

# תורה שמעון

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



## דברי פתיחה

### ראש המוסדות הגאון הרב שמעון ישראל שליט"א

#### אז אגמור בשיר מזמור חנוכה המזבח

ימי החנוכה עיקר זכרון התשועה והישועה נתקן להודות ולהלל בתפילה ובשירה בהלל שאומרים אנו כל יום ויום מימי החנוכה, ובשונה מכל המועדים לא נתחייבו אכילה ושתייה ושאר סעודות בשונה מכל מועדי השנה.

ולבאר ייחודיותם ומעלתם של ימים קדושים אלו יש להבין עומק ענין השיר וההודאה לה' יתברך ונתבאר ענין זה ביתר ביאור בספרו של מורנו הרה"צ חיים זיצ'יק צ"ל 'פרי הארץ'.

השיר והשבח הראשון והנודע מכל שהובא התורה הק' היא שירת הים שיצאו בני"מ ממצרים (שמות טו,א) אֲזַי שִׁיר מִלְּפָנֶי יְשׁוּעָה אֶת הַיָּם הַזֶּה וְהָאֱמֹר לְאֹמְרוֹ אֲשִׁירָהּ לַה' כִּי גָאָה גָאָה סוּס וְרָכָבוֹ רָמָה בָּיָם: ", ובסוף השירה: " כִּי בָא סוּס פְּרָעָה בְּרָכָבוֹ וּבְפָרְשָׁיו בָּיָם וַיִּשָּׁב ה' עֲלֵהֶם אֶת מִי הַיָּם וַיִּבְגֵּי יְשׁוּעָה הֲלָכּוּ בִּיבְשָׁה בְּתוֹךְ הַיָּם"

והובא שם לשאול על שום מה חזר בסוף שירה על מה שכבר אמר בתחילתה הלא אותו נוסח נאמר בסופה כמו בתחילתה וביאר בזה שהנה כל דבר נצחי ואמיתי דומה לעיגול הסובב וסובב עד שהוא חוזר אל ההתחלה, כי אין לעיגול סוף והתחלה, ועד שהוא בא כבר לכאורה אל הסוף הריהו חוזר אל ההתחלה, "ההתחלה היא סוף" והסוף הוא ההתחלה. כן הוא גם בדבר נצחי שאין לו ראשית ואין לו אחרית, והמלה "נצח" מורה על כך "שהסוף" מתאחד עם "ההתחלה".

וכמו שאמרו חז"ל (תענית לא ע"א) אמר רבי אלעזר עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן וכל אחד ואחד מראה באצבעו, וביאר זאת רבנו בחיי (פרשת תרומה) כי המחול הוא עגול, ללא ראש וללא סוף, ולכך המשיל את תענוג הנפשות שאין לו סוף, למחול שאין לו סוף. והוסיף שעל כן היה כבוד ה' בקרב המחנה, ונוסע בתוך המחנות, וכן כתוב "כי אתה ה' בקרב העם" וכו'. שהקב"ה רמז שהרוחניות הטהורה הנובעת מנשמת האדם נאצלה היא משכינת מרומים ואין לה ראש ואין לה סוף, והיא באמצע, כנקודה בתוך העיגול.

וכן מצינו במנורת בית המקדש שאמרו חז"ל: "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, - כיצד? שלשה כלפי מזרח, ושלשה כלפי מערב, ואחת באמצע, נמצאו כולם מקבילים את האמצע, מכאן היה רבי נתן אומר אמצעי מכובד" (ספרי בהעלותך). האמצעי הנו מכובד, לפי שהוא מורה על נר נשמת האדם שהוא נצחי, האמצע הוא נקודה עגולה, בלי ראש ובלי סוף. הרוחניות האמיתית אינה נפסקת לעולם, ונרה אינו נכבה לנצח.

וזהו ענין השירה ששיר הוא דבר עגול ללא תחילה וסוף ושירה היא חוט של זוהר הנמשך מאור העליון, מעין חלק אור עולם הבא, חומר מהנצח, ונצח אין לו סוף, הוא אינו נגמר ואינו כלה, הוא כולו כוסף וגעגועים עד אין סוף, משתוקק מזמר וחוזר חלילה, ואינו עומד משירתו. השירה היא ממצייאות יחוד השם, מציאות גדלות הבורא מזמרת ומקלסת את ה' יתברך.

ועומק ענין זה זה שהתגלות ה' היא השירה, והשירה היא תוצאה מגילוי כבוד ה', וכך אין קץ לשירה שהיא עיצומו של הקב"ה, ששירה היא

## מים חיים

### ראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א

#### ביאור ענין נס חנוכה ותקנתו לדורות

א

מפורסמת השאלה במהות ימי חנוכה וביסוד תקנת חז"ל, דהנה הדלקת נרות חנוכה נתקנה זכר לנס פך השמן שדלק שמונה ימים אף שאין בכוחו להדליק אלא יום אחד, אולם בנוסח ההודאה שאנו מזכירים בתפילה בברכת 'ועל הניסים' לא מוזכר כלל את נס זה אף לא ברמז וכולו סובב ועוסק בניצחונם של החשמונאים במלחמה ובמופת של 'ונתת גיבורים ביד מעטים רשעים ביד צדיקים' וכו'.

ובאמת בכל ספרים קדמונים המדברים ומספרים בתקנת חנוכה לא הוזכר כלל נס פך השמן, וראה בס' יוסיפון וכן בס' חשמונאים ובס' מכ(ק)בים שתקנת ימי החנוכה הייתה על הנצחון במלחמה על היוונים ולא הובא כלל את מה שאנו מציינים לעיקר, שפך קטן דלק שמונה ימים הפך טבעו, וראה שם שהטעם שנתקנו ימי החנוכה ח' ימים שהוא כנגד ח' ימים שחנך שלמה את ביהמ"ק, וכן שהוא זכר לח' ימי סוכות שלא חגגו.

וביותר יש לנו להבין וכי עם ישראל הרגיל בניסים תדיר מימות עולם וביחוד בביהמ"ק בכל יום ויום נעשו בו עשרה ניסים כידוע, ותמיד מודים ומשבחים לקב"ה על ניסך שבכל יום עמנו, מדוע נרגש כו"כ מנס חד פעמי ואף עושה חג לדורות שמונה ימים הארוך מכל המועדים והכל בשביל נס בודד שהיה למקומו ולשעתו.

ובביאור ענין מהות ימי החנוכה יש לבאר, שלעולם בזמן שהמקדש היה קיים והכהנים היו בעבודתם וישראל בדוכנם והעם היה יושב לבטח בארצו עיקר הנס היה נצחון המלחמה שנצחו המעטים את הרבים וחזרה שלטון לידי ישראל והוא יושב לבטח בארצו.

אולם אחר ששוב גלו מארצם ונחלתם ונחרב המקדש כבר אין טעם לציין את הנצחון והחזרת עבודת המקדש והשלטון בא"י, שהרי מה טעם לשמוח על דבר שכבר איננו.

ומשל לאדם שהיה בנו חולה במחלה גדולה והבריא והיה עושה סעודה מידי שנה באותו היום, ולאחר זמן שוב חלה באותה מחלה ולא החלים ממנה ומת, וכי יש טעם להמשיך לחגוג באותו היום שהחלים בעבר? וכן בדיוק ענין השמחה בימי החנוכה שכל עוד שנצחון החשמונאים על היוונים היה מורגש והייתה מלכות וממשלה לישראל יש טעם בשמחה זו, אבל אחר גלותם שוב אין לכך טעם וע"כ חכמים הגדירו מחדש וחידדו את מהותו של יום והיא הנקודה הרעיונית העמוקה של נס ימי החנוכה.

ואת נקודה הזו ומהותם של ימים אלו יש עלינו להתבונן מה הם באים ללמדנו ומה הם באו להנציח לדורות עולם.

ב

והנה כשמתבוננים אנו ביחס התורה וחכמיה אל תרבות יון, ישנו יחס מעורב וסותר לכאורה של קירוב וריחוק בו זמנית.

שהנה גזרות יוון ותרבות יוון הם הדבר היחיד שגרם לכוהנים ומבקשי ה' לצאת בחרב וחנית על שיטתם שהרי תרבות זו היא הפך התורה ודרך ה' בכל מהותה ודרכיה, אם זה בחיי הנהגנות ופריקת העול

## דברי פתיחה - המשך

עניינים גשמיים משא"כ שמחת החנוכה שהוא מעין השמחה דלעת"ל, שהכל עושים מחול ושרים זה אלוקינו זה נגילה ונשמחה בו וכזוהי גם מהות השירה המתרוננת ומזדמרת בלב האדם להודות ולהלל להשי"ת.

וזהו עומק מהות ימים קדושים הלו שנתקנו להודות להלל ולשבח לרבונו של עולם על כל ניסיו ונפלאותיו, ועיקר הנס היה במנורה שהיא ביסודה ענין זה של השירה שהכל סובב כנגד הנר המערבי וע"כ דווקא בו אין שמחה במאכל ומשתה כשאר מועדים שיש בהם שמחה על

השתוקקות והתדבקות האדם אל השי"ת. ששיר אין תחילה ואין סוף. שירה היא ביטוי של רגש הנצחי, ואין שייך בה עבר, מפני נצחיותה, והוסיף עוד שעל כן לא נאמר שר אלא "ישיר" לע"ל ותחיית המתים.

## מים חיים - המשך

הק' לבין אומה מהאומות, וע"כ המלחמה והוויכוח הוא משמעותי מאוד לא רק לעם ישראל אלא לעולם כולו.

וחזה וראה שלא מצינו בשום גלות מהגלויות שעם ישראל התקלקל ונטמע בהם כמו שהיו בזמן ביוונים שרבים התייוונו ונהיו כדוגמתם אבל לא היו בגלות פרס ובבל מתפרסים ומתבבלים, שהדמיון בין ישראל לבין יוונים הוא יצר הבלבול והטשטוש, ודווקא מחמת הדמיון בין יוון לעם ישראל כן גדלה מלחמתם ודווקא משום כן בני מתתיהו מסרו נפשם על עקירת יוון ותרבותם שראו בה הסכנה הגדולה ביותר לעם ישראל ואף לעקירת שם שמים מהעולם כולו.

וכשהיה ה' עמם ונצחום תקנו לדורות יותר מנצחון המלחמה הפיזי שאף הוא נס גדול עד למאוד, נצחון אור התורה והקדושה על מה שרצו היוונים להחשיך עיניהם של ישראל, והוא ענין הנרות וההדלקה שמסמל ריבוי האור יותר ויותר עד שמסלק האפילה, ואף מציאת פך השמן הטהור שנעשה בו הנס הוא סמליות המופת בזעיר אנפין שפך הקטן שבו אין כי אם מעט שמן טהור נתן אורו יותר מכפי כוחו והאירו בו ישראל המנורה בטהרה וקדושה המסמלת אורה של השכינה באוהל מועד במקום השראתה.

ולמעשה שנתבונן מחלוקת זו אם יוון דרכה ותרבותה ככל שחולף הזמן המלחמה והתמודדות גדלה ביתר שאת ביחוד בדורנו אנו, שדווקא הרחוקים ביותר מהתורה הק' ומשניאה הגדולים ביותר הם אלו שתופסים את האדם כמי שאין בלתו והוא היודע והקובע מהו טוב ומה רע מה נכון ומה ישר, וככל שתגדל ריחוקו מהתורה כן יתן את האדם כדמות עליונה שאין לשום מוסר שאין מתקבל על שכלו לשלוט על הלכותיו ודרכיו. ודווקא העולם המודרני והחופשי של דור זה תואם ביתר שאת את קלקול יוון הרשעה ואור חכמתם היא חושך על פני תהום שהחשיכו עיניהם של ישראל.

ותקנת חז"ל לדורות ליתן את עיקר הנס והגאולה דווקא על נצחון האור שהיא תורתנו הקדושה על חושך יוון הוא עיקר הנצחון לדורות ומהות החנוכה ענינו מסירות ומלחמה בעד אורה של תורה, ומאבק ללא פשרות ופניות לסילוק הטומאה והתדבקות בקדושה.

שבאומות, וראיתי עוד שעם ישראל נמשלו ל'יונה' ויון הם כנגד 'היון' ורק ה' שהוא שם ה' מבדיל בניהם.

ולכאורה ענין זה צריך ביאור גדול כיצד האומה הרשעה שרצה לעקור התורה ולטמאות אם עם ישראל חז"ל מצאו בה דברי שבח אלו ויש להבין במה ולמה נשתבחו.

א

והביאור בזה, שהנה עד לתרבות יוון עבודת האלילים הייתה רווחת וכל העמים כולם וכל תרבויות העולם סגדו ועבדו לאיתני הטבע שמש ירח ולשאר גורמי השמים, אולם מאז שנתגלתה תרבות יוון וכבשה עמים רבים אט אט עבודת העמים לא הייתה לאלילים אלא לאדם עצמו, דהיינו שעיקר מה שנתחדש בתרבות יוון זהו ליתן את האדם במרכז והוא הציר המרכזי שכל העולם סובב סביבו, ששורש ועיקר תרבות יוון ומה שחידשה לאנושות כולה היא ההדרת האדם יופיו וחכמתו, שכולה מבוססת על האסתטיקה, היופי, הכח, החכמה, הפילוסופיה וכו', דהיינו שהם השכילו להבין שהאדם הוא מרכז העולם והוא מבחר הבריאה, והתפיסה הזו של היוונים וחכמיהם היא תיקון גדול מאוד למה שהייתה האנושות קודם לכן שהאדם הוא מבחר הבריאה וכל העולם כולו נועד לצורכו ולא להיפך.

(וענין זה הוא ממש דברי הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד) הידועים בענין הנצרות שאינן אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד. שנ' כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד. וכידוע הנצרות כולה היא תולדה ישירה (של תרבות יוון)

ובנקודה הזו ובתפיסה עמוקה זו עם ישראל והיוונים מקבילים שהאדם הכן מרכזו של עולם, אלא שכשם שישנו דמיון בין עם ישראל לתרבות יוון כן השוני שבהם גדול עד מאוד, שליוונים האדם הוא מרכז העולם ואף התכלית והפסגה שלו, מאידך לעם ישראל האדם הוא מרכז העולם מאחר שהוא חלק אלוה ממעל והוא בחיר ה' לעבודה ולשומרה וסיבה למרכזיותו כי הוא בא מכח עליון.

והמחלוקת הזו בין יוון לעם ישראל היא המחלוקת העמוקה והגדולה ביותר בין התורה

גירוי יצרים ומערכת חיים הבנויה על מרידה בה' ובתורתו. ותמיד תרבות יוון עומדת כדוגמא לתרבות קלוקלת שמקומה מחוץ למכנה שכינה.

ומאידך גיסא מצינו בכמה עניינים שיש בין ובתרבותה טעם לשבת, כדאיתא במסכת מגילה (ט ע"ב) 'שמעון בן גמליאל אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן הלכה כרבן שמעון בן גמליאל ואמר רבי יוחנן מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל אמר קרא יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם דבריו של יפת יהיו באהלי שם, ואימא גומר ומגוג אמר רבי חייא בר אבא היינו טעמא דכתיב יפת אלהים ליפת יפיתו של יפת יהא באהלי שם'. דהיינו שראו חכמים את השפה היוונית כשפה היחידה בה ראויה התורה להיכתב, ועוד דרשו הפס' יפת אלוקים ליפת מלשון יפיתו עד כדי שראויה היא להיות באהלי שם, הלא דבר הוא.

וכן הובא במדרש בכמה מקומות יעוין בילקוט שמעוני (פרשת חקת רמז תשנט) על הפס' פרה אדומה אשר אין בה מום, פרה זו מצרים שנאמר עגלה יפהיה מצרים, אדומה זו בבל שנאמר אנת הוא רישא דדהבא, תמימה זו מדי, אשר אין בה מום זה יוון.

וידוע אותו המעשה המובא בילקוט (שם) על אלכסנדרוס מוקדון שפגש לשמעון הצדיק הוה קאים ליה על רגלוהי ואמר בריך אלהא דשמעון הצדיק, אמרו לו בני פלטין דידיה מן קמי יהודאי את קאסי, אמר להון כד אנא נחית לקרב כדמותיה אנא חמי ונצח, והוא פלא שמדוע ולמה לשמעון הצדיק לסלול את דרכו של אותו רשע ולנצח לפניו בקרב, וידוע שאלכסנדר מוקדון היה אבי מלכות יוון.

ובזוהר (ח"ב רלז ע"א) התוסף עוד אשר אין בה מום, דא מלכות יוון, דאינון קריבין לארחי מהימנותא.

ומצינו עוד בין יוון לישראל כמה דימויים וענייניים מקבילים, דהנה בחלומו של דניאל נמשלה מלכות יוון לגמר שענינו הוא העזות כמובא במשנה באבות 'הוי עז כנמר', וכן בחלומו של נבוכדנצר נמשלה מלכות יוון לנחושת שגם היא מסמלת עזות דכתיב 'ומצחך נחושה' והציץ מכפר שהוא על המצח מכפר על העז כמובא בערכין (טז עמוד א). וידוע שגם ישראל עזין הם כמובא בגמ' (ביצה כה ע"ב) שישיראל עזין



## חנוכה בהלכה

ראש החבורה

הגאון הרב ישראל תופיק שליט"א

### בענין הזכרת על הניסים בתפילה ובברכת המזון

בגמ' שבת (כד, א) מבואר הדין שיש להזכיר על הניסים בחנוכה בתפילה ובברהמ"ז, ולמסקנת הגמ' בבהמ"ז אין חובה להזכיר על הניסים, ומ"מ אם בא להזכיר מזכיר. אמנם הראשונים כתבו, שכבר נהגו העולם להזכיר אף בברכת המזון, וקיבלו עליהם כחובה.

והרמב"ם (הל' ברכות פ"ב ה"ו), הביא דין זה להזכיר על הניסים בבהמ"ז, וכן אח"כ שאם חל יו"ט או ר"ח בשבת, מזכיר רצה והחליצנו בתפילה, ואח"כ יעלה ויבא. וכן ר"ח טבת שחל להיות בשבת, מזכיר על הניסים בברכת הארץ, ורצה והחליצנו ויעו"י בנחמה, עכ"ל, וצ"ב מאי קמ"ל בזה, הא פשיטא שאם חלו שתי הזכרות יחד, צריך להזכיר שתינה. ולגבי שבת שאומרים רצה והחליצנו ויעלה ויבוא באותה ברכה, היה אפ"ל דקמ"ל להקדים רצה והחליצנו ליעו"י, ומשום שתדיר קודם. אבל לענין חנוכה צ"ב מה הוסיף בזה, שהרי על הניסים מקומו בברכת הארץ, ואין גידון אם להקדימו להזכרת שבת ור"ח או להקדים הזכרת שבת ור"ח אליו, פשיטא שכל דבר יש לאומרו במקומו הראוי, ומאי ס"ד שאינו נוהג כסדר זה שכתב הרמב"ם, ולמה הוצרך לבאר דין זה. עוד יש להעיר, שלא נתבאר מקור הלכה זו שכתב רמב"ם, וצ"ב מה מקורו, ולא הזכיר הרמב"ם שכותב כן מסבא.

והנה לענין ר"ח ויו"ט שחלו בשבת, מצינו באוצר הגאונים (שבת כד, א) תשובה בשם רב צמח גאון, דס"ד שבכה"ג יאמר יעו"י ויזכיר בו שבת, וא"צ להזכיר שבת בפנ"ע, וקמ"ל שלא יעשה כן, אלא יזכיר שבת בפני עצמה, ולפי"ז מובן מה שהוצרך הרמב"ם לפרש הלכה זו, שאם חל ר"ח בשבת אומר בבהמ"ז רצה והחליצנו, ומלבד זה אומר יעלה ויבוא בפני עצמו.

ולכאן י"ל דמה"ט כ"כ הרמב"ם גם לענין ר"ח טבת שיש בו ג"כ אמירת על הניסים מחמת חנוכה, ועל זה הוצרך לחדש שאין להזכיר חנוכה לא ברצה, ולא ביעו"י, ועו"ז כ' לשון 'וכן', שכשם שבשבת ור"ח מזכיר שבת בפנ"ע ואח"כ ר"ח בפנ"ע, כך חנוכה יש להזכיר בפנ"ע, ולא לכוללו עם שבת או עם ר"ח. אך צ"ב מאי ס"ד שיצאו ידי חובת הזכרת על הניסים בחנוכה בלא אמירת על הניסים בברכת הארץ לאחר אמירת "נודה לך" ויזכירו חנוכה בתוך הזכרת יעו"י או רצה והחליצנו, הרי שני ענינים אלו לא שייכים זה לזה כלל, כי על הניסים ענינו הודאה ויעו"י ורצה והחליצנו הם בלשון בקשה ותפילה.

והנה השו"ע בהל' הזכרת על הניסים (או"ח סי' תרפב) השמיט דין זה שכתב הרמב"ם, ולא הזכיר כלל מה יעשה בברהמ"ז בר"ח טבת שחל להיות בשבת, ולכאורה צ"ל שהוא משום שדין זה פשוט, וכמו שכתב הכס"ע על דברי הרמב"ם שם. אכן מדברי הרמב"ם נראה שיש בזה חידוש, וכמש"כ לעיל בביאור החידוש, והרמב"ם הוצרך לפרש דין זה, דלא כהשו"ע שהשמיטו, וצ"ע במה נחלקו הרמב"ם והשו"ע.

עוד יש להקשות על לשון הרמב"ם (שם) שכתב "בחנוכה ובפורים מוסיף באמצע ברכת הארץ על הנסים כדרך שמוסיף בתפילה", וצ"ב מה רצה להשמיענו במה שכתב שמזכיר עה"ג בבהמ"ז כדרך שמזכיר בתפילה. ואם נפרש שבא להשמיענו בזה נוסח אמירת על הניסים, שהוא כנוסח האמור בתפילה, הרי גם במה שכתב לעיל בהל' תפילה (פ"ב ה"ג) הזכרת עה"ג לא הזכיר הנוסח כלל, ורק כתב שאומר על הניסים, א"כ למה הזכירו כאן.

והנה בשבת (כד, א) איתא, רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא, סבר לאדכורי בבונה ירושלים, אמר להו רב ששת כתפילה, מה תפילה בהודאה אף ברהמ"ז בהודאה. וברש"י

(ד"ה מה) כתב "דהא כולה מילתא דחנוכה עיקרא להודאה נתקנה". וע"ע בתוס' שם (ד"ה מזכיר בהודאה) שכל דזהו משום דעל הניסים הודאה היא ולא תפילה, ומה"ט יש להזכירו בהודאה. ובתוס' (שם ד"ה בבונה) דנו דספק הגמ' הוא דילמא מזכיר חנוכה בבהמ"ז בברכת בונה ירושלים, כדרך שמזכירין בר"ח. וביארו שם טעמא דבר"ח מזכיר יעו"י בברכת בונה ירושלים ולא בהודאה, משום שהזכרת ר"ח היא דרך תפילה ותחנונים, ומה"ט שייך לברכת בונה ירושלים שהיא תפילה, ולא לברכת הארץ שהיא הודאה. וצ"ע לפי"ז מה ספק הגמ' דילמא מזכיר חנוכה נמי בבונה ירושלים, הרי כיון שעל הניסים הוא לשון הודאה, יש להזכירו בברכת הודאה.

ועצם דברי הגמ' יש ליישב, דהס"ד להזכיר חנוכה בבונה ירושלים היתה דרך תפילה ובקשה, כמו שכתב הכל בו (סי' כה) לענין השוכח על הניסים בבהמ"ז דאינו חוזר, דמ"מ מזכיר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים וכו', ונפקס כן ברמ"א (או"ח סי' קפז ס"ד וסי' תרפב ס"א), ומבואר שייך להזכיר על הניסים אף בלשון בקשה, וי"ל דזה היה הס"ד להזכיר חנוכה בברכת בונה ירושלים, בלשון בקשה, כמו יעלה ויבוא, ושייך להזכיר חנוכה בנוסח כזה.

אך אכתי צ"ב, שהרי כבר ידעה הגמ' שבתפילה אומר על הניסים בברכת הודאה, ודרך הודאה, ומ"ט ס"ד דבהמ"ז יאמר דרך תפילה, דממ"נ אם עיקר מה שראוי להזכיר הוא התפילה והבקשה, א"כ גם בתפילת י"ח נימא דמזכיר כן בברכת רצה, ואם עיקר דין ההזכרה הוא מחמת ההודאה שבהזכרת ניסי חנוכה, מאי ס"ד דבהזכרת חנוכה בבהמ"ז יהא חלוק הגדר, ויזכיר בדרך תפילה ובקשה. והדרא הקושיא מאי ס"ד להזכיר חנוכה בבהמ"ז בברכת בונה ירושלים. וביותר, דלכאן צד הספק שיזכיר חנוכה בבהמ"ז בדרך בקשה ותפילה אף שבתפילה מזכיר בלשון הודאה, הוא להיפך מהסבא הפשוטה, דתפילה עיקרה הוא בקשה, ובהמ"ז עיקרה בגדר הודאה על המזון שאכל, ומ"ט ס"ד דבהמ"ז יהא חלוק אופן הזכרת חנוכה, ויהא בדרך בקשה ולא בדרך הודאה כמו בתפילה, ואדרבה בבהמ"ז איכא טעמא טפי להזכיר בלשון הודאה.

והנראה בביאור הדברים לפמש"כ התוס' והר"ן בעיקר ספק הגמ' שם מהו להזכיר של חנוכה בבהמ"ז, ומשמע שבתפילה ידעה הגמ' שמזכיר, ואפ"ה נסתפקו שמא בבהמ"ז אין מזכיר. וכל תוס' והר"ן (שבת שם) לבאר הטעם לזה, משום דהספק בגמ' הוא שמא כיון דפרסומי ניסא הוא מדכרינן, ובתפילה היה פשיטא לכו"ע שייך להזכיר מטעם זה, שהיא בציבור, ואיכא פרסום הנס לרבים, אבל בבהמ"ז שכל אחד מברך בפנ"ע, נסתפקו בגמ' האם מטעם זה אין מזכירין של חנוכה בבהמ"ז כלל, או דילמא דביחיד איכא ג"כ ענין פרסומי ניסא.

ולפי"ז יש ליישב, דס"ד דהגמ' דאמנם בתפילה שהיא בציבור ואיכא פרסומי ניסא טפי, שפיר מתקיים גדר ההודאה בשלימות, שהוא ע"י רבים ובפרסום הנס, ומה"ט מזכיר עה"ג בהודאה, אבל גבי ברהמ"ז שהיא ביחיד, ליכא כ"כ ענין הודאה, דלא מתפרסם הדבר כ"כ, ועיקר ענין פרסומי ניסא והודאה הוי ברבים, ומה"ט ס"ד דעיקר מה שיזכיר חנוכה בבהמ"ז הוא בדרך של תפילה ובקשה, כמו ר"ח ושאר ימים טובים, וע"ז מסיק הגמ' דאינו כן, אלא הזכרת חנוכה בבהמ"ז נמי היא כתפילה, ומזכיר בלשון הודאה והיינו בברכת הארץ.

ונראה מזה חידוש בגדר אמירת על הניסים, דיסוד סיבת התקנה אינו כדי להודות על הנס, אלא גדר אמירתה הוי בתורת הזכרה בעלמא, להזכיר המאורע של חנוכה בתפילה ובהמ"ז, ומה"ט היה שייך לומר שיהא אופן וסדר ההזכרה בתפילה ובהמ"ז בכל אחד מהם כפי הראוי והשייך בו טפי. וכן מוכח גם מהא דאם שכח על הניסים בברכת המזון, מזכיר אותה בנוסח הרחמן הוא יעשה לנו ניסים וכו', וכמו שהובא לעיל, ונוסח זה לא נתקן בלשון הודאה כלל, והוא

רק לשון תפילה ובקשה, וסיפור ענין הנס שאירע, ואפ"ה יש מעלה במה שמזכיר עכ"פ בנוסח זה, דסו"ס מקיים בזה ענין הזכרת המאורע דחנוכה וכו"ל.

ולפי"ז נראה לבאר לשון הרמב"ם שכתב שמזכירין עה"ג בבהמ"ז בהודאה כדרך שמזכיר בתפילה, ולכאורה צ"ב מאי קמ"ל בזה, ולמה הוצרך לפרש שהזכרת עה"ג בבהמ"ז דומה להזכרתה בתפילה. ולפי המבואר נראה לפרש לשון הרמב"ם, דהנה ז"ל הגמ' (שבת כד, א) "רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא, סבר לאדכורי בבונה ירושלים, אמר להו רב ששת כתפילה, מה תפלה בהודאה אף ברכת המזון בהודאה". וי"ל בביאור דברי הגמ', דכיון דבהמ"ז שהיא ביחיד ל"ש כ"כ ענין פרסומי ניסא, א"כ לא היה ראוי כ"כ לומר בה עה"ג בהודאה, אלא אם מזכיר עה"ג יאז זה בלשון תפילה ובקשה, והא דמסיק דמזכיר בהודאה היינו דמ"מ כיון שבתפילה תיקנו להזכיר בלשון הודאה, לא שינו מנוסח ההזכרה בבהמ"ז, ואף בה מזכיר עה"ג בברכת הודאה כדרך שמזכיר בתפילה. ומה"ט פירש הרמב"ם ד"ז, ולהשמיענו שאין טעם הזכרת עה"ג בבהמ"ז משום הודאה, ולא נתקן יסוד דין אמירת עה"ג בבהמ"ז דחנוכה בתורת הודאה, אלא בתורת הזכרת המאורע גרידא. והא דמזכירו בלשון הודאה הוא משום דכיון שתיקנו נוסח להזכרת חנוכה בתפילה בלשון עה"ג, כן הוא הנוסח גם בבהמ"ז.

וע"פ הגדר הנ"ל יש לפרש לשון הרמב"ם בהל' ברכות המובא לעיל, שכל דין הזכרת עה"ג בחנוכה ופורים, ואח"כ כ' שאם יו"ט או ר"ח חל להיות בשבת מזכיר רצה והחליצנו תחילה ואח"כ יעלה ויבוא, ולאח"כ כ' וכן ר"ח טבת שחל להיות בשבת מזכיר עה"ג בברכת הארץ ורצה והחליצנו ויעלה ויבוא בנחמה. והקושה לעיל מאי קמ"ל בזה, דלכאן עה"ג הוי הודאה, ורצה והחליצנו ויעו"י הם תפילה ובקשה, ולא שייך הנה תפילות להזכרת עה"ג כלל, ומהו שכל דלון כשאירעו שלשתם יחד באיזה סדר מזכיר ג' דברים אלו. אמנם לפמש"כ מבוארים דבריו היטב, שהרי גם בחנוכה יסוד הדין הוי הזכרת היום, אלא שתיקנו להזכירו בדרך ובלשון הודאה, דשייכא ביה טפי וכמשנ"ל. ומעתה היה אפ"ל, שאף שמזכירים בבהמ"ז ג"כ בהודאה, מ"מ בר"ח טבת דאיכא דין להזכיר גם יעלה ויבוא, תהא הזכרת חנוכה נכללת ג"כ ביעלה ויבוא, וא"צ להזכירו בפנ"ע ובנוסח של הודאה, דעיקר סיבת הדין היא להזכיר היום, וכבר מתקיים הדבר כשכולל חנוכה ביעו"י.

ובזה מובן אמאי הוצרך הר"מ להזכיר הלכה זו רק לענין בהמ"ז, וגבי תפילה פשוט שאין לכלול את חנוכה ביעו"י, ולכן בהל' תפילה לא הוצרך לכתוב דין זה. כי בתפילה שהיא ברבים ושייך בה פרסומי ניסא טפי, ראוי יותר להזכיר חנוכה בדרך ובלשון הודאה לפרסום הנס וכמו שנתבאר לעיל, וממילא לא סגי במה שכולל חנוכה בתוך הזכרת יעו"י, ורק לגבי בהמ"ז שבעצם ראוי יותר לומר עה"ג בלשון בקשה, אלא דמסיק דמ"מ מזכירים חנוכה בהודאה כי כך היתה התקנה בנוסח התפילה, ולא תיקנו נוסח הזכרה אחר לחנוכה בבהמ"ז, אע"פ שבבהמ"ז ל"ש כ"כ לשון הודאה ויותר שייך לשון תפילה ובקשה, א"כ במקום שאין זו הזכרת חנוכה בפנ"ע אלא מזכיר יעו"י מחמת ר"ח, ס"ד שיזכיר עמו את חנוכה ג"כ, ויצא בזה יד"ח הזכרת המאורע דחנוכה בבהמ"ז באופן הראוי יותר, דהיינו בלשון תפילה ובקשה.

ומדויק לשון הרמב"ם שכל וכן ר"ח טבת שחל בשבת וכו', ודימה ד"ז למה שכתב קודם לכן לענין ר"ח שחל בשבת, והיינו דקמ"ל שכשם שבשבת מזכירין אותה בפנ"ע ולא נכללת הזכרתה עם יעו"י דר"ח, כך בחנוכה אין נכללת הזכרת המאורע ביעו"י הנאמר בר"ח, אלא מזכיר חנוכה בפנ"ע.

והמקור לד' הרמב"ם נראה, שהוא מסוגיית הגמ' בשבת שם, דמסיק דבהמ"ז מזכיר בהודאה כתפילה, והביאור הוא כמש"כ לעיל, שמצד הענין היה ראוי להזכיר חנוכה בבהמ"ז בדרך בקשה, ואפ"ה תיקנו להזכיר בהודאה כמו בתפילה,

ממילא אין לחלק באופו ההזכרה כלל, ואף בר"ח טבת שחל בשבת הדין כן, ולעולם תיקנו להזכיר עה"ג בחנוכה רק בלשון הודאה כשם שמזכיר בתפילה, ואין לחלק בין בהמ"ז לתפילה.

והנה הרמב"ם כתב דין זה כחידוש להלכה, אכן הכס"מ שם כתב שהוא פשוט, ובשו"ע לא הזכיר דין זה כלל. ונראה שדבריהם זהה לשיטתם, שהרמב"ם הביא דין הזכרת על הניסים בהל' תפילה ובהל' ברכות, ומשמע דס"ל להזכרת עה"ג היא מדיני התפילה והברכה להזכיר בה מעין היום, ולא מעיקר תקנת חנוכה להודות על הנס בזמני התפילות והברכות, ולכן כתב דין זה בהל' תפילה והל' ברכות, וממילא ס"ד דסגי בשאר הזכרה אף כשאינה בדרך הודאה אלא בלשון תפילה ובקשה, וכמו שנתבאר.

אכן השו"ע הביא דין אמירת על הניסים בהל' חנוכה, וי"ל דמפרש דברי הגמ' שיש להזכיר על הניסים בחנוכה משום פרסומי ניסא, שהוא דין בפנ"ע לומר נוסח זה בתורת הודאה, ואין גדר אמירת עה"ג כגדר שאר הזכרות מעין המאורע. ולכן סובר השו"ע שפשוט שאין לבטל או לשנות מטבע הזכרת חנוכה אם חל בר"ח או שבת, ולכולל בהזכרתם, משום שהוא ענין אחר של חיוב הודאה, וחובו זה לא יוכל להתקיים ע"י הזכרה בלשון תפילה ובקשה. ומה"ט כתב בכס"מ על דברי הרמב"ם שם שהם פשוטים מסבא, ולא הזכיר מקור לזה, ובשו"ע לא הזכיר דין זה כלל, אבל הרמב"ם סובר ששפיר יש בזה חידוש, ומקורו לחידוש זה הוא מסוגיית הגמ' בשבת, וכמו שנתבאר.

ושו"ע מחלוקת זו, הוא בפירוש לשון הגמ' (שבת כא, ב), "לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה", שרש"י שם פירש דהודאה היינו אמירת עה"ג בתפילה, וכ"ה ברש"י (שם כד, א) לענין ספק הגמ' בהזכרת עה"ג בברמ"ז, שבתפילה אין ספק, ופשוט שיש להזכיר בה עה"ג, כי לשם כך נקבע היום להודאה. אמנם בפסקי הרי"א (שבת כא, ב) פירש דהודאה היינו הדלקת נרות, שהיא לפרסם הנס, ובזה אנו מודים לה' על הנס שעשה לנו, וכן נראה גם דעת הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ב), שכ' שיש להיזהר בהדלקת נר חנוכה שיש בה הודאה לה', ומשמע שעצם מעשה ההדלקה הוא בתורת הודאה לה', וכפירוש הרי"א. וכן נראה שמפרש הרמב"ם להך ברייתא דקבעום ועשאו ימים טובים, שהרי כתב (שם פ"ג ה"ג) "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים הללו וכו' ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים וכו'" ומשמע שמפרש שהדלקת הנרות לפרסום הנס היא ההודאה המוזכרת בברייתא, אבל ענין הזכרת על הניסים בחנוכה לא הזכיר שם כלל, ומשמע שמפרש שלא נכלל דין זה בעיקר קביעת היום, ודלא כפירוש"י שם.

### הגאון הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א

#### ראש חבורת שבת

### אכסנאי שמדליקים עליו בביתו

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

דין זה הוא בין אם בעל הבית לא נמצא בביתו ואשתו מדליקה, ובין אם אשתו אינה בבית ובעלה מדליקה, וכן אם בנו אינו בבית ואביו מדליקה, או ההורים לא בבית והבן מדליקה, בכל אופן אם אחד מבני הבית מעל גיל מצוות נשאר בבית ומדליק שם נר חנוכה, כל בני הבית נפטרים בהדלקתו ואינם צריכים להדליק או להשתתף במקום שמתארחים, משום שכל בני הבית שייכים לביתם הקבוע ונפטרים בהדלקת אחד מבני הבית (כמבואר במחזור ויטרי

אך אם כל בני הבית לא נמצאים בבית, לא יועיל שימנו שליח שידליק בביתם ויפטרו בהדלקתו, דכיון שאף אחד מבני הבית לא נשאר בבית, הרי שאין חיוב להדליק בבית זה, והדלקת השליח אינה כלום.

סימן רל"ח, בספר התרומה סימן רכ"ט ובספר הפרנס סימן קנ"ב, דגם אב פוטר את בנו ובן פוטר את אביו ואת אחיו, וכ"פ החזו"ע עמוד קמ"ח, השבות יצחק ח"פ פ"ג סק"ב אות א' בשם מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל ובהליכות שלמה עמוד ר"ס).

אולם לבני אשכנז שכל אחד מבני הבית מדליק בברכה, חוץ מאשתו ובנותיו של בעל הבית שנפטרות בהדלקתו, גם בזה ידליקו הבנים בברכה במקום שמתארחים, וכן האב ידליק בברכה אא"כ אשתו מדליקה בביתם, דהדלקה אחת לשניהם.

ואם לא רוצים להיות מהדרין, רשאים לסמוך בכל אופן על אחד מבני הבית שמדליק בביתם, הוא יכוין להוציאם ידי חובה והם יכוננו לצאת ידי חובה בהדלקתו.

דין זה הוא אף באופן שבני הבית שכרו חדר בבית מלון ואחד מבני הבית נשאר בבית, דאינם חייבים להדליק בבית מלון משום שנפטרים בהדלקה שבביתם. ראה הערה:

<sup>2</sup> כדיו מהדרין.

<sup>3</sup> או אחד הבנים בשליחות האם.

<sup>4</sup> ע"י משנ"ב סק"א.

<sup>5</sup> כיון שבדרך כלל כל אחד מדליק לעצמו ומכוין שאינו יוצא בהדלקת אביו, לכן כשרוצים לצאת בהדלקה אחת יש לכונן כן. אולם לבני ספרד שתמיד יש רק הדלקה אחת בבית וכולם יוצאים בה ידי חובה, גם בזה הדין כן ואין צריך כונה מיוחדת. ובהליכות שלמה עמוד רס"א אות י' כתוב, דמרן הגר"ש ז"ל איערבך זצוק"ל דייק מלשון הראשונים והשו"ע שמדליקים עליו, שצריכים לכונן עבורו בהדלקה (אף בנשוי ואף לבני ספרד), ומסתפק שם מה הדין כשלא כיונו כן, ומצד שיוצא ידי חובה, אך מסתימת הפוסקים נראה שלא צריך לכונן עבורו אלא נפטר ממילא בהדלקת ביתו וכנ"ל.

<sup>6</sup> כן נראה פשוט בסבא ומסתימת הפוסקים, דכיון שמדליקים עליו בביתו הרי זה פטור בין אם מתארח אצל חברו בחינם או בשכר, ובין אם שוכר חדר בבית מלון. ואינו דומה למי שיש לו שתי דירות, דצריך להדליק בדירה ששווה בה כעת אף שמדליקים עליו בביתו, דכיון שנמצא זמן מועט במלון אינו נחשב כלל כביתו. וכן מוכח בגר"ש ז"ל איערבך זצוק"ל בהליכות שלמה עמוד רס"א דאשה הנמצאת בבית החלמה יוצאת ידי חובה בהדלקת בעלה בביתם, הרי אף ששוכרת חדר למספר ימים, אף על פי כן נפטרת בהדלקה שבביתה.

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

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

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

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

אולם מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל חידש (פניני חנוכה עמודים ק"ט-ק"ב) דאם נוסע לכל ימי החנוכה מביתו או לרובם, אינו יוצא ידי חובה בהדלקת אשתו, דכיון שעזב את ביתו לפרק זמן

אולם אם נמצאים במקום של גויים ולא רואים נרות חנוכה, חייבים להדליק שם נרות וכפי שכתבנו בהליכות מועד חנוכה פ"א סט"ז, ע"ש כיצד יש לנהוג לענין הברכה.

כמו כן אם אף אחד מבני הבית לא נשאר בבית, חייבים להדליק נרות חנוכה בבית מלון בברכה. לענין מקום ההדלקה בבית מלון ובצימר באופן זה, ע"י בהליכות מועד חנוכה פ"ג סעיפים ז'-ח.

### הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

#### ראש חבורת תרי דף

### בענין חתן בחנוכה אם מברך שהחיינו

#### על הדלקת הנרות

הנה יש לעורר בדבר המצוי בחבור שנישא בתוך ימי החנוכה, שכ' האח' (ילקו"י עמ' ערה) דאם נישא לאחר צאה"כ פטור מהדלקה, כיון שבזמן ההדלקה היה סמוך על שלחן אביו, ומחוייב להדליק מיום למחרת בברכה. ונראה דאם לא היה נוכח בעת ההדלקה בבית הוריו בזמן היותו רווק, הרי הוא צריך לברך גם ברכת שהחיינו כשידליק בביתו. וכדלהלן.

הנה כתב הב"ח (ס' תרעו ס"א) דמי שלא היה בביתו ולא שמע את ברכת שהחיינו, צריך לברך שהחיינו לאחר מכן. כיון דאשתו פוטרתו רק מהחיוב שמוטל על ביתו להדליק, אבל אי"ז מפקיע את החיוב שמוטל על הגברא להדליק, ולכן צריך לברך שהחיינו בהדלקתו לאחר מכן. והוכיח כן ממש"ש הרא"ש דמי שמדליקין עליו בביתו ויודע שלא יגיע לביתו באותו לילה, צריך לברך ברכת הרואה. אבל המג"א (סק"ב) כ' לחלוק על הב"ח מאחר דקיי"ל דלא כהרא"ש, ומי שמדליקין עליו בביתו אינו צריך לברך ברכת הרואה, וממילא מוכח שנפטר לגמרי בברכה שהדליקו עליו בביתו, ושוב אינו צריך לברך שהחיינו. וכ"פ המ"ב (ס' תרעו סק"ז).

אמנם מרן זיע"א בחזון עובדיה (עמ' קלח) הכריע לדינא כדעת הב"ח שצריך לברך שהחיינו כשיגיע לביתו. וכן פסק עוד בחזו"ע (עמ' כה) באשה שנתאלמנה בתוך החנוכה, ולא שמעה את הברכות בימים שקודם לכן, דצריכה לברך שהחיינו בהדלקתה, אפילו שיצא י"ח במה שבעלה הדליק עליה בימים הראשונים. וכ"כ עוד בחזו"ע (עמ' ס') במי שנעשה אונן בלילה הראשון, דאשתו תדליק בביתו, והוא לא ישמע את הברכות, ולאחר מכן ביום השני ידליק בעצמו ויברך שהחיינו. ע"ש. ונראה דה"ט כיון דמצוה בו יותר משלוחו ועדיף שהוא בעצמו יברך את ברכת שהחיינו. ועי"ל דאיכא לספוקי אם אונן הוא בר חיובא וממילא נפטר בברכת אשתו, או דלא הוא בר חיובא וממילא לא נפטר מכן.

ומעתה נראה בנ"ד במי שמתחתן בימי החנוכה דנראה שעדיף שלא ישמע את ברכת שהחיינו בזמן שהוא עדיין רווק, כדי שיוכל לברך ברכת שהחיינו בהדלקתו הראשונה בביתו, דמצוה בו יותר משלוחו. ועי"ל דיש להסתפק שמה בין הסמוך על שלחן אביו אינו בר חיובא, כיון שהטילו את ההדלקה על בעל הבית, וכמ"ש בשו"ת זרע אמת (ס' צז) שהובא בר"פ (ח"ב ס' נ') שיש חיוב רק על אחד מבני הבית להדליק נר. וממילא לא נפטר במה שמע מאביו את ברכות ההדלקה, כיון דבשעה ששמע עדיין לא חל עליו חיוב זה. אכן לדינא כ' בחזו"ע (עמ' קג) שאם החבור נמצא בא"י, והוריו בחו"ל, הרי הוא רשאי להדליק בברכה, כיון

ממושך אין זה נידון כביתו לענין זה, אך אם אין לו מקום קבוע אלא כל יום או יומיים שווה במקום אחר, הרי זה נחשב שאין לו דירה ויוצא ידי חובה בהדלקת אשתו. ואכן זהו חידוש גדול ולא מצאנו לו חברים ומסתימת הפוסקים נראה שאין חילוק, אלא בכל אופן יוצא בהדלקת ביתו. וכן דעת מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל (תורת המועדים סק"ח אות ב') משמעויות השו"ע והמשנ"ב שגם אם כל ימי החנוכה לא נמצא בביתו, נפטר בהדלקת ביתו. וכן מוכח מהפוסקים שפטרו בחורי ישיבות מבני ספרד מהדלקה היותם ויוצאים ידי חובה בהדלקת אביהם, אף שחוזרים לביתם רק פעם בחודש. וגם לחולקים שם הוא בגלל שנמצאים זמן רב בישיבה ובקביעות, הרי ששם ביתם, אם נשענוד מביתו לשמונה ימים ויותר, ודאי שנגרר אחר ביתו הקבוע.



### הדלקת נר חנוכה בעלות השחר

ג. חזו"ע חנוכה עמ' סז: כתב בשו"ת שבת הלוי (ח"ח ס"ס קנו), מי שהגיע מאמריקה לביתו עשרים דקות לפני עלות השחר, אע"פ שלא נשאר לו מן הלילה חצי שעה משעת הדלקת נר החנוכה, מ"מ נ"ל פשוט שידליק בברכה, כלשון השו"ע שידליק כל הלילה, ונכלל בזה ממש עד לפני עלות השחר. וכן מבואר במשנה ברורה שידליק בברכה עד עלות השחר. וכן מסתבר. ע"כ. ונראה לבאר טעמו, שמכל מקום יש פרסום הנס גם אחר עלות השחר, כל זמן שהחשך יכסה ארץ, ושפיר דמי להדליק אז בברכה.

אלא שלכאורה יש מקום לומר, שגם אחר עלות השחר קצת יוכל עדיין להדליק נר חנוכה, כל זמן שיכול לדלוק חצי שעה בעת שהחושך עדיין שורר בעולם. וראיה לזה מדיון ברכת הלבנה שפסק בחזו"ע להלן (עמ' שכה) שאם היתה הלבנה מכוסה כל החודש בעננים, ונראתה ביום טו לחודש אחר עלות השחר ועדיין היא מאירה יפה, יכולים לברך ברכת הלבנה כיון שהיא מצוה עוברת. ושם (עמ' שכז) דימה ברכת הלבנה לנר חנוכה, וז"ל: וכיו"ב כתב בשו"ת התעוררות תשובה (חאו"ח ס"י תסג), דמי שנאנס ולא הדליק נרות חנוכה כל הלילה, ובא להדליק אחר עמוד השחר, שמתור להדליק אחר עמוד השחר בברכה כל עוד לא האיר היום, ושרגא דאז מהני. עכ"ל.

והנראה לכאורה שאה"נ מעיקר הדין אם ברור לו שיש זמן חצי שעה שייכול הנר לדלוק בטרם יאיר היום, יוכל להדליק אף אחר עלות השחר, אבל זהו בבחינת הלכה ואין מורין כי לא רבים יחכמו לשער דבר זה, אבל קודם עלות השחר עד סמוך לו ממש, יש להורות להדליק בשופי, כי אז יש בביורו חצי שעה של חושך בעולם. וכן מצאנו פסק מפורש בזה למרן זצ"ל בירחון קול סיני, שמי שלא הדליק עד שעלה עמוד השחר ידליק בלי ברכה.

### חובת פתילה בנר חנוכה

ד. חזו"ע חנוכה עמ' צג: אין יוצאים ידי חובת הדלקת נרות חנוכה באור החשמל, שצריך להקפיד על שמן ופתילה, בדומה להדלקת המנורה בבית המקדש, שבה נעשה הנס' ובהערה (עמ' צד) ה"ד הגאון פתחי שערים, שממה שכתב הרשב"א בחידושו, דה"ט שאסור להשתמש לאורה, משום דנר חנוכה הוי דומיא דמנורת בהמ"ק, יש ללמוד דבעינן פתילה דולקת דומיא דמנורה. ע"כ.

ודבריהם אינם צריכים חיזוק, ומ"מ נראה להוכיח עוד ממש"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סימן תקמב), והוא בחזו"ע להלן (עמ' קמו), שאסנאי צריך שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן ובפתילות. ומזה שהצריך להקנות חלק גם בפתילות, משמע שפתילות בנר חנוכה הם לעיכובא.

### הרב אריאל סרגון

## ברכת שהחיינו בהדלקת נרות חנוכה ובקריאת המגילה בפורים

כתב מרן הבית יוסף (סימן תרעו) וז"ל: "מצאתי כתוב בתשובה אשכנזית הרואה שבירך זמן לביל ראשון ולא הדליק, ובליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך זמן דק"ל (עירובין מ:). זמן אומרו אפילו בשוק ואינו צריך לחזור ולאומרו על הכוס". ע"כ. והנה יש להקשות, דלכאורה הא לא דמאי, שם ברכת הזמן היא על עיצומו של יום, וממילא כיון שבירך שוב אין לו לברך על הכוס. לעומת זאת בחנוכה ברכת הזמן היא על מצות הדלקת הנרות. וממילא אם לביל הראשון בירך כדיון הרואה שמברך, הרי כשמדליק הוא לא בירך על קיום המצוה.

שו"ד שכן הקשה המור וקציעה. ולמעשה בסוף דבריו נראה שסבר שגם בחנוכה ברכת שהחיינו חוזרת על היום ככל מועדי ה' למרות שהוא מדרבנן. [אכן בסידור היעב"ץ פסק להלכה שאם אינו מדליק אינו מברך שהחיינו, ע"ש כהסכמת הפוסקים]. ולקמן בהלכות פורים (סימן תרצב) ביאר שיטתו יותר, שם כתב על דברי המגן אברהם (סק"א)

את המצוה במעשהו, משא"כ בנ"ח שלגבי הקיום מצוה לא שייך שליחות, כיון דהוי דין בבית. וא"כ ה"ל כשליחות על המעשה ולא על החלות, ולכן לא נחשב כשליחות רגילה, וכנ"ל, אבל מ"מ חש"ו לא מהני גם בשליחות כזו. וע' בעיוני סוגיות (ענינים ס"ב אות ה' והלאה) מ"ש בכ"ז בע"ה.

### הגאון הרב עזריאל עמרמי שליט"א

#### ראש כולל "מאור ישראל"

## מעט פרפראות לחנוכה ע"פ תורת מרן רבנו עובדיה יוסף זצ"ל בספרו חזון עובדיה חנוכה

### צדקה ונר חנוכה מי קודם

א. חזו"ע חנוכה עמ' כח: כתב בספר תיקון משה, (הובא בארחות חיים ס' תרעא סק"ג), הנה הגם שאין מצוה דאורייתא נדחית מפני מצוה דרבנן, מ"מ מצות צדקה נדחית מפני נר חנוכה, שהרי אין לך צדקה גדולה יותר מלתת לעניי כסות ומלבוש, ומ"מ ק"ל שמוכר כסותו לצורך נר חנוכה. ע"כ. ויש להבין הרי כשמוכר כסותו אין נדחית מצות הצדקה, שהרי צדקה זה מה שאחרים עושים עמו, ולא מה שהוא מגרע מעצמו. [והראוני הגהה מבן המחבר ספר תיקון משה שהעיר על אתר: א"א דברי אבא ז"ל כאן צריכים קצת הבנה והסבר ודעת לנבון נקל].

ואולי יש לבאר כונתו בדוחק, שמזה שמוכר כסותו לצורך נר חנוכה, יש ללמוד לגבאי צדקה, שאם אין יכולים ליתן לעניי גם לכסות וגם לנר חנוכה, או שעניי אחד נצרך לכסות ועניי אחר נצרך לנר חנוכה, נר חנוכה קודם, ומצאת מצות הצדקה המעולה נדחית.

או יש לבאר בדרך דרוש קצת, דהנה איתא במדרש (ויקרא רבה פרשה לד) שהלל הזקן כשהיה הולך לבית המרחץ לרחוץ גופו, היה אומר לתלמידיו שהולך לעשות מצוה עם גופו שנברא בצלם ובדמות, וכשהיה הולך לאכול היה אומר שהולך לגמול חסד עם נפשו, והמליצו עליו חז"ל את הפסוק (משלי יא יז), 'גומל נפשו איש חסד'. ולמדנו מהלל שגם אדם עם עצמו שייך שיעשה צדקה וחסד. ולפ"ז העניי הזה שחייבוהו למכור כסותו כדי לקנות נר חנוכה, מבטל בזה עשיית צדקה עם גופו, ושפיר ילפינן מינה שמצות צדקה נדחית מפני נר חנוכה.

### מצוה קלה בשעתה ומצוה חמורה העתידה לבא מי קודמת

ב. חזו"ע חנוכה עמ' כט: מי שיש לו שמן בלילה השני כשיעור החיוב וההידור בלבד, וחושש פן למחר לא יהיה לו שמן להדליק נר חנוכה, מוטב שידליק רק נר אחד, שהוא מן הדין, ואת היתר ישאיר למחר. [חיי אדם ועיקרי הד"ט].

ובעמ' קעג כתב: מי שיש לו בערב שבת שמן לנר חנוכה של יום אחד בלבד, ופרוטה נוספת לקנות בה או שמן לנר חנוכה במוצאי שבת, או יין לקידוש היום של ליל שבת, נראה שאע"פ שפרסומי ניסא עדיף מקידוש היום, מ"מ באופן כזה יקנה יין לקידוש היום, כמ"ש רש"י (סוכה כה:), שמצוה קלה שבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני מצוה חמורה העתידה לבא, ואף כאן קידוש היום של הלילה עדיף מהדלקת נר חנוכה של מוצאי שבת. ע"כ.

והנה בדיון הראשון פסק שעדיף לוותר על נר ההידור של אותו לילה, כדי לקיים למחר את נר החיוב, ולא אומרים מצוה קלה בשעתה עדיפה, ואילו בדיון השני פסק שיקנה יין לקידוש היום, אע"פ שמפסיד נר חנוכה של מחר, ולכאורה למה לא נתן עצה לוותר בליל שבת על היין ויקדש על הפת, ולקנות נר חנוכה למחר, וכך יוכל לקיים שניהם.

ונראה טעמו שבקידוש עיקר התקנה היא לקדש על היין דוקא, וכמ"ש הרמב"ם (שבת כט ו') 'מצוה מדברי סופרים לקדש על היין, וקידוש על הפת הוא רק בעדיפות שניה, ולכן פסק שיקנה יין לקידוש ויקיים את עיקר תקנת חכמים, אע"פ שלא יהיה לו נר למחר. אבל בדיון הראשון שעכ"פ מדליק בלילה הנוכחי נר אחד ומקיים בזה את עיקר החיוב של נר חנוכה, בזה יש לו לוותר על נר ההידור, כדי שיהיה לו למחר את נר החיוב.

שעדיין לא פטרוהו בהדלקתם. ומ"מ נראה דכדי לצאת מן הספק ראוי שלא ישמע את ברכת שהחיינו כדי שיוכל לברך זאת בעצמו לכשינשא. (וכבר נת' בעיוני סוגיות (ענינים ס"י סח אות ג') דעיקר טעמא דבחוריי ישיבות פטורין מהדלקה משום דחשובים כסמוכים על שלחן אביהם, ולא מחמת הדלקה שנעשית בישיבה).

אך בבחור רגיל אדרבה ראוי לו שישמע את ברכת שהחיינו, דאל"כ יתכן שהפסיד ברכה זו, כיון שלא ידליק בעצמו ושוב לא יוכל לברך זאת, כיון דיתכן שתקנו את הברכה דוקא בסמוך לברכה. וכמ"ש בשעה"צ (ס' תרעו סק"ג).

אך לכאורה יש להעיר ע"ד מרן מ"ז זיע"א דהא קי"ל בש"ע (ס' תרעו ס"ג) דלא כהרא"ש, וא"צ לברך ברכת הרואה במקום שנמצא שם. [וע"ש בשעה"צ ס"ק כא.]. וא"כ מוכח דנפטר לגמרי בברכה שאשתו הדליקה עליו. וכמ"ש המג"א. ובפשטות ה"ט כיון דהוי רק חיוב אקרפתא דגברא, והוא כבר נפטר בהדלקת אשתו ביום הראשון, וממילא פטרתו גם מברכת שהחיינו.

וצ"ל דלעולם קי"ל כדעת הב"ח שיש ב' ה' בהדלקת נ"ח, א' הדלקה עושה מצוה' הדמעשה מצוה הוא בהדלקת הגברא. ב' פרסומי ניסא' דהקיום מצוה הוא במה שמדליק נרות בבית. וכמ"ש הפנ"י (שבת כא:): שישוד התקנה דנ"ח הוי על הבית כדי שיתפרסם הנס. ודומה למ"ש האח"י בגדר מצות שופר הדמעשה מצוה הוא התקיעה, והקיום מצוה הוא בשמיעה. וא"כ י"ל דתקנו ברכת הרואה רק למי שלא מקיים את המצוה בכלל, אבל כשמקיים המצוה בביתו, אין לו דין דברכת הרואה. ומ"מ צריך לברך שהחיינו כשמדליק בביתו ביום השני, מכיון דעכשיו מתחיל בקיום המצוה שמוטל אקרפתא דגברא.

וכן נראה לבאר במה שכתב הב"ח (ס' תרעו ס"ד) דשליח שמדליק בעבור בעה"ב, אינו יכול לברך על הדלקת נרות חנוכה, אלא רק כשהבעה"ב שומע את הברכה. הובא במג"א (שם סק"ד) ובמ"ב (ס' תרעה סק"ט). ובהליכות שלמה (הל' חנוכה פט"ז עמ' שא) ביאר דכיון שהמצוה היא חובת הבית והחיוב הוא דוקא על מי שדר בבית ה"ז חשיב קצת כמניח תפילין על ידו של חברו שאינו עושה השליח בזה שום מצוה ורק זה שהתפילין על ידו מקיים המצוה ע"י מעשהו, ומש"ה אינו יכול לברך כלל מדין שליחות, ורק אם בעה"ב עומד שם שפיר מברך ומוציאו מדין שומע כעונוה. והוא בחזו"ע (עמ' קיח). וע' באג"מ (ח"א ס' קצ).

וביד אפרים (ס' תלב במ"א סק"ו) כתב דמבואר מדברי הב"ח והמג"א דא"י מתורת שליחות כלל. וכ"כ הפמ"ג (ס' תרעט א"א סק"א) בדעת המג"א (שם) דאשה שהדליקה נרות שבת, דאינה יכולה להדליק נר חנוכה, כיון שקיבלה שבת, תאמר לאחרים שידליקו בעבורה, ואפילו היא לא מצי עבדא, מ"מ לאו שליחות ממש הוה, כיון שממונו הוא, ואחר מעשה קוף עביד. וכ"כ בחכמת שלמה (ס' תרעז ס"ד) דאכסנאי צריך להשתתף בפרטי, ובכך נחשב כשותף, ולא סגי בדיון שליחות הוציא י"ח, כיון דהוי כמו מצות שבגופו, שהרי"ז מוטל על ביתו בדוקא. וכן מבואר מהר"ן ורבינו דוד בפסחים (ז: ד"ה ולכל) שכתבו דהדלקת נ"ח ליתיה בשליח, כיון שמדליק בממונו ובביתו של בעה"ב, ולכן מברכין בל' "להדליק" נ"ח. ע"ש.

ולפ"ז צ"ע בד' המג"א דס"ל בשעה"ב נפטר מברכת שהחיינו בהדלקת אשתו, והרי ס"ל שאין בזה דין שליחות. ועוד צ"ב דהרי קי"ל דהדלקה עושה מצוה וא"א לקיים את ההדלקה ע"י חש"ו דלאו בני שליחות נינהו. וע' באמת בש"ע (ס' תרעה ס"ג) שהביא י"א דקטן מוציא אחרים י"ח. ובשו"ת חכ"צ (הוספות ס' יג) ביאר משום דהוי חיוב שמוטל על הבית. אבל להל' קי"ל דל"מ הדלקה ע"י קטן.

ובע"כ צ"ל כנ"ל דכ"ע מודו דאיכא תרתי במצות נ"ח, הדמעשה מצוה מוטל על הגברא, ולענין זה בעי' לדיון שליחות, אבל הקיום מצוה הוא בבית, ולכן הוי כמצוה שבגופו, והשליח אינו יכול לברך על המעשה לבד, ומאיך א"ז דומה לשאר מצות שהשליח מברך, כיון שהוא מקיים

שכתב שמי שאין לו מגילה אין לו לברך שהחיינו. ותמה עליו שגם אין לו מגילה היה לו לברך זמן על היום.

ולא זכיתי להבין, שהנה לגבי נר חנוכה קי"ל שאם אינו בביתו אשתו מדליקה עליו. דהיינו שאשתו מברכת את הברכות כולל את ברכת שהחיינו. ולכאורה אם ברכת שהחיינו היא מטעם קדושת היום כיצד יכול לצאת בברכת אשתו כאשר אינו שומע את הברכה.

ועוד, דאם לפי דבריו שברכת שהחיינו בחנוכה ופורים היא על עצם היום, מפני מה כתב מרן (ס"ג) שמי שאינו מדליק ואינו עתיד להדליק כשוראה מברך שהחיינו. משמע שאם גם אינו רואה אינו מברך, הלא היה לו לברך על עצם היום. ומה צריך לראות את הנרות כדי לברך את הברכה על היום. וכמו כן מפני מה כתב המור וקציעה בעצמו שבפורים אם אין לו מגילה שיברך זמן בסעודה, למה לא יברך מיד בבוקר כדין זריזין מקדימין.

וצריך לבאר, דהנה יש ברכת שהחיינו שבאה על הזמן ויש שבאה על המצוה, והנה כאן מצאנו דבר חדש, שהרואה מברך גם זמן (סימן תרעו ס"ג). והלא ודאי שאינו מחמת המצוה. מאידך גיסא, קשה לומר שהברכה היא מצד הזמן, וכאמור. אלא יש לומר שהתחדש כאן ברכת הזמן אחרת, והיא ברכה על הנס. שהמברך על הדלקת נרות חנוכה מברך אינו רק מצד מצות ההדלקה אלא מצד ברכה על עצם הנס. ומחמת כן מי שאינו מדליק יכול לברך זמן כשוראה. אבל כשאינו רואה אינו מברך כי היא ברכה על הנס. ומבואר כן בדברי הט"ז (סק"א) שלעניין זמן אנו מברכין לו יתברך שנתן לנו חיות עד זמן שנעשה בו נס.

ולפי זה שהברכה אינה סתם על היום כשאר המועדים, וגם אינה רק על המצוה כשאר מצוות, הרי לנו שכאשר אינו מקיים את המצוה של הדלקת נרות חנוכה או אינו קורא את המגילה, ממילא הוא צריך לברך ברכת שהחיינו רק כאשר עושים דבר שהוא חלק מהפרסומי ניסא, שעל ידו ניתן להגיע להודאה על הנס. וכאשר רואה את הנרות, למרות שלא הדליקם, וכמו כן בסעודת פורים למרות שלא קרא את המגילה, כיון שהן נועדו לפרסומי ניסא - אז הוא הזמן המתאים ביותר לברך את הברכה שנתקנה על החיות שנתן לנו עד זמן שנעשה בו הנס.

#### הרב אלון משה בר שלום

### אם אכסנאי משתתף רק בפריטי או שיכול לחייב את עצמו גם בהדלקה

א. אמר רב ששת (שבת כג.) אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא, מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, וכו'. והנה דין זה דאכסנאי יש לעיין בו האם החיוב עליו הוא חיוב גמור להדליק נרות חנוכה, אלא שיכול לפטור את עצמו בהשתתפות בשמן, או בפריטי, או לאידך גיסא אכסנאי מעולם לא היה עליו חיוב להדליק אלא רק חיוב להשתתף, וכשאינו משתתף אינו רשאי להדליק בפני עצמו, אלא א"כ הוא מפני החשדא כשנכנס בפתח נפרד. דהא לדעת התוס' וכן לדעת מרן השו"ע החיוב הוא על הבית, ולפ"ז נצטרך לומר שאם יש לו בית החיוב על הבית, וברגע שהדליק בבית הרי שכל המשוכיים לבית נפטרו, ולפ"ז אותם שאין להם בית, או שאמנם יש להם רק אין מי שדליק עליהם בשבילם, תיקנו להם להשתתף בפריטי ולא היתה עליהם חובה מעולם להדליק נרות חנוכה בנפרד, אחר שזה אינו ביתם וכאילו מדליקין הם ברה"ר. זאת ועוד, שאם נאמר שיש עליו חיוב הדלקה, מדוע רבי זירא בחר רק להשתתף בפריטי, אחר שאמר רב ששת שאכסנאי חייב בנר חנוכה. ומבואר מזה דרבי זירא לכאורה חולק על רב ששת וס"ל שהחיוב על הבית, ומאחר שבבית הזה החיוב הוא על בעה"ב והוא הפוטרו, א"כ במה תועיל הדלקתו השתא, ולכן ס"ל שישתתף עכ"פ, אחר שאין לו בית להדליק בו בכדי שיהיה לו חלק במצוה, ועי' בשפת אמת (שבת כג. ד"ה אמר), שדקדק מלשון רבי זירא שאמר "השתא ודאי", שהיה רבי זירא מסופק בדינו של רב ששת, וקודם

שנישא היה משתתף בפרוטה מספק, ולכן כשהיה נשוי אמר השתא ודאי לא צריכנא, מפני שאשתו מדליקה עליו ודאי הוא פטור מלהדליק. וכל זה הוא לדעת התוס' השו"ע דעבדינן כמהדרין מן המהדרין, אבל לדעת הרמ"א דעבדי כמהדרין ועל כל אחד יש חיוב, יש לומר בפשטות דס"ל כהצד הראשון שאכסנאי חייב להדליק נרות חנוכה, ורבי זירא היה כמהדרין מן המהדרין שאין מדליקין נר לכל אחד ואחד. ועי' בשפת אמת (שם ד"ה ומכאן).

ב. איברא, דרבינו חננאל (שם) כתב, ואכסנאי חייב בנר חנוכה, ואי משתתף בהדי אושפיזי, או אם היה נסיב תו לא צריך. ומבואר שיש על אכסנאי חיוב הדלקה, אלא שיכול לפטור עצמו בפריטי, וכן כתב הטור (סימן תרעז), וכ"ד המאירי (שבת כג.), וכן מורה לשון הרמב"ם (פ"ד מהל' מגילה וחנוכה הלכה יא). ואם כך, יש לשאול, דלכאורה מאחר ולא מצאנו בראשונים הנ"ל שלא הזכירו רק דין שיתוף בפריטי בלבד, אלא כתבו גם שאכסנאי חייב בנר חנוכה, א"כ לדעת התוס' השו"ע דס"ל כמהדרין מן המהדרין, מדוע יש חיוב לאכסנאי בהדלקה, הרי אין לו בית ולא תיקנו לו רק ברכת הרואה, ובשלמא אם תיקנו לו רק שיתוף בפריטי כאמור, י"ל שרצו לתת לו חלק במצוה, אבל לחייבו בחיוב הדלקה גמור, אחר שאין זה ביתו, צ"ע. ועי' במהרש"ל (סימן פה) שכתב, ומה שהאינא הבחורים מחמירים על עצמם שלא להשתתף בפריטי ועדיפי לדעתיהו מרבי זירא (שם כג.) זהו מנהג אשכנז שמגביהין הטפל ומניחין העיקר והלואי שלא יקילו במצות החמורות. ע"כ. ולכאורה אם העיקר הוא, שיש על אכסנאי חיוב הדלקה ורק יכול לצאת בזה משתתף בפריטי, מדוע זלזל במנהג הבחורים, אדרבה מהדרין הם. ולכאורה נראה, דס"ל שמעולם לא היה חיוב הדלקה על האכסנאי, אלא רק חיוב להשתתף בפריטי, ולכן אינם יכולים להיות כמהדרין. ועי' בפמ"ג (תרעז משב"ז ס"ק א) שכתב סברא לדעת השו"ע ואולי זה גם כוונת המהרש"ל, שכל דין מהדרין שייך בבית שדרין בו, שכל אחד שמדליק בפני עצמו חשיב הידור, מה שאין כן אכסנאי שהיא בדרך שאי אפשר להיות מהדרין, לפי שאין העולם יודע שיש שם אורח, ובזה לא שייך להיות מהדרין, ולכן התחדש דין אכסנאי משתתף בפריטי. ע"ש. ונראה שמשום כך שינה השו"ע (סימן תרעז ס"א) מלשונות הראשונים ממה שדרכו בדרך כלל להביא, וכתב, אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה. ולא הזכיר כלל שאכסנאי חייב בנר חנוכה, אלא רק שאכסנאי צריך להשתתף. לומר שדין אכסנאי הוא רק שיתוף בפריטי בלבד, ואינו יכול להדליק בפני עצמו, והיינו מכיון שזה שיש לו בית החיוב הוא על הבית, וכשהוא אכסנאי נשאר בידו רק להשתתף בפריטי ולא להדליק בפני עצמו, אלא א"כ הוא משום חשדא. ובפרט שלפי דעת השו"ע שהלך בדרך התוס' דהמהדרין מן המהדרין חוזר על עיקר הדין, דלדין אין דין מהדרין, ולא יכול לעשות עצמו שיהיה מהדרין, הרי שבהכרח כך הוא דין אכסנאי שיכול רק להשתתף בפריטי ולא שידליק בפני עצמו ויברך. ואחר העיון, כן מתפרש לשון הרמב"ם (פ"ד מהל' מגילה וחנוכה הלכה יא) שכתב וז"ל: אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך להדליק עליו במקום שנתארח בו, אין לו בית להדליק עליו בו צריך להדליק במקום שנתארח בו, ומשתתף עמהן בשמן, וכו'. דהנה כתב הרמב"ם "ומשתתף עמהם בשמן" להורות על חלק חובתו בהדלקה שהיא רק בהשתתפות השמן, דאי איכא עליו חובת הדלקה הרגילה ויכול להדליק נר משלו היה לרמב"ם לכתוב ואם משתתף בשמן יוצא, ומשמע שכל חובתו בהדלקה היא מוגבלת והינה רק בהשתתפות בלבד ואינו רשאי להדליק נר בפני עצמו, ובפרט שלפי דעת הרמב"ם שמצות מהדרין מן המהדרין היא על בעל הבית בית בלבד שהוא מדליק, ואין אנשי הבית מדליקין בפני עצמם, וכ"ש שאינו מברכין, וכמו שכתב לדקדק הגרי"ז הלוי (פ"ד מהל' מגילה וחנוכה ה"א), ובשו"ת גליא מסכת (דף פא ע"א). כמו כן מצאתי לתלמיד הרא"ש בספר מצוות זמניות (הלכות חנוכה) שכתב, והבחור שלא

נשא אשה והוא דר עם זולתו, חייב להשתתף עם בעל הבית בשמן. ואם בעל אשה הוא והוא אכסנאי עם זולתו, אינו חייב בזה, כי בנר שמדליקין בביתו הוא יוצא י"ח בכל מקום שהוא. ע"כ. שמשמע שהחיוב רק להשתתף ולא להדליק בפני עצמו. וכ"ן דעת רבינו ירוחם (תוא"ו נתיב ט ח"א דף סא ט"ג) וז"ל: אכסנאי שמתאכסן בבית בעל הבית צריך לפרוע שום דבר בשמן של נר חנוכה. וכ"כ להדיא הרשב"א בתשובה (ח"א סימן תקמב), וז"ל: גם מי שאוכל על שלחן בעל הבית אפילו שוכב בבית בפני עצמו אינו צריך להדליק, אבל מכל מקום צריך להשתתף או שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן ופתילות. ע"כ. הרי שהוא כמבואר שלאכסנאי לא היתה חובה להדליק רק חובה להשתתף בלבד, וכן מבואר בשאלות דרב אחאי (וישלה שאילתא כו) וז"ל: ואפילו אורח חייב לאישתתפי בהדי בעל הבית בנר חנוכה והוא שהיה רווק אבל יש לו אשה לא צריך שאנשי ביתו מדליקין בביתו. ע"כ. ונמצא לפ"ז שמרן השו"ע תפס כוותם.

#### הרב איתמר זעפרני

### 'פרסום הנס לרבים לכתחילה או מעכב'

ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ אם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. (שבת כא ע"ב)

יש לדון כאשר אפשר וצריך להניחה מבחוץ כעיקר התקנה, והניחה בפנים האם בדיעבד יצא ידי חובה ורק עבר על לכתחילה, או שאף בדיעבד לא יצא כיון שעיקר התקנה היתה 'פרסומי ניסא לרבים', ורק בשעת הסכנה תקנו תקנה נוספת שיכול להניחה על שולחנו. וראה בשו"ת אג"מ (ח"ד ס' קה ז) שדן בזה ובתוך דבריו תלה זה במחלוקת אחרונים כאשר עבר ולא הדליק בזמן שהדין שמדליק והולך כל הלילה (תרע"ב ב) ונחלקו שם המג"א והחמד משה (הובא בשער הציון יז) האם צריך להעיר את בני ביתו, אבל אם הם ישנים לא יברך, או שאפ"ה יברך, ובאר בסוד מחלוקתם האם 'פרסומי ניסא לרבים' זה מעכב את המצוה.

והואיל ונידון זה נפק"מ גדולה להיום שהרבה מדליקים בתוך בתיהם וטענתם 'שזה המנהג' וכך נהגו אבותי ולא שמים ליבם שאבותיהם בחוץ לארץ נהגו מכוח המקרים וכו' אבל היום נתונים השתנו, וא"כ עד כמה צריך ללמד ולצעוק שצריך לחזור ולהדליק בחוץ כיון שאפילו בדיעבד לא יצאו אם ידליקו בפנים, או כיון שבדיעבד יצאו בכל גוני, א"כ יש ללמד אבל לא להתעקש אם מי שאינו רוצה לשמוע.

שבגמרא (כב ע"ב) ת"ש דאמר רבא הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום, אי אמרא בשלמא הדלקה עושה מצוה הדלקה במקומו בעיני משום הכי לא עשה כלום אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי לא עשה ולא כלום התם נמי הרואה הוא אומר לצורכו הוא דאדלקה ע"כ. והנה להו"א בגמרא (וכך נפסק) שהדלקה עושה מצוה והטעם שלא עשה כלום כיון שהדלקה במקומו בעיני יש להוכיח שכאשר אפשר להדליק בחוץ והדליק בבית לא עשה ולא כלום, דאם בדיעבד הדלקה בבית מהני א"כ מה בכך שהוציאה הרי זה דומה להדליק בחוץ ולאחר מכן היזיה למקום אחר שודאי יצא (כיון דאין את הרואה אומר לצורכו אדלקה) אלא ודאי שהדלקה בבית לא חשיבא לכלום.

ואף, למאי דדחי שלעולם הנחה עושה מצוה, מלבד שלא קי"ל הכי, אין סברא לומר שגם מזה הגמרא חזרה בה.

אלא שבטור ובשו"ע (חרעה) פסקו שהדלקה עושה מצוה 'ומ"מ צריך שייניחנה במקום הנחתה שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא שהרואה אומר לצורכו הוא מדליקה', וצ"ע שטעם זה בגמרא דוקא אי נימא שהנחה עושה מצוה. ובאמת שברמב"ם (פ"ב ה"ט) העתיק לשון הגמרא שהוציאה לחוץ לא יצא ולא באר משום הרואה, ורק לגבי אחז את הנר בידו לא עשה ולא כלום באר משום הרואה.

וראה בב"ש שם שהקשה זה ותירץ בב' אופנים א. שלמסקנא גם למ"ד הדלקה עושה מצוה יש את הטעם של משום



ונראה דכל הדיון הוא דוקא על קטנים שאינם יכולים להוציא את הגדולים, אך שגדולים ידליקו את שאר הנרות ליכא חששא, וכ"כ בספר נר ציון (פ"י אות ל"ט). אולם בספר הליכות מועד (מלכא הל' חנוכה פ"א ס"ט) כ' שאין ליתן לבניו הקטנים להדליק את נרות הידור ואף לא לבניו הגדולים, ובהערה כ' שהיינו משום דהמתחיל במצווה אומרים לו גמור, וציון לרמ"א ולמשנ"ב תרע"א ס"ק מ"ח מ"ט.

והנה ברמ"א (שם) כ' להביא בשם המהרי"ל לעניין הדלקה בביה"כ "אם רוצים למהר להתפלל לאחר שברך השליח ציבור והדליק אחד מהן, יוכל השמש להדליק הנשארים, והשליח ציבור יתפלל" ובבאר היטב (ס"ק י"ג) כ' בשם הלבוש (ס"ח) שכל דין המהרי"ל שיכול ליתן לאחר להמשיך להדליק את שאר הנרות אינו אלא בבית הכנסת אך בביתו צריך הוא להדליק כולם. [וטעם החילוק כ' במחצית השקל (שם) שבביה"כ גם השליח ציבור וגם השמש אינם מדליקים כי אם עבור הקהל והם שליחי הקהל, משא"כ בבית דהמצווה על בעל הבית המברך, לכך גם הוא ידליק את כל הנרות.] אבל הרש"ל בתשובה כ' שגם בביתו רשאי לעשות כן, ע"כ. ובשערי תשובה (ס"ק י"ג) הביא מהמור וקציעה שהסכים לדברי הלבוש, וכ' שבעל נפש יחוש כיון שהוא רוצה להיות מן המהדרין אינו בדין שעול מצוות יהיה עליו כמשואי.

והנה בירושלמי (פסחים פ"י ה"ה) המתחיל במצווה אומרים לו גמור, וכן הוא בסוטה (י"ג ע"ב). והטעם בזה שלא יהיו מצוות בזויות עליו ויראה עליו כמשואי, ונראה דכל החיסרון באומרים לו גמור הוא מכיוון שנראה כבורח מהמצווה ונראה עליו כמשואי אבל אם נתן לאחר להמשיך את המצווה כדי לחנכו בקיום המצוות, לא שייך האי טעמא שנראה עליו כמשואי, ואדרבה חיבוב מצווה יש כאן. [וע"ע ביפה תואר דבר' ח' ד' שכ' שהמתחיל במצווה הרי הוא כמקבל עליו בנדר להתעסק באותה מצווה וכו' ולפ"ז י"ל דאם מתחילה אינו רוצה לגמור המצווה ליכא נדר, ושרי ליתן לקטן ודו"ק]

ויש להביא לכך ראייה מאברהם אבינו דהנה בפסוק (י"ח ז') כתיב "ואל הבקר רץ אברהם וייקח בן בקר רך וטוב וייתן אל הנער וימחר לעשות אותו" וברש"י פירש שהנער היינו ישמעאל וכדי לחנכו במצוות עשה כן. וילה"ק הא ק"ל "המתחיל במצווה אומרים לו גמור" א"כ איך צווה אברהם שבנו ימשיך במצווה שיתחיל?

ומבואר להדיא שכדי לחנך הבנים במצוות לא שייך חיסרון של "המתחיל במצווה אומרים לו גמור", ואדרבה יש כאן מצווה נוספת של חינוך הבנים, ועוד שהמצווה עדיין משויכת לאב דברא כרעיה דאבוא [לפ"ז מיושב גם מה שכ' בהמשך הפס' "ויקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם" וק' איך כ' אשר עשה הרי בנו ישמעאל עשה? וע"כ כיוון שעשה בשליחות אביו חשיב שאביו עשה.] (כך ביאר בספר נצוצי רש"י ע"ע שם) ושוב ראיתי שביאר כן באבות הרא"ש (לבעל היפה ללב) ע"פ אבות דר"ן.

ושוב ראיתי במועד לכל חי (סימן כ"ז אות ל"ו) שכ' וז"ל מה שנתן הבע"ב לבניו הקטנים להדליק שאר הנרות מן המהדרין אין קפידא, דדוקא שנתן בביה"כ לשמש השאר דמחזי כמשואי לאו שפיר עבדי, אבל כגון דא לחנכן במצוות ולשמחן הנה מה טוב עכ"ל, ביפה ללב (תרע"ה ס"ג) הביא את מהחמדת ימים (פרק א' דחנוכה) שלא יפה עושים הדולקים ע"י בניהם ונשיהם, כי מצווה בו יותר משלוחו להאיר את נשמתו, ואף גם זאת יגמור בעד כל הנרות ולא כמו שנהגו להדליק המברך נר אחד ואת היותרת ביד אחרים וכו' ולי נראה שבבן שהגיע לחינוך יפה נהגו לתת אל בניו הנותרים לגמור המצווה על ידם כדי לחנכם במצוות וכו' עכ"ל.

העולה מן האמור שלדעת החזו"ע ודאי שרי ליתן לבניו הגדולים ואף לקטנים, ולאורל"צ לא ראוי ליתן לקטן, אך לגדול משמע ששרי, וכן מבואר בבא"ח ובכה"ח, ובמועד

נרות חנוכה ולברך עליהם. בשביל לפרסם הנס לעצמו. ואם אין לו מקום שיכול לראות, מדליק בעצמו. וכתב המאמר מרדכי שכאשר מדליק בעצמו מברך גם ברכת 'להדליק נר חנוכה' ושעשה ניסים'. ולכאורה יש להבין, מדוע מברך 'להדליק' הרי חיוב הרואה הוא רק בברכת 'שעשה ניסים'.

ויש לבאר, שנתחדש כאן שיש שני מצבים בדין של הרואה נרות חנוכה שאמרו חז"ל. האחד, שהוא צריך רק לראות, שמכיון שאשתו מדליקה עליו בביתו מדין בית יצא. אך מכיון שצריך רק פרסום לעצמו לכן צריך לראות ולברך רק ברכת 'שעשה ניסים'. לעומת זאת השני, כאשר אין לו מקום שיכול לראות נרות כלל, וממילא רביע עליה חיוב חדש של הדלקה, ומכיון שכך צריך לברך 'להדליק'. ומלשון המאמר מרדכי מוכח שכתב חז"ל "ונצטוה להדליק".

אכן אולי יש לומר שידליק ויברך רק 'שעשה ניסים' ומפני מה צריך לברך 'להדליק'. אך על כך יש להשיב, שכשם שלעניין אדם הנמצא בין הגויים במקום שיש נרות שיכול לברך עליהם כדן הרואה, אבל מאידך אינו יכול לומר אדליק בעצמי ואברך רק את ברכת 'שעשה ניסים' כיון שרק ברכה זו רובצת עלי. כיון דק"ל דברכת הרואה חייבת להיות על נרות של חיוב גמור, דהיינו נרות שקיימו בהם מצוות נר איש וביתו. לכן כאשר אדם מדליק בביתו באופן זה אינו יכול לברך כלל ברכת הרואה כיון שאינו מדליק מצד חיוב נרות חנוכה. [וכשם שאין מברכים על הנרות שמדליקים חסיד חב"ד ברשות הרבים].

לעומת זאת באופן שאין לו היכן לראות נרות ולברך עליהם ברכת הראיה, שם נתחדש שרובץ עליו חיוב חדש להדליק. כדן נר איש וביתו, וממילא יכול לברך גם ברכת 'להדליק'. [ונראה בפוסקים, שאדם הנמצא בחנוכה בדירה השייכת לו אך מחוץ לביתו הרגיל בה דרים בני משפחתו, צריך להדליק נרות חנוכה בברכה בדירה בה נמצא כעת, ואינו יוצא בהדלקת אשתו שבבית. כיון שהבית השני הוא חיוב נפרד לאדם המתגורר שם. וכדמיטו משמיה דהגרי"ש אלישיב לגבי בחורי ישיבה].

ואפשר להביא הכרח לזה, שהנה דעת הבית יוסף (סימן תרעו) שמי שמדליקים עליו בביתו אין לו דין רואה שצריך לברך 'שעשה ניסים'. ולכאורה הוא צ"ע מפני מה אדם הנמצא בין הגויים שלא מצא נרות לראיה בלבד ללא ברכה אומר הבית יוסף (שם) שידליק ויברך שני ברכות, 'להדליק' ו'שעשה ניסים', הרי שיטתו היא שאדם המברך מדין הרואה אינו מברך 'שעשה ניסים'. אם כן היה לו לברך רק ברכת 'להדליק' ותו לא. אלא מוכרח לומר כדאמרו, שכאשר אין לו נרות שיכול לראותם ללא ברכה יש לו חיוב חדש כדיני נר איש וביתו, ולכן צריך לברך את כל הברכות ולא מדין הרואה.

**הרב ישראל מאיר כהן**

**בעניין המתחיל במצווה אומרים לו גמור בנרות הידור**

מנהג בני ספרד כדעת מרן השו"ע (תרע"א ס"ב) שרק בעה"ב מדליק את נרות החנוכה וכל בני הבית יוצאים בהדלקתו. ובאחרונים נחלקו האם רשאי בעל הבית ליתן לבניו הקטנים להדליק את נרות הידור, ובבא"ח (וישב י"ח) כ' טוב ליתן לאחד מבניו הקטנים להדליק בידם נר הנוסף כדי לחנכם במצוות שגם בזה הנר הנוסף יש קצת מצווה וכן אני נוהג וראוי לעשות כך אבל לא יתן להם להדליק מנרות של חיוב ודלא כמאן דהתיר בזה, עכ"ל. בחזו"ע (חנוכה עמ' כא) הסתפק בדברי הבא"ח האם נר הנוסף הוא השמש, או שהוא נר של המהדרין, וכ' שודאי אפשר ליתן לקטן להדליק את נרות הידור כדי לחנכו במצוות, ובכף החיים (תרע"א סקפ"ג) ביאר בדברי הבא"ח שנר הנוסף הוא השמש [דהבא"ח שם כ' שגם בזה יש קצת מצווה וק' לבאר שהיינו נרות הידור דנרות הידור יש ודאי מצווה, ודו"ק]. וע"ע באורל"צ (ח"ד פ"מ עמ' ר"ט) כ' שאין ראוי ליתן לבניו הקטנים להדליק את נרות הידור.

הרואה ב. מה שכתבו הטור והשו"ע את הטעם משום הרואה היינו לדין שמדליקים בפנים שאפ"ה לא עשה ולא כלום משום הרואה ע"ש. והיה מקום לומר שנחלקו ב' התירוצים בב"ח בנידון ה"ל שלתירוץ הראשון כאשר יכול לעשות פרסומי ניסא לרבים ולא עשה יצא, ולתירוץ השני לא יצא. אבל המעניין בב"ח רואה שגם לתירוץ הראשון הגמ' לא חוזרת בה מזה שבנרות שבת גם פוסקים שהדלקה עושה מצוה ע"ש.

ונראה שנחלקו בזה הראשונים שבגמרא 'מצוהה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק מאי לאו דאי כתבה דר' מדליק לה לא דאי לא אדליק מדליק וא"ל לשיעורה. וכתבו התוס' (ד"ה דאי לא אדליק ומדליק) אבל מכאן והילך עבר הזמן אומר הרי" פורת דיש לזוהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי ומ"מ אם אחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחרינא ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליקו דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין בפנים. ע"כ. רואים בתוס' שלאחר הזמן של פרסום הנס תלוי בב' התשובות של הגמרא. ולתשובה הראשונה לא יכול להדליק כיון שאין פרסום הנס, ורק לתשובה השניה יכול להדליק, וגם ר"י לא חלק על זה. א"כ נחלקו תירוץ הגמ' האם פרסום הנס לרבים זה מעכב או רק לכתחילה.

אבל הרשב"א כתב 'דאי לא אדליק מדליק לאו למימרא דאי לא אדליק בתוך שיעור זה אינו מדליק דהא תנן כל שמצוה בלילה כשר כל הלילה, אלא שלא עשה מצוה כתיקנה דליכא פרסומי ניסא כולי האי, ומיהו אי לא אדליק מדליק ולא הפסיד אלא כעושה מצוה שלא כתקנה לגמרי. עכ"ל. חזינו שנחלקו תוס' והרשב"א האם פרסומי ניסא לרבים כאשר זה אפשרי, מעכב את המצוה שאפילו בדיעבד לא יצא.

וברמב"ם (פ"ב ה"ה) כתב 'עבר זה הזמן אינו מדליק'. והיינו שלמד כתוס' שלתרוץ הראשון פרסומי ניסא לרבים זה מעכב שאפילו בדיעבד לא יצא, אלא שחולק על תוס' שהתרוץ השני חולק על התירוץ הראשון ולומד הרמב"ם שגם התירוץ השני מודה לזה לכן אין ענין להדליק לאחר זה הזמן.

וזה כשיט' שהוכחנו לעיל שלא העתיק טעם הגמרא משום הרואה.

והרא"ש (ס"ד) כתב כתוס' שתלוי בתירוץ הגמרא, ולכן ראוי להחמיר ולהדליק בתחילת הלילה, אבל אם עבר ולא הדליק ידליק מספק. ע"כ.

ועוד נראה לתלות זה במחלוקת ראשונים שנחלקו בדבר 'ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו' שרש"י ותוס' בארו סכנה של גוים, אבל בריטב"א (הנדפס מחדש) כתב 'ולפיכך (שלא דרך סכנת נפשות) היה אומר מורי הרב שכשנושב רוח שאי אפשר להדליקה בחוץ מדליקה בפנים בביתו', ע"כ. חזינו שאפילו רוח הגדיר כשעת הסכנה ולא הצריך לקנות בדמים כיוסו שייגן מפני הרוח או שאר תחבולות, נראה שכיון שלמד שפרסום הנס לרבים היינו לכתחילה אבל לא מעכב א"כ בכל טירחה ידליק בפנים, אבל לרש"י ותוס' שבארו משום הגוים איבה וכד' היינו כיון שפרסום הנס לרבים הינו מעכב, ולכן רק ככה"ג אפשר להקל. והשו"ע (תרע"ה) העתיק 'שעת סכנה היינו שלא רשאי לקיים את המצוה', כרש"י ותוס'.

חזינו ששיטת הרמב"ם (אפילו בדיעבד) והרא"ש (תלוי בתירוץ הגמרא) שפרסום הנס לרבים מעכב אפילו בדיעבד, וכן לומד השלטי גיבורים (ב) בשיטת הרי"ף שלאחר חצי שעה אם לא הדליק לא ידליק, כיון שאין רבים. וא"כ איך אפשר להקל בטענות שאינם ברורות זה המנהג וכד' ולא להדליק בחוץ.

**הרב משה פנירי**

**גדרי ברכת הרואה נר חנוכה**

כתב מהר"י אבובב (סימן תרעו), מי שבא בספינה או שהוא בבית גויים אפילו שאשתו מדליקה עליו בביתו צריך לראות

לכל חי' כ' להדיא ששרי לקטנים ולגדולים ולא שייך המתחיל במצווה אומרים לו גמור, אך בהליכות מועד כ' לאסור אף בבניו הגדולים משום המתחיל במצווה אומרים לו גמור.

### הרב בנימין ביטון

## מצווה שעיקרה התוצאה ובאה בעבירה האם חשובה מצווה, ונפק"מ גבי מדליק נר חנוכה בשמן גזול

בקובץ הערות ביבמות סימן יא, ביחס למצווה הבאה בעבירה, כתב שמצווה הבאה בעבירה אינה מצווה כלל דוקא במצווה שהמעשה הוא העיקר בה, כמו ישיבה בסוכה, ולכן ישיבה בסוכה גזולה אינה מצווה משום שהיא מצווה הבאה בעבירה, כמבואר בתוס' סוכה (ט), אולם מצווה שעיקרה התוצאה ומעשה המצווה אינו אל הכשר מצווה כמו ברית מילה שהעיקר בה שיהא הבן מהול, אם עבר ומל בשבת באיסור, קיים מצווה מילה, מאחר ועיקר המצווה שהיא מהול והרי הוא מהול לפנינו, ראה בזה רע"א י"ד סימן קעד.

והביא בקובץ הערות ראה לזה מהא דבא על יבמות כשהיא נידה קיים מצווה יבום, כמבואר בתוס' ריש יבמות (ד"ה ואחות אשה), ומהירושלמי יבמות (פרק כיצד) שכתב שבבן ממזר מקימים מצווה אע"ג שבאה ע"י עבירה.

אכן הקשה שם דכתב בשו"ת הרשב"א ח"ו סימן רסו, גבי גנב ספר ולומד בו שלא מקיים מצווה ת"ת.

ואפשר דשאני לימוד תורה שמהותו לימוד ע"מ לקיים, ולכן לא שייך שיקיים מצווה ת"ת בלימוד מתוך ספר גזול.

ברם יש לעיין ביסוד הקובץ הערות, להלכה, כי הנה במשנה ברורה (סימן תרע"ב ס"ק ב) ציין לעי"י בשו"ת שואל ומשיב שנסתפק גבי מדליק נר חנוכה בשמן גזול האם אמרינן בזה מצווה הבאה בעבירה, או לא משום שחשוב שינוי מעשה מאחר והשמן נאסר מחמת ההדלקה בהנאה, וצ"ע שהרי מצווה נר חנוכה ודאי עיקרה בתוצאה שיהא הוא מפרסם את הנס, ואע"ג שבאה ע"י עבירה לא שייך בה האי דינא דמצווה הבאה בעבירה, ואע"ג דנר חנוכה צריך שידלק ע"י מעשיו, מ"מ לא גרע ממצות יבום, או פריה ורביה שגם שם צורת המצווה היא ע"י מעשה, ומ"מ מאחר ועיקר תכלית המצווה היא בתוצאה לא אמרינן בהו מצווה הבאה בעבירה.

### הרב איתמר זעפרני

## שליחות בנרות חנוכה

א. אדם שלא נמצא בביתו בזמן ההדלקה, ושכנו יכול להדליק במקומו [במקום שיש פרסום לרבים] נחלקו הפוסקים האם השליח מברך את הברכות או שמדליק בלא ברכה, ולכן ראוי שבברכה שמברך בביתו יכוין לפטור גם את הנרות של השכן ולא יעשה הפסק של זמן בין ההדלקות, ואם לא יכול שלא לעשות הפסק או שלא כיון, המברך יש לו על מי יסימון.

**נימוקים:** בשו"ת מהר"ח אור זרוע (קכ"ח) חילק במצוות מתי אומרים מצווה בו יותר מבשלוחו, ומתי דומה לשחיטה והפרשת חלה שלא אומרים מצווה בו יותר מבשלוחו, שכאשר למשל יש הנאה יותר מהשליח כגון קידושין סימן ששייך למעשה טפי מלשליח ובכה"ג אמרינן מצווה בו יותר מבשלוחו, אבל בשחיטה והפרשת תרומות ומעשרות שבמעשה המצווה אין עדיפות למשל יותר מלשליח ככה"ג לא אמרינן.

והמשיך לבאר לפי זה שבמצוות כגון שחיטה יכול השליח לברך גם כאשר המשלח לא עמו, כיון שבמעשה הזה אין עדיפות למשלח על השליח, אבל כאשר המעשה שייך למשלח טפי, אין יכול השליח לברך [דאין המעשה מתייחס אליו] אלא אם כן המשלח נמצא איתו שיכול השליח לברך ולפטור את המשלח דלא גרע מאם המשלח היה עושה הוא עצמו את המעשה שהיה יכול השליח לברך, וכמו לגבי

טלית שאחד מברך והשני מתעטף, ע"כ. והוסיף שחנוכה דומה לקידושין ואם המשלח נמצא יכול השליח לברך על המצווה, אבל אם המשלח אינו נמצא, אין יכול השליח לברך, כיון שהמעשה מוטל על בעל הבית. וביאר הגרש"ז במנחת שלמה (תנינא נח, ג), שדומה לתפילין שהוא מצווה על גופו דאין השליח יכול לברך, אא"כ מוציא את המניח עצמו. עכ"ד. [ואין צריך לזה, שגם אם לא היה כתפילין אין השליח מברך כיון שהמעשה מתייחס לבעל הבית]. והובאו דברי המהר"ח אור זרוע בב"ח בסוף סימן תרע"ו, ובמג"א (שם סק"ב) ובמשנ"ב (תרעה ט).

ודברי האחרונים הנ"ל צ"ע שבשו"ע אבן העזר ס' לד, פסקו הטור והשו"ע שאם שלח שליח לקדש, השליח מברך את ברכת הקידושין, ומקורם ברמב"ם (פ"ג מאישות הכ"ג) ולא כמהר"ח אור זרוע שכתב שבקידושין אין השליח יכול לברך כיון שהמעשה מתייחס יותר למשלח, וא"כ גם לגבי חנוכה שדומה לקידושין כמו שדימה המהר"ח אור זרוע שהדלקת הנרות שיכת טפי לבעל הבית מלשליח, יכול וצריך השליח לברך.

ואין סברא לומר שהאחרונים הנ"ל יחלקו בין קידושין לחנוכה לאחר שהמהר"ח אור זרוע דימה והם עצמם לא כתבו את זה. ובב"ח ובמג"א רואים שדברי המהר"ח אור זרוע לא היו לנגד עיניהם. ובאור לציון (ח"ד עמ' רנט) כתב שהשליח יכול לברך, ולא בארו שם מאיזה טעם.

**ב.** אשה מבוגרת וכד' שלא יודעת לברך, ורוצה שאחר יברך לה והיא תדליק, יכול אדם אחר לברך ולכוין להוציאה ידי חובה, והיא תדליק.

**נימוקים:** המג"א (תרעו ד) לאחר שהביא דברי המהר"ח אור זרוע הנ"ל, הוסיף וע' ס"ח מ"ש בשם הג"מ דמשמע דאחר יכול לברך והיא תדליק, ועמ"ס ס' תל"ב ס"ב, עכ"ד. ומה ששלח לס' ח שם מיירי לגבי ברכת ההתעטף בציצית, שיכול אחד לברך ואחד להתעטף.

**ג.** אדם סיעודי על כסא גלגלים שיכול להתנייד למקום ההדלקה אבל אינו יכול להדליק, ואדם אחר מדליק בשבילו נחלקו הפוסקים האם רשאי בעל הבית לברך, או שעדיף שיברך, או שכלל אינו רשאי והמדליק צריך לברך.

ראה בשו"ת רב פעלים (ח"ד י"ד) ובבן איש חי (וישב ג) שכתב שרשאי בעל הבית לברך, ובחזו"ע (ע"מ קטז) האריך לחלוק שלא אומרים שזה מברך וזה עושה, ורק מי שעושה את המצווה יכול לברך. ובמנחת שלמה שם בסוף דבריו כתב 'שלתחילה מברך בעל הבית', והיינו לשיט' לע' שבאר במהר"ח אור זרוע שחנוכה דומה לתפילין שהמדליק לא עושה כלום וא"כ רק בעל הבית יכול לברך. ובאמת שהיה נראה בזה להכריע בין הבן איש חי לחזו"ע, שבכל התורה לעולם כחזו"ע ולא אומרים שזה מברך וזה עושה, ורק בחנוכה יכול בעל הבית לברך כיון שלא נחשב שהשליח עושה אלא בעל הבית כמו שכתב המהר"ח אור זרוע שהמעשה מתייחס לבעל הבית ולא לשליח, ולכן השליח [שאין המשלח לידו] לא יכול לברך.

ואם בעל הבית יכול לברך, א"כ צריך לברך, כיון שהשו"ע (רע"ד) פוסק שלא אומרים דין ערבות בבקי, דהיינו שכל הדין שאם יצא מוציא היינו דוקא באדם שלא יודע לברך אבל אם יודע לא אומרים אם יצא מוציא. והיום שכולם יודעים לקרוא ולברך לא יכול המדליק לברך ולהוציא את בעל הבית. (ואע"ג שבכמה אחרונים כתבו שהמנהג לא כשו"ע, לכתחילה ודאי צריך לחוש).

### הרב בנימין בנן

## גדרי חיוב הדלקת השמש

ראיתי במקצת מקומות שמדליקים נרות חנוכה מחוץ לבית (כגון בפתח החצר או בפתח חדר המדרגות לנוהגים בזה) שאינם מדליקים נר נוסף לשמש כפי שרגילים בכל מקום להוסיף נר על מניין הנרות המחוייב באותו היום ואמרת לברך את גדר חיוב הדלקת השמש והאם יש מקום למנהגם או שמה טועים הם.

הנה דין השמש מוזכר בגמ' בעניין הדלקה בשעת הסכנה שמניחו על שולחנו "וצריך נר אחר להשתמש לאורו" וכתב רש"י "לעשות היכר לדבר"

וביאר בביה"ל (סימן תרע"א ד"ה "וצריך") שודאי שאין היתר להשתמש לאור הנרות אלא אפילו באופן שאינו רוצה להשתמש לאורן מצריכים אותו להדליק נר נוסף על שולחנו שיהיה לו יכולת להשתמש לאורה ועל ידי זה יהיה ניכר שהדליק לשם מצווה.

ובאופן שמניח את הנרות בפתח הבית **מבפנים** שאז אין דרכו להשתמש שם לאורה הביא שם הביה"ל מהמאירי שלמרות שמעיקר הדין אין לחייבו להדליק שמש, בכל זאת המנהג הוא גם כן להדליק להיכר **שלא יאמרו לצורכו הדליקה**.

והנה בסימן תרע"ג סעיף א' פסק בשו"ע על פי דברי רבינו ירוחם "ונוהגים להדליק נר נוסף כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון"

וביאר שם במשנ"ב על פי הפרי חדש שמנהג זה בניו על דין הגמ' המובא לעיל שמחייב נר נוסף שיהיה על שולחנו, שמלבד נר נוסף זה שמונח על שולחנו שעושה לנו היכר שלא הדליק את המנורה לצורכו כמו שהתבאר, מצד המנהג צריך שידליק נר נוסף סמוך לנרות שאם בכל זאת יבוא להשתמש להדיא בקירוב לנרות עדיין יינצל שנאמר שההנאה היא מנר החולין הנוסף שהוא מדליק.

א"כ מבואר בדברי המ"ב שאין מנהג כאשר מדליק בפתח הבית **מבחוץ** כדינא דגמ' ולאכאורה אין מקור לחייב להדליק נר שמש במקום שאין כלל שימוש בנר וגדולה מזאת היה אפשר לומר שבימינו שלא משתמשים כלל לאור נרות אין חיוב להדליק שמש אפילו בבית, אלא שכבר העיד המאירי שהביא בביה"ל שכך המנהג, ואין לשנות, אבל כמשמך הדליק בחוץ אין מקור כלל לחייבו בהדלקת שמש.

ומורנו הרב תופיק הראה לי ראייה לזה מתשובת הרמ"א סימן פ"ב שמבאר על פי דברי הר"ן שם בסוגיא שרק בשעת הסכנה שמניחה על שולחנו וע"כ משתמש בו צריך נר אחר להשתמש לאורו אבל באמת כשמדליק בחוץ ואין חשש שמא יבוא להשתמש בו וגם אינו צריך היכר שהרי ניכר מעצם ההדלקה שמדליקו למצווה שוב לא צריך להדליק נר נוסף לשמש.

עוד הראה לי מורנו הרב דבר יפה מהלקט יושר שכתב חידה בזה הלשון:

"עבד נופל להעלותו נזקקין למו, ואילו האדון כי יפול אין איש בא להקימו"

וכתב שם שהפתרון הוא השמש שנכבה יש להדליקו שנית כדי שלא יבוא להשתמש לאור הנרות כנ"ל אבל אם הנר מצווה עצמו שהוא האדון דהיינו עיקר המצווה נכבה אין צריך להדליקו משום "כתבתה אין זקוק לה".

### הרב רזיאל שרבאני

## קטן שהגיע לחינוך שרוצה להדליק בברכה

**שאלה:** קטן מבני ספרד שהגיע לחינוך ורוצה להדליק נרות חנוכה בברכה האם אביו צריך למונעו או שרשאי בכך?

**תשובה:** באול"צ ח"ד עמ' רלז' כתב שלכתחילה עדיף שלא יברך, אולם אם רוצה הקטן בכ"ז לברך רשאי, וביאר במקורות עמ' רלט' שכל דבר שמותר לגדול מבני אשכנז יש להתיר לקטן מבני ספרד וכן להיפך, דהשתא יש גדולים הנוהגים כן לכתחילה ואין נאסור בזה לקטן, ועוד נימק שם שזה לא ודאי ברכה לבטלה דיש פוסקים שיכול להיפרד מאביו ולברך לעצמו (וכמו שחלקו בזה תה"ד וב"י בסי' תרע"ז) וא"כ זה ספק ברכה שאינה צריכה, עיי"ש.

ויש להוסיף עוד היתר ע"פ התוס' בעירובין צו': ובעוד מקומות שאין דין חינוך על לאו דלא תשא, וא"כ גם אם מברך שלא כדין אין חייב האב למונעו מזה מדין חינוך, וסברת תוס' שבזה שהם מברכים הרבה זה מלמד אותם לברך כהוגן, ואם כל פעם נמנע אותם מלברך אז לא יתחנכו





שיוצאים ידי חובה מאביהם צריכים לשמוע הברכות, דאי הוי על היום חייבים ואם על ההדלקה אינם חייבים.

ומצינו בזה ג' דעות. א' המאירי (שבת כג.) הביאו בשעה"צ (תרעו ס"ק ג) ס"ל דבין ברכת שהחיינו ובין ברכת שעשה ניסים חובת היום. ב'. דעת המאירי (מגילה ד:): דבין שהחיינו ובין שעשה ניסים הוי על המדליק. [נמצא א"כ שהמאירי סותר עצמו לדלעיל]. וכן דעת הפרי חדש ומהר"ם בן חביב, והחיד"א [וסותר עצמו בין מש"כ בברכ"ל למח"ב, ובספר חזו"ע כתב ליישב דס"ל דמסב"ל לא מברך]. וכ"כ האגרות משה. ג'. דעת המהר"ם מרוטנבורק, מהר"י מולכו, וזרע אמת, ניומוק"י בשם ספר המאורות והתשב"ץ לחלק בין ברכת שהחיינו לברכת שעשה ניסים. וכן דעת המשנ"ב (תרעא ס"ק מה), וכמבואר כל זה בחזו"ע.

ולדינא: איכא נפק"מ בין המשנ"ב לפוסקי הספרדים. **בדין הראשון**, לדעת המשנ"ב מברך רק שעשה ניסים ולא שהחיינו, ולפוסקי ספרד אינו מברך כלל דספק ברכות להקל. **בדין השני**, לדעת המשנ"ב מברך שעשה ניסים [וביום הראשון שהחיינו לא יברך], ולפוסקי ספרד אינו מברך כלל דסב"ל. **וצריך להזהר בזה מאוד**, שבערב שבת באופן שבאים כולם לבית הכנסת אחר ההדלקה ולא מצוי אחד מהקהל שלא הדליק. **בדין השלישי**, לכונ"ע לכתחילה צריך להיות בשעת הברכה, ובדיעבד יצאו יד"ח, ע"י משנ"ב (תרעו ס"ק ז).

ומצינו מחלוקת גדולה באחרונים אם אדם לא היה בביתו ביום הראשון ואשתו הדליקה עליו ולא שמע ברכת שהחיינו, אם ביום השני יכול לברך שהחיינו בשעה שמדליק. לדעת הב"ח ודעימיה יברך דאשתו לא פוטרת את גופו אלא את ביתו, ולמג"א לא מברך דנפטר בהדלקה של אשתו וביום הראשון, ופסק המשנ"ב (תרעו ס"ק ו) שלא יברך שהחיינו, והיינו לשיטתו וכנ"ל. ואולם בספר חזון עובדיה כתב דיברך מטעם ספק ספקא וכמש"כ הפרי חדש דיברך דשמא הווא מברך אפי' שמדליקים עליו בביתו ואפי' להשו"ע שחולק, מ"מ כשמדליק צריך לברך, וממילא איכא ס"ס דשמא כדעת הסוברים שביום הראשון יכול לברך שהחיינו אף שאשתו מדלקת עליו, ושמא כדעת הפרי חדש שהברכות חיובם על המדליק, ולפ"ז פשוט דביום השני מברך כשידליק, אמנם, בציור הפוך שאשתו לא היתה ביום הראשון בבית ולא שמעה ברכת שהחיינו, ביום השני כשנמצאת בשעת ההדלקה בבית, **אינה מברכת** שהחיינו, דהא אינה מדלקת, ואין לה ס"ס לברך.

**הרב משה שלם**

**בדין כבתה אין זקוק לה**

איתא בתרומת הדשן סימן קב איתא ז"ל: הא דקיימא לן בנר תנוכה כבתה אין זקוק לה. אם כבתה בע"ש קודם קבלת שבת, שהרי צריכים לדלוק מבעוד יום זקוק לה כה"ג או לאו.

והשיב ע"ז, יראה דאין זקוק לה אפילו כה"ג. ואף על גב דכתב במרדכי שם דמצות נר חנוכה מסוף שקיעת החמה ואילך, והיינו צאת הכוכבים ולא קודם, משום דשרגא בטיהרא מאי אהני ליה. וא"כ עיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת הדלקה מבעוד יום, אלא בשיהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה. ולכך היינו יכולין לומר דאם כבתה קודם התחלת קיום המצוה זקוק לה. אמנם מדמברכינן מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה, ואף על גב דאכתי ליכא מצוה, ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה.

ונפסק דבריו במג"א תרע"ט ס"ק ב' ז"ל: בעוד היום גדול - משום דא"א בע"א חשוב הכשר מצוה [ת"ת] ונ"ל דזקא אחר פלג המנחה כמ"ש סי' תרע"ב וכ"מ בב"ח:

ויש לעיין טובא בתרתי:

א' מה הרווח דיש מזה דהוא הכשר מצוה סוף סוף הוא לא קיים את המצוה.

כוסות שבירך על הראשון והשיח בינתים שא"צ לחזור ולברך על השני, התם כשבירך בפה"ג דעתו על כל שתייתו ואפי' הם עשרות כוסות ואין כל כוס וכוס צריך ברכה לעצמו, 'אבל המצות כל אחת היא חשובה לעצמה', הלכך אם שח בינתים הפסיד הברכה עכ"ל. הרי מבואר שברכת המצות כל מצוה טעונה ברכה בפ"ע, ומ"מ פוטר דשלב"ל כמ"ש להוכיח מדין כיסוי הדם, וא"כ כ"ש שיי"ל כן בברכת הנהנין. וההסבר לחלק בין ברכת המצות שהברכה חלה על המצוה בפ"ע לברכת הנהנין שברכה אחת פוטרת את כל אכילתו. נראה, כי ברכת הנהנין אינה חלה על המאכל, אלא שהאדם המברך הותר לו לאכול, ולכן די בברכה אחת, לא כן במצות שהברכה היא על המצוה, וכיון שכן ראוי לברך על כל מצוה ומצוה. אולם, אף בברכות הנהנין צריך מיהא דהברכה תחול על מה שמברך, כדמוכח בסימן ר"ו (סעיף ח) שאם בירך על פרי ונפל מידו צריך לחזור ולברך על שאר הפרות שיאכל. ועי' בשו"ת הרי יהודה (ח"ב י"ד ס"ס טו) ובברכת ה' (ח"ג עמוד ריב). [ובכל הנ"ל אפשר ג"כ לומר סברא הפוכה בזה, שברכת הנהנין אם הסיבה שפוטרת את שאר המאכלים זה מדין גררא, ועי' בשו"ע סימן רו סעיף ו, א"כ אין יכול לפטור דבר שלא בא לעולם ודו"ק].

**כל שבידו - אין חסרון דדבר שלא בא לעולם**

ובשו"ת בי"א (ח"ו או"ח סימן כז אות ג) הביא דברי הכה"ח הנ"ל, וכתב ע"ד שאינו מוכרח, שמעשים בכל יום שאתא דבעה"ב סמכינן, ואין מברכים על הקפה שמגישים לפני האורחים אף שהקפה נעשית לבסוף, ואפי' אם בעה"ב עצמו נמלך להביא לפניו דבר שלא חשב עליו כלל - אין האורחים חוזרים לברך עליו, מפני שדעתם על כל מה שיביאו לפניו, וכמ"ש במאמר מרדכי (סימן קעט סק"ז), וכן מוכח מדברי מהר"ש אלפאנדרי (בהסכמה לספר קומי רוני, ירושלים תרפ"ה). וכתב הטעם שניתן לפטור, כי 'מה יתן ומה יוסיף בישול הקפה לקרותו מחוסר מעשה רב עד שיצטרך לחזור ולברך'. ועי' בשו"ת יחוה דעת (חלק ו סימן יא). וכ"כ בשו"ת אול"צ (ח"ב עמוד קז) לדחות דברי הכף החיים הנ"ל, שכל שבידו להכינו כעת, אין בזה חסרון שאינו מוכן, ויכול לפטור אף שאר כוסות הקפה ע"ש.

**כל שבידו - מצי משוי שליח**

ובאור זרוע (חלה סימן רכא) כתב ז"ל: ור"ת הורה שיכולה אשה לשויה שליח להפריש החלות מכל עיסות שהיה לה עד עולם, אע"ג דהשתא לית לה עיסה ואינה יכולה להפריש חלה, מ"מ כיון דכל שעה שרוצה יכולה ללוש עיסה ולגלגל להפריש חלה, א"כ יכולה לקנות עיסה מגולגלת בסוף העולם שחייבת בחלה, יכולה נמי לשויה שליח. ועי' במרדכי (פ"ב דקידושין) שכתב שאשה שאמרה לחברתה ללוש עיסה מן הקמח ולהפריש חלה, אעפ"י שבשעת הצוויה היה קמח אפ"ה מצי משוי שליח, כיון שביד האשה ללוש ולהפריש, ולא דמי למ"ש בפ"ב בנזיר, ע"ש ומשמע סס"ל שגם במחוסר מעשה אמרינן דבר שבידו הוא אפילו לענין מינוי שליחות.

**מסקנא דינא:** המברך ברכה על מאכל, ובא לפניו מאכל נוסף שלא היה בעולם כלל, נפטר בברכה הראשונה ואינו חוזר ומברך, אף שבשעת הברכה היה מחוסר לישא וגלגול.

**הרב אלחנן מאיר אורפלי**

**אם ברכת שעשה ניסים ושהחיינו על היום או על המדליק**

יש לחקור האם ברכת שעשה ניסים ושהחיינו על היום או על המדליק, ויש בזה כמה נפק"מ **מעשיים**. א. אם ביום הראשון הדליק בבית הכנסת ובירך את הברכות הנ"ל, אם כשמגיע לביתו מברך שוב. [ולכא כ"כ בני בית להוציאם]. דאי מברך על היום אינו מברך שוב דהא כבר בירך, ואי על ההדלקה בעי לברוכי, דהא אינו יוצא בהדלקת בית הכנסת. ב. בערב שבת בבית הכנסת באופן שכולם כבר בירכו בבית האם המדליק בבית הכנסת חוזר לברך, דאי הוי על היום אינו מברך, ואי הוי על ההדלקה מברך. ג. אם בני הבית

לברך, ולכן בני"ד יש להקל. אולם בהליכות מועד (לגר"א מלכא עמ' י') כתב מדיליה שאין לתת לקטן לברך דזה כל דין חינוך להרגיל אותו לנהוג כמו גדול, וכיון שיהיה גדול הוא לא יברך אז ודאי שזה דין חינוך קעת לא לתת לו לברך.

ובמחילה מכת"ר, לפי התוס' שהבאנו אין טענה בדבריו, דעל לאו דלא תשא אין דין חינוך, ומלבד זאת טענתו אינה מוכרחת, דגם לבני ספרד בחור גדול חייב בהדלקה אלא שבגלל שסמוך על שלחן הוריו יוצא בהדלקת אביו, ומי שלא סמוך על הוריו כן מדליק בברכה, וכן מי שהוריו בחו"ל והוא לומד בארץ שלדעת האול"צ מדליק בברכה, וא"כ לא שייך לומר שיש פה דין חינוך לנהוג כגדול, ומלבד זה הרי אחרי החתונה הוא כן ידליק בברכה, ודין חינוך לקטן זה לא רק על זמן גיל בר מצוה אלא לכל החיים, וא"כ יש ודאי זמן שהוא ידליק בברכה, וא"א לומר שנחנך אותו כמו גדול שלא מברך, דיבוא זמן שהוא יברך, ולכן אין טענה זו מוכרחת כלל.

ולכן למעשה מכח שני הטעמים הנ"ל נראה שאפשר לתת לקטן לברך אם הקטן מאד רוצה בכך ול"צ למונעו.

**הרב יוסף חיים כהן**

**אם מועיל לפטור בברכה דבר שלא בא לעולם בברכת המצות ובברכת הנהנין**

**שאלה:** אישה שהכינה בצק לסופגניות, וטיגנה וברכו עליהן מזונות, ותוך כדי שהיו עסוקים באכילתן, הכינה האישה עוד בצק של סופגניות, האם צריך לברך מזונות על הסופגניות מהבצק השני?

א. כתב מרן השו"ע בהלכות שחיטה (יו"ד סימן יט ס"ה), ברכה על שחיטה אחת, פוטרת כמה שחיטות ששוחט, אם לא עשה הפסק בדיבור שאינו מצרכי השחיטה. ויש אומרים דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק. ומהלכה זו למד המג"א (סימן תנז סק"א) לגבי מי שלש כמה עיסות גדולות משיעור חלה, שנהגו שמכל עיסה ועיסה אשה אחרת מברכת לעצמה. ואם אדם אחד מפריש לכל העיסות, די בברכה אחת לכולם אם לא הפסיק בינתים בשיחה שאינה מענין הלישה. וכ"פ המשנ"ב (שם סק"ד). ובפשוט דברי המג"א משמע, שאפי' אם עדיין העיסה השניה לא נעשית שפוטרת אותם בברכה, וכ"כ לבאר בדבריו בשו"ת רב פעלים (ח"ב י"ד סימן ב ד"ה והנה) עפ"ד החק יעקב (סימן תנז סק"ג). אולם י"ל שמדברי השו"ע הנזכר בה"ל שחיטה אין ראייה לנ"ד, דהתם כל הבהמות עומדות לשחיטה כבר נמצאות, וכבר בשחיטה הראשונה שייכת מצות השחיטה בכולם, ומשו"ה הברכה יכולה לחול על כולם. משא"כ בני"ד העיסה השניה לא נעשית עדיין, ולכאורה ל"ש לברך במקום שעדיין לא נתחייב במצוה.

**לפטור דבר שלא בא לעולם בברכות הנהנין**

ב. ולפ"ז יש לומר ג"כ בברכת הנהנין, שאם בירך על פת פוטר גם את הפת שיאפה אחר"כ.

אלא שראיתי בכף החיים (סימן קסט אות יח) שכתב שאפי' אורח המתארח אצל בעה"ב דאתא דבעה"ב סמוך, מ"מ אם הכין לו קפה אחר שעשה לו בפעם הראשונה, צריך לשוב ולברך ע"ז, כיון שזה דבר שלא בא לעולם, ואפי' אצל בעה"ב עדיין אינה מזומנת, שמחוסרת מלאכת בישול, ואותה מלאכה עדיין לא באה לעולם. ורק בדבר שהיה מזומן לפני בעה"ב, ואח"כ הביא לפני האורח אין צריך לברך משום דסמיך אתא דבעה"ב.

ולכאורה לפמש"כ לעיל, גם ככה"ג שמחוסר מעשה אין צריך לברך. ועוד דברכות הנהנין נראה שיותר פשוט לפטור בהם דשלב"ל מברכות המצות, שהרי בברכות המצוה כל מעשה טעון ברכה בפ"ע, וכ"כ נפטר מהברכה הראשונה, ואילו בברכות הנהנין לא כל מאכל ומאכל טעון ברכה בפ"ע אלא נפטר מדין גררא, וכמש"כ בספר המכריע (סימן טו) ז"ל: כשיש שתי מצות עם שח צריך לברך, ומ"ש משתי

ב' מהיכתי תיתי שיהיה אפשר לברך על הכשר מצוה.

והנה בנידון של ברכה על הכשר מצוה איכא בגמ' מנחות דף מב עמוד ב וז"ל: כל מצוה דעשייתה גמר מצוה, כגון מילה, אף על גב דכשירה בעובד כוכבים - בישראל צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה, כגון תפילין, אף על גב דפסולות בעובד כוכבים - בישראל אינו צריך לברך, ולכאורה מוכח מהאי גמרא שא"ל לברך על הכשר מצוה א"כ לכאורה הוי קושיא על דברי התרומת הדשן, אלא דאפשר לחלק בניהם ולומר דתפילין אין שום צורך להכין אותם לבד ובאותה מידה שיכול להכין את התפילין יכול אף לקנותם ולכך לא שייך לתקן ע"ז ברכה.

אמנם יהיה קשה טובא מהא דהובא בגמ' ונפסק להלכה בשולחן ערוך אורח חיים הלכות תפילין סימן ל סעיף ג: היה רוצה לצאת לדרך בהשכמה, מניחם וכשיגיע זמנו ימשמש בהם ויברך, דליכא למיחש שמא יישן בהם, כיון שהשכים ויצא לדרך.

והנה יש להקשות על זה, דאי אמרינן שאפשר לברך על הכשר מצוה נימא לו שיברך כשמניחם והנחתם הוי כדי לקיים את המצוה והוי כמקיים את הכשר המצוה ודמי לגמרי לדינא דהדלקת נרות חנוכה בערב שבת.

והנה להמעיין בלשון של התרומת הדשן יראה שכתב שם וז"ל: ע"כ היינו טעמא "דמשום דא"א בענין אחר" חשיבא הכשר מצוה ע"כ. והנה כיון בזה לכאורה לומר דבחנוכה הצורה של ההדלקה כל הזמן חייבת להיות הזמן של ההדלקה א"כ יש פה הדלקה שהיא הכרח גמור שתהיה ובה מחדש התרומת הדשן דהוי חלק מהמצוה ויכול לברך עליה ואף חשיב שקיים את המצוה משום שעשה חלק זה של המצוה שהוא מחוייב שיהיה

העולה מן האמור:

שהתרומת הדשן מחדש שעד כמה שיש חיוב גמור לעשות את ההכשר מצוה בשביל המצוה חשיב חלק בלתי נפרד מהמצוה וכשמקיים את ההכשר מצוה חשיב עוסק במצוה עצמה

ולפי"ז ברור החילוק בינו לבין תפילין דבתפילין יכול שלא לצאת כלל ואין זה דבר שקשור עם קיום המצוה רק שהוא ביחידות החליט לצאת לדרך ולכך יקשה עליו לקיים את המצוה, משא"כ בחנוכה כשתיקנו את המצוה לא היה אפשרות אחרת לקיים את המצוה בלתי אם הדליק לפני הזמן בערב שבת.

והנה איכא לזה סיוע מהא דאיתא בגמ' מסכת מכות דף ח עמוד א וז"ל: א"ל ההוא מרבנן לרבא: ממאי דמחטבת עצים דרשות דלמא מחטבת עצים דסוכה ומחטבת עצים דמערכה, ואפ"ה אמר רחמנא: ליגלי א"ל כיון דאם מצא חטוב (אינו חוטב) לאו מצוה, השתא נמי לאו מצוה.

וברש"י איתא וז"ל: כי לא מצא חטובה אין החטבה מצוה אלא עשיית הסוכה.

מבואר מדבריו שיש לחלק בין חטיבת עצים לסוכה לבין עשיית הסוכה, ולכאורה החילוק הוא שחטיבה יכול למצוא חטוב א"כ אין זה חיוב בעצם המצוה, אבל בעשייה כל שנה חייב לעשות [ואם משאיר את הסוכה שלשנה שעברה הוי סוכה ישנה ופסולה וגם את הסוכה של שנה שעברה היה חייב לבנות] ולכך מברך על עשייה ולא על חטיבה.

וכן מבואר להדיא בחידושי הריטב"א שם וז"ל: כיון דאם מצא חטוב אינו חוטב לאו מצוה הכי נמי אינה מצוה. (אף [אין] הלשון זה נאמר בדקדוק, והכי בעינן לומר דכיון דאם מצא חטוב אין עליו מצוה לחטוב ולא עדיף הא מהא, אף כשלא מצא חטוב שהוא צריך לחטוב ולא סגי בלאו הכי אין החטיבה היא חטובה מצוה, והכשר מצוה בעלמא הוא ואפילו הידור מצוה אין בזה יותר מבזה.

מבואר להדיא שזה חשיב הכשר מצוה בעלמא מכיון שאין זה מחוייב, אולם עשייה שהיא מחוייבת לא יכולה להיחשב הכשר מצוה בעלמא אלא חשיב יותר מהכשר ונראה לומר

שחשיב כחלק מהמצוה עצמה, ומיושב שפיר.

#### הרב עמנואל פיאצא

### מינוי שליח להדלקת נר חנוכה

**שאלה:** אשה שהדליקה נרות שבת ושכחה להדליק נרות חנוכה האם יכולה למנות שליח שידליק נרות חנוכה עבורה, והאם יש חיסרון של כל מילתא דאיהו לא מצי עביד, שליח לא מצי משוי.

#### תשובה:

ז"ל **השו"ע** (או"ח סי' תרע"ט ס"א) "בערב שבת מדליקין נר חנוכה תחילה ואח"כ נר שבת".

ועיין **בט"ז** (ס"ק א') ו**במג"א** (ס"ק א') דכתבו דאם אישה הדליקה של שבת תחילה לא תדליק שוב של חנוכה אלא תאמר לאחר להדליק דהרי קבלה שבת בהדלקה.

והנה כתוב **בגמ'** (נזיר י"ב) דאין אדם יכול לעשות שליח לקדש אשת איש לאחר שתתגרש, וביארו הטעם בגמ' משום דכל מילתא דהמשלח לא מצי עביד, שליח לא מצי משוי. דהרי אפ"ל הוא היה אומר לאשה זו הרי את מקודשת לי לאחר שתתגרשי אינה מקודשת, א"כ כעת אינו יכול למנות שליח שתקדש את האישה לאחר שתתגרש.

וע"פ זה תמה **הפרי מגדים** (א"א ס"ק א') על הט"ז והמג"א איך יכול מי שקיבל עליו שבת למנות שליח שלא קיבל עליו שבת להדליק בעבורו נרות חנוכה הא קיימא לן דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד, שליח לא מצי משוי. ותיירץ דלאו שליחות ממש הוי, כיון שממונו הוא, והאחר מעשה קוף עביד.

ונראה לבאר הדפמ"ג ס"ל דבהדלקת נרות חנוכה המעשה הוא מעשה בכל אופן ולא חלות שנוצרת כתוצאה מהמעשה, דהחיוב הוא בתצוה שהנר יהיה דלוק, ולא במעשה הדלקת הנר, ולכן לא צריך שליחות ממש אלא סגי במעשה קוף בעלמא. אבל צריך שהמדליק יהיה בר חיוב דמ"מ ההדלקה עושה מצוה כמבואר בשו"ע בס"י תרע"ה.

ומצאנו **באחרונים** עוד מספר תירוצים. הרי שהתוספת שבת שהאדם רשאי להוסיף ולקבל על עצמו מפלג המנחה לדברי **הלבוש** (או"ח סי' רס"ג ס"ז בהגהה) הוא בגדר קבלה של "נדר", דכתב דאם אדם קיבל שבת מבעוד יום יכול לישאל על קבלתו כדון "נדר" (כפני שלושה ובפתח וחרטה כדון) ולאחר מכן יכול לעשות מלאכתו. ועיין עוד בזה **בהגהות רע"א** סי' רנ"ג על מג"א ס"ק כ"ו.

ועל פי יסוד זה כתב לתרץ בספר **חזון עובדיה** (חנוכה עמו' קע"ח) ד"ל שכיון שיכול לעשות התרה על קבלתו לא חשיב לא מצי עביד, ואם כן מי שקיבל עליו שבת יכול למנות שליח שלא קיבל עליו שבת להדליק עבורו נרות חנוכה. וגם בספר **שלמי מועד** (סוף עמו' רמ"ג) מובא דכן ס"ל סברה זו **הגרש"ז אורבך זצ"ל**.

**ובשו"ת מהר"ם ש"י** (ח"א, אהע"ז תשובה קכ"ט) כתב לתרץ וז"ל "ולו נראה דהטעם בזה משום שליחו של אדם כמותו, א"כ ממנ"פ, אם איהו לא מצי עביד איך אפשר שיה' שליחו כמותו דיהיה מצי עביד דהרי שליחו הוא לו כיד אריכתא, והיינו בדבר דלא מציל מיעבד מצד ענין השליחות עצמו וחדא מילתא הוא. אבל היכא דהם ב' ענינים נפרדים כמו הכא גבי נר חנוכה, מצד מצות חנוכה יכול למיעבד ורק מצד איסור שבת לא מצי למיעבד" וכו'. עכ"ל.

והביאור הוא שהיות בעצם יש לאשה כוח להדליק נרות חנוכה, אלא שיש עליה איסור מצד שבת, בזה לא נאמר הכלל אם איהו לא מצי עביד כו', אלא השליח הוא היד אריכתא של המשלח לגבי הדלקת נר חנוכה. ורק כשבעצם אין למשלח כוח לעשות המעשה אינו יכול למנות שליח דיאנו נחשב כהיד אריכתא שלו.

ועיין **"ביד המלך"** (מובא בספר רב ברכות מערכת כ') דכתב דהכלל אם איהו לא מצי עביד כו' לא שייך אלא היכא דהחיסרון הוא מצד הענין דלא מצי עביד השתא, ואין ביכולת שום אדם לעשותו כעת, ולכן לא שייך שליחות על

זה, כגון בהיהא דמסכת נזיר דלא מצי לקדש אשת איש. והסיוד הזה כתבו גם בבאור **העמק שאלה** על השאלות (ס"פ חיי שרה) ובשואל ומשיב (קמא ח"ב סי' קט"ו) ו**בהגהות מצפה איתן** בחידושי (לקידושין כ"ג).

וע"פ זה נראה לומר דאף בנדון דידן אפשר למנות שליח להדלקת נרות חנוכה דאין כאן חיסרון מצד העניין דהא אע"פ שהמשלח אינו יכול להדליק מ"מ אחרים שלא קיבלו עליהם שבת יכולים.

ובספר **משמרת חיים** (ח"א עמו' ע') **להגר"ח פ"י שניברג זצ"ל** תירץ וז"ל "ונראה דלא דמי לכלל של כל מילתא כו', דהיכא אמרינן כל מילתא כו' כגון גבי עושה שליח לקדש אשת איש וכשבא שם נעשית פנויה דאז יש חסרון דכל מילתא כדאיתא בניזר דף י"א. והטעם דכיון דלא היה לו הכוח לעשות מעשה קידושין זו והגדר דשליחות הוא דהמשלח נותן לשליח הכח שיש לו לעשות המעשה הכא דאין לו הכוח לקדש אשה זו לא שייך שיעשה שליח לכך, משא"כ גבי הדלקות נרות לאחר שיקבל שבת בדואי לא שייך לומר דאין לו הכוח לעשות המצוה בהדלקה בדואי יכול אלא דיש עליו איסור שבת להדליק ודואי מטעם זה לא נפקע כוחו להדליק דאם עבר והדליק קיים המצוה אם לא מטעם מוצה הבאה בעבירה וממילא לא שייך הכא הכלל דכל מילתא כו' עכ"ל.

והביאור בדבריו הוא שכל עיקר השליחות הוא מה שהמשלח מוסר לשליח בשעת המינוי את כוח המעשה שיש לו. ולכן לגבי עושה שליח לקדש אשת איש כיון שאינה בתורת קידושין כלל ממילא אף המשלח נחשב לגביה שאינו בתורת קידושיה ואין כוח מעשה הקידושין בידו ולכן גם אינו יכול למנות שליח על קידושיה, מה שאין כן לגבי נרות חנוכה דיש לו כוח לעשות המצוה בהדלקה אלא דיש עליו איסור שבת ומטעם זה לא נפקע כוחו.

והאמת שהיסוד הזה נמצא כבר **בבית מאיר** (סי' קי"ט) ו**בשערי יוסר** (ש"ו פ"ז).

ולענין הברכות **הפמ"ג** (שם) הניח בצ"ע איך מברך השליח ברכת "להדליק" דהרי הבעל הבית אינו מדליק, וכתב דאפשר מישים שומע כעונה. אבל לגבי ברכות "שאחינו" ו"על הניסים" כתב שיכול לברך בעצמו כמו הרואה נרות אצל אחר.

אולם **במשנ"ב** (ס"ק א') כתב דהשליח יברך "להדליק" ואזיל לשיטתו דאף לגבי המצוה את תבירו להדליק עבורו נר שבת כתב לעיל בס"י רס"ג ס"ק כ"א בשם דרך החיים שהשליח צריך לברך.

ונראה לומר שהפמ"ג הניח בצ"ע איך האחר יברך משום שאזיל לשיטתו דכתב דהאחר המדליק אינו שלוחו ממש אלא מעשה קוף בעלמא עביד. ואילו המשנ"ב שכתב שהאחר יברך משום דס"ל דהוא שלוחו ממש וס"ל כאחד התירוצים שהבאנו לעיל.

**לסיכום:** אשה ששכחה להדליק נרות חנוכה והדליקה נרות שבת וקבלה עליה את השבת יכולה למנות שליח שידליק נרות חנוכה עבורה ואין כאן חיסרון של כל מידי דלא מצי עביד לא מצי משוי שליח. והוא יברך ברכת "להדליק" והיא תעמוד שם ותשמע הברכה מפי השליח ותענה אמן. אבל ברכת "שאחינו" וברכת "על הניסים" יכולה בעצמה לברך.

#### הרב רזיאל שרבאני

### זריקת חנוכיות עם כיתוב קודש לפח

שאלה: חנוכיות של ילדים שחרוט עליהם "הנרות הללו קודש הם" האם מותר לזרוקם לפח אחר חנוכה או שמא יש לגונזם?

תשובה: מצינו לגרש"ז בהליכות שלמה (על סוכות עמ' קיח') לגבי קישוטי סוכה שכתבו עליהם פסוקים כמו "ברוך אתה בבוואך" וכד', שכיון שנכתבו למליצה בעלמא ולא לשם לימוד, אז אין בהם שום קדושה ואינם טעונים גניזה.

ומזה יש ללמוד לנ"ד, דהגם שנוסח הנרות הללו הוא קדום



מותר להשתמש בהם, א"כ מה שדולק יותר מהשיעור הוא הידור בעלמא, והידור לא שייך אלא בשעת קיום מצוה. והביאו המגן אברהם (שם סק"ב). וכתב המג"א, ש"מ"מ ה"מ בנרות של שמן, אבל בנרות של שעוה בודאי שראוי לעשותם ארוכים יותר, מכיון שכשהם ארוכים יותר הם יותר נאים למצוה וא"כ ההידור מתקיים כבר בשעת קיום המצוה.

והנה בדין כבתה אין זקוק לה (ראה שו"ע סי' תרעג ס"ב), כתב הרש"ל (שו"ת סי' פה) 'הא דכבתה אין זקוק לה, היינו לחיוב אבל הרוצה לזכות במצוה שלימה יחזור וידליק דלא גרע מן המהדרין'.

ולכאוף היה נראה לומר בדעת הרש"ל, שחולק על דברי הרמ"א וסובר ששייך לקיים הידור לאחר קיום המצוה, שהרי לכאוף הגדר בדין 'כבתה אין זקוק לה' הוא כפי שכתב הרעק"א (בשו"ת מהדו"ת סי' יג, ובהגהות שו"ע סי' תרעו ס"א), שמכיון שכבתה נפסק ועבר זמן מצותה לגמרי. וכמו שמבואר בחכמת שלמה (סי' תרעג ס"א), דדין 'כבתה' נאמר רק אליבא למ"ד 'הדלקה עושה מצוה', מכיון שהפירוש הוא דהוי כמו אשו משום חציו דמה שדולק תחלה הוי כאילו הדליק הכל מיז, וע"ש.

ואלא דלפי"ז יש לתמוה בדעת המג"א, שאף שהביא להלכה את דברי הדרכ"מ בדין שיעור השמן וכנ"ל, כתב להלכה (סי' תרעג ס"ק יב) גם את דברי הרש"ל שאם כבתה ראוי להחמיר לחזור ולהדליקה בכל ענין. ולדבריו נצטרך לדחוק ולחלק בין תוך זמן השיעור לאחר זמן השיעור, שבתוך זמן השיעור אף שאין זקוק לה מ"מ לא נגמרה מצותה לגמרי ויכול להמשיך על עצמו חיוב נוסף של הידור, ודלא כמו שנתבאר ברעק"א. וצ"ע.

וראה שלדברי הדרכ"מ יש לעיין אם המדליק יותר מהשיעור עובר על 'בל תשחית', דהרי לדבריו אין בזה מצוה, וכבר כתב בשו"ת תורה לשמה (סי' עו), 'ש'אין כל סמך ולא רמז בספרי הקודש, למה שיש נוהגים להדליק הנר עד יום שבת בערב, ולא יפה הדבר וצריך לבטלו, כי עוברים על בל תשחית, דשרגא בטהרא מאי אנהי'. וצ"ע.

**הרב יוסף מאיר יפרח  
בדין נרות ההידור**

**הערה בדעת הכת"ס**

בכתב סופר (או"ח סי' קלה) פסק שאדם העומד ביום השלישי מימי החנוכה ואין בידו אלא שני נרות לא ידליק אלא נר אחד, וטעמו בזה דהואיל ואינו מוסיף כמנין הראוי לאותו לילה נאמר עליו כל המוסיף גרע לפי שממטע הנס של הלילה ההוא, אבל שמדליק רק נר אחד הרי הוא זכר לעיקר הנס ולא למספר הימים יעו"ש, וכ"פ בחיי אדם (כלל קנד סי' כה), ופסקם במשנ"ב (סי' תרע"א סק"ה). ובבית הלוי (תשו" סי' צה, עה"ת עניני חנוכה דף כט ע"ב) ג"כ כתב דאין צריך להדליק אלא נר אחד שהוא עיקר החיוב, כי מה הידור יש אם ידליק את שניהם כיון שאינו ממספר הימים יעו"ש. והאי מילתא פשיטא דכל הדין הנ"ל הוא דוקא בנרות שעוה ובאופן שאי אפשר לחלקם לשנים להכי ידליק רק נר אחד, אבל בנרות של שמן שאפשר לחלק השיעור לשנים פשוט שיעשה כן וידליק את שני נרות ההידור, ואע"פ שלא היא בהם שיעור מחצית השעה, מ"מ הא ללישנא קמא (שבת כא): סגי בהכי. ושוב מצאתי כן בחזו"ע (עמ' לב).

**ויל"ע לדעתו כיצד יעשה באופן שיש לו ביום השלישי**

ז ובעצם דברי הדרכ"מ יש להעיר לכאוף, דהנה לא מבעיא לדעת המהר"י אבוהב (הובא בב"י סי' תרעז ד"ה הנותר) שלכו"ע כל ההיתר להשתמש בנותר השמן ביותר מהשיעור הוא רק כשהקצה בפירוש לשיעור זמן הדלקה, אבל אם נתנו בסתם הוא מוקצה למצותו. אלא אפילו לדעת הר"ן (שבת ט. מהר"ף) שכתב, שלדעות שצריך לשרוף את השמן הנותר ביותר מהשיעור, לדעתם גם אסור ליהנות מהשמן מכיון שהוא הוקצה למצותו. ומבואר א"כ שאפשר לקיים הידור לאחר קיום המצוה, שהרי לדעתם שייך לאסור את השמן גם לאחר שיעור זמן ההדלקה. וצ"ע.

ומובא כבר במסכת סופרים, בכ"ז ודאי שזה נכתב למליצה בעלמא ולא לשם לימוד ולכן מותר לזרוקם לפח, ומהיות טוב ישים את החנוכיה בשקית סגורה ויזרקנה לפח, כדי שלא יהיה בזיון.

ויש לציין שראיתי בקובץ אור מרדכי (כסליו תש"פ עמ' 150) בשם הגרי"ש זצ"ל שהורה שאין לכתוב על קופסאות של נרות חנוכה "הנרות הללו קודש הם" כי יכולים לבוא לבזיון אח"כ שזורקים לאשפה, ולא ברור שם האם דעתו של הגרי"ש היא שצריך גניזה, או שכונתו רק שלא ישים בבזיון בפח אלא בתוך שקית נפרדת.

ועכ"פ יש את הגרש"ז שהוא ודאי מתיר בזה, ויש לנו על מי לסמוך, וכמדומה שכך מנהג העולם.

**הרב עמרם שכתר**

**ברכת שהחיינו ביום השני**

[ובו השגה על הרב הליכות מועד]

**שהחיינו ביום השני**

מי שלא היה בביתו ביום הראשון של חנוכה, ואשתו הדליקה נרות וברכה שהחיינו, נחלקו הפוסקים האם יברך שהחיינו ביום השני כאשר מדליק את הנרות.

המג"א כתב שכשם שהאשה מוציאת יד"ח בהדלקת הנרות ופוטרת אותו מלהדליק ביום הראשון, כך גם פוטרת אותו מברכת שהחיינו. והב"ח כתב שפוטרת אותו רק מחובת ההדלקה, אך נשאר עליו חיוב לברך שהחיינו, ולכן ביום השני יברך שהחיינו כשמדליק בעצמו. למעשה: המשנ"ב (סי' תרעו סק"ז) וכה"ח (סי' כו) פסקו שלא יברך, שסב"ל. אמנם בחזו"ע (עמ' קלח) העלה למעשה שיכול לברך. וכ"כ בשו"ת יבי"א חלק יא סי' עח.

הדבר היותר מצינו הוא אם הבעל הדליק ביום הראשון ובירך שהחיינו, ואשתו לא הייתה בבית. או שבניו ובנותיו לא היו בבית.

ויש לדון בדעת החזו"ע בכה"ג אם האשה או הבנים צריכים לברך ביום השני אם נוכחים בהדלקה הנרות שמדליק בעל הבית.

**וראיתי בספר הליכות מועד** (מהדורת תשפג עמ' יג, פרק א הערה נט) שכתב שלדעת החזו"ע צריך לברך, ולעני"ד המעין בדברי הפר"ח בסי' תרעו (סק"א וסק"ג), ובשו"ת שואל ונשאל ח"א (סי' יג), וכן בחזו"ע הנ"ל ובשו"ת יבי"א חלק יא (סי' עח) יראה שדווקא אם מדליק בעצמו יכול לברך, ולא אם רק נוכח בהדלקה.

ומ"מ הטוב ביותר "לברוח" מהנ"ל, ולהקפיד שלפחות ביום הראשון יהיו נוכחים כולם בהדלקה.

ובזה מרויחים גם דבר נוסף, שהנה נחלקו הראשונים בדין אדם שהדליק עליו בתוך ביתו ואח"כ הוא רואה נרות חנוכה, האם צריך לברך ברכת הראיה על הדלקת הנרות, וכן על הניסים ושהחיינו ביום הראשון.

א. דעת המרדכי שצריך לברך, שיצא יד"ח הדלקה אך עדיין צריך לשבח הבורא.

ב. דעת הרשב"א והר"ן שא"צ לברך - שברכות אלו נגרות אחר ההדלקה וכשם שנפטרים מחובת ההדלקה, כך נפטרים גם מברכות אלו.

ג. להלכה פסק הש"ע (סי' תרעו ס"ג) כדעת הרשב"א וסיע'.

אך כאשר נוכחים כל בני המשפחה, לא נכנסים למחלוקת הנ"ל. ובפרט ביום הראשון שזוכים להשתתף עם בעל הבית בברכת שהחיינו.

**הרב אריאל יוחנן**

**הדלקת נרות חנוכה יותר מחצי שעה**

כתב הדרכי משה (סי' תרעב אות ת) שאף בזמנינו שמצות הדלקה שייכת עד עלות השחר, אין מצוה להדליק נרות ארוכות הדולקות יותר מן השיעור, שמכיון שהוא כבר קיים את המצוה במה שדלקו כשיעור ולאחר שדלקו כשיעור

שמן כשיעור מחצית השעה לשני נרות, נר החיוב ועוד נר הידור אחד, ועוד שיעור רביעי השעה לנר ההידור הנוסף. דהנה אי נימא שיתן בנר השני כדי שיעור מחצית השעה כדינו ובנר השלישי את שיעור רביעי השעה הנותר, הרי מאחר דקי"ל דהדלקה עושה מצוה, ובשעת ההדלקה הרי כבר היה יודע שזה הנר השלישי עתיד הוא להיכבות אחר רביעי השעה כך שישארו לפניו רק שני נרות דולקים תוך זמן מחצית השעה שהוא שיעור ההדלקה לדינא כמבואר בשו"ע (סי' תרעה סעי' ב), הרי לדידיה י"ל שכשם שאסור להדליק מלכתחילה ביום השלישי שני נרות מהטעם הנ"ל, הכא נמי אין לו להדליק מלכתחילה ג' נרות באופן שיוודע שהנר הג' יכבה אחר רביעי השעה וממילא לא יזכרו מנין הימים, כי גם בזה נמצא דהוה חסרון מעיקרא בעיקר המצוה. ונלענ"ד פשוט שיהא מוכרח ליתן בשני נרות ההידור שיעור שוה כך שיכבו שניהם כאחד אף שיעי"ז יהא בנר השני פחות משיעור מחצית השעה ונסמוך בשני נרות הללו אלישנא קמא (שבת שם) דסגי בהכי.

**הערה בדעת השפת אמת**

הנה נחלקו האחרונים בהך פלוגתא דכבתה אי זקוק לה (שבת כא). אי שייכא נמי גבי נרות ההידור, דעת הכתב סופר בתשו' (או"ח סי' קלד) שבנרות ההידור לכו"ע כבתה אין זקוק לה הואיל ואת ההידור כבר קיים בהדלקה הראשונה. מיהו זהו דוקא בכה"ג שכבו כל נרות ההידור, אבל כשכבו רק מקצת נרות ההידור חייב לחזור ולהדליק כדי שלא יטעו במנין הראוי לאותו לילה, או שיכבה שאר נרות ההידור וישאיר נר דעיקר המצוה, ומסיק דלמאן דקי"ל (סי' תרעה ס"ב) דכבתה אין זקוק לה הרי שאף באופן שכבו רק מקצת נרות ההידור אין צריך לחזור ולהדליקם, וזאת מכיון שעיקר מעשה המצוה הוא בהדלקה ובשעת ההדלקה הרי כבר נתקיימה המצוה עם המנין הראוי לה. לעומת זאת דעת השפת אמת (שבת כא: ד"ה ויש לעיין) דנרות ההידור שכבו כו"ע מודו דזקוק לה, כיון שסברת מ"ד כבתה אין זקוק לה היא שאין תועלת בהדלקה השניה כיון שעיקר המצוה נתקיימה כבר בהדלקה הראשונה להכי לא תיקנו חז"ל לחייבו לחזור ולהדליק, אבל בנרות ההידור הרי יש תועלת במה שחוזר ומדליקם כל זמן שגנר המצוה דולק כיון שעי"ז יהא היכר למנין הימים שעומד בהם, ולהכי גביהו כו"ע מודו דזקוק להו.

והנה בשפ"א שם לעיל מיניה (סד"ה ת"ר) כתב בה"ל: אכן נראה לומר בזה דודאי הוי מצוה גמורה ההידור, דכך היה התקנה שמהדרין יעשו המצוה באופן זה וכו', וזה המהדר אינו עושה ג"כ אלא מצוה אחת כמו המדליק נר אחד רק המצוה שלו הוא באופן זה וכו', ולכן אם שכח לברך עדיין הברכה שייכא ביה, דלמהדרין כל הנרות מעיקר המצוה הם יעו"ש.

ומתבאר מדבריו דאיהו ס"ל דאם בדעתו לעשות כדיון המהדרין הרי דדיינינו לנרות ההידור כאילו המה מגוף עיקר המצוה ודינם כנר דחיוב, ולהכי פשיטא ליה נמי דאם שכח לברך ונזכר תוך כדי הדלקת נרות ההידור יוכל לברך השתא כי סו"ס הכל חדא מצוה. [ובכל זה מודה הוא לסברת הכת"ס בתשובה הנ"ל יעו"ש. ואפשר דמודה לו נמי בהא דהעומד ביום השלישי ויש בידו רק ב' נרות שלא ידליק את שניהם. וצ"ע. ויעו' בתשו' רע"א מה"ת סי' יג שמסיק לדינא דמברך אף אחר סיום הדלקת הנרות, אכן איהו ס"ל דבתר הדלקת הנר הראשון כבר כלתה עיקר המצוה ומכאן והילך יש לפניו רק מצוה הידור, והא דאפ"ה יכול לברך הוא מטעמי אחרוני כמבואר בדבריו שם].

ומסתפקנא השתא לדעתו היאך יהא הדין באופן שכילה להדליק כפי מנין הימים הנצרכים לאותו היום ושוב נזכר ששכח לברך ובתוך כך כבו נרות ההידור, דהנה לדידיה בכה"ג הרי מוטל עליו לחזור ולהדליקם, אכן יש להסתפק אי בשעה שחוזר הוא להדליקם יעשה זאת בברכה, כי לפ"ד לעיל שנרות ההידור הם מעיקר המצוה א"כ י"ל דה"נ אף היכא שכבו הואיל ומוטל עליו לחזור ולהדליקם יוכל

במגילה שקריאתה היא ג"כ משום פרסומי ניסא (כמבואר במגילה דף ג.)

וראיתי להגר"ח קנייבסקי זצ"ל בספר דרך שיחה (ח"ב עמ' שג) שנשאל בזה, והשיב דמגילה בדרך כלל היא בציבור ואין ציבור עני, ולא שכיח שימכור כסותו לזה, אבל אה"נ אי אתרמי שאין לו מגילה, ימכור כסותו, וכה"ג שיהיה די בזה לקניית המגילה, ובאמת יש חיוב בזה. ע"כ. [ועי' בביאור הלכה (סימן תרנו) שהעלה דבכל המצוות צריך למכור כסותו. ע"ש. אולם לכאורה אין דבריו מדויקים בדברי הרמב"ם עי' בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן רכג אות ז). וקצרת].

אולם בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תקא) כתב שבכל המצוות אינו חייב למכור כסותו, דהרי חשב לעשות מצוה ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, משא"כ בנר חנוכה איכא פרסומי ניסא לאחרים, ומה לאחרים במחשבתו. ולכך שפיר כתב המגיד משנה וכל שכן נר חנוכה שמפרסם לכל מד' כוסות שמפרסם לבני ביתו. וכן בשו"ת שבו"י (ח"ג סימן מט) דשפיר כתב המגיד משנה דנר חנוכה דמפרסם הדלקתו ברבים הוא כל שכן מד' כוסות, ואיה"נ אי מדליקים בפנים שאני. ע"ש. וא"כ לפי"ז יש לחלק ולומר דזהו רק בנר חנוכה אבל במקרא מגילה איה"נ דלא יצטרך למכור כסותו בעבורה. והארכתי בזה בקונט' מועדיך לחיים (סימן ז).

ההידור לפי שלא היו לפניו מתחילה, ועיקר הסברא דנרות ההידור הוה כעיקר המצוה נראה דשייכא רק בכה"ג שהיו לפניו מתחילה ואף היה בדעתו להדליקם כדון מהדרין, משא"כ בנדו"ד דבשעת ההדלקה לא היו לפניו א"כ אף עתה שבאו לפניו תו לא דיינינו להו' כחלק מן המצוה וממילא בהדליקו אותם לא יברך. [ואף לסברות הגר"א הנ"ל יל"ע אי יברך בגוונא הנז']

#### הרב חיים בונן

### למכור כסותו עבור נר חנוכה ומקרא מגילה

כתב הרמב"ם הל' חנוכה (פ"ד הי"ב) 'מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק'.

ומבואר שמחוייב למכור כסותו לנר חנוכה, והמקור לזה, כתב המ"מ שהוא מהמבואר בפ"ז מהל' חמץ ומצה שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות משום פרסומי ניסא, וכל שכן בנר חנוכה דעדיף מקידוש היום.

וצריך להבין דברי המ"מ דכתב 'כל שכן' מד' כוסות, והיה לו לומר 'הוא הדין' לנר חנוכה. ועמד בזה הלחם משנה ע"ש.

ובגוף דברי הרמב"ם יש לדון האם ג"כ מחוייב למכור כסותו

אף לברך עתה. אכן י"ל דאף לסברתו דבכה"ג דשכח לברך והוא עודנו מדליק את נרות ההידור יכול לברך עתה, מ"מ י"ל דשאני הך הידור דשעת ההדלקה מהך הידור דחוזר להדליקם אחר שכבו, כי הנה אע"פ דלדעתו דינא הוא דבכבו חוזר ומדליקם, מ"מ נראה דבכה"ג לא דיינינו לנרות ההידור להיות דינם כעיקר המצוה, כי ודאי שאחר כלותו להדליק את הנרות של היום הוא כבר כלתה כל מצותו, ומאי דאעפ"כ מוטל עליו עתה לחזור ולהדליקם הוא מטעם הידור מצוה צדדי, כי יש בזה תועלת להיכר הימים, וא"כ אפשר שבאופן הנ"ל אכן ידליקם בלא ברכה. [ולסברות הגר"א הנ"ל נראה דגם בכה"ג ידליקם בברכה]. ונראה לי טפי כהצד הזה, דאי לא נימא הכי תיקשי עליה דמהכ"ת דנימא דחייב הוא להדליקם אחר שכבו הא ק"ל הדלקה עושה מצוה ובהיא שעתא הרי הודלקה כמצותה, אכן אי נימא דאף לסברת השפ"א אין חיוב הדלקה זו אלא כהידור מצוה צדדי ולא כהידור דשעת ההדלקה דהוא אכן חלק מעיקר מצות ההדלקה, אתי שפיר.

ובאופן שהיה לו רק נר אחד ושכח והדליקו בלא ברכה ושבו נזדמן לו באותו הלילה נרות כמספר הימים שעומד בהם עתה, נראה לכאורה דלסברא דההידור הוא מעיקר המצוה א"כ גם באופן הנז' ידליק את נרות ההידור בברכה. אכן יש לדחות, כי י"ל דבאופן הנ"ל הרי אחר הדלקת הנר הראשון כבר כלתה המצוה כי לא היה בדעתו אז להדליק את נרות

## חנוכה באגדה

לקבוע יום טוב אך נס שכל כולו הוא לצורך קיום מצוה עליו אין קביעות יו"ט, והסבירו עפ"י דא"כ הנס שקבעו עליו הוא נס הנצחון במלחמה שגברו על היוונים ויכלו להמשיך לעבוד את השי"ת, רק היה מקום לומר דהנצחון במלחמה היה משום גבורתם של החשמונאים שהיו גבורים מאד, אלא נצחון טבעי, על כן נעשה נס פך השמן לגלות שאין כאן מעשה אדם אלא כולו נס.

וידוע מה שכתבו מרבותינו לתרץ קושיית הב"י מדוע קבעו הנס שמונה ימים הרי השמן הספיק ליום אחד וא"כ סגי בשבעה ימים של חנוכה. וידוע לבאר דבאמת נס השמן היה רק שבעה ימים אמנם קבעו שמונה ימים להורות דגם מה שהשמן דולק יום אחד הוא ג"כ נס.

זה עפ"י דברי הרמב"ן הידועים בסוף פרשת בא דמן הנסים הגלויים אתה לומד על הניסים הנסתרים וזו כוונת היצירה ואין חלק בתורת משה למי שאינו מאמין שכל מעשיו הם נס ואין בהם ממנהגו של עולם כלל. וא"כ ממה שדלק השמן שבעה ימים שלא כדרך הטבע אנו לומדים דגם מה שדלק ביום הראשון הוא ג"כ נס וע"כ קבעו ימי חנוכה שמונה ימים אף דביום הראשון לא היה נס גלוי, ועוד כתבו דהיום הראשון הוא על הנצחון במלחמה וממה שדלקו הנרות שלא כדרך הטבע נלמד שהנצחון במלחמה לא היה בדרך הטבע אלא כולו נס, והמליצו על זה דברי הפייט בני בינה ימי שמונה קבעו שיר ורננים, היינו דבאמת הנס היה רק שבעה מים ומה שקבעו שמונה ימים להודות ולהלל הוא משום שהתבוננו מחמת נס השמן שגם הנצחון וגם מה שהשמן דולק יום אחד אינו ממנהגו של עולם אלא דכאן התגלה שמי שאמר לשמן שידלק יאמר לחומץ שידלק, ועל כן קבעו ימים שמונה לשיר ורננים.

ודוקא בחנוכה יש מקום לגילוי זה שהרי כל מלחמת יון בישראל היא על שום שהיונים מאמינים בחכמת הטבע ולדעתם אין מקום לניסים ולשינוי מנהגו של עולם וכמו שיתבאר עוד להלן ולכן דוקא בנצחון על יון יש מקום לגילוי זה שגם ההישגים והענינים הגשמיים והטבעיים אינם אלא נס נסתר, וכמו שכבר כתבו רבותינו שהמילה הטבע בגי' אלהים.

ולביאור זה בפשוטו אין ענין בנס בשמן דוקא דבאותה מידה היה יכול לעשות נס אחר לברר שהנצחון לא הי מעשה ידי אדם אלא נס.

הפשט רק שכל יום מוסיפים עוד פרט אחד גרידא, כי אם שבסופו של דבר כל הפרטים מצטרפים למקשה אחת של שמונה נרות, אשר המה חפצא וחטיבה אחת של ח' ימי חנוכה - והיינו זאת חנוכה, פי' זהו המטרה והתכלית מכל ימי החנוכה שהמה כנודע ענין גילוי תורה שבעל פה, שנגלה את העומק ואור הפנימיות של התורה"ק.

זהו גם מה שמסיימים הקריאה בפסוק ד'זה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחיה מקשה היא', שהמנורה המסמלת תורה שבעל פה כנודע, והיינו כל היציין והפרחים שבה שמורין על כל החידו"ת שמחדשין ת"ח שהוא תורה שבעל פה, הכל הוא מקשה אחת ואין זה רק הרבה פרטים גרידא, ולזה משיגין לידי האור הגנוז שבתורה שהכל הוא באמת מקשה אחת ואור פנימי עצום ונורא.

#### הרה"ג יוסף גד וינברג שליט"א

### ביאור בחלק מתפילת על הניסים

תפילת על הניסים בתחילתה כשגזרה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל, בסוף אנו מזכירים ואחר כן באו בניך, ויש להבין מהי הדגשה זו בניך. ומצאתי בדברי הגר"א בביאורו על הפס' בנים גדלתי ורוממתי והם פשעו בי. ידע שור קונוה וחמור אבוס בעליו עמי לא ידע ישראל לא התבונן. (ישעיהו א ג) דיש חילוק בין מדרגות בנים, עמי, ישראל, בעלי חכמה, בעלי תורה, ובעלי מצוות, וכמ"ש בזהר בן דעסיק בגניז אבא, ובעלי תורה נקראין ישראל, ועם ה' הם אלו המקיימים מצוות, והן ה' דרגין אדם שור חמור כי אדם דרגה דחכמה, ושור מרמז על התורה כמ"ש הרואה שור בחלום וכו' נגחו היויין ליה בנים שנגמחים בתורה, וחמור הוא מי שאינו שייך לחכמה אלא למעשים. ושומה עליו להבין מדוע התחלקו דרגות אלה בתוך תפילת על הניסים.

ידועה ההערה שבגמ' שבת כ"א בסוגיא דחנוכה הגמ' מדברת על נס פח השמן, ומשמע דעיקר קביעות ימי חנוכה היא על נס פך השמן, ונצחון המלחמה לא מוזכר כלל, ואילו בתפילת על הניסים כל סיפור המאורע הוא ענין גזרות יון וההצלה מהם ולא מוזכר נס פח השמן.

ידוע מה שמובא בשם המהר"ל בקונטרס נר מצוה דעל נס הנרות לא היו חכמים קובעים יום טוב, דרק נס שנעשה לצורך הצלתם של ישראל גשמיית או רוחנית עליו ניתן

#### הגאון הרב שמעון פרבר שליט"א

#### ראש חבורת חושן משפט

### ימי חנוכה גילוי תורה שבעל פה ואור הגנוז שבתורה

קריאת התורה בימי חנוכה הם בפרשת נשא בקרבנות הנשיאים בחנוכת המזבח [והמשכן]

והנה בסוף החינוך בסיום הפרשה, כתיב זאת חנוכת המזבח ביום המשח אותו, ואחר כך כתיב זאת חנוכת המזבח אחרי המשח אותו, הפשט הוא, שהרי באותם פסוקים ד'בבא משה לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו גו' איתא ברש"י דמכאן לפינן המידה הי"ג [של י"ג המיזות שהתורה נדרשת בהן] של ב' כתובין המכחישין זה את זה עד שבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, הפשט בזה הוא שיש בתורה בתחילת לימודה ועיונה סתירות וקושיית ואין רואין את ההתאמה בכל הד"ת, אך לבסוף בא הכתוב השלישי ומכריע - בסוף רואים איך כל דברי התורה מתאימים יחדיו ואין בהן סתירה ומגרעת עקש ופתלתול, כלפי חוץ נראית התורה כאיזה אוסף וקובץ של ידיעות הלכות ודינים גרידא שאינם אלא פרטים הרבה, אך לא רואים את פנימיות הדברים איך שהכל הוא בעצם מקשה אחת וכל דבריה אחד הם ומתאימים יחדיו, ולזאת צריך את התורה שבעל פה [ע"י הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם] לעמוד על עומק פנימיות התורה שבתוכה, ואז מגלין את האור הפנימי של התורה שבתוכה ורואין איך שהכל מתאים והכל מקשה אחת.

זהו שמעיקרא ביום המשח אותו היו י"ב קערות כסף נפרדים, וי"ב מזרקי כסף נפרדים, א' לכל נשיא ונשיא בפני עצמו, אך אחר כך ממשיכה התורה"ק ועושה חשבון כללי 'שלשים ומאה הקערה האחת כסף ושבעים המזרק האחד כל כסף הכלים אלפים וארבע מאות בשקל הקדש'. 'כפות זהב שתיים עשרה גו' כל זהב הכפות עשרים ומאה גו', וכן מונה והולך כולם, פרטים רבים וחוזר וכוללם, והכוונת בזה ללמדנו שאע"פ שרואים הרבה פרטים, אבל באמת כולם מצטרפים לחשבון אחד גדול כללי, והויין מקשה אחת, וזהו שכתבת אח"כ התורה 'זאת חנוכת המזבח אחרי המשח אותו' רצונו שבסוף הכל נצטרף לחשבון אחד גדול.

זהו ענין יום שמיני של חנוכה הנקראת [בישראל] 'זאת חנוכה' שהגם שכל יום מוסיפים נר אחד והולכים, אין



להצטרף לישראל, ולפ"ז הא דהוי מלחמת מצוה אינו כיון שרוצים לקיים את המצוות אלא כיון שצד להם לא לקיים את המצוות ועל כן היו עכו"ם מצרים להם בזה, וכיון שמצרים להם הרי"ז מלחמת מצוה. וכמש"כ הרמב"ם ריש הל' חנוכה דהוי מצרים להם הרבה ופושטים ידם בבנותיהם ולכאורה בזה סגי בצרה זו דליהוי מלחמת מצוה, ובאמת במגילת אנטיוכוס מבוואר דמגזירה זו התחיל המלחמה.

ד. אמנם נראה להביא ראיה דלא היה מלחמת מצוה, דהא במלחמת מצוה ליכא כהן משוח מלחמה שמכריז מי האיש וכו', ואף כלה יוצאת מחופתה, וכהן משוח מלחמה הוא רק לחזקם לומר אל ירך לבבכם כמבוואר בראב"ד פ"ז הל' א' מהל' מלכים וברדב"ז בסכ"מ ובלח"מ שם מבוואר דכן הוא נמי שיטת הרמב"ם, ואילו במגילת אנטיוכוס מבוואר דנהגו הכרזה זו דמי שבנה בית ונטע כרם וכו', וכן מבוואר בספר יוסיפון פ"כ, ומבוואר דלא היה מלחמת מצוה וא"כ ספיר צ"ב מה היה ההיתר, וכן צ"ב אמאי באמת לא הוי מלחמת מצוה מטעם זה שבאים להצר את ישראל, ואי נימא דהיה מלחמת רשות הא צריך רשות מסנהדרין וכיון שלא היה סנהדרין להתאסף דהא אפי' לקדש החודש לא יכלו, וכן לא יכלו לעסוק בתורה, וא"כ במה ידונו אם לא ע"פ תורה, ולא יכלו להתאסף וא"כ גם מלחמת רשות לא יכלו לעשות, ובין מלחמת מצוה ובין מלחמת רשות לא שייכא, ואולי היה סנהדרין לענין זה במערות, ודחוק.

ה. ואולי כיון דלרוב ישראל לא היה צער באמת שהרבה מאוד הלכו בדרכי יוון לא היה לזה דין מלחמת מצוה, ואע"פ דלמיעוטם היה צער גדול וכמבוואר ברמב"ם ריש הל' חנוכה, אבל זה היה מיעוט, ועל כן כיון דמדין צער המציק אתינן עלה אזלינן בתר רוב ישראל אם מצטערים אם לאו, ועל כן ממילא לא הוי מלחמת מצוה, וא"כ צ"ל דהטעם דלא היה דין נפשות הוא מדין מלחמה אבל מלחמת רשות.

ו. ואולי כיון שלא היה מלך לא היה בזה דין מלחמה כל עיקר, ונהי דהיה מציאות של מלחמה, אבל דין מלחמה לא היה, וכיון דבעינן מלך ובית חשמונאי לא מלכו אלא רק אחרי שניצחו, ועי' בדבר אברהם ח"א סי' א', ופשוט דלא כל יחיד יכול לעשות מלחמה ובעינן שהעם יעשה מלחמה, ובפשוטו בעינן שבראשם יעמוד מלך וכו' מדברי הרמב"ם בהל' דכל דיני מלחמה הלא המה בהל' מלכים, ורק דבמלחמת רשות צריך המלך רשות גם מסנהדרין, והלא לא היה מלך לישראל בזמן החשמונאים, ויוון מלכו עליהם, ואולי על כן לא היה לזה דין מלחמת מצוה.

ז. אמנם לא סגי בזה דהא לפ"ז לא היה דין מלחמה כלל ואמאי היה כהן משוח מלחמה כשלחמו, וגם אם היה מלחמה בפועל אבל לא היה לזה דין מלחמה כיון שלא היה מלך, וממילא גם כהן משוח מלחמה לא בעי, דלדברינו לא רק מלחמת מצוה לא היה אלא לא היה לזה דין מלחמה כל עיקר, ואולי י"ל דלא חשיב מלחמה כיון שכל מלחמתם היה כדי גיחוק, ואף שם מלחמה ליכא.

ח. אמנם מהא דבזמן השופטים היה דין מלחמה אע"פ שלא היה מלך ומבוואר דסגי במצביא, ובזה שיש דבר אחד לדור שיהיה בזה דין מלחמה ולא בעינן מלך דוקא. ושור"ר דכ"כ הרמב"ן להדיא בסוף שכחת הלאווין ד"ה ואתה אם תבין, והסתפק שם האם יש מצוה בזמן יציאת מלחמה לשאול באורים ותומים, וכתב ז"ל ויש לי ענין מצוה להסתפק עלי והוא שייראה לי שמצוה על המלך או על השופט ומי שהעם ברשותו להוציאם לצבא במלחמת רשות או מצוה להיות שואל באורים ותומים ועל פיהם יתנהג בעניינם והוא אמרו ית' ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים על פי ה' ועל פיו יצאו ועל פיו יבואו וכו' עכ"ל.

**הרב משה שלם**

**ענין אור הגנוז**

ממורי ורבי שליט"א

איתא בספרים בשם הרוקח של' נרות של חנוכה הם כנגד לו' שעות שבהם שימש האור הראשון שהוא נגזר לצדיקים

ובזמן יוון שרוב מנין של כלל ישראל נטו אחרי חכמת יוון וגם הכהנים עובדי ה' התרשלו בעבודה כמו שהבאנו לעיל מדברי הב"ח, וזו בודאי לא הנהגה של בן כלפי אביו, דרק עבד שבעצם לא רוצה לעשות רצון רבו אלא מוכרח בכך הוא מתרשל ומחפש הזדמנויות להתחמק מהעבודה, אבל בן לא צריך ציווי מפורש אלא כשיודע רצון אביו מיד רץ לקיימו, ואם ישראל הגיעו למצב כזה שלא נוהגים כלל כבנים, כאן נוצר מקום לקטרוגם של היונים שבני ישראל מוסרים מאביהם שבשמים ואין להם שום שייכות של בנים אליו וממילא אפשר להנהיג באופן מוחלט את חכמת יוון בעולם.

אלא שמשירות נפשם של מתניהו ובניו, והצטרפו אליהם אח"כ רבים מבני ישראל עזרה לגלות את אותו יחוד של הקב"ה שהקשר שלו עם כלל ישראל שונה מכל הליכות עולם ולא ניתן להסרה וכמו שביאר המהר"ל ענין אנכי כמבוואר לעיל. וזה מה שאנו אומרים בתפילה אחר רבת את ריבם כו' ולך עשית גם גדול וקדוש בעולמך והוא אותך גילוי שהקב"ה לעולם לא יסיר אהבתו מאיתנו וברגע שנחזור אליו מיד יושיענו. ומיד אח"כ חזרה מעלת בנים לבני ישראל ואח"כ באו בניך לדביר ביתך וכו'.

ואשר על כן מבוואר דגזירות יוון היו להחשיך עיניהם של ישראל לומר שאין להם חלק באלהי ישראל, דזו היא דרגת בנים למקום שהקב"ה וישראל חד הם, והגזרות המסוימות על שבת חודש ומילה יש לפרש דבמצוות אלו ניכר הענין של אב ובנים כמ"ש החיד"א דמי שמוכן לקבוע אות בבשרו לכבודו של אביו הוא רק בן ולא עבד בעלמא, וכן אם מוכן לשבות ממלאכה יום שלם בכל שבוע אף שמפסיד בכך פרנסתו רק משום שהקב"ה ששבת ממלאכת הבריאה ביום זה הוא בודאי בן של אביו, ומצוות החודש בה ניכר ביותר החיבור של ישראל לאביהם שבשמים, דניתן לחכמי ישראל כח לשלוט הזמנים עד שאם קבעו ר"ח ביו בשוגג בין במזיד נעשה ר"ח, וכל זה בתכלית הסתירה למלכות יוון, והנצחון של החשמונאים על היונים קבע מחדש בבריאה קשר זה והגילוי הבלתי נפסק לעולם שאנו בניו וחלקו של הקב"ה.

ונס השמן ביארו רבותינו דהרי בכל יום היה הנר המערבי דולק ברציפות וללא הפסקה כדי להודיע ששכינה שרויה בישראל, ובחנוכה היה אותו הנס של נר המערבי אלא שהיה בכל שבעת הנרות ולא רק בנר המערבי, וכל זה עדות לישראל ולכל באי עולם ששכינה שרויה בישראל, והוא עצמו הנס של נצחון החשמונאים על היונים לגלות עומקו של ענין זה שישאל וקודשא בריך הוא ואורייתא חד הו, אנו בניו והוא אבינו וישראל חלק נחלתו לעד ולעולמי עולמים, וממילא מבוואר דנס הנצחון על היונים נוסף על השמן חד הם ועל כן קבעו שמונת הימים להודות ולהלל לשמן הגדול.

**הרב נפתלי צבי אליהו**

**לחשמונאים היה מותר לסכן עצמם?**

א. יל"ע מה היה ההיתר של החשמונאים לסכן עצמם, וליכא למימר שעת השמד וממילא חייבים למסור עמם אפי' ערקתא דמסאנא, דהא שעת השמד הוא חיוב למסור את עצמו היכא דמחייבים אותו לעבור על התורה ואם לא יהרגו אותו, אבל הכא שייך שיברחו למערות.

ב. ואולי י"ל משום היתר מלחמה ובמלחמה ליכא דין נפשות, אמנם יל"ע אם זה מלחמת מצוה או מלחמת רשות דנהי דמלחמתם היה על קיום התורה אבל דין מלחמת מצוה מבוואר ברמב"ם פ"ה מהל' מלכים דהוא אחד מג' אופנים, א' מלחמה נגד ז' עממים, ב' מלחמת עמלק, ג' הצלת ישראל מיד מי שמיצר להם. והנה התם לא מבוואר דאם מונעים ישראל מלקיים מצוות דיש בזה דין מלחמת מצוה. וכן לא מצאנו שמלחמתם היה לסלקם מא"י אלא לקיים מצוות, ועל קיום התורה לא מצאנו דין מלחמת מצוה.

ג. אמנם נראה דשפיר הוי מלחמת מצוה מטעמא אחרינא, והוא דאחד דמייני מלחמת מצוה הוא דאם באו עכו"ם

אמנם ודאי אינו כן דבודאי נס פך השמן הוא חלק מעיקר נס חנוכה וכמו שמבוואר בדברי רש"י בסוגיין שכתב על הגמ' מאי חנוכה על איזה נס קבעוה ובגמ' מבוואר שם ענינו של נס פך השמן בלבד ומבוואר דהוא ענינו של קביעת היום דחנוכה.

בתפילת על הניסים אנו אומרים כשעמדה מלכות יוון על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך, ונראה לכאורה שלא היתה גזירה שלא ילמדו כלל תורה אלא רצו בדוקא להשכיח מכל ישראל את התורה, וגם ידוע שגזרו עליהם במסוים על ענין שבת חודש ומילה ולא על כל מצוות התורה ויש להבין מה המיוחד בשלשה דברים אלו, וגם יש לעיין שהרי חז"ל במדרש בתחילת בראשית כתבו על יוון שעליה נאמר וחושך על פני תהום זו מלכות יוון שהחשיכה עיניהם של ישראל שאמרו להם כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלוקי ישראל, משמע שרצו לעקור כל האמונה מישראל ומדוע בתפילה לא נזכר ענין זה.

ונקדים דברי המהר"ל בנר מצוה בענין ד' המלכויות וז"ל כי בודאי מה שראו ד' מלכויות בצלם אדם, כי אלו ד' מלכויות הם כמו ד' כוחות שהם באדם. האחד, וענינה של מלכות יוון היא כח החכמה והשכל שלהם שהם רוצים להבין ולהשיג כל דבר בכח שכלם, וזה מאפיין במיוחד את היונים, לא כבבל ומדי שהם שייכים לכוח הגופני והנפשי של האדם, אלא בדוקא לכח החכמה, אלא דחכמתם יכולה להשיג רק מה שניתן להשיג בשכל האנושי ואילו דבר שהוא מעבר לשכל לא קיים אצלם.

ובדבר זה חלוקה חכמת יוון מחכמת ישראל דאצל כלל ישראל החכמה היא חיבור האדם לבורא יתברך וזה המבוואר בגמ' ב"ב יב דאי אמר גברא רבה הלכה ומתאמרא הלכה למשה מסיני כוונתה דיהיב טעמא, ומ"מ נחשב שקיבל נבואה דין אפשרות להשיג עומק החכמה של התורה אלא מכח רוח הקודש שבקרבנו כמו שכתב הרמב"ן.

וביאר המהר"ל שם ענין זה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים, וכו' הרי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם האלקי, אשר זה הוא על הכל, וזה לא נתן לאלו ד' מלכויות. והדבר הזה ידוע, כי כן אמרו ז"ל אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם. כי הצלם האלקי לא נתן רק לישראל, ולא לאומות. וכוח זה הוא עצם הנשמה שיש לאדם שממילא יש לישראל מציאות חדשה שהיא הנקראת אדם והיא מחובר לגמרי לבו"ת.

ונראה דמלחמת יוון כנגד כלל ישראל היתה על בחינה זו עצמה שנקראו בנים למקום, דחכמת יוון שוללת ענין זה של חיבור להקב"ה כמו שנתבאר, ואדרבה מצד עצם החכמה גם היוונים רצו להשיג את חכמת התורה וגם דרשו מחכמי ישראל שיתרגמו את תורה ליוונית כדי שיוכלו לדעתה כמו שאר החכמות שבעולם, אך הדרגה של בנים למקום על זה היתה ההתנגדות של יוון. וזה הענין המבוואר בחז"ל שהחשיכו עיניהם של ישראל היינו דרצו ושאפו לנתק את אותו קשר של בני ישראל כבנים לאביהם וזהו מה שמבוואר בתפילה להשכיחם תורתך היינו דאין עיקר הדגש אם ילמדו תורה אם לאו אלא שלא היתה תורתך, היינו שהתורה תשאר בבחינת חכמה ולא בבחינת תורה של הקב"ה שנקראו בניו של מקום ועל זה היתה עצם המלחמה של יוון, ולכן בתחילה נאמר שעמדה מלכות יוון על עמך ישראל ולא על בניך דאז באמת היה הנדון אם ארויים ויכולים כלל ישראל להקרא בנים להקב"ה.

ומתבאר מכל זה הענין שכתבנו לעיל דהחיבור של אבא ובן הוא החיבור השלם שעל ידו אנו מתחברים לבו"ת, וזו הדרגה של בנים אתם לה' אלוקים, שהיות והוא יתברך אבינו הרי אנו דבוקים ומחוברים אליו וכל חכמתנו היא ממנו יתברך אותו צלם אלוקים ששם בנו והיא הנשמה הטהורה שיש בעם ישראל.

שלא התגברו וזה מה שמרמז לנו בכך שכמעט כל הפחים נטמאו, אבל היה מאבק גדול, אותו מאבק הביילתי פוסק מצד החשמונאים הוא שהביא למציאת פח השמן הטהור וזה הוא הסמל לכל הדורות שלעולם תישאר נקודה בעם ישראל שהקב"ה מגן עליה לגמרי.

נמצא א"כ שלעולם נקבע הנס על הניצחון במלחמה שזהו באמת הנס הגדול אבל הגמ' באה לבאר לנו שהנס אינו סתם על ניצחון במלחמה ולכן קבעו דוקא על פח השמן כדי שילמד אותנו שהמלחמה היתה על העמדת האמת על תילה והשמחה הגדולה אינה זכר לנס שהיה פעם גרידא אלא על זה שכיום ג"כ בחושך שאנו רואים בעולם, יש את הנקודה של האור שלא תישכח ורק מי שיתעקש יזכה לחסות בצילה.

### הרב אברהם דהאן

#### נרות חנוכה - הידור של מהדרין

חיבה יתירה מצינו בחז"ל למצות הדלקת נרות חנוכה, כפי שאמרו בגמ' שבת (כג ע"ב) "א"ר הונא הרגיל בנר חנוכה הויין ליה בניי ת"ח". והרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ב) כתב "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאוד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה".

הידורים רבים נתקנו במצות נר חנוכה, שלא מצינו דוגמתם במצוות אחרות, מהדרין, מהדרין, מהדרין מן המהדרין (שבת כא ע"ב), שמן זית מצוה מן המובחר (רמ"א סי' תרע"ג סעי' א), ט"ו דרגות של מיני כלים הראויים לנר חנוכה זהב כסף נחושת וכו' (חסד לאברהם, אזולאי מעין שני נח), ועוד ועוד.

בביאור השינוי במצות נר חנוכה שקבעו בחז"ל הידורים יותר משאר מצוות, כתב הפני" (שבת כא ע"ב ד"ה מאי חנוכה) על פי השאלה למה הוצרך נס חנוכה, הרי היה אפשר להדליק את המנורה בטומאה, דטומאה הותרה בציבור. דאה"נ יכלו להדליק בשמן טמא, אלא שכדי להראות חיבתן של ישראל עשה הקב"ה נס שיוכלו להדליק בשמן טהור יותר מכפי שורת הדין. לכן תיקנו חז"ל את כל הידורים, שעיקר הנס נעשה שיוכל להתקיים הידור מצוה. וכע"ז כתב הבית הלוי (עה"ת בח"ל לחנוכה) עיי"ש.

ולפי המבואר מדבריהם שהעיקר במצות הדלקת נר חנוכה הוא לקיים ולהרבות הידורים, לכאורה יש להקשות אמאי לא הידרו (הסבורים שכ"א מבני הבית מדליק) גם על הנשים להיות מן המהדרין להדליק נר חנוכה, וביותר יש להקשות שהרי כשאין האישה בביתו האישה מדליקה במקומו, מוסיף והולך כדין מהדרין מן המהדרין, וא"כ למה אף כשהאיש בביתו לא מקפידות להיות מן המהדרין?

בשאלה זו נאמרו ביאורים רבים בפוסקים, וכן הגאון חת"ס בחידושו (שבת כא ע"ב) הביא שראה מי שנתקשה בזה, וכתב ליישב בזה"ל "ונראה לפי עניות דעתי, בתחלה כשתקנו נר איש וביתו על פתח ביתו מבחוץ, ונמצאו בישראל מהדרין שיצאו לחוץ והדליקו בעצמם נוסף על הדלקת של בעל הבית, אז לא נמצא שום אשה שתהיה מהמהדרין, כי אין כבודה לצאת בחוץ ברשות הרבים לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים".

נהי אם אין האישה בביתו ועליה מוטל מצות הדלקה, על כרחיה תצא לחוץ להדליק, מ"מ אם יש כאן זכר המדליק, אין מן החסידות שתחמיר על עצמה בזה ותביא עצמה לידי חשדא, והשתא, אף על גב שכולם מדליקין בפנים, מכל מקום מנהג הראשון לא זז ממקומו. כנ"ל נכון בעזה"ל".

מבואר מדבריו שכל הענין בהידור הוא רק כאשר אינו מגיע על חשבון קולא או חשש איסור.

ונראה דאפשר להוסיף על דברי חת"ס ולבאר דמה שלא נהגו הנשים להדר ולהיות מהדרין, משום דמה שמשיג האיש ע"י ההידור בנר חנוכה בניי ת"ח, יכולה האישה להשיג ע"י צניעותה שאינה יוצאת בין האנשים להדר ולהדליק נ"ח. כאומרם בגמ' יומא (מז ע"א) שבעה בניי היו

הנס הגדול שאירע לאבותינו בימים ההם, נס זה אירע לפני כאלפיים שמונים שנה בו מסר הקב"ה בידי עם ישראל את צבאות יון שרצו להדיח את העם מחיי התורה והמצוות.

השאלה המתבקשת היא מדוע חוגגים אנו את הנס למשך כ"ב הרבה דורות, הלא אם נתחיל לפשפש אחר כל הניסים שאירעו לעם ישראל יתכן ולא יהיה יום אשר אין בו חג שהרי מי כעמך ישראל שמלומד בניסים וקיומו הוא רק מעל לדרך הטבע.

נראה דחז"ל באו ולימדו אותנו יסוד, עם ישראל אומנם חווים המון ניסים אלא שאנו חוגגים את הניסים בהם עם ישראל מתבטא כעם, וביאור הדברים דהנה המלחמה שהיתה בין היונים לעם ישראל אינה להרוג אותם בגופם אלא רק רצו להשפיע עליהם את תרבותם, אותה תרבות יון שבתקופה זו הלכה ונתפשטה בעולם כולו, צר היה להם ליוונים לראות את העם שאינו מושפע מהם, ופגע בציפור נפשם, ועל כן בדרכים רבות ניסו להעביר את היהודים על דתם, אלא שאז קמה לה קבוצה של יהודים הנאמנים לשמירת התורה והמצוות, הגם שידעו שלפי כל תחזית סיכויי הצלחתם שואפים לאפס, בכל זאת מטרם לא היתה לנצח אלא להילחם, והיות והיתה להם מטרה קדושה ואמיתית הצליח אותם הקב"ה וכנגד כל הסיכויים ניצחו את אותם יוונים, ובדרך אגב נראה לבאר דלכן בנוסח אשכנז אומרים על הניסים ועל המלחמות שהרי צריך לומר על הנצחונות, ולדברינו מבואר שפיר דעיקר המטרה היתה רק להילחם בכל מי שכנגד התורה הקדושה.

אומנם כפי שידוע היה עוד נס שכשבאו להיכל מצאור רק פח שמן אחד קטן והספיק להם לכל שמונת הימים, ולכאורה פשוט לכל בר דעת שאם כיום יקרו ב' המאורעות האלו, ההשתאות כולה תכוון לנס הניצחון במלחמה הביילתי הגיוני, מה שמעניין שבגמ' מבואר שנס חנוכה נקבע דווקא כזכר לנס פך השמן ולא לנצחון המלחמה, כמו כן החנוכה שהיא מביאה את הביטוי של החגיגות בחנוכה נתקנה זכר לנס פח השמן ושוב חוזרת התמיהה, למה.

נראה לומר דהא בהא תליא, דהנה כשעם ישראל נלחמו עם היוונים ורואים אנו שהמעטים הם המנצחים ודאי שצריך לחקור למה, ונראה {דמלבד הסיעתא דשמייא} כי אם היו באים להילחם פיזית בכוחניות ודאי שהיוונים היו מנצחים ואין בזה כל ספק, אלא שהמלחמה כאן היתה העמדת התורה על תילה, האם התורה היא ממשות של דבר נצחי שאין כל בריה וצבא בעולם יכול לבטלו או להשכיחו ואין תרבות כזו או אחרת שיכולים להביא לאדם את הסיפוק וההרגשה שיש לשומרי תורה ומצוות, או שישנה כזו אפשרות ותורה הינה עוד חכמה מהחוכמות הקיימים ויכול האדם ליהנות מהתורה וגם מעוד תרבויות שונות, וע"ז היתה המלחמה וכשיש מלחמה של האמת והשקר מספיק שיהיה אדם אחד בצד של האמת כדי להוכיח שהצדק איתו, כבר לא משנה כמה יהיו בצד של השקר, יתכן ויקח לו זמן עד שיוכיח את דבריו אבל הדבר ידוע וברור שכולם בסוף יבינו, היות ואמת יש אחת ורק צריך את הזכות להיות אותו אחד שתמיד נשאר בצד של האמת ולא נכנע לאותם שקרים והבלי העולם שכביכול באים להראות שאצלם הוא האמת, ורק כשמתעקשים על כך ולא סוטים ימינה ושמאלה גם כשיש נסיונות זוכים להוכיח את האמת, נמצא א"כ שעיקר המלחמה היתה על הוכחת האמת וא"כ אין זה פלא שהמעטים הם אלו שניצחו, ואולי זו הסיבה שהגמ' גם לא מביאה את זה כעיקר קביעת הנס.

את כל היסוד הזה רואים דוקא מדברי הגמ', שקביעת הנס הוא על מציאת פח השמן שבו טמון כל מהלך המלחמה והנצחון להורות לדורות הבאים על מה נלחמו היהודים שבאותה תקופה, דהנה במלחמה של היונים רואים אנו שלא רצו לשפוך את השמן אלא לטמאותו כשהוא בפנים, השמן הוא אותיות נשמה, רצו היוונים לטמאות את הנשמה של עם ישראל ולא להשמידה כטיטוס והמן הרשע אלא להכניס כל מיני דעות ותרבויות שונות, ואכן היו רבים

לעתידי לבוא כמו שאמרו חז"ל אור צדיקים ישמח כיון שראה אור שגגזו הקב"ה לצדיקים שמח דהיינו שההארה שיש בימי החנוכה היא שייכת להאי אור של אור הגנוז ונחזי אנו שהאי אור הגנוז מבואר בחז"ל שכ"ז שהיו בני ישראל במדבר והיה עליהם הענן וכמו שאמרו חז"ל כל ארבעים שנה שהיו בני" במדבר לא הלכו אלא לאורו שהרי אם היה רוצה להסתכל בטפיח היה רואה מה יש בו בלי אור וא"כ כשהיו תחת קרבת ה' לא היה להם חוקים של תנאים של קרני אור שיחדרו לעין כדי לראות אלא היה מהלך אחר של ראייה.

וכן מבואר ברא"ש שזה הביאור בתפלה אור חדש שזה מענין הברכה כיון שאנו מתפללים על האור הראשון שנברא ונגנז.

והנה יש עוד אופן לזכות להאי אור שהנה מבואר בגמ' שהתינוק כשהוא במעי אמו נר דלוק על ראשו וכו' וביאר הרבי מסטמאר מדוע כתוב בחז"ל מה נעשה אם כל התורה שלו כשהוא יוצא שהוא שוכח כל התורה אבל למה חז"ל לא אומרים מה נעשה אם הנר שדלק על ראשו וכו' הוא צופה מתחילת העולם ועד סופו וענה ע"ז שכל כח הראיה שלו היא מכח שהוא לומד ויודע כל התורה אבל אחרי שהוא שוכח לא מהני ליה כל זה וממילא אינו רואה כלום וא"כ מבואר שגם בתורה יש את הכח הזה לזכות לאור הגנוז ובאמת איתא בספרים שהקב"ה גנז בתורה ומה"ט אנו מתפללים אחרי הברכה של יוצר אור שהוא האור הראשון אנו מבקשים על תורה והאר עינינו בתורתך וכו' שהוא ג"כ משייכות לאור הגנוז.

והנה איתא בחז"ל פרשת מקץ שאמרו על ר"ט שהוא היה אומר על כל דבר טוב שהיה אומר לו התלמיד שזה כפתור ופרח ואיתא בהעמק דבר בפרשת ויקהל שאומר ע"ז דבר נפלא למה אמר כפתור ופרח שהכונה של חז"ל שהדברים האלה יש להם שייכות אם הכו"פ של המנורה וזה שואב את כוחו משם והזכיה לתורה זה רק עד כמה שהוא קרוב למקדש ויש לו שייכות אם קדושה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וגו' ורק אחרי זה אפשר לזכות לתורה. וזה מה שאנו אומרים כי באור פניך נתנו לנו וכו' שאנו רוצים תורה שהיא שייכת לאור פניך ובימים אלו אנו זוכים לכך דהנה יון הרי הם ג"כ למדו תורה ומה ההבדל בין התורה שלהם לתורה שלנו אלא שחז"ל אומרים יון זה חושך והכונה שגם הם למדו תורה אבל התורה שלהם אין לה שייכות לכו"פ אין לה שייכות למקדש ולקדושה אלא ההפך מזה.

איתא בחז"ל ולכל בני" היה אור במושבתם הה"ד נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי וביאר הגאון ר' שמואל רוזובסקי צ"ל שאין יתכן שיהא אור במצב של חושך מצרים רק ע"י תורה וע"י שבני" היה להם שייכות עם הקב"ה ע"י"ז היה להם אור.

### הרב איתמר זעפרני

#### כמה היו החשמונאים

ברש"י על התורה (וזאת הברכה לג יא) כתב וז"ל 'ראה שעתידין חשמונאי ובניו להלחם עם היונים והתפלל עליהם לפי שהיו מועטיין י"ב בני חשמונאי ואלעזר כנגד כמה רבבות וכו' עכ"ל.

וצ"ע בתרתי, שבמגילת אנטיאוכוס (נמצאת בדפוס מאות שנים ולא ידוע מקורה אך צוטטה בחשובי האחרונים) כתוב שהיו חמשה בני מתתיהו יהודה הבכור שמעון השני יוחנן השלישי (והוא היה כהן גדול) יונתן הרביעי ואלעזר החמישי.

ועוד צ"ע מדוע ייחד רש"י את אלעזר, הרי לא היה הבכור, ואי משום מי שנהרג במלחמה הרי גם יהודה וגם אלעזר נהרגו כמו שמפורש במגילת אנטיאוכוס.

### הרב יוסף חיים כהן

#### מהות ימי החנוכה - מלחמת האמת והשקר

בכל שנה ושנה מציין העם היהודי את ימי החנוכה כחג על



בערכין י: כי שונה אמירת ההלל בחנוכה מבכל המועדות שאינו אלא דין במועד ואילו בחנוכה כל תקנתו אינו אלא משום ניסא.

וגם בזוה"ק ובדברי האריז"ל כשהעמידו את תיקונו המיוחד של כל חג וחג בעבודת ה', הרי שחג החנוכה הוקבע לתיקון מידת ה'הוד' שהיא עניין ההודאה לה', (כמבואר בביהג"א על התיקון"ז (כה). 'תמינאה בהודאה וביה הוה משבח דוד הודו לה' ודא הוד ודאי, למנצח הודו בהון רמיזין נצח הודו ואינון ניסים - וכתב שם הגר"א 'כידוע בסוד חנוכה ופורים כרוכים בנס וכו', וכן סיימו שם בתיקונים 'ואיהו הוד תמינא יומי דחנוכה) ולכן הפליגו בו חז"ל ותיקנו ח' ימים של אמירת הלל שלם מה שאין אפילו בראש חודש, והוסיפו בסדר התפילה בהודאה את הודאת על הנסים, וכפי שגם כותב הגר"א (תיקוני זוהר מו ע"ב) כי ישנם ח"י ימים בשנה אשר משלימים בהם את ההלל וימי החנוכה באים תחת כל שאר הימים אשר בהם אין הלל שלם (כגון ר"ה וכו').

ופשיטא דלא בהודאת הפה קעסקינן אלא בהודאת אמת שרואה האדם בעיניו ומעיד על גילוי אור פני ה' אליו באופן של 'עדות שהשכינה שורה בישראל', עד שאפילו היוונים ויתרו מרצונם על המלכות לטובת הרומאים משום כבוד התורה, מכח ראיית כבוד ה' (כמדוקדק בע"ז ח ע"א וע"ב ודו"ק)

**הדלקת הנרות כמעשה הודאה**

ומאידך מוצאים אנו בחנוכה כי העבודה המעשית היחידה שיש בה היא הדלקת הנרות אשר לכא' לא באה לזכרון ולפרסומי ניסא גרידא כפשוטו, דא"כ מדוע הדלקה עושה מצוה והא עיקר הפרסום הוא אחר ההדלקה שהנרות דולקות על פתח ביתו, (ובארנו במק"א גדר הדבר לגבי נרות שבת דמברכים על ההדלקה הגם שהעיקר שיהיו נרות דולקות בביתו ויתענג בהם, (ובדומה לזה בסתירה בדין ההדלקה בביהמ"ק שכשרה בור ומאידך היא דין בתיקוני הבית כמבואר בגר"ז), אך זהו רק היכי תמצוי בשביל שיחול עליהם שם 'נרות שבת' כמבואר בזוה"ק ואכמ"ל) וכן צריך להבין מהו העניין באותו פרסומי ניסא אשר גדול הוא מכמה מצוות כמבואר בשבת כג. (וכל סדר אמירת 'הנרות הללו אנו מדליקים על הניסים וכו' להודות ולהלל' בשעת ההדלקה גופא דהוא עצם צורת מעשה ההדלקה, ומברכים בהדלקה 'שעשה ניסים' וגם הרואה מברך ברכה זו).

**מה החידוש הגדול שבנס המנורה**

ועוד צריך להבין מהו תוכנו הפנימי של הדלקת הנר שהפכו אותו לעיקר זכרון הנס אשר לכא' עצם זה שהנר דלק היה נס קבוע במקדש אצל הנר המערבי שלא כבר מעולם, וכדכתיב 'נר העדות' שעדות הוא לישראל כי השכינה שורה בהם, ומאי רבותיה כל כך, ובפרט מהו נוגע אלינו ללמוד מזה אחר שנחרב ביהמ"ק וכי במעשה ההדלקה שלנו בבית נעשה מעין מעשה ההדלקה בביהמ"ק.

ועוד שהרי לכא' עיקר זכרון הנס הוא נס המלחמה וכפי שמזכירים אנו בתפילת על הנסים ולא נס המנורה וכיצד הפכו את סמל המנורה לזכרון על נס המלחמה.

**כח המנורה עומד כנגד חושך יון**

והיותר צריך להבין היאך יש בכוחו של עבודת הדלקת הנרות להכניע את החושך של יון שהחשיכה את עינינו של ישראל בביטול המצוות ובכפירתם אשר ראו את ייפיותו של יפת של הבריאה כמטרה לשלעצמה שאין מעליה ולא כלום, (כידוע מחכמתו של אריסטו שכתב הגר"א (הובא בהקדמת הגר"מ ששקלאו לביהג"א לאבות) שבוודאי ידע את בוראו נתכוין למרוד בו), והיאך נזכה לקבל כלים והארה מימים אלו לזכות להאיר את החשיכה בס"ד ושנרד לעומק הבנת עבודת הדלקת הנרות ומה שהיא מסמלת נשכיל להבין את אשר מוטל עלינו בס"ד.

**ההודאה היא עיקר שעשוע עולם הבא, ותכלית התורה והמצוות**

כותב הליקו"מ כי עניין ההודאה הוא משייך את האדם

לה לקמחית וכולן שמשו בכהונה גדולה אמרו לה חכמים מה עשית שזכית לכך אמרה להם מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי. וברש"י (שם) כתב ראיתי בתלמוד ירושלמי (יומא פ"א ה"א) כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה, אשה צנועה ראויה לצאת ממנה כהן גדול הלבוש משבצות זהב.

יה"ר שבקרוב ממש נזכה לביאת משי"ח צדקנו, לבנין בית המקדש ולהדלקת המנורה ע"י הכהן הגדול.

**הרב משה שלם  
כוונת שם נח"ל**

איתא בשער הכוונות ז"ל: ואח"כ יכוון כי להדליק נר חנוכה ר"ת של שם קדוש הנקרא שם נח"ל היוצא מפסוק נוצר חסד לאלפים, והוא אור מאימא עילאה הנכנס בתוך ז"א.

והנה הביאור על דרך עבודת ה' הדנה יש שתי דרכים בדרכי ההתקרבות לה' דהם יוסף ודוד, והנה יוסף זה הדרך המקובלת שנעשית ע"י שהאדם נכנס בעומק העבודת ה' בתורה ותפילה וע"י הריבוי בעבודת ה' זוכה הוא לדביקות בה' גבוהה.

אלא דמעתה מי יוכל לגשת אל הקודש להדבק בה' זה רק מי שלא חטא מימיו כיוסף הצדיק אבל האדם שהוא חטא ושייך בחטא אין לו שום דרך לבוא לגשת אל הקודש דהרי אין שייך כלל בעבודה דיוסף הצדיק דהרי פגם ולכלך בעבירות את הנפש האלוקית שלו.

והנה בשביל אדם כזה נועד דרך העבודה השניה שהיא דוד דענין דוד שאף עם התלכלך בעבירות בכל זאת יש כח של תשובה שהאדם יכול לשוב בתשובה דדוד הקים עולה של תשובה, ובה נטהר לה' יתברך כמקדם ממש.

וזה ענין מה שאימא עילאה נותנת לז"א אהיה בריבוע דיוצא בגימטריא דם לתוך שם מ"ה דז"א ואז נעשה בז"א נח"ל וענין זה הוא ענין טיהור הדמים דע"י שאימא עילאה נותנת הדמים לז"א בשביל לטהר דמו שהוא הדין שלו.

ואז כל הדם יתגלה בתוך שם מ"ה שהוא התיקון ובכך יהיה טיהור לדמים דז"א שזה הדינים.

וזה ענין דוד שהוא אדמוני דהיינו שיש לו דמים עכורים וע"י סוד התשובה דהוא הבינה דאימא עילאה זוכה ונטהר דמים דנעשה ע"י דינים מתוקים, ואז יכול לזכות לכיסופין והשתוקקות עילאיים דדוד מלכא משיחא.

וזה ענין שנרמז הפסוק נפשנו חיכתה לה' דהיינו שע"י שמטהרים את הדמים ממילא נמשך השפעה דנח"ל שהוא ר"ת הפסוק נפשנו חיכתה לה' הנ"ל.

והנה ודאי שעיקר כוונת שם נח"ל הוא משום שאנו רוצים להמשיך את האור של נר חנוכה לתוכנו ולכן נרמז בפסוק זה לומר שעיקר האור של הנר נכנס לתוכנו ע"י הכיסופין למצוה זו להאיר את הנר"ן שלנו באור הנר דחנוכה, וברוקח כתוב שגנוז בהאי נר אור הגנוז דהיינו אור דתורה ויעוין כן ברש"י בשבת (כג ב) ממילא ודאי שההשתוקקות למצוה זו שבא נרמז ענין ההשתוקקות תזכה את האדם לחיות בהשתוקקות מתמדת לתורה דלא יעזבנה בשום פנים ואופן, ונזכה לראות עין בעין בשבוע ה' ציון אמן.

**הרב פנחס כהן**

**מצוות ההודאה דרך הדלקת הנרות**

**מהות הימים הינם של הלל והודאה**

בימי החנוכה ישנו בלבול גדול היכן עיקר נקודת עבודת הלב המחוייבת בה וכפי שנבאר, כי ימי החנוכה הוגדרו בלשון חז"ל ימי הלל והודאה (כפי שעמד בליקו"מ תניינא ב' על נוסח תפילה 'וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל'), וכלשון הגמרא לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה (וכלל לא הוזכר הדלקת הנרות), וגם הרמב"ם לא הביא את כל הלכות ההלל אלא רק בהלכות חנוכה והאר"ך שלא כדרכו בתיאור כל ניסי המלחמה וכו' למרות שאין ספרו אלא ספר הלכה בלבד, וכמבואר בסוגיא

לעולם הבא וז"ל 'בבחי' כל הקרבנות בטלין חוץ מקרבן תודה (מ"ד צו פ"ט אמור כז ע"ש). שלא ישאר לעתיד רק בחי' תודה והודאה, להודות ולהלל ולדעת אותו ית'. כמ"ש (ישעיה יא) כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, שזה כל שעשוע עוה"ב: ע"כ.

ועומק הדברים כמבואר בדבריו בתורה ד' ועוד מקומות כי לעת"ל שיתגלה הארה שירכזו על הרעה כשם שמברכים על הטובה 'הטוב והטיב' ור"ע זכה כבר כאן בעוה"ז לחיות את המדרגה הזו ולראות היאך כל מה שה' עושה לטובה הוא עושה, ולהכיר את הארתו בכל דבר ודבר שבבריאה, אבל אנו מצפים ל'ביום ההוא יהיה הויה (רחמים) אחד ו'שמו (אדני' שהוא דין) אחד' וזהו עומק קבלת עול מלכות שמים שמקבלים אנו על עצמינו פעמיים ביום להכיר את אחדותו ויחודו בכל המאורעות והדברים שבעולם, וכדברי הרמב"ן (סו"פ בוא) אשר עיקר תכלית התורה והמצוות הוא שנודה לאלוהינו שבראנו וכו', והוא תכלית יציאת מצרים להודות לפניו (ירושלמי ספ"א דברכות), וקרבתנו לשמך הגדול להודות לך, וכמבואר בזוה"ק בריש פרשת בא כי הוא נספח למצוות סיפור יצ"מ להודות על הניסים הפרטים.

**חושך יוון לא נותן להודות**

והמחשיך על ההארה הזו שאינו רואה אלא את אשר עיני בשר לו רואות, הוא יון אשר מעלימים ודוחים את הכרת הארתו יתברך בתחתונים וכל חפצם היה לפרוץ שלושה עשר פרצות בחומת העזרה ולטמא כל השמנים להראות שאין מציאות בעולם אשר מגלה את הארתו העליונה כאן למטה לשכון בתחתונים.

**הליקו"מ - פנימיות הדלקת הנרות הוא ממשיך החכמה העליונה והזכרון של עולם הבא**

ועתה נראה היאך עומק עבודת הדלקת המנורה היתה להאיר את הזכרון התמידי היאך לזכות ולחיות את העולם הבא גם כעת שאנו בגופינו כאן בעולם הזה, ושעל ידה נזכה להנצל מהנפילה לכת המדמה הבהמי שהוא הגורם לכל החטאים שבעולם, והדברים בזה ארוכים ומהארי ללמוד אותם כראוי במקומן בדברי הליקו"מ בתורה נ"ד אשר הרחיב בזה, והוסיף כי עבודת האדם לראות בכל מעשה ובכל זמן את הרמיזות שה' שולח לו בכל מאורעותיו היאך להתקרב בהם לה', (ובלשון האריז"ל זהו ענין העאלת הנצו"ק שנפלו לבי"ע ואכמ"ל בזה) וסיים שם את דברי תורתו בזה"ל אני אמרתי עתה, איך מדליקין נר חנוכה, בחי' לאמשא משח רבות קודשא ולאדקא בוצינא (זוהר בראשית ל"א ויקרא ז' שמיני ל"ז אמור פ"ח ק"ד בהעלותך קנ"ד), שמן משחת קודש (שמות ל'), שהוא הדעת כידוע. היינו בחי' הגדלת הדעת הנ"ל, שהוא בחי' זכרון הנ"ל, וכבר ידועים דברי חז"ל בב"ב קמז. כי הרוצה להחכים ידרים כי מנורה בדרום, והשמן מורה על החכמה כמבואר בחז"ל במקומות רבים וענין החכמה הוא ההתבטלות לקב"ה כ"ח מ"ה, ובהדלקת השמן מונח הכח של הזכרון והיציאה מהדמיונות וההבלים שמבלבלים אותנו העוה"ז עיי"ש.

והוא הפשוטות של המשכת העדות שהשכינה שרויה בישראל מכח הדלקת אור המנורה שהיתה אור הגנוז כמבואר בשבת כ"ב. שראו בה מה יש בתוך הטפיח וכו', ועצם המציאות של 'אור' הוא גילוי כדכתיב 'מחדש בטובו בכל יום מעש"ב כאמור לעושה אורים גדולים' ודו"ק.

הגר"א - העלאת הנרות היא עבודת חיבור התורה ללמעלה ע"י התפילה וכנס"י

והגר"א גם בביאורו על התיקון"ז ביאר שם היאך מאי דכתיב 'העלות נר תמיד' קאי על התורה שנקראת תמיד שהרי נאמר בה והגית בו יומם ולילה, והאופן להעלותה הוא ע"י כנסת ישראל שהם הפתילה ובתפילתם נעשה הסולם שבה השכינה עולה ללמעלה ובה הקב"ה יורד אליה ללמטה בקולות וברקים, עיי"ש. ונביא את לשונו בהערה, והמעין היטב יראה היאך הם הם ממש הדברים שהאר"ך בזה הליקו"מ גם בתורה א' ובתורה ל"ד ועוד לראות היאך ע"י

התפילה התורה עולה למעלה.

וע"ע מ"ש"כ (באדרת אליהו בריש דברים) לרמוז היאך כל הפסוקים הראשונים של החמשה חומשים רומזים למנורה והם השורש לכל התורה כולה.

וכן בתיקון"ז (כה). ביאר הגר"א כי ע"י השמן של חנוכה עולים מהכ"ד בכסליו שהוא כנגד (ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שיש בו כ"ד אותיות) לכ"ה בכסליו שהוא כנגד היחוד העליון של 'שמע ישראל' וביאור הדברים הוא כנ"ל כי זהו דרך העלאת השכינה מלמטה למעלה דרך הדלקת נרות החנוכה המקבילים להדלקת נרות המנורה, והוא עניין הזכרון וההתחברות לחיי העולם הבא והזכרון דעלמא דאתי שדיבר עליו הליקון"מ.

**הרב שמואל דוד הרמן**

**ההודאה - הדלקת הנר - גילוי שכינה**

בספר 'הכוזרי' (מאמר ג', י"ט) מבאר רבי יהודה הלוי למלך כוזר, טעם שנשמחה ברכת ההודאה ל'ותחזינה עינינו, וז"ל. "ובסמוך לזו הבקשה על הראות השכינה אלינו עין בעין, כאשר נגלתה לנביאים ולחסידיהם וליוצאי מצרים בברכת ותחזינה עינינו, החותמת במלים המחזיר שכינתו לציון. במקום זה יצייר החסיד לעצמו את השכינה כאלו יראנה בעיניו, וישתחוה לה כדרך שהשתחוה בני ישראל במדבר בהגלות השכינה לעיניהם, הלא היא כריעת מודים בברכת הודיה הכוללת עם ההכרה בטובת האלוה גם את ההודאה עליה..."

כלומר שהטעם משמשתחוים ב'מודים' הוא הכניעה וההשתחויה לשכינה שמתגלית ב'המחזיר שכינתו לציון'.

וכן מצינו דבר פלא, בדברי הרד"ק, על הכתוב (ישעיהו ל"ח) בהודאתו על חזקיהו, לכשנתפרא ממחלתו, "אמרתי לא אראה יה יה בארץ החיים, לא אביט אדם עוד עם יושבי חלד", וז"ל, "לא אראה יה - פירש רבינו סעדיה גאון ז"ל, ענין הודאה, ונכון הוא כי ראות האל - הוא ההודאה והשבח לפניו והתבונן בדרכיו". (ובדבריו מבואר ששם 'יה' הוא השם שבו מודים, וא"ש הלשון ההלל, מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה'. לא המתים יהללו-יה'. ועוד הרבה כע"ז.)

דברים אלו הינם פלא והפלא.

והנה מצינו שימי החנוכה נקבעו ל'ימי הלל הודאה' - יותר מכל שאר הרגלים והמועדים, ואף יותר מפורים שיצאנו בו מחיים למות, ודבר זה אומר דרשני, ויש לומר הטעם, ובהקדם יקשה מדוע בגמ' בשבת (כ"א:): מבואר שטעם קביעות ימי החנוכה הוא על נס המנורה, ולא מוזכרים כלל ניסי המלחמה, וכפי שמתואר באריכות בעל הניסים'.

**ענין 'השראת השכינה'**

והנה ענין המנורה מפורש בגמ' (כ"ב:): ובאריכות יותר

במדרש (ריש תצוה, ריש בהעלותך) שאין מטרת הדלקתה להאיר - וכי לאורה הוא צריך, ואין תכלית לפעולתה כי אם 'עדות היא לבאי עולם ששכינה שרויה בישראל, והשכינה' היא פעולה מפעולות השי"ת שענינה היא - שהשי"ת מרוב טובו וענוותנותו משפיל עצמו כביכול לקבל את מעשי התחתונים, וז"ל הרמח"ל, (כללי ספר קנאת ה' צבאות, כלל י' - י"א) "...הנה הפעולה הראשונה שרצה המאציל לפעול בברואיו היא הנהגה בכלל, פירוש - השגחתו על התחתונים ושכינתו בקרבם. והפעולה הזאת נקראת שכינה, פירוש - בהיות המאציל פועל בבחינה זאת נקרא שהוא שוכן בין ברואיו...נקרא להתנוצצות ההיא - שכינה..." עוד שם, "...ולכן להתקשרות ולשייכות הזה של המאציל ב"ה עם התחתונים - הוא שאנו קוראים שכינה..." ובעוד מקומות. (וראה עוד בדרך ה' ח"ד, פ"ד ב') והם דברי הגר"א (יהל אור ל' ע"א, "...התפשטות רצונו לקבל כל הכבוד והלל ושבח ודביקות מחשבות ישראל... - וזה הענין שכינה בתחתונים...". ראה שם באורך. וכ"כ ה'נודע ביהודה' (שו"ת תנינא, א"ח ק"ז) וז"ל, "...ואני אומר שניהם הם דבר אחד, והשגחת הבורא יתברך אינה דבר שאין בה ממש אבל ההשגחה עצמה ממילא נאצל ממנה אור הגדול וההשגחה היא שקראו רז"ל שכינה. והנה לפי רצון הבורא וכאשר הוא בזמן שישראל עושים רצונו אז עיקר השגחתו בישראל ולהם משפיע כל שפע טוב אלא שמחמת ריבוי הטובה מגיע ג"כ למקומות אחרים. וזהו הפי' שהשכינה שורה בישראל שהשגחה שקרוי שכינה הוא רק בישראל..." וז"ל רבי יצחק אייזיק חבר זיע"א (פתח"ש, נ' אבי"ע, פתח כ') "...משא"כ ענין השכינה הוא כח א' כללי לבד והוא סוד הנהגה בכלל, פירוש השגחתו על התחתונים ושכינתו בקרבם. וזה נקרא שכינה, שבהיות המאציל פועל בבחינה זאת נקרא ששוכן בברואיו.

ולפי"ז יחוד קוב"ה ושכיניתה' פירושו - שהמגמה והתכלית של השי"ת בעולמו יבואו ויתגלו על כנסת ישראל, ויהיו הם המוכשרים לקבל אורו ושפעו יתעלה. וזהו ענין התורה והמצוות להכשיר (במצוות) ולהמשיך (בתורה) את אורו, שפעו, וקדושתו עלינו, ובכך תושלם כוונת הבריאה, שהיא קידוש וזימון העולם, להביאו אל תכליתו - גילוי הטוב השלם על נבראיו.

וא"כ הנס שאירע במנורה, שכל ענינה הוא - חפצו של הקב"ה שישראל 'אירו' לו - גילה רוב חביבות ותשוקת השי"ת למעשיהם של ישראל, וכפי שמפורש שם במדרש, "...ואתה תצוה הה"ד תקרא ואנכי אענך, למעשה ידיך תכסוף בד' דברים נתאוה הקב"ה למעשה ידי ואין תכסוף אלא תאוה שנאמר כי נכסוף נכספתה נכספה וגם כלתה נפשי...ומאיר לעולם דכתיב והארץ האירה מכבודו, ואמר לישראל ויקחו אליך שמן זית זך הוי למעשה ידיך תכסוף" (שמות, ל"ו, ד')

וא"כ גם ההודאה על ניסי המלחמה המתוארת בתפילה, אינה ענין לכשעצמו לקבוע סביבו מועד, שהרי רבו כמו רבו ניסי הצלת ישראל מידי מבקשי נפשם, ובכל דור ודור קמים עלינו לכולותינו, ועיקר קביעותם של ימים אלו היא בעבור התכלית והמגמה של נס המנורה, בו ראינו חפץ ה' במעשינו, ואין שקירבנו לעבודתו, ו'שכינה' שרתה בישראל לשוב ולקבל מעשיהם לרצון לפניו.

ואחר כן בא בנין...והדליקו נרות בחצרות קדשך, וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל'.

וכיון שלמדנו שההודאה במודים היא 'בהיגלות השכינה לעיניהם' - וכש"נ, שזו מהותה של ההודאה, ההכרה בגילוי כבודו - טובו בעולם, הרי שימי חנוכה שכל ענינם וקביעותם נסוב על ענין השראת השכינה בישראל, ועל חפצו ותשוקתו לזכותם לעבוד לפניו, ויתגלה כבודו עליהם, וע"כ קביעות ימים אלו ב'הלל הודאה' שזו מהותם 'בהיגלות השכינה לעיניהם'.

ומדוקדק נוסח 'בימי מתניהו' שכולו סביב חסדיו של הקב"ה בעומדו לעזר לבניו 'עמדת להם בעת צרתם, רבת את ריבם...דינם...נקמתם' בשונה מ'בימי מרדכי' ששם 'הפרת את עצתו...מחשבתו...והשבחות לו גמולו בראשו' - שהקב"ה הפר עצת המן, אולם בחנוכה סייע לישראל ב'צרתם, ריבם, נקמתם', שכיון שימים אלו נסובים סביב ההודאה בקבלת השי"ת ותשוקתו - למעשיהם של ישראל - שנתגלה בנס המנורה, ע"כ ההודאה היא על שעזר 'להם' וסייע 'בעדם', שהמעשים היו שלהם, והשי"ת עזרם וסייעם להצליח במעשיהם, ועל זה באה ההודאה, בגילוי כבודו וטובו על ישראל.

**הקשר והחיבור שבין הדלקת הנר להלל והודאה**

וע"כ נצטוונו באלו הימים בב' ענינים ששורשם אחד, א. ימי הלל והודאה, וכפי שנתבאר. ב. הדלקת הנר - בעת החושך מתחיל לכסות ארץ, ונראה כי הכל אבוד וחשוך, ואין עוד תקוה, דווקא אז מדליקים אנו את הנר לפניו, להודיע ולהודיע, כי חפץ לה' אלוקינו במעשיהם של ישראל, ועבודתם חביבה היא לפניו, ומקבל הוא את מעשיהם לפניו לרצון ('השראת השכינה בישראל') וזה הוא ה'חיבור' והיחוד שנעשה ע"י הדלקת הנר, כאשר דווקא למטה מ'ל' טפחים, בעת החושך והאופל, אז משתוקק וחפץ הוא לקבל את עבודת ישראל, ממקומם - קורב או רחוק, והם מצידם משתוקקים וחפצים שיקבל הוא את האהרה הבאה מצידם, ורמוז בברכת 'להדליק נר חנוכה' - ר"ת נח"ל - והוא נ'פשונו ח'כתה לה' - שזהו ענינו של הנר - החפץ והתשוקה להאיר לפניו, ויהיה הוא אור לנו - "מרחוק ה' נראה לי" (ירמיהו ל"א) "אל ה' ויאר לנו" (תהילים קי"ח) "כי אשב בחושך ה' אור לי" (מיכה ז).

**שבת**

**מקדמים בברכה את הגאון הגדול הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א**

**בעמחה"ס הליכות שבת והליכות מועד ועוד  
לכהן פאר מראשי חבורת שבת בבית מדרשנו**

ואפשרויות של לכלוכים המתדבקים בבגד, והאפשרות של אבק ועפר בהרבה יותר הגיונות ומסתברת ומדוע לא פירש דבריו שאיסור הניעור הוא דווקא מדבר ייחודי כ"כ כמו טל והעיקר חסר מהספר. ב- לכל מי שלומד סוגיא זו מיד קשה לו ממת' טל מלכלך בגד הרי מעשים שבכל יום שהכביסה נמצאת מחוץ לבית ומעולם לא חשבנו לנער ממנה את הטל ג- גם אם נימא שיתכן והטל משאר רושם ויש כמה טיפות על הבגד מדוע שזה יכלל בכלל מלבן והרי אינו טינוף כלל ועיקר, ואם הוא בלוע בבגד ומוציאו הרי הוא אסור מדין סוחט ולא משום מלבן, ואף הניעור לא יעזור

וסומקי - לית לן בה. והוא דקפיד עלייהו. עולא איקלע לפומבדיתא, חזא רבנן דקא מנציפי גלימייהו. אמר קמחללין רבנן שבתא אמר להו רב יהודה נפוצי ליה באפיה, אנן לה קפדינן מידי וכו', ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ' ורש"י במקום ביאר שהניעור שדיבר בו ר"ה הוא מעפר ברם התוס' והרבה מהראשונים למדו שהניעור הוא ניעור מטל. והנה יש להקשות ועל ביאור זה בדברי רב הונא כמה קושיות. א- שהנה אם דברי רב הונא מתפרשים דווקא בטל א"כ דבריו סתומים וחתומים שלולי דברי התוס' לא היה על לב לפרש שאיסור ניעור הבגד הוא מטל וכי חסרים

**ראש הכולל**

**הגאון הרב חיים מימוני שליט"א**

**דברי סוגיין**

**הערות והרהורי דברים שחלקם עלו בבי מדרשא לעורר העוסקים בסימן זה בדרך חקירה ולא להלכה**

**ניעור טלית**

א) איתא בגמ' בשבת (דף קמז.) - "אמר רב הונא המנער טליתו בשבת - חייב חטאת. ולא אמרן אלא בחזית, אבל בעתיקי - לית לן בה. ולא אמרן אלא באוכמי, אבל בחיורי





שהנה הבגד ישאר רטוב תמיד שמיד שסוחט נכנסים לתוכו מים חדשים, והנה אם נימא כמו הצד הראשון בטעם איסור סוחט שמוציא את הלכלוך הטבוע בו הרי שבכה"ג יתחייב מדין סוחט, אולם לצד ב' שעיקר ענין הסחיטה היא להוציא המים כדי להכשיר הבגד בשימוש הרי שאם הבגד ישאר ספוג במים חדשים אף שהוציא המים הישנים לא יתחייב משום סוחט.

וכן יש לומר גבי מי שנותן בגד רטוב תחת הרבו (באופן שאין דין שרייתו זהו כיבוסו כגון בבגד נקי לגמרי למי שמתיר וכדו) הרי באופן זה גם מוציא המים הבלועים בו ע"י שמכניס מים חדשים לתוכו, ומאחר שהבגד ישאר רטוב בין כך ובין כך לא חשיב סוחט.

והנה יש לעיין מהו הגדרת שם סוחט, ואם נימא שכל הוצאת בגד הבלוע בבגד חייב משום סוחט הרי כיצד מותר ליקח בגד שבלוע בו מים רבים ולתלותו כדי שיזל מימיו ולא מצינו מי שיאסור זאת מדין סוחט, (וודאי שהוא לא גרמא שהרי מיד שמרים את הבגד שבלוע בו מים מתחילים הם ליזול ולטפטף בשטף ולגבי תליית בגדים בחמה לכאורה אפשר שהוא גרמא בלבד אף שהכופת חבירו בחמה לגבי איסור רציחה הוי מעשה בידיים ולא פטור מדין גרמא)

ואולי צ"ל שאם המים יכולים לצאת ללא מעשה ממש אלא באופן טבעי שנתניתם הפשוטה לנשור מהגד הרי אין בגרימת הסרתם משום סוחט כי לעולם אין הבגד היה מקולקל מהם שהרי יכולים לצאת בנקל ורק הוצאת מים ע"י מעשה מוגדרת כסוחט.

ג) ברם א"כ יל"ע אם שרי ליתן נייר סופג וכדו' בצמוד לבגד רטוב הרבה שיספח מימיו לתוכו, שהנה גם באופן זה הרי הוא פועל להוציא המים התוך הבגד, ולכאורה לא מסתבר כלל שגם באופן זה יתחייב מדין סוחט.

ובאמת היה מקום לומד שסחיטה היינו מעשה סחיטה ממש ולא רק הוצאת הבגד מהמים בדרכים כאלו ואחרות וממילא אין כלל מקום לדון בתליית בגד או נתינת נייר סופג וכדו'.

ברם מצינו לכמה מהראשונים שס"ל שאף ניעור בגד שבלועים בו חייב משום סוחט, והנה ניעור בגד אינו מעשה סחיטה אלא דרך נוספת של השלת המים מהבגד ולכאורה לא גרע מנתינתם על מקום גבוה שיטפטפו או נתינת נייר סופג. ובאמת לולי דבריהם לא היינו מדמים ניעור לסחיטה.

ד) יש לעיין אם שייך איסור סוחט אם לא שייך כלל אחד מב' טעמים אלו כגון באופן סוחט בגד ים שעליו שלא אכפת לו שהוא רטוב שהרי הוא כוונתו לחזור למים ועושה כן כדי שלא ילכלך הכסא שיושב עליו וכדו', שהרי בכה"ג אין מתקן הבגד שהרי מיועד למקום רטוב ורצונו לשוב למקום רטוב, וכן אין מנקהו באופן שהבגד נקי לחלוטין,

והנה הכל בו (סימן לא) כתב 'הסוחט את הבגד עד שיצאו מים שבו חייב, ומי שנשרו כליו במים או שהיה בדרך וירדו עליו מי גשמים וכיוצא בהן מהלך בהן ואינו חושש שיבא לידי סחיטה, אבל אינו מנערן מן המים שבלועין שאם ינער אותן יהיה חייב משום סוחט, שכן דרך כל בגד בלוע מים כשמנערין אותו, המים נסחטין ממנו, ודווקא בכלים חדשים לפי שמקפיד עליהן יותר לפי שמתקצרין במים' והביאו הבית יוסף בס' שא' והובא ברמ"א (סימן שב ס"א)

והנה מדברי הכל בו בפשטות עולה שניעור בגד חדש ממים רבים אסור מפני שמתקצרין ע"י המים ומשמע מדבריו בפשטות שבבגד ישן אין לחשש זה וממילא יכול לנערו אף שיבוא לידי סחיטה, ועולה שחיוב סחיטה הוא דווקא שביא תועלת כל שהיא ואם אינו מביא תועלת הרי אין שונה דינו מדין מלבן שהוא מקור איסור סוחט, וכמו ששרי לשרות בגד נקי לגמרי במים (לרוב השיטות) כן שרי לסוחטו.

ברם הרבה מהאחרונים המאמר מרדכי ועוד התקשו בכל בו והעמידו אוקימתא בדבריו שמחמת שיש לו תועלת בניעור בבגד חדש יעשה זאת בחזקה אבל בבגד ישן שאין

ואולם אם יש להסתפק בדין זה דמאחר שלכולם אין הוא חסרון ורק לתינוק הוא חסרון מי יימר שחשיב מכבס אם אינו שווה לכל נפש, ולכאורה גמ' ערוכה היא (קמז ע"א) גבי הסרת הטל שבגד שאף שכולם אינם מקפידים בו אם מסירו ומקפיד עליו חייב משמע שלא אכפת לאן דעת כולם כי אם הוא בלבד חשיב מלבן.

אלא שג"ל לחלק שאינו דומה כלל, שהנה בהסרת הטל אף שרובא דרובא לא מקפידים מ"מ מוסכם על כולם שאותו הטל או אבק מוגדר לכלוך ובאמת היו מסירים אותו שהרי הבגד אינו נקי לגמרי עמו, וע"כ רבנן היו מנפצי גלימיהו אף שחשיבי אינם מקפידים כמובא בגמ' שם, ואפשר א"כ שדווקא דבר שהגדרתו לכלוך רק אינו מעכב הלבישה אם מקפיד עליו חייב משום מלבן, אולם דבר שלכולם אינו כולם ואדרבה מעוניינים בו אם יש אדם אחד שהוא מפריע לו אולי נאמר בו בטלה דעתו.

ואולי יש קצת להביא ראיה ממקרה הפוך שהנה זה וודאי שאם אדם לא מקפיד על לכלוך שבחולצתו ואינו מקפיד להסירו אולם כל העולם מקפידים על לכלוך שכזה האם נאמר שמאחר שאינו מקפיד לא חשיב לגביו מלבן וודאי שלא שייך לאמר כן, ולכאורה מדוע לחומרא אמרנו כן גבי הסרת הטל שהקפדת יחיד הוי הקפדה ואילו לקולא לא נאמר כן, אולם למבואר אתי שפיר שכל דבר שהוא מוסכם בלב כולם אין בכח היחיד לשנותו וע"כ אם לרוב האנשים הוא לכלוך שמקפידים בו אין דעת היחיד מעלה ומורדת, אולם דבר שהגדרתו לכלוך מוסכמת אלא רמת ההקפדה משתנה בכה"ג יש מקום לחלק בין כל אחד ואחד ודו"ק בזה.

**איסור סוחט**

א) הנה איסור סוחט אסור מתולדת מלבן ובטעם שחשיב מלבן לכאורה יש לבאר בזה ג' פנים

א- שע"י שהוא סוחט הוא מוציא לכלוך שבתוך הבגד לבחוץ והוא ממש חלק מחלקי הכיבוס והליבון לכל ענין, ברם לפ"ז בבגד שהוא נקי לגמרי לא שייך איסור סוחט.

ב- שהמים עצמם הם הלכלוך שאינו יכול להשתמש בבגד כשהוא רטוב וכשמוציאו הוא מתקנו וא"כ בספוג המיועד להיות בלוע במים כדי להשתמש בו כן הרי שאם סוחטו לא יתחייב מדין מלבן כלל ורק משום דש יש לחייבו.

ג- הרמב"ם (שבת פ"ט ה"א) כתב בביאור טעם שחייב הסוחט 'שהסחיטה מצרכי כיבוס היא כמו שהגסה מצרכי הבשול' ויל"ע מה כוונתו, ואפשר שהוא כעין טעם א' שלולי הסחיטה הבגד לא היה מתנקה כדבעי, ואפשר שדעת הרמב"ם שכל מעשה שהוא חלק מחלקי המלאכה אף שאין לכך תכלית עצמית חייב עליה וכן ראינו כמה פעמים בביאור שיטתו כמו שכתב (שבת פ"ט ה"ד) גבי אחד נותן את האור ואחד נותן את העצים שכולהו חייבים משום מבשל ולא למד כדברי רש"י בביצה (לד ע"א)

וכמו שכתב גבי דין הגסה (פ"ג ה"א) אסור להכניס מגריפה לקדרה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת ובפשטות אף שהיא מבושלת כ"צ. וכן עולה ממשמעות דבריו (פ"י ה"ט) גבי משיכת חוט של תפירה שחייב משום תופר שהוא מצורכי התפירה.

והנה להבנה זו ע"פ דברי הרמב"ם עולה שסחיטה אסורה אף שאין לכך שום תוצאה או תועלת כל שעושה דבר שהוא חלק מחלקי המלאכה מתחייב.

ואולם להעמיד שהיא ההבנה הפשוטה בסוחט אינו נראה כלל שהרי בפשטות לרוב או אולי כל הפוסקים בגד שהוא נקי לחלוטין אם שוררה במים אינו חשיב מכבס, ואולם לדעת הרמב"ם יהיה אסור שהרי הוא מצורכי הכיבוס, ואנו לא נקטינן כן וא"כ ה"א ה"א לענין סחיטה לא נימא כן ובאמת לעולם לא תיחיה נפ"מ בזה שהרי תמיד עצם הסרת המים נוכל להגדירה כהסרת לכלוך וכמו טעם ב' אולם ראה להלן אופן שיתכן ואין מקום ע"פ סברות אלו לאוסרו.

ב) הנה יש לעיין כיצד נדון במי סוחט הבגד בתוך גיגית מלאה מים והבגד בתוכה והוא סוחטה בתוך המים עצמם,

בכה"ג. ד- ועוד למה שיהיה הבדל בין צבע הבגד הרי אין שינוי כל בין שחור ללבן לענין טל שע"ג הבגד ומה זה משנה בגד אדום או שחור אם הוא רטוב מעט ה- ועוד שבדברי ר"ח עצמו (שהוא מקור התוס' בפירוש טל) אין כלל לשון זה ואדרבה כתב לבאר הסוגיא באבק ובדבר טינוף יעו"ש. [ובאמת יש שהגיהו בתוס' ר"ת במקום ר"ח אבל הרבה ראשונים הביאו זאת דווקא משם ר"ח] ו- יש להבין דברי הרמב"ם שכתב דטלא היינו ציהוב הנתלה בה ובמ"מ שם הובא שדרך הטל להצהיב הבגד. ז- ועוד יש להקשות שאם בא רב הונא ללמדנו דין ניעור מרטיבות מדוע נקט הדבר שלכאורה פחות מצוי ולא הביא הדבר הפשוט המנער טלית מהגשם שעליה או מהמים שעליה ולמה נקט טל.

והנה הביא מה ששמעתי לבאר בזה דהנה יש בגמ' כמה פעמים מושג הנקרא טללים רעים, וענינו הוא אובר שפעמים יורד על הארץ ובד"כ הוא מגיע עם לחות מעט והוא מלכלך כל פני הארץ והוא מצוי הרבה במקומות הסמוכים לאזורים מדבריים, ואפשר שזהו הטלא שדיברו בו, וכמאמר הפס' (דברים כח, כד) 'וַיִּמְן ה' אֶת מִטְרַרְצָא אֶרֶץ וְעָפָר מִן הַשָּׁמַיִם יָרַד עִלְיָהּ' הרי שאבק ועפר יש להם משמעות של מטר כשבאים מלמעלה, וא"כ אפשר שבבל היה הוא מצוי הרבה שהוא מקום חולי יותר, וממילא דיברו בו כדבר מצוי והיה מכונה טל וזהו הביאור בדברי הרמב"ם שקראו הציהוב הנתלה בו וזהו ביאור ר"ח שקראו טינוף. וודאי שהפוסקים לא למדו כן וכן נפסק בשו"ע ואין לנו לזוז מדבריהם מ"מ כביאור בגמ' וודאי שמסתבר כן מאוד.

ב) בבית יוסף (ס"ב) הביא לדברי הרמב"ם שפירש דברי רב הונא במנער טליתו שהוא מדין מכה בפטיש וניעורו הוא מן הציהוב הנתלה בה.

וכתב שם הב"י 'מיהו מספקא לי אם דעתו לפרש והוא דקפיד עלייהו לומר שכל שאינו מסרים בדרך עסק מיקרו קפיד עלייהו כמו בדין לוקט יבולת שעל גבי הבגדים, והנה לפרוש התוס' ורש"י היה פשט"ל לבי' שניעור שכזה לא חשיב כלל מקפיד שדווקא אם מקפיד לא ללבושו חשיב קפיד ולא צריך דווקא שיהיה דרך עסק, ולכאורה למה ישנתו הדינים בין הבנת הרמב"ם להבנת רש"י והתוס' הרי שניהם מקורם אחד מדברי רב הונא אלא שכל אחד העמיד דבריו באופן אחר, ומדוע ישנתו זמ"ז.

והביאור בזה, דהנה אין דומה קפיד של מלבן שהוא מדין ניקיון לקפיד של מכה בפטיש, שהנה בקפיד של מלבן אין אנו דנים אלא על האדם עצמו מה מונע מעצמו את הלבישה והשימוש בדבר וכל שהוא אינו מקפיד על הלבישה בצורה זו הרי שאין על הבגד שם קלקול ולא הוי מלבן, משא"כ בדין מכה בפטיש הרי אין המוכר עושה זאת בשביל עצמו אלא כדי למוכרו ושימצא חן בעיני אחרים וממילא אף דבר שראוי ללבישה מ"מ יש בו מיעוט מעלת הבגד שמוכרו מאובק ואין הקונה מעונין כו"כ לקנותו בצורה זו ועל המוכר לפות סחורתו ככל היותר שתצא חן בעיני כל רואיה וממילא ההקפדה גדולה יותר וגם לכלוך שאינו מעכב לבישת הבגד המוכר מסירו.

**שריית בגד תינוק שהתכבס עם אבקת כביסה אלרגנית**

ג) הנה נסתפקתי כיצד נדון בבגד שהתכבס עם אבקת כביסה שגורמת לתגובה אלרגית לתינוק האם שרייתה במים חשיב מכבס, והנה עיקר השאלה בעצם האם הסרת דבר הבלוע בבגד שאינו מפריע למראהו חשיב מכבס ואולי אפשר לדמות זאת לריח הבלוע בבגד שרוצה להסירו שהוא כמעט ומוסכם שחשיב מכבס ואף הוא דבר המסתבר שהרי הצורך בכיבוס תמיד הוא הן לעניין הכתמים והלכלוך שנמצא עליהם בעין לריח שנספג בהם, ואף ליבון הצמר במשכן הייתה להסיר ריחם הרע לא פחות מהלכלוך הדבוק בהם. וא"כ לכאורה לא מוכרח שכל דבר שאינו נראה לעין אינו בכלל לבן. ולכאורה באופן שכל מי שילבש אותו הבגד יגרם לו לגירוי קשה מאוד להתיר לכבסו באופן זה שהרי מסיר מהבגד דבר המונע משימושו אף שאותו הדבר אינו נראה לעין מ"מ מתקם הבגד ע"י כיבוסו.

בכך תועלת יעשה זאת הנחת, ובפשטות הוא דוחק לומר כן ברהיטת הדברים.

אולם הכל בו אסר בבגד חדש מחמת שמתקצרים במים והנה מה ענין מתקצרים במים לדין מלבן, (ולאחרונים הנ"ל ביאורו שמחמת שמתקצרים ינער בחוזק ויתחייב משום סוחט שחיובו תדיר בין אם יש בו תועלת ובין אם לא) ולכאורה משמע מדבריו שכל תועלת שעולה מחמת הסחיטה מתחייב מדין סוחט אף שהתועלת אינה מענין ניקוי הבגד.

אולם עדין יש לחלק בין תועלת לבגד עצמה שטו"ס המים מזיקים לבגד וממילא סחיטתו היא הסרת לקולקול מהבגד בשביל הבגד, לנידון הנזכר שהבגד כשלעצמו אינו מקולקל ורק מחמת סיבה חיצונית רוצה להסירם.

**ראש החבורה**

**הגאון הרב אהרון דגן שליט"א**

**ביורר דעת מרן הש"ע אם אמרינן שרייתו זהו כיבוסו בבגד נקי**

הנה התוס' (שבת ס"ק) כתבו על הא דאמר רב יהודה אמר רב טלית שאחז בה האור מצד אחד נותנין עליה מים מצד אחר, פירש רשב"ם לאו דוקא על הטלית דהא קיימא לן דבגד שרייתו זהו כיבוסו, ולעיל בסוף פרק שמנה רצעים פירשתו. ע"כ. וכתב מרן ז"ל בב"י סי' ש"ב, שלפי מה שכתבו התוס' והרא"ש (שבת קיא): בת"י קמא דדוקא היכא דאיכא טיפת דם או טינוף אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, הא דאמרינן בטלית שאחז בה האור נותנין עליה מים, אפילו על הטלית ממש שרי ודלא כרשב"ם. אבל רבינו כ' בסיומן של"ד טלית שאחז בה האור יכול ליתן עליו משקין כגון יין שאינו דרך כיבוס, אף לא מים משום כיבוס. ובסיומן שרי"ט כתב, ויין או מים שהם צלולין יכול לסנגן במשמרת ואין כאן משום בורר, ומשום ליבון נמי ליכא, דמשמרת עשויה לכך ואינו חושש לליבונה, אבל בסודר שחושש לליבונה אסור משום ליבון, ובשאר משקין חוץ ממים דלא שייך בהו ליבון שרי. אלמא דס"ל דאע"פ שאין בבגד שום טנוף אמרינן שרייתו זהו כיבוסו וכדברי רשב"ם. ונראה שטעמו של רבינו משום דכשכתבו התוספות ומצא ר"י מוגה בספר הישר דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו בדבר שאינו כי אם לכלוך, בטל ליה תירוצא קמא, ואפילו בדבר שאין בו טנוף אמרינן שרייתו זהו כיבוסו כל שאינו דרך לכלוך, וראיה לדבר שהתוספות בזבחים (צד. ד"ה מקנחה) ובפרק ב' דביצה (ית. ד"ה מערמת) לא כתבו אלא תירוץ זה לבד. ע"ש. וכ"כ עוד מרן ז"ל בב"י סי' שרי"ט וסי' של"ד. ע"ש.

ובש"ע סי' שרי"ט (סי' כתב מרן ז"ל, יין או מים שהם צלולים מותר לסנגן במשמרת, אבל בסודר, מים אסור משום ליבון, ויין ושאר משקים מותר. ע"כ. ובס"ל של"ד (ס"ד) גבי טלית שאחז בה האור, כתב, י"א שאין יכול ליתן עליו משקין כדי שיכבה כשיגיע אליהם, וי"א שמותר לעשות כן בשאר משקים חוץ מן המים משום כיבוס, ויש מתירים אפ"ל במים, ודברי סברא שנית נראים. ע"כ. ולפי מה שביאר מרן ז"ל בב"י הטעם בדעת הטור, מבואר יוצא שזהו ג"כ דעת מרן ז"ל להלכה. וגם בס"י זה (ס"ה) כתב מרן הש"ע, הרוחץ ידיו טוב לנגבם בכח זו בזו ולהסיר מהם המים וכו'. ע"כ. והיינו דטוב לנגבם משום שבמים שעל ידיו עבדי כיבוס למפה, ושרייתו זהו כיבוס ואף שהוא בגד נקי ומים מועטים, ומה ש"ל רק "טוב", היינו משום דמדינא שרי, כיון דהוי בדרך לכלוך וכת"י בתרא. וכנ"ל. וכ"כ רבים מרבתינו האחרונים בדעת מרן הש"ע וכפי שיבואר להלן בס"ד. [וע' בספר משאח דרבותא סי' שרי"ט שתמה למה נקט מרן ז"ל כיחידאה כסברת רשב"ם, והניח רוב בנין ורוב מנין שהיא סברת הרמב"ם והרא"ש, והתוס' והר"ן, וסמ"ג וסמ"ק והתרומה. וע"ש. אכן כ"ה ג"כ דעת הטור, וכ"ה ג"כ דעת המהר"ם מרוטנבורג המובא בטור בבגד פשתן עכ"פ. וע' בב"י סי' ש"ב ש"כ"כ גם הגה"מ בפרק כ"ב (אות ז) בשם היראים (סי' רעד), ובשם בה"ג (שבת פכ"ד). ע"ש.]

אלא דצ"ב דא"כ אמאי במשמרת שרי, ומה בכך שהיא עשויה לכך ואינו חושש לליבונה. ובאמת שכן הקשה המ"א סי' שרי"ט (ס"ק יא), וכ' דצ"ע דכיון דאמרינן בבגד שרייתו זהו כיבוסו, א"כ מה לו עשוי לכך או אינו. ע"ש. וע' להמאמר (סי' שרי"ט ס"ק טז) שעמד בזה על מה שכתבו הטוש"ע שבמשמרת אין בה משום מלבן הואיל ודרכה בהכי, והרי עכ"פ הוא מכבסו, ות"י דמ"מ כיון דהוא שלא במתכוין ולא ניחא ליה שאינו מקפיד עליה כלל שרי. וע"ש. ולכא' דבריו צ"ב דהא קי"ל (ס"ס שכ) דפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור. אולם נראה דכוונתו כמ"ש הנהר שלום (סי' שרי"ט ס"ק ג) שאחר שכ' בדעת הטוש"ע דאף בבגד נקי אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, ודלא כהמ"א, כ' ומה שהקשה המ"א דכיון שזהו כיבוסו, מ"ל שאינו עשוי לכך, אפשר שזה דומה להיא דמיחם דמותר ליתן לתוכה צוננים שכ' המ"מ (פ"ב מהל' שבת ה"ב) הביאוהו הב"י והמ"א סי' שיי"ח, דכשאינו מתכוין לצרף הכלי, אין בו מלאכה כלל ושרי, וה"נ כל שאינו חושש כלל לליבונו אינו ליבון. עכ"ד. וע' בתו"ש (ס"ק יט) שכ' כדברי המאמר, והרה"ג המהדיר ביאר כוונתו עפ"מ שכ' המ"א סי' שיי"ח (ס"ק לו) בשם המ"מ הנ"ל, דאם אינו מתכוין אינו כלום, וה"נ כאן כיון דשרייה אינו כיבוס גמור. וע"ש. ושו"ר כן לרבינו הגר"ז סי' שרי"ט (סי"ג) שכ' דמשמרת שהיא עשויה לכך ואינו חושש לסוחטה, וגם אינו חושש לליבונה כלל, לפיכך אין ליבונה חשוב כלום לאסור שרייתה בשביל כך, אף להאומרים ששריית הבגד זהו כיבוסו. ע"כ. וכ"כ בס"ל שב בקו"א ד"ל דמשמרת כיון דלא איכפת כלל בליבונה לשום אדם, אין ליבונה חשוב כלום. ע"ש.

ופשוט שאין סברא זו אמורה אלא גבי 'משמרת' העשויה לכך דוקא, ובזה אמרינן שמשום שבעצם זהו בגד שאין מקפידים על ליבונו כלל, וכ"ה לפי המבואר בדבריהם שביארו ההיא דמשמרת, ואע"פ שבכו"ב בסודר אסור במים, הגם שאינו מתכוין לליבון ומשום דהוי פ"ר, והחילוק הוא, דבגד העשוי לכך אין הליבון בו בדרך שרייה חשוב ליבון כלל, כיון שאין לליבונה שום משמעות וחשיבות, ואין זה חשיב כלל "מלאכה", והוי דומיא דגחלת שכתב הרב המגיד, משא"כ בסתם בגד וסודר גם השרייה בהם חשוב ליבון גמור. וכ"ה להדיא בגר"ז הנ"ל. ע"ש. ולפ"ז ניחא נמי אמאי בטלית שאחז בה האור אסור, דדינו כסודר הנ"ל שאסור אע"פ שאינו מתכוין לליבונה. ודו"ק.

ולפ"ז לשון הש"ע כאן (ס"ט), "בגד שיש עליו לכלוך", צ"ב דהלא בלא לכלוך נמי אסור. וע' בביאור הגר"א שכתב דלאו דוקא הוא, דהב"י לית ליה האי סברא לחלק בין יש או לא כמ"ש בב"י, וכ' בס"י הרוחץ כו', אלא לישנא דמתני' נקט, ומשום סיפא מקנחו בסרמטוט. ע"כ. וכ"כ המאמר (ס"ק יא), שמרן ז"ל כתב מילתא דשויה לכ"ע, והשמיט דין בגד שאין עליו לכלוך שנחלקו בו הפוסקים. ע"ש. וכ"כ הנהר שלום (סי' שרי"ט ס"ק טז) בדעת הטוש"ע דאף בבגד נקי אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, ודלא כהמ"א, ולישנא דיש עליו לכלוך לאו דוקא, דהא זהו לשון הטור, ובכל זאת כ' מרן בכמה דוכתי שדעת הטור שאף בבגד נקי שרייתו זהו כיבוסו. ע"ש. וכ"כ הבאה"ל (ד"ה שיש), דמפשטא דלישנא דהש"ע משמע דסובר כדעה הראשונה המובא ברמ"א דבדבר שאין בו לכלוך לא אמרינן ביה שרייתו זהו כיבוסו, וכן ביארו המ"א, אולם בספר תוספת שבת וכן בביאור הגר"א משמע דהמחבר ג"כ ס"ל לנפשיה כדעת היש אוסרין דכן מוכח לקמן בסיומן של"ד דכתב שם ודברי סברא שנית נראים, והטעם הוא כמ"ש בב"י שם דהוא שיטת רשב"ם דס"ל דאפילו בדבר שאין בו לכלוך אמרינן שרייתו זהו כבוסו. והא דכתב לקמיה בס"י טוב לנגבו, ומשמע דמדינא אין צריך, היינו משום דהוא דרך לכלוך דאפילו דעת ה"א מודה להקל בזה, והא דנקט "יש עליו לכלוך" לישנא דמתניתין נקט ומשום סיפא דמקנחו. ע"כ. ומוכח דהכי ס"ל בדעת מרן.

אולם המ"א (ס"ק כא) כ' על מה שכתב בש"ע בס"י 'טוב לנגבם', אבל מדינא שרי כיון שאין בו לכלוך וכמ"ש בס"ט.

ע"כ. וכ"כ המ"א בס"י שרי"ט (ס"ק יא) בדעת הטור והש"ע דס"ל כדעת המתירים שרייה בבגד נקי, וביאר דבמשמרת העשויה לכך מותר כמ"ש בסמ"ג שמשום סחיטה ליכא למגור שהרי המשמרת עשוי לכך ולא קפיד בלבונה, ושלזה כיון הטור, דס"ל כמ"ש הב"י סי' ש"ב בשם התוס' והרא"ש, דכשאינן עליו לכלוך לא הוי כיבוס, וכמ"ש שם בש"ע, וכן משמע ממש"כ הש"ע בסעיף ט"ז, מים שיש בהם תולעים, מותר לשתות ע"י מפה בשבת. ומ"ש בס"י של"ד דאסור ליתן מים על בגד שאחז בו האור, היינו נמי שמא יסחוט והוי כיבוס. אבל בשאר משקין סחיטה שלהם אינה אסורה אלא משום תולדה דדש ולא גזרינן שמא יסחוט וכו'. עכ"ד. וכ"כ הגאון ר' מרדכי הלוי בשו"ת דרכי נועם (חאו"ח סי' ד), בתשובה לשאלה בדבר הסחירה בדברי מרן ז"ל, דלעולם דעת מרן כדעת התוס' דלא אמרינן בבגד נקי שרייתו זהו כיבוסו, ולפיכך בס"י שרי"ט התיר לשתות מים ע"י מפה וכו', וליכא למיחש לסחיטה וכמו שיתרף הב"י שם דבדבר מועט לא אתי לידי סחיטה. וגבי בגד שאחז בו האור לא אסור ליה מטעמא שכ' רשב"ם, אלא אסור לה מטעם דאיכא למיגזר משום סחיטה. וא"כ מה שאסר מרן לסנגן מים בסודר משום ליבון, ה"ק, משום גזירת סחיטה שהוא ג"כ תולדה דליבון. ויש לי לדקדק מדברי מרן ז"ל דקדוק נכון, שכ' גבי טלית שאחז בה האור, "ודברי סברא שנית נראים", והיה לו לומר "ויש לאסור כסברא שנית", אלא דאי הוה כ' הכי הוה משמע דאסור מטעמיה, אבל כ' "נראין דבריהם" לאסור מטעמא אחרינא דלמא אתי לידי סחיטה. ובזה באו דברי מרן כולם על נכון, וזה נ"ל ברור בדעת מרן ז"ל. עכ"ל. [וע' בפתח הדביר ס"ח שכתב דלשון מרן 'ודבריו נראים' היינו כפשוטו שכך הדין]. וכ"כ בספר טל אורות (מלאכת מלבן דף טו ע"ג והלאה), שהביא את דברי המ"א והדרכי נועם הנ"ל, והסכים לדבריהם, אלא שהקשה על דבריהם דא"כ למה נקט בש"ע בס"י שרי"ט משום "ליבון", ובס"ל של"ד נקט משום "כיבוס", ועוד שיש לדקדק בדברי הש"ע שכ' "ודברי סברא שנית נראים". ות"י דכיון דלפי האמת הלכה כיש מתירים, דמן הדין מותר ליתן מים כיון שאין בו טינוף, ולהכי כ' דדברי סברא שנית נראים, כלומר דכיון שאפשר ע"י משקין, ובמשקין ליכא משום פקפוק אסור בדבר, אין להקל וליתן מים, דסו"ס במח' היא שנויה, משא"כ במשקין דלכ"ע שרי. ונ"מ שאם אין לו משקין שמותר ליתן מים. וההיא דס"ל שרי"ט דנקט משום ליבון, היינו משום גזירה שמא יסחוט, דסחיטה תולדה דמלבן היא, ודו"ק. עכ"ד.

אולם אחה"מ דבריהם צ"ב טובא, שהרי מרן ז"ל בב"י סי' ש"ב הנ"ל כ' להוכיח מדינים אלו דס"ל להטור כדעת רשב"ם, וכ"כ בס"י שרי"ט ובס"י של"ד. ע"ש. הרי דג' פעמים חזר מרן על משנתו להוכיח מדברי הטור דס"ל כרשב"ם. ולפי דברי האחרונים הנ"ל מה ראייה היא זו, הלא יש לדחותה בקל דלעולם לא אמרינן שרייתו הוי כיבוסו בבגד נקי, ומאי דאסר הטור, משום סחיטה קאסר. ובאמת שהדרכי נעם שם הרגיש בזה, ומה שתי' במחכ"ת אין בזה כדי השב וכמ"ש המאמר (סי' שרי"ט ס"ק טז). ע"ש. זאת ועוד, בב"י סי' ש"ב כ' להדיא דלדברי התוס' והרא"ש דבבגד שאין עליו טינוף לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, בטלית שאחז בה האור שרי ליתן מים אפ"ל על הטלית ממש ודלא כהרשב"ם. הרי מבואר להדיא בב"י שלחולקים שרי ואין לאסור דלמא אתי לידי סחיטה, [וכ"כ בש"ע סי' של"ד "ויש מתירים אפ"ל במים"]. וזאת אע"פ שלאחר מכן כ' הב"י, "ומיהו כתבו התוס' והרא"ש דאע"פ שאין בבגד טינוף, אסור לשרותו במים דלמא אתי לידי סחיטה". וכ"כ בס"י שרי"ט שכבר כתבתי בס"י ש"ב שיש חולקים וכו', ואין אסור לשרותו משום כיבוס אלא גזירה שמא יסחוט. ע"כ. וכ"כ עוד שם על מש"כ הרא"ש בתשובה. ולכן בעי"כ צ"ל דהיינו משום שגבי טלית שאחז בה האור לא שייך למיגזר דלמא אתי לידי סחיטה, שהרי כל נתינת המים לשם, היא כדי לגרום לכיבוי הדלקה, וא"כ בודאי שלא יסחוט להמים. א"נ י"ל שכשם שבמקום מצוה לא גזרו שמא יסחוט, וכמבואר בש"ע סי' שא ס"ד שמותר לעבור במים כשהולך לדבר מצוה, ובלבד שיעשה שינוי. ע"ש. ה"נ משום



"נראים" היינו שאין זה מעיקר הדין, ושאינו  
 לו שאר משקין יכול ליתן אף מים. ע"ש. וזה צ"ב. ואף שגם  
 בזה הוי משאצ"ג, מ"מ לא התירו איסור דרבנן במקום  
 דליקה.

וע' בספר אור לציון ח"ב (עמ' רנט) שכ' להתיר בזה כדעת  
 המ"א, וכ' ואע"פ שבס"י אסר מרן הש"ע לסנן מים בסודר,  
 י"ל דאיירי בסודר שאינו נקי. וכן בס' של"ד י"ל שאסר,  
 היינו משום שסתם טלית כבר לבש אותה ואינה נקיה.  
 וע"ש. ומלבד התימה שמדברי מרן הב"י מבואר שלא למד  
 כן, שהרי הוכיח מזה שדעת הטור כדעת רשב"ם הן בס'י  
 ש"ט גבי סודר והן בס'י של"ד, וכ"כ בס'י ש"ב, וא"כ מהיכן  
 נבא ונאמר שבש"ע איירי בבגד מלוכלך, אתמהה. זאת ועוד,  
 כבר כתבנו לעיל שלדעת המתירים בבגד נקי כתבו הרא"ש  
 והתוס' ישנים שאפ"י הושר הבגד מחמת לבישה או  
 תשיש שרי, שכיון שאין עליו טינוף לא אמרינן שרייתו זהו  
 כיבוסו. ע"ש. א"כ מה הוא זה שכ' האור לציון שסתם טלית  
 כבר לבש אותה ואינה נקיה, הלא אכתי לדעת הרא"ש אין  
 לאסור בזה שרייה משום כיבוסו. ואין לומר שכיוונתו שסתם  
 בגד שלבש יש בו טינוף, דזה אינו, "דסתם בגד" הוא מושר  
 מחמת הלבישה, אבל אין בו טינוף. ודו"ק. וצ"ע.

**ראש החבורה**

**הגאון הרב ישראל אלמשעלי שליט"א**

**בין לוקט יבולות לבין ניעור טלית מציהוב  
 הנתלה בה ושלל שעושיין החייטים**

איתא בשבת עה: אמר רב יהודה האי מאן דשקל אקופי  
 מגלימא חייב משום מכה בפטיש והני מילי דקפיד עלייהו.  
 ופרש"י דראשי חוטים התלויים ביריעה במקום קישורם  
 כשניתק חוט קשרוהו וכן קשים וקסמים דקים שנארגו  
 בבגד בלא מתכווין וניטלין לאחר אריגה גמר מלאכה הוא  
 וחייב משום מכה בפטיש.

וכתב הרא"ש (פ"ז משבת סימן ח') דקפיד היינו שמקפיד  
 שלא ללבושו בלא הסרת היבולות. וכ"כ הטור ואו"ז (ח"ב  
 סי' פא') ור' ירוחם (נתיב יב' ח"ד).

אולם הרמב"ם כתב (פ"י משבת ה"ח) הלוקט יבולות שעל  
 גבי הבגדים כגון אלו היבולות שבכלי הצמר חייב משום  
 מכה בפטיש והוא שיקפיד עליהם אבל אם הסירם דרך  
 עסק הרי זה פטור. (וביאר הישועות יעקב סק"ג דבמלאכת  
 מכה בפטיש בעינן שיכווין למלאכה לגמור את הכלי אבל  
 באינו מכווין אף דפס"ר אינו אסור ולא חשיבא מלאכה כלל  
 וכמו שכתב כיו"ב הרב מגיד (פ"ב משבת ה"ב) לענין צירוף.  
 ומשמע מדבריו דפטור שכ' הרמב"ם היינו פטור ומותר.

אולם עיין בראב"ן (סי' שנב) שכתב דאסור מדרבנן והטעם  
 דסו"ס עושה מעשה בידים. וביאר הב"י (סי' שב' ס"ג)  
 דנראה מדבריו שהוא מפרש והוא דקפיד שלא יסירם  
 בכונה כדי ליפות הדבר אלא כמתעסק אבל כל שמסירם  
 בכונה אע"פ שלא היה נמנע ללבושו אם לא היה מסירם  
 חייב.

ואחר זאת כתב הרמב"ם המנער טלית חדשה שחורה כדי  
 לנאותה ולהסיר הציהוב הלכן הנתלה בה כדרך שהאומנין  
 עושיין חייב חטאת ואם אינו מקפיד מותר.

וכתב הב"י דמספקא לי אם דעתו לפרש והוא דקפיד עלייהו  
 כמו בלוקט יבולות דהיינו שכל שאינו מסירם דרך עסק  
 מיקרו קפיד עלייהו או דנימא דקפיד עלייהו היינו כפרש"י  
 ורא"ש וטור בסוגיא דכל שלא לובש בגד זה בלי ניעור  
 חשיב מקפיד.

וצריך להבין אם גדר מלאכת מכה בפטיש הוא גמר מלאכת  
 האומנין מאי שנא ניעור טלית מציהוב הנתלה בה מלוקט  
 יבולות דאף שיכול ללבוש בגד זה בלי הסרת היבולות אם  
 מסיר בכונת יפוי חייב?

המגן אברהם סק"ה הביא בשם שלטי גיבורים (פ"ז משבת  
 לבב או א' ד') דהנוטל שלל שעושיין החייטים הוי גמר מלאכה  
 יש להסתפק אף חייב...

וביאר המח"ש דכשרוצים לחבר ב' חתיכות ע"י תפירות  
 עושים קודם תפירות גסות כ"י לחברם ואח"כ תופרים

סק"ט). דאפשר שאין זו שרייה שתהא במקום כיבוסו. ע"כ.  
 אלא שצ"ב מה ההיתר במים מועטים, (ואמנם הב"ח כותב  
 בדעת הסמ"ג שבמים מועטין אין זו שרייה וכו' שיטת  
 היראים, אבל לדין אסור אף במים מועטים) וע' לרבינו  
 הגר"ז בקו"א סי' ש"ב הנ"ל שכתב וז"ל, ומ"ש בס'י ש"ט  
 (ס"ז) צריך לומר כמ"ש האלה זוטא שם. (בס"ק י"ג  
 שהרגיש בסתירת דברי מרן וכ', והנלענ"ד דס"ל לבי' בזה  
 להקל אפ"י במים, כיון שאין נשרה אלא דבר מועט. ע"כ.  
 וכ"כ הא"ד (ס"ק כז) שמותר לשתות ע"י מפה כיון שהוא רק  
 דבר מועט.) וכן משמע בטור שכ' היתר זה כדי להתיר אף  
 לדעת האוסרים, וכ"כ בהדיא בסמ"ג שהזכיר היתר זה כדי  
 להתיר לכ"ע. וביאר הרב דמלשון הסמ"ג שכ' משום דאין  
 שם רק מעט מים ואינו מתכווין ללבוש, משמע דאף שעכ"פ  
 מלבן קצת וחצי שיעור אסור מן התורה אפ"י משהו, מ"מ  
 כיון שהוא אינו מתכווין לליבוש כלל, וליבוש זה מחמת עצמו  
 אינו חשוב לכלום כיון שהוא דבר מועט. וכשמתכווין מהני  
 כוונתו לאיסור, דכשמתכווין לכך אחשביה איהו לליבוש  
 זה. ע"ש. ולמדנו מדבריו שההיתר בדבר מועט הוא דוקא  
 כשאינו מתכווין, ואין זה ב' טעמים נפרדים בסמ"ג, אלא טעם  
 אחד, [ודלא כהב"ח והגר"א שהבינו דהו"ו טעמים בסמ"ג],  
 ומהטעם שכתבנו לעיל דאין זה מלאכה גמורה, ולכן הרי  
 תלוי בכוונתו, שאם הוא מתכווין ללבוש אחשביה לליבוש  
 וכוונתו גורמת שיחשב למלאכה, וכמ"ש הרב המגיד הנ"ל.  
 ודו"ק היטב. וע' בשו"ת אבני נזר (סי' קסט אות ג-ד), שכ'  
 בזה"ל, אך דעת הרב מלאדי בשלחן ערוך (סי' שב ובקו"א  
 שם) להחמיר בשל תורה לומר אף באין לכלוך שרייתו זהו  
 כיבוסו. והא דמותר במשמרת משום שאין דרך ללבוש לא  
 חשיב ליבוש כהא דצובע במה ניחא לי'. והא דסעיף ט"ז  
 משום שהוא דבר מועט ובמים מועטים לא חשיב כיבוס  
 כדעת ספר יראים שתירץ הא דסיפוג אלונטיה משום שהוא  
 מים מועטים. ע"ש. [וע"ש שהאבני נזר כתב ע"ד הגר"ז,  
 שלא מסתבר כלל רק היתר מים מועטים משום שאין הבגד  
 נשרה היטב, אבל בשותה על ידי מפה שהמים עוברים בה  
 היטב מעבר לעבר אף בשיעור מועט זה כיבוסו. וע"ש שלכן  
 כתב פשט אחר בדעת מרן ז"ל]. ובאמת לפי האמור הגר"ז  
 לא סמך על ההיתר של היראים אלא בלא מתכווין. ודו"ק.

ואחרי הודיע ה' אותנו את כל זאת נראה שזהו שכן הוא  
 העיקר בדעת מרן ז"ל. ואפ"י נימא דמידי ספיקא לא נפיק,  
 מ"מ סד"א לחומרא וכמ"ש הגר"ז בקו"א סי' שב שיש  
 להחמיר בשל תורה. ע"ש. וכן דעת רוב רבותינו האחרונים  
 בדעת מרן ז"ל, [ומלבד האחרונים שהזכרנו, כ"כ ג"כ השער  
 המלך (פ' כב המל' שבת הל' יח), והחיי אדם בנשמת אדם  
 (כלל כב סק"ד), והגדולת אלישע (סי' שב), והערוך השלחן  
 (סי' שב, יט). ועוד. בדעת מרן ז"ל. ע"ש].

והנה רבינו הגדול זצוק"ל כ' בזה בקצרה בשו"ת יב"א ח"ד  
 (סי' ל אות יט) והביא מח' האחרונים בדעת מרן ז"ל, וכ'  
 שעכ"פ פשוט שבשער של מברשת שינים שרוצה להרטיבה  
 קודם השימוש יש להקל יותר, וכל שאין עליו לכלוך מותר  
 לתת עליו מים. וע"ש. וע"ע בשו"ת יב"א ח"ז (תאו"ח סי'  
 מ אות ה) גבי שקית תה אם שייך בה ליבוש, שצירף דעת  
 האומרים שבבגד נקי לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, וגם  
 שם לא פסק כן להקל אלא מחמת הסברא שתיכף המים  
 מתאדמים, דהו"ל כשאר משקים. ע"ש. וע' בחזו"ע שבת  
 ח"ג (עמ' שפג) שסמך להקל על מש"כ הבאה"ל סי' (ד"ה)  
 דלא אמרינן, לענין רחיצת תינוק ביו"ט במים חמין שבחול  
 דרך הוא להציע מתחתיו המטפחת [הוינודלע"ן-חיתולים]  
 בעריבה שרוחצין אותו בה, שאף לדעת האוסרים אף בנקיים,  
 מ"מ כיון דנקיים הם בודאי אינו רוצה כלל בכיבוסו, וכל  
 כונתו רק כדי להציע תחת התינוק והוי הכיבוס מלאכה  
 שאצ"ל"ג. ע"כ. וממילא לחולה שצריך קומפרסים יש להקל  
 בהרטבת מטליות נקיות לגמרי במים נקיים, לפני נתינתם  
 על גוף החולה, וזיהר שלא לסחוט המטליות, כיון דהוי  
 איסור דרבנן. ע"ש. אכן בחזו"ע ח"ו (עמ'...) משמע שהחליט  
 בדעת מרן להקל בבגד נקי, ומה שכתב מרן בס'י של"ד

פסידא לא גזרו שמא יסחוט. ודו"ק. ובעניי לא ידעתי אין  
 לא הרגישו בזה רבותינו האחרונים. וצ"ע.

שוב מצאתי בס"ד להגאון משחא דרבוותא סי' ש"ט שכ'  
 ע"ד הרב דרכי נעם ז"ל, ולענ"ד דעדיין לא נתיישב דין זה  
 יפה, דמ"ש דבס'י של"ד סבר מרן הש"ע כוונתה דרשב"ם  
 ולא מטעמיה, קשה דלא מצינו כן לאחד מן הפוסקים  
 חדשש בדליקה גזירה שמא יסחוט, אלא דלסברת רשב"ם  
 לאו על הבגד ממש, ולסברת התוס' היינו על הבגד ממש,  
 ומיירי דליכא טינוף וליכא איסור דאו', אלא איסור דרבנן,  
 והקילו משום שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ואי לא  
 שרית ליה איסורא דרבנן אתי למיעבד איסור דאו', ומש"ה  
 לא גזרו שמא יסחוט משום הפסד ממונו. וע"ש. וע' בא"ר סי'  
 ש"ט (ס"ק טז) שכ' ע"ד המ"א, ואינו נכון, דבס'י ש"ב מבואר  
 בטור דס"ל כסברת האוסרים בס"ט שם. ע"ש. גם הרב תו"ש  
 (סי' שב ס"ק לא), תמה על המ"א והעו"ש, איך נעלם מהם  
 מש"כ המחבר בס'י של"ד, ואף שהמ"א כ' בס'י ש"ט דעיקר  
 טעם הטור שם, הוא משום דחיישינן שמא יבוא לסחוטו,  
 דעתיה דנפשיה הוא, אבל הב"י בעצמו ס"ל דטעמא דאסור  
 הוא משום כיבוסו, וכמ"ש הב"י שם להדיא. והא דכ' בס"ט  
 דבגד שיש עליה לכלוך, היינו משום דרצה לכתוב דין  
 מוסכם אליבא דכ"ע ובפולגתא לא קמייירי הכא, וסמך על  
 מה שיכתוב בס'י של"ד, דפסק שם לדינא כדעת האוסרים.  
 ע"ש. וכ"כ רבינו הגר"ז (סי' שב בקו"א) שאף שהמ"א פי'  
 גם דעת הטור כהמתירין, אבל מ"מ דעת הש"ע לא היתה  
 כן בפ"י הטור, כמבואר בב"י כאן ובס'י ש"ט ושל"ד, וא"כ  
 נתכווין הש"ע בס'י של"ד לפסוק כהאוסרין, ומה שכ' בגד  
 שיש עליו לכלוך, לא כ' אלא האיסור אליבא דכ"ע ולא  
 ירד למח, ואעפ"כ גם כאן חשש להאוסרים גבי ניגוב ידיים,  
 ומ"ש "וטוב" היינו משום שהתוס' והרא"ש מקילים אף  
 לפי דעת האוסרים כמבואר בב"י. ע"כ. וכ"כ המאמ"ר (סי'  
 ש"ט ס"ק טז) ע"ד המ"א והדרכי נעם ז"ל, ואין זה מספיק  
 לענ"ד שהרי דברי הש"ע לעיל ס"י ולקמן סי' של"ד, הן הן  
 דברי רבינו הטור, ומכח דבריו אלה כ' מרן ז"ל בב"י דס"ל  
 כדברי האומרים דבגד שרייתו זהו כיבוסו אע"פ שהוא נקי,  
 וממילא כן היה דעתו בש"ע כשהעתיק דברי הטור ז"ל.

איברא שכעת עלינו ליישב ההיא דסי' ש"ט (ס"ז) שכתב  
 מרן ז"ל שמותר לשתות מים ע"י מפה, דלפי המבואר בדברי  
 מרן הב"י בס'י ש"ט לא מצא מנוח לזה אלא משום דס"ל  
 להרא"ש דלא אמרינן בבגד נקי שרייתו זהו כיבוסו. ע"ש.  
 (וע"ש בב"י שהקשה דמ"מ הא איכא למיגזר שמא יסחוט,  
 ות"ל דכיון שאינו נשרה אלא דבר מועט מהבגד לא אתי לידי  
 סחיטה). וע' בשכנה"ג (סי' ש"ט הגב"י ס"ק יב) שעמד בזה,  
 וכ' שצריך לדחוק ולומר דרבינו המחבר ז"ל פסק לתשובת  
 הרא"ש להלכה משום דנ"מ היתר ביין לכ"ע משום ליבוש,  
 ומשום דתשובת הרא"ש דינו הוא במים נגרר אחריה וכתב  
 מים ולא שינה לשונו, דס"ל דליכא למטעי במים, שכבר כ'  
 בס"י חילוק בין מים ליין משום טעם הליבוש. ע"כ. וכ"כ לתרץ  
 התו"ש (ס"ק לב) דמרן נמשך אחר לשון הרא"ש, משום דנ"מ  
 מיהא לשאר משקים, ואילו היה משנה לשון הרא"ש הו"א  
 דבמים אסור אף למתירים משום חשש סחיטה. ע"ש. וע'  
 בספר משחא דרבוותא הנ"ל שהביא דברי השכנה"ג וכ',  
 ולדידי אי מהא לא איראי דעדיין איכא למטעי וכו'. ע"ש.

והמאמ"ר (סי' ש"ט ס"ק טז) כ' ע"ד השכנה"ג, וגם זה איננו  
 שוה לי, דנראה שאין לך דוחק גדול מזה, שנאמר דמרן ז"ל  
 כ' דינו במים להיתר, ולא יסבור כן אלא ביין ושאר משקים,  
 ובמים אסור, ומה היה חסר הלשון אם היה כותב יין במקום  
 מים, וכל כי האי מילתא עבידי רבנן דמשנו בדיבוריהו. וכ'  
 דס"ל למרן ז"ל דבדבר מועט לא אמרינן זהו כיבוסו, וכמ"ש  
 בב"י לענין סחיטה כדי ליישב דברי הרא"ש ז"ל, ניחא ליה  
 נמי בהא דאין בו משום ליבוש. וכ' דמצא דמדומי ראה לזה  
 מדברי הטור ז"ל סוס"י ש"ב שכ', ולגב הידים שרי כיון  
 שאין בו אלא דבר מועט אין בו משום כיבוסו. וכ"כ הב"י  
 שם שהסמ"ג היתר לקנח ידיו במפה ונתן טעם משום דאין  
 שם רק מעט מים ואינו מתכווין ללבוש. וכ"כ הנהר שלום (שם)

תפירות קטנות ויפות ולבסוף מוציאים את התפר הגס וצריך להבין מה יש להסתפק הלא דרך האומנין לעשות כן ומאי שנה מלוקט יבולות? ונראה דגדר מלאכת מכה בפטיש היינו מלאכה שדרך האומנים לעשות בגמר מלאכת הכלי או הבגד ונעשה תיקון בגוף הדבר שלולא זה הכלי נחשב פגום (וסוג ב' בלשון העם) אף שאפשר להשתמש בכלי גם ללא הגמר מלאכה.

ומעתה מובן כשהרמב"ם כותב לוקט יבולות חייב והוא שיקפיד אבל אם הסירם דרך עסק פטור מבאר הב"י דההקפדה היא שמסיר בכוונה ליפות את הבגד אף שהיה לובשו כך דמ"מ מלאכת האומנים היא לתקן את הפגם שבבגד ומאי איכפת לן אם יכול ללבושו כך או לא זוהי צורת המלאכה וכי יעלה על הדעת שמי שהוכתם בגדו והוא אינו מקפיד ללבושו כך יהיה מותר לו לכבסו בגדו במים ודאי שלא דזו צורת המלאכה ה"ה הכא, אבל כשמסירו דרך עסק והיינו שלא למטרת ייפוי פטור דאין מטרת ההסרה כמטרת האומן על כן נחית דרגה לאיסור דרבנן.

ואולם בניעור טלית מציהוב הנתלה בה אף שדרך האומנים להסירו מ"מ אין זה תיקון בגוף הבגד וא"א לקרוא לבגד זה בגד פגום וסוג ב' על כן מסתפק הב"י שמה ההקפדה תלויה באדם עצמו דמי שבשבילו הבגד מקולקל ולא היה לובשו בלא נייעור הציהוב חשיב מלאכה ומי שהיה לובשו בלא נייעור לא חשיב מלאכה.

וכהא"ג אפשר לבאר את ספיקו של השילטי גיבורים דלאחר שתפרו את הבגד כיהא הבגד מושלם רק שיש כאן חוט מיותר שצריכים להורידו וא"א לומר דבגד זה פגום וסוג ב' על כן יש להסתפק שמה תליא בהקפדתו ואם שבבילו לא חשיב מקולקל והיה לובשו כך לא חשיב מלאכה מהתורה ועיין בגר"א ס"ק י' ובמשנה ברורה ס"ק י' שביארו את דברי הרמב"ם גבי נייעור טלית דמקפיד היינו כמו לענין יבולות דכל שמסירו בכוונה ליפות חייב ואף שהיה לובשו כך בלי נייעור ורק דרך עסק פטור. ועיין בשע"צ ט' בסופו שכתב דנייעור טלית מציהוב כדי ליפותו הוא מלאכה שהאומנים עושין אותה בעת גמרו והיא מלאכה חשובה. ובשע"צ יב' כתב דאף שהב"י מסתפק לכתחילה צריך להחמיר דהוא ספיקא דאורייתא.

ועיין בילקוט יוסף (ח"ב סי' שבי' עמ' צא-צב) שהביא את קושיית הנשמת אדם כלל מד סק"ד והבני ציון (ליכטמן) סק"ד על הב"י דמקור דין זה משבת קמ"ז ושם איתא דעולא איקלע לפומבדיתא חזא רבנן דקא מנפצי גלימיהו אמר קמחולן רבנן שבתא א"ל רב יהודה נפוצו לו באפיה אנן לא קפדינן... הא קמן דעבדי עובדא לנערם בכוונה בשבת משום דלא קפדי וא"כ בהכרח דלא דמי ללוקט יבולות ואיך מסתפק הב"י. וכתב דכיוון דלרש"י רא"ש או"ז ר"ן וטור מקפיד היינו דתלי בדידה לא שבקינן פשיטותיהו משום ספיקו של הב"י בד' הרמב"ם. וכ"פ בנוה שלום שולל (בתשובה בסוף הספר סי' יב') ולא עוד אלא דמוכח מלשון הרמב"ם החילוק בין לוקט יבולות לנייעור טלית מהציהוב דבלוקט יבולות כתב הרמב"ם דבדרך עסק פטור ואילו בנייעור מציהוב כתב ואינו מקפיד מותר.

וכ"כ שו"ת מים עמוקים להראנ"ח סימן כה' דכל שפוסק אחד פשיטא ליה ופוסק אחד מספקא ליה אמרינן אין ספק מוציא מידי דאי. וא"כ כ"ש בנידונינו שרוב הראשונים ביארו דמקפיד תליא בדידה ורק הב"י מסתפק בד' הרמב"ם.

ולפי זה יוצא לדינא ששאירות של חוטי תפירה הנמצאים על הבגד (מצוי בחולצות חדשות) אם מקפיד שלא ללבושו כך אסור להסירם ואם לאו מותר להסירם.

#### הרב אליאב קציר

### אי אזלינן בתר המנער או בתר בעל הבגד / ש,ב,א

בדינו של רב הונא (שבת קמז), שהמנער טלית בשבת חייב חטאת והוא שיקפיד על נייעורה, הסתפק הבאור הלכה (ד"ה 'הוא שמקפיד') האם אזלינן בתר הקפדת הפועל בבגד שהוא המנער או בתר הקפדת בעל הבגד שהוא בסופו של דבר לובש הבגד.

והביא ראייה מהגמ' (שם) דרב יוסף אמר לאביי שיביא לו את כובעו ואביי ראה שיש טל על הכובע והיסס להביא לו עד שרב יוסף אמר לו תנער ותביא לי דאין אני מקפיד.

וכתב הבה"ל שאפשר דזה מה שרב יוסף אמר לאביי תנער כיון שאני לא מקפיד והולכים בתר המנער.

והיינו דאביי ידע שרב יוסף לא מקפיד אלא שהוא עצמו הקפיד והסתפק אחר מי הולכים וזה מה שרב יוסף אמר לו שהולכים בתר בעל הבגד.

ובסופו של דבר נשאר הבה"ל בצ"ע.

ונראה שנשאר בצ"ע כיון שאפשר להסביר המעשה של רב יוסף ואביי אחרת.

דאביי עצמו לא הקפיד, וסבר שצריך ששני הצדדים לא יקפידו בשביל להתיר, ולא ידע האם רב יוסף מקפיד או לא. ענה לו רב יוסף אני לא מקפיד וכיון ששנינו לא מקפידים מותר לנער.

אך אם כך היה המעשה יש לעיין אמאי אמר לו רב יוסף לנער והרי היה לו לחשוש שמא אביי מקפיד ואסור. אלא צריך להעמיד שרב יוסף ידע שאביי לא מקפיד וע"כ אמר לו לנער, אלא שהוא קצת דוחק דרב יוסף ידע דעתו של אביי, ואביי לא ידע דעתו של רב יוסף. ויל"ע.

#### הרב עמרם שכטר

### נייעור טלית מעפר לבני ספרד / ש,ב,א

בסוף פרק חבית (שבת קמו): אמר רב הונא המנער טליתו בשבת חייב חטאת. ופרש"י המנער טליתו מן העפר חייב דזהו ליבונה. ולעומתו התוס' והמרדכי והר"ן שם כתבו שלא משמע שיהא שייך ליבון בהכי והסכימו לדברי ר"ח שפירש המנער טליתו מן הטל שעליה. אמנם בפירושו ר"ח הנד"מ מתבאר שפירש את הסוגיא כפרש"י. ודלא כמ"ש הראשונים הנ"ל משמו, אלא כמ"ש הסמ"ג (לאוין סה) בשמו. ושם מבואר שהחולק על רש"י הוא ר"ת ולא ר"ח. וכן מצאתי לעוד ראשונים שהלכו בדרכם שם רש"י ור"ח והם: ראב"ן, ריבב"ן, הר"ד, סה"ת, ס' ריאם, אור זרוע, ר"י מלוגיל בשם י"א, האגור בשם שבולי הלקט והרי"א.

וע"פ הנ"ל נראה שגם לבני ספרד צריך להחמיר בנייעור טלית מן העפר שעליה, דהו"ל ספק דאורייתא, דיש לומר דאם מרן היה רואה דברי כל הראשונים הנ"ל וביניהם דברי ר"ח שדבריו דברי קבלה (צא ולמד מ"ש הרא"ש בפ"ק דגדה דכ' בה"ל: כך היה נראה בעיני צורתא דשמעתא וכפרש"י וכו' אלא שלא מלאני לבי להקל כי דברי ר"ח דברי קבלה הן), לא היה פוסק להקל בזה. ולו יהיה ספק הו"ל ספק בדאורייתא ולהחמיר (וכן שמעתי מהרה"ג ר' יעקב יוסף זצ"ל). וכן פסק הב"ח (ש"ב פרשת ויחי סעיף ח). אמנם ראיתי בספר הליכות עולם ח"ג (עמ' רכז) שפסק שמעיקר הדין יש להורות להקל בזה, שכן דעת מרן, והמחמיר תע"ב. ובספרו חזו"ע ח"ו (עמ' צד) כ' רבינו זצ"ל שאם מלבושו בגד חדש ושחור ונפל עליו עפר או אבק, טוב שיחוש לפירוש רש"י, וינגב אותו במטלית יבשה בנחת [ע' בספר מנוחת אהבה ח"ב עמ' תטן]. ולמעשה נראה שראוי להחמיר בזה. ועכ"פ במקום צורך וכבוד הבריות יש לנהוג כמ"ש בספר אול"צ ח"ב (עמ' רו) שכתב להתיר לנקות את האבק כלאחר יד עם הבגד. ע"ש.

#### הרב שמואל כהן

### נייעור בחוזק מטל / ש,ב,א

כתב השו"ע (או"ח ש"ב א') המנער טלית חדשה שחורה מן הטל שעליה חייב שהנייעור יפה לה כמו כיבוס והוא שמקפיד עלה שלא ללבושו בלא נייעור, וכתב המשנ"ב (ס"ק ב') דרק במקפיד חשוב הנייעור כמו כיבוס אבל אם אין אין דרכו להקפיד ולבושו לפעמים בלי נייעור, מותר לנער אף לכתחילה, ונראה מפשט הדברים דמותר לנער בכל אופן ואפילו בחוזק.

וצ"ב דמאי שנה ממה שכתב המשנ"ב (ס"ק ד') בשם השלטי גבורים דצריך לזהר מלנער בחוזק כל בגד שנפל במים

באופן שיבוא לסחיטה באותו הנייעור, וא"כ ה"ה לכאורה בנייעור מטל דצריך לזהר מלנער בחוזק שלא יבוא לידי סחיטה באותו הנייעור, והיה מקום לומר דבנייעור בגד שנשר במים כיון שהמים נכנסו לתוכו יש בנייעור משום סחיטה, ושאיני טל שאינו נכנס לתוך הבגד אלא עומד מלמעלה ולפיכך אף אם ינערו בחוזק לעולם לא יבוא לידי סחיטה, אלא שמ"מ אסור לנערו בבגד חדש שמקפיד עליו משום שבנייעורו מלבן הבגד.

אלא שמדברי המשנה ברורה (ס"ק ז') נראה דאף טל נכנס לבגד, דכתב לבאר הדין שכתב הרמ"א שמותר להסיר נוצה אף בחדש ומקפיד עליה, וז"ל: "שאיני זה דומה לליבון, שאין הנוצות 'תחובין בתוכו' כמו המים והעפר אלא עומדין מלמעלה, ולכן מותר אף בחדש ומקפיד עלה" מבואר מדברי המשנ"ב שהמים מוגדרים 'תחובים' בתוך הבגד.

וכן בביאור הלכה (ד"ה מן הטל שעליה) הביא מ"ש האליה רבה דדין המנער מהשלג הוא כדין המנער מהטל, וכתב ע"ז וז"ל: ונראה לי דאם עדין השלג לא נמס כלל מותר דהוא כעין נוצות המבואר לקמן בהג"ה, משום דעומדין מלמעלה ולא נכנסין בתוכו, אך יזהר לנער בקל, דאף אם היה נמס קצת ולא מנכר, לא יפול כי אם ממשות השלג העומד מלמעלה.

מבואר דשלג שלא נמס כלל מותר לנער משום שעומד מלמעלה, משא"כ טל שנכנס בתוכו ולא עומד מלמעלה, ודווקא על הסרת הטל שבתוך הבגד חייב, דהא החלק שבטל שעומד מלמעלה דומה ממש לשלג שמותר לנער, וכל החיוב הוא על הטל שנכנס לבגד.

ולפ"ז צ"ב מדוע לא הזהיר המשנ"ב דאף בלא קפיד יש לזהר מלנער את הטל בחוזק שלא יבוא לידי סחיטה באותו הנייעור.

ואולי י"ל דאף שהטל נכנס לבגד אין הוא בלוע בו, וסוחט מיקרי רק כאשר סוחט את הבלוע בבגד.

#### הרב יקיר משה בן עזרא

### ביאור שיטת התוספות והשו"ע במנער טליתו / ש,ב,א

איתא בגמ' בשבת (קמו): אמר רב הונא המנער טליתו בשבת חייב חטאת (משום מלבן) אבל כ"ז דווקא בבגד אוכמי, וחדתי, ושמקפיד שלא ללבוש הבגד בלא נייעור, ונחלקו הראשונים היכי מיירי דעת רש"י שמיירי במנער הבגד מאבק וכ"ש שאסור לנער הבגד מהטל שעליו אבל דעת תוס' שמיירי דווקא במנער הבגד מהטל שעליו אבל לנער אבק מותר השו"ע פסק להקל כהתוס' שרק טל אסור, אבל הרמ"א פסק שטוב לחוש לרש"י להחמיר גם בנייעור אבק ועפר.

ויל"ע טובא בביאור דברי תוס' שס"ל שדווקא בטל חייב האם הביאור הוא שהטל עצמו הוא הליכלוך שע"ג הבגד ובהסרתו הוא מלבן או דלמא שבהסרת הטל עצמו אין חייב משום מלבן אלא משום שע"י הטל מכבס ומיפה לבגד, וכן צ"ב אמאי דווקא בטל מחמיר ולא בעפר ואבק.

ובספק הנ"ל יש שתי ג"מ, א' היכא שיש לו על טליתו שאר משקים כגון חלב וכדו' האם דמי לטל שהמנער חייב דלפי צד א' חייב משום דלא גרע מטל שהוא הליכלוך ובהסרתו הוא מלבן אבל לפי צד ב' מותר משום שאין כיבוס בשאר משקים ב' אם שרי להסיר הטל שלא ע"י נייעור אלא להספיג את הטל שעל הטלית בנייר וכדו' שלפי צד א' שחייב על הסרת הליכלוך ה"נ חייב ולפי צד ב' מותר כיון שהסיר הטל ולא נייערו על גבי הבגד.

והנה בפשטות היה ניראה לומר שהביאור בתוס' שהטל שנימצא ע"ג הטלית הוא הליכלוך ובהסרת הליכלוך מהבגד דהיינו הטל הוא ליבון וכן משמע קצת בתוס' שכל שמנער טליתו "מן הטל שעליו" וכו' אבל במנער מן העפר אין שייך ליבון עכ"ד, משמע שמנער כדי להסיר הטל שהוא הליכלוך וכן משמע קצת בלשון הטור שכל המנער טליתו



בביאור התוס', אבל בדעת השו"ע שפסק כתוס' לכו' נראה שס"ל שהביאור בתוס' שהטל עצמו הוא הליכולך ובהסרתו מהבגד הוא מלבן וכדמשמע מהסמ"ג, ולא נראה שס"ל שהביאור בתוס' שע"י הטל מכבס לבגד כדמשמע מהריטב"א, וגם אם נרצה לדחוק שכן הפשט בשו"ע מ"מ מידי ספיקא עכ"פ לא נפקא, ולכן שמנער הטלית מהטל חייב הוא לאו דווקא טל אלא ה"ה שאר משקים, ועוד שאף אם יסיר הטל בלא נייעור הוא מלבן וחייב לכו"ע בין לתוס' וכ"ש לרש"י.

**אבל י"ע** דהנה בעולת שבת והכה"ח ביארו השו"ע (וכן ביאר הפרישה את הטור והשו"ע העתיק לשון הטור) כהרשב"א שבלא מקפיד מותר משום שאינו מתכוין ליפות הבגד וצ"ע קצת דא"כ יצא לפ"ז שאם כשמנער הטל מכוין ליפות הבגד אסור ולא משמע כן, ומ"מ אפ"י שאין הכי נמי וכשמכוין אסור והפוסקים השמיטו כן משום שבסתמא אדם שמנער אין מכוין לכבס הבגד באמצעות הטל אלא להסרת הטל עצמו, וא"כ מעתה לפ"ז אפ"י לומר נמי שהשו"ע הבין ברשב"א שחייב משום שהו"ע פסיק רישיה שמכבס הבגד באמצעות הטל, ואף שאין הכרח לבאר כן ברשב"א מ"מ במשמעות הפשוטה של הב"י גם משמע כן כנ"ל, ולפי דרך זו יצא קולא וחומרא, קולא שבשאר משקים שאינם מים מותר לנער הטלית וחומרא במנער טל שאף שאינו מקפיד אם מתכוין ליפות הבגד באמצעות הטל חייב וע"י.

**הרב שמואל כהן**

**איסור נייעור בגד חדש ממי גשמים / שב, א**

כתב הרמ"א (סימן ש"ב סעיף א'): "וכ"ש שאסור לנער בגד שנשר מים או שירדו עליו גשמים ודוקא בבגד חדש שמקפיד עליו". ומקורו מהכלבו, ושם מבואר הטעם שאסור דוקא בבגד חדש מפני שמקפיד עליו לפי שמתקצר ע"י המים, ומבואר שם שאסור לעשות כן משום סחיטה. וכתב המשנ"ב בשם השלטי גבורים שאפילו בבגד ישן צריך לזהר לנער מן המים בחזק בענין שיבוא לידי סחיטה באותו הנייעור, כידוע כשהבגד בלוע ממים הוא נסחט יפה ע"י הנייעור. מבואר מזה שבבגד חדש אף נייעור בנחת אסור. והקשה במאמר מרדכי (סע"ק ב') מ"ש בגד חדש מישן, כשם שבבגד ישן מותר לנער בנחת שכן לא יבוא לידי סחיטה בנייעור זה, כך בבגד חדש יש להתיר לנער בנחת ומה חילוק יש בזה בין חדש לישן? וכתב וז"ל: "ושמא י"ל דבישנים שאינו מקפיד עליהם אינו מנערם אלא מרוב המים שעליהם ואינו חושש לנער בכח להוציא המים המובלעים בתוכו", משא"כ בחדשים שמחמת הקפדתו על המים הבלועים בו מנער הבגדים בחזק.

אך מפשטות דברי המשנ"ב נראה שרוח אחרת הייתה עמו בזה, שכן משמע בדבריו שבבגד חדש עצם הנייעור בנחת אסור ויש בו משום סחיטה ולא משום החשש שינערו בחזק.

ויש לבאר דבר זה לפי מה שפסק השו"ע (סימן שלו, סעיף ג'): "מותר לילך על-גבי עשבים, בין לחים בין יבשים, כיוון שאינו מתכוון לתלוש. אבל האוכלים בגנות אסורים לטול ידיהם על העשבים, שמשקים אותם, אף-על-פי שאינם מכוונים פסיק רישא הוא" מבואר שצריך ב' דברים בכדי להתיר ללכת על ג"ע עשבים בשבת, א. שאין זה פסיק רישיה שיתלשו העשבים, ב. שאינו מתכוון לתלישת העשבים. אבל אם מתכוון לתלישת העשבים, אף שאין זה פסיק רישיה שיתלשו, אסור, ואף חיובא יש בזה.

ומעתה לפ"ז י"ל שבבגד חדש מכוון בפעולתו לסחוט את המים הבלועים בבגד משום שמתקצר ע"י המים הבלועים בו ולפיכך אסור לנער אפילו בנחת, שכן בנייעורו יתכן שיסחטו המים הבלועים בו וכוונתו לכך, משא"כ בבגד ישן שאין הוא מתכוון בנייעורו לסחיטת המים הבלועים

הסרת הטל הוא פסיק רישיה שע"י נייעור הטל מיהא ומכבס לבגד עצמו באמצעות הטל, וביאור החילוק בין מקפיד ללא מקפיד הוא שבסתמא אדם שמנער טלית מהטל אינו מתכוין לכבס את הטלית עם הטל ולכן שאינו מקפיד על הסרת הטל מותר משום שאין מתכוין וכיון שנייעור לא הוא כיבוס גמור כל שאין מתכוין לכבס לא חשיב כיבוס כלל [וממילא אין לומר שהו"ע פסיק רישיה שמכבס] אבל היכא שמקפיד שלא ללבוש הבגד בלא הסרת הטל שע"ג הטלית א"כ מיירי באדם שמקפיד על יפוי הטלית א"כ אכן סהדי שגם מתכוין לכיבוס הבגד וכעין זה ביאר הישעו"י את הרשב"א ע"ש, וא"כ יוצא שלפי הרשב"א שמותר רק משום שאינו מתכוין א"כ כל שמתכוין ליפות ולכבס הבגד אסור אף שאינו מקפיד ודלא כרש"י שס"ל שבאינו מקפיד לעולם שרי דלא חשיב כיבוס אפ"י שמתכוין, [וכ"כ האבני נזר (ס' קסג אות ב) והשבילי דוד ופשוט].

**ולפ"ז לכא' אפ"י** לומר **שזה הפשט בתוס' והשו"ע** שפסק כוותיה דהיינו דהא דאמרו דהמנער טלית חדשה אסור דווקא בטל היינו משום שהבינו כצד ב' לעיל שהטל מכבס לבגד ואין כיבוס אלא במים ודווקא במקפיד דאז הוא פסיק רישיה שמכבס לבגד וכדברי הרשב"א לעיל ואף שבגמ' מבואר שמקפיד להסיר את הטל מפני שהטל הליכולך מ"מ הוא פסיק רישיה שמכבס טלית באמצעות הטל.

**אבל יש לדחות** דאף שאפ"י לבאר שהביאור בתוס' הוא כהרשב"א הנ"ל מ"מ בפשטות לא משמע כן, ועוד שאף לפי הרשב"א גופיה אף שאפ"י לומר שהפסיק רישיה הוא שמכבס הטלית באמצעות הטל מ"מ אין הכרח כן דאף ברשב"א אפ"י לבאר שמתכוין להסיר את הטל מפני שלא ירטב מהטל אבל הוא פסיק רישיה שמלבן הטלית בהסרת הטל עצמו ולא שהטל מכבס לבגד, ועוד דלא השתמיט שום פוסק לכתוב שלפי השו"ע שפסק כהתוס' אם התכוין לנער כדי ליפות אין ה"נ שאסור כמבואר לעיל לפי הרשב"א, וע"ע בשבילי דוד הנ"ל שכתב שמדברי הב"י לא משמע כהרשב"א ע"ש, ולפ"ז אף שמתכוין ליפות שרי, וא"כ צ"ב בביאור התוס' והשו"ע.

**והנראה לבאר** שלעולם הביאור בתוס' הוא כצד א' לעיל שהטל שנימצא ע"ג הטלית הוא הליכולך ובהסרת הליכולך מהבגד דהיינו הטל הוא ליבון, וכן משמע בסמ"ג (ל"ת סה) בביאור התוס' וז"ל פ' רש"י ור"ח מפני האבק ורבינו יצחק קיבל מרבנו יעקב שמנערו מפני מים או גשמים שנפלו על טליתו וכו' **ודומה יותר תיקון (מן המים) מנעירה לצורך אבק** עכ"ל, משמע שטל הוא ליכולך כאבק אבל עכ"פ בהסרת מים הוא ליבון משא"כ בהסרת אבק והסברא לחלק ע"כ כמו שניתבאר לעיל שותוס' הבינו שעפר לא חשיב כליכולך בבגד עצמו משום שאינו בלוע בבגד כטל והו"י כמסיר ליכולך חיצוני שע"ג הבגד ובהו"ה לא שייך לחייב משום מלבן משא"כ טל שבלוע טפי בבגד חייב משום מלבן וכן הפשטות בתוס', ומא שהק' לעיל שעכ"פ אף בטל שבלוע בבגד מ"מ שמנער הטל מסיר רק את הטל שע"ג הבגד ולא את הבלוע וא"כ לא גרע מנוצות ועפר שפסיק דבר שע"ג הבגד ואינו מכבס, יש ליישב שאף שביין בטל ובין בננוצות מסיר את מה שע"ג הבגד מ"מ בטל הוא ליבון משום שכיוון שהטל הוא ליכולך שיותר מחובר ובלוע בבגד א"כ הבגד חשוב כמלוכלך ולכן שנייער הטל הוא מלבן שניקה הבגד המלוכלך אבל בננוצות שאינם בלועים בבגד א"כ אין חשוב הבגד מלוכלך ולכן שמנער לא חשוב מלבן, [ומש"כ לעיל שבב"י משמע קצת שהטל מיפהו לבגד, יש לדחות שהב"י ר"ל שלפי תוס' שמיירי בטל לא שייך לומר שהטל מקלקל מראיתם ולכן פ"י שהנייעור מהטל מיפה אותם אבל לא שהטל מכבס הבגד אלא שע"י הסרת הטל שהוא הליכולך מתיפה הבגד השחור יותר משאר בגדים] וכן גם הביאור בדעת השו"ע וע"י.

**והעולה בידנו** שיש שתי אפשרויות בביאור שי' התוס' ובפשטות משמע שפליגי בזה הריטב"א והסמ"ג הנ"ל

"מפני טל שעליו" עכ"ד, והטעם לחלק בין ליכולך טל לעפר נראה לבאר (ע"פ דרכו של הלבוש ברש"י) שעפר לא חשיב כליכולך הבלוע בבגד כטל אלא כמסיר ליכולך שע"ג הבגד ובהו"ה לא שייך ליבון משא"כ טל שבלוע טפי בבגד חשיב ליכולך ולכן חייב משום מלבן, אבל לפי **ביאור זה** קשה שהרי הכא מיירי שמנער שלא בחוזק אלא בנחת [כמבואר בשילטי גיבורים] ומסיר רק את הטל שע"ג הטלית ולא הטל שבלוע בטלית דא"כ יהיה אסור משום סוחט וא"כ כיון שמסיר הטל שע"ג הטלית א"כ לא גרע מנוצות ועפר שאינו חשיב כליבון (לתוס') אלא כמסיר דבר שע"ג הבגד [וכן מבואר בשו"ע יעקב (ס"ק ב) שלמד ברשב"א שבהסרת הטל עצמו לא גרע מעפר ונוצות שחשיב כמסיר דבר שע"ג הבגד ואינו מכבס ע"ש בריש דבריו] וצ"ע.

**ולכא' היה נראה** לומר בביאור התוס' שמחמיר דווקא בטל משום שאין כיבוס אלא במים [כמש"כ רש"י בדף קמא. ובריטב"א כאן] **ולפ"ז אין הביאור בתוס' שהטל עצמו חשוב כליכולך כדלעיל** אלא שע"י שמנער הטל מיפה ומכבס הבגד דהיינו שהטל הוא אמצעי לניקוי הבגד וכן משמע בריטב"א ש"כ וז"ל ובתוס' הקשו שאין מלבן בלי מים או משקה עכ"ל, מדכתב שאין מלבן בלי מים משמע שאין הטל הוא הליכולך אלא שהטל מלבן ומנקה הבגד, וכן לכא' המשמעות הפשוטה של הב"י שהביא רש"י פ' שאסור דווקא באוכמי משום שהאבק מקלקל מראיתם אבל לר"ח (ר"ת) נפרש שנייעורם מהטל מיפה אותם ומינכר כיבוסם עכ"ד, ומהא שהוצרך לבאר שר"ת אין הטל מקלקל המראה אלא מיפה נראה שר"ל שלפי פירש"י האבק הוא ליכולך אבל לפי תוס' הטל הוא אמצעי לניקוי הבגד (וע"י לקמיה דאינו מוכרח), **אבל לפי ביאור זה קשה** דאם נימא שמנער הטל כדי ליפות הבגד וזהו כיבוסו א"כ צ"ב מהגמ' שניתבאר דנייעור טלית אסור דווקא שמקפיד ופירש"י - שמקפיד שלא ללבוש הטלית בלא נייעור (וכ"כ בטור ובשו"ע שמקפיד שלא ללבוש הטלית בלא נייעור) דהיינו שמקפיד על הסרת הטל מהטלית א"כ מבואר דהטל הוא הליכולך שמקפיד להסירו, דבשלמא לפי הצד שהטל הוא הליכולך א"ש אמאי האיסור תלוי בהסרת הטל דאם מקפיד חשיב כליכולך ולדידיה הוא כיבוס ואם אין מקפיד אין חשיב כיבוס אבל אם נימא שאין הטל הליכולך אלא שע"י הטל מנקה לבגד א"כ מאי שנא אם מקפיד להסיר הטל הרי בלאו הכי ע"י הנייעור כיבס הבגד וצ"ע.

**אבל יש לציין** שהדבר פשוט מסברא וא"צ ראייה שא"א לומר שהביאור בתוס' כצד הראשון שהטל הוא הליכולך אבל עכ"פ אסור דווקא במים כי אין ליבון אלא במים כדכ' הריטב"א הנ"ל כיון דזה שייך רק היכא שמנקה באמצעות המים אבל אם המים הם הליכולך א"כ אין חילוק בין טל לליכולך אחר [ליכולך נזל כשאר משקים שיותר בלוע בבגד] ודו"ק.

**והנה נראה** לבאר את התוס' ע"פ הרשב"א (בד"ה המנער) וז"ל פירש"י מפני האבק ומשום מלבן, ובתוס' הקשו דלא מצינו לבון בכיוצא בזה אבל ר"ח (ר"ת) מנער הטלית מן הטל וכו' ולמאן דקפיד הוא פסיק רישיה ולמאן דלא קפיד ליכא אלא דבר שאין מתכוין, שאינו אלא כיבוס גמור עכ"ל, ודברי הרשב"א מוקשים וצ"ב לכל מעיין, א. צ"ב מה שייך הכא לחלק בין פסיק רישיה לאינו מתכוין והרי הכא מתכוין נלקות את הטלית, ב. עוד צ"ב שגם היכא שאינו מקפיד מ"מ הוא פסיק רישיה שהוא מלבן, ובביאור דברי הרשב"א שכותב שהחילוק הוא בין פסיק רישיה לאינו מתכוין ע"כ צ"ל שבנייעור הטלית עושה שני דברים שלאחד מתכוין ולאחד אינו מתכוין, והביאור ברשב"א הוא כך שלעולם המנער הטלית מתכוין להסיר את הטל שנימצא ע"ג הטלית כדי ליפות את הבגד ובהסרת הטל שע"ג הטלית ס"ל לרשב"א שאין איסור משום שהו"ע כמסיר ננוצות מע"ג הבגד (כמבואר בישעו"י שם בדעת הרשב"א) מ"מ כשמקפיד על

בו אלא לנער המים שעליו ובניעור זה אין פסיק רישיה שיסחטו המים הבלועים בו, מותר לנער בנחת, אך מ"מ לנער בחוזק אסור משום דהוי פסיק רישיה שיסחטו המים הבלועים בו.

#### הרב אלחנן פרנקל

### ביאור בדעת השעה"צ אי שייך מכה בפטיש בנוצה התחובה בבגד / ש"ב, ב

בשעה"צ (ש"ב, ט) כתב לחלק בין היתר לקיטת נוצות מעל גבי הבגד וניעור והפרשת קוצים דשרי לבין ציהוב לבן הנתלה בבגד דחייב לרמב"ם משום מכה בפטיש, דקוצים אף שהם תחובים בבגד מותר דאינה מלאכה חשובה כניעור הציהוב. ולכאורה הביאור במלאכה חשובה הוא במהות המלאכה, שניעור מציהוב הוא חלק מסיום תפירת הבגד דבלא זה אין זה נראה כבגד חדש אלא בגד ישן, ולפני העמדת הבגד למכירה ינעורו האומן. אומנם בהסרת נוצות וקוצים אף שהוא מלאכה קשה להוציא הכל, ואפילו שהקוף היה שם מתחילה ומוכרח להסירו לפני הלבשה, מ"מ אין זו פעולה המוכרחת לסיום הבגד, דגם עם הקוצים עדין נראה כחדש ושייך למוכרו. ולפי"ז א"ש הביאור בגמרא (שבת קמז). לדעת הרמב"ם דעולא חזיא לרבנן דמנפצי גלימיייהו אמר קא מחללי רבנן שבתא, א"ל רב יהודה נפוצי ליה באפיה אנן לא קפדינן מידי, וצ"ב במאי דפשיטא ליה לרב יהודה שכולם לא מקפידים, וצ"ל שעולא הבין שהאומן מקפיד לנפץ הבגד מהציהוב בסיום התפירה והוא חלק מסיום הבגד ולכן חשיב מכה בפטיש, אך ענה לו רב יהודה שבמקומם לא מקפידים האומנים לנפץ בסיום הבגד ולכן אף אם עכשיו יהיה מי שיקפיד מ"מ לא חשיב משום כך מכה בפטיש.

וכתב השעה"צ דבנוצות כ"ש דשרי משום שהם עומדים מלמעלה, ולכאורה הבין כפמ"ג (א"א ד') בדעת הלבוש שאם הנוצות תחובות חייב לרמב"ם משום מכה בפטיש. ויש לבאר מאי שנא קוף שאע"פ שתחוב שרי ונוצה התחובה אסורה הא שניהם אינם מלאכה החשובה המוכרחת שהאומן יעשה אותה בסיום הבגד. וצ"ל שמה שביאר בנוצות דמיירי בעומדים מלמעלה הוא משום ליבון וכדכתב במשנ"ב (ס"ק ז') שמותר להסירן ואין זה דומה לליבון משום שאינו תחוב ורק עומד מלמעלה, אך ודאי דמשום מכה בפטיש לא שייך אף אם תחוב וכמו בקוף ופליג על הפמ"ג, ולכן דייק בשעה"צ וכתב וכ"ש בזה שהנוצות עומדים מלמעלה דלא שייך מכה בפטיש, הרי שלא כתב שרק מלמעלה לא שייך מכה בפטיש, אלא דהכא מיירי בעומדים מלמעלה משום דאם לא כן יאסר מדין ליבון, אבל ודאי שגם בנוצה תחובה ל"ש מכה בפטיש שאין זה מלאכה חשובה המוכרחת בסיום הבגד.

ובנוצה תחובה חשיב טפי מלבן מעומד ע"ג משום שנוצה כשהיא תחובה יותר מעורבת עם הבגד ע"י שערותיה ונראית כחלק מהבגד וכמו באבק, ולא דמי לקוף שאף כשתחוב ניכר ועומד בפני עצמו ולא נראה כחלק מהבגד.

#### הרב משה מלכה

### בענין קיפול טלית בשבת / ש"ב, ג

איתא בשבת מתני' (ק"ג) מקפלים את הכלים אפילו ארבע וחמישה פעמים, ומציעין את המטות מליל שבת לשבת אבל לא משבת למוצ"ש. וכתב רש"י בד"ה אפילו ד' וה' פעמים וז"ל כדי לחזור וללבשן בו ביום ע"כ. וקשה דמנין זאת לרש"י. ונראה דרש"י למד דשני דינם אלו שבמשנה שווים הם, וכולם קאי אאיסור הכנה משבת לחול. ולמד את זה מהסמיכות של שתי ההלכות. שו"ר שהביא הגרד"י שליט"א בספרו הלכה ברורה (סימן שב סוף אות כא עמו' שעד) דכן כתבו הר"ח, והראב"ן (סימן שנט) לבאר את

המשנה וז"פ. מבואר שיש אסור לקפל בגד בשבת לצורך מוצ"ש מדין הכנה משבת לחול. ואפילו לצורך שבת מבואר בגמ' דכדי להתיר קיפול בשבת בעינן עוד ארבע תנאים ואלו הם אדם אחד, חדשים שעדיין לא נתכבסו, ולבנים, ואין לו להחליף.

וכתבו התוס' (ד"ה מקפלים) וז"ל מאכן למדנו דאסור לקפל טליתות של בית הכנסת לפי שהם צורך מחר ע"כ.

וכן כתב הראב"ה, הובא במרדכי (שפח) וז"ל ש"מ טליתות שהם לבנים שאין צריך בקיפול בו ביום אחר צאתו מבית הכנסת לא שנא חדשים לא שנא ישנים אסור לקפלן באדם אחד. והוסיף ע"ז המרדכי וז"ל והני מילי בסדר קיפולו הראשון אבל שלא בסדר קיפולו הראשון נראה דמותר אפילו ע"י בני אדם עכ"ל.

מבואר מתוך דברי המרדכי, דשלא כסדר קיפול הראשון מותר, לא רק היכא דליכא את ד' התנאים האלו, אלא אפילו שלא לצורך השבת, דעל זה קאי ודו"ק. והביאו הב"י, ופסק כוותיה בשו"ע וז"ל ויש מי שאומר דלקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון מותר בכל ענין ונראין דבריו ע"כ. ר"ל אפילו שלא לצורך שבת. וכן פסק במשנה ברורה (ס"ק יח) בשם הא"ר שולחן שלמה ותפארת ישראל. ואשר על כן יובן היטב דלזה התכוין השעה"צ (ס"ק כ) שכתב וז"ל ובאמת שכן מוכח במרדכי ע"כ ודו"ק.

והנה פסק השו"ע (סימן שב ס"ג) וז"ל מקפלים כלים בשבת לצורך שבת ללשבע בו ביום, ודווקא באדם אחד ובחדשים שעדיין לא נתכבסו ולבנים ואין לו להחליף, ואם חסר אחד מאלו התנאים אסור. ויש מי שאומר דלקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון מותר בכל ענין ונראין דבריו עכ"ל. ומסתימת הפוסקים משמע דהכי נקטינן.

ובמ"ב (ס"ק יט) כתב בשם מחה"ש, דמ"מ מי שרוצה להחמיר כדעה ראשונה ודאי עדיף. והנה המחמה"ש הוכיח את דבריו מכח קושייא על דברי המג"א לעיל (סימן יד ס"ק ט) שכתב דמותר ליטול טלית חבירו שלא מדעתו דניחא לאיניש למיעבד מצווה בממוניה, ואם מצאו מקופלת בעינן שגם הוא יקפלנה ואפילו שלא כסדר קיפולו הראשון מותר. ואחר כך כתב שבשבת א"צ לקפלו כלל. והקשה עליו אמאי, הרי שלא כסדר קיפולו מותר אפילו בשבת, אלא מכיון שיש מחלוקת הפוסקים בהיתר קיפול שלא כסדר קיפולו הראשון וגם דעת האוסר הביא אותו המחבר תחילה משמע שכן עיקר, ואע"ג שכתב השו"ע ע"ד המתיר שנראין דבריו מ"מ מי שרוצה להחמיר ע"ע שלא לקפלו ודאי עדיף וזוה נמי אמרינן מסתברא ניחא לבעלים בזה למיעבד מצווה בממוניה דליכא כ"א הפסד מועט.

וקשה על דברי המ"ב שפסק הכי, דמי אמר שיש כאן שתי דעות. ודווקא למימר דהמרדכי פליג אדברי ראב"ה, דהתם משמע שבה להוסיף עליה ולא פליגי כלל. ובעצם כבר קשה על דברי המחמה"ש עצמו, שכתב לדייק דהמג"א החמיר כדעה ראשונה, והרי אין כאן מחלוקת כלל, אלא מתחילה כתב השו"ע דינא דגמ' ועל זה לית מאן דפליג, ואח"כ כתב דעת המרדכי דשלא כסדר קיפולו הראשון מותר, והדעה ראשונה לא דיברה ע"ז כלל ואין זה מחלוקת. וכ"כ בספר יפה ללב וכ"כ בהלכה ברורה (עמוד שפא) עיין שם באריכות ש"כ הרבה אחרונים, דמוכח מכמה מקומות שכן דרך השו"ע להביא תחילה מה שמוסכם, ואח"כ להביא בשם יש מי שאומר את החידוש, ואין מחלוקת ביניהם כלל. ומה שהביאו השו"ע בלשון יש מי שאומר, היינו משום דיחיד הוא דאמרה ודו"ק. א"כ יש לומר דהדין הזה של המרדכי מוסכם הוא לכו"ע, ואין להחמיר בחינם.

והמ"ב (ס"ק יט) אזיל לטעמיה בשעה"צ (ס"ק כ) דשם כתב, שלא הבין טעמו של החי אדם שהחמיר ואסר לקפל שלא כסדר קיפולו הראשון, ופליג עליה, ומ"מ כתב דאפשר שחשש לדעה ראשונה ע"כ. ולדין גם זה אינו, שהרי דלית

בזה פלוגתא כלל. ולכן למעשה פוסקי ספרד לא הורו להחמיר כמש"כ במשנה ברורה, ואין איסור לקפל טלית בשבת שלא כסדר קיפולו הראשון, וכן רוב הפוסקים נקטו הכי להלכה ופשוט הוא.

#### הרב פנחס כהן

### הקשר שבין איסור הכנה לאיסור תיקון וטרחה בשבת / ש"ב, ג

**טעם דאיסור קיפול כלים הוי דווקא לצורך חול וגדר איסור הכנה**

נראה מסוגיית הש"ס שהוא מדין איסור הכנה משבת לחול ויסוד איסור הכנה בפשטות אינו שייך לאיסור טירחא דאסרו גם הכנה בדברים שאין בהם טרחא כלל, ולכן אין מציעין את המטות ואין מדיחין את הכלים (ויעויין בסימן ר"צ דאסור לומר לישון בשביל מוצ"ש, וכמו דאסור להפר נדרים לצורך מוצ"ש, ואסור לומר עירוב זה יהיה למחר הגם שמותר להניח את העירוב), ומאיך התירו להחשיך על התחום לשמור או להניח עירוב אפילו שהוא טרחא גדולה משום דאינו מוכח מלתא ואינו בכלל איסורא דהכנה כמבואר בעירובין (ל"ט). וישנו איסור נוסף ד'טרחה' בשבת דטורח הוא דמחסידי במצוות השביתה' בשבת, (ובגר"ז כאן נראה שאינו מדין הכנה אלא מדין נראה קצת כמתקן אלא דבזמן שהוא לצורך חול לא התירו לו דומיא דיש לו בגדים להחליף שלא התירו לו).

אלא דלפי"ז צ"ב מאי נ"מ אי יש בו תיקון מנא או אין בו תיקון מנא ובאמת שזהו השגת הראב"ד על דברי הרמב"ם בפרק כג' בד"ן זה (וכבר ביאר המ"מ והרידב"ז שזהו עצם כוונתו של הרמב"ם נמי, אך מסמיכות דברי הרמב"ם לאיסור דתיקון, ומדוהצרך להתיר להציע לצורך שבת מוכח דיש בו שייכות לאיסורא ד'תיקון' אלא דהותר לצורך שבת).

ובהכרח דגדר דין 'הכנה' הוי דווקא בדבר 'חשוב כתיקון', וכמו דחזינן דשרי להכין משבת לחול כביצה שנולדה בשבת מותרת בחול משום שכלפי מלאכות החול אין עליו שם של 'הכנה' כי להכין דבר צריך שיהיה כאן חפצא של דבר שתיקנת או שיעדת אותו לכך ולכן זה חייב ללכת ביחד עם הדין של תיקון כלי דרק כה"ג חשיב, אלא דכל שהוא לצורך שבת התירו (ואפילו דכוונתו גם לחול וכגון שטיפת כלים לשם היגיגה דהוא גם לשבת וגם לחול שרי כמבואר בתק"ג, ה. ומשנ"ב של"ו, ד).

אלא דגם בדברים דאין בהם תיקון אך יש מוכחא מלתא דהוא לחול (או ע"י דיבור או כגון להכין שיעורי בית וכדומה) אסור.

#### בגדר ה'תיקון' דבעינן בכדי לאסור 'הכנה'

ועיין במ"א לקמן בסימן שכ"א שהוכיח דאינו תלוי אי הוי 'תיקון' או לא ויש לבאר הסברא בזה עפ"י דברי השו"ת מהרש"ג (א,א,סא) שביאר שיסוד איסור 'הכנה' הוא שמרוויח את זמן החול על חשבון זמן השבת וזוה יישב הא דהותר במקום הפסד וכדומה, (ובזה יש לבאר הא דנאסר לומר שישן בשבת לצורך החול), אך לפו"ד דבריו צע"ג מהא דחילקו הפוסקים בטירחא בדרגות ה'תיקון' שהוא עושה וכדגמת חילוקו של המ"א בסימן תק' יג' והסרת קרום החלב שנאסר (אם לא לאותו היום וכמבואר בתהל"ד) וכן מהמחלוקת בסימן תרס"ז שרק דברים של תיקון אסרו ולכן התירו להכניס השולחנות לבית מהסוכה, וכן הוכיחו מדברי רש"י בסוכה (מב). בשבת מחזירין - שהרי מאן נטלום היום, אבל לא מוסיפין מים, כל שכן שאין מחליפין המים לשפוך את אלו ולתת אחרים צונן מהני, דטרח לתקוני מנא. דלכן הוא שונה מהיתרא לשטוף פירות וירקות בסימן שכ"א וכמבואר שם בתהל"ד ומלהדיח כלים. וכן יש להוכיח מדאסרו הפרת נדרים לצורך חול רואים שהוא נושא של



נייר שמניחים על השולחן בצורות שונות לפני האורחים, לכא' יש בזה משום איסור קיפול בגדים כיון שרוצה שיהיה בנייר צורות מסויימות וכו', ע"ש. ובשש"כ (פ"א הלכה מא) אסר מטעם דדומה לבנין, [וכ"פ בשלחן שלמה סי' שג אות ח"ן], וכתב בהערה דבנייר לא שייך ביה משום תיקון מנא, ע"ש. ולכא' טעמו משום דזה דבר שזורקים בו אחר שימושו, ואינו נחשב לכלום. וכמו שמצאנו גם שמותר לקנח פיו במפיות נייר ואין בזה משום צובע משא"כ על הבד, וכמ"ש בשש"כ (פ"ד הלכה יט), והפסקי תשובות (סי' שכ אות יא), יע"ש. ולפ"ז היה לנו להתיר לגמרי, ולא לחשוש גם לדמי לבנין, כיון דזה אינו מתקיים. ובאמת כן העלה בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' לה אות ב) דבהתחלה חשב לאסור, דאמר מה לי קיפול בגד מה לי קיפול נייר, ולבסוף כ', אלא דיש לדון, דלא נאסר רק קיפול המתקיים, משא"כ בזה שבשעה קטנה משתמשים בהם וזורקים אותם, ואין בעצם שום תקון בדבר, אלא צורת נוי בעלמא, ע"ש. אבל לא מלאו לבו להקל גם לעשות צורות מיוחדות, והשאיר אחריו כבודו בצ"ע. ושמתחיל כעל כל הון כשמצאתי את שאהבה נפשי, להגרעי"י צ"ל, שכתב בתשובה לנכדו (הובא בספר מעשה שבת בסו"ס בבירורי הלכה סי' ט) דמותר לקפל מפיות נייר בצורה מיוחדת, ואין בזה משום תיקון מנא כיון שאחר שימושם הולכים לאיבוד, וכתב שכ"פ הגאון ר' משה פיינשטיין צ"ל וכו', ע"ש. וכן פסק להדיא בשו"ת באר משה (ח"ח סי' קלה) בסכינא חריפה, דהביא דעת השש"כ, וכתב עליו, דאין לאיסור זה יסוד בהלכה, וגם איך יעלה על הדעת שבנייר רך כרוק בעלמא יהיה שייך דין בונה, והוא חרוק מהשכל, וכו', ומותר לעשות לעשות כל צורה שהוא וכו', עש"ב. והוא כמ"ש בקצירת האומר בעזר משד"י.

**הרב יהודה דרשן**

**בענין כסכוסי סודרא / שב, ה**

בסי' ש"ב סעיף ז' מובא דעת הט"ז (סק"ו) דכאשר יש לו בגד עם מראה טיט מותר להוציאו לגמרי בגירוד הציפורן, ותמה עליו הביהו"ל (שם) דלא גרע מכיסכוסי סודרא דאסור לכו"ע.

והנה בביהו"ל בסעיף א' מביא דעת בה"ג גבי זרע פשתן או תבשיל שהיה על בגדו דמותר לקלפו בציפורן, וביאר כוונתו דס"ל דסוגיית הגמ' במנער טלית מיירי ביש עליו דבר טינוף, וע"כ אסור דווקא במקפיד, אך באינו מקפיד מותר, ע"כ כתב דמותר לקלף זרע פשתן, וק' דנהי נמי דאין איסור של מנער טלית המובא בס"א מ"מ יאסר מידי דהוי כסכוסי סודרא דאסור דהרי בזרע פשתן מסירו לגמרי כמבואר בהמשך דבריו וא"ל דגירור בציפורן לא חשיב כסכוסי סודרא דהא במקרה של הט"ז כתב דחשיב כסכוסי סודרא ואסור.

וא"ל נמי דיש לחלק בין גירור בציפורן לקילוף שבהמשך דבריו של הביהו"ל הקשה מדוע אסור במקפיד מ"ש מטיט שעל בגדו דמגררו בציפורן מפשטות דבריו דמשווה את הפעולות דאין חילוק בין גירור לקילוף אח"כ מצאתי שהעיר כן במגילת ספר (סי' ח' אות א') וכתב דהעיקר כהט"ז.

ונראה לבאר בהקדם קושית הקצות השולחן (סי' קט"ז בבדי השולחן ס"ק ל"ו) שהקשה על הביהו"ל ממה שהביא ראיה לדבריו כנגד הט"ז מדברי הגר"א שכתב דהטעם שבסעיף ז' יש חילוק בין מכסכוסי פנים למכסכוסי בחוץ, ואילו בסעיף ה' אסור בין אם מכסכוסי פנים בין בחוץ. וכתב דסעיף ה' דמיירי שאין טיט משא"כ בסעיף ז' דמיירי שיש טיט ורישמו ניכר על כן אין כאן אולודי חיורא, וע"כ דווקא בחוץ אסור משום דמיחזי כמלובן. והקשה בקצוה"ש דבגר"א לא משמע חילוק זה, אלא החילוק האם יש טיט או לא (ועי"ש שכתב דגם לפי ביארו שם עדיין דחוק הפי'

וממילא תו אינו נחשב כטורח לצורך חול, ולהכי הותר לו טלטולים אלו.

**שני דיני 'טרחא' איכא בשבת**

וברור בכל זה שגדר הדברים הוא כי טירחא איננה תלוי בכמה האדם יזיע אלא כל דבר שהאדם עושה לא לצרכו זהו טירחא ועבורו וזהו גדר ה'מתקן' ברמב"ם שהוא פועל תיקון בדבר האחר ולא בו עצמו ולכן גם על משילין פירות אפשר להגדירו כ'מתקן' דסו"ס עיסוקו עתה הוא בתיקונם של הפירות ולא בעינוג עצמו, וממילא יש לחלק בין מדיח עשרה כוסות למקפל בגדים שלא התירו באופן שיש לו עתה ללבוש דסו"ס מצד יצירת ה'תיקון' בגוף הדבר יש בו תיקון טפי מהדחת כוסות דאין התיקון בגופו אלא רק מצד עסקו של האדם'

ופשוט שמלבד זה יש את האיסור של ריש מפנין של טירחא גדולה שאסורה משום אוושי מלתא אך זהו גדר אחר של טירחא ובזה חלוק שבת שיש בו דין של 'עונג' מיו"ט שכל האיסור טרחה הזאת אינו אלא ביטול ה'עונג' וכו"ל ולכן האיסור טרחה הראשון של הצעת המטות והדחת כלים נשאר גם כיו"ט

וביאר חילוקו של המ"א בסו"ס תק' האם הוא עושה מעשה בידיים או לא יש לומר דהיינו דהוא נעשה בדרך אגב על ידו ואינו עושהו להדיא לשם כך וממילא שרי.

**הרב יצחק יוסף סתהון**

**קיפול מפיונים / שב, ג**

**שאלה:** האם מותר לקפל מפיונים בצורה מיוחדת ויפה לכבוד שבת קודש, ולכבוד האורחים, או דילמא אסור משום קיפול בגדים, או משום מכה בפטיש?

**תשובה:** מקורו טהור' במשנה ובגמ' בשבת (ק"ג ע"א) דכדי לקפל בגדים בשבת צריך ה' תנאים, א' לכבוד שבת ללכשם בו ביום, ב' באדם אחד ולא בשנים (ולא באחד על ידי כסא דהוי כשנים, וכמ"ש הירושלמי [פ"טו ה"ג], ע"ש), ג' בגדים לבנים, ד' דאין לו להחליף, ה' חדשים, יע"ש. והובא ביתה יוסף (סי' שב). והטעם דאסור כשחשר א' מכל סממניה הנ"ל, הוא משום מתקן מנא, דהבגד מתקן על ידי הקיפול, דמיירי הקמטים. [ולצורך השבת דמותר, כתב רש"י (ד"ה מקפלין) דמתקמטין כשאינו מקופלים, ע"ש. וכ"כ הנימוקי יוסף, ור' יהונתן מילונגיל, והמאירי, שמתוך רכותם אם מניחין בלא קיפול מתקמטים, יע"ש. וכן ציטט המשנ"ב (ס"ק יב). ומשמע דאם זה לא לצורך השבת דאסור משום מתקן, הוא גם מלפני דיהיו הקמטין. וכן הבין הב"ח (ד"ה שאין הקיפול), והלבושי שרד (בס"ג), כיע"ש. אבל מלשון הריב"ן דכתב דהקיפול הוא לייפות הבגד מן הקמטים, וכ"כ הכלבו (סי' לא), ובאורחות חיים (הל' שבת סי' שצז), ור' ירוחם (נתיב יב ח"ד), ע"ש, משמע דהוא מתקן דמיירי אותם עכשיו ולא שמונע בעתיד. וכ"מ ברבינו חננאל, דכתב, דקיפולן מחזירים כחדשים, ע"ש. וכן ביאר דברי מרן השו"ע הרב (בס"ח) דמותר לקפל הבגדים קודם לבישתם כדי שיתפשטו מקטמיהם ויהיו מהודרים עליו כשילבישם וכו', ע"ש. ולא נחית לפרש כמ"ש רש"י וסיע', דהוא קשה ליה מה תיקון יש פה, וכי מפני ששומרו שלא יתקלקל זהו תיקון, וכמו שכה"ק בספר שלחן שלמה (סי' שב אות ט), ע"ש. ואולי היה אפשר להסביר ברש"י, דא"ב גם מתקן הקמטים שכבר היו, אלא דמותר משום שזה לצורך השבת, והראיה שזה לצורך שבת, דעושה כדי שלא יתקמט יותר, אבל בחול אסור משום דכיון דלא צריך לשמור על הקימוט, מוכח שעושה לתקן הקמטים הקודמים. ויל"ע אם אפשר לפרש שאר הראשונים שעומדים בשיטה זו בדרך זה]. ובגדים לבנים וחדשים שמותר, כתב רש"י דבישנים הקיפול מתקן יותר, וכן בצבועים קיפולן מתקנן, ע"ש.

והרב חוט שני (ח"ב עמ' ריג ד"ה מפיות נייר) דמפיות

תיקון דמאי שנא מהאומר לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב דאסור, וכן לסימן תט"ז ב' דאסור אפילו דיבור לצורך מחר.

וכן עיין בסימן שכ"א בא"ר ובגב"י שחלקו על המ"א וכן שם במשנ"ב הביא שאפשר להקל כוותיהו במקום הפסד דהוא תלוי רק אי יש בו 'תיקון' או לא, ותמוה קצת דהכא הותר לקפל בגדים שלא כסדר קיפולן הראשון לצורך חול (אפילו שלא במקום הפסד) וע"ע לקמן בסימן תקג' ותקיד' לה', ותרסז' ה' שהכריע כמ"א דאינו תלוי ב'תיקון' כלל, (ויסוד הסוגיא היא מהמבואר שם שמוותר להשקות את הירקות כדי שלא יכמושו, ובה דן המ"א אי שרי להדיח בשר שלא יי'אסר).

**תמיהה בשיטת הרמ"א והמ"א**

ובאמת הוא תמוה שכל אלו לא הזכירו לכא' מהמפורש בדברי הרמב"ם הנ"ל, וכן דהא הרמ"א להדיא בסימן תרסז' הביא מהמהרי"ל והגמ"י לאסור אפילו להכניס השולחן לבית מהסוכה ושם ביאר המ"א דכל האיסור אינו אלא באופן שהוא מעמידה על מתכונתה ורגליה, אך במהרי"ל גופיה לא ניתן לומר כך שהרי אסר אפילו להביא יין או לחפש בס"ת ועי"ש בחי"א והביאו המשנ"ב דלא כל דבר מוגדר כ'טירחא' אלא דווקא דבר שיש בו מעין מעשה תיקון של 'גמר הדבר' אפשר להגדירו כ'טירחא' משא"כ כשאין ניכר מעשהו כיצירת דבר הרי אין כאן מלאכת חול ולכן התיר להכניס הדברים מהסוכה לבית.

**גדר איסור 'טרחא' בשבת דנכלל בהאי איסורא**

אך עיין כאן בערוה"ש שכן ביאר שמתי שמקפלו שלא כסדר קיפולן הראשון תו לא חשיב טירחא ולהכי שרי (ובזה ביארו האחרונים את שיטת החי"א שדחה המשנ"ב שאסר האידינא לקפל בכל גוונא), ולפ"ז צ"ל דטעמא דהיתרא באופן שרוצה אותו לצורך השבת עצמו אינו טירחא דיסוד איסור טירחא הוא משום שהוא מקפיע את מצוות ה'תשבות' וכמבואר במ"מ בריש פכ"א וכן ברמב"ן בפרשת אמור אך כשהדבר צורך לקדושת השבת פשיטא שאין נ"מ בכמה יטרח.

ומעי"ז עיין בשש"כ (כחפא) שכן הביא בשם הגרשז"א כי כל דבר שאינו טירחא שרי להכין משבת לחול, וכן הוא פשוט לכא' לענ"ד מהדין המבואר בסימן שח' ג' דכל שמלאכתו להתיר התירו לטלטלו כדי שלא ייפסד אפילו שכוונתו אך ורק לימות החול, (ומאידך צ"ע דעיין לעיל בסימן רנד' במשנ"ב ס"ק מג' שאסר לרדות מהתנור אפילו בגוונא דליכא איסור רדיה כשהוא לצורך חול דאפילו טלטלו בעלמא אסור לצורך חול כגון להבין יין למוצ"ש) וכן מסימן תרנד' שהתירו להחזיר הלולב למים וממילא להחזיר דברים למקור וכדומה פשיטא דיהיה שרי בכה"ג, וכן הוכיחו מהגמ' (ק"ז): דאי בהיתרא קטרח נציל טפי וחזינן דהתירו לטרוח ולהציל אע"ג שהוא לצורך חול וכמסקנת הסוגיא (במב): דהיה שם ס"ד דאפילו אי ישרף לו הבית לא התירו לו לטלטל וקמ"ל דשרי, וכ"ה בסו"ס רנד' בהדביק פת באיסור בתנור דהתירו לרדותה כדי שלא תיפסד עיי"ש.

**היאך יתכן ד'פסידא' מתיר איסור טרחה**

ובזה יבואר הא דמותר לטלטל וכו' לצורך חול בכדי שלא יפסדו כליו וכדומה, דאי הוי איסור ד'טרחה' גרידא פשיטא דלעולם אין 'פסידא' מתיר איסור טרחה, ככל איסורי שבת דאין פסידא מתירם, וכדמוכח נמי בשבת (מב): דאפילו יידלק כל ביתו ורוצה להזיז את הקורה אסור דהא הוא גדר הכנה ד'תיקון' אלא דהתירו במקום פסידא רק את ה'טירחא' המציאותית כיון שבזה אין האדם מרגיש את עצמו 'טורח' ודו"ק, דוגמת שחיטת בהמה המסוכנת לצורך חול דשרי באופן של הערמה בביצה (כו).

אלא בהכרח דיש פסידא דמגדירה את הדבר כצורך שבת,

בדברי ה"ט

ונראה דודאי גם הביהו"ל מודה לט"ז דכל היכא שיש ממשות של טיט על הבגד ומגרדו אף שע"כ יסירנו לגמרי ולא יאה רישומו ניכר לא חשיב כסכסוי סודרא, כיון שמתעסק בטיט ולא בבגד, וכל מה שתמה על ה"ט מפני שהוא מיירי שאין טיט, ויש רק מראה טיט וכל כה"ג ודאי מתעסק בבגד ולא בטיט, וחשיב אולודי חיוורא. והמעייני בדברי הביהו"ל יראה שכאשר תמה על ה"ט הדגיש ב"פ דכיון שאין טיט הוא אולודי חיוורא ולא הזכיר כיון דאין רישומו ניכר עיי"ז, דלפ"ז זה עיקר החילוק, גם במשנ"ב שהביא פירושו של הגר"א כלל לא הזכיר דבר דרישומו ניכר.

וע"כ כתב גבי זרע פשתן באינו מקפיד אף שמגרדו ומסירו לגמרי, מ"מ כיון שמתעסק בזרע פשתן שיש בה ממשות ההתעסקות היא בכלל, וע"כ לא היא אולודי חיוורא, וזה ג"כ עיקר החילוק של הגר"א דסעי' ז' יש טיט, (ולא מפני שרישומו ניכר) אלא אפי' היה הכ"ת שבגירוד הטיט מסיר הרושם לגמרי נמי מותר כיון שמתעסק בטיט בלבד.

### הרב יהונתן משה כהן

## בביאור דברי הרמ"א והמשנ"ב בדין כובעים / ש, ה

כתב שבולי הלקט (סימן קט) וז"ל אלו כובעים דקים של פשתן אסור לכססם אותן בידי משום דלליבונן הוא צריך. עכ"ד.

ומבאר הבית יוסף את שיטתו דס"ל דמה שנאמר בגמ' בשבת (קמ). "סודר אסור", כל בגד של פשתן הרי הוא בכלל סודר. ע"כ. והנה הרמ"א פסק וז"ל וכובעים ושאר כלי פשתן דינם כסודר. ופשטות נראה היה דכונתו לחלוק על דעת מרן השו"ע שפסק לחלק בין סודר לחלוק, וכדקאמרו האחרונים מילתא בטעמא משום שישנו חילוק בין בגד פנימי [חלוק] לבגד חיצוני [סודר], וס"ל שאין החילוק בזה אלא בסוג הבגד אם הוא פשתן או לא, ולפ"ז אפילו בגד חיצוני ואינו של פשתן יאה מותר, ומאידך בגד אפילו פנימי אך הוא של פשתן יהיה אסור בכיסוס. אלא שבביאור הלכה (ד"ה דינן כסודר) כתב שאין כוונת הרמ"א אלא להחמיר ולאסור בבגד אפילו הוא פנימי אם הוא של פשתן, ולא בא להקל בבגד חיצוני שאינו של פשתן, ולכאורה לפ"ז צ"ב מש"כ המשנ"ב (ס"ק כה) "כובעים, היינו של פשתן". הלא כובע בגד חיצוני הוא, והרמ"א לא בא להקל בבגד חיצוני שאינו של פשתן, ובדין כובעים היה צריך לאסור אפילו אינם של פשתן. וצ"ע.

והיה מקום ליישב שכונת המשנ"ב הינו רק בפירוש לשון הרמ"א, אך לא להלכתא, וכמו שכתב להדיא בביאור הלכה בדעת הרמ"א להחמיר. אך זה דחוק ביותר, ויש שרצו לעשות ג' חלוקות: א. חלוק וכל הדומה לו. ב. סודר וכל הדומה לו. ג. כובעים. אך נראה אין כל הגיון בחלוקה זו. (ומ"מ בדעת שבולי הלקט גופא לק"מ).

ויש שרצו ליישב דכובעים דהכא היינו כובעים שע"ג היו פורסים סודר כמו צעיף, וכדמשמע בכמה דוכתי בגמרא שכן היה דרך מלבושם. וע"כ דווקא בשל פשתן יש להחמיר, דהכובעים הינם לבוש פנימי דמכוסים בסודר על גביהם. אלא שלפ"ז תצא דינא שבכובעי זמנינו לכל סוגיהם אפילו שאינם של פשתן יהיו אסורים בכסוס, וזהו חידוש שלא נזכר כן באחרונים. ואכתי צ"ע.

### הרב דוד כוכב

## ניקוי בגד במגבון / ש, ט

**שאלה:** אדם שהתלכלכה לו החליפה בשבת (כגון בטחינה) האם יש היתר על פי ההלכה לקנח את הלכלוך ע"י מגבון לח עד שלא ישאר רושם?

**תשובה:** תחילה נדון אם רוצה להעביר את הלכלוך ע"י

גירוד בציפורן.

עיין שו"ע סימן שב סעיף ז וזה לשונו: טיט שעל גבי בגדו משפשפו מבפנים דלא מוכחא מילתא לאתחזויי כמלבן אבל לא בחוץ דדמי למלבן ומגררו בציפורן ויש מפרשים דהני מילי לח אבל יבש אסור דהוי טוחן עכ"ל.

ה"ט כתב שחשש טוחן זה רק כשיש ממשות בטיט אבל אם אין שם אלא מראה הטיט אין זה דומה לטוחן ולכן התיר לגרר ולהסיר את המראה כדי שיוכל להתפלל בנקיות ע"כ.

ואף לדעת ה"ט דוקא במגרר בציפורן ומשפשף מבפנים אבל לשפשף מחוץ אסור דמחזי כמלבן וכן ביאר המ"ב ס"ק ל"ו.

הביאור הלכה שם דיבור המתחיל דהוי טוחן הקשה על ה"ט שתי קושיות:

א. כיוון שע"י הגירוד מכוון לפיות את הבגד אם כן לא גרע מכסכסוי סודרא המבואר בסעיף ה' דאסור משום דדמי למלבן.

ב. לפי דעת רש"י שהמנער בגד מהאבק חייב חטאת אם כן כאן בטיט שכו"ע מקפידים אסור אפילו אינו חדש ושחור ע"כ.

גם במ"ב שם הביא את ה"ט וחלק עליו.

לפי דברי המ"ב מוכרחים לבאר את דברי הגמרא והשו"ע באופן שמגרד בציפורן ונשאר רושם של לכלוך וכן כתב הביאור הלכה בתחילת הסימן בדיבור המתחיל עלה.

ולישב קושיותו מכסכסוי סודרא נראה דצריך לומר שיש הבדל בין מכסס ומשפשף בגד נקי שע"י זה מבהיק את הבגד כלשון רש"י שליבונו מצהיל ולבין מגרד כדי להוציא לכלוך. ובזה ניחא שרוב ככל האחרונים העתיקו את דברי ה"ט להלכה. עיין אליה רבה, תוספת שבת, הגר"ז, חיי אדם, הביאם בכף החיים וכן פסק מרן בחזון עובדיה חלק ו' עמוד צ"ה.

ועוד צירף שם מרן זיע"א שאף לשפשף מבחוץ מותר בבגד של צמר ע"פ דברי השיבולי הלקט שאין אסור כיסכסוי סודרא בבגד של צמר ואין בו משום מיחזי כמלבן.

ולגבי לקנח את הלכלוך ע"י מגבון לח עיין שו"ע שם סעיף ט' שכתב בגד שיש עליו לכלוך אסור לשכשכו דזהו כיבוסו אלא מקנחו בסמרטוט בקל ולא בדוחק פן יסחוט עכ"ל.

והנה פשטות לשון השו"ע נראה שמדובר בכל סוגי לכלוך בין לח בין יבש (עיין שער הציון ס"ק ס"ב) ועל זה קאמר שמקנח בסמרטוט שהיא לחה ויזהר שלא יסחוט וכן כתב הלבוש והמלבושי יו"ט

אולם באליה רבה כתב שם מנא ליה שמותר אפילו בלח וכתב להעמיד את דברי השו"ע במקנח בסמרטוט יבש לכלוך שהוא לח והחשש שמא יסחוט את הלכלוך.

ואף לפי דבריהם שחלקו מה הפשט בשו"ע נראה שאם מקנח בקל ולא בדוחק אין כאן לא חשש סחיטה ולא חשש כיבוס ובפרט אם מקנח במגבון שאין לו רק לחות מועטת לכאורה יש מקום להתיר (עיין מה שכתב בחזון עובדיה חלק ד עמוד קמ"ח לגבי שימוש במגבונים לחים בשבת) ונראה שלמתיריים מגבונים במגבן בנחת או במגבונים שאין בהם אלא רק קצת לחות ולא חששו בזה משום סוחט הוא הדין דאין לחוש משום כיבוס.

### נמצא להלכה:

א. אם מגרד בציפורן את מקום הלכלוך ונשאר רושם מותר לכולי עלמא ואם ע"י זה מוציא לגמרי את רושם הלכלוך לרוב האחרונים מותר (וק"ו בצמ"ר) ולפי המ"ב אסור.

ב. אם מקנח בסמרטוט לח יש למתירים מקום בהלכה ובלבד שיעשה בקל ולא בדוחק ע"פ הלבוש וכפשטות לשון השו"ע.

ונראה שגם לקחת מגבת נקיה ולהרטיבה מעט כדי לנקות את מקום הלכלוך אפשר להתיר שהרי יש אמורים שאין כיבוס בבגד נקי וגם נראה דחשיב דרך לכלוך ובלבד שיעשה זאת במים מועטים ובנחת.

### הרב שמואל כהן

## בגד שאין עליו לכלוך ומתכוון לכבסו / ש, ט

א. כתב הרמ"א (או"ח ש"ב סעיף ט'): "ובגד שאין עליו לכלוך מותר לתת עליו מים מועטים". ומקורו מספר התרומה והרא"ש הסוברים דדווקא בבגד שיש עליו לכלוך אמרינן שרייתו זהו כיבוס דאז יש חשיבות לפעולת השרייה שכן בכוחה לכבס את הלכלוך הקיים בבגד אבל בבגד שאין עליו לכלוך אין חשיבות לפעולה זו שכן אין בכוחה לכבס את השחרורית הקיימת בבגד מחמת הלישה ורק בכיבוס ממש חייב.

ב. וכתב המשנ"ב (ס"ק מ'): "ודע דאם מכווין בנתינת הבגד לכבסו אפילו במים מועטים אסור" והוכיח כן מספר התרומה (סימן רמ"ד) שכתב וז"ל: "אבל אם לא היה טינוף על הבגד וגם לא היה מתכוון לכבסו הבגד וללבנו ע"י נתינת מים עליו, אין כאן איסור ליבון בשרייה זו" מבואר שרק באופן שאינו מתכוון לכבסו הבגד מותר לתת עליו מים אבל אם מתכוון לכבסו אף בבגד נקי אסור.

ג. ונתקשו הלומדים מדוע השמיט המשנ"ב את דברי הרא"ש (יומא פ"ח ה"ד) שכתב וז"ל: "דווקא כי התם שיש עליו דם או דבר מלוכלך אמרינן שרייתו זו היא כיבוסו אבל אם הבגד הושחר מחמת לבישה או ת שמיש וכ"ש לבן לגמרי ואין עליו טינוף אלא שרוצה ללבנו יותר לא אמרינן שרייתו זו היא כיבוסו" מבואר בדבריו שבבגד שאין עליו לכלוך אף אם מתכוון לכבסו וללבנו יותר אין בו משום שרייתו זו היא כיבוסו ומדוע לא הזכיר המשנ"ב את דעת הרא"ש בזה?

עוד יש לשאול מדוע לדעת ספר התרומה אם מתכוון לכבסו אמרינן ביה שרייתו זו היא כיבוסו, מה בכך שמכווין לכבסו והלא אין חשיבות של כיבוס לשרייה של בגד שאין עליו לכלוך?

ד. ואפש"ל דה"נ מדאורייתא רק בבגד שיש עליו לכלוך אמרינן בו שרייתו זו היא כיבוסו, ובבגד נקי אף אם מתכוון ללבנו יותר אין בו משום שרייתו זו היא כיבוסו, וזה מ"ש הרא"ש דלא אמרינן ביה שרייתו זו היא כיבוסו, והיינו מדאורייתא, אלא שמ"מ כיון שמתכוון בפעולה זו לכבסו ועושה פעולה של שריית הבגד במים שהיא תחילת תהליך הכיבוס אסור מדרבנן, וזה מ"ש ספר התרומה שרק באינו מתכוון לכבסו אין איסור ליבון בשרייה זו אבל אם מתכוון לכבסו אסור מדרבנן ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

### הרב רזיאל שרבאני

## בענין שרייתו זהו כיבוסו בבגד נקי הערה על התו"ש והחזו"ע / ש, ט

הנה המ"א שב' סעיף י' לומד במרן שאין שרייתו זהו כיבוסו בבגד נקי, והתו"ש לא' הקשה עליו מס' שכח' סעיף לד' בטלית שאחז בה האור שיש ג' דיעות כיצד לנהוג בכבוי, ושיטה שניה שם שייכול ליתן שאר משקים חוץ מהמים וביאר הב"י שזה משום כיבוס ואפי' שזה בגד נקי אסור דשרייתו זהו כיבוסו, ובשו"ע הביא את כל הדיעות וכתב שדברי הסברא השניה נראים, ומזה מוכח דלא כמ"א.

ופתה"ד ה' הקשה סתירה בתו"ש, דבסעיף ג' לגבי קיפול בגד מרן הביא למרדכי בשם ויש מי שאומר שמתיר אם לא מקפל כקיפול הראשון בכל אופן, וכתב מרן ונראים דבריו, והתו"ש יד' כתב שמלשון זה נראה שלא ברירא ליה מילתא כולי האי ואע"פ שכתבו תוס' בעירוובין שלשון נראים זה





הגשם אינו נקי כמו מים, וכמו שבנהר הותר לאדם ללכת בנהר לדבר מצוה, וכדפסק מרן השו"ע (סי' שא ס"ד), ובלבד שיעשה היכר, כגון שיוציא את ידו מתחת שפת חלוקו, כדי שיזכור ולא יבוא לידי סחיטה, ויסודו הוא ע"פ תירוץ הראשונים, שלא אמרינן בדרך לכלוך שרייתו זהו כיבוסו, אא"כ הוא בדרך ניקוי.

ומצאתי שכתב כן בחוט שני להדיא (פ"ג - מלבן עמ' רט), שזו היא סיבת ההיתר בהולך בחוץ גם באופן שבגדיו מלוכלכים, ואין בו משום ליבון, וכן אין בו משום סחיטה וכדלקמן.

אלא שיש לתמוה בדבריו,

א. דאם יסוד ההיתר הוא כמו ביוצא לדבר מצוה, א"כ ה"נ יביעי היכר שלא יבוא לידי סחיטה, וזה לא שמענו.

ב. שהיתר של דרך לכלוך הוא רק באופן אינו מתכוין לנקות את הבגד, וכמבואר במשנ"ב (ס"ק מו) ע"פ הס"ג ובספר התרומה ועוד.

ולכך צ"ל שבאמת אין התירו של החוט שני באופן שמתכוין לנקות את הבגד, וכמו שבהיה הולך לדבר מצוה לא פליגי אם בגדו היה מלוכלך או נקי (להאי תירוץ של דרך לכלוך), ולעולם הוא מותר, אך בודאי דלהלכה באופן שמתכוין לנקות וללבן את הבגד אסור משום מלבן, ובאופן שהליכלוך הוא גדול כמו בצואה, שסברת איסורו הוא משום שבזה מתכוין לצחצח את הבגד מחמת מאיסותו (כל שיטה לפי טעמא), והן אמת שלפ"ז גם ביוצא לדרך יהיה אסור באופן שיוצא עם לכלוך שמאוס הוא מאד שבע"כ שיוכן לצחצחו.

אך לגבי השינוי שצריך לעשות כדי שלא ישכח ויבוא לסחוט, הוא קיים רק בהולך בנהר, כיון ששם עושה הוא מעשה ממשי בחיכוך הבגד עם המים, ומשא"כ ביוצא לגשמים שאין מעשה ממשי בין בגדיו לבין הגשמים, והנידון הוא לגבי הליבון, ויל"ד.

ולגבי חשש סחיטה, כתב בחוט שני (שם) שאין לחשוש, וז"ל 'שהרי ההולך בדרך לא יכחד ולא נמנע שבדאי בדרך הילכו סוחט הוא מן המים איזה בגד מבגדיו ע"י תנועות אבריו, ובהו אין אסור כיון שהמים שיוצאים מן הבגד מיד נכנסים שוב ואין כאן מים מסוימים שאותם הוא מוציא ואינם חוזרים, אלא הם חוזרים והולכים והוי כאילו המים בתנועה מהגד לחוץ ומן החוץ לבגד וזה לא מקרי מכבס', וסיים 'אמנם שאם היה עושה כן בידיים, שסוחט בגד בתוך המים היה אסור משום מלבן, היינו דוקא כשעושה כן בכונה, ללבן את הבגד, אבל כשאינו מתכוין לסחיטה מותר אף שהוא פסיק רישיה' עכ"ל, הרי להדיא כתב שבאופן שמתכוין אסור, נמצא שהסוחט את הבגד בתוך המים ומתכוין להוציא את המים באופן שמקפיד על המים הנמצאים בתוך הבגד חייב משום סוחט.

ואינו דומה לסברא שכתב בארחות שבת (תחילת פ"ג בהערה), שלשיטת הראשונים (מאירי סז; ר"ן קכח; ועוד), שאוסרים סחיטה בשער מדרבנן, יש שהקשו מהגב' בשבת

(ג) שאסור לחוף בשבת את שערו בנתר וחול, מפני שמשיר את השער, ולכאורה אף בלא נתר ובורית נאסור משום סוחט, דבעצם החפיפה סוחט הוא, ובגרש"ז (פ"ד הערה ט) כתב שאין שייך בזה סחיטה כל שמרפה לבסוף את ידיו והמים נכנסים שוב לשערות, וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קכ). ומבואר לכאורה שבאופן שהמים חוזרים ונבלעים אין בהו איסור של סוחט, וזה אינו דכל הנך אחרונים איירי לגבי סוחט מן התורה, אך מדרבנן יש בהו משום סוחט, ובתורת המלאכות (ח"ג מלבן אות קא) חילק בזה, בין אם נאמר שאיסור סוחט הוא משום מלבן, או משום מפרק ותולדה של דש, אך בודאי שלגבי סוחט מדרבנן ודאי שיש בו גם באופן שהמים הולכים וחוזרים, ורק במקום שיש חסרון בעצם המעשה, וכלשונו של החוט שני שאם עושה בידיים אסור, ורק שעשה שינוי כמו בדרך הליכה, או שיצא כך לחוץ, אין בזה סוחט אפילו מדרבנן, ויש עוד להאריך, אך אכמ"ל.

הטל אורות שזה אכתי צ"ע.

**הרב עמרם שטר**

**ניגוב הידיים במגבת מלוכלכת לבני ספרד דגריירי בתר הוראות מרן הש"ע / שב, ט**

נידון זה תלוי במחלוקת הראשונים בדין שרייתו זהו כיבוסו, שהראשונים הקשו מיומא (עז): ההולך להקביל פני רבו עובר עד צוארו במים, וכן מביצה (יח). נדה מערמת וטובלת בבגדיה. ותרצו ד' תירוצים, ושניים מהם עיקריים, הובאו בתוס' שבת (קיא): ובשאר הראשונים, ומשם בב"י בסי' שב: א' - דווקא כשיש לכלוך עליו אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, ולא בבגד נקי. ב' - בדרך לכלוך לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו.

וידוע שנחלקו הפוסקים בדעת הש"ע האם פוסק כתירוץ הראשון או כתירוץ השני. ואכמ"ל בדברי כל האחרונים כאן בסי' שב, וכן בסי' שיט ובסי' שלד. ועוד חזון למועד. אך הנה למעשה כתב המשנ"ב בביה"ל בסעיף ט (ד"ה שיש עליו לכלוך) שבוודאי שיש לחוש ולהחמיר באיסור תורה ואין להקל להשרות בגד נקי במים. ולעומת זאת דעת מרן הגר"ע יוסף צ"ל (ע' חזו"ע שבת ח"ו עמ' קמג) שדעת מרן הש"ע להקל בזה.

והנה הפמ"ג (א"א ס"ק יח) הביא מ"ש העולת שבת, שלכל אחד מהתירוצים קולא וחומרא, לתירוץ ראשון קולא, שכל בגד נקי מותר ליתן עליו מים נקיים אף אין דרך לכלוך. וחומרא, כל שיש לכלוך עליו, אף דרך לכלוך וכוונן לנגב ידים שם אסור. ולתירוץ השני קולא, דרך לכלוך שרי אף שיש עליו לכלוך. וחומרא, כל שאין דרך לכלוך אסור אף בנקי לגמרי.

ואם כן כשבאים אנו לדון האם מותר לנגב ידים במגבת מלוכלכת נראה שאין להקל. לא מיבעיא לדעת מרן הגר"ע יוסף צ"ל שפסק כמו התירוץ הראשון יש לאסור וכמ"ש העולת שבת והפמ"ג הנ"ל (וכ"כ בשמו נכדו בספר מעשה השבת פ"ח הערה לה), אלא אף לפי מה שכתב המשנ"ב שיש לפסוק כהתירוץ השני, דהו"ל ספק דאורייתא, מ"מ בנידון דידן אם נתפסו כהתירוץ השני ימצא דאנו מקילים בספק דאורייתא, ולכן יש להחמיר.

איברא דלכאורה עומדים כנגד דברינו דברי המשנ"ב עצמו בביה"ל (ד"ה שאין) שכתב על דברי הפמ"ג וז"ל לענ"ד לא ברירא הדבר כ"כ ד"ל דדרך לכלוך לכו"ע שרי ועיין. עכ"ל. אך לענ"ד אין לסמוך על הכרעתו להקל, דהוא נסמך על דעת הרמ"א שהכריע להקל כתירוץ שני בסעיף י ושכן המנהג. וממילא לבני ספרד דגריירי בתר מרן יש להחמיר. (ונראה שבמקום הצורך יעשה כמ"ש הש"ע בסעיף י, לנגבם בכח זו בזו ולהסיר מהם המים כפי יכולתו קודם שיקנחם במגבת, וינגב מבלי לראות האם יש כתמי לכלוך במגבת דאז הו"ל ספק פס"ר לשעבר).

**הרב ישראל מאיר פרטוש**

**סחיטה כשהמים יוצאים ונכנסים מיד / שב, יב**

בדבר שאלת הרה"ג אופיר מלכה שליט"א בענין יציאה לחוץ עם חליפה שיש עליה כתם, בזמן שיווד גשמים חזקים שקרוב לודאי שהכתם יוסר, האם מותר הוא?

ועוד **בשאלת ראש הכולל הרה"ג חיים מימוני שליט"א על אדם שסוחט את בגדו בתוך המים האם עובר משום סוחט?**

**ויש לחלק** בין כשיוצא ע"מ לנקות את הבגד ומתכוין לכך, לבין שיוצא סתם לצורך דבר אחר, (יש להדגיש שעיקר השאלה היא באופן שהוא פסיק רישיה לנקיון הלכלוך).

הנה לגבי יציאה לחוץ בפשיטות היה מקום לדון באופן זה שסיבת ההיתר הוא מכיון שזה 'דרך לכלוך' ואינו דרך ניקוי, כיון שאף אדם אינו מנקה את בגדיו בגשם, כיון שבדרך כלל

מותר לכתחילה, מ"מ גם הם מודים שאי עביד כאידך סברא לא מחינן ביה, וזה סתירה בתו"ש, והפלא הגדול שהתו"ש בסי' שלד' מג' מציין למה שתמה על המ"א בסי' שב, ובאות הבאה הוא כותב בפשיטות כמ"ש לגבי קיפול בגד שמרן לא הכריע לגמרי, ושלא למ"ש בסי' שכח' כא' על מרן שם סעיף יז' שהביא ג' דיעות מה עושים לחולה שאב"ס ע"י ישראל וסיים ודברי הסברא השלישית נראים, ולמד התו"ש שזה לא הכרעה ברורה, וא"כ זה סתירה בתו"ש משורה לשורה, ופתה"ד באות ח' הביא לר' מאיר פאניז'ל שאמר תירוץ תמוה שנסתר מדברי התו"ש בסי' שלד' להדיא, ופתה"ד העיר את זה עליו ולבסוף נשאר בצ"ע.

ור' ישראל אלמשעלי שליט"א אמר תירוץ נפלא שבאמת התו"ש אוחו שלשון נראים זה לא הכרעה ברורה וכפי שרואים בשלש מקומות בתו"ש, ומה שהקשה על המ"א זה לא משום שסבר שם שמרן הכריע לגמרי כסברא שניה, אלא הבעיה שהמ"א חידש מעצמו בסי' שיט' שהאיסור בסי' שלד' הוא שמא יסחוט ולא משום ליבון, ועל זה מקשה התו"ש אין נעלם ממנו הבי" שהדיא ביאר שזה משום ליבון, ואם בשו"ע כתב שסברא זו נראית אז ודאי שלכתחילה חושש לליבון גם בבגד נקי, ודלא כמ"א במרן, אבל באמת גם התו"ש מסכים שכל דברי מרן הם בגדר לכתחילה, אבל זה לא הכרעה ברורה לצד אחד, ומי שיעשה כסברא החולקת לא מוחים בו, ומיושב התו"ש.

והנה, החזו"ע שבת ח"ו עמ' קמג' נוקט כמ"א בדעת מרן ושכא ליישב את מרן בסי' שלד' הוא מביא את התו"ש שב' יד' הנ"ל שלשון נראים זה אומר שלא ברירא מילתא כולי האי ואי עביד כאידך לא מחינן ביה, ואח"כ הביא שגם הטל אורות כתב לבאר שם שמרן מעיקר הדין מתיר גם לשפוך מים דאין בזה ליבון, רק כיון שאפשר בקל לתת שאר משקין ולצאת ממח' אז לא יתן מים, ולכן מרן כתב לשון זו בדווקא להורות שאינו מעיקר הדין.

ודבריו תמוהים טובא שמביא את התו"ש לתרץ הקושיא על המ"א, והתו"ש בעצמו דחה את המ"א מכח קושיא זו ואין התעלם ממ"ש התו"ש בס"ק לא', והגם שהתו"ש סובר שאין זה הכרעה ברורה, מ"מ התו"ש סובר שזה דעת מרן לכתחילה שיש ליבון גם בבגד נקי, ולכן למד פשט אחר במרן מהמ"א, וא"כ אין מסתייע מהתו"ש לומר שמרן מיקל בזה, ומה שממשיך ומביא את הטל אורות ונראה ממנו שזה על אותו דרך של התו"ש, הנה לא קרב זה אל זה והם סוברים ממש להיפך, דהטל אורות לומד בלשון מרן שמעיקר הדין הוא מיקל, ורק לצאת לכתחילה ממח' כתב ליתן שאר משקין, ואם אין משקין סובר מרן שיתן מים, ואילו התו"ש סובר שמעיקר הדין לכתחילה מרן סובר שאסור משום ליבון, רק זה לא הכרעה ברורה באופן ששיטה שניה דחוויה אלא אם יעשה כחולקים לא מחינן ביה, וא"כ התו"ש סובר שלמרן יש איסור ליבון בבגד נקי, והחזו"ע שהביא את שניהם יחד תמוה טובא.

וביותר שהחזו"ע בח"ה עמ' שמה' לגבי קיפול הטלית הוא לומד במרן שפוסק כמרדכי כי כתב ונראים דבריו, וציין את התוס' בעירובין הנ"ל שלשון נראים זה אומר שמוותר לכתחילה, וכתב בסוגריים שמ"ש התו"ש בזה אין דבריו נראים, וחזינן להדיא שכלל לא הסכים עם מ"ש התו"ש שלא ברור שם למרן הדין, אלא אדרבה לשון מרן זה אומר שהלכה כן, וא"כ אין הסתייע בח"ו מהתו"ש הזה, וגם אין מסכים לטל אורות בו בזמן שהוא בח"ה כתב שלשון ונראים דבריו זה אומר שהלכה כמותו.

ור' ישראל רצה לתרץ שבקיפול בגד שמרן בא להקל כמרדכי אז סבר החזו"ע שלשון ונראים אומר שכך הוא סובר, אבל בסי' שלד' שמרן בא להחמיר אז אם סובר כך בודאי, לא היה כותב לשון נראים, אולם אכתי זה לא מיישב את מה שהביא סייעתא מהתו"ש לדעת המ"א וחברו עם

## חושן משפט

בשקל", לבוא ולטעון לאחר זמן אונאה, ולחייב את כל הלוקחים לשלם את ההפרש בטענת אונאה, זאת כי דרך המסחר המשווה שבזמנינו, המתבססת הרבה על פרסום בתקשורת, ופעמים שהמחיר הינו חלק מהפרסום, הן לטוב והן לרע, ומשום כך אין לדון בזה דיני אונאה. וע"ע להלן שהבאנו דברי מהר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סי' רט ס"ב), שכתב להדיא שגם בדיני אונאה אזלי בתר מנהג הסוחרים, וכל שיש מנהג שאין בו אונאה, הכי קיימא לן לדינא.

סיכומם של דברים

הנה התבאר לן שלדעת מרן הב"י בדבר שאין לו שער, אין דיני אונאה. אמנם גם לדעת הרמ"א החולק על דבריו, יש מקום גדול לומר שבמסחר של ימינו יודה שאין דין אונאה, וזאת משום שבכלכלה המודרנית אין מושג מוגדר של מחיר, וכל ערכו של דבר משתנה חדשים לבקרים לפי ההיצע והביקוש, וגם היקף המסחר עצום כ"כ, וגורמים רבים משפיעים על המחיר, כגון: מוניטין, הוצאות שכירות, היקף המכירות, וכדומה, ומשום כך הרי "כל אחד קונה כפי מה שחפץ". ועוד, שלא כתב הרמ"א "דמ"מ אפשר לשומו אם יש בו כדי אונאה", אלא בזמננו שאפשר היה לצאת לשוק לרחובה של עיר ולשומו לפי רוב המוכרים ובעלי החנויות ולשומו לפיהם אם יש בו אונאה. אבל בזמנינו שכל כך הרבה גורמים משפיעים על המחירים, והם משתנים מזמן לזמן, וזה טבעו של המסחר המודרני, אין בזה דין אונאה.

### ראש החבורה

הגאון רבי שמעון פרבר שליט"א

## הערה בד' הנתיבות בכל המפקיד ע"ד אשתו וב"ב הוא מפקיד ובהתירא דרגילין אצלו / סימן רצ"א סעיף כ"ג

בנתיבות סק"ב כתב ז"ל, לפע"ד דשבועה זו אינה מוטלת על אמו מצד שבועת שומרין דהא התוס' ס"פ החובל והרמב"ן במלחמות שם כתבו דסתם מפקיד שאמר לא' תפוס לי כלי זה דלא נעשה שומר בכך עד שיאמר לו בפירוש שמור לי [עיין בנתיבות ר"ס זה סק"ב] וא"כ מכש"כ בני ביתו שמיניח סתם דברים שלו בידם שלא נעשו שומרים עליהם ואין עליה שבועת שומרין - רק למאן דס"ל דהשומר הראשון חייב לשלם כשאין לשומר השני לשלם [ד' הרא"ש והתוס' פ' המפקיד] מהני שבועת אמו לפוטרו וטעמא דמהני שבועת אמו להבן לפוטרו אע"ג דאינה שומר כיון דהימנה המפקיד דע"ד בני ביתו הוא מפקיד.

ובד' הרמב"ם שהשומר הראשון פטור לגמרי כ' הנתיבות שאז בע"כ אין שבועתה לפטור הבן אלא את עצמה ובהכרח צ"ל שאיירי שאמר לאמו שמור לי. ולדידיה הוי שפיר שבועת האם שבועת השומרין. ע"ש בד' הנתיבות.

והדברים צ"ע שאם אין על האם דין ותורת שומר נהי שהוא בעלמא מפקיד אצלו ומאמינו אבל על עסק זה שביניהם יכול לומר לה לאו בע"ד דידי את ואיני מקבל שבועתך

ועיין בקצה"ח סק"ט בשם החכ"צ סי' קכ"ו שנשאל בהא דאמר' ריש מציעאי גבי חנוני על פנקסו דאמר' פועלים את האמנתיה כו' אם הפועלים רגילים להפקיד אצל החנוני, אי מצי אמרי את האמנתיה כיון דפועלים רגילים אצלו ונאמן הוא להם, והשיב שאינו דומה להא דאמר' בשומר שמסר לשומר שרגיל להפקיד דלא מצי מפקיד למימר לדידך האמנתי, דהתם השומר השני נכנס תחת הראשון והו"ל כאלו המפקיד עצמו הפקיד אצלו, אבל כאן אע"ג דחנוני נאמן אצל הפועלים אכתי מצי אמרי מאי אית לחנוני בהדן ואין לנו דין ודברים עמו ע"ש, וא"כ הכ"נ מאחר ולא נעשית שומר של המפקיד איך יכולה לפטור הבן שבועתה יאמר לה לאו בע"ד דידי את בעסק זה.

סי' קח אות ד) כתב שלמעשה הסכים המחנ"א לב". הנה בשו"ת אמרי יוסר (ח"ב סי' קנה) ועוד כתבו דודאי אין לומר כן. ועיין מ"ש בזה בספרי משיב משפט ח"ב סי' מד].

והנה כבר נתבאר שרוב האחרונים נקטו עיקר דברי הרמ"א, וגם מהערך שי (סי' רט) נראה שהסכים לדברי הש"ך. ולפי"ז באנו לדון האם אפשר לטעון קים לי כדעת מרן בב"י, ובשו"ת שבת הלוי (ח"ה סי' ריח) כתב בזה, בזה"ל: ובמחלוקת הנ"ל פשוט דקיי"ל כהב"ח והש"ך דאיכא אונאה כאשר יראה גם מהרמ"א בד"מ, ואם יכול לומר קים לי להב"י דיעבד עיין בתשובת בית יצחק שם, ובפרט זה עדיין צ"ע. ע"כ. וע"ע בשו"ת להורות נתן (ח"ח סי' קז) שכתב שכל הפוסקים חולקים על הב"י בזה, וציין לתקופו כהן (סי' קג-קכד) שהביא בשם פוסקים דבפוסק יחיד נגד רבים, הדבר תלוי בראות עיני הדיינים אם סוגיא דעלמא כאידך. ע"כ. ומשמע מדבריהם שקשה לטעון קים לי בנ"ד כדעת הב"י.

גם ראיתי בפסקי דין רבניים (מאגר המקוון פ"ס"ד מה תיק מספר: 1 - 35 - 7525) שדנו שם לגבי אונאה במכירת מחשב יד שניה, ונקטו כדבר פשוט דאיכא אונאה, וכל הדיון רק אם זה נחשב מכירה של בעה"ב. ולא ידעתי מדוע לא הביאו מח' הב"י והרמ"א, וטענת קים לי בענין זה.

וראיתי כן לחד מקמאי הגאון רבי משה עזרא מזרחי אב"ד אר"ץ בשו"ת דברי משה (סי' ק), שכתב דאף שכל אלו האחרונים פליגי על הב"י, מ"מ אנו באתנא דמרן יתבינו וכוותיה עבדינו. וע"ע בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' קח) שכתב דודאי אפשר לטעון קים לי כמרן הב"י.

אלא שלמעשה, ראיתי למו"ר הגאב"ד בשו"ת מנחת אשר (ח"ג סי' קז) שכתב לחדש, שבנדוננו גם הרמ"א יודה, וזאת משום שלגבי דברים רבים, בכלכלה המודרנית אין מושג מוגדר של מחיר, וכל ערכו של דבר משתנה חדשים לבקרים לפי ההיצע והביקוש, וגם היקף המסחר עצום כ"כ, וגורמים רבים משפיעים על המחיר, כגון: מוניטין, הוצאות שכירות, היקף המכירות, וכדומה, ודברים רבים הוי בכלל "כל אחד קונה כפי מה שחפץ". ועוד, דעד כאן לא חלק הרמ"א אלא משום "דמ"מ אפשר לשומו אם יש בו כדי אונאה", ואין זה אלא בזמננו שאפשר היה לצאת לשוק לרחובה של עיר ולשומו לפי רוב המוכרים ובעלי החנויות ולשומו לפיהם אם יש בו אונאה. אבל בזמנינו דכל כך הרבה גורמים משפיעים על המחירים, והם משתנים מזמן לזמן, וזה טבעו של המסחר המודרני, אף החולקים על הב"י יודו דאין בזה דין אונאה. וכתב להסתייע לדבריו ממ"ש הבית יצחק (שם) לגבי אונאה במכירת אתרוגים, וכתב "דכיון שהשער משתנה בכל שעה", אף הש"ך יודה לדברי הב"י. ע"כ.

אולם, בשבת הלוי (ח"ה סי' ריח) כתב להיפך, וע"ע בפתיחי חושן (שם) שהסתפק בזה: אלא שקשה להגדיר מה נכלל בזמננו בכלל זה, שאם נקח לדוגמא מוצרי הלבשה או מוצרי חשמל וכיוצא באלו, שיכול להיות הפרש גדול במחיר בין חנות אחת לשניה, האם גם זה בכלל דבר שאין לו שער ידוע.

אך נראה לדמות קצת נדון זה למ"ש ה"ט"ז (סימן שלב סעיף ד) שכתב, ומעשים בכל יום שאדם מוכר לחבירו חפץ ואומר כך נתנו לי סך זה ולא רציתי למכור בזה הסך, ואח"כ נתברר שלא היה שום קונה בסך קצבה שזכר הוא, וכי בשביל זה יבטל המקח כו', עכ"ל, ע"ש וצ"ע. עכ"ד. ובפ"ח (סי' רז) הביא מהח"י (סי' טל) שג"כ דן בענין זה והעלה כנ"ל, ובתוך דבריו ביאר שלמרות שפשוט שהתנהלות זו אינה נאותה, מ"מ כן דרך הסוחרים.

נמצא, שלמרות שפשוט הדבר שהתנהלות זו אינה הולמת ואף אסורה, כל שכן דרך המסחר, אין לנו את הגדרים ההלכתיים הרגילים. וכשם שלא יכול אדם המוכר "עוף

### ראש החבורה

הגאון רבי עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א

## "לא תוננו" בין חרדים לשאינם

[מעובד לירחון הנוכחי מתוך תשובה ארוכה ומנומקת בספרו החדש שו"ת משיב משפט חלק ג' (חלק חו"מ סי' שיז)]

לפני כשנה פורסם בתקשורת "תחקיר" המצביע על כך שחברה מסוימת מציעה את מרכולתה במוצרי יסוד ב-2 אתרי אינטרנט שונים, האחד מיועד לציבור החרדי, ומוצג כ"מהדרין", והשני מיועד לציבור הכללי. לפי הפרסום, המוצרים שבאתר המיועד לציבור החרדי מוזלים בכ-25% מאותם מוצרים המוצגים באתר המיועד לציבור הכללי.

תחקיר זה גרם לכך שהחברה הודתה בכך, והסירה את האתר המיועד לציבור החרדי.

נשאלת השאלה, האם יש איסור כל שהוא ע"פ ההלכה במכירה שונה ויקרה יותר, שאלה זו היתה מצויה כבר שנים רבות כאשר המרכולים המיועדים לציבור החרדי, זולים באחוזים ניכרים ממרכולים של אותה רשת המיועדים לציבור הכללי, אך שם היה ניתן לטעון כי השירות, האווירה, המחלוקת השונות הנוספות במרכולים אלו וכל כיו"ב, גורמים להתייקרות המחיר, דבר שלא ניתן לטעון באתרי אינטרנט הדומים במהותם ובשירותם.

בתורתנו הקדושה כתיב (ויקרא כה, יד-יז): "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תוננו איש את אחיו". ובגמרא (ב"מ נה). חילוק חז"ל, בין אם האונאה היא פחות משתות שאז המקח קיים, ואם שתות - שאז המקח קיים ומחזיר אונאה, או אם יותר משתות שאז בטל המקח. וכך נפסק בשו"ע (סי' רכז ס"א).

אכן יש לדון האם דין התורה הנ"ל קיים גם בשיטת המסחר הקיימת, כאשר לרוב המוצרים אין שער ואין מחיר, מלבד מוצרי יסוד שעליהם יש פיקוח ממשלתי. בפרט שמצויות היום מכירות ביתיות / שכונתיות, והמחירים שם נמוכים בפער של אחוזים רבים, וכיצד אם כן יש לשום דיני אונאה.

ואכן, מרן בבית יוסף (חו"מ סימן רט) כתב ללמוד מדברי הרמב"ם (פ"כ ממכירה ה"א) שבדבר שאין לו שער, כמו חלב וגיזה שאין להם שער ידוע וכ"א קונה כמו שחפץ, אין בזה אונאה. וחזר על דבריו גם בספרו כסף משנה (שם).

ובערון השלחן (סי' רכז, ז) כתב ללמוד כן גם מדברי הרא"ש (ב"מ פ"ד סי' כ): "במיני סחורות שאין כל בעלי חנויות מוכרין אותם בשוה, שיש משתכר הרבה בסחורה זו ויש שמסתפק במועט, אין שייך כלל אונאה למי שמשתכר הרבה, כיון שדרך המסחר כן הוא".

אולם הרמ"א בד"מ (סי' רט שם) חלק על הב"י, שכן גם בדבר שאין לו שער, מכל מקום אפשר לשומו אם היה בו כדי אונאה. וכדברי הרמ"א כ"כ גם הב"ח (שם), וכן הסיק הש"ך (שם ס"ק א), וז"ל: ויש להם אונאה - ואפ"ל היה אותו דבר אין שער שלו ידוע ודלא כב"י. וכ"כ הב"ח. עין בתשובות ר"ש כהן סי' ס"ב. עכ"ל. וכן נראין גם דברי הט"ז שם. וכפ"ב ביאור הגר"א (שם). וע"ע גם במשנ"ל שם שהשיג ע"ד הכס"מ. וכ"כ לדחות דבריו מהרי"ט בתשו' (סי' יט דף פ ע"ד).

ומבואר, שבדבר זה גופא נחלקו מרן הב"י והרמ"א, דמרן הב"י ס"ל דדבר שאין לו שער ידוע וכ"א קונה כמו שחפץ, אין בו דין אונאה. ואילו הרמ"א ס"ל, דאין דבר כזה "אין לו שער", דתמיד אפשר לשומו ולדעת אם המחיר שנקבע הוא אונאה.

והגאון בעל מחנה אפרים (מכירה סי' כד) הביא דברי מרן הב"י, והקשה, דהרי ספרים דאין להם שער ידוע ואפ"ה קי"ל דיש להם אונאה. [ואמנם, בשו"ת בית יצחק (או"ח



תורה

שאלו לוקח בעוד שהיתה בידו צריך לשלם אותם לנגזל, דמשמע שחייב לשלם את כל הדמים, אע"ג שדין מזיק אין לו ומשלם רק מדין נהנה. וכן הפשטות בדין האומר לחבירו אכול עמי (סי' רמו ס"ז) דחייב לשלם לו תשלום מלא ולא דמי בשר בזול.

וראה עוד בשו"ע (סימן סג) שמבואר כי מי ששכר בית בדמים מועטים ואח"כ מתברר שאין המשכיר היה בעה"ב האמיתי, משלם לבעה"ב האמיתי שכרו מושלם, ובקצוה"ח (שם ס"ק ז) הקשה מאי שנא מאהי דהניח להם אביהם פרה שאולה דמשלמים דמי בשר בזול.

ברם אח"כ הראוני כי בחידושי הרא"ה (כתובות לד: ד"ה מיהו אכתי), כתב בזה שני גדרים ברורים וז"ל: "מיהו אכתי קשה כיון דליכא יאוש, אמאי דמי בשר בזול ותו לא, והאמרין התם גזל ולא נתיאשו הבעלים ובא אחר ואכלו רצה מזה גובה רצה מזה גובה, וי"ל התם במידי דמשתרשי ליה לגמרי כגון פת ויין, שאפילו בא לקנותו היה אוכל כמה שאכל עכשיו, אי נמי כגון דאכיל אבל הכא דהא דאינהו לא הוו פושעים כלל, דקסברי דדידהו קא אכלי, ליכא לחיבינהו אלא דמי בשר בזול דקא משתרשי להו".

ומבואר מינה שני מהלכים מתי משלמים בנהנה תשלום מלא ומתי כדמי בשר בזול, האחד דהיכא שנהנה מדבר שודאי גם הוא היה נהנה ממנו כמו פת ויין משלם הלא, והשני תלוי באם פשע במה שנהנה חבירו או לא, ומעתה אף בנדו"ד שאינו פשע כלל, ונהנה מהנאה שיכל לא להנות ממנה שאינה כפת ויין אין חייב לשלם הנאה מלאה.

אולם יתכן דשאני הניח להם אביהו פרה שאולה שלא פשעו כלל והוו אנוסין לגמרי, משא"כ כאן היה צריך להעלות על דעתו שהמחיר נמוך ולא מסתבר. וע"ע בקצוה"ח (סי' סג סק"ז) ובקה"י (ב"ק סי' יז).

### הרב עוז דוד כפיר

#### אכילת פקדון ע"י בנו הקטן של שומר חנם

שאלה: נשאלתי מאחד האברכים שליט"א שגר בקרבת מקום לכולל שבו הוא לומד, במקרה שאירע לו, שביקש ממנו חברו בהפסקת הצהריים, להניח במקרר שבביתו עוגה שקנה עבור בר המצוה של בנו, בהיות והוא גר בריחוק מהכולל, ויקח את העוגה בחזרה בשעה שש בערב אחרי הכולל. החבר הסכים, וכשעלו יחד בהפסקה, הראה לו היכן ניח במקרר את העוגה, ולא חשש מאשתו שנמצאת בעבודה שמא תאכל מהעוגה כשתחזור בשעה שלוש בצהריים, מכיון שכתוב על העוגה את הספרה 13, וניכר שלא הוא קנה אותה. וכמו כן, לא חשש מבנו בן השש, מכיון שביום זה היה לבנו חוג לאחר הלימודים, שחוזר ממנו בשעה שבע בערב. אך דא עקא, שבאותו יום התבטל החוג והבן חזר מוקדם ואכל מהעוגה. ונפשו לשאול הגייע, האם חייב לשלם לחבירו עבור העוגה.

הכרעת הדין: החבר שבמקרו הונחה העוגה פטור מתשלומיו, מחמת שהינו שומר חנם ששמר כראוי, שדרך שמירת עוגה היא במקרר, ולא היה צריך לחשוש שבנו יחזור מוקדם מהרגיל, וגם יאכל לבסוף את העוגה, ודומה הדבר לדין אונס או כעין גניבה ואבידה ששומר חנם פטור בהם.

ולגבי תשלומי נהנה עבור אכילת הקטן, הדין הוא, שקטן שהזיק ונהנה בקטנותו פטור הוא מצד הדין, אך מ"מ כתבו האחרונים, שמהיות טוב וממדת חסידות כשיגדל הקטן, ראוי שיתן סכום מסוים לניזק עבור תשובתו וכפתרו.

מקורות בקצרה:

בטרם כל, יש להגדיר איזה אחריות יש לחבר שבמקרה שלו הונחה העוגה. ונראה, שנחשב כשומר חנם, וזאת מפני שלא מקבל שכר עבור שמירתו כמבואר בגמ' בב"מ (צד:): ובטור ובשו"ע (ח"מ סי' רצא ס"א).

אחד (ס"ק ו י"ב) כותב שהעיקר כדברי הרמב"ם הנ"ל שאם אינו יודע בעדים חייב לשלם ומצד שני (ס"ק י"א) כותב שהעלה בסימן ש"מ סק"ד שאע"פ שאין השני רוצה לישבע שפטור הראשון וכדעת הרא"ה הנ"ל ואע"פ שאין עדים? איך הרב מזכה שטרא לבי תרי!

ומדברי מורינו הרב פרבר שליט"א למדנו פירוש הענין, דהנה נחלקו הפוסקים לענין שבועת השומרים מהי עיקר השבועה שלדעת הרמב"ם עיקר השבועה הוא שאינה ברשותו והשאר (שלא פשע ושלא שלח יד) מוטל עליו מתורת גלגול ומאיך לדעת הרא"ש (ב"מ המפקיד ס"ו) דשבועה שלא פשע נמי הוא עיקר השבועה. ומכיון שהקצוה"ח נוקט כדעת הרמב"ם (וכן הוא דעת מרן השו"ע בסימן רצ"ד ס"ב) אם כן באופן שהבהמה נמצאת מתה לפנייה אין להשביעו שאינה ברשותו ומכיון שאת שבועת האחרות הם רק מתורת גלגול נמצא שגם באלו אין להשביעו (וכותב הקצות סימן ש"מ סק"ד שסובר הרא"ה דלא אמרין "מתוך שאינו יכול לישבע משלם" לגבי גלגול שבועה).

לאור דברים אלו יש להעמיד הכרעת הקצוה"ח כהרא"ה באופן שהבהמה נמצאת מתה לפנייה דאז לא מוטל עליו לישבע ומאיך מה שהקצות הכריעו כהרמב"ם שרק עדים יכולים לפטור הראשון מדובר באופן שהבהמה נעלמה.

### הרב בנימין ביטון

#### הוטעה ע"י חברת החשמל בכמות הצריכה כמה ישלם

**שאלה:** חברת החשמל שלחה חשבונות חשמל מופחתים בגלל טעות בהתקנת המונה או בקריאתו ומשום כך השתמש הלקוח בחשמל רב בחושבו שהמחיר מוזל ברם נודע שיש טעות האם חייב צורך החשמל להודיע להם זאת ולשלם.

**תשובה:** בספר שמרו משפט (חלק א סימן מז) דן בנדו"ד ומביא את הסוגיא (ב"ק ק"יז): "הניח להם אביהם פרה שאולה וסבורים כי של אביהם היא ושחטוה ואכלוה משלמים דמי בשר בזול", דמבואר מינה כי חיובי תשלומי נהנה הם גם כשנהנה באונס.

ולפי"ז הסיק שחייב בנידון דידן לשלם מדין נהנה, ואינו יכול לפטור עצמו בטענה שלא ידע שצורך הרבה חשמל ואילו היה יודע היה משתמש בפחות.

והוסיף לחדש שם שאף שחייב רק מדין נהנה, ישלם מחיר מלא ולא שני שלישי, ע"פ הרשב"ם (ב"ב קמו): דכתב וז"ל: "בענין זה שמין כל המחזירין אוכלים הנאכלים מתחילה שלא לדעת חזרה, שאילו היה יודע שצריך להחזיר לא היה אוכל משלו".

והיינו כי דוקא בהניח להם אביהם פרה שאולה, שירדו באמת ובתמים שלא על דעת לשלם שהיו בטוחים שהפרה של אביהם, פטורים מלשלם מחיר מלא וחייבים רק בשני שלישי, אך באופן שאינו בטוח שנהנה בחנם, צריך לשלם על הנאתו מחיר מלא כשיתבעו ממנו דמי מה שנהנה, ודבריו קילורין כפתור ופרח.

והנה על מה שכתב שצריך לשלם מדין נהנה, יש לשאול שאפשר לפטור, מאחר וחוקי הערכאות לפטור בכה"ג, וחברת החשמל קיבלו עליהם את חוקי הערכאות.

זאת ועוד הנה בגדר חיוב נהנה, כתב בברכת שמואל (ב"ק סי' יד) שהוא כחיובו של שולח יד בפקדון, והיינו כעין מזיק שלוקח הנאה מחבירו, ולכן היכא שהמהנה פשע והכשיל את הנהנה להנות ממנו, אין מסתבר כי אין לחייב מדין נהנה דבכה"ג אין הנהנה נקרא מזיק, אלא המהנה איהו דאזיק אנפשיה.

ועל מה שכתב שם שחייב לשלם תשלום מלא, יש להביא סיוע לדבריו מהשו"ע (סימן שעג סעי' ב) וז"ל: "הפירות

וביותר צ"ע מד' הנתיבות עצמו בסקל"א שבאר ד' הרמב"ם [שבסעיף כ"ו] שש"ש שמסר לש"ח אפילו ברגילין חייב הראשון ואין השני נאמן בשבועה לפטור הראשון, דכיון שהוא מקפיד שלא ימעט משמירתו מש"ש לש"ח א"כ אין את האומדנא שמסכים שיהיה השני שומר, דיסוד ד' הרמב"ם שברגילין יכול הראשון למסור לשני וליפטר הוא מכח אומדנא שמסכים שיעשה השני שומר במקומו, ומשא"כ בממעט בשמירתו לא איכא להך אומדנא ממלא השני לא עשה שומר שלו ולא בע"ד שלו הוא, וממלא אינו יכול בשבועתו לפטור הראשון, והטעם כתב הנתיבות "דהא אטו אם יאנס דבר אחד אצל השומר ומי שרגיל להפקיד ידע מזה יהיה מועיל שבועתו לפטור השומר [בתמיה] ודאי שלא", והרי נראה דדברים אלו כאן סתרי לדבריו דלעיל סק"ב, וצ"ע.

[עוד צ"ע בד' הנתיבות דבפשטא עד כאן לא אמר הרמב"ם שהראשון מסתלק ומפטר רק אם העמיד שומר אחר במקומו שקיבל עליהם אחריות אבל כאן שהאם לא נעשית שומר האין נימא שג"כ יכול הן להסתלק וליפטר].

ואיכא מרבנן דבי מדרשא שיחיו שרצו לחלק בין מפקיד אצל אשתו וב"ב מאשר מפקיד אצל שומר שני שרק הוי רגיל אצל המפקיד, דכל ד' הנתיבות שבמעט משמירתו ליכא אומדא וליכא הימניה זה רק ברגילין גרידא, אבל באשתו וב"ב אפילו מיעט בשמירתו, ואפילו אינו ממנה אותם להיות שומרין כלל, ג"כ אמרי' אומדנא שע"כ כל המפקיד ע"ד אשתו וב"ב הוא מפקיד, דיש סברה ואומדנא שלא ימלט שיהיה צריך להניחו ביד אשתו וב"ב ואפילו בלתי שמירה איכא אומדנא שהפקיד ע"ד זה. [ובסברה זו גם היה מתישב מה שהקשינו עליו בד' הרמב"ם [ודוק]]

אכן זה נסתר מד' הש"ך בסעיף כ"א [סק"ז] שמתבאר בדבריו שלמד שד' הרמב"ם דלא מהני מיעט בשמירתו הוא גם באשתו והב"ב לא רק ברגילין.

וביתר צ"ע שזה נסתר מד' הנתיבות עצמו בסק"ט בהא דכתב הש"ך סק"ג דהכא בסעיף כ"ג איירי דוקא בש"ח דבש"ש חייב דהו"ל לפרש שהוא פקדון, וכ"כ הנמ"י בשם הר"ן, ויע"ל בפת"ש סק"י הטעם בזה. והנתיבות תמה למה לי האי טעמא [דהו"ל לפרש] דהא כיון דהוא ש"ש ומסר לאמו שהיא ש"ח ונגבב לבסוף ודאי חייב כמבואר בסעיף כ"ו ע"ש, [היינו ד' הרמב"ם שבמעט בשמירתו ליכא לההיתר דרגילין], והרי איירי הכא בבני ביתו ואפ"ה דן בה הנתיבות לד' הרמב"ם שבמעט בשמירתו חייב, א"כ לכאורה ד' הנתיבות סיתראי נינהו מתוך דברי עצמו וצ"ע. וה' יאר עינינו בתורה"ק.

### הרב יעקב לג'מי

#### ביאור דעת קצוה"ח בסוגיית שומר שמסר לשומר / רצ"א, כ"ו

**נקטינן לדינא** דשומר שמסר לשומר חייב (ב"מ לו:): מכל מקום אם השומר הראשון מסר למי שרגיל המפקיד להפקיד אצלו הדין שהשומר הראשון פטור.

בד"א, ברמה שווה של שמירה, אבל אם הראשון הוא שומר שכר והשני בחנם יש דעות חלוקות:

**לדעת הרמב"ם** (שכירות אה), הראשון חייב עד שיביא ראיה שמתה כדרכה או שישבע (כן כתב הבית יוסף סימן ש"ה ס"ה ד"ה ומ"ש ומיהו) על כך.

**לדעת הרא"ה** (הובאה בב"י מתלמידי הרשב"א בשם רבינו) גם אם אין השני רוצה לישבע שנאנס הראשון פטור.

**לדעת הרשב"א** הראשון פטור בכל אופן כיון שהראשון נכנס תחתיו.

**לדעת הרמב"ן והרשב"א (בשם תלמידי הרשב"א)** אם השני נשבע שנאנס הראשון פטור.

והנה דברי בעל הקצות החושן נראים כסותרים שהרי מצד

ואע"פ שלא קיבל ע"ע שמירה בפירוש, כפי שלמדו חז"ל מהמכילתא (שמות כו,ו), וכ"כ התוס' ב"ק (צג:) ורש"י (ביצה מ.) והרמב"ן (במלחמות לג.) צריך שיקבל ע"ע שמירה בפירוש, מ"מ מבואר בפוסקים שכל שמוכח מעצם הענין שכוונתו לשמירה, חלים עליו דיני שומר. וכמבואר כ"ז ממעשה דמנעלים שהובא ברמ"א (ח"מ שם ס"ג) בשם תשובת הרא"ש (כלל צד). וכע"ז כתב בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' קסו), ובמחנ"א (שומרים ס"ה).

ובפרט שנתן לו רשות להניח במקרה והיה עמו בשעת הנחה, שדמי טפי לדין המבואר בפוסקים שהנותן רשות לחבירו להכניס חפץ לביתו, ודאי קיבל בעה"ב ע"ע דיני שמירה, וכפי שפסקו הש"ך (שם סק"ח) מהגהות אשר"י (ב"ק פ"ה ס"ג), ובנתיה"מ (חידושים סק"ט), ובערוה"ש (סק"ג) ועוד.

והאף אמנם שמצינו מהאחרונים שחלקו ע"ז, דיעוין במחנ"א (שומרים ס"ד) שכתב, שאף בית דינו כחצר וכמו שבחצר בסתם אינו נעשה שומר ה"ה בבית, ושכן משמע מסתימת הרמב"ם והפוסקים שלא חילקו בין בית לחצר, וכ"נ מהדרישה (שם ס"ג) ומהט"ז (שם ס"ב). ע"ש. מ"מ י"ל שבנידו"ד גם המחנ"א ודעימיה יודו שנחשב כקבלת שמירה, שהרי מבואר שטעמם של הסוברים שבית חלוק מחצר, הוא משום שדרך בני אדם להקפיד שלא יכנסו לביתם, וא"כ ודאי שהכוונה שישמרם בעל הבית ולא המפקיד, ובזה חולקים הני אחרונים, וס"ל שאין חילוק בין בית לחצר. אך ככה"ג שהבעלים נכנס עם המפקיד לבית, וראה שמוניח העוגה במקרה, נראה דלכו"ע קיבל ע"ע שמירה מה"ט.

ומצד השמירה עצמה, נראה ששמר על העוגה שמירה מעולה, מכיון שנפסקה ההלכה ברמב"ם (פ"ד משו"פ ה"ב) ובשו"ע (שם ס"ג), שדרך השמירה תלויה לפי הפקדון, ומכיון שהאופן המעולה לשמור עוגה הוא במקרה, נחשב שהניחו במקום המשתמר ביותר, וכעין שכתב השו"ע (ח"מ סי' קפז ס"ד).

ומעתה נותר לדון האם עשה הנפקד כהוגן שלא הודיע לאשתו וב"ב על העוגה שהונחה במקרה ביתם.

הנה מבואר בגמ' (ב"מ מב: ) שכל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד, וכ"פ בשו"ע (שם סכ"א). והוא גם כשב"ב באו לביתו אחרי שעת ההפקדה, וכמבואר בשו"ת מהריט"ץ (הישנות תשו' ריט) ובשו"ת דברי מלכאל (ח"ד סי' קמה). ואע"ג שהלכה זו נאמרה לגבי דין שומר שמסר לשומר, ק"ו הוא שבכלל האפשרות ע"פ דין למסור השמירה לב"ב, מונח גם הענין שאם לא מסר להם שמירה כלל אלא השאיר השמירה אצלו והם נמצאים בבית, שאין הענין נחשב להפקדת החפץ השמור, ופשוט.

ומה שלא הודיע לאשתו, פשוט שבמקום שיש היכר על הפקדון שאינו שלהם, אי"צ להודיעה.

ולגבי הבן הקטן שחזר מוקדם מהרגלו ואכל את העוגה, בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' רכד) כבר דן במקרה כע"ז וכתב שכל שאונס עדיין לא בא לא הוי פשיעה ודימה זאת למ"ש השו"ע (שם ס"ב). וממילא בנידוננו, אכילת הקטן אינה נחשבת כפשעית האב, מכיון שכשעזב את הבית עדיין לא קרה האונס, היות והבן לא היה צריך לחזור מוקדם, והצד שיחזור מוקדם הוא רחוק מהמציאות, וגם אם יחזור מוקדם, מי אמר שיאכל מהעוגה, וכולי האי ואולי. וכ"כ בשו"ת אגרו"מ (ח"מ ח"א סי' טט) שבכה"ג הוי כאונס או כעין גניבה שש"ח פטור בהם. וא"כ י"ל דה"ה כאן.

ומה שיש לדון, לחייב הקטן מדין נהנה, נראה דיש לפטורו, כפי שנקטו רוב האחרונים, ודלא כשו"ת שבות יעקב (סי' ג), וכ"פ בשו"ת יביע אומר (ח"ח חו"מ סי' ו). וע"ש שכתב, שאע"פ שאין חיוב אפילו לצאת יד"ש, מ"מ מהיות טוב וממדת חסידות ראוי שיתן סכום כלשהו לכפר על נפשו,

ותו לא מידי, ושב ורפא לו.

#### הרב עמנואל פיאצא

### קבלה לשם מתנה והתברר כמקח

שאלה: מעשה בשמעון ששמע שחברו ראובן שכח לקנות מצות שמורות עבודת יד ליל הסדר, ואמר לו "אני אתן לך", וקיבל ממנו. ובמוצאי החג תבע שמעון מראובן תשלום מלא על המצות, וראובן טוען שחשב ששמעון נתן לו המצות בחינם ואלו היה יודע ששמעון יבקש ממנו תשלום היה משתמש במצות שמורות מכונה שהיה לו, שהן כשרות למצות אכילת מצה ע"כ בדיעבד. האם ראובן חייב לשלם עלות המצות.

תשובה: ז"ל הרמ"א (ח"מ סי' רמ"ו סט"ו): "האומר לחברו אכול עמי צריך לשלם לו ולא אמרינן מתנה קא היב ליה". ומקרו מהרי"ח בשם הר"ר אפרים ומובא בתרומת הדשן (סי' שי"ז).

כתוב בגמ' (חולין ק"ל). שאם בית המלך אנסו את גרונו של פלוני, אם בחובו חייב לעשר פירותיו הואיל ומשתרשי ליה, והיינו שהתרבו פירותיו בגלל המעשר, דאם לא כן היו לוקחים לו פירות אחרים.

והקשו התוס' שם (ד"ה שאני) אמאי אם כן האוכל מתנות כהונה פטור, הרי משתרשי ליה, שהתרבה ממונו בזכות המתנות כהונה שאינו צריך להוציא על מזונותיו. ותרצו שלא נחשב משתרשי ליה הואיל והיה יכול להתענות.

ועל פי זה הקשה המהרי"ט (חלק אה"ע סי' כ"א) דמאי שנא "באומר לחבירו אכול עמי" דחייב ולא מצי למימר הייתי יכול להתענות. ותירץ דלא דמי, דהתם באוכל מתנות כהונה פטור משום דממונו שאין לו תובעין הוא, הלכך אין לחייבו מדין מזיק, אלא שהיה מקום לחייבו משום נהנה, ועל זה כתבו התוס' שכל שהיה יכול להתענות לא נחשב נהנה, אבל באוכל משל חברו יש לחייבו מדין מזיק, ולכן אין לנו לפוטרו משום שהיה יכול להתענות.

אמנם בקצות החושן (ח"מ סי' רמ"ו ס"ק ב') דחה את דברי המהרי"ט, עיין שם באריכות, וכתב בדברי הרמ"א מוכח לבאר שלגבי "האומר לחבירו אכול עמי" אין לחייבו מדין מזיק שהרי הוא הזיק עצמו במה שאמר לו "אכול עמי", אלא יש לחייבו משום נהנה. ואע"ג שהיה יכול להתענות, סוף סוף עדיף לו לאדם לאכול, ועוד דיש לו הנאת מעיו. וכתב דכל זה מוכרח בשיטת הרמ"א דהרי בס' רמ"ה סט"ו כתב שאם אמר לו "אכול עמי" חייב ואילו בס' ש"ס"ג סי' כתב שאם אמר לו "דור עמי" פטור, ואם החיוב מדין מזיק אין טעם לחלק ביניהם. אלא ע"כ דהחיוב הוא מדין נהנה. דבס' ש"מ"ג מייירי בגברא דלא עביד למיגר, ולכן הוא פטור מלשלם אף אם חבירו חסר, דהרי לא נהנה, ואלו בס' רמ"ה חייב לשלם דהרי נהנה, דאע"פ שהיה יכול להתענות מ"מ עדיף לו לאדם לאכול. ומה שתרצו התוס' שאוכל מתנות כהונה פטור משום שהיה יכול לומר הייתי מתענה, כוונתם שאין לחייבו משום משתרשי ליה שממונו התרבה בזכות המתנות כהונה, שהרי היה יכול להתענות.

ולכאורה הנידון דידן תלוי במחלוקת הג"ל. דלפי דרכו של המהרי"ט נמצאנו למדים דמי שאכל משל חברו חייב לשלם מדין מזיק, הלכך בנידון דידן חייב לשלם על המצות של חברו שאכל הואיל והזיק ממונו, אבל לדעת הקצות החושן דהחיוב הוא משום נהנה, יש לומר שהוא פטור, דהרי מצות לאו להנאה ניתנו, וכאן ע"י אכילתו קיים מוצת אכילת מצה.

אלא עדיין יש לדון דהרי כתב הר"ן (נדרים ט"ו): "ז"ל: "ואם תאמר וכי אמר הנאת תשמייך עלי אמאי מתסר והא מצות לא ליהנות ניתנו, והאיכא מצות עונה ומצות פריה ורביה. יש לומר דכי אמרינן מצות לא ליהנות נתנו היינו לומר שאין קיום המצות חשוב הנאה, אבל מכל מקום אי מתהני גופיה

בהדי דמקיים המצוה, הנאה מקרי, ומשום הכי אמרינן בראש השנה (כ"ח). הנודר הנאה מן המעין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה עכ"ל.

מבואר בדבריו דהיכא דגם הגוף נהנה בשעת קיום המצוה לא אמרינן מצות לא ליהנות ניתנו. וא"כ בנידון דידן יש לחייבו אף לדעת הקצות החושן שהרי בשעת אכילת מצה נהנה גרונו ומעיו.

אולם בחידושי המאירי (ר"ה כ"ח. ד"ה מתוך מה) כתב ז"ל: "ובקצת פירושיהם של גדולי הרבנים מצאתי שאף אם היתה הנאת הגוף מצטרפת להנאת קיום המצוה בשעת עשיית המצוה הואיל ואין הנאה לגוף אחר עשיית המצוה מותר, שהנאת הגוף הבאה בשעת קיום המצוה אינה נחשבת לכלום, וטעם איסור מעיין בימות החמה הוא שאף לאחר המצוה משיג הגוף הנאה ממנה מצד מה שנתקרה וכו' עכ"ל.

ואע"פ שהמעין במאירי יראה שהסכים לדעת הר"ן מ"מ מתבאר בדבריו שיש קצת מגדולי הרבנים דס"ל דגם כשיש הנאת הגוף בעת עשיית המצוה אמרינן דמצות לא ליהנות ניתנו. א"כ ע"פ זה בנידון דידן פטור מלשלם על המצות.

אלא דיש לדחות דהרי לדעת החתם סופר (סי' קכ"ז) והכתב סופר (סי' צ"ו) אכילת מצה תלויה בהנאת הגרון, ובהנאת מעיו שלאחר מכן משיג הגוף הנאה לאחר קיום המצוה ועל זה חייב לשלם. ואף לדעת הלבוש (סי' תע"ה) שאכילת מצה תלויה בהנאת מעיו, משיג הגוף הנאה לפני קיום המצוה בהנאת גרון ועל זה חייב לשלם.

ועוד דהרי פסק השו"ע (או"ח סי' תקפ"ו ס"ה) ז"ל: "המודר הנאה משופר, אדם אחר תוקע בו וזה יוצא י"ח וכו". וביאר הט"ז (ס"ק ד') דמצות לאו ליהנות ניתנו אבל הוא עצמו אסור לתקוע בו אפילו של מצוה שיש הרבה בני אדם נהנים כשהן עצמן תוקעים". נמצאנו למדים דהשו"ע ס"ל כהר"ן דהיכא דגם הגוף נהנה בשעת קיום המצוה לא אמרינן מצות לא ליהנות ניתנו.

**לסיכום:** אם שמעון שמע שאין לראובן מצות שמורות לליל הסדר ואמר לו "אני אתן לך" וראובן קיבל ממנו, ובמוצאי החג ביקש שמעון תשלום על המצות, ראובן חייב לשלם לו, הן מדין מזיק הן מדין הנאה.

#### הרב אברהם מאור

### מציאת ארנק של גוי

מעשה באברך מבני החבורה שמצא ארנק בשכונה חרדית ובו סכום כסף, ובתוך הארנק ישנה תעודת זהות אשר נראה בבירור שבעל הארנק אינו יהודי, ונשאלת השאלה האם מותר לו לקחתו או לאו?

הנה בפשטות אבידת הגוי מותרת כמבואר בגמ' (ב"ק קיג:) ונפסק בשו"ע בריש סי' רסו, ודעת הבי"י שגוי היינו אפ"י שאינו עובד ע"ז, ולא רק כן אם יחזיר הוי עובר עבירה, אלא א"כ יעשה הדבר קידוש ה' ואז הדין שהר"ז משוכח אם יחזיר.

אלא שהנה איתא שם בגמ' "תניא רבי פבי" אומר במקום שיש קידוש ה' אפ"י אבידתו אסור, וכתב הטור שאם יש חילול ה' חייב להחזירה לו ולקיים מצוות השבת אבידה אע"ג דלא אתאי לדידה (עי"ש בב"י), ונפסק בשו"ע שם.

וכתב הבי"י שבכל מקום שיש **רוב ישראל** יש בדבר חילול ה' כיון שיחשוב הגוי שישאל גנבו ממנו את אבידתו [ולא יעלה על דעתו שהיא נאבדה ממנו] והוא חילול ה', וכן משמע במאירי ז"ל "כל צד שיהא חלול השם בעכובה מחזירה", ואת דברי הבי"י הנ"ל העתיקו הסמ"ע והנתיבות.

א ראה בבאר הגולה (אות ד) שדעתו אפ"י אם הגוי יודע שנאבדה ממנו יש חילול ה' שאומר ישראל מצאוה ולא מחזירים, וזה הוי חילול ה'.



לקבל ע"ע שמירה) דאף שמיין הדין היה אמור להיות שומר הסיק הקצות שלא קיבל שום שמירה מחמת האומדנא דמוכח. וכאן יש לדון אם האומדנא גם פוטרת אותו מדין מזיק ויש לעי, א' האם יש אומדנא שפטר את עצמו ממזיק כי הרי ברור שלא מכל נזק פטר את עצמו, וב' גם אם יש אומדנא שפטר את עצמו אולי גרע כדיבור במה שאמר שאינו מקבל ע"ע שום שמירה דילמא רק שמירה לא קיבל ע"ע וצ"ע.

והראה לי הרב ע. שכתר שליט"א שהערך השולחן של הרב טייב זצ"ל סי' רצ"א אות ב' הביא מחל' אחרונים בענין זה, האם יש כזו אומדנא "דאין טעות כזה עולה על דעת שום אדם שיתנה שיהיה פטור מפשיעה דא"כ לא נקרא שומר אלא נקרא מזיק" ונחלקו בסברא זו המב"ט והמהריב"ל. וא"כ השליח יוכל לטעון קים לי הכסוברים שפטרתי את עצמי גם ממזיק.

עוד סיבה לפטור את השליח, דהא גוף הדין של הנתיבות הוא תמוה ביותר דאף שהוא עשה מעשה בגוף הדבר הניזוק אבל עדיין אינו ברי הזיקא וגם הדין לא בא מיד ומדוע אינו פטור משום גרמא. וראיתי שיש אחרונים שחלקו על הנתיבות.

וסיבה נוספת לפטור, דכל זה שהוא חייב לפי הנתיבות היינו דווקא כשיודע בבירור שהכסף נגנב שלענין זה הוא פשע אבל אם לא ברור לו שנגנב ויכול להיות שנפל ממנו כיון שלאבידה לא פשע היה אמור להיות פטור, וא"כ הרי הוא פטור מדין איני יודע אם התחייבתי (כמבואר בש"ך ס"ק ט"ו בשם התרומת הדשן של"א).

ויש לדון בעיקר דין זה אם נחשב פשיעה לאבידה כשהניח את הכסף בכיס שיכול ליפול בכל דבר שהוא מוציא מאותו כיס.

**הרב חיים בנן**

**השבת אבידה בדבר שאין בו חשיבות**

**שאלה:** הרואה אבידה שאין בה חשיבות, ואילו היתה שייכת לו לא היה נוטלה אליו, האם יפטר מהשבה לבעליה, דהרי מצינו בב"מ (ל:) גבי זקן ואינה לפי כבודו, "אמר רבא כל שבשלו מחזיר, בשל חבירו נמי מחזיר" ?

**תשובה:** במשנה בב"מ (כט:): "מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול, הרי זה לא יטול". ופירש"י: "שאיין דרכו ליטול, דבר שגנאי הוא לו, שאדם חשוב הוא ואין דרכו ליטול קופה שלו להכניסה מן החוץ לבית שמור, לא יטול, ופטור מהשבת אבידה, דילפינן מוהתעלמת". ובגמ' (ל:), "אמר רבא כל שבשלו מחזיר, בשל חבירו נמי מחזיר, וכל שבשלו פורק וטוען, בשל חבירו נמי פורק וטוען".

ויש לעמוד על הגדרת דברי רבא, וכן תוספתו על המשנה, וכשנבין תוספתו על המשנה, נבין הגדרת דבריו.

וז"ל הב"י (סימן רסג): "והוה תמיהא לי מאי קא משמע לן רבא, מתניתין היא, עד שלמדתי מדברי הרמב"ם ישובו של דבר, שכתב בפרק י"א מהלכות גזילה (ה"ג) מצא שק או קופה, אם היה חכם או זקן מכובד, שאין דרכו ליטול כלים אלו בידו, אינו חייב להיטפל בהן, ואומד את דעתו, אילו היה שלו אם היה מחזירן לעצמו, כך חייב להחזיר של חבירו, ואם לא היה מוחל על כבודו אפילו היו שלו, כך בשל חבירו אינו חייב להחזיר".

והיינו דבמשנה מבואר רק הדין שאם אין דרכו ליטול, ה"ז לא יטול. ורבא הוסיף כיצד אומדים דעתו אם דרכו ליטול, והיינו שאילו היה שלו, היה מחזירן לעצמו, א"כ חייב גם בשל חבירו, אבל בדבר שאם היה שלו לא היה מוחל על כבודו, א"כ גם בשל חבירו אינו חייב להחזיר ולמחול על כבודו.

אלא שעדיין צ"ב היאך היינו מפרשים המשנה 'אין דרכו

אין מוציאין ממון. עכ"ד. ושו"ר שכ"כ המהרח"ש ח"א סי' צ. ע"ש. ומדברי המהרח"ש שם למדתי עוד סיבה לפטור בנידו"ד, שראיית התה"ד היא מהרא"ש [ב"מ פ"ח סי' ד] גבי מתה מחמת מלאכה היכא דמתה לו בדרך ולא הרגיש בה עיפות דמשום שאינו יכול לישבע דמתה מחמת מלאכה משום דספק הוא חייב לשלם יע"ש. וכתב עליו המהרח"ש דעד שמביא ראיה מהא דהרא"ש, היה צריך להביא ראיה להיפך מהרא"ה שגראה שחולק על הרא"ש בדין זה, שכתב הנמוקי" בשמו [ב"ק לט ע"א] וז"ל, השואל חמור לרכוב עליו שלוחו ומת בדרך והדבר ספק אם מתה מחמת מלאכה או לא הרי זה פטור מתשלומין, ולא אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע שמתה מחמת מלאכה משלם. ע"ש. והמעין בב"י בסי' שמ' ראה שהביא דברי הנימוקי" בשם הרא"ה הנ"ל, ואילו על דברי הרא"ש שהביא התה"ד תמה בבדק הבית וז"ל: יש לתמוה דאטו משום שמא מחייבינן ליה אדרבה זה ראי' ראי' לומר דכיון דמתה בדרך מסתמא מחמת מלאכה מתה ואין צריך לישבע אלא שמתה בדרך ופטור. ע"כ. וכתב הש"ך (שם סק"ז) שמשום תמיהה זו השמיט מרן דברי הרא"ש הללו משלחנו הטהור. וע' היטב בקצה"ח הנ"ל שכתב ליישב דברי הנימוקי" בשם הרא"ה וכתב שכן דעת הב"י ע"ש.

ג. ועוד שכתב הב"י בסי' רצא דהשתא אף להרמב"ם ז"ל אין כספים צריכין שמירה בקרקע, שהרי הדבר ידוע שאין דרך בני אדם עכשיו לשמור כספים בקרקע וכל המפקיד לשמור על דעת שישמור כדרך שבני אדם רגילים לשמור. ע"ש. אשר על כן יש לפטור את שמעון.

**הרב יונתן ברג**

**חובת שמירה על העברת כסף לחו"ל**

ביקש מחבירו להעביר 5.000 דולר מחו"ל לארץ והסכים בתנאי שאינו מקבל עליו שום שמירה ואפילו ש"ח אינו מקבל ע"ע, ובמטוס הניח את הכסף בתיק ושם אותו במטען למעלה ונאבדו המעות?

שו"ע חו"מ סימן רצ"א סעיף ב' הנח סתם אפי' ש"ח לא הוי ומ"מ מי שהיה מהלך בדרך ואמר לו חבירו הולך עימך אלו המנעלים ואמר לו הניחם כאן על החמור וכו' ולא קשרם והלך לו מן הצד להסך רגליו והניח החמור על אם הדרך ונאבדו המנעלים הוי ש"ח והו"ל פושע וחייב לשלם עכ"ל.

והקשה הנתיבות ס"ק ז' הניחא להרא"ש ששומר מקבל שמירה ע"י סילוק בעלים, אבל להרמב"ם ששומר אינו מקבל שמירה עד שימשוך איך קיבל שמירה בהאי דמנעלים, ותני' הנתיבות דלהרמב"ם כאן חייב משום מזיק דכיון שעשה פעולת נזק בידיים בגוף הדבר הניזוק, שהרי לקח את המנעלים ממקום משתמר והניחם במקום שאינו משתמר (באם הדרך) לכן חייב מדין מזיק. ואף שלשון השו"ע הוא חייב משום פשיעה היינו משום שהשו"ע ציטט דין הרא"ש לשיטתו אבל אה"נ שלרמב"ם חייב משום מזיק.

וברור שדברי הנתיבות שחייב היינו דווקא כשנאבדו המנעלים בפשיעה כמו שכתב "שהוא שם את החמור על אם הדרך" אבל אם נאבדו באונס לא שייך לחייב אותו מדין מזיק באונס, כי אין זה מעשה מזיק כלל.

א"כ בנידון דידן אף שהתנה שאינו מקבל שמירה, נחייב אותו מדין מזיק, (ואף שהוא שם הכסף עם הכסף שלו, כיון ששם את התיק למעלה במטען והלך לישון הרי זה פשיעה גמורה ולא יועיל ההיתר שהניח את הכסף עם מעותיו וכך מבואר בירושלמי, ובסמ"ע ס"ק ל"א בשם המהרי"ק וזה פשוט)

אלא דיש לדון האם אין אומדנא דמוכח שהוא לא קיבל ע"ע שמירה כלל של אבידה, וכמו שהסיק הקצוה"ח ס"ק ג' בהאי מנהג שהיו אומרים לבעלים השליכהו ארצה (כדי שלא

אולם מדברי הב"ח משמע שרק אם בוודאי ידוע שישיראל מצאה ויש חילול ה' שלא מחזירה חייב להחזיר אבל בלא"ה לא, אולם אנו דקיי"ל כהב"י ובפרט במקום חילול ה' נראה שאסור לקחת הארנק וחייב להחזירו.

**הרב עמרם שכטר**

**שמירת כסף בקופסת נעליים**

**שאלה:** מעשה בראובן שנתן לחבירו שמעון מעטפה על סך שלשת אלפים שקלים, וביקש ממנו לשמור לו על הכסף למשך שבועיים בהם נוסע לנופש.

כאשר חזר ראובן מהחופשה נדהם לשמוע משמעון שהכסף נגנב. שמעון טען שהטמין את הכסף מתחת למזרון שלו, בתוך קופסת נעליים, במקום בו שומר על כספו שלו. אך דא עקא שכאשר חזר במוצ"ש מהוריו ראה שפרצו לביתו וגנבו את כספו וכן את הכסף של ראובן.

טוען ראובן ששמעון פשע שלא הטמין את הכספים בקרקע או בבנק.

ואילו שמעון טוען כנגדו שכיום לא מפקידים כספים בקרקע, ושאין צורך להפקיד כספים בבנק.

ראובן שהיה פלפלן טען כנגדו שלפי דעת הרמב"ם (בפ"ד מהלכות שאלה ופקודין הלכה ד) הינו פושע. שהרי כתב הרמב"ם ש"כספים אין להם שמירה אלא בקרקע או בכותל. והוא דינא דגמ' (ב"מ מב.), ואף שיש חולקים וסוברים שכיום אין צורך להטמין את הכספים בקרקע, מ"מ כיון שמוטלת עליו חובה להשבע שלא פשע, ואינו יכול להשבע, שהרי לפי דעת הרמב"ם פשע, עליו לשלם. וכמ"ש בכיו"ב בתרומת הדשן סי' שלג על ראובן שהפקיד כד של זהובים ביד שמעון והצניעם שמעון בחדרו בכיפת אבנים, ויהי לימים ברחת תרנגולת מלוי לתוך אותו חדר ובקש לוי משמעון לפתוח לו לבקש התרנגולת ונכנס וחפש כל הזויות עד שמצא התרנגולת, ושמעון לא שת לבו בפעם ההוא עד אחר זמן שתבע ראובן פקדונו והלך ולא מצאה, ופסק שפשע שמעון במה שהניח ללוי ליכנס שם, וכתב וז"ל, אם יטעון שמעון מאן נימא לן שהפקידון היה שם עדיין בשעה שחפש לוי דילמא כבר נגנב ע"י אחר, ובהיא גניבה לא מחייבינן כי שמרתי כדרך השומרים וכו'. נראה דטענת שמעון לאו טענה היא, דכיון דכל שומר צריך לישבע שלא פשע היאך יוכל לישבע דודאי לא פשע דילמא היה הפקדון עדיין תחת המיטה, וכיון שאין יכול לישבע ישלם. ע"כ. והכא נמי לא יכול להשבע שלא פשע.

**תשובה:** הדין עם שמעון וזה מפני מספר טעמים:

א. שהרי הש"ע פסק (בסי' רצא סעיף יח) כדעת הר"י אלברצלוני ורוב הראשונים שכל מה ש"כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, זה דווקא בשעה שגנבים מצויים ואנשים רמאים שמחפשים אחריהם, אבל במקום דליכא כל הני אין צריך לכסותם בקרקע אלא מניחם במקום שמניח מעותיו. והוסיף הרמ"א: ובמקום המשתמר כפי דרך המקום וכפי הזמן שהוא מפקיד.

ב. ומה שטען ראובן שמתוך שאינו יכול להשבע, משלם, נ"ל דלא דמי לדברי התרומת הדשן, ששם הספק במציאות האם בשעה שהכניס את לוי לביתו הפקדון היה תחת המטה או לא, ואיך ישבע שלא פשע. משא"כ בנידון דידן יכול להשבע על העובדה שהניח את הפקדון תחת המזרון עם כספו, ודי בזה. ואכן מצאתי סברא זו בקצה"ח סי' שמ סק"ד שהקשה מדוע הרמב"ם (פ"ג דשכירות ה"ד) פסק שרועה מזוין כנגד ליסטין מזוין פטור, והלא היא בעיא דלא איפשטא בגמ' (צג:), ולפי תה"ד הנ"ל היה צריך לשלם שהרי אינו יכול להשבע שזה אונס. ותירגן גם לתה"ד היינו דווקא בספיא בגוף המעשה אם היה בפשיעה או באונס, משא"כ ברועה מזוין וכיוצא שהמעשה ברור אלא שהדין מסופק לנו בזה ודאי כיון שנשבע בבירור ומספיא דדינא

ליטול הרי זה לא יטול, לולי הגדרת רבא.

והנה בפרישה (שם סק"א) ג"כ ביאר תוספת רבא על המשנה: "דאי לאו רבא, היינו מפרשים הא דקתני במתניתין אם אין דרכו ליטול כו', פירוש כל דבר שאינו 'רגיל' ליטול ולנשאו מפני שהוא מתבייש בלבד, אף על פי שאם היה שלו לא היה מניחו לילך לאיבוד, אלא היה מחזירו לעיר, אפי"ה אינו חייב להחזירו, שכן משמע לשון 'אם אין דרכו' כלומר שאינו 'רגיל' בכך, וקמ"ל רבא דליתא, אלא כל שמחזיר בשלו משום 'הפסד', 'דרכו ליטול' מיקרי וחייב להחזירו וק"ל. וכ"כ בית יוסף, ולזה כיון רבינו במ"ש אם הוא בענין שאם היה שלו היה מחזירו." וכ"כ הב"ח.

והיינו שמהמשנה 'אם אין דרכו ליטול' הו"א דהיינו שאינו 'רגיל' ליטול, אפי"ה שבשלו היה מחזיר כדי לא להפסיד אבידתו, מ"מ ברגילות תליא מילתא, וקמ"ל רבא שאינו תלוי ברגילות, אלא 'דרכו ליטול' היינו את 'שלו' משום 'הפסד', א"כ גם בשל חבירו חייב.

והנה ע"כ מבואר שהגדרת רבא "כל שבשלו מחזיר בשל חבירו נמי מחזיר", איירי במקום גנאי ובושה, אבל כשאין בושה מנלן דאמרינן כל שבשלו מחזיר וכו'.

והדברים מפורשים בשו"ע הרב (מציאה ופקדון סל"ז): "ואין צריך לומר אם לא היה מחזיר לעצמו מחמת הטורה, שלא היה חפץ לטרוח לישא אותם לביתו, הואיל והם כלים פחוחים ודמיהם מועטים, ולא מפני שאינם לפי כבודו, שהוא חייב מן הדין לטרוח בהם, עד שיגיעו לרשות הבעלים כי בשלו הוא רשאי לוותר על ממונו מפני טורח גופו ולא בשל חבירו, שהתורה לא חסה אלא על כבוד הבריות, ולא על טורח הגוף, אפילו טורח מרובה מאד על שווה פרוטה אחת".

ולכאורה לפי"ד בנידונינו חייב בהשבה, דהפטור רק במקום בושה ולא במקום טורח.

אולם נראה לפטור מהשבה ע"פ הרמב"ן בב"מ (ל. ד"ה ואיכא מקצת): "אם באו בעלים ואמרו לא בעינן לה, ליתיה לעשה כלל", ומבואר שאבידה שהבעלים לא צריכים אין מצוות השבה, וה"ה הכא שאינם טורחים, פטור השבה. וכן

דייק ברמב"ן הגר"י זילברשטיין שליט"א (ווי העמודים וחשוקיהם גליון נז עמ' מה). והוסיף שאי"ז סותר להשו"ע הרב, דשם איירי כשהמוצא לא טורח אבל הבעלים כן, אבל בגוונא שגם הבעלים לא היה טורח, הוי כהפקירו, ופטור השבה.

וכע"ז ראתי להגר"ז גולדברג זצ"ל (קובץ הישר הטוב כד עמ' ו) והמבואר (סימן ערב ס"ז) שאע"ג שאדם חייב בפריקה וטעינה, אם היה בעל הבהמה שם, והלך וישב לו, ואמר לזה שפגע בו, הואיל ועליך המצוה אם רצית לפרוק לבדך פרוק, פטור, שנאמר עזוב תעזוב 'עמו'. ומזה נראה דה"ה בהשבת אבידה שחייב המוצא הוא עד כמה שהבעלים היו טורחים לעצמם. ולכן בחפצים פעוטים חזולים, שהבעלים לא היו טורחים לעצמם, גם המוצאם אינו חייב לטרוח בהשבתם. וצ"ע להלכה. עכ"ז. והעירני מוריניו הדיין הגרע"י טולדאנו שליט"א, דלפי"ז הדבר ניתן לשיעורין, דכשהמאבד בן י"ג צריך להשיבו, ואם המאבד גדול שלא היה טורח, פטור. ובשו"ת חיים ומשפט הארכת.

### הרב רזיאל שרבאני

#### היזק בשוגג בשניהם ברשות מה דינו

**שאלה:** מעשה שהיה בהכנסת ס"ת בבית וגן, בזמן שהתחילה התהלכה לצאת היו כמה ילדים עם אופניים ליד האוטו שמוביל את התהלכה עם השירים, והנהג לא שם לב לילד שעמד צמוד לאוטו, ושהתחיל לנסוע פגע באופניים ונגרם להם נזק, האם צריך לשלם?

**תשובה:** בגמ' ב"ק מח': מובא שרבא (ו"א שזה ר"פ) אמר שבשניהם ברשות או שניהם בלי רשות הזיקו זא"ז חייבים, והזקו זב"ז פטורים, ורש"י שם סובר שהכונה שאם הזיקו זא"ז בידיים אז חייבים אפי שהיה בשוגג, והזקו זה שאחד עמד והשני נתקל בו וניזוק שזה שעמד פטור, אולם דעת הרמב"ם (חובל פ"ו ה"ג) שהזיקו זה בכונה שחייבים, והזקו זה שלא בכונה, וכפי שהאריכו המ"מ והלח"מ מחובל פ"א ה"טז בדעת הרמב"ם שזה כונתו, ולדבריו גם אם אחד הזיק בידי ממש אבל היה בלי כונה אז פטור ששניהם ברשות.

ולמעשה בשו"ע חו"מ שעח"ז נפסק כרש"י להדיא, ומרן

## נשים נזיקין - בבא מציעא

החזו"א (יו"ד סי' ע"ב אות ד' ועוד) מסבא, וכתב שלענין "התחייבות" אין לחלק בין כסף לזהב, ולפי"ז הדק"ל [מה החילוק בין הכסף לזהב הלא קנין תרוויהו לא עבדי והתחייבות תרוויהו עבדי].

ובפשוטו היה מקום לומר דהמכוון בזה שהרי אם רוצה לקנות חפץ הרי המשיכה מקיימת את המקח, ומחוייב לשלם לו את ערכו בכסף, אך כאשר משלם את הדמים בתורת קנין, הרי אין כוונתו לקבל התחייבות לזהב, אלא לקנות בפועל את הזהב וזה לא מהני. ונמצא שלענין דינא אין הבדל בין הכסף והזהב, שכן בתרוויהו אם רוצה לחייב כנגדם, יכול, ואם רוצה שיקנו כנגדם, אינו יכול, אלא שאם נותן דמים הרי כוונתו לקנות בפועל את המקח, וזה לא חל, ואילו אם מושך את המקח, הרי כוונתו להתחייב בדמים וזה חל. וזהו כוונת המשנה דהזהב קונה את הכסף.

אך כד נידוק זה לא שייך הכא כלל, שכן במתניתין חידש רבי מה נחשב טבעא ומה נחשב פירי, וא"כ ודאי איירי באופנים שוים דהיינו שבשניהם מושך האחד, כדי להתחייב בתמורת השני, [ולא שמתכוון האחד בתורת דמים והשני בתורת חפץ] וא"כ צע"ג דגם הכסף יקנה את הזהב בתורת התחייבות.

והנה בעיקר החילוק בין כסף לבין מטלטלין, יש לעיין בזה שהרי כל סחורה הוי חליפין של כסף בחפץ, אלא דאנו מגדירים שזה החפץ [המקח] וזה התשלום, והמעות הם אלו שנחשבים התשלום, ומעתה יש לחקור בגדר מטבע אם הוא ענין מציאות בעולם דיש דבר שנחשב למטבע

שם לא הביא לרמב"ם כלל, (ואף שלגבי אחד ברשות ואחד שלא ברשות יש דיעות שמרן בסעיף ו' פסק כרמב"ם, בכ"ז בסעיף ז' מוסכם לכו"ע שמרן סובר כרש"י בשניהם ברשות ודלא כרמב"ם) וגם הרמ"א לא הביא שם את הרמב"ם, והגם שבס' תכא' סעיף ח' כתב הרמ"א שבשניהם ברשות אם הזיקו זא"ז בכונה חייבים, אין כונתו לפסוק את הרמב"ם, דמקור הרמ"א הוא מהטור שם, והטור בס' שעח"ג גם פסק להדיא כרש"י, ומ"ש בס' תכא' את מילת בכונה, ביאר כנה"ג (שם בהגות הטור אות י') שהכונה שראו זא"ז קודם לכן, ואין מדובר על כונה בשעת ההיזק, ועיין גם לפרישה שם מה שביאר בטור שאין כונתו לפסוק כרמב"ם.

ובמעשה דידן זה ממש שניהם ברשות, דבזמן התלוכת ס"ת מקובל כיום שבאים ילדים עם אופניים ונוסעים יחד עם התלוכה, וא"כ אין טענה על הילד שעמד שם שלא ברשות, והגם שהנהג לא שם לב מחמת רבוי אנשים וכד', מ"מ הוא הזיק בידיים דהתחיל לנסוע ואז פגע באופניים, וזה לא הוזק שעמד והילד נתקל בו, אלא הוא נוסע ומזיק והוי הזיק בידיים, שראינו ברש"י שחייב בזה גם אם הזיק בשוגג, ורק לרמב"ם פטור כי הזיק שלא בכונה, וכיון שמרן פסק כרש"י ולא הזכיר כלל את הרמב"ם אפי' לא בשיטת י"א, אז אין הנהג יכול לטעון קים לי כרמב"ם ליפטר, דזה נגד מרן, וגם לבני אשכנז יהיה כך הדים מאחר והרמ"א לא פסק את הרמב"ם בזה.

אולם מצינו חידוש גדול ביבי"א (ח"ג חו"מ סי' ד' אותיות ה' ו') שהביא שיטות שאפשר לומר קים לי כרמב"ם אפי' נגד מרן כי הרמב"ם היה מרא דאתרא בדיני ממונות וכמ"ש הב"י בחו"מ סי' קצב, ומבואר בדבריו שם שמסכים לשיטות אלו להלכה, אולם זה חידוש גדול וכמדומה שאין המנהג לפסוק כך, ולכן בפשטות חייב הנהג לשלם את הנזק, וכך הורו הלכה למעשה, והנהג שילם את הנזק.

מצד עצמו, והנה בסוגין הא מבואר דאף בב' סוגי מטבעות יש אחד שנחשב למטבע ואחד שנחשב לפירי אף ששניהם נחשבים למטבע ביחס לפירות אחרים, ולפי זה יש לדון דבכהאי גוונא שם מטבע ושם חפץ, תלוי בצורת המקח, דמה שכוונת האדם שישמש כאמצעי תשלום הוי המטבע, ומה שכוונתו לצורך עצמו הוי חפץ, או שמא הוא 'דין' של חלות שם מטבע, ואין זה משנה מה כוונת האדם במקח זה, אולם מסוגיין מבואר דדין ושם מטבע, תלוי בשם טבעא ופירי ולא בכונת האדם, ולכן אם נותן מטבעות זהה זה ממילא נחשב כדבר הנקנה, ולהיפך לענין דינרי כסף, ועיול בחזו"א [שם] שחידש דאפשר שחייבים מן התורה לעשות מטבע, ומעתה צריך לידע מה מגדיר מטבע כמטבע, ולכא' ענין המטבע הוא מה שרגיל לצאת בהוצאה, דהיינו מה שהאדם מקבל ולוקח כדי לאפשר לו לרכוש דברים אחרים, ולצד זה הגדרת מטבע הוא הדבר שמשמש לאמצעי תשלום, וזה חלות שם מטבע, וזה עיקר שימוש, אך הנה מבואר עוד דענין המטבע תלוי גם בחשיבותו, וצ"ע אמאי דהרי אבנים טובות ומרגליות חשובים ביותר ואינם דין מטבע.

### שומא

אכן נראה דיסוד חשיבות דין מטבע הוא לענין שומא, דהוא הדבר המודד את כל הדברים, ולענין חשיבות שיעור נתינה בדיני התורה, כגון מחצית השקל, וה' סלעים ואונס ומפתה וכדו' בזה שם מטבע נקבע בשיעור של כסף וזהב, [ובזה נקטינן דפרוטה הוא חצי שיעור כסף ומכאן כל שאר

### ראש החבורה הגאון

#### הרב מנשה תופיק אביעזרי שליט"א

#### ביסוד דיני מטבע / ב"מ מד.

**מבואר** בדברי המשנה [ריש פרק הזהב ב"מ מ"ד א'] ש'הזהב קונה את הכסף, והכסף אינו קונה את הזהב, והיינו כיון דקיי"ל שמעות אינן קונות, וענין משנתינו לחדש מה נקרא טבעא ומה נקרא פירי, והמשנה כרבי בזיקנותיה, דהזהב נחשב פירי, והכסף נחשב טבעא, אכן יש להבין מה הבאור שהזהב קונה את הכסף, הרי גם המושך חפץ אינו 'קונה' את המעות, ובגמ' הלהן מבואר שכוונת המשנה היא שהזהב "מחייב" את הכסף, כלומר שבמשיכת הזהב מתחייב האדם לשלם כסף תמורתו.

אכן לפי זה עולה דמה שאמרה המשנה 'הכסף אינו קונה את הזהב', ג"כ מתפרש באופן זה שאין נתינת הכסף מחייבת את הזהב, וכן ביאר הקצוה"ח (ר"ג סק"ד) וכע"ז במחנה אפרים עניני דבר שלא בא לעולם, (סימן ג') ועיול' בדברי התוס' לקמן (מ"ה ב' ד"ה מאי)

**וזה תמוה** דבשלמא לענין קנין הרי מעות אינן קונות דרבנן הפקיעו קנין המעות, אך מדוע שלא יתחייב ליתן כנגד המעות את הזהב שהתחייב לתת [דהיינו מדין התחייבות ולא מדין קנין], ואכן הנתה"מ (סי' ר"ג סק"ו) הוכיח מדברי רש"י לקמן (מ"ו ב' ד"ה כיצד) דשפיר שייך להתחייב דבר מסוים מכח נתינת מעות [ויש לדון בראיתו ואכמ"ל] ובאמת בח' הגר"ש הימן [ס"ו] הוכיח להדיא מדברי הבעל העיטור דשפיר חל התחייבות ליתן זהב, וכן נקט



מעות קונה והעמידו על ד"ת בקניית מצוה, א"כ י"ל דה"ה אתרוג ושניהם אין יכולין לחזור בהם" ולפי זה יש ליישב דגם הכא לענין נר חנוכה דהוי דבר מצוה, הרי מעות קונות, ולכן מהני הפריטי, וכן ראיתי שהובא בליקוטי פוסקים על המ"ב (דרשו) שהביאו כן בשם ה'אמרי אמת', במכתבי תורה סי' י"ד ועוד [יעוין בשו"ת שבת הלוי] ש'פריטי בנ"ח מהני מטעם מעות קונות לדבר מצוה.

**בדעת הרמב"ם והשו"ע בהנ"ל**

אכן לבד ממה שאינו ברור הדמיון לענין יין לקידוש, [דהא הכא יכול בקל להגביה השמן, ויעויל עוד בס"ט ש"ס שלענין עירוב אף שהוי רק לדבר מצוה ומקרי מצוה מ"מ לא מהני קנין מעות בעלמא, ויעויל במג"א (סי' ש"ט סק"א) שעמד בזה, ונמצא שלא בכל מצוה העמידו דבריהם ויש לדון אם נ"ח הוא בכלל ויבואר בהמשך] הרי מדברי הרמב"ם והשו"ע (שם) שכתבו להדיא דבד' פרקים העמידו חכמים דבריהם 'בבשר' נראה להדיא דס"ל שהוא תקנה מיוחדת במקום שכולם צריכים לבשר ולא בכל דבר מצוה, וא"כ לא שייך הכא.

[ובאמת גם לדעת הרמ"א יש לדון בזה יעויל בדברי הפמ"ג (תרנ"ו א' שם) דוקא בדבר מצוה "שאינו מצוי" וכגון יין בער"ש, וי"לע אם יש לומר דה"ה שמן בחנוכה נחשב אינו מצוי].

**איזו מצוה העמידו דבריהם**

והנה המהרי"ל (שהובא בדרכי משה שם קצ"ח) הביא ראייה לדבריו מסוגית הנותן מעות לחנוני לצורך עירוב, (עירובין פ"א א') שנחלקו ר' אליעזר ורבנן אם מהני מעות, אכן שם מבואר דלהלכה לא מהני מעות לענין עירוב, ודלא כר"א, וא"כ נמצא דלא בכל דבר מצוה מעות קונות, וכבר הקשה כן המג"א (ש"ט סק"א).

ובאמת ברעק"א חו"מ (קצט ג') עמד בזה, והביא דזה תלוי במחלוקת הרמב"ם והמהרי"ל, בבאור הסוגיא בעירובין שם דכאמור לדעת רבנן הרי מעות לא מהני לענין עירוב, אם איירי דוקא לענין עירובי חצירות, וזה לא נקרא כ"כ מצוה [כמבואר בכ"ד], אבל בעירובי תחומין שנקרא מצוה ודאי שיהינן מעות, וכן שיטת המהרי"ל ולכן יליף מזה לקידוש.

ולשיטתו ודאי ד"ל שנ"ח נחשב מצוה גמורה, [וביותר דכיון דנ"ח הוי 'מצוה חביבה' ועוד דאפי' עניי שבישראל שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק, ודאי דהוי מצוה גמורה]

אך כתב הרעק"א דיש לפרש דבסוגיא בעירובין הנ"ל איירי גם לענין עירובי תחומין, שזה ודאי נחשב מצוה, ומ"מ סברו רבנן דלא מהני מעות, וכתב שם שכן דעת הרמב"ם, דגם לעירובי תחומין לא מהני מעות, אף שמקרי מצוה גמורה, וכתב "ולפי"ז לדעת הרמב"ם פ"ו מהל' עירובין יהיה מוכח דלא כהמהרי"ל ע"כ, ולשיטתו מוכח דלא מהני קנין מעות גם לדבר מצוה גמור, חוץ מד' פרקים הנ"ל, ומה שכתב הקצוה"ח סי' קצ"ט ב' לענין חלות בשבת הוא לשיטת המהרי"ל הנ"ל,

ובאמת שכן מדויק להדיא מדברי הפמ"ג עצמו לענין אתרוג שכתב דזה רק לפי דעת 'היש אומרים' שהובא ברמ"א שם, וא"כ מבואר דאין כן דעת השו"ע גופיה לענין אתרוג, אף דהוי מצוה דאורייתא, וכש"כ לענין נ"ח, ומ"מ לענין נ"ח הוא דינא דגמ' דמהני פריטי, ומוכח דהכא לאו מהאי דינא דדבר מצוה הוא,

ונמצא שלדעת הרמב"ם והשו"ע מוכרח דלא כיישוב זה, והדרא קושיא לדוכתא, כיצד מהני הפריטי, כיון דלא הוי מהד' פרקים, עוד יש להעיר אמאי באמת לא הביאו המהרי"ל ודעימיה ראייה לשיטתם דגם בשאר מצוות מהני קנין מעות, מגמ' זו דמפורש בה דגם לענין חנוכה מהני פריטי, וצ"ע.

**ב. התנו להדיא**

התנו - והנה חידש הבית יוסף בחושן משפט (סי' קצ"ח אות ב) דאף שקי"ל דמעות אינם קונות, אכן אם התנו ביניהם

תרע"ז ס"א) את עיקר הדין דאכסנאי חייב בנ"ח, וכתב רק שצריך להשתתף בפרוטה, ונרא' שהשו"ע לשיטתו תרע"א ב' דאפי' רבים בני הבית לא ידליקו יותר [וכע"ז] כתב בברכי יוסף], אכן להנ"ל קשה איפכא אמא בגמ' הקדימו הדין דאכסנאי חייב בנר חנוכה, ולא כמו שכתוב בשו"ע דצריך להשתתף בפריטי, עוד יש להעיר בעיקר הענין, אמאי היה צריך בגמ' לפרט כיצד נשתתף ר' זירא, ואמאי לא קאמר כלשון הרמב"ם 'משתתפנא בשמן', [ואפשר לומר דזה גופא חידש ר' זירא דמהני פריטי, ועדיין צ"ע].

ואת השאלה הראשונה [דהרי מעות אינם קונות] יש ליישב בכמה אנפי על פי יסודות בדיני קנין כסף ובדיני הקנינים, ובדיני נר חנוכה, ובצירוף שניהם יחד, וממילא יתיישבו ההערות הנ"ל, ויש מהם הישויבים שיש לפלפל בהם, ואין כאן מקום להאריך, ויש מהם שהם לשיטות מיוחדות, וישוטטו רבים ותרבה הדעת, ומ"מ רווחא שמעתתא בדיני הקנינים ובדיני נר חנוכה, ונר שבת. ובזה החלי בעז"ה:

**מפתח הישובים לקושיא כיצד מהני פריטי בנ"ח הא מעות אינם קונות**

- א. דבר מצוה
- ב. התנו להדיא
- ג. סיטומתא
- ד. מעות לענין התחייבות
- ה. קנין פרעון
- ו. התחייבות ופרעון
- ז. השתתפות כשכירות - מעות לענין שכירות מטלטלין
- ח. השתתפות בנר חנוכה שאני
- ט. הסוגיא מדין חושן משפט
- י. סגי בשליחות להדלקה - וקנין מי שפרע
- יא. מתנה מועטת
- יב. קנין אמירה
- יג. מדין ערב
- יד. משרשי ליה
- טו. עליה הלוקח ליד המקח
- טז. קנין דאורייתא מהני לדרבנן
- יז. הקנין לא נתבטל רק שאפשר בחזרה
- יח. אכסרה
- יט. בנ"ח לא שייך טעם התקנה
- כא. ספק בקנין מעות אי אמרינן הממע"ה

**א. קנין מעות לדבר מצוה**

ובפשטות יש ליישב ע"פ המבואר בדברי הגמ' חולין (פ"ג א') דבד' פרקים [בערבי ימים טובים מסוימים יעויל] תקנו חכמים שהנותן מעות לטבח לבשר, הרי אף שמעות אינם קונות, מ"מ בד' פרקים הללו, העמידו חכמים דבריהם על דין תורה שהמעות קונות, ודין זה נפסק להלכה בדברי הרמב"ם (מכירה פרק ט' הל' ז') ובדברי השו"ע חושן משפט (קצט).

יין וחלות לקידוש, - והנה המהרי"ל שהביאו בדרכי משה (שם) ופסקו הרמ"א (שם) כתב דה"ה הנותן מעות ליין לקידוש בערבי שבתות, דמעות קונות, ד"ל כהאי גוונא העמידו דבריהם ע"כ. והנראה ככוונתו שמאחר שצריך היין לדבר מצוה ודחוק לו בערב שבת, לכן העמידו דבריהם על דין תורה גם בזה, וא"כ לדעת המהרי"ל הוא יסוד בכל דבר מצוה, ולא דוקא בד' פרקים, ויעויל בדברי הקצוה"ח שם (קצ"ט סק"ב) שהוא הדין הנותן פרוטה לנחתום על פת לשבת, דקנה, והוא כנ"ל.

אתרוג בסוכות - וכן נראה מדברי הפרי מגדים (אשל אברהם סי' תרנ"ו סק"א) שהובא בביאור הלכה שם (תרנ"ו ס"א ד"ה ועיין לקמן) וז"ל "כתב הפמ"ג לדעת הי"א בח"מ (סי' קצ"ט) דאם נתן מעות על יין לקידוש קונה דדין תורה

השיעורים לפי היחס דקצ"ב פרוטות בדינר] אך לענין שומא ודיני נזיקין ושאר דינים התלויים במטבע, הרי רק מה שיוצא בהוצאה וחשוב הוא שראוי להיות הדבר המודד, דהוא היסוד הגדול המבואר בדף מ"ה א' דטבעא כדקאי קאי ופירי אינהו דזיילי וייקרי, [וענין היוצא בהוצאה הוא חשיבות מצד הקונה, וענין החשיבות מעט הכמות ורב האיכות הוא המצד המונה, וכגון לענין נזיקין יעויל] בדברי החזו"א שאם היצד חפץ מסוים הרי אף שנתתיקו הרי נישום במטבע בזמן הנזק, וכן יסוד דין ריבית ודין סאה סאה בסאה, הוא נמדד בשם מטבע ובה יש את המטבע העיקרי, ולא שייך שיהיה כמה מטבעות, ולפי"ז יבואר היטב משנתינו, דיסוד הדין הוא לקבוע מה נחשב עיקר המטבע, וזה החילוק בין זהב לכסף דכשקונה זהב הרי מתחייב כנגדו דינרי כסף בשיעור המוסכם, אך אם מושך דינרי כסף אף שמחייב לקבל זהב תמורתו, הרי שיעור הזהב אינו כפי שהיה בשעת המקח אלא לפי ערך דינרי הכסף, ויעויל בדברי החזו"א ונראה דכוונתו כנ"ל, ומיושב היטב לשון משנתנו.

**מעות אינן קונות והשתתפות בפריטי**

איתא בגמ' - אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה אמר רבי זירא מריש כי הוינא רבי ר' משתתפנא בפריטי, בתר דנסיבנא אמיאא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדלקי עלי בגו ביתאי. תלמוד בבלי מסכת שבת דף כג עמוד א

ומגמ' זו בפשטות אנו למדים א. שאכסנאי [שאין מדליקין עליו בביתו] חייב בהדלקת נ"ח באכסניתו, ב. שהאכסנאי צריך להיות שותף בשמן, ואם לאו אינו יוצא ידי חובתו, ג. ועוד למדים צורת ההשתתפות היא על ידי נתינת פריטי.

**ויש לתמוה** דהנה בסוגיין ב"מ פרק הזהב דף מ"ז ב' נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש בדין קנין כסף, וקיי"ל כדברי ר' יוחנן דאף שדבר תורה מעות קונות, הרי להלכה מעות אינן קונות מטלטלי, וכדאיתא בדברי הגמ' בעירובין פ"א ב' וקידושין כ"ח וחולין פ"ג א' ועוד, וכן נפסק בדברי הרמב"ם בהל' מכירה פ"ג הל' א' והשו"ע סי' קצ"ח ס"א, וא"כ כיצד היני לו הפריטי להשתתף בשמן, הרי לא קנאו, וכבר עמדו בשאלה זו קמאי ובתראי ז"ל.

**חיוב תשלום או מעשה קנין**

ולכא' היה אפשר לומר דבסוגיא אכסנאי, לא איירי מצורת הקנין של השמן, אלא בדין חיוב התשלום, דהיינו שחייב ליתן לבעל הבית פריטי כיון שצריך שידליק גם עבורו, ולכן צריך לשלם עבור השמן, ולענין צורת הקנין אפשר דאיירי שנותן לבעה"ב את הפריטי לפני שקנה את השמן, ובכה"ג שפיר קנה האכסנאי חלק בשמן דהוי כשלוחו לקנות בשותפות, ואם הבעה"ב כבר קנה את השמן, הרי באמת צריך האכסנאי לקנותו באחד מדרכי הקנין,

ויעויל בדברי הרמב"ם שלא כתב כלל דמהני פריטי בכל גונוי אלא כתב [בפרק ד' הל' י"א] 'צריך להדליק במקום שנתארך בו, ומשתתף עמה' 'בשמן' ולא הזכיר כלל שנותן מעות, ולכא' נראה שכוונתו יהיה שותף בשמן.

אכן ודאי להלכה דזה אינו אלא דסגי שיתן פרוטה להשתתף, וא"צ לעשות קנין נוסף, וכלשון השו"ע תרע"ז א' "אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו צריך ליתן פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה" ומסתימת הדברים מוכח להדיא דסגי בנתינת דמים ואף לאחר שבעה"ב קנה את השמן, וא"צ להקנות לו בעוד קנין, וכן מבואר להדיא בפוסקים ובדברי המ"ב שם סק"ג. וגם את דברי הרמב"ם יש לפרש כן, ואם כן קשה כנ"ל כיצד קונה השמן כיון דמעות אינן קונות.

**השתתפות בתורת בני הבית**

עוד הובא בשולחן שלמה ליישב דהפרוטה אינה קונה השמן כלל, אלא דבזה נעשה כחלק מבני הבית, ולכן הדלקת הבית פוטרנו, אכן זה תמוה דהא מבואר להדי' בדברי הרמב"ם והשו"ע הנ"ל דצריך ליתן כדי להשתתף בשמן' ולבד מזה עצם יסוד זה מחודש ואכמ"ל.

**השמטת השו"ע**

עוד יש לתמוה בעיקר דברי השו"ע אמאי השמיט (בס"י

השמעות יקנו מהני, ובדרכ"מ (שם) כתב בתוספת ביאור, דכיון שהתקנה דמעות אינם קונות היא לטובת הלוקח, ובאופן שתרוויהו מסכימים לזה, הרי הוא כאומרים אי אפשר בתקנה"ו, ודין זה פסקו הרמ"א (קצ"ח ה) לדינא.

ולפי"ז י"ל להכא בנ"ח ודאי דאנן סהדי שניח"ל לתרוויהו דיחול הקנין, דתרוויהו הננים והוי כהתנו בפירוש שהקנין יחול לגמרי דאין למוכר וללוקח מה להפסיד, [ועיניו לקמן בפ"י י"א ועוד שנתבאר להכא פשיטא דניח"ל גם ללוקח וגם למוכר], ולפי"ז י"ל מכח אנן סהדי נחשב הפריטי כהתנו, ולכן מהני כאן

ומ"ז זה חידוש לומר כן, דממילא נחשב כאילו התנו, ועוד דיעו"ו בש"ך סק"י שחלק על עיקר דין זה דהתנו מהני, ועוד דהב"י גופיה לא הביא דין זה בשו"ע, [אכן בקצוה"ח סק"ג הסכים לדעת הרמ"א וכן בנתה"מ (סק"ז) משמע כן].

### ג. סיטומתא

עוד י"ל כהנ"ל דאף אם נימא דלא נחשב כהתנו ממש או דלא מהני התנו, מ"מ הכא יהני מדין סיטומתא, ש"א שמהני במקום שנוהגים כן השמעות יקנו, (כן הביא הפתחי חושן בשם המשפט שלום (סימן רד) ובתשובתו ח"ו סימן רכג כתב שבזמנ"ז אם נתן כל המעות קונה מדין סיטומתא, והביא שהסכים עמו בעל שו"מ בתשובה, אך באמת עיקר דין זה צ"ע מסברא דהא הכא רבנן הפקיעו הקנין משום תקנת הלוקח, ומה יהני סיטומתא וי"ל למשנת"ל לעיל בדין התנו, ועדיין צ"ע]

וא"כ י"ל דכיון שכולם נהיגו כן לענין שמן בנ"ח ליתן פריטי, הוי כדין 'סיטומתא' ואפשר דלכך ר' זירא ביאר בדוקא את צורת הקנין דהוא בפריטי, לקבוע דכן המנהג לקנות השמן בפריטי,

אך גם זה צ"ע דבפשוט דין סיטומתא שייך באופן שתמיד נוהגים לקנות במעות, ולא לענין דבר מסוים בזמן מסוים, וכיון שסתם שמן לא קונים במעות, הרי י"ל שלא יהני גם בחנוכה. וצ"ע.

### ד. כסף יוצר התחייבות

התחייבות - עוד יש ליישב לפי מה שנתבאר לעיל לשיטת הנתה"מ (רי"ג ו) והחזון איש (יו"ד ע"ב ד ועוד) והגרש"ש (קונט' השעבודים סי א) שאף שהכסף אינו קונה, הרי שפיר הכסף 'מחייב' ליתן הדבר שפסקו עליו, ודלא כהקצוה"ח (רי"ג ד) ומחנ"א (עניני דשלב"ע סי"ג) שנקטו דכשם שהכסף אינו קונה כך אינו מחייב לקנות דבר מסוים, ולפי זה הכא בנתינת הפריטי חל התחייבות ליתן שמן, [אלא דאינו קונה את השמן וכמשנת"ל לעיל],

ואף שיש לומר שאם נתן מעות על דעת לקנות דבר מסוים, הרי כיון שלא חל הקנין הרי לא חל גם חיוב וכמו שנתבאר לעיל, [וכן נקט מו"ר הגר"ד פוברסקי צ"ל] וא"כ הכא ליכא כלל התחייבות, אכן הכא שהאכסנאי נותן הפריטי, לא בתורת קנין של שמן מסוים, אלא בתורת תשלום מראש של איזה שמן שיהיה [דהיינו בשמן שיחליט בעה"ב ליתן בנר], הרי נמצא דודאי הבעה"ב צריך לפרוע לו תמורתם, והוי 'התחייבות'

והנה יש להקדים חילוק יסודי בין נידון סוגיין לענין פריטי בנ"ח, לבין הנידון בשאר אופנים שבהם שדנו אם מעות קונות, דהתם הנידון הוא באופן שאחד רוצה לחזור בו, וכמבואר בגמ' ובראשונים [ויבואר עוד בל"ג לקמן] ולזה אמרין דמעות אינו קונות, ויכול לחזור בו, אכן הכא הרי אין הבעה"ב או האכסנאי רוצים לחזור בהם, אלא שהנידון בעצם הענין אם קנה את השמן, ולזה יש לומר - שאם מעמיד לו את מה שנתחייב, מהני, ורק אם רוצה לחזור בו לפני שקנה יכול לחזור.

אמנם בפשוטו סברא זו לחוד לא מהני כלל, דאף שהבעה"ב חייב ליתן לו שמן כפי שהתנו, מ"מ במה נקנה לו השמן, בלי שעשה בו קנין, ויש לבאר לפי יסוד הנתה"מ דלהלן.

### ה. קנין פרעון

והנה בנתה"מ (סי' שד"מ סק"א ועוד) כתב לייסד, דכאשר הבע"ח מייחד דבר לפרעון, הרי הדבר נקנה מיד למלוה, אף בלי שעשה קנין נוסף, ונמצא דלא בעי קנין לפרעון רק תיכף כשנתרצה המלוה בדבר שייחד הלוח לפרעון קנה, וא"צ קנין חדש בשעת גוביינא, והא דאמר בגמ' [קידושין מ"ז א'] לענין מלווה 'ושוויין במכר שאינו קונה' היינו שאינו קונה מדין מעות, דבמעות בעין כשנותן לו פרוטה קונה כל המקח מתורת מעות, משא"כ מלוה לא דמאי למעות, ואינו יכול ליתן החוב ולקנות תמורתם, ואינו קונה רק כשמיידח לו הלוח דבר ידוע לפרעון חובו, אז נקנה לו כנגד גביית החוב, וכן כתב גם בס"י קע"ו סעי' א' [חידושים סק"ה ועיניו עוד בקצוה"ח סי' ק"כ סק"ב].

ונמצא דלפי הנתה"מ הנ"ל דבפרעון חוב לא בעינן קנין, והממון נקנה מיד למלוה ע"י הסכמת הלוח והמלוה, א"כ מיושב בנידון דידן, דלפי שנתבאר לעיל הכא הוי יצירת חוב ליתן שמן, שכן אין שמן מסוים בדוקא שהלוקח חפץ בו, ולכן כיון שהסכימו האכסנאי [המלוה] ובעה"ב [הלוח] דהשמן המיועד להדלקה זהו הפרעון, שפיר נקנה לו השמן מאילו, מדין קנין פרעון, ואתי שפיר.

והנה יש להעמיד ת"ל זה אף לדעת הקצוה"ח והמחנ"א [הנ"ל שנוקטים דמעות לא חל אפי' התחייבות ליתן את מה שקצץ] אף שנתבאר דדעת הקצוה"ח דלא חל התחייבות על ידי הכסף, זהו רק לענין שאינו חייב ליתן לו דוקא מה שנתחייב לו, אולם שפיר חייב לפרוע לו את המעות או תמורתם, ובפרט לשיטת התוס' בפרק המפקיד (מ"ג א' ד"ה מאי איריא בת"י ב') שכתבו שם דהמוכר רשאי להשתמש במעות והוי כלוה עלייהו [ואף שכתבו דהוי שואל היינו לווה ויעו"ו רש"י וחזו"א שם], וא"כ לפי יסוד הנתה"מ הנ"ל דנקנה הפרעון, הרי גם לפי הקצוה"ח שפיר קונה כשמעמיד לו פרעון מסוים, וכן הכא כשבעה"ב מעמיד את השמן ומדליק גם עבור האכסנאי הוי כמיידח לו חפץ לפרעון, ושפיר נקנה לו.

### בדברי הר"ן בהנ"ל

אכן בעיקר יסוד הנתה"מ י"ל דהנה בחידושי הר"ן [גיטין כ' ב'] כתב לבאר הא דאיתא שם דבעינן 'ספר המקנה' בהלואה, דלכא' התם בשט"ח הוא לרא"י בעלמא, ומה צריך שטר חלות קנין, וביאר הר"ן דפעמים שהיו מקנים לו קרקע לפרעון החוב ולזה בעינן שטר מקנה יעו"ו, ולכא' מוכח דלא כהנתה"מ הנ"ל, דלפי הנתה"מ הרי לעולם בפרעון אין צריך שטר מיוחד לקנין, וסגי שהלווה יעמיד לו את הקרקע בתורת פרעון, אלא מוכח דגם בפרעון חוב בעינן קנין, ואין הממון נקנה למלוה ע"י הסכמת הלוח והמלוה ודלא כהנתה"מ הנ"ל, וכבר עמד בזה הגר"נ פרצוביץ צ"ל.

### ו. צירוף ב' היסודות

אכן אפשר דאם נצרף ב' היסודות יחדיו דהיינו דיכול במעות לקצוץ התחייבות מסוימת וכשיטת הנתה"מ (סי' ר"ג) גופיה, והחזון איש (יו"ד ע"ב) והגרש"ש (קונטרס השעבודים) הנ"ל, ולפי"ז מהני מה שנותן מעות כדי לקבל שמן בדוקא, בזה אפשר דלכו"ע קונה את מה שמעמיד לו דבר זה שנתחייב לו בפרעון, [והר"ן בגיטין הנ"ל הא אירי כשמעמיד קרקע, שלא קצץ אותה] אכן לפי הקצוה"ח והמחנ"א הנ"ל, דבמעות לא חל התחייבות ליתן דבר מסוים, אלא דהוי חוב בעלמא, והרי לשיטת הר"ן הנ"ל שמצריך קנין גם לפרעון, הרי לא יהני.

### ז. שותף כדין שכירות

דין השתתפות - ועוד יש לדון דהכא בנר חנוכה שאני דהוי רק כשותף ולא קונה קנין לעצמו בלחוד, ובזה יש לדון דמעות קונות, דהנה הביא הב"י (סי' קצ"ח) מהנמוקי יוסף בפרקין (דף ל רע"א מדפה"ר) בשם הר"ן. דשכירות מטלטלין שפיר נקנה בכסף, ופסק כן השו"ע (בסימן קצ"ח סי"ג) בשם י"א ולא הביא חולק בדין זה, והיינו כיון דבכה"ג לא שייך טעם התקנה דיאמר נשרפו חטיף בעליה, דודאי טרח בעה"ב ומציל כיון שהחפץ שלו, ולפי"ז היה מקום

לומר דגם ב'קנין' להשתתף' כיון דבכה"ג הרי החפץ עדיין של הבעלים, ג"כ לא שייך טעם התקנה, דודאי יציל, [וכן כתב בשער משפט (שם על סי"ג) דלפי טעם זה הרי גם בשותפות, יהני קנין כסף], ולכן הכא דהוא רק 'משתתף' עם הבעה"ב שפיר מעות קונות. וזהו שאמר ר' זירא 'משתתפנא' בפריטי ולא היבנא פריטי

אולם יש לדון בת"ל זה דהא נקטו האחרונים לדינא דגם לקנין בשותפות לא מהני קנין כסף [ואפשר דהוא מטעם לא פלוג יעו"ו בשער משפט שם קצ"ח שהוכיח כן מחולין פ"ג א' הנ"ל ויש לדון בדבריו כמבואר למעיין, ואכמ"ל].

### ח. השתתפות בנר חנוכה שאני

אכן י"ל דהכא שאני, ולכו"ע הוי כשכירות דמעות קונות, שהרי אינו קונה ממש חצי השמן, אלא רק 'זכות בשמן' ובזה דומה לקנין שכירות, ולכן שפיר י"ל דמהני מעות כמו בשכירות,

ועוד י"ל דהכא בהשתתפות בשמן נ"ח ודאי יהני, [ובהקדם חקירת האחרונים הידועה בדין שותפות אם הוי כאילו לכ"א חציה או שמה מקרי שכל אחד יש לו הכל] דהטעם לחלק בין שותפות לשכירות הוא דהנה בסתם קנין שותפות, הרי כל אחד בעלים בחציה, שהרי כ"א משתמש חצי הזמן, וכן לענין חלוקה כ"א נוטל רק חציה [וכן מוכח מדברי התוס' לעיל ב' א' ד"ה וזה נוטל, דאם טוען שחציה שלו, הרי הוא נחשב תפוס ומוחזק רק בחצי, וכן מוכח מסוף דברי התוס' שם דמה שהוא ודאי בחציה אינו שייך לחציה אחר ואכמ"ל] ולכן גם הנותן מעות להשתתף בחפץ מסוים, הוי כסתם קנין כסף שאינו קונה, כיון שבחלק שקונה, הוי כשל הלוקח בלחוד ממש, ואמרין דשמה בעה"ב לא טרח להציל כיון דרק חציה שלו, והוי בכלל הגזירה שלא יאמר חטיף נשרפו בעליה, וגם שהוא בכלל לא פלוג.

אכן שותפות זו בשמן נר חנוכה שאני, דהרי לא נגרע כלום מהבעלים, והוי עדיין כולה דמר, שהרי נר לאחד נר למאה, [דהרי כ"א צריך להעמיד מממונו נר חנוכה וכדכתב הב"ח סי' תרע"ז] ובזה לא נגרע כלום מחלקו של הבעלים, ולכן ודאי דהוי כעין שכירות, שודאי טרח בעה"ב שהרי מפסיד כולה, וגם שעדיין הכל של הבעלים, ובזה לכו"ע מהני קנין כסף, ולפי"ז יבואר היטב אמאי מהני פריטי גם לענין נר שבת, דקנין שותפות בנר אין גורע מקנין בעה"ב כלום והוי ממש כשכירות, ולכן שפיר מהני. [ולפי"ז שאני פת לשבת דצריך כזית לכ"א בפני עצמו, משמן לנר ודו"ק]

### הפוסקים שצריך להוסיף שמן

אכן יעו"ו במ"ב (סי' תרע"ז סק"ג) שכתב די"א שיוסיף שמן כשיעור או שיוסיף קצת, וא"כ נראה דלא כהנ"ל, אלא דצריך כמות מסוימת שהיא של האכסנאי ממש, וא"כ הוי כסתם שותפות, ולפי"ז תירוצינו הוא רק לפי השיטות דא"צ להוסיף שמן, וכן סוגיין דעלמא, אכן אפשר שיש ליישב כן לכו"ע, דבעיקר הענין תמוה הדבר מה מהני שמוסיף שמן, דהא מה שדולק לאחר חצי שעה אינו בכלל המצוה [וכמש"כ בס"י תרע"ג] ומעיקר הדין מותר להשתמש לאורו, וכן נהג החזו"א לכבות הנרות לאחר זמן זה,

וצ"ל דעיקר דין זה שיוסיף שמן כשיעור הוא רק כדי שיהיה ניכר שמשותף, שלא יחשדוהו שלא השתתף, וכ"כ אחרונים ז"ל, וא"כ באמת אין צריך לקנות בפועל את השמן שמוסיף,

[ובעיקר השאלה מה מהני שמוסיף שמן אפשר דכיון שקיי"ל דהדלקה עושה מצוה, אלא שצריך ליתן שמן כשיעור שידלק לפחות חצי שעה, א"כ כל השמן הנמצא בזמן ההדלקה נחשב חלק מן המצוה והוי הידור מצוה בגודל, ונמצא חידוש דיש כעין הידור בכך שבנ"ר יש כמות כפולה, ועוד יש לבאר דמוסיף שמן ולוקח פתילות עבות יותר וכך באמת דולק יותר שמן. אך אין נראה כן מדברי הפוסקים]

אכן בעיקר ת"ל זה [דהוי כשכירות מטלטלין] יעו"ו בשער משפט סי' קצ"ח דענין זה שמעות מהני לשכירות מטלטלין





הוא שנוי במחלוקת, ויש בזה סתירה בדברי הר"ן גופיה.

### ט. באור הסוגיא מדין חושן משפט

דין חושן משפט - ולולי דמסתפינא הוה אמינא דמיעיקרא קושיא ליתא, דהנה בעיקר הדין המבואר בדברי הגמ' שבת כ"ג א' אמר רב ששת אכסנאי חייב בנ"ח' תמהו הראשונים דזה פשיטא ומ"ש מכל המצוות שאכסנאי חייב בהם, ויעו"י בדברי הפנ"י דהכא ליכא מצוה בו יותר מבשלוחו, דהוא משום פירסומי ניסא הטילו מצוה זו כאילו היא חובת הבית, ונמצא דבאמת היה מקום מסברא לומר דנ"ח הוי כמו מזוזה [ויעו"י בדברי התוס' סוכה מ"ו א' דעולה שמי שאין לו בית אין מדליק נר חנוכה, וע' בלשון הרמב"ם פ"ג ה"ג מצוותה כו' כל בית ונראה דהוא חובת הבית, ויעו"י עוד בדברי הרמב"ם פ"א מברכות ה"ב ובהמשך שם] וע' בדברי הר"ן והשפת אמת על הסוגיא שם

**ולפי"ז י"ל** דאין הנידון בגמ' כלל לענין עצם יציאת יד"ח בנר חנוכה, שכן הוי כמזוזה שפשוט שאכסנאי יד"ח כיון שבבית יש נר חנוכה, אלא הנידון לענין חו"מ לענין תשלומי השמן, ובזה נתבאר בסוגיא דכיון שעל ידי כך שבעה"ב הדליק את הנר, הרי יצא גם הוא יד"ח, לכן צריך לשלם עבור הנר, שכן גם הוא מחויב לדאוג להדלקת הנר, ולכן כיון שהדליקו עבורו גם הוא מחויב בתשלום, ולפי"ז לק"מ דאין הנידון בסוגין כיצד יקנה את השמן, אלא רק שצריך לשלם עבורו, ובזה גם מבואר היטב כיצד לדין יוצאים יד"ח כל בני הבית בהדלקת בעה"ב, ואינו כשאר מצוות שהם חובת הגוף, שלא שייך שיצאו בני הבית בקידוש של בעה"ב, אא"כ שומעיים אותו והכא מהני, ולהג"ל מבואר היטב, ויעו"י עוד בדברי הבה"ל סי' תרע"ז שכתב דלכן אכסנאי מעיקר הדין יוצא ידי חובה בכך שמדליקים עליו בביתו, שיעיקר החיוב מוטל על הבית,

אכן מדברי הראשונים [רשב"א שו"ת סי' תקמ"ב ר"ן פסחים ד' א' מדה"ר ומלשון הרמב"ם והשו"ע סי' תרע"ז א'] נראה להדיא שצריך לעצם קיום מצות הדלקת נר חנוכה השתתפות בשמן, וכן נוטה לשון הגמ' 'משתתפנא'

ומ"מ נראה דעדיין יש לקיים ביאור זה, דכמו מה שיסד הביה"ל בסי' רס"ג [לענין נר שבת] דבאמת מעיקר הדין הוי חובת הבית, אלא שיש דין 'להשתתף' להיות שייך ג"כ לאותה הדלקה [ויעו"י בב"ב סי' תרע"ו שכתב דיש ב' דינים בנ"ח דין בממונו ודין בגופו ואכמ"ל], ולפי"ז הטעם שצריך ליתן פריטי הוא רק משום שהוא חייב להשתתף ואינו יוצא ממילא, ואין זה מחמת שהוא צריך להדליק בפ"ע, ולפי"ז לזה סגי שמשלם עבור השמן לדין השתתפות, אך באמת אין צריך לקנות את השמן ממש. ויש לדון בזה.

### י. סגי בשליחות ההדלקה

ועוד נראה דכיון דעיקר ההדלקה היא דין בבית [וכמבואר בראשונים הנ"ל], ורק שיש גם מצות גברא שההדלקה תתייחס אליו, [וכמו שכתב לענין נר שבת בביאור הלכה סי' רס"ג ס"ו ד"ה בחורים] הרי צריך רק לעשותו שליח להדלקה ידידה, אלא דרבנן חידשו דצריך שההדלקה תהיה גם מצדו של האכסנאי, ולפי"ז נראה דכיון שנתנו לו פריטי, ועל ידי ההדלקה נפטר בעה"ב מהפריטי, בזה נחשב שהוא משתתף בהדלקה, וא"כ אין צריך שיקנה בפועל את השמן, אלא רק שהדלקת השמן תתייחס אליו, [וכענין דין פועל ודוק] ולזה מהני מה שנתנו מעות עבור השמן,

ועוד יש להוסיף להג"ל כיון דהדלקה עושה מצוה, הרי צריך רק שיחשב שהוא מדליק, ואם לא שלם פריטי כיון שאין לו זכות בשמן הרי אינו נחשב כמדליק נר, דהרי להדליק צריך את רשות בעל הממון, אך כאשר שילם עבור השמן, ואם היה חפץ להדליק את שמן חבירו ומשלם לו מעיקרא על כך, שפיר היה יכול ומותר להדליקו, ונמצא דא"כ שיקנה ממש את השמן אלא רק שיחשב שהוא מדליק את השמן, וא"ש.

אכן בדברי הר"ן פסחים ד' א' מדה"ר לכא' מבואר להדיא שצריך שיחשב שמדליק בשמן שלו, וזה דלא כהג"ל

### קנין מי שפרע

אך אפשר לפי מה שמוכח מדברי הגמ' מח ב' [ערכון כנגד כולו הוא קונה] דהנותן מעות נחשב כקנין לענין מי שפרע, וכלשון הראשונים שקונה בקרקע קנין גמור ובמטלטלין לענין מי שפרע, ע' בלשון רש"י שם ד"ה ומאי שנא ובדברי הריטב"א מסכת שבועות מד ב ד"ה מר סבר וכמ"ש כ' בשטמ"ק ב"מ דף מח ב ד"ה ומורנו הרב "דקרקע וקנין מטלטלים שוין זה לקנות כנגדו קנין גמור וזה כנגדו לענין מי שפרע" ולפי"ז אפשר דכיון שהכא העיקר הוא דין ההדלקה ואף שהצריכו שיחשב שלו, אפשר דסגי בדין שלו לענין מי שפרע, וכמו שמהני באופנים מסוימים לענין רבית דרבנן וכלשון התוס' לקמן סב עמוד ב אף על פי שאין לזה יש לזה - דאע"ג דלא משך חטין אין זה רבית כיון שאם היה בא מוכר לחזור הוה קאי במי שפרע ולכן חשיבי כנתיקרו ברשות לוקח... ומבואר דהוי כקנין ממש לענין רבית דרבנן, וא"כ אפשר דהכא סגי בזה לענין דין שלו בנר חנוכה, וצ"ע.

### יא. מתנה מועטת

מתנה מועטת - עוד יש לדון דכיון דהשמן הכא דבר מועט ממש, לכן שפיר מהני ונחשב כקנוי לו ממש, וא"כ בזה קנין גמור, וביותר שהכא אין בעל הבית מפסיד כלום אלא דנותן לו 'להיות שותף' בשמן, הרי ברור שנחשב כמתנה מועטת ויסוד הדבר ע"פ המבואר בסוגין ב"מ (דף מ"ט א') ויעו"י בדברי התוס' ב"ב (קל"ג ב' ד"ה הכא) שחידשו דבמתנה מועטת הוי כמחזק ממש, ואפ"ל בדיבור דסמכא דעתיה, אף שלא היה קנין גמור, וכש"כ הכא שהיה קנין מועט, שמהני מדאורייתא, ואף דהתם איירי לענין דין מוחזק בבכור, יעו"י בקצוה"ח (ר"ד ג') שחידש ע"פ הר"א ממיץ כיון דשארית ישראל לא יעשו עולה, ובודאי לא ימנע ממנו הקנין במתנה מועטת הוי כבידו, וכשלו ומהני להפרישו לתרומה ולמעשר.

ולפי"ז ק"ו שיכול ליחדו לשם נר חנוכה, וי"ל דסגי בזה לענין דין שייכות בשמן כיון דיכול ליחדו ולהקצותו לנ"ח מדין מתנה מועטת שפיר מהני ויוד"ח, ויש לבאר דודאי הכא נחשב כמתנה מועטת ולא רק בגלל שהשמן הוא דבר מועט, אלא אפ"ל אם היה כמות גדולה שפיר מקרי מתנה מועטת, שכן מעשר ראשון לענין מכירי הכונה נחשב מתנה מועטת, אף כור של מעש"ד כיון דבלא"ה צריך ליתן, הרי נחשב שלא נתן מעצמו אלא רק טוה"ג, ונמצא דהוי 'מתנה' מועטת, וא"כ כל שכן הכא שאין בעה"ב מפסיד כלום בכך שהאכסנאי משתתף אלא רק מרויח פריטי פשוט דהוי מתנה מועטת,

וע"ע בקצוה"ח (רע"ח טו בסוף - דבריו) שהביא שמצא בתשובת מוהרי"ל, דמתנה מועטת אינו רק משום ד"אסור" לחזור בו, אלא דהוי מוחזק ממש ואינו "יכול" לחזור בו וזה חידוש גדול. וא"כ הוי כעין קנין [ומ"מ יש לדון דאם חכמים בטלו דין קנין כסף אפשר דאף במקום שמהני משום מתנה מועטת, ואינו מסתבר, ואפשר שתלוי במחלוקת הנ"ל לענין התחייבות בקנין כסף]

והנה בתוס' כתובות דף ק"ב כתבו דיש דברים שאינן צריכין קנין, דכיון דגמרו ומקני א"כ מעשה קנין, והביאו ראייה ממתנה מועטת, בפירקין הזהב ב"מ דף מ"ט, והיינו מדיוכל לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, אלמא דקני, והוא כהנ"ל

אכן יעו"י בקוב"ש (ב"ב שע"ד) שתמה מאוד על דברי הקצוה"ח הנ"ל ונקט דגם מתנה מועטת לא הוי קנין גמור, וביאר התוס' שם בענין אחר ולפי"ז לא א"ש [וגם להנ"ל יש להבין אמאי צריך דוקא פריטי, ויש ליישב, וע' לקמן].

### יב. קנין אמירה

והנה יעו"י בדברי השע"ה צ' (תרע"ז סק"ט) הביא את דברי המג"א בשם הרשב"א, דלאכסנאי מהני אם בעה"ב מקנה לו מקצת מן השמן, אף בלא נתן פרוטה, וכתב בשע"ה צ' סק"ט וז"ל 'מקנה' ולכאורה הכוונה באחד מדרכי הקנין ולא באמירה בעלמא" ע"כ. ולכא' צ"ע מה סלק"ד דיהני אמירה בעלמא, וצ"ע"ג. אכן להנ"ל א"ש דבאמת י"ל דמהני

מדין מתנה מועטת ויספיק אמירה, ולפי צד זה מה שצריך פריטי, זה ככה"ג שאין בעה"ב רוצה להקנות לו, אך למשנ"ת אפשר דכיון שחייבוהו חכמים לקיים המצוה בממונו [וכמ"ש ה"ב"ח] לכן הצריכוהו ליתן פרוטה, או שיקנה לו ממש השמן ואז הוא ברשותו לכל דבר, ונחשב שקיים בממונו.

### יג. מדין ערב

עוד יש לבאר דהכא שעושהו שליח להדליק ולכלות את השמן עדיף טפי ונחשב כשלו, וזה לפי מה שמצדד הרא"ש קידושין (פ"א סי' י"ג) שהאומרת תן מנה על הסלע או לכלב מהני לקידושין ונחשב כאילו קבלה בעצמה מדין ערב [וכדאייתא שם ז' רע"א תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב כיון שהוציא ממון על פיה הוי כאילו קבלתו], והנה לפי"ז כאן מעיקרא שאני מכל קנין מטלטלין על ידי מעות, דהרי בשליחותו מדליק ומבעיר, ובזה נחשב כאילו קיבל השמן מדין ערב,

אכן הרשב"א [קידושין שם] חלק עליו ונקט דדין ערב לא מהני במקום שאינו נותן לבן דעת, אלא זורק לים, ולפי"ז הכא שמבעיר השמן ליכא דין ערב, ועוד יש לדון גם לפי הרא"ש דהא הכא בלא"ה מדליק הנר גם עבור עצמו, ומנ"ל שיש בזה דין ערב [אכן מבואר להד"ל בשו"ע חו"מ (רס"ד ד) דהמוציא הוצאות עליו ועל חבירו גם באופן שתרוויהו נהנים, אלא שאומר לו מראש שעושה גם עבורו, שפיר מתחייב חבירו ממון עבור זה, ונמצא שנחשב כאילו קבלו, גם ככה"ג, ולפי"ז גם הכא י"ל דהוא מדין נהנה ויל"ע]

### יד. מדין משתרשי ליה

אכן הנה מבואר שם להד"ל בדף ח' קידושין שם דבאומרת תן ככר לכלב, אם בכלב שלה הרי זה מקודשת, וצ"ב במה קנתה הככר, וחידש שם הרשב"א [ח' ב'] דכיון ד'משתרשי ליה' הוי כאילו קבלה ממש, והיינו כיון דמוטל עליה להוציא ממון להאכיל הכלב שלה, נחשב כאילו קבלה את הככר ממש, ולפי"ז הכא א"ש היטב, דהכא כיון דאכסנאי חייב להדליק בעצמו, הרי בהדלקת בעה"ב משתרשי ליה, וא"כ נחשב כאילו קבל את השמן ממש, וכדברי הרשב"א הנ"ל, [אלא שאם לא נתן לו פרוטה הרי בעל הבית מדליק עבור עצמו ודוק]

ובזה מיושב היטב מה שהעירו לעיל, אמאי מבואר קודם בגמ' שבת כ"ג א' דאכסנאי חייב בנ"ח, ולא מיד שצריך להשתתף בפריטי [ויעו"י ב"ר"ח שנראה שהם ב' דינים] ואילו בשו"ע מוכח שעיקר הדין הוא רק להשתתף, והשמיט הדין דאכסנאי חייב בנר חנוכה אכן להמתבאר א"ש, דרק משום שאם לא היה בעה"ב מדליק היה האכסנאי חייב בעצמו להדליק, הרי שמשום כן מהני הפריטי, דהוי משתרשי ליה, ולכן הוקדם הדין דאכסנאי חייב בנר חנוכה, וממילא נחשב משתרשי בהדלקה, אכן בשו"ע לא הוצרך להקדים דין זה שלא נחשב דמעיקרא דדינא מדליק בעצמו, דבאמת עיקר הדין שכאשר בעה"ב מדליק רק צריך ליתן פריטי. וא"ש.

### טו. עליה - הלוקח ליד המקח

ועוד נראה ליטב לפי המבואר בדברי הגמ' מט ב' דאם השכיר הלוקח עליה למוכר מהני..... ודוק בטעם זה אכן הכא זה להיפך, דהלוקח שוכר אצל המוכר, אכן בדברי הרא"ש ב"מ (פרק ד סימן ח) כתב כדברי התוס' וה"ה נמי אם היתה עליותו של מוכר מושכרת ללוקח כיון שהוא דר בעליית המוכר ותפול הדליקה בבית המוכר טרח הלוקח להציל פירותיו שבבית המוכר. וא"כ א"ש טובא דהא הכא האכסנאי הוי ממש כמו שדר בעליה ומיושב היטב

### טז. קנין דאורייתא מהני לדרבנן

לשיטת רש"י - והנה בדברי רש"י (ב"מ מח א ד"ה קאי באבל) מבואר דהמקדש בקנין כסף הרי חיישין לקידושין, כיון דמדא' מהני זה חידוש גדול שהרי רבנן הפקיעו את הקנין, ומוכח שלענין דינים דאורייתא לא הפקיעו את הקנין, וע' ברעק"א (שם) שנסתפק בכונת רש"י אם איירי רק לענין המעות או שמא גם לענין החפץ הנקנה, וכן נסתפק

במחנה אפרים (קנין מעות סי' י"א) והנה לצד זה דגם לענין החפץ הנקנה הרי עדיין קיים הקנין דאורייתא [אלא שיכול לחזור בו, ולהפקיע הקנין] ומהני לגמרי מדאורייתא, א"כ שפיר לק"מ הלא הכא דנים לענין שם 'קנוי' ו"ל דודאי קנין דאורייתא מהני לדרבנן, ובזה שפיר אתי חידוש ר' זירא, דהכא אין הנידון לענין חזרה אלא רק לענין אם נחשב קנוי ואם נחשב השמן קנוי מדאורייתא ודאי יהיני מדרבנן, וא"ש אכן שיטת רש"י הנ"ל מחודשת וכאמור גם בעיקר הדין נסתפקו האחרונים אם כוונת רש"י גם לענין החפץ ואם נימא דכונת רש"י רק לענין המעות הרי כאן לא א"ש, דהרי כאן בעינן שהשמן יחשב של המדליק.

#### יז. הקנין לא נתבטל

הקונה במעות האם רבנו בטלו את הקנין או שיש אפשרות לחזור - אכן נראה דגם לשיטת הראשונים האחרות יש לומר דהכא מהני, והנה דעת התוס' לעיל מג' א' דלא בטלו את קנין המעות אצל המוכר, וא"כ נמצא שמדא"י יש עדיין קנין, אכן זה אינו ראי' דהתם איירי לענין המעות עצמם, ולא לענין הדבר הנקנה והכא זה השמן, ובזה אין לנו ראי' דעצם הקנין קיים, אלא די שיש לו זכות שימוש במעות.

אכן נראה דגם לענין הדבר הנקנה ל"ל דמהני, דהנה דעת הבעל המאור [כ"ח ב' מדה"ד ד"ה וכתב הר"ף] דחכמים לא ביטלו את עצם קנין המעות אלא רק שנתנו אפשרות לחזור, ועינינו ששם נשפרו החיטים ממש הרי הלוקח אינו יכול לחזור, והנה אף שהרמב"ן חלק עליו בעיקר הדין ונקט שיכול לחזור גם לאחר שנשפרו החיטים יעו"ש, הרי מוכח מדבריו בדף מט. שגם לשיטתו הדין הוא רק דיכול לחזור, ואף שהדבר תמוה דאם הקנין קיים כיצד יכול לחזור, ובפרט לאחר שנשפרו החיטים, ויבואר הדבר לקמן היטב, ומ"מ לצד זה הרי לק"מ, דהרי באמת קנה את השמן, וכיון שאף אחד מהצדדים אינו חפץ לחזור בו מהני,

והנה נראה שגם שיטת הרמב"ם כן דיעו' בדבריו בפ"ט מהלכות תרומות שישאל הקונה פרה מכהן בקנין כסף, הרי אף שמדרבנן לא קנה, כיון שהוא לענין דאורייתא הרי אסור לכהן להאכילה בתרומה, ומבואר דנחשב קנוי מדאורייתא, ובביאור הדבר יעו' בדברי הקה"י סי' מ"א שהוכיח לנכון מדברי הרמב"ם [בענין לוקח שהשכיר את העליה], דגדר התקנה דאם חזר בו מהמקח התבטל הקנין למפרע. ולצד זה כל שלא חזרו ולא יחזרו בהם לעולם, לא בטלו חכמים את המקח, ומיושב היטב דלענין נר חנוכה לא איירי שחזר בו כלל. ונראה פשוט דגם לא שייך שיחזור בו כיון דכאן המקח הוא שידליק עבורו, ולאחר שהדליק לא שייך שיחזור בו [ושאני בנשפרו החיטים שלא התקיים המקח]

#### יח. אכסרה

עוד יש לדון דהכא מהני הקנין לגמרי, דהנה מבואר בדברי הגמ' (מ"ו ע"ב) דאם קונה במעות שאין מנינם ידוע [היינו אפי' אם ידוע רק למוכר] מהני קנין זה, כיון דלא שכיח לקנות באופן זה, ויש לדון באופן שהמעות ידועות, אך אין ידוע לקונה שיעור הפירות, דהיינו שרואה פירות בלא מנין ובלא משקל, ונחלקו בזה הסמ"ע והט"ז, והכריע הנתח"מ סי' קצ"ט סק"א כהט"ז דגם כה"ג מעות קונות, ולפי"ז י"ל דהא הכא אינו מקפיד כלל לשיעור השמן המדויק ונותן בסתמא כפי השמן שיתן המוכר, ואף אם נימא שצריך להוסיף שיעור חצי שעה הרי אין זה שקנה בדיוק שיעור זה, אלא שצריך היכר שהשתתף וכמשנ"ל לעיל, ובפרט שהכל תלוי בעובי הפתילה וא"כ נמצא דהוי כקנה בלי שיעור.

#### יט. בנר חנוכה לא שייך טעם התקנה

לא שייך טעם התקנה - והנה בעיקר הענין נראה דהכא לא שייך כלל האי תקנה, וכבר כתב הרמ"א סי' קצ"ח ס"ה דבמקום שלא שכיח דליקה ליכא האי תקנה, ומעות קונות, [ומקורו מדברי העיטור (ח"א מאמר ב קנין, יא ע"ד) והירושלמי (ב"מ פ"ד ה"ב) שהובאו בבית יוסף] שכן כל החשש שיאמר נשפרו חיטיך בעליה, והנה הכא באכסנאי

הקנין אמור לחול רק ברגע ההדלקה, שאם נשפך השמן קודם הרי לא זה השמן שקנהו, וא"כ כל הקנין חל רק ברגע ההדלקה, ולאחר מכן ודאי שלא שייך לומר שיאמר לו נשפרו חיטיך בעליה, דהרי כבתה אין זקוק לה ואם נשפך כדרכו הרי זה עיקר המקח, ודו"ק

והנה יש נפק"מ גדולה בין כל תירוצים שהובאו לעיל, שיש מהתירוצים שעולה שאף שלא קנה ממש, מ"מ לענין מצות נר חנוכה מהני, ויש תירוצים שהכא קנה מטעמים שונים. ויש תירוצים דאף שלא הוי קנין גמור מ"מ הוי קנין שמהני לדון נר חנוכה, ויש תירוצים שנחשב כאילו קנה, ויש כמה נפק"מ אם הוי קנין גמור או שרק מהני לדון נר חנוכה, וכגון בכבתה למי שייך השמן, וכן יש לדון אם סברות אלו שייכי גם בפתילות [לפי הרשב"א תקמ"ב דגם צריך להיות שותף בפתילה] אכן הרמב"ם והשו"ע הזכירו רק השתתפות בשמן, וכן יש לדון אם להסברות שייכות גם כששתתף בבקבוק שמן לכמה ימים. ועוד יש לדון אם מהני גם לב' בע"ב שמשתתפים, או רק לאכסנאי וכן יש לדון אם מהני התירוצים גם לענין נר שבת, דמבואר ג"כ בסי' רס"ג דצריך ומהני השתתפות בפריטי, ועוד. ותן לחכם ויחכם עוד.

#### כ. בספק אם מהני קנין מעות

והנה יש לדון בקנין מעות שתלוי במחלוקת הפוסקים וכמו בחלק מהתירוצים דלעיל, אם מהני הקנין במעות או לאו, שמה נאמר דכיון שהמוכר מר"ק הרי הממע"ה ולא נחשב שקנה, אולם יש לדון דאף אם הוי ספק לגבי הקנין, יהני לענין מצות נר חנוכה, לפי מה שחידש בשער משפט סימן קצח ס"ק ג' דבכל ספק אם מהני קנין כסף או לאו, נקטינן דהוי קנין, אף להוציא מיד המוכר, וזה על פי דברי הרב המגיד פ"ד הל' גזילה, כיון דדבר תורה מעות קונות אלא שחז"ל תקנו דליבעי משיכה, ולכן במקום דאיכא ספיא דפלוגתא דרבוותא אי תקנת חז"ל היתה, בזה מוקמינן לה אדינא דאורייתא דמעות קונות ומוציאין מיד המשכיר, דלא אתי ספק תקנה, ומוציא מידי ודאי דאורייתא. וזה חידוש גדול, אכן הכא גם לא צריך לזה, דנראה שהכא מספק ודאי יהני הקנין, כיון שאין נפק"מ ממונית לבעה"ב, אלא רק נפק"מ לאכסנאי אם יד"ח, והוי ספק דרבנן, [והנפק"מ הממונית היחידה יכולה להיות לענין הפריטי אם צריך להחזירם לאכסנאי ובזה דוקא המוכר מוחזק] ולכו"ע יהני, ולפי"ז מיושב היטב דברי השו"ע והגמ"ל.

#### ראש החבורה

#### הגאון הרב אלקנה סנס שליט"א

#### שומר שמסר לשומר באבידה / ב"מ לו.

איתא בגמ' בבא מציעא לו. איתמר שומר שמסר לשומר רב אמר פטור ור' יוחנן אמר חייב ואמר אביי לדעתיה דרב שומר חנינם שמסר לשומר שכר ובין שומר שכר שמסר לשומר חנינם פטור דהא מסרה לבן דעת. ולדעת ר' יוחנן דחייב השומר הראשון בין שומר שכר שמסר לשומר חנינם דגרע בשמירה ובין שומר חנינם שמסר לשומר שכר דהוסיף בשמירה בכל אופן חייב משום דאמר ליה אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר וכו'. וסברת רבא דהטעם דחייב הוא משום דאת מהימנת לי בשבועה האיך לא מהימן לי בשבועה. [והנפ"מ בין הטעמים אם השומר הראשון יכול להישבע באופן שראה או שהיה עדים, יעויין בתוס' ד"ה את מהימנת לי בשבועה]. וברמב"ם פ"ה ה' ובשו"ע רצ"א סכ"ו פסקו לדינא ששומר שמסר לשומר חייב.

והנה במוצא אבידה נעשה המוצא לשומר על האבידה. [שומר חנם לרבה ושומר שכר לרב יוסף], ואם כן יש לדון אם מסר המוצא את האבידה לאחר האם נסתלק המוצא מהשמירה על האבידה, או דהוא כמו כל שומר שמסר לשומר דנקטינן דחייב השומר הראשון. ובפשטות ניתן לומר דיהיה פטור, משום דעיקר הסברא דשומר שמסר לשומר חייב מטעם שאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר והוי כמו שהתנה עליו שלא יתן החפץ לאחרים כמבואר בראשונים, וזה הרי לא שייך במוצא אבידה דהבעלים כלל

לא הפקידו אצל המוצא, ומה שנעשה שומר הוא משום דרחמנא חייביה, וממילא אם מסר המוצא את האבידה לאחר ונגנב החפץ יהיה המוצא פטור.

אך יעויין בשיטה מקובצת בשם הראב"ד בסוגיא דשומר שמסר לשומר שביאר בהא דאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר וז"ל, ובטעם שיש בני אדם שפגיעתן יפה זה מזה ואין המקרים הרעים פוגעים בהם כשאר בני האדם הילכך השומר הראשון לעולם הוא משלם לבעלים ע"כ. ומבואר בדבריו דאין הטעם מפני שיש זכות למפקיד טעון שרצונו שהפקדון ישאר ביד השומר ולא יעבור לשומר אחר, אלא בעצם אסור לשומר להעביר לשומר אחר, מכיון שיש אנשים שמקרים רעים פוגעים בהם יותר ולכן אם מסר השומר לשומר אחר יהיה חייב המוצא משום שאסור לו לתת לאדם אחר שאפשר שהמקרה הרע פוגע בשני יותר ומזלו אינו טוב. [ואפשר לדחות שדברי הראב"ד הם ביאור בזכות המפקיד שאין רצונו להעביר לשומר אחר מפני המקרה הרע שפוגע באחרים, ובדוקא הפקיד אצל שומר זה, אך בשומר אבידה דאין הבעלים יודעים כלל מי השומר א"כ יוכל להעביר האבידה לשומר אחר].

והנה בשו"ע הרב (הלכות מציעא סעיף ל"ב) כתב וז"ל, ואם רוצה ליסע לעיר אחרת ואינו רוצה להוליך עמו הפקדון משום אחריות או טורח הדרך ימסרנו לבית דין והם ימסרוהו לנאמן אצלם, וכל זה בפקדון אבל באבדה בכל ענין רשאי למסרה למי שנאמן אצלו לשמרה שהרי לא נעשה שומר עליה אלא ממצות המקום ובכל המצות שלוחו של אדם כמותו. מבואר להדיא דשומר אבידה יכול להעביר האבידה לשומר אחר ונסתלק הוא משמירתה.

אמנם בחזון יחזקאל על התוספתא (בבא מציעא פ"ב ה"ט) כתב, המוצא בהמת חבירו חייב להטפל בה, כלומר שסד"א שהרשות בידו למוכרה לאחר שהסכים להתעסק במצות השבתה, קמ"ל שהמוצא חייב להטפל בה משום שאחר שהתחיל במצוה נעשה שומר עליה עד שיחזירנה לבעלים, ואם ימסרנה לאחר ישנו בדין שומר שמסר לשומר. והיינו דתני בספרי, ואספתו אל תוך ביתך - ולא בית אחר. משמע שבעת נטילתו הטיילה עליו התורה חיוב שמירה קבוע, דאם נימא שמצות השבת אבידה חלה עליו כל רגע ורגע והיא המחייבתו בשמירה כל רגע מחדש, א"כ יוכל למסור לאחר שיתעסק במצוה, אלא על כרחינו מוכח דהחיוב חל משעה שמרים האבידה עד שיחזירנה לבעלים. ואם מסרה לאחר הרי הוא כשומר שכר שמוסר לש"ח דגרועיה גרע לשמירתו דהראשון חייב דכיון דהראשון נעשה עליה שומר קבוע עד שיחזירנה לבעלים אינה עוד אבידה, ואין השני עוד עליה שיהיה בדין שומר שכר, והרי הראשון פושע ואע"פ שאין להטענה דאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר. עכ"ד.

המבואר בדבריו דמוצא אבידה נותחייב בשמירתה אם מסרה לאחר לא נסתלק מחיובו וחייב כשאר שומר שמסר לשומר. ומב' טעמים, הא' ואספתו אל תוך ביתך, שהחיוב חל ברגע שנטל את האבידה ואינו חיוב המתחדש כל רגע ורגע. והב' שהתורה הטיילה החיוב על המוצא לשומר על האבידה, ומכיון שהיא אבידה מחויב בשמירתה, משא"כ לגבי השני אינה בגדר אבידה, וממילא לא שייך שייחשב שומר עליה, ולכן נקט החזו"י דגרועיה גרע לשמירתו וחייב. [וביאור זה א"ש לדעת השו"ע סי' רס"ז סט"ז דשומר אבידה ש"ש, אמנם לרמ"א שם דס"ל דשומר אבידה ש"ח צ"ב בזה].

וא"כ סברת השו"ע הרב אפשר שנוקט שכל רגע ורגע מתחדש חיוב השבה, וממילא יכול למנות שומר חדש לחיוב המתחדש ברגע הבא. ועוד דאפילו אם לא נחשב אבידה כשנותן לשני מחמת שמירת הראשון, לפי מה שמבואר בשו"ע הרב שחיוב השמירה הוא מחמת המצוה ולכן יכול למנות שליח לעשות המצוה במקומו, א"כ נכנס השומר השני תחתיו אף לענין המצוה. [וכבר נחלקו האחרונים בחקירה זו לענין שמירה בבעלים באבידה, האור שמח נקט דשומר אבידה בבעלים חייב, דכל רגע ורגע



או טלה בסוס אין לו הוניה, שזה רוצה במחט יותר מן השריון" ולכא' וכי גלגל שהאדם נצרך בדחפיות למחט אין הוניה והא במקח וממכר הוי הוניה ביתר משתות, אלא ע"כ ששונה חליפין ממקח וממכר דבחליפין הפעולה נעשית ע"י צורת המטבע דהיינו החפצא ולא מכח השיווי ומש"ה אין חסרון של אונאה משא"כ במקח וממכר דמכח השיווי והוי הוניה.

**ועכשיו ניתן לתרץ דעת הרמב"ן** בחילוק בין זהב מול כסף לזהב מול מטלטלין ע"פ הגר"ח על הרמב"ם מעש"ש פ"ח ה"ז שמגדיר שישוד קנין כסף הוא לקנות את הדבר שכנגדו משא"כ קניין משיכה שקונה את גוף הדבר, ולכן כסף כל מהותו היא מטבע היוצא מפני חריפותו וביחס אליו זהב הוי פירא, משא"כ זהב ביחס למטלטלין שכל מהותו לקנות את שכנגדו הוי טיבעא.

**הרב אברהם ישעיהו לוי**

**בעניין חיוב לשכור פועלים באבידה**

יל"ע בכל השבת אבידה שאני לא יכול להרימה כגון שהיא כבידה וכו' האם מוטל על המוצא לשכור פועלים ולהשיב החפץ או"ד דלא הטריחוהו עד כדי כך וכל החיוב הוי רק היכא דהוא עצמו יכול להשיב את האבידה בכוחות עצמו וגם את"ל דלשכור פועלים לא חייבתו התורה יל"ע האם הסיבה משום דהוי טירחא ולא הטריחוהו חז"ל באבידה יותר מדיי או"ד אי"ז משום הטירחה אלא משום דלא חייבוהו חכמים להוציא ממון ואפ' דכשימצא את הבעלים יוכל לטול מהם הכסף עכשיו כעת זה הוצאה בשבילו וגם אפשר שלא ימצא את הבעלים וגם אם נאמר שלמרות שלא ימצא את הבעלים עדיין יוכל למכור את האבידה לאחר יב' חודש ולטול המעות שהוציא אכתי יש דברים כמו ספרים או כלי נחושת זכוכית זהב שאינו יכול למוכרם כלל וכלל ומחמת כן לא חייבוהו חכמים כלל למיזל ולהוציא ממון.

וג"מ בין הטעמים היכא דיש לו פועלים בחינם לפי הטעם של טירחה אמרינן דכל החיוב הוי רק היכא דהוא עצמו יכול משא"כ היכא דצריך להביא פועלים הוי טירחה יתרא ולא חייבו בזה חכמים.

והיה מקום להוכיח מכמה מקומות דאינו מחוייב להשכיר פועלים כלל ואפ' דהוי בחינם כיון דהוי טירחה וזוהי לא חייבו חכמים:

א. מזקן ואינה לפי כבודו דהרי שם אינו מובן אמאי אינו חייב ע"י פועלים ואז לא יתבזה אלא ע"כ דלשכור פועלים לא חייבתו התורה.

ב. מכהן בבית הקברות אינו מובן הפטור כיון דיכול להשכיר פועלים אלא ע"כ כנ"ל ג. בגמ' סנהדרין עג גבי הצלת חברו מנהר הביאה מקור ממה דכתיב לא תעמוד על דם רעך והקשתה אמאי צריך לזה ולא תיפוק להא מהשבת אבידה ותירצה דאם היינו לומדים מהשבת אבידה היינו אומרים דמחוייב רק היכא דיכול ע"י עצמו אך אם כל אפשרותו להצילו הוי ע"י שכירות פועלים לזה לא חייבוהו קמ"ל קרא דלא תעמוד לומר דאפ' שיצטרך ע"י כך להשכיר פועלים מחוייב בזה ומשמע מהגמ' דבאבידת ממון אינו מחוייב לשכור פועלים ורק באבידת נפש יש חיוב.

אך יש לדחות הראיות: דגבי זקן וכו' אפשר דכל מה דקאמר התורה רק היכא דאין לו אפשרות לפועלים והוא עצמו צריך להשיב האבידה ע"ז אמרינן זקן וכו' משא"כ היאך דיש לו אפשרות להביא פועלים או בשכר ומיירי שיקבל המעות או בחינם אפשר דמחוייב בזה כיון דזה לא חשיב זקן ואינה לפי כבודו וכן יש לדחות גבי כהן בבית הקברות דכשיש לו אפשרות להביא פועלים אי"ז נחשב לכהן בבית הקברות ולכן ודאי דיהי מחוייב להביא

**הרב איתמר אברהם גונן**

**בגדר פירא וטיבעא / ב"מ מד.**

**ב"מ מד. - מה:** הזהב קונה את הכסף הכסף אינו קונה את הזהב ובגמ' שם מבואר דבילדותיה דרבי סבר שזהב הוי טיבעא וכספא הוי פירא ובזקנותיה הדר ביה שזהב הוי פירא וכספא הוי טיבעא, ותנן התם ב"ש אומרים לא יעשה סלעים דינרי זהב וב"ה מתירין, ר"י וריש לקיש נחלקו במה נח' ב"ש וב"ה חד אמר נחלקו בסלעים על דינרין דלב"ש זהב הוי פירי וכספא הוי טיבעא וטיבעא על פירא לא מחללינן דכתיב "וצרת הכסף בידך" אבל פירי על דינרין לכו"ע מחללינן דדהבא כלפי פירי הוי טיבעא ולב"ה זהבא הוי טיבעא וכספא הוי פירי, וחד אמר אף בפירי על דינרין נחלקו.

**ונרא"ש כתב** דקי"ל כזקנותיה דרבי דדהבא פירא הוי וכספא טיבעא הוי אולם זהב ביחס למטלטלין הוי טיבעא כדמוכח במתני' "מטלטלין קונים את המטבע" ומטבע היינו כל המטבעות דבמתני'.

**הרי"ף הביא דעת הרא"ש ונחלק עליו,** וטעמו דהרא"ש לא כר' האי גאון שזהב תמיד הוי פירא אף ביחס לשאר מטלטלין וכן לעניין חליפין - ולשיטתו זהב הוא פרי וניתן לעשות בו חליפין ולקנות עמו טלית וכן להיפך.

**וברמב"ן נחלק על הרי"ף וסבר** דבחליפין הזהב חשיב טיבעא ביחס למטלטלין וממילא א"א לעשות בו חליפין דקי"ל אין מטבע נעשה חליפין, ורק זהב ביחס לכסף הוי פירא והוכיח כן מלקמן מה: תנן הזהב קונה את הכסף מאי לאו בחליפין - ושי"מ מטבע נעשה חליפין - ואי כהרי"ף דהוי פירא מאי הסי"ד בגמ'.

**אולם צ"ב בדעת הרמב"ן** אמאי זהב ביחס לכסף במקח וממכר הוי פירא ואילו ביחס לחליפין הוי טיבעא?

**וכן יש לתמוה בדעת הרמב"ם** שבה"ש מעש"ש פ"ה הל' יג פסק "מעות מע"ש אם רצה לצרפם בדינרי זהב כדי להקל משאן מצרפן, ואם צרפן לעצמו אינו מוסיף חומש שאין זה דרך פדייה". משמע שזהב הוי טיבעא ביחס לכסף, ואילו ברמב"ם הל' מכירה פ"ו הל' ג פסק "במה דברים אמורים בזמן שקונה שאר מטלטלין באחד ממיני מטבעות אלו או עבדים וקרקות, אבל הדינרין של זהב לגבי מטבעות של כסף הרי הן כפירות, וכן המעות של נחשת, כמו פירות לגבי מטבעות של כסף". משמע שזהב ביחס לכסף הוי פירא ?

**ונראה לומר** ע"פ הסבר הרמב"ן בדברי הגמ' אמאי מטבע לא נעשה חליפין - דדעתיה אצורתא וצורתא עבידא דבטלה וביאר הרמב"ן והוי ליה כדבר שאין גופו ממון ולהאי טעמא אין נעשה חליפין, וכוונתו שאפ' שלמטבע יש ערך עצמי שהוא "כח השיווי" (בשונה ממטבעות זמננו) כל עוד ואין לו צורה אין שם תואר של "חפץ - מטבע" ובשביל חליפין בעינן חפץ שיוצא בהוצאה ולא סגי בכח שיווי לחודא. וההגדרה היא שממון יכול לפעול בשני צורות או מצד החפצא שבו או מצד השיווי שבו.

וכן נימא ע"פ רש"י בסוגיין (מה): "וצורתא עבידא דבטלה שהמלך פוסלה וגוזר לצור צורה אחרת הלכך הוי ליה דבר שאינו מסוים וממעטינן לה מנעל דבעינן דבר המסוים", משמע מדבריו שאף שגופו ממון יש חסרון מצד דבר שאינו מסוים, דבחליפין בעינן דבר המסוים כדמעטינן לקמן מז. אליבא דר' ששת דמהני חליפין בפירות, מסוים, למיעוטי חצי רמון וחצי אגוז, דבחליפין נתחדש קניין חפץ בחפץ ללא הסתכלות על שוויותו אלא רק על שלמותו ועד כמה שיש חסרון בעצם השם חפץ שבו לא מהני ביה חליפין.

**והראיה לומר** חילוק זה היא מהרמב"ם בהל' מכירה פ"ג הל' א המחליף כלים בכלים או בהמה בהמה אפילו מחט בשריון

מתחדש החיוב שמירה ואה"נ שעל הרגע הראשון יהיה פטור מדין שמירה בבעלים, מ"מ לאחר מכן יתחדש עליו חיוב שמירה ויהיה חייב מכיון שעל אותו חיוב אין בעליו עמו. והגר"ח הלוי חולק וס"ל דהמחייב בשומר אבידה הוא שעת הנטילה ולפ"ז כיון דשמירה בבעלים תליא בשעה ראשונה נמצא דאם היו בעליו עמו בשעת מציאת האבידה נפטר השומר מחיובי שמירה].

והנה יש לעיין ע"פ הנ"ל באופן שאדם מוצא אבידה ומתבקש להניחה במחלקת מציאות וכדו' האם שפיר עביד למעבד הכי או דלמא הוי כשומר מסטר לשומר שלדעת החזו"י נחשב גרועי גרע לשמירתו ונשאר בחיובו, וא"כ אין היתר לדבר זה.

ונראה דיש לחלק בזה דדוקא היכא שהשומר מסר לשומר אחר בזמן שהיה יכול לקיים באבידה את המצוה עד דרוש אחיך אותו והשבות לו יש לומר דגרועי גרע לשמירתו, אך במקום שדוקא כשמיניח האבידה במקום פלוני המפורסם לאבידות אדרבה מקרב הוא בזה את הבעלים למצוא אבידתו, א"כ אפשר שיהיה מותר להוציא האבידה מידו משום דכל חיוב השמירה הוא לקיים ההשבה לבעלים, וזוהי שמיניח האבידה במקום שהבעלים קרובים למוצאה עדיף טפי.

**הרב חיים גונן**

**בביאור דברי רש"י דטרח לפרש דברים פשוטים / ב"מ לה:**

דף לה: מתני' השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר ומתה כדרכה ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל ישלם לשוכר וכו'. וברש"י ד"ה ישבע השוכר וז"ל: למשכיר עכ"ל. ולכאורה צ"ב מה בא רש"י לאפוקי בזה, דלמי ישבע השוכר אם לא למשכיר? ובגמ' "מכדי שוכר במאי קני להאי פרה, בשבועה" וכו'. ופירש"י ד"ה בשבועה וז"ל: שהוא נשבע למשכיר עכ"ל. וגם כאן צ"ב מה בא רש"י להוסיף דפשיטא הוא שנשבע למשכיר. וחופשתי ולא מצאתי מי שעמד בזה. וכן בהמשך דברי הגמ' "פעמים שהבעלים משלמים כמה פרות לשוכר" ופירש"י ד"ה פעמים שהבעלים וז"ל: המשכירין הראשונים עכ"ל. וצ"ב מה כוונתו שכתב "הראשונים" הרי יש רק משכיר אחד, ומצאתי שכן העיר בלחם אבירים והניח בצ"ע.

ובכגון דא שאין לנו ביאור אחר, יש לנו כלל ממרן הבית יוסף בדברי רש"י, וכן כותב משמו המהר"ם בן חביב בספר תוספת יום הכיפורים (יומא דף פב): על דברי הגמרא היא עוברא דארחא כו' פרש"י שהריחה ויה"כ היה. איכא למידק מה בא רש"י ללמדנו דיום הכיפורים היה. עכ"ל. ומתרץ שם ג' תירוצים. ובתירוץ השני כתב וז"ל: ועוד יראה דלפעמים בא רש"י לתקן הלשון היכא דהוא קצר בגמ' דהוה ליה למימר 'הוא עובדא דארחא ביה"כ' ולא דארחא סתם, ולא ידענו באיזה יום היה, ומתשובתו של רבי למדנו דיה"כ היה, ואפילו התלמוד לפעמים מתקן לשון התנא הקצר כדאשכחן פרק שור שנגנ ד' וה' וכו' דתנן חש"ו כו', אלא אימא ר"י אומר. וכתב מהריק"א בכללי הגמרא (דף קיד) וז"ל ומכאן תשובה לתמיהים על רש"י איך מפרש דברים פשוטים מצד הענין וטעמא מפני שמצד הלשון הוא מגומגם עכ"ל. והכא נמי יש לנו לפרש כן בדברי רש"י דאף שמפורש בגמ' שנשבע השוכר למשכיר מ"מ במשנה אינו מודגש. וכן מש"כ בשבועה "שהוא נשבע למשכיר" הוא כדי שיהא הלשון מתוקן טפי. ועפ"י"ז מבואר על דרך הפשט מש"כ רש"י בריש קידושין (ב). האשה נקנית 'לבעלה'. דלכאורה פשיטא הוא דלבעלה נקנית. וכן הוא הביאור בהמשך המשנה שם "האשה נקנית" - 'ליבם'. [וראה עוד בביאור רש"י בקידושין שכתב 'לבעלה' מש"כ בזה בחידושי הרא"ה ובספר לחם אבירים וכן בספרי שמועה ברורה (קידושין סימן א עמ' זז) משם מו"ר הגאון הגדול הגר"ש פוברסקי צ"ל].

מבארת שאופן זה הוא מלתא דלא שכיחא - שהתייחסו לחפץ בתור שוויונו ולא בתור חפץ שהיא עיקר מציאותו. ובמילתא דלא שכיחא רבנן לא גזרו. ובזה מבארת את דברי המשנה שכל הנעשה דמים באחר כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפין.

ובאופן הקניה של חפץ בתורת דמים כתב רש"י בד"ה "כיצד החליף דמי שור בפרה" מר לו שור בכ"כ מעות ומשך את השור ונתחייב לו המעות א"ל הלוקח פרה יש לי שאני נותן לך בדמי השור וניאותו יחד וקבל עליו נתחייב בעל הפרה לתת לו את הפרה ואין אחד מהו יכול לחזור. וה"ק כל הגישום דמים באחר כל המטלטלין שאדם שם לחבירו ונותן לו שומת דמיהן בשביל חפץ אחר שהיה לו ללוקח כיון שזכה זה לוקח ראשון במטלטלין הראשונים שמשכן ואפילו בתורת דמים ע"מ להקנות לו חפץ שלו בדמים נתחייב זה לוקח שני בכל אונסי החליפין".

והנה בתחילת דבריו נראה שתורת דמים היינו שמכר חפץ ונתחייב הלוקח דמיו, ולאחר זמן התרצו שהלוקח יפרע את החוב בחפץ אחר, וע"ז כתב רש"י שסיכום זה מחייב את בעל הפרה לתת את הפרה ומשמע שלא נקנה לגמרי.

וכשמפרש את המשנה מבאר שמראש סיכמו ביניהם שמשכיכת השור תהיה בתורת דמים וכאילו משך כסף של מקח, ובמשכיכת השור יקנה את הפרה בקנין כסף. ובזה כתב רש"י שמשכיכה פועלת קנין גמור אף להתחייב באונסין, ולא רק התחייבות.

והנראה בזה ברש"י ביאר שיש חילוק איך התורת דמים נעשה, שאם נעשה בשני שלבים וכראשית דבריו ובכה"ג החפץ שהעמידו לפירעון על החוב אינו נקנה אלא שהלוקח מחויב להעמידו לפרעון. אבל אם נעשה בב"א, שסיכמו מראש שמשכיכת השור תהיה בתורת דמים ולא בתורת חפץ, בכה"ג הפרה ניקנית לגמרי וע"ז קאי דין המשנה של "כל הנישום". והטעם ברש"י הביא את החלק הראשון היא כדי להעמיד את המושג של חפץ שמתחייבים אליו בתורת דמים כדבר בפנ"ע ובלוי להתייחס לעיקר שלו שזה החפץ, ורק אח"כ ביאר את הקניה כשנעשית המשכיכה והדמים יחד.

וסמך לביאור זה ברש"י מצאתי בדברי הנתי"מ ס"ג ס"ו שהק' על שיטת הקצה"ח ש"א" להשתעבד לתת חפץ מסוים משום ששיעבוד לעולם הוא על גופו של המתחייב ואם השתעבד לתת חפץ מסוים הרי אין גופו משועבד והוא קנין דברים. והק' ע"ז מדברי רש"י הנ"ל שמבואר שאפשר להתחייב על חפץ מסוים. והנה לכא' סוגייתנו עוסקת בקנין שודאי מהני על חפץ מסוים ככל קנין, ולא בהתחייבות וא"כ דברי רש"י אינם שייכים לנידון הקצה"ח שאיירי בהתחייבות. וע"כ שהנתי"מ למד שתחילת דברי רש"י הם לענין התחייבות, וכמשנ"ת.

וליישב ש" הקצה"ח בזה י"ל שדווקא ליצור התחייבות על חפץ מסוים א"א דהוי קנין דברים. אבל הכא שהלוקח חייב למוכר דמים על לקיחת השור א"כ הכא החיוב קיים ורק רוצה ליחד את החיוב לחפץ מסוים ובכה"ג אין חסרון של קנין דברים. וע"ל שהכא איירי שהלוקח מתחייב לתת את הפרה, אבל אם הפרה תפסד יהיה חייב להעמיד פרה אחרת וא"כ הוי שפיר שיעה"ג ויכול להתחייב.

[ואף שבתורא"ש כתב בדברי רש"י שגם בחלק הראשון של רש"י כוונתו שהפרה נקנית למוכר ולא רק התחייבות מ"מ לגרסתנו ברש"י נראה להדיא שמדבר על התחייבות וכמ"ש הנתי"מ].

להשמיע דין מטלטלין קונין זה את זה בשני סוגי מטבעות אשר אינם יוצאים בהוצאה וממילא דינם כפירי, והן אחד שפסלתו מדינה ואחד שפסלתו מלכות, ובחלק הצריכותא השני נתבאר שם, דאי היה נשמע הדין במטבע שפסלתו מדינה, סלק"ד דוקא בזה יש לו דין פירא, היות ואינו יוצא לא בצנעא ולא בפרהסיא היות ואנשי המדינה החליטו להחרימו, והחרמתם מוחלטת, מה שאי"כ פסלתו מלכות דאף שפסלתו הינה מוחלטת ע"י המלכות בכל המקומות, כיון דאנשי המדינה אכתי משתמשים איתו בצנעא יהיה לו שם מטבע וממילא לא יהא בו דין נקנה בחליפין שהרי מטבע לא נקנה בחליפין, קמ"ל. ולכא"ו מה סלק"ד זה דבעי קמ"ל להצריכו, הא ברור דפסלתו מדינה קרוב טפי לשם מטבע מאשר פסלתו מלכות, דכיון דלימדנו הגמ' לעיל (מד:), דאין חריפות היתירה עדיפה על מטבע אשר יוצא ביותר מקומות בהוצאה, א"כ נפיק מינה דמטבע שביותר מקומות אינו יוצא בהוצאה יהיה גרוע ממטבע שיוצא בכל המקומות וזולת מקום מסוים כפסלתו מדינה, שהרי שלטונו של האחרון רחב יותר מבחינת ריבוי המקומו היוצאים בהוצאה, ומה יחייב לן למטבע שפסלתו מלכות שבצנעא משתמשים בו. ויתכן ליישב הדברים ע"ד דברי הגמ' (מה:), המבואר שם דאין לומר דאיכא ק"ו אליבא דב"ש דאי שרי לחלל מעשר שני על פרוטות נחושת בודאי דיהני על דינרי זהב אשר חשוב טפי וממילא יזכה בתואר טבעא ביחס אל פרוטות הנחושת (ובדין מע"ש על מטבע מחליין), וזה משום דאכתי יש לומר דנחושת טבעא ביחס לזהב היות ובמקומות שיוצא בהוצאה הוא חריף טפי. כלשון הגמ' "שאני פריטי באתרא דסגיין חריפי". והדברים נסתרים מהיסוד העולה לעיל (מד:). וי"ל דלא ראי היחס שבין נחושת לכסף כבין נחושת לזהב, דכל דברי הגמ' (מד:): דודאי דכסף טבעא כלפי נחושת, למרות דנחושת חריף טפי בדוכתייהו דנפיק, זה רק בגלל שהוא מתמודד מול מטבע כסף שיוצא בהוצאה בכל המקומות. לא כן הדבר ביחס של הנחושת לזהב, דאין זההב נפיק בכל דוכתייהו, אלא רק בחלק מן המקומות, וכאשר מדובר במטבע שיוצא בהוצאה בשני שליש מהמקומות ולעומתו מטבע שיוצא רק בשליש מהמקומות אך יציאתו בהנך מקומות חריפה טפי, בכה"ג שמא יזכה האחרון בשם טבעא מחמת חריפותו הרבה יותר, (שמא דסיני ועוקר הרים סיני עדיף כאשר הוא סיני מוחלט). וממילא שפיר נהירים דברי הגמ' בצריכותא בתרא (מו:), דסלק"ד דפסלתו מלכות עדיפא מפסלתו מדינה, דאע"פ דפסלתו מלכות מבחינת המשילות אינו יוצא בהוצאה טפי מפסלתו מדינה, שהרי הראשון נפסל בכל המקומות, והלה רק במקום מסוים, אכתי כיון דיוצא בהוצאה בצנעא הך פסלתו מלכות, ואילו פסלתו מדינה במקומו שנפסל אינו יוצא כלל, ממילא אין לפסלתו מדינה שם של מטבע היוצא ביותר מקומות לעומת פסלתו מלכות היות ובצנעא אכתי משתמשים בו, וכל מה דאמרינן דמדד הטבעא קם ועומד בתר ריבוי המקומות, ויכריע גם מטבע שחריף טפי בדוכתייהו דנפיק, אין זה אלא כאשר הראשון הינו בבחינת יוצא בכל המקומות, ופסלתו מלכות שאכתי נפיק בצנעא נגרם הדבר דמחמת כן לא קיבל שם אינו יוצא בהוצאה בכל המקומות. ועיין.

#### הרב ישי רחמיני

#### בענין יש דמים שהן כחליפין / ב"מ מו:

הגמ' מביאה שאף שלר"ג א"א לעשות קנין חליפין בפירות אבל מ"מ יש אפשרות לעשות בפירות קנין דמים שנראה כמו חליפין. והיינו שבכל חליפין הקנין מתייחס לחפץ בצורה של החלפת חפץ בחפץ וע"י משיכת אחד מהחפצים נקנה החפץ שכנגד, ויש אפשרות לפעול באופ"א והוא שנתן שור בתורת דמים והוי קנין כסף וקונה בתמורה פרה ככל קנין חפץ, ואף שביטלו את קנין כסף - הגמרא

פועלים ויש לדחות דכוונת הגמ' לומר דאילו לא תעמוד ה"א דלשכור פועלים באופן שיקבל לאחמ"כ כשכר פועל בטל וביטול מלאכתו שווה יותר לא חייבוהו קמ"ל דאפ"ה חייב להציל והיינו באופן דידוע לו שיפסיד ולא יקבל שכר מהניצול אך לפי"ז יוצא דמחוייב להציל את חבירו רק היכא דודאי יקבל כשכר פועל בטל משא"כ אם לא יקבל אינו מחוייב וזה לא מסתבר כלל וכלל.

ועוד היה מקום לדחות דבאמת בהשבת אבידה מחוייב לשכור פועלים להצילו מההפסד וכל כוונת הגמ' לומר לדולי הפס' דלא תעמוד על דם רעך ה"א דמחוייב רק אם יכול להציל בעצמו אך אם צריך להוציא הוצאה כגון לשכור פועלים אפשר דאינו מחוייב כיון דלזה התורה לא חייבתו ואפ' דהבעלים יהיה חייב לשלם לו אכתי כיון דלא מצאו וגם אינו יודע אם ימצא אותו בודאי לא חייבוהו להוציא ע"ז ממון ולזה צריך קרא דלא תעמוד למימר דגבי הצלת חבירו מחוייב ולפי דחיהי זו יצא דאפ' כשאין לו שכר כפועל בטל יהיה מחוייב להצילו מהנהר אך זה אינו נראה דהרי איאפשר לומר דבכל השבת אבידה אינו מחוייב להוציא הוצאה משום שאולי לא ידע או יקח זמן עד למציאת הבעה"ב דהרי מבו' להדיא במתני' דנותן לו שכר כפועל בטל או כפועל מלא אפ התנה איתו או עם ב"ד

ולאחר מחשבה אפשר דהראיה מסנהדרין ראייה דהרי מלשון הגמ' דכתבה "אבל מיטרח ומיגר אגורי לא" ומשמע מלשון זו דכל העניין האו טירחה ולא ההוצאות שצריך להוציא ולכן לולי לאו דלא תעמוד וכו' היינו אומרים דכל חיובו הוי רק כשיכול לטרוח בעצמו אך כשאינו יכול לטרוח בעצמו אלא ע"י פועלים זה אינו מחוייב לשכורם קמ"ל לא תעמוד דבהצלת נפשו מחוייב לטרוח אחר פועלים ולפי דברינו כעת אין שום מקום לדחיות לדעיל כיון דכל הס"ד היה רק כלפי הטירחה אך ללא הטירחה ודאי דהיה מחוייב לשכור פועלים וא"כ מוכרח מכל הדברים דדווקא כלפי הצלת נפש מחוייב להשכיר פועלים משא"כ בכל השבת אבידה של ממון אינו מחוייב לשכור פועלים ומלשון הגמ' אפשר דאפ' דיכול להשיג פועלים בחינם אינו מחוייב להביאם מדקאמרה טרח וכו' דמשמע דכל העניין הוא טירחה והרי גם להביא פועלים בחינם הוא טירחה ולכן אפשר דאינו מחוייב [ולענין היכא דאין לניצול כסף באנו למח' היד רמ"ה והמאירי האם מחוייב מהתורה להציל נפשו ע"י ממונו כמו כל לאו שמחוייב להוציא את כל ממונו או"ד דאינו מחוייב להציל ע"י ממונו עיין שם].

וכן עוד יש להביא ראיה מהגמ' גבי ש"ש דמחוייב לשכור רועים עם מקלות עד כדי דמיהם ושומר חינום כתב התוס' רק דיכול אך אינו מחוייב ומשמע להדיא דאינו מחוייב לשכור פועלים אך אכתי ליכא ראיה מהכא אם לא חייבוהו משום דלא חייבוהו להוציא ממון או משום הטירחה.

#### הרב הדר יהודה גבאי

#### המדד המכריע לשם טבעא / ב"מ מד:

מבואר בגמ' (מד:), דמטבע כסף חשיב טבעא לעומת מטבע נחושת, דאע"פ שמטבע הנחושת במקומות שיוצא בהוצאה הוא חריף טפי ממטבע הכסף, אכתי מטבע הכסף יקבל תואר טבעא היות ואכתי ישנם מקומות שאין מטבע הנחושת יוצא בהוצאה, ודלא כמטבע הכסף דשפיר יוצא בהוצאה בטפי דוכתייהו. נשמעינהו מן הדא יסוד המלמד על המדד הקובע למאן דזכי בתואר טבעא, והוא דאין חריפות הגדולה במקומות מסוימים אשר קובעת את התואר טבעא כאשר המתמודד מולו הוא מטבע כזה אשר שולט על יותר מקומות היוצאים בהוצאה וזה למרות שבאותם מקומות שהראשון גם נפיק חריפותו גדולה יותר (וסימנן סיני ועוקר הרים סיני עדיף). והשתא דאתינן להכי יל"ע בדברי הגמ' (מו:), דנתבאר שם דהיה צורך



## תרי דף - עירובין

ראש החבורה

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

### בענין יצא מחוץ לתחום בשוגג וחזר לביתו במזיד / ערובין מא:

הנה יש לדון בדבר המצוי שאדם יוצא להליכה רגלית בלי שבת סביב לעיר [כגון בטיילת מרמות להר שמואל, או הלך מיישוב לישוב שהמרחק ביניהם לא גדול וכדו'] ובטעות עבר את מרחק התחום, שאינו דבר גדול [להג"ח נאה 960 מטר, ולחזו"א 1152 מטר].

והנה אם לאחר שחזר לביתו עוררוהו על זה, יש לומר דדומה למה שאמרו בגמ' (ערובין מא): הדיצא מהעיר וחזר אליה שלא לדעת [כגון שהחזירוהו עכו"ם, או שנצרך לנקביו, או שעשו לו מחיצת בנ"א כעובדא דר' נחמיה בך מג:]: לא איבד את תחומו. וכ' הש"ע (סי' תה ס"ה) דה"נ י"ל ביצא וחזר בשוגג וטעות דלא קנסוהו לאבד את תחומו.

אבל יש לדון באופן שבשעת ההליכה שם אל לבו שעבר את התחום, [וע"פ ההלכה אסור לו לחזור לביתו, אלא ימתין עד שיהא צריך לנקביו, או שילוהו בני אדם וישמשו לו כמחיצה שלא מידעתם], ומיד נזדרז לחזור לביתו, דלכאורה נחשב כחוזר במזיד, ואין לו אלא ד' אמות במקום שהגיע לשם.

ואף באופן שחזר מחמת שקיחה שיש מי שמתיר אין זה כשוגג כיון שע"פ דין היה צריך לעשות כדיון מי שנמצא מחוץ לתחום שאסור לחזור למקומו. [א"כ הוא נמצא במקום סכנה].

אמנם נראה דרשאי לילך בתוך ביתו, כיון שהוא מוקף במחיצות וחשיב כד' אמות, וכמ"ש הרא"ש (סי' א') ונפסק בש"ע (סי' תה ס"ח) דכיון שהיה שם בביתו שחזר למקומו הראשון. ואע"ג דבית מאיר צידד להחמיר בזה, מ"מ העלה הביאור"ל (ד"ה אם) דהעיקר כהש"ע להקל בזה.

ובפרט שיש לצרף דעת הרשב"א ורשב"א דסברי דבכל גווני מקילינן במקום המוקף מחיצות לחשבו כולו כד' אמות, ואפי' ביצא במזיד חוץ לתחום, ונכנס לתוך אחד מאלו. ובביאור הלכה (סי' תה ס"ו ד"ה אבל) כ' שגם בביאור הגר"א משמע שנוטה יותר לדעה זו. ומ"מ לדינא יש להחמיר כדעת הש"ע. ע"ש. אבל יש לצרף שיטתם להקל בנ"ד שחזר לעיר ששבת בה בביתו ש.

אלא שיש לדון אם רשאי לצאת מביתו, כיון שכל העיר נחשב לו כד"א. ומצאנו שנח' בזה האח' דהרמ"א (שם) כ' דדוקא בחזר למקום שמוקף מחיצות יכול לילך בכולו. אבל הבית מאיר כ' שיכול לילך בכל עיבורה של עיר. וכן נראה מהש"ע (שם ס"א). ובביאור הלכה תמה על הבית מאיר שהרי זה פשוט שאיבד את התחום של העיר לילך עד אלפיים אמה, וא"כ ה"נ י"ל שאיבד את שביבתו בעיבורה של עיר, ורק יכול לילך במקום שהוא נמצא בו שמוקף מחיצות.

ונראה דדבריהם תלויים במח' הראשונים (ערובין מא): במה ששינוי דאליבא דר"ג הוציאוהו נכרים מעירו והוליקוהו לעיר אחרת מהלך את כולה. דרש"י (שם) ותוס' (מז: ד"ה דכולה) כ' דהיינו דוקא כשהיא מוקפת מחיצות, ומה שאמרו דעיבורה של עיר כד"א, היינו דוקא למי ששבת בתוכה בע"ש. אבל הרמב"ן כ' שאין לחלק בדבר דכל עיבורה של עיר חשובה כד"א.

וביאור מחלוקתם בהא דתניא (ערובין נא.) 'שבו איש תחתיו' אלו ארבע אמות 'אל יצא איש ממקומו' אלו אלפים אמה. ונראה שנתחדש בקרא ב' ענינים: א' מקום האדם במציאות מצד החפצא שזהו ד' אמות. וכמ"ש הבעה"מ (שבת צו:) בביאור דין המעביר ד"א ברה"ר, דהוי תולדה דמוציא מרה"ר לרה"ר לפי שד"א של אדם בכל מקום קונות לו וכרשותו דמיין. ב' מקום שביבת האדם מצד הגברא בתחום אלפיים אמה או י"ב מיל.

ונפק"מ לדינא במי שלא קנה שביבתו בע"ש באלפים אמה דמ"מ יש לו ד"א, כמו ששינונו (מא): דמי שהוציאוהו מחוץ לתחום אין לו אלא ד"א. וכן שינונו להלן (מה). לגבי מי שישן בדרך ולא ידע שחשיכה, חכמים אומרים אין לו אלא ארבע אמות, כיון שלא נתכוין לקנות שביבתו אלפיים אמה.

ומעתה י"ל בביאור ד' התוס' דסברי דמקום המוקף מחיצות נחשב כד' אמות של האדם מצד המציאות, ולכן גם כשנתנוהו שם באמצע השבת, הוא יכול להלך את כולה. אבל עיבורה של עיר נחשב כמקום שביבת האדם מצד הדין, ולכן הדבר תלוי במה שהוא שבת שם בע"ש. אך דעת הרמב"ן דבכל גוונא העיר נחשבת כמקום האדם במציאות, ואין חילוק אם היא מוקפת מחיצות או לא.

ובזה תלוי ג"כ המח' הנ"ל בדין יצא מתחום העיר וחזר אליה במזיד, דלדעת רש"י ותוס' יש לומר דכשם שאיבד את תחומו לילך אלפיים אמה, כך אינו יכול להלך בעיבורה של עיר, כיון שקנסוהו לבטל את מקום שביבתו שהיה בע"ש. אבל לדעת הרמב"ן עיבורה של עיר חשוב כמקום האדם מצד המציאות כמקום מחיצות, וממילא יש להסכים לדעת הב"מ שגם החוזר לדעת מהלך את כל העיר.

וביסוד המחלוקת אפשר לבאר ע"פ חקירת הדברי יחזקאל (ס' ז' אות ג') בגדר איסור תחומין אם התורה אסרה את היציאה מהמקום של האדם שהוא עד אלפיים אמה, או את ההתרחקות מהמקום שהוא אלפיים אמה מד' אמותיו.

וא"כ י"ל דרש"י ותוס' האיסור על ההתרחקות מהמקום, ולעולם אימא לך דעיבורה של העיר שאינה מוקפת מחיצות לא נחשב כמקומו, וא"כ גם קודם שיוצא מחוץ לתחום אינו נמצא 'במקומו' ממש, אבל מ"מ אין בזה איסור כיון שאין כאן 'הרחקה' גדולה ממקומו. וממילא י"ל דרק מקום המוקף מחיצות נחשב כמקומו, וכשם שהיוצא לדעת איבד את זכותו להלך אלפיים אמה, כך איבד את זכותו לילך בתוך העיר. אבל הרמב"ן האיסור על מה שיוצא ממקומו, וא"כ מסתברא מילתא שכל העיר נחשב כמקומו, ובע"כ שאין חילוק בין עיבורה של עיר למקום המוקף מחיצות, ויצא לדעת איבד רק את ההיתר להרחיק עד אלפיים אמה.

ועפ"ז יש לחקור ג"כ אם האיסור על התוצאה במה שהוא מחוץ לתחום, כיון 'שמקומו משתנה', או דהוי איסור על המעשה הליכה מחוץ לתחום, במה 'שמרחיק ממקומו'.

וכבר נחלקו בזה הראשונים דבתוס' (מג. ד"ה הלכה) כתבו דפסק רשב"ם דמותר ליכנס בספינה מבט"ע בערב שבת אפילו שהספינה הולכת חוץ לתחום בשבת דספינה ממילא אזלא ואיהו לא מידי עביד כו'. ואפי' בשבת שרי ליכנס כיון דלאו מידי קא עביד כו'. ועוד רצה רשב"ם להתייר ליכנס בקרון בשבת ונכרי מוליכו חוץ לתחום וכו'. ע"כ. אבל בספר התרומה (הל' שבת ס' רכד) כ' לחלוק על רשב"ם דלא דמי למוסר מלאכה לגוי מע"ש, כיון דהכא ישראל עצמו עושה איסור במה שנמצא מחוץ לתחום. ע"כ. וע"ש בחי' הרמב"ן שהארץ לבאר דעת הרשב"ם דאיסור תחומין הוי על המעשה הליכה מחוץ לתחום. וכמה הלכתא גבירתא איכא למשמע מינה כמ"ש בעמודי אור (ס' יד) וקה"י (סי' טז). ויש עוד לפלפל בזה.

### הרב פנחס כהן

### הערות בגדרי רשויות ומחיצות וצוה"פ ותחומין

**גדר רשות היחיד** לרוב הראשונים ג' רוחות הוא רשוה"י גמורה מדאו' כמבואר (ביא:) וי"א (צ"ד). דדוקא במבוי הפרוץ לכרמלית, אך בפרוץ לרשוה"ר בעינן ד' מחיצות כמבואר שם ברשב"א וברביב"א וכן שיטת רש"י ואילו שיטת הרמב"ם ור"ח י"ב: דלהלכה ד' מחיצות דאו'.

ועיין בגרי"ז שביאר דהגם דג' מחיצות הוי מקום פטור אך תיקון דלחי וקורה בא להפכו לרשוה"י דאו' דעל זה חל היתרא דדין מבוי, ובהא א"ש דמכילתין פתחה בדיני מבוי

שהוא הגדרת הרשויות דווקא כלפי עצמם והיינו דקורה הגם שהזורק לתוכה פטור אך מדאו' שרי לטלטל בתוכה דשוויהו כרשוה"י ולא כמקום פטור וכמבואר להדיא ברמב"ם דנחשב כסתימה.

**הגדרת שם פתח** דיותר מעשר נחשב לפרצה דלעולם הדופן הרביעי הוי בהכרח פתח אלא דבעינן היכרא דהוא פתח ולהכי מהני הלחי והקורה (גם אי נימא דהם מדין מחיצה וא"ש קושיית הגהש"ס בריש מכילתין). אך לא מהני מכל ד' רוחות דהא אין להם צורת הפתח מצד עצמם אלא בצירוף זה דהם ברוח הרביעית זהו שמחשיבו לפתח.

**והנה פתח יש שני דינין, אחד לחלק רשויות, והשני להיות מחיצה לאותה הראשות עצמה,** וכגון הא דצוה"פ מהני להפסיק במקום שיש טינוף עם ריח רע דחשיב רשות אחרת, הגם דלא מהני בסוכה להפכו לדופן (וכגון בגוונא דיש לו סוכה פחות מז' טפחים ורוצה לצרף פחות מג' טפחים סכך פסול דהכריע הגריש"א ועוד דלא מהני להא צוה"פ דאינו אלא מחלק רשויות בלבד, וכגון גבי כלאים). ונפק"מ גם בתח שיותר מעשר דאית ליה גיפופי חצר דמשמע ברמב"ם (כלאים ז, י"ט) דמהני אפילו ביותר מעשר אע"ג דלמבוי לא סגי בהא.

**חילוק נוסף בגדרי מחיצות דלפעמים סגי במחיצות דיניות אך לפעמים בעינן מחיצות ממש,** וכגון לאפוקי משם רשוה"ר בעינן שלא יהיה דומה לדגלי המדבר, ולהכי יש לו תנאים מיוחדים וכגון שלא יהיו בו רבים (ולכן כל אר"י אינה יכולה להיחשב למחיצות עיין בית ישי

וכגון הדין של דלתות ננעלות בלילה כמבואר ברש"י (קא.) דע"ז לא דמי לדגלי המדבר (ונפק"מ אי ירושלים הוי ממש רשוה"י דכאילו יש לה מחיצות והדלתות מועילות שאין הרבים מבטלים אותה, או דאינו אלא כרמלית כמבואר בר' יהונתן בריש מכליתין ועיין מה שנחלקו בזה הבית ארים סימן כ"ו והמשכנות יעקב ק"כ אי בעינן לכל תנאי רשוה"ר בשביל שיהיה אתו רבים ומבטלי מחיצתה, וזהו הסברא בכל הסוגיא דלתתה הדבר אי ניחא תשמישתיה או לא.

ועיין כ"ב. מה שנחלקו רבי יהודה ורבנן מאי עדיף אי שם ד' מחיצות קצרות, או ב' מחיצות שלמות, ועוד פליג אי רבים מבטלי מחיצתא ועוד פליגי אי סגי בב' מחיצות מדאו' או בעינן ג' מחיצות מדאו' ויש לתלות כל הני פלוגתא אחד בשני ודו"ק.

**בהגדרת אתו רבים ובקעי מחיצתא** ובשיטת הרמב"ם דהגם דפסק לגבי ד' פסין דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא אעפ"כ הצריך שיהיו דלתותיה ננעלות בלילה (ויש לחלק בין אם הרבים בתוך המחיצות או שהרבים עוברים על המחיצות גופייהו וזהו המבטלם ודו"ק).

**גדר מבוי המפולש לרשוה"ר** ועיין בגר"ח בסוף הלכות שבת שייסד ברמב"ם דהגם דמבואות המפולשין הוי להו דין רשוה"ר כמו קרן זוית הסמוכה לרשוה"ר אעפ"כ להא סגי בצוה"פ ולא בעינן דלתות, דאע"ג דסו"ס אינו רשוה"י דהא ליכא ג' מחיצות שלמות עם קורה ברוח הרביעית אך שם רשוה"ר פקע מיניה בהא דהא אית לן חילוק רשויות בהאי צוה"פ.

ועי"ש מה שביאר בזה, הא דהגם דאית ליה צוה"פ הצריך הרמב"ם נמי עומד מרובה מדין עשיית מחיצה, באופן דהפרצה יותר מעשר, משום דהגם דצוה"פ מהני גם ליותר מעשר לחוד וגם לפרוץ מרובה לחוד, אעפ"כ בצירוף שניהם יחדיו הרי שאין על המחיצות שבצדדין כח ליתן לצוה"פ שם מחיצה אלא רק שם חילוק רשויות.

**ועוד חילוק מצינו בין דין פתח דמזוזה לדין פתח דרשות,** כמבואר במנחות ל"ד. דפיתחא אקרנא חייב במזוזה וכמבואר שם ברא"ש דהמחיצות שמהצדדין נחשבינן לחלק מצוה"פ הגם דלמבוי לא מהני זה דבעינן שיהי בולט לתוך המבוי, ועוד משיטת ר' מאיר שם דסגי במזוזה אח תמימין ולא בעינן שתי מזוזות, וכן בדין צוה"פ מן הצד דמהני גבי

מזוזה כמבואר, ועוד דבמבוי יש דין בדף יא: דבעינן שתהא בריאה להעמיד בה דלת ודנו שם אם צריכה היכר ציר וכו'. ובהכרח גדר הדבר דשאני נמי מכלאים דהכא בעינן לשם 'פתח' גופא ולא להפסיק בין רשויות או לעשות מחיצות דווקא.

אלא דא"כ קשה היאך הוכיחו מדין צוה"פ בכיפה לדין מבוי ועיין בחזו"א יו"ד קע"א ז' דלא בעינן כלל שם פתח אלא רק משקוף אלא דהתורה הצריכה מזוזות ומשקוף דהם תוספת בשכלול שם הפתח ובכיפה יש חסרון דהמשקוף לא נוגע ושייך למזוזות ואי לא מהני במזוזה כ"ש דלא יהיני במבוי וכן בפתחי שימאי.

### הרב יהודה מאיר אברהם

#### מחיצה החוצצת / עירובין טז:

אחת ממידות המחיצות שהובאו בברייתא שם היא רוחב ארבעה שאע"פ שפרוץ מרובה על העומד מ"מ מועילה להבדיל מכנגדה. וכרם מכאן יכול לזרוע תבואה מכאן.

ונחלקו אב"י ורבא אם דין זה הוא לכו"ע דאב"י סבר דלהתיר כנגדו בעינן למחיצה בשיעור מקום שהוא ארבעה טפחים. ורבא סבר דכל מחיצה שיצאה מתורת לבד מועילה להתיר כנגדה. ולכך מה ששינונו בברייתא ארבעה כרשב"ג היא. אבל לרבנן אף מחיצה שלוש מועילה להתיר כנגדה. כ"ה פירוש הסוגיא בפשטות. וכיון דקיי"ל כרבא לגבי אב"י וקיי"ל נמי כרבנן דלבד בפחות משלושה, תועיל מחיצה שלוש להתיר כלאיים כנגדה. וכ"ה בריטב"א ובגיליון שו"ע להגרעק"א יו"ד סירצ"ו.

והנה וודאי לא חלק רבא אשיעור מחיצת רשות היחיד שהוא בארבעה כדא"ב ככ"ד כברייתא שבת ו. ומשנה שם צט. והחילוק פשוט דלענין יצירת רשות בעינן שיעור מקום והוא בארבעה. [כלשון הגמ' בסוכה י. שלא מצוינו מקום בפחות מד']. אבל לענין הבדלה בין מקומות בזה סבר רבא דסגי במחיצה שיצאה מתורת לבד. דהיא מחיצה על שיעור מקום שאינו מתבטל לצדדיו, ולכך הוי מקום בפני עצמו, אע"ג שאינו חשוב מקום לעצמו לבדו.

אולם קשה לי מדוע לא יהא כן הדין בכל דוכתי דסגי בהבדלה. וכגון ברמ"א סי"צ טעכ"א גבי חציצה בין המתפלל לקיר דמחיצה רחבה ארבעה חוצצת, וכן במ"ב רסע"ט גבי צואה דבעינן למחיצה רוחב ארבעה. ומדוע לא סגי ברוחב שלושה. וצ"ע.

ואולי ב' מיני הבדלה הן הא' קביעתם בשני מקומות והב' הפרדה בין ב' דברים. דלענין הבדלה בעלמא בעינן רוחב ד' כדי לקובעו במקום אחר מן הצואה. דקביעת מקום אחר, הוא רק ע"י מחיצה היוצרת מקום לו היה נסגר מכל צדדיו והוא ארבעה.

אבל לענין כלאיים אין תלוי אלא בעירובין, וכל שאין מעורבים דהיינו שאינם שדה אחת סגי. וכדתנן בכלאיים פ"ג היה ראש תור ירק נכנס לתוך שדה אחר מותר מפני שנראה סוף שדה. הרי אפילו שהם במקום אחד מותר, כיון שאינם שדה אחת. ועי' רש"י שבת פד: ד"ה ואחת. וע"ע בריטב"א עירובין כאן.

### הרב יעקב אביעזר

#### בגדרי קל וחומר (ובחומרת מעשר מעירוב) / עירובין כז.

גרסי' בגמ' מאן דמתני אמעשר כ"ש אעירוב, מבואר שלמ"ד שניתן לקחת בכסף מעשר מים ומלח מעורבין, כ"ש שיהא מותר לערב בהם. והקשו התוס' ממכהין ופטוריות ושאר דברים שאין מערבין בהם אף שמסתמא ניקחין בכסף מעשר, ותירצו דלגבי עירוב מידי דחזי אעידנא בעינן אבל דבר שאין צריך תיקון אם ניקח בכסף מעשר כל שכן דמערבין בו. (אמנם הגר"א בהגהותיו כאן ובאו"ח שפ"ו סעיף ה' פליג על התוס' והר"ף והרמב"ם וס"ל דמערבין בהם ואין נקחין בכסף מעשר).

ויש להקשות דזה גופא יהא פירכא לק"ו, שהרי עירוב חמור ממעשר שצריך דבר הראוי לאכילה בלא שום תיקון? ואף

שא"ז הוכחה שעירוב חמור ממעשר בעצם, עכ"פ פירכא הוי כמו שמצינו בהרבה מקומות, ומהם עירובין ה: לגבי פירצת ארבעה אף הטעם במבוי הוא משום דהוא דרך לרבים ולא משום עצם חומרת מבוי, וכן פסחים ס"ו "מה לתמיד שכן תדיר וכליל", על אף שודאי פסח אכתי חמורה ממנו שהיא ברכת, ואילו תדיר וכליל אינו מעצם ענין אק"ו, וכן סוטה כ"ה, דאף שודאי נדה חמורה מסוטה שכן נדה ברכת וסוטה בלאו פרכה לק"ו בהא דסוטה אין לה היתר, ובעוד מקומות)

והנראה בביאור ענין זה דדין ק"ו הוא לא משום טעם הענין דמצד הטעם ראוי שיהיה זה חמור מזה, אלא אף אם מצד הטעם ראוי החמור להיות מבקרה מסוים קל, מ"מ אמרינן ק"ו. והוכחה לזה מבכרות כג: "הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא ולא תיתי לה בקל וחומר, דאי אתיא לה בתורת קל וחומר, זהו קל וחומר שאין עליו תשובה". אע"ג שמבואר שם היטב הטעם להחמיר בבית הכסא עראי מקבוע. והטעם הוא דבקביעת המשפטים אין זה מקו היורש שיהא הקל חמור מן החמור בצד מה אף אם הוא מילתא בטעמא.

והנה בספר הכריתות (בית א' אות ז') ביאר דיש לפעמים שמבליעים הפירכא בתוך אק"ו ואדרבה הוא חלק מהק"ו שאין מבליעים, והכלל הוא שכל דבר חשיבות שאינו מכח המקרא כגון הך דהזיקות אנו מבליעין אותו באמצע הק"ו. אבל דבר חומרא שהוא מכח הכתוב אין אנו מבליעין אותו באמצע הק"ו אך ממנו עושים פירכא לק"ו. וזה גם מאותו הטעם משום שכל דבר שהוא מכח הכתוב, הוא חלק מהגדרת חומרת הדבר מבחינת הכתוב, אך אם אינו מכח הכתוב, הרי אין זה אלא דברים התלויים בטעם בלבד.

עלה בידינו שיש שני מיני ק"ו. האחד, ק"ו מצד שאין ראוי שיהא החמור קל מן החמור אף אם יש בזה טעם, ובמין זה אכן כל פירכא היא פירכא לק"ו, אף שאינה מגדירה את חומרת הענין (ובלבד שלא יהא זה פירכא כל דהוא) וזהו סתם ק"ו שבש"ס. והשני, קל וחומר מצד טעם הדבר, ובזה אין שייך לפרוץ אלא בדבר שגורם שהטעם לא יהא שייך כאן. ולפי"ז מתורץ שפיר שהק"ו דהכא הוא מצד הטעם אין שייך לפרוץ אלא בדבר שיהא פורץ את עיקר הדבר שעירוב לא יהא צריך מידי דאוכל כמעשר.

### הרב יהודה מאיר אברהם

#### גדיין בוקעין / עירובין יד.

איתא בגמ' פרס מחיצה ע"ג קורה, קורה אין כאן דהא מיכסיא, מחיצה אין כאן דגדיים בוקעין בה.

והקשה ריטב"א דהא למ"ד קורה משום מחיצה לעולם גדיין בוקעין בה. ויישב דבקורה אמרי' גוד אחית ורואין כאילו נסתם ע"כ. וכעין זה בר"ן.

והנה חילוקו בין מחיצה תלויה שאינה מחיצה מחמת גדיין בוקעין, לקורה שאינה מחיצה ממש אלא ע"ג גוד אחית. אולם הא קשיא מדוע מחיצה תלויה עצמה לא תועיל משום גוד אחית, אטו מפני שהארץ המחיצה גרע.

ולכא"ו י"ל דלא אמרי' גוד אחית אלא היכא שיש מחיצה לעצמה שאין בה משום גדיין בוקעין בה, ואז אמרינן גוד אחית למטה אע"פ שגדיין בוקעין. וכגון קורה שהיא תקרה למעלה ומכחה אמרינן גוד אחית למטה. אבל במחיצה תלויה שהיא לעצמה גם אינה מחיצה גדיין בוקעין בה, לא אמרינן גוד אחית למטה.

אולם זה אינו דהא דטרסקל גבוה י', לא אמרינן גוד אחית מטעם שגדיין בוקעין, אע"פ שיש בו מחיצות גבוהות י' ולמעלה רשות יחיד, מ"מ תחתיו רשות הרבים. ועגלות יוכיחו [שבת צח.] ועי' תוס' שם צט. ד"ה שתי. ובמג"א ר"ס שמה ובמחצה"ש שם.

ואולי י"ל דהכא לא אמרינן טעמא דגדיין בוקעין האמור בכל דוכתי, מפני דאין בקיעת גדיין מפולשת דהא מחיצה יש ברוח שכנגד הפתח.

ויסוד לזה מהא דאמר רבא טז: דלמטה מודה רשב"ג דאמרינן לבדו רק פחות משלושה. וקשה דלעיל ט: אמרו

אליביה לתרץ מימרא דר' יוחנן במבוי הרצוף בלחין דלרשב"ג הוי לבדו בפחות מארבעה. ובעל כרחך דכיון דאין בקיעת גדיין שם מפולשת לא חשיב בקיעה.

ובמקום כזה חילקו ריטב"א ור"ן דהיכא שיש מחיצה במקומה אמרי' גוד אחית אע"פ שגדיין בוקעין. וכגון תקרת טפח. אבל תלויה שאינה מחיצה אף במקומה, אינה מחיצה למטה. שאף בקיעה מצד אחד מבטלתו.

ולפי"ז יחודש בסוכה ע"ג סוכה, דעליונה יש בה ג' דפנות ותחתונה עשויה כמין גא"ם [ובאין דירין למעלה הפוסלין למטה] וישיבתו בתחתונה דאמרינן גוד אחית אף לרבנן דר' יוסי בסוכה טז. דכאן אין בקיעת גדיין בקיעה דאינה מפולשת. ואף אינה כתלויה הנ"ל, דהא מחיצה היא במקומה לסוכה העליונה. וכן טרסקל גבוה י' ומחיצותיו עשרה ומתחתיו ב' מחיצות כמין גא"ם, יודו רבנן דריב"ר דאמרי' גוד אחית ורשות היחיד היא. וצ"ע.

[אכן לשיטת תוס' לקמן צד: דקורה מטעם פתח לק"מ דדרך פתח שבוקעין בו. אולם לריטב"א שפירש מטעם גוד אחית וכן לרש"י שם צ"ע וכו"ל]

### הרב שמואל דוד הרמן

#### שלוש הארות בברכת שהחיינו / עירובין מ.

מהו להזכיר זמן ברה"ב וביהכ"פ. אתא לקמיה דרב יהודה אמר, אנא אפילו אקרא חדתא נמי קאמינא, א"ל, רשות לא קמיבעיא לי, כי קמיבעיא לן חובה...מיתבי...מ"מ בעינן כוס...הא לא קשיא דאיכלע ליה כוס...והילכתא, זמן אומר ו אפילו בשוק (ואי"צ כוס. ר"ח")

מבואר בדברי הגמ', ששאלו את רב יהודה, האם לברך 'שהחיינו' בראש השנה וביהכ"פ, וענה להם, שהוא מברך גם על דלעת חדשה המתחדשת משנה לשנה, והשיבו לו, שאכן 'רשות' לא הסתפקו, אלא האם 'חייב' לברך 'שהחיינו' ברה"ב וביהכ"פ.

א. מבואר בגמ', שיש שייכות בין 'שהחיינו' על פרי חדש ל'שהחיינו' האמור במועדים. ולולי כן יש מקום לדון, ולומר, שרק על 'שמחת הגוף' בראותו פרי חדש יכול לברך, אולם על מועד שאין בו שמחת הגוף לא מברך, ורב יהודה לא חילק, והקיש בין ברכה על פרי מתחדש למועד מתחדש. ומבואר לכאורה, שעיקרה של ברכת שהחיינו הוא על 'התחדשות' ו'דבר הבא מזמן לזמן', וע"כ פרי או מועד שווים בזה.

והנה ידועה המח' בין הכת"ס (ש"ת, או"ח, כ"ו) וכ"ה במנחת שלמה ח"א (כ') לכף החיים (או"ח, רכ"ה, י"ח) במקום שיש לאדם פרי ומצוה לפניו, ושניהם מחויבים בשהחיינו, הכת"ס כותב, שיש להסתפק, שכיון שאין שייכות ביניהם, שהרי המחצוה היא "דבר שהנשמה נהנית ממנה, ולא ליהנות הגאית הגוף ניתנה" אולם בגד חדש "מברך שהחיהו ה' ליהנות הגאית הגוף" וע"כ לא יפטרם בברכה אחת, ויברך בנפרד על כל אחד, ואם פוטר את כולם בברכה אחת - ישנו חשש של 'אין עושין מצות חבילות חבילות', עיי"ש שחשש לכך, ונשאר בצ"ע דשמא הכל דבר אחד, "שברכה אחת היא לאבינו שבשמים שהחיינו וקיימנו". אולם הכה"ח כותב בפשיטות שיכללם בברכה אחת.

ולכאורה יש להוכיח מסוגיין כדברי הכ"ה החיים, שרב יהודה השווה בין 'שמחה' שיש לו בראותו פרי, ל'שמחת המועד', וכלשון רבינו יונתן (י: מדפי הרי"ף) "כשאני רואה דלעת משנה לשנה כשהן מתחדשין אמינא זמן - וכל שכן בשמחת יו"ט של ר"ה ויוה"כ"פ". ודלא כדברי הכת"ס שחילק ביניהם. וכשהצעת הדברים קמיה הגאון רבי מנשה תופיק שליט"א, אמר, שגם הכת"ס ס"ל דורש ענינים אחד, והיא 'שמחת לב', וע"כ אמר רב יהודה, שאם על שמחת הגוף קטנה כ'קרא חדתא' אומרים שהחיינו, כ"ש על שמחת הנפש של ראש השנה. אולם קצת צ"ת, שמהכת"ס משמע שה'ב' ענינים שונים, ולא ענין של שמחה קטנה או גדולה. ועיין. (וראה ב'מטה משה' ס' לתקפ"ט, שהביא מהמהרש"ל, שהיה קונה חנוכיה חדשה לחנוכה, אולם היה מדליק בה רק ביום השני, כדי שיוכל לברך שהחיינו, ולא יכללנה בשהחיינו של היום



בלבד לכו"ע. וכתב בביה"ל דנהי דמחויב לחנכו היינו בדבר שיש חיוב לגדול בו מצד הדין אבל בזה שגם לגדול אין חיוב כי אם מצד הידור מצוה אינו מחויב לחנך בו את הקטן. (הלכות חנוכה סימן תרע"ה ס"ק ג' וביביה"ל ד"ה ולדדיון).

וצריך עיון גדול דמאיך מצינו שחיבו בחינוך שהמצוה תהיה כתיקונה לגמרי וז"ל התוס' בריש ערבי פסחים שכתב לגבי החיוב של קטנים בארבע כוסות שצריך ליהרר שהכוס שמביאים לקטן שלא תהיה פגומה ע"כ. וכך מצינו בציצית שחיבו קטן רק משעה שיודע להתעטף וכתב הרמ"א ודוקא שיודע לעטף שני ציציות לפניו ואחריו ויודע לאחוז הציצית בידיו בשעת קראית שמע, נראה שהחינוך הוא דוקא בצורה שעושה את המצוה לכל פרטיה ודקדוקיה. ואפי' הנהגות שאינם מגוף חיוב המצוה כדוג' אחיזת הציצית בשעת קרי"ש וכן נראה בסימן תרנ"ז בהלכות לולב דדוקא בקטן היודע לנענע אביו חייב לחנכו אפי' שהנענע אינו מעכב בגוף המצוה כשאינו יודע לנענע אין אביו חייב לחנכו. העולה מכל האלו שחיוב החינוך הוא דוקא באופן שהקטן מקיים את המצוה כתיקונה לגמרי. ולכאורה הדברים סותרים לראיות שהבאנו לעיל דמנהי אף בשאלו וכן שתית קטן בברית ביו"כ ונר חנוכה בקטן שדי באחד מאי שנא.

ונראה להידחק ולומר דדין החינוך אינו שהקטן יקיים מצוה אלא שעל האב מוטל להראות לו איך נראה קיום המצוה לכשיגדיל ובזה נצרך רק שצורת קיום המצוה הנראית לעין שתהיה כתיקונה לגמרי, אבל דברים שאינם מגוף המצוה בצורתה אין חייב אביו לחנכו ולכן באתרוג זה שאביו תופס איתו אינו פוגם בגוף המצוה דהא הקטן מחזיק ומנענע כצורת המצוה והתפיסה של האב היא חיצונית וכן שתית הקטן ביו"כ בברית החינוך של יו"כ הוא לא מגוף המצוה של שתיה בברית. וכן נצטרך לומר בנר חנוכה דהמצוה היא נר אחד וההדלקה המהדרין היא כמצוה חיצונית של הידור וצ"ע.

כוס אינה יכולה להיעשות משום דהמברך צריך שיטעם. ושואלת וליתבה לקטן ודוחה דאתי למיסרך. ויש לדון בס"ד דליתבה לקטן לאיפה נעלם דין החינוך לקטן אילולי דאתי למיסרך וכי בלא זה אין דין חינוך, אלא אם נאמר שלקטן שהותר לאכול ביו"כ זה אינו דוקא כדי מחייתו אלא שאין עליו איסור אכילה ושתייה כלל ואפי' לא מדין חינוך, ולא דוקא מה שנוצר לכדי מחייתו, ורק מצד דאתי למיסרך אסור ואיסורו הוא מדין ספיה לקטן כדי שלא יורגל באיסור כשיגדל כך נראה בלש' רש"י והרמב"ם.

אבל הר"י בן גיא לומד דמיסרך היינו בקטנות דאתי לשתות בלא מצוה וא"כ נראה שלמד שהשתיה לצורך מצוה דוחה את דין החינוך של התענית וצ"ע מדוע זה עדיף מזה. ועוד שבשבת דאמרינן אתי למסרך בכשות בכלאים שם היינו בגדלותו דהא אין שם מצוה כלל וצ"ב.

התוס' ד"ה דלמא, כתבו דאתי למיסרך אמרינן דוקא לענין יו"כ שהוא יום קבוע ולכן זמן על כוס אסרינן דבזה אתי למסרך אבל כוס של ברית ביו"כ שרי ליתן לתינוק ולא אמרינן אתי למסרך משום דאינו קבוע ולא הווי אלא אקראי בעלמא וכך הוה מעשה בחופה בעשרה בטבת נתנו הכוס לתינוק לשתות עכ"ל.

ולכאורה נראה מהתוס' ומעוד מקומות שנביא לקמן דדין מצות חינוך אינו שהקטן יעשה את המצוה כצורתה המתוקנת כמו שהיא חלה על הגדול, ומאיך מצינו מקורות סותרים שהחינוך הוא כפי צורת המצוה והנהגתה אצל הגדול. מצינו לגבי דין 'לכ"ם' בארבעת מינים, איך יקיים חינוך לקטן כשאין לו אלא סט אחד, וכתב השו"ע בסימן תרנ"ח ס"ו ו' שיכול לתפוס בידו עם הקטן וכיון שלא יצא מידו שפיר דמי ולכאורה רצה לומר שיוצא בזה האב בדין חינוך בקטן אפי' שבגדול ככהאי גוונא לא יצא דאינו לכ"ם וכן במרדכי בשם הראב"ן כתב דבקיאי הדעת מחזירין אותו למקומו והתינוקות מעצמן נוטלין ומברכים עליו. ולכאורה משמע בפשטות שהאב מקיים בכך מצות חינוך דאל"כ מה הועיל, כך משמע בשער הציון שם (והוא המשנ"ב דהיש חולקים סבירי דהקטן לא יצא דאינו חינוך למצוה). ועוד בחיוב קטן בחנוכה כתב המשנ"ב דאפי' שקטן חייב מדין חינוך להדליק אבל עכ"פ די שידליק כל לילה רק נר אחד

הראשון. ומשמע כדברי הכת"ס שלכתחילה יש לברך על כל אחד בנפרד. **הערת הגר"ע יוסף שליט"א**

**ב.** עוד מבואר בסוגין, שברכת **ההחינוך על פרי חדש זה 'רשות'**, ואתה 'רשות' קיימת גם בר"ה ויהוה"פ. **אמנם ברא"ש דקדק שהברכה על 'ראיית הפר' היא רשות**, ומשמע שעל האכילה היא חובה, ולא כן משמע בשאר הראשונים. ואכמ"ל בכל ברכות השבח האם הם חיוב או לא. אולם יש לדון באדם החפץ לברך ההחינוך על מצוה שמשמחת אותו מאד, האם ניתן להוכיח מסוגין שרשאי לברך ההחינוך שהרי 'רשות' - לא קמביעיא לך, או שדווקא במצוות הבאות מזמן לזמן.

**ג.** סלקא דעתין, שברכת ההחינוך צריך שתיאמר על הכוס בדווקא, ולמסק' ל"צ כוס. ויש לעיין, האם למסק' הכוס' לא מעכבת, ויכול' לאומרה אפילו בשוק, אולם לכתחילה צריך שתיאמר דווקא על הכוס, או שלמסק' אין שייכות ביניהם, ומעתה רשאי לומר בכל גווני. **ונ"מ טובא, לאשה המדליקה נרות יו"ט**, האם תברך ההחינוך מיד, כפי המנהג אצל רובן, או שתמתין לאומרה על הכוס, כפי **שמביא בן הפרשישה' בשם אמו בהקדמתו לחיבור אביו ליו"ד**. ובאמת צ"ב טובא, במה שונה אשה מן האיש, וכשם שאיש אינו מברך ב'שוק' אלא ממתין לאומרה על הכוס, כן גם האשה תמתין מלברך על מנת לברך ברכה זו על הכוס בדוקא.

**אמנם יש לומר** (ויש ליסוד זה עוד ראיות, ואכמ"ל) שכל ברכה צריכה 'חפץ' כל דהוא, שעליו נעשית הברכה, וברכת הקידוש נאמרות על הכוס וזהו ה'חפץ', וכך כל ברכת הנהנין או המצוות שנעשות על דבר מסוים, אולם 'ההחינוך' אין לה דבר לחול בו, וע"כ לכתחילה וודאי צריך שתיאמר על הכוס, אולם כשלא בירך על הכוס, גם עצם ה'מועד' יכול להיחשב כ'חפץ' עליו ניתן לברך, ואשה המדליקה נרות, י"ל, שהדלקת הנרות היא היא ה'חפץ' עליו ניתן לברך על הגעת זמן המועד. ועיין בכל זה.

**הרב יצחק מרדכי וינר**

**בגדר חיוב האב בחינוך קטן לפרטי המצוה / עירובין מ:**

ערובין דף מ' ע"ב הגמ' מסיקה שברכת הזמן ביו"כ על

**אקטואליה בהלכה**

שהוא נקי ומחליפים המים, 'והשיב לו הראש"ל שאם זכרוננו לא מטעהו מרן הביא את הדעות הללו אך כתב לדחותם וכן ע"מ שאמר לו שעיקר סמיכתו היא על החת"ס זה אינו, מכיון שעיקרי דב' הם ע"ד גדולי הראשונים והאחרונים אך כדרכו בקודש לא מעלים עיניו אפי' מאחרוני האחרונים ואפי' מחכמי זמנינו, ולא משאיר פוסק שאינו מביא אלא הכל באשר להכל מובא ביתה יוסף, כי עיניו כיונים על אפיקי ים התלמוד והפוסקים וכל רז לא אניס ליה'.

**ג.** והביא הראש"ל את סימוכי מרן זיע"א לגדולי הראשונים והאחרונים, וכן את הנידון להתיר חימום מי הטבילה ושלא כפסק מרן השו"ע, אלא כמנהג שנהג בסוף ימיו וכפי עדות הר"י פינטו זצ"ל, וציטט לכמה מדב' בס' במשה"ט וכן כתב לעיין שם מריש עמ' רי"ט עד עמוד רכ"ט וכתב ע"ד ולא הניח דבר גדול וקטן בנושא זה שלא הביאו, ובודאי שבדורנו שיש פינוקים רבים עד שגם הגופות נחלשו ונעשו רגישים לקור וחום עד שיש כאלה שאפי' נט"ו עושים בחמין, עוד הביא מרן הרי"ח בס' עיו"ח (פר' בא או' ה), וכן דן בדב' החת"ס (או"ח סי' יח') והאריך הרחיב בדב'.

**ד.** וכן הביא את מכתבו של הגר"ש הנ"ל ששלח לו אחר סיום במקוה הנ"ל, וכתב לו שכיום המציאות בהרבה מקואות שמחליפים המים תדיר טפי ולפעמים גם מדי יום ביומו ובטח כאשר המים מתחילים להתעכר במקצת, ובתוך המקואות עצמן ישנם הרבה חומרי חיטוי למיניהם ובפרט יש מסנני מים ופילטרים המחטאים עד למאד, ועושים

ומחמת שחוקקה היא על גיליונות רבים וכתובה בטוטו"ד כיד ה' הטובה עליו, ומפאת קוצר הזמן והמקום יובאו להלן את עיקה"ד, (התש' במלואה נמצאת במערכת) וכפי שתחזינה עיני המעיינים.

לכבוד.... עם חבריו האברכים וכו', 'קיבלתי מכתבכם בענין הביקור שלכם מיום טו' תמוז שנה זו, וכו'.

**א.** 'והנה אחר שקיבלתי אותן השאלות הנ"ל מהאברכים המבורכים הנ"ל יזמתי ביקור באותו מקוה יחד עם ראש המועצה"ד וג' רבני המקואות, וראש אגף המקואות הרה"ג דוד בנינו ישצ"ו, במקוה האמור והוא מבנה גדול מאד ובו מקואות רבות מאד וחדרי רחצה והכנה מרובות ומגוונות, ויש ביניהן חדרים פרטיים שיש בהן גם מקלחת ואמבטי' וגם שירותים וגם מקוה באין מחיצות ביניהן, ומתוך הדיון שערכנו שם העלו סברות שונות שכיום מנקים הרבה במים ובחומרים כדי המלך, וכן שהמזגנים מוציאים את האויר המזוהם ומזרימים אויר חדש וצח, ואני אמרתי שעם כל זאת צריכים לעשות מחיצה לפחות מבד ויש לשים בדים עבים וצינבים שעומדים ומפרידים וריוח שמים בין חדר ובין חדר, וגם שיש להם כח ספיגה לספוג מהזוהמא המהלכת באויר עם האדים העולים מהמקוה החם מכאן ומן המקלחת החמה והאמבטי' מכאן'.

**ב.** וכן הוסיף להביא שם א"ד הרה"ג ר"ש דרור שליט"א שמרן זיע"א כן הסכים לברך עם המקום נקי, וכן שכל סמיכתו היא מתש' החת"ס והחת"ס גופיה היקל במקוה

**הרב יצחק גינתי**  
**ברכת הטבילה במקוואות ירושלים**

בסימום של זמן קיץ הנוכחי ככולל, ובגמר בני החבורה את הל' נדה במסגרת הכולל, יצאו כמה מן האברכים לראות את המקוה ברח' אגסי בהר נוף, ושם גילו הרבה חדרי הכנה הכוללים ביהכ"ס ואמבטי', ובתוכם גם בורות הטבילה ללא כל מחיצה, ובעודם שם עלו השאלות הבאות כדלהלן.

**א.** היכן נוטלות הנשים את ידיהן קודם לברכה לאחר ההכנה.  
**ב.** וכן כיצד מברכות רבות מבנות ספרד את ברכה"ט בחדרים אלו.

**ג.** האם מועיל לעשות צוה"פ בחדרים אלו כלפי בור המקוה אף לברכה. (דידועה המח' בין גדולי הפוסקים מרנן הגאונים הרב 'אול"צ' והרב 'בי"א' כלפי ביהכ"ס בדין זה ואכמ"ל).

**ד.** האם נכון לומר דבזמנינו אף מרן הרב 'בי"א' זיע"א יודה דהנהוגות כהרמ"א השל"ה והבא"ח שיש להם ע"מ שיסמוכו, דנשתנו המקוואות למעוליות ברמת הניקיון והמיזוג שנמצאים בתוכם אם לאו.

השאלות הנ"ל נשלחו למנהל אגפי הנישואין והמקואות במועצה"ד בירושלים הרב דוד בנינו שליט"א, שהביאם לפני מרן הראש"ל ורבה של ירושלים הגאון הגדול רבי שלמה משה עמאר שליט"א, אשר לגדול חשיבות ונחיצות הענין פינה מזמנו עיסוקיו וטרדותיו, וישב על המדוכה בהקדם ושלח לאברכים הנ"ל את תשו' הרמה בענין ,

המים נקיים גם כראויים לשתייה, ובאלה גם למופה"ד שפיר דמי וכמו שכתב יד"ו הגר"מ פנירי שליט"א בס' אבנ"ש שמאחר וכיום מחליפים את המים במקואות בתדירות ההיתר לברך הוא ברווח והכל תלוי בזמן ובמקום עכ"ל, וכתב ע"ד הראש"ל דבאמת מרן זלה"ה בטה"ב הגו' אסר לברך בכל מקוה שמימיו חמים ולא הוציא מכלל זה אלא מקואות צוננים בלבד.

ה. עוד דן במכתבו של הגר"ש הנ"ל במה שכתב אליו וז"ל שבס' 'משמרת טהרה' (קארפ), כתב בשם הגר"ש אלישיב שדברי הפוסקים הנז' הם במקום שמחממים את המים עד רתיחה והעלאת הבל, אבל בזמנינו שיש הסקות בתוך המקוה ומחממים את המים מעט כדי שיהיה נעים לטבול בהם, שאינם מעלים הבל רב ואינם בתורת מים חמים אלא פושרים, לא בהם איירי הפוסקים הנ"ל, והשיב לו הראש"ל דלפי דעתו גם הגאון מוהר"ש עיקר דב' היו לסמוך על מנהגו(וכפי שהבי' מהרב 'שבט הלוי' דכך היה המנהג לברך אפי' בתוך מים חמים), ומה שמעיד הרב קארפ משמו שמחלק בין חימום של זמנם לזמנינו לאו מר בר רב אשי חתים עליה, ולא מדב' הגר"ש נבנה הפסק הזה, דאם לדין יש תשו' שגם בזמנם כך היו מחממים ולא היו מרתיחים את המים במקום(מחמת הסכנה הטמונה בדבר, כגון חנק וכד'), אלא מחממים בחוץ ושופכים עם כלים לאמבטי' גדולה וכו', (והביא הראש"ל את אשר זכור משחר ילדותו בקזבלנקא בהיותו כבן עשר, שהיה גר עמהם איש זקן מופלג שלא היה רואה, והיה הוא מוליכו לבית הכנסת להתפלל, ופ"א ביקש ממנו להוליכו למקוה בערב יוה"כ, וראה שם מקוה עתיק שהיו מכניסים לתוכו קערות מעץ מלאות מים חמים ושופכים אותם למקוה כפי שכתב), עוד הביא לדון בדב' האול"צ (ח"א סי' א'), וכן בדב' החזו"א אם ביהכ"ס דזמנינו חשיב כבי"ס דפרסאי וכן אם יש לדון את המקומות הללו כדין בית האמצעי.

ו. ובסיום הדברים כתב ששב להצעתו הראשונה שהציע בהיותם במקוה הנ"ל, והוא דיש לעשות בכל אותם החדרים הנז' וילון דקורטיבי שיספוג וכבר בהיותם שם הראה היכן יש לשומם, ומלבדן יש גם להוסיף לעשות צוה"פ ופירט היאך לעשותו דבכך יוצאים יד"ח כל הדעות.

**וזאת תורת העולה מדב' מרן הראש"ל שליט"א:**

- א. הנט"י בחדרים אלו צריכים להיות בתוך מחיצה אם לא בשעה"ד דיש להתיר הנט"י וכפסק הרב "בי"א'.
- ב. החדרים הנ"ל הינם אסורים בבהכ"ט מישום דנפישו הבלא וזוהמא, אלא אם ישנה למחיצה המחלקת מלמעלה ללמטה.
- ג. צוה"פ לבדה לא מועילה בכדי לברך שם, אלא א"כ ישנה למחיצה וכנ"ל.
- ד. אף שיש שלמדו מדב' הרב "טה"ב' דבמקוה נקי מזהמא שפ"ד לברך שם, העלה שאינו נכון להלכה ומעשה כך לנהוג ואין ללמוד כן מדב'.

ולאחר בירור דב' אלו, הורה מרן הראש"ל לפעול ולתקן את הדבר במקוה הנ"ל, ולבדוק מציאות זו בשאר המקואות שתחת המועצה"ד בירושלים, ותיקון גדול נעשה בתחום זה בס"ד

הרב אלחנן בדיל

### בענין שאלת שלום

תנן (אבות פ"ד מט"ו) הוי מקדים בשלום כל אדם, ובברכות (י"ז ע"א) מענה רך משיב חמה ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם, ואפי' עם נכרי בשוק, כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה, ויהא מקובל על הבריות, אמרו עליו על רבן יוחנן ב"ז שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפי' נכרי בשוק. וזמן רב תמהתי לפי"ז איך כיום ברוב המקומות

אפי' החרדים לדבר ה' אין שואלים בשלום כל אדם (ובודאי מנהג נכון הוא, שהרי אפי' גדולי עולם לא נהגו בזה), וקשה לומר שכל הדין נאמר רק במי שהולך לישא וליתן או לדבר עמו. ומצינו כבר בשלהי אבות (פ"ו מ"ט) שא"ר יוסי בן קיסמא פ"א הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם א' ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום. וצ"ע מדוע לא הקדימו, ושמא היה טרוד בתלמודו, וכהיא דקידושין (ל"ג ע"א) אמרו ליה לאו אדעתין, אמנם הדבר אומר דרשני. ומצאתי בפלא יועץ (ע' שלום) שכ' דאין דרך הקטנים ליתן שלום לגדולים וגם אין דרך הגדולים ליתן שלום לקטנים **מאוד** צריכים לנהוג קצת סלסול בעצמם בעבור תהיה יראתם מוטלת על הבריות, וגם דמידי דלאו אורח ארעא המשנה ידו על התחנתונה וגנאי הדבר בעיני כל רואי, אבל לשאר כל אדם יקדים שלום. ומבואר שהקטנים לא יתנו לגדולים, כנראה עפ"י מה שאמרו (שבת פ"ט ע"א) כלום יש עבד מקדים שלום לרבו, ואמרו הנותן או המחזיר שלום לרבו חייב מיתה (כלה רבתי פ"א הכ"ד) וגורם לשכינה שתסתלק מישאל (ברכות ל"ז ע"ב), וברש"י ותוס' (שם) פי' שלא ישאל ויחזיר כדרך שעושה לשאר אדם אל יוסיף משהו, כדרך שאמרו 'שלום עליך רבי', ובתורא"ש (שם) כ' דבירו' משמע שתלמיד אינו נותן שלום לרבו כלל, וכן פסק בפסקיו (פ"ד סי' ה'), וכ"כ רבינו יונה (שם י"ח ע"ב) עפי' הירו' (פ"ב ה"א), וכ"פ המהרש"א את תירוצו השני של תוס' שם [דלא כהרמב"ם (פ"ה ה"ה) ושאר ראשונים שכ' כפשוטו שיקדים בהוספה]. ובב"י (יו"ד סי' רמ"ב) כ' דלפי"ז צ"ל דמה שאמרו (נזיר כ' ע"ב) כדי שאלת תלמיד לרב היינו כדי חזרת תלמיד לרב. ועפי"ז מבואר מדוע נוהגים עכ"פ ליתן איזה נענוע ושחיה בראש, כמבואר ברמב"ן (הו"ד בב"י יו"ד ריש סי' שע"ו) שכן דרך התלמיד ליתן שלום לרבו. אמנם עדיין קשה מדוע גם בין האנשים שהם בערך באותה שכבת גיל לא נהגו להקדים בשלום. שו"ת ברש"א (ברכות ו' ע"ב) שדייק ממה שאמרו בגמ' (שם) 'כל היודע בחברו שרגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום, דדוקא אם יודע שרגיל ליתן לו, אבל אם אין רגיל ליתן לו שלום לא יקדים לו שלום, דשמא חברו לא יחזיר לו שלום ויקרא גזלן, כמו שאמרו שם הנותן שלום לחברו ואינו מחזיר נקרא גזלן. ובזה א"ש מנהג זה שנהגו כיום, ו**מ"מ צריך ליזהר** במקום שיודע שיחזיר לו שלום להשתדל להקדים שלום [וגם באמירת 'בוקר טוב' וכדו' שפיר דמי, דעיקר הענין להרבות שלום ואחיה כמו שאמרו בגמ', וכן איתא ברמ"א (יו"ד סי' שפ"ה) שבזמנינו נהגו לומר רק 'צפרא טבא' (כפי הבנת החכמ"א שער השמחה כלל קס"ה, ודלא כמ"א או"ח סי' תקנ"ד)]. ואגב דאירינן בהא, יש לתמוה איך נהגו בהרבה ישיבות ומקומות לאחל 'שבת שלום' לרב, הא אסור לשאול בשלום רבו וכנ"ל. ובזמנו שאלתי את הגר"ח ק זצ"ל והשיב לי 'זו ברכה גדולה! וצ"ב מה היתה כוונתו (ולא נראה שנתכוין לומר שזו ברכה ולא שאילת שלום, וגם הלא כל האיסור מפני שמשוה רבו לשאר בנ"א וא"כ מ"ש).

הרב צבי רוט

### הסתכלות במילה

עמדתי ואתבונן בזאת האם מותר להסתכל על ערות התינוק בשעה שעושים לו ברית. וכמו"כ יש לדון במה שמצוי היום בבתי הכסא שהניגארה נמצאת בתוך הקיר ומכוסה בכעין מראה, ועי"ז כל מי שבא להטיל מי רגלים רואה את ערותו, האם שפיר דמי.

ונהג איתא במסכת **סנהדרין** דף צב עמוד א אמר רבי אלעזר: כל המסתכל בערוה - קשתו ננערת, שנאמר עריה תעור קשתן. ופירש"י: קשתו ננערת - כח קושי אבר שלו ננער, שאינו מוליד.

ובערוך (ערך קשת) פירש שהכוונה לערות אשה, וכן ביאר **בצפנת פענח** (המלוקט ד"ה כל), אבל בעיון יעקב (ד"ה כל

המסתכל) כתב שהכוונה לערוה של זכר, וכן פירש בחידושי אגדות **מהר"ל**, וכן משמע בפירוש ר"י מלוניל (ד"ה קשתו, הו"ד בחמרא וחיי"ד ה"ה קשתו).

וכן נראה ממ"ש בספר **חרדים** (מצוות לא תעשה מדברי קבלה ומדברי סופרים פרק ב אות ד): לא יסתכל בראש הגויה שלו ואם יעשה כן לא יוליד וכו"ש בשל אחר. ע"כ. גם ב**זוה"ק** בשלח דף סו ע"ב כתב שיש עונש למי שמסתכל בערותו. ומשמע שהוא מעיקר הדין שאסור לאדם להסתכל בערותו, דאל"כ לא היו נענשים על זה.

אמנם ב**שבת** יקח: מבואר שהוא רק מדת חסידות דהכי איתמר התם אמר רבי יוסי: מימי לא נסתכלתי במילה שלי. איני? והאמרו ליה לרבי: מאי טעמא קראו לך רבינו הקדוש? אמר להו: מימי לא נסתכלתי במילה שלי. - ברבי מילתא אחריתי הוה ביה - שלא הכניס ידו תחת אבנטו. ע"כ. ולכאורה מזה שהתנאים השתבחו בזה משמע שאין זה מעיקר הדין.

וכן כתב הרמב"ם בפכ"א מהל' איסור"ב הלכה כד: חסידים הראשונים וגדולי החכמים התפאר אחד מהם שמעולם לא נסתכל במילה שלו. וכן כתב בשו"ע אבן העזר סי' כג סעיף ז.

אמנם קשה מדאיתא בספרי (דברים פרשת ואתחנן פיסקא לו) חביבים ישראל שסבבם הכתוב במצות, תפילין בראשיהם ותפילין בזרועותיהם, מזוזה בפתחיהם ציצית בבגדיהם, ועליהם אמר דוד שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך, נכנס למרחץ ראה עצמו ערום אמר, אוי לי שאני ערום מן המצות, **נסתכל** במילה התחיל סודר עליה את השבח שנאמר למנצח על השמינית מזמור לדוד. ע"כ. וקשה דאף אי לא הוה רק מדת חסידות, וכי דוד המלך ע"ה לא נהג בחסידות.

ובאמת שכבר נתקשה בזה **ביפה ללב** או"ח סי' ג אות מד בנדמ"ח וכתב שצריך לגרוס 'שנזכר' במקום 'שנסתכל', וכ"כ בשדי **חמד** (כללים מערכת ה' אות ג). ובאמת שבגמ' מסכת **מנחות** דף מג: ג"כ מובא מעשה זה ושם הגירסא היא 'שנזכר' יעו"ש. אך **ברש"י** מסכת שבת דף קל עמוד א (ד"ה שש אנכי על אמרתך) הביא את הגמ' הנ"ל וגרס בה 'נסתכל'.

ועי"ש בשדי חמד שמביא מספר **רוב דגן** שמפרש דפירוש 'נסתכל' היינו בדעתו ובעין שכלו, אך הרב שדי חמד דחאו, אמנם הרב יפה ללב באבן העזר סי' כג אות י נחית לתרץ כן, וכ"כ בספר **מגדים חדשים** (שבת שם) והוכיח שכן מצינו בכמה מקומות. וכ"כ בספר **מאור ישראל** (שם).

ועי"ש בשדי חמד שמביא מספר **דאה חיים** (פלאגי, ח"א דף יב ע"ג) שמחלק דדווקא הסתכלות הוא דאסור, אבל ראייה בעלמא שרי. וצ"ע.

הרב עמנואל פיאצא

### סופגניה פרווה שטוגנה בסיר חלבי לא מקונח, לענין המתנת שש שעות

**שאלה:** מי שנמצא בתוך שש שעות מאכילת בשר ורוצה לאכול אחריו סופגניה (פרווה) שטוגנה במחבת מלוכלך משאריות חלב, יש לדון האם יכול לאכול הסופגניה מיד וסגי בקינוח והדחת הפה או דילמא יש לו להמתין שש שעות.

וכן יש להסתפק במי שאכל בשר ורוצה לשתות אחריו קפה ממכונה לממכר משקאות חמים כגון קפה, שוקו, וחלב כדו', שהמשקאות יוצאים מאותו ברז.

וכן יש לדון במי שאכל סלטים שנלקחו בכפית מלוכלכת משאריות בשר ורוצה לאכול אחריו גבינה האם סגי בקינוח והדחה או יש לו להמתין.

**תשובה:** וז"ל הרמ"א (יו"ד פ"ט ס"ג) "מיהו אם אין בשר





והפרישה במקום הביא את המ"מ שם על הרמב"ם שבדבריו מיישב קושיא זו ומבאר שסתם אדם שומע הבדלה בביהכ"ס ויצא כבר יד"ח ולא מבדיל שוב בבית, ולכן לנפקד עצמו ל"צ לתת זמן להבדלה, וכן שהמפקיד אינו ת"ח אז כבר שמע הבדלה מאחרים ול"צ כסף להבדלה, ולכן יטמין הכסף מיד, אבל אם המפקיד הוא ת"ח אז הוא לא רוצה לצאת מאחרים אלא רוצה לברך בעצמו ולכן פה יכול הנפקד לחכות שיעור של זמן הבדלה דאולי יבוא הת"ח ליטול הכסף כדי לקנות לו יין שיבדיל בעצמו, וכ"כ בסמ"ע כז'.

ובפשטות המ"מ תמוה דמנליה דין זה שיש ענין שהת"ח יבדיל לעצמו והרי קיי"ל להיפך שרוב עם הדרת מלך ויש ענין שאחד יברך לכולם, וזה גמ' מפורשת בברכות נג'. לדעת ב"ה שאם היו יושבים בביהמ"ד והביאו להם במוצ"ש אור, אחד מברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך וכך נפסק בשו"ע או"ח רחצ' יד', וא"כ למה יבדיל הת"ח לעצמו.

והמ"א רצו' ה' הביא את הסמ"ע דידן וכתב ולא ידעתי למה, וציין לסי' רחצ' יד', וביאר מחצה"ש שם שכונתו שאין לתרץ את הסמ"ע שזה משום שרוצה לעשות המצוה בעצמו דבסל' רחצ' שם ראינו שאדרבה אחד מברך לכולם משום ברוב עם, והמ"א שם כתב לתרץ שאפשר שמייירי שיש לו בני בית. (ועיין מחצה"ש שם מה שביאר במ"א ואכמ"ל)

ולמעשה אפ"כ שהמ"א כתב זה בלשון אפשר, מ"מ במשנ"ב לג' העתיק את המ"א שת"ח לא סומכים על ההבדלה בביהכ"ס ומבדילים בביתם כדי שיוכלו להוציא בני ביתם, וכתב שכן ראוי לכל אדם להנהיג, וכ"כ חזו"ע שבת ב' עמ' תז'. ולדבריהם אם באמת ל"צ להוציא את בני ביתו אין שום ענין שיבדיל לעצמו ואדרבה אין לעשות כן, אולם הלשון במ"מ והפרישה לא מורה כך, דכתב להדיא שהת"ח רוצה לברך בעצמו, ומשמע שזה ענין שרוצה לברך בעצמו ולא בשביל בני ביתו, וגם בסוגיא בב"מ קשה להעמיד שאיירי דווקא שיש לו בני בית, דלא מצינו לאף אחד שחילק בזה.

והנה, מצינו נידון זה גם בקידוש שהתו"ש רעג' ה' הביא לעו"ש שם אות ה' שכתב שעדיף שכ"א יקדש לעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו, והתו"ש תמה שאדרבה אחד יוציא לכולם משום ברוב עם, ולא שייך פה מצוה בו יותר משלוחו דכיון ששומע כעונה הוי כעושה המצוה בעצמו ממש, ורק מתי שיש מעשה מצוה שמוטל עליו, אז מצוה בו יותר מבשלוחו כמו לקדש אשה וכד'.

ובשלמת חיים (לגר"ח זוננפלד סי' רסב') נשאל שאלה זו על הסמ"ע, והוא תירץ בקיצור שבקידוש והבדלה מחזירים מה שאבד ממאור העניים בפסיעה גסה.

והנה לגבי קידוש זה גמ' מפורשת בברכות מג', אולם זה נכון רק לרש"י שם שביאר שהרפואה היא ע"י שתיית הכוס, אולם למהר"ל שציין הד"מ רעא' ח' שזה ע"י הסתכלות בנרות שאומר ויכולו אז אין ענין שכ"א יקדש לעצמו, והרמ"א שם בסעיף י' נקט כמהר"ל שזה הרפואה וכמ"ש שם המ"א.

ולגבי הבדלה כתב המגיה שמקורו בפרקי דר"א סי' כ' שכתב שאחר שתיית הכוס יעבייר מהנשאר בכוס על עיניו דשיירי מצוה מעבבים את הפורענות, וביאר הרד"ל שם שזה מחזיר את מה שניטל בפסיעה גסה ולכן נותן על עיניו דווקא, ולכן יש ענין שכ"א יבדיל לעצמו כדי שיעשה הרפואה משיירי הכוס.

וגם לדבריו אין פה הידור הלכתי, אלא זה ענין רפואה, ודלא כעו"ש הנ"ל שיש פה מצוה בו, דזה נגד גמ' מפורשת, ולכן להלכה אם אין בני בית אין ענין הלכתי להבדיל או לקדש בעצמו, אא"כ רוצה להחזיר מה שאבד בפסיעה גסה.

הבן איש חי הנ"ל שאף לדעת המחמירים סגי בשעה אחת אפשר דה"ה כאן.

אבל לדעת הפת"ש ודעימה אם לא היה מעוניין לאכול את שאריות החלב שנדבקו במחבת ולא התכוון לאכול אותם יכול לאכול הסופגניה ע"י קינוח והדחה אע"פ שהוא בתוך שש שעות מאכילת הבשר.

וא"כ אף במה שנוגע לדין סלטים שהניחו בהם כף מלוכלך מבשר תלוי במחלוקת הפוסקים הנ"ל.

והנה לגבי מכונה לממכר משקאות חמים כגון קפה ושוקו וכדו', שהמשקאות יוצאים מאותו ברז, כתב בשו"ת אור לציון (יו"ד פ"כ ה"ז) דאם רוצה לשתות קפה לאחר אכילת בשר יש ליתן לאחר לטעום מהמשקה ואם אין בו טעם חלב מותר לו לשתות.

אמנם לפי דרכינו למדנו דזה רק לפי שיטת הבית לחם יהודה אבל לשיטת הפת"ש לא בעי כולי האי, ומותר לשתות הקפה מיד ע"י קינוח והדחה כשאינו מעוניין בשאריות החלב שבברז המכונה. ועדיין צ"ע בכל זה ואני לע"ד כתבתי.

**לסיכום:**

מי שאכל בשר ורוצה לאכול אחריו סופגניה (פרווה) שטוגנה במחבת מלוכלך משאריות חלב, לכתחילה סגי בהמתנה שעה אחת, ומי שממתין שש שעות תבוא עליו ברכה. ומ"מ מי שאוכל מיד ע"י קינוח והדחת הפה יש לו על מה לסמוך.

וה"ה לגבי מי שאכל סלטים שנלקחו ע"י כפית מלוכלך מבשר ורוצה לאכול אחריו גבינה, לכתחילה סגי בהמתנה של שעה אחת, ומי שממתין שש שעות תבוא עליו ברכה. ומ"מ מי שאוכל מיד ע"י קינוח והדחת הפה יש לו על מה לסמוך. ופשוט שלכו"ע אסור לאכול הסלטים ביחד עם הגבינה.

וכן מי שאכל בשר ורוצה לשתות קפה ממכונה לממכר משקאות חמים כגון קפה, שוקו, חלב וכדו', שהמשקאות יוצאים מאותו ברז, לכתחילה יש ליתן לאחר לטעום מהמשקה ואם אין בו טעם חלב מותר לו לשתות, ואם יש טעם בשר ימתין ביניהם שעה, ומי שממתין שש שעות תבוא עליו ברכה. ומ"מ מי ששותה מיד ע"י קינוח והדחת הפה יש לו על מה לסמוך.

**הרב שלמה יקר**

**האם יש ענין שאדם יקדש או יבדיל לעצמו ולא יצא יד"ח מאחרים**

**שאלה:** כשיש הבדלה בביהכ"ס האם יש ענין להבדיל בעצמו ולא לצאת יד"ח מדין שומע כעונה?

**תשובה:** בגמ' ב"מ מב' איתא שהמפקיד כסף אצל חבירו בע"ש סמוך לשבת ל"צ לטוונם בקרקע (אפי' שכספים אין להם שמירה אלא בקרקע) לפני שבת כי טרוד בהכנות לשבת, אלא יטמין במוצ"ש, ואם המפקיד ת"ח אז ל"צ להטמין מיד במוצ"ש דאולי הוא צריך את הכסף לקנות יין להבדלה, ומבואר ברמב"ם בשאלה ופיקדון פ"ד ה"ד שהשיעור הוא שיעבור זמן כדי שיבדיל ואז צריך להטמין את הכסף בקרקע, וביאר הב"י בחו"מ סי' רצא' סעיף טז' שאין דרך ת"ח להתעסק באיזה ענין לפני שיבדיל, ולכן הנפקד מחכה זמן של שיעור הבדלה דאז יכול המפקיד לבקש את כספו לקנות יין להבדלה, ואם עבר זמן זה ולא הגיע אז כנראה כבר הבדיל המפקיד, ולכן יטמין את הכסף בקרקע.

ומקשה הב"י שיוצא שאם המפקיד אינו ת"ח אז הנפקד צריך להטמין מיד במוצ"ש לפני שיעור הבדלה, ולכאורה למה לא ניתן לנפקד זמן שיבדיל לעצמו ואז יטמין את הכסף, והב"י נשאר בקושיא, וכ"כ בשו"ע שם פסק כרמב"ם.

בתבשיל רק שנתבשל בקדירה של בשר מותר לאכול אחריו גבינה ואין בו מנהג להחמיר."

והנה לקמן בס"י צ"ה מבואר לגבי דגים שנתבשלו בקדירה של בשר, דאפי' לאוכלם ביחד עם הגבינה מותר דהוי נ"ט בר נ"ט.

ולאור זה הקשה הש"ך (ס"ק י"ט) על דברי הרמ"א כאן אמאי לא שרי הכא רק לאכול אחריו גבינה.

(ועיין במחצית השקל ובבאר היטב ס"ק י"א שתירצו דהרמ"א אזיל לטעמיה שכתב שם סעי' ב' בהג"ה לאסור נ"ט בר נ"ט בבישול לכתחילה לאוכלן עם גבינה, אבל לאכול אחריו גבינה שרי הכא אפי' לכתחילה. ועיין גם בהגהות רעק"א או' ד').

ותירץ הש"ך דהרמ"א בא לאשמועינן הכא דמותר לאכול גבינה מיד אחרי שאכל תבשיל פרווה שנתבשל בקדירה של בשר שלא הודחה יפה ונשאר קצת ממשות של בשר דבוק עליו.

ועיין בפמ"ג (שפתי דעת ס"ק י"ט) שהוכיח שכן דעת מרן הבית יוסף באורח חיים סי' קע"ג.

ונחלקו האחרונים בביאור דברי הש"ך: בספר בית לחם יהודה (ס"ק ט"ו, מובא בפת"ש ס"ק ז') ביאר דדברי הש"ך אמורים רק אם היה בתבשיל הפרווה שישים כנגד הממשות של הבשר, אבל אם אין בו שישים אסור לאכול אחריו גבינה. וכן פסק בכף החיים סופר (או' ס'), ועיין בבן איש חי (פ. שלח, שנה שניה, סי"ב) שכתב דסגי ליה בהמתנה של שעה אחת בלבד כמנהג המובא בהג"ה ס"א, ומ"מ מי שממתין שש שעות תבא עליו ברכה.

אולם אי אמרינן כשיטה זו דרק בדאיכא שישים התייר הש"ך א"כ שוב קשה שאלת הש"ך על הרמ"א, דהא בכה"ג מותר אף יחד עם גבינה דהא שאריות הבשר בטלות הן בשישים. ושמעתי מחכם אחד שאמר לי שהחידוש כאן שאפשר לבטל שאריות הבשר אף לכתחילה אע"פ שדעתו לאכול אחריו גבינה, משא"כ בבשר שנותנו לתוך מים דאין ליתן המים לכתחילה לתוך הגבינה עצמה (רמ"א יו"ד צ"ט), דשאני הכא כיון שאין אוכל המאכל הפרווה ביחד עם הגבינה, רק אוכל הגבינה אחריו, דבזה שרי אף לכתחילה. ועיין בפרי מגדים (משבצות זהב או"ח סי' קע"ג ס"ק א') דאולי זה חוננתו שם.

אולם הפת"ש (ס"ק ז') ביאר דדברי הש"ך אמורים אפי' כשלא היה שישים בתבשיל הפרווה כנגד הממשות של הבשר, ואע"פ כן מותר לאכול מיד אחריו גבינה. (ועיין בזבחי צדק או' ל"ז שכתב שכן דעתו של הפת"ש). וכן פסק בספר ערוך השולחן סעיף י"ג.

ובסברת שיטה זו דלא בעי שישים נראה לבאר דס"ל שחז"ל גזרו שיש להמתין בין אכילת הבשר לאכילת הגבינה רק כשהוא מעוניין לאכול את הבשר, כשמתכוון לזה, אבל כגון הכא שהקדירה אינה הודחה יפה ואינו מעוניין לאכול את ממשות הבשר שדבוק עליו רק שאינו טרח לנקות אותה יפה יפה, בזה חז"ל לא גזרו שיש להמתין אחריו.

ולפי זה יוצא מצב ששתי אנשים יכולים לאכול אותו תבשיל אבל רק אחד מהם חייב להמתין אם רוצה לאכול גבינה אחריו, וכגון הכא שהקדירה אינה הודחה יפה ואין שישים כנגד ממשות הבשר. דמי שבאכילתו מעוניין לאכול את שאריות הבשר חייב להמתין אחריו, אבל מי שלא מעוניין בזה ורק אינו רוצה לטרוח להדיח אותה יפה סגי ליה בקינוח והדחת הפה.

ולאור כל זה יש לומר דהנידון דידן תלוי במחלוקת האחרונים הנ"ל בהבנת הש"ך. דלפי הבית לחם יהודה וההולכים בעקבותיו אם לא היה בסופגניה שישים כנגד שאריות החלב שהיו דבוקות במחבת, אסור לו לאכול ממנה בתוך השש שעות מאכילת הבשר. ולפי מה שכתב

## תגובות למאמרים קודמים

הרב אברהם דהאן

### תוספת למש"כ בגליון הקודם גבי קניית ד' מינים מקטן

בגליון הקודם הבאנו ליישב בכמה דרכים מה שרצו להקשות על מש"כ מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בחזו"ע (סוכות עמ' שיט) שמותר לקנות ד' מינים ולצאת בהם יד"ח אף ביו"ט הראשון, מנער שלא הגיע למצות, שאין לו אב או אפוטרופוס, והובר לנו שבאו לידו כדן. מהא דפסק מרן השו"ע (סי' תרנ"ח סעי' ו) שלא יתן את הד' מינים לקטן קודם שיצא בו מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה.

ובס"ד נתקבלו הדברים אצל חובשי ביהמ"ד. אלא שרציתי להוסיף דמש"כ שלפי הרמב"ם דעת אחרת מקנה הוא מדין זכין, וא"כ בכה"ג שהקטן קונה ע"מ למכור הזכות בשבילו לקנות רק מדרבנן, שאם יזכה מהתורה לא יוכל להקנות לאחרים. הוא לדעת הכנה"ג (חור"מ סי' רמג ס"ק כד) ועוד מפרשים דס"ל בדעת הרמב"ם שדעת אחרת מקנה לו מן התורה הוא אף במקח וממכר.

אך לדעת הרב המגיד (פכ"ט מהל' מכירה) בדעת הרמב"ם שדעת אחרת מקנה לו מן התורה הוא דוקא במתנה, ובמקח וממכר דעת אחרת מקנה לו רק מתקנ"ח. א"צ להגיע לאמור שם, משום שהקטן קונה את הד' מינים רק מדרבנן, וממילא יכול גם להקנות לאחרים בקנין שמועיל מדרבנן. ושפיר כתב בחזו"ע שאפשר לקנות ד' מינים מקטן כנ"ל.

הרב עמרם שכטר

### בתגובה להרב רזיאל שראבני והרב אברהם דהאן

המעין היטב בחזו"ע (סוכות עמ' שיט) יראה שלבסוף הסתמך על דברי הכת"ס בתשובה (חאו"ח סי' קכא), שדעתו שהקטן לא קנה את הערבות מהסותר שלו אלא מדרבנן בלבד, ולכן אתי מכירה דרבנן ומפיק מניה קנייתו דרבנן. (וצ"ל בדעת הכת"ס שלסותר הראשון אין בעלות על הערבות מהתורה כיון שהתייאש מהן). ובה נחא דלא סותר דברי הש"ע בס"י תרנ"ח ס"ו דשם הקטן זכה מהתורה בלולב (דכבר חילק הרב המגיד בפרק כט מהלכות מכירה ה"א בדעת אחרת מקנה בין מכר למתנה, שבמכר הקטן קונה רק מדרבנן ובמתנה קונה מהתורה), ולא סותר רבינו את משנתו בשו"ת יבי"א ח"ט (חח"מ סי' ד) וחלק י"א (חח"מ סי' יג) ובמאור ישראל (סוכה מו:). וע' מה שכתבתי בעוניי להעיר בגליון הקודם (עמ' 39).

הרב חיים בנן

### בתגובה להרב אברהם דהאן

בענין הבקשה בקברי צדיקים, הנה הביא דברי המשנ"ב בסימן תקפא (סק"ז) שאל ישים מגמתו נגד המתים אלא יבקש מהשם יתברך שירחם עליו בזכות הצדיקים, והעיר הרה"כ מהגמ' בסוטה (לד). שכלב נשתטח על קברי אבות ואמר "בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים", וביאר הרה"כ שגם זה אינו שם מגמתו נגד המתים, שאינו מבקש שיעזרו לו אלא מבקש שיתפללו עליו, והביא סימוכין מספר חסידים (סימן תג). וסיים הרה"כ "ואפשר דבזה גם המשנ"ב יודה דשרי". הנה יש להביא בזה מדרבי המשנ"ב בעצמו בסימן תקנט (הל' ט' באב) שכתב (סקמ"א) שהולכים

בתשעה באב אחרי התפילה על קברי ישראל "כדי שיבקשו עלינו רחמים".

ואגב אורחא, אביא בזה לשונו של הבן איש חי (ש"א פ' נצבים ס"ב) "ונוהגים לילך בער"ה על הקברות ולומר בקשות שם, ואל ישים מגמתו נגד המתים אלא יתפלל להש"ת שיתן לו רחמים בזכותם, ויכול להשתטח על קבר הצדיק ויאמר הריני מבקש מנפש הצדיק הקבור פה שתתפלל עלי לפני הקדוש ברוך הוא כך וכך". (וראה בזה בשו"ת רב פעלים ח"א יו"ד סימן לא). וכ"כ למעשה בחזו"ע (ימים נוראים עמ' נב, אבילות ח"ג עמ' רי). וראה להגר"ב צ' מוצפי שליט"א בשו"ת מבשרת ציון (ח"ד סימן סו עמ' שיב) בשם אביו זצ"ל.

הרב אברהם מאור

### בתגובה להרב מאיר שטילרמן

בענין קניית צ'ולנט בלא הכשר ושאר דברים ממאפיות ביתיות

הנה כ"ה כתב שמנהג פוסקי אשכנז להחמיר כדברי הרמ"א (יו"ד קיט, א) שלא לסמוך על שום אדם בעניני כשרות אלא א"כ הוא מוחזק בכשרות ומכירין אותו.

ולענ"ד יש להעיר בדבריו כל דאזיל בתר איפכא שהנה מצד עיקר הדין כבר כתב הדרכי משה שהמנהג כדברי הרמב"ד להקל לסמוך על כל אדם וכ"פ הש"ך ועוד רבים מן האחרים [ועיין בכף החיים מה שהביא בס"ק ד ומשם בארה], וא"כ מצד זה היה מקום גם לבני אשכנז להקל.

אך מאידך אם באים מדין חומרא א"כ מש"כ שיש להיזהר בזה רק לבני אשכנז (ודן באריכות בדין לפני עוור), נראה לכאורה שיש מקום להחמיר גם לבני ספרד וכמש"כ מרן הגר"ע זצ"ל [על הכף החיים הנ"ל בס"ק ו], שבזה"ז דאחסור דרי אין לסמוך על שום אדם אפילו מוחזק בכשרות אלא א"כ יש לו תעודת הכשר, וא"כ גם מצד הדין היה ראוי להחמיר לכולם.

אולם נראה שכיון שכל הסברא להחמיר היא מצד אחסור דרי [וכמש"כ לעיל שמצד עיקר הדין כל אדם נאמן וכדעת השו"ע ושכן מנהג בני אשכנז] א"כ בנידון שהעלה לגבי צ'ולנט בליל ישישי וכדו' אין מקום להחמיר כלל, שהרי כל הפוסקים דנו באדם השוחט בשר וכדו' וא"כ אין לנו ראייה שהבשר נשחט כדן וכדו' ולכן כל עוד שאין תעודת כשרות א"א לסמוך עליו [דיש לו נגיעת ממון להכשיר בשר וכדו'], אבל בימינו שאותו מכין צולנט אינו שוחט את הבשר אלא רק קונה מוצרים בחנות וכל מה שאנו מאמינים לו זה רק שקנה ממקום כשר בזה נראה שכו"ע יודה שהוא נאמן ואין לו כל טעם לשקר, וודאי שלכאורה יש מקום להקל [אלא א"כ נימא שרוצה לשקר בשביל הפרש כסף שיש בין בשר מהדרין וכדו' לבשר שאינו כשר, אולם נראה שעדיין יש לחלק, וק"ל].

אך ממקום שבה היה נראה להחמיר דווקא במקומות אחרים ומטעם אחר, והוא קניית עוגות וכדו' ממכירות ביתיות וכדו', שהרי פעמים רבות בעלת הבית שמכינה בביתה טועה בדבר כזה או אחר (לדוג' שכחה להפריש חלה, אפתה בתנור בשרי בטעות, לא בררה את הקמח, לא בדקה מתולעים) וכאן צריך נאמנות רבה דהרי זוהי פרנסתה, ופעמים שישנה הזמנה גדולה וכדו' ועתה לומר שלא בדקה מתולעים הוא הפסד מרובה ופעמים אף עוגמת נפש גדולה, והכא צ"ע היאך נוהגים לסמוך ולהקל על מקומות אלה.

ובאמת שמעתי כמה פעמים מהרב בורנשטיין שליט"א

שמורה ובא שלא לקנות כלל וכלל מקונדטוריות ביתיות, וצ"ע למעשה [אמנם הוא החמיר אף אם מכירים אותם ויודעים שהם מוחזקים בכשרות אבל מרן הגר"ע כתב (שם) "שבמוחזק בכשרות מיהא יש להקל" ולכן נראה שבכה"ג יהיה מותר].

לסיכום הענין נראה שבמקום שיש חשש גדול לטעויות ובעיני נאמנות של המוכר אכן אין ראוי לסמוך אלא א"כ יש תעודת כשרות או שהוא מוחזק בכשרות, אבל בכה"ג שרק קונה מוצרים ומבשלם בכה"ג סגי רק לראות שהמוצרים כשרים, וצ"ע למעשה.

הרב חיים בנן

### בתגובה להרב שמואל דוד הרמן

בדבר הדבר המיוחד את 'שרה רחל וחנה' שנפקדו בר"ה, שעה שעל כולם נגזר בר"ה.

הנה בענין אופן הגזירה בר"ה, אציין יסודי הדברים מדברי רבותינו, ועפ"י יתבאר מאמרי חז"ל במקומותיהם, ותן לחכם ויחכם עוד. כתב הרמ"א (יו"ד סימן קטז ס"ה) "שיש לברוח מן העיר כשדבר בעיר", והפת"ש (סק"ח) ציין לתשובת הרשב"ש (סימן קצה) שהקשה מה תועיל הניסה בימי דבר ר"ל ממקום למקום, אם נכתב בר"ה למיתה מה מועיל הניסה, ואם נכתב לחיים לא תזיקנו העמידה. ומתוך ע"ז באריכות. ע"כ. והעולה מתשובת הרשב"ש שם, שכל אדם ימיו קצובים, ויש מצד העונש ענייני הכריתות ומיתה בידי שמים. ויש יום בו ידן עמים להוסיף על ימים אם יש לו זכות, וזהו יראת ה' תוסיף ימים, ויקצר ימיו כשיתחייב בעבירה, וזהו ושנות רשעים תקצורנה. ויש ג' מיני גזירות, א' שנגזר עליו בר"ה מיתה, וימות אפילו יהיה בביתו ובמסתרם, ב' שנגזר עליו חיים, ויחיה אפילו במקום סכנה. ג' מי שאין בידו עבירה מחייבת מיתה וקוצר ימים, נשאר על הקץ הקצוב מספר ימי חייו, ובר"ה אינו נדון לחיים ולמות, ועליו נאמר בתורה פן ימות במלחמה. ונשאר בחק האפשר במיתת מגיפה ובמיתת מלחמה ודומיהם או מיתה טבעית על ידי רוע הנהגה, וזהו 'ויש נספה בלא משפט', וכההוא עובדא דחגיגה (ה). במרים מגדל נשיא ומרים מקריא דרדקי. וכן אותן שלא נכתבו בר"ה בבריאות, אם פשעו בעצמם יבואו לידי חולי. וכן יש יחידים שאפשר שלא נכתבו בר"ה לא בחרב ולא במגפה לפי שלא היתה להם עבירה מחייבת, ולפיכך תועיל הניסה מהחבר והשמירה מהמלחמה. והנהגה הטובה בשמירת הבריאות ובהסרה מן החולי, שאם לא תאמר כן אלא שהכל נגזר בר"ה על כל יחיד ויחיד, א"כ אין שם דבר בחק האפשר וזה שנכתב לחיים לא יצטרך לשמירה וזה שנכתב למות לא תועילנו שמירה. ואינו הורס בו מאמר ר' כרוספדי דאמר ר' יוחנן שלשה ספרים נפתחים בר"ה, שהנכתבים למיתה הם אותם שיש להם עבירה מחייבת מיתתם, והנכתבים לחיים הם אותם שהגיע קצם, ויש להם מצוה מחייבת אריכות ימים. והחלוקה הג' והיא שמידת דינם לא חייבה לא זה ולא זה לא דבר בהם החכם עכתו"ד. גם בספר פלא יועץ הביא שיש ג' מיני גזירות (טובה על כרחו, רעה על כרחו, כפי השתדלותו ותפילתו, והזכירו לענין עשירות ועניות בערך דעת, וכע"ז בערך השתדלות, ולענין חולי בערך רפואה, ולענין זיווג בערך בת זיווג, ובספרו אורות אליים (פסחים מט:). ובספרו יעלזו חסידים (סימן פג), והבאתים בחיבורי שנות חיים שידוכין (סימן א). ובהערות "דמשק אליעזר" על הפלא יועץ ציין להרשב"ש].

ואפילו שנגזר לאדם טובה בר"ה מ"מ לא יקבל בלא תפילה, וכמבואר (דעת תורה לר' ירוחם ממיר, שערים בתפילה



שמעביר על מידותיו גדול ממנו, ולמה אמר בגמ' 'לא שזה גדול מזה'. ומתוך שכל המצוות שעשה רבי עקיבא עשה ר' אליעזר כמוהו, אלא שר' אליעזר היה בטבע ובתאוה מוכן לעשות צדקה ולא הצטער על עשיית המצוה ועשה כפי מידותיו, אבל רבי עקיבא בטבעו ובתאוותו היה נוטה שלא לעשות המצות, והוא כבש את יצרו ועשה על כרחו, ונצטער במה שעשה היפך ממידותיו (המוחלטים מאביו), ולכן נקרא מעביר על מידותיו עכ"ל. (הוב"ד בהגהות חכמת מנוח תענית שם, והחכמת מנוח פירש אחרת).

והיינו דר"ל שהרי רבי עקיבא היה בן גרים (כמו שכתב הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה), והוא כבש את יצרו ועשה על כרחו, ונצטער ממה שעשה ההיפך ממידותיו המוחלטים מאביו. ולכן נקרא מעביר על מידותיו. ואילו רבי אליעזר בן הורקנוס, שזכה מן המוכן לקבל מדות טובות וישרות, וכמו שאמרו (עדיות פ"ב מ"ט) שהאב זוכה לכן בחכמה בנוי ובעושר וכו' (וראה בזה באריכות בחיבורי שנות חיים - בענייני שידוכין סימן ב' מדברי רבותינו דמידות האדם הם ירושה מהוריו). א"כ ראוי אפוא לשמוע לתפילת רבי עקיבא יותר מתפלת רבי אליעזר. ועיין בדברי הרמב"ם בשמונה פרקים להרמב"ם (פרק שיש"י), שביאר דמה שאמרו לפום צערא אגרא, היינו בצדיק, שהתגבר על מידותיו ועשה הטוב נגד פיתוי היצר, וחסיד הוא זה שעובד את קונו ואינו מתאוה כלל לאיסור. ע"ש. וממילא גם ברבי עקיבא, זה שהתגבר על יצרו הטוב בו, שהרי היה בן גרים, מקנה לו מעליותא על רבי אליעזר. אבל לא מפני שזה גדול בתורה ובמעשים טובים מחבירו. ואף שאביו של רבי אליעזר רצה שבנו יעבוד באדמתו, והוא ברח ללמוד תורה מתוך דוחק גדול, מכל מקום לענין העברה על המדות רבי עקיבא עדיף מיניה. (ביאור דברי המב"ט הנז' הוא ע"פ מש"כ מור מרן הגרי"צ יוסף שליט"א בילקוט יוסף או"ח סימן נג הערה ד ע"ש עוד מש"כ בזה. וראה עוד בזה להחיד"א בספר דבש לפי מע' מ'ם אות כו) ובספר סידורו של שבת (ח"א שורש ו ענף ג עלה ט ועלה יד). ובספר ערבי נחל (פ' תולדות דרוש ג). ובשו"ת משנה הלכות (ח"י סימן יב), ובחיבורי שנות חיים - מעביר על מידותיו (סימן ו בהערה).

אינו סומך על זכות אבותיו אלא על תפילתו וכו"ג תפילתו נכנעת יותר, שמתוך שאין לו זכות אבות, הוא שפל רוח בתפילתו, וסיים שלענין מעשה נראה שהכל לפי ראות עיני העדה. ע"כ.

והקשה הרה"כ דמה יענה הכף החיים לגמרא ערוכה דעדיפא תפילת צדיק בן צדיק מתפילת צדיק בן רשע כדילפינן מיצחק ורבקה (ביבמות סד). גבי האמור ביצחק אבינו ע"ה ויעתר לו ה' לו ולא לה שאינו דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפילת צדיק בן רשע, שיצחק הוא בנו של אברהם אבינו ע"ה ואילו רבקה בת בתואל שהיה רשע ע"כ.

הנה קושיית הרה"כ מעיקרא ליתא, דהא הכף החיים שם כתב משם תשובת מהרש"ל סימן כ דהא דעדיפא תפילת צדיק בן צדיק הוא במקום שמתפלל על עצמו, וזכות אבותיו תסייעו, אבל בתפילה על אחרים, שמתפלל עבור העם ואין בו עולה ומרמה, אדרבה חשובה היא לפני המקום שמיניח מעשה אבותיו והולך בדרכי השי"ת וכו'. ע"כ.

וראיה לדברי תשובת מהרש"ל, ועומק כוונתו, מבואר באליה רבה (סימן נג קסט"ז) וז"ל: וכן הוכחתי באליה זוטא (סקי"א) מהא דפירש הרמ"ע מפאנו בספר עשרה מאמרות על הא דר' אליעזר אמר כ"ד רננת ולא נענה ירד ר' עקיבא ונענה (תענית כה:). ולא שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מדותיו. ופירש בעשרה מאמרות שמעביר על מעשה אבותיו, כי ר"א היה מיוחס ור"ע לא היה מיוחס, וא"כ תיקשי מהא דאינו דומה תפלת צדיק בן צדיק. אלא צ"ל שאני תפלת ר"א ור"ע שהיו מתפללין על הצבור, א"כ אם הוא ג"כ צדיק כיון שאינו מיוחס עדיף טפי, אבל יצחק היה מתפלל על עצמו שיזכה לבנים ולא על הצבור, עדיף צדיק מיוחס שזכות אבותיו מסייעתו. וטעמא נ"ל כמו שמצאתי בתשובת רמב"ן (מיוחסות סימן רפז) על הא (תענית כד:): דכל העולם ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת. ופירש הרמב"ן משום דצדיק זכותו אינו מועיל לעצמו בעולם הזה, אבל לבני דורו מהני זכותו, לכך כל העולם ניזון בשביל חנינא וכו'. והוא הדין בזה כשמתפלל על עצמו אינו מועיל לו, אבל כשמתפלל על הצבור שזכותו מועיל, עדיף צדיק שאינו מיוחס שזכותו גדול יותר שמיניח מעשה אבותיו כנ"ל עכ"ל.

וכעין דברי הרמ"ע מפאנו הנז' כן ביאר המב"ט בספר בית אלוקים, ואלו דבריו שם: לכאורה קשה אם כן מטעם

להגר' שפינקוס, ועוד) מרש"י ע"ה פ' (בראשית בה) "וכל שיה השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח, כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה", וז"ל: "כי לא המטיר, ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו, וצמחו האילנות והדשאים". וכ"כ ר' צדוק הכהן מלובלין בצדקת הצדיק (אות טו): תפילה צריך לכל דבר אע"פ שנגזר מהשם יתברך, הלא תראה באליהו שאמר לו ה' (מלכים א יח א) "הראה אל אחאב ואתנה מטר", ואע"פ כ נאמר אח"כ (שם מב) שעלה לראש הכרמל ויגהר וגו', שהרבה בתפילה עד שבא גשם. וחכמים דאמרו בר"ה (דף טז). דגזר דין הוא בר"ה ויוה"כ, לא פליגי אנשי כנסת הגדולה שתיקנו סדר תפילות בכל יום. ומה שאמרו בגמרא (שם) כמאן מצליגין האינדא אקצירי ומריעי כר' יוסי. רצה לומר שמה שהם היו מתפללים ומרבים בתפילה לקרוע גזר דין שזהו אליבא דרבי יוסי. והוא מאמר יגיעי רצה לומר שאמרו כן להלכה במכוון שרצונם היה כך שתפילתינו האינדא יהיה כר' יוסי שיועילו אף לקרוע גזר דין דר"ה, עכ"ל.

ובספר דרך ה' להרמח"ל (ח"ד פ"ה אות א): "ענין התפילה הוא, כי הנה מן הסדרים שסידרה החכמה העליונה הוא, שלהיות הנבראים מקבלים שפע ממנו, יתברך, צריך שיתעוררו הם אליו, ויתקברו לו, ויבקשו פניו, וכפי התעוררותם לו כן ימשך אליהם שפע, ואם לא יתעוררו, לא ימשך להם. והנה האדון, ברוך הוא, חפץ ורוצה, שתרבה טובת בראיו בכל זמניהם, והכין להם עבודה זו דבר יום ביומו, שעל ידה ימשך להם שפע ההצלחה והברכה, כפי מה שהם צריכים לפי מצבם זה בזה העולם". וכיוצא ב' בספר העיקרים (מ"ד פי"ח).

וכן בכח התפילה לשנות הגזירה, וכמבואר בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג), וביונתן בן עוזיאל (בראשית ל כא), ובזוהר (וישב קפ: בב"ר (ע טז), וברבינו בחיי (עקב יא ג), ובמהרש"א (סנהדרין ק: ד"ה אשה, וכיוצא ב' בנדה סט: ד"ה ג). ובחיבורי שנות חיים שידוכין (עמ' 62).

**הרב חיים בנון**

**בתגובה להרב נתנאל חיים שרון**

הנה מש"כ להביא בשם הכף החיים בהל' שליח ציבור (סימן נג קמ"א) דתפילת צדיק בן רשע עדיפא, דאדרבה

**יועץ טבא לרבנן**

מזלא טבא וגדיא יאה לרבנותינו שבמזרח ראשי החבורות

לרגל הוצאת ספריהם החשובים

הגאון הרב **עובדיה יוסף טולידאנו** שליט"א

לרגל הוצאת ספרו **שו"ת משיב משפט חלק ג'**

הגאון הרב **אופיר יצחק מלכא** שליט"א

לרגל הוצאת ספרו **הליכות מועד חנוכה - ט"ו בשבט - פורים**

ירחיב ה' גבולם בתלמידים מצויינים וימשיכו להשקות העדרים

מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא, אכ"ר.

נא העתירו בתפילה עבור מרת **אסתר מלכה בת חיה לאה תחי'**

לרפואה שלמה בתוך שאר חולי ישראל

והן א-ל-כביר ולא ימאס תפילת רבים

**ירחון הבא**

הירחון הבא יראה אור בעזה"ת

לקראת ט"ו בשבט הבעל"ט

**זמן אחרון למשלוח מאמרים - עד**

**יום ראשון כ"ט טבת**



**נושאי הירחון:**

ט"ו בשבט | ברכות | פורים |

שבת - סימנים שו ואילך | חושן

משפט | עירובין | בבא מציעא

| אקטואליה בהלכה | תגובות

למאמרים קודמים

**נא הקפידו על כתיבה**

**על פי הכללים**

## השולם זה הבנין

ברכת מזל טוב למורינו הגאון הרב **מנשה תופיק אביעזרי שליט"א** ריש מתיבתא דנשים נזיקין  
לרגל אירוסי בתו מנב"ת  
שיזכו להקים בית כשר ונאמן בישראל על אדני התורה והיראה,  
ולדורות ישרים מבורכים בבנין עדי עד

ברכת מזל טוב להגאון הרב **ישראל תופיק שליט"א** ריש מתיבתא דמועדים  
לרגל אירוסי בתו מנב"ת  
שיזכו להקים בית כשר ונאמן בישראל על אדני התורה והיראה,  
מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא ולדורות ישרים מבורכים בבנין עדי עד

ברכת מזל טוב להרה"ג **יוסף גד וינברג שליט"א** לרגל אירוסי הבן  
יתן ה' את האשה הבאה אל ביתו כרחל וכלאה, ויזכו לדורות ישרים מבורכים ולבנין עדי עד

## שהשמחה במעונם

ברכת מזל טוב חצה ולבית  
לאברכים החשובים, יקרים ונעלים

הרב **אלחנן בדיל שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבת

הרב **יהונתן ברג שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבת

הרב **אברהם דהן שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבן

הרב **שלום מאיר כהן שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבת

הרב **יצחק וינר שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבת

הרב **משה ברנס שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבן

הרב **אשר אביטן שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבת

הרב **ישי בוסו שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבת

הרב **דוד אטיאס שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבן

הרב **שמואל דרעי שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבת

הרב **יוסף באסקון שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבת

הרב **יוסף חיים קוסקס שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבן

הרב **אברהם ישעיהו הרוש שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבת

הרב **אשר פרץ שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבת

הרב **שלמה בן עמרם שליט"א** ולרעייתו מנב"ת  
להולדת הבת

## להודות ולהלל

סעודת מצווה ותחילת כתיבת אותיות לספר תורה  
שיכנס לבית מזרשנו

תתקיים בעזה"ת ביום ראשון א' טבת, נר שביעי של חנוכה  
בשעה 12:30 בצהריים באולם חדר האוכל

במעמד מורינו ראש הישיבה הגאון הרב שמעון ישראל שליט"א

ראש הכולל הגאון הרב חיים מימוני שליט"א  
מרנן ורבנן ראשי החברות, רבני ואברכי הכולל שליט"א

גדול יהיה המעמד לכבודה של תורה

לקבלת הירחון בדוא"ל מדי חודש, ניתן לשלוח בקשה לדוא"ל [Toratsm42@gmail.com](mailto:Toratsm42@gmail.com)