

ב"ה

ש"פ מקץ – חנוכה

ה'תשע"ג

גליון ז [אלף-מו]

גאולה ומשיח

- 4....."מקריבין קרבנות".....
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

- 7..... בדין צירוף פת עכו"ם ללחם משנה
הרב בנימין אפרים ביטון
- 11..... הסבר הרבי בתשובת הבית יוסף
הת' שמואל קופרמן
- 13..... "והבור ריק אין בו מים"
הת' מנחם מענדל גורארי'
- 14..... וזדים ביד עוסקי תורתך
הנ"ל

אגרות קודש

- 15..... להרמב"ם שבמקדש הדליקו אור לכ"ו למה תיקנו המצוה לכ"ה....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

חנוכה

- 22..... הערות בשיטת התוס' בענין מהדרין מן המהדרין
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 30..... אלמנה מדליקה ומברכת על נ"ח בעצמה?
הרב ברוך אבערלאנדער
- 36..... החיוב להדליק נ"ח בשני פתחים משום חשד
הרב בן ציון חיים אסטער
- 39..... הדלקת נ"ח באכסנאי
הרב חיים הלל רסקין

נגלה

- 44..... פסול גזלן בשבועה
הרב יהודה ליב שפירא
- 49..... שיטת הרשב"א בחלוקה דשנים אוחזין
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 53..... אפטרופוס כשומר חנם
הרב פרץ בראנשטיין

זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי (גליון) 54
הרב פנחס קארף

רמב"ם

הזכרת שמואל הנביא בספר היד (גליון) 54
הרב אברהם אלאשוילי

חסידות

ציונים לתניא קדישא (ה) 56
הרב חנני' יוסף אייזנבך

בענין ברכות קריאת שמע 61
הרב מנחם מענדל רייצס

הלכה ומנהג

מלאכת בורר – בהכנת תה 62
הרב שלום דובער לוי

סחיטה ומלבן בבגדים ובשערות 67
הנ"ל

הפרשת חלה מעיסה של סופגניות 72
הרב לוי יצחק ראסקין

אם האיש שמדליק נר שבת בחדרו צריך לעמוד ליד אשתו כשהיא

מברכת 73
הרב גדלי' אבערלאנדער

גדר בגדים ותכשיטים לעניין מוקצה 76
הרב שמעון גדסי

טעימה קודם עלות השחר 81
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

אכילת ביצים במוצאי שבת 83
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

שפשוף הרוק ב'עלינו לשבח' 84
הת' ניסן יוסף זיבעל

נסיעה לבית הכנסת בשבת באופן האסור (גליון) 88
צבי רייזמן

כוונה במצות (גליון) 90
הרב פנחס קארף

פשוטו של מקרא

למה אין התורה מספרת אופן פגישת יעקב עם יצחק 91
הרב וו. ראזענבלום

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויחי – חזק
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ב טבת
ה'תשע"ג

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:
פאקס: 347-227-0308
אימייל: haoros@haoros.com
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
www.haoros.com

גאולה ומשיח

"מקריבין קרבנות"

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

כתב הרמב"ם בריש פי"א מהל' מלכים: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם. מקריבין קרבנות ועושין שמטין ויובלות¹ ככל מצותן האמורה בתורה.

והנה בלקו"ש חי"ח עמ' 277 הערה 49 מבאר ש"מקריבין קרבנות" הוא תוצאה מזה שבונה המקדש. וכבר שקו"ט בזה², דלכאורה לפי דעת הרמב"ם³ מקריבין על המזבח כל קרבנות אע"פ שאין שם בית בנוי, וא"כ למה לע"ל צריך להיות מקודם בנין בית המקדש ורק אח"כ הקרבת קרבנות. ולכאורה י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חי"א עמ' 120 ואילך ש"קרבנות" כולל כל העבודות בביהמ"ק, היינו הדלקת והטבת המנורה

(*) לע"נ אבי מורי הרב יצחק הכ"מ ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א.

1) ראה בלקו"ש חי"ח המובא בפנים ש"עושין שמטין ויובלות" הוא תוצאה מ"מקבץ נדחי ישראל", שהרי בשביל קיום מצות יובל (ושמיטה – ראה שם בהערה) צ"ל כל בני"א בא"י כמ"ש (ביובל) "לכל יושבי"ו" (ויקרא כה, י), ובערכין לב, ב דרשו ע"ז "בזמן שכל יושבי" עלי". והנה לקיום מצות יובל אין נצרך לכל בני"א ממש, אלא לרוב כל שבת ושבת, אלא שהוא בשלימות יותר כאשר יש כל בני"א ממש, ראה בסה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 74 ובהע' 45 שם. ועד"ז הוא בהמצוות התלויות ב"ביאת כולכם" שגם בזה לכאורה צ"ל רק רוב בני"א ולא כולם ממש (ועי' ג"כ תוס' נדה מז, א ד"ה לא כולהו).

והנה לכאורה הכוונה ב"מקבץ נדחי ישראל" היינו כל בני"א ממש, כמובן מריבוי המקומות בתושב"כ ושבע"פ וכו' ששם מבואר ענין קיבוץ גליות שאף יהודי לא ישאר בגלות. וגם מצד תפקיד מלך המשיח כמלך על כל ישראל בשלימותם, ולהביא לשלימות התורה והמצוות, הרי לכאורה כדי להשפיע על כל בני"א בלי יוצא מן הכלל ולשלימות מלכותו של מה"מ צריך לקבץ כל בני"א ממש. ובפשטות י"ל, שאין כוונת הרמב"ם שמשח מקבץ נדחי ישראל רק בשביל לקיים מצות שמיטה ויובל, שא"כ לא ה' מוכרח שהוא מקבץ כל ישראל ממש, אלא ש"מקבץ נדחי ישראל" אכן קאי על כל ישראל ממש, כי הוא נצרך לישועת כל א' מישראל וכדי שכל א' מישראל יוכל לעסוק בתומצ"צ כהוגן ובמנוחה וכו' ויוכל לקיים כל המצוות גם התלויות בארץ, אלא שכיון שהרמב"ם מדבר על שלימות התומצ"צ לע"ל, לכן מבאר הענין של "מקבץ נדחי ישראל" כפי שמודגש בעשיית שמטין ויובלות וכו'.

2) ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' יז, ועוד.

3) הל' בית הבחירה פ"ב ה"ד, פ"ו הט"ו, ועוד.

ועריכת לחם הפנים וכו', ומבאר שם שזהו ביאור דברי הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות כו'", דכוונתו על עשיית כל הכלים הצריכים לעבודה דהיינו המנורה והשלחן והמזבח וכו', ע"ש. שעפ"ז י"ל שכוונת הרמב"ם כאן ב"מקריבין קרבנות" קאי לא רק על הקרבנות ע"ג מזבח החיצון, אלא גם על הדלקת הנרות וכו' שלזה צריך בית בנוי וכלים, כפשוטו.

אלא דמ"מ, עיקר המכוון בדברי הרמב"ם "מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" קאי על המזבח דוקא, כמו שמשמע גם בלקו"ש חי"א שם שכותב "להקריב בו קרבנות (שכולל כל עבודות הכהנים שעיקרם עבודת הקרבנות)", שעפ"ז מובן הא דבריבוי מקומות בשיחות הקודש מובא הרמב"ם הנ"ל "מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" בקשר להמזבח בפרט, וראה ג"כ ד"ה באתי לגני תשל"ב הערה 22. וכמובן ג"כ דעיקר התועלת של ביהמ"ק בשביל בני"י הוא הבאת הקרבנות שהם יכולים להביא לה', שזהו הקרבנות על המזבח דוקא.

ב. והנה בלקו"ש ח"כ עמ' 633⁴ הערה ד"ה בחנוכת המזבח וחנוכת בית המקדש, כותב שם בתו"ד וזלה"ק "ויש לומר הטעם לזה שקבעו חנוכה לזכר חנוכת המזבח לבד (כמ"ש ברש"י, מרדכי וכו' שבריש ההערה) – נוסף על ש(בפשטות) אותו טמאו היוונים במיוחד – ע"פ מ"ש הרמב"ם (ריש הל' ביהמ"ח) דעיקר מצות בנין בית המקדש הוא "לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות כו'", שהוא במזבח". עכלה"ק בנוגע לעניינו. וכנראה מתוכן ההערה שם, שכוונתו לבאר למה במקומות הנ"ל מזכירים חנוכת המזבח בלבד ולא חנוכת ביהמ"ק עצמו, כי עיקר הכוונה בהבית הוא במזבח.

והנה במקומות הנ"ל שנשמנו בההערה שם, שכתבו שחנוכה הוא ע"ש חנוכת המזבח, יש לעיין למה לא הובא שחנוכה הוא גם לזכר חנוכת המנורה, ושאר כלי המקדש דהוצרכו החשמונאים לבנות מחדש⁵, – ואף שנקבע חנוכה גם לזכר נס הנרות שבמנורה אבל לא מובא במקומות שנשמנו בההערה הנ"ל שזה קשור לחנוכת המנורה – . ואוי"ל כי מצינו בכ"מ שחנוכת המזבח התעסקו בו כל משך ח' ימים⁶, ולכא' הכוונה, שענין החינוך מתבטא בהבאת קרבנות, ע"ד שמצינו בחנוכת המזבח

(4) וראה שם עמ' 449 ובהערה 26 שם.

(5) כמבואר בע"ז מג, א וברש"י שם ד"ה ומלכות בית חשמונאי ובכ"מ.

(6) ראה בלקו"ש חכ"ה עמ' 235 הערה 7 ובשוה"ג שם.

דמשכן, וחנוכת הבית דשלמה⁷. וכמו"כ בחנוכת החשמונאים⁸ הקריבו קרבנות מיוחדים (כל משך ח' ימים אלו – כך משמע לכאורה). (וגם ענין השמחה והחגיגה הקשור עם חנוכת הביהמ"ק מתבטא בהבאת קרבנות כתודה לה'). וענין זה אפשר ושייך רק על המזבח, משא"כ במנורה ושאר הכלים הרי א"א לעשות תוס' מיוחד לחנוכתו, כפשוטו. וי"ל שמכיון שבמשך כל הח' ימים הי' נרגש בעיקר חנוכת המזבח, שעליו הביאו תוס' קרבנות, לכן זה נקרא בעיקר חנוכת המזבח. אלא דלכא' סו"ס זה לא מתרץ למה לא מזכירים חנוכת המנורה כלל, דגם הדלקת המנורה הוי גדר של חנוכת המנורה, כמבואר בלקו"ש חי"ח פ' בהעלותך א' בענין חנוכת המנורה ע"י אהרן (ואדרבה "שלך גדולה משלהם", ע"ש), וא"כ למה לא מזכירים חנוכת המנורה כלל.

והנה בצ"פ הל' חנוכה פ"ג ה"ב מבואר ע"פ פסיקתא דר"כ שלא בנו החשמונאים מנורה גמורה אלא השתמשו כל לילה בשפוד א', ע"ש, שעפ"ז מובן בפשטות שבאמת לא הי' עשיית מנורה גמורה שאפ"ל ע"ז חנוכת המנורה. (ואין זה נוגע לדין דחינוך המנורה שהי' אז דעבודתן מחנכתן שלכן הי' צ"ל ההדלקה בין הערביים דוקא וכו', כמבואר בכ"מ⁹, שענין זה הרי לפי ביאור הצ"פ הי' במשך כל שמונה ימים כי כל יום הדליקו בשפוד חדש והוי חינוך מחדש¹⁰, – כ"א לענין חנוכה בפשטות דהיינו על דבר שנעשה מחדש, שמכיון שלא הי' כאן מנורה גמורה א"א לומר שחוגגין חנוכתו היינו בנייתו מחדש וכו', משא"כ המזבח הרי בנוהו מחדש וחדשוהו).

אבל בלקו"ש ח"כ עמ' 633 שם בסוף ההערה הנ"ל מסביר, על מה שמקשים בנוגע לחנוכה, שקדושה הקודמת לא בטלה וא"צ חינוך¹¹, שענין החינוך שהי' אז אינו קשור לענין דעבודתן מחנכתן (שבועות טו, א), כ"א כפשוטו – התחלה לאחר הפסק ארוך ולאחרי שפינו וטהרו כו'. ע"ש. ועפ"ז, הרי גם לשיטת הצ"פ דלא בנו אז (בשעת נס חנוכה) מנורה חדשה

(7) וכן בביהמ"ק השלישי המובא ברמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ב הי"ד, ובימי עזרא כמבואר שם הט"ו.

(8) ראה שבלי הלקט סקע"ד.

(9) ראה לדוגמא בהתוועדויות תשמ"ז ח"ב עמ' 98.

(10) ולכן לשיטתו מובן למה הי' צ"ל שמן טהור כל הח' ימים, כי חינוך המנורה צ"ל בשמן טהור, וכל יום הי' חינוך מנורה חדשה, כמבואר בשיחות קודש תשמ"מ ח"ג עמ' 21.

(11) לכא' הכוונה להבית המקדש עצמו, שקדושתו לא בטלה, אבל הכלים שעשו מחדש לכא' פשיטא שהיו צריכים חינוך. וראה ג"כ שו"צ צפע"נ החדשות ח"א סי' מה.

כראוי, שייך הענין של חנוכת המנורה הנ"ל שהוא מצד שהתחילו עוה"פ להדליק לאחר שהי' הפסק. ועוד להעיר שאף שבכ"מ הביא הרבי ביאור זה של הצ"פ, אבל בשיחות קודש תש"מ ח"ג עמ' 21 מבואר שזהו חידוש גדול, שבכחו של הרגצובי לומר, אבל מפשטות הגמ'¹² בע"ז מג, א משמע שהשתמשו כל שמונת ימי חנוכה במנורה החדשה שעשו אז, ולא כשיטת הצ"פ הנ"ל שכל יום השתמשו רק בשפוד א', וראה בסה"ש תנש"א ח"א עמ' 199 ובהערה 85 ובשוה"ג שם.

ועפנה"ל י"ל, שמכיון שעיקר העבודות במקדש הוא הקרבנות על המזבח, ולזה בפרט הוא כוונת הרמב"ם כשכותב "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות", לכן אע"פ שאז בימי החשומנאים הי' חנוכת המנורה וגם שאר כלים, אבל נקרא ע"ש חנוכת המזבח כי עיקר העבודה הוא במזבח, ולכן מדגישים דוקא המזבח יותר משאר הכלים.

ויה"ר שנוכה לחנוכת בית המקדש השלישי והמזבח והמנורה וכו' תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

בדין צירוף פת עכו"ם ללחם משנה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. כבר הבאנו בגליונות הקודמים דברי רבינו שבלקו"ש חל"ו בשלח (ג) ביסוד החיוב דלחם משנה דיש לבארו בשני אופנים, הא' דהוא דין בסעודת שבת, דגדר סעודה הוא ע"י קביעתה על פת, וכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לקבוע אותה על לחם משנה, והב' דחיוב לחם משנה הוא דין בבציעת הפת, דמהלכות בציעת הפת שצריך לברך ולבצוע

(12) אבל להעיר ממענת כ"ק אדמו"ר שנדפס בגליון בית חיינו 123 עמ' 21, במענה לא' שרצה להוכיח מהגמ' הנ"ל (שהובא גם במנחות כח, ב) אודות מנורת החשומנאים שהיו שפודין של ברזל מצופין בעץ, שאולי יש מזה ראי' לשיטת הרמב"ם שהקנים של המנורה היו באלכסון, היות ששיפודים הם ישרים. וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר: "למש"כ בנוגע לשיפודין של ברזל האמור בחנוכה (פסיקתא דר"ב), עיין שם שהיו שמונה (לא שבעה). וראה מש"כ בזה בפצע"נ לרמב"ם מגילה (פ"ג ה"ב) דשיפוד אחד בכל יום. כך בברזל אין גביעים כו". עכלה"ק. (וראה תוס' מנחות שם (ור"ה כ"ד, ב) ד"ה שפודים – המעתיק).

אשלימה, אלא שבשבת ניתוסף בגדר "שלימה" דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה, ולכן צ"ל בציעת הפת על לחם משנה.

ומבאר הנפק"מ שבין שתי האופנים וזלה"ק "אם הוא דין בבציעת הפת, הר"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, משא"כ אם זה גדר בחשיבות הסעודה, הר"ז נוגע לכל הסעודה, ולכן צריך שיהיו שני הלחמים על השלחן במשך הסעודה, ומצוה (מן המובחר) לאכול משניהם".

ובהערה 20* מעיר ע"ז וזלה"ק "ראה שו"ע אדה"ז סעד"ר ס"ב (כדעת ר"כ, הובא לקמן ס"ד. אבל ראה הערה 29). ולהעיר מפמ"ג שם (משב"ז סק"ב). ועוד".

וכוונתו בזה מבוארת, דבתחילה מציין לדעת אדה"ז שם ש"אין צריך שיבצע משתיהן אלא שיאחזו שתיהן בידו ויבצע מאחת מהן", והיינו דלפמ"ש"כ בפנים בהחילוק בין שתי האופנים יוצא נפק"מ למעשה, דלאופן הא' סגי בזה שנוטל שתיהן בידו בעת הברכה אע"פ שבוצע רק אחת מהן [כדעת אדה"ז], משא"כ לאופן הב' מסתבר שיש לו לבצוע ולאכול משניהם [כדעת מקצת ראשונים ופוסקים ז"ל]¹³.

אמנם לפמ"ש"כ בהערה 29 דיתכן דגם להצד שהוא דין בסעודה אי"צ לבצוע ולאכול משניהם דגם בנוטל שתיהן בידו בעת הברכה ובוצע רק אחת מהן "מקרי קביעת סעודה על שתיהן"¹⁴, הנה שוב אינו מוכרח הנפק"מ הנ"ל, דלב' האופנים שפיר י"ל דסגי בבציעת אחת מהן.

ושוב מעיר מדברי הפמ"ג שם בדין צירוף פת עכו"ם ללח"מ שכתב וז"ל "יראה לי מי שאין אוכל פת כותים ואין לו לחם משנה כי אם אחת פת כשר ואחת פת עכו"ם אפשר שיניח שני' זכר למן", דגם בזה נראה דתלוי בב' הדינים שבלח"מ ונכלל ומסתעף מהנפק"מ הנ"ל שבפנים השיחה, דלהצד שהוא דין בבציעת הפת שפיר י"ל שאפשר לו לצרף פת עכו"ם ללח"מ אע"פ שלא יאכל ממנה במשך הסעודה [כדעת הפמ"ג] דדין

(13) ראה בלקו"ש שם הערה 21 שהעיר בזה מדברי השטמ"ק (ריטב"א) ועוד לברכות לט, ב שפירשו המימרא "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת" דהיינו "ולבצוע משתיהן", ועד"ו כ' הב"ח סי' עדר שכן "ראוי לנהוג לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לכל הסעודה וגם לבצוע שתי הככרות של לחם משנה לחתיכות שיאכלו כל המסובין מהם ועכ"פ יהא נוהג כך בסעודת בקר דכבוד יום קודם לכבוד לילה" (והובא גם במג"א שם סק"ב), ומשמע מדברי הב"ח דבציעה על ב' הככרות היא מצד חשיבות הסעודה. ולהעיר עוד מהנסמן בזה בשו"ת 'דברי יציב' או"ח סי' קכח עיי"ש.

(14) וראה בגליון א'לו מש"כ בביאור דברי רבינו שבהערה 29 בארוכה עיי"ש.

הלח"מ נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, אכן להצד דהוא דין בסעודה י"ל דמי שאינו אוכל פת עכו"ם אינו יכול לצרפו ללח"מ, דדין הלח"מ נוגע לכל הסעודה ומצוה לאכול משניהם.

ע"כ תוכן הערת רבינו הנ"ל.

ב. ומעתה יש לעיין אם הנפק"מ הנ"ל בדין צירוף פת עכו"ם ללח"מ הוא גם להסברא שבהערה 29 [דגם בנוטל שתיהן בידו בעת הברכה ובוצע אחת מהן מקרי קביעת סעודה על שתיהן], או דנימא דלסברא זו שוב אינו מוכרח הנפק"מ הנ"ל ולעולם דלב' האופנים שפיר י"ל דאפשר לצרף פת עכו"ם ללח"מ.

ולכאורה בפשטות י"ל דלסברא זו שוב אינו מוכרח הנפק"מ הנ"ל ולעולם דלב' האופנים שפיר אפשר לצרף פת עכו"ם ללח"מ, דסברא זו הרי סגי בבציעת אחת מהן הן להצד דהוא דין בבציעת הפת והן להצד דהוא דין בסעודה [וכמבואר להדיא בדברי רבינו בהערה 20* הנ"ל וכמוש"נ], וא"כ בפשטות נימא דהוא הדין והוא הטעם שאפשר לצרף גם פת עכו"ם ללח"מ אע"פ שלא יאכל ממנה בתוך הסעודה, דגם להצד דלח"מ הוא דין בסעודה הרי "מקרי קביעת סעודה על שתיהן" בזה שנוטל שתיהן בידו בעת הברכה.¹⁵

ג. והנראה לפענ"ד לומר דהנפק"מ בדין צירוף פת עכו"ם ללח"מ הוא גם להסברא שבהערה 29, והיינו דגם לפי סברא זו עדיין איכא נפק"מ בין הני שתי אופנים דאם הוא דין בבציעת הפת שפיר יש לצרף פת עכו"ם ללח"מ משא"כ אם הוא דין בסעודה הרי שלא יוכל לצרף פת עכו"ם ללח"מ.

והיינו טעמא דשאני דינא דבציעת ככר אחת בב' ככרות בעלמא הראויים ומוכנים לאכילה מדינא דפת עכו"ם שאין הככר הב' מוכן וראוי לסעודה זו כלל, דבשלמא אם יש לו לפניו ב' ככרות המוכנים וראויים

15) אכן גם אי נימא כהצד הב' שבפנים דלהסברא שבהערה 29 שוב אינו מוכרח הנפק"מ בדין צירוף פת עכו"ם ללח"מ ולעולם דלשני האופנים שפיר אפשר לצרף פת עכו"ם ללח"מ, מ"מ עדיין איכא בזה נפק"מ אם ישנו בזה גדר של "מצוה מן המובחר" שלא יוכל לקיימה או לא, והיינו משום דגם להסברא שבהערה 29 הנה להצד דהוא דין בסעודה עדיין איכא "מצוה מן המובחר" עכ"פ לבצוע ולאכול משניהם [וכמוש"נ בגליון א' עיי"ש], וא"כ גם אי נימא כהצד הב' שבפנים עדיין איכא נפק"מ דלאופן הא' שפיר אפשר לצרף פת עכו"ם וליכא בזה אפילו משום מצוה מן המובחר לבצוע גם מככר הב', משא"כ לאופן הב' הגם שמדינא אפשר לצרפו ללח"מ כי אינו "חייב" לבצוע ולאכול משניהם, מ"מ איכא בזה "מצוה מן המובחר" שלא יוכל לקיימה ודו"ק.

לאכילה אם ירצה, הנה [לסברא שבהערה 29] שפיר סגי בבציעת אחת מהן לבד, והיינו משום דבנוטל שתיהן בידו שפיר מקרי קביעת סעודה על שתיהן.

אמנם בפת עכו"ם שאין הככר הב' מוכן וראוי לסעודה זו כלל וא"א לא לאכול מככר זה הב' אף אם ירצה, הנה בכה"ג נראה דלא שייך לומר שבנוטל שתיהן בידו בעת הברכה מקרי קביעת סעודה על שתיהן, דהרי פת זה הב' אינה מכלל הסעודה כלל.

וממילא דדין צירוף פת עכו"ם ללח"מ יהי' תלוי [גם לפי הסברא שבהערה 29] בב' האופנים ביסוד החיוב דלח"מ, דאם הוא דין בבציעת הפת הר"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת ושפיר אפשר לצרף פת עכו"ם ללח"מ, משא"כ אם הוא דין בסעודה הרי בעינן עכ"פ שהככרות יהיו ראויים ומוכנים לסעודה זו, דרק בכהאי גוונא מקרי קביעת סעודה על שתיהן גם אם בוצע רק אחת מהן משא"כ בפת עכו"ם שאין הככר הב' מוכן וראוי לסעודה זו כלל¹⁶.

ד. ואם כנים דברינו נראה דהדברים מדויקים היטב בדקדוק לשון רבינו שבהערה 20* הנ"ל.

דהנה כד דייקת שפיר הרי הביא רבינו תחילה הדין דבציעת אחת מהן [בב' ככרות בעלמא] דזה תלוי לכאורה בהנפק"מ שבין שתי האופנים, וע"ז כתב "אבל ראה הערה 29", והיינו דלהמבואר שם שוב אינו מוכרח הנפק"מ בזה וכמוש"נ, ורק לאח"כ שוב העיר מדין צירוף פת עכו"ם ללח"מ דגם בזה י"ל דתלוי בב' האופנים וכנ"ל.

ואולי י"ל דמזה שציין להסברא שבהערה 29 לפנ"ז [רק] בהמשך להדין דבציעת אחת מהן בכלל ולא בסוף ההערה [גם] בהמשך להדין דפת עכו"ם, נראה שרמזו בזה בדקדוק לשונו הק' ליסוד הדברים הנ"ל דהנפק"מ בדין צירוף פת עכו"ם ללח"מ הוא גם להסברא שבהערה 29.

16) וראה גם בגליון א'לו שכתבנו לדייק בדברי רבינו שכלל בהנפק"מ ב' פרטים להצד שהוא דין בסעודה, הא' שצריך שיהיו שני הלחמים על השלחן במשך הסעודה, והב' שמצוה לאכול משניהם, ורק על פרט הב' הוסיף בחצאי ריבוע התיבות "מן המובחר" [והכוונה בהוספת תיבות אלו בחצאי ריבוע י"ל דהיינו לפי הסברא שבהערה 29 וכמוש"נ שם].

ולכאורה יש לדייק מזה דהפרט הא' הוא גם להסברא שבהערה 29, והיינו דאע"פ שאי"צ לבצוע ולאכול משניהם, מ"מ צריך עכ"פ שיהיו השני הלחמים עליהם "קבעו" הסעודה על השלחן במשך הסעודה [והיינו דבעינן שהלחמים יהיו ראויים ומוכנים לסעודה זו כדי למיחשב קביעת סעודה על שתיהן וכפנים] ודו"ק.

דהרי אי נימא דלסברא זו שוב אינו מוכרח הנפק"מ הנ"ל ולעולם דלב' האופנים שפיר י"ל דאפשר לצרף פת עכו"ם ללח"מ א"כ הול"ל לציין לההערה 29 בסוף ההערה כלומר גם בהמשך להדין דפת עכו"ם, ומזה שציין להסברא שבהערה 29 רק בהמשך להדין דבציעת אחת מהן בכלל יש לדקדק מזה דהנפק"מ בדין צירוף פת עכו"ם ללח"מ הוא גם להסברא שבהערה 29 וכמו ש"נ.

ה. והנה ביסוד דברי רבינו הנ"ל נראה לבאר עפ"ז עוד כו"כ נפק"מ למעשה בפרטי דיני לח"מ דתלוי בשני האופנים הנ"ל ביסוד החיוב דלח"מ, ועוד חזון למועד בע"ה¹⁷.



הסבר הרבי בתשובת הבית יוסף*

הת' שמואל קופרמן

תות"ל המרכזית – 770

ידועה שאלתו של הבית יוסף¹⁸, וז"ל "ואיכא למידק למה קבעו שמונה ימים דכיוון דשמן שבפח היה בו כדי להדליק לילה אחת ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות". הבית יוסף על אתר מביא על כך מספר תירוצים.

בלקו"ש חט"ו¹⁹ הרבי מקשה על תירוצים אלו, ומסביר בתירוץ שתמיד נשארה כמות השמן מלאה בכוסות שאין הכוונה שהכוס התרוקנה והתמלאה בדרך נס, אלא שהיא כלל לא התרוקנה והיה בשמן את כח 'נמנע הנמנעות' – כלה ואינו כלה, ויחד עם זה שהנר דלק השמן לא נכלה, ומביא דוגמא ממקום הארון וכו', ועיי"ש בארוכה.

(17) וראה סוף הערה 20 * הנ"ל שמסיים רבינו "ועוד". ואולי י"ל הכוונה בזה, דלהמבואר בפנים השיחה בהנפק"מ שבין שני האופנים, איכא בזה "עוד" נפק"מ בפרטי דיני לח"מ וכפי שיתבאר בע"ה.

ויותר נראה לומר דדברי רבינו שבפנים השיחה (ס"ג) בהנפק"מ שבין שני האופנים הם כעין "בנין אב" ויסוד מוסד שממנו מסתעפים עוד כו"כ נפק"מ למעשה בפרטי דיני לח"מ, והיינו דממש"כ בפנים "מסתעף" הדין דבציעת שניהן או רק אחת מהן, וכמו"כ "מסתעף" הדין דצירוף פת עכו"ם ללח"מ, וכמו"כ י"ל שמזה "מסתעף" עוד כו"כ דינים וכפי שיתבאר בע"ה. (* לעילוי נשמת חסיבה בת עלו נפטרה בט"ו כסלו. ולזכות בנה יעקב בן חסיבה להצלחה בגו"ר.

(18) טור או"ח סי' תרע סק"א.

(19) פרשת חיי שרה שיחה ה' שק"מ חודש כסלו.

ולכאורה, גם על תירוץ זה תוקשה קושיית הבית יוסף לאידך גיסא, שאמנם ביום הראשון מובן שהיה נס מכיוון שדלק בכח 'נמנע הנמנעות', אך לכאורה ביום האחרון לא היה צורך שהשמן ידלק בנס מכח נמנע הנמנעות. והיה יכול לדלוך באופן רגיל וטבעי.²⁰

ועכצ"ל שבאמת גם ביום השמיני השמן דלק באופן של 'נמנע הנמנעות' - דולק ואינו כלה', ואעפ"כ אין זה היה נס לחינם, וכדלהלן.

בשבת פ' מקץ ה'תשכ"ג²¹ הקביעות היתה שבחנוכה היו שתי שבתות, והרבי אמר בפארבריינגען שלשיטת רוב הראשונים, וכך גם סובר אדה"ז²² שקביעות זו של שתי שבתות הייתה גם בחנוכה המקורי שאף הוא חל בשתי שבתות.

כמו"כ מביא הרבי את מח' הרמב"ם והראשונים לגבי יום הניצחון במלחמה, שלשיטת הרמב"ם הניצחון היה בכ"ה כסלו עצמו, משא"כ לשיטת הראשונים היה בכ"ד כסלו. ומקשה הרבי שלכאורה לשיטת הרמב"ם שהניצחון היה בכ"ה, א"כ הדלקת הנרות הראשונה בבית המקדש הייתה בכ"ה בערב, וא"כ למה נקרא שהדליקו את הנרות בכ"ה כסלו והרי ההדלקה הייתה בשביל כו'²³, עכתה"ד.

המורם מכהנ"ל, שלשיטת רוב הראשונים ואדה"ז, כ"ה כסלו היה בשבת. וא"א לומר שהדליקו פעם ראשונה בשבת, הן מצד שאלת הרבי על הרמב"ם והן מצד דברי רבינו גרשום שאומר שאסור לחנוך את המנורה בשבת. א"כ הדלקת הנרות הראשונה היתה ביום שישי כ"ד כסלו בין הערביים (מכיוון שהייתה הדלקה בשביל כ"ה, חוגגים בכ"ה), וההדלקה השמינית היתה גם היא ביום שישי בין הערביים.

והנה הסיבה שהשמן דלק שמונה ימים דווקא, היא מכיוון שלשלוחי בי"ד שיצאו להביא שמן חדש, כתוב שלקח להם שמונה ימים ללכת הלך וחזור, ובשמן הזה דלק השמן באופן של 'נמנע הנמנעות'.

ולפי"ז יש לעיין מתי הם חזרו עם השמן החדש לירושלים. שהרי ממ"נ, אם הם הספיקו לחזור לפני שבת לירושלים, אז כבר ביום שישי בערב היו

(20) ולא עביד קוב"ה ניסא למגנא.

(21) תו"מ חל"ה, עמ' 330.

(22) באות ז' הרבי מסביר זה גם אליבא דהלכתא.

(23) בשיחה אומר הרבי שגם לשיטת הרמב"ם שאפשר להדליק חנוכייה בבוקר, את חנוכת המנורה פוסק הרמב"ם שעושים בין הערביים בדווקא. עד"ז מקשה רבינו גרשום על הרמב"ם שאסור לחנוך מנורה בשבת, ואם כ"ה היה בשבת לא יכלו להדליק גם בכ"ה בין הערביים.

יכולים להדליק את המנורה עם השמן החדש ולא היה צורך בנס ביום שישי וכ"ש בשבת. אך אם לא הספיקו לחזור עם השמן לפני שבת, לא היו יכולים גם לחזור בשבת מצד איסורי שבת. ואם לא חזרו גם בשבת צ"ל שגם בשבת בין הערביים כשהדליקו את הנרות זה היה עם השמן שדלק כל השמונה ימים.

א"כ הפח שמן שנמצא, דלק בסה"כ תשעה ימים. שמונה ימים (מיום שישי בין הערביים ועד ליום שישי בין הערביים) באופן של נמנע הנמנעות, ואת שמונה ימים אלו אנו חוגגים בחנוכה. ביום התשיעי (ההדלקה של השבת השנייה בין הערביים) הודלקו הנרות בפעם האחרונה והשמן דלק באופן טבעי ורגיל. ולכן אין חוגגים את יום זה בכלל חג החנוכה מכיוון שביום זה השמן דלק באופן טבעי.



"והבור ריק אין בו מים"

הת' מנחם מענדל גורארי'

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ו שיחה ד' וישב – חנוכה מביא הרבי מדרש עה"פ והבור ריק אין בו מים – מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו א"ר אחא בר יעקב נתרוקן בורו של יעקב וכו' (דהיינו שזה ה' שלא ע"פ דיני התורה) ומקשה הרבי וז"ל "אויף דארף מען פארשטיין ס'איז ידוע אז די אחי יוסף האבן געהאלטען אז ע"פ דין איז יוסף מחוייב מיתה אננעמענדיק אז יוסף איז נוכל ומתנקש בנפשם להמיתם ובמילא האט ער א דין פון א רודף אבער מצד אנדערע טעמים ווי ס'איז מבואר אין מפרשי התורה היינט פארוואס זאגט דער מדרש אז דורכדעם וואס זיי האבען געוואלט הרגענען יוסף איז נתרוקן בורו של יעקב וואס דערפון איז משמע אז די שבטים ח"ו האבן נישט גערעכענט מיט ד"ת בעת לדעתם איז עס געווען ע"פ דעת תורה עכ"ל.

והנה בשיחה כשהביא הרבי את המדרש אחרי נתרוקן בורו של יעקב כתוב וכו' וכשנעניין בל' המדרש וז"ל כתיב כי ימצא איש גונב נפש מאחיו, ואתם מוכרים את אחיכם. דהיינו שזה שלא ה' ע"פ תורה ה' מכירת יוסף, וא"כ לכאורה יוקשה מהי שאלת הרבי, ע"ז שרצו להרוג אותו, הלא במדרש מדובר על מכירתו ולכן יש לתרץ שאה"נ הסברא להרוג היתה ע"פ תורה אף שהמכירה אין לזה מקום ע"פ תורה.

וביותר יוקשה שבשיחה זו עצמה מביא בסוף האות שלפנ"ז שזה שהי' שלא ע"פ דיני התורה היא מכירת יוסף.

ולכא' הי' אפשר לתרץ ששאלת הרבי היא ע"פ מה שכתוב בשיחה לפנ"ז שמקשר ב' הפי' במדרש: א', מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו. ב', שנתרוקן בורו של יעקב מד"ת. דהיינו שמה גרם שישליכו אותו לבור זה שנתרוקן מד"ת. דהיינו, שמזה שב' הפירושים הם בהמשך אחד מוכח שיש ביניהם שייכות, ולכן אף שבפועל כתוב במדרש שזה שלא הי' ע"פ תורה הוא מכירתו, אבל מזה שבא בהמשך לנתינתו בבור, משמע שגם זה לא הי' ע"פ תורה.

ועדיין צ"ע.



וזדים ביד עוסקי תורתך

הנ"ל

בח"ל שיחה ב' לחנוכה, מקשה הרבי על הנוסח ב"ועל הניסים" שאומרים "טמאים ביד טהורים, רשעים ביד צדיקים, זדים ביד עוסקי תורתך", דלכא', אין לזה שייכות עם הנס כי זה שהוא עוסק בתורה אינו ענין לחולשה וגבורה, ואינו מגדיל הנס לכאורה.

ומביא הרבי פי' דובר שלום ע"פ גמ' נדרים (מט, סע"א) "מאן חולין רבנן", שמכיון שהתורה מתשת כחם ונמצא שגם זה חלק מהנס. שאף שהיו תלמידי-חכמים, שהיו חלושים, אעפ"כ נצחום.

ומקשה הרבי על תי' זה דזה שהתורה מתשת כחם הוא רק בתורתם אומנתם ודוחק לומר שכל אנשי התבא היו תורתם אומנתם. ע"כ מהשיחה.

ולכאורה דורש ביאור מהו ההכרח שרק מי שתורתו אומנתו התורה מתשת כחו, דבגמ' נדרים שם לא הוזכר שהיו תורתם אומנתם ונקט בל' סתמי. ולכא' יש ראי' בפי' להיפך, שאף מי שאין תורתו אומנתו ואפילו מי שלא לומד תורה בכלל התורה מתשת כחו והוא מגמ' ב"מ פד, א בסיפור דריש לקיש, שקפץ הירדן ור' יוחנן אמר לו שאם יחזור בתשובה אתן לך אחותי, וקביל עלי' והגמ' מספרת "בעי למיהדר לאתויי מאני' ולא מצי הדר", ומפרש רש"י "דמשקבל עליו עול תורה תשש כחו". הרי דאפילו בקבלת עול תורה תשש כחו, וא"כ כ"ש ביהודי סתם שלומד תורה

שתשש כחו, וא"כ צ"ע למה צריכים לומר שרק מי שתורתם אומנתם תשש כוחם. ויל"ע.



אגרות קודש

להרמב"ם שבמקדש הדליקו אור לכ"ו למה תיקנו המצוה לכ"ה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

במכתב הרבי מלפני חנוכה ה'תש"ג (יצא עכשיו לאור ע"י 'ועד הנחות בלה"ק" לש"פ וישב) כתב וזלה"ק: הנה פשטות הל' בכ"מ (רמב"ם ריש הל' חנוכה פ"ג ה"ב: וכשגברו כו' בכ"ה בחודש ה' ונכנסו להיכל. ר"ן שבת פ"ב: חנוכה – חנו כ"ה והובא בטור) דהדלקת הנרות בשנת הנס ה' ביום כ"ה כסלו בין הערבים (אף לשיטת הרמב"ם דמדליקין המנורה גם בבוקר – תמידין ומוספין פ"ג ה"י – יב – הרי אין מחנכין את המנורה אלא בין הערביים – מנחות מט, א – ואצל החשמונאים חינוך ה', כדמוכח ע"ז מג, א). וא"כ ה' הנס – ע"פ תירוץ הבית יוסף והט"ז. לבד הת' ה' של הב"י שנשאר הפך מלא – בליל כו כסלו. ודוחק גדול לומר דכיון דבמקדש הלילה הולך אחר היום נחשב לכ"ה בחודש, ואנו מדליקין בלילה שלפני, דאצלינו היום הולך אחר הלילה. אבל בס' חשמונאים א' ד' מט-נא' משמע דהדלקת הנרות ה' בכ"ד בין הערביים, וא"ש (מלבד לתירוץ השני של הב"י). ובספה"מ להצ"צ דהנצחון ה' בכ"ד וא"כ צ"ל דחנוכה כה היינו גמר החני' עכלה"ק²⁴.

כמה תירוצים לשיטת הרמב"ם

ויש להעיר בזה גם ממכתב ערב חנוכה תשמ"ג וזלה"ק: וגם להרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ב שבכ"ה בכסלו ה' – הוקבע (ראה רמב"ם שם ה"ג) להתחיל הדלקת נ"ח באור לכ"ה ולא באור לכ"ו – ראה פר"ח לשו"ע או"ח סתר"ע, בנין שלמה על הרמב"ם שם עכלה"ק, ועיי"ש שתירצו

(24) ועי' גם לקו"ש ח"ל חנוכה שכתב בריש השיחה וז"ל: בענין זמנו של נצחון המלחמה בנס חנוכה מצינו ב' שיטות בראשונים (א) דעת הרמב"ם שהי' בכ"ה בכסלו ובלשונו "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחודש כסליו ה' ונכנסו להיכל כו" (ב) דעת המאירי ש"תגבורת זה ה' בכסלו בכ"ד בו" עכ"ל.

דאעפ"י שהתחילו להדליק בליל כ"ו מ"מ מתחילים בליל כ"ה לפי שביום כ"ה ה' נס נצחון המלחמה.

אבל בס' מעשה רוקח על הרמב"ם שם הקשה ע"ז כמה קושיות (א) מנא לי' הא להרמב"ם, הא בגמ' מוכח דבליל כ"ה התחילו להדליק המנורה דבעי תלמודא מאי חנוכה דת"ר בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון וכו' משמע דכל השמונה ימים שוים הם, ומשמע נמי דאותן שמונה ימים דקאמר ברישא הם בעצמם השמונה ימים דנס השמן שהתחילו בכ"ה בכסלו? (ב) לפי"ז למה מדליקין נר חנוכה בכ"ה כיון שלא ה' בו נס השמן כלל דאי משום הנצחון של יום כ"ה הוה להו לתקן אז רק הלל והודאה ולא לתקן נרות דכלפי לייא? (ג) הרי בגמ' מבואר מחלוקת ב"ש וב"ה דבש"א יום ראשון מדליק ח' ובה"א להיפך, ואיכא פלוגתא דאמוראי התם כנגד ימים היוצאים וכנגד ימים הנכנסים וכו', ולפי הנ"ל לא שייך פלוגתא זה אלא מיום כ"ו ואילך שנמשך נס השמן, אבל ביום כ"ה כיון שהוא מובדל במציאות לא ה' ראוי להיות בו מחלוקת? (ד) לפי הנ"ל למה כתב הרמב"ם בהל' ג': "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחילתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקו בהם הנרות. . להראות ולגלות הנס" ואם לילה הראשונה היא בשביל הנצחון ושאר הלילות בשביל השמן ה' לו לומר להראות ולגלות הנסים כיוו שהם שנים? ועי' ג"כ בברכ"י או"ח שם שהקשה כעין הנ"ל. ועי' לקו"ש ח"י עמ' 143, וי"ל דלכן לא ניחא להרבי לתרץ כהפך"ח מצד קושיות הנ"ל.

והברכ"י (שם סי' תר"ע) תירץ שכוונת הרמב"ם שכתב וכשגברו ישראל ואבדום בכ"ה לחדש כסלו, כלומר בתחילת יום כ"ה, ומיד הדליקו המנורה, והביא שכן פי' ג"כ בס' בתי כהונה בית ועד דף יא ב, ועי' ג"כ במעשה רקח שם שתירץ עד"ז, ונמצא דגם להרמב"ם הדליקו בליל כ"ה וא"ש.

אלא דמלשון הרמב"ם: "כשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש וכו'" ולא קאמר בליל כ"ה, משמע דכוונתו ליום כ"ה, וההדלקה היתה בין הערביים דכ"ה לכ"ו, ולכן כתב הרבי שיש לתרץ באופן אחר, דכיון דבמקדש הלילה הולך אחר היום נחשב לכ"ה בחודש, ואנו מדליקין בלילה שלפניו, דאצלינו היום הולך אחר הלילה.

ביאור הרבי דבמקדש הלילה הולך אחר היום

ועי' גם בשיחת קודש ש"פ וישב ערב חנוכה תשמ"ו (תורת מנחם – התוועדות תשמ"ו ח"ב עמ' 98 וראה בס' יין מלכות ח"א סי' נה) שאמר ג"כ דבשיטת הרמב"ם ישנה תמיהה כללית, הדלקת המנורה היתה לאחר

נצחון המלחמה, ומכיון שלדעת הרמב"ם הי' נצחון המלחמה בכ"ה בכסלו נמצא שהדלקת המנורה היתה ביום כ"ה בין הערביים אור ליום כ"ו, כיון ש"אין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרות" בין הערביים (הל' תמידין ומוספין פ"ג הי"א), נמצא שביום כ"ה כסלו שבו חינכו את המנורה הדליקו רק בין הערביים אור ליום כ"ו, ועפ"ז אינו מובן מדוע תיקנו חכמים להדליק נרות אור ליום כ"ה ולא אור ליום כ"ו בדוגמת הדלקת המנורה בביהמ"ק וכידוע אריכות השקו"ט בענין זה.

וכפי שנתבאר פעם²⁵ שיש לומר טעם פשוט בדבר (עם היותו דוחק קצת) הדלקת המנורה אור לכ"ו, הרי מכיון ש"בקדשים לילה הולך אחר היום" (חולין פג, א) שייכת הדלקה זו ליום כ"ה, אמנם הדלקה על פתח ביתו מבחוץ – מכיון שאין זה בגדר של "קדשים" – הרי "היום הולך אחר הלילה" ולכן לא תיקנו להדליק אור ליום כ"ו שאז תחשב הדלקה זו ליום כ"ו, כי אם אור ליום כ"ה כדי שתחשב ליום כ"ה כמו שהדלקת המנורה בביהמ"ק היתה נחשבת ליום כ"ה ואכ"מ עכ"ל.

אלא שיש לעיין למה סב"ל להרבי שתירוצו זה הוא דוחק?

בקדשים הלילה הולך אחר היום האם הוא בכל מיילי דקדשים?

ולכאורה יש לומר בזה ע"פ מ"ש בס' 'מקראי קודש' (להגרצ"פ פראנק ז"ל) פסח ח"א סי' א' שהביא מה שמקשים בשם בעל חידושי הרי"ם על מ"ש רש"י בפסחים (סה, ב) בהא דתנן דשחיטה וזריקה דקרנן פסח דוחין את השבת ופירש"י משום: ד"אי אפשר אלא ביום דכתיב (ויקרא ז, לח) ביום צוותו להקריב את קרבניהם – ביום ולא בלילה", וקשה דאפילו אם היתה עבודה כשירה בלילה, מ"מ בפסח הא בעינן יום י"ד ובלילה אינו יום י"ד, וייפסל כמו בשחטו קודם חצות? (ועי' גם ברש"ש שם שהקשה כן), ותירץ לו חכ"א דכיון דבקדשים הלילה הולך אחר היום נקרא זה י"ד²⁶.

והמחבר פקפק בתירוץ זה, כי י"ל דכלל זה דבקדשים הלילה הולך אחר היום הוא רק לענין אכילת קדשים דכתיב בו (ויקרא ז, טז) ביום זבחו יאכל, אבל לא למיילי אחריני בקדשים.

ועי' גם בשיחת ש"פ ויצא תשמ"ז (תורת מנחם ח"א עמ' 565) בהערה 11 וז"ל: ובפרט אשר בקדשים הלילה הולך אחר היום (חולין פג, סע"א וש"נ) ולהעיר מהקשר ליעקב שתיקן תפלת ערבית. . ע"פ המבואר באוה"ת (כרך ה' סוף פרשתנו) שתפלת ערבית שתיקן יעקב "היינו ודאי

(25) לכאורה נראה שהכוונה הוא למכתב זה.

(26) וראה לקוטי שיחות חט"ז עמ' 105 הערה 30 שתירץ קושיא זו באופן אחר.

בלילה שאחר היום שהי' בו תפלת שחרית ומנחה דאברהם ויצחק בקרבנות ובתפלות שהוא בחי' אתעדל"ת הלילה הולך אחר היום, כי א"א שיהי' אתעדל"ת בלתי שיהי' אתעדל"ע לעורר אתעדל"ת והרי זמן גילוי בחי' אתעדל"ע זה לעורר אתעדל"ת הוא כמ"ש וישכם לכן בבוקר שאז התגלות החסד עליון ורב חסד וכו' עכ"ל, דמשמע דסב"ל שהוא דין מיוחד בקרבנות.

ועי' גם בשיחת קודש שמחת בית השואבה תשט"ז אות יג (תורת מנחם ח"א עמ' 66) שדיבר הרבי אודות ניסוך היין וניסוך המים שבחגה"ס, וביאר טעם החילוק שביניהם, דבניסוך היין - אם ניסך בלילה שלפני הקרבת התמיד פסול וצריך לחזור ולנסך אחר הקרבת התמיד, משא"כ בניסוך המים אם הקדים לזבח אפילו נסכן בלילה הראשון של חגה"ס יצא (כמ"ש הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"י ה"ז) אף שב' דינים אלו נלמדים מכתוב אחד ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה כדאיתא בתמורה יד, א ובכ"מ, ומ"מ בניסוך היין הרי זה כשר רק בלילה שלאחר הקרבת התמיד, ואילו בניסוך המים הרי זה כשר גם בלילה שלפני הקרבת הקרבן? ומבאר בזה דניסוך היין בא בגלל הזבח שהוא קשור עם הקרבת הקרבן תמיד של שחר ולכן כאשר מרבינן לילה הרי הכוונה היא ללילה שלאחריו השייך להיום דבקדשים הלילה הולך אחר היום, משא"כ ניסוך היין אינו חובת הקרבן אלא שזמנו הוא בעת הקרבת התמיד של שחר אלא הוא חובת היום, וכיון שבכל הענינים מלבד עניני קדשים היום הולך אחר הלילה במילא כשמרבינן אפילו בלילה ה"ז מתייחס ללילה השייך ליום זה שהוא הלילה שלפני זה ולכן גם אם ניסך בלילה שלפניו יצא עיי"ש, וראה בזה גם בשיחת שמחת ביה"ש תשט"ו אות י' ושמחת ביה"ש תשי"ג אות ל"ח.

הרי דהכא נראה דסב"ל להרבי דדין זה דבקדשים הלילה הולך אחר היום הוא רק בנוגע לקרבנות ולא בכל מיילי דקדשים, ולכן ביאר דניסוך היין שאינו שייך להקרבן, היום הולך אחר הלילה.

ועוד, דבשלמא בשאר מקומות כשאמרינן דבקדשים הלילה הולך אחר היום כגון באכילת קרבנות שנאכל ביום ובלילה, הנה שם יש הקרבה והתחלת האכילה ביום, ובזה אמרינן שגם הלילה נגרר אחר היום, אבל הכא הרי התחלת ההדלקה היא "בין הערביים" בכדי שידלוק "מערב עד בוקר (ויקרא כד, ג)", הרי ההתחלה היא בשביל לילה ומהיכי תיתי לומר גם בזה דהולך אחר היום?

ועי' מאירי יומא טו, א (בד"ה ולענין ביאור) שכתב דאפשר להדליק אפילו בלילה ממש וז"ל: מערב עד בוקר אין לך עבודה שכשירה מערב עד

בוקר אלא זו בלבד ר"ל הטבת נרות שאף בלילה כשירה מה שאין כן בשאר עבודות, אלמא שהיא כשירה אף בלילה וזהו אחר הקטורת שאין קטורת אלא ביום עכ"ל, וכן כתבו אחרונים שהדלקה כשרה אף בלילה, שהרי כשנטמאה המנורה היו מטבילים אותה ומדליקים, והרי אחר הטבילה עדיין צריך הערב שמש, שהוא צאת הכוכבים, הרי דגוף ההדלקה מתחילה גם בלילה וא"כ למה נימא בזה דהלילה הולך אחר היום והוא הדלקה של כ"ה?

ועי' מלבי"ם בהתורה והמצוה (פ' צו ז, אות קי"ד) שכתב וז"ל: שבכל הדברים דרך לחשב היום מערב עד ערב כמו במעשה בראשית, אבל בקדשים הלילה הולך אחר היום כי קדשים אין מעשיהם בלילה וחשבינן בהו המעל"ע מן היום עד יום המחרת, שהתחלת מעשיהם תמיד ביום עכ"ל, וכ"כ בתורת תמימה פרשת צו פרק ז' אות מח, דמעשה עבודת הקדשים הוא רק ביום, ולכן המעל"ע שלהם נחשב מן יום המעשה עד יום המחרת עיי"ש, וא"כ בהדלקה שהתחלה היא בערב למה נימא בזה דהלילה הולך אחר היום?

ולפי זה יש מקום לומר שלכן סבירא ליה להרבי דתירוצ' זה הוא דוחק, כיון שיש לומר דבהדלקת המנורה לא שייך כל הענין דהלילה הולך אחר היום וכפי שנת'.

אלא דלא משמע לומר כן כי מהלשון "דכיון דבמקדש הלילה הולך אחר היום נחשב לכ"ה בחודש" משמע דסב"ל הכא דזה ודאי דבכל מילי דמקדש הלילה הולך אחר היום, והדוחק אינו משום זה.

ויש לומר הטעם דסב"ל להרבי הכא שכן הוא בכל מילי דקדשים, דבהמשך דבריו שם הביא המקראי קודש להוכיח שבאמת כן הוא גם בכל עניני קדשים ממ"ש בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' יז) שכתב על הא דאיתא בזבחים (יב, א): "רבי אפטוריקי רמי, כתיב: (ויקרא כב, כז) והיה שבעת ימים תחת אמו, הא לילה חזי, וכתיב: (שם) ומיום השמיני והלאה ירצה, הא לילה לא חזי, הא כיצד? לילה לקדושה, ויום להרצאה" [פירש"י: "לקדושה – ראוי להקדישו ואע"ג דלא חזי לילה להקרבה קאמרינן דמקדיש ליה"], וקשה למה הקשה מפ' אמור ולא הקשה מלעיל מיני' בפ' משפטים (כב, כט) דאיירי לענין בכור בהמה דכתיב ג"כ שבעת ימים יהי' עם אמו ביום השמיני תתנו לי, ושם לא שייך תירוצו לילה לקדושה דהא בכור קדוש מרחם?

ותירץ החת"ס דמבכור מעיקרא לא קשה, דקיי"ל דבקדשים הלילה הולך אחר היום נמצא בכור דמרחם קדוש מתחיל יום ח' שלו עם עמוד

השחר דשמיני, וכל הלילה שייכי ליום ז', ולא קשה קראי אהדדי, דשבעת ימים יהיה עם אמו כלים בעמוד השחר דיום ח', ומאז והלאה תתנו לי, אך קושייתו אקרא דפ' אמור דמיירי מבהמת חולין שרוצה להקדישה, ובחולין היום הולך אחר הלילה וכלים ז' ימים עם צאת הכוכבים נגהי ח' ושוב כתיב מיום השמיני והלאה ירצה משמע ביום דוקא ע"כ הוצרך לחלק, לילה לקדושה יום להרצאה עיי"ש, ועי' גם חידושי חת"ס חולין פג, א שתירץ כן, הרי משמע מזה דסב"ל להחת"ס דדין זה דבקדשים הלילה הולך אחר היום אינו רק באכילת קדשים אלא הוא דין בכל דיני קדשים, היינו שכן הוא עצם סדר היום בקדשים, דהלילה הולך אחר היום²⁷, ואפילו במקום שלא הי' שום התחלה בפועל ביום – כפי שהוא בבן שמונה ימים – וא"כ י"ל דה"ה לגבי הדלקת הנרות שהלילה הולך אחר היום²⁸.

וכן משמע בלקוטי שיחות חל"ה (פ' ויצא ב), דאיירי שם בענין 'סדר התפלות' אם תפלה הראשונה היא תפלת ערבית דהיום הולך אחר הלילה, או דתפלה הראשונה היא תפלת שחרית ותפלת ערבית היא האחרונה דהלילה הולך אחר היום, ומבאר שישנם ב' ענינים בתפלה; הענין ד'עבודת ה'" והענין ד'בקשת צרכיו', דהענין ד'עבודת ה' הו"ע של "קדשים" דהלילה הולך אחר היום והענין ד'בקשת צרכיו הוא הענין ד"מעשה בראשית" דבזה היום הולך אחר הלילה עיי"ש.

וממשיך לבאר טעם ההבדל ש"במעשה בראשית היום הולך אחר הלילה, ו"בקדשים הלילה הולך אחר היום", כי ב"קדשים" גם ההתחלה היא ב"יום" ואור, כיון שכל עיסוקו הוא בדברים שהקדושה בהם היא בהתגלות (אור וגילוי) ואח"כ עולה מחיל אל חיל, להוסיף ולעלות באור הקדושה, שמזה מובן, שלא זו בלבד שה"לילה" הבא לאחרי ה"יום" (בקדשים) הוא ג"כ ענין של אור וקדושה, אלא עוד זאת ש"לילה" זה הוא

27 וראה גם בחתם סופר על התורה פ' ויצא (קלז, א ד"ה ויפגע במקום) ויפגע במקום וגו' אחז"ל שהתפלל ותיקן תפלת ערבית והנה תפלת ערבית היא נגד איברים ופדרים של תמידי יום והיינו משום דבקדשים הלילה הולך אחר היום כמבואר ס"פ או"ב ובמקום אחר כתבתי טעם לזה כי הלא יפלא שיהי' קדשים דומים לב"נ שהלילה הולך אחר היום וההיפוך בישראל שהיום הולך אחר הלילה ומ"ט ידמו קדשים לב"נ ולא לישראל ואמרת כי או"ה עה"ז דומה להם ליום ועה"ב להם לילה ע"כ לילה הולך אחר היום וישראל עה"ז דומה להם ללילה ועה"ב ליום כי יפה שעה א' קורת רוח בעה"ב מכל חיי העה"ז ע"כ יום הולך אחר הלילה תחלה לילה ואח"כ יום אמנם קדשים המרמזים על צדיקים קדושי עליונים אשר יפה להם שעה א' במצות ומע"ס בעה"ז מכל חיי עה"ב א"כ לדיכנו הוה עה"ז יום תחלה ואח"כ לילה עה"ב וא"ש.

28 וראה שו"ת טוב טעם ודעת (קמא) יו"ד סי' כה (ד"ה והנה בהיותי), ובס' נזר הקודש חולין פג, א, סב"ל דזהו רק באכילת קדשים בלבד, וכן נקט בס' 'שלמה משנתו' ברכות כו, א, וראה עוד בענין זה בס' 'משאת משה' פסחים סי' קמב, ובס' זרע אברהם ח"ב סי' סז בשוה"ג שם. ובקובץ 'הערות וביאורים' – אהלי תורה' גליון שטו סי' יב.

למעלה מאור היום שלפניו, [כי ב"אור" גופא יש שני אופנים: אור היום דהיינו התגלות אלקית שיכולה להתקבל אצל האדם, ואור עליון יותר, אור סתום הנקרא בשם "חושך" כי הוא למעלה מתפיסת האדם], וזהו ש"בקדשים לילה הולך אחר היום" שהתחלה היא בענין האור הגלוי ואח"כ מגיעים לאור נעלה יותר אור סתום שלמעלה מגדר נבראים, משא"כ ב"מעשה בראשית היום הולך אחר הלילה" וכסדר "בריינו של עולם ויהי ערב ואח"כ ויהי בוקר (בראשית א, ה)" "ברישא חשוכא והדר נהורא (שבת עז, ב)" כי מטרת עבודה זו היא הפעולה בעולם, ולכן התחלת העבודה היא מ"לילה" כי בתחילת העבודה העולם הוא במצב של"חושך", עולם מלשון העלם, שאין הקדושה נראית ונגלית בו, וע"י עבודת האדם באים מ"לילה" ל"יום" שמאירים את החושך עד שמהפכים את החושך עצמו לאור עכ"ד, הרי מוכח מכל זה שכן הוא סדר הזמן בעצם בקדשים שהלילה בא אחר היום.²⁹

הלילה הולך אחר היום האם פועל גם ביום החודש

ואולי אפשר לומר בזה, דהנה בס' 'חדושי רבי שמואל' (פסחים סי' יד) הביא קושיא הנ"ל מה שמקשים על רש"י דלמה הוצרך רש"י לומר שהשחיטה והזריקה דק"פ דוחה שבת משום דהעבודה היא ביום, תיפוק ליה בפשיטות משום דבעינן "יום ארבעה עשר"? והביא לתרץ בשם הגר"מ זעמבא הי"ד כנ"ל דכיון דבקדשים הלילה הולך אחר היום שוב גם ליל ט"ו נידון כי"ד, אולם הגרש"ר ז"ל הקשה על זה, דעד כאן לא מצינו שבקדשים הלילה הולך אחר היום, אלא אי דיינינן אי כבר עבר עליו יום והוא יום אחר או שהוא עדיין בתוך יומו, אבל אי דיינינן על מספר היום בחודש אם הוא י"ד או ט"ו נראה פשוט דנידון כט"ו אע"פ שהוא יום אחד עם היום שלפניו, והרי זה כאילו שיום אחד מקצתו נידון כי"ד בחודש ומקצתו כט"ו בו, וט"ו הרי פסול לשחיטת הפסח אע"פ שהוא יום אחד עם היום של י"ד עיי"ש, ולפי דבריו מובן בעניננו שההדלקה גם במקדש הי' ביום כ" בחודש, וא"כ למה אנו מדליקים ביום כ"ה, ולכן ה"ז דוחק.

אבל יותר נראה לומר שהדוחק בזה הוא דכיון דכל ההדלקה שלנו הוא מצד הנס שבמקדש, א"כ לא מסתבר לומר דרבנן ידקדקו כ"כ בענין זה לומר דכיון דבקדשים הלילה הולך אחר היום במילא זהו הדלקה ליום כ"ה משא"כ אצלנו דהיום הולך אחר הלילה ה"ז ליום כ"ו ולכן תיקנו להדליק יום אחד לפני שקרה הנס בפועל בתחילת יום כ"ה, דמסתבר יותר דרבנן

(29) וראה בזה גם בס' 'תורת מנחם – התועדויות' חכ"ח (תש"כ ח"ב) עמ' 80, ולקוטי שיחות ח"ח עמ' 96 הערה 20, וב'ספר הליקוטים – צמח צדק' ח"י (י"ד - יונה) עמ' תו, ועוד.

לא ידקדקו בפרט זה, אלא דכיון שדהדלקה הראשונה היתה לליל כ"ו, כן היו רבנן מתקנים גם אצלינו .

וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' ח"ב סי' עמ' מה שנת' בזה בנוגע לעת"ל, די"א שאז יהי' הלילה הולך אחר היום, לכן תיקנו מצות הדלקת הנרות שיהי' מעין דלעת"ל עיי"ש.



חנוכה

הערות בשיטת התוס' בענין מהדרין מן המהדרין

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורנטו

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 שמנה מכאן ואילך פוחת והולך ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד אמר טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין, וחד אמר: טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין.

וידוע פלוגתת הראשונים בזה דדעת הרמב"ם (בפ"ד ה"ב מהל' חנוכה) "כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות", היינו דגם המהדרין מן המהדרין מקיימין ההידור דנר לכל או"א, וכ"כ הרמ"א (וידועים דברי הט"ז בזה), אבל התוס' בסוגיא שם חולק, וכ' "נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכן יש בני אדם בבית", וכ"ד המחבר.

ולכ' דברי התוס' צ"ע, דמה הועילו חכמים בתקנתם בזה שאינו מדליק אלא נר א' לאיש וביתו, והרי בכל זאת ליכא היכרא, דהרי הרואים אינם יודעים אם הוא מהמהדרים או מהמהדרין מן המהדרין, ואכתי הרואים יכולים לחשוב שהוא מן המהדרין, ומדליק נר לכאו"א, וא"כ אכתי ליכא

היכרא שסיברו שכך יש בני אדם בבית? וא"כ מאחר שבלי טעם זה היו התוס' מודים לשיטת הרמב"ם, א"כ מאחר שלא תיקנו חשש זה א"כ הדק"ל?

והנה בדוחק אפ"ל דכל היכא דאיכא לתקוני מתקנינן (משא"כ הא דיחשבו הרואים שהוא מהמהדרין גרידא וכך יש בני אדם בבית, מאחר דנגד זה לא שייך לתקן מידי, לכן אין דנין אפשר משאי אפשר). אבל זה דוחק, דמאחר דהחשש נשאר בי"כ, א"כ לכ' בטלה ההכרח של תוס' דלב"ש וב"ה אין עושין נר לכאו"א? והי' אפשר לבאר ע"פ המבואר בכ"מ דבחנוכה המנהג פשוט של כל ישראל לנהוג כמההדרין מן המהדרין, ולכן לא חששו לכך שיחשבו הרואים שהוא מן המהדרין גרידא (אך לכ' ג"ז דוחק מכמה טעמים).

סברא בדין דהיכרא, שהוא דין בעצם מעשה המצוה

ואפ"ל בזה דהנה כמו דמצינו כאן דין דבעינן היכרא כמה ימים, כמו"כ מצינו עוד כמה ענינים מצד היכר (כמו דין דאסור להשתמש לאורה לשיטת רש"י), וכן מצינו להלן דין דחצר שיש לה ב' פתחים דמדליק בשניהם משום חשדא.

אבל נראה דדינים אלא חלוקים בעצם ענינם, דהך דין דחשדא הוא דין צדדי, היינו שרוצים לבטל החשד דהרואים, וכן יש דין דהרואה אומר לצורכו הוא דאדליק להלן, די"ל דזהו ג"כ דין בהרואה. אבל מה דאמרינן כאן דבעינן היכרא, י"ל הכוונה דזהו דין בעצם מעשה המצוה, היינו שזהו בעצם הציור והאופן של קיום המצוה, שהיא באופן שיש בה היכר כמה ימים עברו. [וראיתי בספר א' (ונעלם ממני כעת איזה) שר"ל שיסוד המחלוקת דתוס' והרמב"ם תלוייה בב' הסברות בגמ' אי טעמא דב"ש וב"ה כנגד ימים הנכנסים והיוצאים או כנגד פרי החג ודמעלין בקודש, דלהרמב"ם עיקר הטעם הוא משום פרי החג או דמעלין בקודש, ולכן אין נוגע כ"כ ההיכר דהימים, ולתוס' עיקר הטעם כנגד ימים הנכנסים והיוצאים, ולכן בעינן היכר להימים. ועפ"ז יומתק דלתוס' עצם הגדרת המצוה (דמהדרין מן המהדרין) הוא לעשות היכר לימים, והיינו דאי"ז בשביל הרואים, כ"א שזהו עצם המצוה, וא"כ אם המהדרין מן המהדרין היו מדליקין נר לכאו"א א"כ בעצם אין כאן היכר, דבעצם אין ניכר הימים בהציור של המצוה, ולכן ע"כ ב"ש וב"ה אנר איש וביתו קיימי. אבל זה שהרואה אינו יודע איזה סוג הידור הוא מקיים, אינו מגרע מההיכר בעצם הקיום של הדלקת נר חנוכה].

ועפ"ז יתורץ עוד, דהנה חזינן דגם הרמ"א נחית להך חששא דהתוס' דלא יהי' היכר, וע"כ הביא בשם מהר"א מפראג "ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין", וא"כ משמע דלהתוס' לא יועיל אף מה דמניחים במקומות מיוחדים, וגם בזה ליכא היכר. אמנם עי' להלן בתד"ה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, דמפרש תוס' הא דקתני נר שיש לה ב' פיות עולה בשביל ב' בני אדם דהכוונה לב' בני אדם בב' בתים, ולכ' הוי סברות הפוכות, דבמנורות שמניחים במקומות מיוחדים, אינו מועיל לתוס', ולא חשיב היכר, ואילו ב' פיות שהם בנר א' חשיב שפיר היכר (דפשוט דדוחק לומר דהא דקתני עולה בשביל ב' בני אדם (דנפסק כן גם להלכה) היינו רק להמקיימים המצוה מעיקר הדין דנר איש הביתו, אבל להמהדרין מן המהדרין דבעי היכרא לכמה ימים יצאו (ובלילה הראשון בעי היכר דזהו יום הראשון) אכן אינו מועיל)?

אך להנ"ל א"ש, דב' בני אדם הרי זה ב' מצוות שונות, וב' קיומים בפנ"ע דהדלקת נר חנוכה, וכ"א בפנ"ע יש בה היכר בהימים, ודוקא במהדרין מן המהדרין, אם היו מדליקין ג"כ נר לכאור"א, שכולם הם חלקים והם הידור באותה המצוה ואותה מעשה ההדלקה, בזה סב"ל להתוס' דלא חשיב היכר, וכמשנ"ת.

ביאור ביסוד המחלוקת דתוס' והרמב"ם עפ"ז

ועפ"ז אולי אפשר להוסיף עוד ביסוד המחלוקת דתוס' והרמב"ם, די"ל דגם הרמב"ם מודה להך סברא דיש דין בעצם אופן קיום המצוה דבעינן שיהי' בה היכרא להימים, דזהו ההידור, אלא דפליגי בגדר הדין דנר לכל או"א (דהמהדרין), דאפשר לבארה בב' אופנים: א) שההידור הוא לא לצאת בהנר של בעה"ב אלא כ"א ידליק לעצמו (וכמו שמצינו במצוות אחרות שיש הידור לפעמים שלא לצאת ידי"ח מאחר כ"א לקיים בעצמו, וע"ד מה דאמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו), ב) או שההידור הוא הידור במצות הדלקת נר חנוכה של בעה"ב גופא (וכמו שהוא בכלל בענין הידור מצוה, שאותה המצוה מקיים בהידור), היינו שבעה"ב ידליק נר לא רק לעצמו כ"א עבור כל בני הבית שלו (ואף שהמנהג בפועל משמע כאופן הא', י"ל דאינו מוכרח, רק דכיון דצריך להדליק עבור בני ביתו יכולים ג"כ לעשות לעצמם, אבל בעצם ההידור הוא במצות הדלקת נ"ח של בעה"ב, ולהעיר מהמבואר באגרת של הרבי בענין מ"ש אדה"ז לענין בדיקת חמץ "ויעמיד מב"ב אצלו", ואכ"מ).

ואפ"ל דבזה פליגי התוס' והרמב"ם, דהתוס' מפרש כאופן הב', ולכן כשמדין מהדרין מן המהדרין מדליק נר לכל א' וא', הרי הכוונה שבמצות הדלקת נ"ח דבעה"ב גופא חסר בהיכר. אבל הרמב"ם סב"ל כאופן הא', ולכן כמו שהדלקות של אנשים מבתים אחרים אינם גורעים בדין ההיכר דההדלקה שלו (כנ"ל בענין נר של ב' פיות), הנה כמו"כ הוא בנוגע להדלקת בני ביתו, דדין מהדרין מחייבם להדליק בעצמם, והוי דין הדלקה בפנ"ע ואינה מגרע בהיכר. אלא שפשטות ל' הרמב"ם דלעיל שכ' "כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות" משמע כאופן הב' [אבל י"ל דאינו מוכרח, די"ל שהוא חיוב דידהו אלא שבעה"ב מקיים עבורם (ע"ד מה דאמרינן גבי כמה מצוות כמו מילה ופדה"ב), ודוחק].

ולכ' ילה"ק עוד על התוס', דאכתי מאי היכרא איכא דמי ידעינן כמה "איש וביתו" איכא בבית, דדילמא יש משפחה נוספת בבית, ובעיקר התקנה דנר איש ו"ביתו" יל"ע, האם הכוונה עבור כל בית, או עבור כל משפחה (עי' בסוגיא דאכסנאי ובפוסקים שם, ויל"ע עוד ובאתי רק לעורר).

* * *

בענין מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ

בגמ' "תנו רבנן נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ". ופרש"י (ד"ה מבחוץ): "משום פרסומי ניסא, ולא ברשות הרבים אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר".

אבל בתוס' (ד"ה מצוה להניחה): "ומיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה"ר אבל אם יש חצר לפני הבית מצוה להניח על פתח חצר דאמר לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות ואמרי' נמי נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם משמע לשני בתים ואם היו מניחים על פתחי בתיהם היה לזה מימין ולזה משמאל אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר", והיינו דרש"י מדייק במאי דקתני על פתח ביתו, והרי פתח הבית הוא בהחצר, וע"כ מפרש דבחוץ לאו דוקא, דלא קאי על רה"ר אלא על החצר, והתוס' מדייקים במאי דקתני בחוץ דהיינו חוץ ממש, דהיינו ברה"ר, וע"כ מבאר דמאי דקתני על פתח ביתו הוא (לאו דוקא, ורק) בהיכי תימצי דליכא חצר.

והתוס' הק' על רש"י מנר שיש לה ב' פיות, וכן מדין חצר שיש לה ב' פתחים, והרשב"א הוסיף להקשות מדין דגמל שהי' טעון פשתן, דתנן

בסוף הכונס דאם הניח חנווני נרו מבחוץ החנווני חייב אבל בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה, ואי נימא דהדין דעל פתח ביתו מבחוץ אינה בחוץ ממש אלא בחצר על פתח הבית, א"כ היכא דהניח החנווני מבחוץ ממש אמאי החנווני פטור, ואם הניחה בפנים א"כ ב"כ צ"ל בעל הגמל חייב?

ומה שהק' התוס' מנר שיש לה ב' פיות, הנה יש לתרץ בפשטות דמיירי שישנם כמה בני אדם בבית, ומיירי לפי ההידור דנר לכא"א, וקושיית התוס' לשיטתו, דמהדרין מן המהדרין מדליקין רק נר א' לכל בית, ועי' בביאור הג' ס' תרעא סק"ו שהעיר בזה.

לכ' שיטת רש"י צ"ע

והנה טעם הדין הוא משום פרסומי ניסא, וכמו שפרש"י להדיא, ולכ' זהו טעם הדין, לפי' התוס' ושא"ר דמניח ברה"ר, ועפ"ז צ"ע בטעמא דשיטת רש"י דמניח בהחצר ולא ברה"ר, והרי מצד הטעם דפרסומי ניסא לכ' רה"ר ממש עדיף?

והנה עי' בריטב"א שפי' בכוונת רש"י "דלא סוף דבר מצותו בחוץ ממש אלא ה"ה סמוך לחוץ מבפנים בענין שיכירו בני רשות הרבים" (וכ"כ ברבינו ירוחם בכוונת רש"י, ועוד, וראיתי בספר ארבעים לבינה לסי' תרעא שביאר בכוונת רש"י כפי' הריטב"א וביאר זה בל' רש"י).

ונמצינו למדים דישנם ב' אופנים להבין פרש"י גופא: א) דכוונתו דמניח על פתח הבית, דהיינו הפתח שבין הבית להחצר, ובחוץ היינו בחצר, ב) דהכוונה דמניח על פתח החצר, דהיינו הפתח שבין החצר לרה"ר, ורק שרש"י מבאר דמניח (או דיכול להניח) דצד הפנימי של הפתח, דהיינו בתוך החצר בסמיכות לרה"ר, ונקרא בחוץ משום שהוא חוץ להבית (ועי' בזה בפר"ח ס' תרעא סק"ה בהראיות מדברי רש"י לב' הצדדים). אבל גם לאופן הב' (דהוי בסמיכות לרה"ר) אינו מובן, דפשוט לכ' דעדיף יותר הפרסומי ניסא כשמניח ברה"ר ממש?

[והנה ראיתי בהערת המהדיר לחידושי הריטב"א הערה 79, שכ' דלהריטב"א מתורץ קושיית הרשב"א מחנווני (וכ"מ קצת ל' הריטב"א), ולא הבנתי, דאם יכול להניח בחצר מבפנים או מבחוץ, א"כ אכתי תיקשי אמאי חנווני פטור כשהניח מבחוץ, נימא דהי' לו להניח מבפנים (כיון דגם במניח בפנים שפיר דמי), וכמו דאמר בגמ' גופא דאם כשר למעלה מי' לא הי' לו להיות פטור דנימא הו"ל להניח למעלה מגמל ורוכבו, ושם דחי הגמ' דכולי האי לא אטרחוהו רבנן, אבל בענינינו לא שייך הך סברא, והדק"ל? ואולי יש לחלק, דשם (גבי למטה מי' ולמעלה מי') הנה כוונת

הגמ' דאם חכמים לא קבעו שיעור בהגובה של המנורה, א"כ ההיזק לא הוי ברשות מצוה, דמצד המצוה הו"ל לעשות באופן דלא יבוא מזה היזק, דהי' לו להניח למעלה מגמל ורוכבו, משא"כ כאן, הנה אין הכוונה (בפרש"י אליבא דהריטב"א ורבינו ירוחם) דחכמים לא קבעו מקום לנר חנוכה, דפשיטא דתיקנו מקום על פתח ביתו מבחוץ, ופשוט לכ' דמפנים הפתח ומבחוץ להפתח הם ב' מקומות מיוחדים, ורק דהפי' דבעיקר התקנה תיקנו חכמים ב' אופנים ומקומות שיכול לקיים בהם המצוה, ומאחר דבב' האופנים שמקיים הנה זה גופא התקנה, לכן בתרווייהו א"ש דהחנווני פטור, וא"ש].

ביאור שיטת רש"י משום דבעינן היכר להבית

אכן לכ' יש להסביר שיטת רש"י (לההסברה דכוונתו על פתח הבית בהחצר) בפשטות, די"ל דסב"ל דחובת נ"ח הוא חובת בית, דהכוונה נר איש וביתו הוא דחכמים תיקנו על הבית (ובאמת עי' בשפ"א (על ת"ר מצות נ"ח) שחקר בזה אי מצות נ"ח היא חובת גברא או חובת בית ע"ש שהאריך בזה). ולפ"ז הא דבעינן היכר י"ל דזהו דין ג"כ בהבית, דבעינן היכר בהבית שהודלקה מנורה עבור בית זה. ויש סמך לזה לכ' ממה דאמרו (כב, א) דמצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח, ופרש"י שם "שאם ירחיקנו להלן מן הפתח אינו ניכר שבעל הבית הניחו שם", היינו דבעינן היכר לא רק לעצם המצוה, אלא היכר שבא מהבעלים של בית זה (דאל"כ גם בלא זה איכא היכרא דהונחה לשם מצוה).

[ועיקר הדבר י"ל דתלוי בפלוגתת הראשונים, דהנה עי' בגמ' להלן שם דקאמר שמניחה משמאל בכדי שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל, ולפום ריהטא משמע מזה שהגמ' מדמה נ"ח למזוזה (והשייכות ביניהם הוא בענין היחס שלהם להבית, באיזה צד של הבית הם), דכמו דמזוזה הוי חובת הבית, דהחיוב הוא שבהבית תהי' מזוזה, כמו"כ נ"ח הוי חובת הבית (והמהלך בדרך או יושב בספינה אין עליו חיוב דנ"ח).

אבל בריטב"א שם הוסיף בזה "ובעה"ב נכנס בינתיים בטלית מצוויצת", וא"כ ע"כ אי"ז שייך למה שהם חובת הבית, דגבי טלית פשיטא דלא שייך לומר כן. אמנם כן ראיתי דפי' הריטב"א הוא ע"פ השאילתות סכ"ו, ובהעמק שאילה שם אות כ"א דדן בזה דהרי לילה לאו זמן צצית הוא, ויוצא מדבריו שם דהך גירסא תלוי במחלוקת הראשונים בענין זמן ההדלקה אם הוא קודם השקיעה קצת או לאחר השקיעה, ע"ש, וא"כ גם הוכחה הנ"ל תלוי בפלוגתא זו, ואכמ"ל].

יסוד להסברא, וקושיא עפ"ז בדעת התוס'

ולכ' מבואר הך סברא להדיא, דהנה עי' בטור סי' תרעא שכ' "ואם הוא דר בעלייה שאין לו פתח פתוח לר"ה מניחה בחלון הסמוך לר"ה". וכ' הב"י שם בטעם שהוסיף הטור המלים "שאין לו פתח פתוח לרה"ר" וז"ל: "ורבינו כתב כדברי התוספות דמצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ ולפיכך הוצרך לפרש דאם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים בשאין לו פתח פתוח לרשות הרבים מיירי כלומר שאם היה פתח העלייה פתוח לרשות הרבים מניחה על הפתח ואם היה פתוח לחצר מניחה על פתח החצר שהוא פתוח לרשות הרבים אבל הכא מיירי כשהעלייה פתוחה לבית דהשתא כי מנח לה על פתח הבית או על פתח החצר לא מינכרא מילתא דמשום עלייה היא ולפיכך מניחה בחלון הסמוך לרשות הרבים", הרי כ' להדיא הך סברא דבעינן היכר לאיזה בית שייך המנורה, וא"כ שפיר סב"ל לרש"י דצ"ל בפנים החצר, דאם מדליק בחוץ ברה"ר ממש, א"כ לא מינכרא בין בית א' לשני.

[ויש מקום לומר דסב"ל לרש"י דזה תלוי בפלוגתא ב"ש וב"ה למ"ד דפליגי אי מעלין בקודש או פרי החג, דהנה זה פשוט דבכה"ת כולה אמרינן דמעלין בקודש, ובפרי החג יש חידוש מיוחד דפוחת והולך, וכמבואר במדרשי רז"ל וברש"י שזה שייך לזה שהם כנגד אוה"ע (דהרי בעניני קדושה מצ"ע לא שייך הענין דפוחת והולך). ובנר חנוכה ישנם ב' ענינים, דמצ"ע הרי זה הודאה של ישראל על הנסים ועל הנפלאות, ובזה הוי ככל עניני קדושה דראוי להיות מעלין בקודש, אבל מצד שני יש בזה חידוש שהוא על פתח ביתו מבחוץ, שיש לה שייכות לרה"ר, ובזה דומה לפרי החג שיש מקום לפוחת והולך (דהרי ענינים ג"כ למעט את ההשפעה דרה"ר וכו').]

וא"כ אפ"ל דבזה פליגי דב"ה סב"ל דהעיקר בנרות חנוכה הוא ההודאה חיובית דהישראל, ולכן שייך בזה הכלל דמעלין בקודש כלל עניני קדושה, וב"ש סב"ל דהעיקר הוא הפעולה ברה"ר, ולכן העיקר בזה הוא הדמיון לפרי החג³⁰.

וא"כ אפ"ל דבזה תלוי (לפי רש"י ודעימי') גם פלוגתא הנ"ל, דב' הסברות אם מכריע שיהי' סמוך לביתו או שיהי' ברה"ר תלוי ג"כ בב' סברות הנ"ל, וא"כ דעת רש"י כב"ה דמעלין בקודש].

(30) ושייך גם לפלוגתתם בענין ב"ש לחומרא וב"ה לקולא, שעבודת ב"ש בעיקר בענין דחיית הרע ועבודת ב"ה בעיקר בענין הוספת האור וטוב וקדושה, ועי' בהמבואר בזה בשיחת שבועות תנש"א ושי"ג.

אלא דעפ"ז יש לתמוה בשיטת התוס', דהרי הטור הרי כ' כן אליבא דשיטת התוס', וא"כ איך סב"ל להתוס' דמדליק בחוץ ברה"ר, והרי אז חסר בההיכר לאיזה בית שייך המנורה?

והנה ראיתי בריטב"א (כג, א גבי חצר שיש לה ב' פתחים) שכ' "וחצר גדולה שדורים בה בעלי בתים הרבה . . . הי' נראה כי די לכל בני החצר שידליקו נר א' של חנוכה בפתח החצר כדי לעשות היכרא לרה"ר" כו' ע"ש, ומשמע קצת דכה"ג דלא שייך היכר לכל בית באמת אי"צ ואין טעם להדליק לכל א' בפנ"ע (ומשמע דסב"ל דכל הדין דנר איש וביתו הוא מצד היכרא דבית (וההיכר לרה"ר הוא שהודלק מנורה ע"י בית זה), וכשחסר זה אז ליכא דין דאיש וביתו רק חיוב א' על כולם (ועצ"ע לפ"ז מה דצריכים כולם להשתתף בו), אבל התוס' משמע דלית לי' סברא זו, דהא התוס' הק' על רש"י מנר שיש לה ב' פיות, ומפרש התוס' דמניחה בחוץ ברה"ר, ועולה בשביל ב' בני אדם היינו שיש להם ב' בתים, וא"כ ע"כ דעת התוס' דגם בכמה בתים בחצר א' כ"א מדליק לעצמו ברה"ר, וא"כ הדק"ל, דבכה"ג ליכא היכרא?

ובדברי הב"י גופא צ"ע מיני' ובי', דמאחר דמפרש בדעת הטור כדעת התוס', דמדליקין בחוץ ברה"ר, וא"כ ע"כ אי"צ היכר מאיזה בית הוא המנורה, וא"כ איך ביאר ל' הטור גבי עלייה ע"פ הסברא דבעינן היכרא, ומ"ש כמה בתים דבחצר מבית ועלייה? ובפרט דהב"י כ' כן בדעת הטור, ובטור מפורש (בסי' תרע"ז) "כתב רב שר שלום אנשים הרבה הדורים בחצר אחד שורת הדין שמשותפתין כולן בשמן ויוצאין כולן בנר אחד אבל להידור מצוה כל א' וא' מדליק לעצמו על פתח ביתו ואי פתח חד בבא לנפשיה חייב לאדלוקי משום חשדא", והיינו דרב שר שלום אכן כ' כדברי הריטב"א אבל הטור כ' דמשום הידור יש לכ"א להדליק בעצמו (ומ"ש על פתח ביתו, לכ' ע"כ הכוונה לפתח החצר ברה"ר, וכדעת הטור, וכמובן מהמשך דבריו), וא"כ ק' ממ"נ וכנ"ל?

ואואפל"ל בזה דגם התוס' אית לי' הך סברא דבעינן היכר, אלא דסב"ל להתוס' דכל הבתים בהחצר, הנה כ"א מהם הוא הדלקה בפנ"ע, ולכן אין חיסרון היכר כי אין א' מהם צריך היכר ביחס להשני, כי אינם שייכים זל"ז כלל (ועי' במשנ"ת בתד"ה והמהדרין). אבל בית ועלייה הרי גדרה הוא שווהו בית שיש בה ב' חלקים, וא"כ הוי החיוב ע"ז חיוב א' שיהיו להבית הזה ב' הדלקות, וא"כ מכיון שע"פ דין שייכים זל"ז, ע"כ בזה שפיר בעינן היכר, ולכן מוכרח להדליק בחלון הסמוך לרה"ר, ודו"ק. וי"ל עוד בזה, ואכמ"ל כעת.

אלמנה מדליקה ומברכת על נ"ח בעצמה?*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב קהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

נשים חייבות בהדלקת נר חנוכה

נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' תרעה ס"ג): "אשה מדלקת נר חנוכה שאף היא חייבת בה". וכדאמר רבי יהושע בן לוי, שאף הן היו באותו הנס (שבת כג, א).

לפועל נהגו ש"הבנות אין מדליקות בפ"ע. אשה בעלה מוציאה" (ספר המנהגים – חב"ד עמ' 69). ובהערה 2 שם כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "וכבר תמיהו למה נשתנו בזה נשים מאנשים דכל אחד מדליק בפ"ע. ותירצו דאשתו כגופו דמיה, ואין נכון שתדליק הבת כשהאם אינה מדלקת. ולפענ"ד דוחק גדול הוא. ומחזורתא כמש"כ במשמרת שלום סמ"ח סק"ב דיש הרבה שאין יכולות לברך, ולכן נהגו כולן לצאת ע"י אחרים. . .".

כל זה כשיש מי שמוציא את הנשים ידי חובתן בביתן, אבל באשה שנמצאת לבד בביתה, ודאי שמחויבת להדליק את הנרות לבד. וכפי שכתב בשו"ת 'עולת שמואל' (פראג תקפ"ג, סוף סי' קה), הובא ב'משנה ברורה' שם (סק"ט): "נראה פשוט כשאין האיש בבית שתדליק האשה דהוי בת חיובא, ולא ידליק קטן שאינו בר חיובא כל עיקר, וגם הנשים מוציאות האנשים וחש"ו לא עשה ולא כלום". וכן כתב בשו"ת 'כרם שלמה' לרש"נ קאטלער (ח"א סי' [ק] לא, הובא ב'נטעי גבריאל' על הל' חנוכה פ"ז ס"א): "אם אין האיש בבית החיוב על האשה להדליק, דלא כמו שנוהגין העולם שאשה יוצאת בשמיעתה מבעה"ב אחר, וטעות גדול הוא".

וכוונתו בפשטות שאין האשה יוצאת בשמיעתה כשזה בבית אחר. אבל באם מדליקין עליה בביתה הרי כתב ה'מגן אברהם' (סי' תרעו סק"ד): "כתב הב"ח מצאתי כתוב אדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך, וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה, אבל בענין אחר אין לברך, כיון שהמצוה מוטלת על גוף האדם עכ"ל. ועיין סי' ח' [סק"ח] מה שכתבתי בשם הגהות אשר"י [דמשמע] דאחר יכול לברך והיא תדליק". וביאר ב'לבושי שרד': "הוסיף אהב"ח דכתב שהאחר מדליק ומברך, והוסיף המג"א דמותר לברך אע"פ שהאשה תדליק, וכמו שכתב המג"א בסי' ח' סק"ח לענין

(* לע"נ בני יקירי הת' הנעלה מנחם מענדל ז"ל, נפטר י"ז שבט תשע"ב.

ציצית ע"ש". [ראה בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"א סי' קצ) שמבאר בארוכה למה צריך "שעומדת אצלו בשעת הברכה".]

אמנם הרי נפסקה ההלכה בשו"ע שם (סי' רעג ס"ד): "יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם . . . ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה, והוא שאינם יודעים", הרי שמי שאינו מחויב בדבר אין לו להוציא אחרים ידי חובת הברכה אלא כשאינם יודעים לברך בעצמם. ואכן גם ה'מגן אברהם' (בסי' ח) שם הוסיף לכתוב: "וצריך לומר דהגהות אשר"י מיירי שהמתעטף אינו בקי בברכה, ועיין סי' תקפ"ה ס"ב". וכפי שביאר אדה"ז שם (סי"א): "אדם אחר שאינו מתעטף עכשיו בציצית, אינו יכול לברך כדי לפתור את המתעטף, כיון שהוא עצמו אין צריך לברך עכשיו ברכה. ואם המתעטף הוא בור שאינו יודע לברך, יכול לברך לו אחר אע"פ שאין צריך עכשיו לברכה זו, כיון שכל ישראל ערבים זה בזה א"כ גם הוא צריך לברכה זו עכשיו".

[ה'מגן אברהם' הפנה לסי' תקפה ס"ב, ששם כתב הרמ"א לגבי תקיעת שופר: "ואין חילוק בין אם יברך לעצמו או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים, אפילו הכי מברך התוקע שתי ברכות הנזכרות". וב'מגן אברהם' שם (סק"ג) כתב: "ונ"ל שמנהג זה הוא [לאנשים] שאין יודעין, אבל מי שיודע, יברך לעצמו . . .". וכ"כ אדה"ז שם (ס"ה), וסיים: "כמו שנתבאר בסי' רע"ג [ס"ו] ע"ש".]

ולאחרי שראינו שבכמה מקומות נתבאר ב'שלחן ערוך' וב'מגן אברהם' (ובשו"ע אדה"ז) שאין אדם מברך ברכת המצות לחבירו כשאינו מחויב בדבר, רק באם הלה אינו יודע לברך לבד, עפ"ז מוכרח דמה שכתב ה'מגן אברהם' כאן לענין נרות חנוכה דאדם אחר יכול לברך לאשה, צ"ל שמדובר רק באשה שאינה יודעת לברך בעצמה. ולמרות שלא פירט גם כאן את פרטי הלכה זו, סמך עצמו על המבואר לעיל (בסי' ח לענין ברכת ציצית, בסי' רעג לענין קידוש, ובסי' תקפה לענין תקיעת שופר).

ואכן כך כתב ב'ערוך השלחן' כאן (ס"י): "כבר כתבנו שאף מי שכבר יצא יכול להדליק בעד אחר ולברך, כגון אשה שאינה יודעת להדליק ולברך, אך בתנאי שתעמוד אצלו ותענה אמן . . .". (ותמוה מה שכתב ב'נטעי גבריאל' שם (הערה ד): "ואם האשה אינה רוצה לברך, יכולה לכבד לאחר שיבוא לתוך ביתה להדליק ולברך כמ"ש המג"א . . .").

[ופשוט שאין לדחוק ולפרש שכל אשה היא בבחינת "אינה יודעת להדליק ולברך", שהרי דבר זה לא מצאנו בשום פוסק. וגם, איך אפשר לקבוע שכולן אינן יודעות להדליק אחרי שהנשים מברכות לבד על הדלקת

נרות שבת, הפרשת חלה ועוד. וראה עוד לקמן מובא מה שביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'לקוטי שיחות' הטעם שבנוגע למעשה לא מצינו שבדרך כלל הנשים ידליקו נרות חנוכה בעצמן כמו האבות, הבעלים והבנים, כיון "שבהדלקת נרות חנוכה ישנם ריבוי פרטים היאך להדליקן, 'מימין לשמאל' או 'משמאל לימין', וכו"כ דעות בזה. . . לכן תיקנו שיצאו יד"ח במצוה זו ע"י א' מהגברים", ולא כתב עדיפא מיניה: שכל הנשים הן בבחינת "אינה יודעת להדליק ולברך". וגם מזה מוכח שזה אינו ולא ניתן להיאמר.

"בית שאין בו גבר, יש לדאוג שיבוא גבר אחר בשליחותה לברך ולהדליק בשבילה"

אמנם הגיע לידי ליקוט "דינים ומנהגים לחג-החנוכה, נערך על-ידי הרב שלום-בער אשכנזי שיחי', על פי פסקי הגאון החסיד הרב מרדכי-שמאל אשכנזי שליט"א רבו של כפר חב"ד", וראיתי בו חידוש דין בקשר להנ"ל.

בסוף עמ' ג כתב שם: "מנהגנו שאין האישה מדליקה נרות חנוכה ולכן בית שאין בו גבר, יש לדאוג שיבוא גבר אחר בשליחותה לברך ולהדליק בשבילה". ובהערה 28 מבאר: "בלקו"ש (חלק ל עמוד 312 הערה 10) מובא הטעם שנשים אינן מדליקות בעצמן כי יש בזה דינים שונים וזהו טעם לכך שאינן עושות בעצמן את מעשה ההדלקה, ושם בהערה מציין לטעם נוסף שנשים אינן מדליקות המובא בספר המנהגים, וכוונתו היא למשמרת שלום המובא בספר המנהגים (חנוכה הערה 2) הכותב שנשים אינן מברכות. ונמצא מכך שדעתו היא שאף אם אישה ורוצה להדליק בעצמה – היא יכולה להדליק אך לא לברך ואת הברכה יעשה אחר. ואחר מברך להן מדין 'ערבות' עיין שוע"ר סי' רעג ס"ו".

והנה בדרך כלל כשמדובר על המנהג "שנשים אינן מדליקות בעצמן", בפשטות הכוונה לזה שהבעל מוציא את האשה, והאבא מוציא את בתו, ואין הן נוהגות להדליק לבד. אבל הרב אשכנזי מחדש כאן שאפילו בבית שאין שם גבר, ואין היא יכולה לצאת ידי חובה עם ההדלקה של הגבר, בכל זאת "מנהגנו" שלא תדליק האשה בעצמה, אלא שתבקש ממשהו שיבוא לברך בביתה, ודבר זה חידוש גדול הוא. ולפלא שנעלם ממנו דברי ה'מגן אברהם' ואדה"ז שבאם יודעת לברך, אז צריכה האשה לברך בעצמה. וגם פלא שלא העיר כלל מדברי ה'מגן אברהם' בהל' חנוכה הנ"ל.

האם הורה אדנ"ע שהרבנית גם תברך לעצמה

והנה הערה הנ"ל שב'לקוטי שיחות' נכתבה בקשר לסיפור המובא שם בפנים: "וכידוע מה שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר, שאביו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, כשהי' עוזב את ביתו לפני חנוכה הי' מצווה לזוגתו הרבנית שטערנא שרה נ"ע שתדליק המנורה בעצמה (אף שהברכות היתה שומעת מא' הגברים)". ובמקור ב'שיחות קודש' תשי"ב (עמ' צו) הלשון: " . . . אז הגם זי וועט הערן חנוכה ליכט בענטשן פון אן אנדערן (מהגברים), פונדעסטוועגען זאל זי אליין באזונדער אנצינדען חנוכה ליכט". וראה עוד 'תורת מנחם' (ח"ד עמ' 233) ניסוח דומה.

היה מקום להבין את הסיפור הנ"ל שהוראת אדנ"ע אל הרבנית היתה בשתיים: (א) שלא תגיד את הברכה לבד אלא תשמע את הברכות מאחר, (ב) אבל תדליק בעצמה. אבל לכשנדייק נגלה שפשטות הלשון מורה שהוראת אדנ"ע היתה רק שתדליק בעצמה, וזה ששמעה את הברכות מא' הגברים היה עובדה שלא היה צריך להורות לה.

כנראה שהרב אשכנזי הבין שמדובר כאן בחיובה של הרבנית להדליק כיון שאין בעלה בעיר, ולא עלתה על הדעת שהרבנית בעצמה תברך על ההדלקה, אלא שאחד מהחסידים דרי ליובאוויטש שכבר הדליק בביתו היה מגיע אל הרבנית בלילות חנוכה כדי לעזור לה לצאת ידי חובת ההדלקה. ובלי הוראת אדנ"ע היתה ההדלקה נעשית על דרך שהביא ה'מגן אברהם' דלעיל בשם הב"ח: "אדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך, וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה". ועל זה באה הוראת אדנ"ע שתעשה כמו שהוסיף ה'מגן אברהם' לכתוב: "דאחר יכול לברך והיא תדליק".

והנה מקור הסיפור (כפי שצוין ב'לקוטי שיחות' שם הערה 9) הוא בשיחת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ משבת חנוכה תש"ו, שנדפסה בשנת תשי"א עם הגהות ומראי מקומות מכ"ק אדמו"ר זי"ע, ונדפסה עכשיו ב'ספר השיחות' תשי"ו (עמ' 21 ס"ז). ובדקתי וגיליתי שהלשון שב'שיחות קודש' נעתקה מהשיחה הנ"ל. אמנם החידוש הגדול שנתחדש אצלי הוא הערת הרבי שם (הערה 14) שמעיר על הסיפור הנ"ל: "צ"ע בברכה או לא". כלומר הרבי מסופק האם הוראת אדנ"ע היתה שהרבנית גם תברך לעצמה וגם תדליק לעצמה, או שתצא ידי חובת הברכה על ידי אחד הגברים, אלא שאח"כ תדליק בעצמה.

ולכאורה הדבר תמוה, לפי ההבנה הנ"ל שאחד מהחסידים מדרי ליובאוויטש היה אמור לבוא אל הרבנית אך ורק כדי לעזור לה בהדלקה, און "זי וועט הערן חנוכה ליכט בענטשן פון אן אנדערן (מהגברים)" כי

החסיד הזה יברך לפניו כדי להוציאה ידי חובת הברכה, באם כך איך אפשר להסתפק שהרבנית אח"כ תברך לעצמה, שהרי אז יצא שברכת החסיד תהיה ברכה לבטלה. ומפשטות הסגנון יוצא "שהברכות היתה שומעת מא' הגברים" גם אחרי הוראת אדנ"ע אליה!

ולפי זה מוכרח לפרש את הסיפור בצורה אחרת. בבית אדנ"ע היה גר כנראה אחד מהמשמשים, והוא היה מדליק נרות חנוכה לעצמו, והרבנית יכלה לצאת בזה ידי חובת ההדלקה. וע"ז באה הוראת אדנ"ע אליה שלמרות שיהיה בבית מהמשמשים שידליקו, בכל זאת תדליק היא בעצמה; ולא נאמר כלום בקשר לברכה, האם תברך לעצמה או לא. ובזה מסתפק הרבי, האם ההוראה היתה שתעשה את כל המצוה לבד, שתברך לעצמה וגם תדליק בעצמה, או שתצא ידי חובתה עם הברכה (וההדלקה?) של אחד הגברים, אלא שלתוספת תדליק היא לעצמה בלי ברכה.

ויוצא מזה שבכלל לא היה מופרך להרבי שהאשה גם תברך לעצמה. וזה שנסתפק בדבר, הרי זה רק כיון ששם מדובר במקרה שהיה מי שהדליק בביתה ולא היתה צריכה כלל להדליק בעצמה, אלא לתוספת והידור. ואם כך מה הראיה להסיק מכאן ש"מנהגנו" שאפילו אשה שנמצאת ב"בית שאין בו גבר", שגם אז לא תברך היא לעצמה!?

ה'משמרת שלום' פשיט ליה דאשה שגרה לבד מדליקה ומברכת

וכדמות ראייה להנ"ל, שהרי ב'לקוטי שיחות' שם מציין הרבי גם למה שהביא ב'ספר המנהגים – חב"ד' (עמ' 69 הערה 2) "עוד טעם" למה נשים אינן מדליקות. והכוונה למובא שם מספר 'משמרת שלום' (ס' מח סק"ב) "דיש הרבה שאין יכולות לברך ולכן נהגו כולן לצאת ע"י אחרים". אבל הרואה ב'משמרת שלום' יגלה שם בפנים (ס"ב), שגם הוא פשיטא ליה כנ"ל: "דבבית שאין שם רק אשה ובנותיה האשה מדלקת וגם בנותיה ידליקו, אלא שלא ראיתי נוהגין כן, ולא ידעתי למה".

הוא מחדש שהבנות לא מדליקות רק כל עוד אמן לא מדליקה, "כיון שאמם אין מדלקת אינו מהנכון שהם ידליקו", אבל בבית שאין שם אלא אשה ובנותיה כיון שזה פשוט שהאמא מדליקה, באם כך יכולות כבר הבנות גם להדליק. על החידוש הזה הוא כותב שלא נוהגין כן, אבל יסוד הדבר שהאשה תדליק זה אינו ספק כלל.

"דנשים ליתנהו במהדרין"

ומענין לענין אעיר בזה בקשר למה שהובא לעיל שתמהו למה נשתנו בנר חנוכה נשים מאנשים דכל אחד מדליק בפ"ע. ויש להעיר מהביאור

שבשו"ת 'עולת שמואל' שם בדברי השואל: "דנשים ליתנהו במהדרין, ואוקמוה אדינא נר איש וביתו ויוצאה בהדלקת בעלה". ובתשובתו נראה לכאורה שהמחבר מסכים עם השואל בדבר זה.

ושמעתי עד"ז מהגר"נ שליט"א שאכן מצינו בהרבה דברים אפילו במצות שהתחייבו (כגון תפלה) מאז ומעולם קיימו רק את עיקר המצוה בצורה בסיסית ודברים של הידור ושל דברים נוספים לא עשו כלל (ועיין ערך הסיבה, מים אחרונים ועוד רבים).

וי"ל ההסבר בזה דהנה בטעם דנשים פטורות ממצות עשה שהז"ג כתב ה'אבודרהם' (סדר תפילות של חול שער ג, במהדורת ירושלים תשכ"ג עמ' כה): "והטעם שנפטרו הנשים מהמצות עשה שהזמן גרמא, לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו. ואם היתה מחוייבת במצות עשה שהזמן גרמא, אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו, ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה".

והנה בכל מ"ע שהז"ג נחלקו הראשונים האם נשים יכולות להחמיר ולברך עליהן, שהרמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ט, הל' סוכה פ"ו הי"ג) סובר שאינן מברכות, ורבינו תם (עירובין צו, א ד"ה דילמא סבר; קידושין לא, א תוד"ה דלא מפקידנא) סובר דמברכות. ודעות אלו מובאות בשו"ע ובהגהת הרמ"א (או"ח סי' יז ס"ב, סי' תקפט ס"ו). ויש בזה אריכות גדולה ואכ"מ. ולפי הנ"ל יש להוסיף הסבר במחלוקת זו, דאולי לא רצו חז"ל שיחמירו ויקיימו את המצוה בברכה, כדי שלא יחשבו שמחויבות הן ולא יהיו פנויות לשעבודן.

ובזה יובן גם מה שמצינו על כמה גדולי ישראל שלא נתנו לנשים לקיים מהמצות שהז"ג, ראה לדוגמא אודות ישיבה בסוכה ב'נטעי גבריא' (הל' סוכות פס"ו ס"ב ובהערות שם). ובכתבי הגה"ק מקלויזנבורג זצ"ל ראיתי שמביא שזקיניו הגה"ק ה'דברי חיים' מצאנו הבטיח ילדים טובים לאותן נשים שלא יבואו לביהכ"נ לשמוע תקיעת שופר וגם לא ישבו בסוכה.

ואולי י"ל שזה גם הסיבה למה נתפשט המנהג בנוגע להרבה דברים שאין הזמן גרמן, שהנשים מקיימות רק את עיקר המצוה וסומכות אדינא ממש בלי הידורים הנוספים, והטעם כנ"ל כדי שיהיו פנויות לשעבודן.

אמנם ודאי שאין זה בכל המצות, ואדרבה הרי יש דברים שנשים מהדרות בהם ביותר, ואכשור דרא. ויש להאריך בזה.

לסיכום

אשה שגרה לבד בבית, חייבת לברך ולהדליק בעצמה נר חנוכה. ובאם אינה יודעת לברך, יכולה היא לבקש ממשהו שיבוא לביתה ולברך ולהדליק בשבילה, או שהוא יברך והיא תדליק. ואין כל מקור לחדש מנהג חדש שלא מוזכר בשום מקום, שגם אלמנה או מי שגרה בבית לבד שלא תברך ותדליק לבד.



החיוב להדליק נ"ח בשני פתחים משום חשד

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

במס' שבת כג, א ונפסק להלכה בס"ס תרעא דחצר שיש לו שני פתחים אם הם בשני רוחות חייב להדליק בשניהם משום חשד דהרואים יאמרו מדלא אדליק בהאי לא אדליק בהאי, עיי"ש.

והנה הגמ' מביא ראי' מפאה דטעם דנותנים פאה בסוף שדהו הוא מטעם חשדא דיאמרו הרואים שמכלה סוף שדהו שלא נתן פאה, כמו כן בנ"ח מחייבים אותו להדליק בפתח השני מטעם חשדא שיאמרו שלא הדליק, ובפשטות הדמיון הוא דאף שיכולים לומר דנתן כבר מ"מ חיישינן שיאמרו שלא נתן דבאותו מידה שיאמרו שנתן יאמרו שלא נתן, ועד"ז בנ"ח מכיון שי"ל מדלא אדליק בהאי לא אדליק בהאי אף דיכולים לומר באותו מידה שהדליק בפתחא אחרינא, מ"מ חיישינן לחשדא וצריך להדליק.

והקשה הב"י דלכאורה מאי שנא מהדין בהל' תפילה סי' צ' דאסור לעבור אחורי ביכנ"ס בשעה שהציבור מתפללין, אמנם אי איכא פתחא אחרינא מותר ולא חיישינן לחשדא מדלא נכנס בהאי לא נכנס בהאי, ועיי"ש ב' תירוצים.

והמג"א בס"י תרעא סקי"ב תירץ דלק"מ דהתם לגבי ביהכנ"ס אין הטעם משום חשדא שלא יכנס לביהמ"ד, אלא הטעם כמ"ש רש"י בברכות סח' שנראה כפורק עול ומבזה ביהכנ"ס, וכשיש פתחא אחרינא ליכא ביזוי ביהכנ"ס, אמנם בנ"ח הטעם משום חשדא ולכן אפילו אי איכא פתחא אחרינא חיישינן לחשדא דמדלא אדליק בהאי לא אדליק בהאי, ועד"ז בפאה דחיישינן לחשדא דאפילו אם יכולים לומר דנתן כבר מ"מ חיישינן שלא נתן.

ומביא ראי' לדבריו למה אין לומר דביהכנ"ס הטעם משום חשדא דהא באמת כמה פעמים א"צ ללכת לביהכנ"ס כי הוא טרוד בעסקיו וא"כ למה ניחוש לחושדים ועוד דאם חיישינן למה אסור דוקא סמוך לביהכנ"ס, הרי חשד זה שלא נכנס לביהכנ"ס להתפלל הוא גם כשהולך בשוק בשעת תפילה ולמה דוקא בסמוך לביהכנ"ס, ועכצ"ל שאינו מטעם חשדא אלא מטעם ביזוי ביהכנ"ס, וזה דוקא כשהולך סמוך לביהכנ"ס ואינו נכנס.

ולכאורה עדיין צ"ב בדבריו למה לא נימא דביהכנ"ס האיסור הוא משום חשד אמנם חיישינן רק באופן דרואים בפועל שהוא עובר אצל ביהנ"ס ואינו נכנס, אמנם אם מסתובב באמצע השוק בשעת תפילה יאמרו שא"צ ליכנס להתפלל מאיזה טעם, ורק כשעובר בסמוך לביהכנ"ס ואינו נכנס אז נתעורר החשד, וכמו שמצינו לגבי פאה דדוקא הרואים בשעת קצירת פאת שדהו יאמרו שלא נתן פאה דאיכא דבר שמעורר החשד, ועד"ז כשאנו רואה נ"ח בפתח, וא"כ ראיות המג"א אזדא דחד מתורץ בחברתהדלא חיישינן לחשדא כשמהלך בשוק משום שיאמרו שהוא טרוד וא"צ להתפלל, ואין כאן דבר המעורר חשד.

ובביאור דברי המג"א כתב המהרש"ק בחכמת שלמה בגליון השו"ע דלכאורה קשה למה כבתה אין זקוק לה הלא יש לחשוש לחשדא דיאמרו שלא הדליק נ"ח, ומתורץ דיש לחלק דאין כח משום חשדא לחוד לחדש חיוב להדליק נ"ח, ומכיון שבכר הדליק נ"ח ותו אין לו חיוב אין להדליק משום חשדא, ודוקא היכן דבלא"ה חייב להדליק אמרינן דחייב להדליק באופן דלא יהיה חשדא, ולכן בפאה דיש לו חיוב להניח פאה אמרינן שיש חיוב להניח בסוף שדהו משום חשדא, ועד"ז נ"ח כיון דבלא"ה חייב להדליק נ"ח וכל זמן שלא הדליק חייב החיוב על כל פתח ופתחדבדו להדליק בזה או בזה לכך חייב להדליק בשניהם שלא יבא לידי חשדא ג"כ.

אמנם לגבי ההולך סמוך לביהכנ"ס אין עליו חיוב בעצם להלך בדרך ארוכה שלא בסמוך לביהכנ"ס, ולכן אין בכח חשדא לחדש כאן איסור שלא יעבור סמוך לביהכנ"ס, וע"כ הא דאסור לעבור בסמוך לביהכנ"ס הוא משום ביזוי ביהכנ"ס, ובדאיכא פתחא אחרינא ליכא ביזוי.

והנה מלבד דחידוש גדול הוא דאיכא חיוב על כל פתח ופתח כ"ז שלא הדליק, וכשמדליק מפקיע חיוב שאר הפתחים, וא"כ החשדא רק אומר דמלכתחילה יעשה באופן דאין כל חשדא, וא"כ הוא כאילו אמרו חכמים דלא פקע חיובו מהפתח השני, וא"כ לכאורה יצטרך לברך גם על נר דחשדא [אא"כ נימא דהחיוב הוא רק בשעה שמדליק אחד פתחא, וא"כ מיד ממשיך אפתחא אחרינא ולכן לא צריך לברך, והאריך בזה החכמת

שלמה בעצמו שם לפני זה], וזה דלא כמשמעות הר"ן וש"ר בשבת שמביא הרמ"א דא"צ לברך על פתח השני דאנר חדשדא [בעצם] לא מברכין, הנה מלבד כל זה, עצ"ע בדין כבתה דאין זקוק לה למה לא אמרין דמשום חדשדא אמרו חכמים שהחויב הוא שידליק כל זמן החיוב, וא"כ עדיין לא נפקע חיובו. וגם דביאורו בדברי המג"א לא משמע בדבריו, ואדרבה החכ"ש מחליש כח חדשדא ובפשטות דברי המג"א כ' דמשום חדשדא היה צריך לחשוש אף באמצע השוק כנ"ל.

ובאמת מדברי אדה"ז מוכח שלמד כפשטות דברי המג"א וכמשי"ת, דבסי' צ' ס"ט כ' בטעם האיסור לעבור חוץ לביהכנ"ס בשעה שהציבור מתפללין "שנראה כפורק עול ומבזה ביהכנ"ס כיון שעובר אצל הפתח ואינו נכנס" ובהמשך הסעיף כ' ש"אם . . יש פתח אחר מותר שאין כאן ביזוי שהרואה יאמר שיכנס . . בפתח אחר אף אם קצת לא יאמרו כך אין בכך כלום שאין טעם האיסור משום חשד אלא משום ביזוי ביהכנ"ס וכיון שאינו ניכר ונראה לכל רואהו עובר כאן שאינו רוצה ליכנס כלל לביהכנ"ס אין כאן ביזוי לביהכנ"ס בפניהם כי שמא יכנס . . בפתח אחר" עכל"ק.

ונראה מדבריו דאמיתית ענין חדשדא הוא מה שאנו מעוררים חשש מצד רואים וכל ענין חדשדא הרי נתהווה רק מצד הרואים, וא"כ כל שיש מקצת רואים שיחדשוהו, וזה גופא דרק מקצת רואים חושדים הוא מפני שהדברים מטין יותר לומר דלא כאותו מקצת הרואים, מ"מ חיישינן להאי חדשדא, ואין צריכים לב' צדדים שקולים לומר שנחשוש כצד א', וגם אין צריכים לומר דיש כאן רק אופן מסויים דרק מפני זה נחשוש אלא דכל דאיכא מקצת רואים שיאמרו כן באיזה אופן שיהיה אז אמרו חכמים שמשום זה יש חיוב להדליק או איסור לעבור בסמוך לביהכנ"ס.

וי"ל דזה גופא הביאור בדברי המג"א שהוכיח דשם לגבי ביהכנ"ס אי"ז משום חדשדא דלא כתב ב' ראיות אלא דהוא חד ראייה בדרך ממ"נ, דאם בביהכנ"ס הטעם משום חדשדא צריך לחשוש גם כשהולך בשוק בשעת תפילה וכנ"ל דהכל הולך אחרי אפילו מקצת הרואים, ואם אין חוששין בכלל א"כ אין לחשוש גם אם הולך בסמוך לביהכנ"ס דשהרי י"ל טעם למה אין מתפלל, ואם אסור בסמוך לביהכנ"ס, על כרחך אין אומרים טעם למה אינו מתפלל, וא"כ אף באמצע השוק נימא כן, וכנ"ל דאם מעוררים איזה חשד אומרים זאת אפילו אם רק מקצת יאמרו כן היינו אף דמסברא י"ל דאינו כן, מ"מ זה גופא ענין חדשדא דמעוררים חשד מחמת מקצת רואים, וע"כ שם בביהכנ"ס הוא לא מטעם חדשדא אלא מטעם ביזוי, וביזוי אינו תלוי ונתהווה רק מטעם הרואים אלא מצד מעשיו [או העדר מעשיו] בפני

רואים, וא"כ בעינן שכל הרואים יאמרו שאינו נכנס להתפלל כדי שיהיה חשיב ביזוי.



הדלקת נ"ח באכסנאי

הרב חיים הלל רסקין

כולל דיינות – אור יעקב

רחובות, אה"ק

שאלה: בחורה בסמינר בארה"ק שמגיע מחו"ל ושבעזה"י תתארח השבת, שבת-חנוכה אצל משפחה כאן באה"ק, האם היא חייבת להשתתף בפריטי³¹ אצל בעה"ב לצאת יד"ח מצות נר חנוכה?

תשובה: יסודי הדיון הוא בגמ' מסכת שבת כג, א "אמר ר' זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי". ולפי"ז פסק הטור בסי' תרעז "אכסנאי חייב להדליק בפנ"ע ואינו יוצא בשל בעה"ב מיהו בפרוטה שיתן לו וישתתף עמו סגי ואם מדליקין עליו בביתו אין צריך יותר". וכך כתב המחבר שם ס"א "אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו צריך לתת פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה .".

והנה בנוגע בחורי ישיבות באם יש להם דין של אכסנאי מובא דיון במג"א ריש סי' תרעז וז"ל "בתשו' רש"ל (סי' פה) שגם הבחורים צריכים להשתתף. ואפשר דווקא כשאוכל בפנ"ע אבל אם סמוך על שולחן בעה"ב הוא בכלל בני ביתו ומדינא אינו צריך להדליק אלא אם רוצה להיות מן המהדרין".

יוצא מזה שלדעת המהרש"ל יש חיוב על הבחורים להדליק ולפי דעת המג"א יכול להיות שאינם חייבים בכלל להדליק נ"ח בגלל שהם סמוכים על שולחן בעה"ב רק שמצד הדין של המהדרין שכ"א בבית מדליק ממילא הם יכולים להדליק.

אבל עדיין יל"ע בשיטת המג"א שהבחורים נפטרים בגלל שהם סמוכים על שולחן בעה"ב, באיזה אופן של סמיכות מדובר שהרי יש מקום לומר

31) ובנוגע להדליק בעצמה בוודאי שלא תדליק ע"פ מנהגינו שנשים לא מדליקות [רק כשאין אצלם מישהו שמדליק אז מדליקות] עיין ספר המנהגים הלכות חנוכה ועיין חדושי חת"ס לשבת כא, ב בטעם הדבר וכן ראה ספה"ש תש"נ עמ' 194 שגם הבנות לפני בת מצוה לא מדליקות.

שדווקא כשסמוכים בקביעות יפטרו בהדלקת בעה"ב וע"ד שהיה פעם שהבחורים היו אוכלים "טעג" וכל מחייתם באמת היה מהבעה"ב אבל במקרה שא' יבוא לאכול סעודה אחת או שבת אחת אצל מארח האם הוא יקרא סמוך על שולחנו גם בזה?

ב. והנה בנוגע חיוב הדלקת נש"ק מובא בשו"ע אדה"ז או"ח סי' רסג ס"ט "בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו אע"פ שאינם אוכלים שם לפי שהדלקת נר בשבת חובה אף בלא אכילה כדי שלא יכשל בעץ ואבן כמ"ש למעלה, אבל מי שהוא אצל אשתו ומדליק בכל החדרים שהולך שם בשבת כמו שנתבאר למעלה, אין צריך לברך עליהם לפי שאשתו מברכת בשבילו בבית אכילה, אבל כשאינו אצל אשתו אינו נפטר בברכת אשתו כשיש לו חדר מיוחד שם במקום שמתארח.

ואם אין לו חדר מיוחד שם (ואפילו אם יש לו אלא שבעל הבית משתמש שם ג"כ וצריך הבעל הבית להדליק שם נר שלו) אין האורח צריך להדליק שם כלל כיון שיש לו שלום בית במקום שהוא שם וגם מצות הדלקת נר שבת הוא מקיים במה שמדליקים נר שבת בביתו (משלו).

אבל אם אין לו מי שידליק בביתו (או אפילו אם מדליקים שם אלא שאינם מדליקים משלו אינו נפטר בהדלקתם אף אם הוא בענין שכשהיה אצלם נפטר בהדלקתם כגון שסמוך על שלחנם שנעשה מכלל בני ביתם ונפטר בנר שלהם מכל מקום עכשיו שאינו אצלם אינו נפטר בנרם אלא) צריך הוא לקיים מצות הדלקת נר שבת במקום שהוא ע"י שיתן פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בנר שלו או שיקנה לו בעל הבית חלק בנר שלו במתנה כמו שיתבאר בסי' תרע"ז לענין נר חנוכה (במה דברים אמורים כשאוכל שם משלו אבל אם הוא סמוך על שלחן בעל הבית נעשה כבני ביתו של בעל הבית ויוצא בנרו של בעל הבית ואינו צריך להשתתף עמו כלל כמו שיתבאר שם (וכל זה כשאין לו חדר מיוחד שם)).

והנה מדברי שועה"ר יוצא שיש ב' סיבות בחיוב הדלקה של שבת קודש: (א) שלא יכשל בעץ ובאבן (ולזה הסיבה אורח לא חושש כשאין לו חדר מיוחד שאז הרי בעה"ב דואג לזה שלא יהא בעי' דשמא יכשל). (ב) יש בנוסף לזה גם חיוב פרטי לכ"א להדליק נר שבת (וזה החיוב אורח יכול לצאת יד"ח כשמדליקים בשבילו אפילו כשאינו שם).

וממילא כשמדובר על בחור שאינו יוצא יד"ח בזה שמדליקים עליו בביתו (כי לא משתמשים בנרות שלו) אזי כשהוא מתארח: אם יש לו חדר

לעצמו הוא חייב להדליק שם "כדי שלא יכשל בעץ ובאבן" כמו כל אחד שמתארח.

ובאם אין לו חדר מיוחד (ויוצא א"כ שהבעה"ב מדליק ליד חדרו שיהא אור בבית ולא יכשל) מ"מ עדיין יש עליו החיוב הב' של מצות נר שבת ואינו כיוול לסמוך שמדליקים עליו בביתו בגלל שלא מדליקים שם משלו ועל זה כותב אדה"ז שהוא יכול לצאת יד"ח גם ע"י פריטי וכיו"ב שישתתף בהדלקת בעה"ב ויהא לו חלק ממנה.

אבל באם הבחור סומך על שולחן הבעה"ב והיינו שהוא אוכל אצלו סעודת שבת הוא נקרא כמו אחד מבני ביתו של הבעה"ב ויוצא יד"ח בהדלקת הבעה"ב.

והנה מפשטות הדברים משמע שמספיק שהוא אוכל אצל הבית הבעה"ב לסעודות שבת ובוזה הוא נקרא סמוך על שולחנו ולא צריך להיות קבוע על שולחנו לזמן ממושך שהרי סתם ולא חילק רק הדגיש שאינו אוכל משלו רק משל בעה"ב ובפשטות מדובר כאן בסתם אורח.

ועיין בספר תשובות והנהגות ח"ב סי' קנז אות ג' שמבאר בדברי אדה"ז שסיבת החיוב דנר שבת היא סעודת ליל שבת ולכן אם הוא אוכל שם סעודת שבת נחשב כבן בית לסעודת ליל שבת וזה מספיק שיפטור מהחיוב ע"י הבעה"ב וממילא אין עליו חיוב להדליק (וכן הבין בדעתו במשנ"ב המבואר סי' רסג אות רסא).

ועיי"ש בתו"ה שלומד בכמה אחרונים (פרמ"ג, הגר"א ועוד) שצ"ל בקביעות בכדי להיקרא סמוך על שולחנו בכדי שלא יצטרך להשתתף בנר שבת.

עכ"פ יצא מזה שלדעת אדה"ז אורח נפטר בנר בעה"ב ואינו צריך להשתתף בפריטי כשהוא אוכל אצלו סעודת שבת.

ג. והנה השאלה היא מה הדין בנוגע לנר חנוכה שהרי ס"ל למג"א כנ"ל שהסמוך על שולחן בעה"ב פטור מלהדליק האם בזה שאוכל אצלו סעודת שבת יקרא בזה סמוך על שולחנו?

והרי די ברור שאדה"ז בסוגריים כאן לומד ע"ד המג"א בחנוכה שמי שסמוך על שולחן בעה"ב נפטר חיובו שהרי הוא כותב כאן בשבת "כמו שיתבאר בסי' תרע"ז לענין נר חנוכה" ובהמשך בסוף הסוגרים על הדין שנעשה סמוך על שולחנו "כמו שיתבאר שם".

וממילא יש מקום גדול לומר שלדעתו חנוכה ונש"ק הם ענין א' ובשניהם כשהוא קבוע על שולחן בעה"ב ע"י אכילת סעודה שם הוא

נחשב כבני ביתו ונפטר בנר בעה"ב וא"כ היה יוצא שהבחורה מהסמינר שמתארכת לשבת לא צריכה אפילו להששתף בפריטי בהדלקת המארחים שלה.

אמנם יש לדון האם באמת יסבור ככה אדה"ז בנר חנוכה שיש לבאר בדעת אדה"ז בצורה אחרת ג"כ וכמו שראיתי בתשו"ה הנ"ל שמבאר בדעת רבינו שיש הבדל בין להיקרא סמוך על שולחנו ביחס לשבת מאשר ביחס לחנוכה שבת עיקר חיוב ההדלקה היא לסעודת ליל שבת וממילא מספיק שיהא סמוך על שולחנו לאותה סעודה אבל בחנוכה סיבת החיוב היא מימי חנוכה ולכן להיקרא סמוך על שולחנו צריך להיות סמוך כל ימי החנוכה.

וכן בספר חובת הדר (סקל"ט) מביא בשם פוסקים לחלק בין שבת לחנוכה שבחנוכה צ"ל סמוך בקביעות כי צריך שיהא עליו שם דירה, אבל בשבת מספיק שיהא מקום אכילה או השתמשות לגרום לו חיוב הדלקה.

וכן ראינו שפסק הפרמ"ג בהלכות חנוכה סי' תרעז א"א ג' ודע שאכסנאי צריך להדליק דלא תימא כיון שאוכל על שולחן בעה"ב בכני ביתו דמי, ומדינא די בנר אחד קמ"ל דלא, כיון דאורח הוא למחר ילך לביתו, צריך להשתתף בפרוטה וכן המשנ"ב שם סק"ד פסק שצ"ל סמוך בקביעות על שולחן בעה"ב ובאם לאו הוא חייב להשתתף.

וא"כ יוצא שיש לנו ב' אופנים להבין בדברי רבינו ביחס לחנוכה.

ובנוסף יש להסתפק שכידוע דברי אדה"ז בסוגריים הם דברים שהסתפק בהם, ובפרט כאן שכתב כמו שיתבאר בהלכות חנוכה והם לא הגיעו לידינו וממילא אין אנו יכולים לדעת איזה סוג סמוך על שולחן בעה"ב היה מספיק לצאת יד"ח בהדלקת בעה"ב בלי להשתתף בפריטי, שיש מקום לאמר כנ"ל שצ"ל סמוך בקביעות כמו שראינו בהלכות חנוכה מכו"כ אחרונים כנ"ל.

ד. ראינו לעיל שאם מדליקים עליו בביתו הוא נפטר מחיובו להדליק נר"ח

והשאלה היא האם זהו סניף לפטור הבחורה בנדו"ד מלהדליק ואכמ"ל בזה אבל בקיצור יש לעיין מב' צדדים שאין טעם לפטור:

(א) יש לדון האם הדין הנ"ל "דקא מדליקי עלי בגו ביתאי" מהני גם לבני הבית שי"ל שזהו דין דווקא לאישתו שכגופו דמיא ועיין בשו"ת אז נדברו ח"ג סי' נב שפסק שדין זה הוא רק לאישתו ולא לבניו הלומדים בישיבה ולכאורה מדבריו משמע שלא יועיל גם לבנותיו עיי"ש. ויש לדון בזה וצ"ע.

(ב) אדה"ז כותב בסי' רסג ס"ט שהובא לעיל שהאורח לא יוצא יד"ח נש"ק בזה שמדליקים בביתו אם אינם מדליקים שם בשלו וי"ל הוא הדין כאן.

(ג) כאן מדובר שהיא בכלל לא באותה מדינה של משפחתה המדליקים ופסקו המנח"י ח"ז סי' מז וכן נט"ג פ"י ס"ד שיכוון לא לצאת יד"ח בהדלקת ב"ב וידליק במקומו שהרי כשמגיע זמן החיוב במקום אחד הרי עבר זמן החיוב או עכ"פ עיקר זמנו במקום הב' (ועיין במשנה הלכות ח"ו סימו קיט שדעתו נראה שיוצא בהדלקה בביתו³²).

ועיין עוד בהעו"ב גליון תתקל שהאריך הגר"י פרקש שליט"א בדין זה שיש חיוב על בנות הסמינר להדליק כאן בארה"ק ולא נכללות בהדלקת משפחותיהם בחו"ל.

רק שיש להעיר בדבריו שכתב שהם חייבות להשתתף בפריטי עם הנהלת הסמינר אבל כנראה נשמט ממנו דברי הקצוה"ש סי' עז בבדה"ש סקכ"ב שכותב ששוכר שבעה"ב צריך להאיר לו את החדר ל"צ להשתתף בפריטי לנר שבת (שכלול בשכירות שלו) ולכאורה י"ל שהוא הדין בנות סמינר שבתשלום ללימודים כליל אש"ל מלא וד"ל.

ובנוגע למעשה: הרי לדעת רוב האחרונים – המהרש"ל, הפר"ח, הפרמ"ג ומשנ"ב – הבחורה שבחנוכה מתאכסנת אצל חברה יש עליה חיוב להדליק נר חנוכה ולא נפטרת בהדלקת בעה"ב אא"כ תשתתף בפריטי ולא יוצאת יד"ח ע"י משפחתה שבחו"ל.

אבל לדעת אדה"ז יש להסתפק האם נקראת סמוך על שולחנו ליום אחד כמו בשבת או שחנוכה הוא דין אחר כנ"ל באריכות ולכן למעשה תשתתף בהדלקת הבעה"ב בפרוטה עכ"פ לחומרא לצאת מידי כל ספק.



32) ועיין במש"ה שם שעיקר טעמו שיצא יד"ח בביתו ובממונו שזה בפשטות לא רלוונטי בנדו"ד.

נגלה

פסול גזלן בשבועה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"מ (ה, ב): לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא. וכתבו ע"ז התוס' (ד"ה דחשיד) וז"ל: וא"ת א"כ אמאי גזלן פסול לשבועה, דאמר (לעיל ה, א וש"נ) שכנגדו נשבע ונוטל. וי"ל דגזלן לא פסול לשבועה אלא מדרבנן, ולעדות הוא דפסול מדאורייתא (סנהדרין כה, ב) משום אל תשת רשע עד. עכ"ל.

ולכא' צלה"ב, מה נוגע כאן לכתוב ש"לעדות הוא דפסול מדאורייתא? בפשטות ה' מספיק (כדי לתרץ הקושיא "אמאי גזלן פסול לשבועה") לכתוב "דגזלן לא פסול לשבועה אלא מדרבנן", ותו לא.

וכתב ב"כוס הישועות" שבזה באו התוס' לבאר הטעם מדוע החמירו רבנן לפסול גזלן משבועה יותר משאר עוברי עבירה: שכיון שלעדות הוא פסול מדאורייתא, לכן פסלו אותו רבנן גם לשבועה.

וי"ל שאי"ז סתם שהתוס' רוצים לפרש הטעם מדוע החמירו חכמים לפסול גזלן משבועה, כ"א שע"ז כיוונו התוס' לתרץ קושיית המהר"ם שי"ף כאן.

דהנה המהר"ם שי"ף הקשה דאף אם גזלן פסול לשבועה רק מדרבנן, מ"מ סו"ס ה"ה פסול לשבועה, ואיך משביעין אותו במשנתנו, וה"ה חשוד לשבועה מדרבנן עכ"פ, והדרא קושיית הגמ' לדוכתה (איך משביעין אותו ו"נימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא"). וכפי שאמרו לעיל (ה, א) גבי ההיא רעיא שמטעם היותו גזלו אמרו שכנגדו נשבע.

ותירץ המהר"ם שי"ף שלעיל יש עצה שכנגדו נשבע, לכן החמירו חכמים שהחשוד לא ישבע, אבל בנדו"ד בהמשנה דשנים אוחזין, ששניהם חשודים בשוה, אין עצה זו. ולאין מוכרח להיות כאן שבועה מטעם "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף טליתו של חבירו", לכן העמידו דבריהם על דין תורה שחשוד מותר לישבע.

אבל עפה"ל י"ל שהתוס' תירצו קושיית המהר"ם שי"ף באופן אחר. במה שכתבו שלעדות ה"ה פסול מה"ת, וכפי שית' לקמן.

ובהקדים המבואר לעיל (ד, א) בענין הילך דר' חייא ס"ל הילך חייב, ורב ששת ס"ל הילך פטור. ור"ח מביא רא' ממשנתנו דשנים אוחזין בטלית, שהיות ותפיס בהטלית ה"ה הילך, ואעפ"כ נשבע, הרי רא' שהילך חייב. וממשיכה הגמ': "ולרב ששת קשיא מתני'. [ומתריך:] אמר לך רב ששת מתני תקנת חכמים היא. [ומקשה:] ואידך? [ומתריך:] אין תקנת חכמים היא, ומיהו אי אמרת בשלמא מדאורייתא הילך חייב מתקני רבנן שבועה כעין דאורייתא, אלא אי אמרת מדאורייתא הילך פטור, מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותא בדאורייתא?!"

וצע"ק מה יענה רב ששת לסברת ר"ח שאם הילך פטור איך תיקנו חכמים שבועה דליתא דכוותה בדאורייתא. בסגנון אחר: מהי סברת המחלוקת בין ר"ח ור"ש?

וי"ל בזה בהקדים מה שכתבתי הרבה פעמים שמצינו בגזירות דרבנן ב' אופנים: א', לפעמים אסור איזה דבר מחשש שמא יבוא לעבור על איסור דאורייתא, אבל הדבר שאסור הוא איסור חדש, אלא שהטעם על האיסור הוא שלא יבוא לעבור על הדאורייתא. ב', לפעמים החכמים המשיכו את איסור התורה גם על דבר שאינו אסור מדאורייתא, כלומר לא שעשו איסור חדש, כי אם המשיכו את האיסור דאורייתא, ואמרו שהאיסור הזה שמה"ת יש לו שיעור והגבלה עד כמה זה חל, הנה אנו (החכמים) ממשיכים האיסור גם למצב שלא הי' אסור מדאורייתא, ואומרים אנו שגם על זה יחול האיסור (מדרבנן).

[והנפק"מ בין ב' האופנים הוא, האם שייך לגזור בזה גזירה לגזירה. להאופן הא' פשוט שאי"ש לגזור בה גזירה לגזירה, משא"כ לאופן הב', הרי הפי' שהחכמים עשו את המצב השני (שלא הי' אסור מה"ת), כהמצב הראשון (שאסור מה"ת). ולאחר שזה נעשה (אף שזה מדרבנן) כהמצב הא', הרי בד"מ כבר כל דיני המצב הא' חלים על המצב הב', גם הגזירות מדרבנן, ואין בזה החסרון של גזירה לגזירה.

דוגמא לאופן הב' היא האיסור דבשר עוף בחלב, שאסור רק מדרבנן, ואעפ"כ הרבה מהדינים והאיסורים שאסורים בבשר בהמה בחלב רק מדרבנן חלים גם על בשר עוף בחלב, כבחולין (קד, ב), אף שהוא לכאור' גזירה לגזירה.

ועד"ז הוא בנוגע מה דאי' במס' שבת (יא, א): תנן התם לא יעמוד אדם ברה"י וישתה ברה"ר, ברה"ר וישתה ברה"י וכו' (גזירה שמא יוציא הכלי אליו ונמצא מתחייב חטאת – רש"י). איבעיא להו, כרמלית מאי, אמר

אביי היא היא (כשם שאסרנו זה במשנתנו כך זה אסורה – רש"י). רבא אמר היא גופא (אפי' מרה"י לרה"ר) גזירה, ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה (הושטת ראשו בכרמלית אטו הוצאת כלי בכרמלית, שזה גופא הוה גזירה אטו רה"ר). שא' מאופני הביאור במחלוקת אביי ורבא הוא: האם גזירת כרמלית היא גזירה חדשה או רק המשך לרה"ר דאורייתא.

עוד דוגמא: מובן ממ"ש אדה"ז בכ"מ, שכשתקנו חכמים שגם כשמבטל החמץ עדיין צריך לבדוק ולבער, אין הפי' שתקנו הוספה על הדין דאורייתא [שמדאו' מספיק ביטול, וחכמים אמרו שנוסף ע"ז צריכים גם לבדוק ולבער], כ"א שאמרו שבלי בדיקה אין הביטול מועיל, היינו שחייב הבדיקה הוא כעין דאורייתא ממש. וכלשונו (בסי' תלא ס"ג): "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ. . אלא הוא צריך לחפש אחריו. . ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו". וכ"כ בסתל"ה (ס"ד): "ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח, שאינו מצוה לבערו מן התורה, מ"מ כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים, הרי חמץ זה כאילו לא נתבטל, ועובר עליו בב"י וב"י מד"ס, וגם יש בו מצות תשבתו מד"ס". וכ"ה בקו"א (סתמ"ו סק"א) "כיון שחמץ זה חייב בביעור מן התורה וחכמים גזרו שביטול אינו כלום".

וראה מש"כ ב'פתחי תשובה' (או"ח סתל"א ס"א – נדפס בכמה דפוסים שו"ע לאחר הפרמ"ג), וז"ל: "אין הענין דרבנן גזרו מעצמם איסור חדש שלא נזכר בתורה, אלא שחזקו והוסיפו על ב"י שהזהירה תורה, רק דהתורה נתנה תקנה גם בביטול, ורבנן גזרו על תקנת הביטול שלא מהני, ממילא קם לי' מדרבנן באיסור ב"י שהזהירה התורה", עכ"ל. [והוא דלא כמובא בשם האו"ז שכתב שכשמבער אחר הביטול "כאן אין מצוה אלא להרים מכשול מדרך", שמשמע דס"ל שזהו איסור חדש של סייג, ואינו המשך להב"י דאורייתא, ואכ"מ].

בסגנון אחר: מה שחייבו לבדוק חמץ, אף אם ביטלו, אין זה רק שתקנו חכמים תקנה חדשה משלהם כסייג להדאורייתא, כ"א שהם המשיכו הדין דאורייתא. ז"א מדאורייתא מוגבל איסור ב"י וב"י רק למצב שלא ביטל, אבל אם ביטל אז נפסק האיסור, ע"ז אמרו חכמים, שאנו ממשיכים איסור זה גם למצב שאכן ביטל.

עוד דוגמא: המחלוקת בפסחים (ב, ב) בזה שאסרו חכמים חמץ בערב פסח משש שעות ולמעלה, האם זהו "שעות דרבנן" או "הרחקה" הוא דעבוד רבנן לדאורייתא – שנחלקו איזה גדר יש לאיסור זה: א', איסור חדש, או ב', המשך להדאורייתא. וק"ל.

והנה כמו שהוא בנוגע לגזירות דרבנן, עד"ז הוא בתקנות דרבנן. שישנם תקנות, שהם תקנות חדשות לגמרי, וישנם תקנות שהם המשך להדאורייתא (ולפעמים נחלקו באיזה גדר זה נכנס).

והנה עד"ז י"ל בנוגע לזה שהחכמים פסלו גזלן משבועה, שאי"ז תקנה חדשה בפ"ע, כ"א זהו המשך לזה שגזלן פסול לעדות מדאורייתא, כלומר: גדר "עדות" הוא "בירור" הדבר [ואין נוגע אם עדות הוא "בירור" או "דין", וכידוע החקירה בזה, ואכ"מ – כי אפילו אם זהו "דין" הפי' בזה הוא שמה שעדות מברר הדבר, אי"ז כי עצם העדאתם מברר מה הי', כ"א זהו "דין" תורה שהעדאתם מבררת הדבר, אבל סו"ס ענינו "בירור"]

וכן גדר שבועה הוא שמחוייב הוא לברר שטענתו אמת, והתורה אמרה בנוגע לגזלן שאין דבריו בירור אמיתי וגמור, כי חשוד הוא לשקר, אלא שמדאורייתא רק לענין עדות צריכים בירור גמור, משא"כ לענין בירור שבשבועה מספיק אם אין זה בירור גמור, ולכן גזלן כשר לשבועה מה"ת – היינו שהחסרון שבגזלן מה"ת מוגבל הוא רק לענין עדות – , הנה אתו רבנן והמשיכו דין זה גם לבירור שבשבועה, שגם בזה אין מספיק הבירור של הגזלן.

וזהו עומק דברי התוס' (לפי פירוש ה"כוס ישועות") שהסיבה לזה שחכמים פסלו גזלן משבועה ה"ז לפי שפסול מה"ת לעדות – שאין כוונתם סתם שזוהי סיבה לזה, כ"א כוונתם שזהו המשך להדין דאו' שגזלן פסול לעדות, היינו לפי ששניהם ענינם בירור, לכן המשיכו חכמים הדין דאורייתא בבירור של עדות לבירור של שבועה.

[ואף שכתבתי בגליון א'מג שמוכח מכמה מקומות שגדר חיוב שבועה אינו סתם שחייב הבע"ד לברר שטענתו היא אמת, כי אם יש ע"ז גם גדר תשלומין להבע"ד – שכמו מי שנתחייב ממון הפי' הוא שחייב לשלם להתובע, כמו"כ חיוב שבועה ענינו ג"כ שחייב (כתשלומין) להבע"ד שלו – מ"מ אין זה סתירה להנ"ל שגדר חיוב שבועה הוא שמחוייב הוא לברר דבריו, כי גם מה שחייב שבועה כעין תשלומין להבע"ד שלו, הפי' בזה הוא שחייב להבע"ד שלו לברר דבריו. כלומר: זה פשוט ש"שבועה" ענינה "לברר שטענתו אמת", כי זהו גדר הפשט של שבועה, מ"מ זה גופא שחייב לברר טענתו, ה"ז חיוב (לא רק לבי"ד וכיו"ב, כ"א) לבעל דינו. וזהו כעין תמורה וחילוף לתשלומי ממון שחייב לבעל דינו].

ועפ"ז מובן שבנידון שבועה כזו שאין ענינה לברר דבריו, כמו שבועת שנים או חזין בטלית, שזהו רק "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף

טליתו של חבריו", אין שייך לומר בזה שגולן יהא פסול מטעם שזהו המושך להא שמדא' פסול הוא לעדות, כי כל ההמשך הוא מטעם ששבועה ענינה בירור (בדומה לזה שעדות ענינה בירור), והמשיכו החכמים פסול גולן מהבירור דעדות להבירור דשבועה, אבל בשבועה שאין ענינה בירור, אין בזה המשך הדא', ולכן אין חשוד פסול בזה.

ומתורצת עפ"ז קושיית המהר"ם שי"ף דסו"ס גולן פסול לשבועה מדרבנן, ואיך נשבעים בדין שנים או חזין בטלית – כי השבועה דשנים או חזין אין ענינה בירור, ואין בזה המשך לפסול גולן בעדות.

ולכן הקדימו התוס' לומר שהטעם לפסול גולן לשבועה מדרבנן הוא מטעם פסול גולן לעדות מה"ת, כי עי"ז מתורצת קושיית המהר"ם שי"ף.

אמנם זה גופא אין ברור כ"כ, כי י"ל שאף שטעם השבועה הוא "שלא יהא כאו"א הולך ותוקף טליתו של חבריו", מ"מ י"ל שסו"ס ענינו של השבועה הוא בירור, כמו כל השבועות.

וי"ל שנחלקו בזה ר' חייא ורב ששת, דר"ח ס"ל שגם שבועה זו היא סו"ס ככל השבועות, ולכן מביא ראי' משבועה זו שהילך חייב, כי "אי אמרת בשלמא מדא' הילך חייב מתקני רבנן שבועה כעין דאורייתא, אלא אי אמרת מדאורייתא הילך פטור, מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותה בדאורייתא", כלומר: שבועה זו ג"כ ענינה בירור, והיא באותו סוג של כל השבועות [אף שמלכתחילה הטעם על השבועה הוא "שלא יהא כאו"א הולך ותוקף טליתו של חבריו", מ"מ סו"ס ענינה בירור], ומתאים לומר ע"ז שאם הילך פטור בשבועה דאו' צ"ל פטור גם בזה מדרבנן.

משא"כ ר"ש ס"ל שמביטין על שבועה זו כסוג בפ"ע, כי לא נתקנה כדי לברר דבריו, ובמילא אין לומר בזה שצ"ל בדומה לשבועה דאו', ואין לומר שאם הילך פטור מה"ת, צ"ל פטור גם בזה.

וזוהי כוונת ר"ש "מתני' תקנת חכמים היא" – וכי לא ידענו שזוהי תקנת חכמים, אלא כוונתו שזוהי תקנה בפ"ע וסוג בפ"ע, ולא כשאר שבועות.

וע"ז משיב ר"ח "אין תקנת חכמים היא", שזוהי תקנה מיוחדת, מ"מ סו"ס ה"ז שבועה, וענינה של שבועה ה"ה בירור, וא"כ ה"ז סו"ס סוג א' עם כל השבועות. ויש להביא מזה ראי' שהילך חייב.

והיות שההלכה היא כר"ש שהילך פטור (כמו שכתבו התוס' ד"ה ור"ש (ה, א) ובכמה ראשונים), לכן י"ל ביאור הנ"ל בתוס', כי זה מתאים לשיטת ר"ש ששבועת שנים אוחזין הרי היא תקנה חדשה, ולא משום בירור.



שיטת הרשב"א בחלוקה דשנים אוחזין*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. אדברי המשנה בריש מכילתין דכששנים אוחזין בטלית יחלוקו בשבועה, גרסינן בגמרא (ג, א) "לימא מתניתין דלא כרבי יוסי, דאי כר"י הא אמר אם כן מה הפסיד רמאי, אלא הכל יהא מונח עד שיבא אליהו. אלא מאי רבנן, כיון דאמרי רבנן השאר יהא מונח עד שיבא אליהו, הא נמי כשאר דמי, דספיקא היא? האי מאי, אי אמרת בשלמא רבנן, התם דודאי האי מנה דחד מינייהו הוא, אמרי רבנן יהא מונח עד שיבא אליהו, הכא דאיכא למימר דתרוייהו הוא אמרי רבנן פלגי בשבועה. אלא אי אמרת ר"י היא, השתא ומה התם דבודאי איכא מנה למר ואיכא מנה למר אמר ר"י יהא מונח עד שיבא אליהו, הכא דאיכא למימר דחד מינייהו הוא לא כ"ש? אפילו תימא ר"י, התם ודאי איכא רמאי, הכא מי ימר דאיכא רמאי אימא תרוייהו בהדי הדדי אגבהוה".

והיינו דבכדי להתאים דינא דמתניתין עם שיטת רבנן ביארה הגמרא דהוא משום דבמתניתין הרי החלוקה יכולה להיות אמת, ואילו בכדי להתאים המשנה (גם) עם שיטת ר"י, ביארה הגמרא, דבמתניתין ליתא ודאי רמאי.

ונחלקו הראשונים להלכה, לאיזה תנאי באמת בעינן עבור דין יחלוקו דמתניתין; תוספות והרא"ש סב"ל דבעינן לזה דחלוקה יכולה להיות אמת, ובאמת לא בעינן לזה שליתא ודאי רמאי. ואילו רש"י, הריב"א (בב"ב), ר"ן ונמוק"י (כאן), סב"ל דלמסקנא בעינן להא דליכא ודאי רמאי בכדי לפסוק דינא דיחלוקו.

(ואף דלכאורה הרי ההלכה היא כרבנן ולא כר"י, והרי לדידהו אמר הגמרא דחלוקה יכולה להיות אמת, ואילו הא דודאי רמאי הוזכר רק אליבא דר"י, וא"כ מדוע פוסקים ראשונים אלו דצריכים לתנאי זה? כבר ביאר הדברים הנחל"ד ואכהמ"ל).

(* לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

ב. ואמנם להרשב"א ישנה שיטה מיוחדת בזה; דלמסקנא לא בעינן לא לזה ולא לזה, ודין יחלוקו במשנתנו נאמרה גם היכא דאין החלוקה יכולה להיות אמת וגם היכא דאיכא ודאי רמאי. ואע"פ שהגמרא הביאה סברות אלו בכדי להתאים המשנה עם רבנן ור"י? מבאר הרשב"א דכל השקו"ט של הגמרא הי' רק אליבא דהמקשה שהקשה מרבנן ור"י אמנם לדין ליתא קושיא כלל, ושוב ל"צ גם לתירוצים אלו.

ביאור הדברים: לדעת הרבה מהראשונים – והרשב"א בכללם – הרי דינא דמשנתנו דיחלוקו הוא רק היכא דשניהם מוחזקים בה (דאילו כשאנים מוחזקים בה הוה הדין 'כל דאלים גבר' כמו שנפסק בסוגיא ד'ארבא' בב"ב). ואשר לפ"ז קשה מה הקשה הגמרא בכלל מדינא דר"י דשם אין שניהם מוחזקין בה, אלא הכל הוא ביד הנפקד? ומבארים בזה הראשונים (עיין לדוגמא בתוספות בריש פרקין), דהנפקד נחשב למוחזק הבדבר עבור שניהם, ושוב נחשב ששניהם מוחזקין בה.

ומבאר הרשב"א דאח"כ זה הי' סברת המקשה, שמחמת הנפקד נחשבין שניהם למוחזקין בה, ושלכן הי' קשה משם על דינא דמשנתנו והיינו צריכים לתירוצי הגמרא ליישב הקושיא, אמנם אליבא דאמת סברא לן דלא נחשבין למוחזקין ע"י תפיסת הנפקד, ושוב אין מדין זה שום קושיא על משנתנו ושוב ל"צ לתירוצי הגמרא, ודינא דמשנתנו נכונה גם בלי תנאים אלו של חלוקה יכולה להיות אמת ושליתא ודאי רמאי עכ"ד.

ועכ"פ נמצא מכ"ז דהרשב"א מחולק עם שאח"כ בשתיים; האם להלכה בעינן לתנאים אלו (של חלוקה יכולה להיות אמת או ליכא ודאי רמאי) בכדי לפסוק דין חלוקה, או לא. והאם הא דשניים שהפקידו ביד אחד נחשב ששניהם מוחזקין בדבר או לא. ויל"ע בעומק פלוגתתם בכ"ז, והיינו באיזה סברות פליגי, ומהו הקשר בין שני הפלוגות בסברא.

ג. ונראה דיתבאר היטב ע"פ דקדוק אחד בדברי הרשב"א; דהנה הזכרתי לעיל שכמה מהראשונים סב"ל דחלוקה דמשנתנו הוא דוקא היכא דשניהם מוחזקין בה, ובלשון התוספות "דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי ידיה הוא", ועד"ז הוא בכמה ראשונים.

אמנם בדברי הרשב"א מוצאים אנו, כמ"פ, הוספה בזה: "אלמא תפיסה מהני כאילו נחלקה" (ב, א ד"ה וזה ישבע); "מאי דתפיס האי ידיה ומאי דתפיס האי ידיה הוא וכאלו נחלקה כבר" (ב, ב ד"ה האי מאי); "דאנן סהדי דמאי דתפיס האי ידיה הוא וכמאן דפסיק דמי" (ג, א ד"ה אפי' תימא ר"). והיינו דהרשב"א הוסיף תמיד דאין כאן רק מוחזקות לכ"א,

וגם 'אנן סהדי' דהוה שלו, אלא דגם נחשב כאילו כבר נחלק ונפסק. והדגשה זו לא מוצאים בשאר הראשונים (שראיתי) כאן, אף שגם הם סב"ל דצריכים להמוחזקות כנ"ל בדברי התוספות.

וי"ל דזהו יסוד החילוק בינו לשאה"ר האם בעינן לענין חלוקה זו דמשנתינו 'תנאים' מסויימים כמו זה שהחלוקה יכולה להיות אמת וזה שליכא ודאי רמאי; דלדעת שאה"ר דאע"פ דמוחזקים בה מ"מ עדיין לא נחשב כאילו נחלק, לכן יש מקום לומר דבכדי שאנחנו נפסוק להם דין חלוקה בעינן לתנאים אלו (שמועילים להפס"ד דיחלוקו כמובן), ואילו לשיטת הרשב"א דנחשב כאילו כבר נחלק ונפסק נמצא דלא צריכים לשום פס"ד שלנו עבור החלוקה ושוב מתסבר דלא בעינן לזה שום 'תנאים' בכדי לפסוק דין חלוקה.

ונראה דבזה יתבאר היטיב גם חילוק השני ביניהם; דלדעת תוספות ושאה"ר דהמוחזקות אינה 'תקיפה' כ"כ עד שנחשב כאילו נפסק ונחלק כבר, אפשר לומר דגם ע"י תפיסת הנפקד נחשבין המפקידים כמוחזקים (ולתוספת ביאור בזה י"ל, דמאחר שבמנה ראשונה הרי הנפקד באמת מחזיק עבור כ"א מהן, נמצא דשניהם יש להם חזקה בחלק אחד שביד הנפקד, ועי"ז הרי שניהם 'אוחזין' גם במנה השלישי), אמנם לדעת הרשב"א שהתפיסה והמוחזקות צ"ל עדי כדי כך עד שנחשב כאילו כבר נחלק ונפסק הטלית וחציו נמצא ביד כ"א מהם, הרי לזה לא מהני תפיסת הנפקד לומר שהמפקידים מוחזקים בה עד כדי כך.

ד. ויש להוסיף עוד נופך בזה, דלכאורה להרשב"א מדוע באמת סב"ל להמקשן דהמוחזקות של הנפקד נחשב כאילו שהמפקידים מוחזקין בה, דלא כסברת המסקנא – לשיטתו – דאינו כן?

וי"ל הביאור בזה, דלשיטתיה הר"ז היתה שקו"ט בסוגיין לפנ"ז;

דז"ל הגמרא לעיל בסוגיין (ב, ב) "לימא מתניתין דלא כסומכוס, דאי כסומכוס האמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה. ואלא מאי רבנן, הא אמרי המוציא מחברו עליו הראיה? האי מאי, אי אמרת בשלמא רבנן, התם דלא תפסי תרווייהו אמרו רבנן המוציא מחברו עליו הראיה, הכא דתרווייהו תפסי [פלגי] לה בשבועה".

והיינו דמעיקרא סברה הגמרא דמשנתינו אינה מתאימה עם שיטת רבנן דהמוציא מחברו עליו הראיה, ואח"כ מבארת איך דמשנתינו מתאימה עם שיטתם בזה.

ובביאור ההו"א והמסקנא בזה כתב הרשב"א, "ונ"ל דקס"ד דמקשה דמתני' נמי מאי דתפס הא דידיה הוא ומאי דתפס הא דידיה הוא וכאלו נחלקה כבר וכל אחד מוחזק ועומד במחציתו, ונמצא כל אחד בא להוציא מחברו אותו המחצית שתחת ידו, וכיון שכן זה צריך להביא ראיה במה שביד חברו ועד שלא הביא ראיה אין חברו חייב ליתן לו כלום, ועסק שבועה אין כאן כלל. וכן השני במה שביד חברו. . ופריק אא"ב רבנן היא התם דלא תפסי לה תרוייהו אלא כלה ביד האחד לגמרי הו"ל אידך המוציא מחברו ועליו הראיה, אבל כאן תרוייהו תפסי לה ואינה מוחלקת ועדיין מתעצמין בה, זה אומר כלה שלי ובחזקתי היא וזה אומר כלה שלי ובחזקתי, הילכך יחלוקו ובשבועה כנ"ל".

והיינו דבזה עצמו היתה השקו"ט של הגמרא, דלהקס"ד סב"ל "כאלו נחלקה כבר וכל אחד מוחזק ועומד במחציתו", והגמרא דחתה את זה ד"כאן תרוייהו תפסי לה ואינה מוחלקת ועדיין מתעצמין בה"! ונמצא דבגמרא עצמה הוזכרו ב' אופנים אלו בביאור המוחזקות של המשנה. ומבואר היטיב שיש יסוד לשיטה זו של המקשן דבאמת אין הטלית נחשבב כמחולקת כבר, ושוב י"ל דגם חזקת הנפקד מהני עבור המפקידים כמשנ"ת.

אלא דמדברי הרשב"א בכל אורך הסוגיא (כמו שציינתי לעיל) מוכח דסב"ל דהעיקר הוא כדעת הגמרא בהקס"ד שם, דבאמת הר"ז כאילו שהטלית מחולקת. והא דהגמרא דחתה את זה, היתה רק בכדי למתאים המשנה כרבנן ולהקשות אסומכוס, אבל אחרי שהגמרא ביארה המשנה גם אליבא דסומכוס, ושהשבועה אינה אלא מתק"ח כר' יוחנן, שוב חוזרין לעיקר הסברא דהטלית הוה כמחולקת.



אפוטרופוס כשומר חנם

הרב פרץ בראנשטיין
תושב השכונה

בשו"ע חו"מ סי' רצ (הלכות אפוטרופוס) ס"כ פוסק המחבר שאפוטרופוס פטור מגניבה ואבידה כדין שומר חנם. ותמה עליו הש"ך בסקכ"ד שהרי בסי' עב וסי' רסז כבר פסק המחבר ששומר אבידה הרי הוא כשומר שכר מצד ההנאה שנפטר מנתינת ריפתא לעניא בשעה שעסוק במצות שמירת האבידה כדין רב יוסף בגמ' ב"ק דף נו, ב.

ובדא"פ יש לחלק בין אפוטרופוס לשומר אבידה בזה שומר אבידה אחראי בפרטות על האבידה דהיינו ששליחותו ומטרתו מרוכז על החפץ וממילא הפטור מנתינת צדקה נובע מהאבידה עצמו ולכן נחשב כמקבל שכר על שמירת האבידה. משא"כ אפוטרופוס ממונה על טובת היתומים (כולל כל דבר שצריכים כמבואר בסי' רצ) כמו שפוסק המחבר בריש סי' רצ ש"צריך מורישם למנות להם אפוטרופוס שיתעסק בשביל הקטנים" דהיינו שהאפוטרופוס בעיקר ממונה על היתומים, ושמירת כל חפץ וחפץ של היתומים בנפרד מסתעף משליחות הכללי המוטל עליו לשמור ולהגן כל זכויות היתומים. ולכן אין הפטור מנתינת צדקה נובע מהחפץ עצמו אלא מהשררה הכללי של הגברא שעסוק במצוה לדאוג על טובת היתומים ואין זה נחשב כשכר על שמירת חפץ הנגנב או נאבד בפרטות.

ולהעיר שמעין חילוק כזה מביא הרבי בשיחת ש"פ וישב-מקץ תשכ"ו³³ שיש מצוה על האדם לאכול קדשים למשחה ולגדולה ומצוות על הקדשים (החפץ) כמו שלא לבוא לידי נותר³⁴. ועד"ז בנדו"ד יש חיוב שמירת האבידה (החפצא) ומצוה על האפוטרופוס לשמור על כללות טובת היתומים (הגברא). ודין רב יוסף (לפי המחבר) חל רק כשהנאה נובע מהחפץ עצמו.

ולפי הנ"ל מתאים זה שפסק המחבר ששומר אבידה הרי הוא שומר שכר בסי' קסז מובא בשם הרמב"ם פי"ג מהלכות גזילה. ובב"י על הטור סי' רצ סקכ"ז אומר הב"י (המחבר) שהרמב"ם בכלל אינו מתייחס להשאלה האם אפוטרופוס הוא ש"ש או ש"ת. דהיינו שאין המחבר רואה קשר בין דין שומר אבידה ודין אפוטרופוס בענין זה כי אחד מנוי ישיר על החפץ (האבידה) והשני על היתומים.



זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי (גליון)

הרב פנחס קארף משפיע בשיבה

בגליון הקודם א'מה הביא הת' מ.פ. שיחי' מה שהתוס' (ב"מ ב, א ד"ה וזה נוטל רביע) מחלקים בין ספק ויבם ובין זה אומר כולה שלי וזה אומר

(33) ספר מאמרים מלוקט ח"ו עמ' נח-ט.

(34) הערת המערכת: ראה גם לקו"ש ח"ג עמ' 949 וח"ה עמ' 439 וחט"ו עמ' 457.

חצי' שלי. שהיבם הוא ודאי יורשו, אבל הכא אין סברא מה שהוא ודאי בחציו שיועיל לחציו השני.

והקשה הת' הנ"ל, שלפי רש"י שכל אחד מוחזק בכולו, אם כן הרי זה כמו ביבם וספק, שהיבם ודאי יורשו, וכמו"כ כמו שזה שטוען כולה שלי הרי הוא מוחזק בכולו.

אבל לכא' אין זה דומה, כי ביבם וספק הרי היבם ודאי יורשו, והספק הוא ספק אם הוא יורש בכלל, אבל כאן הרי כמו שזה שטוען כולה שלי הוא מוחזק בכולו, כמו"כ הטוען חצי' שלי הוא מוחזק בכולו, אלא שהוא בעצמו מודה שאין לו אלא חצי, אבל בחצי זו אין לו פחות חזקה מהשני.

וגם מה שדימה בתירוצו לשני מלוין החולקים בנכסים משועבדים, ג"כ יכולים לחלק ביניהם, כי המלוין אין להם שייכות להנכסים המשועבדים כ"א עד כדי פריעת החוב, אבל כשא' מוצא אבידה, ויכול לזכות בזה, ה"ה שייך לכל האבידה.



רמב"ם

הזכרת שמואל הנביא בספר היד (גליון)

הרב אברהם אלאשוילי

לוד, אה"ק

בגליון הקודם (א'מה) שאל הרב מ"מ שיחי' רייצס: מהו הטעם שהרמב"ם מזכיר בספרו "יד החזקה" את שמואל הנביא בתוארים שונים: פעם "שמואל הרואה", פעם "שמואל הנביא" ופעם "שמואל הרמתי". ויש להוסיף על כך שלפעמים הוא מזכירו כ"שמואל" בלבד, וכדלקמן.

ויש לומר הביאור בזה בפשטות, שהזכרת הרמב"ם את שמואל הנביא בתואר, הוא רק כשהתואר נוגע לענין שבו הוא עוסק, וממילא מובן שהתואר משתנה בהתאם לענין המדובר.

והנה בחיפוש קל (ע"י מחשב) ניתן לראות שהרמב"ם מזכיר את שמואל כו"כ פעמים, ונציינם לפי הסדר:

א) בהקדמה לספר היד מזכיר הרמב"ם את שמואל כאחד מבעלי המסורה בלי תואר "הנביא", והטעם מובן, מפני שלענין מסירת התורה לא

נוגע ענין נבואתו של בעל המסורה, כמובא באריכות בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ, שכן התורה לא בשמים היא, אלא בתור מה שהוא בעל המסורה.

(ב) בהל' נזירות פ"ג ה"ז כותב הרמב"ם "שמואל הרמתי נזיר עולם היה", ולא כותב "שמואל הנביא", שכן שמואל היה נזיר מיום לידתו, הרבה לפני היותו נביא, כמובא בתפלת חנה (שמואל א א, י). והזכירו בשם "הרמתי" כי שם הוא נולד, לא הזכיר "שמואל" סתם, כי ברצונו לתת סי' באיזה שמואל מדובר.

(ג) בהל' כלי המקדש פ"ג ה"ט כותב: "שמואל הרואה ודוד המלך חילקו הלויים לעשרים וארבעה משמרות". הזכיר "הרואה" כלשון הפסוק בדברי הימים (א ט, כב): "הָמָּה יִסַּד דָּוִיד וּשְׁמוּאֵל הָרֹאֶה בְּאֲמוֹנָתָם". וכבר נאמר בספר שמואל (א ט, ט): כִּי לְנָבִיא הָיוּ יִקְרָא לְפָנָיו הָרֹאֶה".

(ד) ומה ששם בפ"ד ה"ג כותב הרמב"ם: "משה רבינו חלק הכהנים לח' משמרות, ארבעה מאלעזר, וארבעה מאיתמר, וכן היו עד שמואל הנביא", יש לומר, שכשזוה תיאור בלשון הרמב"ם עצמו מה היה עד שמואל, הוא מזכירו "הנביא", שכן נביא הוא שם חילופי של רואה, כאמור לעיל. כלומר, בשעה שהרמב"ם מדבר על עצם החלוקה כפי שנעשתה בזמן שמואל מזכירו בשם "הרואה", כי כך הוא נקרא אז, וכך הוא נזכר בספר דברי הימים לענין חלוקת המשמרות. ואילו כשהרמב"ם מספר לנו מה היה עד שמואל, הוא מזכירו כשמואל הנביא, כי "הנביא" (מאז) שם חילופי של "הרואה".

(ה) שם בפ"י ה"ג כותב: "שהרי שמואל הנביא לוי היה, ונאמר בו (ש"א ב, יח): נער חגור אפוד בד". מזכירו בשם נביא, אף שבזמן שהיה חגור אפוד בד עדיין לא היה נביא, כי ענין לבישת האפוד קשור עם ענין הנבואה, וכדברי הרמב"ם שם: "אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים, ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקדש".

(ו) בכל פעם שמזכיר את שמואל ובית דינו מזכירו בשם "שמואל הרמתי" (ראה הל' חובל פ"א ה"ו. הל' מלכים פ"א ה"ב), כיון ששם היה מושב הבית דין. ופשוט.

(ז) כשלא נוגע ענין הנבואה של שמואל ולא שם מקומו, מזכירו כשמואל סתם (ראה הל' בית הבחירה פ"א ה"ב. סנהדרין כג, ג).

(ח) בהל' מלכים פ"א ה"ב כותב: "מאחר שהקמת מלך מצוה למה לא רצה הקב"ה כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר (ש"א ח, ז) כי לא

אותך מאסו כי אותי מאסו וגו'". והנה כאן בתחילה מזכיר הרמב"ם בשם "שמואל" בלבד, ואח"כ מזכירו בשם "שמואל הנביא". והטעם יש לומר: הבקשה שלהם משמואל שימנה להם מלך לא היתה בגלל היותו נביא אלא בגלל היותו מנהיג ושופט עליהם, וכיון ששמואל כבר הזדקן ולא היה בכוחו להנהיגם, בקשו שימנה להם מלך במקומו, לכן מזכירו רק בשם שמואל. אבל הרמב"ם כותב שהבקשה שלהם לא היתה ראויה, משום שהם מאסו בשמואל הנביא, כלומר הם מאסו בנבואת ה' לשמואל, וכפי שמביא מהפסוק "כי לא אותך מאסו אלא אותי מאסו", לא מאסו בשמואל כשמואל, אלא בשמואל כנביא ה'. ומסיימים בטוב.



חסידות

ציונים לתניא קדישא (ה)

- מוגש לרגל מאתיים שנה מהסתלקות אדה"ז -

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

המשך פ"א - שהן שתי נפשות: עי' ראב"ד בהקדמתו ל"בעלי הנפש": "הנפש המתאוה הוא נפש הבהמה המושלת על הכסילים והמושכת אותם לתאוות עוה"ז כו' אך הצדיק המושל ביראת אלקים כו' ויקח בידו נפש השכל להלחם עם הבהמות כו'", ועי' בביאור "משיבת נפש" שם, ועי' ב"לקוטי תורה" להאריז"ל פר' שמות, וב"עץ חיים" שער קיצור אבי"ע באריכות, וב"עשרה מאמרות" להרמ"ע מפאנו ז"ל "מאמר הנפש" בארוכה, וב"משנת חסידים" מסכת ההרכבה ופירוש "מגיד משנה" שם באריכות, ובשל"ה שער האותיות אות י' באורך בענין שני היצרים, ועי' ב"נתיבות עולם" למהר"ל ז"ל נתיב כוח היצר פ"א סד"ה ובפרק, ועי' חדא"ג מהרש"א ברכות ס, ב ד"ה אלקי נשמה, ועי' "מתן שוכן של מצות" לבעל הפמ"ג ז"ל חקירה א', שהיצה"ר השני הוא הגוף והוא בעל קנאה וחושק ומתאוה לכל, וזהו שאמרה תורה כי יצר לב האדם רע מנעוריו עי"ש, ועי' להלן, ועי' ב"עמק תפלה" פר' תבא, ועי' ב"ערוך ש"י" פר' נח ופר' בהר שהביא מלקוטי ישעי' להאריז"ל בענין ב' הנפשות ועי"ש מה שכתב בזה.

[בענין שתי הנפשות, עיין עוד בסנהדרין צא, ב ובמהרש"א שם שתמה מיומא פב, ב, וב"גור אריה" פר' נח (ח, כא), ובאבות דר"נ ריש פט"ז

וב"כסא רחמים" שם, ובשמונה פרקים להרמב"ם פ"א ואילך, ובספר "יהושע" פסקים וכתבים סי' תפ"ו, וב"ראש דבר" לס' "עמודי אש"]

נפש אחת מצד הקליפה: עי' "קול אריה" להרא"ל מבילסק ז"ל כו, ב. ועי' "מראה יחזקאל" פר' שמיני שהביא דברי רבינו.

והיא המתלבשת בדם האדם: כבר התחבטו קמאי במהות היצר הרע, ב"יערות דבש" ח"א דרוש ז' מביא שתי דיעות: "דעת פלסופים ובתוכם הרמב"ם, כי גוף האדם אשר הוא מן ד' יסודות החומרי הם היצר הרע כו" ו"דעת רבים תורנים, וכפי הנראה מגמ' וביחוד חכמי אמת אומרים, כי יצר הרע הוא מלאך רע באמת מסטרא דס"ם והמון חיילותיו אשר שוכן באדם ומסית לו לעבור פי ה'" עי"ש באורך. ובפי' "נזר הקודש" הקדמון על המד"ר (בראשית פל"ד) כבר העיר בזה שמצאנו ב' דיעות בזה: "ואמנם כבר כתבו חכמי אמת פשר דבר דבאמת תרווייהו ביה, דיש לאדם אויב פנימי וחיצון כו" עי"ש שב' הדברים אמת, ודעת רבינו כאן לכאורה נוטה כדעת הרמב"ם, אלא א"כ נאמר שאין רבינו מדבר אלא מן האוייב הפנימי זה שנתלבש בדם האדם וממנו המדות הרעות וכו', וכבר נחית לזה בספר "שם משמריה" (ירושלים תשכ"ח) להג"ר שמריה שטיקלר ז"ל (תקנ"ב - תר"ל), בח"ב במאמר הראשון, ועי"ש שהאריך בזה הרבה, ועי' ב"מתן שכון של מצות" לבעל הפמ"ג ז"ל חקירה א' שמנה ג' מיני יצה"ר, ו"הנפש הבהמית" שהזכיר רבינו הוא "היצה"ר השני" שהזכיר הפמ"ג, ואינו זה היצר המקטרג ומפתה את האדם לבלתי יקיים תומ"צ עי"ש, ועי' "לב חיים" (ורשא תרס"ג) בהקדמת הספר שהאריך בביאור ב' יצה"ר עי"ש.

כי נפש הבשר בדם היא: עי' "מתן שכון של מצות" סוף חקירה ג'.

כל המדות – מארבע יסודות: עי' ספר הישר לר"ת השער העשירי, ועי' רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ג ה"י, וב"מורה נבוכים" ח"ב פ"ל, ורמב"ן בפירושו לבראשית א, ג, ורבנו בחיי שם, וב"תורת ה' תמימה" לרמב"ן (הוצאת שעוועל) עמ' קנז, ועי' ראב"ד "בעלי הנפש" שם: "ד' יסודי האדם בנויים על ד' יסודות העולם" [ולכאורה צע"ק מ"לקוטי תורה" פר' במדבר ד"ה והיה מספר בני ישראל: גם את העולם נתן בליבם של בני האדם היינו ד' יסודות שבהם שהם כנגד ד' אותיות שם הוי' עי"ש באורך], וצ"ל ש"יסודי האדם" הם מדות האדם ותכונותיו וכמבואר ברח"ו, ועי' רד"ק ישעי' מ, כא, ועי' ב"מגן אבות" להרשב"ץ ז"ל ח"ב פ"א, ועי' רקאנטי פר' אחרי, ועי' ב"משנת חסידים" מסכת ההרכבה, ועי' בשל"ה תושב"כ פר' ויקרא, ועי' ב"קיצור של"ה" שער היראה, ועי' ב"שלחן המערכות בסתרי החכמה" ח"ג שהאריך בזה.

ועי' של"ה תושב"כ במדבר: "והא לך דברי הרקאנטי בקצרה, כי ד' דגלים הם כנגד ד' יסודות וד' מחנה שכינה וד' חיות הנושאות את המרכבה, וכשנעלה עוד למעלה נאמר בו כל אלו כנגד ד' מדות חסד גבורה תפארת מלכות, וד' יסודות למטה הם בדמות מעלה, מיכאל גבריאל אוריאל רפאל, מיכאל יסוד המים ומתאחד במים העליונים מימי החסד כו' וע"כ הוא בימין, גבריאל כנגד יסוד האש הגדולה וע"כ הוא בשמאל כו', אוריאל לפניו כנגד יסוד הרוח, ומשם אורה יוצאה לעולם כי הוא במזרח, רפאל במערב כנגד יסוד העפר כו'".

וב"ערבי נחל" (ויצא דרוש ב'): "והנה מן הגשם ניקח משל להשכיל ברוחני, בד' יסודות הרוחניים בגבהי מרומים, שהם אמ"ש, מים מדת אברהם, ואש מדת יצחק ואויר מדת יעקב, וסוד הד' מלכות עפר הארץ העליונה, ואינה יסוד בפני עצמו, אלא מתהווה מיסודות אלו ונמשך מהם, ולזאת כאשר יעבוד האדם את ה' בג' מדות האלו, בכל מצוה השייכת לכל מדה, כאשר לרוחם על האומללים וכדומה לזה אשר במדת החסד, ולהתגבר על יצרו וכל הדומה לזה אשר במדת הגבורה, ולעסוק בתורה באמת ובכל הענינים אשר במדת יעקב – אזי מג' יסודות אלו יפול יראת ה' על האדם, והיינו שאמרו רז"ל המאור שבה מחזירו למוטב, כי מג' יסודות אלו נתהוו עפרורית כעין אבן, וזה סוד שקראו למדת מלכות אבן כידוע" עי"ש,

וב"באר מים חיים" פר' האזינו עה"פ כי דור תהפוכות המה, פירש: "ידוע שגוף האדם נברא מארבע יסודות שהם אש רוח מים עפר, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, וכל אחד משמש בפעולתו: מאש כוח המתלהב ובער, מרוח כוח הזרז, ממים כוח המתאווה, מעפר בחינת העצלות, והכל ניתן לאדם שהמה יהיו תמכי אורייתא לעבוד בהן עבודת ה', כוח המתלהב והזרז למצות ה' הצריכים זרז ולעשותן באהבה ותשוקה בחיות בוערת, כוח המתאווה לחמוד בחשק לבו תמיד בל ירפה, כוח העצלות הוא למנוע על ידו מעשות רע כו' עי"ש.

ועי' בהקדמת ה"תולדות" באורך [שמקשר את ד' היסודות לארבעה שצריכים להודות בפרק קז בתהלים] וכן בריש פר' חיי שרה, ובפר' שלח, וב"אגרא דכלה" בראשית, בביאור תרגום יוב"ע בראשית כה, וב"שיחת מלאכי השרת" להרה"ק ר"צ הכהן מלובלין פ"ד, ובשו"ת "קול אריה" בקונטרס "פתח טוב" אות ה', ועי' מש"כ על דברי הרח"ו ז"ל בזה ב"ספר הזכות" (לבעל חידושי הרי"ם) פר' וישלח ובשו"ת "מנחם משיב" (קראקא תרצ"ט) סי' יג אות לו, ועי' בסידור "קול יעקב" על הפסוק "ד' איש

מלחמה" "איש שכולל כל הד' יסודות ארמ"ע בגימ' איש", ועי' בקונטרס "שב דנחמתא" להגר"י ענגל ז"ל בביאור הגמ' "אליהו בארבע".

וכעס וגאווה מיסוד האש: עי' ביאורים, וקצת רמז לכך שהגאווה והכעס שייכים זה לזה, י"ל מפסחים סו, ב: כל המתייחר אם חכם הוא כו' כל אדם שכוועס אם חכם הוא כו', ועי' ב"ארחות צדיקים" שער י"ב: "הכעס נוטה מאד אל הגאווה ואין הכועס נמלט מן הגאווה", ועי' ב"כנפי יונה" לרמ"ע מפאנו ז"ל ח"ג סי' מט (עמ' רנו): "אין הכעס יוצא אלא מצד הגאווה כו'" ועי' בהמצויין שם, ועי' "שערי קדושה" להרח"ו ז"ל ח"ב שער ד', ולכאורה צע"ק שדבריו ז"ל הובאו כאן בשינוי לשון ולכאורה אפשר היה לפרשם גם באופן אחר קצת,

ועי' "אמרי פינחס" להרה"ק מקאריץ זי"ע ס"פ תצא על כעס וגאווה, ועי' "באר מים חיים" פר' שופטים: "צא ולמד בדברי חכמינו ז"ל וברמב"ם ובספרי יראים, כי טבע האש לעלות למעלה, וכן הבעל גאווה רוצה לעלות תמיד למעלה מהכל כו'", ועי' "צדקת הצדיק" אות ר"א.

אבל עי' ב"אור החיים" הק' פר' ויחי (מט, ה): "וידוע הוא כי האף והעברה תגדל מיסוד האש כשיתרבה" עי"ש, ולכאורה כן הוא פשוט שרתיחת הדמים שהיא פרי הכעס היא האש שבאדם. שוב ראיתי מפורש כן ב"צדקת הצדיק" אות ר"א שם ואות רמ"ח עי"ש.

שנגבה למעלה: רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ד ה"ב: "דרך האש והרוח להיותם מהלכים ממטה כו' למעלה כלפי הרקיע", וראה "רוח חן" למהר"י אבן תיבון ז"ל פ"ז: "טבע יסוד האש לעלות למעלה כאשר תראה העשן העולה מן העצים שהוא מגביה למעלה מן האויר עד היותו למקומו הטבעי", וראה "אוצרות יוסף" להגר"י ענגל ז"ל דרוש ה': "הלעו"ז תכלית הגאווה יסוד האש העולה למעלה כמבואר במדרש כו' שכל המתגאה נידון באש, ובש"ס מנחות נג, א: אי בר אבהן ולא בר אוריין אש תאכליה כו'" עי"ש, ועי' "לב דוד" להרב החיד"א ז"ל פט"ז, ועי' ב"באר מים חיים" פר' שופטים.

והוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים: לכאורה צ"ע שב"שערי קדושה" הלשון הוא: "יסוד הרוח ממנו נמשך דבור הנקרא שיחה בטלה לדברים שאין בהם צורך כלל או נפשי או גופני, ותולדותיו ד' והן לדבר חנף ושקרים ולשה"ר ולגלות שבחיו לבריות להתגדל לפניהם", ואף שהוא אותו תוכן, משום מה שינה רבינו את הלשון וקבע ד' ענינים ובסדר הזה דוקא, ואולי יש לומר שהוא עפ"י שאמרו ז"ל סוטה ג, א: "אין אדם עובר

עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות, שנאמר: כי תשטה אשתו כו", ויתכן שארבעה אלו שהזכיר רבינו, מכוונים כנגד ארבעה הגורמים למעשיה הרעים, שהזכירו חכמים במשנתם (סוטה ז, א): "בתי, הרבה יין עושה" ("הוללות"), הרבה שחוק עושה ("ליצנות"), הרבה ילדות עושה ("התפארות"), הרבה שכנים הרעים עושים ("דברים בטלים").

ועצלות ועצבות מיסוד העפר: עי' זוה"ק ח"ב רנד, ב: "דהוא אידבק בעפר" וב"צדקת הצדיק" שם: "וידוע דרע שביסוד העפר הוא העצלות בקיום המצוות", ועי' "נועם אלימלך" הובא ב"אור התורה" פר' חיי שרה, ועי' ב"ישמח משה" פר' בראשית עה"פ והארץ גו'.

עי' "ראשית חכמה" שער האהבה פי"א, שהזריות היפך העצלות (היינו שמי שאינו זריז ממילא הוא בכלל העצל) עי"ש באורך (ואגב: כתב שם: "ובלי ספק כי וישכם אברהם בבוקר הוא זריות ע"ד וישכם יהושע בבוקר (יהושע ג, א) הנדרש (בילקוט שם) וכו'" וצע"ג שהרי מפורש הוא בפסחים ד, א ומצוה ליישב), והנה הביא שם בשם "בית מדות" (לרבינו ה"אבן עזרא ז"ל): "דעו בני, כי מעלת הזריות היא מדה חשובה, לפי שתחילת ביאתו של אדם לא נברא אלא להיות זריז במעשיו ובדרכיו, כענין שנאמר: ויהי האדם לנפש חיה" מהו חיה, זריות" - ולפי מה שכתב רבינו כאן בשם הרח"ו ז"ל שמדת העצלות הוא מיסוד העפר, הרי יומתק מאד לשון הכתוב (בראשית ב, ז): "ויוצר ה"א עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" כי האדם מצד גופו הוא "עפר מן האדמה" עצלות, ומצד הנפש שבו הוא "חיה" זריות.

וגם מדות טובות: עי' ב"אגרת הקודש" פי"ב: "והנה מודעת זאת שישראל בטבעם הם רחמנים וגומ"ח מפני היות נפשותיהם נמשכות ממדותיו ית' אשר החסד גובר בהן על מדת הדין והגבורה והצמצום כו", ולכאורה לפי זה א"ש מה שרבינו הזכיר כאן "מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וג"ח באות ממנה" ולא הזכיר "ביישינים".

ועי' בביאורי כ"ק אדמו"ר זי"ע, במה שהשמיט רבינו "ביישינים", כי בטבע ישראל הם עזים אלא שבמ"ת נשתנו עי"ש, ולכאורה עדיין צע"ג דסוף סוף ממה נפשך, אם נעשה הדבר טבע אצלם, ובע"כ שהדבר כן, שהרי רבי כלל בושה בהדי רחמנות וגמ"ח, א"כ למה השמיטו רבינו [גם עיין ב"גבורות ה'" למהר"ל פמ"ז שהתוקף של ישראל בא להם מן התורה ולכן נקראת התורה עוז עי"ש וצ"ע], והנה עי' ב"נתיבות עולם" למהר"ל נתיב הבושה, שכבר שאל על הגמ' ביבמות מהא דמס' ביצה שישראל עזין

שבאומות (והוא כעין קושיית המהרש"א שם), ותיירץ שבאמת ב' הדברים ישנם בישראל עי"ש, ולפי"ז יוקשה ביותר, וצ"ע לע"ע.



בענין ברכות קריאת שמע

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בשיבת תורת – קרית גת, אה"ק

בהדרושים לפ' ויחי (תו"א פ' ויחי בתחילתו. לקו"ש ח"כ עמ' 347 ואילך. וש"נ) מבואר, שק"ש וברכות' שייך הוא להשבטים ראובן, שמעון ולוי: ראובן שייך לפרשה ראשונה, שמעון שייך לפרשה שניה, ולוי שייך לאמת ויציב שאומרים אחר ק"ש. וכל זה הוא הכנה להמדרגה דיהודה, שהוא שייך (לא לק"ש וברכות', אלא) לשמונה עשרה, שהיא מדרגה נעלית בפ"ע.

והעולה מזה לכאורה ש"לוי" מורה על השלימות דענין ק"ש וברכות' (שהרי הוא בא לאחר פרשה ראשונה ושני' שכנגד ראובן ושמעון) – וכפשוט.

והנה, בהדרושים המבארים בעבודת ה' את סוגי העבדים (דרך מצוותיך מצות יעוד ופדיון אמה העברי'. ובהדרושים המקבילים), מבואר שק"ש וברכות' הוא המדרגה דעולם הבריאה, ושייך הוא למדרגת "אמה (העברי)". עיי"ש בארוכה, ש"אמה" מורה על "מוחין דגדלות, בחי' בינה ליבא . . שיהי' התשוקה לאלקות בשינוי ממהות תשוקתו לחמדי עוה"ז ובהתהפכות המדות" (וזו היא הכנה להמדרגה ד"כלה", שזה שייך לשמו"ע).

ולכאורה יש להעיר ולהמתיק בזה, אשר תיבת "לוי" ותיבת "אמה" עולים לאותה הגימטריא – מ"ו – ועפ"ז יובן ששניהם מורים על אותה מדרגה (בכללות) דק"ש וברכות'.

[ועיין גם בקהלת יעקב בערכים אלו אשר מדבר על הגימטריא ד"לוי" וכן ד"אמה" ומבאר את שניהם באותו הסגנון – אם כי לא מקשר ביניהם במפורש – אלא שהביאור שם הוא באופן אחר].

ואם שגיתי – ה' יכפר.



הלכה ומנהג

מלאכת בורר – בהכנת תה

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

נתינת שקית התה לכוס המים

כשמכניס בזמנינו תה, רגילים למלאות כוס מים חמים, ולהכניס בתוכה שקית המכילה עלי תה, המים החמים עוברים דרך השקית ומוציאים ממנה את טעם התה, והשקית מפרידה בין טעם התה שעובר למים ובין עלי התה שנשארים בשקית, שאותה זורקים לאשפה. ולפום ריהטא יש בזה חשש מלאכת בורר, שעל ידי פעולה זו מפרידים את טעם הטה (אוכל, שנכנס למים שבכוס) מהעלים (פסולת, שנשארים בשקית) על ידי כלי המיוחד לכך (השקית, שמשמשת כמו מסננת).

ואף שהפרדה אינה נעשית בצורה הרגילה של מסננת, הרי גם בזה נתבאר בשו"ר³⁵: "אוכל ופסולת המעורבין אסור ליתנם במים כדי שיפול הפסולת למטה . . או כדי שיצוף למעלה". ומה בין זה לנתינת שקית תה לכוס מים חמים, שבזה נפרד טעם התה שנכנס למים מעלי התה שנשארים בשקית?!

את טעם ההיתר להשתמש בשקית תה, ביאר בשו"ת מנחת יצחק³⁶: "ליתן שק קטן עם עלי טעה לתוך מים חמין בשבת . . אין כאן משום סינון, והוא, עפ"י המבואר בשו"ע³⁷, במשמרת שיש שמרים מערב שבת, מותר ליתן עליהם מים, כדי שיהא צלולים לזוב, ופירש המשנה ברורה שם³⁸, עפ"י דברי הלבוש והרע"ב, שיהיו השמרים צלולים, והמים יזיבו משם עם מקצת מן היין שנשאר בלוע בו, והטעם שאין בנתינת המים משום בורר, שהמים שנותן צלולים, אף שאח"כ מתערבין עם השמרים, וחוזרין ומסתננים, כיון דנתן צלולים לית לן בה, ואף שנתן שם המים כדי לקבל עמו מקצת מן היין כנ"ל, ואם כן הוא הדין בטעה".

(35) סי' שיט סי"א.

(36) ח"ד סי' צט אות ב.

(37) סי' שיי"ט ס"ט.

(38) סקל"ג.

והיינו שמפרש בהלכה זו, שאם "נתן שם המים כדי לקבל עמו מקצת מן היין" מותר, ומזה לומד ש"הוא הדין בטעה", שאם נתן השקית בתוך המים כדי שיקלוט המים את טעם התה שבעלים "אין כאן משום סינון".

אמנם פירוש זה בהלכה זו צריך עיון, אשר לפום ריהטא נראה בפוסקים, שלא התירו לתת המים על גבי השמרים במסגרת "כדי לקבל עמו מקצת מן היין"; ומהי אם כן ההוכחה משם להתיר נתינת שקית התה במים?

וזה לשון המשנה בשבת³⁹: "נותנים מים על גבי השמרים בשביל שיצולו". ופירש רש"י⁴⁰: "נותנין מים בשבת על גבי שמרים הנתונים במשמרת מבעוד יום, כדי שיצולו, שיהיו צלולין לזוב". וכן נפסק בשו"ע⁴¹: "אם נתן במשמרת שמרים מערב שבת מותר ליתן עליהם מים בשבת כדי שיחזרו צלולין לזוב".

ועדיין לא נתפרש מי יחזור להיות צלול על ידי המים שנותנים על גבי השמרים. ונתפרש יותר בפירוש רש"י על הרי"ף שם⁴²: "כדי שיצולו, שיהיו השמרים צלולים, ויזובו המים מהם". היינו שסיבת נתינת המים במסגרת היא (לא כדי שהמים יקבלו את טעם היין הבלוע בשמרים, כי אם) כדי לנקות את השמרים מהיין שבתוכו.

ומהו דין הנותן מים במסגרת כדי שהמים יקבלו את טעם היין שבשמרים? הנה בזה יש פירוש נוסף במשנה זו, המובא בחידושי הר"ן שם⁴³: "פירוש שכן דרכן ליתן מים בחבית שנשארו בו השמרים לבדו, ולא נשאר בחבית אלא קצת יין עכור, והמים קולטין ריח היין וגם שנתערבו בהן אותן מעט יין שנשארו בו וחזרו המים להיותן טעמן כיין ומוציאין אותן ושותין מהן, וקמ"ל דלאו דרך בורר הוא כלל, כן פירש הר' יהונתן ז"ל. ולא כמו שפרש"י ז"ל דמיירי במשמרת".

אמנם לפי פירוש זה לא מיירי כלל במסגרת, כי אם "ליתן מים בחבית שנשארו בו השמרים לבדו". ומוציאין אותן ושותין מהן". והוא דומה למה שנתבאר בשו"ע⁴⁴: "מותר לערות בנחת מכלי לחבירו כדי שהפסולת

(39) קלט, ב.

(40) שם.

(41) סי' שיט סי"ב.

(42) נו, ב.

(43) קלט, ב.

(44) סי' שיט סי"ח.

והשמרים ישארו בשולי הכלי ובלבד שיזהר שכשיפסיק הקילוח ומתחילין לירד ניצוצות קטנות הנישופות באחרונה מתוך הפסולת אזי יפסיק, שאין בזה בורר כלל.

וכן רואים אנו בכל הפוסקים המביאים את שני הפירושים שבמשנה, שמחלקים בזה בפירוש, כמבואר בברטנורא שם (שבת פ"כ משנה ב): "נותנים מים בשבת על גבי שמרים הנתונים במשמרת מבעוד יום כדי שיצלו, שיהיו השמרים צלולים, ויזוב כל יינם. פירוש אחר, על גבי שמרים שנשארו בחבית, וקולטין המים טעם היין ומוציאין אותם בשבת ושותים אתם ואין בזה משום בורר". הרי שלא התירו במסנת אלא כשעושה כן כדי "שיהיו השמרים צלולים", משא"כ כשעושה כן כדי שיקלטו המים את טעם היין לא התירו במסנת, רק שנותן בחבית, "ומוציאין אותם בשבת ושותים אותם".

ומהו אם כן מקור דבריו של המנחת יצחק שכותב "ואף שנתן שם המים כדי לקבל עמו מקצת מן היין", ועד שלומד מזה להתיר גם הכנסת שקית תה למים חמים כדי שיקלטו המים את טעם תה שבעלים?

ולענין טעם היתר הסינון על ידי מסנת, כשרוצה לנקות את השמרים מהיין שבו, מבאר הלבוש⁴⁵: "אם נתן בהם שמרים מערב שבת יכול ליתן עליה מים בשבת, כדי שיחזרו צלולין מן הקמחים ויזוב היין שבהם, שאין בנתינת מים משום בורר, שהמים צלולין הם ואין בהם דבר שצריכין לברר מהן". ולכאורה עדיין טעם זה דורש ביאור, וכי מה הרווחנו בזה שהמים צלולין, הרי עיקר טעם נתינת המים הוא לברר את השמרים מהיין שבהם, שיחזרו השמרים להיות צלולים, ואם כן מה הרווחנו בזה שהמים הם צלולין?

ואיך שיהי' טעם ההיתר בזה, הרי כבר נתבאר לעיל שלא התירו אלא כשבא לנקות את השמרים מהיין הבלוע בו, משא"כ כשנותן המים במסנת כדי שיקבלו המים את טעם היין שבשמרים. ואם מהיכן לומדים אנו להתיק את נתינת שקית התה במים חמים, כדי להפריד בין עלי התה שבשקית לבין טעם תה שנכנס למים? ולכאורה דין זה דומה למה שהובא לעיל משוע"ר⁴⁶: "אוכל ופסולת המעורבין אסור ליתנם במים כדי שיפול הפסולת למטה . . או כדי שיצוף למעלה". ומהו אם כן טעם ההיתר בזה.

(45) סי' שיט ס"ט.

(46) סי' שיט ס"א.

ואולי אפשר שיש טעם נוסף להתירו, כיון שכל דרך נתינת שקית התה במים חמים היא אך ורק בשעת שתית התה, ולא קודם לזה, ואם כן הרי זה דרך אכילה ולא מקרי בורר.

ואף שלא התירו דרך אכילה אלא בבורר בידו אוכל מתוך פסולת, וכמבואר בשו"ע⁴⁷: "הבורר אוכל מתוך הפסולת כדי לאכול לאלתר אינו חייב אלא אם כן בורר בנפה או כברה שזהו דרך ברירתו... שנטילת האוכל מתוך הפסולת כדי לאכול מיד אין זה מעין מלאכה כלל שדרך אכילה כך הוא, שהרי אי אפשר לאכול הכל האוכל עם הפסולת, ולא אסרתו תורה אלא לעשותו בכלי המיוחד לכך". משא"כ כאן שמסננים את טעם התה מהעלים על ידי השקית שהיא מסננת המיוחדת לכך.

מכל מקום רואים אנו שבמקום שאי אפשר באופן אחר אזי התירו גם בורר פסולת מתוך אוכל כדי לאכול לאלתר, שהרי מטעם זה התירו לקלוף הפירות, כמבואר בקצות השלח⁴⁸: "ואע"פ דהוי פסולת מאוכל מכל מקום מותר, דכן הוא דרך אכילתו, ואי אפשר בענין אחר"⁴⁹.

ואף שלא התירו שם אלא בידו, ואילו כאן הברירה היא על ידי שקית התה, שהוא הכלי המיוחד לכך. אולי אפשר שבמקום שזהו דרך ברירת התה, בסמוך לשתיית התה, ואי אפשר בענין אחר, אזי נקרא גם זה דרך אכילתו, אף שמפריד בין טעם התה לבין עלי התה על ידי שקית המיוחדת לכך.

הוצאת השקית מכוס המים

אחרי שטעם התה נכנס למים, מוציאים את השקית מהכוס. ועל זה ממשיך לכתוב בשו"ת מנחת יצחק⁵⁰: "וצ"ע בנוגע להסרת השקית בעצמו, אם לדמות לזבוב, או לבשר המונח ברוטב וכיו"ב".

וכוונתו למה שנתבאר בשו"ע⁵¹: "אם נפלו זבובים לכוס לא יוציא הזבובים לבדן מן הכוס, שהרי זה כבורר פסולת מתוך האוכל שאסור אפילו כדי לאכול מיד, אלא יקח גם מן המשקה קצת עמהם שאז אינו נראה כבורר כלל".

(47) סי' שיט ס"א.

(48) הוספות לח"ה סו, א.

(49) ונתבאר ב"דובר שלום" עמ' קטז.

(50) ח"ד סי' צט אות ב.

(51) סי' שיט סכ"ד.

ולפי זה היה טוב יותר להוציא את שקית התה מהכוס עם הכפית, שאז מוציא בכפית גם קצת משקה עמהם "שאו אינו נראה כבורר כלל". אמנם החמיר בזה רבינו בהלכתא רבתא לשבתא: "שלא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זבוב או שאר פסולת לכוס או לקערה להוציאו על ידי כף ולשאוב קצת משקה עמו כו' כי יש בזה חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה ח"ו".

על זה כותב במנחת יצחק שם, שאולי יש מקום לדמותו לבשר המונח ברוטב (ולא לזבוב), והכוונה היא למה שנתבאר בקצות השלחן⁵²: "דברים גדולים המונחים במים . . לא שייך ברירה דלחודייהו קיימי, והאיסור הוא רק באוכלים מעורבים ויתושין וקסמין שיש שמשקעים בתוך התבשיל או המשקה ויש קצת טורח בהסרתם, ומעשים בכל יום שלוקחים מה[רוט]ב בשר להצניע למחר ואין בזה פקפוק".

והיינו שמסתפק כאן אם שקית התה דומה לבשר המונח ברוטב שהתיר בקצות השלחן, או שהוא דומה לזבוב שאסר בשוע"ר. ובאמת קשה מאד לדון בגדרי החילוק בין זבוב לבשר המונח ברוטב, שהרי כל החילוק הזה מחדש בקצות השלחן, ואינו מביא מקור לחילוק זה.

ומכל מקום סומכים העולם להציא את שקית התה מכוס המים, לומר שזה דומה יותר לבשר המונח ברוטב, שהתיר בקצות השלחן.

הטיפות הנוטפות מהשקית בהוצאתה מהכוס

אלא שבהוצאת השקית מהכוס יש חשש שלישי, שבעת הוצאתה נוטפים טיפות מהשקית, ומבואר בשוע"ר⁵³: "מותר לערות בנחת מכלי לחבירו כדי שהפסולת והשמרים ישארו בשולי הכלי ובלבד שיזהר שכשיפסיק הקילוח ומתחילין לירד ניצוצות קטנות הנישופות באחרונה מתוך הפסולת אזי יפסיק ויניחם עם השמרים שאם לא יעשה כן הרי ניצוצות אלו מוכיחים שהוא בורר".

ואף שבשוע"ר שם התיר כשרוצה לאכלו לאלתר, היינו דוקא כששופך בידו, וכמבואר בשוע"ר⁵⁴: "ואם רוצה לאכלו לאלתר אינו צריך להניח ממנה כלום . . אינו צריך להפסיק כשיורדין הניצוצות, שהרי מותר לברור אוכל או משקה מתוך הפסולת כשרוצה לאכלו או לשותותו לאלתר, כל שאינו בורר ע"י כלי אלא בידו כמו שנתבאר, וכאן אף שמערה מכלי לכלי,

(52) בדה"ש קכה, יד.

(53) סי' שיט סי"ח.

(54) שם.

מכל מקום עיקר הברירה נעשה ע"י ידיו, ואינו חשוב בורר בכלי אלא כשמסננן בסודר או כפיפה וכיוצא בהן". וגם שקית התה היא כמסנן "בסודר או כפיפה וכיוצא בהן",

ולכן כותב על זה בשמירת שבת כהלכתה⁵⁵: "ונכון להוציא את השקית . בעזרת כף . . ולא יוציאה ביד, מפני שאם ישהה את השקית אחרי שהוציאה על גבי המים שבכוס הרי תטפנה טיפות מן התמצית שנוצרה חזרה לתוך הכוס, ויש בזה חשש איסור של ברירה".

אמנם יש דרך נוחה יותר, והוא לשפוך את המים שקיבלו את טעם התה לכוס שניה, ולהשאיר את השקית בתוך הכוס הראשון, שאז אין נכנסים כלל לא לחשש השני של הוצאת השקית מכוס המים, ולא לחשש השלישי של הטיפות הנוטפות מהשקית.

והרי בין כה נוהגים לשפוך את המים החמים (שנכנסים בו המים מהקומקום) מכוס הראשון לכוס שני, כדי שיהי' הכוס השני כלי שלישי, ולא יהי' בו חשש לבישול התה. ואם כן יכולים להחזיר אחר כך את מי התה מהכוס השני אל הכוס הראשון, ולשתות מתוכו.



סחיטה ומלבן בבגדים ובשערות

הנ"ל

כשהאדם סוחט מים מהבגד, חייב משום ב' מלאכות: א) מכבס תולדת מלבן. ב) סוחט תולדת דש. משום מלבן חייב כמבואר בשו"ע ר (סי' שא סנ"ו): "המלבן את הצמר או את הפשתן וכן כל כיוצא בהן ממה שדרכן להתלבן חייב, והוא מאבות מלאכות, שכן במשכן היו מלבנים הצמר והפשתים העשויים למלאכות המשכן. והמכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב".

ומשום סוחט, כמבואר בשו"ע ר (סי' שכ סכ"א): "בגד שנשרה . . אסור לסחטו משום איסור מפרק שהוא תולדת הדש כמו שסחיטת פירות אסורה משום מפרק".

ומכל מקום יש חילוק בין איסור מלבן לבין איסור סוחט בסחיטת הבגד, שלפעמים אינו חייב אלא משום מלבן ולפעמים אינו חייב אלא משום סוחט:

(א) אינו חייב משום מלבן אלא במים או משקה לבן, שמנקה את הבגד, משא"כ ביין ומי פירות צבועים, אינו חייב בהם אלא משום סחיטה, כמבואר בשוע"ר (סי' שכ סכ"א): "שאינ מלבן אלא מים ויין לבן וכיוצא בהם, ומכל מקום בגד שנשרה אפילו במשקין שאין מלבנין אסור לסחטו משום איסור מפרק".

(ב) אינו חייב משום סוחט אלא כשצריך למשקין הנסחטין, משא"כ כשאינו צריך להם אינו חייב משום סוחט, אלא משום מלבן, כמבואר בשוע"ר (סי' שכ סכ"א): "שאינו חייב על סחיטה זו אלא אם כן צריך למשקין הנסחטין מהבגד, אבל אם אינו צריך למשקין הנסחטין ואינו סוחט אלא כדי לנקות הבגד אין זה דומה לדישה כלל, שהדש הוא צריך לתבואה שמפרק מהשבלים, לפיכך אין בסחיטה זו איסור מן התורה אלא מדברי סופרים".

גזירת "שמא יסחוט"

מה שאסור מדברי סופרים משום סוחט, כשאינו צריך למשקין הנסחטין, הוא אפילו בסחיטת לכלוך הבלוע בבגד, כמבואר בשוע"ר (סי' שב ס"כ): "בגד שיש עליו איזה ליכלוך כגון טפת דם או רוק וכל שכן טיט או צואה . . יזהר לקנח בקל ולא ידחוק, פן יסחוט לכלוך הבלוע בבגד, שיש איסור בסחיטתו מדברי סופרים". ומכל שכן ביין שעלה על בגדו וסוחטו באופן שהמשקה הולך לאיבוד, אסור מדברי סופרים.

וכיון שסחיטת הבגד שלא לצורך המשקה אינה אסורה אלא מדברי סופרים, לכן לא גזרו על שריית בגד במשקים "שמא יסחוט", כמבואר בשוע"ר (סי' שכ סכ"א): "מותר לפרוס סודר על פי חבית של יין אדום או של שמן . . לא גזרו שלא לשרות בגד במשקין שאין מלבנים משום גזרה שמא יסחוט ויתחייב משום מפרק, כיון שאינו חייב אלא אם כן צריך למשקין הנסחטין, וזה אין לחוש כלל שיסחוט הבגד לצורך המשקין שיסחטו ממנו, מפני שאינן חשובים כלום ואין דרך כלל לעשות כן".

אמנם במקום שיש לחשוש שיסחוט לצורך המשקה, גזרו גם בזה, כמבואר בשוע"ר (סי' שלה ס"א): "נשברה החבית לגמרי ונשפך היין לארץ לא יקלוט מן הארץ יותר מלצורך השבת, שמא יספוג, דהיינו שישים ספוג ביין הנשפך . . שמא יבא לסחוט הספוג במתכוין".

ולא רק במשקין העשויים לשתייה הבלועין בבגד, אלא אף במגבת הרטובה במים, כמבואר בשוע"ר (סי' תריג סט"ז): "היה מקנח במפה שאינה נגובה מן המים יש בכאן איסור מן התורה משום סחיטה".

ואף שכבר הובא לעיל משוע"ר (סי' שב ס"כ): "שאינו חייב על סחיטה זו אלא אם כן צריך למשקין הנסחטין מהבגד . . דומה לדישה . . צריך לתבואה שמפרק מהשבליים". מכל מקום גם כאן צריך למים שבמפה, שהרי הלחות שבמפה יוצאת ממנה על גופו שמקנח במפה זו, והרי זה דומה לדישה שצריך למים היוצא מהמפה.

וכיון שסחיטה זו אסורה מהתורה, לכן גזרו בזה שמא יסחוט, כמבואר בשוע"ר (סי' תריג ט"ז): "יש להחמיר, אף בנגובה מן המים שהיו עליה מבעוד יום, גזירה שמא לא תתנגב יפה, ויקנח בה ויבא לידי סחיטה".

מהלכה זו יש קצת מקום עיון להיתר הנפוץ לקנח במגבונים לחים, שלפי האמור כאן נראה, שאם הם עדיין לחים אסור מן התורה, ואם כבר נתייבשו קצת אסור עכ"פ מד"ס. אבל למעשה נהוג להקל בזה, עכ"פ כשהשאירו המגבונים פתוחים עד שנתייבשו קצת.

פסיק רישיה דלא ניחא ליה

אף במקום שאין לחשוש שיסחוט הבגד לצורך המשקה, אלא שבשעה ששורה הבגד במשקה ממילא נסחט מעט, קיי"ל שאסור, מטעם פסיק רישיה דלא ניחא ליה, כמבואר בשוע"ר (סי' שכ סכ"ג): "ספוג . . אין מקנחין בו, שכשאוחזו בידו הוא נסחט בין אצבעותיו, ואף שאינו מתכוין לכך פסיק רישיה ולא ימות הוא".

ולכאורה הי' מקום לומר שהטעם בזה הוא כיון שהוא זקוק למים הנסחטים מהמפה, שמועיל לנקות יותר את השלחן. אמנם באמת חששו בזה אפילו במקום שהמשקים הנסחטים הולכים לאיבוד, שאין בזה איסור אלא מדברי סופרים, כמבואר בשוע"ר (סי' שכ סכ"ד): "ברזא שמכניסין בנקב שבדופן החבית שמוציאין בו היין וכורכין סביב הברזא חתיכת בגד או נעורת של פשתן ופוקקים בה הנקב שבחבית אסור לפקוק בה בשבת . . מפני שע"י הפקיקה נסחטין משקין הבלועין בנעורת ופסיק רישיה ולא ימות הוא, ואף שהמשקין הנסחטין הולכין לאיבוד מכל מקום אסור מדברי סופרים כמ"ש למעלה. ויש אומרים שכל שהמשקין הולכין לאיבוד אין איסור אפילו מדברי סופרים, אלא כשמתכוין לסחוט, אבל כל שאינו מכוין לכך אע"פ שהוא פסיק רישיה מותר כיון שאין הסחיטה נוחה לו כלל . . והעיקר כסברא הראשונה, שהרי ספוג שאין לו בית אחיזה אין מקנחין בו אע"פ שאינו מתכוין לסחוט והמשקה הנסחט מהספוג הולך לאיבוד".

שריה וסחיטה במלבן

מלאכת המלבן בבגדים כוללת שני חלקים, שכל אחת מהן חשובה מלאכה:

(א) שריית הבגד במים, כמבואר בשוע"ר (סי' שב ס"כ): "בגד שיש עליו איזה ליכלוך כגון טפת דם או רוק וכל שכן טיט או צואה, אם נתן על מקום המלוכלך מים (או שאר משקה המלבן) אפילו כל שהוא חייב, אע"פ שלא שכשך כלל, לפי ששריית בגד זהו כיבוסו".

(ב) סחיטת הבגד מהמים שבו, כמבואר בשוע"ר (סי' שא סנ"ו): "והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה כמכבס בגדים וחייב משום מלבן".

אמנם יש חילוק בין שני חלקים אלו, שאין אומרים "שרייתו זהו כיבוסו" אלא בבגד שיש בו לכלוך, ושרייתו היא דרך נקיון, כמבואר בשוע"ר (סי' שב סכ"א): "לדברי הכל אין אומרים בבגד שאין עליו לכלוך שרייתו במים זהו כיבוסו אלא כשהוא בדרך נקיון אבל אם הוא בדרך לכלוך . . אין בזה משום כיבוס שאינו כיבוס אלא לכלוך. ומטעם זה התירו להולך לדבר מצוה לעבור במים בבגדיו ואין אומרים שרייתו זהו כיבוסו לפי שזוהו ג"כ דרך לכלוך כשמכניסו במים כשהוא לבוש בהם ואינו דרך נקיון כלל".

משא"כ סחיטת הבגד חשובה מלבן אף בבגד נקי, כמבואר בשוע"ר (סי' תריג ס"ח): "ההולך לבית המדרש . . יכול לעבור במים עד צוארו . . ובלבד שיעשה שינוי מכל עובר במים בחול דהיינו שלא יוציא ידיו מתחת שפת חלוקו כדי להגביה חלוקו מעט כמו שעושין כל עוברי במים בחול, כדי שע"י השינוי יזכור שהיום אינו חול ולא יבוא לסחוט את בגדיו. ואע"פ שבגד שרייתו במים זהו כיבוסו אע"פ שאינו סוחטו . . משום שלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו אלא אם כן היה מלוכלך קודם השרייה".

הרי שכשאינו בדרך נקיון אין אומרים בו "שרייתו זהו כיבוסו", אבל כשבא לסוחטם מהמים יש בו משום ליבון, ולכן כשעובר במים יש לחשוש "שמא יסחוט", ולכן לא התירו לעבור במים אלא כשהולך לדבר מצוה, ודוקא כשעושה שינוי מימי החול, משא"כ כשאינו הולך לדבר מצוה אסור אפילו לעבור ליד המים, מחשש שיפול למים וישרו בגדיו ושמא ישכח ויסחוט, כמבואר בשוע"ר (סי' שא סנ"ו): "אסור לילך בשבת במקום שיכול להחליק וליפול במים שמא ישרו בגדיו במים וישכח ויסחוט".

אלא שבדיעבד שכבר נשרו בגדיו במים לא הצריכוהו לפושטן מיד, וכמבואר בשוע"ר (שם): "ואם הלך ונפל ונשרו בגדיו במים, וכן מי שנשרו בגדיו בגשמים הרבה שירדו עליהם אינו צריך לפושטן מיד, אלא יכול להלך בהן (כל היום) ואין חוששין שמא ישכח ויסחטם בהילוכו (בהם)".

ובאמת יש בשריית בגדיו גם חשש נוסף, שהרי הוא מטלטל את המים שעל גביו ד' אמות, כמבואר בשוע"ר (סי' שא סס"א): "שיזהר לנגב ידיו יפה מיד שהוציאם מהנהר קודם שילך ד' אמות, וכן הרוחץ בנהר צריך לנגב גופו יפה כשעולה מהנהר שלא ישארו עליו מים ויטלטלנו ד' אמות בכרמלית".

מכל מקום לא חששו בזה כשנשרו בגדיו, כמבואר בשוע"ר (שם): "אבל ההולך ברשות הרבים ומטר סוחף עליו ועל לבושו לא הקפידו חכמים על זה, לפי שהוא דבר שאי אפשר לעמוד עליו, שלפעמים אדם הולך ברשות הרבים ופתאום ירד הגשם עליו, לכן התירו לו בכל ענין (אף לצאת מביתו בשעת הגשם, שאין לאסור דבר לחצאין)".

בשערות

כל איסור הסחיטה משום מפרק הוא דוקא בבגדים, משא"כ לענין שערות מבואר בשוע"ר (סי' שכו ס"ו): "הרוחץ . . צריך לזהר כל רוחץ שלא לסחוט שעריו ואף שלא שייך סחיטה בשיער שהשער קשה ואינו בולע המים בתוכו ממש מכל מקום אסור מדברי סופרים".

ואף שבכל אופן אינו זקוק למים הנסחטים מהשערות, ואם כן בזה אף בבגדים אינו אסור אלא מדברי סופרים. מכל מקום הוצרכו לומר שאין סחיטה בשערות אף בשמן שסוחטים מהשערות כדי להשתמש בו, וכמבואר בשוע"ר (סי' של ס"א): "יולדת היא כחולה שיש בו סכנה ומחללין עליה את השבת . . ומכל מקום הואיל וכאב היולדת דברים טבעים הם ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה לפיכך החמירו חכמים לשנות בכל מה שאפשר לשנות בו . . ואם צריכה לשמן לא תסוך חברתה שמן בשערותיה ותבא אצלה ותסחוט אותה, אלא תביאנו בכלי תלוי בשערה, שמוטב לעשות הוצאה בכלי ע"י שינוי מבלי איסור אחר מלהוסיף איסור סחיטה, אע"פ שסחיטת שער אינה אסורה אלא מדברי סופרים כמו שנתבאר בסי' שכ"ו". הרי שכאן צריכה היולדת לשמן הנסחט מהשערות, ומכל מקום אינה אסורה אלא מדברי סופרים.

ולפי זה יוצא, שהרוחץ וסוחט שעריו, אין בזה איסור מהתורה מב' טעמים: (א) אין סחיטה בשיער מהתורה. (ב) אין אסור מהתורה אלא כשצריך למים הנסחטים. אלא שמכל מקום אסור מדברי סופרים.

ועל כן יש נזהרים בשבת שלא לנגב שערותיו במגבת. אמנם יש מקום לומר שבוזה אין איסור כלל, אף לא מדברי סופרים, שהרי אינו סוחט המים שבשערו, כי אם גורם שהמים שבשערו עוברים משערו למגבת, והוי כסוחט לתוך האוכל, שמבואר בשו"ע ר (סי' שכ ס"ו): "שכל משקה הבא לאוכל כאוכל הוא חשוב ואין עליו שם משקה כלל והרי זה כמפריד אוכל מאוכל". ועד"ז כאן שמעביר הרטיבות מהשערות למגבת. ומכל מקום יש נזהרים גם בזה.



הפרשת חלה מעיסה של סופגניות

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגלי'

שאלני אברך, כי הוא מתכוון לעשות כמות גדולה של סופגניות, והוא ילוש חמש עיסות. האם עליו להפריש חלה מכל עיסה או מעיסה אחת לכולם?

עניתי לו: עד שאתה שואלני כמה פעמים להפריש, תשאל האם חייב אתה להפריש חלה כלל!

דהנה לדעת רבינו תם (ברכות לו, ב ד"ה לחם; פסחים לו, ב ד"ה בכולי), עיסה שבלילתה עבה ודעתו לבשלה, חייבת בחלה. ואילו להר"ש משנץ (חלה פ"א מ"ח) אין עיסה זו חייבת בחלה. וכדבריו פסק המחבר (יו"ד סי' שכט ס"ג). אכן השי"ך (שם סק"ד) חשש לדעת ר"ת, ולכן כתב להפריש חלה בלא ברכה [או לאפות מעט מהעיסה, ובכך תתחייב כל העיסה בחלה, כמ"ש הרא"ש (פסחים פ"ב סו"ס טז) שכן נהג רבו מהר"ם].

כדברי השי"ך כן הורה בסדור דרך החיים (סי' נח ס"ג), וממנו העתיק בקצור שלחן ערוך (סי' לה ס"ו).

אכן באו"ח סי' קסח סי"ג עולה ענין זה לגבי ברכת מאכל זה, שלדעת רבינו תם ברכתו 'המוציא' ולדעת הר"ש משנץ ברכתו 'מוזנות'. על זה כותב המחבר: "מברך עליו 'המוציא' . . . ואפילו נתחייבה בחלה, דברכת 'המוציא' אינו הולך אלא אחר שעת אפיה". וכתב שם המגן אברהם (ס"ק לב): "ואפילו נתחייבה. פירוש, אפילו למאן דמחייב בחלה. אבל אנן קיימא לן דפטורה, כמו שכתוב ביו"ד סי' שכ"ט".

גם בשו"ע אדה"ז באו"ח שם בקו"א סק"ז כתב בתוך דבריו: "כיון דבלאו הכי לא קיימא לן כר"ת גם בחלה כמו שכתב המ"א דלא כש"ך, וכן בדיון דהחולקים על ר"ת המה הרבים ובתראי".

שלפי זה נראה שיש להורות בנדו"ד שאין חיוב חלה כלל. ויש להוסיף פסק זה ל'פסקי אדמו"ר הזקן' בקצור שלחן ערוך שערך הרה"ג המנוח הרב לוי ביסטריצקי ז"ל.



אם האיש שמדליק נר שבת בחדרו צריך לעמוד ליד אשתו כשהיא מברכת

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת 'היכל מנחם' מאנסי

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'מנהג אבותינו בידינו' על מנהגי ישראל

בנתיבות התפילה על טעויות בתפילה

שאלה: איש שיש לו חדר מיוחד בביתו ללימוד וכדומה ומדליק שם נר שבת בעצמו אבל אינו מברך עליו מכיון שאשתו בירכה כבר (כמבואר בשו"ע סי' רסג ס"ו), האם צריך הוא לעמוד ליד אשתו ולשמוע ממנה הברכה.

תשובה: מסתימת לשון המרדכי (פרק במה מדליקין סי' רצד) שהוא מקור דברי השו"ע שם משמע שהבעל אין צריך לשמוע הברכה מאשתו כדי לצאת ידי חובתו, וכן משמע מלשון השו"ע וכל הפוסקים שלא העירו שיוצא ע"י שמיעה וכוונה לצאת, ואדרבה י"ל דמוכח שאינו צריך דאם ע"י שמיעה מאי קמ"ל המרדכי שא"צ לברך, שפיר צריך אלא שאם שמע ונתכוון יצא וכבכל הברכות, אלא על כרחך כוונת המרדכי לומר שיוצא אף בלא שמיעה וכוונה.

ובאמת טעמא בעי דאיך נפטר מברכה על הדלקתו מכח הברכה שבירכה האשה במקום האכילה. וכבר תמה על זה בקצות השלחן (סי' עד סקי"ב) מאי שנא מהמבואר בשו"ע (סי' תלב ס"ב) לענין בדיקת חמץ, שאם רוצה שאחרים יסייעו בידו לבדוק בשאר חדרים יעמידם אצלו בשעת הברכה כדי שישמע ואח"כ יבדקו על סמך ברכתו, ובחק יעקב שם כתב דאם לא שמע הברכה, אין לשלחם לבדוק במקומו, ואך בדיעבד כתבו הפוסקים דסמכינן על העו"ש דס"ל שאין צריכים לשמוע הברכה כיון שבעה"ב כבר בירך על מצוה זו, והם שלוחיו ומקיימים מצותו שכבר בירך

עליה, עיי"ש. [ומכח תמיהה זו פסק בשו"ת אז נדברו (ח"ג סי' ג) שלכתחילה צריך הבעל לשמוע הברכה כמו בבדיקת חמץ וכו', ובודאי אין זה דעת האחרונים שסתמו בזה].

וי"ל שהדלקת נר שבת בשאר חדרים שאני, והוא ע"פ מש"כ הרמ"א (סי' רסג ס"י) דעיקר המצוה היא במקום האכילה כדי שיאכל לאור הנר. ונתבאר באחרונים לגבי כמה פרטים שזהו עיקר ההדלקה, וכגון לגבי קבלת שבת בהדלקתה ועוד. ובשו"ע הרב (סי"ד) כתב דגם לגבי הברכה זהו עיקר המצוה, וז"ל: "ומ"מ לכתחילה יש ליהזר לברך על אותן נרות שהן כבר על השולחן ולא על שאר הנרות, לפי שעיקר המצוה הן הנרות שאוכלין לאורן וראוי שתהא הברכה על אותן . . . שהוא עיקר המצוה". והיינו דאף שנקט בפשיטות שההדלקה בשאר חדרים היא גם מצוה שמברכים עליה, וכגון אורח שיש לו חדר מיוחד אף שאינו אוכל שם צריך להדליק ולברך כדי שלא יכשל וכו' (ראה שם סעי' ט, י, יד, טו) – מ"מ כל שיש עליו חיוב להדליק גם במקום האכילה, הרי שהדלקה זו היא עיקר ושאר חדרים טפלים אליה, ונגררים אחריה. (כי במקום האכילה יש גם הענין דעונג שבת מלבד הענין דשלום בית). ולפ"ז י"ל שע"י שמברכת על ההדלקה במקום האכילה נפטר ממילא גם החיוב שבשאר החדרים, ואין צריכה לכוון לזה להדיא.

[ועל דרך (אף שאינו דומה) מה שמצינו לענין ברכת לישב בסוכה דשיטת ר"ת היא שמברכים על האכילה בסוכה לפי שהיא עיקר הקביעות בסוכה, ופוטרים בזה הישיבה והשינה וכו'. ראה שו"ע (סי' תרלט ס"ח) והיינו ששאר הענינים נפטרים ממילא (ואף בלא שיתכוין בפירוש לכך, כסתמת רוב הפוסקים שם). ומ"מ מבואר שם שזהו דוקא כאשר יש שם אכילה אבל במקום או ביום שאינו אוכל בסוכה צריך לברך גם על שאר ישיבה בסוכה. (ראה שם פרטי הדינים בט"ז ומג"א ואכ"מ). והיינו שאף כי גם שאר ישיבות בסוכה צריכות ברכה, מ"מ כל שיש שם קביעות אכילה, שהיא עיקר, ברכתה פוטרת שאר החיובים, ואפילו בלא כוונה לפטור].

ולפ"ז מובן שאין צריך שישמעו הברכה מפי המדליקה במקום האכילה, דגם בלי זה נפטרים הנרות ממילא מצד שבירכה על עיקר המצוה. ורק כשאין מדליקים במקום האכילה כגון בחורים שהם חוץ לביתם וכו' כבשו"ע ס"ו, אז צריכים לברך על ההדלקה בשאר חדרים.

וי"ל עוד, דהנה בעיקר תקנת נר שבת משמע מלשונות הש"ס שהמצוה היא בנר אחד בלבד, שכך הוזכר בכל מקום "נר שבת" (וכמו שדייק בזה בקו"א שבשו"ע הרב סק"ה לענין אחר. וראה בזה בספרי 'מנהג אבותינו

בידינו, שבת-שונות עמ' יא ס"ג). אלא שלאידך מצינו ב' חיובים בנר במקום אכילה משום עונג וכדי שלא יכשל בעץ ואבן ומזה נמשך חיוב להדליק גם בשאר חדרים, וא"כ שוב יש צורך בכמה נרות ולא סגי בנר אחד. ויש לומר דהתקנה היתה להדליק במקום אחד כדי להאיר שלא יכשל בעץ ואבן וכו' ועוד חיוב שיהי' זה במקום האכילה, כלומר שאכילת שבת תהי' לאור נר זה. ועכ"פ אחר שיצר מקום שיש בו אורה ושלוש ביתו שוב אין צריך להדליק בשאר מקומות, דאדרבה יש לומר שאין לו להשתמש בשום מקום זולת כאן, כדי שלא לבטל עונג שבת וכו', ורק שאם רוצה בדוקא להשתמש שם מוטל עליו לדאוג לכך שגם שם לא יכשל וכו', אבל אין זה מכלל התקנה כלל.

ומובן לפ"ז שאין חיוב ברכה אלא במקום האכילה, ושאר החדרים א"צ ברכה כל עיקר, ואם אין שם מקום אכילה, חיוב הברכה היא בחדר המיוחד לו להשתמשות, ושאר החדרים א"צ ברכה, לפ"ז פשוט ומובן מה שא"צ הבעל לשמוע את ברכת האשה, כי ע"י הדלקתה וברכתה מביאה לידי כך שהוא א"צ ברכה כל עיקר, וידוייק עפ"ז לשון המרדכי כיון שהאשה מברכת בשבילו.

ויובן לפ"ז דעת הכלבו והתשב"ץ (קטן סי' ו) שהביא הא"ח (סקט"ו) שהעתיקו דברי המרדכי בלשון זה: אבל מי שהוא אצל אשתו אין צריך להדליק בחדרו (ולא סיימו ולברך עליו), ודייק מזה האליה רבה דדעתם שאין צריך להדליק כלל בחדרו, ומטעם "שאשתו מברכת בשבילו", ולכאורה אינו מובן איך יפטרו ע"י כך מהדלקה כל עיקר, ולהנ"ל א"ש דאין חיוב להדליק יותר מנר א' במקום א'.

והנה לשון המרדכי הוא בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק וכו', אבל מי שהוא אצל אשתו אין צריך וכו' לפי שאשתו מברכת בשבילו.

ויל"ע בזה דלכאורה אם מועלה ברכת אשתו לפוטרו בחדרו למה לא יועיל זה לפוטרו במקום אחר.

ובאמת בדרך החיים (סי' נ ס"ד) ביאר משום כך שכוונת המרדכי היא בבחורים דוקא, דהיינו במי שאין לו אשה שמדליקה עליו בביתו, אבל אם מדליקים עליו בביתו אינו צריך לברך בבית אחר אפילו אם יש לו חדר מיוחד, ולפ"ז מש"כ המרדכי אבל אם הוא אצל אשתו אין צריך וכו', זה לאו דוקא, אלא בכל מקום שהוא הרי הוא נפטר ע"י ברכת אשתו.

אמנם הרבה אחרונים לא פירשו כך בכוונת המרדכי, אלא דאפילו אם מדליקים עליו בביתו, אם יש לו חדר מיוחד באותו מקום שנמצא בו צריך להדליק שם ובברכה, ולפ"ז "בחורים" דנקט לאו דוקא, כ"כ בתוספת שבת סקי"ח, וכ"ה בשוע"ר ס"ט ובמשנ"ב.

ובתהלה לדוד סקי"י ביאר דעתם דהכי מסתברא דכל שיש לו חדר מיוחד חלה עליו חובת הדלקה שם, וא"כ איך תפטור אותו אשתו בברכתה, דדוקא כשהוא אצלה אזי היא מכוונת בברכתה על כל החדרים אבל לא כשאינו אצלה. ולכאורה עדיין צ"ע דאם בכוונתה תליא למה לא תכוון גם לחדרו של בעלה במקום אחר, וגם כי נתת דבריך לשיעורים, כי לפ"ז י"ל דלאו דוקא במפליג חוץ לביתו למקום אחר, אלא אף בחדרו שבביהכנ"ס או מקום לימודו וכדו' אולי אינו נכלל בכוונתה, והי' אפשר לומר דכל שאינו מוטל עליה להדליק שם (שאין המקום מכלל צרכי הבית המוטל עליה) אינה מתכוונת אליו, וצ"ע בכ"ז.

אך לפי משנ"ת לעיל בגדר הענין דאשתו מברכת בשבילו, שזהו משום שהחובה היא להדליק במקום מסויים ולעשותו ראוי להשתמשות ולעונג – לפ"ז אתי שפיר טפי, דמאחר שיצא למקום אחר, בית אחר, מוטל עליו חיוב נוסף להדליק כדי שיהי' לו שם שלום ביתו שלא ישל וכו', ואין זה נכלל בחיוב שיש בביתו כיון שהוא גר במקום אחר, וממילא אינו נכלל ונפטר ע"י הדלקת אשתו וברכתה.



גדר בגדים ותכשיטים לעניין מוקצה

הרב שמעון גדסי

מחב"ס שמירת השבת

ר"מ ומשגיח בשיבת תו"ת רמת אביב

בקצוה"ש סי' קח בדה"ש סק"ז כתב "ופשוט דהוא הדין למלבושים ותכשיטין שמותרים בטלטול אפילו שלא לצורך כמו ספרים, וכן עמא דבר". ובהערות לח"ד כתב "מה שכתבתי בהיתר טלטול מלבושים שלא לצורך, שוב ראיתי מפורש בסי' שיא ס"י לגבי טלטול מת, דמלבוש הוא כמו כיכר או תינוק".

וכן ראיתי בשש"כ פ"כ ספ"ג ובילקוט יוסף שבת ח"ב עמ' תסג שפסקו על בגדים, שאין עליהם את 'גזירת הכלים', ומותר לטלטלם אף שלא לצורך, כמו ספרים ואוכלים.

ותמהתי קצת בדין זה, שהרי לא הזכירו במקורות לגדר בגדים ותכשיטים א' מהראשונים, ולאידך במאירי כתב במפורש שדינם ככלי שמלאכתו להיתר, וז"ל בדף קכד, ב "כלי שמלאכתו להיתר – מותר לטלטלו אף מחמה לצל, כמו שביארנו, ואע"פ שאין לו בהם שום צורך, שהרי מ"מ לצורך עצמו הוא עושה, שלא להפסד. ואם הוא דבר שאינו נפחת בחמה כל כך – אינו מטלטלו, אלא לאיזה צורך. ומ"מ היו לו בגדים בחמה, הואיל ומלאכתו להיתר, אע"פ שאין נפחתים בחמה ושאינן צריכים לו עכשיו – מותר לטלטלם, שהרי אפשר שיבוא מי שישב עליהם ונמצא כאן קצת צורך".

נמצא מפורש במאירי, שדין בגדים הם כדין 'כלי שמלאכתו להיתר', שמותר לטלטלם לצורך (כלשהו), אבל לטלטלם שלא לצורך – אסור.

ובמה שהוכיח קצוה"ש משו"ע רבינו סי' שיא ס"י, הנה זה לשון השו"ע "אבל מת שהוא לבוש בבגדו שהיה לבוש בו מחיים – אין צריך להניח עליו כלום שבגד זה הוא מותר בטלטול, שאינו בטל אצלו, מפני שעתידים להפשיטו מעליו ולהלבישו תכריכים".

ולא הבנתי, איך ההוכחה שעל בגדים אין דין 'מוקצה' (ומותר לטלטלם אף שלא לצורך), והרי בדיני מת בס' שיא ס"א כתב רבינו "ומכל מקום כל מה שאפשר לו לעשות יותר בהיתר – צריך הוא לעשות, דהיינו אם יש לו דבר המותר בטלטול שלא לצורך גופו או מקומו, כגון תינוק או ככר או שאר אוכלין או כל כלי שמלאכתו להיתר – מטלטלו על ידו, דהיינו שמניח דבר המותר על המת או אצלו ומטלטל שניהם כאחד".

ונמצא שהנדרש להניח על המת (או אצלו), הוא או דבר שאין בו דין 'מוקצה' כגון תינוק או אוכלין או כלי שמלאכתו להיתר, ושניהם נכנסים תחת ההגדרה "מותר בטלטול שלא לצורך גופו או מקומו" (אלא שכלי שמלאכתו להיתר אסור לטלטלו שלא לצורך, ותינוק או ככר מותר לטלטלם אף שלא לצורך). וא"כ מנלן לקצוה"ש שעל בגדים אין דין מוקצה כלל ומותר לטלטלם אף שלא לצורך?

ואין לדייק בלשון רבינו ולומר שיש להניח על המת לכתחילה תינוק או ככר – שאין עליהם דין טלטול מוקצה, ולכן הזכירם רבינו תחילה, ורק אם אין לו אפשרות לטלטל על ידי תינוק או ככר, יטלטל באמצעות כלי שמלאכתו להיתר. ולפ"ז דייק הקצוה"ש בס"י במילים "שבגד זה הוא מותר בטלטול", שהוא מותר בטלטול לגמרי, והיינו באופן שלכתחילה, שהרי בשו"ע כתב דסגי בבגד זה ולא הצריך תינוק או אוכלין.

שהרי (א) העיקר חסר מן הספר. במיוחד, שבשו"ע כותב רבינו זאת בהמשך אחד כותב או ככר, או שאר אוכלין, או כלי שמלאכתו להיתר. (ב) בהגדרת ההיתר בס"א (לפני שמביא דוגמא מתינוק או ככר) הגדיר רבינו בבירור "דבר המותר בטלטול שלא לצורך גופו או מקומו" ולעניין זה שווים הם אוכלים וכלי שמלאכתו להיתר שמותר לטלטלם "שלא לצורך גופם אן מקומם", כלי שמלאכתו להיתר – מותר לצורך עצמו, ואוכלין מותר אף שלא לצורך.

אכן, בשו"ע המחבר ניתן לומר זאת שלכתחילה יש להניח אוכלים או תינוק, ורק אם אין מצוי אוכלים או תינוק יש להניח כלי שמלאכתו להיתר. שהרי בשו"ע המחבר הזכיר את הטלטול ע"י ככר או תינוק, ולא הזכיר בשו"ע 'כלי שמלאכתו להיתר' וז"ל "אם יש ככר או תינוק מטלטלו על ידיהם, ואם אין לו ככר או תינוק, אם יש לו שתי מיטות מטלטלנו על ידי שיהפכנו ממיטה למיטה . . ." אבל בב"י ד"ה וכתב עוד בשם הרמב"ן, ובמ"א שם ס"ק טו כתבו שהוא הדין שאר כלים שמלאכתם להיתר.

ויש להקדים בדעת רבינו במ"ש בס"י שח סט"ז שהחמיר ואסר לטלטל שלא לצורך "שום כלי" ("כגון כוס וקערה וכיוצא בהן" – כדברי רבינו חננאל בשבת דף קכד, והרמב"ם [פכ"ה ה"א]. ולא כשיטת תוספות, תוספות הרא"ש, שלטי הגיבורים [בדעת הר"ן] – והביאם להלכה במ"ב סקכ"ג, וכפי שביאר דבריו בס"י שהרי "כולן היו בכלל הגזירה, שגזרו גם עליהן שלא לטלטלן כי אם לצורך תשמישן . . ."). ולאחר מכן כתב "אבל כל מיני אוכלים ומשקים המותרים בשבת, וכל מיני ספרים שמותר לקרות בהם – מותר לטלטלם, אפילו שלא לצורך כלל, לפי שלא גזרו בימי נחמיה אלא על כלים ולא על אוכלים וספרים, והרי הם עכשיו כמו קודם הגזירה . . .". ואם לדעת רבינו, גם טלטול בגדים לא היו בכלל הגזירה, היה לו לרבינו לפרט זאת, ולא לסתום את דבריו באוכלים וספרים בלבד?

ולאידך, מצאנו בס"י שח בכמה מקומות שמגדיר רבינו את הבגדים בהגדרת 'תורת כלי':

בס"י ט אודות תפילין כתב "מכל מקום יש עליהן תורת כלי ומלבוש, שהרי היוצא בהן לרשות הרבים פטור, הואיל והן דרך מלבוש ותכשיט.

ובסמ"ג אודות סנדל כתב "מותר לטלטלו, אף אם נפסקה (רצועה) עם מקום קביעותה, מפני שעדיין יש תורת כלי עליו, הואיל והוא ראוי לחזור ולתקנו . . . אבל אם נפסקה החיצונה, אין דרכה לתקנה, מפני שתקונה נראה לכל וגנאי הוא, ולפיכך בטל הסנדל מתורת כלי ואסור לטלטלו".

ובספ"ה אודות המחלוקת בבגד שעטנו כתב "והעיקר כסברא הראשונה, מפני שאין תורת כלי מועיל, אלא לכלי שמלאכתו לאיסור בשבת בלבד. אבל בחול מלאכתו להיתר, שאף אם בשבת אינו ראוי כלל לשום תשמיש – מותר לטלטלו, הואיל ויש עליו תורת כלי. . אבל אם גם בחול אינו ראוי למלאכה כגון בגד שעטנו שאסור להשתמש בו בו גם בחול – אין עליו תורת כלי ומלבוש כלל. . " הנה הוציא רבינו 'בגד שעטנו' מגדר כלי רק בגלל איסורו, משמע שבגד שאינו שעטנו – יש עליו תורת כלי.

ומכל הנ"ל נלע"ד להסיק בדעת רבינו: שיש להחמיר בבגדים ותכשיטים, ולדונם בגדר 'כלי שמלאכתו להיתר', וממילא אין לטלטלם שלא לצורך. וכן ראיתי שפסק בשו"ת אז נדברו ח"ז סי' מה, שדין בגדים הוא כ'כלי שמלאכתו להיתר' ולא כדין 'אוכלים וספרים'.

ויש עוד לעיין בבגד שהוא לבוש בו, האם יש עליו 'תורת כלי' ואסור להזיזו שלא לצורך או שכיון שהוא לבוש בו הרי הוא בטל לאדם ואין עליו דין מוקצה, ומממילא יהיה מותר להזיזו אף שלא לצורך, כגון לשחק בקניט"ש של הכובע.

ולהבין זאת, נראה שיש לדייק תחילה בדברי רבינו בסי' שח סכ"ב, וז"ל "מדוכה אם יש בה שום וכיוצא בו מדברים הנידוכים בה מותר לטלטלה אף לצורך עצמה, אע"פ שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, לפי שהמדוכה היא טפלה ובטלה להשום שבתוכה, כמו שהקדירה טפלה להתבשיל שבתוכה, והרי זה כאילו מטלטל את השום בלבדו, שמותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל".

שלכאורה, בזה שהמדוכה בטלה וטפלה להשום, האם דינה כמו השום לגמרי? וממילא, יהיה מותר לטלטל את המדוכה (כמו את השום) אף שלא לצורך? או שכל הדיון כאן כפי שהזכיר בהתחלה הוא רק אודות טלטול המדוכה לצורך עצמה (וכפי שדן גם בהמשך הסעיף אודות הנחת ככר או תינוק במדוכה, אודות טלטול המדוכה לצורך עצמה), אבל שלא לצורך אסור לטלטל את המדוכה שהשום בתוכה, אלא הוא דין מיוחד לשום עצמו?

והנה בהשקפה ראשונה ניתן לדייק בדברי רבינו, שההיתר בזה הוא רק לטלטול המדוכה לצורך עצמה, שהרי אם היה מותר לטלטל את המדוכה שלא לצורך, היה לו לכתוב זאת במפורש, ולא להסתפק בהיתר הטלטול לצורך עצמה. ומה שהזכיר רבינו את היתר הטלטול 'שלא לצורך' – הוזכר זאת דווקא בדין השום עצמו "שמותר לטלטל שלא לצורך", אבל לא הוזכר ההשלכות של זה אודות המדוכה ש'מותר לטלטלה'. והסברא שניתן

לומר בזה הוא, שהשום לא מבטל את המדוכה מלהיות כלי, אלא המדוכה נשארת להיחשב בגדר כלי, ובגדר 'כלי' זה, בגלל השום שבתוכה, נכללים בה ההגדרות הקלות של 'כלי', והוא הגדרת 'כלי שמלאכתו להיתר'.

אך כשמתבוננים בלשון השו"ע "שהמדוכה היא בטלה וטפלה להשום שבתוכה", מובהר, שבזמן שישנו שום במדוכה, אין חשיבות והתייחסות הלכתית כלל למדוכה, ככלי נפרד בפני עצמו, אלא כל מהותה היא משמשת את השום "בטלה וטפלה". וכפי שההשלכות של הגדרה זאת מובאת בדיני בסיס בשו"ע סי' רעז ס"ו "אם מדעתו הניח הנר על הטבלא שיהיה עליה בכניסת השבת הרי נעשית בסיס להנר וטפלה אליו ואסורה בטלטול כמוהו", הנה (אע"פ ששם מדובר מדיני בסיס, ודנים שם להחמיר, מכל מקום הסברא היא) זה שהנר טפלה לבסיס, הרי הוא סיבה להשליך עליו את כל הדינים של הנר ואסור לטלטלו גם (לאחר שכבה הנר, אף) לצורך גופו ומקומו, ומעתה בטל ממנו גדר 'כלי' לענין מוקצה, וחלים עליו ההגדרות של נר (דולק) שאסור לטלטלו כדין 'מוקצה גמור'. ומזה יש ללמוד לעניינו בכל שכן וקל וחומר בשום ומדוכה, שהמדוכה אינה רק טפילה לשום, אלא היא (גם) בטלה לשום (כפי שהגדיר זאת רבינו בשו"ע) וממילא לא נשאר בה שום חשיבות, וודאי שיבטל גדר 'כלי' מהמדוכה, ויחול עליה גדר השום, שמותר לטלטלה גם שלא לצורך.

ונראה לבאר בדרך אפשר בטעם שדן רבינו בטלטול המדוכה 'לצורך עצמה' ולא הזכיר דין טלטול המדוכה שלא לצורך, מפני החידוש היותר גדול בדיון זה, שהרי בזה שמעוניין עתה לטלטל את המדוכה לצורך עצמה, יש סברא לומר, שנפקע ממנה הביטול והטפלות לשום (אע"פ שיש בה שום), שהרי מייחס עתה חשיבות למדוכה בזה שרוצה לטלטלה לצורך עצמה, וממילא שמא במטרת טלטול זה מבטא שאין המדוכה בטלה וטפלה, ויהיה אסור לטלטלה לצורך עצמה, וזאת חידש רבינו באמרו אף לצורך עצמה. ועצ"ע.

ומכל מקום בגדים ותכשיטים שהאדם לובשם - שגם כשאין האדם לבוש בהם, ישנם פוסקים המקלים לטלטלם אף שלא לצורך - נראה שיש להקל ולהתיר להזיזם גם שלא לצורך.

ומכל הנ"ל נלענ"ד: שבגדים ותכשיטים יש להיזהר ולהימנע מלטלטלם שלא לצורך, כדין 'כלי שמלאכתו להיתר'. אבל בגדים ותכשיטים שהאדם לובשם עתה - אין עליהם כלל הגדרת 'כלי' אלא הם בטלים לאדם, ומותר להזיזם כרצונו גם שלא לצורך כלל.

וראיתי להוסיף בדברי המאירי שהסתפק בהיתר טלטול 'כלי שמלאכתו להיתר' שיהיה בהם 'קצת צורך'. ובדוגמא שהביא שם אודות בגדים כתב "שהרי אפשר שיבוא מי שישב עליהם ונמצא כאן קצת צורך". ממ"ש ערוך השולחן בסעיף טו שאם יש לו תענוג במה שמטלטל כלי שמלאכתו להיתר 'נהי דבכלי שמלאכתו לאיסור לא נחשב זה צורך הגוף, מכל מקום בכלי שמלאכתו להיתר – ודאי מותר'. וכן פסק בשו"ת אז נדברו ח"א סי' עט אות קפו "אותם בני אדם המשחקים בכלים שלפניהם על השולחן ומשתיקים בזה את עצביהם, דכל שנהנה מעצם הטלטול וההתעסקות אף שאין מטלטלן לשם שימוש בהם – מותר". וכן פסק בשו"ת באר משה ח"א סי' כג. אבל בספר ילקוט יוסף עמ' תנו – צידד להחמיר בזה.

ובדעת רבינו, ייתכן לדייק מהלשון המובאת ריבוי פעמים, בשו"ע בסעיפים טז-יז "שלא לצורך כלל – אסור", שאם יש בו קצת צורך – מותר לטלטלו, כל כלי כדינו, ואכמ"ל.



טעימה קודם עלות השחר

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבער

רב ושליח כ"ק אדמו"ר – וועסט בלומפילד, מיישיגן

כתב בשו"ע רבינו (סי' ע ס"ה) "היה עוסק באכילה (אפילו בסעודה קטנה) או שהיו עוסקים בדין (אפילו בגמר דין) או שהיה במרחץ (ואפילו להזיע בעלמא) או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות וכל כיוצא בעסקים אלו שיש לחוש שמא ימשך בהם כמו שיתבאר בסי' רל"ב צריך להפסיק ולקרות אע"פ שיש שהות לקרות לאחר שיגמור עסקים אלו גזירה שמא ימשוך בהם ויעבור זמן קריאת שמע.

ואינה דומה לתפלה שאם התחיל א"צ להפסיק כמו שיתבאר שם לפי שקריאת שמע הוא מן התורה החמירו בה יותר לפיכך קוראה בלא ברכותיה שברכותיה הם ג"כ מדברי סופרים.

במה דברים אמורים כשהתחיל באיסור דהיינו שהתחיל לאכול תוך חצי שעה לעלות השחר או שנכנס למרחץ או להסתפר (או לבורסקי) להפך בעורות או מלאכה אחרת כיוצא בהן לאחר שעלה עמוד השחר שקודם עלות השחר מותר ליכנס למרחץ או להסתפר אפילו בסמוך לעלות השחר ממש כמו שיתבאר בסי' פ"ט (אבל לאחר שעלה עמוד השחר אסור להתעסק בצרכיו עד שיתפלל כמו שיתבאר שם ואפשר שהוא הדין

לקריאת שמע שהיא קבלת מלכות שמים ולא דמי לאכילה דה"ט שיתפלל על דמו]) אבל אם התחיל בהיתר א"צ להפסיק אפילו לקרות קריאת שמע אם יש שהות לקרות לאחר שיגמור ואם היה מתיירא שמא ימשוך ויעבור זמן קריאת שמע ופסק וקרא קריאת שמע ה"ז משובח ואינו דומה לתפלה שהוא צורך הדיוט כמו שיתבאר בסי' רל"ב".

ועיין בתהלה לדוד שהביא דברי רבינו, וכותב "ולענין אכילה תוך חצי שעה סמוך לעה"ש, לכאורה משמע לשון הטור והשו"ע סי' פט ס"ה שכתבו ואם התחיל לאכול קודם עה"ש ע"ש, משמע דזה התחיל בהיתר וא"ל דאף שאסור לכתחלה מ"מ מקרי התחיל בהיתר לדעת הטור והשו"ע ודלא כהר"ן ז"ל כמ"ש בס"ק שלפני זה אלא דבסי' תרצד ס"ב בהגה מבואר גבי לולב דחצי שעה קודם אסור, וע"כ לומר דאכילה היא דבר המצוי בשחרית, ולא דמי לתספורת ומרחץ וכן מבואר בסידור האר"י ז"ל דחצי שעה קודם עה"ש אסור, וכ"כ בשו"ת שב יעקב שאלה ח' (וט"ס היא מ"ש בשו"ע הקטנים בא"א בשם השבות יעקב), וכן הרב ז"ל וכן דעת הד"ח וכן עיקר. והד"ח התיר טעימה. וראיתו מהא דסי' תרנ"ב דטעימה מותרת כמ"ש המ"א שם ס"ק צד. ואין בזה רמז ראי' כלל דהתם אף כשהגיע זמנה טעימה מותרת. וכ"ש חצי שעה קודם. אבל הכא דמשהגיע זמנה טעימה אסור משם לא תאכלו על הדם, א"כ כחצי שעה קודם נמי אסור שמא ימשוך".

מדבריו משמע, שרק הד"ח התיר טעימה קודם עלות השחר ולא רבינו, אבל מדברי רבינו בתחילת ס"ה, שכותב "אפילו בסעודה קטנה", משמע שרבינו אינו מחמיר כי אם בסעודה קטנה ולא בטעימה בעלמא, וכן משמע מדברי רבינו בסי' פט ס"ח "אסרו לאכל ולשתות משעלה עמוד השחר כו'", מדבריו משמע שקודם עמוד השחר מותר לטעום. וצריך לומר שדעת רבינו שלא שייך החשש שמא ימשיך לאכל אחרי שיגיע הזמן במקום שאין שם עכ"פ סעודה קטנה.

וכל זה נוגע בפרט לפני התחלת התענית בבוקר שלפי דעת התהילה לדוד בשיטת רבינו אסור לטעום חצי שעה קודם עלות השחר, משא"כ לפי דרכינו בשיטת רבינו יהיה מותר לטעום עד עלות השחר.



אכילת ביצים במוצאי שבת

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

בהתקשרות גליון קה במדור ניצוצי הרבי מביא מה שנהגו מנהלי המחנה קיץ בדיטרויט לדווח להרבי בפרוטרוט על כל פרטי הענינים ובאחד הדו"חות ציינו התפריט שיוגש במוצאי שבת קודש ושם נכתב שיוגשו ביצים וציין הרבי "שאלה לרב" ונתברר שהכינו הביצים בניגוד לפסק דינו של אדמו"ר הזקן (שמירת גוף ונפש ס"ז "ולא יאכל . . ביצה קלופה שעבר עליהם הלילה אפילו הם צרורים וכו").

ויש להעיר ממה שמובא בספרים (מראשונים) מנהג שלא לאכול ביצה במוצאי שבת כלל דלא מסמנא מילתא ואולי אפשר לומר דזה וזה שואלים.

עי' בספר כף החיים להרב חיים פאלאג'י סי' לו אות ד"ן "בליל מוצאי שבת אפילו משיוורי שבת אינו טוב לאכול ביצה כי לא מסמנא מילתא ואפילו אם התינוק שואל לו יתן לו דבר אחר תמורתו ולא ביצה כי הזמן למבעי סימנא דחיי ושמחה וששון ליאודים".

ועל מ"ש בשו"ע הלכות פסח סי' תעג ס"ד "מביאין לפני בעל הבית קערה . . ושני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה ונהגו בבשר" ציין בספר ערך השלחן להרב יצחק טייב למה שכתב הרשב"ץ ביבין שמועה מאמר חמץ דף לו "אבל אחרים חוששין שלא לעשות ביצה במוצאי שבת ועושין ב' מיני בשר".

אבל לאידך גיסא ראה מה שכתב בספר חסידים אות נט) מובא ביוסף לחק יום א לפרשת נשא) "כי לא נחש בישראל וגו' ציונו צורינו לא תנחשו ובעוונותינו שרבו בזמן הזה מנחשים בישראל בודקין בעונות אומרים במוצאי שבת שלא לאכול ביצים . . ואוי להם לעושים כן כי עוברים על כמה לאוין . . ועוד שעושין עדות התורה שקר כי לא נחש ביעקב".

ועי' בספר שערי צדק להרב שמעון חירארי (תשמב) "עד שאתה שואל אם יוצאים בה ידי סעודה תשאל אי אריך לאכול ביצה בכלל במו"ש" עיי"ש שמביא עוד טעם בהאיסור.

והיודעים בכגון דא נא להודיע.



שפשוף הרוק ב'עלינו לשבח'

הת' ניסן יוסף זיבעל

שליח בשיבה

בנוגע לרקיקה שרוקקים בתפלת עלינו, הרי נוהגים לשפשף את הרוק שירקנו (וכידוע שכן נהג כ"ק אדמו"ר) ומפני שאין שפשוף זה מוזכר באף אחד ממקורות מנהג זה, לכן ראיתי לנכון לבאר טעם השפשוף, והדינים הנוגעים לה.

בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ה) איתא "ר' יונה רק ושייף", פי' שר' יונה היה רוקק בבהכנ"ס ומשפשף הרוק ברגליו. וכן מובא בראשונים (רא"ש ברכות פ"ט סי' כט. רשב"א ברכות כד, ב בשם הראב"ד. רבינו יונה פ"ג דברכות (טו, ב ד"ה ואי) ובדף מה, א ד"ה ורקיקה. טור סי' צ וסי' קנא), שאם רוקק בבית הכנסת צריך לשפשף הרוק. וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' צ' סי"ג וסי' קנא ס"ז ועד"ז בשו"ע ר' סי' צ' סי"ד) "יכול לרוק בו ובלבד שישפשפנו ברגליו".

והטעם שיש לשפשף כשרוקקים בביהכנ"ס הוא מפני "שלא יהי' [הרוק] מגולה בביהכנ"ס מפני הכבוד" (ל' טושו"ע ובאדה"ז שם. ועד"ז ברבינו יונה שם). יוצא מזה, שמפני כבוד ביהכנ"ס יש לשפשף הרוק.

ובעטרת זקנים הובא (סי' צ' סי"ג, וכן מביא הכף החיים שם אות צה) בשם רבינו יונה (שם) ש"אפילו בביתו במקום המיוחד לו לפעמים להתפלל צריך לעשות כן". והיינו אפילו אם אינו בבית הכנסת אלא בביתו, ועוד שבמקום ההוא הוא רק מתפלל לפעמים, מ"מ מפני שמקום זה מיוחד לתפלה, צריך לשפשף את הרוק אם רקק.

לפי הנ"ל נמצא, שדווקא במקום שמיוחד לתפלה או בבית הכנסת יש חיוב לשפשף אם ירק, אבל אם ירק אדם מחוץ למקומות אלו הרי לכאורה אין לו חיוב לשפשף.

אבל בגמ' שבת (קכא, ב) איתא "רוק דורס לפי תומו", ומדובר שם ברוק המוטל על גבי קרקע בשבת. וכתב רש"י (ד"ה רוק) שאין מתכוין למרוח ולאשווי גומות, "דאע"ג דממילא ממרח הוא, כי לא מכוין שרי משום מאיסותא". כלומר, שאע"פ שע"ז שהוא דורס את הרוק לפי תומו יכול שימרח הקרקע וישווה גומות, וזה אסור בשבת מתולדת מלאכת בונה, מ"מ מותר לו לדורס הרוק לפי תומו מפני שא', אינו מתכווין לזה

ו"מלאכת מחשבת אסרה תורה". ב', מפני המיאוס שיש לאחרים מזה שיש רוק המוטל על הקרקע⁵⁶.

וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' שטז סי"א) "לא ישפשף ברגליו רוק . . אבל מותר לדורסו לפי תומו שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומות, ואע"ג דממילא ממרח הוא, כי לא מכוין ושרי משום מאיסותא". וכע"ז בקצות השולחן (ח"ח סי' קמו), וז"ל "ואם שכח ורקק ברחוב מקום שבני אדם עוברין שם מחויב ללכת ולדורסו (או לשפשפו) . . ומאד צריך לזהר בזה", עכ"ל.

הרי מכל הנ"ל יוצא שרוק המוטל על הקרקע גורם מיאוס לאחרים וחייבים לשפשפו אפי' בשבת, שיש חשש שישווה גומות, מ"מ מצד זה שיכול לגרום מיאוס לאחרים מותר לדורסו לפי תומו, משא"כ אם אין טעם זה של מיאוס אסור לדורס הרוק לפי תומו.

ולפי זה נמצא שיש טעם אחר לשפשף את רוקו כשרוקק בתפלת עלינו, והיינו מפני שיכול לגרום לאחרים מיאוס מזה, ולכן יש חיוב לשפשף. וטעם זה לשפשף נוגע אפילו אם אינו בביהכנ"ס או במקום מיוחד לתפלה, אלא שנמצא במקום שיכול להיות שאחרים יראו את הרוק ויגרם להם מיאוס מזה.

ועד"ז כתב באורח נאמן (סי' צ) וז"ל "אבל הא דדורסו ברגלו, באמת אף שלא בביהכנ"ס צריך לדורסו כשרוקק במקום דשכיחי בני אדם דלא ימאס שום אדם ברקיקתו". ועוד כתב (סי' קנא) "אפי' שלא יש כעת אנשים יזהר בזה שכשיבואו אח"כ לא ימאסו מהרוק שלו".

אולם יש לעיין בזה שיש מיאוס לאחרים כשרואים רוק מוטל על הקרקע. דהנה כ' המג"א (שם סקכ"ה) "דהאידינא דליכא דקפיד ברוק משום מאיסותא" (וכן מביא בפרמ"ג שם וביד יוסף שם סקכ"ב ועוד), וכן פסק המשנה ברורה (ס' סקנ"א). ולכאורה קשה דהא במשנה ברורה סי' קנ"א סקכ"ה כ' "והי' זהיר שלא ירוק בפני חבריו שימאס בה", ולמה כאן כ' דאין מיאוס מרוק. ויש לדחוק דיש חילוק בין רוק המוטל על הקרקע (כמדובר בסי' שטז) דמזה אין מיאוס, משא"כ במעשה הרקיקה (דבזה מדובר בסי' קנא) דאף האידינא יש מזה מיאוס. ואכמ"ל.

ומזה יוצא דבימינו אין מיאוס מרוק המוטל על הקרקע, וא"כ אין חיוב לשפשף הרוק מצד מיאוס.

56 בנוגע לזה שיש מיאוס מרוק שמוטל על הקרקע, ראה עוד כתובות קה, ב. ובשיטת שם ד"ה דשאל. ספר חסידים אות מד וכ"ה בקיצור בספר היראה לר"י אות סז.

ובאמת יש לומר דרך בנוגע לחשש איסור שבת אומרים דהאידינא ליכא דקפיד משום מאיסותא. וכמדובר שם שע"י שדורס הרוק לפי תומו בשבת הרי יש חשש שישווה גומות בשבת, ורק מצד ההיתר דמאיסותא אמרינן שיכול לדרוס לפי תומו, דהא אם אין היתר זה של מאיסותא אינו יכול לדרוס הרוק לפי תומו. וא"כ כשיש לומר דבימינו אין מיאוס מרוק הרי **בנוגע לשבת אין להתיר, דהא יש חשש איסור.** והיינו דמזה שמקפידים בנוגע למיאוס יצא שנקל בנוגע לשבת.

אבל בימות החול, הרי אם נקפיד לגבי מיאוס ונאמר שיש חשש שאף בימינו יש מיאוס, ויש לשפשף, הרי לא יצא מזה קולא בענין אחר. ולכן נשאר הדין על תלו, שאף בימינו צריכים לשפשף דהא יש להחמיר בדבר שיכול לגרום מיאוס לאחרים (חוץ אם על ידי זה יבוא קולא)⁵⁷.

והיוצא מכל הנ"ל הוא שהשפשוף אינו קשור לעצם המנהג לרקוק בעלינו לשבח, אלא חיוב השפשוף הוא **מסיבה צדדית** והיינו מצד (א') כבוד ביהכנ"ס, (ב') שלא לגרום מיאוס לאחרים.

אולם יש לומר שבאמת שפשוף הרוק שבעלינו לשבח גם כן קשור עם עצם המנהג של ריקקה בעלינו לשבח. דהנה הארכתני במ"א⁵⁸ לבאר שלפי טעם מנהגינו שכ' בהיום יום (ט' טבת), שלא תהיה הנאה מאמירת "להבל ולריק", הריק כשרוקקים בעלינו מטרתנו ברקיקה היא (א') **להראות בזיון לגילולים שמזכירים, (ב) שבזיון זה יהי' בתכלית הבזיון.** וכדי להראות תכלית הבזיון לגילולים צריכים דוקא לדרוס על הרוק ולשפשפו ולהראות שאין רוצים להשאיר ממנו זכר כלל וכלל. וא"כ נמצא ששפשוף הרוק קשור ג"כ עם עצם המנהג של הרקיקה בעלינו לשבח⁵⁹.

ולפי"ז נמצא דבכל אופן ובכל מקום שיהי' אפי' אם יודע בוודאות שלא יבא לשם מישוהו להימאס מרוקו, מ"מ צריך לשפשף, דהא ע"י השפשוף הוא מוסיף בבזיון הגילולים כראוי.

אבל יש לעיין בזה שרוקקים דוקא על הרצפה ואח"כ משפשפים, והרי לפי כל הנ"ל הי' שפיר יותר אם היינו רוקקים במטפחת וכדומה, דעי"ז לא

(57) עפ"ז יש לתרץ מה שהקשינו לעיל על המ"ב, דבסי' קנא ע"י החומרא לא יבוא קולא בהלכות שבת, משא"כ בסי' שטז, ודוק.

(58) קובץ הערות וביאורים, ישיבת ליובאוויטש טארנאנטא, יו"ד שבט תשע"ב.

(59) אלא שבדאי שאם על ידי זה שרוקק ומשפשף יהיה ענין של מחלוקת, או שינוי ממנהג הציבור וכדומה, הרי שבדאי יש לרקוק במטפחת או נייר טישו כמו שפסק בנתיבים בשדה השליחות ח"א עמ' לו הערה 30.

הי' חשש בכלל של ביזיון ביהכנ"ס או מיאוס חבירו, וא"כ לפי ההלכה לכאורה מתאים יותר לרקוק במטפחת.

ובפרט שבמקורות למנהג לא כתוב שצריכים לרקוק דוקא על הרצפה ואח"כ לשפשף (רק שבדרך אפשר יש לומר שזה כלול בטעם המנהג). אבל מ"מ ראינו מעשה רב, שכ"ק אדמו"ר הי' רוקק על הרצפה ומשפשף, אע"פ שהיתה לו מטפחת. וצ"ב.

ובאמת יש לבאר ע"פ מש"כ כ"ק אדמו"ר ברשימותיו (שנת תרצ"ז, חוברת כסג עמ' 10), "וכיון שאנו אומרים רק "שהם וכו' לריק", ומדייקים שלא לומר "ומתפללים וכו'", לכן הרקיקה היא קטנה". כלומר מפני שהרקיקה שרוקקים בעלינו היא על זה שנתהווה רוק בהזכרת הגילולים, ואין רוצים ליהנות מרוק זה (כמ"ש בהיום יום), לכן אם האמירה היא קטנה (דאין אומרים "ומתפללים כו'") הרי לא נתהווה כ"כ רוק, וסגי ברקיקה קטנה כדי שלא ליהנות מרוק המועט שנתהווה.

ומאחר שהרקיקה היא קטנה ביותר, הרי אין לה מראה של רוק כ"א נראה כמו טיפת מים. וממילא נמצא שאם הרוק הוא קטן ביותר אינו בגדר רוק כדי שיהי' חל עליו החיוב לכבד בית הכנסת ולשפשפו. וכן לא יהי' בגדר רוק כדי למאס את אחרים כשנמצא על גבי קרקע. ועד"ז כתב בפסקי תשובות (סי' קלב, עמ' פד. ועי' ג"כ בבית בדוק על חיי אדם כלל יז סי' יג אות פו).

ונמצא שלפי מנהגינו שרוקקים רקיקה קטנה הרי אין לרקיקה זו גדר של רוק בכלל, אלא היא נראית כטיפת מים, וא"כ להלכה אין בעי' כלל בנוגע לכבוד בית הכנסת או בנוגע למיאוס אחרים ולכן טוב יותר לעשות מעשה רקיקה ולשפשף את הרוק, דעי"ז דוקא יש בזיון לגילולים בתכלית (אלא שאם עי"ז שרוקק על הריצפה ומשפשף יהי' בודאי ענין של מחלוקת, או שינוי בולט ממנהג הציבור, הרי"ז פשוט שירוק במטפחת וכדומה).



נסיעה לבית הכנסת בשבת באופן האסור (גליון)

צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי (ט' חלקים)
איש עסקים, לוס אנג'לס

ראיתי את דברי הרב א.ה.ר. שליט"א בקובץ א'מד ובקשתו לקבל מענה לשאלה האם מותר לעשות אירוע בר מצוה בשבת שיגרום לאורחים מחללי שבת להגיע אליו תוך כדי חילול שבת "מאחד הרבנים החשובים, שרי התורה אשר נהירין להם שבילי ההלכה כשבילי דנהרדעא, שירונו הלכה בזה".

אני כשלעצמי איני רב, ולא זכיתי להיות במדרגת "שרי התורה", והנני בעל בית העוסק לפרנסתו אך משתדל לקבוע שיעורי עיון בלימוד עם בני החבורה בביתי בלוס אנג'לס, ובסייעתא דשמיא בשנה האחרונה עסקתי רבות בסוגיא חמורה זו, ואף פרסמתי שיעור בנושא "הזמנת מחלל שבת לסעודת שבת", בכרך האחרון של ספרי 'רץ כצבי' – שבת, ועל כן הריני דן בזכות הרבים בעניינים חמורים אלו.

בשיעור זה מובאות הסברות והדעות שונות בסוגיה זו, ומסקנת הדברים שיש מקום רב להתיר להזמין מחלל שבת לסעודת שבת, אף אם ברור וידוע שיחלל שבת מחמת הזמנה זו, אם הדבר נעשה לצורך קירובו ליהדות.

והנה בשאלה שכב' הרב ר. עסק, הזמנת מחלל שבת לשמחה המתקיימת בשבת, מצאתי התייחסות מפורשת רק בדברי הגר"ש הלוי ואזנר שליט"א שנשאל שאלה זו ופסק לאיסור, כמובא בשו"ת שבט הלוי (ח"ח יו"ד סי' רנו) וז"ל: "ומה שעמד במה ששולחים הזמנות לפורקי עול תורה ומצות בשמחה שנעשית בשבת, ועל ידי זה באים ומכשילים אותם באיסור שבת. באמת קשה להעמיד דת על תלה בנושא זה, וגם אם נדון בזה בצד דאורייתא או דרבנן, מכל מקום סרך חילול ה' ומסייע לדבר עבירה ודאי איכא, לכן אין ברירה אלא למנוע לשלוח, או לכל הפחות לכתוב שאסור לבא בשבת רק ברגל כהלכה, והלואי שישמעו לנו". ובמקום נוסף נשאל בשבט הלוי (ח"ח או"ח סי' ס' קסה) "מה הדין בהזמנה לשבת כשידוע שינהג ברכב". והשיב: "אסור להזמין לשבת אם ידוע שינהג ברכב, ויש לפעמים לפני עור דאורייתא ולפעמים דרבנן".

אך נראה לענ"ד שדעתו היא דעת המחמירים בשאלה זו, ולדעתו אין היתר להזמין אף לא לצורך קיום מצוות דאורייתא כתקיעת שופר, וכן לא לצורך קירובו ליהדות וודאי שלא לשום צורך אחר, דהרי כתב ששאלה זו היא חשש איסור 'לפני עור' דאורייתא'.

אמנם מצאנו פוסקים החולקים שהתירו בתנאים ובמקרים מסוימים להזמין את המחלל שבת וכפי שמובא באריכות בשיעור. ועיין שם שהבאתי את דברי כ"ק אדמו"ר מליובביץ' בשאלה זו, וכך כתבתי [אות כה] "בנדון דידן מן הראוי להוסיף את ההיתר על של כ"ק אדמו"ר מליובביץ' לנדון דידן, בהיות הדבר נוגע מאד למעשה לשלוחי חב"ד בכל העולם המזמינים כל סוגי אנשים וחלקם ידוע בוודאות שיבואו עם מכונית בשבת.

בשנת תשי"ז הוזמנו יהודי העיר מעלבורן ל"הקפות" בישיבת חב"ד. כמה מהם הגיעו עם מכוניות בעיצומו של החג והחנו את הרכבים ליד הישיבה, והדבר היה בולט מאוד.

המקרה עורר רעש גדול בקרב הקהילה בעיר, ואחד מהם פנה לאדמו"ר בשאלה, ותשובתו היתה (אגרות קודש חלק יד עמ' צה) "איך לתקן את מה שקרה בשמחת תורה, אשר בין הבאים להשתתף בהקפות דישיבת אהלי יוסף יצחק היו אחדים שבאו במכוניות כו'. התיקון בזה פשוט, ולפלא שגם בשנה זו לא עשו זה, והוא שאיזה ימים לפני מועד כהנ"ל ידפיסו מודעה בעיתונים (ומה טוב ביחד עם ההודעה ע"ד זמני ההקפות וכיו"ב), אשר בודאי פשוט וידוע איסור נסיעה במכונית בשבת ויו"ט, והסתירה שמיניה וביה להשתתף בענין תורני היפך התורה".

כמענה לשאלה נוספת המופיעה שם [כנראה בהמשך להנ"ל] בנדון נתינת עליה לתורה עבור אנשים כאלה, כתב הרבי: "החלטה בזה תלויה בכמה וכמה פרטים, הן בהנוגע לאופן הנהגתו של זה הרוצה לעלות לתורה והן בהנוגע להנמצאים בבית הכנסת והרושם עליהם, שכלל העניינים הנעשים בפרהסיא גם זה צריך להביאו בחשבון. . . אלא שמוכן ע"פ מאמר רז"ל לעולם תהא ימין מקרבת ושמאל וכו', שבאופן כזה צריך להתנהג גם בשאלה האמורה, ובפרט כשיש ספק אם צריך בכלל לדחות אפילו בשמאל, והרי כבר נאמר, דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

ונראה מדבריו כי לכתחילה צריך להודיע על האיסור שיש בהגעה לבית הכנסת תוך כדי חילול שבת, אלא שלמעשה יש לנהוג בדרך ש"תהא ימין

מקרבת" ו"בדרכי נועם". וכך כנראה נוהגים שלוחי חב"ד בכל מקומות מושבותיהם בד' קצווי תבל, כהוראת רבם.

וע"כ לענ"ד נראה כי אותם פוסקים המתירים להזמין לסעודת שבת, בתנאי שנתנו להם את האפשרות לשהות במקום כל השבת, יתירו גם להזמין לשמחה הנעשית בשבת, אם יאפשרו להם לשהות במקום השמחה כל השבת. ואף אם ברור שהמוזמן לא ישהה במקום אלא יחלל את השבת, אין איסור על המזמין בכהאי גוונא כמבואר.

ואף אם לא מזמין לכל השבת נראה שכשם שבהזמנה לסעודה לצורך קירוב התיירו בכל מצב, כך יש מקום רב לומר שעצם ההגעה לשבת בר מצוה, שבו הילד עולה וקורא בתורה. והשמחה, והדרשות, והשירה, הם סביב השמחה בזה שמתחיל הנער היהודי לקיים מצוות, תגרום לאותם רחוקים ובמיוחד לילדים שביניהם להתחיל להתבונן ביופי ובשלמות שיש בדבר זה, ומי יודע אם לא זה מה שיגרום לאותם ילדים לדרוש מהוריהם לערוך בשבילם עצמם שבת בר מצוה, דבר שיכול לגרום לחשיפתם ולקרבתם ליהדות. וכשם שהתיר הרבי ועוד פוסקים להזמין להקפות בשמחת תורה, דהשמחה עם התורה יכולה לגרום לתזווה בליבם, כך לענ"ד השמחה עם הילד העולה לתורה עשויה לגרום להם לאותה תזווה ולאותה התקרבות. ועל כן נראה שאין להימנע מלהזמין לשמחות אלו.

אך ראוי להדגיש שכשם שהרבי זצ"ל הורה שיש לציין בזמני ההקפות את איסור הנסיעה בשבת, כך יש מקום לציין גם בהזמנה זו דבר זה. וכן כתב הרב ואזנר בתשובתו: "או לכל הפחות לכתוב שאסור לבא בשבת רק ברגל כהלכה, והלואי שישמעו לנו".

אך אין נראה שדבר זה מעכב במיוחד, אם חושש שכיתוב זה יגרום לפגיעה במוזמן.



כוונה במצות (גליון)

הרב פנחס קארף
משפיע בשיבה

בגליון א' מח כתב הרב א.י.ה.ס שיחי' בענין כוונה בק"ש ומדמה שם לדין שכ' אדה"ז בהל' ר"ה "מי שבא לבית הכנסת בסתם שלא נתכוין בביאתו כדי לצאת ידי חובתו בשמיעת התקיעות מהש"ץ ואח"כ שמע

בסתם בלא שום כוונה לא יצא, דמצות צריכות כוונה כדי לצאת בהן ידי חובתן".

ומזה מוכיח, שכמו"כ מי שבא לביהכ"נ להתפלל צריך כוונה מיוחדת למצות ק"ש.

ומסופקני אם הראי' שלו נכונה, כי שם שאדה"ז כותב שבא לביהכנ"ס סתם, היינו שלא בא להתפלל, אלא נכנס סתם לביהכנ"ס ושמוע תקיעות. אבל אם בא להתפלל ה"ה בא גם לשמוע תקיעות ואז אין צריך כוונה מיוחדת לק"ש.

כמובן שכתבתי זה לפלפולא ולא להלכה.



פשוטו של מקרא

למה אין התורה מספרת אופן פגישת יעקב עם יצחק

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת ויגש ד"ה ויבך על צוארו עוד (מו, כט): "אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו . . .".

והנה כשהבן חמש למקרא ילמוד פסוק זה בודאי יזכור שפגישה זו של יוסף עם אביו הי' לאחר כ"ב שנה שלא ראו זה את זה (כמו שכבר פירש"י). ובודאי יזכור שהחשבון של כ"ב שנה הי' מפני שגם יעקב עזב את יצחק למשך כב שנה (כמו שכבר פירש"י).

ואם כן, ישאל למה כאן כשלא ראה יוסף את יעקב כ"ב שנה מספרת התורה איך היתה הפגישה שלהם, ורש"י צריך לפרש למה לא נפל יעקב על צוארי יוסף, ובפרשת וישלח כשהתורה מספרת שבא יעקב אל יצחק לאחר כ"ב שנה שלא ראה אותו כתיב (לה, כז): "ויבא יעקב אל יצחק אביו וגו'" ותו לא.

והרי יעקב עזב את יצחק לכ"ב שנה יחידי, ועכשיו בא עם י' ב שבטים שלא ראה אותם יצחק מעולם. ובודאי היתה פגישתם דרך דומה לפגישת יוסף עם יעקב.

והשאלה היא עוד יותר:

בסוף פרשת ויצא כתיב: "וישכם לבן בבקר וינשק לבניו ולבנותיו".

וכי הנהגת לבן היא חשובה יותר ולספר אודותו מהנהגת יצחק ויעקב עם כל הי"ב שבטים בפגישתו.



לעילוי נשמת

אבינו מורינו הור"ח אי"א

הרה"ח ר' יעקב זלמן חיים ע"ה

בהרה"ח ר' אברהם מרדכי לוי יצחק ע"ה

סעמיועלס

נפטר ביום ועש"ק פ' וישב יעקב'

כ"ג כסלו ה'תשמ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י הר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים קיילא

ומשפחתם שיחיו

סעמיועלס



לעילוי נשמת

אבינו מורינו הור"ח אי"א

הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה

בן הרה"ח בן ציון שו"ב ע"ה

גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח אלחנן שיחי' וזוגתו מרת רבקה מלכה תחי'

ומשפחתם שיחיו

גייסינסקי

לזכות החתן התמים

הרב אליהו יעקב שיחי' יוניק

והכלה מרת דרויזא שתחי'

לרגל נישואיהם

ביום ב' אור לה' טבת ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' אברהם ברוך וזוגתו מרת ציפה חי' שיחיו יוניק

הרה"ת ר' יצחק וזוגתו מרת דבורה זיסל שיחיו ראסקין



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק ז"ל

בהרה"ח ר' שמואל מאיר שליט"א

זילבערשטיין

נפטר ביום ועש"ק פ' ויגש

עשרה בטבת ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הר"ר ישראל ב"ר משה ע"ה
שנייד
נפטר ביום ח' טבת ה'תשמ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות
משפחת מלמד שיחיו

לזכות

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה

מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים – אהלי תורה', ומנהלה
מאז הווסדה זה יותר משלושים שנה,

ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא הקובצים

באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו

וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם
שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י הת' שניאור זלמן שיחי' מרוזוב