודם לכל להכין מזון לחיילים. החילות שלנו במלחמת ד' הם הבני תורה, אשר על כן חייבים אנו בהחזקתם. בשעה שמשה רבינו עשה מלחמה עם עמלק, כתוב: "והי' כאשר ירים משה את ידו", ירים בלשון עתיד. וזה קאי על זמנינו, אם אנו ג"כ נחזיק בתורה, אז יהי' וגבר ישראל וכו'... צריכים אנו לזכור, שהישיבות בגלילותינו הם שארית מקצת התורה שנשאר לנו וחייבים אנו לשמור על זה ולהחזיקם, כי ללא תורה, ח"ו, אין לנו כלום. כל רב בעירו ובעיירתו מחויב ג"כ לראות לחזק את למוד התורה ועשיית חסד. מתייסדות כעת בהרבה ערים חברות "תפארת בחורים" היכן שמתקבצים צעירים ללמוד תורה, זהו ענין גדול וצריכים לחזק זאת וכו'...". עכ"ל החפץ חיים. והנה חזי' כמה גודל החיוב שיש לנו לעבוד את ה' ולעסוק בתורתו כי זוהי המסירות נפש שלנו בשעת מלחמה שבעבורה יתנהג ה' בבחינת אהי' ובהנהגה תמידית, ושבעז"ה יציל אותנו מן כל הצרות כולם.

הרב שמואל ברוך רובין

מה הקשר בין חנית לחנק? ומה הקשר בין שניהם לחג החנוכה וחינוך הילדים?

בלשון הקודש, שלא כמו בשאר הלשונות, המילים אינם רק הסכמת העם והמדינה, אלא הם מבטאות בעצמותן את מהות הדבר (ראה הרחבה בנושא בגיליון תורת שמעון מיכאל פורים תשפ"ד). צורת יצירת המילה בלשון הקודש היא ע"י איגוד וחיבור של אותיות שכל אחת מהם מבטאת עניין מסוים, וכך בצירוף עניינים מסוימים יחד האחד ליד רעהו, מובע רעיון משולב שבדרך כלל מבטא את הרעיונות והעניינים המרכזיים והדומיננטיים של הדבר אותו הוא בא לתאר. [כמו לדוגמא - אם נניח שהאות ג' מהותה התגבהות, והאות ל' מהותה הליכה לכיוון מסוים, נוכל לייצר את המילה 'גל', שעניינה הוא דבר שמתגבה תוך כדי הילוך קדימה לקראת דבר מסוים].

ומשכך, ישנה בלשון הקודש תופעה מרתקת. עיון קל יראה לכל הוגה שהמילים כולם חלוקות למשפחות ותתי משפחות, וישנם שורשים רבים בעלי משמעות דומה, שהם קרובים אחד לשני מבחינת האותיות וסדר הופעתם. הדוגמא המוכרת בעניין זה היא הדוגמא של השורש 'פר', שמבטא בכל מקום עניין שקרוב ליציאה והתפתחות (**פרח**, **פרץ**, **פרק**, **פרס**, **פרד**, **פרט**, **פרר**, **פרם**, **פרע**, **פרש**, ועוד), כמובן שהאות השלישית תמיד משפיעה על הגוון והמשמעות של המילה, אך המשמעות והתוכן שלהם זהים וקרובים, ולכן ממילא רוב האותיות וסדרם שווים.

ונציין עוד שתי דוגמאות קצרות לזה: השורש שנובע מהאותיות '**קט**', תמיד יופיע במילים שמתארות עניין שקרוב לחיתוך והקטנה - כמו למשל: **קטן**, **קטע**, **קטף**, **קטם**, **קטל**, ועוד. וכן השורש שנובע מהאותיות '**גז**' תמיד יופיע במילים שמתארות עניין שקרוב לגזיזה והפרדת דבר מדבר - כמו למשל: **גזז**, **גזל**, **גזם**, **גזר**, ועוד. הדוגמאות בנקודה זו רבות מספור, אך כמובן שיש לתת את הדעת בכל שורש ומילה מה מקורה ולהיכן היא שייכת, ובפרט שכלל זה הוא רק אחד מיני רבים, וגם בו יש להרחיב ולבאר.

בהקשר לחג החנוכה וחנוכת המזבח, ברצוני לפענח בס"ד את שורש מהות המילה 'חינוך', ואולי בדרך זו גם את מהות החינוך עצמו ומטרותיו.

השורש '**חנ**' מופיע בהרבה מילים ובהטיות שונות, ראשית ישנה המילה - '**חן**' שמתארת לכאורה מושג שקרוב ליופי הדר וכדו', והוא מה שתורה קוראת 'מצא חן' (בראשית פ"ו פסוק ח'). כמו כן ישנם '**חנה**' (חנייה), '**חנך**' (חינוך), '**חנק**' (חניקה), '**חנט**' (חניטה), '**חנף**' (חנופה), '**חנם**' (חינם - מבלי לשלם) '**חנית**' (כלי זיין).

והנראה בזה הוא כדלהלן: שורש '**חנ**' יופיע תמיד במילים שבאות לתאר עניין שקרוב לחנייה ועצירה, והמקום הבסיסי בו הוא מופיע הוא במילה 'חניה' שמתארת סוג של עצירה ועיכוב. וממנה 'מחנה', דהיינו קבוצה של אנשים שחונים יחד (מצוי בעיקר במחנות צבא, ומשם באה ה'**חנית**' שהיא שם כלי זיין של מחנה, ראה איוב פמ"א פסוק י"ח - הר' פאפנהיים חשק שלמה שורשים אות ח'). ומשם המילה 'חן', או 'מציאת חן', שמתארת מצב בו ישנו דבר מסוים שמצא 'חניה' בעיני מישהו, כשאדם אומר "דבר זה מוצא חן בעיניי", פירוש דבריו הוא "דבר זה חונה אצלי". לקבל דבר ב'**חינם**' פירושו לקבל דבר ולהישאר בחנייה, לא לעשות כלום ולקבל. [ובקצירת אומר נוסיף שה**תחינה** היא הבקשה למצוא חן, או הבקשה לקבל בחינם, וה**חנינה** היא ההיענות לבקשה (ראה ברכות ז' א' - אע"פ שאינו הגון), **וחנופה** הוא הרצון למצוא חן בכוח, ואכה"ל]. '**חניטה**' היא הפעולה שגורמת לגווייה להישאר חונה במצב שלה ולא לנטות לריקבון ועיפוש. ו'**חנק**' היא חניית ועצירת הנשימה.

וטרם נעבור לשורש 'חנך' נקדים בקצרה שבאופן כללי האות כ' מבטאת מהות של כלי (ועיין בספר מגן דוד לרדב"ז אות כ'), וממילא כהמשך לאמור נגדיר כך: חינוך פירושו, לתת לדבר את המקום הנכון בו הוא צריך לחנות (**חנ**), תוך כדי יצירה אוטומטית או נפעלת של גבולות וכלים מצמצמים (**ך**' ודו"ק). מראשית ייעודו החניך או הבית כביכול אינם עומדים לשום דבר מוגדר, והחינוך הוא זה שיוצר את חנייתו של הדבר, והעמדתו במקום שבו הוא צריך להיות. המחנך מגביל כביכול את החניך, אך לא בתור הגבלה אלא בתור סידור והעמדת מיקומו האמיתי - אתה אמור לעשות כך וכך ולכן אל תעשה כך וכך, ייעודך הוא להיות כזה ולכן עליך להימנע מ...., המחנך לא כולא אלא נותן **כ**לי, הוא לא אוסר וחונ**ק**, אלא מגדיר את המטרה התפקיד והייעוד, וממילא הוא בהכרח מצמצם את הגבולות.

מעתה נאמר "חנוך לנער על פי דרכו", אינה המלצה גרידא, זו תמצית מהות החינוך, חנך את הנער באופן כזה שהכללים וההגבלות אותם אתה מטיל עליו, יהיו מותאמים לתפקיד ולמהות בהם הוא אמור לחנות ולשהות, חנך אותו באופן כזה שהמרחב שתשאיר לו בתוך כל ההגבלות יוכל להוות כלי אמיתי ומתאים לצרכיו ולייעודו.

סימן רנג - רנט
הלכות שהיה והטמנה

הגאון הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א
ראש החבורה

נתינת מים חמים לסיר החמין [צ'ולנט]

א. איסור בישול בנתינת מים לחמין

הבית יוסף בסימן רנ"ג סעיף ד' כותב בשם רבינו יונה דקומקום מוטמן שיש בו מים חמין, אסור בשבת ליתן מים מתוכו לתוך קדירה העמודת על האש, ופסק כן השו"ע שם להלכה. בטעם האיסור הביא שם הב"י בשם הרבינו יונה ב' טעמים, טעם אחד שפעמים שהמים אינם חמים בחום שהיד סולדת ונמצא מבשלם בשבת, וטעם שני שמחדש כח בישול[א]. הנפק"מ בין הטעמים היא בימינו שגם הקומקום וגם הקדירה שניהם על האש ולא מוטמנים האם מותר ליתן מים חמין מקומקום דולק לתוך קדירה שעל האש, דהמים ודאי חמים בחום שיד סולדת, לטעם הראשון מותר, ולטעם השני אסור. השו"ע שם סתם ולא ביאר את טעם האיסור, ולכך יש לחוש לטעם השני, וכ"פ החזו"ע (שבת ד' עמוד שפ"ח) והאור לציון (עמוד קנ"ט, וסיים שם דיש למקילים על מה שיסמוכו), והוא מחמת שהעיקר כטעם הראשון[ב].

אך כתב שם המשנ"ב (סקפ"ד) דלדעת הרמ"א מותר ליתן מים חמין מהקומקום לתוך סיר החמין.

נמצא אם כן לדינא דלבני אשכנז מותר לשפוך מים חמים מהמיחם לסיר החמין, בין ישירות מהמיחם ובין באמצעות כוס[ג], ואין בזה איסור בישול. אך לבני ספרד אין לעשות כן משום שמחדש כח בישול במים אלו שבכוחם לבשל דברים אחרים[ד], דגם זה נחשב מבשל.

אולם רשאי להעביר את תכולת הסיר לכלי אחר ולערות לתוכו מים חמים, דכלי שני אינו מבשל. אך אסור להחזירו לפלטה, דשוב יחזור דינו לכלי ראשון והרי זה מבשל[ה].

ב. ג' פתרונות לבן ספרד הרוצה להוסיף מים לחמין

בן ספרד שחושש שסיר החמין שלו יישרף מחמת מיעוט המים שנשאר בו ורוצה להוסיף לו מים בשבת, ישנם ג' פתרונות המאפשרות לו לעשות כן.

א. יכול לומר לבן אשכנז שיערה עבורו מים מהמיחם [ועדיף באמצעות כוס[ו]].

ב. רשאי להכניס מצקת למיחם ורצוי להשאירה מספר שניות כדי שתעלה רתיחות, ויוריקנה לסיר החמין צמוד למאכלים ולא מלמעלה[ז]. טעם ההיתר בזה משום דלמאן דאמר מצקת ככלי ראשון (עיין במשנ"ב בסימן שי"ח ס"ק פ"ז) הרי שמעביר מכלי ראשון לכלי ראשון בלי עירוי, ובצירוף החולקים על רבינו יונה[ח], יש להקל לכתחילה[ט].

ג. המובחר מכל, ליתן שקית מים בתוך סיר החמין קודם השבת, וכשיש צורך ינקבנה[י].

ג. איסור חזרה בנתינת מים לחמין

עד כה נתבאר דין בישול בנתינת מים חמים לסיר החמין, ועתה נדון אם יש בזה איסור חזרה בשבת.

בגמרא בשבת (לח ע"ב) בעי רב אשי, הניח הקדירה על גבי מטה או תלאה במקל, או פינהו ממיחם למיחם מהו, ועלו בתיקו. ופסק בהם הטור בסימן רנ"ג ס"ב לחומרא. אבל הבית יוסף שם (ד"ה ומ"ש ואפילו לא הניחה על גבי קרקע) כתב בדעת הרמב"ם להקל בבעיות אלו, היות ולא הניחם על גבי קרקע. וכן פסק שם השו"ע דמותר להחזיר בשבת קדירה לכירה אם לא הניחה על גבי הקרקע, והרמ"א פסק להחמיר דצריך שהקדירה תהיה בידו.

ולפי זה לכאורה יש לאסור אף לבני אשכנז לערות מים מהמיחם או באמצעות כוס לחמין הנמצא על הפלטה, ולא מדין בישול אלא מדין שחסר בתנאי חזרה, דהרי זה כפינה ממיחם למיחם שלדעת הרמ"א אסור, וכן כתב שם המג"א (סק"כ) דהניחה על גבי מטה וספסל וכן פינה ממיחם למיחם, מותר לשו"ע להחזיר לכירה גרופה או קטומה, דהא לא הניחם על גבי קרקע, אך לרמ"א אסור דנחשב כנתינה לכתחילה.

אך השעה"צ שם (אות מ"ז) כתב וז"ל: ולא הזכרתי פינה ממיחם למיחם שזכר המג"א, משום דבלאו הכי יש דעות שמקילים במיחם שני, עי' בתוס' ובר"ן, על כן לפי עניות דעתי פשוט דיש לסמוך על המקילים בבעיא זו, עכ"ל. ומבואר בדבריו דהיקל בזה לכתחילה אף לדעת הרמ"א. וביאור דבריו הוא דהנה בביאור ספק הגמרא בפינה ממיחם למיחם מצינו שלושה ביאורים בראשונים: א. שיטת רש"י (כפי שביארו הפמ"ג בא"א סק"כ) יש שתי קדירות רותחות על הכירה, לקח את הקדירה השניה ושפכה החוצה, ועירה מהקדירה הראשונה לשניה שהיא כעת ריקה וחמה, ורוצה להחזירה [את הקדירה השניה] לכירה, והספק הוא אולי נחשב כנתינה לכתחילה, משום שהתבשיל כבר נותק ממקומו. ב. שיטת התוס' (לח ע"ב), והר"ן (יז ע"ב) בפירושו הראשון דאיירי שהסיר קדירת מים או תבשיל מהכירה ועירה לתוך כלי ריק קר, והספק הוא האם מותר להניח את הכלי השני על הכירה הגרופה, דכיון שהוא קר יש בו חשש חיתוי. ג. הר"ן (שם) בפירושו השני מבאר דאיירי שהסיר את הקדירה מהכירה ועירה לכלי שני קר וריק, והספק הוא אם מותר להחזיר את התבשיל לכלי הראשון שעדיין בידו ולהחזירו לכירה, האם נחשב כהניחה על גבי קרקע.

לפי תוס' יוצא שבמקרה של הרש"י והר"ן אין ספק, היות והכלי שאותו מחזיר הוא חם ואין חשש חיתוי. ורק בכלי שני קר יש ספק. ולפי הר"ן רק כשחוזר ומחזיר לכלי הראשון יש ספק אך כשמחזיר את הכלי השני אין ספק, דאין כאן שני מעברים אלא רק מעבר אחד, ולכן נחשב המשך שהיה ולא נתינה לכתחילה.

ומעתה נראה לבאר דכונת השעה"צ היא, דיש להקל בכל האופנים בפינה ממיחם למיחם, דאם מחזיר את הכלי השני שעירה לתוכו מהכלי הראשון, לר"ן מותר, ואם מחזיר את הכלי הראשון החם שהחזיר לתוכו אחר שעירה לכלי השני, לתוס' מותר, וכיון שעל עצם הדין של פינהו ממיחם למיחם הסתפקה הגמרא, אין להחמיר כשיש לנו שיטה בראשונים שעל מקרה זה אין ספק.

ולהנתבאר יוצא דאם שופך ישירות מהמיחם לחמין, לתוס' מותר דאין חשש חיתוי היות וחמין חם, לר"ן גם מותר היות ואין כאן שני מעברים דהלא אף את הכלי שני מותר, ורק לרש"י לכאורה עדיין הספק בעינו, היות והמים התנתקו ממקומם ונראה כנתינה חדשה, ולמעשה מותר לעשות כן לבני אשכנז[יא] דכן פסק השעה"צ.

וכשמערה מהמיחם לתוך כוס ורוצה לשופכה לחמין, לכאורה לר"ן יש לאסור דהרי לא מניח את הכוס על הכירה אלא שופכה לקדירה, והרי זה כמחזיר לקדירה הראשונה, אך הגרש"ז אויערבך כתב (שולחן שלמה ס"ק י"ב-ב) דאין זה בכלל הספק לר"ן, דרק כשמחזיר מהכלי השני לראשון יש ספק דנחשב כנתינה לכתחילה, היות ונראה שרצה לשתותם וכשנשאר החזיר, אך כאן הוכיח סופו על תחילתו שכל שפיכתו מהמיחם לכוס היא במטרה לשפוך לחמין ואין כאן כלל ניתוק מהכירה, וכשם שמותר להניח את הכוס על הכירה, הוא הדין שמותר לשופכה לחמין.

וכ"פ הגרשז"א הנ"ל דמותר לבני אשכנז לערות מהמיחם באמצעות כוס, וכ"פ הגרי"ש אלישיב (מאור השבת ח"ב עמוד שי"ח והלכות שבת בשבת פ"ה הערה פ"ח) והחוט שני (ח"ב עמוד קכ"ה)

ואעפ"י שסתימות המג"א לאסור בכל ענין ואף יש אחרונים שפסקוהו, מכל מקום יש להקל לכתחילה לבני אשכנז כהכרעת השעה"צ גם על ידי כוס, ויש להוסיף כסניף שהשו"ע היקל בזה[יב].

ד. אופנים שאסור להוסיף מים לחמין לכו"ע

אעפ"י שנתבאר שלבני אשכנז מותר לערות מהמיחם או באמצעות כוס [כשלא מניחה מידו[יג]], וכן לבני ספרד בפתרון המצקת המבואר לעיל, היינו דוקא אם סיר החמין נמצא על כירה גרופה או קטומה, כגון פלטה חשמלית, כיריים גז או חשמל מכוסות. אך אם סיר החמין נמצא על כירה שאינה גרופה או קטומה כגון כיריים גז או חשמל

א. ביאור טעם זה הוא שבעירוי של המים החמין פסק כוחם לבשל למאן דאמר בירושלמי שעירוי אינו מבשל, וכעת שיורדים לכלי ראשון מקבלים שוב דין כלי ראשון ובכוחם לבשל, וזה שמחדש למים כח לבשל גם זה נחשב איסור בישול, כן נראה בלשון רבינו יונה ובלשון הר"ן בשבת כב ע"א, וכן ביארו זאת הגרי"ש (שבות יצחק בישול פל"ב אות ב' והערה כ"ח) והגרשז"א (מנחת שלמה תניינא סימן כ' אות א').

ב. ואף שהאחרונים על השו"ע ביארו את השו"ע כהטעם הראשון, היינו משום שהוא טעם יותר מרווח ולכל השיטות.

ג. ויותר נכון לעשות זאת באמצעות כוס משום חשש ניצוק, שהמים שבמיחם לא יהיו בשריים לכתחילה וגם משום האדים העולים מהקדירה למיחם. ועל ידי כוס ישפוך בעדינות ולא בחוזקה משום חשש מגיס, כמבואר בשש"כ (פ"א הערה מ"ו) בשם הגרשז"א.

ד. ואף שהם מים מועטים, ויש אומרים דרוב יבש ומיעוט רוטב מותר לחממו, מכל מקום כאן הוא מצטמק ויפה לו ולכן אסור.

ה. וכפי שכתב הביה"ל בסימן שי"ח ס"ד (ד"ה אם נצטנן) בשם הפמ"ג, וכל דין הפמ"ג אינו לדעת הרמ"א אלא רק לפי עיקר הדין וכפי שכתב הפמ"ג בסימן רנ"ג (משב"ז ס"ק י"ג).

ו. כנתבאר לעיל בהערה.

ז. ומעיקר הדין רשאי להכניס את ברז המיחם לתוך סיר החמין, דגם זה נחשב כלי ראשון לכלי ראשון ולא עירוי, היות ונמצא בתוך חלל הסיר, אך עדיף לא לעשות כן, דהזיעה עולה מקדירת החמין הבשרי ונבלעת במיחם, ובדיעבד אם יש פי ששים כנגד הזיעה, המיחם והמים פרווה, מה גם שיש קצת להסתפק אם אין דינוי כעירוי, דהלא המים לא נוגעים מיד בתבשיל, ויתכן שגם עירוי בתוך חלל הכלי נידון כעירוי, דהלא הקור מבחוץ שולט בו.

ח. אך ללא צירוף זה היה אסור לעשות את פתרון זה, דלדינא יש לנקוט כדעת המשנ"ב ודעימיה שמצקת דינה ככלי שני, ונמצא שנותן מים מכלי שני לכלי ראשון ומבשלם, אך מכיון שיש הסוברים שמצקת דינה ככלי ראשון, אפשר לצרף לזה את החולקים על רבינו יונה, ולכך מותר לעשות כן. אך אם נתן את המצקת בתוך המיחם כמה שניות באופן שמעלה רתיחות, לכו"ע דין המצקת ככלי ראשון, ולכך כתבנו דלכתחילה עדיף ליתן את המצקת כמה שניות בתוך המיחם, ודו"ק כי קיצרתי.

ט. וכשחוזר על הפעולה ינגבנה היטב קודם הכנסתה שנית למיחם, והמים עדיין פרווה משום נ"ט בר נ"ט דהיתרא.

י. דהוא כלי ראשון לכלי ראשון ואין שום חשש. ולאחר שעשה אסור להוציא את השקית מהחמין משום איסור בורר.

יא. דלבני ספרד אסור לעשות כן מדין בישול וכנ"ל.

יב. ויתכן שאף למג"א יש להקל בנידון דידן, כיון שחזות הפעולה מוכיחה שאין כאן ניתוק מים מהכירה וכל התעסקותו להעבירם לקדירה אחרת בכירה, דרק כשנוטל להשתמש ומחזיר נראה כנתינה חדשה, אך כאן ברור לכל רואה שהעברת המים אף על ידי הכוס היא כדי להעבירם לקדירת החמין שבכירה ולא כדי להשתמש בהם. וכעין זה צידד הגרי"ש הנ"ל.

יג. דאם מניחה מידו אסור לבני אשכנז אף אם לא הניחה ע"ג קרקע מדין תנאי חזרה.

שאינן מכוסות, או סיר בישול איטי, אסור בשום אופן לערות לתוכו מים חמים, וכדין כל חזרה שהותרה רק לכירה גרופה או קטומה[יד].

כמו כן אסור אף לבני אשכנז לערות מים חמים מהטרמוס לתוך החמין הנמצא על הפלטה, דנחשב נתינה בתחילה האסורה לכירה גרופה וקטומה[טו].

הגאון הרב אהרן דגן שליט"א
ראש החבורה

מוקטר מוגש לעילוי נשמתו הטהורה של בני אהובי,
חמדת ליבי, הבחור היקר והחשוב
שמעון דגן ז"ל בן רינה אפרת תחי'. ויה"ר שזכותו תעמוד לן לכוין לאמיתה של תורה.

בדיני הטמנה – סימן רנז

א. ביסוד דין הטמנה.

הנה בתוס' ריש פרק במה טומנין, מבואר שרשב"ם ס"ל דהטמנה הוי כדין שהייה, וממילא לחנניא מותר במאב"ד. ע"ש. וכ"כ הטור לקמיה, פירש רשב"ם כל מה דאסרי הטמנה דוקא כשלא הגיע למאכל בן דרוסאי אבל אם הגיע למאכל בן דרוסאי שרי.

וס"ל לרשב"ם כשיטת רש"י ריש פ' כירה ועוד, דשהייה והטמנה חדא מילתא היא, ולכן פירש רש"י בב' הגזרות שהם משום "בישול", דבמה שאמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשיכה גזירה שמא ירתיח. פירש רש"י, שמא ימצא קדרתו שנצטננה כשירצה להטמינה וירתיחנה תחלה "ונמצא מבשל בשבת". ע"ש. והיינו שהגזרה היא משום "בישול", וכמו בשהייה. ודו"ק. וע' פרי מגדים (משבצות זהב סימן רנז סק"א) שכתב וז"ל, עיין ט"ז, שבת ל"ד א', והשמיט 'ונמצא מבשל בשבת', דלדיעה דשרי לח קר בסימן שי"ח, על כרחך הטעם דמבעיר בשבת. ועוד, דא"כ תבשיל יבש לשתרי, אלא משום מבעיר. ובלבוש כתב משום מבשל, כפירוש רש"י, גם במוסיף הבל שמא יחתה מחשיכה כמאכל בן דרוסאי, וגזרו אף בכל צרכו, כפירוש רש"י. ואיני יודע אמאי לא משום מבעיר. ועיין במה שכתב הרא"ש (פ"ג סוף סימן י). ע"כ. וראה להלן ע"ד הרא"ש.

וכן במה שאמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר

יד. דברגע שניתק את המים מהמיחם, החזרתם לכירה מוגדרת כהחזרת קדירה לכירה, ולכן צריך לזה תנאי חזרה, שלא ינחם על גבי קרקע [ושיש דינו כקרקע], לבני אשכנז עודה בידו ודעתו להחזירה, ולכל הדעות שיחזירם לכירה גרופה וקטומה, כמבואר בשו"ע בס"ב, ולכך כאן שמחזירם לכירה שאינה גו"ק יש לאסור.

דין זה פשוט וברור, וכ"כ החזו"א (סימן ל"ז סק"י), והוסיף דאף כשמחזיר לכירה גרופה וקטומה, היינו דוקא כשהמים היו על כירה במקום שהיד סולדת [דהיינו שחום הכירה יכול להביאם לכדי יד סולדת, כמבואר במשנ"ב ס"ק ס"ז-ס"ח, ובחזו"א שם סק"ח], אך אם חום הכירה אינו כן, הרי זה כנתינה בתחילה ואסור, אף אם המים חמים בחום יד סולדת מהבישול הראשון, והוא הדין אם היו טמונים שאסור, דמהטמנה לכירה אין להקל, כמבואר ברמב"ם והביאו הבית יוסף בס"ב וכ"פ המשנ"ב (שם ס"ק ס"ב).

וזה אף לדעת הר"ן המובא בבית יוסף וברמ"א בס"ב, דאם נטל הקדירה מהכירה בשבת, אין צריך דיני חזרה, מכל מקום לכירה שאינה גרופה או קטומה גם לר"ן אסור, כמבואר בבית יוסף בס"ה וכ"פ המשנ"ב (שם ס"ק ס"ג).

טו. פשוט, וכנתבאר בהערה הקודמת בשם החזו"א. ואף שמים אלו היו בכירה לפני כניסתם לטרמוס, מכל מקום כיון שהטרמוס היה על השיש, הרי זה כהניחם על גבי קרקע דאסור. ואף לדעת הר"ן המובא בהערה הקודמת אין להקל, היות והמים הוכנסו לטרמוס לפני השבת ולזה צריך תנאי חזרה גם לר"ן. וכ"פ הגרשז"א (מאור השבת ח"ב עמוד שכ"ג), והוסיף דטרמוס גרע טפי מעל גבי קרקע, כי זה נראה כסילוק יותר מעל גבי קרקע.

המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום גזירה שמא יטמין ברמץ שיש בה גחלת א"ל אביי ויטמין, גזירה שמא יחתה בגחלים. פי' רש"י, משחשיכה שבא לבשל הקדרה שלא בישלה כל צרכה, וגזרו אף בבישלה כל צרכה עד שיגרוף או שיקטום. ע"ש. ומבואר להדיא שהכל הוא משום בישול, דגזרינן שמא יחתה דומיא דשהייה כדי שיתבשל. ומה שכתב רש"י, וגזרו אף בבישלה כל צרכה, היינו לחכמים, ובמצטמק ויפה לו. (ובדף ל"ד רש"י פירש הסוגיא גם לחכמים). ודו"ק. ולפ"ז לחכמים במצטמק ורע לו מותר להטמין, ולחנניא במאב"ד שרי, וכמו שכ' רשב"ם, כיון שבזה לא שייך לגזור שמא יחתה כיון שהוא כבר מבושל כל צורכו. ונפלא.

וכן מבואר בדברי מרן הב"י לעיל סימן רנ"ג, שכתב על מה שכתב הטור שם, ושיהוי זה אינו הטמנה, אלא כעין כסא של ברזל והקדרה יושבת עליו וכו', אבל הטמנה ע"ג גחלים דברי הכל אסור, דקי"ל הטמנה בדבר המוסיף הבל אפילו מבע"י אסור. וכתב מרן ז"ל, שהוא מדברי הרא"ש בפרק כירה (סו"ס א), ושכ"כ שם הר"ן בשם הגאונים. **ודלא כדפירש רש"י אמתניתין דריש פרק כירה, עד שיגרוף, משום דמוסיף הבל, וכתב עליו הר"ן (שם) שכתב כן לפי שהוא מפרש זה הפרק אף בהטמנה דכל שגרוף וקטום סבירא ליה דאינו מוסיף הבל וכן כתב בהרבה מקומות בהלכה והוא ז"ל דחה דבריו והעלה דלאו בהטמנה עסקינן אלא בשיהוי ומשום הכי כל שגרוף וקטום דאיכא היכרא שמסלק דעתו מלחתות בגחלים שרי. וכן כתב הרב המגיד בפרק ג' (ה"ד) שכן דעת הרמב"ם דמתניתין בלשהות בלא הטמנה. ע"כ. [וגם שיטת הראבי"ה (סי' קצז) שאין חילוק בין להשהות על גבי האש בין להטמין בתוכה אידי ואידי שרי. כמבואר בב"י שם. ע"ש.]**

אבל שאר הראשונים פליגי על רשב"ם, וכמו שכתב הב"י אצלינו, שדברי רשב"ם הזכירום התוספות (מז: ד"ה במה) והרא"ש (סי' א) והר"ן (כא: ד"ה וכתבו) בריש פרק במה טומנין והמרדכי בפרק במה מדליקין (סי' רצ"א), **וכולם הסכימו לדברי רבינו תם דאפילו נתבשל כמאכל בן דרוסאי אסור ומשום דסתם הטמנה היא לצורך מחר וצריך חיתוי שלא יתקרר ומעט חיתוי מהני להחזיק החום כיון שהוא טמון** וגזרינן שמא יטמין ברמץ. וכן כתבו סמ"ג (ל"ת סה יג ע"ד) וסמ"ק (סי' רפב ע' רפו) והתרומה (סי' רלא) דאפילו קדרה מבושלת כל צרכה אסור דסתם קדרות בין השמשות מבושלות הן כל צרכן וקאמר דאין טומנים, ומשמע דאפילו נתבשל כל צרכו ואפילו מצטמק ורע לו אסור **מטעמא דרבינו תם דמעט חיתוי מהני להחזיק החום** וכ"כ הר"ן בהדיא. [א"ה, נראה כוונת הב"י למה שכתב הר"ן (יט. ד"ה ת"ר מביא) גבי הא דתנו רבנן מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה דאפילו תבשיל שנתבשל כל צרכו אסור להטמין בשבת אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, דהא בגמרא לא מפליג בין תבשיל לתבשיל כלל. ע"ש. והובא בב"י לעיל.] וכו'. ע"ש.

ולפ"ז אתי שפיר מה שכתב הרא"ש (פ"ג סי' י) וז"ל, ולמאי דפרשינן דלא שייך בישול בתבשיל שנתבשל לא תקשה הא דאמרינן דאין טומנין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשיכה גזירה שמא ירתיח. התם לאו משום בישול אלא משום שמא יחתה והאי דנקט הרתחה דבר הצריך להטמנה נקט. ע"ש.

והיינו דלא כרש"י שכתב משום "מבשל".

וע' מג"א (סק"א) שכ' וז"ל, וטעמא דשמא ימצא קדירתו צוננת וירתיחה דחייב משום מבשל. ואפי' למ"ד דאינו חייב משום מבשל מ"מ איכא למיגזר שמא יחממה ע"ג האש ויחתה (הרא"ש). ע"כ. והיינו דהביא תחילה מש"כ **רש"י שהוא משום 'בישול', ושוב הביא מש"כ הרא"ש שהוא** משום 'חימום'. ודו"ק.

אלא דצ"ב אמאי תלה הרא"ש זאת במחלוקת הראשונים אם יש בישול אחר בישול בדבר לח, הלא בלא"ה צריך להגיע לטעם זה בשביל דבר יבש מבושל שאין בו בישול לכ"ע, שהטעם בע"כ הוא משום "חימום". וצ"ע. **ועוד צ"ב,** דלפי האמור יוצא שלשיטת רש"י בדבר יבש שלא שייך בו בישול, או בלח מצטמק ורע לו, מותר להטמין בדבר יבש, ואילו במשנ"ב לקמן ס"ז (ס"ק לה), על מה שכתב הרמ"א שם, שיש מקילין ואומרים דכל שהוא חי לגמרי או נתבשל כל צרכו, מותר בהטמנה כמו בשיהוי, וכמו שנתבאר לעיל סימן רנ"ג. (והוא דעת רשב"ם), כתב המשנ"ב, דקאי אהטמנה בדבר המוסיף הבל מבעוד יום, אבל להטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל אפילו מבושל כ"צ ומצטמק ורע לו **אסור לכו"ע** [הגר"א ופמ"ג]. והוסיף שם בשעה"צ, דהא הטעם שמא ימצא קדרתו צוננת וירתיחנה. ע"ש. ובשלמא רשב"ם אה"נ יכול לסבור הטעם שכתב הרא"ש הנ"ל, וגם לשיטתו יש לאסור להטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל בכל אופן, אבל לרש"י כאמור לכאו' זה אינו. ודו"ק. וצ"ע.

והנה שדיברתי בזה עם האברכים החשובים עד למאוד הרה"ג ר' יהודה דרשן שליט"א, והרה"ג ר' יעקב ישראל מלול שליט"א. העירו בזה הערה חשובה, שהגר"א בסי' שי"ח (ס"ד) כתב על מה שכתב הרמ"א שם, שי"א שיש בישול אחר בישול בלח דוקא אם מצטמק ויפה לו. (ובסי' שי"ח הארכנו בס"ד שזהו גם דעת מרן ז"ל וכפי המבואר בש"ע ס"ח). וכתב הגר"א בזה"ל, כן משמע ממה שכתוב בסוף ס"ח בשם רבינו ירוחם. **<u>אבל ממה שכתוב בסי' רנ"ז ס"ז, כל היכא דאסרינן הטמנה, אפילו בקדירה מבושלת כ"צ אסרינן, ואפי' מצטמק ורע לו. משמע דאסור בכ"ע וכו'. ע"ש.</u>**

ומבואר להדיא דס"ל להגר"א שסעיף ז' כאן מיירי בתבשיל לח דוקא, והחשש הוא שמא ירתיחנו ויעבור משום מבשל, וכדברי רש"י הנ"ל, ולעולם בדבר יבש שרי להטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל, ומשום שאין חשש חיתוי בשביל "חימום" אלא רק בשביל "בישול". ומזה הוכיח הגר"א שדעת מרן הש"ע דלא כרבינו ירוחם, שהרי אסר אפי' במצטמק ורע לו. ודו"ק. (ולפ"ז נצטרך לומר שמה שכתב כן מרן ז"ל בש"ע סי' שי"ח ס"ח, לא שס"ל כן להלכה אלא רק העתיק בזה לשון רבינו ירוחם.)

אבל אני בעוניי אחר הקידה לא זכיתי להבין דברי רבינו הגר"א בזה, דהלא י"ל בפשיטות דס"ל למרן ז"ל כהרא"ש הנ"ל וכפי מה שנתבאר לעיל באורך, שגזרת 'אינו מוסיף הבל' הוא משום "חימום" וא"כ שפיר מיירי אף בתבשיל יבש, ואין זה שייך ל"בישול" וביארנו כן אפי' לשיטת רשב"ם, וכ"ש וכ"ש לשיטת שאר הראשונים ר"ת וסיעתו, שגם גזרת 'מוסיף הבל' הוא משום "חימום", וא"כ גם גזרת אינו מוסיף הבל הוא משום חימום, וכמו שביארנו לעיל באורך, וכמו שכתבו הפמ"ג והשער הציון. ולכן יש לאסור אף בתבשיל יבש ואף בתבשיל לח מצטמק ורע לו, שמא ימצא קדרתו צוננת וירתיחנה. וא"כ אין שום ראיה שמרן ז"ל לא ס"ל כרבינו ירוחם. ודו"ק היטב. וה' יאיר עיני.

והנה לפי מה שביארנו לעיל בס"ד, אתי שפיר נמי מה שכתבו האחרונים שמה שכתב הרמ"א, שי"א שאם שכח והטמין בשוגג בדבר המוסיף הבל שרי לאכול. (והוא מהגהות מרדכי הובא בב"י). אין זה דעת מרן הש"ע, וכמו שכתב המ"א (סק"א) בדעת מרן ז"ל, וכ"כ המשנ"ב (סק"י) וז"ל, טעם הי"א הוא דס"ל דהטמנה שוה בזה לשהיה דפסק המחבר לעיל ברנ"ג ס"א דאם שכח ושהה אפילו תבשיל שמצטמק ויפה לו מותר לאכול. **ודעת המ"א והט"ז והגר"א, דהמחבר ס"ל דאפילו בשוגג אסור לאכול עד מו"ש ולכך סתם הדבר. ע"כ.**

ובאמת שכן נראה מדברי מרן בש"ע שכתב (בס"א) שאם הטמין בדבר המוסיף הבל אסור, ולא חילק בין שוגג למזיד. ואילו לעיל (סי' רנג) חילק בין עבר ושהה או שכח ושהה. ע"ש. ואין זה חזרה ממה שהביא בבית יוסף דברי הגהות מרדכי להתיר בשוגג, כי ממה שהביא בב"י לעיל (עמוד פד) דברי הסמ"ג והסמ"ק וספר התרומה והמרדכי שאם הטמין בהיתר ומצא אח"כ גחלים שמותר ליהנות מהתבשיל, אלמא דבשוגג ס"ל לאסור. א"כ כבר בבית יוסף הביא המחלוקת בזה, וכאן סתם הדברים לאסור כדעת הרבים. ודו"ק.

וע' בערך השלחן (סק"ג) שהביא דברי המרדכי לאסור הטמנה בשוגג, וכתב שכן משמע מדברי התוס' והרשב"א והר"ן (הובאו בבית יוסף לעיל עמוד עז) דמעשה דאנשי טבריה בשוגג הוה, דאל"כ פשיטא דלא גרע משהייה, והכי נקטינן דאסור בשוגג וגם לאחרים, ודלא כהאליה רבה. ע"ש. וכן פסק בכה"ח (אות ו). וע"ע בט"ז (סק"ב). ובערוך השלחן (סעיף טו).

אלא שלכאו' צ"ב הסברא בזה, מאי שנא משהייה דשרי בשוגג במבושל כל צורכו, אולם להנ"ל אתי שפיר, **דבשהייה הסברא דשרי הייינו כמו שביארו שם האחרונים, משום דלא אהנו מעשיו,** וכמו שכתב המשנ"ב (סימן רנג ס"ק ל) והטעם דלא נהנה ממנו כ"כ כיון דבלא"ה היה ראוי לאכילה שנתבשל כ"צ וע"כ בדיעבד מותר. ע"ש. והיינו כיון דשהייה האיסור הוא משום "בישול", וא"כ מצד "בישול" לא אהנו מעשיו, אבל הטמנה שהוא "חימום", בודאי שאהנו מעשיו כשהטמין באיסור, שהרי מחמת כן יש לו כעת תבשיל "חם", ולכן אף במבושל כל צורכו **ואף במצטמק ורע לו אסור,** שהרי סוף סוף נהנה מהחום. ודוקא בעומד בחמימותו כשעה ראשונה מותר במצמק ורע לו. אבל במצטמק ויפה לו אף בעומד כחמימותו הראשונה יש לאסור, **ותרתי בעינן בשביל להתיר, דבלאה"כ הרי נהנה ממנו.** ודו"ק היטב.

ב. דין הטמנה בדבר המוסיף הבל מצד אחד. [בתוספת מרובה ממה שנדפס במאמר שנדפס בכולל.]

הנה דעת מרן הב"י לעיל (סי' רנג סוף עמוד נט) דהטמנה מצד אחד בדבר המוסיף הבל אסורה, דכתב שם וז"ל, ואם כן ליתיה להההוא דינא לדעת כל הני רבוותא דפליגי ארש"י וראבי"ה דכיון ששולי הקדרה נוגעים בגחלים הוי הטמנה וכמו שכתבו הרא"ש (פרק כירה סו"ס א) [א"ה, והוא ממה שכתב הרא"ש שם בשם ר"ח, דשיהוי זה אינה הטמנה, אלא כגון כסא של ברזל והקדירה יושבת והיא תלויה באבנים או כיוצא בהן, אבל בהטמנה ע"ג גחלים דברי הכל אסור, דקי"ל הטמנה בדבר המוסיף הבל אפילו מבעוד יום אסור. ע"כ.] והר"ן (שם סוד"ה כירה) בריש פרק כירה. ע"ש. **והרמ"א בדרכי משה (סק"ג) כתב על זה שהוא צ"ע,** דלא מיקרי הטמנה אלא כשמכסהו למעלה, כמו שיתבאר לקמן סימן רנז, אבל בכה"ג לא מיקרי הטמנה. ע"כ.

והנה בשבת (מז:), אמר ר' זירא משום חד דבי ר' ינאי, קופה שטמן בה אסור להניחה על גפת של זיתים. **וכתב הרמב"ן בחדושיו,** שכיון שהשוליים נוגעים בגפת עצמו נקרא הטמנה, שאם טמן בדבר שאינו מוסיף וטמן על הכל בדבר המוסיף אף זה אסור, "וצד אחד אסור" וכו'. ע"ש.

וזו לשון הר"ן בחדושיו, וכתב הרא"ה ז"ל דהיינו דוקא כשהקופה שטמן בה מונחת על גבי גפת של זיתים שנוגעת בהן דלא שליט בה אוירא, דהשתא כיון שכולה טמונה "ומקצתה בדבר המוסיף ומסיק הבלא" אסור, אבל מה שנוהגים עכשיו בהטמנה שאין הקדרה נוגעת בגחלים הקטומות אלא שהיא גבוהה עליהם, נמצא

ופה "שום דבר טמון בדבר האסור", והיא שהייה האמורה למעלה שמותרת לדברי הכל בגרוף וקטום. ואם משום שמטמינין בבגדים, "הרי הן בעצמן אינן מוסיפין הבל". וכן דעת הרמב"ן ז"ל. ע"כ. וכן הוא לשון הר"ן בהלכותיו (דף כב ע"א) בשם הרמב"ן, דהו"ל כאילו הטמין בדבר שאינו מוסיף הבל ואח"כ נתן על הכל דבר המוסיף שאסור, וה"נ "שולי הקדירה" מוטמנין הן בכה"ג, והויא ליה הטמנה בדבר המוסיף הבל. ע"כ. ומבואר מזה שהטמנה במקצת בדבר המוסיף הבל אסורה. ודו"ק.

ומה שהוצרך ר' זירא לומר שטמן הקדרה בקופה במוכין, ע' בחזון איש (סי' לז ס"ק יט ד"ה ודעת רמב"ן) שביאר, שדיבר בהוה דבלא הטמנת בגדים אין מעמידין על הגפת, שאין בכח הגפת שתחת שולי הקדרה לשמור חום הקדרה, בזמן שהאויר שסביבות הקדרה מתמיד לקררה. ואפשר שמטעם זה באמת לא חשיבא הטמנה בדבר המוסיף הבל, ומותר להעמיד על הגפת, אמנם בזמן שהקדרה מכוסה "אז מחשבא הטמנה מצד הגפת עצמן" וכו'. ע"ש.

ולפ"ז לדעת הרשב"א ורבינו יונה שס"ל שטעם האיסור בקופה שטמן בה והניחה על גפת של זיתים, הוא משום שמכח הגפת שלמטה שבים הבגדים להיות מוסיפים הבל, וכמו שכתב הבית יוסף לקמן (עמוד פג), (וכ"פ מרן בש"ע ס"ח), לפ"ז לכאו' לא יהיה לנו ראיה שהטמנה מצד אחד אסורה.

אולם באמת שהמעיין בדברי הרשב"א גופא (מז:) יראה שהדבר מפורש לאסור, שכתב וז"ל, ועוד נראה לי **דע"כ הכא בכל ענין מיירי ואפילו בשאינה נוגעת על גבי הגפת ממש, שאילו בנוגעת ממש, למה לי משום שטמן בקופה, אפילו לא טמן כלל יהא אסור, שהרי כל זמן שפני הקדירה דבוקין על פני דבר המוסיף הבל זו היא הטמנה, וכמו שכתבנו בר"פ כירה (לו:) משמן של רבינו האי ורבינו חננאל ז"ל (לז.), שהטמנה במקצת הטמנה היא ואין הדבר תלוי בהטמנת כל הקדרה,** ותדע לך מדקתני במתניתין (מט.) כיצד הוא עושה נוטל את הכסוי והן נופלות, אלמא כסוי הקדירה היה מגולה ואעפ"כ לא התירו אלא בדבר שאינו מוסיף אבל בדבר המוסיף אסור. ואם תאמר דוקא בשכולה טמונה חוץ מפיה, אם כן נתת דבריך לשיעורין. אלא נראה דמה שלא אסרו כאן אלא בשטמן בקופה, היינו אפילו בשאין שולי הקדירה והקופה דבוקים על פני הגפת אלא אפילו בתלויה עליו וכו'. ע"ש.

נמצא שלדעת הרשב"א כל מה שהוצרך ר' זירא לומר קופה שטמנה במוכין, הוא דוקא כשאין הקופה נוגעת בגפת, אבל נוגעת בלא"ה אסור, דהו"ל הטמנה מצד אחד שאסורה.

ובדעת הרא"ש, כבר הבאנו בתחילת הדברים דברי הב"י שלמד מדבריו בפרק כירה (ס"ס א) שהטמנה מצד אחד אסורה. והוא ממה שכתב הרא"ש שם בשם ר"ח, דשיהוי זה אינה הטמנה, אלא כגון כסא של ברזל והקדירה יושבת והיא תלויה באבנים או כיוצא בהן, אבל בהטמנה ע"ג גחלים דברי הכל אסור, דקי"ל הטמנה בדבר המוסיף הבל אפילו מבעוד יום אסור. ע"כ.

וע' להקרבן נתנאל (שם אות ח) שהביא דברי הבית יוסף, ותמה ע"ז, דבגמ' וגם בדברי הרא"ש לקמן בפרק במה טומנין משמע דל"ה הטמנה אלא כשהקדרה מכוסה. ע"ש. (וכ"כ הב"ח ע"ד הב"י הנ"ל בסי' רנ"ג. ע"ש.) והנה הבאנו שגם הרשב"א למד מדברי ר"ח הנ"ל לאסור הטמנה מצד אחד.

ונראה דהרשב"א והבית יוסף למדו כן ממה שכתב ר"ח "דשיהוי זה אינה הטמנה אלא כגון כסא של ברזל" וכו', ולמה הרחיק לומר דמיירי שהקדרה מונחת על כסא של ברזל, ולא אמר שהיא מונחת על הגחלים אלא שאינה מכוסה מכל צדדיה. ואין לומר שהוצרך לומר כן כיון שסתם הטמנה היא בבגדים. זה אינו, שהרי דברי ר"ח אמורים בפרק כירה, דשם עסקינן בדין שהייה, וע"ז אמר דשיהוי זה אינו הטמנה, ואם תאמר דמיירי במכוסה בבגדים, הטמנה מאן דכר שמיה, הרי הכא בשהייה לחוד עסקינן. אלא ודאי דגם הכא דעסקינן בשהייה לחוד, ואינו מטמין הקדרה בבגדים, מ"מ אם מניחה על הגחלים ממש הו"ל הטמנה. ודו"ק. וע' להחזון איש (שם ד"ה והנה הרא"ש) שכתב, שממה שסתם הרא"ש הדברים משמע שזה פשוט מסברא שכל שמטמין חלק אחד מהקדרה, כמטמין כולה, כיון שהטמנה זו מוספת הבל בתבשיל. וסיים שכן מבואר בטור (בסוף הסי') בשם הרא"ש, שדקדק שתהיינה דפנות החפירה גבוהות מן הקדרה, ויתן לוח על החפירה, ומשמע שכל שהבגדים על הקדרה אסור, אף אם אין הבגדים סביבות הקדרה. ע"ש.

ומה שכתב הדרכי משה הנ"ל דבסימן רנז מבואר דלא מיקרי הטמנה אלא במכסה מלמעלה וכו'. (וכן כתב הקרבן נתנאל וכנ"ל). כתב החזון איש (שם ד"ה ובד"מ), שהוא תמוה מאד, שאין לזה זכר בסימן רנ"ז, דהתם מבואר דמכסה מלמעלה חשיב כמטמין בדבר המוסיף הבל, אפילו כשאין הקדרה על הגחלים. אבל על הגחלים שפיר י"ל דחשיבא הטמנה. ע"כ.

ומה שהתירו (יט:) להניח חררה ע"ג גחלים אם יקרמו פניה מבעוד יום. כתב הגר"ז (במהדו"ב לסי' רנט ד"ה והנה להרשב"א) ליישב, דשאני חררה בשר בצל וביצה ע"ג גחלים, דודאי לא יחתה, שלא יתחרך ויפסיד, ואע"ג דמצטמק ורע לו אסור בהטמנה, לא דמי כלל למתחרך שנפסד לגמרי. או דמיירי דכבו הגחלים מבעוד יום. עש"ב.

וע' להגאון הנצי"ב במרומי שדה (מז:) בתד"ה במה, שכתב, דלא שייך הטמנה אלא בקדרה שדרך להטמינה לשמור חומה, משא"כ פת וחררה שאין אדם משמר את חומם לאוכלם כשהם רותחים, ולא שייך בהם הטמנה כלל. ע"ש.

והנה בספר אור לציון ח"ב פרק י"ז (בהערות הערה י), כתב וז"ל, בש"ע סימן רנ"ז (סעיף ח) אסר לכסות בבגדים קדירה שע"ג הכירה אף קודם השבת, משום שנחשב כמטמין בדבר המוסיף הבל, וראה לעיל סימן רנ"ג סוף סעיף א', שהש"ע אסר אף הטמנה במקצת, ולפ"ז היה צריך לאסור לכסות את הסיר בבגדים אף בכיסוי חלקי, אלא שנהגו בזה להקל, וכמו שכתב מהר"ם בן חביב בתשובה כ"י, והובא בספר ארץ חיים סימן רנ"ז. וע"ש שכתב שנהגו בזה דלא כהש"ע. **ובאמת אפשר שמנהג זה שנהגו הוא אף לדעת מרן הש"ע,** שאפשר שאף שמרן החמיר לענין הטמנה במקצת ששמה הטמנה, ואף החמיר שהטמנה בבגדים שע"ג האש הוי כהטמנה בדבר המוסיף הבל, מ"מ במקום שיש שתי חומרות אלו יחד, כגון בנידון דידן, אף מרן היה מודה להקל, שהרי בשני דברים אלו יש חולקים, שיש סוברים שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה, ולענין בגדים הביא הר"ן בשבת בפרק רביעי (ד"ה מנהגנו) שאף מטמין בבגדים שע"ג האש נחשב כמטמין בדבר שאינו מוסיף הבל. והובא בב"י שם. ותרי חומרי לא מחמירינן, ולכן טוב שלא להקל אלא כשאינו מכסה מסביב לגמרי. וכל שמשאיר מעט בלא כיסוי, חשיב הטמנה במקצת. עכ"ל האור לציון.

אולם אחה"מ מדברי מרן הב"י גבי לוח שכתב וז"ל, ומ"ש רבינו ובענין זה היה הוא מטמין וכו' ומכסה פי הכירה בלוח או בדבר אחר. משמע מלשונו שאם כיסה פי הקדרה בלוח וכיוצא בו **שאין בו הבל כלל** [א"ה, לענ"ד כוונת הב"י שאותו לוח לא מעלה הבל אף מחמת האש מתחתיה. ודו"ק.] אסור לתת בגדים על הלוח אלא צריך שהלוח יהיה על פי הכירה דכל שהוא על פי הקדרה מיחזי כי הטמנה ולפיכך עשה דפנות הכירה גבוהים מפי הקדרה כדי שהלוח שנותנין עליו הבגדים לא יגע בפי הקדרה ואפשר דהוא הדין אם הלוח או **הכיסוי נוגע בפי הקדרה מאחר שהוא דבר שאינו מעלה הבל כלל מפסיק ומותר לתת בגדים עליו** ומה שעשה הרא"ש

דפנות הכירה גבוהות מפי הקדרה לא מפני שלא תגיע הלוח בפי הקדרה אלא מפני שיתישב הלוח יותר יפה. עכ"ל.

ומבואר להדיא שאילו אותו לוח היה מעלה הבל מחמת האש שתחתיה, היה אסור לשים את אותו לוח על פי הקדרה, ואף שהוא הטמנה במקצת. ודו"ק.

ג. דין הטמנה מצד אחד בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל.

הנה רבינו הגר"ז הוכיח (במהדו"ב לסי' רנט סק"א), מדברי מרן הש"ע ס"ב שמותר לשום כלים על התבשיל כדי לשמרו מן העכברים, או כדי שלא יתנטף בעפרורית, שאין זה כמטמין להחם, אלא כשומר ונותן כיסוי על הקדירה. ע"כ. ומוכח שהטמנה מצד אחד אסורה בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל, שהרי לא התיר לכסות הקדרה, שהוא דבר שאינו מוסיף הבל, אלא מפני העכברים ועפרורית. והרי כדי להציל מן העכברים ועפרורית סגי בכיסוי מלמעלה בלחוד. ע"ש.

ומה שכתב מרן (בסי' רנג ס"ה) שמותר ליתן תבשיל על פי קדירת חמין בשבת, "אבל להטמין תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם ודאי אסור". ע"ש. ומשמע דע"ג הבגדים שרי, ולא הוי הטמנה מצד אחד. שאני התם דהוי הטמנה בצונן דאסורה רק בדבר המוסיף הבל, כדאיתא בסי' רנ"ז (ס"ו), ותחת הבגדים חשיב כמוסיף הבל, משא"כ על הבגדים י"ל דחשיב הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל דשרי בצונן. ודו"ק. וגדולה מזו כתב הפמ"ג (סי' רנח א"א סק"א), דאם העליונה מגולה אף אם טמונה מקצתה בתחתונה אפשר דאף למרן שרי. ע"ש. וע"ע במאמר מרדכי (שם סק"ב). ודו"ק.

ובעה"י בל"נ נכתוב בזה עוד בארוכה. ואכמ"ל.

ד. הטמנה האסורה בדיעבד, בדבר שעומד בחמימותו הראשונה. והדין בדיעבד בהטמין בדבר שאינו מוסיף הבל.

כתב הב"י (שם) וז"ל, וכתב הרמב"ן (לט:) דדוקא בצונן שנתחמם או שנצטמק ויפה לו אבל בעומד בחמימותו כשעה ראשונה אין לנו. ע"כ. והטעם לזה היינו כמו שכתב המשנה ברורה (ס"ק ח), דהא לא אהני מעשיו כלל. ע"כ. ואע"ג שאם לא היה מטמין התבשיל היה הולך ומתקרר, מ"מ כבר **כתב הפרי מגדים (משבצות זהב סימן רנג ס"ק י)**, ואף על גב דאי לא החזיר היה קר, מכל מקום הואיל ועומד בחמימותו לא מקרי נהנה. ע"ש. והיינו כיון שבשעת ההטמנה היה במצב הזה, לא חשיב הנאה גמורה, משום ששמירת המצב הקיים ומניעת התקררות המאכל, לא חשיבא הנאה גמורה. ודו"ק.

ולכן כתב המ"א (ס"ק ו), שגם במטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל שרי, דהא כיון שאינו אלא עומד בחמימותו יש להקל. ע"ש. וכן הסכימו רבותינו האחרונים (א"ר סק"ג, תוספת שבת סק"ו, ועוד), והמשנ"ב (שם). ע"ש. **ולענ"ד כן משמע גם מלשון הר"ן בפרק כירה (יח.) שכתב גבי מעשה דאנשי טבריה, "דמהתם שמעינן דהמטמין בדבר המוסיף הבל התבשיל אסור אפילו בדיעבד". ע"כ. והובא בב"י. ומשמע שבמטמין בשבת באינו מוסיף הבל אין לאסור בדיעבד. ודו"ק.**

ואומנם רבינו המאמ"ר (סק"ב) כתב ע"ד המ"א וז"ל, ולכאו' נראה דדברים פשוטים הם ונכונים בטעמם, דכי היכי דשרי' בהטמין מבעו"י בדבר המוסיף הבל כל היכא שאינו אלא עומד בחמימותו אף על גב דעבד איסורא, ה"נ יש להתיר בהטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל דאע"פ שעשה איסור מ"מ אינו אלא עומד בחמימותו. **אמנם אחר העיון נראה שיש לפקפק ולומר דלא דמו** אהדדי, דהא דשרי' הכא בעומד בחמימותו היינו משום דלא אהנו ליה מעשיו, דהיה בידו להטמין מבעו"י בדבר שאינו מוסיף הבל להעמיד חום התבשיל כמו שהוא ואיסורא דעבד להטמין בדבר המוסיף הבל לא אהניא ליה ולא מידי, שהרי לא נתוסף בו חמימות ולא נצטמק ומש"ה שרי. אבל המטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל, אע"פ שאינו אלא עומד בחמימותו מ"מ אהנו ליה מעשיו הרעים, שאלו לא הטמינו כמו שהיה לו לעשות מן הדין היה מצטנן תבשילו ונמצא שהוא נהנה מן האיסור אשר עשה. ולא דמי למטמין מבעו"י בדבר המוסיף הבל, דבו בפרק היה יכול להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל ונמצא שאינו נהנה מהאיסור כל שלא נצטמק תבשילו ושפיר קיימת גזרת חז"ל שאסרו להטמין מבעו"י בדבר המוסיף, דליכא למיחש שיעבור ויטמין בו ללא תועלת משא"כ במטמין בשבת, דאי שרינן ליה בדיעבד תו לא קיימא תקנת חכמים שאסרו להטמין בשבת. וכו'. ע"ש. וכ"כ בספר בני ציון (סק"ג). ע"ש.

אולם באמת י"ל שלפי סברת הפמ"ג הנ"ל אתי שפיר, דכיון שבשעת ההטמנה היה במצב הזה, לא חשיב הנאה גמורה, משום ששמירת המצב הקיים ומניעת התקררות המאכל, לא חשיבא הנאה גמורה, ולא אסרוה חכמים עכ"פ בדיעבד. ודו"ק. ואם עכ"פ הוא מצטמק ויפה לו בודאי שיש לאסור וכמו שכתבו החזו"א והמנחת שלמה שיובאו לקמיה.

ולפ"ז העיר הגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו (סק"א), על מה שמשמע מדברי המ"א שבמטמין בשבת במוסיף הבל אף בעומד בחמימותו אסור, שהוא צ"ע. ע"ש. והיינו שלפי הסברא הנ"ל שאינו מוסיף בהנאה, היה לנו להקל אף במוסיף הבל כל שהיה חם בשעה שהטמינו. ודו"ק. **גם החזו"א סי' ל"ז** (אות כז סוף ד"ה והרמ"א) כתב וז"ל, **ומיהו אם הטמין את החם בדבר המוסיף הבל מותר, אף על גב דלולא ההטמנה היה מצטנן, מ"מ כיון דלא מינכרא שבחא מותר.** וכפל את דבריו שם (ד"ה היה השני) וז"ל, היה מבושל כל צרכו והוא מצטמק ויפה לו, אפי' החזירו כשהוא חם אסור, **ואפשר דוקא בניכר שבחא**, אבל במצטמק כבר כל צרכו ואין דעת בני אדם כבר על צימוקו ולא החזירו אלא שלא יצטנן, מותר אפי' החזירו מזיד וכ"ש שוגג. ע"ש.

ה. היסוד שלמדו רבותינו האחרונים מדברי הרמב"ן.

והנה מדברי הרמב"ן האלו **למד בשו"ת הר צבי (אורח חיים סימן קפא)**, להקל להנות ממאכלים שהיו במקרר שהופעל באיסור, וז"ל, ובפריזידער יש עוד צד להקל, דכאן לא נעשה המאכל במלאכת איסור, אלא גרם שלא יתקלקל, וזה לא נחשב נהנה מאיסור מעשה שבת, וחתן בני שיחיה הביא ראיה לזה מדברי הרמב"ן הרשב"א והר"ן בהא דעבר והטמין בדבר המוסיף הבל מבעוד יום שהתבשיל הוא אסור באכילה, שזה רק בצונן שנתחמם או שנצטמק ויפה לו, אבל בעומד בחמימתו בשעה הראשונה מותר, והובא בש"ע סימן רנ"ז (ס"א), ובש"ע הרב (שם) הוסיף בזה, שהרי אינו נהנה כלל מהאיסור. הרי ששמירה על המצב הקיים של המאכל שלא יתקרר ולא יתקלקל לא נחשב כהנאה לענין מעשה שבת, ויעויין במג"א שם (ס"ק ו) שה"ה בעבר והטמין בדבר שאינו מוסיף הבל בשבת שמותר באכילה דהא אינו אלא עומד בחמימותו. עכ"ל. ודו"ק.

[ולפ"ז דבר שהוא מעוניין שיהא צונן כגון משקה "קולה", והכניסו בשבת למקרר שפועל באיסור, ונעשה צונן, יהא אסור להנות ממנו, שהרי בזה ניכר השבח במאכל. ודו"ק.

ואשמח לשמוע חוות דעת האברכים שליט"א בזה.]

גם רבינו הגרש"ז אויערבך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סימן ה ד"ה והנה) כתב וז"ל, והנה בריש סי' רנ"ז מבואר שהמטמין תבשיל חם בערב שבת בדבר המוסיף הבל כדי שישאר בחמימותו דחשיב כלא אהנו מעשיו ושרי ליהנות מהתבשיל בשבת, וכתב שם המג"א בסק"ו דה"ה אם **הטמין בשבת בעבירה בדבר המעמיד הבל דג"כ שרי, וע"ש** ברעק"א דמשמע שאם עבר והטמין בשבת עצמה בדבר המוסיף הבל דאסור אף על גב שרק נשאר בחמימותו. ולפ"ז כ"ש אם הבעיר אש בשבת והעמיד עליו תבשיל חם כדי לשמור על חמימותו דודאי אסור, **ולענ"ד צ"ע, דכיון שנעשה בעבירה מנין לנו לחלק בין הטמין בשבת לבין הטמין בערב שבת,** הן אמנם בדברי השו"ע היה אפשר לומר דטעמא דלא חשיב כנהנה ממעשה שבת הוא מפני שהיה יכול בערב שבת להטמין בהיתר בדבר המעמיד ונמצא ששמירת החום אינה כ"כ בעבירה, **[א"ה, וכסברת המאמ"ר הנ"ל.]** אבל א"כ מנין לו להמג"א לחדש דגם כשעבר והטמין בשבת בדבר המעמיד שגם זה מותר הרי בשבת אי אפשר לשמור על החמימות כי אם בעבירה ומ"ט לא חשיב כנהנה ממה שעשה איסור דרבנן בשבת, **וע"כ דהוא משום דסובר דטעמא דשרי' בהטמין בערב שבת בדבר המוסיף הבל הוא משום דאין זה חשיב הנאה מחודשת** (במשנ"ב סק"ח כתב "הטעם דהא לא אהני מעשיו כלל", ולענ"ד אין זה כ"כ בדקדוק כיון דאי לאו שהטמין היה מצטנן לגמרי). וכו'. וחושבני דה"ה נמי בתבשיל שעומד ע"ג פלטה חשמלית וכבה החשמל ותיקן אח"כ בעבירה, דאם התבשיל לא נצטנן בינתים אף על גב שאם בא לאכול התבשיל לאחר זמן ודאי נהנה מהתיקון שנעשה בשבת בעבירה, מ"מ כיון דלא עשה שום מעשה בגוף התבשיל והנאתו היא רק מזה שנשאר בחמימותו ולא נצטנן אפשר דבכה"ג אין התבשיל נאסר משום מעשה שבת וצ"ע. וכו'. וע"ש. ודו"ק.

וע' למרנא זיע"א רבינו הרב זצ"ל בהליכות עולם ח"ג (עמ' לב), שהביא דברי המאמ"ר הנ"ל (ושכ"כ בספר תורת שבת), ומאידך הביא מה שכתב ההר צבי הנ"ל, וכתב שלמעשה יש להקל בחברת חשמל אפי' בנתחמם, כיון שיש בזה גם משום פיקוח נפש. **ע"ש.**

ו. בדין הטמנה כדי לשמור מפני העכברים ועפר.

כתב מרן בש"ע (סעיף ב), ומ"מ לשום כלים על התבשיל כדי לשמרו מן העכברים, או כדי שלא יתנטף בעפרורית, שרי שאין זה כמטמין להחם, אלא כשומר ונותן כיסוי על הקדירה. כ"כ הב"י (שם) בשם הר"ן (יט. ד"ה ת"ר מביא). ע"ש.

ונראה דהיינו משום דכיון שכל איסור הטמנה הוא משום גזירה שלא יבא לחתות, להכי כל שאין כוונתו לחמם הקדירה, לא גזרו, אף שהוא מתחמם. ודו"ק.

וע' בשו"ת אגרות משה חאו"ח ח"א (סי' צה ד"ה אבל) שכתב, שמותר לכסות הקדירה בשבת בכיסוי שלה, אף כדי לשמור את חומה, כיון שזהו דרך שמירת הדבר גם מכמה דברים, כמו שלא ישפך ושלא יפול עפרורית וזבובים וכדומה, שלכן אף שגם משמר החום מותר. ואף שהמשנ"ב (ס"ק יד) כתב דשרי "כיון שאינו מכוין לזה", נראה שהוצרך לזה רק בכיסה בדברים שלא נעשו לכך, שלכן אם היה מתכוין כשמכסה בכלים אלו שמעמידים החום ולא כיסה בדברים אחרים ובכיסוי המיוחד בכוונה להעמיד החום היה אסור, אבל בנותן הכיסוי המיוחד לכלי מותר בכל אופן, אף שכוונתו גם להעמיד החום, כיון שעכ"פ צריך לכסותו גם בשביל שלא ישפך וכדומה. ע"ש.

וע"ע בהלכה ברורה (בירור הלכה ס"ק טז) למורינו הגאון הגדול הראש"ל שליט"א, אם היתר זה הוא גם במכסה הקדירה בדבר המוסיף הבל. ע"ש.

ז. כתב מרן הב"י (עמ' עח), ואיבעיא לן תו, לחין דמתניתין לחין מחמת עצמן הוא או דילמא לחין מחמת דבר אחר וכו', וכתב הרי"ף וסלקא דמחמת עצמן תנן וכו'. ע"ש.

והקשה ידי"נ האברך המצוין הרה"ג ר' דוד בוגנים שליט"א, דהיכן מצינו בגמ' שהעלתה במסקנא דמחמת עצמן תנן, **ונומיתי לו,** דכוונת הרי"ף שכיון שהגמ' רצתה להביא ראיה

מדתנן לא בתבן ולא בזגים ולא במוכין ולא בעשבים בזמן שהן לחין, ודחינן בגמ' דהמשנה איירי ממרטא דביני אטמי. וכן הא דתני רבי אושעיא טומנין בכסות יבשה ובפירות יבשין, אבל לא בכסות לחה ולא בפירות לחין, ממרטא דביני אטמי. ע"ש. וא"כ חזינן שהגמ' נשארה עם האוקימתא הזו במשנה, [וזה הפשט ברי"ף וסלקא (או וסליקא), כלומר שהגמ' נשארה עם הדחיה הזו דשפיר מצינו לאוקמי הכי במשנה.] והבין הב"י בכוונת הרי"ף, דכיון דשפיר אפשר להסביר במשנה דמיירי במחמת עצמן, א"כ ממילא י"ל בזה ספק דרבנן לקולא. וכמו שכתב הרא"ש פ"ד (סי' ה) וז"ל, איבעיא להו לחין מחמת עצמן תנן או מחמת דבר אחר תנן, ודחי ליה, ואזלינן לקולא דאיסורא דרבנן היא וטומנין בהם אם לחין מחמת ד"א. ע"ש. ודו"ק היטב.

אלא שחזר והקשה ר' דוד, דא"כ אמאי לענין מה דאיבעיא לן אם גפת של זיתים תנן אבל דשומשמין שפיר דמי, או דילמא דשומשמין תנן וכ"ש דזיתים, כתב הב"י וז"ל, ומשמע דבעיין לא איפשיטא, וכיון דמידי דרבנן הוא נקטינן לקולא. אלא שכתב הר"ן (כב.) וסלקא שמעתין הכי דגפת דמתניתין אפילו דשומשמין, וכ"כ רבינו ירוחם וכו', וכ"כ רבינו הטור, וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה, וכן נראה מדבריו בפ"ד (ה"א), שכתב סתם שאין טומנין בגפת, ולא חילק בין דזיתים לדשומשמין, ואזלינן לחומרא.

וכתב הב"י לבאר מה דאזלינן לשיטתם לחומרא, מתרי טעמי, או משום דאפשר מדלא דחי בדרך 'דילמא', אלא 'בלעולם אימא לך', ומשמע דקושטא דמילתא הכי איתיה. אי נמי שמפני שהוא קרוב לבוא לידי איסור תורה החמירו בספיקו, וכמו שכתב הר"ן בפרק כירה (יז:) גבי הניח קדרה על גבי קרקע ודעתו להחזיר ועודה בידו ודעתו שלא להחזיר. ע"כ. **ואם איתא** דטעם הרי"ף היינו כמו שביארנו, דהוא משום ספק דרבנן לקולא, א"כ גם בספק של גפת היה לנו להקל, דהרי זה ממש אותו ספק כמו לענין לחין, דגם בזה הספק אם גפת שומשמין הוי מוסיף הבל או לא.

ונומיתי לו בס"ד, שבודאי הצדק עימו, ובאמת י"ל שלשיטת הרי"ף והרא"ש דאזלינן לקולא בספק של לחין, גם בספק של גפת אזלינן לקולא, ומה שכתב הר"ן דאזלינן לחומרא לא כתב כן בשיטת הרי"ף. ודו"ק היטב.

והעד לזה, ששיטת הרמב"ם (וכ"ד מרן הש"ע), להחמיר בשני הספיקות, וכן דעת הטור להחמיר בשני הספיקות, וכמו שכתב בדרכי משה (אות ג) שנראה דעת הטור כדעת הרמב"ם דאפילו לחין מחמת עצמן וכל שכן לחין מחמת דבר אחר, ולכן לא חילק הטור ביניהם. ע"ש. **ושוב הראני ידי"נ האברך המצוין הרה"ג ר' אלחנן בדיל שליט"א, שכ"כ הנחלת צבי (סק"ג)** וז"ל, אבל מ"מ לדינא נראה שכן עיקר לאסור בכל גוונא, מטעמא שכתב ב"י גבי גפת שמפני שהוא קרוב לידי איסור תורה החמירו בספיקו עי"ש, מהאי טעמא גופא יש להחמיר גם כאן. ע"ש. ותאזרני שמחה.

אכן ברבינו ירוחם (נתיב יב חלק ג) תיקשי הקושיא הנ"ל, כי זו לשונו, אסור להטמין הקדירה אחר שהסירה מעל האש לא בגפת שהוא פסולת של זתים, ולא בפסולת של שומשמין וכו', ולא במוכין וכו', כל אלו בזמן שהן לחין דוקא, ודוקא כשהם לחים מחמת עצמן דאם היו לחים מחמת דבר אחר כגון שנפלו בהן מים מותר להטמין בהן. ע"ש. הרי שהחמיר בגפת, והיקל בלחין מחמת ד"א. וצ"ע.

והנה עוד צ"ב בזה, דיוצא שמרן ז"ל פסק לחומרא כהרמב"ם, ודלא כהרי"ף והרא"ש. ובאמת שבספר מקור חיים לבעל החות יאיר תמה על הש"ע שפסק כן נגד הרי"ף והרא"ש. ע"ש. וצ"ע. **ואולי י"ל** דאחר שגילה מרן ז"ל שדעת הרמב"ם להחמיר, חזר בו מהבנתו שהרי"ף ס"ל להקל, ושפיר י"ל שס"ל להרי"ף להחמיר, **וכמו שכתב לבאר בשו"ת פנים מאירות ח"ב (סימן לו), אחר שהביא כל דברי הב"י בזה, בזה"ל**, ותמהני על פה קדוש יאמר דבר זה א"כ רישא דקתני אין טומנין בתבן ובמוכין בזמן שהן לחין מיירי דווקא בלחין מחמת עצמן אבל בלחין מחמת דבר אחר טומנין ובסיפא דקתני טומנין בכסות ובפירות מיירי בלחין מחמת דבר אחר אבל מחמת עצמן אין טומנין אם כן כסות דינו שוה למוכין א"כ אמאי חולקן התנא בתרי בבי הוי לי למיתני בחד בבא דאין טומנין במוכין ובכסות **ויותר היה נראה לי לומר דהרי"ף מפרש כמו הרמב"ם דלחין מחמת דבר אחר מחממות טפי וקא מבעי' לן דאם אפילו מחמת עצמן נמי מוסיף הבל וכתב הרי"ף וסלקי דמחמת עצמן תנן ר"ל דאפילו מחמת עצמן נמי מוסיף הבל** ורישא מיירי דאין טומנין במוכין מיירי בין מחמת עצמן ובין מחמת דבר אחר וסיפא דקתני וטומנין בכסות משמע בין לחין מחמת עצמן ובין לחין מחמת דבר אחר ור' אושעיא פליג אמתניתין ורי"ף דמפרש וכסות לחה מחמת עצמן ממטרטא דביני אטמא ש"מ דפסק כרב אושעי'. וכו', עכ"ל. ודו"ק.

וע' גם בפסקי רי"ד (שבת מט.) איבעיא להו מחמת עצמן לחין תנן, או דילמא מחמת דבר אחר. ולא איפשיטא ולחומרא דבין מחמת עצמן בין מחמת דבר אחר אסור. ע"ש.

והנה הב"י גרס ברמב"ם "ואפילו" מחמת מעצמן, ויש שיטות ונוסחאות שלא גרסו כן ברמב"ם, וס"ל שגם הרמב"ם ס"ל לקולא, וע' ברמב"ם מהדורת פרנקל שהביאו שבתשובות רבי יהושע הנגיד נכד הרמב"ם, (דור חמישי להרמב"ם) כתב שהנוסחא הנכונה ברמב"ם היא בלא מילת "אפילו", ושכן הוא בנוסחת המקור, ויש למחוק תיבת "אפילו" בנוסחאות שישנם. וע"ש עוד. ולפ"ז הנוסחא בחיבור היא כפי דבריו בפירוש המשניות, ולפ"ז אין סתירה בדברי הרמב"ם, וס"ל כדעת הרי"ף והרא"ש דאזלינן לקולא. **ואולי בכל כה"ג י"ל דאילו הוי שמיע ליה למרן ז"ל כן, לא היה פוסק להחמיר. ודו"ק. וצ"ע.**

ח. כתב ב"י (עמ' פ), ומ"ש ובלבד שנתבשלה הקדרה כל צרכה וכו'. כ"כ סמ"ג (ל"ת סה) וז"ל משחשיכה אסור להוסיף כיסוי וכו', דבתוספת כיסוי בשבת ה"ל מבשל, וכו'. ע"כ. וכן פסק בש"ע ס"ד.

וכתב המג"א (ס"ק יג), פשוט דכשטמונה בדבר שאין מוסיף הבל שאין גורם בישול כלל, אלא מיירי בדרך שכ' בס"ח. ע"ש. וכתב הפרי מגדים (א"א ס"ק יג) לבאר דבאין מוסיף הבל לא שייך גורם בישול, אלא מיירי שתחתיה דבר המוסיף הבל, **ואין נוגעת בגחלים, ולמעלה נתן בגדים ואין נוגעין ג"כ בקדירה**, דשרי, אסור ליקח ולהוסיף בשבת, דגורם בישול בזה. ע"ש.

אולם באמת שהוא דוחק שא"כ אינו נחשב הטמנה כלל, וא"כ מאי קמ"ל כאן שמותר להוסיף על ההטמנה, הלא בלאה"כ שרי שהרי כל כה"ג שרי להטמין כיון שאינו נחשב כלל הטמנה. **והיה נלענ"ד שמזה מוכח שדעת מרן ז"ל כמו שכתב הבית מאיר (כאן) ע"ד המ"א בזה"ל**, וכל מעיין ישפוט בצדק שאין זה פשטות כוונת הטור וש"ע, אלא הפשוט כשמטמין דבר רותח שעומד ברתיחתו ומבשל אף שמטמין בדבר שאינו מוסיף הבל אלא מעמידו בחמימותו וברתיחתו כל שעה שמאריך הרתיחה והבישול נתבשל המאכל יותר ובהוספה גורם בישול. וזה מוכח מפרש"י דף נ"א ונוטל את הגלופקרין אם ירא שמקדיח תבשילו. אף שגלופקרין אינם מוסיפין הבל. וע"ש עוד. וכ"כ עוד אחרונים הביאם הבאה"ל (ד"ה..), שגם בדבר שלא מוסיף הבל שייך שיגרום לבישול. ע"ש. ודו"ק.

שוב הראני ידי"נ האברך החשוב השקוד בעמל התורה הרה"ג ר' משה מלכא שליט"א, שכ"כ המאמ"ר (סק"ז) שאחר שהביא דברי המ"א, כתב בזה"ל, כלומר דמיירי שיש גחלים תחת הקדרה והבגדים אינם נוגעים בקדרה וכדלקמן ס"ח דבכה"ג שפיר אפשר לומר דמתבשלת ע"י האש שתחתיה. ומיהו מסתמיות לשון הטור וש"פ לא משמע דאיירי דוקא בכה"ג, **ועוד דבס"ח לא שרינן אלא משום דלא חשבינן ליה הטמנה, והכא מיירי בהטמנה לכן היה נ"ל לומר דאף דבר שאינו מוסיף הבל גורם בשול דמאחר שהקדרה היא רותחת מבע"י ודבר זה מעמידה ברתיחתה כל שעה היא מתבשלת וצ"ע.** עכ"ל. ודו"ק והוא נפלא עד מאוד בס"ד. [**וע' בספר חוט שני** שכתב לבאר ביסוד המחלוקת בזה, אם הסרת המונע בכה"ג שמונע מהקור להכנס חשיב "בישול", וע"ש ודו"ק.]

הגאון הרב ישראל אלמשעלי שליט"א
ראש החבורה

הטמנת חלה או דבר צונן תחת הבגדים בשבת

איתא בגמ' שבת (מח.) רבה ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא חזיוה להוא עבדא דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקומא נזהיה רבה א"ל ר' זירא מאי שנא ממיחם על גבי מיחם א"ל התם אוקומי קא מוקים הכא אולודי קא מולידי.

א. הקשו הראשונים תוס' (ד"ה מאי שנא) רשב"א (ד"ה א"ל התם) ר"ן (כב. ד"ה ומקשו) ריטב"א (ד"ה אמר ליה) במאי קמיירי דאי כוונתו להפשיר הכוזא מדוע רבה אסר הרי קיי"ל (בשבת מא.) שמותר לתת מים כנגד המדורה להפשירם ואי כוונתו לחמם איך ר' זירא רצה להתיר הלא יש איסור בישול?

התוס' (ד"ה מאי שנא) ביארו (וביתר ביאור עיין ברשב"א ובר"ן הנ"ל) דאיירי שהניח הכוזא כדי להפשירו אלא שהיה הקומקום חם כל כך שאילו היה מניח הכוזא שם הרבה זמן היה בא לידי בישול ומשום הכי נזף בו רבה דלמא משתלי ור' זירא הוה ס"ל דכל שאינו מניחו אלא כדי להפשיר בלבד שרי ואע"פ שזה דוחק בלשון עיי"ש בדבריהם."

הערה בדברי הב"י בשיטת הרמב"ם:

הב"י כתב שכדברי התוס' כתב הרב המגיד בביאור דברי הרמב"ם פ"ד ה"ו. וז"ל מניחין מיחם ע"ג מיחם בשבת וקדרה על גבי קדרה וקדרה ע"ג מיחם ומיחם על גבי קדרה וטח פיהם בבצק לא בשביל שיוחמו אלא בשביל שיעמדו על חומם שלא אסרו אלא להטמין בשבת אבל להניח כלי חם על גבי כלי חם כדי שיהיו עומדין בחמימותן מותר אבל אין מניחין כלי שיש בו דבר צונן על גבי כלי חם בשבת שהרי מוליך בו חום בשבת ואם הניחו מבערב מותר ואינו כטומן בדבר המוסיף ע"כ.

ואשתומם כשעה חדא הלא ידוע דעת הרמב"ם דלא גזרינן דלמא משתלי ומותר לתת מים קרוב למדורה במקום שיכול להגיע לידי"ס ובלבד שישגיח שלא יתבשל וכ"כ המגיד משנה בפרק כב' ה"ד וכשיטת רש"י בסוגיא שם וכ"כ הב"י בעצמו סימן שיח' ס"יד דדעת רשי והרמב"ם דלא גזרינן דלמא משתלי וא"כ איך אפשר לבאר שרבה אסר משום דלמא משתלי?

ולאחר חיפוש מצאתי לאבן האזל פרק כב' ה"ד שהקשה כן בדברי המ"מ ובתחילה ניסה לתרץ עי"ש אולם במסקנא תירץ דכל מה שהרמב"ם לא גזר דלמא משתלי זה רק בכדי הפשרת המים ולאחר שהפשירו צריך להוציאם ולא התיר להמשיך להשאירם גם כשנתחממו מעט דבזה גזרינן משום דקשה לצמצם ובנקל יכול לבוא לידי יד"ס ולפי"ז ניחא דר' זירא סבר דמותר לתת המים ובלבד שיוציאם קודם **שיבוא ליד"ס ואף שהמים התחממו מעט ועל זה אמר רבה** דלהפשיר שרי ולא להשאיר כשזה חם מעט דיכול לבוא לידי"ס.

ולענ"ד זהו דוחק בדברי הב"י שכתב להדיא וז"ל דהא דאמר רב יהודה אמר שמואל יד סולדת בו אסור אין יד"ס מותר לא במקום שיד"ס ומקום שאין יד"ס קאמר **אלא כל שהניחן עד שתהא היד"ס קאמר וכן נראה מדברי הרמב"ם.** משמע דמותר להניח את המים אפילו שיהיו חמים ומוציאם קודם שהיד סולדת בהם. ועוד קשה לדבריו מה הביאור בדברי רב יהודה אמר שמואל יד"ס אסור אין יד"ס מותר הרי לשיטתו מותר רק להפשיר ולא לחמם וזה קודם יד"ס וצע"ג

ר' יונה (הו"ד ברשב"א ובר"ן) הקשה על פירוש התוס' דאם הנידון היה בישול גרידא אמאי שנייה הכא בפרק דהטמנה הו"ל למימר בפרק כירה בברייתא דמביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה ועוד הקשה דהא דתניא מניחין מיחם על גבי מיחם בהטמנה מיירי דאי לא אמאי עירב לה בהדי דיני הטמנה?

לכן פירש שהעבד הניח הכוזא דמיא על הקומקומא כדי להטמין שניהם בדבר שאינו מוסיף הבל וכגון שכיסה הקומקום מבעוד יום דמותר לגלותו ולכסותו בשבת ורצה להטמין הכוזא דקיי"ל מותר להטמין את הצונן וס"ד דר' זירא דמותר להטמינו אפילו ע"ג מיחם ורבה אסר דלא התירו אלא בדבר שלא מוסיף הבל אבל ע"ג מיחם אסור מפני שתוספת המיחם ניכר בו והו"ל כמטמין ע"ג דבר המוסיף הבל ורק במיחם ע"ג מיחם התירו שאין חומו של תחתון ניכר בעליון אלא משמרו.

ביאור דברי ר' יונה:

בדברי ר' יונה צריך להבין אמאי מותר להטמין דבר חם ע"ג המיחם ומאי איכפת לן שהוא רק משמר חומו הלא אסור להטמין בשבת אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל ?

ישנם כמה ביאורים בזה ומתוכם יצא נפק"מ להלכה :

א. הגר"א בס"ק כ' ביאר שטומנין מיחם ע"ג מיחם בשבת היינו כדי לשמרו כנזכר לעיל ונראה כוונתו למה שכתב מרן ברנז' ס"ב שמותר להשים כלים על התבשיל כדי לשמרו מן העכברים או כדי שלא יתקנח בעפרורית שאין זה כמטמין להחם אלא כשומר.... שהרי כתב הגר"א ס"ק י' דהמקור לזה בדברי הגמ' נא: מניחים מיחם ע"ג מיחם.... ולא בשביל שיחמו אלא בשביל שיהיו משומרים. ע"כ . א"כ נראה שזה ביאורו בדברי ר' יונה שמותר להטמין את החמין ע"ג הקדרה החמה בשביל לשמרו מעפרורית וכיו"ב.

ב. המשנה ברורה סימן שיח' ס"ק נא' ביאר בדברי ר' יונה דמאחר ועיקר ההטמנה היתה מבעוד יום לצורך הקדרה לכן מותר בשבת לכסות דרך אגב גם את הכלי שיש בו הדבר החם. ובשער הציון ס"ק עד' הביא ראיה לזה מהתוספתא טומנין מיחם ע"ג מיחם משמע דגם מיחם העליון בהטמנה.

ולכאורה צריך להבין א"כ מדוע לא התירו ר' יונה ורשב"א להטמין באגב גם את הצונן ?

והסברא בזה נלע"ד דכשרוצה לשמר חום לדבר חם על דבר שמכוסה מע"ש שמטרת כיסויו לשמר חומו שייך שפיר למימר דבכיסוי עביד פעולה אחת "שימור חום" ועיקרה מתייחס לקדרה התחתונה אבל כשמניח דבר קר על הקדרה החמה ישנן שתי פעולות שימור חום לקדרה התחתונה והולדת חום לקדרה העליונה ומה שייך לומר בזה "אגב" הלא לכל פעולה חשיבות בפנ"ע.

אולם יעויין בשביתת השבת (מלאכת מבשל בבאר רחובות או' קה') שהעיר על המ"ב דהוא חידוש גדול ורחוק מן השכל ולא אישתמיט ....

ג. במנורה הטהורה (ס"ק א' ד"ה ומקור הדין) ובשביתת השבת הנ"ל כתבו לבאר בדברי ר' יונה דמיירי שהקדרה שעתה רוצה להטמינה על **הקדרה** החמה היתה מוטמנת מע"ש וכגון שנוטל הכיסוי ממיחם עליון ומעמידו תחת הכיסוי של קדרה תחתונה או שהעבירה לכלי שני שבכהא"ג מותר להטמין בשבת עיי"ש. וכ"כ לבאר התפילה למשה (ח"א סימן לד' עמ' שסג')

גם החזון איש סימן לז' ס"ק יז' כתב על דברי המ"ב דזה תמוה ולא עלה על דעת ר' יונה והר"ן לומר כן ואין איסור הטמנה משום טורח דנימא שבאגב שרי ...

ד. וביאר החזו"א בדברי ר' יונה דלעולם אין היתר להטמין את החם בשבת אלא דר' זירא סבר דמותר לתת הכוזא דמיא ע"ג קומקומא המוטמן באופן שאינו יכול להתחמם אלא להפשיר שהרי מותר להטמין את הצונן וגם הפשר בכלל צונן הוא ורבה נזהיה וסבר ר' זירא דמשום הוספת הבל קאסר רבה ואפילו בלי הכיסוי ולכן הקשה לו דמותר להעמיד מיחם ע"ג מיחם וא"כ גם כאן מאי איכפת לן בהוספת הבל הלא אינו יכול להגיע לי"ס ותירץ לו רבה דהתם אוקומי קמוקים והכא אולודי קמוליד דהיינו שם בברייתא הנושא משום בישול ולכן חם מותר קר אסור דיכול להגיע לידי בישול משא"כ הכא בהטמנה עסקינן כל מה שהתירו להטמין זה רק צונן אבל הכא שמטמינו ע"ג קדרה חמה זה לא הותר בצונן ובסוגריים ביאר החזו"א דלא כדברי הרשב"א והר"ן דהוי כמטמין בדבר המוסיף הבל אלא משום שמגיע לו חום חשיב כמטמין את החמין וזה אסור בשבת דאי משום דהוי מטמין במוסיף הבל אמאי בע"ש שרי לעשות כן ומה שהביא שעה"צ מתוספתא דטומנין מיחם ט"ס והגירסא הנכונה מניחים מיחם ע"ג מיחם וכמו שכתוב בגמ' נא:

הערה בדברי החזו"א:

ואחר הקידה לא זכיתי להבין דברי החזו"א ראשית מה שכתב על שעה"צ שיש ט"ס בתוספתא וגורסים מניחים מיחם ע"ג מיחם ולפי"ז ר' יונה לא מיירי מהטמנת דבר חם יעויין ברשב"א שמביא את דברי ר' יונה וז"ל ומורי הר"ר יונה הקשה על פי' התוס' דאי באיסור הנחה בלא הטמנה מאי שייכא התם בפרק כירה הו"ל לאתויי גבי ברייתא דמביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה **ועוד הא דתניא דמניחים מיחם ע"ג מיחם בהטמנה היא דאי לא אמאי עירב לה ותני בהדי דיני הטמנה** א"כ מוכח שר' יונה מיירי מהטמנת הדבר החם. גם בסוף הדיבור כתב הרשב"א שהתירו להטמין את הצונן בדבר שאינו מוסיף הבל אבל ע"ג מיחם אסור דתוספת חם המיחם ניכר בו ולא התירו במיחם ע"ג מיחם אלא משום שאין חומו של תחתון ניכר בעליון שאינו אלא משמר חומו והביא ראיה מהתוספתא דקתני בהדיא טומנין מיחם ע"ג מיחם מוכח דכלי שיש בו דבר חם מותר להטמינו ואילו דבר קר אסור להטמינו. וכ"נ בדברי הר"ן.

וכ"כ הגר"א רנז' ס"ק כ' בדעת ר' יונה דמיירי בהטמנה ותדע מדמייתי מיחם ע"ג מיחם דבהטמנה איירי מדעירב אותו עם דיני הטמנה **ובתוספתא תניא בהדיא טומנין מיחם ע"ג מיחם** עיי"ש . ועיין בפירוש הדמשק אליעזר סימן רנז' ס"ק כ' שפירש להדיא דר' זירא ס"ל דכמו שמותר להטמין מיחם ע"ג מיחם כשנתגלה הכיסוי וחשיב כמטמין באינו מוסיף הבל ה"ה דמותר להטמין את הצונן .

ועוד קשה דמה שביאר בר' יונה דצונן מותר להטמין אבל כשמטמינו ע"ג קדרה חמה חשיב כמטמין את החמין זה לא כדברי הרשב"א והר"ן שכתבו וז"ל הרשב"א דלא התירו להטמין את הצונן אלא בדבר שאינו מוסיף הבל אבל ע"ג מיחם אסור מפני שתוספת חם המיחם ניכר בו **והו"ל כמטמין ע"ג דבר המוסיף הבל** וז"ל הר"ן **ואע"פ שהוא מצד עצמו אינו מוסיף הו"ל כמטמין בדבר המוסיף.** ע"כ.

גם בביאור הגר"א רנז' ס"ק כ' כתב כן בביאור דברי ר' יונה דרבה אסר להניח הכוזא ע"ג הקדרה החמה משום **דהוי כדבר המוסיף הבל** . וכ"כ הדמשק אליעזר שם והבאה"ל (רנז' ס"ו ד"ה אפילו) והוסיף לבאר דלא הוי כמוסיף הבל ממש דאי הכי היה אסור אפילו מבעוד יום ואיך פסק השו"ע סימן רנח' דמבעוד יום שרי אלא ודאי משום דמוליד חום בדבר הצונן שויוהו רבנן לענין זה כמוסיף הבל דעכ"פ בשבת אסור.

אלא דקשיא לי טובא בשיטת ר' יונה דאסר להטמין בשבת צונן בדבר שאינו מוסיף הבל אם יוליד בו חום מהא דאיתא בשבת מ: א"ר יצחק בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ ובקשתי להניח לו פך .. להפשיר לסוך הימנו קודם רחיצה ואמר לי טול בכלי שני ותן וכ"פ מרן סימן שיח' ס"ג וז"ל מותר לתת קיתון של מים או שאר משקין בכלי שני שיש בו מים חמים אבל בכלי ראשון אסור ע"כ ולכאורה תינח מצד בישול דכלי שני לא מבשל אבל מה עם איסור הטמנה ואף שהפך היה צונן מ"מ מוליד חום ע"י הטמנה אסור אף בדבר שאינו מוסיף הבל ?

ובהשקפה ראשונה עלה בליבי לומר דס"ל דהטמנה במקצת לא שמיה הטמנה ומיירי שלא מטמין את כולו בתוך הכלי שני וכמו שביאר הט"ז.

אלא דקשיא לי שהרי הרשב"א פסק כדברי ר' יונה והוא ס"ל דהטמנה במקצת שמיה הטמנה כמבואר בדף לו: בשם רב האי וביתר שאת בדף מז: ואיך יתפרנסו שני כתובים אלו?

ונראה לומר דהטמנה במקצת שאסרו זה רק בדבר שבעצמותו מוסיף הבל כמו גחלים וגפת אולם דבר שבעצמותו אינו מוסיף לא אמרינן הטמנה במקצת שמיה הטמנה כמו שכתב התהילה לדוד (סימן רנז ס"ק ט') וקצוה"ש (סימן עא' או' כט') ואה"נ מיירי דלא מכניס כל הקיתון לכן מותר משא"כ פאנדי"ש שכולו מוטמן אסור אף בדבר שבעצמותו אינו מוסיף משום דמליד חום .

עוד נראה לפרש דאף אי נימא דמיירי שמטמין כל הבקבוק ואפה"כ שרי כמו שכתב האלי"ר רנח' ס"ק ג' וגר"ז שיח' ס"ק כג' וכ"פ בחזו"ע ח"א עמ' סו' - סח' וכסתימות דברי השו"ע והטעם משום דחשיב אינו מוסיף הבל ומותר להטמין צונן בדבר שאינו מוסיף הבל ולכאורה הרי מוליד חום בדבר הצונן? יש לחלק דלגבי הטמנה במים חמים לא עשאוהו רבנן כמוסיף הבל דמתקרר במהרה ואינו נראה בעיני בנ"א כמוסיף הבל משא"כ כשמטמין צונן תחת בגדים העוטפים קדרה חמה החום נשמר הרבה ואף שבסופו של דבר יתקרר מ"מ בעיני בנ"א נראה כמוסיף מחמת אריכות זמן שמירת החום לכן אסרו כהא"ג מוליד חום בשבת.

ויעויין בדברי החזו"א סימן לז' ס"ק לב' שכתב סיבה אחרת להתיר דהטמנת כלי בתוך כלי לא חשיבא הטמנה דחשיבי כקדירה אחת כיוון שאין כאן כיסוי אחר אלא המים החמים ולדבריו אתי שפיר לחלק בין מטמין הפאנדי"ש בבגדים דאסור לבין הטמנה בתוך מים שבכלי.

ועיין בחזו"ע ח"ד עמ' שמח' שהתיר ליתן קופסת שימורים בכ"ר ונראה דמתיר אפי' על הפלאטה עיי"ש ולכאורה לפי מה שפסק בח"א עמ' סו' - סח' דמותר להטמין בקבוק חלב בכלי שני מפני שמטמין בדבר שאינו מוסיף הבל ושרי להטמין את הצונן אולם בכלי ראשון שעומד על האש הוי כטומן בדבר המוסיף הבל ואיך התיר ? ואפשר לתרץ בכמה אנפי א. דמתכוין בכלי ראשון שאינו על הפלאטה וההיתר דהולך ומתקרר כמבואר ברנח' ב. דס"ל כהחזון איש הנ"ל דלא חשיב הטמנה ג. דמיירי בהטמנה במקצת וס"ל כהתהלה לדוד ודעימיה דמותר להטמין במקצת אף שמוסיף הבל מחמת דבר אחר

מהי דעת מרן:

ב. ומעתה פש גבן לברורי מהי דעת מרן האם כפירוש התוספות הנ"ל או כפירוש ר' יונה?

הטור בסימן רנח' כתב כלי שיש בו דבר חם יכול להניחו על הקדרה הטמונה כדי שישמור חומו ..... אבל אין מניחים כלי שיש בו דבר קר ע"ג קדרה חמה בשבת שהרי מוליד בו חום בשבת ואם הניחו בע"ש מותר שאין זה כטומן בדבר המוסיף הבל ובסימן שיח' ס"ו כתב הטור כלי שיש בו תבשיל קר אסור ליתנו ע"ג קדרה טמונה ... בענין שהעליון יכול להתבשל. ע"כ .

ופירש הב"י רנח' דזה כפירוש התוספות בעובדא דרבה ור' זירא ולא הביא את פירושו של ר' יונה לכאורה נראה דלא ס"ל כוותיה ומותר להטמין צונן בשבת ע"ג קדרה חמה הטמונה באופן שלא יעבור באיסור בישול כגון שהקדרה החמה לא יכולה להביא את הצונן לידי יד"ס או בדבר יבש מבושל כ"צ שאין בו משום בישול .

ובשו"ע כתב דמותר להניח מבעוד יום כלי שיש בו דבר קר ע"ג קדרה חמה שאין זה כטומן בדבר המוסיף הבל .

אלא דצריך להבין דאי ס"ל כפירוש התוספות למה הטור והשו"ע צריכים להוסיף דמותר להטמין את הצונן בערב שבת משום דאין זה כטומן בדבר המוסיף הבל הלא לשיטתם לא מיירי בהטמנה?

ונחלקו בביאורו האחרונים:

הפמ"ג משב"ז ס"ק א' שכתב דהב"י לשיטתיה דהטמנה במקצת שמיה הטמנה משום הכי הוצרך לטעם דהקדרה הולכת ומתקררת ומיירי שאין אש תחתיה ובשבת אסור אם יגיע לי"ס דנמצא מבשל ואם א"א שיגיע לי"ס מותר כמבואר ברנז' ס"ו דמותר להטמין את הצונן ופירוש דבריו דהוקשה להם איך מותר להניח את הסיר ע"ג קדרה חמה הרי זה הטמנה במקצת בדבר מוסיף הבל ועל זה תירצו הטור ושו"ע דהקדרה הולכת ומתקררת לכן לא חשיב מוסיף הבל. וכ"כ המחצית השקל בדעת מרן וכן ראיתי להגר"ז סימן רנח' קונטרס אחרון א' שביאר כך

ולדברי הפמ"ג והמחה"ש והגר"ז יוצא דמותר להטמין בשבת צונן ע"ג קדרה חמה באופן שלא יוכל להגיע לי"ס שלא יעבור על בישול או בדבר יבש שאין בו בישול אף שיגיע לי"ס.

ולא זכיתי להבין דאם איתא דהנחה ע"ג קדרה חמה נחשבת הטמנה במקצת ורק משום דלא חשיב הקדרה מוסיף הבל לכן מותר להניחה בע"ש היאך מרן בסימן שיח' ס"ו התיר להניח קדרה חמה ע"ג קדרה חמה והלא אסור להטמין בשבת גם בדבר שאינו מוסיף הבל ועיין מאמר מרדכי שרצה לבאר כהפמ"ג והקשה כאמור ונשאר בצ"ע גם הבית מאיר הקשה כן והבאתיו לקמן.

ועוד קשה הדב"י כתב בשם רי"ו דיש מפרשים דהא דמותר להניח מיחם ע"ג מיחם זה אפילו כשהתחתון נמצא על האש וזה ודאי מוסיף הבל וכ"פ השו"ע בסימן שיח' ס"ז -ח' דמותר בשבת להניח קדרה חמה ע"ג קדרה חמה וה"ה דבר קר יבש מבושל כ"צ דשרי להניחו ע"ג קדרה העומדת על האש ולכאורה בזה אף בע"ש אסור דהוי מטמין בדבר המוסיף הבל אי נימא דהטמנה במקצת הוי הטמנה?

ועוד יקשה לפי"ז דיעויין בסימן רנג' ס"ה דמותר להניח פאנדי"ש ע"ג קדרה חמה דאין דרך בישול בכך אבל להטמין תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם ודאי אסור ולי צע"ג אמאי אסור הלא מותר להטמין את הצונן וכמו שכתב הפמ"ג ודעימיה?

אולם קושיא זו אפשר לומר דכל מה שהתיר הפמ"ג להטמין צונן בדבר שאינו מוסיף הבל זה להפיג צינתו אבל אם מתחמם יד"ס חשיב כמטמין במוסיף הבל א"נ חשיב כמטמין את החמין (וזה עצמו צ"ע מנא לן לאסור הלא לא ס"ל כר' יונה וא"כ מה המקור לאסור להטמין צונן בדבר שאינו מוסיף הבל כשיהיה חם וצ"ע).

ויעויין בבית מאיר שבתחילה ביאר כדברי הפמ"ג ודעימיה דמרן ס"ל דהטמנה במקצת הוי הטמנה ולכן היה צריך להגיע לטעם דהקדרה מתקרר והולך אלא דהקשה דבשבת קיי"ל דאסור להטמין אפילו באינו מוסיף הבל ואיך השו"ע מתיר להניח מיחם ע"ג מיחם בסי' שי"ח סעיף ו' אלא ודאי כתב לבאר אחרת מהב"י דעיקר טעם הטור אף לשיטת הב"י דאף במגולה למעלה שייך הטמנה היינו ע"ג גחלים דלא ימלט שאיזה גחלים מסבבים הקדירה והוי הטמנה במקצת אבל קדירה ע"ג קדירה שאין העליון נוגע כלל בהדבר המוסיף הבל אינו כלל דרך הטמנה. ולפי"ז לא קשה מסימן שיח' דלא אומרים הטמנה במקצת על גבי דבר שאינו שוקע בתוכו מעט ולעולם מיירי שאינו מכוסה בבגדים

אלא דקשה לשיטתו אמאי אסר השו"ע להניח פאנדי"ש בתוך הבגדים על קדרה חמה הלא מותר להטמין צונן בתוך דבר חם כמבואר בסימן שיח' ס"ג ואפילו יגיע לי"ס מותר דכלי שני לא מבשל ומצד הטמנה הבית מאיר כתב דשרי מחמת שמותר להטמין את הצונן. וצ"ע .

אולם הפמ"ג ודעימיה שלמדו בשו"ע כפשוטו היאך יבארו הקושיות הנ"ל

אמנם אפשר ליישב דברי הגר"ז לפי היסוד שכתבו התהלה לדוד וקצוה"ש הנ"ל דכל מה שמרן החמיר בהטמנה במקצת זה רק בדבר שמוסיף הבל כגון גחלים אבל אם מניח קדרה ע"ג קדרה חמה אף שנוגע במקצת אין לאסור ולפי"ז מסימן שיח' אין קושיא דשרי ומה שאסר מרן בסימן רנג ס"ה להטמין את הפאנדי"ש מיירי שמטמין כולו ע"ג הקדרה החמה.

אולם המחה"ש לא יכול לסבור תירוץ זה כיוון שכתב בסימן רנג' ס"ק כה' דרק לרמ"א הטמנה בבגדים במקצת מותרת אבל למרן אסור וצ"ע

מאידך התוספת שבת (ס"ק א') הגר"א והתורת שבת וויל סימן רנח' ביארו את דברי השו"ע דהקדרה החמה מוטמנת כדרך הטמנה ונותן בתוכה את הכלי הצונן דבזה טעם ההיתר להניח כן בע"ש משום דלא חשיב טומן בדבר המוסיף הבל כיוון שהקדרה הולכת ומתקררת ואה"נ בשבת אסור לעשות כן דאסור להוליד חום בדבר צונן בדרך הטמנה דחשיב כאילו מטמין בדבר המסיף הבל וכ"פ המ"ב ס"ק ב' ובבאה"ל (שם ד"ה שאין) והעיר שם דאע"פ שהב"י הסביר את דברי הטור כביאור התוספות אבל אינו מוכרח שיחלוק על דברי ר' יונה והרשב"א עיי"ש.

ונראה לי להביא ראיה שהרי הב"י מזכיר פעמיים שמה שהתירו להטמין צונן לא מיירי ע"ג מיחם גם בסימן רנז' ס"ו ובסימן רנח' בהתחלה ובפשטות כוונתו דאף שהקדרה הולכת ומתקררת מ"מ מוליד בו חום מוכח דס"ל כר' יונה אולם אפשר לדחות דכוונתו לומר דמה שהתירו להטמין צונן זה דווקא שלא ע"ג מיחם דאז יכול לבוא לידי בישול

ולדברי הגר"א ודעימיה מובן יפה מדוע השו"ע אסר להטמין פאנדי"ש בתוך הבגדים הטמונים על גבי מיחם משום דפאנדי"ש זה דבר צונן והבגדים והקדרה מוסיפים לו חום ושוויהו כמטמין בדבר המוסיף הבל ובאמת דהמעיין במקור הדין יראה להדיא שהסיבה שאסור להטמין הפאנדי"ש זה מחמת מוליד חום שהרי כתב הרשב"א (דף מ: ד"ה ומכלל דברים אלו)וז"ל אבל להטמין תחת הבגדים ודאי מסתברא דאסור דהא נראין הדברים שאסור להטמין משחשיכה אפילו תבשיל שנתבשל כל צרכו ..... ואע"ג דקיימא לן דמותר להטמין את הצונן ואפשר דבין לשמרו מן החום ובין להעמידו בצינתו ובין להפיג צינתו קצת אפילו הכי על גבי מיחם אסור דכיון שהוא נותנו על גבי דבר חם ומטמין אפילו בדבר שאינו מוסיף ואפילו במה שהטמין בו המיחם מערב שבת אסור והיינו כרבה דנזהיה להההוא גברא דמנח כוזא דמיא אפומא דקומקומא כדאיתא בריש במה טומנין (מ"ח א) וכמו שפירש שם מורי הרב רבינו יונה ונראין דבריו דכל שהוא מוליד חום בדרך הטמנה על גבי דבר חם כמטמין את הצונן ע"ג מיחם אסור ע"כ .

אלא ודאי דס"ל למרן כשיטת ר' יונה.

ומובן מדוע השו"ע מתיר בסימן שיח' ס"ו להניח מיחם על מיחם דמצד בישול אין חשש דחם הוא ומצד הטמנה מיירי בהטמנה באגב כמו שכתב המ"ב או כאחד התירוצים שהובאו לעיל בד' ר' יונה.

אלא דקשה טובא דאי מיירי בהטמנה כיצד אפשר להבין דברי השו"ע שיח' סעיף ז'-ח' דהקדרה עומדת על האש והיא טמונה בבגדים הלא דעת מרן רנז' ס"ח דהטמנה במוסיף הבל מחמת דבר אחר אסורה. וקושיא זו קשה גם לדעת ר' יונה ורשב"א שנקטו דמניחים מיחם ע"ג מיחם בהטמנה בבגדים מיירי דאם איתא דיש אש תחת הקדרה הלא זה אסור מחמת מוסיף הבל ע"י ד"א ומפורש בדברי הרשב"א לאסור?

וצריך לומר לחומר הקושיא דודאי הם יעמידו הסוגיא שהקדרה לא עומדת על האש ואה"נ גם מה שמרן כתב בסימן שיח' ס"ז-ח' דיש מפרשים שהקדרה עומדת על האש מיירי שהקדרה לא מוטמנת בבגדים רק מניחים מלמעלה ואף שזה דוחק בלשון מרן שבסעיף ו' כתב מניחים כלי שיש בו דבר חם ע"ג **קדרה הטמונה** ומבאר המ"ב ס"ק נא' דבא לחדש דאף שמוטמנת בבגדים שרי באגב ואילו בס"ז -ח' שכתוב **קדרה הטמונה** צריך לומר שאינה מוטמנת בבגדים.

ומה שכתב מרן סימן שיח' ס"יג דמותר לתת קיתון של מים בתוך כלי שני דלכאורה אי ס"ל כר' יונה דמוליד חום בדרך הטמנה אסור אז צריך לאסור לתת הקיתון דמוליד בו חום צריך ליישב כמו שכתבנו לעיל בדברי ר' יונה דכל מה שאסר להטמין צונן באינו מוסיף הבל כשמוליד חום זה רק בדבר ששומר חומו הרבה ודרך אנשים לעשות כן כהטמנה ע"ג קדרה מכוסה בבגדים בזה שוויהו רבנן כמוסיף הבל אבל כשנותנים בתוך מים שמתקררים מהר אינו נראה כהטמנה במוסיף הבל

נמצינו למדים דלהטמין בשבת חלה תחת הבגדים ע"ג מיחם לחממה אף אם זה יבש שלא שייך בזה איסור בישול אסור משום מוליד חום ואף באגב זה נאסר שהרי המ"ב ביאר את ר' יונה שחם מותר באגב ובזה אסר ר' יונה כשהוא צונן משום מוליד חום

ולגבי הטמנת דבר חם ע"ג מיחם לד' המ"ב מותר בהטמנה באגב ולחזו"א ושביתת השבת אסור אלא א"כ היה מוטמן מע"ש והמיקל בזה כדברי המ"ב יש לו ע"מ שיסמוך דמילתא דרבנן היא

ביאור ד' המ"ב:

ג. ראיתי בכמה מספרי האחרונים שהקשו סתירא במ"ב (בשמירת שבת כהלכתה פ"א הערה קצד' -ובאבן ישראל הג' על מ"ב אות י', ח"ט סי' ס"ג על המ"ב סי' שי"ח על המחבר סעי' ו') -הקשה סתירא במ"ב בענין זה דבסימן רנג ס"ה ס"ק פח' כתב לאסור להטמין פאנדי"ש תחת הבגדים וכן בסימן רנח' ס"ק ב' אסר להטמין צונן תחת הבגדים ע"ג קדרה חמה ואילו בסימן שיח' ס"ק נא' כתב דמותר להטמין בדרך אגב ועיין מה שתירץ הגרשז"א במנחת שלמה ח"ב סימן לד או' יח' דהמ"ב התיר רק באופן שמטמין ומכסה ואפשר לתלות שהכיסוי הוא עבור הקדרה הטמונה

ובכהא"ג לא חיישינן שמא יבוא להרתיח והאיסור בצונן דמוליד חום ונעשה כאילו הכיסוי העיקרי הוא בשביל הצונן ומה שאוסר המ"ב ברנג' פח' מיירי כשמכניס את הפאנדי"ש בתוך הבגדים בלי פעולת אגב.

ולענ"ד לק"מ ואין כאן סתירה דמה שכתב לאסור ברנג' וברנח' ולא התיר באגב זה מפני דמיירי מדבר צונן ואין היתר להטמין את הצונן בדבר שמוליד חום דשוויהו כדבר המוסיף הבל ואפי' באגב ורק בקדרה חמה שאין ניכר החום של תחתונה בזה התירו להטמין רק בצורה של אגב לכן רק בסימן שיח' דמיירי בדבר חם הביא המ"ב פיתרון דאגב ולענ"ד זה מדוייק בדברי המ"ב ס"ק נג שכתב על דברי מרן שאסר להניח דבר קר ע"ג הקדרה החמה משום דיש בישול אחר בישול וז"ל והני מילי דבר לח אבל בדבר יבש אפילו נצטנן לגמרי מותר כדלקמן ס"ח ובשעה"צ עח' כתב ומיירי בלי הטמנה דוקא וכדלעיל רנג' ס"ה דבהטמנה אסור עכ"ל ולכאורה למה לא מתיר ע"י אגב כמו שביאר בתחילת הסעיף ס"ק נא' דמיירי באגב אלא ודאי דדבר קר א"א להטמינו באגב משום מוליד חום וכדכתיבנא לעיל הסברא.

ואף שהמ"ב כתב בסימן רנג' ס"ק פח' כתב וז"ל אבל להטמין רוצה לומר דאם קדרת החמין או המיחם היה מכוסה מלמעלה בבגדים אפילו אם אין אש תחתיה ג"כ אסור להטמין הפאנדי"ש תחת הבגדים משום איסור הטמנה דקיי"ל דאסור להטמין בשבת אפילו תבשיל שהוא מבושל כ"צ וחם ואפילו בדבר שאינו מוסיף הבל. ע"כ. ולכאורה משמע דאפילו בחם מיירי וא"כ למה לא הביא הפיתרון דאגב ?

זה אינו דיעויין במקור הדין ברשב"א ומובא בר"ן בקיצור שכתב דאסור להטמין פאנדי"ש תחת הבגדים משום שאסור להטמין בשבת אפי' תבשיל מבושל כ"צ ואפילו בדבר שאינו מוסיף וזה ממש כדברי המ"ב ומיד אח"כ שואל הרשב"א ואע"ג דקיי"ל דמותר להטמין את הצונן ... ותירץ דאפה"כ ע"ג מיחם אסור כמבואר בדברי רבה דנזהיה להההוא גברא וכמו שפירש מורי ר' יונה יעויי"ש בהכריח דמה שכתב המ"ב זה על עצם גזירת הטמנה ולא התכוון לומר דהפאנדי"ש חם וכמו שכתב מרן שנותן הפאנדי"ש **לחממו**.

ומצאתי להרב מנוחת אהבה ח"ד מכתבי תורה סימן ז' עמ' יט' שכתב כדבר פשוט בד' המ"ב לאסור להטמין דבר צונן באגב וכתב לשואל שם שרצה להתיר לחמם חלה בהטמנת אגב ע"פ המ"ב **זוהי טעות גדולה וברור** והוכיח מהרשב"א וכדכתיבנא וב"ה שכיוונו לדעתו.

ולמסקנא דדינא אין לתת חלה או דבר צונן תחת הבגדים לחממן ואפילו באגב .

הרב פנחס כהן

ח"י מחלוקות החזו"א והמשנ"ב בדיני שהיה חזרה והטמנה

א. בתנור של נחתומין האם יש להקל בו דדינו כירה דהא סוף סוף נשתנו התכניות של התנורים ואין לנו מה שהיה להם (וצב"ק בסברא מה כבר יכל להיות להם שאיננו יודעים) או"ד דמאחר שחומו רב דמסיקין בו תדיר לא בזה הקיל הר"ח לדונו ככירה

ב. עיקר מחלוקותו עם המשנ"ב בסימן הזה הוא בדין הטמנה במקצת דאסור להניח קדירה ע"ג הגחלים לעולם מדין הטמנה לחזו"א ולמשנ"ב שרי.

ג. בתנור שהסיקו בקש וגבבה שהוא גרו"ק האם יש להקל להשהות ע"ג או לא

ד. בקידרא חייתא שהאדם מתכוין לאכלו בלילה נותנים לכ"א שיעורו בידו ובכה"ג אין לו די קדירא חייתא או שלא חילקו ולעולם שרי לחזו"א

ה. עוד מחלוקת יסודית האם איסור 'חזרה' הוא על עצם המצב שהקדירה נמצאת על האש דאיכא ביה טפי חששא דחיתוי ולכן ס"ל לחזו"א דאע"ג דהוא מוקצה צריך להסירו מהאש אך המשנ"ב פליג שהוא רק דין מבעו"י להסירו

ו. פליגי אי שרי סמיכה בתחילה בשבת דלמשנ"ב שרי ולחזו"א ממשמעות הגמ' אוסרו

ז. עוד פליגי אי שרי להניח קדירה ריקנית שאינה של חרס ע"ג האש בשבת (ע"מ להפכה לגרו"ק או דחשיב כמבשל חצי שיעור

ח. האם במקום שהדרך לבשל ע"ג מהני כיסוי דהיכא להפכו לגרו"ק

ט. האם אפשר לסמוך על הכל בו דבתנור שאפו בו מבעו"י מותר שלא נשאר בו אלא הבל מועט מותר להשהות בתוכו בשבת דלחזו"א אסור בהטמינו בו בלילה

י. באמר לעכו"ם להחזיר ע"ג כירה בלח או ביבש ונצטנן למשנ"ב מותר ליהנות ממנו ולחזו"א אסור

יא. החזיר ישראל באיסור ומצויפ"ל אי שרי לישראל אחר ליהנות ממנו לחזו"א אסור ולמשנ"ב שרי

יב. וכן בהנ"ל למשנ"ב לא בעינן אפלו להמתין עד שיצטננו לכאו' ולחזו"א שרי

יג. בהחזירו עכו"ם לדעת ישראל או שראהו אי מחמירים כמו עבר ושהה שאסור אפילו במצויפ"ל לשיטת המשנ"ב וכן מחדש החזו"א דבהחזירו צונן והוחם וזה היה כוונתו אסור אפילו נצטנן ומודה לזה המשנ"ב.

יד. האם אפשר להקל במקום צורך שבת להחזיר ע"י עכו"ם דהחזו"א החמיר לשיטתו דהאיסור על עצם המצב שהוא על האש (ובפשטות המשנ"ב שאסר מיירי דווקא באופן שאינו להדיא 'צורך שבת')

טו. במטמין בגחלים וטוח בטיט אי שרי דהמשנ"ב למד באו"ז שמיקל והחזו"א דחה דבריו דליכא ראיה מהאו"ז

טז. בטעם דשרי להניח דבר קר ע"ג קדירה חמה שאינה ע"ג האש האם דחשיבא כאי"מ הבל דמצטננת והולכת או דזה לא בכלל הגזירה הוספת הבל מחמת הקדירה

יז. התוחב בקבוק עם משקה צונן לתבשיל רותח שיתחמם ואין כוונות אלא להפיג צינתו אי שרי

יח. ובכה"ג פליג טפי דאינו דומה כלל להטמנה דאין הטמנה בתוך מאכלים

הרב עמרם שכטר

נתינת לח חם על פלטה

בדין נתינת דבר לח חם (בשיעור יד סולדת בו[טז]) לכתחילה על פלטה חשמלית בשבת.

א. הנה ידוע מ"ש מו"ר מרן מלכא זצ"ל בקול סיני (דיני אופה ומבשל סעיף יט), יחו"ד ח"ב (סי' מב) חזו"ע ח"א (עמ' עא) וח"ד (עמ' שדמ), יבי"א ח"ז (סי' מב בהערה) להתיר ליתן אפילו לכתחילה תבשיל יבש ע"ג פלטה חשמלית, שאין בזה מיחזי כמבשל.

אמנם יש לעיין בדעתו האם מותר ליתן אף לח בשיעור יד סולדת בו כשאין תנאי חזרה, וכגון שהניח ע"ג קרקע.

ב. והנה בקול סיני הנ"ל כתב "ואם יש על האש טס של ברזל מנוקב בנקבים דקים מותר לתת עליו בשבת תבשיל יבש צונן לחממו או מרק חם לשמור חומו, דהוי כמניח ע"ג קדירה (שו"ת זרע אמת ח"ג סי' כו) עכ"ל. ומוכח שנוקט להקל אף בלח חם.

אמנם כיון שיש מפקפקים בדבר ע"פ מ"ש מו"ר זצ"ל בשו"ת יחו"ד (ח"ב ס' מב), אבוא להוכיח בס"ד שדעתו של מו"ר זצ"ל להקל גם בלח.

והנה בשו"ת יחו"ד הנ"ל מוכח למעין שנידון זה תלוי בסתירת דברי הש"ע בסי' רנג בין סעיף ג לסעיף ה. דבסעיף ג מרן הש"ע התיר רק להחזיר ולא ליתן לכתחילה, ואילו בסעיף ה מרן התיר אף נתינה לכתחילה. והביא מו"ר זצ"ל את דברי האחרונים שכתבו לחלק שבסעיף ג מיירי בקדרה ריקנית ואסור מפני שנראה כדרך בישול לכתחילה, אבל בסעיף ה' מיירי בקדרה מלאה ושרי כיון שאינו נראה כמבשל. ע"ש. וכתב ע"ז מו"ר זצ"ל: "ולפ"ז המניח ע"ג פלטה חשמלית, דומה למניח ע"ג קדרה ריקנית, שיש לאסור". עכ"ל. **וזכור לשון זה היטב.** ומ"מ בהמשך התשובה התיר ליתן תבשיל יבש ע"פ דברי המג"א (סי' שיח ס"ק כו) שחילק בין לח ליבש בדעת מרן וכמ"ש המחצית השקל בסי' רנג ס"ק לד. ע"ש.

ולפ"ז אין היתר ליתן לח (יס"ב) ע"ג פלטה לכתחילה (ללא תנאי חזרה).

אמנם עינא דשפיר חזי שבס' חזו"ע ח"א (עמ' פ') כתב בשינוי לשון קצת. דבמקום לכתוב לפ"ז וכו' דומה לקדירה ריקנית שיש לאסור, כתב מו"ר זצ"ל "ולכאורה זה המניח ע"ג פלטה חשמלית, דומה למניח ע"ג קדירה ריקנית, שיש לאסור. ויש לחלק, ודו"ק. עכ"ל. (ושוב הביא דברי המג"א).

והנה בס' חזו"ע שבת ח"ד (עמ' שמה) חזר שוב על הדברים, שנידון דידן תליא במ"ש האחרונים לחלק בין קדירה ריקנית למלאה, ושוב שינה מלשונו וכתב וז"ל: "ולפי זה נראה שמכיון שאין הפלטה החשמלית מיועדת לבשל עליה, שאין דרכה בבישול, אלא חימום בלבד, יש להתיר להחזיר עליה [א.ה. ר"ל אפילו ללא תנאי חזרה, דאל"כ מה החידוש, דאפילו בקדרה ריקנית שרי להחזיר ודו"ק] תבשיל בשבת. וראיה לזה ממ"ש המג"א וכו', ע"ש.

ומכאן מוכח שהעיקר במשנתו האחרונה של מו"ר זצ"ל בענין זה, דדמיא הפלטה לקדירה מלאה ולא לקדרה ריקנית - ולכן יש להתיר ליתן תבשיל חם אף לכתחילה ע"ג פלטה חשמלית.

וראיתי בס' "קיצור שלחן ערוך חזון עובדיה" (מאור ישראל, ח"א פ"ג הערה מספר 37) ראיה לזה ממה שהתיר בשו"ת יבי"א ח"ז (סי' מב) ובש"ד לחמם ע"י גוי תבשיל לח שהצטנן ע"ג פלטה, ומוכח שבפלטה אין איסור חזרה כלל, שאל"כ היה אסור להחזיר אפילו ע"י גוי[יז].

והנה אם הניח את הסיר ע"ג השיש, יש להקל בפשיטות בזה דבלא"ה יש מקילים בזה וס"ל דנידון כמניח ע"ג כסא או ספסל ע' ארחות שבת ח"א (עמ' פה הערה עו), ואף לחולקים בזה, הרי דעת הגרש"ז אוירבאך זצ"ל (שש"כ החדש פ"א הערה פג) שאף בהניחה ע"ג קרקע שפיר דמי להחזיר אל פלאטה חשמלית.

ולכן נראה שהעיקר בדעת מרן זצ"ל להקל בזה, ובפרט אם רק הניח ע"ג השיש. וכ"פ בס' ילקוט יוסף (שבת א' סי' רנג סעיף ט"ז[יח]). וע"ע בהלכה ברורה (על סימן שיח באוצרות יוסף סימן י') שכתב להחמיר בזה ע"פ מ"ש בשו"ת יחו"ד הנ"ל, ולענ"ד מדברי החזו"ע (ח"ד) הנ"ל העיקר להקל בזה.

הרב משה מלכה

שיעור 'מאכל בן דרוסאי' לדעת מרן

יז. ושו"ר מ"ש בהלכה ברורה (סי' רנג, עמ' קמח) שכתב לדחות ראיה זו. וקצת דוחק.

יח. וע"ע בילקוט יוסף שבת ח"ג (סי' שיח סעיף טז בהערה שצידד להחמיר בזה)

טז. הלא"ה יש לאסור משום בישול.

ידוע מה שנחלקו הראשנים בהגדרת מאכל בן דרוסאי. דעת רש"י שהוא שליש בישול ולהרמב"ם הוא חצי בשול.

והנה להלכה מצאנו שפסק השו"ע (אור"ח סימן רנד ס"ב) כדעת הרמב"ם, דאסור לשהות מבעוד יום בשר ע"ג גחלים אלא א"כ נתבשל כבר כמאב"ד שהוא חצי בישול. וכתב המג"א (ס"ק ח) דדווקא כאן פסק מרן כהרמב"ם, דמאב"ד היינו חצי בשול משום חומרא דשבת ע"כ. ר"ל שהחמיר השו"ע לאסור לשהות מבעוד יום בשר ע"ג גחלים אלא א"כ הגיע הבשר כבר לחצי בישול, ולא סגי בשליש.

ותראה, דמה שנדחק המג"א להעמיד זאת בדעת מרן, היינו משום דאל"כ נסתרו דברי השו"ע אהדדי. דהנה פסק השו"ע (יו"ד הלכות בישול עכו"ם סימן קיג ס"ח - וציין המג"א בעצמו לסעיף זה בדווקא ועיין לקמן) וז"ל נתן ישראל קדרה על האש וסלקה ובא עכו"ם והחזירה אסור, אלא א"כ הגיע למאב"ד שהוא שליש בישולו כשסליקה עכ"ל. חזינן, דפסק השו"ע כשיטת רש"י שהוא שליש בישול. וכדי ליישב את הסתירה, כתב המג"א את מה שכתב.

והנה, יש לחקור בכוונת המג"א. האם כוונתו לומר, דלעולם מרן פסק לגמרי כשיטת רש"י ורק משום חומרא דשבת החמיר כהרמב"ם. או דילמא שמרן לא הכריע כלל למעשה וספוקי מספקא ליה, ולכן לגבי שבת בכה"ג דאיכא חשש איסור דאורייתא החמיר כשיטת הרמב"ם, ואע"ג דאיסור שהייה אינו אלא איסור דרבנן שמא יחתה, מ"מ שורש הגזירה הייתה דחישיינן שמא יחתה ויעבור אדאורייתא משום מבעיר, ועוד כתב הר"ן (שבת יז: ד"ה לא - הביאו הב"י סימן רנג עמוד סב בסופו וחזר על זה בעמוד עח) דגזירת חיתוי חשובה משום שהם דברים קרובים לבא לידי איסור דאורייתא בקלות ע"ש. משא"כ לגבי הלכות בישול עכו"ם דאינו אלא איסור דרבנן פסק מרן לקולא כרש"י.

ואיכא נ"מ לדינא בזה, מה הדין בבישול עכו"ם היכא שהגוי הניח תחילה את הסיר על האש והסירו כשהגיע לשליש בישולו ואח"כ בא הישראל לבשלו. אי נימא דנקטינן לדינא כרש"י, והיינו בין לקולא ובין חומרא, א"כ הרי שהדבר הזה אסור כיון דסגי בזה לאסור כשהתבשיל הגיע למאב"ד ע"י בישול עכו"ם. אבל אי נימא דספוקי מספקא ליה למרן ולא הכריע בזה, ורק החמיר בשבת משום שהוא דאורייתא והקיל בדרבנן משום ספק דרבנן להקל, א"כ יוצא דבמקרה כזה שהגוי הניח תחילה נקטינן לקולא כדעת הרמב"ם, דכל שלא בישל הגוי כמאב"ד והיינו חצי בישול התבשיל מותר.

והמדייק יראה, דבמחצית השקל (ס"ק ח) מבואר דדעת מרן כרש"י לדינא ולא מחמת ספק. דהנה כתב בפשיטות לבאר בדעת המג"א מקרה הפוך ממה שציין המג"א בעצמו (שציין את דברי השו"ע יו"ד קיג ס"ח). והיינו שביאר המחצית השקל דאם הגוי בישל כמאב"ד והיינו שליש בישול, נאסר התבשיל.

איברא, דגם דין זה כתב אותו מרן שם (ס"ט) דאם בישל הגוי כמאב"ד התבשיל אסור, ולא כתב כמה הוא מאב"ד. וס"ל למחצית השקל דהיינו שליש בישול אע"ג דהכא יוצא חומרא, וס"ל שהמחבר סמך על המעיין ע"פ מש"פ בסעיף הקודם.

ולפי זה יוצא שלמד המחצית השקל דדווקא בהלכות שבת ס"ל למחבר שיש להחמיר כדעת הרמב"ם, ודו"ק שלא נימק המג"א משום חשש איסור דאורייתא אלא מטעם חומרא דשבת.

מאידך, כתב הדרכי תשובה (יו"ד סימן קיג ס"ק סא-סו) דהיכא שהגוי הניח על האש אפשר להקל כל עוד שלא הגיע למאב"ד לדעת הרמב"ם והיינו חצי בישול. ויש לדייק כדבריו ממש"כ הב"י וז"ל דלענין בישול עכו"ם דרבנן יש לסמוך על שיטת רש"י ע"כ. משמע דלא פסק כרש"י לגמרי ודו"ק. ואולי משו"ה כתב המחבר (ס"ט) מאב"ד סתם ולא פירש בכמה, משום דדוקא בבישול עכו"ם שהוא קולא סגי בשליש ולא להיפך. (וכך פסקו בפשטות בספר הוראה ברורה לבני ספרד הלכה למעשה).

ולאחר העיון מצאתי בביאור הגר"א (אות כב) וז"ל ה"ה להיפך ע"כ. וגם החכ"א (שם דין ט) חלק עליו וכתב דלדעת המחבר א"א להכשיר אחר שבישל הגוי שליש בישול. וכמו שדייקנו במחצית השקל לעיל. (וכך פסק בספר חלק בנימין סימן קיג עמוד צו ס"ק צד ושם בביאורים). וגם המ"ב (סימן רנג ס"ק לח) שהביא את דעות הראשונים, שלח בשעה"צ (ס"ק לח) למש"כ הא"ר (ס"ק יב) דהמחבר פסק לגמרי כדעת רש"י משום שהרבה ראשונים ס"ל הכי ע"כ. ולפי זה, צ"ל דמש"כ הב"י בזה"ל שיש לסמוך על דברי רש"י, היינו משום דבעיקרון כך היא דרכו של הב"י להכריע כדעת הרמב"ם על אף דפליג אהרבה ראשונים, ומשו"ה כתב דהכא מ"מ יש להכריע כדעת רש"י משום שהרבה ראשונים ס"ל כוותיה, וצירף לזאת דספק דרבנן להקל. ודוחק.

על כל פנים זכינו לבאר דשורש מחלוקתם תלויה בחקירה הנ"ל בדעת מרן, האם נקטינן כרש"י לגמרי או דילמא ספוקי מספקא ליה ודו"ק.

ואיני יודע מהו המנהג למעשה לבני ספרד. ואם כנים אנו בדברינו, יש להכריע שאפשר לסמוך לדינא על מה שדייקנו מלשון הב"י להקל היכא שבישל הגוי וסילקו כל עוד שלא הגיע לחצי בישול. וצ"ע.

אמנם לבני אשכנז אין הנידון כ"כ ראלאוונטי, שהרי דעת הרמ"א כהרא"ש דבבישול עכו"ם כל שלא נתבשל כל צרכו אם גמרו ביד ישראל שרי. ומ"מ נ"מ בזה לגבי הלכתחילה ע"ש ודו"ק כי קיצרתי.

הרב אלחנן בדיל

היתר שומר באיסור שהיה

באשר דנתי הרבה לפני החברים שליט"א מדוע לא מצינו להיתר שומר גבי גזירת שמא יחתה, ומה נשתנה הדבר מגזירת שמא יטה שהתירו בו ע"י שומר, אמרתי להדפיס את הדברים אצלי כהכרת הטוב, אמנם מחוסר מקום ומאימת העורך לא הבאתי את כל הראיות והדחיות כי אם את מסקנת הדברים.

הנה מסתבר שחז"ל תיקנו תקנה כללית שלא להשהות שמא יבוא לידי חיתוי הגחלים, ואסרו בזה בכל גווני אפי' באופנים שלא יהא בהם חשש חיתוי, ולא התירו אלא באופן שנעשה מעשה בגוף הגחלים כי בזה נשתנה האש, ויצאה מכלל אותה האש שגזרו עליה חז"ל [ואפי' חזרה והובערה]. וכן בקדירה חייתא התירו, מפני שחלוקה לגמרי משאר תבשיל.

וחילוק גדול יש בין גזירה זו לגזירת שמא יטה, שכן באיסור שהיה חז"ל תיקנו איסור עצמי שלא להשהות ע"ג כירה שאינה גרו"ק שמא יבוא לחתות, והראיה שהרי אם עבר האדם והשהה אע"פ שלא חיתה בגחלים אסרו עליו את התבשיל מדין מעשה שבת, ולכן גם אם יניח שומר שלא יבוא לחתות ל"מ, כי אף שבטל הטעם לא בטלה התקנה, משא"כ באיסור שמא יטה הגם שחז"ל אסרו לקרוא לאור הנר, מ"מ לא תיקנו בזה איסור עצמי, ואינו אלא מחשש שיבוא לידי הטית הנר[יט], ואם עבר והפלה את בגדו לאור הנר לא מצינו שהוא נאסר מדין מעשה שבת, וממילא בכל אופן שנסתלק החשש כגון ע"י העמדת שומר וכדו', שרי לכתחילה. ובטעם הדבר שתיקנו איסור עצמי גבי שהיה ולא אצל הטיה, כנראה מפני שבשהיה היו מזלזלים יותר (כמבואר בגמ' ל"ח ע"א).

וע"ע במהר"ם (י"ח ע"ב) שתמה מדוע באמת אסרו חז"ל באופן שעבר והשהה ולא חיתה, והרי לא נעשה שום איסור, ופי' דחיישינן שמא חיתה בגחלים ולאו אדעתיה. וכנראה לא ראה לחלק בין גזירת שמא יחתה לגזירת שמא יטה. אמנם דבריו צ"ב רב, וכבר תמה עליו בתוספת שבת (סי' רנ"ד סקל"ו) דאחר שגזרו חז"ל שלא לעשות כן, אפי' אם ברור שלא חיתה אסור, כדי שלא יהנה מאיסור דרבנן (והו"ד במ"ב שם סקמ"ח).

ואף שמצינו גם בנר שגזרו אפי' בגבוה י' קומות (י"ב ע"ב) וכן בנר בעששית (סמ"ק סי' רפ"ב וטור סי' ער"ה) וכיוצ"ב, כבר חילקו האחרונים (ט"ז שם סק"א, ביה"ל שם ד"ה ואפי') דלא אמרו 'לא פלוג' אלא כלפי הנר ולא כלפי האדם, אלא שלא ביארו מה טעם ראו לומר 'לא פלוג' דוקא כלפי הנר, ולפי דברינו א"ש כמין חומר, כי במקום שחז"ל החילו איסור עצמי כמו בשהיה, האיסור חל על האדם ככל שאר האיסורים שהם חלים על האדם, אבל בנר שלא החילו בו איסור עצמי, כל החשש הוא כלפי הנר שלא יבואו להטותו, כי אין כאן איסור שיחול על האדם, ומשו"ה לא אמרו 'לא פלוג' אלא כלפי הנר. והדברים נפלאים.

ומה שמצינו בפסח שהתירו משום דבני חבורה זריזין הם, היינו דוקא בפסח שתמיד נעשה באופן זה, ולכן מעולם לא הכניסוהו לכלל האיסור, אבל בשאר דברים תיקנו גזירה כללית, ולא יועיל להעמיד בני חבורה שיזכירו זה לזה. וא"ש מש"כ רש"י (עירובין ק"ג ע"א) דבני חבורה הנמנין על הפסח זריזין הן, 'דכל העוסקין בקדשים זריזין וחכמים, הלכך לא מחתי' (וצע"ק ששינה מפירושו כאן), וכ"כ אצלינו (כ' ע"א) גבי היתר מדורה בית המוקד, 'משום דכהנים זריזין הם, שכולם היו בני תורה וחרדים ונזכרים ולא אתו לחתויי משתחשך', ולא שמענו מעולם מי שיתיר איסור שהיה אצל תלמידי חכמים וחרדים, אלא ודאי שאני פסח ומדורת בית המוקד שנעשים תמיד באופן זה, וכפש"כ השפ"א (הכא כ' ע"א) גבי פסח 'דבני החבורה בוחרין אנשים מהם זריזין ופקחין לעשות בהכשר', ומעולם לא היו בכלל הגזירה.

וכ"ז דוקא מצד היתר 'גרו"ק', אך מצד היתר 'טוח בטיט', לדעת הרמ"א שפסק כרש"י וסייעתו שההיתר הוא משום דאדהכי והכי מידכר, אין ספק שיועיל גם להעמיד שומר, דאין לך מידכר גדול מזה. ומסתמא גם אם יתלה פתק שכתוב עליו 'שבת היום' אצל הגחלים, יועיל מדין טוח בטיט.

והנה בשו"ת צי"א (חי"ב סי' ל"א) דן בדבר ההסקה שהיו עושים בבתים, והתיר במקום שהחיתוי נעשה בחדר אחר כגון במרדף וכדו', דאדהכי והכי מידכר, כי עד שיעלה בדעתו לעשות את הפעולה הבלתי רגילה הזאת ועד שיטרח לרדת אל המקום ההוא יזכר ששבת היום. ודבריו צ"ב, דהא בכה"ג לא נעשה שום מעשה באש או בתבשיל, וגם מ"ש מנר שגזרו בו אפי' גבוה י' קומות. ואפשר דסבי"ל ע"פ האמור דדוקא בנר שאין איסור עצמי על האדם החילו את האיסור על הנר, אבל בשהיה אחר שגזרו איסור עצמי על האדם, שוב פקע האיסור מצד האש, ומותר גם באופן שהאש נמצאת בגובה י' קומות וכדו', כי מבחינת האדם אדהכי והכי מידכר, ונמצא חומרתו קולתו. והוא חידוש גדול לדינא.

יט. וכ"מ ממש"כ השבלי הלקט (סי' ס"ד הו"ד בב"י סי' ער"ה) גבי קריאת ההגדה בליל פסח שחל להיות בשבת, עיי"ש שכ' 'וכי משום ספק שמא יטה תיבטל מצות הגדה', ולא כ' 'משום איסור קריאה לאור הנר', מפני שאינו איסור עצמי.

הרב רזיאל שרבאני

סיבת ההיתר בנתינת פירות חיים סביב לקדירה והשגה על המנחת כהן והחזו"ע / רנד, ד

השו"ע פוסק שמותר לשים פירות חיים סביב לקדירה אע"פ שא"א שיצלו מבעו"י והמ"א יב' מבאר שאין הכונה סביב לקדירה, דמה שנאכל חי לא עדיף ממבושל מאב"ד שלשו"ע בסי' רנג' אסור להשהות באינו גו"ק ודלא כחנניה, ולכן צריך לומר שזה צמוד לגחלים (וכמ"ש מחצה"ש בביאור המ"א) שאז אין חשש חתוי כמו צלי.

אולם המנחת כהן חידש שמרן חזר בו וסובר כחנניה ששרי להשהות מבושל כמאב"ד, וטעמו דהב"י בסי' רנג' מביא את רבינו ירוחם שלתת פירות חיים על הכירה שאינה גו"ק אסור, וכתב הב"י שזה לרי"ף שפוסק כחכמים, אבל לרש"י זה מותר דפסק כחנניה, ואם מרן מתיר לתת פירות חיים סביב לקדירה בהכרח זה כחנניה ומרן חזר בו ממ"ש בסי' רנג', וכתב שזה ראיה שאין עליה תשובה, ובחזו"ע שבת א' עמ' מו' כתב עליו ודפח"ח.

אולם האמת שבמחילה מכבודו הרמה המנחת כהן ודאי לא ראה את רבינו ירוחם בפנים, דמי שרואה את המשך דבריו מבין שדברי המנחת כהן לא ניתנים להיאמר, דהוא בהמשך מביא את מ"ש הטור בסוף סי' רנז' בשם הרשב"ם שזה סעיף דידן שמותר לתת פירות חיים דהוו כמאב"ד ויותר טובים מזה, והב"י שם ציין מקור מכמה ראשונים ומהם גם את רבינו ירוחם, ולדברי המנחת כהן הרי רבינו ירוחם חולק על הרשב"ם הזה ואיך מסכים איתו להלכה.

והמעיין ברבינו ירוחם יראה שממשיך שאם זה בענין שמותר להשהות הקדירה על הכירה אז מותר ליתן עליה פירות שנאכלים חיים דדינם כמאב"ד, וא"כ רבינו ירוחם בעצמו פסק את הדין הזה שורה אחרי שורה, וודאי שלא סותר את עצמו.

אלא כונתו ברורה שגם לרבנן שחלקו על חנניה, הרי בבישרא אגומרי מותר אפילו שזה רק מבושל כמאב"ד כי זה על הגחלים ואין חשש חתוי, וממילא פירות חיים שנותן סמוך לגחלים שרי דהוי כמאב"ד, דהיינו שלכן שרי כמו בבישרא אגומרי שסגי מאב"ד, אבל אין כונתו להתיר על הכירה מצד שהוי מאב"ד כי הוא כתב להדיא שזה אסור, וזה גופא ההכרח של המ"א שמדובר סמוך לגחלים ובלי זה הדבר אסור, וזה ברור ומוכרח ברבינו ירוחם דאל"כ הוא סותר את עצמו שורה אחרי שורה, ואילו ראה המנחת כהן את כל דברי רבינו ירוחם בפנים לא היה כותב את דבריו, ותמוה החזו"ע שכתב עליו ודפח"ח ולא העיר עליו כלום.

ואע"פ שרבינו ירוחם כתב ליתן "עליה" ומשמע על הקדירה עצמה, בכל זאת הוכרח המ"א לפרש שאין זו כונתו כי הוא התיר מצד מאב"ד והוא סובר שאסור להשהות מאב"ד, אלא ודאי כונתו סמוך לגחלים, ומ"ש המאמ"ר ז' שבמרן זה כפשוטו סביב לקדירה ומותר כי לא יחתה דיפסיד הקדירה, ולכן מרן לא כתב שההיתר מצד שהוי כמאב"ד, הנה רבינו ירוחם זה ראיה נגדו דהוא כתב ליתן עליה ונימק שמותר מצד שהוי כמאב"ד, ולפי המאמ"ר זה לא מצד מאב"ד אלא מצד שזה סביב לקדירה ולא יחתה להפסידה, אלא ודאי שהאמת ברבינו ירוחם כמו שלמד המ"א שזה היתר של צלי ואז שרי כמאב"ד גם לחכמים.

ולכן מסקנת הדברים שודאי שמרן לא חזר בו ממה שפסק כחכמים, ודברי מרן ברורים בהיתר פירות חיים, ולענ"ד שאין לצרף אפי' כסניף את דברי המנחת כהן בדעת מרן.

הרב יעקב ישראל מלול

דין המיחם כשהפסיק החשמל וחזר בשבת

כשיש הפסקת חשמל בשבת, יש לחוש דאף כשחוזר החשמל אם בעת שפסק התקרר מיחם המים לפחות מיס"ב מעתה כשחוזר אף דאין איסור חזרה (וכן איסור בישול אף לשו"ע) כיון דחזר מאליו, מ"מ ניחוש מצד איסור שהייה, דאין יס"ב חשיב כאינו מבושל, והמיחם אינו גו"ק[כ], דאיסור שהייה הוא אף בלא מעשה שמחויב להסירו כשנכנסת שבת כמבואר במ"ב (רנג' סק"ה וסק"י).

וק' לומר דלא נאסרה שהיה אלא מע"ש, דאף דהוסיפו בשבת חומרא דחזרה לאסור אף מצור"ל מ"מ היכא דליכא כהכא לא מסתבר דפקעה נמי שהייה. ואף דלא חזר החשמל מדעתו, מ"מ נ"מ כלפי דיעבד דקי"ל דאסור המאכל אפי' בשוגג אם לא היה מאב"ד, וה"נ יאסרו לו המים.

אך י"ל דהכא דהוי אונס קיל, וכן נראה במ"א (שם סקי"א שכ' דלדידן דקי"ל כר' יהודה דקנסו שוגג אטו מזיד הינו טעמא נמי דאיסור שהיה, אך לכאו' יש להעיר דהא מבואר בגמ' לח. דבשהיה אף לר' יהודה לא קנסו דהוי דרבנן ולא עביד מעשה ופלוג, רנב"י ורבה התם אליבא דר"מ ולרנב"י דקי"ל כויתיה האיסור מחשש הערמה דשייך אף באונס ויל"ע), אלא דלכאו' ל"ח אונס דהא אף דכשחזר החשמל א"א לנתקו מהחשמל למנוע השהייה, ואף לרוקן המים א"א כיון דבעת הריקון המעט הנשאר מתבשל מהר יותר, מ"מ קודם שחזר החשמל יכל להסירם. (אך לנתק החשמל א"א משום מוקצה, ואפשר דאף משום בונה לחזו"א).

אמנם על עצם ההנחה דאיכא איסור שהיה במשהה בשבת קשה מהמבואר ברמ"א (רנג,ה) דשרי דיניח הגוי החמין שהצטנן על תנור בית החורף הכבוי ואח"כ מדליקו בהיתר מפני הצינה וממילא מתחממות הקדירות דשריא פ"ר באמירה לעכו"ם. ולכאו' אף דאין בזה משום בישול וחזרה יאסר משום שהייה דצריך לסלק הקדירה המושהית על גבי התנור בשבת. ולכאו' נראה מזה דליכא דין שהייה בשבת, וצ"ב כנ"ל.

והנה דעת החזו"א (סי' לז, כ"א) דאף חזרה אינה רק בעשיית מעשה החזרה אלא עצם מה שמוחזרת הקדירה ע"ג האש (לדעתו דישראל), ומשו"כ תמה על הביה"ל (רנג' ד"ה להחם) שהקל לומר לגוי להניח דבר מבושל בתנור דהוי שבות דשבות לצורך מצוה, דאי"ז אלא שבות אחד דחזרה דמונחת על האש ואינו מסלקה דאין נ"מ במה שהונחה ע"י נכרי דאפי' הונחה ע"י קוף אסור. דס"ל דהחומרא דחזרה משהייה דנאסרה גם במצור"ל אינה משום דעביד מעשה, אלא משום מה שהותחלה בשבת ודו"ק. והק' ע"ע מרמ"א הנ"ל דכיון דאין הישראל מסלק תחשב כחזרה, ותי': 'דחשבו הדבר כשהייה מע"ש ולא כחזרה כיון דבשעת הנחה התנור צונן'. והיינו דכיון דהונח במצב היתר הוי כמע"ש דשרי להשאירו. (ולפי חידושו זה א"ש היתר המאכלים שעל הפלטה בעת הפסקת חשמל אף לדידיה דחזרה אסורה אף מאליה דלא נימא דיצטרך להסירם, דחזרה אסורה גם בגו"ק, דכיון שהיו מונחות על הפלטה קודם שחזר החשמל הוי כשהיה מע"ש ודו"ק)

וגם ע"ד ישלה"ק כנ"ל דאף דהוי כשהיה מע"ש אכתי נאסור משום שהייה באינו גו"ק דאסורה אף מע"ש[כא]. **אמנם** בהמשך דברי רמ"א נראה ישוב לזה, דכ' דכשהקדירות חמין מותר אף לישראל ליתנם סמוך לתנור בית החורף, וכ' מ"א (מג') דמ"מ עליו אסור אפי' קודם היסק כיון דחישי' כשלבסוף יוסק שמא יחתה, ומ"מ העולם נהגו היתר וסמכו על מה שהביא לעיל (סקל"א) דתנור שפתחו מהצד ומניח דבר על גבי גגו נידון כגו"ק. ואף דהביא שם דבמהרי"ל כ' דצריך להפסיק בדף להיכר מ"מ כאן סמך לענין קודם היסק לדונו כגו"ק.

וא"כ י"ל דאף כלפי ההיתר דלעיל אף בקדירה צוננת ע"י גוי ליכא משום שהייה כיון דעל גבה הוי כגו"ק דשרי, ולעולם פשוט לאסור שהייה באין גו"ק אף בשבת.

ומ"מ בנידו"ד יש להתיר מטעם אחר, דאפשר שאין מוטל עליו לעשות מעשה למנוע מה שאח"כ יתחדש מצב של שהייה אסורה, ול"ד למש"כ מ"א הנ"ל לאסור הנחה קודם היסק דהוא עושה מעשה.

הרב דוד מאיר שרים

בענין הטמנה על פלאטה חשמלית

נחלקו הראשונים האם מותר להטמין קדרה בדבר שאינו מוסיף הבל ע"ג כירה עם גחלים כשאין הקדרה נוגעת בגחלים. דעת הר' יונה והרשב"א דאסור, כיון שהכירה הופכת את הבגדים לדבר המוסיף הבל. ודעת הרמב"ן והר"ן שמותר, כיון דהטמין כראוי בדבר שאינו מוסיף הבל, ומה שהקדרה ע"ג הכירה הוי דבר נפרד מההטמנה.

השו"ע בסעיף ח כתב וז"ל: אף על פי שמותר להשהות קדרה ע"ג כירה שיש בה גחלים ע"פ הדרכים שנתבארו בסי' רנג, אם הוא מכוסה בבגדים, אע"פ שהבגדים אינם מוסיפים הבל מחמת עצמן, מ"מ מחמת אש שתחתיהם מוסיף הבל [ואסור]. ומיהו כל שבוא בענין שאין הבגדים נוגעים בקדרה, אע"פ שיש אש תחתיה, כיון שאינו עושה דרך הטמנה שרי. הלכך היכא שמעמיד קדרה ע"ג כירה או כופח שיש בהם גחלים ואין שולי הקדרה נוגעים בגחלים, שיהוי מקרי ומותר ע"פ הדרכים שנתבארו בסי' רנג. ע"כ.

יוצא דלפי מרן השו"ע אם מטמין בצורה שהגחלים נוגעין בקדרה או שמניח בגדים ע"ג הקדרה אפילו אין הקדרה נוגעת בגחלים, או שהקדרה נוגעת בדופני הכירה, אסור. וא"כ חזינן שנהגו כל ישראל להניח קדרה על פלאטה חשמלית שהיא מוסיפה הבל ואם שם שמיכה או בגדים מעל לפי דעת השו"ע אסור, וצ"ב איך נוהגין כך. לפי הרמ"א מותר כיון שהוא תופס דהטמנה במקצת מותר, אבל לפי מרן איך יהיה מותר.

אלא דמצאנו ביבי"א ח"ו סימן לג ובחזו"ע ח"א עמ' נט כמה צירופין להתיר.

א- הקדרה אינה נוגעת ב"גחלים" כיון דיש הפסק בין גוף החימום לקדרה ע"י הברזל שמכסה את הפלאטה ויש גם אויר ביניהם. ב- בפלאטה אין חשש חיתוי דא"א להגביה חומה, וא"כ י"ל דגם לרשב"א, רבינו יונה והשו"ע יהיה מותר, דהוי ככירה גרופה וקטומה. (אולם זה לא מתיר לשים בגדים מעל, דגם זה אסור לפי השו"ע אפילו ללא מגע בגחלים). ג- יש לצרף את דעת הרי"ד וסיעתו דבהטמנה לצורך מחר אין חשש חיתוי. ד- יש לצרף את דעת הרמב"ם וסיעתו דכל דבר שהתבשל כמאב"ד אין איסור הטמנה אפי' בדבר המוסיף הבל. ה- מנהג ישראל להקל בזה היה קודם

כ. דאף בפלטה אין צד לעשותה גו"ק משום הברזל המכסה את גופי החימום דהכל דבר אחד, אלא מצד חוסר אפשרות החיתוי, או משום דמה שמעביר המאכל לכירה זו שמועט חומה הוי היכר כגריפה (מנח"ש לד, יז שש"כ פ"א הע' עא'), ותרויהו ל"ש במיחם דיש דרגות חום, ושם עיקר חימום המים, והתירו מע"ש הוא רק כשהיו רותחים המים מבעו"י. ולכך במאכלים שע"ג הפלטה אין חשש אפי' לחים דהיא גו"ק ושרי אף באין מאב"ד להכרעת המ"ב (סקי"ג, דלא כרע"א שהסתפק), וכ"ש לדעות דפלטה הוי כסמוך לאש.

כא. ובשיטתו ל"ש לומר דשהיה נאסרה רק בע"ש דהא לדידיה חזרה הינו שהייה בשבת. אמנם לשיטתו דחזו"א דס"ל דרמ"א שיח סט"ו שהחמיר בלח שהצטנן לגמרי הוא ממנהג בעלמא י"ל דלענין שהייה ליכא מנהג לדונם כאין מבושלים, אך לפשטות הבנת הפוס' ברמ"א לא כן קשיא לדידן כנ"ל.

פשיטת הוראות מרן. וכן מצאנו בכמה ספרים כמו בספר זכור ליצחק, נתיבי עם, ושמש ומגן (ח"ג סי' נ) ועוד שכתבו דקדם מנהג ישראל לנהוג לפי הרמב"ן וסיעתו לפני שפשטו הוראות מרן דמותר להטמין אפילו הבגדים נוגעים בקדרה, ובלבד של תיגע בגחלים אפילו נגד מרן.

בקצות השלחן כתב דכל מה שאסר השו"ע הטמנה במקצת הוא דוקא כשההטמנה עצמה מוסיפה הבל, אבל אם היא מוסיפה הבל מחמת דבר אחר כגון בדידן שמחמת הכירה עם גחלים הבגדים מוסיפים הבל יהיה מותר. אבל אם הבגדים נופלים על דופני הקדרה אסור.

וכתב בילקוט יוסף (סי' רנג הערה ו) שלא יניח את הבגדים בצורה שיכסו גם את צידי הקדרה דאז אסור, אבל אם מניח בצורה שלא יגעו בדופני הכירה מותר, דהוי כמו שכתב השו"ע שאם נתן על הקדרה כלי רחב שלא נוגע בצידי הקדרה ונתן בגדים ע"ג הכלי, אין כאן הטמנה. אולם בהלכה ברורה כתב דאין להתיר לדעת השו"ע גם כשאין הבדגים נוגעים בדופני הכירה דהוי הטמנה במקצת שאסורה לדעת השו"ע. עי"ש.

כתב הזכור ליצחק דיר"ש ראוי שיחמיר ולא יכסה את הקדרה.

הרב דוד כוכב

בביאור פסק מרן השו"ע הטמנה במוכין ובגיזי צמר והטמנה בגומא שנתקלקלה

גמרא שבת דף מח בעא מינה רב אדא בר מתנה מאביי מוכין שטמן בהם מהו לטלטלם בשבת. א"ל וכי מפני שאין לו קופה של תבן עומד ומפקיר קופה של מוכין. וכתב ב"י כלומר ולא בטלי להטמנה ואסור לטלטלן ובדף מט במשנה טומנין בגיזי צמר ואין מטלטללין אותם אמר רבא לא שנו אלא שלא טמן בהם אבל טמן בהם מטלטלין אותם איתיביה ההוא מרבנן בגיזי צמר ואין מטלטלין אותם כיצד הוא עושה נוטל את הכיסוי והן נופלות כלומר אלמא בבהנך דטמן קא אסר לטלטולי אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רבא לא שנו אלא שלא יחדן להטמנה אבל יחדן להטמנה מטלטלין אותם רבינא אמר בשל הפתק שנו. ע"כ.

הריטב"א כתב שהמוכין הם מוקצה מחמת חיסרון כיס וכ"כ גם במשנ"ב ס"ק ג ומשו"ע הרב מבואר שהם מוקצה מחמת גופו וכן נראה בפרישה ובערוך השולחן.

ולכאורה יש סתירה בן הסוגיות דלאביי מוכין הם מוקצה וצריכים יחוד ורבא ס"ל שגיזי צמר הם לא מוקצה אלא אם הם של הפתק ר"ל מיועדים לסחורה כרבינא ומצינו 4 מהלכים בראשונים ליישב ולפי זה יש נפק"מ להלכה:

א-הרא"ש מתרץ שצ"ל מוכין חשיבי מגיזי צמר נראה שהאיסור משום מוקצה מחמת חיסרון כיס והם יותר מוקצה לכן אפילו שלא יחדן לסחורה הם מוקצה משא"כ גיזי צמר רק אם יחדן לסחורה הוו מוקצה .וכן פסק הטור ורבינו ירוחם ושלטי גיבורים וכן פסק מרן השו"ע כתירוץ זה.

ב-הרא"ש בתירוץ שני מעמיד שגם אביי איירי במוכין של הפתק מיועדים לסחורה.

ג-דעת הרי"ף והרמב"ם שלעולם פליגי אביי ורבינא והלכה כאביי וכלשנא קמא דרבא שרק אם יחדם להטמנה מותר לטלטל את גיזי הצמר ומוכין וכן כתב הסמ"ג והמאירי וכתב הב"י שאע"פ שהם רוב בנין ר"ל הפוסקים הכי גדולים אבל הם לא רוב מנין וגם שזה איסור דרבנן ולכן לא פסק כמוהם כאן .

ד-דעת הבה"ג שיש מחלוקת בן אביי ורבא והלכה כרבא ורבינא ומוכין וגיזי צמר רק אם יחדם לסחורה הוו מוקצה ונדחה אביי מהלכה וכן פסק האליה רבה ס"ק א והובא שיטה זו בביאור הלכה ד"ה "אבל אם" וכתב שיש לסמוך עלהם בשעת הדחק ונראה לי שגם לפי תירוץ שני של הרא"ש הלכה כן רק שהרא"ש ביאר שאין מחלוקת וגם אביי איירי במוכין של הפתק . שו"ר שכ"כ האליה רבה שמסקנת הרא"ש כתירוץ השני וכ"כ גם ר"ן וכן ס"ל שם בדעת הרשב"א וכן מוכח בבה"ג וכן הוכיח הביאור הלכה בדעת הר"ח .ועיין מאמר מרדכי ס"ק ג שיישב למה השו"ע לא פסק לקולא כשיטה זו משום דאיכא הרמב"ם ורי"ף שמחמירין בכל גוונא גם בגיזי צמר שלא יחדם לסחורה והטור פסק כתירוץ ראשון של הרא"ש לכן פסק לחומרא במוכין ולקולא בגיזי צמר.

בסעיף ג נחלקו הטומן בגיזי צמר שאסור לטלטלן והוציא הקדירה כל זמן שלא נתקלקלה הגומא יכול להחזירה ואם נתקלקלה לא יחזירנה דעת רש"י שהאיסור להחזיר אם נתקלקלה הגומא הוא מישום טילטול מוקצה וכ"כ התו"ס וביארו שלא חשיב טילטול מין הצד שהרי יכול לעשות הגומא ע"י שתוחב לתוך הגיזי צמר את הקדירה וכתבו דהכא צריך לטלטל אילך ואילך כשרוצה להטמין הביאו המג"א ס"ק ח וברא"ש כתב שע"י הקדירה לא יטלטל פן ישפך התבשיל אם ינענע הצמר ע"י הקדירה מובא במחצית השקל.

הב"י הביא מפירוש המשניות להרמב"ם שגם אם טמן בדבר שמותר בטילטול כמו תבן אסור מפני שתצטרך הקדירה לעשות לעצמה מקום כשמחזירה ונמצא כמי שטומן בשבת נראה דס"ל שמצד מוקצה אין חשש כיון שעושה ע"י הקדירה אלא האיסור מפני שמטמין בשבת . ובשו"ע פסק בסתם כדעת רש"י והביא את דעת הרמב"ם בשם י"א.

ויקשה הרע"א מסימן רנז סעיף ד שמי שהטמין בער"ש יכול להחליף או להוסיף בהטמנתו והניח בצ"ע וכן יקשה הנחלת צבי וכתב שהרמב"ם חזר בו בהלכות ממה שכתב בפירוש המשניות משום הדין של רנז סעיף ד ודלא כב"י .

והגר"א כתב שכדברי הרמב"ם משמע בירושלמי נטלו משחשכה מחזירו משחשכה נטלו מבעוד יום וקדש עליו היום רבי בא בשם רב יהודה אם נתקלקל הגומא אסורה וביאר הגר"א דכיון שנטל מערב שבת ואין גומא הוא טומן לכתחילה בשבת ואסור נמצא שהאיסור הוא משום הטמנה ולא קשה מסימן רנז כי כאן איירי שגילה מערב שבת ואז נתקלקלה הגומא ועתא הוא רוצה לעשות גומא בשבת לכן אסור שו"ר שכן יישב בספר טהרת השלחן וכ"כ בתפארת יעקב על המשניות.

ותפארת ירושלים על המשניות תירץ מה שמותר להעביר מהטמנה להטמנה זה דוקא אם עושה זה מרצונו דכיון שכוונתו להטמינה לא בטלה הטמנה ראשונה אבל כאן שהטמנה ראשונה בטלה מעצמה כשעושה גומא חדשה הווה כמטמין לכתחילה בשבת .

הרב דוד בוגנים

הערות חשובות

רנ"ד ס"ג / תירוץ על קושיית רעק"א

בסימן רנ"ד ס"ג פסק השו"ע וז"ל "אם עבר או שכח ונצלה בשבת באיסור אסור", והקשה רעק"א שם - 'קשה לי אמאי לא מחלק דבעבר בכל גוונא אסור אבל בשכח אם היה מבושל כ"צ קודם שבת ונצלה באיסור כגון באינו סמוך לגחלים דמ"מ שרי בדיעבד כדלעיל סימן רנ"ג ס"א וצ"ע', ויש ליישב קושייתו דהתם ברנ"ג מיירי בבישול וכאן מיירי בצלי, וצלי תמיד אחר שנצלה כ"צ מצטמק ורע לו כנראה לעין כל, כיוון שמתייבש ונשרף ולכן בצלי שנצלה כ"צ שרי לכתחילה ולא נצלה כ"צ אסור אף בדיעבד ולא שייך כאן מצטמק ויפה לו שאסור לכתחילה ושרי בדיעבד.

רנ"ז ס"ה / עובדין דחול לצורך שבת בעי שינוי או לא?

ברנ"ד ס"ה פסק השו"ע כדעת הר"ן שאם נתן הפת מער"ש בכדי שיקרמו פניה שרי לרדות כדרכו כיוון דלא עבד איסורא וצורך שבת הוא ומבואר דעובדין דחול לצורך שבת (בלי איסור) מותר ואפילו בלי שינוי, וכן מבואר בסימן ש"ו ס"ז, וצ"ע מסימן שכ"ג ס"ה המביא כדי יין ממקום למקום לא יביאם בסל ובקופה כדרך חול אלא יביאם לפניו או על כתפו וכיוצא בזה שישנה מדרך חול ומבואר דאף עובדין דחול לצורך שבת בעי שינוי. ומאי שנא, וצ"ע.

רנ"ז ס"ד / ביאור המג"א מקושיית הבית מאיר והביאור הלכה

כתב המג"א (סימן רנ"ז ס"ד סקי"ג) דמש"כ השו"ע שאם הקדירה אינה מבושלת כ"צ אפילו להוסיף על הכיסוי אסור שתוספת זה גורם לה להתבשל ומיירי דווקא במטמין בדבר המוסיף הבל דבדבר שאין מוסיף הבל אין גורם בישול כלל ומותר להטמין או להוסיף והקשה הבית מאיר דסו"ס כיוון ששומר על החום לזמן ארוך גורם שימשיך להתבשל ועובר על בישול ולכן פליג על המג"א וס"ל דבכל גוונא אסור להוסיף כיסוי (והביא ראיה מרש"י בדף נ"א עמוד א'), ואולי אפ"ל שדעת המג"א שכיון שהקדירה חמה וההטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל רק גורמת שלא יתקרר א"כ לאו מידי עביד דאין המאכל מתבשל אלא מחמת החום של הקדירה שהיה כאן כבר בשונה מהגסה וכדו' שע"י הערבוב עושה בידיים פעולה של קירוב בישול. והר' ישראל אמסלם הקשה דא"כ לפי"ז יהיה מותר לקחת קדירה שלא בישלה כ"צ והסירו אותה מהאש ולשים על להבה קטנה שרק תשמר חומה, וזה דבר שאינו מסתבר כלל. ותירץ הר' שמואל ברוך רובין שליט"א דיש לחלק דבהטמנה שומר על חום הקדירה עצמה משא"כ בלהבה ששומר החום על ידי הוספת חום מהאש שלמטה ויש כאן מעשה בידיים וחייב, שוב הראוני שכן כתב בביאור המג"א בחוט שני ח"ב עמוד קל"ו.

הרב אלחנן בדיל

סיכום דין איסור רדיה

בדין רדיית הפת ראיתי לסכם כאן בקצרה ז' שיטות בראשונים: [א] בין אם נתן בהיתר ובין אם נתן באיסור, אסור לרדות אפי' ע"י שינוי (או"ז ח"ב סי' כ"ט). [ב] אם נתן בהיתר מותר לרדות ע"י שינוי ג' סעודות, ואם א"א ע"י שינוי לכאו' מותר גם בלא שינוי, אבל אם נתן באיסור אסור אפי' ע"י שינוי (רבינו ירוחם ח"ג נ"ב, רמ"ך הו"ד בכס"מ פ"ג הי"ח, הגהות אשר"י פ"א סי' מ'). [ג] בין אם נתן בהיתר ובין אם נתן באיסור מותר לרדות ע"י שינוי ג' סעודות, ואם א"א ע"י שינוי אסור (רמב"ן במלחמות א ע"ב, שיטה לר"ן ד' ע"ב). [ד] אם נתן בהיתר התירו לו לרדות בלא שינוי לצורך השבת [והיינו ג' סעודות (כדעת התוספת שבת, פמ"ג, רע"א וכה"ח), או כל צורך השבת (כדעת העולת שבת, מנורה הטהורה וביה"ל)], אבל אם נתן באיסור התירו לו לרדות ע"י שינוי ג' סעודות, ואם א"א ע"י שינוי מותר גם ללא שינוי (ר"ן על הרי"ף שם). וכ"פ השו"ע. [ה] בין נתן בהיתר ובין נתן באיסור ע"י שינוי מותר כמה שירצה, ואם א"א ע"י שינוי אסור (ריטב"א ד' ע"א ומ"מ פ"ה הי"ט). [ו] בין אם נתן בהיתר ובין אם נתן באיסור מותר לרדות בלא שינוי כמה שירצה, ואם לא נאפה אסור לרדות מדרבנן (ר"ח ומאירי ד' ע"א, ס' העתים סי' ג'). [ז] בין אם נתן בהיתר ובין אם נתן באיסור מותר לרדות בלא שינוי כמה שירצה, ואם לא נאפה אסור לרדות רק מצד איסור מוקצה (ראב"ן

סי' שמ"ו).

ואגב למדנו מדבריהם ג' שיטות בחומרת איסור הרדיה: [א] איסורו ככל שאר איסורים דרבנן (כדברי הרמב"ן והאו"ז, וכ"כ הראש יוסף ד' ע"א בדעת התוס'). [ב] איסורו אינו אלא משום עובדין דחול (כדברי הר"ן המ"מ ורבינו ירוחם, וכ"ד רש"י קי"ז ע"ב). [ג] אין בו שום איסור (כדברי הראב"ן). ומכאן צ"ע על המ"א (סקי"ח) דמשמע מדבריו שהוא איסור גמור (וכ"מ ממש"כ המ"א בסקכ"ב, עי' א"ר סקי"ד ונתיב חיים שם, וכן גם כ' הפמ"ג א"א סקכ"ב בדעתו), והלא בשו"ע (ס"ה) פסק כדעת הר"ן. ועוד קשה לפי שיטתו איך התירו שבות גמור לצורך שבת (וברמב"ן חידש דכל שבות דרבנן הותר ע"י שינוי לצורך שבת, ולא קיי"ל הכי). ושמא גם המ"א נתכוין לעובדין דחול ולאו דוקא, וצ"ע.

הרב יקיר משה בן עזרא

תנורים שלנו שא"צ רדייה

ב"י (רנד, ז) בד"ה כתב רבינו ירוחם – ועל כרחך לומר שמה שמתיר רבינו ירוחם ביותר מג' סעודות וכו' מיהו כי אסר להוציא ברחת אפשר דאפילו לצורך ג' סעודות אסר, מבואר יוצא מרבינו ירוחם שבתנורים שלנו שאין בהם איסור רדיית הפת כיון שאין מדביקין בהם הפת שרי אפי' יותר מג' סעודות אבל מ"מ אל יוציא הפת במרדה משום שהוא מיחזי כעובדין דחול אלא יוציא בסכין או מקל וכדו' עכ"ד, **ויל"ע היכי מיירי** האם מיירי בהדביק הפת באיסור (שנתן סמוך לחשיכה ולא קרמו פניה מבעוד יום) וקמ"ל שאף שבתנורים שלהם דיש איסור רדייה התירו לרדות רק למזון ג' סעודות מ"מ בתנורים שלנו מותר אף יותר ממזון ג' סעודות כיון שאין איסור רדייה **או דלמא** מיירי בהדביק הפת בהיתר (שנתן בכדי שיקרמו פניה מבעוד יום) וקמ"ל שאף שבתנורים שלהם היה אסור להוציא הפת שאין צריך לו לשבת אפי' בשינוי מ"מ בתנורים שלנו שרי להוציא את כל הפת אף שאין צריך לכל הפת בשבת.

והנה בב"י לכאו' משמע שמיירי בהדביק באיסור שהרי בב"י לעיל מבואר שס"ל כשי' הר"ן שבהדביק בהיתר שרי לרדות לצורך שבת כדרכו אף בלי שינוי[כב] שהרי הב"י כתב וז"ל - ומיהו כי אסר להוציא ברחת אפשר דאפילו לצורך ג' סעודות אסר משום דמיחזי כעובדין דחול עכ"ל, והנה מדכתב שאף בג' סעודות אינו מותר לרדות כדרכו וצריך שינוי משמע שמיירי באיסור דאילו בהיתר שרי לרדות כדרכו, וכ"כ המשנ"ב (בשעה"צ ס"ק לד ובביאור הלכה בד"ה מתר להוציא) שכן מוכח בב"י שמיירי בהדביק באיסור ונראה שכוונתו כמו שנתבאר, והתקשה בדברי המג"א שמפרש השו"ע בהדביק בהיתר שהרי בב"י מוכח שמיירי בהדביק באיסור, ולכן נדחק[כג] לומר שהמג"א לא פירש דבריו לדעת השו"ע שס"ל כהר"ן אלא לדעת רבינו ירוחם ע"ש.

אולם ברבינו ירוחם (ני"ב ח"ג סז ע"ד) גופיה מבואר להדיא שס"ל כדעת הרמ"ך[כד] שהביאו המ"מ והמג"א (ס"ק יז) שכל שהדביק באיסור אסור בכל גווני ואפי' בשינוי וג' סעודות משום כיון שלא עדיף פת משאר תבשיל שקיי"ל שתבשיל שהשהה באיסור אפי' שכח אסור עד מוצ"ש וה"ה אף בפת[כה] דאסורה עד מוצ"ש, ומש"כ בגמ' (קיז:) שהתירו לרדות בשינוי לצורך ג' סעודות מיירי בהדביק בהיתר, ולפ"ז אין מוכרח לבאר בב"י שכתב שבג' סעודות בעי שינוי שמיירי בהדביק באיסור אלא מיירי בהיתר ואפ"ה הזכיר שינוי כיון שבב"י מיירי בדעת רבינו ירוחם שס"ל שגם בהיתר בעי שינוי אבל לדינא כיון שס"ל כהר"ן א"צ שינוי בהיתר כמבואר (בסעי' ה), וא"כ מעתה שפיר אפשר לומר שהשו"ע בסעי' ז שכותב שבתנורים שלנו שאין איסור רדייה יש להקל טפי מיירי בהדביק בהיתר שבתנורים שלהם שרי רק לצורך שבת[כו] ובתנורים שלנו שאין איסור רדייה יש להתיר להוציא בשינוי אף שלא לצורך שבת[כז], ומעתה דברי המג"א יתבארו כפשוטם וא"צ לדחוק שהמג"א מיירי בדעת רבינו ירוחם ולא לדעת השו"ע דלעולם אף השו"ע מיירי בהדביק בהיתר וכמש"כ הפמ"ג (א"א ס"ק כג)[כח], והא"ר (ס"ק יח) והתו"ש (ס"ק לב) והכה"ח (ס"ק נח) שמיירי בהדביק הפת בהיתר.

הרב דניאל מסרי

ב' הערות בדין הטמנה בבגדים ע"ג האש

א. הטמנה במקצת בבגדים ע"ג כירה בשבת:

נחלקו בפוסקים בדין הטמנה במקצת, דעת מרן (רנ"ג ס"ס א') שהטמנה במקצת שמה הטמנה, וברמ"א פליג עליה שהטמנה במקצת לאו שמה הטמנה.

ואפשר לבאר מחלוקתם, שדעת השו"ע שעיקר ההטמנה לא באה מההרמטיות אלא מהדבר המטמין שצמוד לקדירה, והרמ"א פליג שעיקר ההטמנה באה מההרמטיות שהחומר המטמין מייצר סביב הקדירה, ולא חששו אף במקום שמוסיף הבל ללא הטמנה הרמטית.

ולפי"ז י"ל דלא פליג השו"ע אלא בדבר המוסיף הבל, משום שיש בדבר המטמין חומר פעיל, אבל הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל שאין חומר פעיל בדבר המטמין, עיקר ההטמנה באה מההרמטיות, וא"כ דוקא הטמנה בכולה, אבל הטמנה במקצת בדבר שאינו מוסיף הבל לכו"ע לאו שמה הטמנה, וכ"כ בשו"ת אול"צ (ח"ב יז יב), עיי"ש. (ועי' במשנ"ב רנ"ג ס"ק ס"ט)

ועתה יש לדון בהטמנה במקצת בדבר המוסיף הבל אלא שאין בחומר המטמין חומר פעיל וכדלהלן.

פסק מרן (רנז ח') אע"פ שמותר להשהות קדירה ע"ג כירה שיש בה גחלים, אם הוא מכוסה בבגדים אע"פ שהבגדים אינם מוסיפים הבל מחמת עצמן, מ"מ מחמת האש שתחתיהם מוסיף הבל ואסור. וכבר האריכו באחרונים לבאר המנהג דלא כמרן, ואכמ"ל.

אלא שיש מקום לדון במטמין במקצת ע"ג הכירה, שאע"פ שהטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל ע"ג כירה חשיב כמטמין בדבר המוסיף הבל, והרי דעת השו"ע שהטמנה במקצת בדבר המוסיף הבל שמה הטמנה, מ"מ גבי דין הטמנה במקצת יש מקום לראות את ההטמנה ע"ג כירה כמטמין בדבר שאינו מוסיף הבל.

דאם כנים דברינו שעיקר טעמו של השו"ע שהטמנה במקצת שמה הטמנה דוקא בדבר המוסיף הבל, ומשום החומר הפעיל שבדבר המטמין, במטמין בבגדים ע"ג כירה שדינם כדבר המוסיף הבל היינו משום האש שבכירה ולא משום שיש בהם חומר פעיל שמוסיף הבל, וא"כ ה"נ ההטמנה נעשית ע"י ההרמטיות, ואפי' לשו"ע הטמנה בהכי במקצת לאו שמה הטמנה, אע"פ שבהגדרה חשיב כהטמנה בדבר המוסיף הבל, וכל שחסר בהטמנה שמעל האש לכו"ע חשיב כשהייה ולא כהטמנה.

והעולה מן הדברים שיש סברא להתיר להטמין במקצת קדירה שע"ג האש אפילו בשבת, שהטמנה במקצת בדבר שאין בו חומר פעיל לכו"ע לאו שמה הטמנה. ואח"כ ראיתי שכ"כ בתהילה לדוד.

ב. הטמנה בבגדים ע"ג פלאטה בשבת:

בשו"ת יביע אומר (ח"ו לג) העלה שמותר להטמין בער"ש ע"ג בפלאטה אע"פ שחשיב כמטמין בדבר המוסיף הבל, ודימה למטמין בתנור בדבר המוסיף הבל וטח פי התנור בטיט שכתב באו"ז להתיר דמשום שטח בטיט לא אתי לחתויי (עי' במשנ"ב רנ"ז ס"ק מ"ז ובשעה"צ), וה"נ בפלאטה לא אתי לחתויי. וע"ע בשש"כ (פ"א עה) שהחמיר בזה.

ולפי"ז יש מקום לפלפל להתיר זאת אפי' בשבת (היכא שאין חשש בישול), שלכאו' מה שגזרו להטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל דשמא ירתיח, אפשר שדוקא בדבר שאינו מוסיף הבל משום שאין יכולת להטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל להרתיח כ"כ אלא לשמור חום, אבל דבר המוסיף הבל שיש לו יכולת עצמית להרתיח, אין לחשוש שמא ירתיח אלא רק שמא יטמין ברמץ ויחתה, וכל דלא אתי לחתויי כפלאטה, אפשר שמותר אפי' בשבת.

וכן נראה דאע"פ דשרי להטמין צונן בדבר שאינו מוסיף הבל, בדבר המוסיף הבל אסור וע"כ משום שמחמם הצונן, וכן משמע בת"ש (הובא במחצית השקל סעי' ו' עיי"ש). וכן משמע בפמ"ג לקמיה (רנ"ח א).

וכן משמע קצת בפמ"ג (א"א ס"ק י"ז) שכתב לי"א דשרי הטמנה בנתבשל כ"צ, מ"מ בדבר שאינו מוסיף הבל בשבת אסור שמא ירתיח, משמע שבדבר המוסיף הבל לא חיישינן לשמא ירתיח. ואע"פ דיש לדחות דאף בדבר המוסיף הבל אסור בשבת, דבמעשה ההטמנה לא מן הנמנע שיחתה, מ"מ לשמא ירתיח לא חיישינן, ובמטמין על פלאטה שלא יבא לחתות אפי' במעשה ההטמנה יש מקום להתיר.

וה"ה בלעך שע"ג הכיריים שכיסה או הוציא את הכפתורים לפוסקים שהתירו דדמי לטח בטיט.

הרב איתן בנישו

להטמין כלי ראשון שהצטנן

איתא בגמ' שבת לד. לפי גריסת רש"י דאסור להטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל גזירה שמא ימצא קדירתו צוננת וירתיחנה, וכן פסק השו"ע להלכה. מבואר כאן דכל מה שיותר מצונן גרוע טפי, דחיישינן טפי שמא ירתיח אותה ויעבור על איסור בישול.

מאידך, כתוב במשנה נא. שמותר להטמין דבר צונן בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל אפילו אם עושה כן כדי שתפיג צינתו. וצידד המג"א (ס"ק י"ד) להתיר הטמנה בדבר שאינו מוסיף אפילו כלי ראשון אם נתקרר עד שאין היד סולדת בו, וכן פסק המשנ"ב (ס"ק כ"ח) להיתר במקום הצורך.

כב. ודלא כהרמב"ן והמ"מ שסברי שרדיית הפת הוא שבות גמור ואף בהדביק בהיתר ורודה לצורך שבת אין להתיר אלא בשינוי.

כג. וכ"כ הביאור הלכה (שם) ע"ז שהוא דוחק קצת בדברי המג"א, וראה להלן שלפי דברינו יתבארו דברי המג"א כפשוטם.

כד. וז"ל רבינו ירוחם (שם) שכח פת בתנור וקדש עליו היום מציל ממנה מזון ג' סעודות וכו' וכשהוא רודה לא ירדה במרדה אל בסכין וכו' פירוש וזה מיירי שנתנו לתנור מע"ש לצורך שבת **בהיתר** וכו' ומכאן נראה לי כי בתנורים שלנו שאין מדביקין בהן הפת ואין צריך רדייה אלא בסכין ולא במרדה וגו' עכ"ל, מבואר שס"ל לרבינו ירוחם שהגמ' שהתירה לרדות בשינוי ולצורך ג' סעודת מיירי בהדביק בהיתר וכפי' הרמ"ך וכ"כ הביאור הלכה (שם) בהמשך דבריו שדעת רבינו ירוחם כהרמ"ך.

כה. ודלא כשאר הראשונים שסברי שבפת הקילו טפי משום כבוד שבת כמבואר בב"י.

כו. דהיינו מזון ג' סעודות וכמש"כ הפמ"ג (א"א כג), הרעק"א, התו"ש (כה) והבית יהודה (עייאש או"ח סי' כח) ולא כמש"כ הביאור הלכה (ד"ה וצורך שבת הוא) שכל שהוא לצורך שבת שרי אף ביותר מג' סעודות (בהדביק בהיתר).

כז. והיינו דווקא היכא כשרוצה לאכול מקצת מהם בשבת דאז מותר לו להוציא את שאר הפת ואין לאסור משום איסור הכנה מטעם דעל כל אחד שמוציא נוכל לומר דחזי לה (עיין מג"א סי' שכג ס"ק ח) אבל היכא שא"צ כלום לצורך שבת יש לאסור משום איסור הכנה.

כח. ודברי הביאור הלכה שכתב שבב"י מוכח להדיא שמיירי באיסור צ"ע.

ויש לעיין טובא, הרי כל הגזירה של הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל הוא שמא ימצא קדירתו צוננת וירתיחנה, ועכשיו שבאמת כבר נמצא קדירתו צוננת יהיה מותר להטמינה, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא וצ"ע.

הרב אלחנן בדיל

האם גדר 'גדיא' ו'ברחא' עשויים להשתנות

הנה ממה שאמרו בגמ' (י"ח ע"ב) '**והשתא** דאמר מר כל מידי דקשי ליה זיקא לא מגלו ליה, האי בשרא דגדיא ושריק שפיר דמי' וכו', משמע דכל ההיתר בגדי אינו אלא משום דקשי ליה זיקא, ולא שהגזירה בכלל לא חלה על גדי מעיקרא, וממילא אם יהיו הכל רגילים לחתות בשר גדי, לא יהא שום חילוק בינו לבשר ברחא, ושניהם אסורים מחשש שמא יחתה בגחלים. וכן להיפך אם יהיו הכל רגילים ליזהר מלחתות בשר שור או עז, לא יהא שום חילוק בינו לבשר גדיא. אמנם אם יהיה רק אופן מסויים של בשר גדי שיהיו רגילים לחתות, כגון בשר גדי עבה ביותר, וכן אם יהיה אופן מסויים של בשר עז או שור שנזהרים מלחתותו, כגון אם הוא חתוך דק דק או שהוא מתובל בתיבול מסויים, לכאו' לא מחלקינן בזה ודינם יהיה שוה לכל שאר גדיא וברחא, דאל"כ נתת דבריך לשיעורים.

ונראה לפ"ז דאף באופן שרוב בנ"א נזהרים מלחתות בשר גדי, אך הוא עצמו אינו מקפיד בזה ורגיל לחתות, דין בשר גדי יהא שוה אצלו לבשר עז, דמה שייך לומר בזה 'בטלה דעתו', סוף סוף איכא למיחש שמא יחתה, וה"ה להיפך באופן שרוב בנ"א רגילים לחתות אך הוא **לעולם** לא יחתה מחמת איזו שהיא סיבה, לכאו' לא יהא שייך בו גזירה זו. וכ"מ בשעה"צ (סי' רנ"ג סק"ט) גבי דין מצטמק ורע לו, דאף דבר שהוא מצטמק ויפה לו לכל העולם, ואצלו הוא מצטמק ורע לו לא חיישינן ביה לחיתויי, אף שיש לחלק דהתם 'מצטמק ורע לו' בעלמא אינו בכלל הגזירה, משא"כ בשר ברחא אפשר דלעולם הוא בכלל הגזירה ול"פ רבנן.

שו"ר בתוספת שבת (סקי"ז) שחידש גבי פירות שרגילים לאוכלם חיים, דאזלינן בהו בתר רובא דעלמא, ולכן גם אם באיזה מקום אין אוכלים אותו חי, לא חל עליהם גזירת חיתוי, ורק אם אין ידוע מנהג העולם, הולכים בכ"מ ומקום לפי מנהגו, והשוה הדבר לדין בישולי נכרים. וצ"ב דאחר שכל האיסור הוא מחשש חיתוי, מה שייך לומר דאזלינן ביה בתר רובא דעלמא, סו"ס אצל אותו אדם הרגיל לחתות שפיר יש לחוש לזה. ואפשר שהיה נראה לו דגזירת 'שמא יחתה' היא 'גזירה כללית' השייכת בכל דבר שרגילות לחתות, ולכן דבר שרוב העולם אין רגילים לחתותו, לא חלה עליו גזירת חיתוי, וממילא גם אם יהיה מקום שיהיו רגילים לחתותו, לא חלה עליהם הגזירה, ואף שכמובן יש להם להיזהר מאוד לבל יבואו לידי חיתוי בשבת, מ"מ גזירת 'שמא יחתה' לא נאמרה בהם.

אח"כ מצאתי שכמה אחרונים צידדו כדבריו, ביניהם החיד"א (מחזיק ברכה סק"ב) והגר"ח פלאג'י (רוח חיים סק"א), וכ"כ בכה"ח (סופר סק"ל), אך מאידך בתורת חיים (סופר סקי"ז) ובשולחן אש (אבי הבא"מ ובצה"ח הכא) דחו את דבריהם, וכתבו כדברינו דלא אזלינן בזה בתר רובא דעלמא.

לאור האמור, יש לדון לגבי **שהיית בשר ע"ג 'מנגל' המצוי בימינו**, והנה אלו שרגילים לנפוח עם איזה חתיכת קרטון וכדו' ע"מ ללבות הגחלים אף בעוד שהבשר מונח שם, ודאי אסורים להשהות עליו אפי' בשר גדי, לא מבעיא לדעת הרמ"א שה"ה חשוב ממש כבשרא אגומרי, אלא אפי' לדעת השו"ע דל"ח כבשרא אגומרי משום דסו"ס איכא למיחש ביה לחיתויי, וממילא לדעת השו"ע אסור להשהות עליו כל בשר עד שיצלה כ"צ ויהא מצטמק ורע לו, ואילו לדעת הרמ"א יש להתיר משנצלה כמב"ד (אם מפני שפסק כחנניה, ואם מחמת שפסק כרש"י וסייעתו דהאי נמי חשיב כבשרא אגומרי), אמנם אלו 'המומחים' שלעולם לא ינפנפו בעוד שהבשר מונח שם, לכאו' מותרים להשהות עליו אפי' בשר עז או שור כנ"ל, לא מבעיא לדעת השו"ע דהא ל"ח ביה לחיתויי (ול"ח שיסירו את הבשר ע"מ לחתות כמבואר בדברי הרמב"ם), אלא אפי' לדעת הרמ"א דחשיב כבשרא אגומרי לכאו' יש להתיר, ואף שלדעת בעה"מ וסייעתו חיישינן שמא יסירנו משם ע"מ לחתות, מ"מ לדינא נקטינן כדעת רש"י דלא חייש להכי וכנ"ל. ולדברי התוספת שבת וסייעתו, אין הדבר נמדד לפי כאו"א אלא בתר רובא דעלמא, וכמדומה שרוב העולם נזהרים מלנפנף בזמן שהבשר מונח שם, שלא יעלה אפר ויקטום הבשר, וממילא דינם כהמומחים הנ"ל.

כמו"כ לגבי **מכשיר 'שוארמה' שיש בו גלגל עם בשר עוף**, אם יש אפשרות להגדיל את האש ורגילים בזה, אסור להשהות עליו אפי' בשר עוף או גדי, לא מבעיא לדעת רש"י וסייעתו, אלא אפי' לדעת הרמב"ם דההיתר בגדי הוא מפני שנהרס בחיתוי, דהא חזינן דלא קפדי בהכי. ואם א"א להגביה את האש, לכאו' באנו בזה למחל' הפוסקים גבי פלאטה, דלרוה"פ חשיבה כגרו"ק ומותר להשהות עליה. ועכ"פ אסור ליקח מן הבשר בשבת עד שידע שגם הבשר שמתחת נתבשל כ"צ, שהרי בסילוק הבשר העליון מקרב את בישול הבשר התחתון ויש בזה איסור תורה.

הרב ציון אברג'ל

בביאור מחלוקת הרשב"ם והראשונים באיסור הטמנה / רנז, ז

כתוב במשנה שבת לד. דספק חשיכה ספק אינו חשיכה טומנין את החמין. ובסוף העמוד רבא מבאר שאיסור הטמנה בדבר המוסיף הבל הוא משום חשש שמא יטמין ברמץ (אפר שיש בו גחלים) ויחתה, ופירש רש"י "שמא יחתה בגחלים משחשיכה שבא לבשל הקדרה שלא בישלה כל צרכה, וגזרו אף בבישלה כל צרכה עד שיגרוף או שיקטום." משמע מדבריו שאין חשש שיחתה רק לחמם את הקדרה, אלא כדי לבשל אותה. וכן מוכח משיטת רשב"ם הביאה הטור ס"ז וז"ל "פירש רשב"ם כל מה דאסרו הטמנה היינו דוקא כשלא הגיע למאכל בן דרוסאי אבל הגיע למאכל בן דרוסאי שרי". ודין הטמנה כדין שהייה דאליביה סגי להגיע למאב"ד. (מאכל בן דרוסאי הוא שיעור בישול הראוי לאכילה). [דברי רשב"ם אינם אלא לענין הטמנה בדבר המוסיף הבל, וכן מפורש במשנה ברורה סעיף קטן ל"ה.] וכן מוכח ממאי דרבנו תם חלק עליו וכתב דבהטמנה חיישינן טפי לחתוי מבשהייה "לפי שמטמין לצורך מחר וצריך חתוי טפי שלא יתקרר הלכך חיישינן ביה טפי". מבואר דחיישינן שיחתה בגחלים כדי לחמם, ושבזה גופא נחלקו. ובאמת דברי רש"י ורשב"ם קשים. שאי אפשר לומר שהם סוברים שלא חוששים שיעבור חילול דאורייתא לחימום בלבד, דהא בדברי רבא הנ"ל הוא מבאר גם את האיסור הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל ,והוא "שמא ירתיח" ופירש רש"י "שמא ימצא קדרתו שנצטננה כשירצה להטמינה וירתיחנה תחילה ונמצא מבשל בשבת" והרי זה איסור דאורייתא והוא רק בא לחמם אותה. [דמאי דהוי בישול אין הכוונה שלא היה מבושל כל צרכו, אלא משום דס"ל לרש"י שיש בישול אחר בישול בלח (והא דהטמנה אסורה אף ביבש צריך לומר שהוסיפו חכמים על גזירתם וכמו שביאר רש"י בד"ה גזירה שמא יחתה בגחלים. ודו"ק)] והנראה לבאר כך: ראשית כל יש לתמוה על טעם הגזירה בהטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל. וכי חיישינן בבני ישראל שירתיחו קדירותיהם ויעברו בכך על איסור מן התורה? ועוד א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם, דאי האי גברא לא איכפת ליה כולי האי לעבור על איסור תורה, וכי גזירה מדרבנן תעצור אותו? ועוד מה טיבו של איש זה, המטמין קדרתו לשמור חומה כי אסור לחממה למחרת, ובדיוק לפני ההטמנה מחממה?! ואם כבר הוא עובר, שלא יטמין כלל ויחמה מחר, ויתרה מזו, שיבשל הכל בשבת עצמה ומה לו להכין מערב שבת, הרי בין כה הוא מחלל אותה?! אלא פשוט שמעולם לא חששו חכמים באנשי הציבור אליו מיועדות התקנות והגזירות, ציבור ירא שמים, שירתיחו קדירותיהם סתם. אלא דבמטמין בשבת מן הסתם כבר ירד חומה וההטמנה לא תספיק לו למחר. לכן רוצה לחממה תחילה ומורה היתר לנפשו בב' דרכים: 1) הוא חושב (או משקר לעצמו) שקדירתו עדיין חמה בחום שהיד סולדת בו, ושאינו עובר על איסור בישול על ידי החימום. אלא דזימנין שכבר אין היד סולדת בו ועל ידי ההרתחה עובר על בישול דאורייתא. 2) או שנצטננה לגמרי ורוצה לחממה ולסלקה רגע לפני שהיד תהא סולדת בו, וזימנין דלא דק, ונמצאת רותחת ועבר גם בזה על בישול דאורייתא. משא"כ בחתוי, אין חכמה ואין עצה, אם יחתה ברור לו שהוא עובר על איסור תורה, והבין רשב"ם שרק אם תבשילו אינו אפילו ראוי לאכילה יבא לחתות. אבל לצורך חימום בלבד לא, דאתו ברשיעי עסקינן. וכן הבין רש"י גם, אלא דמדסתם התנא ולא חילק בין דרגות הבישול משמע דבכל ענין אסור. (וכדדחה רבינו תם את דברי רשב"ם (מז: תוספות ד"ה במה ע"ש) ומ"מ רבינו תם חשש אף לחתוי של חימום מטעם שהוא להוט שלא יתקרר תבשילו ולכן אסור אף בהגיע למאב"ד, ולא דמי לשהייה המותרת בכה"ג (וכמבואר בס' רנ"ג) דהתם הוא לצורך הלילה ואצל הגחלים ובודאי תהא חמה, וחיישינן רק לבישול, ואם הגיע לבאב"ד אין חשש.

הרב אברהם מזרחי

הרב יונתן ברג

הטמנה בדבר המוסיף ואינו מוסיף הבל כשאינו מתכוון

שו"ע (רנז, ב) ז"ל "ומ"מ לשום כלים על התבשיל כדי לשמרו מן העכברים, או כדי שלא יתנוף בעפרורית שרי שאין זה כמטמין להחם אלא כשומר ונותן כיסוי על הקדירה".

מבואר בשו"ע שמותר להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל אם אינו מתכוון לשמור על החום, ואין לבאר שהיתר זה הוא מפני שע"י שמשנה את מחשבתו אין זה מעשה הטמנה כלל ונהפך למעשה שמירה, דאף שכך הוא משמעות דברי השו"ע.

מ"מ עי' במ"ב ס"ק י"ד שהתיר להטמין אפי' בבגדים המיוחדים להטמנה, ובזה אף שיחשוב לשמירה מפני עכברים וכו' המעשה ניכר מצד עצמו שהוא הטמנה.

לכן נראה לומר שהיתר זה הוא מחמת שכל הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל היא גזירה שמא ימצא קדירתו צוננת וירתיחנה, וכל הגזירה שייכת רק אם הוא באמת מתכוון לחמם אבל אם אין בכוונתו כלל לחמם אין גזירה שמא ירתיח.

ועתה יש לעי' מדוע היתר זה לא נאמר בכל גזירות חז"ל כגון שהייה חזרה וכדו' שאם אין כוונתו לשהייה, שיהיה מותר להשהות כיון שאין גזירה שמא יחתה.

והנצרך לומר שכנראה שהיתר זה נאמר רק בהטמנה משום

שהטמנה היא גזירה יותר רחוקה משהייה וחזרה.

ועפ"ז יש מקום גדול לומר שהיתר זה נאמר גם בהטמנה המוסיף הבל דגם הגזירה היא רחוקה מאוד שמא יטמין ברמץ ושמא יחתה.

אלא דאפשר לחלק ולומר דכל ההיתר של אינו מתכוון שייך רק בדבר שאינו מוסיף הבל שכל הגזירה היא שמא ירתיח ואם אינו מתכוון לשמור על החום אין גזירה כלל משא"כ במטמין בדבר המוסיף הבל שהגזירה היא שמא ידמה מילתא למילתא ובשבת אחרת יטמין ורמץ ויחתה בזה אפי' שאינו מתכוון הגזירה עדיין קיימת כי הדימוי מילתא למילתא הוא אפי' שלא התכוון לחמם (וכ"כ בספר אז נדברו ח"ה סי' ט"ו) (ועי' במנח"ש ח"ב סי' ל"ד אות כ' שגם החמיר בדבר המוסיף הבל שאין את ההיתר של אינו מתכוון, ורק אם מטמין בדבר שאינו מוסיף הבל אפי' שהוא ע"ג דבר המוסיף אז מותר אם אינו מתכוון).

בסיכום: היתר של אינו מתכוון נאמר רק על הטמנה משום שהיא גזירה רחוקה, ואפשר שרק בדבר שאינו מוסיף הבל.

וחשוב לציין: שגם אם נאמר שהיתר זה נאמר גם על הטמנה בדבר המוסיף הבל היינו דווקא במטמין בדבר המוסיף הבל אבל אם מטמין ברמץ שהגזירה היא ישירה שמא יחתה אז גם אם לא יכוון יהיה אסור להטמין.

הרב יעקב ישראל מלול

הניח הקדירה ע"ג הפלטה בע"ש ושכח להדליקה האם מותר להעבירה בשבת לפלטה דולקת

הנידון באופן שאין בזה משום בישול מצד איסור נתינה בתחילה דשיך אף בגו"ק דמחזי כמבשל, דכיון שלא היו על הפלטה כלל ל"ש לדונו כחזרה.

והנה דנו הפוס' בשהיתה מונחת על הפלטה מע"ש וכבתה או שנפלה ורוצה להחזירה. והינו דבגמ' הוזכרו ב' תנאים דתידון כחזרה א' שתהא ההסרה ע"ד להחזירה על האש, ב' שלא הונחה בנתיים ע"ג קרקע. והסתפקה הגמ' בכסא או ספסל אי הוי כע"ג קרקע או לא, ולא איפשיטא. ולדינא לשו"ע סגי דלא הונחה ע"ג קרקע ול"ב דעת להחזירה, וכסא וספסל כבידו. ולרמ"א בעי נמי דעתו להחזיר, וכסא וספסל כקרקע. ובמ"ב דאף לרמ"א בעת צורך יש להתיר בידו בלא דעת חזרה, וכן בדעתו אף בהונח ע"ג כסא וספסל.

וא"כ בנידון הנ"ל - בכבתה האש - לשו"ע שרי, דהפלטה הויא ככסא, אך לפסק המ"ב דגם בכסא בעי דעתו לכאו' אסור דהא לא היתה לו דעת להחזיר דמאליה כבתה. ובנפלה הקדירה על הקרקע יש לאסור אף לשו"ע.

ומ"מ יש לדחות, דלענין דעתו להחזיר י"ל דל"ב דעת בעת ההסרה אלא סגי שיש דעת כללית שתהיה שם הקדירה ואף כשהוסרה עדיין יש דעת זו, ועוד די"ל דל"ב כלל דעת חיובית שתהא שם הקדירה אלא שלא תהא דעת להסירה משם, וגם לפי"ז בהוסרה מאליה ממצב השהיה ודאי שרי.

וה"נ לענין הדין שלא תונח ע"ג קרקע יש לדון אי עצם המצב שהיא במקום סילוק אוסר או דדוקא כונת האדם להניחה במקום סילוק וא"כ באופן שקרה הדבר מאליו י"ל דלא גרע דנמצאת במקום סילוק ועוי"ל כנ"ל דדעתו הכללית שתהא על הכירה מחשיבה דאף עתה זו דעתו וא"כ לא גרע מה שנמצאת במקום סילוק.

וברע"א (רנג, ב), הסתפק בסילק חבירו קדירתו מהאש אי שרי להחזירה, ובהניחה ע"ג קרקע פשיט"ל דאסור כיון דעביד מעשה, אך בעודה בידו ואין דעתו להחזיר דהוא מעשה התלוי במחשבה הסתפק אי אמרי' בכה"ג א"א אוסר דבר שאינו שלו. וכ' דפליגו בזה תוס' והר"ש, דלתוס' שרי כיון דתלוי בדעת, ולר"ש ל"א הכי אלא כשאין משמעות כלל למעשה אלא כשמבטא את מחשבת האיסור, אך כשהאיסור הוא המעשה והמחשבה היא תנאי - אוסר, וכן גדר הדבר בחזרה.

וצ"ב דאף לדעת תוס' דאין חבירו אוסר דבר שלו מ"מ יאסר ממילא כיון דאין דעת. וע"כ דס"ל דכל שאין דעת שלא להחזיר אכתי קיימא שהייה קמא. **ומדפשיט"ל** דאם הניחה חבירו ע"ג קרקע אוסר דבהא פשיט"ל דעצם מציאותה ע"ג קרקע אוסר ולכה"פ דבעי דעת חיובית בעת ההנחה שלא לסלק, דאי בעי' כונה לסלק א"כ לדעת תוס' הו"ל להתיר גם בזה.

ונפיק בנידון הנ"ל דאם נפלה ע"ג קרקע יש לאסור, ובנפלה על כסא או כשכבתה האש יש להתיר אף לדעת רמ"א.

אמנם באבי עזרי (קמא, שבת ג, י) תמה דודאי אף 'דעתו להחזיר' בעי' שיהיה באופן חיובי ואף שאין יכול חבירו לאסור כיון דתלוי במחשבתו מ"מ ממילא נאסר כיון דאין דעת ונסתלקה במציאות משהיה קמא וע"כ לדבריו בכ"ג אסור, וכן נקטו חלק מהפוס' כסברתו.

וכ"ז בהותחלה שהייה מע"ש, אך בנידו"ד דלא הותחלה שהייה בשבת גרע דל"ש לומר דמה שנותנה בשבת הוי חזרה. **ואמנם** בשעה"צ (מד) כ' דכשמתקיימים תנאי חזרה שרי אף בשנטלה מהכירה מבעו"י ובא להחזירה משחשיכה, כמבואר בר"ן (יז:) דדוקא באופן זה נצרכו תנאי חזרה, וא"כ ה"נ כיון שלא היה לו דעת סילוק וסגי בזה לרע"א, וגם לא הונחה ע"ג קרקע שרי גם כה"ג דהנטילה מע"ש, **אך** הביא דבלבוש מבואר לא כן, וכ"ד החזו"א, **וטעמם מסתבר** שכיון דלא הותחלה שהייה בשבת מה שייך לדון על חזרה. **וצ"ל** דדעת המ"ב דל"ד שהיתה על האש מע"ש חשיב המ' שהייה אלא כל שהיתה על האש ואף קודם שבת. **אמנם נראה** דאם הוציא מהמקרר ונתנם על הפלטה ל"ש להגדיר הדבר כחזרה כיון דלפני שבת לא היה על האש כלל (ול"ש חזרה כלפי מה שעמד על הכירה מאתמול).

אך נ"ל דאף ללבוש והחזו"א שרי הכא, דכיון דדעתו היתה ליתנו מבעו"י ושכח עדיף טפי להיחשב כהמ' שהיה. **וכדמצינו בהטמנה** דכ' תוס' נא. דשרי לגלות ההטמנה ולחזור ולכסות כבחזרה ומ"מ אם הסיר הכיסוי מבעו"י כדי לכסות משתחשך אסור. **ומשמע לכאו'** דמש"כ **כדי לכסות** הינו משום דאף ההיתר לגלות משתחשך ולכסות הוא רק כשמגלה ע"ד לכסות וכחזרה, ומ"מ כשמגלה מבעו"י אסור דדמיא לתחילת הטמנה, (כסברת הלבוש וחזו"א).

ובראש"ש וטור ועוד הגירסא שונה עי"ש, וכ' הב"ח דכונתם שדעתו לכסות רק משתחשך ומשו"כ הוי כתחילת הטמנה. ולפי"ז דייק הב"ח דאי דעתו לכסותו מבעו"י ושכח שרי דכה"ג ל"ח תחילת הטמנה. וא"כ ה"נ גבי חזרה י"ל דאף ללבוש וחזו"א היכא דדעתו לכסות מבעו"י עדיף.

וכ"מ במנח"ש (ח"ב לד, יז) שהתיר בנידו"ד אף כשהונחו על הקרקע קודם העמדתם על הפלטה, **ולכאו' צ"ב** דהא אף דס"ל כסברת רע"א, בזה עכ"פ מבואר דגם שיטתו להחמיר כנ"ל, **אמנם בתו"ד שם כ'** דעדיף ד"ז ממש"כ מ"ב להתיר בעת הצורך בדעתו להחזיר בכסא וספסל, דכאן שרי אף בלא צורך, והטעם משום דהכא חשיב דאין כאן סילוק כלל דכל מעשיו הם להשהותם על האש, וכסברתינו הנ"ל, וא"כ י"ל דה"נ ההנחה על קרקע אינה סילוק בכה"ג שכל עסקו להניח על האש ודו"ק.

הרב יצחק יוסף סתהון

ביאור שיטת הרמב"ם בטעם שמא ירתיח

ידוע המחלוקת ראשונים האם איסור הטמנה במוסיף הבל הוא משום שמא יטמין ברמץ, או שמא ירתיח. דעת רש"י דהאיסור הוא שמא יטמין ברמץ לשבת הבאה ויבוא לחתות בגחלים [ועי' מ"ש בשו"ת אז נדברו (ח"ה סי' טו) בזה], ע"ש. וכדבריו כתבו עוד כמה ראשונים, כ"כ הרשב"א (לד ע"א סד"ה כך הוא גירסת וכו'), והריטב"א (בד"ה גירסת רש"י), והתרומה (סי' רלא), והנימוקי יוסף, ור' ירוחם (נתיב יב ח"ג), והפסקי רי"ד, והצרור החיים (דרך השלישי סי' א), וכן הביא בספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער חמישי) בשם רבים מגדולי המפרשים והפוסקים, ע"ש. וכ"כ הרע"ב (פ"ד משבת מ"א) דפירוש הרמב"ם הוא פירוש שאין הדעת סובלו, ע"ש.

והרי"ף (יד ע"ב) והרמב"ם (פ"ד משבת ה"ב), ס"ל דהאיסור הוא שמא ירתיח. דהיינו, כמו שהסביר הרמב"ם, שמן הדין היה שטומנין בדבר המוסיף הבל מבעוד יום וישאר התבשיל טמון בשבת, שהרי משהין על גבי האש בשבת, אבל אסרו חכמים להטמין בדבר המוסיף הבל מבעוד יום גזירה שמא תרתיח הקדרה בשבת, ויצטרך לגלותה עד שתנוח הרתיחה, ויחזור ויכסה בשבת, ונמצא טומן בדבר המוסיף הבל בשבת שהוא אסור, ע"ש. וכן מצינו גם לר' פרחיה, וספר העתים (סי' יד), וספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער חמישי), ע"ש. וכן נראה מדברי הריבב"ן, והמאורות, ע"ש.

ויש להבין בדברי הרמב"ם מה האיסור אם מחזיר הכיסוי. דהוא כתב, דאם מגלה ומכסה בשבת נמצא טומן בדבר המוסיף הבל. ונראה שהאיסור הוא משום הטמנה. וזהו דבר שא"א לאמרו לכא', דהוי גלגל החוזר, טעם האיסור בהטמנה שמא ירתח, והאיסור שמא ירתח היינו משום הטמנה, אתמהא.

והנה ברמב"ם בפיהמ"ש (פרק במה טומנין) האריך להסביר ב' טעמים למה אסור להטמין בדבר המוסיף הבל, [ברמב"ם שם יש בלבול נוסחאות, במהדו' הרב קאפח כתוב להדיא דזה ב' ביאורים, אבל גם בשאר מהדורות מוכרחים לומר דבא לומר ביאור חדש, כאשר עיני המעיין תחזנה מישרים], או שבאמת מותר לבשל בדברים המוסיף הבל, דלא הוו אפ' כתולדות חמה, רק דיבוא לבשל ולחמם גם באש רגילה, ואז האיסור הוא משום מבשל. וטעם הב', [כמ"ש ביד החזקה] שמא ירתח ויגלה וכו', ונמצא טומן בדבר המוסיף בשבת וכו', ע"ש. ובשלמא לביאור הראשון דהוא משום מבשל ניחא, אבל לביאור השני, וכפשטות לשון הרמב"ם ביד החזקה, וכ"ה לשון הר"ן המובא בב"י, דהוא משום הטמנה, מא"ל.

והסביר לי ידי"נ הרה"ג ר' דוד מלכא שליט"א, דבאמת לפי הטעם של הטמנה, אין לאסור משום דבר המוסיף הבל [כמבואר לעיל, דהוא גלגל החוזר], אלא אוסרים לכל הפחות כמו דבר שאינו מוסיף הבל בשבת, שמא יטמין ברמץ ויבוא לחתות בגחלים. וע"ע באבן האזל (על הר"מ שם) שהאריך להסביר את המחלוקת האם הוא משום הטמנה או בישול, כיד ה' הטובה עליו. ואחר זמן מצאתי תנא דמסייע ליה, בס' צרור החיים (הדרך השלישי סי' א) שכ' וז"ל, מטעם דחששו חז"ל דילמא אתי לחתויי החמירו בענין הטמנה. כי מן הדין מי שקדרתו מבושלת ודעתו של אדם לשמור חמימותה, שהיה יכול לטומנה בדבר המוסיף הבל מבעוד יום, ותשאר הקדירה טמונה בשבת עד צורך אכילה. אבל אמרו ז"ל גזירה שמא תרתיח הקדירה בשבת ויצטרך לגלותה עד שתניח הרתיחה ויחזור ויכסה בשבת, ונמצא טומן בדבר המוסיף הבל בשבת שהוא דילמא אתי לאטמוני ברמץ ואתי לאחתויי בגחלים, כן דרך ר"מ ב"ם ז"ל. עכ"ל. מוכח להדיא דכתב על דעת הרמב"ם שהחשש בדבר המוסיף הוא שמא ירתיח, כתב גם לאטמוני ברמץ ולחתויי בגחלים. ודו"ק. וכן מדוייק מדברי הרמב"ן (לד

ע"א בד"ה ה"ג ר"ח וכו'), ע"ש. [ועיין בישועות יעקב (ס"ק א) כתב בפשיטות בדבר הרמב"ם ביד החזקה, דבהחזרת הכיסוי עובר משום מבשל בשבת, ע"ש. ואין זה משמעות דברי הרמב"ם. והעיקר כמ"ש].

הרב שמואל ברוך רובין

בדעת הרי"ף בדין הטמנה בכסות לחה מחמת עצמה / רנז ג

כפי המבואר במשניות בשבת (דף מ"ז עמוד ב' ודף מ"ט עמוד א') ישנם ג' דרגות בסוגי הדברים שרגילות להטמין בהם: דברים שמוסיפים הבל בין לחין ובין יבשין (גפת זבל מלח סיד חול - משנה דף מ"ז ע"ב), דברים שמוסיפין הבל רק כשהם לחים (תבן זגים מוכין ועשבים - משנה שם), ודברים שאינם מוסיפים הבל אפילו בלחין (כסות פירות כנפי יונה נסורת של חרשים נעורת של פשתן משנה דף מ"ט ע"א).

בנוגע לעשבים מוכין תבן וזגים שמוסיפים הבל רק בלחין, לדעת הרי"ף הם מוסיפים הבל רק בלחים מחמת עצמם. ולדעת הרמב"ם אפילו מחמת עצמן וכ"ש מחמת דבר אחר. ובכסות ופירות, לדעת רוב הראשונים אינם מוסיפים הבל אף פעם, אך לדעת הרי"ף הם מוסיפים הבל כשהם לחים מחמת עצמם.

ויש להעיר על שיטת הרי"ף. שהרי לשיטתו אין הבדל בין תבן וחבריו לכסות וחבריה, ובשניהם אסור להטמין בלחים מחמת עצמן ומותר להטמין ביבשין ובלחין מחמת דבר אחר, וא"כ מה ראתה המשנה לחלקם לשני מחנות, וכי עשיו הוא דקא רהיט אבתרייהו? שהרי המשנה אומרת 'תבן זגין מוכין ועשבים טונים בהם כשהם לחין ואין טונים בהם כשהם יבשין' ואח"כ היא מתחילה בבא נוספת ואומרת בסתמא 'טומנים בכסות' וכו'.

ואולי י"ל שהמשנה חילקה את הבבות לפי רגילותם בדרכי ההטמנה, שבדר"כ הטמנה בכסות פירות ודומיהן היו רק בלחים מחמת דבר אחר ולא בלחין מחמת עצמן, וצ"ע.

הרב משה מלכה

יישוב דעת מרן הגר"ע יוסף בדין שכח ולא כסהו / רנז, ד

איתא במתנ' (שבת נא.) לא כסהו מבעוד יום לא יכסנו משתחשך, כסהו ונתגלה מותר לכסותו ע"כ.

ונחלקו הראשונים בסיר שנתגלה מבעוד יום האם מותר לחזור ולכסותו בשבת. דעת תו"ס (נא.) והרא"ש (פ"ד סימן י') ורבינו ירוחם (נתיב יב סח) להתיר לכסותו בשבת, והיינו מתניתין כסהו ונתגלה ר"ל מבעוד יום דומיא דרישא. וה"ה אם גילהו בידים מבעוד יום דשרי, וס"ל דאין לאסור אא"כ גילהו מבעוד יום על דעת שלא לכסותו בשבת דדמי לתחילת הטמנה ע"כ גירסת הב"י. ומשמע, דאם נתגלה או שגילהו מבעוד יום אדעתא לכסותו משתחשך מותר דסו"ס לא דמי לתחילת הטמנה.

ודלא כהב"ח (אות ד) שגרס בשיטת תו"ס והרא"ש בזה"ל אבל אם גילהו מבעוד יום כדי לכסותו משתחשך אסור לכסותו משתחשך דדמי לתחילת הטמנה ע"כ. מבואר, דלא מבעיא אם גילהו אדעתא שלא לכסותו כלל משתחשך דאסור, אלא אפילו גילהו על דעת לכסותו משתחשך אלא שהייתה דעתו שלא לכסותו עד שתחשך נמי אסור, דדמי לתחילת הטמנה ע"כ.

עוד כתב הב"ח, דאם גילהו מבעוד יום על דעת לכסותו מבעוד יום ושכח, מותר לכסותו משתחשך. ודין זה נכון גם לפי גירסת הב"י דכ"ש הוא ודו"ק. כל זה בדעת תו"ס והרא"ש.

מאידך, הסמ"ג (ל"ת סה) סמ"ק (סימן רפב) והתרומה (סימן רלא) רוח אחרת הייתה עמם, ולדידהו הכי פירושא דמתניתין כיסהו ונתגלה משתחשך בדיעבד שרי, אבל כל שנתגלה מבעוד יום אסור לכסותו בשבת. וכתב הב"י דגם מהירושלמי מוכח כשיטא זו, וגם דעת רמב"ם (פ"ד ה"ד) נראה הכי. וז"ל וכיון שרוב הפוסקים לחומרא והרמב"ם מכללם והירושלמי מסייעם ראוי לחוש ולאסור ע"כ. וכך פסק בשו"ע (סימן רנז ס"ד) וז"ל אם טמן בו מבעוד יום ונתגלה משחשיכה, מותר לחזור ולכסותו ע"כ. משמע דווקא נתגלה משחשיכה שרי הא מבעוד יום אסור. וה"ה אם גילהו משתחשך שרי, הא אם גילהו מבעוד יום אסור (ביאור הגר"א אות טו). מבואר דכל שנתגלה או שגילהו מבעוד יום נראה כתחילת הטמנה ואסור.

והנה כתב עוד הב"ח דאם גילהו משתחשך אדעתא שלא להחזירו ונמלך להחזירו אסור (וכ"כ בתורת שבת ס"ק יב - וכ"כ בתורת חיים סופר ס"ק כ)

ולמעשה הרבה פסוקים (גר"ז רנז ס"ח - ערוך השולחן ס"ק כ - ובתהילה לדוד ס"ק ד דייק זאת מלשון הרא"ש) נקטו דאם גילהו משתחשך אפילו אדעתא שלא לכסותו בשבת מ"מ שרי לכסותו בשבת. וכך פסק בחזו"ע (ח"א עמוד סו) לדינא דספק דרבנן לקולא. וא"כ מבואר יוצא דמש"כ המחבר דבנתגלה משחשיכה שרי היינו אפילו בכה"ג. ועל זה קאי דיוקא בדעת מרן, שאם נתגלה מבעוד יום אסור כיון שדעתו שלא לגלותו מבעוד יום ודו"ק. ומוכח מכאן, דכל זמן שאין דעתו לכסותו מבעוד יום אסור לכסותו בשבת, לא מבעיא אם אין דעתו לכסותו כלל אלא אפילו אם דעתו לכסותו למחר כל שאין דעתו לכסותו מבעוד יום מיקרי תחילת הטמנה. (ודו"ק דמה שפירש הב"ח בדעת תו"ס והרא"ש לעיל, פירשו הב"י בדעת הסמ"ג וגו').

והשתא דאתינן להכי, יש לומר דאין הכרח כלל לפרש בדעת המחבר דגם אם נתגלה מבעוד יום ורצה לכסותו ושכח דאסור לכסותו משתחשך. ולעולם אימא לך דאם נתגלה מבעוד יום ושכח שרי לכסותו בשבת, וכל מה שאסר מרן אינו אלא היכא דלא רצה לכסותו כלל או עד שתחשך. והכי מוכח טפי דבכה"ג קאי המחבר וכמו שפירשנו ודו"ק.

ואולי גם הראשונים החולקים על דעת תו"ס והראש ס"ל הכי, ולכו"ע כל שדעתו שלא לכסותו כלל אסור וכל שדעתו לכסותו מבעוד יום ושכח שרי. ולא פליגי אלא היכא דנתגלה ודעתו לכסותו משתחשך, דלפי תוס והראש שרי כיון דלא הסיח דעתו לא מיקרי הטמנה חדשה משא"כ לדעת הסמ"ג וגו' כל שלא הייתה דעתו באופן אקטיבי לכסותו מבעוד יום מיקרי הטמנה חדשה בשבת ודו"ק.

ואפילו את"ל דלא משמע הכי מסתימת הראשונים שלא חילקו בדבר ואסרו כל שלא נתגלה משתחשך, מ"מ אין הכרח שהב"י לא ס"ל להכי, דמהיכי תיתי להרבות מחלוקתות בישראל. אלא כל ששכח ולא כיסהו מבעוד יום מותר לכסותו בשבת ולאו הטמנה חדשה מיקרי. וזהו שכתב הב"י וז"ל ראוי לחוש ולאסור ר"ל דווקא אם אין דעתו לכסותו מבעוד יום. ולא נחלקו אלא היכא דנתגלה מבעוד יום ודעתו לכסותו משתחשך. והב"י אזיל לטעמיה שפירש לעיל בדעת תו"ס והרא"ש שאפילו בכה"ג לא מיקרי הטמנה חדשה ושרי ולא רצה לגרוס כהב"ח להחמיר בכה"ג. וה"ה הכא לקולא, על אף דנקטינן כדעת הסמ"ג וגו' דנתגלה מבעוד יום אסור, מ"מ אין להחמיר אם דעתו לכסותו מבעוד יום.

ועל פי זה יובן היטב מש"כ בחזון עובדיה (ח"א ס"ק ז עמוד סו) להקל אם שכח ולא כיסהו מבעוד יום כדעת הב"ח וז"ל עיין בלשון הב"י ובאליה רבה ס"ק י"ג ודו"ק עכ"ל הרב.

וכבר תמהו עליו כל הלומדים דהוא נגד השו"ע מפורש שלא התיר אלא א"כ נתגלה משחשיכה (כמש"כ המג"א ס"ק יב). ובספר הלכה ברורה נשאר הגרד"י שליט"א בצ"ע על אביו.

ולפי דברינו אתי שפיר. דהנה לא אסר המחבר מבעוד יום אלא א"כ דעתו שלא לכסותו מבעוד יום וכדפי'. ולכן כתב הגרע"י (הערה ז) בתחילה דבריו דין חדש הנ"ל ע"פ מש"כ הפוסקים, והיינו דאם נתגלה משתחשך אפילו אם אין דעתו לכסותו שרי לכסותו אם נמלך. וכוונתו לומר דעל זה קאי דיוקא דהמחבר דאם נתגלה מבעוד יום אסור ודו"ק. אבל כל שהיה דעתו מבעוד יום שרי לכסותו אפילו בשבת.

ולכן מיד אח"כ כתב כדברי הב"ח והביא פוסקים שהסכימו לדבריו. ור"ל דאע"ג דלא קיימא לן כשיטת הב"ח שפסק כתו"ס והרא"ש, מ"מ נקטינן כסברת הב"ח לדידן בדעת הסמ"ג והחולקים, שהרי חדא מילתא היא, ואם שכח ולא כיסהו מבעוד יום יכול לכסותו בשבת דוס"ס לא חשיב תחילת הטמנה. ודו"ק כי הוא נפלא.

הרב יעקב ישראל מלול

בירור כונת חז"ל בהגדרת דבר ה'מוסיף הבל'

הנה אחר שהביא אחד מחשובי בני החבורה למבחן החוש א"ד חז"ל בענין מלח וחול וכו' דמוספי הבל בדבר המוטמן בהם, ולא מצא כן במציאות, שתבשיל רותח שהוטמן בדבר המוסיף הבל לא הוסיף רתיחה כלל ורק נשמר חומו עי"ז, הוכרחנו למצא הגדר בזה. וממה שעלה בדיבוק חברים נראה דהתברר הדבר, ויתבאר אף לדעת הרמב"ם בביאור 'שמא ירתיח' על נכון.

והינו דגירסת הרמב"ם (ד, ב) בגמ' לד. דשמא ירתיח נאמר גבי איסור הטמנה במוסיף הבל מע"ש, וביאר (שם ובפיה"מ) דהינו שמא ימצא קדירתו בשבת רותחת יותר מידי ויגלנה למעט החום ואח"כ כשיחזור ויכסה נמצא מטמין בשבת. ועפי"ז ביאר דברי הגמ' דבביה"ש שרי משום ד'סתם קדירות רותחות', דהינו דכבר רתחו ונחו מבעבועון וכיון שנחו שוב אינן רותחין (ולהפך מרש"י).

וצב"ט היאך אפש"ל דכשמטמין מבעו"י חישי' שיתמידו ברתיחתן עד שמגודל הרתיחה יצטרך בשבת לגלותן, וכשמטמין בביה"ש אמרי' דכבר נחו (וכה"ק בראב"ד שם ובמג"מ). **ועוד צ"ב** דמשמע לכאו' כונתו, דההטמנה במוסיף הבל גורמת שיתווסף חום עוד ועוד עד שישרף התבשיל אם לא יגלנה כמו ע"ג האש, והוא קשה מאוד מבחינה מציאותית, דאף עצם המושג של מוסיף הבל בגפת ומלח וכו' לא נראה לעיננו כפשטו כנ"ל, וכ"ש שקשה לומר דיתווסף בו חום כ"כ עד שישרף.

ונראה בס"ד בהקדם דעת רש"י בר"פ כירה ועוד מקומות דס"ל דהטמנה ושהייה ענינם אחד והיתר גו"ק משום דאז אין מוסיף הבל וה"ה דעי"כ שרי להטמין בו ואף דתלויה הטמנה באין מוסיף הבל, והק' התוס' לו: דודאי גחלים קטומות מוספי הבל טפי מגפת וכו'. וביאר הר"ן (יז: ד"ה ואנו) דס"ל דכיון דהגחלים הקטומות הולכות ועוממות אף דכעת מוסיפות הבל ל"ח 'מוסיף הבל' משא"כ גפת וכו' דכל שעתא ושעתא מוספי הבלא.

ומבואר בזה דענין 'מוסיף הבל' אין הביאור דהתוצאה נראית לעיננו במצב התבשיל, שנוסף בו חום עוד ועוד כל עת ההטמנה, דא"כ ה"נ בדבר ההולך ומתקרר שייך כן דעכ"פ כעת נוסף חום בתבשיל, אלא קאי על טבע הדבר שבו מטמין, דכיון שטבעו לתת מעט הבל מתנגד להתקררות הטבעית של חום האש ומחמת כן נשאר התבשיל בחומו זמן רב יותר מאשר כשמטמין באין מוסיף הבל דאין כוחו אלא לבודדו, אך גם המוסיף הבל דבטבעו מוסיף חום אין בכוחו להוסיף חום יותר ממה שהגיע אליו התבשיל ע"י האש, וממילא בהמשך הזמן מאבד את חומו שקיבל מהאש. (וכמו

אם יעביר תבשיל מאש גדולה שמביאה לבעבוע התבשיל לאש קטנה דאף דודאי גם האש הקטנה מוסיפה הבל מ"מ בתבשיל לא יראה תוספת אלא להפך דיפסוק הבעבוע)[כט]. ולכך אסרו מוסיף גם מע"ש משום דדמי לרמץ (לגי' רש"י) שיש בו תכונה זו להוסיף חום ויבא להטמין בו ולחתות, משא"כ אין מוסיף הבל דל"ד לרמץ.

וכיון דלא חילקו חז"ל בכמות ההטמנה מסתבר דאף שאם יטמין באין מוסיף הבל בכמות גדולה כבכסות עבה מאוד וכדו' ישמר החום יותר מאשר הטמנה בשכבה דקה מאוד של גפת מ"מ בכסות שרי ובגפת אסור כיון דזה דמי לרמץ וזה ל"ד.

ומעתה א"ש דלא אסרו בהולך ומתקרר כיון דל"ד לרמץ. ואף דאנן דלא קי"ל כרש"י לענין גו"ק ואסרי' הטמנה בגחלים קטומות (שו"ע רנג א) מ"מ הינו דוקא בגחלים דמה שמתקררים אינו גריעות בהם כיון דחומם גדול מאוד כמש"כ ביה"ל סוס"י רנח' (ד"ש שאין) עי"ש, אך מודינא לזה בדבר קר המוטמן ע"ג מיחם מבעו"י דשרי מטעם זה דהמיחם הולך ומתקרר כדאיתא שם.

ועפי"ז א"ש אף לדברי הרמב"ם דס"ל דהאיסור במוסיף אינו משום דמיון לרמץ אלא שמא ירתח יותר מידי בשבת ויוצרך לגלותה, דאין הביאור דחייש שמא ישרף התבשיל, דודאי ל"ש במציאות כן כנ"ל אלא דס"ל דחום גדול הנמשך זמן רב יכול לקלקל התבשיל (וכן חזי' ברש"י נא. ד"ה ונוטל דלעיתים צריך להסיר ההטמנה אף באין מוסיף ולהחליף מגלופקרין לסדינים מחשש שמא יקדיח מרוב חום אף שודאי אין הכונה שישרף דהא אף אין מוסיף בו הבל), ונראה דאופן ההטמנה בע"ש היה דקצת קודם ביה"ש מסירים את הקדירה מהאש, ואם טומנה מיד בדבר המוסיף הבל נשמר חומה הגדול היטיב למשך זמן רב ויכול מחמת זה לבא לקלקול וע"כ צריך לגלות. אך אם המתין עד ביה"ש ואז מטמין אף דעדיין חמות מאוד ואף יס"ב, מ"מ כיון נחו מרתיחתן הגדולה שהיתה בעת הסרתן מהאש ועתה כשמטמינם אף בדבר המוסיף הבל לא ישמר בהם חום גדול לזמן רב כ"כ באופן שעלול המאכל להתקלקל ויצטרך לגלותו ודו"ק.

הרב שלמה זלמן הורוביץ

בדין כיסוי קדירה שע"ג האש בבגדים לצורך שמירת הלחות בתבשיל

בשו"ע רנז סע' ח מבואר שאסור לכסות קדירה שע"ג האש בבגדים.

ובדעת השו"ע הנ"ל יש לדון בקדירה שבכיסויה יש חורים (כפי שמצוי בסירים בזמננו) שמונחת ע"ג האש ובה תבשיל ואדי התבשיל החם יוצאים דרך החורים שבמכסה וחושש שעי"ז יצטמק התבשיל. אי שרי לתת על הסיר מגבת וכד' שתמנע מהאדים לצאת מהסיר ותשמור על לחות התבשיל.

והנה שם בסעיף ב' כתב השו"ע "לשום כלים על התבשיל כדי לשמרו מן העכברים או כדי שלא יתטנף בעפרורית שרי שאין זה כמטמין להחם אלא כשומר ונותן כיסוי על הקדרה" ובמ"ב כתב ע"ז דאפי' בגדים שמעמידים את חום הקדירה שלא תצטנן שרי, כיון שאינו מכוון לזה.

ולכאורה מזה יש ללמוד להתיר גם בנידון האמור לתת מגבת וכד' כדי למנוע מהתבשיל להתייבש כיוון שאינו מכוון להעמיד את החום.

אולם שמעתי מב' ת"ח, מחשובי הלומדים בבית מדרשנו ששמעו משניים מגדולי ההוראה בדורנו שהחמירו בזה ולא עמדו הת"ח הנ"ל על דעת רבותיהם מורי ההוראה הנ"ל, מדוע לכסות את הקדירה כדי לשמור על הלחות חמור מלכסותה כדי לשמור מהעכברים והעפרורית וצ"ע.

והנה מהמ"ב משמע שהתיר לכסות את הקדירה מפני העכברים הוא משום שאינו מכוון להטמין. ולכא' תיקשי מה בכך שאינו מתכוון למלאכה, הא קי"ל דפ"ר אסור גם באיסורי דרבנן ואולי כוונתו שההיתר בנוי על חידושו המפורסם של המ"מ שכשאינו מכוון כלל למלאכה שרי לכתחילה אפי' בפ"ר ודוחק לומר כן דזה היתר מחודש והיו צריכים הראשונים והאחרונים להשמיע לנו שזה סיבת ההיתר.

איברא דבלשון השו"ע (שציטט את לשון הרשב"א שהוא המקור לדין זה) לא נראה שזה הביאור דאיהו קאמר שאין זה כמטמין להחם אלא כנותן כיסוי, ומשמע דהטמנה וכיסוי הם ב' עניינים וההיתר לעשות כיסוי הוא היתר בעצם ולא רק מצד חיסרון כוונה. ואולי הביאור בזה דכל נתינת כיסוי על כלי יכולה להתפרש בב' פנים, הא' לשמור שמה שבכלי לא יצא חוצה, ב' לשמור שלא יכנסו דברים מבחוץ לתוך הכלי. וממילא, עניין הטמנה הוא לשמר את החום שבקדירה שלא יצא ועניין כיסוי הוא לשמור שלא יכנסו דברים מבחוץ. ודינא דהרשב"א דשרי ליתן כיסוי על הקדירה למנוע כניסת עכברים וכד', אינו רק משום שאינו מכוון להטמנה אלא משום שזה פעולת כיסוי ולא פעולת הטמנה. ואם כנים הדברים דברי המ"ב שסיבת ההיתר היא חיסרון כוונה צריכים תלמוד מדוע נטה מפשיטות דברי הרשב"א.

אמנם עי' בהגר"א שכ' שמקור ההיתר לכסות מפני העכברים נמצא בתוספתא שהביאה הגמ' בד' נא: דשרי להניח מיחם ע"ג מיחם ו'טח את פיה בבצק, ולא בשביל שיחמו אלא בשביל שיהיו משומרים'. ונראה דהגר"א הבין דהא דבעי' בשביל שיחמו קאי אהא דטח את פיה בבצק, ולפי"ז מבואר דבעי' שיכוון לחמם ושפיר יש מקור לדברי המ"ב מהגר"א, שהבין בדברי התוספתא שבאיסור הטמנה יש תנאי שיכוון להחם. [ברם דברי הגר"א הנ"ל צריכים ביאור רב שהם לכא' דלא כמשמעות הפשוטה בתוספתא ודלא כפרש"י ושאר הראשונים והדברים ארוכים וקוצר הגליון הנכבד הזה מכריחנו להימנע מהאריכות]

ולפי משנ"ת, לכאורה דין כיסוי קדירה למניעת התאיידות נוזלים תלוי בהנ"ל, דאי סיבת ההיתר במכסה מעכברים היא משום שאינו מכוון להטמנה, יהיה מותר גם לכסות כדי למנוע התייבשות. ואם סיבת ההיתר במכסה מעכברים היא שעניינו של הכיסוי מעכברים הוא שמירת הקדירה מפני כניסת דברים מבחוץ ועניינה של הטמנה היא שמירה על מה שבקדירה שלא יצא, אזי אין לנו מקור להתיר נתינת כיסוי למניעת התייבשות שמהותו שמירת הלחות שבסיר שלא תצא.

הרב דניאל מסרי

ישוב הסתירה בפמ"ג בדין קדרה על קדרה שע"ג האש / רנח, א

פסק מרן (רנח, א) מתר להניח מבעוד יום כלי ששיש בו דבר קר על גבי קדרה חמה שאין זה כטומן בדבר המוסיף הבל.

וכתב בפמ"ג (א"א ס"ק א') דאם יש אש תחת הקדרה דין שהיה יש לעליונה אע"פ שהקדרה מפסקת ובסי' רנ"ג ס"ק שקדרה ריקנית הוה גרופה זה ריקנית וצוננת, משא"כ חמה ע"ג האש יש לעליונה דין שהיה, ועיקר דינו מהמג"א שם, וכן פסק בביאור הלכה.

ויש להקשות קושיא אלימתא דהא לעיל בסי' רנ"ג ביאר באר היטב בפמ"ג (שם א"א ס"ק לג) והחרה אחריו בביאור הלכה (שם בס"ג ד"ה ויזהר) לבאר הסתירה בדברי מרן שבס"ג התיר רק להחזיר ע"ג קדרה ריקנית שע"ג כירה, ובס"ה התיר ליתן לכתחילה הפנדי"ש על קדרת חמין שע"ג הכירה, דקדרה ריקנית שעל הכירה משמשת לכירה וחשיב כמעמיד על הכירה ומש"ה לא התיר אלא חזרה, אבל בס"ה בשו"ע שהתיר להניח הפנדי"ש ע"פ קדרת חמין בשבת איירי בקדרה מלאה שאין דרך לבשל עליה כלל, עיי"ש. ואיך כתבו הכא בפשיטות שיש דין שיהוי על העליונה, ועוד שכתב בפמ"ג בהיפוך סברא שקדרה ריקנית יש לה מעלה יותר מקדרה מלאה, שקדרה ריקנית משווה לכירה דין גרו"ק, משא"כ קדרה מלאה שאפי' דין גרו"ק אין לה, וצע"ג.

וכתב בחזו"א (ל"ז ט) על הפמ"ג בסי' רנ"ג, ואפשר שאם יש חום עולה לקדרה עליונה להרתיחה כגון שאם התחתונה גדולה ומלאה וכבדה להרתיח והעליונה קטנה ונוחה להרתיח היתה העליונה מרתחת קדם התחתונה ודאי חשיבא כעומדת על הכירה, אבל כל שהתחתונה מלאה היא בולעת חום הכירה ואין החום עולה לעליונה אלא מחום הקדרה והלכך גרע ממפסיק בקדרה ריקנית דהתם חום הכירה סלקא למעלה, עכ"ל.

ולפי"ז יש ליישב דבמקום שחום האש מחמם נמי את הקדרה העליונה, ואין בדין הקדרה התחתונה אלא הפסק בלבד כדין גרו"ק, על זה חילק בפמ"ג (בסי' רנ"ח) שרק קדירה ריקנית יש בה הפסק וכגרו"ק שעל דעת כן הניחה להפסיק ולמעט חום האש, אבל אם הקדרה התחתונה מלאה לא חשיבא כהפסק ולתת דין גרו"ק לכירה, שלא הניחה שם לשינוי והיכר אלא לחמם התבשיל שבה ולא מחזי כלל כגרו"ק, ומש"ה נקטי בפמ"ג ובביאור הלכה בסי' רנ"ח בפשיטות דמיחם על מיחם על האש באנו לדיני שהיה.

אבל במקום שחום הקדרה העליונה בא מחום הקדרה התחתונה בלבד ולא מחום האש שתחתיה, דלא חשיב כלל כמעמיד ע"ג כירה אלא על הקדרה התחתונה כביאור החזו"א, שפיר יש להתיר להניח תבשיל כגון פנדי"ש על הקדרה, והוא התר מרן בסי רנ"ג ס"ה.

אלא דבקדרה ריקנית נקטי בפמ"ג ובביאור הלכה שאין בכח קדרה ריקנית להגדיר את הקדרה העליונה כלא עומדת ע"ג האש, שקדרה ריקנית משמשת לכירה ובטלה לכירה, ועפ"ז ביארו מה שפסק מרן בסי' רנ"ג ס"ג ששרי רק להחזיר ע"ג קדרה ריקנית ולא ליתן עליה לכתחילה בשבת.

ואם כנים הדברים יש לחלק דין זה נמי גבי הטמנה, דכל מה שכ' במג"א ובפמ"ג ובביאוה"ל שמיחם ע"ג מיחם שעל האש חשיב כמטמין בדבר המוסיף הבל משום האש שלמטה, רק היכא שהאש שתחת הקדרה התחתונה מחמם ישירות את הקדרה העליונה, אבל אם הקדרה העליונה אינה מתחממת אלא מהקדרה התחתונה, לא חשיב כעומד על האש כלל ושרי נמי להטמין העליונה ולא חשיב כטומן בדבר שאינו מוסיף הבל, ודוק'.

אלא דיש לדון שאם מטמין שתי הקדרות יחד, שם אחד יש להם, וצ"ע.

כט. ולפי"ז לכאו' מוכרח דעכ"פ בצונן המוטמן במוסיף הבל 'מצא שמוסיף חום מועט עכ"פ, וכמו שכתבו הפוס' דף נא. דבהטמנת צונן מתווסף חום ולרמב"ם בזה נאמר ההיתר להטמין צונן. ומ"מ י"ל דאף אם לא יהיה ניכר הדבר במצב המים בכל סוגי ההטמנה אפשר דהוא משום קרריות המים והאויר שלא מחזיקה תוספת החום המועטה ודו"ק.

שבת - שאר ענינים

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידנו שליט"א
ראש חבורת חושן משפט

בשר קרפצ'יו בשבת

במסגרת לימוד הלכות שבת בביהמ"ד "יביע אומר" רמות א', ביקשו הנוכחים לשאול, האם מותר להגיש בשבת בשר קרפצ'יו, היינו בשר פילה או סינטה חי שפורסים אותו דק דק, וסמוך לאכילה נותנים עליו מלח תבלינים ושאר רטבים כמו שמן זית ומיץ לימון או חומץ בלסמי, או שמא יש בזה איסור משום כובש כבשים בשבת. ואחד הלומדים ביקש לטעון עוד, דשמא עצם החיתוך דק דק מלאכה בפני עצמה היא, והיא זו שגורמת שיהיה ניתן ואפשר לאכול את הבשר חי, ואולי יש בזה משום מכה בפטיש ועוד כיו"ב.

מקור איסור כובש כבשים

והנה איסור כובש כבשים בשבת, מקורו בדברי הרמב"ם (פכ"ב מהל' שבת ה"י), וז"ל: מערב אדם מים ומלח ושמן וטובל בו פתו או נותנו לתוך התבשיל, והוא שיעשה מעט אבל הרבה אסור, מפני שנראה כעושה מלאכה ממלאכת התבשיל, וכן לא יעשה מי מלח עזין והן שני שלישי מלח ושליש מים מפני שנראה כעושה מוריס. ומותר למלוח ביצה, אבל צנון וכיוצא בו אסור מפני שנראה ככובש כבשים בשבת והכובש אסור מפני שהוא כמבשל, ומותר לטבל צנון וכיוצא בו במלח ואוכל. ע"כ. ורבים כתבו ללמוד מדברי הרמב"ם שאיסור כובש הוא מדאורייתא, שהוא כמבשל, וכ"כ הפרישה (סי' שכא ס"ק ד) והכרתי ופלתי (סי' קה ס"ק ב) ובשו"ת בית מאיר (סי' יא עמ' סא) ובשו"ת ימי יוסף בתרא (חאו"ח סי' יד עמ' נה) ובשו"ת נודע ביהודה (תנינא יו"ד סי' ס) ועוד. אך האמת תורה דרכה שהרמב"ם דקדק בלשונו וכתב "כמבשל", והיינו מחזי בלבד, וכ"כ האגלי טל (מלאכת האופה אות סא) ובספרו שו"ת אבני נזר (יו"ד סי' פח אות ג) ובספר חכמת אדם (כלל נח סי' א), ובשו"ת לבושי מרדכי (תליתאה חיו"ד סי' י), ובשו"ת שואל ומשיב (חמיאה סי' יא דף יא ע"א) ובשו"ע הרב (סי' שכא ס"ג) והמשנ"ב (סי' שכא ס"ק טז) והחיי אדם (כלל לג סי' ח) ועוד רבים, כפי שהביא מו"ז מרן זצוק"ל בספר חזו"ע (שבת ח"ד עמ' תמט).

אם איסורו מדאורייתא או מדרבנן

אמנם עיין בחידושי הר"ן (ע"ז לח: מדה"ר ד"ה גרסינן) שהביא משם הרמב"ן ז"ל שכתב, שאין במלח משום מבשל לגבי שבת ואפילו כדקא בעי ליה לאורחא, כדאיתא בפ' כלל גדול (שבת דף עה:), וכתב הר"ן ע"ד: ולא הבינותי זה, ששם בפ' כלל גדול לא אמרו אלא שאין בו משום "מעבד", ואם התרו בו משום מעבד פטור, אבל שלא יהא בו משום בישול לא למדנו. ע"כ.

ובפרי חדש (יו"ד סי' סח ס"ק יח ד"ה עוד הביא) כתב שנראה כדברי הרמב"ן, דמדקאמר רבא התם "אין עיבוד באוכלין", משמע ודאי דאתא לאורויי שריותא במליחת אוכלין מן התורה, ואם איתא אכתי מחייב משום מבשל. ועוד, דאף מאן דמחייב קאמר האי מאן דמלח בישרא חייב משום מעבד, ואי כדברי הר"ן הוה ליה למימר חייב נמי משום מעבד. ועוד, דהתם פריך אמתניתין דמנו באבות מלאכות המולחו והמעבדו, היינו מולח היינו מעבד, ולא פריך היינו אופה היינו מולח. ותו, במאי דמשני אפיק חד מינייהו עייל שירטוט משמע דמולח ואופה תרי ענייני נינהו לגמרי ואין במולח אלא משום מעבד, דאם לא כן הוה ליה למימר אפיק מולח שהרי נכללה תחת סוג אופה. ועוד, דבירושלמי דשבת (פ"ז הלכה ב) גרסינן: הצולה והמטגן השולק והמעשן כולהן משום מבשל, ואילו מולח לא קתני. ובפרק שמונה שרצים (שבת קח:) גרסינן אין עושין מי מלח עזין, וכמה תרי תלתי מילחא ותלתא מיא, מכלל דבבציר מהכי שפיר דמי, ואף על גב דמחמת ריבוי המלח מתחממים המים ומחמם מים חייב משום מבשל, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ט מהלכות שבת ה"א). ע"כ. הרי שלדעת הרמב"ן אין כל איסור במליחת בשר בשבת, ולדעת הר"ן אסור משום מבשל, ולהרמב"ם מחזי כמבשל.

ועיין בספר טל אורות (דף סו ע"א) שתמה על הר"ן, שהרי לענין חיוב בישול בשבת, אינו חייב אלא על תולדת האש דוקא, ואפי' המבשל בחמי טבריא קי"ל (שבת מ:, פסחים מא.) שפטור, דתולדת האור בעי' וליכא. וכן פסק הרמב"ם (פ"ט מהל' שבת), וא"כ איך אפשר לומר בכבוש ומליח שיהיה חייב משום מבשל. והביא שכן מצא לרבנו אליעזר ממיץ ז"ל בספר יראים (מלאכת מעבד), שכתב וז"ל: אין מולחין צנון בשבת וכו', ואע"ג דאמרינן הרי הוא כרותח דצלי לא מחייב משום מבשל, דלא הוי תולדת האור וכו'. ע"כ. ומפורש בהדיא דכבוש ומליח אי אפשר להתחייב משום מבשל, דלא הוי תולדת אש. והניח בצ"ע. ושם במוסגר נכתב: א"ה, לענ"ד נראה לתרץ לעיקר הקושיא, דהא להרמב"ן ז"ל שכתב דכבוש הרי הוא כמבושל ומליח הוא כרותח אע"פ שאין במלח משום מבשל לענין שבת, לדידיה ל"ק כלום, דהוא ס"ל כסוגיא דשבת שבשבת תולדת אש בעי' וליכא, וכל שאינו תולדת אש לענין שבת ליכא חיובא מ"ה כלל. גם הר"ן שדחה דברי הרמב"ן הוא שכתב הרמב"ן ואע"פ שאין במלח משום מבשל בשבת ורצה להוכיח כן מסוגיא דשבת, כתב הר"ן ז"ל דאין להוכיח כן משם, דלא אמרו שם אלא שאין בו משום מעבד אבל שלא יהיה בו משום בישול זה לא למדנו משם. הן אמת דממקומות אחרים נראה בהדיא דלענין בישול בשבת תולדת אור דוקא בעינן. ע"כ. ולפי"ז גם הר"ן מודה שלמעשה אין איסור בישול במליח. אלא שכאמור, גם אם אין איסור בישול דאורייתא, הנה כתב הרמב"ם שיש בזה איסור דרבנן של מחזי כמבשל.

מליחת בשר לאכילה לאלתר

והנה בשבלי הלקט (סי' פח) כתב, מותר למלוח בשר מבושל או ביצה מבושלת לאוכלה לאלתר, אבל למולחה ולהניחה, אסור. ומרן בב"י (סי' שכא) הביא דבריו וכתב שכן מצא בתשובת הגאונים, משום דמליחה אב מלאכה היא, כדתנן (שבת עג.) הצד את הצבי וכו' המולחו. ואף על גב דההיא (דמליחת דמתניתין) אינה מליחת בשר. ע"כ. וכתב עוד (שם) בשר חי או דג חי, אסור למולחו בשבת כדי שלא יסריח, דבשבת לא שייך לאיערומי כמו ביום טוב, דהא לא ניתן לצלות ולבשל בשבת. ורבינו תם פסק, בשר חי בין תפל בין מליח מותר לטלטלו אבל דג תפל אסור לטלטלו. ומליח מותר, שהרי נאכל מחמת מלחו כמו בשר מליח. עכ"ל. וכן פסק מרן בשו"ע (שם סעי' ה): אסור למלוח בשר מבושל או ביצה מבושלת, להניחה. ע"כ. ודקדק בלשונו, דדוקא אם מבקש להניחה, היינו שהמליחה נעשית בכדי שלא יסריח ובכדי לשמור על איכותו, הוא דאסור. אבל אם מולח בכדי לאכול לאלתר, מותר.

וכתב הרב מגן אברהם (סימן שכא ס"ק ז), וז"ל: משמע להניחה מסעודה לסעודה אסור, אבל צנון אפילו לצורך אותה סעודה, אסור. ונ"ל, דה"ה דאסור למלוח אוגרק"ס חיין, דהא רגילים לעשות מהם כבשים. ועוד, דהמליחה מועלת להן והוי כצנון וה"ה לכל כיוצא בזה. ע"כ. ועוד כתב שם: ונ"ל דמותר לתת הבשר לתוך החומץ כדי לאוכלו, כמ"ש ביו"ד (סו"ס סז). ועי' בפמ"ג מ"ש ע"ד לענין צנון. אך לענין בשר נראה שכולם מודו שמותר כשעושה כן לאוכלה לאלתר.

ובט"ז (שם) כתב לבאר טעם החילוק בין בשר לצנון, וז"ל: נראה דבאלו [בשר וביצה], אין הטעם משום דדומה לעיבוד, כי אין המלח משנה את טבעה של אלו כמו שהוא משנה את הצנון ושאר דבר שהוא חריף או מר, אבל באלו אינו אלא ליתן טעם בהם. ע"כ.

מליחת בשר חי

הנה למדנו שאין כל איסור למלוח בשר בכדי לאוכלו לאלתר, ומ"ש מרן בשו"ע "בשר מבושל", אין כוונתו למעוטי בשר חי, אלא ר"ל דבבשר חי סיבת המליחה היא בכדי לשמור עליו שלא יסריח, וכמ"ש בב"י, אבל איה"נ גם בשר חי ששם עליו מלח בכדי לאוכלו לאלתר, אין כל איסור בכך. וכן ראיתי להדיא ברבנו ירוחם (דף עז ע"א) שכתב, מותר למלוח בשר ובלבד שראוי לאוכלו באותו יום, כגון שהוא מבושל, או אפילו חי אם היה רוצה לאוכלו כך באומצא. ע"כ.

אלא דלכאורה יש מקום לדחות כל זה, ע"פ מ"ש הריטב"א (שבת קח:), שכתב וז"ל: ומורי הרב ז"ל [אומר] שאפילו מה שנהגו למלוח בשר צלי כדי להצניעו לסעודה אחרת מותר, דהתם אין מתכוין להשביחו אלא כדי שלא יפסד ולא אסרו מליחה אלא כשהיא מתקנת ומשבחת, וכן נראים הדברים. ע"כ. ומשמע דכל שהמליחה מתקנת ומשבחת, אסור אפילו לאלתר. וכן מפורש בדברי הרא"ה (חולין טו:) שאסור למלוח הבשר בשבת, כי הוא מכשיר את האוכל. ומהאי טעמא אסור לשרות בשר חי בחומץ בשבת, שאף הוא מתקן ומכשיר האוכל כמלח. ע"ש. וכ"כ בשיטמ"ק (חולין שם) בשם רבנו אפרים. ופליגי בזה על מ"ש בספר הבתים (פ"ב מהל' שבת עמ' רנח), דאומצא שחולט אותה בחומץ, שאז א"צ מליחה, ואין כאן איסור של תיקון בשבת, שהרי הוא כמטבל בו. ע"ש. ולפי"ז גם בנדון דידן יש לאסור, משום שהמלח ושאר התבלינים מתקן את האוכל ומכשירו לאכילה.

אולם, באמת אין כל ענין מנדון זה, שכן שם מדובר לגבי מליחת בשר חי שמעולם לא נמלח, כאשר מדינא מותר לאוכלו עם הדם שבו, כמבו' בחידושי הרא"ה שם, אלא שבכדי להוציא את הדם ולהכשירו לבישול וכדומה, יש למולחו, ובזה איירי הרא"ה שהמליחה מכשירתו ומתקנתו. אבל בבשר שכבר נמלח ופירש ממנו הדם, ועתה מולחים אותו במעט בכדי ליתן בו טעם, גם לדעת הרא"ה הנ"ל אין כל איסור.

השתא דאתינן להכי, יש סברא נוספת להתיר למלוח בשר דידן ולתת עליו תבלינים בשבת, שהרי קי"ל דאין בישול אחר בישול, וה"ה שאין כבישה אחר כבישה, כמ"ש מו"ז מרן זצוק"ל בספרו חזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' תנא), שמש"ה מותר ליתן דג מלוח בחומץ, וכמ"ש בספר מנחת שבת (סי' פ ס"ק לה).

ועוד יש לומר בכל זה, דהנה כפי שנתבאר דרך הכנת הבשר הנ"ל, בנתינה עליו מלח ותבלינים וכן חומץ, מיץ לימון ורוטב. והנה המג"א (שם) כתב דגם באופן שאסור למלוח בשבת, "ומיהו כשנותן שמן תיכף, שרי, כמו לרבי יוסי. ומותר לתת מלח על נתחי העוף או דגים ואחר כך נותן עליו מים או יין (הג"מ פכ"ב בשם ס"ה)". עכ"ל. ועיין בכף החיים (סי' שכא ס"ק יט) שכתב שגם מיץ לימון וחומץ בכלל ההיתר, שמבטל בזה כח המלח.

הכנה מסעודה לסעודה

והנה ע"פ מה שנאמר לי מפי יודעי דבר, בדרך כלל הכנת הבשר הנ"ל הינה סמוך לסעודה, בכדי שלא יאבד טעמו ויאבד מיופיו. אך נראין הדברים שגם אם עושה כן כשעה ויותר קודם הסעודה, יש להקל בדבר, כמבואר בדברי רבנו ירוחם הנ"ל, שהעיקר אם ראוי לאוכלו באותו יום, וכ"כ ללמוד מדבריו הא"ר (ס"ק ט). וכ"מ מדברי הריטב"א (שם), כמו שהוכיח מו"ז זצוק"ל בספרו חזו"ע (שבת ח"ד עמ' תנה). אלא דמאחר והמג"א (ס"ק ז) כתב שגם מסעודה לסעודה אסור, וכן הסיקו העו"ש (ס"ק ד) והחיי"א (כלל לב סי' ז) ובשו"ע הרב (סי' שכא ס"ה) והפמ"ג (א"א ס"ק ז) והמשנ"ב (ס"ק כא), כתב מו"ז שם שנכון להחמיר בזה.

חיתוך דק דק

הן עתה יש לבוא למה שהעיר אחד הלומדים, דשמא יש איסור טוחן משום שעיקר המעליותא בבשר זה בחיתוך דק דק. אולם נראה פשוט שאין לבוא מצד זה לאיסור מכמה אנפי:

א. הנה כבר נשאל בזה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' עד אות ג) אם יש איסור טוחן בטחינה לרצועות או פרוסות דקות, או דוקא בטחינה לאורך ולרוחב כסלט, והשיב, לע"ד פשוט שרק לעשות בקנים לעשיית חלתא (עד:) הוי טוחן בעשיית מקנה אחת שתיים או שלוש, שהכוונה דשתים או שלש לפי עובי הקנה שיש ממנה לעשות לצורך החלתא שצריכה בדקות משום שרק טחינה כזו שייך שם אבל לא באוכלין. דאי לא כן הרי ליכא גבול לזה דיהיה אסור לחתוך ככר לחם לחתיכות קטנות אם לא היה היתר שאין טוחן אחר טוחן ופרי גדול כתפוח לג' וד' חלקים, אלא פשוט שבאוכלין שייך טוחן דוקא דק דק כלשון השו"ע בירק (סי' שכא סעי' יב). ואמנם, ראיתי בספר ארחות שבת (ח"א פ"ה ס"ד עמ' ריז) שהביא משמו של הגרי"ש אלישיב לאסור גם חיתוך של רצועות דקות, ולמד כן מדברי רש"י (שבת עד: ד"ה חייב), אך גם הוא מודה להתיר חיתוך של פרוסות דקות (שם).

ב. מאחר ואיסור טחינה אינו אלא בדבר שגידולו מן הארץ, א"כ בבשר ועוף רבו הסוברים להתיר, וכן הביא מרן הב"י (סי' שכא) וז"ל: וכתוב בתרומת הדשן (ח"א סימן נו) דבשר מבושל או צלי מודו כולי עלמא דשרי לחתכו דק דק בסכין, ולא דמי לעצים ולפירות ולחם דאינהו כולהו גידולי קרקע ויש במינם טחינה, כגון תבואה וקיטניות דעיקר טחינה שייך בה, אבל בשר דאין גידולו מן הארץ י"ל דבאוכל כזה לכולי עלמא לא שייך ביה טחינה. ואפילו למי שאינו יכול ללעוס אלא אם כן יחתוך, שרי, דאזלינן בתר רובא דעלמא. ע"כ. ואף שיש חולקים וסוברים שיש מעמר שלא בגידולי קרקע, וגם יש האומרים שמאחר וכל מזונה של הבהמה מגידולי קרקע, לפיכך נחשבת כגידולי קרקע, וכן תמה הגרע"א (סי' כ) מדברי הרמ"א בסי' שיט, כבר כתב מו"ז זיע"א בספרו חזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' רסז) ליישב, דכאן צירף לזה סברת התוס' (שבת עד:) והפוסקים שאין טחינה באוכלים הראויים כמות שהם.

ואף שבתרומת הדשן שם המשיך וכתב: אמנם אין נראה להתיר מטעם זה לחתוך בשר חי דק דק לצורך עופות להאכילן, הנה כתב לבאר הטעם, דהואיל ואין הבשר כך ראוי לאכילה אלא לכוס אותו דלאו כאורחיה, איכא למימר דהא דהתירו התוספות לטחון אוכלין היינו משום דאין צריך טחינה דאי בעי אכיל ליה כמו שהוא שלם והיה לועסו בין שיניו, אבל אי לאו האי טעמא, לא. ותו, משום דיש לנו ליגע ביה משום איסור שווייה אוכל לבהמה ומשום מיטרח באוכלין לבהמה כההיא דפרק מי שהחשיך (קנה.) עכ"ל. אבל בבשר חי שראוי לאכילה כך לאינשי, נראה שגם הוא ס"ל להתיר.

וע"ע בב"י שם, שהביא תשובת הרשב"א (ח"ד סי' עה) דהא דפריס סילקא, דוקא במחתך כדי לאכול למחר או אף לבו ביום ולאחר שעה, לפי שדרך סילקא לחתכו דק דק בשעת בישולו וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה, חייב. הא לאוכלו מיד, שרינן. שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות, וכדאמרינן בפרק כלל גדול (עד.) היו לפניו שני מינין בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר, ולבו ביום לא יברור ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת, דאלמא כל שאוכל מיד כדרך שבני אדם אוכלין, אף על פי שיש באותו צד בעצמו חיוב חטאת כשמניח לאחר זמן ואף לבו ביום, מותר. עכ"ל. וכתבה הר"ן בפרק כלל גדול (לב. ד"ה אמר רב פפא).

מכה בפטיש ומתקן לאכילה

ומה שטען אחד הלומדים דיש לעיין בזה משום מכה בפטיש, כי החיתוך דק דק הוא שמכשירו ומתקנו לאכילה, וכבר ידוע מה דאיתא בירושלמי (פרק כלל גדול ה"ב): האי מאן דשחיק תומא (פירוש שכותש שומים) כד מפרך ברישיה (שמפרר ראשי השומים) חייב משום דש, כד מבחר בקליפייתא (פירוש שנוטל אותם מן הקליפות) חייב משום בורר, כד שחיק במדוכתא משום טוחן, כד יהיב משקין משום לש, גמר מלאכתו משום מכה בפטיש. ע"כ. ומבואר שכל שהכשיר וסיים את המלאכה להכנתו לאכילה, עובר משום מכה בפטיש.

ובספר צפנת פענח (פ"ט מהל' שבת ה"ב) כתב לבאר בזה מה שאמרו חז"ל (שבת לט.) "כל שבא בחמין מלפני השבת - שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מלפני השבת - מדיחין אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח ישן וקולייס האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן". והיינו שבהדחתן עובר על מכה בפטיש, וכמבואר בירושלמי (שם).

אלא שמלבד שהרשב"א בתשו' (ח"ד סי' עה) הנזכר לעיל, כתב להדיא שדברי הירושלמי מיירו דוקא כשעושה למחר, אבל לבו ביום מותר, וז"ל: ומן הירושלמי ג"כ נלמוד שהכל תלוי בין עושה ואוכל לאלתר לעושה ומניח לבו ביום. דהא דמפריך ראש של שום מחייב משום דש ומשום מכה בפטיש. ואילו לאכול לאלתר כבר התירו בגמרא בפרק תולין (קמ.), דאתמר התם: חרדל שלשו מערש"ש למחר, ממחו בכלי ואינו ממחו ביד. ואסיקנא ממחו בין ביד בין בכלי. ע"כ. וכ"כ מרן בב"י (סי' שכא) בשם הסמ"ג (לאוין סה יג:) הסמ"ק (סי' רפב ע' רפה) והתרומה (סי' רכ) דההוא דירושלמי לא מיירי בקולף לאכול לאלתר אלא בקולף להניח, כמו שפר"ח. וכן כתבו הגהות (פרק כב ד"ק הי"ב). וכ"פ האחרונים.

ובהגהות מיימוני (שם אות מ) איתא שהירושלמי פליג על הבבלי. וכ"כ בשו"ת תהלה לדוד (ח"ב סי' פב), שהתלמוד דידן פליג על הירושלמי, ונקטינן למעשה שאין דין מכה בפטיש באוכלין. וכ"כ בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' פו אות טו, יו"ד ח"ב סי' קב אות ב) ועוד, כמו שהביא מו"ז בספרו חזו"ע (שבת ח"ד עמוד רצה) באורך. וכן מסקנת הביאור הלכה (סי' שיח ד"ה והדחתן).

ולפי"ז מה שאמרו בגמרא "שהדחתן זו היא גמר מלאכתן", היינו מלאכת מבשל, כמ"ש רש"י (שם ד"ה שהדחתו, וקמה:), וז"ל: שהדחתו זהו גמר מלאכתו - מדקרי ליה גמר מלאכתו - שמע מינה זהו בישולו, וחייב. ע"כ. וכן כתב הרמב"ם (פ"ט מהל' שבת ה"ב) ובפיה"מ שלו (שבת קמה:, פרק כב מ"ב), ובספר יראים (סי' קב) והאו"ז (ח"ב סי' סב) והמרדכי (שבת סי' שב) ועוד, שהחיוב הוא משום בישול.

ואשר על כן, מכל הנ"ל נראה פשוט שאין כל איסור או חשש איסור לחתוך את הבשר חי לפרוסות דק דק, וליתן על הפרוסות תבלינים ומלח עם רטבים כפי מנהגם, בפרט כאשר עושים זאת סמוך לסעודה, בכדי לאוכלו מיד. וה' יעזרנו שלא נכשל בדבר הלכה.

הרב דוד מלכא

ניקוי אדים שעל המשקפיים בשבת

מצוי הדבר מאוד אצל אנשים הרוצים לנקות את המשקפיים שמוציאים הבל מפיהם ויוצרים אדים על המשקפיים, ומנקים את המשקפיים במטלית וכדו', וע"י האדים המשקפיים מתנקים היטב, ויש לדון אם מותר לעשות כן בשבת.

הנה כתבו הפוסקים (שולחן שלמה סימן ש"י ס"ק כ"ו-ב, והחזו"ע שבת ג' עמוד קמ"ד) דמי מזגן אסור לטלטלם בשבת משום דיש להם דין נולד, דכל יצירת יש מאין הוא נולד. ולכך כתב האמו"ר הגרא"י מלכא שליט"א (הליכות שבת סימן ?) דאדים שעל החלון בחורף וכן על בקבוק קפוא בקיץ הם נולד, דיצירתם יש מאין על ידי המפגש בין קור לחום, ולכן אסור לקרר את ידיו במים אלו, אך מ"מ מותר לנקות בידו את האדים מהחלון והבקבוק, דבטלים הם ונחשב שעוסק בניקוי החלון והבקבוק ולא בטלטול מוקצה, וכדין ניקוי אבק מאבק ובגד, וכפי שייסד החזו"א בסימן מ"ז (ס"ק ט"ו וכ"א), דכל שפעולתו היא ניקוי הבגד וכדו' ולא מתעסק בטלטול המוקצה, אין זה אסור משום טלטול מוקצה.

ומעתה יש לדון בנידון דידן באדים שעל המשקפיים דהם ודאי מוקצה דנולד משום שיציריתם יש מאין, האם מותר לנקותם. ונראה דיסוד החזו"א שכל שעושה פעולת ניקוי אין זה אסור משום טלטול מוקצה אינו שייך כאן, משום דכאן יצר את האדים על מנת להשתמש בהם ולנקום עמהם את המשקפיים, וכל מה שכתב החזו"א הוא בכה"ג שרוצה לסלק את האבק וכל פעולתו היא סילוק האבק ותיקון הבגד ואינו משתמש באבק כלל. ועוד דהנה יש לכאורה להקשות על דברי החזו"א דהלא בשבת קמג ע"א אסרו להעביר קליפות ועצמות שבשולחן בידו וכ"פ השו"ע בסימן שי"ח סכ"ז, ומדוע לא נאמר שבטלים הם לשולחן ונחשב שעוסק בניקוי השולחן. ומטו משמיה דתלמידי החזו"א, דיסוד החזו"א נאמר רק באופן שהפסולת נהייתה מאליה כמו ברצפה, אז שייך לומר שמתבטלת לרצפה ונחשב שעוסק בניקוי הרצפה ולא בטלטול מוקצה, אך כשהניח הפסולת מדעתו כמו על גבי השולחן, אינה מתבטלת כיון שרצונו שתהיה מונחת במקום זה, ולכן נחשב שעוסק בטלטול מוקצה (ע"ע הליכות שבת סימן ?]. ולפי זה בנידון דידן שהוא יוצר את האדים על המשקפיים, אין שייך סברת החזו"א.

ולפי כל משנ"ת נמצא לכאורה דאסור לנקות את האדים שעל המשקפיים, אך קשה מאוד לומר כן דלא מצינו למי שנזהר בזה וחלילה לומר שכולם טועים בזה (יעויין בט"ז סימן שט"ז סוסק"ח). [אך אדים הנוצרים במשקפיים מחמת שיוצא ממקום חם למקום קר ולהיפך, מותר לנקותם, דבכה"ג שייך לומר את יסוד החזו"א. כמו כן את המשקפיים עם האדים שעליהם ודאי מותר לטלטל

אף אם יצר את האדים בהבל פיו משום דבטלים הם אגב המשקפיים, ואכמ"ל בזה].

ושמעתי סברא להתיר בזה, דהנה המשנ"ב בסימן רס"ה ס"ד כותב בשם המג"א דאפר הנוצר מניצוצות אסור לטלטלו משום נולד, וסיים שם המשנ"ב ועיין אליה רבה. ובאליה רבה (שם סק"ז) כתב דמותר לטלטל אפר הנוצר מניצוצות משום דהוא דבר שאין בו ממש ואין זה נולד. ולפי זה לדעת האליה רבה ודאי מותר לנקות את האדים הנוצרים על המשקפיים ואין בזה משום נולד, דהוא דבר שאין בו ממש. אך אפשר לומר דאף לדעת המג"א והכרעת המשנ"ב שדבר שאין בו ממש יש בו משום נולד, אדים שעל המשקפיים מותר לנקותם משום דהוא דבר שאין לו קיום דהוא הולך ומתפוגג מאליו, אך לא מצאתי בספרי הפוסקים למי שיחדש דבר זה. ויש עוד מקום להאריך בכל זה וקצרה היריעה מהכילם, אך צריך למצוא בזה היתר ברור דקשה לומר שכל העולם נכשלין בזה, והוא פלא עצום שלא מצאנו לשום פוסק שדיבר בזה.

ולאחר כותבי כל זאת הראני ידיד נפשי הרה"ג יצחק סיתהון שליט"א שכתב הגינת ורדים (כלל ג' סוף סימן י"ד) דקצף הנוצר מסבון מותר לטלטלו בניקוי הידיים או הכלים ואין זה נולד, דכיון שאינה מתקיימת אלא לשעתה בלבד לא חשיב נולד. והביאו החזו"ע (שבת ו' עמוד ק"ד), וכ"כ הקצות השולחן (סימן קמ"ו סוף ס"ק ל"ב) מדיליה.

ושמחתי על זה שמחה גדולה כמוצא שלל רב דלפי זה יש בידינו היתר ברור לנקות את האדים שבמשקפיים, דכיון שאינו מתקיים אין זה נולד. והצגתי את הדברים קמיה דאאמו"ר שליט"א והסכים עם כל זה להלכה.

הרב אלי איידן

האם מותר לקחת בגד מחבל הכביסה בשבת כאשר הוא היה רטוב לאחר שיצא ממכונת הכביסה בכניסת שבת?

המשנה ברורה מביא בסעיף קטן ס"ג על שולחן ערוך סימן ש"ח סעיף ט"ז שאם בגד תלוי על מתלה לייבוש והוא רטוב במידה כזו שאם נוגעים בו באצבע ניתן להרטיב דבר אחר (טופח על מנת להטפיח) בעת כניסת שבת, אסור לטלטל אותו או להשתמש בו בשבת. הסיבה לכך היא שמכיוון שלא היה ניתן להשתמש בו בכניסת שבת בשל רטיבותו הרבה, ולכן יש חשש שמא יגיע לידי איסור סחיטה בזמן שייקח את הבגד, הדבר אסור לשימוש בכל השבת (סימן ש"א סעיף קטן מ"ו).

עיקרון זה נובע מההלכה הקובעת ש"כל דבר שאדם מגדיר כבלתי שמיש לשבת, או שאינו מתכוון להשתמש בו במהלך השבת, הופך להיות מוקצה לכל השבת, גם אם הוא משנה את דעתו במהלך השבת" (שולחן ערוך אורח חיים סימן ש"א סעיף קטן מ"ו סימן ש"ט): מוקצה דאתקצאי לבין השמשות - אתקצאי לכולי יומא.

על כן, הפסקי תשובות ורבנים כמו הרב אלישיב אוסרים לטלטל או ללבוש בגד במהלך השבת שהיה רטוב באופן המתואר לעיל במשנה ברורה. גם אם ידוע שהבגד יתייבש במהלך השבת, מכיוון שבכניסת השבת הוא היה במצב רטוב כל כך שאם ייקחו אותו יגיעו לידי איסור סחיטה, הבגד נחשב מוקצה לכל השבת.

הרב אופיר מלכא מביא תחילה את דברי המשנה ברורה ומבהיר כי האיסור חל רק במקרים שבהם אין ודאות שהבגד יתייבש במהלך השבת. אם בעת כניסת השבת ברור שהבגד יתייבש (כמו במזג אוויר קיצי), ניתן להתיר את השימוש בו לאחר שיתייבש.

בגמרא (ביצה כ"ז ע"א) נאמר על קדרה רותחת: שאף שבכניסת השבת היא אינה ניתנת לטלטול בשל חומה, ברגע שתתקרר מותר לטלטל אותה. זאת משום שבכניסת השבת נחשב שמותר יהיה להשתמש בה בשלב מסוים במהלך השבת. זהו עקרון "גומרו בידי אדם" - האדם יכול לגרום לכך שהחפץ יהיה שמיש בהמשך. (לעיין סימן ש"י מחלוקת בין הכל בו לבית יוסף בהקדמה של "גומרו בידי אדם")

הרב אופיר מלכא מבחין בין חפץ שהוגדר כאסור לטלטול לכל השבת, כגון נרות שבת שמיועדים רק להדלקה ולכן אסור לטלטלם בשל איסורי "מבעיר" ו"מכבה" שנקרא מוקצה מחמת איסור (לעיין סימן ש"י), לבין חפץ שבכניסת שבת היה בלתי שמיש אך האדם כיוון להשתמש בו כאשר יהפוך לשמיש, כמו במקרה של בגד רטוב הצפוי להתייבש.

הרב עובדיה יוסף בחזון עובדיה חלק ג', עמ' פ"ז, כותב במפורש שמותר לטלטל וללבוש בגד שיצא ממכונת הכביסה לפני שבת, שהיה רטוב מאוד בכניסת שבת (עד כדי שניתן להרטיב דבר אחר במגע), אך התייבש במהלך השבת. לפי פסקי הרב אלישיב ופסקי תשובות , האשכנזים מחמירים ואוסרים להשתמש בבגד שהיה רטוב בכניסת שבת, אפילו אם התייבש במהלך השבת. לפי הרב עובדיה יוסף והרב אופיר מלכא, הספרדים מקילים ומתירים להשתמש בבגד שיצא ממכונת הכביסה לפני שבת והתייבש במהלך השבת, ואין בכך בעיית מוקצה.

הרב משה מלכה

משחק כדורגל בשבת

א] מעשה שהיה בחו"ל, בבחור ישיבה אחד שקיבל בצעירותו הצעה להתקבל לקבוצה מסוימת מפורסמת מאוד של שחקני כדורגל שם. וכמובן מאחורי כל זה היה טמון הסכם בכתב על סכום כסף ענק בתור משכורת חודשית. וסירב אותו בחור לכל הנ"ל, על אף שהגוים בעלי ההצעה היו מוכנים להתחייב בשטר, שרק האיתאמנות קבוצתית תעשה בשבת, ושלא יהיה שום חשש אחר של חילול שבת כלל וכלל. ונשאלה השאלה איזה איסור יש בדבר.

ב] והמעיין יראה דלבני ספרד אין בגוף המעשה שום חשש חילול שבת:

1] שהרי, אפילו לרוץ בעשבים גדולים בשבת שרי כ"ש על דשא גזוז או סינטטי. (כ"פ בחזון עובדיה שבת ח"ד עמוד עד-עז, דחשיבי פ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן כיון שנתלשים ע"י שינוי ע"ש, ודלא כמש"פ המ"ב סימן שלו ס"ק כה)

2] ועוד, דהנה קיי"ל שאין איסור לרוץ בשבת אפילו אם כוונתו לשחרר אבריו ולשמור על כושר גופני, ואפילו שבשעת הריצה עצמה אינו מתענג (מקור האיסור נמצא בסימן שא ס"א, וע"ש בפוסקים. וע"ע במ"ב סימן שכח ס"ק קל שכתב לאסור, ומ"מ המעיין יראה דאין זה דומה לנידו"ד כלל וכלל. וכבר כתב לחלק בזה הגרשז"א שו"ש סימן שכח הערה קי עמוד קלו, שש"כ פרק טז הערה קו, חזו"ע שבת ח"ב עמוד שפז. וגדולה מזו כתב בשו"ת אור לציון ח"ב פרק לו הלכה יב להתיר. וע"ע במש"כ בהרחבה הרשל"צ הגרד"י שליט"א בסיפרו הנפלא הלכה ברורה סימן שא עמוד יב-יד).

3] ואין שום איסור לשחק בכדור בשבת, על אף שפסק מרן השו"ע (סימן שח סעיף מה) וז"ל אסור לשחוק בשבת ויום טוב בכדור ע"כ, כבר כתב בחזו"ע (ח"ג עמיד צח והלאה) שכדורים של ימינו המיוצרים מתחילה לשם משחק אין עליהם תורת מוקצה ע"ש (ודלא כמש"כ האור לציון פרק כו סעיף ח ודו"ק).

4] ולגבי איסור טלטול והוצאה בשבת, הנה בדרך כלל המגרשי כדורגל הרשיימים בחו"ל סגורים לציבור שהרי שומרים עליהם. ועוד שהכניסה למגרשי התאמנות נעשית אך ורק דרך שער, והמגרש נמצא פנימה מאחורי מתחם ומשרדים וחדרי הלבשה ומקלחות ועוד, ופשיטא דחשיב רשות היחיד.

5] ומה נשאר, רק "ביטול תורה" (שהרי החמירו שלא להרבות אפילו בדיבור המותר בשבת כמש"כ המ"ב סימן שז ס"ק ד, וכ"כ להידא בהליכות שבת סימן שח עמוד שמא לגבי כדור), הנה, בקלות ישנן הרבה תירוצים ליצר הרע, שהרי אין הלכה זו שייכת אלא לצדיקי הדור הנמנעים מכל עונג, ועוד הרי הרבה אנשים מתבטלים גם בחינם ללא קבלת שכר, ועוד שיש בזה פרנסה גדולה ואפשרות ללמוד יותר אח"כ וגו'.

וא"כ מ"ט חשב הבחור שהדבר הזה אסור.

ג] וכדי ליישב צריך להקדים: מצאנו את המוסג של עובדין דחול כמה פעמים בשו"ע (הלכות שבת: סימן רנב ס"ה ברמ"א, סימן שו ס"ז, סימן שז סי"א, סימן שיג ס"י, סימן שכא ס"י, סימן שכג ס"ה, סימן שלג ס"א ועוד).

ותראה, דהגדרת עובדין דחול הידועה והמקובלת בפוסקים היא, דאף שעצם הפעולה מותרת לגמרי בשבת מצד עצמה, אעפ"כ אסרו חז"ל לעשות אותה בשבת. והיינו טעמא, כיון שסוג פעולה זו אנשים רגילים לעשותה בחול בשעה שמתעסקים גם בדברים שאסורים לעשותם בשבת, וחששו חכמים שבשבת נמי פעולת היתר זו תגרור אותו לעשות מלאכות (אג"מ ח"ד סימן עד אות ד, חזו"ע שבת ג עמוד שעב, הגרשז"א שו"ש סימן שו ס"ק טז-ה).

ודע, דעובדין דחול הוא איסור דרבנן יותר קל לפי שאין לו שורש בתורה, ועוד דהחשש לאיסור אינו קרוב כ"כ, ועוד שהוא איסור כללי ורחב ודלא כמו שאר גזירות חז"ל שהחמירו על נושאים מסויימים שבהם שייך טפי לחשוש כל מיקרי לגופו. ועוד, שהתירו אותו לצורך מצוה (סימן שו ס"ז מ"ב ס"ק לד, סימן שלג ס"א מ"ב ס"ק א) מה שלא נמצא בשום איסור דרבנן אחר.

ועם כל זה, מצאנו שהחמירו הראשונים עוד יותר, ואסרו לעשות בשבת אפילו פעולה שרק ניראית כעובדין דחול. והכי פסק השו"ע (סימן רנד ס"ז בשם רבינו ירוחם) בזה"ל ובתנורים שלנו שאין בהם רדייה מותר להוציא יותר מג' סעודות, ומ"מ לא יוציא ברחת משום דמיחזי כעובדין דחול עכ"ל.

מבואר יוצא שהוסיפו הראשונים לאסור אפילו דבר שרק מזכיר את מה שהיה אסור משום עובדין דחול. ומ"מ צ"ב מנ"ל לראשונים אלו לחדש זאת ולהחמיר כ"כ וצ"ע.

ד] על כל פנים יש ליישב, דאחר שלמדנו את חומרת העניין, י"ל דעיקר האיסור בכדורגל משום עובדין דחול, דעל אף שאין איסור במעשה עצמו, מ"מ בדרך כלל הרבה מלאכות האסורות בשבת מקיפות את האירוע ודו"ק למעיין. וכי תימא דלא גוזרים גזירות מדעתינו, י"ל עוד, דמי שחקוק לו יראת שמים בליבו אינו מסוגל לעשות פעולה כזו שהיא לפחות מיחזי כעובדין דחול וכדפי'.

זאת ועוד, אפשר לומר דזהו סוד ושורש הגזירה של עובדין דחול, לא משום גזירה שמא יעשה מלאכה, אלא דגזרו חז"ל לעשות דבר המותר כזו, כיון שנמצאת בדרך כלל בימי חול מוקפת במלאכות האסורות בשבת. וזוהי הגזירה, עצם זה שלא לזלזל בקדושת השבת, ולכן אסרו גם מיחזי כעובדין דחול.

והראני האברך החשוב יקיר משה בן עזרא שהפמ"ג (סימן שז משב"ז סוס"ק יא - א"א ס"ק יז בסוגריים שם) ביאר מ"ט אסרו חז"ל לקרא באגרת שלום בשבת משום ממצא חפציך, והרי אין בזה שום תועלת לדבר האסור בשבת. וכתב שם דמ"מ עובדין דחול הוא. מבואר יוצא דשייך גם עובדין דחול אף בדברים המותרים לגמרי שאינן דווקא עלולות להביא לידי מלאכה, אלא כל שהוא מוציא את האדם מקדושת השבת נכנס בהגדרת עובדין דחול, וזו היא זילותא דשבת, וחדא מילתא היא. ואולי זאת הייתה כוונת הראשונים לאסור נמי משום מיחזי כעובדין דחול כנלע"ד.

וה"ה בנידו"ד על אף שלשחק כדורגל מותר בעצם, מ"מ הוא קשור כל כולו להיסח הדעת מקדושת השבת הגדול ביותר שיכול להיות. ונכון שמוסג זה ניקרא זילותא דשבת, אמנם אפשר לומר דעומק איסור זה נובע מענין עובדין דחול כפשוטו. זילותא עצומה אפילו בהתעסקות מותרת ביום הקודש הזה (שו"ר דכ"כ להידא הגה"ר אופיר מלכא בהליכות שבת סימן ש"ח ס"ק תשיז). ולא נחרב טור מלכא אלא מפני שהיו משחקים בכדור בשבת. ודי למבין.

הרב רזיאל שרבאני

בענין אינו בר חיובא בקידוש

יש לדון באדם שבערב שבת קיבל שבת מוקדם ורוצה לסעוד מבעוד יום, ומבקש מחבירו שבכלל לא קיבל שבת להוציאו ידי חובה האם זה אפשרי, או שחשיב אינו בר חיובא.

עוד נידון ששאל ראש הכולל ר' חיים מימוני שליט"א במבחן לגבי מי שרוצה להוציא את אשתו בקידוש בשבת בבוקר לפני שהתפלל האם זה אפשרי, או שמכיון שלא התפלל ולא התחייב עדיין בקידוש אז חשיב אינו בר חיובא.

תשובה: בנידון הראשון מצינו לגרע"א בסי' רסז שהסתפק בזה וז"ל, מסתפקנא אם אחד שלא קיבל שבת יכול להוציא לקדש למי שקיבל שבת, די"ל שלזה שלא קיבל שבת הוא חול אצלו והוי כאינו מחוייב בדבר וכמו בן עיר שלא מוציא בן כרך במגילה כי אינו מחוייב, או דהכא עדיף דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת, וצ"ע לדינא.

ויש להקשות, דבסי' רסג, סעיף יא' מבואר שאם היחיד התפלל ערבית מבעו"י חל עליו שבת אף שאומר בפירוש שלא רוצה לקבל שבת, וביאר הב"י שכיון שהזכיר מקדש השבת בתפילה אינו יכול לעשותו חול כי כבר אומר קדושת שבת ונעשה עליו שבת בע"כ ולא מהני תנאי, וא"כ לכאורה גם אחד שמקדש הוא אומר מקדש השבת ובע"כ חל עליו שבת, וממילא הוא כבר מחוייב בדבר, דהוא מקבל שבת, ומה הצד להחשיבו כאינו מחוייב בדבר.

וצ"ל שהשו"ע מדבר שהוא מתפלל בשביל עצמו ויוצא יד"ח תפילה, ורק רוצה לא לקבל שבת, וזה אינו יכול כי אומר מקדש השבת, אבל פה הוא מקדש לאחר מדין ערבות והוא כלל לא מעונין בקידוש זה לעצמו, וא"כ מה בכך שמזכיר קדושת שבת, דהוא רק מוציא את חבירו בזה, ולכן רע"א הסתפק שחשיב אינו מחוייב בדבר כי לא חייב לקבל שבת בקידוש הזה.

ואח"כ ראיתי שהגרש"ז במנח"ש ח"א סי' ג' הביא את רע"א וכתב שלכאורה היה נראה שהמקדש מקבל שבת בע"כ, אבל מאחר ורע"א לא הזכיר כלל בדבריו שאפשר שנעשה שבת למקדש בע"כ משמע דלא סובר הכי, ובטלה דעתי, עכ"ד, ולענ"ד נראה שרע"א סובר כפי שביארנו.

ולמעשה במנח"ש שם כתב שכיון שרע"א נשאר בספק מאן ספין ומאן רקיע להקל בזה בלי ראיה מוכחת מגמ' ופוסקים, ובהמשך דבריו כתב שבשעה"ד שאפשר להקל בזה ליחידים ובאופן עראי, ועדיף טפי שגם המקדש יכוין לקבל שבת בקידוש, וכ"כ השש"כ פנ"א הע' מח'.

אולם בשו"ת ציץ אליעזר חלק יד' סימן כה' השיב שאפשר לקדש לאחרים בכה"ג, ונימוקו הוא דהרי פשוט הדבר דגם מי שיצא כבר יד"ח קידוש בכל זאת יכול לקדש שוב כדי להוציא אחרים יד"ח, וכמובא במשנה ברורה סי' רע"ג ס"ק ט"ז, ובתוס' ברכות מ"ח ד"ה עד שיאכל, משום הך דינא דאע"פ שיצא מוציא גבי ברהמ"ז למי שלא אכל כלל, ובשניהם ס"ל שנקרא מחויב בדבר, והא זה שלא אכל כלל אינו בר חיוב כלל בברהמ"ז כעת, ובכל זאת יכול להוציא אחרים משום דנקרא אעפ"כ מחויב בדבר הואיל דכל ישראל ערבין זה בזה. וא"כ ה"ה לגבי קידוש, דהגם שהמקדש לא קיבל שבת ואיננו עדיין בר חיוב בקידוש, מ"מ נקרא מחויב בדבר מטעם ערבות ויכול להוציא אחרים המחויבים כבר בקידוש.

וגם ביבי"א (ח"ח או"ח סי' מו אות ו') הכריע בנידון של רע"א שיכול לקדש, דלא דמי לבן עיר שכבר יצא ידי חובתו ומופקע כבר לגמרי ממצות מגילה, ולכן במקרה ההפוך שבן כרך רוצה להוציא בן עיר דעת הריטב"א הל' ברכות פ"ה ה"ג שיכול להוציאו יד"ח ואפי' שלא הגיע זמנו כי עתיד להתחייב במצוה, וא"כ ה"ה בקידוש שחשיב בר חיובא כי עתיד להתחייב במצוה, וכתב שכן הכריע מהרש"א אלפנדארי בשו"ת הסבא קדישא או"ח סו"ס ו'.

בנידון השני - הגרש"ז במנח"ש שם כתב שזה שונה מהנידון של רע"א, כי פה הוא בזמן שאילו התפלל קודם היה יכול שפיר לקדש, ודומה לברכה"ז ששפיר חשיב כמחוייב בדבר אפי' שלא אכל, משא"כ בע"ש שבאמת עכשיו זה חול אצלו ומותר בכל מלאכה, אלא שאם ירצה יוכל לשנות את המצב ולקבל שבת, ולכן כל זמן שעדיין זה חול אצלו אז יתכן וחשיב כאינו מחוייב בדבר, ולכן רע"א הסתפק.

אלא שהביא שם מחסד לאברהם (אלקלעי או"ח סי' ז') שכתב בפשטות שמעשים בכל יום שמקדשים לנשים בשחרית קודם תפילה אפי' שלא חל עלינו אז חובת קידוש, ושם דן מצד ערבות לנשים, אבל לא העלה צד שחשיב אינו מחוייב בדבר, וזה סייעתא לדברי הגרש"ז.

וכ"כ הפסקי תשובות בסי' רעג' אות ו', וביאר שם שהוא בעצם חייב בקידוש אלא "אריה הוא דרביע עליה" וכעין הא דכאיב פומיה ומנוע מלאכול.

הרב אלי איידן

האם מותר להזמין מוצר דרך האינטרנט כאשר ידוע בעת ההזמנה שהוא יסופק בשבת?

לדוגמה, בשירות "אמזון פרימיום", שבו האספקה מתבצעת תוך 24 שעות, אם מזמינים ביום שישי, המשלוח יבוצע בשבת.

לפי ההלכה, יש כאן שתי בעיות:

1) הנאה ממלאכת נכרי בשבת כאשר העבודה נעשית לטובת היהודי ואין לנכרי אפשרות לבצע אותה בזמן אחר מלבד שבת (שו"ע אורח חיים סימנים רע"ד ורמ"ז).

2) מרית עין - החשש שמא יראו יהודים אחרים את המלאכה ויחשבו שהיהודי ביקש מהנכרי לבצע את המלאכה בשבת (שו"ע סימן רע"ג).

לגבי הבעיה הראשונה: כאשר העבודה נמסרת לנכרי כקבלן, כלומר, במחיר מוסכם מראש וללא קביעת זמן ביצוע, הדבר מותר בתנאי שלנכרי יש אפשרות לבצע את המלאכה בזמנים אחרים מלבד שבת. אם הנכרי בוחר לעבוד בשבת, הדבר נעשה לנוחותו בלבד ולכן אין בכך איסור (שו"ע אורח חיים סימן רע"ד). אך אם היהודי מבקש מהנכרי מראש לבצע את העבודה דווקא בשבת, הדבר אסור, משום שהנכרי נחשב כשלוחו של היהודי (שו"ע סימן רמ"ז). לדוגמה, בקשה מנכרי להדליק אור בשבת אסורה, שכן הבקשה נעשתה מראש ואין לנכרי אפשרות לבצע את המעשה אלא בשבת עצמה.

לעומת זאת, אם יהודי מוסר בגד לנכרי בניקוי יבש בסמוך לשבת, ללא דרישה שהבגד יוחזר מיד אחרי השבת, הדבר מותר בתנאי שהיהודי סיכם תשלום עם הנכרי, כיוון שהנכרי יכול לבצע את המלאכה לפני השבת או לאחריה, ואם בחר לעשותה בשבת, הדבר נעשה לנוחותו בלבד (חזון עובדיה, שבת, חלק א', עמ' קנ"ז).

לגבי הבעיה השנייה: במשנה במסכת עבודה זרה (דף כ"א ע"א) נאמר שאסור להשכיר מרחץ בבעלות יהודי לנכרי בשבת, מפני שהמרחץ ידוע כשל היהודי, ורש"י מסביר שהאיסור נובע מהחשש שמא יחשבו הרואים שהנכרי הוא שלוחו של היהודי, המבצע מלאכה אסורה עבורו בשבת. עם זאת, במקרה של משלוח בשבת, אין חשש למרית עין, שכן ידוע שהשליח מחליט מתי לבצע את המשלוח בהתאם לנוחותו ואין סיבה לחשוב שהיהודי ביקש ממנו זאת במפורש. עוד נפסק בשולחן ערוך (סימן ש"כ סעיף ח') שאם נכרי הביא חפץ מחוץ לתחום, מותר לטלטלו אך אסור לאוכלו אם מדובר במזון, עד לאחר השבת.

המסקנה ההלכתית היא שאסור להזמין מוצר באינטרנט כאשר ידוע מראש שהמשלוח יתבצע בשבת, משום שהנכרי נחשב כשלוחו של היהודי ואין לו אפשרות לבצע את המלאכה בזמן אחר.

במקרה כזה, יש להמתין במוצאי שבת זמן השווה למשך המשלוח (שו"ע סימן ש"ח סק"א)..

לעומת זאת, מותר להזמין מוצר כאשר קיימת אפשרות שהמשלוח יבוצע לפני שבת, שכן במקרה כזה, אם הנכרי בוחר לבצע את המשלוח בשבת, הדבר נעשה לנוחותו בלבד ואין בכך איסור.

במצב זה, מותר לטלטל את החבילה בשבת, אך אם מדובר במזון, יש להמתין עד מוצאי שבת פרק זמן השווה למשך המשלוח לפני אכילתו.

הרב יוסף חיים קוסקס

חשש סוחט בחיתוך ענבים בשבת

[בתגובה לדעת הרב בנימין חותה שליט"א והרב אהרון בוטבול שליט"א בפינתם השבועית ברדיו]

ידועה דעתם של הרבנים שליט"א הנ"ל, דאסור לחתוך ענבים בשבת (כגון לקטן שאנו חוששים שמא יחנק מענב שלם), וטעמם מפני שאיסור סחיטת ענבים הוא מדאורייתא והוי פסיק רישיה בדאורייתא, וע"כ הגם שלא ניחא ליה או

לא איכפת ליה עדיין אסור, כמובא בשו"ע (סי' שכ' סעי' יח') דפסיק רישיה בדאוריתא אסור.

אמנם לענ"ד נראה שכאן אין הנידון שייך לדין זה, דהרי מוסכם לכו"ע שכאן אין דרך לסחוט ענבים בדרך זו, שהרי לא מן הנמצא אדם אחד בכל העולם שסוחט ענבים ע"ד סחיטה בדרך זו, אלא כאן כל מעשהו הוא רק מעשה חיתוך שאין בינו לבין דרך בנ"א לסחוט ולא כלום, וא"כ יורד כאן איסור הסחיטה מדין דאורייתא לדין דרבנן כמו בכל מלאכה שנעשית שלא כדרך, ולכן פטור אבל אסור. ולפי"ז לכאורה הוי פסיק רישיה בדרבנן דלא ניחא ליה או לא איכפת ליה שלדעת השו"ע מותר.

ושנשאתי ונתתי בזה עם ראש הכולל הגר"ח מימוני שליט"א, אמר להוסיף בזה ביתר שאת, שלא כתבו חכמים איסור במלאכה בשבת אלא שע"י מלאכתו של האדם נתקן דבר שהיה מקולקל קודם לכן, וכדברי ר"ת בסימן ש"כ סעיף ה' לגבי בוסר, שאע"פ שסוחט אותו לתוך אוכל עדיין הדבר אסור, כיון שגורם לתיקון לאוכל המקולקל, שהרי בתור ענב בוסר עדיין אינו מתוקן, וע"י שנעשה יין בתוך המאכל הוי תיקון. ואע"פ שזה אוכלא דאפרת (חלק של אוכל שנפרד מהמאכל ועודנו תחת שם מאכל), כיון שנעשה תיקון בגוף הענב הוי מלאכה בשבת. ויש עוד ראיות רבות כהנה, דכל מעשה שבת שאסרה תורה הוא ע"י תיקון של דבר או סתירה וכד', לצורך תיקון, וא"כ במקרה הנ"ל שכל מעשה המלאכה של חיתוך הענב בשבת הוא לא בא לתקן את הענב אלא הענב עתה מתוקן לגמרי ונאכל כך כמות שהוא, אלא שרוצה לחתכו בשביל ענין צדדי שאינו לתיקון המאכל, וכגון בכדי שהקטן לא יחנק וכדו', א"כ אין במעשה זה שום סרך מלאכה כלל.

איברא, דבחזו"ע (שבת ח"ד עמו' קמה) משמע לא כן, שהרי כתב להתיר לחתוך בסכין תותים ורימונים או פרי הדר על צלחת, ואע"פ שע"י החיתוך יוצא משקה, כיון שאינו מתכוין לסחוט מותר, ודלא כמי שאסר (ספר אשרי האיש בשם הרב אלישיב). ואם אח"כ נמלך ורוצה לשתות את המשקים שיצאו מהתותים או הרימונים שרי. ומשמע שכל מה שהתיר הוא רק מפני שזה תותים ורימונים שכל איסורם הוא דרבנן, אבל בענבים שהם דאורייתא לכאו' יהיה אסור. ובפרט לפי מה שבאר דבריו שהטעם מפני שהוא פסיק רישיה 'בדרבנן', ולפ"ז לכאו' בסחיטת ענבים שהם דאורייתא יהיה אסור.

אמנם ע"ש בחזו"ע שבהלכה לאחמ"כ כתב להתיר לחתוך אשכולית ולאכול את תוכנה בכפית, וטעמו שאע"פ שוודאי יצא משקה ע"י אכילת האשכולית וכאן אינו לאיבוד כיון שהוא רוצה בו, עכ"ז כיון שהוא פסיק רישיה בתרי דרבנן דהרי סחיטת אשכולית דרבנן ועוד "שאין דרך סחיטה בכך" דאין דרך בנ"א לסחוט ע"י כפית, שרי. הרי שדעתו שאם סוחטו שלא כדרך סחיטה הוא דרבנן, וא"כ גם בענבים כיון שאין זה דרך יהיה מותר לחתכם בשבת. אלא שלפי"ז יש להבין מדוע התיר לחתוך בסכין רק תותים ורימונים ולא בענבים.

ונראה שהביאור בדבריו בהלכה זו, שרצה לחדש שאם אח"כ נמלך ורוצה לשתות את המשקים שזבו מותר, דאין כאן גזירה שמא יבא לסחוט בשבת, משא"כ בענבים שאם ירצה לשתות את המשקה הזב מהם אסור, כיון שפסק השו"ע בסי' שכ' סעי' ב שגזרינן לגבי משקין שזבו שמא יבא לסחוט והוי דאו', משא"כ בתותים ורימונים שהם דרבנן לא גזרינן. ולכן כתב הדין דווקא בתותים ורימונים כדי לחדש הדין שניתן גם לשתות משקין שזבו מהם אבל רק לחתוך ודאי שיהיה מותר גם בענבים.

ויש עוד טעם שכאן אינו דאו' כיון שהוי חצי שיעור ולדעת הרבה פוסקים הוי דרבנן. ויש עוד להאריך בראיות בענין זה, ומה שהלב חושק הזמן עושק ועוד חזון למועד אי"ה.

לאור האמור, נראה להתיר לחתוך ענבים בשבת ללא כל חשש, וע"ז יומלצו דברי נעים זמירות ישראל (תהילים כב, כז): 'יאכלו 'ענבים' וישבעו.

הרב רזיאל שרבאני

מי שמכוון להשלים מאה ברכות בברכות ההפטרה האם יענה בהו"ש

כתב השו"ע רפד' ג' צריך לכוין לברכות הקוראים בתורה ולברכות המפטיר ויענה אחריהם אמן ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות שחיסר מנינם בשבת.

ובפשטות זה מדין שומע כעונה וממילא לשיטות שבברכות שיוצא בהם יד"ח לא עונה בהו"ש א"כ גם פה לא יענה וכ"כ כמה אחרונים.

אולם באמת זה תמוה דאם זה שומע כעונה למה מרן הדגיש שיענה אמן הרי גם אם לא ענה יצא יד"ח בעצם שמיעת הברכה וכמ"ש בסי' ריג' ס"ב.

ובאמת הפמ"ג במשבצ"ז סי' קכד' ד' דן בזה אם עניית אמן פה זה לעיכובא כי בשומע כעונה זה לא מעכב, אולם פה י"ל שעניית אמן זה לעיכובא שלא שייך פה דין שומע כעונה, דזה רק בברכות שחייב לברך אז יוצא יד"ח בשמיעה, אבל פה זה ברכות שנתקנו לעולה לתורה ולמפטיר בדווקא וזה לא שייך לכלל הציבור שהם לא קוראים בתורה, וממילא לא שייך בזה שומע כעונה, וזה הסיבה שבעינן שיענה אמן שגדול הוא יותר מן המברך וזה עולה למאה ברכות. והובאו דבריו ברע"א בגליון שו"ע פה.

ובזה ביאר הפמ"ג את המ"א סי' מו' סק"ח שכתב שמי שיש לו מגדים לא ישלים מאה ברכות בשמיעת ברכות התורה, וטעמו כי זה לא ממש שומע כעונה דאינו מחוייב בדבר, וזה חידוש שע"י עניית אמן חשוב כמברך, ולכן עדיף שישלים במיני מגדים אם יכול.

וזו כוונת המשנ"ב ס"ק ו' שע"י עניית אמן חשוב כאילו היה מברך לעצמו, ולא כתב שע"י השמיעה יוצא יד"ח, ומענין שלא כתב בשעה"צ מקור לדבריו, אולם ברור שכיון לרע"א שפה זה לא שומע כעונה רגיל, ורק ע"י עניית אמן נחשב שמברך.

ולפי"ז ברור שאפשר לענות בהו"ש על הברכות אף שמכוין לצאת ידי מאה ברכות כי זה לא שומע כעונה ששם כל מילה ששומע זה נחשב כאילו אומרה בעצמו ואם עונה בהו"ש הוי הפסק באמצע הברכה, אבל פה זה לא נחשב ברכה ע"י השמיעה אלא ע"י עניית אמן, ולכן ודאי שיכול לענות בהו"ש.

פסח

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א
ראש החבורה

בגדר איסור טעם הבלוע בכלי והכשרת כלים

א. בהא דהכשר הכלי נקבע לפי רוב תשמישו

מבואר בגמ' בעבודה זרה (עה, ב) והובא בראשונים במס' פסחים (ל, ב) ונפסק בשו"ע (או"ח סי' תנא ס"ד-ס"ה) שכל כלי שבלע איסור טעון הכשר לפי האופן שבו בלע את האיסור, וכדרך בליעתו כך פליטתו, שאם השימוש בו ע"י האור הוא טעון ליבון, ואם משתמשים בו במים רותחים הכשרו ע"י הגעלה.

ומבואר בשו"ע (שם ס"ו) שכלי שמשתמשים בו לכמה דברים, חלק מהשימוש ע"י האור וחלק מהשימוש ע"י רותחין וכיו"ב, הולכים אחר רוב תשמישו, שאם רובו ע"י האור צריך ליבון, ואם רובו ע"י רותחין די בהגעלה, וכן כל כיו"ב. וכבר תמהו הראשונים והאחרונים מה טעם הדבר, הרי בלע גם ממה שהוא מיעוט תשמישו, ובליעה זו חמורה יותר, ויצטרך ליבון כדי לפולטה. וביותר קשה, שלכאורה אין כאן התנגדות של הרוב למיעוט, אלא רוב תשמישו שהוא ברותחין בולע עד דרגה מסויימת, ומיעוט תשמישו שהוא ע"י האור בולע עד מקום עמוק ופנימי יותר ואין הגעלה מועילה לו, א"כ לבליעה זו יהא צורך בליבון, ומה איכפת לן הא דבלע במקום החיצוני שלו בליעה היוצאת ע"י הגעלה.

ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' צו) מבואר בישוב שאלה זו, שכיון שכל איסור הטעם הבלוע הוא רק מדרבנן, כי הכלי אינו בן יומו, לכן יש להקל ולהתיר להשתמש בו לאחר שהוכשר כפי רוב תשמישו. וכבר מבואר יסוד הדברים בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שעב) והובא בב"י (או"ח שם).

ועפי"ז כתבו הפוסקים (חק יעקב ופר"ח וא"ר שם, והובאו במשנ"ב שם סקמ"ו) שאם ידוע שבמעת לעת האחרון השתמשו בו כפי התשמיש המועט הצריך הכשר חמור יותר, כגון שרובו ברותחין ומיעוטו ע"י האור והשתמשו בו במעל"ע האחרון באור, צריך ליבון. שהרי בכה"ג הוא צריך הכשר מהתורה, וא"א להקל להתירו ע"י הכשר כפי רוב תשמישו.

ועדיין צ"ב, דכיון שכלי שהשתמשו בו גם פעם אחת באור צריך ליבון, במה פקעה חובת הכשר זה ע"י שהשתמשו בו פעמים אחרות ברותחין. וביאר האגרות משה (או"ח ח"ה סי' לא) שבעצם עיקר חובת הכשר כלים היתה מהתורה רק בכלי בן יומו, והא דכלי שאינו בן יומו צריך הגעלה מדרבנן, הוא גזירה אטו כלי בן יומו, שלא יבואו להתיר כלי בן יומו בלא הגעלה, ולכן הקילו לילך בו אחר הרוב תשמישו, ואם בד"כ שימושו ע"י רותחין די בהגעלה.

אך עדיין אין הדברים מבוארים, דעכ"פ הרי גזרו להצריך הכשר גם בכלי שאינו בן יומו, ואיך מתבטלת גזירת חכמים שאסרו את הבליעה שבו ע"י הכשר באופן שאינו מסלק את כל הבליעה. והיכן מצינו כן בדרבנן, שאסרו את הבליעה שבכלי, והתירוה ע"י מעשה הכשר שאינו מספיק להתירה.

וגם עיקר דין זה שכתבו האחרונים, הוא נגד פשטות דברי השו"ע שסתם שבכל דבר הולכים אחר רוב תשמישו, ולא חילק כלל אם ידוע שהשתמשו בו במעל"ע האחרון או לא, ומשמע שאף כשיש בו טעם האסור מהתורה הולכים אחר רוב תשמישו להקל, וצ"ע.

ב. אם הולכים אחר רוב תשמישו אף בדבר חריף

והנה בשו"ת בית שלמה (או"ח סי' נה) ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' ע) ובחזו"א (או"ח סי' קיט סקט"ו) כתבו שמה"ט בדבר חריף לא מועיל בו הכשר כפי רוב תשמישו, כי שם אין הטעם פגום, והבליעה שבו אסורה מהתורה, ולא יועיל להתירו ע"י הכשר כפי רוב תשמישו. וכבר הקשה בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קי) שמטעם זה יאסר בדבר חריף, וכתב שגם

בזה יש להקל משום שמ"מ ע"י הכשרו הוקלש האיסור, דהיינו שאף הבליעה שע"י האור הוקלשה ע"י ההגעלה. אך בהגהות ברוך טעם (או"ח סי' תנא ס"ו) הקשה ע"ז דא"כ איך דבר שרוב שימושו בצונן ומיעוטו בחמין מותר ע"י שטיפה (כמבואר בשו"ע שם סכ"ה), הא שם ע"י שטיפה זו לא הוקלש איסור הבליעה שע"י החמין, ונהי דבדרבנן יש להקל וכנ"ל, אך בדבר חריף שאיסורו מהתורה יהא אסור.

ולמעשה כתבו בבית מאיר ובחוות דעת (יו"ד סי' צו ס"ג) ובבית דוד ועוד אחרונים דגם דבר חריף שרי ע"י הכשר כפי רוב תשמישו. וכן היא פשטת סתימת השו"ע ושאר הפוסקים שכתבו שהולכים אחר רוב תשמישו, ולא הזכירו כלל שיש בזה חילוק לענין דבר חריף שבו אין להתיר, ומשמע שגם בכה"ג מותר. וטעם הדבר צ"ב טובא, דבדבר חריף הרי אין להקל מטעם שאינו בן יומו.

והפלתי (סי' צ סק"ב) כתב שכיון שרוב שימוש הכלי אינו בדבר חריף, הולכים אחר רוב תשמישו, ומותר ע"י הגעלה המועילה לדבר שאינו חריף. וצ"ע בזה, דאמאי נלך אחר רוב תשמישו, ולמה לא נצריך להכשיר גם את הטעם המועט. ולעיל הובא טעם לילך אחר רוב תשמישו הוא משום שעיקר האיסור דרבנן ויש להקל בו, וכאן שהוא דבר חריף ל"ש טעם זה.

ג. דברי הראשונים שמעיקר הדין יש לילך אחר רוב תשמישו

ובעיקר הדין לילך אחר רוב תשמישו, הר"ן (פסחים שם) והרמב"ן הרשב"א (ע"ז שם) הביאו את דברי רש"י דהא דכלי שהשתמשו בו רובו ברותחין ומיעוטו באש מותר בהגעלה, הוא משום דאזלינן בתר רוב שימושו. והובאו הדברים בכמה ספרים מבית מדרשו של רש"י (סידור רש"י סי' שנח, ספר האורה לרש"י סי' פא וח"ב סי' יט, איסור והיתר לרש"י סי' ד, מחזור ויטרי הל' פסח סי' ד, ועוד) וז"ל "ואינו בכלל אשר יבוא באש תעבירו באש כו' מפני שאין זה דרך תשמישו, ולא דיבר הכתוב אלא בשפוד ואסכלא שכל תשמישן באור עד שמתלבנין". ומבואר שדין זה שהולכים אחר רוב תשמישו יש בו גם סברא דאורייתא, ואינו רק קולא בדרבנן כמובא לעיל.

ולפי"ז מובן שיש להתיר בזה אף אם ידוע שבמעל"ע האחרון השתמשו בכלי זה כפי מיעוט תשמישו, וכן גם לענין שימוש בדבר חריף מועיל הכשר כפי רוב תשמישו, כי אף בבליעה האסורה מדאורייתא נאמר כלל זה. וא"ש סתימת דברי השו"ע שלא חילק בדינים אלו וסתם להקל בכל אופן.

אכן לדרך זו עיקר הדין צריך ביאור טובא, מה סברה היא להקל בזה בבליעה דאורייתא, ואיך נתיר את הבליעה של המיעוט ע"י הכשר קל שאינו מועיל להפליט בליעה זו.

ד. אם אפשר להכשיר כלי חרס ותנור ע"י היסק כבשן

והנה מבואר בפסחים (ל, ב) שכלי חרס אין לו הכשר כלל, כי התורה העידה עליו שאין הבליעה יוצאת ממנו. ובתוס' שם (ד"ה התורה) הביאו מדברי הגמ' בזבחים (צו, א) שע"י הכנסתו לכבשן הרי הוא כפנים חדשות, וכתבו שם בסוה"ד שתנור של חרס שנטמא לא מועיל לו ההיסק לטהרו, כי דווקא בשאר כלים שייך ד"ז שיהא כפנים חדשות, אבל תנור שדרך להסיקו תמיד, אף אם מסיקו ככבשן אינו נעשה כפנים חדשות.

והב"ח והשיירי כנה"ג (או"ח סי' תנא) הביאו דברי התוס' בפסחים, וכתבו שכך הדין לענין הכשרת כלים, שכלי חרס שהכניסם לכבשן הרי הם טהורים, שהיסק זה מועיל להתירם משום שהם כפנים חדשות, אבל תנור אינו נטהר בהיסק, שכיון שהדרך להסיקו אינו נעשה ע"ז כפנים חדשות.

והמג"א (שם סק"ד) תמה על דבריהם, וכתב שכל מה שחילקו התוס' הוא לענין טהרה מטומאה, שכלי חרס נטהר רק ע"י שבירה, והכנסה לכבשן ג"כ מטהרת כי ע"ז נחשב הוא כדבר חדש, ואינו אותו הכלי שהיה טמא, אבל תנור שדרך להסיקו אין ההיסק עושה אותו כפנים חדשות, ואינו נטהר בכך מטומאתו. וכל חילוק זה שייך לענין טהרה מטומאה, אבל לענין בליעת איסור ל"ש לחלק בכך, שכ"ז שטעם האיסור בלוע בו הרי הוא אסור בשימוש, ואם הכנסה לכבשן מטהרת, היינו משום שע"י חום האש החזק נפלט גם טעם האיסור הבלוע בכלי חרס, ופשוט שמטעם זה גם תנור שהוסק בחום זה ניתר האיסור שבו, כי נפלט טעם האיסור, ואין מקום לחלק כלל בין תנור לשאר כלי חרס לענין הכשר בליעת איסור. ודברי הב"ח והשיירי כנה"ג שחילקו בין תנור לכלי חרס לענין טומאה, תמוהים מאוד מסברא.

ומדברי המהרש"א בפסחים שם מבואר כדברי המג"א, ע"ש שכתב שכל החילוק בתוס' אם נעשה כפנים חדשות או לא הוא רק לענין טומאה וטהרה, אבל לענין פליטת בליעת איסור אין נפ"מ בזה, וכל היסק מבפנים מוציא את בליעת האיסור, אף אם אינו נעשה ע"ז כפנים חדשות.

אכן בתוס' הרא"ש הנדמ"ח מכת"י (פסחים שם) הביא דברי התוס' שם, ותמה עליהם שלא מצינו בגמ' שום טהרה לכלי חרס שבלע איסור, וע"כ שאין לו טהרה אף ע"י היסק. ובסוף דבריו כתב, "הילכך נראה שאין לדמות טהרה לפליטת איסור", עכ"ל. ומבואר בדבריו שטעמם של התוס' שמטהרים בליעת כלי חרס ע"י היסק, הוא משום שסוברים שכשם שבטהרה מועיל לו היסק משום שפנים חדשות באו לכאן, כך מועיל הדבר להתיר בליעת איסור, וע"ז חלק התורא"ש וסבר שאין לדמות דינים אלו זה לזה. ומשמע שסובר שהתוס' שהתירו כלי חרס ע"י היסק הוא משום שדימוהו לטהרת הטומאה, וזה כעין דברי הב"ח והשיירי כנה"ג, שאין טעם הטהרה בהיסק כלי חרס משום שיצא ממנו האיסור הבלוע בו, אלא משום שנעשה כפנים חדשות, ושוב ניתן לומר כדבריהם שבתנור של"ש בו סברא זו כי אינו כפנים חדשות, אין להתיר ע"י היסק. אכן זה גופא צ"ע, דאם לא נפלט ממנו האיסור, איזה טעם יש להתירו משום שהוא כפנים חדשות, הרי סו"ס יש בו טעם איסור.

ה. מחלוקת הראשונים אם יש לדמות גדרי כלי לענין בליעת איסור ולענין טומאה וטהרה

והנה בעיקר דין הכשר כלים מבליעת איסור, מבואר בשו"ע (שם ס"ח) שכלי עץ ואבן הכשרם בהגעלה, והר"ן (על הרי"ף בפסחים ל ע"ב) כתב שמוכח כן ממה שהם ככלי מתכות לענין טומאה, וכ"כ הרי"צ גיאות (הל' פסח) ושו"ת ראב"ן (סי' ח, והובא בביאור הגר"א לשו"ע שם סקל"ג) וספר המכריע (סי' סב) שיש ללמוד דינם לענין איסור מדינם לענין טומאה.

וכן לענין כלי עצם שמבואר ברמ"א (שם) שהוא צריך הכשר, ומועיל לו הכשר ע"י הגעלה, מבואר בשו"ת רש"י (סי' עו) שהמקור לזה ממה שמצינו בטומאת כלי מתכות, וע"ע בביאור הגר"א (שם סקל"ד) שהביא מקור לדין זה ממה שמצינו שכלי עצם דומה לכלי מתכות לענין טומאה.

וכבר תמהו בעל העיטור (שער א - הכשר הבשר) והשבולי הלקט (סי' רז) על ראיה זו, שאין שייכות בין איסור לטומאה, שדיני טומאה נתנה התורה בכל כלי לפי ענינו, וקבעה התורה למה יש חשיבות כלי ולמה אין חשיבות, אך דין בליעה והכשר אינו שייך לזה, אלא הטעם הבלוע אוסר, והפלטתו גורמת שלא יהיה האיסור קיים, וכל מה ששייך לחלק בזה בין הכלים, הוא לפי מידת בליעת הטעם בהם, וזה נידון פרטי לענין איסור בלבד, ומה שייך להשוות בזה דיני איסור ודיני טומאה.

עוד מצינו כיו"ב, שהטור (או"ח שם) הביא דעה שכלי גללים ואדמה א"צ הכשר כלל אף שהשתמשו בהם בחמין, כי אינם נחשבים כלי לענין טומאה, וגם בזה יש לתמוה כן, מאי נפ"מ אם הם כלי לטומאה או לא, הא סו"ס בלעו איסור ויש כאן טעם שיש בו איסור. וכבר תמה כן האו"ז (ע"ז סי' רצז) על שיטה זו.

ו. בגדר איסור הטעם הבלוע והכשרת כלים

והנראה מוכרח בדעת הנך ראשונים שהובאו לעיל שהשוו גדרי כלי לענין בליעת איסור לגדרי כלי לענין טומאה וטהרה, דס"ל דשפיר יתכן שיש טעם בלוע בכלי, ומ"מ לא יאסר. והיינו דיסוד איסור הטעם הנבלע בכלי הוא חידוש, שאף שע"פ דיני התורה טעם כעיקר, ומה"ט כשנבלע טעם האיסור במאכל אחר הרי המאכל האחר אסור מחמת הטעם הבלוע בו, מ"מ בטעם שיצא מהאיסור ונבלע בכלי וכדו' היה מקום להתירו, ומשום שאין לו חשיבות מאכל כיון שאינו עומד וקיים בפני עצמו, והוי כמאן דליתיה. וכמו שמצינו כעי"ז במשקין הבלועים בכלי וכדו', שכ"ז שהם בלועים אין להם כ"כ שם משקה, כיון שאינם עומדים וקיימים בפני עצמם.

ומצינו כן בדברי הראב"ן (ע"ז סי' שיג) שביאר שכשהטעם בלוע בכלי הוא נחשב היתר, ורק אח"כ ביציאתו מדופן הכלי ע"י שנפלט בבישול וכדו' הוא חוזר ונאסר, ע"ש שדימה הדבר לטומאה בלועה, שכ"ז שהיא בלועה אין בכוחה לטמא.

ועפי"ז י"ל, שאף לאחר שאסרה התורה גיעולי כלי מדין, ונתחדש בזה דלא הוי הטעם כמאן דליתיה, היינו משום שהוא בלוע בתוך כלי, והכלי עומד להשתמש בו לבישול או אפיה, והדרך היא שעל ידי פעולות אלו עומד הטעם לצאת, וממילא אע"פ שהטעם בלוע אינו כמאן דליתיה, אלא הוא בלוע שסופו לצאת, ונחשב שיש לו מקום ומציאות, ונמצא בתוך הכלי המשמרו ועומד לפולטו בשימוש הבא, ולכן עדיין עומד הוא באיסורו.

ז. ביאור דברי הראשונים שדימו דיני כלי לטומאה ולבליעת איסור

ומובנים בזה היטב דברי כמה ראשונים שהובאו לעיל שדימו גדרי כלי לענין בליעת איסור לגדרי כלי לטומאה וטהרה, וכבר מצינו בראשונים אחרים שתמהו עליהם מה ענין בליעת איסור לטהרת טומאה. ולפי המבואר טעם הראשונים שדימו הדברים זה לזה הוא, שאם אין לו חשיבות כלי לענין טומאה וטהרה, לא נחשב כלי גם לענין בליעת איסור, ואין הטעם נחשב כבלוע ונמצא בכלי ועומד לצאת ממנו, אלא כמונח על עפר בעלמא שאין לו חשיבות, ובכה"ג האיסור שיש בו בטל כי הרי הוא כמי שאינו, ורק כשנמצא בתוך דבר שיש לו גדרי כלי לטומאה יש לדונו כנמצא בכלי גם לענין איסור והיתר, והטעם הבלוע בו באיסורו עומד, ואינו ניתר אלא ע"י הגעלה וליבון.

וכן מובנים דברי הראשונים שדימו כלי עץ ואבן וכלי עצם לענין בליעת איסור לכלי מתכות, כיון שגם לענין טומאה הם דומים להם, והיינו שדימו סוג חשיבות כלים אלו זה לזה בבליעת איסור, כמו שמצינו בגדרי כלים אלו לענין טומאה, ולכן מסתבר שגם לענין בליעת איסור הם טעונים הכשר ע"י הגעלה.

ועד"ז מובנים דברי הראשונים שסברו שכלי גללים ואדמה א"צ הכשר כלל כשם שאינם כלי לענין קבלת טומאה, והיינו שאע"פ שבלוע בהם טעם, מ"מ כיון שאין להם חשיבות וגדר כלי לא נחשב שהטעם שמור בכלי ועומד לצאת בשימוש הקרוב, אלא הוא כמאן דליתיה, ולכן א"צ הכשר וסגי להו בשטיפה בעלמא.

ועפי"ז מבוארים דברי התורא"ש בפסחים שלמד בדעת התוס' שם שהטעם שהיסק כלי חרס מתיר את בליעת האיסור שבהם אינו משום שיצא הטעם ע"י ההיסק, אלא התוס' למדו גדר ההיתר ממה שמצינו לענין טהרה, שההיסק עושה את הכלי חרס כפנים חדשות, והיינו שאין זה נחשב אותו הכלי שהיה כאן, ולכן אע"פ שכשהיה הטעם בתוך הכלי היה אסור, מ"מ לאחר שהשתנה ונעשה פנים חדשות, והכלי שהיה כאן אבד, והכלי שלפנינו הוא אחר, בטל איסור הטעם שהיה בלוע, שכל מה שלא היה נחשב כמאן דליתיה הוא משום שבליעתו לכלי זה היתה דבר שעומד לצאת, שכלי זה שמור ועומד לשימושים הבאים, ועומד טעם זה לצאת ולהיבלע במאכל שיתבשל בכלי זה אח"כ, אבל כשבטל כלי זה ממילא בטל גם איסור הטעם שבו.

ומובנים דברי הב"ח ושיירי כנה"ג, שנקטו מה"ט שתנור שאינו כפנים חדשות לא ניתר בהיסק, כי אין ההיסק מסלק בליעת האיסור, וכל מה שהוא מתיר כלי חרס הוא משום שיש כאן כלי חדש ולא הכלי הקודם, וכשבטל הכלי הקודם בטל איסור הטעם שהיה בלוע בו וכמש"נ, אבל תנור שאינו נעשה פנים חדשות ל"ש בו היתר זה.

ח. ביאור חדש לפי"ז בהא דהכשרו לפי רוב תשמישו

ועפי"ז יש לבאר באופן חדש טעם הא דהכשר הכלי הוא לפי רוב תשמישו, שמן הדין יש להתיר ע"י הכשרה כזו, ואף בטעם שאיסורו מדאורייתא, וכמובא לעיל בשם רש"י. וגדר הדברים הוא, דהא דטעם הבלוע בכלי נחשב כמו שהוא קיים, ומשום ששמור בכלי שבו הוא מונח, וכלי זה עומד לשימוש, וע"י השימוש עומד הטעם לצאת, כ"ז תלוי באופן דרך תשמישו הרגיל של הכלי, שהטעם העומד לצאת ע"י השימוש הרגיל והעיקרי שבו הרי הוא כמאן דאיתיה, אבל מה שאין עיקר הכלי עומד אליו, לא נחשב שעומד הטעם הבלוע בו לצאת ע"י שימוש זה שאינו רגיל ותדיר, ואין הכלי נחשב ככלי העומד לזה, וטעם שנשאר בלוע בו ועומד לצאת רק בשימוש כזה שאינו תדיר בו, לא נחשב כעומד לצאת, אלא נחשב כבטל וכעפרא בעלמא.

ועצם גדר זה ניתן להיאמר גם אם נימא דהקילו בכך רק בדרבנן, דעכ"פ טעם הך קולא הוא משום שאינו נחשב כעומד להתקיים אלא כמאן דליתיה, אך הקילו בכך רק בדרבנן. אולם באמת ע"פ טעם זה י"ל שגם בדאורייתא אין לאסור בכה"ג, דאם אין רוב תשמישו בכך הו"ל האיסור כבלוע שאין לו חשיבות ואינו אוסר אף כשהאיסור בן יומו, וכן אף בדבר חריף.

ולפי"ז י"ל שאין גדר רוב תשמישו תלוי רק במה שהשתמשו בו עד עתה, אלא הדבר תלוי גם במה שעומד כלי זה להשתמש בו מכאן ואילך, שכל זה קובע את שמו, ועפי"ז נקבע גדר הטעם הבלוע בו האם הוא נחשב כעומד לצאת או לא.

וכמו"כ מובנים גם דברי הפלתי המובאים לעיל, שנקט שכשעיקר השימוש בכלי אינו לדבר חריף יש להקל בכך מטעם רוב תשמישו, ועפי"ז הנ"ל יש לזה טעם, שכיון שאין דרך השימוש בכלי לכך, לא נחשב שהטעם שבכלי זה עומד לצאת לפי צורת השימוש הרגילה שבו, ולכן אינו אוסר.

[וכן יש מקום ליישב בזה דברי הרב פעלים (ח"ג או"ח סי' כח) שכתב שקדירה שאין דרך לבשל בה חמץ ברוב הפעמים, ורק לפעמים מבשלים בה חמץ, יש לילך אחר רוב תשמישה ואינה צריכה הכשר לפסח, עי"ש בדבריו. וכבר תמהו שלא מצינו כן לענין כזה אלא לענין צורת הבישול בכלי. אכן להמבואר יש טעם לומר דין זה גם בכה"ג, שאין נחשב שכלי זה עשוי לקבל טעם החמץ, כיון שהוא מתבשל בו רק לעיתים רחוקות, ולכן אינו נחשב כמונח בכלי אלא כבלוע וכבטל לגמרי, ואכמ"ל].

ט. בדברי הראשונים שכלי הנקנה מגוי יש להכשירו לפני טבילתו

והנה מצינו בראשונים (ראב"ד ע"ז שם, ר"ן פסחים שם) שכתבו שהקונה כלי שהשתמשו בו באיסור אצל גוי ומטבילו, צריך להכשירו ע"י הגעלה וליבון לפני טבילתו, כדי שלא יהיה כטובל ושרץ בידו. ודבריהם תמוהים לכאורה, דטבילת כלי היא כדי להתירו לשימוש ישראל, והגעלה וליבון הם כדי להוציא הטעם הבלוע בו, ובמציאות לכאורה לא השתנה דין הכלי לפני הכשרתו ולאחריה, שהכלי מותר בשימוש ישראל, אלא שהטעם הבלוע בו אסור, וכשמכשירו מסלק את הטעם שבו, והכלי עצמו בהיתרו כמו שהיה, ומה שייך הדבר לדין טובל ושרץ בידו, ואיזו גריעותא יש בכלי עצמו לפני הכשרתו, שמסתלקת ממנו לאחר הכשרתו, אשר מחמתה הצריכו להכשירו לפני הטבלתו.

וע"פ האמור לעיל י"ל, שבאמת גם לאחר הכשרת הכלי נשאר בו מקצת טעם קלוש של האיסור, וכמבואר כן בראשונים בע"ז שם, אלא שמ"מ התירה אותו התורה. וי"ל שהטעם והגדר להיתר הוא, שאף שחידשה התורה איסור בגיעולי כלי מדין שבלוע בהם טעם איסור, היינו משום שהטעם נמצא בכלי ועומד לצאת וכנ"ל, אבל כשעשה מעשה להפליט את הטעם מהכלי, וקובע ע"י מעשה זה שאין הטעם נשמר אצלו ואין רצונו בו ואין משאיר את הכלי כדי להשתמש בו עם הטעם שיצא במאכל שיתבשל בו, וכל זה נסתר ממה שעושה בכלי מעשה הכשרה, שמבטא את חוסר רצונו בטעם שנבלע, וי"ל דמה"ט התירה התורה ע"י שעושה מעשה הכשרה והפלטת האיסור.

ולכן שפיר יש מקום לומר שכיון שיש בכלי טעם איסור בלוע, ואף לאחר ההכשרה נשאר בו מקצת טעם, אלא שההכשרה מתירה אותו כמו שנתבאר, א"כ משתנה דין הכלי לפני ההכשרה ולאחריה, וקודם לכן הוא נחשב שיש בו צד איסור, וניתר רק ע"י פעולת ההכשרה, הגורמת להתיר אף את הטעם המועט שנותר בכלי לאחר הכשרתו, ולכן כתבו הראשונים שאם קונה כלי מגוי יש לעשות את מעשה ההכשרה לפני מעשה הטבלת הכלי, ויטבילו אח"כ כשכבר בטל ממנו צד האיסור, ולא יהיה כטובל ושרץ בידו.

י. בקושיית הראשונים מדוע אין מברכים על הגעלת כלים

ועפי"ז יובן מה שטרחו הראשונים לבאר אמאי אין מברכין על הגעלת כלים, יעוי' ארחות חיים לרא"ה מלוניל (הל' פסח) ורבינו מנוח (הל' חמץ פ"ה הכ"ו) שעמדו בזה, ובמה שכתבו ליישב. ועיקר קושייתם אין מבוארת, מאי ס"ד לברך על ההגעלה, הרי אין בה שום היתר מחודש, ולא דמי לשחיטה המתירה את הבשר באכילה, או עירוב שגורם לו היתר שימוש במקום שהיה אסור בו בלא העירוב, אבל הכא הכלי עצמו היתר הוא, והטעם שבו הוא האסור, וכשההגעלה מפליטה את הטעם אין כאן את האיסור, ומאי ס"ד לברך על דבר זה שאינו אלא הפרדת האיסור מההיתר, ולא מתחדש בו שום שינוי בדין מאיסור להיתר.

אמנם לפי המבואר ניחא, כי אף לאחר ההגעלה נשאר מקצת טעם כל דהו בכלי, אלא שכיון שעשה מעשה להפליט אותו אין זה נחשב שהכלי עומד לשימור טעם זה שיצא בבישול הבא, אלא הטעם נחשב כבלוע וכמאן דליתיה, ולכן הוא ניתר. ושפיר איכא מעשה המתיר את הכלי לשימוש ישראל, ומה"ט הקשו הראשונים שיברכו על הכשרת הכלי.

הרב אלון משה בר שלום

מדוע קבעו מס קמחא דפסחא רק בפסח ולא בשאר רגלים

הגר"א בפירושו לתורה כתב, שיש מקור למנהג של הקמחא דפסחא ממה שנאמר (שמות יג, ו) "שבעת ימים תאכל מצת", ומיד אח"כ נאמר "מצות יאכל את שבעת הימים", שתחילה ציותה התורה לכל אחד מישראל שיאכל מצות שבעת ימים, ולכך הוציאה כן בלשון "תאכל", ואח"כ מצווה על כל אחד מישראל לדאוג שמצות יאכל את שבעת הימים, דהיינו שהאחרים העניים גם יאכלו מצות, ולכן הוציאה כן בלשון "יאכל". ויתרה מזו באה התורה לומר, שלזולת צריך לתת בעין יפה ובלב רחב, שבפסוק השני כתוב "מצות" מלא עם ו"ו, ואילו בפסוק הראשון כתוב "מצת" חסר, ללמדנו שלקיום המצוה של כל אחד מאיתנו מספיקה אכילה כשיעור בדיוק, אולם בנתינה לעניים צריך לתת "מלא" כדי שביעה.

ובטעם הדבר מדוע תקנו קדמונינו לתת בפסח ביד רחבה יותר משארי רגלים, עי' בשער הציון (סימן תכט ס"ק י) שכתב, שלפי שהוא זמן חירות ויושבין מסובין וכל אחד הוא וביתו ברוב שמחה, ואין זה כבוד לה' שהעניים יהיו אז רעבים וצמאים, ועל כן נותנין לו קמח על כל ימי הפסח שיוכל גם הוא לספר יציאת מצרים בשמחה. והביא עוד טעם בשם המטה יהודה, דפשוט דחמץ אינו רשאי לאכול, ומצה אינו מצוי כל כך להשיג לקנות, ואם לא יכינו לו על כל ימי פסח אפשר שישאר ברעב, או יוכל לבא לידי קלקול. ע"כ.

ונראה דהנפק"מ שיש בין שני התירוצים הוא אם יש בחיוב קמחא דפסחא להמציא גם שאר דברים מלבד המצות, שלתירוץ הראשון שכבוד ה' שישבו הכל דרך חירות, ויספר יציאת מצרים בשמחה, א"כ יש בכלל חיוב זה להמציא לו כמה שיותר מצרכים ודברים לפי מה שרגילים באותו הדור, בשביל שיוכל לשבת מתוך חרות ולספר בשמחה, אך לתירוץ השני שהחיוב בקמחא דפסחא נובע מכך שלא היה הדבר המצוי ובר השגה והיה חשש שמא ישאר ברעב, נמצא א"כ שאין חייבים לתת רק מצות בלבד. ונראה עוד שנחלקו התירוצים כאן אם חיוב קמחא דפסחא הוא מדין צדקה, או מס. שלפי התירוץ הראשון אינו מדין צדקה, אלא חיוב בפני עצמו, ולפי התירוץ השני י"ל דקמחא דפסחא הוא משום חיוב צדקה, והרחבה במצות הצדקה שיש לדאוג לו למצות, ולמה שקשה להשיג ולא רק בגלל הכסף. נפק"מ נוספת אפ"ל, באם העני יש לו איזה הידור מיוחד שהוא מקפיד עליו בעניין המצות אם צריכים להעמיד לו את אותו הידור, שלפי הטעם הראשון חייבים לתת לו מדין חירות, ולטעם השני שלא יבוא לידי קלקול, סגי במה שיקבל מצות רגילות.

אך בעיקר החיוב מדוע יש מצות קמחא רק בפסח ולא בשאר רגלים נראה לבאר עוד, על פי מה שאמרו בתנא דבי אליהו (סדר אליהו רבה פרק כג) שלא נגאלו אבותינו ממצרים, עד שכרתו ברית ביניהם לגמול חסד איש לרעהו, וכמו שנאמר (שמות טו, יג) "נחית "בחסדך" עם זו גאלת", וכן לעתיד לבוא תהיה הגאולה על הדבר הזה, כמו שנאמר (ישעיה נו, א) "שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות". וע"ע בזוהר (בראשית דף י). ואיתא בילקוט שהטעם שנכתבה מצות מתנות עניים (ויקרא כג, כב), היינו מצות לקט שכחה ופאה באמצע המועדים שהם פסח ושבועות מצד אחד, וראש השנה ויום כיפורים מצד שני, ללמדנו שכל הזהיר במצוה זו של מתנות עניים מעלה עליו הכתוב כאלו היה בית המקדש עומד על תילו והיה מביא שם קרבנות המועדים. וכל מי שאינו זהיר במצוה זו

ומשאיר העניים בלי מזון, מעלה עליו הכתוב כאלו היה בית המקדש קיים והוא בטל קרבנותיו. מעם לועז (ויקרא כג, כב). כלומר, שאחר שנגאלו אבותינו כרתו ברית על החסד, הרי שבאו להוסיף על עצמם יותר משאר רגלים, ולכן מוסיפים בה ומפזרין קמחא דפסחא. וכעי"ז כתב בספר יערות דבש (ח"א דרוש טו), שיש ארבע דברים שמביאים את האדם לדרכי חיים, תורה תשובה תפילה צדקה, והן כנגד ארבע תקופות השנה, טבת כנגד תורה, דלא איברא ליליא אלא לגירסא. ניסן כנגד צדקה, כמ"ש בירושלמי (ב"ב פ"א ה"ו) בזכות צדקה נגאלו ישראל, ולכך אמרו שצריך ליתן קמחא דפיסחא לעניים, כי גאולת מצרים היתה בצדקה. תמוז כנגד תפילה כנגד ארבעים יום שהתפלל משה, כדכתיב (דברים ט) "ואתנפל לפני ה'" וכו', תשרי ידוע כי הן ימי תשובה. ע"כ.

וראיתי עוד, שהגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סימן תכט) כתב שהטעם למנהג הקמחא דפסחא הוא, כיון שנתקן לומר בהגדה של פסח, בכהא לחמא "כל דכפין ייתי וייכול", והרי באמת אם יבוא עני ולא יתנו לו הוי כדובר שקרים לפניו יתברך. לכן נתקן ליתן לעניים מעות חטים, א"כ אחר כך כשיבוא העני יאמרו לו אני לא אמרתי רק כל דכפין ייתי וייכול, אבל אתה אינך דיכפין, כי כבר נתתי לך מעות חטים, ואם אתה נתת המעות על דבר אחר אתה גרמת בעצמך, ולא יהיה דובר שקרים לפני הקדוש ברוך הוא, ואתי שפיר.

עוד ראיתי שהגר"ש הכהן מוילנא בשו"ת בנין שלמה (סימן נה) פירש, דהנה מצינו במסכת שקלים (פ"א) שבחודש אדר יש לעיין בצרכי הרבים יותר משאר ימות השנה, והיינו משום שבחודש אדר נעשה נס כללי ומפורסם לישראל שנגאלו בו בימי מרדכי ואסתר, ממש ממות לחיים, ולכן אמרו חז"ל דחובה על בית דין להשגיח על כל צרכי רבים בחודש זה, לפי שנעשה בו נס לכל ישראל. ולפי זה הסביר גם את המנהג של קמחא דפסחא בחודש ניסן, והיינו בהיות ובחודש ניסן נגאלו אבותינו ממצרים מעבדות לחרות, ראוי לעיין בצרכי ציבור כל משך הזמן ההוא, ולכן נותנים לעניים כל צרכי הפסח. ע"כ.

הרב אלחנן מאיר אורפלי

הא דמהני שליחות בבדיקת וביטול חמץ

א. איתא בשו"ע או"ח תלד ס"ד שלוחו יכול לבטל היינו שאדם יכול למנות שליח לבטל חמצו.

ב. וקשה, דהא קי"ל דבדאורייתא לא אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו, וא"כ אמאי מועיל למנות שליח. וליכא למימר דמיירי שהשליח אומר לו שעשה שליחותו, דהא בט"ז כתב דהא דמיירי דבעל הבית אינו בביתו.

ג. והיה מקום ליישב דמרן מיירי על ביטול ומדובר שהבעל הבית כבר בדק את הבית ואחרי בדיקה דין הביטול אינו אלא מדרבנן כמבואר בר"ן בריש מסכתין ובדרבנן קי"ל דאמרינן שליח עושה שליחותו.

ד. אמנם עי' במג"א ובביאור הלכה שמשמע שאם עשה שליח לבדוק ולבטל ג"כ מועיל וא"כ הוה דאורייתא והדרא קושיא לדוכתא.

ה. ונ"ל דהרי דמהתורה סגי בביטול לבד, וחז"ל חששו שמא לא יבטל בלב יפה, ולכן תקנו בדיקה, וא"כ הבדיקה היא מדרבנן והיא מועילה ע"י שליח. וכתב הר"ן דאחרי שבדק אפשר לסמוך ע"ז מה"ת כיון דסומכין על החזקות וממילא הביטול הוא מדרבנן ומהני הבדיקה שהיא מדרבנן לדאורייתא.

ו. ועוד תירץ לי האברך החשוב הדיין המופלא ר' יהודה מונסוניגו שליט"א דאיכא ס"ס, שמא בדק ואת"ל לא בדק שמא ביטל, וס"ס מהני אפי' בדאורייתא. ונומיתי לו דא"כ הוה ס"ס בידים.

חושן משפט

ראש החבורה

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידנו שליט"א

טוען רבני או עו"ד שהוא אהובו של הדיין

במה שביקש לשאול הרה"ג מעוז ומגדול, האברך המופלא הרב **נתנאל יונה כהן** שליט"א מפארי בית מדרשינו, ע"פ מה שפסק מרן השו"ע זיע"א (חו"מ סי' ז סעי' ז) שאסור לאדם לדון למי שהוא אוהבו, אף על פי שאינו שושבינו ולא ריעו אשר כנפשו. האם יש חילוק בזה בין בע"ד למייצג כעו"ד או טו"ר שהוא בכלל אוהבו של הדיין. ואם יש חילוק בזה בין אם הוא מתייצב לבדו ע"פ יפוי כח וללא הבע"ד, לבין אם הוא מתייצב ביחד עם הבע"ד.

והנה שאלה דומה נשאל הרי"ף ז"ל בתשובה (סי' קנז), וז"ל: שאלה, על שהוא מורשה בשכר להוציא מיד הנתבע, אם יוכל אחד מקרובי המורשה זה להיות עד או דיין, וכן האפוטרופוס שאין לו הנאה אם יוכלו קרוביו להעיד או לדון. תשובה. כל מורשה שהוא נרשה בשכר ידוע וקצוב, בין אם תיקן התביעה אשר נתנה עליה בין אם הפסיד, יכולין קרוביו להעיד לו עליו ולדון, כי אינם בעדותם ולא בדינם מהנים לו ולא מפסידין לו, אבל ההפסד וההנאה הוא לבעל התביעה אשר התנהו אצל המורשה שכרו קצוב ואין לו שום הנאה והפסד לא בעדותם ולא בדינם. והוא הדין לאפוטרופוס שאין לו שום הנאה באפוטרופסותיה דינו כן. אבל אם יש לו חלק בכל מה שיוציא מן הנתבע, אין קרובין יכולין להעיד בדין זה, מפני שהן מהנין לו או מפסידין לו בחלק אשר יש לו, וכן אינם יכולין לדון אלא אם יאות הוא והנתבע לשום אותם דיינים כדאמרינן נאמן עלי אבא וכו'. עכ"ל. ובספר התרומות (שער נ ח"ד) הביא תשובה זו בשם תשובה לגאון. ובהערות על תשו' הרי"ף הנ"מ הובא שכן הובא גם בספר גנזי קדם (ד עמוד 46) בתשובות הרי"ף ורבינו האיי מכ"י ג"כ תשובה זו. וכן הביא העיטור (אות ה הרשאה דף עה ע"א). וכן הוא במרדכי (ב"ק סי' עז), וכן הביא הטור (סי' קכג) בשם הרמב"ן בתשו', וכ"פ מרן בשו"ע (שם סעי' י), וז"ל: מורשה שהורשה בשכר ידוע אפילו אם לא יוציא הממון מיד הנתבע, קרוביו כשרים בין לעדים בין לדיינים, שאין לו חלק לא בהפסד ולא בהנאה. ע"כ.

מדברי הרי"ף למדנו, כי הדבר תלוי עד כמה יש למורשה טוה"נ בתוצאות המשפט, שכן אם יש לו טוה"נ, כגון ששכרו נקבע לפי התוצאה, אזי יש בזה עילה לפסול את הדין, כי או אז יש לדיין רצון לסייע בעדו. אך אם שכרו קצוב, אין בקירבה זו סיבה לפוסלו. וביותר מכך כתב הרי"ף שם בהמשך דבריו, שביחס לעדים, המורשה נחשב כבעל דין ממש, ובכה"ג גם בנוטל שכר קצוב, יהיה פסול.

כדבריו כתב גם בשו"ת מהר"י וייל (סי' קיט), וז"ל: הא דשאילנא על ראובן ושמעון שנתעצמו לדין בטבריא כסדר הבי"ד לשם כל אחד יברור דיין וימסרו טענתם להדיינים וחילוקי טענות יעמוד על הרב אשר הוא דר שמה. ושמעון הנתבע שכר מורשה שיסדר טענותיו ואותו מורשה הוא חורגו של הרב האב"ד. ועתה ראובן שדא ביה נרגא ואינו רוצה להניחו שיהא מורשה של שמעון כיון שהאב בי"ד הוא בעל אמו של המורשה. ועוד שהמורשה הוא תדיר בבית האב בי"ד קמרמזי אהדדי, ועוד אומר ראובן שכך התנה שמעון עם המורשה שאם ינצח בדין שאז ירבה לו בשכרו. מטיבותא דמר אמינא ודאי אם התנה עם המורשה להרבות בשכרו אם יזכה בדין אז טענת ראובן טענה, כיון דאית ליה להמורשה הנאה בדבר אם יזכה בדין א"כ המורשה הוא פסול להעיד וכן קרוביו פסולים בין לדין בין לעדות, כדאיתא במרדכי במרובה היכא דאית ליה להמורשה חלק בו אז הוא פסול להעיד וכן קרוביו פסולים לדון ולהעיד, וה"נ כיון דנתרבה לו שכרו אם יזכה בדין הוי כמו שיש לו חלק בו. אבל אם קצב שמעון שכרו להמורשה הן יצא זכאי הן יצא חייב שיטול שכר קצוב ולא ירבה לו שכר אם יזכה, אז נראה שאין ביד ראובן למחות במורשה שלא יהא מורשה כיון ששכרו קצוב, כדאיתא נמי במרדכי פר' מרובה דקרובי המורשה כשרים בין לדין בין לעדות. ואפילו אם התנה מתחילה כששכרו שיוסיף לו שכרו אם יזכה, מ"מ יכול עתה לחזור ולקצוב לו שכרו בשווה בין יזכה בין יחוייב, דהא מסקינן פרק חזקת הבתים דשותף כשר להעיד ולדון היכא דסליק נפשיה. ע"כ.

וראה עוד גם בתשו' הרשב"א (ח"ג סימן שצא) שנשאל בכיו"ב, וז"ל: מה ששאלת דראובן יש לו תביעות על שמעון, ולוי הוא מורשה של ראובן בחנם ומקצת הדיינין פסולין להעיד ללוי, הודיענו לפי פרק התקנה הנזכרת אם יכולין קרובי לוי המורשה הנ"ל לדון בדברים ההם כיון שאינו אלא מורשה בחנם. תשובה, אם לא היה אלא שליח בעלמא, הרי זה דן בפני קרובו לפי שאין לו בזה אלא זכות ולא חובה. אבל בא בהרשאה אם כתב לו בהרשאה זיל דון ואפיק לנפשך, הרי הוא כבעל דבר ממש ומשלם, ולא מצי למימר ליה הנתבע: לאו בעל דברים דידי את. ע"כ. ובמ"ש באופן שהוא בחינם, עי' מ"ש בזה הסמ"ע (שם ס"ק טו) והש"ך (שם ס"ק כב) ובמ"ש ע"ד בשו"ת מעשה אברהם (חו"מ סי' ט).

מדברי הרשב"א משמע חילוק אחר, בין אם הוא מורשה בהרשאה לבין אם הוא שליח בעלמא, דאם הוא מורשה הוא כבעל דבר ממש, ואסור הוא לדון אצלו, אך אם הוא רק כשליח, שפיר דמי לדון אצלו.

אלא דעיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סימן קמו) שכתב דאין נראה לחלק בזה בין טוען למורשה, דהא בתרומת הדשן (סי' שנד) כתב ג"כ נדון זה ושם לא הזכיר שנתן לו כח הרשאה אלא רק שביקשו שיהיה טוען שלו, ובתחילה רצה בתרוה"ד שם לפוסלו ע"פ דברי הרמב"ם (פט"ז מהל' עדות ה"ו) דדברים אלו אינן תלויין אלא בדעת הדיין ועוצם בינתו שיבין עיקר המשפטים וידע דבר הגורם לדבר אחר ויעמיק לראות, אם ימצא הדיין שיש לזה העד צד הנאה בעדות זו אפי' בדרך רחוקה ונפלאה הרי"ז לא יעיד בה, וכדרך שלא יעיד בדבר זה שמא נוגע בעדותו הוא כך לא ידון באותו דבר (ונפסק כן בשו"ע חו"מ סי' לז סעי' כא), ושוב רצה להכשירו עפ"י דברי התוס' ב"ב (והוא מה שנפסק בשו"ע חו"מ סי' לז סעי' י) דכל היכא דעכשיו אינו נוגע בעדות אף על פי שאם יתעשר יהנה בעדותו כשר להעיד, ובנ"ד נמי אינו אלא ספק העתיד, שאפי' אם זכה ראובן עדיין ספק הוא אם יתן לו, או שמא ירצה לתת לו דבר מועט שלא יקבל ממנו, ודברי הרמב"ם מיירי בהנאה בדרך רחוקה המוזמנת לבא בודאי, ומשום טוען אין לפוסלו, מדכתב המרדכי

דאפוטרופוס כשר לעדות (וכמו שפסק הרמ"א חו"מ סי' רצ סעי' יב), וסיים, דאם נראה לדיינים שאם יזכה ראובן קרוב הדבר שיתן ללוי דבר חשוב לדעתו, יש לפסול את לוי דחשיב הנאה מזומנת כה"ג, אבל אם יש ספק הראוי להסתפק בראובן אם יתן ללוי לפי רצונו ודעתו אין נראה לפוסלו, עכת"ד התרומת הדשן. והב"י (בסי' קכג) כתב על דברי תרוה"ד שאין דבריו נראין לו, והדרכי משה (סק"ח) כתב ע"ד הב"י שלא נתן טעם לדבר, אמנם דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, דהב"י בסוס"י לז (סעי' יד) כתב, וז"ל: ולי נראה דפשיטא דנוגע בעדות הוי, דהדבר ודאי שישלם לו. עכ"ל. אלא שלשונו צ"ב קצת, והנראה דאולי כוונתו למש"כ הש"ך (בסי' קכג ס"ק כב) דאין זה ראיה ממה שנפסק (בסי' לז סעי' י), דהתם ליכא השתא אלא ספיקא, דהא ודאי לית ליה אלא בשביל שיתעשר לאחר זמן לא פסלינן ליה, אבל הכא איכא ספיקא דילמא מרווח השתא, ויש לחוש שיעיד שיתן לו, שהרי קרוב הדבר שיתן לו יותר כשיזכה בדין משאינו יזכה, וכעין זה כתב בכנה"ג (הגב"י סי' קכג אות טז) דאם לא יזכה הדעת נוטה שלא יתן לו כלום, ואם יזכה הדעת נוטה שישלם לו שכר. עכת"ד. ונראין דבריו שגם הוא אזיל למסקנת ההלכה כדברי מרן השו"ע בסי' קכג סעי' י, ושאין חילוק בזה בין מורשה הבא לדון מכח יפוי כח, לטוען בלבד, ובשניהם לא תלי אלא אם יש לו הנאה או לא.

ומעתה לכאורה יש לנו ללמוד לשאלה דידן, דכל שהטוען מקבל שכר קצוב, כפי הנהוג היום ברוב הדיני תורה, שוב אין כל חיסרון במה שהדיין קרובו או אוהבו וכד'.

איברא דלמעשה אני חושש בדבר, שכן כל כוחו של טוען רבני ועורך דין יונק מהצלחותיו הרבות, וחברא חברא אית ליה, ולעולם יש לו נגיעה בדבר לזכות בדין. ואף שאין הנגיעה ישירה אלא עקיפה, נראה שגם זה בכלל. וכן למדתי מתשו' דברי ריבות (סימן קצג) שנשאל בראובן שהיה מורשה מצד לאה בתו כת א' ושמעון כת אחרת היה ביניהם דין ודברים ובירורו להם לדיינים ללוי ויהודה שידונו ביניהם ועשו קונפרומיזו על כך ונתחייבו בקנין ושבועה לקבל עליהם השתי כתות הנז' כל מה שידונו ביניהם הנברררים הנז', ועתה טען שמעון ואמר שאינו רוצה לעמוד בדין לפני לוי הדיין הנברר מצד ראובן בעל דינו, להיות כי לוי הנזכר הוא מחותנו של ראובן כי ראובן הוא אביו של חתן ולוי אביה של כלה, וכיון שהם קרובים הוא פסול לדון. ואף על גב שקיבלתיו עלי בקנין ושבועה ואין אחר זה כלום, זה היה לפי שהייתי סבור שאין קורבה זו פוסלתו להיות דיין, אבל אם קורבה זו פוסלתו מן הדין להיות דיין, אדעתא דהכי לא נתחייבתי, והיה הקנין והשבועה בטעות. והביא הדברי ריבות את תשו' הרשב"א הנ"ל, וכתב וז"ל: ובנדון דידן דבר פשוט הוא שיש לו לראובן תועלת גדול ממה שמוציא מיד שמעון אף על גב שבא להוציא לבתו, לפי דכל מאי דמחסר לה עליה דידיה תהדר ועליו למלאות צרכה, ולכן מכל מה שכתבתי גמרתי אמרתי שלוי הנזכר אינו כשר לדון דין זה, ולכן שמעון הנז' פטור משבועתו זאת. ע"כ. ולמדנו מדבריו, שלמרות שכלפי הבע"ד עצמו, היינו בתו של מחותנו, אין הדיין פסול מלדונה, מ"מ מאחר ויהיה לאביה - המחותן תועלת עקיפה בפסק הדין, שפיר יש לפסול את הדיין משום כך.

וביותר מכך למדנו מתשו' דברי ריבות הנ"ל, כי אף בבוררות, כאשר הצדדים הסמיכו את הבוררים לדון, לא אמרי' דבכה"ג אין הם מחוייבים לדיני חו"מ, ודי בהסכמת הצדדים, כי אם גם בזה יש לפוסלם כל שיש טענת קירבה או נגיעה, וכנ"ל.

וכן ראיתי אצל אאמו"ר הגאון שליט"א פעמים רבות, שנמנע מלדון מי שהמורשה מטעמו היה אהובו או שהיתה קירבה כל שהיא וכל כיו"ב דבר שיש בו משום לעז. וכן נהגתי אחריו בעצמי כמה פעמים, הן כשבא לפני ד"ת והעו"ד היה קרוב משפחתי, או שהעו"ד הינו מתלמידי בכולל, וגם אם אין בזה איסור, ודאי שיש בזה משום לעז, בפרט כאשר הדיין מתראה עם קרוביו ואהוביו לעתים קרובות, ומדבר עמם מטוב ועד רע ויש לצד השני לחוש שמדברים גם מענין הנדון בביה"ד, ויש לו לדיין להיזהר בזה הרבה.

ראש החבורה

הגאון הרב שמעון פרבר שליט"א

בדין תפיסה בקנס בזמה"ז ובגדר עיקר חיובא דקנס

בטור סימן א' ס"ו ז"ל וכל אלו שאין דנין אותן [כגון קנסות בזמה"ז] אם תפס הניזק שיעור מה שראוי לו ליטול אין מוציאין מידו וכתב ר"ת דדוקא שתפס דבר המזיק עצמו וכשתפסו בשעת הנזק אבל מידי אחריני לא שאם תועיל תפיסה לכל מה שיתפוש היום או למחר יתפוש הרבה משלו ואין מוציאין מידו שאין דנין דיני קנסות בבבל, וא"א הרא"ש ז"ל כתב אף אם תפס דבר אחר לא מפקינן מיניה ואם תפס יותר מכדי נזקו שמין לו ב"ד כדי נזקו ומוציאין מידו המותר ואין זה דיני קנסות [כקושיית ר"ת הנ"ל] שכבר נפרע מנזקו בתקנת רז"ל שאמרו ואי תפס לא מפקי' מיניה ואין דנין אלא להחזיר המותר.

עוד כתב שם הטור ז"ל ומלשון רב אלפס יראה שאם יאמר הניזק לבי"ד תשומו לי הנזק מיד כדי שאדע כמה יש לי לתפוס שומעין לו וא"א הרא"ש ז"ל כתב דלא נהירא שאין שמין כלל לגבות הנזק אלא אם תפס שמין לו ואומרין לו כך וכך תחזיר לו. יעוין בב"י הביא הגמרא פרק החובל גבי ההוא תורא דאלס ידא דינוקא כו' אמר להו נפ"מ דאי תפסי וכתב הרא"ש דהכי גריס רב אלפס והלשון משמע שצוה לשום מיד ונפ"מ שאם יתפוס שידע כמה יש לו לתפוס והרא"ש פליג וכתב ולא נהירא דאין שמין כלל לגבות הנזק אלא אם תפס הניזק שמין ואומרים לניזק כך וכך תחזיר לו, וראיתי בספרים אמר להו אי תפיס כלומר מה שאמרתי לשום היינו אם תפס לידע כמה יחזיר.

הרי דמהגמרא הנ"ל מוכח אחת מהשתים או כד' הרי"ף דב"ד שמין לו הנזק כדי שידע כמה לתפוס ואז לא מוכח שאם תפס שב"ד ישומו כדי לידע כמה יחזיר והיינו כד' ר"ת דאי תפס תו אין מוציאין מידו דאין דנין דיני קנסות בבבל או כהרא"ש דב"ד שמין לאחר התפיסה כדי לידע כמה להחזיר באם תפס אבל לכתחלה אין שמין לו כדי שידע כמה לתפוס ולפ"ז צ"ל דר"ת ס"ל כהרי"ף. [שו"ר בחי' רבנו העשיל מקראקא הנדמ"ח בסוף הטור שנתעורר בזה בד' ר"ת ע"ש בדבריו ודוק].

ונראה דשני מחלוקות אלו, אחת המה, דהרא"ש לטעמיה בסוף פ"ק דב"ק דמהני תפיסה אף בקנסות, וחולק על הרמ"ה דס"ל דלא מהני תפיסה בקנסות שהוו יותר ממה שהזיק [חוץ מקנסא דחצי נזק תמות שהוי בכלל הקרן] ויסוד מחלוקתן מבואר בד' הרא"ש שם דהך דינא [דאין דנין בזמה"ז ד"מ שאין בהן חסרון כיס או שליכא פסידא אי נמי קנסות מאחר שליכא מומחין] שאמרו אי תפס לא מפקי' מיניה הוי מדינא דעביד איניש דינא לנפשיה ואינו תקנה בעלמא שתקנו שיכול לתפוס אלא הוא מגדר של עשיית דין שיש כח לאדם לעשות דין לעצמו כשאין ב"ד שיעשו לו את הדין והוא אף דינא דאורייתא ולכן מהני אף בקנסות אבל הרמ"ה סובר שהוא תקנה בעלמא שתקנו שיוכל לתפוס להציל את שלו שלא יפסיד לכן בקנסות שהוא יותר ממה שהזיק לא תקנוהו.

ונראה נפ"מ בין הרא"ש והרמ"ה באם יחזור הנתבע ויתפוס מהתובע האם יוציאו ממנו או לא דאי תפיסת התובע הוא מגדר עשית דין א"כ זכה בה מדין פרעון ושוב לא יוכל הנתבע לחזור לתפסו ממנו אבל אם זה תקנה בעלמא שיוכל להציל ממונו אבל אין כאן עשית דין ופרעון חובו א"כ שפיר י"ל שיהני לחזור ולתפוס ממנו וראיתי באחרונים ששו"ט בזה עיין בפת"ש.

לפי זה נראה דהרא"ש לטעמיה דדינא דאי תפס לא מפקי' מיניה היא מגדר דין וא"כ בתפיסה מתקיים פרעון החוב, וא"כ אי אפשר לבי"ד בקנס לשום לו כדי שידע כמה לתפוס דא"כ נמצא שהבי"ד עושין דין על גבית קנס והרי אין דנין דיני קנסות בזה"ז, אבל אם כבר תפס מעצמו הרי מעתה יכולים שפיר לשום כדי שידעו כמה עליו להחזיר ואין זה מקרי שב"ד דנין דיני קנסות שהרי כבר נעשה הפרעון ע"י התופס עצמו והב"ד אינן שמין רק בכדי לידע כמה להחזיר ואין זה מקרי דיני קנסות כמ"ש הרא"ש והטור,

אבל ר"ת ס"ל דדינא דאי תפס לא מפקי' אינו אלא תקנה בעלמא שיציל את ממונו לכן ס"ל שיכולים ב"ד לשום לו בכדי שידע כמה לתפוס ואין זה מקרי שב"ד דנין דיני קנסות דהרי התפיסה אינו מטעם פרעון הקנס אלא הוא מטעם תקנה בעלמא שיוכל להציל ממונו [ומד' ר"ת משמע שבאמת מעיקר הדין היה מועיל תפיסה גם בשאר קנסות גם אם אינו הדבר המזיק עצמו רק בגלל תקנה וסברה צדדית שלא יתפוס משלו הרבה ולא נוכל להוציא ממנו הוא שאמרו שאין מועיל תפיסה בשאר מילי וזה דלא כהרמ"ה שס"ל שבשאר קנסות לא עבדו תקנת תפיסה כלל] אבל אי כבר תפס מעתה אין הב"ד יכולים לשום כדי לידע כמה להחזיר דנמצא שבהכי הם מחזירין רק את המותר ואילו מה שכנגד הקנס משאירין אצלו ומחליטין אותה לו [בסברה זו אכתי צ"ע] והרי שבזה עצמו נעשה פרעון והרי אין ב"ד יכולים לדון דיני קנסות והרי לן דהני תרי מחלוקות אחת המה.

ויעוין בקצה"ח סימן א' סק"ח שהעלה בד' הרא"ש דנהי דמהני תפיסה בזה"ז אף בקנס, מ"מ הרי לא יועיל לו תפיסה רק אם יכול לברר חיובו והיינו או בעדים או במגו, (היינו שיתפסנו שלא בעדים), וממילא לפ"ז העלה הקצה"ח שמאחר ובזמה"ז ליכא ב"ד מומחין א"כ לא יועיל מגו, דאף אם יתפסנו שלא בעדים מ"מ אח"כ כשמראה זאת לב"ד וטוען עליו מכח מגו הרי אין עליהם תורת ב"ד ואינם אלא כעדים בעלמא, ושוב הפסיד המגו דהו"ל ראה חוץ לב"ד, אך בעדים יועיל שפיר תפיסה.

וראיתי באמרי ברוך שהשיג על הקצוה"ח שמאחר ותפיסתו הוא מכח דינא דעביד איניש דינא לנפשיה, שנתחדש שלגבי נפשיה יש לו תורת דיין ובי"ד, א"כ מצינן למידן דהו"ל אף כבי"ד מומחין וממלא דשפיר יועיל אף מגו, [וכ"כ עוד במשנת יעב"ץ].

מיהו על זה פליג הקצות, ואמנם סברת הקצה"ח לכאורה צ"ת דהרי בע"כ מהא דמהני תפיסה בקנס בזה"ז לד' הרא"ש בהכרח דאית ליה תורת דיין וב"ד בתפיסה זו, דהא בקנס קי"ל דבעי' ירשיעון אלוקים ובב"ק ע"ד מבואר דקדם העמב"ד גברא לאו בר חיובא הוא, ובהכרח צ"ל כמ"ש

הרא"ש דמטעם עביד איניש דינא לנפשיה נגעו בה וכמש"ל דהתופס עצמו נעשה כדיין וב"ד ע"ז, א"כ למה יחשב כראה חוץ לב"ד לענין שמפסיד המגו וצ"ע היטב,

שו"ר בדברי משפט בסימן א' שנתעורר בענין זה והעלה בד' הרא"ש דבאמת ס"ל שאדם מתחייב קנס גם בלי ב"ד, ומה שאמרו בב"ק הנ"ל דקדם העמב"ד גברא לאו חיובא הוא היינו כמו שפרש"י שם דדלמא מודה ומפטר, והיינו דוקא למ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור אבל למ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב לא אמרי' הכי, [ודלא כהתוס' שם ושם בדף ל"ג ובחי' הרשב"א שם]. ולהכי שפיר יכול לתפוס קנס אף בזה"ז ואע"ג דליכא כלל ב"ד מומחין, ומה שכתב הרא"ש דהיינו משום דעביד איניש דינא לנפשיה, אין כוונתו דמש"ה דייני' ליה להתופס כדיין ובי"ד, אלא כוונתו רק לאפוקי מדעת הרמ"ה דתפיסה הוי מטעם תקנ"ח בעלמא ובקנס [דיותר ממה שהזיק] לא עבוד תקנה.

ועכ"פ נראה שגם הקצה"ח למד עד"ז ולכן שפיר קאמר דלא שייך בגויה מגו וכמשנ"ת.

ואולם כאמור כל זה הוא בד' הקצה"ח אבל כבר הבאנו מכמה רבוותא דפליגי עליה ושהכוונה ברא"ש הוא דלהכי מהני תפיסה בקנס אע"ג דקדם העמב"ד גברא לאו בר חיובא הוא מ"מ הרי מצי' למידן את התופס גופיה כדיין וב"ד מומחין ואשר בתפיסה גופיה מצי' למידן מעשה ב"ד והעמב"ד. וכך הם כל דברינו דלעיל בד' הרא"ש וכמו שנתבאר.

ויש להוסיף עוד דאיכא למימר שהקצה"ח והנתיבות אזלי לטעמייהו בהא מילתא, דהרי הקצוה"ח בסימן ג' חידש דיחיד יכול לדון מה"ת כל כמה דיודע סברות בדינין, ולא עדיף פסק של דיני ממונות מפיסקי איסור והיתר, אם הוא איש חכם שבקי בדינין, [ויסודו ע"פ ד' הרמב"ם דפ"ב מסנהדרין ה"י והי"א וכ"ה בדבריו שם פ"ה הי"ח, דכל פחות משלשה [אפילו מומחה] אינו חשוב ב"ד, ואפ"ה יכול לדון שלא מתורת ב"ד, ממלא ע"כ שזה מטעמא דלא עדיף דיני ממונות מפיסקי איסור והיתר].

אבל בנתיבות שם יל"ע, שאם כי שבסימן ג' סק"א מסכים לד' הקצה"ח בד' הרמב"ם מכל מקום יעוין בנתיבות סק"ג שם שכתב שתמוהים ד' הרמב"ם יעו"ש, נראה שהדר ביה [והדברים צ"ת ונתבאר במקו"א].

לפי זה נראה דמאחר ולד' הקצה"ח גם בממון מה שדיין אחד דן דיני ממונות מה"ת הוא מטעם דלא עדיף הוראה של דיני ממונות מהוראה דאיסור והיתר אם הוא איש חכם שבקי בדינין, ולאו מתורת דיין וכח ב"ד נגעו בה, א"כ גם הא דקיי"ל דעביד איניש דינא לנפשיה, לא אפשר למידן שהוא בתורת דיין ומכח ב"ד, דלא עדיף הא דעביד איניש דינא לנפשיה מעיקר דינא מה שדיין אחד דן ד"מ מה"ת, אבל לפ"מ דנתבאר לן מדברי הנתיבות דבאמת מצי' למידן גם יחיד שדן ד"מ מה"ת שיש בו תורת דיין וכח ב"ד, (גבי עצמו מה שדן מיהת וכמש"ל), א"כ גם בהא דקיי"ל עביד איניש דינא לנפשיה ג"כ מצי' למידן עד"ז ודוק.

ועוד נראה דאזלי הקצה"ח והנתיבות לטעמייהו בהא מלתא, דהנה בקצה"ח סימן ל' סק"ד הביא ד' הט"ז דעדות שעל ידי צירוף [היינו כשכל אחד ראה מעשה אחר] וכן עדות מיוחדת [שכל אחד ראה מחלון אחר] לא מהני בקנס כמו דלא מהני באחד אומר נסתרה שחרית ואחד אומר נסתרה ערבית לענין איסור אישות וכמ"ש ב"י באה"ע סימן י"א וכן קנס אין מחייבין אותו אלא בעדים שראו כאחד כנ"ל ברור ומוכרח עכ"ל הט"ז.

והקצות פליג עליה דאין ענין קנס לאיסור אישות, דבאיסור אישות הטעם דהוא נוגע לד"נ והוי דינו כדי"נ ובענין שיראו כאחד ושיגידו כאחד אבל קנס דינו שוה לד"מ וראיה לזה בפרק מרובה ע"ד ב' על פי עד אחד פשיטא אמרי הא קמ"ל עפ"י עצמו דומיא דעפ"י ע"א מה עפ"י ע"א כי אתי עד אחר מצטרף בהדיה מחייב עפ"י עצמו נמי כי אתי עדים מחייב ולאפוקי כו', וכתב רש"י ד"ה כי אתי עד אחד דהלכה כר"י בן קרחה דאמר שומעין דבריו של זה היום וכשיהבא חברו למחר שומעין דבריו ע"כ, ובד"נ ודאי בענין שיגידו שניהם כאחד וכדאיתא בסנהדרין ל' ב' דמקשינן הגדה לראיה, וכיון דבענין ראיה כאחת הכי נמי בענין הגדה כאחת, ואי נימא דקנס דינו שלו שוה כד"נ דבענין ראיה כאחת היאך שומעין דבריו של זה היום ושל חברו למחר והא מקשינן הגדה לראיה כו' אלא ע"כ דקנס שוה בזה לד"מ ואין קנס חלוק מד"מ כלל לזה, ע"ש בדברי הקצות.

ובנתיבות שם הביא ד' הקצות הנ"ל דעדות מיוחדת ושע"י צירוף מהני בקנס מדלא בענין הגדה בהדי הדדי ומאחר ומקשינן הגדה לראיה הרי דע"כ דלא בענין נמי ראיה כאחד, וכתב עליו שלפענ"ד טעה בזה, דודאי עדות מיוחדת כשר בקנס כגון שאחד ראה מחלון זה ואחד ראה מחלון זה שהיה אצל המעשה שני עדים אבל לצרף שני עדות שכל אחד ראה מעשה אחר כגון שאחד ראה היום שנגח שורו ונתחייב קנס ואחד ראה ביום שני שפיתה בתו או נגיחת שור אחר זה לא יאמר בר בי רב דחד יומא שמצטרפין לחייבו דא"כ אפילו אחד מעיד שראה שנתחייב קנס ע"י נגיחת שור ואחד ראה שהלוה מעות ונתחייב יצטרפו ג"כ, והא ודאי ליתא דקנס כשלא היה עדים בדבר אין בו שום חיוב [דהא ודאי אם מודה בהמעשה שנתחייב קנס מפטר אף דיש ע"א שהלוה מעות] דאשר ירשיעו אלוקים כתיב בקנס ובענין שהב"ד יהיוניכולען לחייבו מכח מעשה זה ולזה מביא הט"ז ראיה שפיר מעדי יחוד לענין קדושין שאחד ראה שחרית ואחד ראה ערבית דלא מצטרפין והטעם כתבו כיון דקדושין לא נגמר בלא עדים לא מהני ראיית אחד כלל והכ"נ קנס אין בו שום חיוב כשלא היה עדים בדבר על מעשה זה שמעיד דבענין אשר ירשיעון אלקים שיהיה הב"ד יכולין לחייבו על מעשה זה וכיון שאין הב"ד יכולין לחייבו על מעשה זה שאין בו אלא ע"א מה מועיל אח"כ מה שראה ע"א פעם אחרת אחר כך כו'.

הנה נראה בדבריו דהכי קאמר דכיון דבענין ב"ד לעיקר החיוב כדכתיב אשר ירשיעון אלקים ממילא בהכרח בענין שני עדים על המעשה כיון דבענין מעשה שראויין הב"ד לחייבו עלה והיינו דוקא שני עדים דבלא ב' עדים על המעשה אין יכולין ב"ד לחייבו על המעשה. נמצא שלהנתיבות העדים עם הב"ד מקיימים ויוצרים החיוב כמו בעדי גו"ק. (ובשער"י ש"ז פכ"ד הערה שאכן כן נראה מד' הנתיבות בסימן א' סק"ה שכתב דגם בזמה"ז בענין שיטעון התופס שהוא יודע שהיו עדים בשעת מעשה), לכן עדי צירוף לא מהניין בקנס ושאניא מד"מ שמהני עדי צירוף כיון שבממון עיקר החיוב לא שייכא לעדים ולב"ד. [והמשך ד' הנתיבות שם צ"ע לפנים ואכה"מ].

והקצות פליג שבעצם דיני קנסות כדיני ממונות שהמעשה מצ"ע מחייבו להכי כשם שמהני עדי צירוף בד"מ הכי נמי בדיני קנסות. והגם שבקנס אין אדם מחוייב לשלם עפ"י עצמו אף לצאת ידי שמים אין זה חסרון בעיקר החיוב מחמת חסרון העדים והב"ד אלא הוא דין בחייבא לקנס שאי אפשר לחייבו בלתי ב"ד [ונפקא מינה אם ישלם מעצמו הקנס בלי עדים ובלי ב"ד לפי הקצות נתקיים פרעון חיוב הקנס ומשא"כ להנתיבות וצ"ת]

ועיין בשערי ישר שער ז' פרק כ"ד מה שהשיג על הנתיבות וכתב דנראה ברור דדבריו של הקצה"ח בזה אמת דמהני עדי צירוף גם בקנסות ולא דמי לגו"ק וד"נ דבאמת קנס יכול אדם להתחייב עפ"י עצמו בלי עדים דלא כהנתיבות שאי אפשר להתחייב קנס בלי עדים וב"ד ודומיא דגיטין וקדושין וד"נ דבענין עדים לקיום הדבר דזה אינו דלא דמי גו"ק לקנס כלל ועיקר דרק מה שהאדם פועל אמרי' דבענין עדים לקיום דבר לא דבר שנעשה מעצמו. יעו"ש בדבריו מה שהאריך בענין זה ונתעורר דלא נתבאר לו מנין פשיטא ליה להנתיבות דאם ע"א מעיד על חיוב קנס ואחד מעיד על הלואה דאינן מצטרפים.

והרי לפי המתבאר נמצא דאזלי הקצות והנתיבות לטעמייהו דלהקצות עיקר חיובא דקנס לא צריכה עדים וב"ד ואילו להנתיבות צריכה וצריכה דומיא דגו"ק ודוק.

ובאמת דאמינא עוד שהנה אף בדיני ממונות מצאנו להרשב"א בפרק החובל לפי הבנת השער"י ש"ז פ"א דבלי עדים אי אפשר לחייב את הנתבע ואע"ג דיהיה החיוב ברור בלא"ה כמו יחיד מומחה שראה החיוב שאפ"ה אינו יכול לדונו ולחייבו מצד סברת לא תהא שמיעה גדולה מראיה כיון דעכ"פ בעינן עדים דיקא לחייבו, אבל הקצה"ח בסימן ז' סק"ה לא הבין כך בד' הרשב"א וס"ל דלעולם יכול היחיד מומחה לדון ולחייב עפ"י ראיית עצמו וכוונת הרשב"א הוא רק שיכול הנתבע להכחיש את היחיד מומחה הזה מאחר ולמעשה אינו יותר מע"א ע"ש. [ונתבאר לן במקו"א].

והשתא נראה, דלהנתיבות שסבר שבקנס בעינן העדים והב"ד לעיקר החיוב א"כ בדיני ממונות נחתי' חד דרגא דנהי דעיקר החיוב איכא בלי עדים וב"ד מ"מ אכתי יש דין מיוחד שאין ב"ד יכולין לחייבו בלתי עדים דיקא ואילו לקצות הא נתבאר שאף בקנס איכא לעיקר החיוב בלי עדים וב"ד וכל דין הב"ד דאשר ירשיעון אלקים כתיב והעדים הוא רק דין מיוחד בקנס דאי אפשר לחייבו בלתי ב"ד א"כ בדיני ממונות נחתי' חד דרגא שאף אפשר לחייבו בלתי עדים וב"ד אם אך החיוב ברור ובאמת דתלי בשאילה זו גופא מה הגדר של יחיד מומחה הדם ד"מ אם זה מתורת חכם בעלמא כמו בהוראת או"ה או שזה מתורת ב"ד דיקא, [וד' השער"י צ"ע שבד"מ פליג על הקצות בש"ז פ"א ובדיני קנסות מסכים עמו בש"ז פכ"ד א"כ מה ההבדל לדידיה בין ממון לקנס].

וראוי להעיר הערה גדולה לפי ד' המרדכי דלא מהני עביד איניש לנפשיה אלא בתופס אותו דבר שאומר שהוא שלו אבל לא מהני לתפוס דבר אחר למשכון על טענת חוב [ואפילו שאר חובות דלאו הלואה ממש] האיך יפרנס דינא דאי תפס לא מפקי' מיניה [ועיין בקצה"ח סימן א', סק"ה מ"ש בשם המרדכי]

ונראה דהמרדכי לומד דדינא דאי תפס לא מפקי' הוא תקנה בעלמא [כמש"ל לד' הר"ת והרמ"ה] ולא מטעם עביד איניש דינא לנפשיה ואה"נ יכול להיות דכל הנידון בזה הוא בדיעבד וכמ"ש 'אי תפס לא מפקי' מיניה', אבל לכתחלה אסור לתפוס ולאפוקי דינא דעביד איניש לנפשיה דודאי שרי ליה אף לכתחלה לתפוס לעצמו.

הרב עמרם שכטר

בירור דעת מרן בסי' לב

הטור חו"מ סי' לב הביא מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש בדין השטאה. הרמב"ם כתב המודה בפני עדים ואמר לו דרך הודאה לא דרך שיחה זה יש לו אצלי כך וכך חייב. והרא"ש חולק וסובר שגם בכה"ג יכול לטעות משטה הייתי עד שיאמר אתם עדי.

ובבדק הבית כתב שם, ומ"מ לענין הלכה נקטינן כהרמב"ם דדיינא הוא ומסתבר טעמיה, ועוד דבעל התרומות והרמ"ה סברי כוותיה. ע"כ.

וצ"ע כוונת מרן ז"ל, שכתב שהרמב"ם דיינא הוא, וכי הרא"ש לאו דיינא הוא? אלא שנראה לבאר את הדברים ע"פ מ"ש בשו"ת בית יוסף (דיני כתובות סי' י), שכתב והרמב"ם ז"ל דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא ואפילו בספרד דהיו נוהגים כהרא"ש לא היו נוהגים בדיני ממונות אלא כהרמב"ם ע"ש.

וע' לשונות כיו"ב בקונטרס מנוחת שלום ח"ה סי' כד.

הרב חיים בנון

קיבלו עליהם עד קרוב או פסול אם חייב להעיד משום השבת אבידה - בירור דעת השו"ע

יש לעיין בעד פסול מחמת נגיעה או קורבה או מחמת כשרותו, שקיבלוהו הצדדים עליהם, האם העד מחוייב לילך להעיד מאיזה חיוב שהוא, או שמא מאחר ופסול הוא, למרות שקיבלוהו הצדדים עליהם, שוב אינו מתחייב.

כתב השו"ע (חו"מ ריש סימן כח): "כל מי שיודע עדות לחבירו, וראוי להעידו, ויש לחבירו תועלת בעדותו, חייב להעיד, אם יתבענו שיעיד לו". והיינו משום לאו דאם לא יגיד ונשא עוונו. ומ"ש וראוי להעידו. לאפוקי קרוב או פסול. (סמ"ע).

למדנו שמדינא ד"אם לא יגיד" ליכא אלא בעד הכשר לעדות, אבל כל שיש לו פסול כל שהוא, אין עליו לאו.

אלא דלכאורה צ"ב, מדוע אין חיוב להעיד משום 'השבת אבידה', וכן משום לאו ד'לא תעמוד על דם רעך', דהוא ג"כ בהפסד ממון. וכן הקשו האחרונים (פת"ש סק"ד).

ובערך ש"י (סק"ב) כתב ליישב, אם יתבענו. כתב הסמ"ע (סק"ו) דכמו בלא תביעה אינו חייב קרבן על שמעו קול אלה, הכא נמי לענין נשיאת עון אינו בלא תביעה. ובשער משפט (סק"ב) תמה הא ילפינן בספרא (תו"כ קדושים פ"ד ה"ח) לא תעמוד על דם רעך, וכן יש משום השבת אבדה. **ולע"ד השו"ע לא הצריך שיתבענו, רק משום דמסתמא יודע הבע"ד מי הם עדיו, וכשלא תבעו להעיד מחל לו. אלא דתינח מהשבת אבידה פטור דהוי כאבידה מדעת, וכן משום לא תעמוד דבפירוש הקפידה תורה משום נזק רעך, והרי מחל וממונו יכול למחול.** וכו'. **אבל משום לא יגיד הוה אמינא דחייב**, וכו'. רק **דבגמרא דרשינן מדכתיב אם לו יגיד דוקא בתבעו, ילפינן ג"כ דאינו בנשיאת עון.** עכ"ל.

ולפי"ז לביאורו של הערך שי בדעת השו"ע, באופן דאינו עובר על אם לא יגיד וגו', גם אינו עובר על השבת אבידה, כיון שיש כאן מחילה. ומשמע דאם תובעו ואינו מוחל איכא חיוב להעיד משום השבת אבידה.

דברים אלו מתיישבים היטב גם עם מה שכתב מרן בבית יוסף (סי' כח) שכתב בשם הנימוקי יוסף (ב"ק כד.), וז"ל: ומיהו הא דמחייבים הכא בכובש עדותו היינו בדיני שמים אבל בדיני אדם לא, ואפילו למאן דדאין דינא דגרמי (ב"ק ק.), לפי שאין אדם חייב להעיד לחבירו **אלא ממידת גמילות חסדים**. כ"כ הרא"ה ז"ל. עכ"ל.

וגם בתשובתו יחד עם בית דינו, שנדפסה בשו"ת אבקת רוכל (סימן קצה) לגבי עד שסירב להעיד מחמת סכנת גוף וממון אם יעיד בדבר, ונחלקו החכמים אם נכון הדבר לגזור עליו חרם שיעיד. כתב שם בטענה השמינית, שאפילו היה כאן רק הפסד ממון בלבד מותר לכבוש עדותו, "ואין אומרים לזה הפסד ממונך כדי שיזכה חברך בממון, **שהרי אין אדם חייב להעיד על חבירו אלא מדין גמילות חסדים** כמ"ש נמקי יוסף פרק הכונס בשם הרא"ה, ואין גמילות חסד שיפסיד אדם ממונו בשבילו, דיותר הוא חייב להיותו חס על נכסיו מעל נכסי חבירו, **וכדאשכחן במשיב אבידה**".

וכבר תמהו הנו"כ, מה כוונת הנימוק"י דהוא משום גמ"ח, והרי איכא לאו דאם לא יגיד, וכך הקשה הב"ח: "אבל תימה כיון דתלמודא פריך פשיטא דחייב בדיני שמים מדאורייתא דעבר על אם לא יגיד ונשא עונו אם כן אינו ממדת גמילות חסדים אלא איכא נשיאת עון" ע"ש.

ולהנ"ל שפיר, דיש חיוב של אם לא יגיד, ובזה פטור בכל גווני הנ"ל שכתב מרן השו"ע, ויש חיוב אחר של השבת אבידה וגמילות חסדים, וזה שייך בכל גוונא.

ומעתה למדנו ששאלתינו הנ"ל תלויה בדברי הנימוק"י הנ"ל, דלכאורה מאחר וקיבלוהו עליהם, איכא בהא מצות השבת אבידה וגמילות חסד.

ואכן, עיין בפתחי תשובה (ס"ק א) שכתב, שאם קיבלו עליהם הבעלי דין עד שהוא קרוב או פסול, אינו בכלל חיוב הגדת עדות דאם לא יגיד וגו', אולם חייב להעיד מדאורייתא משום השבת אבידה לבעלים, (נתיה"מ סק"א, קצוה"ח סק"ג, ערוה"ש). ולפי"ז גם אם לא תבעו חייב משום השבת אבידה. (נתיה"מ שם, ישועות ישראל סק"ד).

[וראיתי באמרי בינה (דיני עדות סימן ח) שהביא דברי הנתיבות, וביאר בדבריו כך, וז"ל: ועיין נתיבות דאף אם קיבל קרובים דאינם עוברים על אם לא יגיד מ"מ חייבין מטעם השבת אבידה, וא"כ כל עדים כשרים ג"כ חייבים מטעם השבת אבידה, ולא צריך קרא אם לא יגיד. אלא ודאי דלולי הקרא לא הוי מחויב לילך לפני בי"ד ולאטרוחי, והוסיף קרא אם תובע אותו שילך לפני ב"ד, אף דמטעם השבת אבידה ליכא, מ"מ חייב לילך ולהעיד, ואם אינו הולך עובר בעשה דאם לא יגיד עכ"ל. והיינו דמקרא דלא יגיד לומדים שמחוייב העד לטרוח, ומטעם השבת אבידה אין חיוב לטרוח. ולא זכיתי להבין כוונתו, דהרי זוהי מצות השבת אבידה שעל האדם 'לטרוח' להשיבה לבעלים].

והחיד"א בספרו שער יוסף עמ"ס הוריות (ח:) כתב ליישב ולבאר דברי הנימוק"י שהביא הבית יוסף הנז', דבמקום שהחיוב להעיד הוא מקרא דאם לא יגיד וגו', טעם המצוה הוא משום גמ"ח, אבל בעד פסול וקרוב, דליכא אם לא יגיד, איכא 'סרך' גמ"ח דהא מהני לחבירו בעדותו, אבל ליכא חיוב. ע"ש באורך.

נמצינו למדים ששאלתינו תליא במחלוקת האחרונים בביאור דברי מרן הב"י בשם הנמוק"י, שמלשון הקצוה"ח (סק"ג) והנתיה"מ (סק"א) מבואר דאיכא חיוב להעיד מדאורייתא משום השבת אבידה. אולם החיד"א ביאר בדבריו דליכא חיוב אלא 'סרך' גמ"ח. וא"כ בעד קרוב או פסול שקיבלו עליהם ליכא חיוב אלא רק 'סרך' גמ"ח.

הרב יעקב לעג'מי

מפיהם ולא מפי כתבם

במסכת גיטין (עא.) "תניא אם לא יגיד פרט לאלם שאינו יכול להגיד . אמאי הא יכול להגיד מתוך הכתב? אמר ליה אביי עדות קאמרת שאני עדות דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם".

והנה נחלקו רבותינו הראשונים האם הוא פסול בעצם וכך נוקטים רש"י והרמב"ם וכן פסקו בעלי השו"ע ומאידך רבינו תם סובר שאינו אלא גלוי דבעינן שהעד ראוי להגדה ובכי האי גוונא אפילו בכתיבה מהני.

והסמ"ע כתב סקמ"ב וראיתי נוהגין ממורי הוראה שלא רצו לטרוח (א"ה כלומר להטריח) התלמיד חכם ושלחו לו לכתוב עדותו בכתב ידו ולשלחו לבית דין . וכן נראה לי מאחר דלרבינו תם וסייעתו אפילו בלא תלמיד חכם מותר לעשות כן עכ"ל, וכן העתיק הנתיבות (חדושים ס"ק כד) לדינא.

אמנם נראה שאין השו"ע והרמ"א מסכימים לדין זה שהרי לעיל בסעיף ה כתב השולחן ערוך (על פי גמ' שבועות ל:) שתלמיד חכם שנתבע להעיד בפני בית דין שקטן ממנו בחכמה , בדיני ממונות אינו חייב לילך להעיד והוסיף הרמ"א אלא הם שולחין לו ומעיד ע"ש . ועכשיו אם איתא שסומכים על שיטת רבינו תם עכ"פ שלא להטריח ת"ח ויוכל לשלוח עדותו בכתב אם כן מדוע בעלי השו"ע לא כתבו תקנה זו ואל תשיבני שבתקנתא לא קמיירי שהרי הרמ"א כן כתב תקנה .

הרב עמרם שכטר

קנין ד' אמות במחובר

שאלה: האם אפשר לקנות בקנין ד' אמות דבר המחובר לקרקע?

תשובה: בשיעור שנערך אצלנו בכולל תורת שמעון, טען הרה"ג אלחנן פרץ שליט"א שד' אמות קונה דבר המחובר לקרקע. ורצה לחדש לפי זה שאפשר לקנות בית בד' אמות.

חיליה דהרב פרץ שליט"א הוא מהא דאיתא בפ"ק דב"מ (י.) אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום מאי טעמא תקינו רבנן דלא אתי לאנצויי אמר אביי מותיב ר' חייא בר יוסף פיאה נטל מקצת פיאה וזרק על השאר אין לו בה כלום נפל לו עליה פרס טליתו עליה מעבירין אותו הימנה וכן בעומר שכחה ואי אמרת ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום נקנו ליה ארבע אמות דידיה הכא במאי עסקינן דלא אמר אקני ואי תקון רבנן כי לא אמר מאי הוי כיון דנפל גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני ע"כ. ומבואר שאם לא היה נופל על הפאה היה קונה אותה, והרי פאה היא במחובר. עכת"ד.

ולענ"ד הדברים לא נכונים, דמסתימת הפוסקים לא משמע כן. ולכן נראה שמיירי בפאה שאינה צריכה לקרקע ולכן דינה כתלוש ונקנית ככל המטלטלין.

וזה לשון הש"ע חו"מ (סי' קצג): כל המחובר לקרקע שצריך לקרקע הרי הוא כקרקע ונקנה בכסף או בשטר או בחזקה. אפילו לא נתכוין לקנות הקרקע אלא החזיק בקרקע לקנות המחובר בו או נתן כסף בעד הקרקע כדי לקנות המחובר בו קנה אע"פ שלא קנה הקרקע. **אבל אם אינו צריך לקרקע כגון ענבים העומדים ליבצר ה"ז כמטלטלין לקנין** ויש להם אונאה. (הגה ויש חולקין ואומרים דאפילו אין צריך לקרקע דינן כקרקע).

והסמ"ע (סק"ב) כתב בדעת הרמב"ם והש"ע שאפילו שצריכים קצת לקרקע לענין קנין דינן כמטלטלין, ושהרמ"א מסכים לזה רק אם אינם צריכים לקרקע כלל.

וכך אפשר להעמיד את הגמרא דמיירי בפאה שאינה צריכה לקרקע.

ושו"ר באיילת השחר (ב"מ י.) שכתב דצ"ל דסתמא דהגמ' אזלא כמ"ד דעומד לבצור כבצורין דמיין וכו' ואולי כאן דכל זכיית העניים הוא רק ע"י שילקטו בהפאה ואפילו אם היה איזה דרך להעני לזכות בהיות מחובר בקרקע אין זכות להעני לכות בפאה ולהשאיר זה בקרקע הבעה"ב, ובזה לכ"ע הוי כתלוש לגבי דין קנייתו, וכמו דאמרינן להיפך בתוס' לקמן דף נ"ד ע"ש.

ואחר כך ראיתי למו"ר הרה"ג עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א בספרו הנפלא משפט הקנין ח"ג (עמ' קצה) שדבר שהוא מחובר לקרקע וצריך עדיין לקרקע, אין מועיל לקנותו קנין ד' אמות. ושם (בדעת משפט ס"ק כא) הביא שהמהרא"ל צינץ בספר מענייני החכמה (ב"מ י.) הקשה על הגמרא דהוי מחובר לקרקע, ובמחובר לא שייך קנין ד"א, וכתב לתרץ ע"פ מ"ש הפוסקים בדעת הרמב"ם שדבר המחובר לקרקע ועומד ליתלש דינו כתלוש מלבד בשומרים ע"ש.

אחר כך דיברתי עם ידידי הרה"ג יעקב לעג'מי שליט"א ואמר לי שאחר השיעור אמר לו הרב פרץ שליט"א שהדבר שנוי במחלוקת, עכת"ד. ולכן נראה שמה שאמר בשיעור הוא רק לחידודי בעלמא. ודו"ק.

הרה"ג יוסף גד וינברג

שתי כתי עדים המכחישות זו את זו

איתא בטור חו"מ סי' לא דשתי כיתות עדים המכחישות וזו ת זו הדין דכל כת באה הפני עצמה ומעידה וכשרה להעיד בעדות אחרת, והיינו דפסקינן כרב הונא דסובר כן ודלא כרב חסדא דאמר בהדי סהדי שקרי למה לי.

ובספר ראש יוסף להר"י אישקאפה בסק"ג כתב דנראה לו דגם לדעת רב הונא אין הכשרם אלא לדיני ממונות שיכולים להעיד עוד בדיני ממונות אבל בדיני נפשות לומר שפלוני הרג את הנפש או חילל שבת בזה אין נאמנים להעיד שהרי הם ספק פסולים, ואף שהוא ספק רחוק מ"מ עדיין הם ספק עדים פסולים ואין נאמנים לדיני נפשות. וראיתי עוד בשם שו"ת שאלת דוד שדן להסתפק האם נאמנים לענין קדושין באופן מוחלט או לא והיינו אם העידו אחת מכתות אלו על אשה דנתקדשה, ונתקדשה אח"כ לאחר יש לדון אם צריכה גט מהשני דשמא אין עדותן על קדושי הראשון מועילה בתורת ודאי אלא מספקא א"כ אפשר דתפסי קדושי שני מספק וצריכה גט ממנו.

ולכאורה הדברים מתמיהים דהרי טעמו של רב הונא אינו סתם דמכשירין העדים מספק כמ"ש הראש יוסף אלא הוא מטעם דמוקמינן כל עד על חזקתו שהוא כשר לעדות, וכמבואר בראשונים [עי' רשב"ם בסוגיא ב"ב לא ב וטעמא דרב הונא דמוקמינן לגברא אחזקתיה ולא תפסלנו מספק] וא"כ מה מקום יש לחלק בין עדות ממונות לעדות נפשות וקדושין. וצ"ב.

ובאמת בדברי הראש יוסף בסעיף קודם הקשה על דברי רב הונא דזו באה בפני עצמה ומעידה איל אפשר להוציא הממון ע"י עדותן הרי יש כאן ספק עדים פסולים ואף די/להם חזקת כשרות הרי יש כנגדה חזקת ממון של הנתבע ובמה אלימא חזקת כשרות של העדים יותר מחזקת ממון של הנתבע. עיי"ש שכתב שיש גזה"כ שמוציאין ממון עפ"י עדים ומינה דאין טענת מוחזק כנגד עדים ואשר על כן גם אם יש ספק בכשרות העדים אפשר להוציא ממון על פיהם אם יש להם עכ"פ חזקת כשרות.

אמנם אין בזה ארוכה ליישב תמיהתו מה החילוק בין דיני ממונות לדיני נפשות דאותה גזה"כ שמוציאין ממון עפ"י עדים ישנה גם לענין הריגת מי שחייב בדיני נפשות. והרי אין אדם מוחזק בגופו יותר מאשר בממונו.

ולענין תמיהתו של הראש יוסף איך מוציאין ממון עפ"י חזקת כשרות כבר דנו בזה רבותינו האחרונים ובאמת יש צד שזה עיקר טעמו של רב חסדא שאין נאמנים לעדויות אחרות משום שאין מוציאין ממון עפ"י חזקת כשרות דמוקמינו הממון בחזקת בעליו, ובאמת אם עדותן תהיה לטובת הנתבע דאז הם מעידים להחזיק ממון בכה"ג עדותן מתקיימת יעוי' בדברי הרשב"ם ב"ב לא ב שדנו האחרונים אולי יש סתירה בדבריו שם, וגם בתוס' ב"ק עב ב שנראה כן מדבריהם.

וגם לדעות דלרב חסדא פסולים העדים בכל אופן הן להוציא והן להחזיק ממון, כתבו רבותינו האחרונים [עי' שערי ישר וחדושי הגרשש"ק] דלרב הונא אין טענה שמוציאין ממון עפ"י חזקת כשרות לפי שכאן כבר פסקנו על העדין שהם כשרים מכח חזקת כשרות עוד לפני עדותן השניה, ויותה מזה כתבו האחרונים דאפשר דגם לענין אותה עדות עצמה המוכחשת אין הם נפסלים שהרי לכל כת יש חזקת כשרות, רק דא"א לקבל דבריהם אחר שיש כת שאומרת הפוך, ומינה דאם מעידים תוך כדי דיבור לעדות המוכחשת עדות נוספת אין אותה עדות מתבטלת ואין בזה דין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, [אלא דנדון זה תלוי אולי בפלוגתא בגמ' ב"ב לא ב אי מקבלים עדותן שישב בקרקע ג"ש באופן שהוכחשו בעדות אבהתא ואכמ"ל].

וטעמו של רב חסדא דפליג משום שהוא סובר דכאן אי אפשר להעמיד העדים בחזקת כשרות כיון שאם מעמידים כת אחת בחזקת כשרות זה מחייב לומר שהעדים האחרים שיקרו ופסולים והיינו דכיון דיש שתי כיתי עדים הרי חזקת הכשרות של כל כת סותרת את חזקת הכשרות של הכת השניה אחר שהעידו ביחד. ולכן דעת רב חסדא דאין להעמיד את העדים בחזקת כשרות ואפי' להחזיק.

[וזה לא כמו שני שבילים ברה"ר שהיתה טומאה באחד מהם והלך אחד בשביל אחד וחבירו בשביל השני דמעיקר הדין אפי' באו שניהם בבת אחת שניהם טהורים דמעמידים כל אחד בחזקת כשרות אף ששתי החזקות סותרות, וכתבו דהטעם לחלק הוא דבשני שבילים בעיקר הדבר אין שייכות בין מי שהלך בשביל אחד למי שהלך בשביל השני, לא כן בסוגיין כיון דכל הספק מחמת סתירת העדויות בזה אי אפשר לחלק ולומר דנעמיד כל כת על חזקת כשרות ונתעלם מהכת השניה.]

ועכ"פ לדעת רב הונא וכן ההלכה שמוקמינן כל כת בחזקת כשרות לכאורה אין בזה שום חילוק בין דיני ממונות לדיני נפשות ובכל גוונא כשרים העדים.

ואולי היה מקום לדון בדוחק [העירני לזה הגאון ר' ישראל בוסו שליט"א] דאולי מצד דין והצילו העדה התחדש שצריך כאן עדות שאין בה שום דופי ואם יש איזשהו ספק כל כשרות העדים אין בי"ד מזדקקים לעדים כאלה [ואף דבדיני נפשות הולכים אחר הרוב ודלא כדיני ממונות דלהלכה אין הולכין בממון אחר הרוב, בזה יש לחלק בדיני מוחזק כמו שכתב בקובץ ביאורים לב"ק אות יד ובביאורים לשב שמעתתא אות כד דאדם מוחזק בממונו ולא נחשב מוחזק בגופו, אך כאן הנדון אם יש בכלל עדים שהרי הם ספק פסולים ובזה אולי י"ל שאין מקבלם עדים ספק פסולים בדיני נפשות.]

אך זה מועיל רק לדיני נפשות, ויש לעי' דבשות שאלת דוד המובא לעיל דן גם לגבי עדי קדושין אם אפשר לסמוך בתורת ודאי על עדים הכשרים ע"י חזקת כשרות, וזה ודאי דבר שקשה להלמו. וצ"ע.

הרב ישראל בוסו

אומדנא בהתחייבות

שאלה: הורים שהתחייבו לשלם עבור שכירות דירה לזוג הצעיר - חתן וכלה, למשך שנה או שנתיים, והזוג מקבלים החזר שכירות מהמדינה. האם הכסף שייך לזוג הצעיר או להורים?

ב. ואם שכרו דירה בעלות 3,000 ש"ח, וסיכמו שההורים משלמים- [ס"ה לשנה 36,000] ולאחר מכן, הזוג עבר לדירה שעולה 2,500. האם יכולים הזוג ליקח את ההפרש לעצמם?

תשובה: הכלל הוא שכל התחייבות שיש לה מטרה מוגדרת בעצמות החיוב, אם התבטלה המטרה התבטל החיוב, משא"כ כששורש החיוב הוא הרווחת ממון, אז גם אם יש לחיוב נקרא בשם מסוים לפי המטרה שלשמה נוצר החיוב, מ"מ גם אם התבטלה אותה מטרה נשאר החיוב על מתכונתו הראשונה.

ולכן נראה שהורים שמתחייבים שכירות לילדיהם אינם רק בשביל המטרה לדאוג לזו למקום מגורים, ועל דעת כן שלא יצטרכו לא התכוונו להתחייב להם, ולכן אם מקבלים שכירות מהמדינה, אין להם ליקח מההורים את אותו הסכום, וכן אם הסתדרו בדירה זולה יותר אין להם ליקח את ההפרש לעצמם, אלא חייבים לומר להורים, ואין להורים חיוב לתת להם את הכסף הזה לחסכון.

הנה עיקר הנידון סביב ענין זה הוא בגיטין עד: ועה: בסוגיא אימתי אמרינן שרק נתכוון להרווחה ומתי מתכוון בדווקא ויש בזה כמה חילוקי דינים ועיין בחו"מ בס' ס' סעיף ג' ובסי' רנ"ג סעיף י"ב וט"ז ועוד, ונאמרו בזה סברות רבות ולהלן נברא שעיקר החילוק הנוגע לענייננו אם לפי האומדנא ההתחייבות היא דוקא בשביל המטרה המסויימת שיהיה לזוג מקום לגור או שעיקרה להרווחת ממון וכדלהלן.

בגמ' גיטין עד: מבואר שנח' חכמים ורשב"ג במגרש אשתו ע"מ שתתן לו איצטליתו, שלרבנן אם לא תתן לו דוקא את הטלית, אינה מגורשת, ולרשב"ג אף אם תתן לו דמיה מגורשת.

ושם בגמ' איתא, ההוא גברא דאמר ליה לאריסיה: כולי עלמא דלו תלת דלוותא ואכלי ריבעא, את דלי ארבעה ואכול תילתא, לסוף אתא מיטרא, אמר רב יוסף: הא לא דלה, רבה אמר: הא לא איצטריכא וכו'... ורבה אמר לך: אנא דאמרי אפילו לרבנן, עד כאן לא קאמרי רבנן התם - אלא דלצעורה קא מיכוין, אבל הכא משום הרווחה הוא, והא לא איצטריך.

והק' הרשב"א שם על מה שכתוב שאריס שירד גשם, לא נפחת משכרו אף היכא שהוסיפו לו בשביל שישקה יותר [ונפסק בחו"מ של"ד ב] וז"ל בקיצור תקשי לן וי"ל דשאני

הכא דהתנה בהשקאת שדה זו ואלו משקה אותה לאחר ירידת הגשמים היתה שדה מתפסדת, ... הלכך הוה ליה כאלו התנה עמו אם יצטרך והא לא איצטריך, אבל במזונות הבת אף על גב דלית לה תרי כרסי יכולה היא שתאמר לכל חד וחד זון את שאיני חפצה במזונות אידך, וכיון שכן כשהתנתה בדוקא התנתה שיהא [נותן] לה כל אחד מזונות או דמיהן אם תרצה היא, עכ"ל.

ובתורת גיטין כתב על דברי הרשב"א וז"ל וקשה דא"כ בחלה הניזון שאינו יכול לאכול. ודמי להא דשדה מתפסדת דהא היא ג"כ ניזוקת ע"י אכילה ולא יצטרך ליתן להרשב"א ובח"מ סי' ס' מבואר דחייב ליתן לו מזונות כמו בבריא ולכן נראה לחלק דשם הדין דנותן לו דמי מזונות דוקא כפי השומר. והוא יקנה לעצמו כמו שירצה כמבואר בח"מ שם וא"כ עיקר חיוב הוא בדמים כפי השיווי. משא"כ כאן שאינו מתחייב רק בגוף הדבר דהיינו להשקות השדה וכיון שאין צריך לגוף הדבר וגם א"א ליתן לו גוף הדבר ודאי דנפטר: עכ"ל התורת גיטין.

ובפשטות היה מקום לומר גם בכוונת הרשב"א כדבריו ושיודה לדין חלתה שצריך לשלם לה, אלא שבאמת נראה ברשב"א שעיקר סברתו מהי מטרת ההתחייבות כי הרי גם בהשקיה יכול לקיים התחייבותו ולהשקות לו שדה אחרת, אלא שכיון שדובר על שדה זו וזה היה הצורך של בעל השדה, א"כ בשדה אחרת אין זה כלל מטרת החיוב, ולכן הרשב"א שסוף סוף התקיים המטרה שהשדה תקבל את ההשקייה שצריכה, משא"כ בבת אשתו שהחיוב הוא מעין חיוב ממון, ואף שלא נאמר שהוא חיוב ממון ממש כמש"כ התורת גיטין [וזהו לשיטתו בנתי' סימן ס' ס"ק ה' שהאריך להוכיח כדעת הסמ"ע שגם במקום שיכולים לקבל מזונות החיוב הוא דמים, ומ"מ רבים הסוברים כדעת הב"ש סי' קי"ד שאם אין לה מזון ממקום אחר אינו חייב ליתן לה אלא מזונות] מ"מ עיקרו נועד להרויח ממון לבת ולכן זה שמקבלת מזון ממקום אחר אינו סיבה לפוטרו מלתת לה ג"כ, והמגיה שם גם הבין כך כוונת הרשב"א וע"ע תוס' שם עה: שנראה שג"כ ס"ל כדרך זו.

ויסוד זה מבואר מדוייק בלשון הגמ' התם לצעורא "קמיכוון" הכא משום "הרווחה" משמע שהכל תלוי בשורש הכוונה והעניינים הגורמים לאדם להגדיר את מהות ההתחייבות ודו"ק. וכך נראה ג"כ בחו"מ סי' רנ"ג סעיף י"ב [ושם בקצות ס"ק ו'] וסעיף ט"ז, בענייני מתנת שכ"מ, שכאשר הנותן נתן למטרה מסויימת, אז כשא"א לקיים את המטרה אין המתנה קיימת, [אם לא במצבים המבוארים שם שחילק את התחייבותו לב' צוואות אחת ההתחייבות ואחת המטרה שמבקש ע"ש (היינו שציוה לתת וחוץ מזה רצה וביקש את המטרה ע"ש) או שמוכח מלשונו שנתכוון לתת כבר היום, שאז גם אם התחדש שא"א לקיים את המטרה מ"מ כבר נתן למקבל ואכמ"ל.

ובאמת שנראה שגם התורת גיטין הנ"ל יודה ליסוד זה אלא שחידש שהיכא שזה מוגדר שלא שייך כלל לעשות את אותה פעולה ממילא אין זה בגדר ההתחייבות גם אם לא תהיה מוכחת הסברא שנתכוון למטרה זו, ולא ס"ל שעצם זה שאפשר לקיים את ההשקייה במק"א וכדו' זה נחשב אפשרות לקיים את התנאי כי שדה אחרת זה כבר מוגדר פעולה אחרת ודו"ק [ואולי גם הרשב"א לא יחלוק על החידוש של התו"ג אלא שקושטא קאמר שהכא כיון שכוונתו רק עד כמה שאיצטריך ממילא גם אילו היה אפשר לקיים את התנאי אין מקום לחייב אותו, א"נ ס"ל שמבחינת המציאות שייך לקיים את התנאי במק"א וחשיב אותו מעשה רק כיון שלא דיברו על מקום אחר ע"כ שלא זה היתה המטרה כלל].

ובזה מובן גם דברי הרשב"א שהביא הב"י באבה"ע קי"ד והביאו הרמ"א בחו"מ סי' ס' סעיף ג' שאף שהמתחייב מזונות אם לא קצב זמן משמע לעולם מ"מ רק כל זמן שצריך קאמר וכבר הק' שם הט"ז מה זה שונה מבת אשתו ששניהם נותנים לה דמי מזונות, ולהנ"ל א"ש שכוונת הרשב"א להיכא שאין שורש ההתחייבות מצד הרווחת ממון, שאז הדין שלא משנה אם צריכים או לא, וכן בבת אשתו כיון שכוונת האם [שהחיוב בא ע"י דרישתה] להרויח ממון לבתה ולא מתכוונת לוותר על זכות זו גם אם יהיה לבתה ממון ממקום אחר, משא"כ אדם שמתחייב לשני כשהגורם והשורש ההתחייבות מצד מה שרוצה לדאוג למזונו, אין מקום לחייב אם אינו צריך וכע"ז כתב שם לחלק החכם צבי בהגהתו על הט"ז שם, [אלא שלמעשה כתב לחלק בין אם זה חוב לזמן או לתמיד ולא כ"כ הבנתי שורש חילוקו ומ"מ נראה שגם לדבריו אומדים את כוונת הנותן לפי הענין ואכמ"ל].

והנה דברי הרשב"א הובאו להלכה בסמ"ע ובש"ך, ושא"פ וכעת נ"ל בס"ד שהחתם סופר בהגהותיו על הסמ"ע שציין בזה לדברי הרשב"א הנ"ל בגיטין כוונתו שזה יתרץ גם את קושיית הט"ז וכמש"כ בס"ד ודו"ק.

ובזה יובן שגם הרשב"א יודה שבבת אשתו בחלתה צריך לשלם אם זה בא ע"י התחייבות כהרווחת ממון בתמורה למשהו, וכל מש"כ הרשב"א לפטור כשלא איצטריך זה כשמרצונו יש לו מטרה שיהיה מזון לשני וק"ל.

ומכל הנ"ל נלע"ד בנידון דידן, שפשוט שכוונת ההורים לדאוג שלכל הפחות תקופה מסויימת יהיה ביטחון לילדים היכן לגור ללא הוצאה, ואם יש להם כיסוי ממקום אחר אין לחייב את ההורים כלל, וכמו"כ אם שוכרים בפחות סוף סוף אין הוצאה זו ואין מקום לחייב, ובמיוחד שגדר ההתחייבות של ההורים אף שהיא על דעת הצד השני, מ"מ במהותה היא מתנה לילדים, וזו מתנה עם כוונה ומטרה מסויימת ומוגדרת, ואם בטלה המטרה בטלה ההתחייבות כנלע"ד.

הרב שלמה כהן

טענת מקח טעות באתרוג תוך ימי החג

[בהתייחס למורינו הג"ר שלמה זעפרני שליט"א]

שמעתי משם הגאון ר' שלמה זעפרני שליט"א (שהגיע לכבדנו בבית המדרש לפני מספר ימים) ומעשה שהיה באחד שקנה אתרוג מרוקאי מהודר מחירו 500 ₪. בתוך ימי החג פגש הקונה את רבו והראה לו את האתרוג. הלה הביעה את פליאתו מיופיו של האתרוג, אך אחר העיון גילה עינו של הלוקח לחסר בקליפה הירוקה שלא הגיע לבשר הלבן. מה שמשווי לאתרוג שם "כשר לברכה" ולא מהודר. עתה מבקש הלוקח מהמוכר את ההפרש בין מהודר לכשר לברכה 450 ₪. וכמובן אינו מוכן לדרוש ביטול מקח משום שאם יבטל המקח למפרע לא יצא ידי חובתו.

תשובתו של הרב היתה שאמנם זכאי המוכר לומר שאינו רוצה לשלם אלא לבטל המקח או לקיימו. מ"מ בנידו"ד ס"ל שיוכל לבטל את המקח משום המתבאר בסי' רל"ד במי שקנה בשר כשר ונמצא טרף והאכילו לכלבים מחזיר את העודף משום שא"א להחזיר. וה"נ לא שייך להחזיר הואיל ואם יחזיר לא יצא ידי חובתו בחג. ע"כ דברי הרב בקצרה.

וחשבתי לומר שיש כמה טעמים שלא להצדיק את הקונה כדברי הרב אלא דווקא את המוכר שאומר שאין לקיים את המקח בעל כרחו.

ראשית מדברי הרב המגיד שהובא בסי' רל"ב שאם יכל להבחין במום ולא טרח לברר הוי מחילה, וה"נ בידו לשאול מורה הוראה לפני ואחרי קיום המקח או לראות בעצמו אם בר הכי הוא (הגם שנחלקו עליו מקצת אחרונים וחלק קיימו דבריו מידי ספיקא לא נפיק והממע"ה).

ועוד יש לחלק מדימויו של הרב במה שדימה להאכילה לכלבים, שבאופן שהאכילה לכלבים איננו כאן כלל משא"כ כאשר ישנו כאן ויכול להשיב האתרוג. ומה שמבקש לקיים את המקח משום שבלאו הכי לא יצא יד"ח למפרע, הרי רוצה בקיום המקח מה לי אם יהיה הטעם הלכתי רגשי או כלכלי אם רצונו לקיים את המקח יקיימו כפי שהוא.

ועוד ממקום שהביא הרב שליט"א ראיה יש לומר בהפך, אמת הוא שהלוקח בשר ונמצא טרף והאכילו לכלבים כך דינו להשיב הפערים. אך אם נדמהו לנהנה בו ואיננו משום שמוכרח למקח, (אף שדעתי שלא דומה כנ"ל) נאמר שהוא כאכלו, ובאופן שאכלו ונמצא שהוא טרף מדרבנן- אין לו עליו כלום והמחיר כפי שנקבע על בשר כשר והמקח קיים (ועיין שם במפרשים שלנתיבות שם אין ראיה שהטעם משום שנהנה ואין עברה בשוגג בדרבנן, ולא הארכתי שלא לבלבל את הקורא בשיטות אלא לתת מקום עיון). וכ"ש במקום שכשר לברכה ע"פ כללי ההלכה.

לכן נראה בעיני ששורת הדין לא נוכל לכוף את המוכר לשלם פערי המחיר. ואולי דברי הרב שליט"א אמורים כלפי דרך הישר והטוב ואם אכן כך כוונתו אף אנו למדים מדבריו וכדבריו.

הרב נפתלי צבי אליהו

צעקות וביוש בעלי דין בבי"ד, וביוש בע"ד חוץ לבי"ד

א. חו"מ סי' יז' סעי' יב'- כשאחד מבעלי הדין מגזם לחבירו בפני הדיין ואומר לו כך וכך תתחייב לי בדין, אם אין הדין כך צריך הדיין לומר לו שקר אתה דובר ע"כ. ומקור דין זה הוא דכן היה נוהג ר"ת, (כתובות סט. תוס' ד"ה ואישתיק).

אמנם נראה דהיינו כשאומר לשון זה, אבל אם מבייש את הצד השני בבי"ד, ואומר עליו דברים חריפים בפני הדיין, אדרבה זהו חלק מסדר הדין, וחלק מבירור האמת, דילמא יודה מחמת הבושה, וכ"נ מתוס' בבמ"צ כו: בסוגיא דראה מטבע שנפל משתיים, אסור למוצא ליטול את המטבע כיון שהמאבד אינו מתייאש דמימר אמר דנקיטנא ליה לבי דינא, והיינו כיון שהמאבד חושב בלבו שהיה עימי רק עוד אדם אחד והוא לקחה הרי אביאנו לבי"ד, ואינו מתייאש, וע"כ אע"פ שבאמת מי שהיה עמו לא לקחו כלל, והמטבע נפל מהמאבד, והיה אדם שלישי שהלך אחריהם והוא מצאו, אסור למוצא ליטלו לעצמו, כיון שהמאבד חושב שהיה רק עוד אדם אחד עמו וכיון שיביאנו לבי"ד, אינו מתייאש.

ובגמ' מבואר רק שיביאנו לבי"ד, אבל לא התבאר מה יעשה עמו בבי"ד, ורש"י פי' שישביעו שבועת היסת, וכ"כ הרא"ש, אמנם התוס' שם ד"ה שנפל, חלקו, דהא כדי להשביע בעינן שיטען ברי, והרי אינו טוען בברי שזה לקחו (ועי' ברא"ש שכתב דסגי בזה שברור בלבו), וע"כ כתבו התוס' דאינו מתייאש מטעם אחר, וז"ל שמחשב יחזירנה לי "**כשאביישנו ברבים**" ואוכיח לו שמצאו עכ"ל, (ורבים היינו בפני ג' דיינים, כמבואר בגמ' שיביאנו לבי"ד), ומבואר שאע"פ שאינו יודע באמת שהשני לקחו, ורק משער בלבו וע"כ אינו

יכול אפי' להשביעו, אעפ"כ מותר לביישו ברבים, דילמא יודה. ומבואר דמותר לבייש ברבים כדי להחזיר ממונו, ואין לדיין לעוצרו.

ונראה דמש"כ התוס', כשאביישנו ברבים, דהיינו בי"ד דווקא, אבל חוץ לבי"ד אסור, דיסוד ההיתר הוא ע"ד מש"כ הרמב"ם (חוב"מ פ"ה הל' א') דאיסור חבלה היינו דרך נציון, ועד"ז י"ל דגם איסור אונאת דברים היינו דרך נציון, ונראה דמחוץ לבי"ד לעולם הוי דרך נציון, אבל בתוך בי"ד הוי לקיים הדין. וגם מזה מוכח דרבים דכתבו התוס' היינו בי"ד דהא כתבו התוס' דילמא יודה, והודאה בפני בי"ד הוי הודאה, אבל חוץ לבי"ד לעולם יוכל לומר משטה הייתי בך, וע"כ אין יכול לביישו חוץ לבי"ד דאין תועלת מוכחת בזה, ואפי' לדעתו של התובע, דאפי' אם יודה, לעולם יוכל לומר משטה הייתי בך (ועי' כתובות י': ולאו אורח ארעא לזלזולי, אבל היכא דסומך אשמועתו מותר, וקשה דהא באבידה איך יסמוך.)

ב. וא"ל דבאמת אסור לבייש, ורק דחושב שיוכל לבייש, וע"כ אינו מתייאש, אבל בי"ד לא יניחוהו לבייש בפניהם, דהא א"כ אמאי חלקו על רש"י שביאר שישביעו, דהא גבי שבועה גופא נמי י"ל דרק חושב שיוכל להשביעו אבל בי"ד לא יניחוהו, ובאמת דהש"ך (סי' עה' ס"ק סג') דן בדין שבועת היסת דבעינן טענת ברי בדין רגל"ד ולבו סומך על הרלג"ד האם הוי ברי, וכתב דנראה מרש"י הנ"ל דהוי ברי, וכתב דאפשר לדחות דהפי' ברש"י דבאמת אינו יכול להשביע, ורק דחושב כן וע"כ אינו מתייאש, והגר"א כתב דהוא דחוק, ושיטת רש"י הוא דיכול להשביע וכמש"כ הרא"ש להדיא, וגם הש"ך נקט דזה הפשטות ברש"י דיכול להשביע, ורק כתב כן דרך אפשר, וק"ו דהוא דחוק בתוס'.

ועכ"פ לפ"ז ברור דבי"ד מניחים לבייש, דילמא יודה.

ג. והנה מכ"ז למדנו, דהיכא דהדבר ברור בלבו של הבע"ד, אע"פ שאנו יודעים שאינו באמת יודע, אבל כיון שזהו אובנתא דלבא שלו, או דישביע וכשיטת רש"י והרא"ש, או דמותר לצעוק ולבייש, והכל דילמא יודה, דזהו מטרת השבועה, ומטרת הבושה.

ד. נמצא דאם מגזם ואומר כך וכך תתחייב לי, בזה צריך לומר שקר אתה דובר, אבל בצעקות גרידא, אדרבה יש בזה תועלת לבייש. ונראה עוד דמש"כ התוס' כיון ששומע שהדיין שותק, חושב שהדין כן, לא שייך בזה שמבייש ואומר גזלן וכדו', דנימא שהדיין מסכים עמו, כיון שאינו דרך אמירת דין, אלא דרך סיפור וטענה.

ובאמת הלא דין הוא, היאך יתברר הדין והיכן יבוא העשוק וידבר במר לבו אם לא בבי"ד, והחידוש בדברי התוס' בבמ"צ דסברא זו של ביוש הוי סברא כלפי בירור האמת, וא"כ נכון להניחו שיבייש, ושקול לשיטת רש"י והרא"ש דיכול להשביע בזה וחשיבא ברי, ואין בזה חשש של עיוות הדין.

ה. ומזה יש לדון במה שיש בתי דין שאין מניחים כלל לצעקות וכדו', ואע"פ שבודאי צריך סדר בבי"ד, נכון הוא ע"פ דין לתת אפשרות לבייש את חבירו בפני בי"ד אפי' אם אין לו ראיה לדבריו, ודיין המונע צעקות, וגם לא משביע, היכא דטוען שברור לו, הרי שעשה שלא כדין בין לרש"י ולרא"ש, ובין לתוס'.

הרב עוז דוד כפיר

חזרה מעבודת עריכה תורנית

שאלה: פנה אלי עורך תורני ונפשו בשאלתו, מאחר שלקח על עצמו שני פרוייקטים ארוכים משני לקוחות שונים, וקבע עמהם מחיר, וכעת רוצה לחזור בו, האם יכול לחזור מצד ההלכה בדיני ממונות ש'פועל חוזר בו ואפי' בחצי היום'?

תשובה: בראש ובראשונה יש לציין כי הכלל האמור שפועל חוזר בו בחצי היום, הינו רק במקום שהעבודה שקיבל אינה בגדר "דבר האבד", אולם אם מדובר בדבר האבד, הפועל אינו יכול לחזור בו. וכפי שפסק השו"ע (חו"מ סי' שלג ס"ב).

ואשר על כן, יש לדון האם יש אדם אחר שיוכל להשלים את מלאכתו של אותו פועל בכדי שלא יבוא נזק לידי הבעלים (וכפי שצויין בשאלה שמדובר בעורך תורני).

ואולם גם אם עשו ביניהם העובד והמעביד קנין (וכגון שחתמו על חוזה, שנחשב כקנין סיטומתא לדעת רוב הפוסקים), שלדעת מקצת מהפוסקים הפועל אינו רשאי לחזור בו, מכל מקום יכול לטעון טענת קים לי כדעת הרבה מן הפוסקים שגם בקבלת קנין יכול לחזור בו, ובפרט שכך למדו הש"ך (שלג, ס"ק יד) והקצות החושן (שם סק"ה) בדעת מרן השו"ע שלא חילק בין עשו קנין ללא עשו אלא תמיד יכול לחזור בו.

עוד יש להוסיף, שאם הסיבה שרוצה לחזור בו הוא מחמת רווח ממוני [וכגון שהציעו לו עבודה אחרת עם שכר גבוה יותר], לדעת הרמ"א (שם ס"ד) אינו יכול לחזור בו, והטעם הוא, כי חזרת פועלים נלמדת מהפסוק: "כי לי בני ישראל עבדים" ודרשו חז"ל: עבדי הם - ולא עבדים לעבדים", אך כאן שגילה דעתו שנוח לו בעבדות, שוב א"א לחזור בו [וע"ע בפתחי תשובה שם (סק"ד) שהביא מח' הפוסקים האם כשרוצה לעבור לעבודה אחרת באותו שכר גם אינו יכול מהטעם הנ"ל].

כמו כן, כלל זה שפועל יכול לחזור בו, נאמר רק בפועל העובד בשעות קבועות שקצב לו המעביד, אך בקבלן המתחייב לספק סחורה - לא נאמרה הלכה זו, וכפי שפסק השו"ע (שם ס"א) ובש"ך (שם סק"ד). וממילא אם קיבל עבודה קבלנית (כמו רוב עבודות העריכה התורנית), אינו יכול לחזור בו.

ואשר על כן, ולאחר בירור כי הפרטים הנ"ל קיימים במקרה של השואל הנכבד, אינו יכול לחזור בו, וכך יש לנהוג להלכה.

בבא בתרא

הגאון הרב מנשה תופיק אביעזרי שליט"א
ראש חבורת נשים נזיקין

בעניין סוגיית מפלניא זבינתה - תתתצ"ו אופנים

סוגיית מפלניא זבינתה (ב"ב ל א) עוסקת בדין ודברים בין היושב בקרקע בטענת בעלות לבין המערער על בעלותו באופן שהמערער אינו טוען שקנה מזה המערער אלא שקנה מאדם אחר שקנה מהמערער.

דנו הראשונים והאחרונים במצב החזקתם ובבירור טענותיהם של היושב והמערער ומדבריהם עולה מציאות מופלאה ממש והיא שישנם לכל הפחות תתתצ"ו אופנים בהם ניתן להעמיד את הסוגיא ויתבארו להלן בס"ד

(ב"ב ל א) **ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא. אמר ליה מפלניא זבינתה דאמר לי דזבנה מינך. אמר ליה את לאו קא מודית דהאי ארעא דידי היא, ואת לא זבינתה מינאי זיל לאו בעל דברים דידי את. אמר רבא דינא קאמר ליה.**

ביאור דברי הגמ' - המערער טוען "מאי בעית בהאי ארעא" **והמחזיק** משיב לו "מפלניא זבינתיה" [מה'מוכר'] והספק אם זבנה מינך או לאו. דהיינו מדובר **במחזיק** שלקח **ממוכר**, שאין אנו יודעים אם לקח מן **המערער** או לאו.

ויש בזה ז' נידונים:

א. כיצד יודעים דהמערער הוא מרא קמא.

ב. באיזה טענה [או זכות לטענינן] רוצה המחזיק לזכות, אף שלא קנאה ישירות מן המערער.

ג. באיזה זמן הובאה לפנינו הטענה שבסעיף הקודם.

ד. מה ענה המחזיק למערער מיד כשתבעו.

ה. [מה אמר **המוכר** ללוקח בעת המכירה].

ו. כמה זמן החזיק המחזיק בקרקע זו לפני שהמערער תבעו.

ז. האם גם המוכר עצמו טוען כלפי המערער, **ומה** טען, **ומתי** אמר כן.

והאופנים הם כדלהלן:

ד' אופנים של ידיעת המרא קמא הן:

א. מפי המרא קמא בלבד. **ב.** מפי המוכר שאמר למחזיק. **ג.** מידיעת המחזיק עצמו. **ד.** ע"י עדים.

ד' אופני טענה - או זכות לטענינן הן:

א. המחזיק אומר דהמוכר דר בה חד יומא. **ב.** סהדי לזה. **ג.** שטר מכירה מן המוכר. **ד.** "קמי דידי זבנה [המוכר] מינך".

ב' זמנים לטענת המחזיק בסעיף הקודם הן:

א. בתחלת דברי המחזיק. **ב.** לאחר שהודה.

ועוד אופן שאין המחזיק טוען כלום בנוסף לטענתו הראשונה. **ס"ה ט' אופני טענה.**

ג' אמירות של המחזיק למרא קמא הן:

א. "מפלניא זבינתיה דאמר לי דזבנה מינך". **ב.** "מפלניא זבינתיה דזבן מנך".

ג. "מפלניא זבינתיה" בלבד.

ב' אופנים של אמירת המוכר ללוקח הן:

א. לא אמר כלום. **ב.** אמר למחזיק דזבנה מהמרא קמא.

ב' זמני חזקה הן:

א. החזיק פחות מג"ש לפני שתבעו המערער. **ב.** החזיק יותר מג"ש.

ו' אופנים במוכר הן:

א. נמצא לפנינו וטוען שקנאה מהמרא קמא, **לאחר** הודאת המחזיק. **ב.** נמצא וטוען **לפני** הודאת המחזיק. **ג.** טען וזכה בב"ד **לפני שמכרה** למחזיק". **ד.** אינו נמצא לפנינו. **ה.** נמצא לפנינו ואינו טוען. **ו.** נמצא ומודה למר"ק.

ומאחר שכל אופן אינו תלוי בחבירו הרי יש להכפיל את האופנים זב"ז

4*9*3*2*6 = **ס"ה 1296 אופנים.**

[ואם נכלול נידון ה', יש להכפיל את המספר, ולפי התוס'

א. . ג' זמנים לטענת המוכר **א.** כשהקרקע בידו **ב.** לפני הודאת המחזיק **ג.** לאחריה, ויל"ע אם נמצא וטוען לאחר שחזרה הקרקע למר"ק, הוי כמו לאחריה.

בע"ב מבואר עוד אופן כשטוען פלניא גזלנא הוא,] **ולפנינו** כיצד לפשוט את כל האופנים מיסודם, או על ידי שאופן מסוים פושט את הדין בכל גווני, או שהוא תלוי בהמשך, או שתלוי בהמשך רק באופן מסוים.

ד' אופנים של ידיעת המרא קמא הן:

מפי המרא קמא בלבד - הדין הוא:

לפי **הרמב"ם** (יד יב מטונ"ט) ולפי **המרדכי** (תקל"ד) וכן הוא לפסק **הטור ושו"ע** (קמ"ו-ט) **הרי לעולם אין מוציאין את המחזיק**, כאשר המערער בלבד טוען שהוא היה מר"ק, [דא"צ להאמין לו, ואף שלמחזיק אין כל טענה, מ"מ הוי שומר אבידה[ב] ואינו קיימא לאגרא - **נתה"מ** [שם ט] וכש"כ בנידון דידן שטוען מפלניא זבינתיה, שאין מוציאין המחזיק בכל גווני.

אכן לפי **הגר"א** (שם ס"ק כ') הרי הדין שאם אין למחזיק טענה כלל, מוציאין אותו, אף שהמערער לא הביא ראיה לדבריו, [משום שאין אפי' טענת שמא - וכש"כ לפי הרמב"ן (לקמן לד.) שבמקום שאין מוחזק, לכו"ע ברי ושמא ברי עדיף, ולפי הגר"א אם אין בעלים ידוע כלל, הרי בקרקעות טענה גרידא הוי תפיסה ומוחזקות].

אך באופן דידן שאומר מפלניא זבינתיה, נראה שזוכה המחזיק גם אליבא דהגר"א, בכל גווני - והטעם לזה - דמקרי שמא טוב שכן מסופק אם המערער היה בכלל מר"ק, ומצד שני אפשר שהיה של המוכר, ומהני מדין בו"ש לאו ברי עדיף [ראיות לזה - יעוין הערה[ג].

מפי המוכר - הדין:

לראב"ד ולרא"ש ז' דינו כאופן ג' לקמן[ד],

ולפי הרמב"ן ודעימיה נאמן המוכר מדין הפה שאסר[ה], והמחזיק זוכה.

מידיעת המחזיק עצמו:

לכו"ע דינו כמו בהמשך [ואם אין לו טענה, ולא זכות לטענינן - הרי יפסיד המחזיק, וכבסוגין, אכן לפי **העיטור** שהובא בשטמ"ק אין הלכה כסוגיא זו, ולכן כשלא יודעים שיש מר"ק ברור, הרי זוכה המחזיק[ו].

ע"י עדים:

אם ישב **פחות** מג"ש - המחזיק מפסיד למר"ק. ואם ג"ש או יותר - דינו כמו בהמשך [סוגית "קשתא בעיליתא" לקמן מא:].

ד' אופני טענה או זכות לטענינן - הן:

המחזיק טוען בברי דהמוכר דר בה חד יומא [זכות לטענינן] - הדין:

לדעת הראשונים [רשב"ם רמב"ן רשב"א] אינו כלום לענין טענינן [או משום דלא אמרינן "מיגו לטענינן" או שהוי רעותא דלא הביא עדים - רשב"א, ונראה מדבריו שהוא רעותא רק לענין טענינן] **ולדעת התוס'** [תחלת דבריהם בד"ה לאו קמודית וכן דעת הרשב"א שהובא בסוף דברי התוס' שם, וכן דעת הר"י להבנת הדרישה קמ"ו כ"ד והגר"י"ב] שאמרינן **מיגו לטענינן**, מהני לכו"ע כשאמר כן בתחלת דבריו, כשיש לו עדיין מיגו, וכשהחזיק פחות מג' ע' לקמן.

יש סהדי שהמוכר דר בה חד יומא [זכות לטענינן] - הדין:

לאחר ג' זוכה המחזיק בכל ענין, [אא"כ הוא גזלן לקמן תוד"ה פלניא גזלנא]. **ואם הוא בתוך ג"ש** - נחלקו הראשונים, **א. לפי הרשב"ם**[ז] מפסיד המחזיק [דלא אמרינן טענינן פחות מג"ש בגלל הרעותא דאחוי שטרך, (דרישה ובית הלוי) או דלא אמרינן טענינן למיגו דהכחשה(רמב"ן)] **ב. הרשב"א** בתוס' - מהני בכ"ע בין אם הביא הסהדין לפני שהודה או לאחר שהודה [דטענינן הוי טענת המוכר], **ג. לפי הר"י** בתוס', מהני רק אם הביא סהדי אלו בתחלה לפני שהודה[ט].

שטר מכירה מן הלוקח - הדין:

למהרי"ט (ח"א סי' ל"ט) דינו כהביא סהדי דדר בה חד יומא, **ולקצוה"ח** (קמ"ו סק"ט) אינו כלום, ובפחות מג"ש אפשר דמודה המהרי"ט דאינו כלום', וע' לקמן.

קמי דידי זבנה מינך הוי טענה גמורה וא"צ לטענינן - הדין:

בפשטות זוכה כשטוען כן בתחילת דבריו לפני שהודה, ואם טען כן לאחר שהודה - לתוס' לא מהני ולפי הרא"ש תלוי באמירתו ע' לקמן. אך להבנת **הביה"ל** (ח"ג סי' ל"ו סק"ב) **והדרישה** בשיטת הרשב"ם דתוך ג"ש רעותא דאחוי שטרך עדיפא וזוכה המר"ק אף אם טען המחזיק כן בתחילת דבריו מפסיד, ואף שאית ליה מיגו.

ב' זמנים לטענת המחזיק בסעיף הקודם הן:

בתחלת דברי המחזיק,- דינו כנ"ל לעיל:

לאחר שהודה:

ובזה יש חילוק **אם אחר ג"ש - לתוס'** [שצריך מיגו לקמיה דידי] אינו מועיל, **לקצוה"ח** (שם סק"ט) מועיל כשיאמר קמי דידי זבנה מינך, וכן מהני לפי הרא"ש משום דמפרש דבריו ומהני אף אם צריך מיגו [אא"כ אמר "דאמר לי' שסותר דבריו]. **ואם לפני ג"ש** - אינו מועיל, אך לדעת הרא"ש יהני דמפרש דבריו למיגו [אא"כ אמר "דאמר לי' שסותר דבריו], ולדעת הרשב"א בתוס' מועיל שיביא סהדי, או שטר מכירה למהרי"ט [אך אפשר דפחות מג"ש מודה המהרי"ט דלא מהני שטר[י] ובענין חד יומא כדי שנראה שהמוכר אית ליה טענה] ולר"י אינו מועיל לאחר שהודה [דלא אמרינן טענינן בכה"ג], ולדעת הרשב"ם אינו מועיל דר ביה חד יומא לפחות מג"ש. וקמי דידי, ע' לעיל.

ועוד אופן שאינו טוען כלום [דהיינו ליכא חד יומא וכו']

לכא' מפסיד בכ"ע חוץ מבאופן א' דאין ידיעה של המר"ק רק מפיו, אך אליבא דהעיטור להלכה, אינו מפסיד בכל ענין, שאין עדים למר"ק כיון דאית ליה הפ"ש דזה עדיף וזוכה מכח טענינן, ומשמע שסגי שיאמר דזבן ממוכר, או שיביא לזה שטר וא"צ חד יומא. ואפשר דמהני לזה מיגו.

ג' אמירות של המחזיק למר"ק הן:

דאמר לי דזבנה מינך - הדין:

לדעת הראב"ד והרא"ש דינו כהודאה גמורה דהמערער הוא מר"ק, ולפי הרמב"ן יש לו זכות דהפ"ש [אלא אם יודע בעצמו שהיה המר"ק], וכן נחשבת אמירה זו כהודאת בע"ד דלא היה קמיה דידי, ואינו יכול לחזור בו.

מפלניא זבינתיה דזבן מנך:

הדין לפי **הרא"ש** סי' ל"ז נאמן לפרש דבריו אפי' לאחר זמן דקמיה דידי זבנה מינך ולא מקרי מיגו למפרע, או דמהני משום הוי טענה מצ"ע. [קצוה"ח (קמ"ו י') ורעק"א] ולפי"ז יהני רק לאחר ג', ופחות מג', ע' לקמן.

דזבינתיה מיניה

לפי **הטור והשו"ע** (קמ"ו י"ד) מהני לפרש דבריו [דקמיה דידי זבנה מינך] אף לאחר זמן, **והש"ך** (סק"טו) חולק דזה הוספה ולא פירוש, **ובקצוה"ח** (סק"י) ביאר ד"קמיה דידי" הוי טענה זוכה מצד עצמה, ולפי"ז מהני רק ביותר מג"ש, ואל"כ הוי הפ"ש למפרע, ותלוי בנידון זה דלפי האח' (**מחנ"א** איסו"ב י"ח ב) שביארו ברש"י דהפ"ש אמרינן למפרע א"כ יהני, ואפי' להש"ך ולתוס' לא יהני.

ב' אופנים של אמירת המוכר הן:

לא אמר כלום

יש לדון אם המכירה נחשבת כאמירה דהקרקע שלו, ומקרי הפ"ש, ויהני לפי הרמב"ן בכה"ג שהמחזיק לא ידע כלל במר"ק, גם אליבא דהגר"א, [ואליבא דהעיטור בכל גווני], ומסתבר דלא מהני ואינו מוכרח[יא].

אמר למחזיק דזבנה מהמר"ק

והדין כנתבאר לעיל ולקמן, [שאם יודע רק מפיו תליא בפלוגתת הראב"ד והרמב"ן].

ב' זמני חזקה הן:

פחות מג"ש - הדין:

אם יש עדים למר"ק מפסיד המחזיק בכל גווני, ואם לאו תלוי בכל המבואר לעיל ובהמשך, ולדעת העיטור זוכה המחזיק בכל גווני משום דטענינן להפ"ש ומיגו אפי' דהכחשה.

יותר מג"ש

ב. . אע"ג דהוי קרקע, וכיון שלא קיימא לאגרא מותר לו לאכול. שתפס הקרקע, לענין דין אבידה, ואף שהקרקע במקומה עומדת ולכא' אין שום נפק"מ בשמירתו וגם צ"ע במאי מקרי "שומר" דהא אם יביא המר"ק עדים יזכה ואם לא יביא יפסיד וצ"ע. וי"ל"ע מה הדין בתפס המערער.

ג. . **ראיות לזה, א.** כן מדויק מלשון הגמ', שדוקא מצד 'קא מודית' **ב.** כן מוכח מדברי הרשב"א והריטב"א בסוגין, שכתבו שהטעם דלית אחריות למוכר דהלוקח לא היה צריך להודות דהקרקע היתה של המר"ק וע' בריטב"א שם דלא היה לו לשקר אלא לומר דקנאה מפלוני ומוכח להדיא כנ"ל, ואף ברשב"ם מדויק להדיא דאינו חולק על יסוד זה אלא דחידש שמקרי דהוברר הדבר ודו"ק. **ג.** כן מוכח מפלוגתת הראב"ד והרמב"ן בסוגין דעולה מדבריהם שרק אם הודה המוכר מחוץ לב"ד, דהיה שייך למר"ק נחלקו, ורק משום הודאת המוכר, ומוכרח כהנ"ל. **ד.** עוד דממנ"פ אם נימא דברי ושמא זוכה בקרקעות בלי חזקה, א"כ פשוט דהמוכר הקרקע בחזקת שלו, זכה בה קודם למערער [ואף מחוץ לב"ד יהני ומה מכר ראשון כו' וזכה הלוקח] ולכן אפשר שאף אם המוכר מכר בסתמא, ולא אמר כלום, גם זוכה המחזיק.

ד. . ולא מהני הפ"ש דהמוכר כיון דהיה מחוץ לב"ד תומים (סקי"ד) ולנתה"מ (סקי"ז) מהני מיגו זה מחוץ לב"ד וצ"ל דהוי מיגו שלא בפני בע"ד.

ה. . ומהני אף מחוץ לב"ד דהפ"ש מהני רעק"א (ח"א סי' קל"ה) דלא מקרי הודאה כלל.

ו. . ויש לבאר שיטתו גם לפי הגר"א דלעיל דכשאין מר"ק ידוע הרי טענה זוכה ולכן המוכר נאמן בכל גווני, או דס"ל שכשאין מר"ק ידוע עבדינן טענינן בכל גווני

ז. . ולדעת המהרש"א והש"ך (קמו יג) נראה בפשטות דלפי ר"י דבפחות מג"ש לא מהני מיגו לענין חד יומא, אף כשהיה בתחלת דבריו [ובדעת הרשב"א נראה לשיטתם דכן מהני, ואינו מוכרח לגמרי בדעת הרשב"א דנקט הכא דוקא סהדי] ולענין סהדי בחד יומי, כשאמר בתחלת דבריו, לדעת הרשב"א בתוס' מהני ולדעת ר"י לא מהני.

ח. . ולהבנת המהרש"א בסו"ד התוס' אפשר שכן הוא גם דעת ר"י.

ט. . זהו לפי הדרישה (קמ"ו כד) אך להבנת הש"ך (שם י"ג) [וכן נר' מדברי המהרש"א] אף אם יביא עדים או יטען מיגו כל שהחזיק פחות מג"ש לא יהני

י. . לפי הרשב"ם, ודאי שכן הדין כמבואר בדבריו ד"ה לאו קמודית בריש הדיבור, אך גם לפי שאר הראשונים י"ל דמה שסבר המהרי"ט שהובא בקצוה"ח דמהני הוא רק כאשר יש חזקת ג"ש, שמורה שהיה כאן קנין, משא"כ כשהחזיק פחות מג' לכו"ע בעינן דר בה חד יומא.

יא. . ולשיטתו שהובאה בנתה"מ סי' קמ"ו ס"ק כ"א דלא אמרינן טענינן למיגו א"כ בלא"ה ל"ש הכא טענינן גם בדר בה חד יומא.

יב. . אכן בכה"ג לענין אחריות אפשר שהרשב"ם יודה, דהמחזיק איהו דאפסיד אנפשיה

אם אין למר"ק עדים י"ל דמהני אמירתו דדר בה חד יומא לכו"ע דהפ"ש עדיף ממיגו", יש עדים כלעיל ובהמשך.

ו' אופנים במוכר הן:

נמצא וטוען לאחר הודאת המחזיק

לפי **הרעק"א** שו"ע סי' קמ"ו סי"ד וכן הוא **בריטב"א** לקמן מא. הרי יש לחלק אם החזיק ג"ש ויותר, זוכה גם בלי דר בה חד יומא. אך בהחזיק פחות מג"ש, נראה דאינו זוכה אף לרעק"א, וכן מוכח מדברי **הרשב"א ורבינו יונה**[יד] וכן נראה מדברי **הרשב"ם** בסוגין, ולפי הנימוק"י והר"ן בשוכרים אינו זוכה אף ביותר מג"ש.

נמצא וטוען לפני הודאת המחזיק – הדין:

כתב **הרשב"א** דמהני, ודבריו בהחזיק פחות מג"ש ואין עדים, ונראה דה"ה לאחר ג"ש ויש עדים, כיון דהוי בע"ד והוי חזקה בטענה [אך לפי **הקה"י** סי' כ"א דצריך מיגו כדי לזכות בטענת "קמי דידי" כדי לסלק הרעותא דאין עדים א"כ גם המוכר גופיה לא יהיה נאמן אם לא הביא עדים דדר חד יומא דלדידיה ליכא מיגו, משא"כ לעיל דהפ"ש הוי דבר אחד, אך מדברי **הרשב"א** לקמן מא: מוכח דאף אם לא דר ביה חד יומא אינו רעותא כלפי טענת ברי ממש, אלא רק כלפי טענינן, ולפי"ז שפיר יהיה נאמן.[טו]]

זכה המוכר בב"ד ומכר למחזיק – הדין:

מבואר **ברבינו יונה** דהמחזיק זוכה, **ובגר"א** קמ"ו כ' כתב דהוא מדין קם דינא[טז], ולאחר ג' אפשר דזוכה מעיקר הדין, וא"צ לקם דינא, ובלא"ה טענינן ליה וכמו שמבואר **ברש"י** כג. ומדברי הרמב"ם משמע א"צ כלל לטענינן.

אינו נמצא ואינו טוען

בזה איירי כל האופנים לעיל.

נמצא ומודה

לכא' פשוט דהמחזיק מפסיד אם אינו ברי [אך מדין ע"א אינו יכול להפסידו משום דהוי קרקעות ואכמ"ל] אך זה אינו, **ותלוי בגדרי טענינן** דאם הוא טענת הלוקח, לא מהני הודאת המוכר לחייב המוכר, ולכן בכה"ג שהלוקח היה זוכה, כגון לאחר ג"ש בדר ביה חד יומא, או לשיטת התוס' והרמב"ן דגם לפני ג"ש מהני דר ביה חד יומא, המחזיק זוכה, ואם טענינן הוי כבא מכוחו מהני הודאתו לחוב ללוקח. וכמש"כ **בקוב"ש** ח"ב סי' ג'. אכן גם זה אינו מוכרח אם טענינן זה מכח הגברא האתמולי', ובפרט לפי הרשב"א בתוס' דמדין 'מה מכר' הרי קנה הלוקח את זכות הטענה של המוכר, [וא"כ טענת המוכר הוי רק ע"א בקרקעות].

נמצא ושותק

לכא' תלוי בגדרי טענינן דאם הוא משום "דלמא היה טעין אם היה כאן" אפשר דלא עבדינן [ע' **תוס'** שבועות מ"א ד"ה וכי מה **ובקוב"ש** ח"ב סי' ג' סק"ז וסק"ט] ואפשר דמ"מ עבדינן טענינן מכח המוכר האתמולי', ותלוי במשנ"ת לעיל.

בריך רחמנא דיהיב לן אורייתא.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א
ראש חבורת ש"ס

בענין חזקה במקום שטר / דף קסח:

בגמ' (קסח:) לוקח שבא ואמר אבד שטר מקחי, והעדים אומרים כתבנו ונתמנו ונתננו לו , רשב"ג אומר אין כותבין לו שטר חדש, דשמא החזיר את השטר למוכר, וממילא הקרקע כבר נקנתה למוכר, ועכשיו שיהא ללוקח שטר על הקרקע, לא יוכל המוכר להוציא מידו. ותמהו התוס' דא"כ כל מוכר שדה יכול להזיק ללוקח דכיון שכותבין שטר למוכר אע"פ שאין לוקח עמו, זימנין דכתב שני שטרות ונותן האחד ללוקח ולאחר ג"ש שיפסיד הלוקח את שטרו, יבא ויאמר החזר לי השטר ויביאהו לב"ד ויגבה בלא ראיה למאן דאמר אין צריך להביא ראיה, ואותו לא יוכל לומר לו מתחלה כתבת שכתבת אז הרבה שטרות מאחר שהוא אין לו שטר ואין יכול להוכיח שלא החזירו לו. ויש לומר דאיכא למימר שכיון שהחזיק שלש שנים בקרקע עומדת החזקה במקום השטר ויכול לומר כל מה שיכול לטעון אם היה השטר בידו כי יאמר מה שאין לי שטרי לא בשביל שהחזרתיו לך אלא שלא נזהרתי לשמרו לאחר שלש שנים.

ובהמשך הק' התוס' דא"כ לרשב"ג יכול המוכר לעשות שני שטרות כגון ראובן דכתב ב' שטרות שמכר שדה לשמעון ויתן האחד לשמעון ואחד ללוי ויעשה קנוניא בינו ובין לוי ויוציא לוי אותו השטר לאחר ג' שנים שהפסיד שמעון שטרו ויטעון כי שמעון מסרו לו ונתן לו השדה ולא יצטרך הוא להביא ראיה למ"ד אין צריך להביא ראיה. וע"ש מה שתירצו.

ודבריהם צ"ע דמאחר שכבר כתבו דלאחר ג"ש החזקה במקום שטר עומדת, ויכול לטעון עכשיו כל מה שהיה אפשר לטעון כשהשטר היה תחת ידו, א"כ מה חזרו והקשו שלוי יהא נאמן יותר משמעון מחמת השטר שתח"י, והרי החזקה של שמעון עומדת במקום השטר, ושוב יהא נאמן לדחות את טענת לוי כשם שהשטר היה תח"י.

וצריך לומר דאין כונת התוס' שיש ללוקח ראיה מכח החזקת ג"ש לטעון כל מה שהיה אפשר לומר כשהשטר תח"י, אלא דזהו חלק מתקנת חז"ל בדין חזקת ג"ש, וכמו שביאר בתוס' רא"ש (ב"מ קי.) דחז"ל תקנו שהחזקה עומדת במקום השטר, כיון שרגילים לאבד את השטר לאחר ג"ש. וכ"כ הרא"ש (ר"פ חזקת) 'תקנו חכמים שאם יביא עדים שאכלה שלש שנים בשופי שאין צריך להראות שטרו יותר'. ויתכן לומר דגם להסוברים שיש הוכחה ואנן סהדי מחמת החזקה ג"ש, מ"מ לא סגי בהכי להוציא את הקרקע מחזקת מרא קמא, אלא מוכרחים לומר ג"כ שהלוקח מוחזק בקרקע, וזהו נעשה מחמת הדין דחזקה במקום שטר.

ומעתה נראה דכל התקנה היה רק כלפי המוכר, שהוא המערער להוציא את הקרקע מידו, אבל כלפי הלוקח השני לא נתחדש שהחזקה במקום שטר קיימא, ולכן שפיר הק' התוס' דהלוקח השני יהא נאמן להוציא את הקרקע מידו מחמת השטר שבידו.

ויסוד הדברים מבואר בגמ' (סנהדרין כג:) דהטוען שהחזיק בקרקע ג"ש ויש לו שטר, דלרבי צריך לברר את השטר, ולא מספיק לו עדות על החזקה, ואם נתבטל השטר ל"מ החזקה. וביארו בגמ' דעד כאן לא קאמר רבי התם אלא בחזקה 'דמכח שטרא קאתי', אבל בעלמא אפילו רבי מודה שאין צריך לברר טענתו. ופרש"י 'דחזקה לאו עיקר ראיה הוא, דמכח השטר הוא דאתיא' וכו'. וכתב הר"ן בשבועות (כא:) שגם רבנן מודו שאם השטר או העדים קיימים הוא חייב לברר דבריו, ואינו דומה למי שאמר פרעתיך בפני פלוני ופלוני דצריך להביא את העדים רק לכתחילה, דשאני חזקה שאינה מועלת אא"כ אומר שטר היה לי ואבדתיהו והרי יש בידו שטר, משום הכי צריך לקיימו.

וכ"כ רש"י (סנהדרין שם ד"ה הבא) בביאור דעת רבנן וז"ל, שחזקה במקום שטר עומדת, כיון שזהו טעם החזקה משום איזדהורי בשטרא, "דהיא גופא לא אתיא אלא מכח השטר דאמר על ידי השטר החזקתי בו, ואבד ממני לאחר ג' שנים". ומשמע דלכ"ע אי"ז רק טעם לחזקה, אלא זהו גופא טענתו, והיינו שעכשיו ג"כ בא בטענת השטר, אלא שהוא לא צריך להראותו כיון שיש לו זכות טענה לומר אבדתיו, משום שלאחר ג"ש שישב בקרקע בלא שמיחו בו לא מיזדהרי אינשי. וכן יש לדקדק מל' רש"י (בר"פ חזקת) שהמחזיק טוען 'אבד שטרי' ורק בכך הוא נאמן ע"י החזקה לחוד.

וכ"פ הרמב"ם (פט"ו מטו"נ ה"א) והש"ע (סי' קמ ס"ד) דצריך לברר לעיכובא, אם אמר שיש לו שטר. ובסעיף ה' פסק הש"ע שאם נאבד השטר, אינו נאמן. והב"ח תמה דהרי קיי"ל כרבנן דהיכא דא"א לברר סומכים על החזקה. וצ"ל דהמחזיק אינו יכול לומר שאיבד את שטרו, כיון שסמך על עדי החזקה, שהרי כל החזקה במקום שטר עומדת, ואינו יכול לסמוך על החזקה כשאמר שיש לו את השטר, וממילא צריך לשמור על שטרו ג"ש מזמן שהמערער מיחה בו.

ולפ"ז יש לבאר דמה שאמרו בגמ' שעד ג"ש יש על המחזיק טענה דאחוי שטרך, ולאחר ג"ש רגיל לאבד את השטר, אין זה רק סימן והוכחה לכך שהוא נראה כבעלים על הקרקע, אלא זהו סיבה להחשיבו כמוחזק, דכיון שהקרקע אינה נתפסת, הרי הוא צריך להחזיקה ע"י השטר, דהוא אפסרא דארעא, כדמצינו בקנין אגב, דהשטר בטל לקרקע, ול"צ לומר להדיא שיקנה זאת, כיון דהשטר הוא אפסרא דארעא. וכן אמרו ב"ש לגבי שטר חוב דהוא נחשב כגבוי כיון דהשטר אפסרא דהחוב. והיינו טעמא דבשטר יש לו את הראיה על הבעלות בקרקע ובחוב.

וא"כ זהו גופא מה שהמר"ק טוען ליושב בקרקע 'אחוי שטרך', דהיינו שאינו נחשב כמחזיק בקרקע כשאין לו את השטר, דהשטר זהו האפסרא דארעא. אבל לאחר ג"ש שמאבדים את השטר, חז"ל תקנו שגם ישיבה בקרקע ג"ש נחשב כמי שמחזיק בידו ראיה על הקרקע, וממילא זהו במקום ראיית השטר, והחזקה היא האפסרא דארעא, והרי הוא חשוב כמוחזק בישיבתו שם. ולכן אמר רבי שאם אומר שהשטר קיים, שוב אין ראיית החזקה נחשבת כאפסרא דארעא, אלא עדיין השטר הוא האפסרא דארעא, וממילא לא חל לו דין מוחזק מחמת החזקה.

ונמצא דמה שאמר רבא לא מזהדרי בשטרא, אי"ז רק לסלק את הריעותא שיש על המחזיק דאחוי שטרך, אלא רבא קאמר עיקר טעמא דחזקה לענין ליחשב כמוחזק בקרקע, דכשמאבדים את השטר החזקה היא הראיה על הבעלות

יג. . וכן מוכח מלשון הרמב"ן לקמן מא: "דאי משום דהאי אמר הכי אנן לא טענינן ליה שלא מפיו אנו חיין" ומוכח דאם מפיו אנו חיים מהני. וצ"ב דא"כ אמאי הכא כתב הרמב"ן דאם איכא סהדי דדר בה המוכר חד יומא טענינן ומשמע דלא מהני אמירתו, ולכא' מוכח מהכא דפחות מג"ש בעינן דר בה חד יומא לעיקר הטענה וגם הפ"ש לא יהני לזה, משא"כ התם דהוא רק היכ"ת לחזקתו. וצ"ע.

יד. . ואין להקשות מדברי הרשב"א בתוס', דמוכח שמהני טענינן מכח המוכר אף לאחר שהמחזיק דיבר, דהתם איירי בהביא עדים לחד יומא, ומהני מדין טענינן ללוקח, משא"כ הכא.

טו. . ולפי משנ"ת לפי דהנימוק"י בשוכרים ע"פ הנתה"מ וברכ"ש בבאור דצריך מיגו בקמי דידי לא יהני כיון דלא חזינן מוכר אא"כ הלוקח יטען דחזא למוכר בחד שעתא ויהני גם לפי הרשב"ם דלא מהני מיגו לחד יומא ולפי הרמב"ן דרק בטענינן לא אמרינן ויש לדון אם מקרי מיגו מגברא לגברא

טז. . וצ"ב אמאי לא סבר דמהני הפ"ש אכן זה נראה כדברי הר"י בתוס' דלגבי הלוקח ליכא כלל דין הפ"ש דהמוכר עיי"ש ולפי"ז טוען המערער, הוא זכה משום שהיה לו לגבי הב"ד הפ"ש אך לגבך אין הפ"ש, ולכן הוצרך הגר"א לקם דינא.

בקרקע, וממילא הוא נחשב כמוחזק ותפוס בה.

ונפק"מ לדינא כמו שאמרו בגמ' (ל.) דהמחזיק צריך לברר את חזקתו שהמר"ק לא היה עמו בשני החזקה, 'דלא יהא אלא דנקיט שטרא מי לא אמרינן ליה קיים שטרך וקום בניכסי'. ולכאו' צ"ב דבשלמא בשטר יש דין לקיימו כיון שרבו הזייפנין, ומה זה שייך לענין החזקה שצריך לקיימה. וביאר הרשב"ם (ד"ה מי) דכיון דחזקה במקום שטר קיימא, ממילא צריך לקיים את החזקה שלא יהא בה פקפוק, כמו שתקנו קיום לשטרות. והיינו טעמא דרק בכך החזקה יכולה ליחשב כאפסרא דארעא, שהיא באה במקום השטר שהוא היה אפסרא דארעא.

וכ"כ המאירי (כט.) דאפשר להשביע את המחזיק, מטעם דחזקה במקום שטר, וממילא כשם שאפשר להשביע את בעל השטר מדין אשתבע דלא פרעתיך, ה"נ י"ל כן לגבי המחזיק בקרקע.

וכ"כ עוד הרשב"ם (לג. ד"ה מהימננא) דכיון שחזקה במקום שטר עומדת, המחזיק ל"צ לישבע שבועת היסת כנגד טענת המר"ק, כמו שאין נשבעין על השטרות. אבל הרא"ש (סי' יז) פליג עליו דמאי שנא מחזקת מטלטלין, שצריך היסת כנגד המר"ק. והשתא י"ל דשאני חזקת קרקעות שתקנו לו ליחשב כמחזיק בקרקע מחמת שזהו בא במקום השטר, שהרי רגילים לאבד את השטר לאחר ג"ש, וממילא לא צריך היסת כשם שהמחזיק בשטר ל"צ היסת. וכן מבואר עוד מרשב"ם (נז. ד"ה בנכסי) שמדמים חזקת קנין לחזקת ראיה, כיון שחזקה במקום עידי מכירה עומדת. וכ"כ עוד הרשב"ם (ל: ד"ה וה"מ) בדעת ר"נ "שהרי החזקה במקום השטר עומדת, ולא יהא חזקת ג' שנים האחרונים אלא כשטר של ג' שנים, והרי שטר של ד' שנים הקודם לו פוסלו". וכ"כ הרשב"ם (ל: ד"ה אמר רבא) וז"ל, ואע"פ שהחזיק בה ג' שנים בלא מחאה יפסיד, דהא חזקה שאין עמה טענה היא שמודה הוא שלא לקחה מיד הבעלים כי אם מיד איש נכרי וכו', שהחזקה במקום שטר מכירתו עומדת, וכיון דאין שטרו מועיל לו שהרי מגלן לקח אף חזקתו אינה כלום. עכ"ל.

ועי' יד רמה (לו.) שכ' דבהמות שאין להם חזקה לאלתר, מטעם דהוי גודרות, מ"מ לא מועיל להם החזקה גם לאחר ג"ש, כיון דלאו בני שטרא נינהו. וכן הביא הטור (סי' קלה) בשם העיטור. וכ"כ הנתיבות (סי' קלג סק"א, וסי' קמט סק"ו) דעיקר החזקה מהני כשטוען אבד שטרי, וחש"ו דלאו בני שטרא נינהו ואין להם טענה דאבד שטרי, לכך לא מהני בהו חזקה. ע"כ.

וביאור הדברים דכיון שהמחזיק בא להוציא ממר"ק, ואין תפיסה בקרקעות, לא מועיל ראיה על הבעלות מחמת השתיקה, כיון שהחזקה מצד עצמה אינה ראיה מספקת להוציא ממון, אלא צריך לומר שהחזקה מוכיחה על מעשה המכירה ולא רק על הבעלות של הלוקח, דבכך נחשב כמוחזק לאחר ג"ש, שיש סיבה למה הוא נמצא בקרקע.

ולפ"ז י"ל שבכל חזקה שאין עמה טענה אין זה נחשב כלל כחזקה, משום של"ש לומר ע"ז שהיא עומדת במקום שטר, וכמו שביאר רש"י בסנהדרין דבעי' שיטען שטר היה לי ואבד. ובזה מבואר מ"ש הרבינו יונה דבעי' טענה דוקא בחזקת קרקעות, כיון שאין לו תפיסה בהם, משא"כ בחזקת מטלטלין. ויש לבארו דבחזקת קרקעות המחזיק מוכרח לטעון שנאבד לו השטר, משא"כ במטלטלין שיסוד החזקה אינו תלוי במעשה קנין, אלא מספיק להוכיח שיש לו עכשיו בעלות על החפץ מחמת שמחזיק בו.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א
ראש חבורת ש"ס

בענין ערבות יהודה ליעקב בעבור בנימין / דף קעג:

בדין ערב על הבאת הלוה בלי חיוב ממון

בגמ' (קעג:) גברא אשלימת לי גברא אשלימי לך כו' ב"ד פרסאי. ופי' הריטב"א דנעשה ערב רק על הבאת הלוה לב"ד, וע"ז מקשי' דמסתמא נעשה ערב על הממון. ומשמע דמעיקר הדין שייך ערבות על הבאת גוף הלוה גרידא, וכל הקושיא רק דלא מסתבר שעל זה התנו מעיקרא. אבל הביא הריטב"א מהרמב"ם (פכ"ה ממלוה הי"ד) דא"י לשעבד עצמו בדבר שאינו חיוב ממון. וזהו גופא קושיית הגמרא שזהו דין השייך לבית דין פרסאי. אבל הראב"ד כ' דשפיר י"ל שיבא גוף תחת גוף עד שיתפשר עמו.

ויש לעיין מיהודה שהיה ערב ליעקב בעבור הבאת גוף בנימין ללא חיוב על ממון. ואין לומר דהוי אסמכתא בעלמא, דיעויין בבית יוסף (ר"ס קכט) שכ' דגם למסקנא ילפי' מיהודה לדין ערבות. וע"ע במהראנ"ח (עה"ת פרשת ויגש) שהקשה דיהודה היה ערב לדבר מצוה, שבני הבית לא ימותו ברעב. וא"כ מה שייך לגביו דין ערבות, והרי"ז דומה לערב לכתובה. וע"ע בריטב"א שתמה דמה שייך לומר דין ערבות אצל יהודה, והרי אין שם לוה. ובתומים (ס"ק יא) כתב דאדוני הארץ הוא היה הלוה. והקשה דא"כ כיצד כתב הב"י דילפי' מהם דין ערב, והרי בודאי היה בכונת יעקב לתבוע את יהודה תחילה, ולא את אדוני הארץ. ובע"כ דהוי מגדר קבלן.

ונראה שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תליא ביסוד דין ערבות המבואר בגמרא. דבמסקנת הגמ' אמרי' בההיא הנאה דקא מיהמן ליה גמר ומשתעבד. וכ' המאירי דבעי' לטעמא דהנאה רק כדי לסלק את החסרון דאסמכתא שיש בערב, אבל עיקר השעבוד חל מחמת הגזה"כ שחל שעבוד בדברים, וכמבואר בכתובות (קב.). וכ"כ המחנ"א (הל' ערב סי' א'). אבל הרא"ש (סי' מ') כ' דע"י ההנאה חל השעבוד בדברים.

וכ"כ הרשב"ם בביאור מסקנת הגמ' וז"ל, ושליחותא דערב קא עביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוה. עכ"ל. ומשמע דמחמת ההנאה הרי"ז חשוב כאילו הערב עצמו נשתמש במעות שהמלוה הוציא מידו, ולכן זה נחשב שגם הוא נכלל בחוב ההלואה. ומעתה י"ל דל"ש ערבות על הבאת גוף הלוה, ובע"כ דלמסקנא סברי' שאין ראיה מיהודה לדין ערבות. ובזה מיושב ג"כ דאע"ג שאצל יהודה אין לוה, וגם הוי לדבר מצוה, מ"מ להו"א דומה לדין ערבות, כיון דהוי התחייבות בדברים, ורק למסקנא שנתחדש בגדר שעבוד הערב דהוי כדין שליחות יש לחלק בכל זה.

ובשער משפט (סי' קלב סק"א) כ' דנפק"מ בד' רשב"ם שאם אינו ערב למלוה מסויים, לא משתעבד, כיון דלא שייך לומר בזה לדין שלוחו כמותו. וכן י"ל שקטן א"י להיות ערב, כיון שאין שליחות לקטן. ולא צריך לטעם שכ' המ"מ (פכ"ו ממלוה הי"א) משום שאין דעת לקטן להשתעבד מחמת ההנאה, והדר ה"ל אסמכתא. ונפק"מ שגם גדול לא יוכל להיות ערב לקטן. ובזה מובן ג"כ דברי הרשב"א (ח"ד סי' ב') שכ' דבאופן שאין שליח לדבר עבירה ליכא דין ערבות ג"כ.

ונפקא מינה לדינא במ"ש בשו"ת קרית מלך רב (סי' ח') שאם אומר תן מנה לפלוני, ולא א"ל ואני חייב לך, או אני ערב. לא חל עליו דין ערב. וכ"מ מהרמ"א (סי' קכט ס"ב) שאם אמר אינך צריך לדאוג והקרן הוא בטוח, אין זה לשון ערבות, אלא יש לדון לחייבו רק מדין מזיק. וחייב דוקא כשנתברר שהלוה לא היה בטוח בשעה שאמר לו שהוא בטוח. אבל אם היה בטוח ונתקלקל אח"כ פטור זה, דאין לשון זה כערבות. וע"ע כיו"ב ברמ"א (סי' יד ס"ה). אבל בשו"ת קול אליהו (ח"ב סי' ז') כ' שכל עושה מעשה ע"פ אותו אחד חייב מדין ערב, דהוי כשלוחו. ויתכן דנפק"מ בזה"ז באחד שכתב לחבירו שי"ק בתורת מתנה, ואח"כ חבירו העבירו לאחר, ולאחר מכן נתברר שהשי"ק ללא כיסוי, דאין לחייב את בעל השי"ק מטעם ערב, כיון שלא אמר בהדיא לשון חיוב.

וע"ע בחידושי הריטב"א שתמה דמה שייך לומר דין ערבות אצל יהודה, והרי אין שם לוה. וכתב בשם מורו דלא דק תלמודא בזה, דכל מאי דאמרינן הכא אינו אלא אסמכתא. ולי היה נראה דתלמודא משמע ליה כי יעקב נתנו לראובן ושאר אחיו על קבלנות יהודה, וכך אמר ליעקב תנה אותו להם על ערבותי. עכ"ל. ובתומים (סי' קכט ס"ק יא) כתב דאדוני הארץ הוא היה הלוה. והקשה דא"כ כיצד כתב הב"י דילפי' מהם דין ערב, והרי בודאי היה בכונת יעקב לתבוע את יהודה תחילה, ולא את אדוני הארץ. ובע"כ דהוי מגדר קבלן. אבל כתב דאפשר ליישב דהואיל ומעיקרא היה אלם יכול לתבוע את הערב תיכף, וכמ"ש הרשב"א דבכה"ג הערב נשתעבד שיתבעו אותו תחילה. ודלא כמ"ש הסמ"ע (ס"ק לא).

אמנם עדיין יש לעיין לפמ"ש הרא"ש בסוגיין והובא בשולחן ערוך (ס"כ) שאם הערב ביקש מהמלוה את ההלואה, הרי הוא נחשב כמו הלוה עצמו, וכדין ערב הנושא ונותן, ותו לא אכפ"ל במה שהזכיר לשון הלואה. וא"כ ה"נ אצל בנימין, שיוסף לא ביקשו מיעקב, אלא רק יהודה אמר ליעקב שיתנהו על ידו, וא"כ לעולם הוי כלוה עצמו. וכ"כ בספר שמע יעקב אלגאזי (עה"ת פרשת ויגש). ע"ש. והדק"ל מה ההוכחה לערב רגיל שמשתעבד. אמנם אפ"ל דשאני התם דיעקב ביקש כן מיהודה, ואינו דומה לד' הרא"ש. ושו"ר שכ"כ בערוך השלחן (סי"ג) וז"ל, וערבות דיהודה בעד בנימין, יעקב התחיל לדבר עמו שילך למצרים לקנות תבואה, ויהודה נכנס עמו אח"כ בדברים ונתערב בעד בנימין. ע"כ

וע"ע בשואל ומשיב (שם) שהקשה עוד דלכאורה לא שייך לומר אצל יהודה שנשתעבד בגלל שעל אמונתו הלוהו, שהרי יעקב לא האמין לו עד שקיבל על עצמו נידוי. ובאמת שכן מוכח מהמרדכי (ב"ק סי' מו) שהוכיח דאסמכתא קניא מה"ת, ממה שמועיל הערבות אצל יהודה. ורק מדרבנן תקנו שאינה קונה. ונפק"מ דלגבי הקדש מהני אסמכתא, כיון דלא עקרו את הדאורייתא בכה"ג. וכ"כ הש"ג (על המרדכי סנהדרין סי' תשכא). והרי אמרי' בגמ' להדיא דאין בערבות חסרון דאסמכתא, משום בההיא הנאה וכו', ומה ההוכחה מדין ערבות אצל יהודה. אלא צ"ל דס"ל דל"ש לגבי יעקב הטעם דבההיא הנאה.

הרב ברוך חסידים

הערה בענין חזקה בלילה / דף כח.

במשנה (בבא בתרא דף כח.) מבואר, שכדי שלאדם יהיה חזקה בבית בעינן שיהיה עדים שהשתמש בו ברצף ג' שנים מיום ליום.

ומקשה הגמ', היאך שייך להעיד שהאדם שהה בבית בלילה כדי שיהיה לו חזקה.

מתרץ אביי, שבדרך כלל מי שמעיד על חזקה של בית הם השכנים של האדם והם יודעים ששהה שם גם בלילה.

וכתב הרא"ש (סי' ב) "ומעידין שלא הרגישו שהיה יוצא משם ומוציא כלי תשמישו בלילות אלא כפי נהוג העולם ראוהו נכנס בערב לביתו ויוצא ממנו לבקר, ולא שיהו צריכין להעיד שידעו בודאי שדר בביתו כל הלילה, אטו צריכים שיהו נעורים כל הלילה א"כ לא משכחת חזקת הבתים בדרך זה ומאי האי דקאמר אביי שיבבי מידע ידעי דמשמע דסתם שיבבי יכולין להעיד לפי מנהג דירת השכנים וכו', ואי טעין ראיתיו יוצא זמן גדול בלילה אחר שהלכו השכנים לישן אז אין מועיל אלא השוכרים".

וצ"ב, שהרי כל קושיית הגמ' "תנן חזקת הבתים והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי" היינו שהאדם ישקר ויטען אני הגעתי בלילה ולא ראיתי שהוא נמצא ולכן לא מחיתי וא"כ יצטרך להביא ראיה על הלילות ואין לו [וכמו שאמר מר זוטרא שרק עם טענה צריך להביא ראיה על הלילות], וא"כ לפי הרא"ש מה הועיל אביי בתירוצו שהשכנים יכולים להעיד הרי עדיין יטען המערער אני ראיתיו יוצא בזמן גדול בלילה אחר שהלכו השכנים לישון ולא יהני עדות השכנים ולא יהיה חזקה.

ונראה לומר, שלכאורה יש להעיר שדברי מר זוטרא שאמר שרק עם טענה צריך להביא עדות על הלילות היו צריכים להביא מיד בתחילת הגמ', תנן חזקת הבתים אמר מר זוטרא אי טעין שיביא לי עדים על הלילות טענתו טענה ואז תקשה הגמ' דבתים ביממא ידעי בליליא לא ידעי שעל זה מבוססת השאלה שתמיד אדם יטען שברי לו שלא היה בלילות ושיביא עדים על כך והמחזיק לא יוכל להוכיח זאת.

ולכן צ"ל שזה ודאי שאם ב' עדים מעלמא יעידו שהוא דר בבית ג' שנים יוכל המערער לטעון ולומר תביא עדים שדרת אף בלילות [בלא טענה לכאורה אמרי' שמסתמא כיון שדר בימים דר בלילות] ועל כך שואלת הגמ' שא"כ א"א להחזיק בבתים ג' שנים שא"א להביא עדים על הלילות.

ותירץ אביי שע"י שכנים שמעידים בסתמא שדר ג' שנים הוי עדות על הלילות, ורבא אמר שע"י שוכרים שמעידים בסתמא שדרו ג' שנים הוי עדות גם על הלילות ואינו יכול לטעון תביא לי עדים שדרת בלילות.

וקאמר מר זוטרא שגם בשכנים ושוכרים אם יטען ברי לי שלא היית בלילות יצטרך שהשכנים והשוכרים יעידו להדיא על הלילות.

ועל כך קאמר הרא"ש שגם אם השכנים יעידו על הלילות ויטען המערער שאחר שהלכו לישון ראה אותו יוצא בלילה לזמן גדול טענתו טענה ולא יהיה לו חזקה אבל על כך לא קשה לגמ' שא"כ אין חזקה בבתים כיון שלא חיישי' שאדם יטען כן תמיד דלא חיישי' לשקרנים וכל מה שחששנו הוא שהמערער יאמר למחזיק תברר את חזקתך.

הרב הדר יהודה גבאי

מ"ק מכריע כשיש ספק בעיקר המוחזקות אך לא אם המוחזקות הועילה / דף כט:

בגמ' (כט:), גבי מעשה דשכונאי גוואי, נחלקו הרשב"ם והנימוק"י בכוונת המערער, אי בא למימר דאין למוחזק מוחזקות מחמת ששהיתי עמו יחדיו, ולא דר שם באופן בלעדי, או שכוונתו דלא היה לי צורך למחות כאשר שהיתי עמו. ורבא הכריע דהדין עם המוחזק, דהמע"ה. ולכאו' עד דמקשינן בגמ' ממעשה דבר סיסין דפרק מי שמת, דרבא סתר את דבריו, הוי ליה לאקשויי מגוונא דשוקי בראי דבסמוך (ל.), דהכריע רבא לצדד למערער ולא למוחזק, מכח עביד איניש דכל תלתין יומי טריד בשוקא. ובפרט דאין ספק דטענת שכונאי גוואי טענה מסתברת טפי מטענת טריד בשוקא, דסו"ס שהה בקרבת קרקעו, ודוחק שלא באה לאוזניו השמועה דזר שוכן שם, ועם כל זאת לא אמר רבא המע"ה. אלא ברור דכל תוקף מוחזקותו של המוחזק היא דוקא כאשר בא בטענה כזאת, שלאחר שמיעת דבריה, הנותר הוא לברר אם טענת המערער אמת, וכאשר הוכיח המחזיק בעדים את מוחזקותו, ובא בטענת לא מחית, אם המערער טוען לא מחיתי כי לא הוצרכתי מחמת ששהיתי עמך, או שטוען לא חשוב אתה למוחזק מחמת שלא שהית בקרקע בבלעדיות, שורש הספק אינו אם החזיק המחזיק, אלא אם מוחזקותו שהחזיק עלתה לו, וכיון שודאי החזיק שהרי עדים העידו וגם לא בא המערער במחאה שבזה גם מודה המערער גופא, וכל הספק אם מוחזקותו עלתה לו, אין ספק מוצא מידי ודאי ועל המערער להביא ראיה ששהה עמו או עבר דרך מקום מושבו (עי' ברשב"ם), אמנם כאשר טענת המערער היא כי לא שמע על המוחזקות מחמת שהיה טרוד בעסקיו, נמצא כי שורש הספק אם בכלל נחשב המוחזק למוחזק, שהרי כל שלא יכול היה המערער למחות, אין למוחזקותו של המחזיק שם מוחזק כלל, וכיון ששורש הספק אם בכלל החזיק, ולא אם עלתה לו מוחזקותו, א"כ ודאי מרא קמא יכריע, ואין ספק מוחזק מוציא מידי ודאי מרא קמא.

הרב הדר יהודה גבאי

רבא ברר את מילותיו / דף ל.

עי' בגמ' (ל.), בסוגיא דשוקי בראי, דפסק דברי רבא באו בביטוי הפותח בלשון "עביד איניש" וכו', ואילו (שם - ל:), גבי מעשה דאמר מפלניא זבינתא דאמר לי וכו', התבטא רבא בפסק דינו להאי מעשה בביטוי "דינא קאמר ליה". ואין כאן שאלה על השוני, דכאשר שורש הספק אם הייתה חזקה, הכריע רבא הדין עם מי, אך כאשר הייתה בודאי חזקה, רק שהמערער טוען לבאר מדוע לא מיחה, וביאור דבריו נשען על טבע מפוקפק שיש מקום לדון אם ישנה שייכות כזאת מבחינה טבעית, מחדש רבא דעביד איניש וכו', והיינו אכן עשויים אנשים להיות טרודים בעסקיהם גם כאשר נמצאים בקרבת נכסיהם, ומחמת הטרדה יתכן שלא ישמעו על החזקת הנכס ביד זר למרות שסמוכים הם לנכס. והשתא שפיר גם מעשה דנקיטנא שטרא דארבע שני (ל:), דאמר רבא עביד איניש. וברור. אלא דהשתא דאתינן להכי, יל"ע מדוע גבי מעשה דאית לי' סהדי דאתאי אימלכי בך וכו' (שם), אמר רבא דינא קאמר ליה, והרי כל עיקר טענת המערער לבאר מדוע ייעץ למוחזק לרכוש קרקע זו, הייתה בגין טענת הראשון קשה לי וכו', והשתא נמי צריך לדון ולברר, אם דבריו עולים עם טבע העולם, דאי נימא דהוי נגד הטבע, דבריו לא יתקבלו, ובהחלט בעינן לחדש דעשויים אנשים ללמד בדבריהם כביכול שאין נכס זה שייך להם, והעיקר שיבוא הנכס למקום שנח להם ביכולת ההוצאה. והנה מבואר ברשב"א דטענת המוחזק אית לי' סהדי וכו', הרי היא בבחינת הודאת בעל דין, והיינו דכביכול הודה המערער בהודאה גמורה שאין נכס זה שייך לו, וא"כ יל"ע הכיצד יהני טענת המערער הראשון קשה לי וכו', נגד הודאה גמורה, ואף שכעת נותן פרשנות המלמדת דמעיקרא לא היה כאן הודאה, אך היא הנותנת מדוע שנקבל דבריו בזה, ולא גרע מכל מגו נגד עדים דלא מהני, והרי אין לנו ברירות אם דבריו כנים. ובאמת דצ"ב מדוע הוי הודאה גמורה, דבר שלא כינה כן הרשב"א כשהביא המוחזק עדים שהמערער שלחו לרכוש הקרקע עבורו כמעשה אידך (שם) הנזכר. אלא בזה י"ל בפשיטות, דכאשר נודע ע"י עדים שהמערער ייעץ למוחזק לרכוש הקרקע, הרי עשה בזה מעשה מזיק לעצמו, דאי איתא שייעץ לו לקנות קרקע גזולה, וכדבריו שטוען השתא, הרי שהזיק אותו בדינא דגרמי, ובהכרח דאנן סהדי הוא שלא יזיק לעצמו, ורגלים לדבר דאכן קרקע זו לא גזולה, והיא הנותנת להיחשב כהודאה גמורה, מה שאי"כ בגוונא אידך שאין המערער מזיק עצמו במה ששלחו לרכוש קרקע עבורו כדברי העדים, דלא בא והפסיד המוחזק בזה שלא שילם מעצמו מידי, וליתא לגרמי בזה. והשתא דשפיר דהוי הודאה גמורה, יל"ע במה נחלקו מהר"א חסון ומוהר"ש הלוי (הביאם הקצוה"ח סימן פ ס"ק א), אי מהני אמתלא נגד הודאה גמורה [וחבירו בנדה גבי אמרה טמאה אני ואח"כ פירשה לדבריה], והרי מסוגיין מוכח דמהני, אטו נחלקו בדינא דרבא. אלא ודאי התם דיברו האחרונים בהודאה גמורה ממש, והיינו שאמר המחייב את עצמו חייב אני, וכאשה שאמרה להדיא טמאה אני, מה שאי"כ בנידו"ד אין כאן הודאה ביוזמת המערער לומר אין קרקע זו שלי, אלא חשבינן אנן כביכול להודאה גמורה מכח העדים. ובזה שפיר מהני אמתלא. ושפיר ל"ק כיצד מהני טענת המערער הראשון קשה לי וכו', כנגד הודאה, שהרי אין זו הודאה ביוזמת המערער, אלא דחשבינן מכח העדים. ובזה שפיר מהני אמתלא. והשתא דאתינן להכי, שפיר אמרה רבא דינא קאמר, דנמצא מכח העדאת עדים דהביא המערער דחשבינן להודה המערער דאין קרקע זו שלו, והמוכר שמכרה למוחזק אינו גזלן, וכיון דחשבינן למודה בזה, מה שייך לומר דעשוי אדם ללמד בדבריו על נכס השייך שלו שאינו שייך לו, וזאת בכדי לאפשר לעצמו מציאות להשיג הנכס לידו באופן קל יותר, והרי אי חשוב כמודה בזה ודאי לא שייך לומר דעשוי אדם, דיתכן דעשוי אדם אבל לא כאשר נמצא דמודה שהנכס אינו שלו. וברור למעיין. ובכל זאת נתקבלו דבריו, מכח טענת הראשון קשה לי וכו', דמהני אמתלא זו נגד הודאה שאינה הודאה שבאה מיוזמתו אלא רק חשבינן למודה, ומפרש וקאמר. ועד כמה שפרשנותו מתקבלת, נמצא דלא ניתן להחשיב זאת כהודאה, וממילא נשאר המוחזק כמוחזק ללא טענה, כדביאר הרשב"ם. והא דמסקינן בגמ' בהאי לישנא: "אבל הכא דבורא עביד איניש דמיקרי ואמר", אין הכוונה עביד איניש ללמד בדבריו על נכס ששלו כביכול אינו שלו, אלא ששייכת מציאות של אמירה ולאחריה באים בפרשנות, ולאפוקי מעשה. ודו"ק.

הרב אברהם מאור

מיגו למפרע, וביאור מהו מיגו "כח הטענה" / דף ל.

בגמ' (ב"ב ל.) מבואר שאדם שאומר שהחזיק בקרקע ג"ש וקנאה מפלוני שאמר לי שקנה ממך, אינו נאמן, אבל אם אמר שמכר לו המערער בפניו אז הוא נאמן במיגו שיכל לומר לא היו דברים מעולם.

ודעת התוס' שאם אמר בתחילה קניתי מפלוני, ואח"כ מוסיף שהייתה המכירה בפניו אינו נאמן, ועתה אינו יכול לטעון שיש לו מיגו כיון שכבר הודה.

וזה תורף לשון התוס' "אבל ודאי השתא דאמר מפלניא זבינתה דזבנה מינך והודה שהיתה שלו תו לא מצי למיטען קמי דידי זבנה מינך או קמי דידי דר בה חד יומא מיגו דאי בעי אמר בתחלה לא היתה שלך מעולם דמיגו למפרע לא אמרינן וכו' כיון שכבר הודה דלאו מיניה זבנה לית ליה תו מיגו, ואין לו להאמינו במאי דקאמר השתא מתוך שהיה יכול לשקר בתחילה קודם שהודה דלא הוה מסיק אדעתיה

שהיה זקוק לטענה זו".

וצ"ב מהי הכפילות בלשון התוס' שבתחילה כתב שטעם הדבר שלא אמרינן מיגו כיון שכבר הודה תו לית ליה מיגו, ואח"כ מוסיפים התוס' ואין לו להאמינו וכו' וצ"ב למה הוצרך לתוספת זו הרי כבר ביאר אמאי לא אמרינן מיגו [ובפרט שיש נפק"מ בין הטעמים באופן שהעלה על דעתו מראש].

ונראה שהנה כבר העמידו האח' שישנם ב' חלקים בדין מיגו האחד הנאמנות שאם היה שקרן היה טוען טענה אחרת שבה היה יותר נאמן, וב' כח טענה שיש בכל טענה וטענה, ולא עת להאריך בזה, אבל הביאור בזה שכל אדם הבא לבי"ד ישנה את הפשטות הנראית לבי"ד של מי הממון, והיינו שמי שנראה לבי"ד יותר מוחזק בממון, והנה באופן שהנתבע יכל לטעון טענה פשוטה ולהיפטר מן התביעה, הוא נראה הפשטות והמוחזק בממון כיון שיש לומר טענה שבה היה זוכה, משא"כ באופן שאין לו טענה שיש לזכות בזה א"כ הוא לא נראה הפשטות ואין הוא המוחזק הראשוני בממון.

ובתחילה ביארו התוס' אמאי לא מועיל מיגו של כח הטענה שעד כמה שהייתה לו פשטות בתחילה שהוא זכאי בתביעה א"כ יש לו מוחזקו בקרקע, וע"ז דחו התוס' שכיון שכבר הודה כבר אין לו יותר מוחזקות ובשביל לטעון טענת קמאי דידי צריך נאמנות נוספת כיון שאין לו כלפי טענה זו יותר מוחזקות בממון.

אבל עדיין הקשו תוס' סו"ס הרי מצד נאמנות יש לנו לקבל המיגו דהיינו שהרי אם היה שקרן היה מראש טוען טענה אחרת וא"כ אין כל סיבה לחושדו כאדם שקרן וע"ז ענו התוס' שכיון שמתחילה לא היה סבור שצריך לטעון טענה אחרת א"כ אין הכרח שאינו שקרן [ועתה ראיתי שכ"כ בחי' ר' נחום (אות סו)].

הרב דניאל מסרי

במיגו למפרע / דף ל.

כתבו בתוס' (ד"ה לאו) בההיא עובדא דההוא דא"ל לחבריא מאי בעית בהאי ארעא א"ל מפלניא זבינתא דזבנא מינך, תו לא מצי למיטען קמי דידי זבנה מינך או דר בה חד יומא במיגו דאי בעי אמר תחילה להד"ם, דמיגו למפרע לא אמרינן. ובהמשך ביארו שכיון שכבר הודה דלאו מיניה זבנה לית ליה תו מיגו, ואין לו להאמינו במאי דקאמר השתא מיגו שהיה יכול לשקר בתחילה קודם שהודה דלא הוה מסיק אדעתיה שהיה זקוק לטענה זו.

משמע דלא סגי במה שאינו יכול לטעון עתה טענת המיגו משום שכבר הודה, שיכול יהא נאמן במיגו שהיה יכול לשקר תחילה, אלא עיקר טעמיה דלא הוה מסיק אדעתיה שיהיה זקוק לטענה זו.

וכ"ת מנין דלא הוה מסיק אדעתיה שהיה זקוק לטענה זו, נ"ל דכשם שלא טען מעיקרא קמאי דידי משמע שהיה בדעתו שיתקבל בטענה הראשונה, ואין ראיה ממה שלא טען מינך זבינתא.

ומעתה יש לדון אי טעין מעיקרא מפלניא זבינתא ואכלתיה שני חזקה ותו לא, והביא המערער עדים לטענתו, וחזר וטען המחזיק מפלניא זבינתא דזבנא מינך קמאי דידי במיגו שהיה טוען מתחילה מינך זבינתא. שהרי מצד טענתו הראשונה מפלניא זבינתא ואכלתיה שני חזקה קודם שהביא המערער עדים היה נאמן בטענתו, אף ללא טענת קמאי דידי, וא"כ אין ראיה במה שלא טען קמאי דידי דלא הוה מסיק אדעתיה וכו', שהרי קודם שהביא המערער עדים לא היה צריך לטעון כלל דפלניא זבנא מינך.

איברא שמהתוס' לקמן (לא. ד"ה אבל שית) משמע דלא אמרינן מיגו למפרע אפי' אם לולא ראיית המערער היה נאמן בטענתו, עיי"ש.

ועוד שהביאו תוס' דידן ראיה מס"פ זה בורר גבי ההיא איתתא דנפק שטרא מתותי ידיה אמרה ידענא ליה בהאי שטרא דפריע הוא וכו' ומסיק כיון דאתחזק בבי דינא אי בעיא קלתיה לא אמרינן, אלמא אע"ג דקודם שראינוהו בידה הייתה נאמנת לומר דפרוע מיגו דאי בעיא קלתיה, השתא דאיתחזק בי דינא אין כאן עוד מיגו שע"כ צריכה עכשיו טענה זו שהיא אומרת אם רוצה לפטור את הלוה.

ולכאו' מה לי שעתה צריכה לטענה זו, הרי אם הייתה משקרת קודם שהיו רואים את השטר בידה הייתה נאמנת בטענה זו, וכן לכאו' נראה מריש דבריהם דלולא דלא הוה מסיק אדעתיה שהיה זקוק טענה זו, היה נאמן .

וע"כ נראה לומר דכל מה דבעינן לסברא דלא הוה מסיק אדעתיה וכו', במקום שלולא סברא זו לא הוה חשיב כלל כמיגו למפרע, שהרי עתה בטענה הוא מוסיף על טענתו הראשונה ולא עוקר או סותר דבריו כלל, וסברת אי הוה מסיק אדעתיה וכו' עניינה להפריד בין הטענות ולהגדיר את המיגו למיגו למפרע.

ולפי"ז נראה לבאר ג' דינים בדין מיגו למפרע.

א. מיגו למפרע קודם הטענה, כההיא איתתא דס"פ זה בורר שהמיגו למפרע מתייחס למציאות שקודם הטענה, וע"ז כ' בתוס' שאין לה מיגו שע"כ צריכה עכשיו טענה זו שהיא אומרת אם רוצה להיפטר, ועל פניו לכו"ע לא אמרינן בזה מיגו למפרע, שהרי לא היה לה כל מיגו בזמן הטענות.

ב. מיגו למפרע בב' טענות, שאע"פ שמדין טוען חוזר וטוען יכול לחזור ולטעון, כל דלא הוה מסיק אדעתיה שהיה זקוק לטענת המיגו בתחילה, גבי המיגו חשיב כב' טענות וכמיגו למפרע, ונראה שהוא עיקר חידוש התוס'.

ג. מיגו למפרע בהתמשכות הטענה, היכא שמוסיף על טענתו משום טענות המערער, וכמו"מ בטוען ונטען ללא שעוקר דבריו הראשונים כלל, וללא ריעותא בטענתו הראשונה, יש מקום לומר דבכהאי גוונא אמרינן מיגו ולא חשיב כלל כמיגו למפרע.

ואם כנים הדברים אפשר דשי' רש"י דאמרינן הפה שאסר למפרע הוא רק היכא שהפה שאסר מגדיר את ב' הטענות כטענה אחת וכהתמשכות הטענה, והוא היכא שבדין העכשווי כל טענת השכנגדו משום הפה שאסר, ובכהאי חשיב כטענה אחת ולא כמיגו למפרע, אבל במקום שכבר קם דינא ע"פ הפה שאסר, י"ל דלכו"ע לא אמרינן בזה מיגו למפרע שהרי אסר קודם הטענה, וחשיב כמיגו קודם הטענה, ודוק'.

הרב אליאב קציר

חוזר וטוען / דף לא.

איתא בגמ' (ב"ב לא ע"א) זה אומר של אבותי ואכלתיה שני חזקה וזה אומר של אבותי. האי (המערער) אייתי סהדי דאבהתיה היא והאי (המחזיק) אייתי סהדי דאכלה שני חזקה. הדין שהמערער זוכה בקרקע (ואף רבה הודה לאביי. עיין רשב"ם ד"ה אמר ליה). דהגם שלמחזיק יש חזקה מ"מ הוי חזקה בלא טענה. דהרי טענתו היא שהקרקע הייתה של אבותיו ובאו עדים והכחישוהו וחזקה עם טענת שקר הוי חזקה בלא טענה.

ואחר זה, חזר המחזיק וטען, מה שאמרתי של אבותי לא היתה כוונתי שאכן היתה של אבותי אלא שהייתי סמוך ובטוח עליה כאילו היא של אבותי מעולם, אך קניתיה מאבותיך. ונחלקו עולא ונהרדעי האם יכול לחזור ולטעון טענה זו או לאו. לדעת עולא חוזר וטוען ולדעת נהרדעי אינו חוזר וטוען.

ומודה עולא היכא דאמר של אבותי ולא של אבותיך דאינו חוזר וטוען.

והיינו דגם עולא מודה דהיכא שחוזר וטוען טענה שמכחישה לגמרי טענתו הראשונה שלא מקבלים טענתו השניה. וכל מה שאמר עולא שחוזר וטוען היינו היכא שמכחיש קצת דבריו הראשונים (כלשון רשב"ם בסוגיין). וכשטוען של אבותי ולא של אבותיך אינו יכול כלל לפרש דבריו ולומר שהתכוון שמרגיש בטוח בקרקע כאילו היא של אבותיו אלא ודאי התכוון כפשוטו שהקרקע היתה של משפחתי מעולם. ורק כשטוען של אבותי לבד כאן יכול לומר שכוונתו שהרגיש בטוח בקרקע כאילו היא של אבותיו דיש כזאת צורת ביטוי לבטא שמרגיש בטוח בקרקע. ואע"פ שמכחיש טענתו הראשונה קצת יכול לחזור ולטעון.

(ובאחרונים נחלקו האם הוא דין בדיני טענות או דין בדיני הודאת בעל דין)

ומנגד נהרדעי סברי דאף שלא מכחיש דבריו לגמרי אלא מכחישן קצת מ"מ אינו חוזר וטוען.

ומודו נהרדעי היכא דאמר ליה של אבותי וחזר וטען של אבותי שקנו מאבותיך דחוזר וטוען. וכתב רשב"ם (ד"ה ומודו נהרדעי) בתו"ד וז"ל 'ומהימן דאינו עוקר דבריו הראשונים כלל אלא מוסיף עליהן' עכ"ל.

ולכאו' נראה מלשונו של רשב"ם שנהרדעי לא מודים אלא במקום שאין הכחשה כלל לדבריו הראשונים אלא הוספה בעלמא, אך אם יש מעט הכחשה, סוברים דאין יכול לטעון שנית.

אך לכאו' נראה שאין כוונת רשב"ם כך אלא כוונתו שגם נהרדעי מודים שיש רמה מסוימת של הכחשה שניתן לחזור ולטעון. אלא שנחלקו עם עולא באיזה רמה של הכחשה ניתן לחזור ולטעון דעולא סבר ברמה מסוימת ונהרדעי סוברים דברמת ההכחשה שעולא מאפשר לחזור ולטעון, לא ניתן לחזור ולטעון אלא ברמת הכחשה פחותה מזו.

דהא שכשאדם טוען שהקרקע היא של אבותיו, הפשטות היא שהקרקע הייתה של אבותיו מעולם וטוען דשקר טוען המערער שהיתה של אבותיו ועכשיו כשחוזר וטוען של אבותי שקנו מאבותיך מכחיש את פשטות טענתו הראשונה (דהא אם לא חזר וטען עוד טענה הוי טענתו נגד העדים שאומרים שהקרקע היתה של אבותיו של המערער ויפסיד המחזיק את הקרקע). ובכל זאת סוברים נהרדעי דחוזר וטוען.

והיינו דכשטוען של אבותי וחוזר וטוען, שלא היתה של אבותיו מעולם אלא התכוון שהרגיש בטוח בקרקע כאילו היא של אבותיו, סוברים נהרדעי שהיא עקירה גדולה מידי מפשטות דבריו הראשונים ובזה אין יכול לחזור ולטעון. אך אם חוזר ואומר של אבותי שקנו מאבותיך אכן עוקר מהפשטות הראשונית שהיתה של אבותיו מעולם אך אין זו עקירה חמורה כמו שחוזר ואומר שאבותי כלל לא ישבו בקרקע זו ובעקירה לא מידי גדולה של דבריו הראשונים מודים נהרדעי שחוזר וטוען.

ועוד דנהרדעי קוראים לזה חוזר וטוען היינו שיש כאן מציאות של לחזור ולטעון דאינו אומר שוב את טענתו הראשונה אלא משנה אותה ובכל זאת חוזר וטוען והיינו דגם נהרדעי סוברים דאפשר לחזור ולטעון. והיינו ברמת הכחשה מועטה משל עולא וכל מה שאמרינן שנהרדעי סברי דאינו חוזר וטוען היינו ברמת ההכחשה של עולא .

הרב סימון חילו

בדברי רשב"ם בחוזר וטוען אם הוא מדין מגו או חזקה אם טענה / דף לא.

בגמ' זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי האי אייתי סהדי דאבהתיה והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה וכו', ומחלוקת עולא ונהדרעי אם חוזר וטוען השני דמה שאמר של אבותי היינו דזבניתיה מינך ואכלה בשופי כמו שהיתה של אבותיו דלעולא מהני ולנהרדעי לא מהני בכה"ג כיון שמכחיש דבריו הראשונים במקצת.

ומודו נהדרעי דאם חזר וטען של אבותי שלקחוה מאבותיך דנאמן וביאר רשב"ם כיון שלא הכחיש דבריו הראשונים רק הוסיף עליהים.וכתב רשב"ם דכיון דהחזיק ג"ש הוא חזקה אם טענה והוסיף רשב"ם דיש לו מגו דמינך זבינתיה ולכן נאמן בטענתו שהיתה של אבותיו ושוב כתב רשב"ם סו"ד דנאמן משום דהוא טוען טענה גמורה והוי חזקה אם טענה ולכאורה צ"ב אם הוא משום חזקה אם טענה או משום מגו. והפשטות היא שדברי רשב"ם מבוססים על שיטתו לעיל ל' ב' דאף בטוען מפלניא זבניתיה דזבניה מינך קמי דידי דיש לו חזקה גמורה אם טענה מ"מ צריך מגו והסברא שם הוא לכאורה משום דכיון דלא מוכח מעצם חזקתו מה שהוא טוען דחזקתו רק מוכיחה דהוא שלו אבל לא את מה שהוא טוען שקנאה מפלוני וקמי דידי ולכן לא נחשב חזקה אם טענה דבעינן שטענתו תהיה מוכחת מהחזקה דעי"ז אפשר לראות אותו כבעלים על השדה וממילא לדון בו משום איבוד השטר אחרי ג"ש.ולכן צריך מגו וע"י המגו מוכחת הטענה ושוב יש כאן חזקה אם טענה דהרי אפשר לראותו כבעלים ע"י מה שהוכיח את טענתו וממילא צריך גם את הסברא של חזקה אם טענה וגם מגו וה"ה להכא דבעינן חוץ ממה שטוען של אבותי שלקחוה מאבותיך בעי מגו.

אבל מ"מ עדיין צ"ב מדוע הוצרך הרשב"ם לומר דמדין חזקה אם טענה הוא דנאמן תפו"ל דנאמן מדין מגו כיון שיש לו מגו דמינך זבינתיה.ולעיל בל' ע"ב לא כתב רשב"ם דמהני מדין חזקה אם טענה רק כתב דגם בעי חזקה בשביל שיהיה לו מגו.והיה אפשר לומר דהוא מגו להוציא ולכן הוצרך רשב"ם לחזקה אם טענה אבל יחודש בזה ברשב"ם דסב"ל דאף שהוא עומד שם ג"ש לא חשיב להחזיק אף שע"י המגו נקוט שהוא בעלים וזה חידוש דאם באמת זה כוונת רשב"ם לא היה לו לומר דהוא מדין חזקה אם טענה רק ממה שיש לו מגו וגם הוא מוחזק.רק מה שאפשר עדיין לומר דלא סגי במה שמחזיק אף שיהיה לו מגו כל זמן שאין חזקתו מהני להשאירו אצלו דחשיב מגו להוציא ולכן צריך שיהיה לו חזקה אם טענה דעי"ז מה שמחזיק יש לו תוקף אף לפי דבריו ושב לא הוי מגו להוציא.אבל לפ"ז נמצא דכיון שיש לו חזקה אם טענה שוב מדין מגו נאמן ובאמת לא משמע כ"כ כן בדברי רשב"ם ואפשר שכיון שכבר הוצרך לומר שצריך חזקה אם טענה שוב אמר דהוא מדין חזקה אם טענה.

ולכאורה יש לבאר באופ"א בדברי רשב"ם דלכאורה יש להקשות איך יש לו מגו והוא מגו למפרע דבשעה שמוסיף שלקחוה מאבותיך כבר אינו יכול לומר מינך זבינתיה.ואשר נראה לבאר בזה כיון שהוא רק מבאר את טענתו הראשונה ונמצא שאם נאמין לו דזה מה שאמר אתמול א"כ אתמול היה לו מגו ולא הוי כמגו למפרע דאינו מבאר כוונתו (ומה שבקמי דידי אינו יכול לבאר י"ל דהתם לא נאמן כלל שכך היתה כוונתו כיון שכבר אמר אתמול דמפלניא זבניה דזבניה מינך והיה לו לומר קמי דידי משא"כ הכא דלא ביאר בהתחלה איך היתה של אבותיו) רק שעדיין אין זה מבואר דאין לנו מדוע להאמינו דזו כוונתו אתמול רק עכ"פ יכול הוא לטעון כן אבל אין כאן מגו ברור דרק לטענתו הוא התכוון אתמול.ובזה י"ל דלכן לא מהני כאן המגו משום דהוא למפרע רק מה דמהני הכא משום דע"פ טענתו יש לו מגו ושוב הוי ליה חזקה אם טענה דהרי יש לו חזקה וטוען הוא טענה דלפי טענתו יש כאן מגו וזה גופא נחשב טענה בחזקה נמצא שאף שאין טענה בלי מגו כמו שמבואר ברשב"ם לעיל מ"מ אם ע"פ טענתו יש לו מגו זה גופא טענה ולכן כתב רשב"ם חזקה אם טענה וצל"ע.

הרב יאיר הלוי

בעניין מיגו נגד הודאת בעל דין / דף לג.

בבא בתרא לג ע"א: "ההוא דא"ל לחברא מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתא והא שטרא, א"ל שטרא זייפא הוא, אמר רבה מה לו לשקר..א"ל ר' יוסף אמאי סמכת אהאי שטרא"...

הגמ' מביאה מקרה שהמוחזק מציג שטר ואח"כ מודה שהשטר מזוייף אך טוען שטרא הוה לי ואירכס ורוצה להיות נאמן במיגו שלא היה מודה שהשטר מזוייף, רבה סובר- שיש לו מיגו ונאמן ור' יוסף סובר- שאי אפשר לסמוך על המיגו ואינו נאמן.

ומסביר רשב"ם את דברי ר' יוסף: "דכיוון דאודי אודי.. ודמי למה לי לשקר במקום עדים" דהיינו- דכיוון שהודה שהשטר מזוייף הוי הודאת בע"ד כמאה עדים וא"כ טענת המיגו נופלת דכבר לא שייך לטעון שהשטר כשר דיש עדים שהשטר מזוייף [ובשונה משאר מיגו כגון- פרוע מיגו דמזוייף דאין טענת הפרוע נחשבת כהודאת בע"ד כל עוד לא יטען בפירוש "פרוע ואינו מזוייף" דרק אז נוצרת הודאת בע"ד הסותרת את טענת המיגו]

ולכאורה א"כ צריך להבין מדוע לפי רבה כן יש לו מיגו? אך בעיקר צ"ב שיטת ר' יוסף מודע ההודאת בע"ד מפילה את המיגו הרי לכאורה המה לי לשקר עדיין קיים, דהרי הוא זה שהודה והעדים כביכול באים מכוחו,דאין זה כמו עדים מעלמא שהעידו שאז מובן שהמיגו נופל אבל בנידון דידן אם לא היה מודה לא היו עדים?

ויתכן לומר שזו הסיבה שרבה חלק על ר' יוסף ואולי זה שורש מחלוקתם האם הודאת בע"ד מפילה מיגו או לא.

ואמנם קשה מגמ' בסנהדרין לא ע"א: לגבי ההיא איתתא דנפק שטרא מתחת ידה והוחזק בבי"ד ורוצה להיות נאמנת שהשטר פרוע במיגו שיכלה לכלות את השטר ואומרת הגמ' שאינה נאמנת דהוי מיגו למפרע כיוון שהשטר כבר הוחזק בבי"ד ולא יעזור לכלות את השטר, אך מוכח מהגמ' שכל הבעיה היא המיגו למפרע דאילולא שהשטר איתחזק בבי"ד קודם טענתה אלא היתה מציגה אותו תוך כדי טענתה היתה נאמנת, ולפי דברי ר' יוסף צ"ב מדוע הרי השטר שמציגה הוא עדים על החוב וזה לכאורה מפיל את טענת המיגו דהרי לא יעזור לה לכלות את השטר דכבר יש עדים על החוב? בהכרח שמכיוון שהיא זו מציגה את השטר והעדים שנוצרו הם מכוחה דהרי יכלה לכלותו אין השטר פוגם בנאמנותה, וצ"ב הרשב"ם בשיטת ר' יוסף?

הרב שמואל דרעי

בענין לא חציף איניש למיכל פיריה דלאו דיליה / דף לג:

בבא בתרא לג: תוס' (ד"ה אי הכי) דלפי מה שאמרו לעיל (תוד"ה ואי טעין) שעל מה שיאכל הוא אינו נאמן אלא רק על מה שאכל כבר, א"כ השאלה של הגמ' ארעא נמי היא רק לגבי הפירות אבל לא לגבי הקרקע כיון שעל מכאן ולהבא אינו נאמן.

ויש להקשות מדוע התוס' תלו את זה דוקא אי אמרי' שעל מכאן ולהבא אינו נאמן, הרי אפי' אם נאמר שנאמן על מכאן ולהבא מ"מ לא יהיה נאמן כלפי הקרקע מכח החזקה דלא חציף איניש כיון שחזקה זו מלמדת אותנו רק לגבי מה שהוא לוקח דהוי שלו שהרי לא חציף איניש אבל לגבי הקרקע ודאי שאינו נאמן שהרי אכילת הפירות לא מעידה כלל על זה שקנה את הקרקע אלא רק לגבי הפירות ומהיכי תיתי שיהיה נאמן לגבי דברים אחרים [דהרי מה שכתבו התוס' לעיל (ד"ה ואי טעין) דעל מכאן ולהבא אינו נאמן משמע דהוי אפי' לגבי מה שעכשיו הוא בא לאכול וכדמשמע בלשון התוס' "דבשעה שאכל היה בעל השדה יכול לעכב" ועל זה לכאורה החזקה מעידה שהוא אוכל בהיתר כיון שעכשיו הוא בא לגדור ובא בעה"ב ומונע ממנו ואפי' הכי לא יכול להוציא מבעה"ב והיינו משום דהחזקה לא מועילה להוציא ממוחזק וא"כ כל זה נצרך לגבי הפירות שיש חזקה אבל לגבי הקרקע אין הטעם משום שהוא בא להוציא ממוחזק אלא משום שהחזקה של אכילת הפירות לא מעידה כלל לגבי הקרקע שהיא שייכת לו.]

ואולי אפשר לומר דבאמת בזה שאוכל את הפירות יש פה חזקה גם לגבי הקרקע עצמה דלא חציף איניש לישב בקרקע שאינה שלו וא"כ חזקה שהוא מכר לו גם את הקרקע ולכן מצד החזקה הוא היה נאמן לומר שהוא קנה את הקרקע ורק בגלל שעל מכאן ולהבא אינו נאמן אז מוציאין אותה ממנו ואין נ"מ אלא רק לגבי הפירות. וכן יש קצת משמעות לכך ברשב"ם שכתב (ד"ה אי הכי אפי') "דלא חציף איניש למיחת בארעא דלא דידיה היא ולמיכל פירותיה" משמע דגם על עצם הישיבה בקרקע יש לו חזקה דלא חציף וא"כ מוכח שמכר לו וצ"ע.

הרב אריאל יוחנן

בענין אניס ליה לדידיה ולאוכפא / דף מה.

אמרי' בגמ' (מה.) 'ולא אמרן אלא דלא אניס ליה לדידיה ולאוכפא, אבל אניס ליה לדידיה ולאוכפא לא'.

צ"ב דבגמ' בב"מ (כז ע"ב) אמרי' דמחזירים חמור בסימני אוכף וביארה הגמ' דאוכף לא משאילים לבנ"א מחמת דהוא פוצע את החמור ועל כן לא חוששים לשאלה, וע"ש, וא"כ הכא הסברא היתה צריכה להיות איפכא דכשלוקח את החמור בלי האוכף הוא שקרן דהרי לכל חמור והאוכף שלו.

וצ"ל דהכא מכיון שסתם עכו"ם אנס הוא, בלי ראיה שהוא אמיתי תלי' שהוא שקרן, ולכן רק בכה"ג שהוא משאיר את האוכף למרות שהיה אמור לקחתו מחמת שזה בא ביחד עם החמור אנחנו מאמינים לו ותולים שהוא אמיתי. ועיין שכן משמע בדברי הרשב"ם.

ואלא דברי"ף צ"ב דכתב דכשלוקח את החמור עם האוכף כשם שהוא שקרן לגבי האוכף הוא שקרן גם לגבי החמור, וע"ש, ואם כדברי הגמ' בב"מ שחמור בא ביחד עם האוכף צריך להבין איך הוא שקרן לגבי האוכף.

וצ"ל דהכא איירי שהלוקח מכיר באוכף שהוא של המוכר וא"כ לגבי האוכף הוא ודאי שקרן ולכן גם תלי' שהוא שקרן לגבי החמור.

ואלא דאכתי בדברי הרי"ף צ"ב דהרי בכה"ג שהוא לא לקח את האוכף תלי' הוא אמיתי גם בלי ראיה שהוא אמיתי, שהרי אם צריך ראיה שהוא אמיתי אמאי א"כ צריך ראיה שהוא לא אמיתי כשלקח את האוכף והרי סגי בזה שאין ראיה שהוא אמיתי, וצ"ב אמאי הוא נאמן והרי סתם עכו"ם הוא בחזקת אנס.

הרב אריאל יוחנן

בענין אין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק / דף קכה:

בגמ' (קכה:) אמר רב פפא שאין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק.

ומבואר ברשב"ם דרב פפא איירי בשבח דרבנן דהבכור לא נוטל משום דפסקי' כרבנן דחשבי ליה לראוי.

וכתב המהרש"א דהא דלא פירש הרשב"ם כפשטיה דבא ר' פפא לומר את עצם דין ראוי שבכור לא נוטלו הוא משום דמשנה שלימה היא ול"צ לפסוק את זה.

וע"כ צ"ל לפ"ז דאינו דומה מימרא למשנה שלימה, שלכן את ראוי דבעל כן פסק ר' פפא למרות שהוי מימרא דגמ' בהדיא.

וצ"ב א"כ בשיטת התוס' דביארו גם בבכור כפשטיה דאיירי בדין ראוי גופיה, ותוס' בעצמם הביאו את החילוק בין משנה למימרא לבאר אמאי לא ערבינהו את בכור ובעל בהדי הדדי.

וצ"ל דהא דהביאו תוס' לחלק בין משנה למימרא הוא לענין לערובי בהדי הדדי, ולא לענין פסיקתם כפסק הלכה דבזה סוברים תוס' דלא מחלקים בין משנה למימרא ושפיר יש לפסוק את שניהם.

הרב אריאל יוחנן

בענין דבר שבממון תנאו קיים / דף קכו:

אמרו בגמ' (קכו:) 'לימא מתניתין דלא כר' יהודה דאי ר' יהודה האמר בדבר של ממון תנאו קיים וכו' אפילו תימא ר' יהודה התם ידעה וקא מחלה הכא לא קא מחיל'.

וכתב הרמב"ן, דסברת ר' יהודה היא שבדבר שבממון מכיון שנתקן לטובתו והנאתו יכול לומר שאינו רוצה בזה אע"פ שהוא מדאו', וע"ש.

ובקצוה"ח (סי' רפ"א) כתב שבירושה יש לחלק בין חלק בכורה שהוא מתנה, לחלק פשוט שאינו מתנה, וע"ש.

וצ"ל לפ"ז דקושית הגמ' דהמשנה היא לא כר' יהודה, זה רק מהחלק של בכורה, דרק בזה שנתקן לטובתו של הבכור א"ש הסלק"ד דלר"י התנאי צריך להועיל, דבחלק פשוט שאינו מתנה אלא ירושה ענינו המשכיות האב ע"י ירושה בגזירת התורה, ודו"ק.

ובזה יש ליישב עוד קושיא בגמ' בסמוך דאמרי' שבירושה הבן לא מוחל ולכן התנאי לא מועיל, ולכאו' צ"ב דא"כ אמאי במשנה אמרי' שהטעם הוא משום "מתנה ע"מ שכתוב בתורה", דהרי לפ"ז החסרון הוא מה שהוא לא מוחל על הממון.

ולהנ"ל א"ש בדוחק, דאה"נ אבל מכיון שגבי חלק פשוט הטעם הוא משום מתנה ע"מ שכתוב בתורה, אגב זה הבאנו את טעם זה גם גבי בכור שלגביו זה סימן לכך שהוא לא מוחל.

הרב יצחק שילה

מדוע אמוראים מתערבים במחלוקת תנאים / דף קמב:

בבא בתרא קמ"ב ב', הלכתא כוותן או הלכתא כוותיכו.

יש להבין בכל האמוראים המכריעים במחלוקות תנאים היאך עשו זאת, הלא לא נהגו האמוראים לחלוק על תנאים כידוע, וא"כ מדוע יכולים לומר שהלכה כתנא אחד ולהכניס ראשם בין ההרים.

והנה בסוגייתנו מפורש שמלבד המחלוקת עצמה ישנו וויכוח נפרד ע"י אותם חולקים עצמם כמי הלכה, וכן הוא בעירובין י"ג ב' בב"ש וב"ה, ותמוה מה הוסיפו על המחלוקת עצמה שדנו גם כמי הלכה הלא זהו אותו דיון בדיוק כי אם האמת כאחד ממילא הלכה כמותו.

ונראה שהלכה אינה דנה מצד הסברא אלא מצד הפשטות מה יותר פשוט, דבאמת גם התנא שאין הלכה כמותו יכול להודות שהוא נגד הפשט הפשוט (של המקרה או של הפסוק או של המשנה או הסברא) אלא שהוא מכריח עצמו בכ"ז לפרש כן כי אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות ואע"פ שיודע שמצד האמת קשה לפרש כן. וכן הוא בדברי רבא לתלמידיו (לעיל קל"א א') מגמר לא תגמרו מיניה דאין לו לדיין וכו', שאע"פ שהוא רבם וחכם מהם אין להם רשות לילך אחריו. וידוע ההסבר מהחזו"א באגרות שאם לא יחלוק על ראשונים יחסר חלקו בתורה ומ"מ אחרים אין להם לפסוק כמותו. והטעם כי יש דין שהתורה תהיה תורה דיליה ועיקר התלמוד אינו הכשר לקיום המצוות בלא מכשול אלא המצוות הכשר להבנת התלמוד בצורה מעשית וא"כ כל שיתכן ואינו טועה די בזה.

ולכן אף שהתנא יודע שאין הפשטות כדבריו מ"מ כיון שיתכן קצת לפרש כן אסור לו לבטל דעתו. אבל האמורא שאינו מכניס עצמו לבין ההרים ממילא הוא נשאר מבחוץ כביכול ולכן דוקא הוא מחויב לילך לפי הפשטות בכל מקום ולא לפי הסברא. וא"כ האמורא שסובר שהפשטות כאחד מהם אינו חולק כלל על התנא השני.

ומובן למה דנו בנפרד כמי הלכה, כי דנו האם מלבד האמת כן הוא גם פשטות העניין או שהוא רק מכח הפלפול. ומזה נבין הנהגת רבים להכריע במחלוקות קדומים, דלא באו לערער עליהם חלילה ולחשוב עצמם יותר מהם, אלא דוקא מפני הפחיתות אין הם מכניסים עצמם לגוף הנידון אלא מסתכלים מבחוץ כמי העיקר.

ולפ"ז מי שבכל מעשיו יעשה ע"פ הפשטות (שזה נמדד ע"י רוב הפוסקים וסוגיין דעלמא וכו' ושאר כללי ההלכה) ולעולם לא יכניס עצמו לעניין עצמו להרגיש מה דעתו בזה הנה בודאי שיכשל פחות בעבירות, אך את חלקו בתורה יפסיד.

שמא תאמר במעשיו יעשה כהפשטות אך בהבנתו יבין כרצונו, הלא מחלל הוא בכל כל העניין של המצוות, אשר העיקרון בזה אומר שמה שאדם לומר שלא ע"מ לעשות ממש אין הוא לוקח אחריות על סברתו והרי הוא מפריח באויר ורק אם מחוייב לסברתו עד למסירות נפש בודאי א יוציא מכשול בסברתו. וזה כלל גדול שבכל סברא בסוגיא ישאל את עצמו אם היה עכשיו צריך למסור נפשו על סברא זו אם אמת היא או לא אם ג"כ היה אומר אותה הסברא ובכך יגיע לבירור האמת (וכגון שיחשוב אם יאמר "אם טעיתי בסברא זו הריני מודר הנאה מאשתי ונכסיי" האם היה מעיז ליהנות מנכסיו או לא).

[אלא שכמובן יש לסייג שכ"ז כשיודע לישא וליתן ומבין מדעתו ברוב מקומות שבתלמוד כמ"ש הרמ"א דבלא"ה הלא סברתו אינה 'תורה דיליה' אלא חלל שבלבו בלבד (ע' רש"י ריש פ' חלק)].

הרב משה דנגור

לאו בפירוש איתמר אלא מכללא / דף קנה:

פעמים רבות מבואר בגמ' והאי דאמר אמורא פלוני, לאו בפירוש איתמר אלא מכללא, ולפעמים הגמ' דוחה שאין ללמוד ממעשה זה כיון ששם הייתה סיבה מיוחדת.

נראה להוכיח מדברי הגמ' בבא בתרא קנה: **שגם אם לבסוף נדחה הראיה מכללא, אין הכרח שלא אמר כן אלא כנראה שאמר זאת מפורש**, דהנה מבואר שם בגמ' גבי תוך זמן דהיינו שנת שמונה עשרה או שנת עשרים שיכול למכור בניכסי אביו הם מחשבים את שנה זו עצמה או רק שנת שמונה עשרה וים אחד וכדו' ורבא אמר בשם רב נחמן שתוך זמן כלפני זמן, ואמרה הגמ' והא דרבא לאו בפירוש איתמר אלא מכללא דההוא תוך זמן דאזיל זבין נכסי וכו' ודחתה הגמ' ששם שטותא יתרה חזא ביה, ולא מצאנו דחיה לדחיה זו דהיינו לכאורה שדברי רבא נדחו, ואילו לקמן קנו. מבואר בסוף הסוגיה והלכתא תוך זמן כלפני זמן ולכאורה לא מצאנו שיטה כזאת שהרי רבא נדחה, **וע"כ שהגמ' רק ניסתה להביא ראיה מכללא ולא לומר שזה כל המקור דהיינו שאם זה נדחה אין שיטתו כך** (אלא שכאן יש לומר שכיון שמתחילה מבואר שזה רבא אמר רב נחמן ע"כ שאינו רק מכללא אבל זה דחוק כי הגמ' בכל זאת רצתה לומר שמכללא איתמר).

כך לכאורה מוכח מכאן ויש לדון בשאר סוגיות הש"ס.

הרב דוד יוסף אסייג

סוד גט מקושר / דף קס:

ב"ב (קס:) "**וטעמא מאי תקינו רבנן מקושר? אתרא דכהני הוו, והוו קפדי טובא ומגרשי נשייהו, ועבדי רבנן תקנתא אדהכי והכי מייתבא דעתייהו**".

הנה עניינו של **גט מקושר** סתום וחתום לכאו', שתיקנו דבר מוזר כזה שיקשרו השטר ויקפלו ויתפרו בכדי למשוך זמן כביכול, וכמה אופנים יש בעולם שאפשר למתוח הזמן ולמה נצרך דינים זרים ומוזרים לכאו'? מה גם שאינו ענין מחוייב, וכדמשמע בגמ' ב"ב (קסה.) שאם אמר לעשותו פשוט במקום הנהוג במקושר ה"ז כשר, וזהו אחד הטעמים שאינו נוהג בזה"ז דאינו לעיכובא (תוס') ומאחר ואינה תקנה מחייבת ורק היה באיזה 'אתרא דכהני' שרבנן הנהיגו שם כך, ואפי' רבי מסדר המשנה לא הכירו על בוריו עד שבא זונין ולימדו כמש"א בגמ', ולא היתה כאן משנה עתיקה מתנאים הראשונים או הלמ"ס אלא דבר שהתחדש מאוחר באיזהו מקומן ואעפ"כ נקבע במשנה, [ואפי' נר חנוכה לא נשנו הלכותיו במשנה!], א"כ צ"ת מה ראו על ככה לקובעו במשניות ובגמ' ולהעמיד כאן הלכות שטרות חדשים שחותמים מאחורה ולא מתוכו, ונצרך לשלשה עדים דוקא, ואסמכוהו אקרא (!) ע"פ שנים או שלשה עדים יקום. ומבואר כאן שחכמים ראו לנכון להעמיד בעולם עוד צורה חדשה של שטר, ושאינו סתם ענין 'למרוח זמן' ח"ו, ישתקע הדבר ולא ייאמר.

ותחילת כיוון נוכל ללמוד מדברי הגמ' שם 'וכתוב בספר **וחתום**', שדרשוהו על פשוט ועל מקושר, כי המקושר צרור וחתום, כדפי' רשב"ם, והיינו שבאמת יש צורה של ספר שהיא 'פשוט' דהיינו כמו 'פושטה כאיגרת' שהיא פתוחה ופשוטה ופרושה כשמלה שרואים אותה היטב והספר מספר כאן בפשטות וברירות את כל ספירת דברים הכתוב בו, לעומתו גט 'מקושר' שזה מורה על שטר חתום וצרור, כמו 'כתבו בשם המלך וחתמו בטבעת המלך', סוג אגרת חתומה ומסווגת שא"א לפותחה, והחותם שבה מונע זיופים

ורק הנמען המיועד לפותחה ישבור החותם בתוך חותם ויפתחנה, וכעין מש"א בברכות (נה:) 'חלמא דלא מפשר כאיגרת דלא מקריא', וכמו שישנו שלב שלא יצתה הגזירה לפועל, כחלום שלא נפתר וכאיגרת כתובה שלא נקראה עדיין, כמו"כ ישנו סוג איגרת חתומה צרורה וסגורה שיש עיכוב בפתיחתה. וענין החתימה נעשה ע"י חתימות עדים מבחוץ, כדוגמת חותם של טיט מבחוץ, הסוגר ע"ג החוט המקשר, שעניינו להדק את האיגרת הזאת שתהיה סתומה ומנועה מלהקרא בקלות, (כדוגמת ספר תורה הנקשר בגידין לאחד את יריעותיו לספר אחד), כי הקשר סוגר כאן את הקריאה ע"י החוט המחבר את השטר מיניה וביה מכל צדדיו שלא יהיה פתוח ונגיש כלפי חוץ לקרותו, (וכמש"א בגמ' במעשה דרבי שלא מצא זמן בגט והוצרך לפתחו 'פלייה' למצוא הזמן בין קפליו, כידוע לשון 'מפלה את כליו' דהיינו מחפש וממשמש בין בדקיו בחורים ובסדקין, למצוא כאן את הסיפור הסגור כאן). ודוקא ע"י ג' עדים, כי בכ"מ שלשה הם בי"ד, סמכות עליונה יותר משנים הכשרים רק להעיד, וכמו"כ לחתום כזה גט כבד משקל תקינו חכמים שלא יעשנו ע"י שנים כמורגל ('אטו כל דמגרש בבי דינא מגרש?'), אלא כאן הצריכו דרג גבוה בעל משקל של בי"ד (דוקא בבי דינא מגרש!).

נמצא שיש כאן **צורה נוספת אמיתית של ספר ושטר**, ורבנן ראו לתקן תכסיסיו ודיניו כדת של תורה, רק שהוצרכו לזה באתרא דכהני כנ"ל, להנהיג שם את השטר המורכב ומסובך יותר בכדי שבינתיים תתיישב דעתם מלגרש, וא"ז חלילה 'מריחת זמן' ח"ו, אלא ישנו באמת מציאות שטר מורכב כזה, ותקנו להשתמש בו באותו מקום, כי באמת עניינם מקביל, כי לגרש גירושין כאלה שנמנע על ידם להחזיר נשותיהם לעולם, שהגרושה נאסרת לכהן עולמית, נצרך בירוקרטיה אמיתית של שטר מסווג כזה שלא בקלות נקרא ונכתב ונקשר ונחתם, ואפשר שעל ידי כך גם יימנעו הגירושין לגמרי, ובצדק כי כהני קפדי, כך יל"פ בס"ד ע"ד פשט, ודוק.

ועדיין אנו צריכין לדברי אגדה, כי מה כאן הענין של 'אתרא דכהני' שהוצרכו חכמים להמציא תורת שטר חדשה עבורם, גם מפני מה זכו שתתחדש הלכה זו על ידם? ולמה נתחדשה בתקופה מאוחרת בשונה מרוב חלקי תושבע"פ? גם ההקשר בין הלכות גט מקושר לבין 'אדהכי והכי מייתבא דעתייהו' נשמע עדיין מרוחק ופלאי.

ובכדי להציע הצעה ע"ד הפנימיות, יש להקדים כמה הקדמות בס"ד, מהו ענין **כהנים**, ומהו אותו '**אתרא דכהני**', וענין **יתובי דעתא**, וענין **הגירושין**, וענין **כתיבת הגט והשטר**, ואז נבין אולי העיצה היעוצה שייסדו כאן חכמים איך למנוע את הגירושין הללו מלצאת לפועל, שזה הרי כל המבוקש כאן.

הנה **הגירושין** הוא הפרדת החבילה וניתוק הקשר בין האיש לאשתו, והמקביל לזה בין קוב"ה וישראל הוא **היציאה לגלות**. ולכן כשיצאו ישראל לגלות בבל בקשו להפטר מקיום המצוות וטענו ליחזקאל הנביא 'אשה שגרשה בעלה כלום יש זע"ז כלום??' והשיבם הקב"ה "איה ספר כריתות אמכם אשר שילחתיה?!", מבואר שהיה אמנם בחינת שילוחין, 'אשר שלחתיה', אבל ללא גט, 'איה ספר כריתות', (וזו סוגיית בעל המערער על הגט ואומר לא נתתי גט כשר, ואכמ"ל), דהיינו שלא חלו באמת גירושין גמורים ח"ו, כי נשבע הקב"ה שלא יטוש ה' עמו, אבל תמיד יש בחינות בתוך בחינות של גט ופירוד בגלות, ומטעם זה אגדות החורבן נמצאים במסכת גיטין, שזהו חלק מגילויי התורה השייכים למסכת זו. גם אמרו ש**מזבח מוריד דמעות**, כי נהרס בהפרדה זו חלק מהקשר הפנימי המתגלה במקום המזבח שבביהמ"ק, מקום חיבור ישראל לאביהם שבשמים.

וענין **הכהנים**, היא נקודת האמת הפנימית היוקדת, והקנאות הנלוית ממנה, ובית חשמונאי שקנאו קנאת ה' ויצאו להלחם מלחמת דת לכבודו ית', והשורש כבר אצל לוי שקינא במעשה דינה (וכן כנגד יוסף), והמשיך וניתב לטובה בחטא העגל 'האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו', וכן פנחס 'קנאים פוגעים בו' מידת הקנאות, ופנחס הוא אליהו שקנא לה קנאה גדולה ועצר את השמים ולא יהיה מטר על שעברו על ד"ת, וזהו ענין כהנים זריזים, לא מהירים ופזיזים, אלא דבקים במטרה ואיכפתיים לאמת ללא ויתורים וכל צד רע צריכים לבטלו, כי הפנימיות האמיתית העצמיית פורצת החוצה, וזה מתגלה בעוצמה רבה בחנוכה כנ"ל.

והנה כ"ז ממוקם במידת '**דעת**' ו'יסוד' כנודע, שהרי לוי עניינו כנגד דעת (כידוע ליוי ולויתן נחש ושדרה, הובלת השפע מלמעלה עד למטה), ולכן מחנה לוייה ושכינה בתוך הדגלים, והמנורה פנימיות האור והשמן הנשפע בתוך כל קרבנות הנשיאים כדברי הקב"ה לאהרן 'שלך גדולה משלהם', ויסוד הוא הזריז וזרזיר מתנים והוא המקנא כפנחס הוא אליהו וניתן לו 'בריתי שלום' כידוע, וענין קינוי וסתירה שמקנא לאשתו שלא יהיה שום פגם בחיבור אלא בשלימות ואחדות, דביקות במטרה ללא פשרות. ומטעם זה כהנים נאסרו בגרושה, וכה"ג אפי' באלמנה, כי עניינם מגלה שלימות בהנהגת ה' של שלימות החיבור ובגרושה יש תערובת בחיבור זה ואינו מושלם, כי ע"י שנתגרשה נדחית מהחיבור של בעלה הקודם, וכן אסור באשתו אנוסה, כי סוכו"ס החיבור כאן נפגם.

והנה לכן כהנים זריזים אבל גם קפדנים, וכאן ישנו חיסרון בזריזות זו, כי ברגע שיגרש שוב לא יוכל להחזיר גרושתו, ומזבח יוריד דמעות ללא אפשרות להתנחם, ואת הפגם הזה יש למנוע עד כמה שאפשר. ולזה תיקנו חכמים עיכוב הגט, אדהכי והכי '**מייתבא דעתייהו**' שבחינת 'דעת' שהיא הפנימיות השדרה והחיבור בין הידיעה למעשה, הדבקות במטרה מחמת חוזק הידיעה הפורצת לפועל בצורת מעשה וקנאות, מהמוחין עד היסוד, מהידיעה עד העשייה, הרי 'מייתבא הדעת', כי כשיש עיכוב ולא נעשה הדבר מיד כבר יש סיכוי שתשתנה ההחלטה וכיון דאידחי אידחי.

ומעתה, אם ננסה למצוא איזה סוג גירושין - איזו מהגלויות - מקבילה לכהן המגרש - שיש כאן הקפדה גדולה והגירושין כאן הם 'אלחזור', הרי זהו ממש סוגיית **חנוכה** (!), ו'**אתרא דכהני**' היינו **ביהמ"ק והמזבח** מקום עבודת הכהנים במחנה שכינה, ונבאר. הנה הפגם של מלכות יון הרשעה היה בפנימיות כידוע, לא לשלוט על הגופים אלא על הדעות והפנימיות הקדושה והטהרה, ולא החריבו המקדש אלא טימאוהו, והכניסו דעות זרות ונוצר ענין ההתייוונות, וטימאו השמן פנימיות ההמשכה במנורה חלק אהרן כנז', וכן שיקצו את המזבח (כידוע שלכן גנזו את אבניו ועשו חנוכת המזבח מחדש), מקום החיבור של התחתונים לקב"ה שהוא המוריד דמעות בשעת הגט, ובקשו לחבל בקשר הפנימי שיש בדעת והשקפה ותורת ה', להעמיד במקום זה חכמה יונית וכפירה ודעות רעות, להכניס ערלה לחצוץ בפני הקדושה, ולזה הוצרכו דוקא הכהנים להלחם, מידת הפנימיות והקנאה כדלעיל, שמבקשת להכרית הערלה קינוי וסתירה דסוטה שלא ייכנס כאן אדם זר ולא טומאה והשקפות פיגול יווניות. גם מצינו שהקב"ה נקרא '**כהן**', כאשר נוגע לשמירת המצוות וטהרת הנשמה, בגמ' נדה (ל:) ...הקב"ה טהור ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן בך טהורה היא... משל לכהן שמסר תרומה לעם הארץ, ואמר לו אם אתה משמרה בטהרה - מוטב, ואם לאו - הריני שורפה לפניך.

ואתה תחזה, שבסוף מסכת סוכה (כידוע חנוכה מקביל מאד לחג הסוכות ואכמ"ל), העוסקת בבניית הקשר בין קוב"ה ושכינתיה המתגלה בסוכה ושמי"ע, (עי' באריכות **בגליון זה**, **בענין 12 חדשי השנה** שהם השלבים בבניית הקשר בין ישראל לאביהם שבשמים), הנה המסכת מסתיימת במעשה **בלגה**, שנשאת ל**סרדיוט יווני** ובעטה **במזבח**, שזה ממש ענין מלכות יוון, והיינו שגם לאחר מסכת סוכה עוד ייתכן פגם בחיבור הקדוש, וכמו שעשו יון כנ"ל, [ובפרט בלגה שהיתה משמרת כהנים, ואעפ"כ ירדה ממעלת הקנאות הראויה לכהנים, ופגעו במזבח ובעבודת המקדש ונסחפו אחר יוונים, ולכן הוצרכו להענישם חלונה סתומה וכו']. ופוק חזי **דבר פלא**, שגלות יוון יוצאת מן הכלל מכל שאר ד' גלויות, שבכל הגלויות ישראל נכנעים תחת שלטון העכו"ם (ואפי' בגלות פרס שבנו המקדש 'אכתי עבדי אחשוורוש אנן'), משא"כ בגלות יוון שם ניצחו ישראל והעמידו המלכות מחדש (!), מה שלא היה ולא יהיה מאז שגלו בבית ראשון ועד יבוא גואל צדק בב"א, והוא פלא מופלא, שבאמצע זמן הגלות אין אורים ותומים ואין שכינה ואעפ"כ חוזרת המלכות לישראל?! איה ספר כריתות הגט של גלות יוון?

והתשובה לענ"ד לולי דמסתפינא, היא סוד גט מקושר, שהרי כשהפגם הוא פנימי כ"כ, שעוזבים ישראל את התורה והמצוות, הקדושה הטהרה והאמונה, הרי שאם יינתן הגט הרי שאין תקומה לישראל, בעבור שסרו מאחרי ה' ונמצא בהם ערות דבר ח"ו, וב'אתרא דכהני' אין אפשרות להחזיר גרושתו. ולזה היה מוכרח כאן שינוצח יון לגמרי, יותר משאר גלויות שניצחון החיצוניות אינו פוגע בקשר הפנימי, אצל יון שהפגיעה פנימית לולי שניצחום בית חשמונאי לא היה נשאר לנו כלום, ולכן '**עבדו רבנן תקנתא**' שתיקנו תיקון גדול שלא יגרש הכהן את אשתו קוב"ה את כנס"י, אלא בגט מקושר מורכב ומעוכב (כדלקמיה), ליתן ארך אפיים כמה שנים שהמזבח עודנו מחולל, ובלגה ויוונים מבעטים, עד שקמו הכהנים בני אהרן וקנאו קנאת ה' והחזירו הפנימיות למקומה וטיהרו המקדש וחנוכת המזבח שלא יוריד דמעות, ואדהכי והכי לא ניתן הגט ומייתבא דעתיה דכהן, וממילא אדרבה אף נתבטל גלות יון וחזרה מלכות לישראל. (גם עיקר מצות נר חנוכה הוא מצוה דרבנן מאוחרת, שנתחדשה ע"י ניצחון מלכות יוון, וכמו"כ הלכות גט מקושר הם הלכות שנתחדשו בדורות מאוחרים, על ידם של הכהנים).

ו**סוד השטר** בכללות, מבואר בזוה"ק ובפי' הגר"א, שהספר הקלף הוא בבחי' מלכות, והקולמוס יסוד, הכותב ורושם בדיו צורות אותיות במלכות שהיא הספר, ונותן צורה בחומר, ובכך נעשה הספר מספר. (אכמ"ל ביסודות ידועים, צורה וחומר איש ואשה, ועושה אותה כלי, וכן לבן ושחור, קלף ודיו), [וריא"ח בס' פתחי שערים הרחיב היריעה, ששלשה ספרים נפתחים בר"ה הם סוד ג' ספרים גויל קלף ודוכסוסט', וסוד ס"ת תפילין ומזוזה, ואכמ"ל]. ודי בזה. ועכ"פ עולה מכך, שכתיבת הגט (או שאר שטרות) שמבאר וכותב מה מבקש להחיל כאן, הרי זה מקביל ממש לחלות שמבקש הבעל להחיל באשתו, כי הוא כותב והיא הספר הנכתב. ולכן תקנת גט מקושר, לעשות המסמך הזה מסווג ומקושר צרור וחתום, הרי זה ממש התוכן האמיתי המבוקש שעניינו להקשות את הגירושין עצמם, שלא יהיו נעשים בכדי ובקל אלא עם כל האחריות וההידורים הנצרכים. גם סוד מלאכת קושר ידועה, שהוא ענין הקשר בין איש ואשתו, ונרמז ב'צאן יעקב המקושרות', 'העטופים ללבן והקשורים ליעקב', ונמצא גט מקושר גורם לקשר שיתמשך ולא יפקע בכדי, דאדהכי מייתבא דעתיה, ודוק.

הרב אשר אזולאי

אויר פוסל בשלשה וסכך פסול בארבעה / דף קסב:

איתא בגמ' במסכת בב"ב דף קס"ב ע"ב שהגמ' מביאה את הענין של הרחקת שורות בין עדים לכתב, שנאמר שם שאם הרחיק ב' שורות פסול, כיון שאפשר לזייף ולהוסיף עוד כתב, (תוס' מבאר שבימיהם לא היו כותבים שריר וקיים בפשוטים שלכן נוצר החשש של זיוף.) ונאמר שכל זה נאמר כששייר ב' שורות בין עדים לכתב, אבל בשורה אחת זה כשר, כיון שאין למדים משורה אחרונה, והגמ' מביאה שבמקרה שמילא את השורה בקרובים או פסולים זה מכשיר את השטר לדונו כהרחיק שורה אחת.

והגמ' מביאה לזה ראיה שעדיף מילוי פסולים מאשר שישאר ריק מהענין של סוכה שאויר סוכה פוסל בשלשה טפ' וסכך פסול פוסל רק בארבעה טפ', ותוס' מביא שזה נפקא מינה לב' דינים, או לסוכה מצומצת שיש בה ד' אמות, והאויר או הסכך באמצע על פני כולה, או לענין שיש ג' מחיצות והסכך או האויר מפסיקים במחיצה האמצאית ע"פ כולה, שיהיה רק ב' דפנות.

ולכאורה יש להקשות למה הגמ' הביאה את המקרה של סכך פסול הפשוט שפוסל בג' טפ', ולא מביאה את הדין של דופן עקומה שהסוכה כשרה, שזה גם יותר חידוש, כיון שהיא כשרה גם בד' אמות?

ובביאור הענין מצינו נידון בין הראשונים בענין דופן עקומה, מדין מה יש להכשיר את הסוכה, **הר"ן** (סוכה ד' ע"א), **ועוד ראשונים**, ביארו שכיון שדרכם של כתלים להתעקם, אנו מחשיבים את חלקת התקרה הזאת לחלק מהכותל, כיון שנתנו שיעור שעד שם אפשר לתלות את זה בעקמימיות, והוי כותל כמין רי"ש, ולפי"ז יצא שאסור לאכול תחת הדופן עקומה, כיון שזה תחת הכותל ולא הוי סיכוך, **והריטב"א והמאירי**, הביאו י"מ שביארו ברש"י שהכוונה בדופן עקומה הוא שכיון שדרכם שלכתלים להתעקם מחשיבים שהכותל בתוך הסוכה, והצירוף לסוכה זה ע"י התקרה שהיא מתחברת לסכך, ולפי"ז יצא שמותר לאכול במקום הדופן עקומה כיון שאנו מחשיבים את המקום כמתחת לסכך הגמור.

וכעת ניתן לבאר, שדין דופן עקומה שונה מדין סכך פסול ואויר, כיון שסכך פסול ואויר סיבת הנידון אם להכשירם או לא, זה האם הם בטלים לסכך או לא, ולפי"ז מובן החילוק בין אויר לסכך פסול בשיעור הכמות, כיון שהנידון כמה זה מפריע בכדי לבטלו לסכך, (ובזה דנו רש"י ותוס' אם מועיל הביטול גם להכשיר את המקום או רק שלא יפריע.) אבל בענין דופן עקומה, לא הנידון לענין להחשיבו בטל לסכך, אלא לענין אם זה חשוב כחלק מהדפנות כיון שדרכם של כתלים להתעקם, ויש ע"ז עדיין שם של דופן, או לא, כי לענין הסכך זה פוסל כבר בד' טפ'.

ומ"מ לצד השני שביארו הראשונים בדופן עקומה, עדיין יש לדון כי הרי לפירושם הדופן מושכת את כל המקום לתוך הסוכה, ולכאורה זה גם דין של ביטול לסוכה, אבל אולי עדיין יש לחלק כי כל הביטול מגיע רק מכח חיבור הדופן שהמקום בטל לסוכה ולא שהסכך בטל לסכך.

הרב פנחס כהן

בגדר המחלוקת בדין שעבודא דאו' ובחידוש הגר"ח בזה / דף קעה:

בב"ב (קעה:) נחלקו שם עולא ורב הונא האם הוא דאו' או לא [יז] ועיי"ש ברשב"ם שביאר שיסוד המחלוקת הוא מהפס' "הוציא אליך את העבוט" והיינו מעצם המושג שיש משכון רואים שהנכסים משועבדים[יח] אך הרבינו גרשום וש"ר שם ביארו שהוא משום "עבד לוה לאיש מלווה" והיינו שממילא כיון שהוא עבד שלו א"כ ממילא הנכסים שלו משועבדים לו[יט].

ועיין בריטב"א בקידושין (מז:) שהגדירו שהוא כמו ע"ע שגופו קוני (ובב"ב (קמז.) כתב שהשעבוד הוא משום המצווה של פריעת בע"ח עיי"ש וזה לכאו' תלוי במחלוקת הרשב"א והרשב"ם ב"ב (קעה.) ועיי"ש ברשב"א שלא יתכן דפליגי האם יש פריעת בע"ח מצווה או לא) וזה צב"ג הייתכן שגופו ממש קנוי?? ועוד דהא איתה בנזיר (ס:) שהגוף קנוי לשמים אלא ע"כ הגדר של קניין על שעבוד הוא "חיוב" שיש על החיוב הזה קניין (וזהו דמיון הרטב"א הנ"ל) שמתמשך כל הזמן (ואפילו לפני זמן הפירעון עצמו) שזהו הפשטות של המילה "שעבוד" כעבד שהוא חייב ע"י שאני אוחז את השטר אני אוחז כאן בעצם דבר שכלול בו החוב לא בגלל שהוא יכול למכור אותו בשוק שהרי מי אמר שבמחיר הזה הוא היה מוכרו אלא זהו השוויות שלו בעצם וכאן יש לי שני אופנים לבאר את זה א. שהוא בא ותובע אותו מכוח הממון שהוא נתן לו ולא מכח המצווה שבתורה שהרי במלווה ע"פ לולי שהיה בתורה מצווה לפרוע לו את חובו הוא לא היה פורע ואם כל המחייב הוא המצווה א"כ הוא רק חל כשיגיע זמן החיוב לפרוע אז הוא יהיה חייב ולפנ"כ לא, אך בשטר שהוא יכול לתבוע אותו מדין הממוני גבך זה גופא משאיר את הממון שהוא נתן לו אצלו וכן מוכח באמת מב"ב (קכד.) שהגמ' חילקה בין ריבית לשאר המשועבדים שהם כן נקראים כמאן דגביא ומ"ש ועין שו"ת הרשב"א שנתקשה בזה מאוד בסברא ולהנ"ל א"ש נפלא וכעי"ז כתב המחנ"א.

ועיין מש"כ הברכ"ש בב"ב (נה) שהביא מהגר"ח בביאור זה שיש חיוב כפל אל שטר והא אין גופו ממון וע"כ הכוונה שהוא לא חפץ אלא הוא וודאי רק כשוויות ולא יותר מזה והוא האפסרה דארעא שעושה אותו לשוויו כסף וזה הפשט שהוא קניין על השעבוד שהוא הגורם את השעבוד הזה שהוא נמצא כבר מעכשיו ולא סתם כמצווה אלא אתה מחויב בעצם על החוב הזה כלפיי כל הזמן וכמובן ממילא זה תלוי האם הוא יוכל להישמט ממנו ולהגיד פרעתי וכדומה וא"כ אין לי הכרח עכשיו עליך אך במקרה שהוא יאמר לו אל תפרעני אלא בעדים או שהיה העמדה בדין או שהוא מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא וודאי שאין עניין בנייר עצמו שהעיקר שהוא מחוייב עכשיו בעצם וזהו ביאור המילים "שעבוד" היינו שהוא מחויב לשני בגופו ובממונו וא"ש הגר"ח שחילק בין שטר לקניין כסף (לא כחזו"א שהשיגו והחזו"א לשיטתו שביאר שהמחלוקת האם שיעבודא דאור' או לא תלוי האם הוא קניין דברים בעלמא או לא וזה צע"ג שעיין ברשב"א ב"ב (ג.) ובש"ר שם ובמ"מ ואכמ"ל בזה).

ועיי"ש במאירי שהוא ביארו שהוא משום ערבות ואילו בריטב"א ביאר דפליגי האם כיון שהוא מקצת קניין הוא לא יכול לחול שאין קניין לחצאין או"ד כיון שהוא משתעבד מהתורה אפילו שהוא רק מקצת קניין הוא יכול לחול שהוא מיתלא תלי וקאי עד זמן הפירעון ומהו המקצת או חצי קניין הזה וע"כ הביאור כנ"ל שהוא כעין מה שאמרו קניין פירות או השתמשות וכדומה שהוא שייכות לממון עכשיו ע"י מה שאני אוחז בידי עכשיו.

אך יש דרך אחרת בהבנת דברי הגר"ח שכך למד תלמידו המובהק הברכת שמואל בב"ב (נה) שהוא כעין מה שאמרו "כשם שקרקע נקנה בכסף וכו' כך שכירות קרקע" שהשכירות שהוא לא הגוף עצמו נותנים לו את הדין של הגוף לגבי הקנאת השט"ח וכן בהקנאת שטר שכתב הרמב"ם שהסיבה שא"א למכרו הוא מפני "שאין הראיות נקנות" והיינו שהחיסרון בקניין הוא רק חיסרון בהיכי תמצא להקנות את החוב אך בעצם החוב עצמו יש לו דין של הגוף ממש (ומלבד שזה תלוי לענ"ד במחלוקת העליות דרבינו יונה והרשב"ם בב"ב(קכד.) זה צב"ג בסברא הדבר הזה).

וכן נבאר עפי"ז בס"ד את דברי הגמ' בב"ב (קנז:) עיי"ש ברשב"ם ובתוס' שהגדירו את בית שמאי דס"ל דאמרינן כמאן דגביא שהוא ממילא הופך להיות מוחזק וודאי על הממון עבע"ח כנגד שאר היורשין וזה צב"ג שהרי אם האב מת קודם נמצא שהוא לא יקבל כלום וא"כ מדוע הוא נחשב וודאי אך לפי היסוד הנ"ל צ"ל שהגדר הוא שגם הבע"ח הזה יש לו זכות בנכסים האלו והיינו שהוא הרי מוחזק בהם בעצם וכאילו נשאר לו הזכות של ממוני גבך וכמבואר לעיל אלא שכנון שאם לעולם לא יגעו לו נכסים נמצא שלא היה כאן שום ממוני גבך אך צ"ל שהוא זכות של עבדות שנשארת עליו וא"כ אפילו אחרי שהוא מתי יש גם לו שם יורש על הנכסים המסוימים האלו בדיוק כמו שלהם יש שם יורש ולכן הוא יקבל אותם ולכן שניהם נקראים וודאי כיוון שלשניהם יש אותו השייכות לנכסים האלו וצ"ל שהגדר הוא שהשם בעלים שלו היא מופקעת ותלוי הבשם יורש שלבם וכן הבע"ח יש לו בעלות על השם בעלות שיש לאדם הזה לעניין לזכות בחוב שלו וא"כ הבעלות שלו שהיא מכובן ממשיכה גם לאח"מ (וכמש"כ לעיל שהבעלות אינה תלויה בגוף האדם אלא במציאות על איזה שם הנכסים האלו קרויין האם על שם האב או על שם הבנים והשעבוד גורם שהנכסים קרויין ע"ש הבע"ח והיינו יש לו בעלות על הבעלות של חבירו ודו"ק

ועוד יש להתבונן בזה במחלוקת רבי ירמיה ורבא שם במסכת בכורות (מח.) שנחלקו האם בכה"ג שאין לבע"ח אפשרות לגבות הוא עדיין זה נקרא שיש כאן שעבוד וחוב ותלה את זה שם המהריט"א בחקירה הזו האם שעבוד הוא גדר של ערבות או גדר של קניין ולפי"ז נראה נפלאות שהדבר הזה הוא בעצם מחלוקת לשיטתם בכ"ד ר. בב"מ (טו:) שנחלקו שם האם הבע"ח מצי לסלוקי בזוזי או לא וביאר הגר"א בהגהותיו שהוא מחלוקת האם הוא כ וא"ש שלכן רבא שם לשיטתו שהתוס' בכתובות (צא:) הוכיחו ששיטת רבא היא שמצי לסלוקי בזוזי וע"כ לשיטתו וכן בהא דפליג התם רבא

ועוד הם לשיטתייהו בפסחים (לי:) שנחלקו אביי ורבא האם בע"ח מכאן ולהבא הוא גובה או למפרע וזה כמובן תלוי בזה ואביי לשיטתו בגיטין (נ:) דס"ל ששעבודא לאו דאור' ולכן רק מכאן והבא הוא גובה.

יז. כל דברינו עכשיו אינם כנתיה"מ (לט,ב) שלכו"ע הוא דאור' רק פליגי האם הוא גדר של קניין או לא והוא יתבאר בסוף עומק כוונתו בזה שהנ"מ היא האם הוא יוכל למכור ולהקדישו ממש כנכסים שלו

יח. (ועיי"ש ברמב"ן שביאר שהמ"ד שחולק הוא משום שהרי התורה אוסרת להיכנס לביתו רואים שהוא לא ממש משועבד אלא רק זכות ויל"ע לפי"ז שיהיה אסור הרי גם בלא"ה שהרי הוא נתפס כגנב ואפילו אם הוא שלו שזה מה שלומדים מהפס' "לא תגנוב" וי"ל)

יט. "א ילמד שהוא משום שאין לו דעת ע"ז וממילא פשוט שאינו נעשה כערב בלא הדעת הגמורה על הדבר אך ש"ר ילמדו כרשב"א בשו"ת שהוא משום שהם מתייאשים מהנכסים האלו כשהם רואים שהוא מוכרם ובזה ג"כ יהיה נ"מ איך ללמוד ולבאר את הסוגיות בכתובות (פד:) ודו"ק ואכמ"ל וכ"כ התומים (לט,ב) שאנ"ס שהם מחלו עיין בקצוה"ח שביאר ביאור מחודש מאוד שהוא משום שהחז"ל הפשקיעו אך האמת האו חל מדאו' וזה נגד רש"י בב"מ (מז:)וכ"ה ברמב,ן (קו) שמיניה הוא דאור' דווקאלא כתוה"כ שם וכמובן שבזה תלוי המחלוקת שלהם לשיטתם מדוע אין מטלטלי דיתמי משתעבדי לבע"ח שהרטב.

עניינים אקטואליים

הרב יצחק שילה

גילוי נפלא על שם אדנות

הנה שם אדנות רק בו משתמשים כדי להזכיר בפה את שם הוויי"ה, ולא שם אלקות וכדו', ונראה משום שרק שם אדנות הוא ההנגה המגלה ייחוד גמור אשר אין דבר בעולם מוץ לשם הוויי"ה, דמצד אלקות שהוא תקיף ובעל היכולת וכו' עדיין יש מקום למצאים כנפרדים מזה, וכ שאר שמות, אבל אדנות משמעו שאנו עבדים, אשר העבד תמיד עם רבו ומשמשו ואינו נפרד כלל, ולכן הוא מתאים להזכרת שם הוויי"ה.

והנה נמצא דבר נפלא אשר שם אדנות במקרא (בכתיב ולא בקרי בלבד) נמצא רק כאשר האדם פונה להשם בלשון נוכח, ולא נמצא בשום מצב אחר, וכן לעולם לא נמצא מי שיפנה להשם בלשון נוכח בשם אחר חוץ מזה והוא פלא. וזה מובן מאד להאמור, אשר המפגש לפני המלך תמיד מצריך מיד את הפניה כעבד לפני רבו אשר רק זה מתאר כראוי את הפגש מפני שהוא מעמיד את ההכנעה הראויה למעמד זה, ונפלאים הדברים.

הרב ישראל ג'יאן

בדין צום י' בטבת שחל ביום שישי

ידועה מחלוקת הראשונים מה גדרה של מצות 'עונג שבת', ויש בזה שלש שיטות, **וכתב המשנ"ב בסימן רמב סק"א** הנה עיקר מצות עונג שבת נתפרש לנו על ידי **הנביאים**, וכמו שנאמר 'וקראת לשבת עונג', [וכ"כ המשנ"ב בסימן רעא סק"ז], **ויש פוסקים** שס"ל דעיקרו הוא מן **התורה** שהשבת הוא בכלל 'מקראי קודש' שנאמר 'וביום השביעי שבת שבתון **'מקרא קודש'** וגו', ומקרא קודש פירשו חז"ל בספרא דהיינו לקדשו ולכבדו בכסות נקיה, ולענגו בעונג אכילה ושתיה.

ובשעה"צ שם אות א כתב דהרמב"ן ס"ל דחיובו מדאורייתא, **אך בספר החנוך, ובבית יוסף סימן תפז ס"ל** דהוא **מדברי סופרים.**

נמצא א"כ ג' שיטות, יש אומרים שחיובו מדאורייתא, **ויש אומרים** דחיובו מדברי קבלה, **ויש אומרים** שחיובו מדרבנן.

ובשו"ת רב פעלים ח"ג סימן כב כתב שרוב הראשונים כתבו שחיוב עונג שבת הוא מדאורייתא, ויש לחוש להם.

ולפ"ז יש לדון בצום[א] עשרה בטבת שיוצא ביום שישי, כמו שחל השנה שנת התשפ"ה, אם מותר לסיים את התענית עד הלילה, [כמו כל צום שצריך לצום עד צאת הכוכבים], כיון שמבטל בזה מצות עונג שבת בתחילת הלילה, **ויש בזה שלש שיטות, א. התוספות כותבים שר"י** היה מקפיד בעשרה בטבת שחל ביום שישי להתפלל מפלג המנחה, ולאכול קודם שיהיה לילה כדי שלא יהיה מצב בשקיעת החמה שהוא בתענית. **ב. הראב"ד סובר** שבשקיעה יכול להישאר בתענית אבל בבין השמשות צריך כבר לאכול. **ג.רוב הראשונים** סוברים שעד צאת הכוכבים צריך להיות בתענית, ובצאת הכוכבים אפשר לאכול, **ולהלכה נוקטים** להתענות ביום עשרה בטבת שחל ביום שישי עד צאת הכוכבים, **ולכאורה** צ"ב כיצד מבטלים מצות עונג שבת שהיא דאורייתא, ובמדרש (מכילתא שמות פרק כ) כתוב שעונג שבת היא דאורייתא אפילו[ב] למקצת שבת, וא"כ היאך אנו גומרים את הצום בצאת הכוכבים ?

ברם מצאנו כמה דברים דבגלל גזירת חכמים ביטלו דבר תורה, וכגון מה שדנו האחרונים בסימן רסד בדיני שמן ופתילות שחכמים אסרו להשתמש בהם בשבת, **ודנו האחרונים** באדם שיש לו רק שמן האסור בשימוש להדלקת נרות שבת, כגון שמן קיק, או שמן שריפה וכיוצ"ב מהשמנים או מהפתילות המוזכרים במשנה, אם יכול להשתמש בהם להדלקת נרות שבת, או לא.

והפרי מגדים (סימן רסד משבצות זהב סק"א) כתב בריש דבריו שהנה החשש להדליק בשמן או פתילות האסורים הוא מחשש 'שמא יטה', ולכאורה גזירה 'שמא יטה' היא דרבנן, ומאידך אף הדלקת הנר היא דרבנן, **אולם** הדלקת הנר היא מצוה בקום ועשה, ומאידך גזירה שמא יטה היא חשש שמא יבוא לכך, ממילא כותב הפרי מגדים שאולי המצוה שהיא קום ועשה עדיפה על פני החשש של שמא יטה, ועליו להדליק את הנרות שבת אף בשמן או הפתילה האסורים.

ובהמשך דבריו כתב הפרי מגדים אולי יש לומר שכיון שגזרו חכמים שמא יטה, ממילא המצוה כלל אינה קיימת, והיינו שלהדליק באופן כזה חכמים הפקיעו את כל המצוה.

לאחר מכן חוזר הפרי מגדים וכותב שאולי הדלקת נרות שבת היא מצות עשה מן התורה, וממילא היא קודמת לגזירה שמא יטה.

ובסו"ד כתב הפרי מגדים בקצרה 'ולהלכה לא ידליק' עכ"ד, והיינו דאף שלכאורה מצות עונג שבת היא מצוה מדאורייתא, והדלקת הנרות היא משום עונג, מ"מ כיון שרבנן אסרו הנך שמנים או פתילות, לכן יתבטל מצות עונג שבת 'דאורייתא', וא"כ הכא נמי יש כוח בידי חכמים לבטל עונג שבת שהוא דאורייתא, ולחייב להמשיך לצום עד צאת הכוכבים.

ומ"מ עדיין אין ראיה מהפמ"ג לנידו"ד דיש לומר בזה שהדלקת הנרות אינם עצם העונג שבת, אלא על ידי אור הנר ממילא מתענג מהאוכל, אם כן אין בזה עונג ממש מהנר הזה, ולכן אמר שלא ידליק, אבל בתענית בשבת שזה ודאי לא עונג שבת אולי יהיה אסור להתענות אפילו במקצת השבת, וצריך לסיים את הצום בשקיעה, או לכל הפחות בבין השמשות.

ומ"מ ההלכה היא שצריך לסיים את הצום בצאת הכוכבים, וכמו שראינו בכמה מקומות שגזירות חכמים מבטלות אף מצוות מדאורייתא ממש, כגון תקיעת שופר בראש השנה גזירה שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, ולכן גם כאן למרות שעונג שבת הוא דאורייתא יש כוח בידי חכמים לקבוע שהצום יסתיים בצאת הכוכבים.

אך נראה שביום שישי זה אסור להאריך בתפילה, כיון שאמנם אנחנו סוברים שיש להמתין עד צאת הכוכבים, אך כיון שיש אוסרים אפילו במקצת שבת את התענית, יש להמעיט כמה שיותר את התענית בשבת, ולא להתעכב.

הרב בנימין בנון

הערה נחוצה בהלכות מזוזה

הנה בשו"ע יו"ד (סימן רפ"ח סעיף יג) פסק שפרשת והיה אם שמוע שבמזוזה צריכה שתהייה סתומה אבל אם עשאה פתוחה בדיעבד כשרה.

ובהלכות תפילין או"ח (סימן ל"ב סעיף ל"ו) פסק שזה לעיכובא שאם עשאה פתוחה אפיל בדיעבד פסולה.

והנה מה נקרא פרשה סתומה מצינו בזה ג' שיטות:

א. שיטת הרמב"ם ושו"ע: ע"י שמשייר בתחילת השיטה של פרשת והיה אם שמוע רווח של ט' אותיות וכך מנהג הספרדים.

ב. שיטת הרא"ש: מה שהרמב"ם קורא סתומה נחשב פתוחה, וכדי שיחשב סתומה צריך שהפרשה תתחיל מתחילת השיטה ומשייר בסוף השיטה הקודמת ריווח בשיעור של ט' אותיות.

ג. שיטת הט"ז: שיטה ממוצעת אליבא דכו"ע שמשייר ריווח של פחות מט' אותיות בסוף פרשת "שמע" וכן ריווח של פחות מט' אותיות בתחילת "והיה אם שמוע" ויוצא בכך לשיטתם אליבא דכולי עלמא. וכך מנהג האשכנזים היום.

הרבה פוסקים חלקו על הט"ז וכתבו שזה לא נחשב לא פתוחה ולא סתומה ומזוזה זו פסולה אפילו בדיעבד, לא מיבעי בתפילין שאפילו אם נחשיב אותה כפתוחה פסולה אפילו בדיעבד כנ"ל אלא אפילו במזוזה יש לפסול כיון שאינה נחשבת לא פתוחה ולא סתומה.

ונמצא לפי זה שיש לעורר במקרים מצויים של שוכר דירה שקבועות בה מזוזות שכתובות אליבא דהרא"ש וכן במזוזות הקבועות בחדרי מדרגות של בתים משותפים, שאם הן כתובות אליבא דהרא"ש לא נוכל לחייבו להחליף משום שעכ"פ בדיעבד אם עשאה פתוחה כשרה, אבל אם המזוזות כתובות כשיטת הט"ז וזה מצוי מאד היום שכל בני אשכנז כותבים לפי שיטה זו אזי המזוזה פסולה אפילו בדיעבד ויכול לכוף את דיירי הבניין להחליף, וכן בדירה שכורה מחוייב מעיקר הדין להחליף את המזוזות.

וכמו כן בתפילין של בן אשכנז אינו יכול לצאת אפילו בדיעבד וצריך להקפיד על זה שבלוקח מגמ"ח וכדומה ייקח תפילין לפי שיטת השו"ע בלבד. ועיין באול"צ ח"ב ע' ל"ה שעורר בזה וכתב שיניחן בלי ברכה

הרב יהודה מונסונגו

הלוואה ללא עדים

בב"מ עה: "אמר רב יהודה אמר רב כל מי שיש לו מעות ומלווה אותן שלא בעדים עובר משום וליפני עוור לא תתן מכשול וריש לקיש אמר גורם קללה לעצמו וכו" וכך ניפסק בשו"ע סימן ע סעיף א אסור להלוות ללא עדים ואפילו לת"ח אא"כ הלווהו על המשכון והמלווה בשטר משובח יותר וכל המלווה ללא עדים עובר משום לפני עוור וכו"

ולכאורה קשה שהרי המשנה בשביעית פ"ה משנה ח כותבת שב"ה מתירים לימכור לישראל חשוד פרה חורשת

א. מלבד עשרה בטבת שהוא הצום היחידי שיכול לחול ביום שישי, אין צום העשוי לחול ביום שישי, שהרי 'לא בד"ו פסח', והיינו שפסח לא יכול לחול בימים ב, ד, ו, וי"ז בתמוז ותשעה באב הם צומות שחלים באותו יום בו חל יום טוב א' של פסח, וממילא אינם יכולים לחול ביום שישי, וצום גדליה הרי 'לא אד"ו ראש', והיינו שראש השנה לא יכול לחול בימים א, ד, ו ממילא צום גדליה שהוא יום לאחר ראש השנה אינו יכול לחול ביום שישי.

וכן תענית אסתר אינה יכולה לחול ביום שישי לעולם, כיון ש'פורים משולש' הוא דבר שקורה רק אצל ה'מוקפין', ואילו אצל ה'פרזים' אין מציאות שיום י"ד באדר חל בשבת, וממילא יום י"ג לא יכול לחול ביום שישי, נמצא א"כ שרק צום עשרה בטבת יכול לחול פעם בכמה שנים ביום שישי.

ב. ולכן אם תענית אסתר חל בשבת מקדימים ליום חמישי ולא ליום שישי, כדי שלא יתחילו את השבת בתענית.

בשביעית מפני שיכול לשחטה לעומת זה המשנה בגיטין סא משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית וכו מפני דרכי שלום וכתבו שם תוספות שבזה שזה צד רחוק צריך דרכי שלום משא"כ בפרה שזה יותר מצוי. ומזה הוכיחו האחרונים שבמקום שלא ודאי שיעבור על איסור אין לפני עוור וכך פסק ביחוה דעת ח"ג ס"ז לגבי לימכור בגדים פרוצים שאם יש תליה שיכולה להשתמש בהיתר מותר לפי"ז צ"ע כאן מדוע עובר על ליפני עוור הרי ודאי שיש תליה שישלם וזה הצד היותר הגיוני שלא ישכח ויכחיש. ובאמת הריטב"א מגילה כח כתב שזה לא מדברי תורה ולא מדרבנן אלא מידת חסידות בעלמא. אך מדברי כל הפוסקים משמע שיש איסור וצ"ע מדוע.

אגב צריך להבין על מה סומכים רבים ומלווים ללא עדים ואפילו ע"י עד אחד מי אמר שמועיל שהרי הגמרא וכן השו"ע נקטו עדים ולא עד. ועין ערוך השולחן שכתב ומה שאין ניזהרים עתה בזה ולווים זמ"ז ללא עדים ובלא שטר משום דמכירין זא"ז ונאמנים זל"ז ויודע המלווה שלא ישכח ולא יכפור לו.

הרב יצחק שילה

איך אומרים 'רצון' במקרא?

רש"י בפרשת וישלח עה"פ "כראות פני אלדים ותרצני" כתב "כל רצון שבמקרא לשון פיוס" כלומר ריצוי לאחר כעס וחטא, וכ"כ בכמה מקומות במקרא.

ובחיפוש במחשב מצאתי היחיד שחריג הוא לשון "נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ד'" אשר כולם פירשוהו כשמח בחלקו ואין שם לכאורה שום עניין של פיוס וצ"ע. אכן בירושלמי ברכות (פ"ז ה"ה) דרשו הפסוק כנגד כוס של ברכה, "שבע" כנגד עיטור [שהכוסות מסביב מסמלים שפע] "רצון" כנגד הדחה ו"מלא" כמשמעו. וע"כ שהבין גם שם שהרצון הוא פיוס דהיינו הדחת הלכלוך, כמו לשון "כפרה" הנאמר בפיוס שפרש"י בכל מקום שהוא ג"כ לשון קינוח הלכלוך. ואפשר שהוא מבני השפחות וצריך פיוס וצ"ב בזה.

ובאמת לרצון ראשוני ללא ענין כעס נקרא בכל מקום "חפץ" או "אבה". עכ"פ יש להבין מדוע רק לפיוס מכעס קוראים רצון במקרא ולא לרצון הראשוני שטרם הכעס? ועוד אם יש טעם לזה א"כ מדוע לשון חז"ל אינו כן [כמו רצה גובה מזה רצה גובה מזה ועוד, וכמ"ש רש"י כל רצון 'שבמקרא']?

והנה לשון רצון דומה למילה 'מניע' בעברית דבן יהודה ימ"ש, שהוא לשון ריצה, ואולי במציאות של תורה כל דבר שהוא אמיתי אין צריך רצון אלא נעשה פשוט מפני שהוא אמת בלבד, ורק בחטא אדה"ר כתוב "ותרא כי טוב העץ" כי בלא חטא השאלה היא לא אם הוא טוב אלא אם הוא אמת [וידוע דברי הרמב"ם בזה במורה], ולכן אי"צ רצון אם לא כשיש חטא. ולכן בלשון משנה שהוא בעולם המעשה שהוא עולם ההסתר שייך רצון גם על אמת גמור דבלא רצון לא ייעשה הדבר. ואודה למי שיסביר העניין היטב.

מדור אקטואליה בהלכה

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידנו שליט"א

בתגובה למאמרי האברכים החשובים בגליון י"א - תשרי תשפ"ה

להרב נתנאל חיים שרון

עברתי על מה שכתב מע"כ בענין פיוט שערי ציון, וראיתי רבים מזכירים שמו של רבי יהודה המומר.

התרגשתי מאוד למקרא סיפורו הנוגע ללב, אך מה אעשה ואין המקרא יוצא מידי פשוטו, קשה להעמיס בפיוט את כל הסיפור, אבל בודאי יש בזה בכדי לעורר. יישכ.

להרב עוז דוד כפיר

במה שחקרת בענין גבאי בית כנסת שמכר עלייה לס"ת בימים נוראים, והאחד נקב בסכום 500 וחבירו העלה ל-720, אך הגבאי לא שמע את השני והכריז זכה כלפי הראשון, אם זכה הראשון למרות שהשני העלה את מחירו קודם ההכרזה.

וכתב כבודו להחשיב זאת כקנין בטעות, ועוד הוסיף כי "עצם מכירת מצוות בבית הכנסת וכו' דינה ככל מקח וממכר, והתקוף הוא מצד שהבטחה של רבים אינה צריכה קנין, וגם מועיל מצד קנין סיטומתא". נוראות נפלאתי על דבריו, שכבר דיברנו על זה מספר פעמים בבית מדרשינו, וגם הארכנו בזה בספר שו"ת משיב משפט (ח"א סי' ו וח"ב סי' א).

והן אמת שהגאון רבי צבי פרומר בשו"ת ארץ צבי (סי טל), רצה גם הוא לומר שיש בזה קנין מצד סיטומתא, אך הדברים פלאיים, שהרי מחלוקת היא בדברי הראשונים אם סיטומתא נקנית בדיבור בלבד, ולמסקנא נקטינן כשיטת הרא"ש דלא מהני קניינה בדיבור בלבד (ראה משפט הקנין ח"ג עמ' שפב). וכבר רבו גם תמהו ע"ד הישי"ש שציינת, כמו שהבאתי שם.

זאת ועוד, ראה מה שכתב מו"ז מרן זצוק"ל בשו"ת יחוה דעת (ח"ב סי' מא) בענין מכירת העליות והמצוות בשבתות וחגים אם אין בזה איסור מקח וממכר בשבת, וזאת אשר העלה כי כל תוקפו אינו אלא מכח נדר על תנאי שיזכה במצוה.

להרב משה בולבין

הנה זה פשוט שאין בעלות להורים על ילדיהם, ואם כי במקו"א כתבתי לדון בדינא דחיוב דמי וולדות לבעל, ולכאורה תליא במחלוקת הראשונים באופן שנגפו לאחר מיתת הבעל, דלהרמב"ם (פ"ד מחובל ומזיק ה"א-ב) נותנים את דמי הולדות לאשה. אולם הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם: א"א, אין דבר זה מחוור מן הגמרא וההלכה, דאפילו לרבה דאמר בשחבל בה לאחר מיתת הגר זכיא לה איהי בגווייהו, הני מילי אשת הגר שאין לו יורשין דקיימה וקדמה איהי וזכיא בגווייהו, אבל אשת ישראל שיש לו יורשין, לעולם הן ליורשיו. עכ"ל. וכן דעת הרא"ש (ב"ק שם סי' ה). ומרן השו"ע(חו"מ סי' תכג סעי' א): פסק כהרמב"ם, והרמ"א (שם) פסק כהרא"ש והראב"ד. ולכאורה נראה ביאור מחלוקתם, שלדעת הרמב"ם אין טעם חיוב דמי ולדות משום שיש כאן ממון בעצם, ומש"ה אין כאן דיני ירושה. אולם דעת הרא"ש והראב"ד שאכן נחשבים הם כממונו, וכשמת זכו יורשיו גם בממון זה ככל ירושתו. וכן ביאר בערוה"ש (שם ס"ג), וז"ל: ואם נגפה אחר מיתת הבעל, כתב הרמב"ם ז"ל דנותנין אף דמי הולדות להאשה, דס"ל דאין הוולדות ירושה - שאינם ממון בעצם, אלא כשהמיתו אותם אז נעשים ממון, וכשלא נגפה בחייו אין זה כממון שירשוהו יורשיו, וכיון שהם ילדיה זכתה בהם. ורבים חולקים עליו וס"ל דבמעי אמם נחשבים כממונו, וכשמת זכו יורשיו ככל הירושות. ע"כ.

ועל דרך זה ביאר גם האור שמח (שם), אלא שכתב דמסתברא כדברי הרמב"ם, דאם נאמר דהוולדות הם של בעל, וכממונו הוא להורישן ליורשיו, א"כ כשהאשה עצמה נגפה עוברה או נטלה סם כדי להפיל תשלם דמי ולדות לבעל, וזה לא שמענו, וצ"ל דכגופה דמי, והן של עצמה, אלא דבשעת החבלה זיכתה התורה הדמים לבעל, ואימתי חייבה תורה רק בנגפו בה אחרים, אבל בחובלת היא בעצמה לא חייבתה תורה לשלם לבעל. ודו"ק. וע"ע במנחת חינוך (מצוה מט) מ"ש בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד.

עוד אפשר לבאר ע"פ מ"ש הרמב"ן (שמות כא, כב) שגם כשהבעל חי, סיבת חיוב התשלומים לנוגף אינה מכח דיני ממונות, אלא כקנס, וז"ל: ולפי דעתי, בעבור שאין בולדות היזק ניכר, כי מי יודע אם יצליחו, אמר הכתוב אף על פי שאין כאן ממון תשלומין, נשים עליו עונש, והוא כמו קנס וממון שיטילו אחרים עליו על כרחו וכו'. ואמר שיהיה העונש ככל אשר ישית עליו בעל האשה, שהוא חפץ בילדיו, וחשובים הם אצלו, ויתן זה בפלילים, שלא יתן עליו עונש יותר מכדי דמיהן. ע"כ. הנה מבואר, שאפילו בעוברים חיים במעי אמם, כתב הרמב"ן שודאי אין זה מדיני ממונות, ואין הולד כממונו, אלא קנס הוא שקנסה תורה. וכן נראה לכאורה מדברי התרגום יונתן (שם). ועיין בספר תורת העובר (עמ' תקעד) שהביא דברי האחרונים שתמהו ע"ד הרמב"ן והתרגום הללו, וכתב בביאור דבריהם, דאין הולדות כצררי שיש לאב והאם בעלות ממונית על בנם, ומה שיכול למכור את בתו לאמה הוא חידוש שחידשה התורה. ואף שהאב יכול למכור את בנו ויש לו אפשרות מעשית לעשות זאת, מ"מ אין זה כשאר צררי ומטלטלין שעיקר שוויים היא ממונית גרידא, אלא רק שהוא בנו ומתייחס אחריו, אבל האב אינו בעלים כלל על בנו. וזה ביאור דברי הגמ' "אטו ולדות צררי נינהו". וזה שכתב הרמב"ן, דאין הדמי ולדות כשאר ממון בעלמא, אלא שזיכתה התורה דמי ולדות לאב והוא כעין קנסא בעלמא.

אך מ"מ נראה ברור מכמה מקומות שאין להורים דין 'בעלים' על ילד. ומה שהקשית ממעשה שלמה המלך, הנה הארכתי בזה בכ"מ, ומהם במשפט העדים (עמוד ???), והבאתי דברי מהר"ץ חיות (מכות כג:) שהעיר ע"ד הרא"ש (כלל קז סי' ו), וכוונתו דבגמ' מכות שם מבואר שבת קול יצאה להודיע כי היא אמו. וא"כ היה זה על פי רוח הקודש, ולא אומדנא לחודא. אך השואל בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תרלד) כתב וז"ל: ואין לומר מפני שיצאת בת קול ואמרה היא אמו ולפיכך יראו ממנו מפני שמן השמים מסכימים עמו, שהרי הכתוב מעיד "כי מפני המשפט יראו ממנו", ולא מפני הבת קול. עכ"ל. ולדבריו צ"ל שבתחילה שלמה המלך פסק את פסקו, וזאת על פי אומדנא לבד המספקת לדיין לפסוק על פיה. וראו כל העם את חכמת האלהים אשר בקרבו, ולאחר מכן הופיעה גם רוח הקודש, כדי לאשרר את פסק הדין.

והרדב"ז (שם) כתב לבאר מעשה דשלמה באופן אחר, וז"ל: כי המלך שלמה ע"ה הכיר את אם הילד מכמה בחינות, חדא שהכיר פרצוף הילד החי דומה לפרצוף האשה אשר

תובעת אותו, ופרצוף הילד המת דומה לפרצוף האשה אשר בידה הילד החי. עוד הכיר את טבע האשה התובעת שהיא קצת התנועה זריזה וזהירה ולא שכבה על בנה, ואת האשה האחרת הכיר בה הפך זה, ושפט בדעתו כי המת בנה של זו. עוד מסתמא שאל את עניינם ואמרו לו שזו שומרת יבם אשר הבן החי בידה ואמר בודאי אין אשה רוצה לטרוח להניק את מי שאינו בנה אם לא לשום תכלית של הנאה, כי אין הטבע מסכים על זה כלל. ולפיכך דן מדעתו כי אשה זו רוצה בילד החי אף על פי שאינו בנה להפטר מן החליצה ומן היבום, אבל האשה אחרת אם איתא דמת בנה, מה לה לתבוע את בן חבירתה לטרוח עליו ולהניקו ללא תכלית וסיבה, ועל כן שפט המלך שזה בנה ואמר לעומדים אצלו: זה בנה של זו וזה בנה של זו. ולברר הדבר שיאמינו שכך הוא, עשה התחבולה הזאת להבחין הדבר. ועל כן ידעו כי אמת אמר המלך בתחילה. וזהו "וישמע העם את המשפט", כי המלך שפט כן בתחילה ואח"כ עשה הבחינה, ועל כן יראו כי אמרו המלך ידע כל מצפוני לב מתוך דעתו וחקירתו והכרתו. עכ"ל. והכריח הרדב"ז כדבריו, דהא קי"ל כמ"ד לא מפקינן ממונא מחזקתיה אלא בעדים וראיה ואפילו באומדנא דמוכח כההיא דגמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו, ואפילו לבת קול, מ"מ הא אמרינן לא בשמים היא. וא"כ כיצד ביקש שלמה המלך להוציא את התינוק מידי המוחזקת, וי"ל דכיון דאמרה האשה "גם לי גם לך לא יהיה גזורו", הא אפיקתיה מחזקתה ולפיכך זכתה האחרת. א"נ הוראת שעה. והראשון עיקר. ועל פי זה סיים הרדב"ז: "והוי יודע שיש מי שפוסק דמפקינן ממונא באומדנא דמוכח, ומ"מ מהאי עובדא ליכא הכרחה". עכ"ל. וע"ע בפירוש האברבנאל במלכים שם שג"כ הקשה מדוע לא אזלי' בתר המוציא מחבירו עליו הראיה, ויישב באופן אחר.

הרב הדר יהודה גבאי בתגובה לרב משה מלכה

באשר תמה כת"ר לדברים אשר העלתי בס"ד בירחון קדום, בשם הגר"מ שטרנבוך שליט"א, טעם חדש מדוע מתענים הבכורות בער"פ, והוא כדי שלא יתעורר קיטרוג מדוע הפסידו קדושתם בחטא העגל, עיי"ש, ועי' במועדים וזמנים (ח"ז סימן קסט). והתבטא בהאי לישנא: "ונוראות נפלאתי על ביאור זה, דא"כ איך אנו רואים מעשים בכל יום בכורות ממשפחות כהן ולוי שמתענים בער"פ", והוסיף לבאר, דהרי מצד שבאים משבט לוי וזכו בעבודה אין להם לדאוג דבאמת לא הפסידו קדושתם בחטא העגל. וסיים בצ"ע. והנה מלבד דיש לומר דלא פלוג רבנן בתקנתם המובאת במסכת סופרים דעל הבכורות להתענות, ולא יחלקו בין בכור לבכור (ושמא זו כוונת המשנ"ב סימן תע ס"ק ב, במ"ש גבי כהנים ולווים: "אפ"ה בכור מיקרי", ואולי דבריו נכונים לטעמים אחרים בהא דמתענים הבכורות), וכידוע רעיון הלא פלוג כמבואר ברש"י (קידושין נח.) "שהשוו חכמים דבריהן בכל מקום שלא יפקפקו בהם", וחז"ל הזכירו רעיון הלא פלוג בין בגזירות ובין בתקנות, כמבואר ברמב"ם (תשובות סימן רכא), שחכמים תיקנו תקנות משום אופנים שהטעם קיים גם לאופנים שאין הטעם קיים, וכן דין חזרת הש"ץ, שטעם התקנה כדי להוציא יד"ח האינו בקי להתפלל בעצמו, ותיקנו כן גם שכל הציבור בקיאים. ותענית בכורות מנהג הוא שתיקנו חז"ל לנהוג כן, ולא מנהג שנולד מעצמו, וכמבואר במסכת סופרים, ופסקו השו"ע (או"ח סימן תע) להלכה. ואף שיוצא דופן לא מתענה (כן דעת הכף החיים או"ח סימן תע ס"ק ג), זה מחמת דאין לו שם בכור לעניין זה, דרק מי שיצא דרך פטר רחם הוקדש לעבודה, כמבואר בדברי הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות (להלן. שם מסיק מחמת טעמים אחרים שישתתף היוצ"ד בסיום מסכת), ואמנם יש מקום לחלק דמושג הלא פלוג נאמר רק בתקנות שאין בהם ריח מנהג, אלא תקנות הבאות למסד ולייצב אורח חיים ותיקוני עולם, ככתובת בנין דכרין, ומיאוני קטנה ועוד כיוצ"ב. אך משכך יש לומר, דאף אם אכתי יש לתמוה כנ"ל, אכתי שייך בזה רק 'נפלאתי', אבל 'נוראות' דל מהכא. אלא דלא מיבעיא להכי, דהגר"מ שטרנבוך גופא מתייחס להערה זו בספרו תשובות והנהגות (ח"ג סימן קיג), ושם כתב במוסגר, דכהנים ולווים בכורות נמי מתענים, מחמת שאיבדו מעלתם כבכור והרי הם כשאר כהנים ולווים, ולא עדיפים מחמת כהונתם להיות בהם גם מעלת בכור. עיי"ש. ומבואר דאע"פ דבחטא העגל לא איבדו התקדשותם לעבודה, אך כיון דהבכורות איבדו בחטא העגל קדושתם לעבודה, נמצא דגם הכהנים והלווים איבדו בכך את מעלת הבכור, ומשכך מוטל עליהם להתענות, כדי לזכות במעלת הבכור מלבד מעלת שם הבכור הקיימת. והנותר לעיין מה מוסיף לכהן מעלת שם הבכור טפי ממעלת הכהונה בכל הנוגע לעבודתו בקודש.

הרב חיים בנון בתגובה לרב יקיר בן עזרא

מש"כ בענין עיקר מטרת האדם בעולמו הוא להגיע לדבקות בה', יתברך, ורק יש ויכוח כיצד והיאך הדרך להגיע לידי כך, אעתיק כאן כמה לשונות הנוגעים לענין זה מדברי רבותינו ז"ל:

כתב רבינו בחיי בספרו כד הקמח (זנות הלב והעין): "כי הכוונה בבריאת האדם להיות חלק השכל רב ומתגבר על חלק הגוף".

כתב הגרי"ח בספר בן יהוידע (סנהדרין צט: ד"ה ואיני יודע) על דברי הגמ' "ועדיין איני יודע אם לעמל תורה או לעמל שיחה", פירוש הכתוב פיהו, ולימוד התורה הוא בפה, וגם שיחה זו תפילה היא בפה, והיינו ענין המחלוקת שיש בין דעות אשכנזים פרושים לאשכנזים חסידים בזמן הגאון רבי אליהו מוילנא ז"ל והרב החסיד רבי ישראל בעל שם טוב ז"ל, דלפי דעת אשכנזים החסידים הוא צריך שיתפללו כל התפילה מן פרשת העקדה עד עלינו לשבח בכוונה גדולה שלא יוציא מפיהם תיבה אחת בלי כוונה, ואע"פ שעל ידי כך צריכין להאריך ביותר ויעבור רוב שעות היום בשלוש תפילות, ולא ישאר זמן מועט לעסק התורה כי אם דבר מועט לית לן בה, כי העיקר הוא שיחת התפילה, ודעת הפרושים להתפלל בדרך ממוצע כדי שלא יאריכו זמן הרבה בתפילה, וישאר להם זמן מרובה בשביל עסק התורה, ומזיק כדעת הפרושים כשהוא אומר "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, הוי אומר לעמל תורה נברא".

כתב הגר"א בפירושו למשלי (ד יג) עה"פ "החזק במוסר אל תרף, נצרה כי היא חייך", וז"ל: 'החזק במוסר אל תרף' אחוז את המצוה שהתחלת בו ותחזק את עצמך, 'אל תרף' אפילו לפי שעה אל תרף עצמך מן המוסר, 'נצרה' כלומר אלא תמיד תוסיף גדרים ומצוות על המוסר שלא יבוא לידי רפיון. 'כי היא חייך' **כי מה שהאדם חי הוא כדי לשבור מה שלא שבר עד הנה אותו המידה, לכן צריך תמיד להתחזק, ואם לא יתחזק, למה לו חיים ?** עכ"ל. (וראה עוד בחשוקי חמד (ביצה כ:)

וכיוצ"ב כתב בספר **בעל שם טוב עה"ת (פ' לך אות ג – ד) שאמר הבעל שם טוב ז"ל בשם רבינו סעדיה גאון כי עיקר בריאת האדם בעולם הזה הוא לשבר מדות רעות שלו**

הטבעיות, ע"ש.

ואסיים במש"כ רבינו יעקב אבוחצירא בספר פתוחי חותם (ריש פ' שמות), וז"ל: דעיקר ביאת האדם לזה העולם הוא כדי להשלים נפשו רוחו ונשמתו, והשלמתם היא על ידי עסק התורה והתדבקותו במצוות ובתפילה כראוי, וכשיזכה לתקון נפש רוח ונשמה, בזה יזכה להתדבק בשכינה. עכ"ל.

הרב חיים בנון בתגובה לרב משה בולבין

מש"כ בענין משפט שלמה המלך, לעיין מאיזה טענה ירד שלמה המלך ע"ה להוציא מידי אותה אשה את בנה ע"פ אומדנא בהיותה מוחזקת ודין הוא שאין מוציאין ממון ע"פ אומדנא. ראה בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תרלד) לבאר סוגיא זו דמשפט שלמה, ובתו"ד כתב להקשות כנ"ל, ותירץ, וז"ל: וא"ת הא קיי"ל כמ"ד לא מפקינן ממונא מחזקתיה אלא בעדים וראיה, ואפילו באומדנא דמוכח כההיא דגמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו, ואפילו לבת קול מ"מ הא אמרינן לא בשמים היא. וי"ל דכיון דאמרה האשה גם לי גם לך לא יהיה גזורו, הא אפיקתיה מחזקתה ולפיכך זכתה האחרת א"נ הוראת שעה. עכ"ל. וראה שם ברדב"ז שכתב עוד "והוי יודע שיש מי שפוסק דמפקינן ממונא באומדנא דמוכח, ומ"מ מהאי עובדא ליכא הכרחה". נראה דבא לחלוק בזה על מה שהביא בתשובת הרא"ש (כלל קז) שהזכיר הרה"כ, וז"ל הרא"ש: דחזינא דדבר שאין יכול להתברר כלל דן אותו ר' בנאה באומדנא דמוכח, כל שכן בנדון זה שהרמאי מונע ההתבררות והעדרת האמת שראוי לדונו לפי אומד דעתו. והחכם רבי בנאה למד דין זה מאב החכמים במעשה שבא לפניו על שתים נשים זונות שדן אותן באומד הדעת, שנראה לו שרחמי האם נכמרו על בנה ונתן לה הילד החי, והופיעה רוח הקדש בבית דינו של שלמה ע"ה ואמרה כי היא אמו. וכן חכמי הגמרא בכמה מקומות פסקו דבריהם באומד דעתם עכ"ל. ע"ש.

הרב חיים בנון בתגובה לרב יצחק שילה

במה שהזכיר גבי מי שמקפיד על חבירו ואמר לו שהוא סולח, אציין בזה לדברי מהר"י ענגיל בגליוני הש"ס (קידושין מט: ד"ה ודברים) שכתב דהמבייש את חבירו וכדומה ומחל לו בפיו, אעפ"י שלא מחל לו בלבו, אמרינן ביה ג"כ דברים שבלב אינם דברים. ע"כ. וכשאמר לי (יום שני פ' שלח תשע"ה) מו"ר הגאון הגדול רבי שלום פוברסקי זצ"ל את דברי המהר"י ענגיל הנז' אמר לי שראה מי שחולק בזה ושכח מי זה. ע"כ. ואיני למי התכוין, ומ"מ הנה אמרו בגמ' במגילה (דף כח.) מר זוטרא כי הוה סליק לפורייה אמר שרי ליה לכל מאן דצערן, (וראה עוד בזוהר מקץ דף רא ע"ב). וכן הביא המשנ"ב (סימן רלט סק"ט).

וכתב בעל הפלא יועץ בספרו אורות אילים (שם): הן עתה העם מקצה אומרים קודם שכיבה הריני מוחל וסולח וכו', אבל מה בצע כשאין פיו ולבו שוין, מי יתן והיה כזה יום מחר שלא יחזיק במחלוקת, וחוששני להם מחטאת, כי יאמר ה' הכהתל באנוש תהתלו בו. ויקצוף אלוקים על קולם. לכן עצתי היא, דמאן דאית ליה מילתא בהדיה חבריה, לא לימא נוסח זה, עד כי יתן אל לבו ויגמור בדעתו לעשות כן. עכ"ל. ומשמע מדבריו שהאמירה בפה אינה מועילה אם אין פיו ולבו שוין. [וראה עוד בחשוקי חמד ע"ז עא: ובספרו והערב נא (ח"ב עמ' 218). ובשו"ת הראשון לציון (ח"ב סימן לא)].

שהשמחה במעונם

ברכת מזל טוב חמה ולבבית
לאברכים החשובים, יקרים ומעלים

הרב **מיכאל חזקיה** ורעייתו מנב"ת
להולדת התאומים

הרב **מורדי אור** ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן

הרב **ישראל אמסלם** ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן

הרב **שלמה רוח** ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן

הרב **דוד גזית** ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן

הרב **גונן איתמר** ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן

הרב **אברהם יאיר ביטון** ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן

הרב **אלחנן פרנקל** ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת

הרב **יצחק לניאדו** ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת

הרב **חילו סימון** ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת

הרב **ניסים בן עמרם** ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת

הרב **ברוך חסידים** ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת

הרב **עמרם שכטר** ורעייתו מנב"ת
בהכנס בנם יוסף נ"י בנועם עול מצוות

הרב **שלמה רוח** ורעייתו מנב"ת
בהכנס בנם בנועם עול מצוות

ברכת מזל טוב

למורנו הגאון הרב **אלקנה סנגס** שליט"א ורעייתו מנב"ת
ראש חבורת נשים נזיקין

לרגל אירוסי הבת

שיזכו להקים בית כשר ונאמן בישראל על אדני התורה והיראה, מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא ולדורות ישרים מבורכים בבנין עדי עד

ברכת מזל טוב

למורנו הגאון הרב **אהרון דגן** שליט"א ורעייתו מנב"ת
ראש חבורת שבת

לרגל אירוסי הבן

שיזכו להקים בית כשר ונאמן בישראל על אדני התורה והיראה, מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא ולדורות ישרים מבורכים בבנין עדי עד

ברכת מזל טוב

למורנו הגאון הרב **עובדיה יוסף טולידנו** שליט"א
ראש חבורת חושן משפט

לרגל הוצאת ספרו החשוב 'משפט הירושה'

יה"ר שימשיך להשקות מתורתו את הרבים ויפוצו מעיינותיו כמעיין המתגבר מתוך בריות גופא ונהורא מעליא לאורך ימים ושנים

ברכת מזל טוב

למורנו הגאון הרב **עובדיה יוסף** שליט"א ורעייתו מנב"ת
ראש חבורת ש"ס

לרגל נישואי הבן

שיזכו להקים בית כשר ונאמן בישראל על אדני התורה והיראה, מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא ולדורות ישרים מבורכים בבנין עדי עד

הקובץ הבא

יראה אור לקראת חג הפורים הבעל"ט, ויעסוק בעניני פורים, פסח, שבת הלכות בורר ודש

נושאי הגליון הבא: **פורים בהלכה ובאגדה** | פסח בהלכה ובאגדה | **שבת - בורר ודש** | שבת שאר ענינים
בבא בתרא | **סנהדרין** | חושן משפט | **אקטואליה בהלכה** | **תגובות לקבצים קודמים**

ניתן להגיש בתיבת המערכת במייל Toratsm42@gmail.com או במחשב הדרומי (השחור)

בתיקיית 'ירחון י"ג - פורים תשפ"ה' מועד אחרון להגשה ר"ח אדר תשפ"ה

נא הקפידו על כתיבה על פי הכללים!

פרטי המערכת
עורך: הרב נתנאל חיים שרון | **עימוד:** אוצראות | **טלפון:** 050-4125953 | **מייל:** Toratsm42@gmail.com