

הוצאת הוֹכֵנֶס לַאיִנטֵרנֵט
www.hebrewbooks.org
ע"י היים תשס"ט

ב"ה
שנה כ
גליון ב (קטז)
כסלו-טבת תשס"ה

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

E-mail: amachon@neto.bezeqint.net

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל
שע"י מוסדות קארלין סטאלין
"בית אהרן וישראל"
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוז

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
- ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- כולל אברכים "מתבתא דרבי יוחנן" - טבריה
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
- כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
- כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים

התוכן

עמוד

ה	מרבתינו בעלי התוספות נ"ע מכתבי יד
לו	רבינו יואל סירקיש זצ"ל ה"ב"ח" (שכ"א - ת')

גנוזות

פירושי בעלי התוספות על התורה פרשת ויחי - בא
תשובה בענין חשש יין נסך

חידושי תורה

כז	הרב אליהו גרינצייג מכון ירושלים, ירושת"ו	בעניני חנוכה
מא	הרב יעקב שמש קארליץ סטאלין, ירושת"ו	בענין קידושין במתנה ע"מ להחזיר (ב)
מו	הרב שניאור זלמן די שון ר"כ ש"ס קארליץ סטאלין, גבעת זאב בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "זכרון צבי"	עיונים בעניני חנוכה
נב	הרב צבי הירש שיינברגר מח"ס "שינון הלכות" "ליבון הלכות" ירושת"ו	מאי חנוכה
סג	הרב ישראל דנדרוביץ מכון דרכי שמחה, ערד	איך סמכו על הנס בחנוכה
סו	הרב אברהם אלימלך בר"ג בריזל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין רצה מזה גובה רצה מזה גובה
עה	הרב נחום אברהם גולומב כולל "משנת דוד" ו"השתלמות בהוראה" קארליץ סטאלין, ביתר	המברך ברכה ארוכה בלי חתימה אי הוי ברכה לבטלה
עח	הרב יוחנן ברד"א בריזל כולל ש"ס קארליץ סטאלין, גבעת זאב	בגדר שיעבודו של ערב

בירורי הלב

פא	הרב יעקב שמואל מזוסון ר"כ טשעבין, ירושת"ו	בענין הזריקות לעופות בזמנינו
פה	הרב אליעזר רוט ר"כ "נתיבות המשפט" ב"ב מח"ס "שיח חכמה"	הדליק בטעות נר חנוכה של חברו ולאחמ"כ נתן לחבירו להדליק בשלו
פט	הרב יצחק מאיר רושצקי ר"מ בישיבת "אמרי אמת", ב"ב	בענין הנחת והוצאת סולם או כסא ע"ג החול בשבת

צג	הרב שלום דובער לוי מנהל ספריית חב"ד, ניו יארק	משכנתא דסורא ומשכנתא דנכייטא הלכה למעשה
צז	הרב שלמה זלמן מרק בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "מתנה טובה" "מעשה אומן"	בענין טלטול נרות חנוכה בשבת ע"י הנחת חלה
קה	הרב מתתיהו שווארץ בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "משפט הצוואה"	פרטי דיני חזרה מצוואות וירושות

לשון חכמים

קטז	הרב יעקב לויפער עיה"ק ירושלים תובכ"א	וא"ו יתירה
-----	---	------------

קכה

הערות

הערות שונות - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשט, ר"מ בישיבת קול תורה ירושת"ו / רכיבה על פרדה - הרה"ג ר' משה מנחם הכהן שפירא, מח"ס "מורשה" ר"מ בישיבת ראשית חכמה, ירושת"ו / הערות שונות - הרב אשר אנשיל שווארץ, ר"מ בישיבת אמרי שפר ירושת"ו, מח"ס "מעדני אשר" / בענין חסימה על ידי עכו"ם - הרב מרדכי אדלר, גבעת זאב / בענין בני ישראל אחרי מתן תורה אם היו קטן שנולד - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בענין לוח רשע ולא ישלם - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / בענין ארגז מיטה הנפתח אי יש בו משום בנין וסתירה - הרב נאור מאיר עמאר, אור עקיבא / בענין אין מחזיקין ממקום למקום - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס "מתנה טובה" "מעשה אומן", ביתר עילית / בענין ברכה שאינה צריכה - הרב חנוך איזנברג, פתח תקוה / מדוע לא חיישינן בלחם משנה משום זוגות ובענין אמירת לקיים מצות עשה בספירת העומר - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" ב"ב / הערות שונות - הרב ישראל יצחק הייבלום, ירושת"ו / בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה - הרב חיים אליעזר מילר / בענין סוף זמן תפילת ערבית - שלמה ברוורמן, ב"ב.

גנוזות

פירושי בעלי התוספות על התורה

מתוך אוסף של שני קבצים כתבי-יד פירושים מבעלי התוספות זצ"ל, הנמצאים באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א, אשר הראשון מהם הנקרא להלן כ"א [כתב-יד א] נכתב בערך בין שנת ר"צ-ש"י, על פי הכרת תקופת ייצור הגייר לפי סימני המים שלו, ומספרו 688, חסר התחלתו ומתחיל מפרשת שמות עד גמירא, וכולל גם על שיר השירים ורות וקהלת, והשני מהם הנקרא להלן כ"ב [כתב-יד ב] נכתב בערך בין השנים שכ"ו-ש"ל, שהם שנות ייצור הגייר לפי סימני המים, ומספרו 703, גם הוא חסר בהתחלתו ומתחיל מפרשת ויחי עד אמצע פרשת בלק, ובעזה"י נתחיל להדפיסם מקובץ זה ונסיימם במעגל השנה.

הפירושים האלו הנמצאים בקובצים אלו שונים אחד ממשנהו, ולא ידוע מי חיברם או מי ליקטם בסדר זה, אולם לפי הידוע כי הם יוצאים מכארים של בעלי התוספות לפי סיגנונם ולפי השמות הנזכרים בהם, ככ"א נזכר ר' יחיאל מפרי"ש זצ"ל, ובכ"ב נזכרים מהר"ר שלמה, מהר"ם, הר"ר פרץ, הר"ר מאיר, ר' יוסף בר"ד שבתי ז"ל, וואלק מאויגשפורג, הר"ר יודא החסיד, מרכינו אליעזר מווירמיישא, הר"ה אלישע.

דבר זה כבר הקדימנו הרב המזכה את הרבים רבי יעקב גליס ז"ל בההדרתו ספר "תוספות השלם" והוא אוצר פירושי בעלי התוספות, מתוך הרבה ספרים וקובצים של בעלי התוספות שנדפסו כבר, וכן מתוך מעל מאה ושבעים קובצי כתב-יד, אולם בכל זאת מן השמים הניחו לנו מקום להתגדר בו ונדפיס אותם כאן בקובצינו על אף שרוכ הפירושים כבר נמצאים כדפוס, אבל בכל זאת אין בית המדרש בלא חידוש, וישנם גם מעט מחידושיהם של רבותינו בעלי התוספות שלא נתפרסמו מעולם ונמצאים רק בתוך שני קבצים אלו, ואינם ידועים משום מקור אחר.

במהלך ההכנה לדפוס נעזרנו הרבה בספר "תוספות השלם" ובספר הרוקח על התורה וכן בפירוש הרא"ש עה"ת ובעל הטורים, וצויין בסוף כל פיסקא איה מקום כבוד המאמר הנדפס בספרים אלו, כן צויין בסוף כל פיסקא מאיזה קובץ הוא אם כ"א או כ"ב, כמו כן יש לדעת כי סימני הפסיק והנקודות נעשה על ידינו.

תוספות על התורה

ספר בראשית

פרשת ויחי

מז כח ויחי יעקב. למה לא כתיב ויהי ימי יעקב לומ' [ר] לך כמניין ויחי היה שנותיו, י"ז דיוסף משנולד עד שנמכר, וי"ו שהיו במצרים אצלו, ושאר שנותיו לא היו חיים מפני צרת(ו) של יוסף¹ כ"ב

¹ תוספות השלם ד) ורוקח עה"ת עמ' שיב.

והיה רב מחמתן מרחוק ו ה:בנת
לכן המהונן לה שכינה נל:שח
ז שנס

והפנתו ותרצתו שהננו מהול לכן
אמרה עילי העברו זה
אמרה יצא למטה

והעבדוהו הולבות לו רש: יפ
ל: הלבת חסר רבבן בן:מטה

מיתה
ד:לור וימטה רכיל

ועל: וזה מה בעבורה הדין
א לא היה נכר בה הדין טגון
בולפה

לבת אדם שהנן הסנה רת:מטה
דלו ירה שכינה למטה כמעשה
משה משה בל:מי שפבל:מנן
נחל שח ענלמות

אל תקדב העש מסק לכן שלח
לן לזמן עש טעלן וברען

אל עלך וקב: הנושנע של עלך
ל: קב: משה היתה שכינה וקב:
הנושנע היה מלכות

נת בדי תשלח בן:מטה הוא מנחם
פן עבדו: מלך המציה

כי כותב פרשי עניי: הין ניו
כ:מנעש ושמע: קרעני:
כ:מנעש

על החסר הנוו המסניי: נחסר
נחת כי עברו דחור ו מעשה בראש:
והננו בפסוק דל:מטה לכן חסר ו
כי חסר:מטה וברכה של החסור
בן:מטה וברכה וכן פנו החסור

חוק דניי: פ: ינס ח:תן
חוק: של מרה על סן נקנו
הילה ביונס פילתן חוק על
שם המציה שטעשה פן כפן
שוממדי: חתן חנה

צילום קובץ כ"א

מז כט ועשית עמדי חסד וא'מ'ת'. א'רון מ'יטה ת'כריכין זהו גמיל[ו]ת חסדים שאינו מצפה לתשלום¹ כ"ב
¹ תוסי' השלם (ג).

אל נא תקברני במצרים. פרש"י שלא יעשוני [מצרים] ע"ז, וא"ת מאי נפקא מינה אלא כשהקב"ה נפרע מן העוכר או הוא נפרע מן הנעכר¹, ועו' [ד] פרש"י לפי שסופה [להיות] עפרה כנים, וא"ת מג"מ [מאי נפקא מינה], אלא קשה רימה לבשר המת כמח' [ט] לבשר החי² כ"ב

¹ תוסי' השלם כו) בשם הנחומא. ² נזכר בתוסי' השלם כז) וע"ש.

מז לא ויאמר השבעה לי. ותימא וכי בלא שבוע' [ה] לא היה לו להאמין, וי"ל כדי שיאמ' [ר] לפרעה אבי השב[ו]עני כרי שלא ימחה¹ כ"ב
¹ רוקח עמ' שי ותוסי' השלם ג) ועיין סוטה לו, ב.

מז א ויאמר ליוסף הנה אביך חולה. מכאן למדרנו (גדים לט): המבקר את [החולה] לו [קח אחד משישים, הג"ה גימטרי' א] שישים, ואח"כ כתיב [ויתחוק ישראל] וישב על המט' ס' חסר אהת. כ"ב

מז ט אשר נתן לי א'להים בזה. פרש"י [הראה לו] שמר אירוסין ושמר קידושין, מנלן ז"ה משמע ספר ושמר, י"ל זה זה מג"ש מזה ספר תולדות אדם¹ כ"ב
¹ תוסי' השלם ג).

מז יז וירא יוסף כי ירית אביו יד ימינו. וקשה למה שת יותר על בניו של יוסף יותר מעל י"ב שבמים שברוך באמורה, וי"ל יעקב אמר ליוסף אחת תשית ירך תחת ירכי ואני אשית ידי על בריך ואברכם¹ כ"ב
¹ תוסי' השלם ב).

מז יט ידעתי בני ידעתי. שני ידיעות הללו למה, אלא פשוטו של מקרא אמ' [ר] יעקב ידעתי מכמה ימים שמונשה הבכור, וגם עכשיו ידעתי שאין אני במירוף הדעת. כ"ב

מז א האספו ואגידה לכם את. הקץ, וקשה מניין, וי"ל באחרית הימ"ם גימ' ימי גאולה, כשרצה יעקב לגלות את הקץ נסתלק ממנו שכינה, אמ' [ר] יעקב לפני הקב"ה מפני מה אינך [רוצה] שאגלה את הקץ לבני ברוך שמותם ולא תמצא בהם ח' ולא ט' כלומר חט' או הכל ראויים לידע את הקץ, אמ' [ר] הקב"ה אני ברכתי בכל שמותם ולא מצאתי לא ק' ולא צ' כלומר קץ לפיכך אל תגלה להם את הקץ¹ כ"ב

¹ רוקח עמ' שכד בשינוי לשון, וענין אותיות אלו בשבטים נזכר גם בירושלמי יומא פ"ז ה"ג אולם לא לענינינו.

מז י יבא שילה. בגימ' משי"ח¹ כ"ב
¹ רוקח עמ' שכג.

מז יד יששכר חמור גרם. גורם, אלא גורם שבשעה שכא יעקב מן השדה היה רוצה לילך לאוהל רחל והחמור היה רוצה לילך לאוהל לאה, והיה יעקב נוטה לאוהל רחל והחמור לא היה רוצה לילך, מיד ותצא לאה לקראתו¹ כ"ב

¹ תוסי' השלם א) ע"פ גדה לא, א.

מט כא א'ילה ש'לוחה ה'נותן. ר"ת אש"ה כלומר שקלה לרצות¹ כ"ב
¹ נראה כוונתם לדבורה הנביאה כמ"ש ברוקח עמ' שכו ובתוס' השלם ה) (יא).

נ טו ויראו אתי יוסף כי מת אביהם. מה זה בא ללמדינו, אלא כשחזרו יוסף ואחיו מקבורת אביהם ראה יוסף הכור שהושלך בו ובירך ברוך שעשה [לי] ניסים במקום הוה, אמרו אחיו עדיין לא [יצאו] [יצאה] השנאה מלבו, אמרו שמא ישממנו כלומ'ר] שמא ממונה השנאה בלבו¹ כ"ב

¹ תוס' השלם א) ע"פ תנחומא ויחי יז.

נ נה וישבע יוסף את בני ישראל. ולמה לא [את] בניו, וי"ל לפי שאחיו לקח[ו] אותו משכם ברין אתם מחוייב[ים] לחזור אותי לשכם¹ כ"ב

¹ תוס' השלם א) ע"פ סוטה יג,ב.

חוק חוק סליק ספר בראשית

ספר שמות

פרשת שמות

א א ואלה שמות. נוטריקון ו'חייב א'דם ל'קרא ה'קריאה ש'ניים מ'קרא ו'אחד ת'רגום¹ כ"ב
¹ תוס' השלם ז) ובעל הטורים.

הבאים מצרימה. וקשה והלא כבר (נאמר הבאים) [באו], אלא קרי כאן הבאים לפי שמיד שמת יוסף ה(י)תחילו מצריים לשעבדם ונראה להם כמו שבאו מיד ולכן כתי' [ב] הבאים¹ כ"ב
¹ תוס' השלם ע"פ שמו"ר א ד ותנחומא שמות ג.

א ה ויצאי ירך י'ע'ק'ב'. יש בו ד' אותיות כנגד ד' (עשרת) [עטרות] להקב"ה, י' כנגד עשרה הדברות, ע' כנגד ע' סנהדרין, ק' כנגד ק' ברכות, ב' כנגד ב' לוח[ו]ת¹ כ"ב
¹ תוס' השלם ג) ע"פ תנחומא שמות ד.

א טו וראיתן על האבנים. מכאן שילדו שישה בכרם אחד, האבנים ה"א בני"ם¹ כ"ב
¹ כוונתם על הגימ' של ה"א דהיינו ששה.

א כא ויעש להם בתים. פרש"י בתי כהונה בתי לוויה בתי מלכות, וקשה היכן מצינו לוויה וכהונה מיוכבד ומלכות ממרים¹, וי"ל מפני שאילו שנים (הינצלום) [הצילו] רבוא מישראל לכך נקראו על שמותם. כ"ב

¹ קושיא זו צ"ע דהרי מפורש בגמ' (סוטה יא): דאהרן ומושה מיוכבד ודוד המלך ממרים, ואולי כוונתם על פשוטו של מקרא שלהם עצמם היו בתים ולא מצאצאיהם

ב א וילך איש. ג' תנים על הק'¹ של וילך כנגד שלישי שיוליד שזכה לכתר תורה לקבל התורה בירח שלישי והנחילתן למשולשים כהני' [ם] לויים וישראל' [ם]² כ"א

¹ בתוס' השלם ח): תגין על הכ' לפי שפירש ממנה וחזר ונשאה עשה תגין שעשה לה אפריין כבראשונה.
² ע"פ שבת פתא, דרש ההוא גלילאה וכו'.

ב ב ותרא אותו כי טוב הוא. חסר התחלתו אורת, גם אותיות תואר, וזה סמך. ועוד וי"ל נאמר כאן ותרא אותו כי טוב, ונאמר להלן (בראשית א ד) וירא א'להים את האור כי טוב, מה טוב להלן אור אף כאן אור¹ כ"א

¹ תוס' השלם יד) ע"פ סוטה יב,א.

ותצפנהו שלשה ירחים. רמז לה' הומשי תורה¹ שעתידי[ם] לקבל לסוף ג' חדשי[ם] לצאתם, ובזכות זה רמז ותצפנהו לשון (משלי ב ז) יצפון לישרים תושיה² כ"א
¹ נראה כוונתם דהל"ל ותצפנו. ² אולי יש לשייכו להא דאיתא בתנחומא יתרו ט.

בג ולא יכלה עוד. פרש"י יולדת לו' יולד[ת] למקומעים פירש אם אינו מתמלא ז', וקשה אמו וכי פרעה לא ידע שגנשים יולד[ת] לו' חדשים, וי"ל שברק כמו כן לו' חדשים ויוכבד היתה מעוברת קודם הגירושין ג' חדשים ולאחר שהחזיר ג' חדשים ויום אחד נולד משה, ופרעה מנה לו' חדשים משעה שהחזיר[ת]¹ כ"ב
¹ תוסי' השלם ב) ע"פ סוטה יב,א.

ב ד ותתצב אחותו מרחוק. ו' תיבות [בפסוק זה], לכך המתינו לה שכינה וכל ישראל ו' (שנים) [ימים]¹ כ"א
¹ בעה"ט במדבר יב טו ע"פ סוטה ט,ב.

ב ה ותרד' בת' פרעה. ס"ח רת"ה שבא[ה] להתגיר' כ"ב
¹ וקח עמ' יג ותוסי' השלם ב) ע"פ סוטה יב,ב.
 ונערותיה הולכות. פי' רש"י [ור"ד הולכות לשון מיתה], גם י"ל הלכת חסר ו' בנימטרי' מיתה¹ כ"א
¹ תוסי' השלם ב) ע"פ סוטה יב,ב.

ותשלח את אמתה. פי' רש"י ששים אמות¹, וא"ת מנ"ל, י"ל מן הרבוי היה לו לכתוב[ב] ממים משיתיו, אלא זהו הרבוי גר"ן מן מן, וה' מן משיתיו, וה' מן ה'מים, הרי בנימ' ס" ² כ"א
¹ ברש"י לפנינו ליחא, והוא כמגילה ט,ב, ושמו"ר א כז. ² תוסי' השלם ט.
 ב ו ותפתח ותראתה. שהוא מהול לכך אמרה מילדי העברים זה¹ כ"א
¹ סוטה יג,ב.

ב י ותקרא שמו משה. על העתיד¹ כ"ב
¹ נראה כוונתם למ"ש בתוסי' השלם ח): שכיוונה בבניאות שעתיד להוציא ישראל ולהוציא מים מן הסלע וקשה אחרים.

ותקרא שמו משה כי מן המים משיתיהו. [ו]אביו קרא לו חבר כי בעבורו חובר אל אשתו [אשר גרש], (ואמה) [ואמו] קראה לו יקותיאל כי קותה[ו] אל שדי[ת] וישיבהו השם אליה, [וא]ת[ו]תו קראה לו ירד כי [בעבורו] ירדה אחריו אל היאור לראות מה [יהיה ב]סופו, ואחיו קרא לו אבי זנוח כלומ' [ר] זנוח אבי את אמי (וישבהו) [והשיבה] בעבור זה, וקתה קרא לו אביגדור [כי] בעבורו גדר השם פרץ שלא להשליך עוד אל היאור, ואותו אשה שדרכה להיות אצל הנשים קראה לו אבי סוכו כלומ' [ר] כסוכה היצפנתי[ו] ג' חדשים מפני המצרים, וכל ישראל קראו לו שמעיה כי שמע אלהים את נאקתם מיד דוחקיהם¹ כ"ב

¹ ילקוט רמז קסו בשינוי קצת, כי שם איתא כי קת ומניקתו קראוהו אבי סוכו, ואכן באוצר המדרשים יש כי קת קראו אביגדור, אולם על הא דאיתא בילקוט כי מניקתו קראתו כן הקשה בית רענן והלא מניקתו היתה גם אמו, ותירץ כי אמו סכרה לו מינקת ג"כ, ולפ"ז י"ל כוונתו כאן במ"ש ואותה אשה שדרכה להיות אצל הנשים קראתו אבי סוכו.

ב יב וימן כה וכה וירא כי אין איש. פרש"י לעמוד ולהתגיר ממנו, וקשה והלא בן אשה הישראלית היה בנו שנ[אמר] בן איש מצרי, [וגם בויקרא (כד י) פרש"י גבי בתוך בני ישראל

מלמד שנתגיר, ו"ל שרש"י מכאן ואילך קאמ' [ר], אבל אמו (עברתי) [עברתו] קודם לכ' ,
 א"נ וירא כי אין איש הא נער היה שהלשין כי כתיב אכן' גודע' הדבר' ס"ח [נע"ר] כלומ' [ר]
 נער הלשינו² כ"ב
¹ תוס' השלם ה). ² שם ג).

ב יד דילטור גימטר' רכיל' כ"א
¹ דילטור עם הכולל.

ב כא צפרה. גימ' למשה¹ כ"א וכ"ב
¹ רוקח עמ' טו ותוס' השלם ו) ז) י).

ב כב ותלד. ולא כתיב בעיבורה הריון כי לא היה ניכר בה הריון כמו בולפה¹ כ"א
¹ רוקח עמ' טו ותוס' השלם א) והוסיפו בטעם בחורה צנועה היתה.

ויקרא את שמו גרשום. וקשה ולמה לא קרא לבנו הראשון אליעזר, ו"ל כשנולד לו בנו השני
 אמ' [ר] לו אלקי' [ם] כי מתו כל האנשים הוא רתן ואבירם שה(י)לשינו [עליו] למלכות או
 אמ' [ר] אלהי אבי בעורי. כ"ב

ג ב בלכת א'ש מ'תוך ה'סנה. ר"ת ב' אמה דלא ירדה שכינה למטה מעשרה¹ כ"א
¹ תוס' השלם ד).

ג ד משה משה. כל מי שנכפל שמו נוחל שני עולמות¹ כ"א
¹ תוס' השלם ה) ע"פ שמו"ר ב יב.

ג ה אל תקרב הלום. מכאן לכהן שלא ילך לדוכן עם מנעליו ברגליו¹ כ"א
¹ תוס' השלם ג) ומוסיף שם: הלם בגימ' כהן.

של נעליך. ולנבי יהושע של נעלך (יהושע ה טו), ו"ל לנבי משה היתה שכינה ולנבי יהושע היה
 מלאך¹ כ"א

¹ תוס' השלם יג), ואולי כוונתם שהיו הולכין בשני נעלים זו ע"ג זו (כעין פוזמקאות ועליהם נעלים)
 ולכבוד שכינה הוצרך להוריד שניהם, אבל לכבוד מלאך לא הוצרך להוריד רק את העליון, וראה בפיסקא
 הבאה. ובדעת זקנים כאן כתוב: דכאן קדמה שכינה למשה ולכן הוצרך לשלוף שני רגליו ושם קדם
 יהושע להמלאך וקנה מקומו ולכן לא חלץ אלא רגל אחת.

של נעליך. יש תימא מ"ש דנבי משה כתיב של נעליך, וגבי יהושע כתיב (יהושע ה טו) של נעלך,
 ומתצדים העולם דמשה היה (רועים והיו) [רועה והיה] לובש שני מנעלים זו על גבי זו, אבל
 יהושע היה מלך ולא היה לו אלא מנעל אחד¹ כ"ב
¹ תוס' השלם טו).

ג ו אנכי א'להי אביך א'להי אברהם. וקשה ולמה הקדים אביו לאברהם, ו"ל שקראו בקול
 עמרם אביו כרי שלא [י]תבהל משה, ומשה היה סבור שאביו קראו, ואמ' [ר] לו הקב"ה הסבור
 שאני אביך לאו אלא אני א'להי אביך¹, וכן הדרך לפני הקב"ה כמו גבי שמואל שקרא לו בלשון
 רבו², [ו]למה נגלה הקב"ה בסנה יותר משאר עצים, ו"ל שהיא חיה גרוע שלא יכולין לעשות
 ממנו צלמים³ כ"ב

¹ תוס' השלם א) ע"פ שמו"ר ג א, ועיין חזקוני כאן. ² שמואל א' ג ה. ³ תוס' השלם לעיל ג ב ג).

ג יד אהי"ה אשר אהי"ה. וקשה למה נגלה הקב"ה למשה בזה השם, משום שזה השם גימ' כ"א כמניין ר"ת אברהם יצחק יעקב, וגימטרי' [א] כמניין ר"ת של ה' חומשי תורה בראשית, ואלה שמות, ויקרא, וידבר, אלה כלומר בשביל התורה והאבות אנאלם¹ כ"ב תוסי' השלם ה).

ד יג נא ביד תשלח. בנימטרי' הוא מנחם בן עמיאל מלך המשיח¹ כ"א

¹ רוקח עמ' כז ותוסי' השלם ט). שם זה למלך המשיח נזכר בוודוה הקי' שלח קעגב.

ד יט כי מתו. פרש"י עניים היו, וי"א מצורעים¹, ושניהם קרואים מתים. כ"א

¹ בדעת זקנים ובכמה ליקוטי תוסי' בתוסי' השלם כתבו כי א"א לומר שהיו מצורעים, שלא מצינו שהיו משולחים מן המחנה. וע"ש. ועיין בשאלת שלום על השאלתות אות צב.

ד כ על החמר. הוא המסויים וחסר וא", כי נברא אחר ו' מעשה בראשית, והוא בפרקי ר' אליעזר (פ"א)¹ לכך חסר ו' כי חמר בנימטרי' אברהם, על החמור בנימטרי' אברהם ולכך נאמ' [ר] החמור² כ"א

¹ רוקח עמ' כז ותוסי' השלם ז). ² תוסי' השלם ח).

ד כא ואני אחזק את לבו. וקשה א"כ מה פרעה חמא, אלא ה"ק אני אקשה את לבו שיוכל לסבו[ל] את המכות¹ כ"ב

¹ תוסי' השלם ח).

ד כה חתן דמים. פ"י יום ח' תן דמים של מילה¹, על כן נקרא הילד ביום מילתו חתן על שם המצוה שנעשה בו כמו שאומרים חתן תורה² כ"א

¹ תוסי' השלם ט). ² תוסי' השלם י).

ה ב מי ה'. אמר לו הק' אתה אמרת מי השי' [ם] לכך תלקה באותיות של מי הוא ים¹ כ"א

¹ תוסי' השלם א) ע"פ שמר"ר ה יח.

ה ג דרך שלשת ימים. קי' [שה] למה לא אמר נלך מכל וכל, ו"ל אם היו אומרים כך או לא היו שואלי' [ם] להם כלום¹ כ"א

¹ תוסי' השלם ו).

ו א עתה תראה אשר אעשה. גימטר' ולא שלשים ואחד מלכים¹ כ"א

¹ רוקח עמ' ל ותוסי' השלם ט) ע"פ סנהדרין קיא, א.

פרשת וארא

ו ב וידבר אלקים אל משה. פרש"י דבר אתו משפט, תימא מנלן לרש"י, וי"ל משום דלא כתיב ויאמר ה' ובפירש אלקים כמו שמתחיל עשרת הדברות וידבר אלקים והאלהים לשון דיין. כ"ב

אני ה'. כשאמר משה ומאז באתי אל פרעה לדבר כו' בקש הק' לישב עליו לדין ואין אלהים אלא דיין בא סנגוריא ולימר עליו זכות ואז ויאמר אליו אני ה' והוא מידת רחמי' [ם]¹ כ"א

¹ עיין מדרש לקח טוב.

ו ג וארא אל אברהם ונו' באל שדי. למה נגלה הקב"ה באל שדי, לפי שם"ת של שמות כנון ב' דיעקב ק' דיצחק מ' דאברהם בא"ת ב"ש עולה שר", וראשי תיבות עולה אהי"ה¹ כ"ב

¹ בעה"ט.

ו ט פרש"י חבל על דאברין ולא משתכחין, פי' אחרים כמותן לא משתכחין דאל"כ ח"ו דלא משתכחין האכות כלומ' [ר] כך אמ' [ר] יש לי להתאונן. כ"א

ו יב הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה. הפשט כך הוא, הן בני ישראל אעפ"י שאני מבשר בשורת טוב[ת] ולא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה שאני מבשר לו בשור[ת] רעות וזה אחד מק"ו שבתורה, וא"ת מאי ק"ו הוא לכן לא שמעו מקוצר רוח שהיו[ו] [ה] להם, וי"ל דכ"ש שהיו[ו] [ה] להם לשמוע ולהאמין, כלום יש מבשר בשור[ת] טוב[ו] [ת] ולא יהיה שומע ומאמין¹, וקשה זה אחד מעשרה ק"ו שבתורה והלא יותר הם, וי"ל זה אחד מעשרה שנכתב בהן א"ך.² כ"ב

¹ ועיין בדעת זקנים דר"ת תירץ דמשה לא ידע שמפני קוצר רוח לא שמעו אליו ולכן עשה הק"ו.² תוס' השלם ד.

ז ט תנו לכם מופת. פרש"י אות, כלומ' [ר] כך אמ' [ר] להם תנו לכם מופת להודיעך שיש אלוהות וממשלות כמי ששלח אתכם¹, וקשה למה לא עשה משה האות מן התנין, וי"ל כי אותו אות בא לנג[א]ות של משה להודיע כי משה סיפר לשון הרע על עם זו, כמו שפרש"י בפרש' [ת] שמות כשאמ' [ר] לו משה הן לא יאמינו לי (אשיב) [השיב] לו הקב"ה מה זה בידך וכו', ובשביל שאותו אות בא לנגותו אמ' [ר] הקב"ה למשה ואמרת אל אהרן קח את ממך² כ"ב

¹ פי' הרא"ש עה"ת ותוס' השלם ג. ² תוס' השלם להלן ז י א.

יהי לתנין. ולא אמ' [ר] לנחש, אלא פרעה נקרא תנין¹ (יחזקאל סו), וגם רמו לו שפרעה יהיה בנינה ת"ק שנים בנימי' תנן, וזה שמעתי. כ"ב

¹ תוס' השלם ז ח ט י א.

ז יד כבד לה פרעה. נעשה לב כבכר ואין לו לב כלל¹ כ"א

¹ תוס' השלם ד ע"פ שמור"ר ט ו.

ז טו לך אל פרעה. פרש"י כל מקום שנ' [אמר] לך היה מדבר עם פרעה בחוץ על היאור¹, וכל מקום שנ' [אמר] בא היה מדבר עמו בביתו², וסימנך לך עמי בא בחדרדך (ישעיה כו ב) ³ כ"ב

¹ רוקח עמי' לה. ² רוקח עמי' לט. ³ תוס' השלם להלן י א ט.

ז יז בזאת תדע כי אני ה'. על מכת דם הוא אמ' [ר] כך, א"ת היאך יודע במכה זו יותר משאר מכות, י"ל דהכי פירש כלומר בזאת המכה תדע כי אני השם שהרי אמרת¹ (יחזקאל כג ג) לי יאורי ואני עשיתיני, ואני אכה את אשר תפארת[ך] עליו ובה תדע שלא תוכל להי' נצל¹ כ"ב

¹ תוס' השלם ב.

ז יט והיה דם. אפי' מה שהמצרי רוקח מפיהו היה דם.¹ ממכת דם העשירו ישראל שהיו ישראל משקין אותם עבור ממונם² כ"א

¹ רוקח עמי' מא ותוס' השלם להלן ז כא ב. ² שמור"ר ט ט.

ובעצים ובאבנים. אפי' בע"ז שלהם היה דם, ובעצים אותיות עצבים¹ כ"א

¹ רוקח עמי' מא בסגנון אחר: ובעצים בני' ובצלמים, וכן הוא בתוס' השלם ו) ע"פ שמור"ר ט יא.

מה שמניחים סכיני במים בעת התקופה ראייה מזה והיה [דם] בכל ארץ מצרים ובעצים ובאבנים משמע ולא בכלי מתכות¹ כ"א

¹ תוס' השלם ז.

זכ ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם. לא נעשו דם רק לפי שעה ומיד מתה הדגה מפני הדם ואחר כך חזרו למקומן, ומה שכתב ולא יכלו מצרים לשתות מי היאור מחמת הדם היינו משום הדגה אשר ביאור מתה ויבאש היאור, שהרי לא מצינו שבקשו המצרים להסיר המכה, וראייה לדבר יעשו כן [חרטומין] מצרים ואם לא חזר היאור כקדמותו היאך יכולין לעשות כך, וי"א המכה שימשה רביע[ות] החודש כמים הנראים לבריות והחרטומין עוסקים [במים] שתחת הקרקע, וראייה לדבר ויחפרו כל מצרים סביבות היאור כי אותו המים לא נהפכה לדם רק מ[י]מי היאור² כ"ב

¹ תוס' השלם ד (ה). ² תוס' השלם להלן ז כב א, וע"ש שהשיג ע"ז.

ז כו בא אל פרעה. בביתו¹ ז טו לך אל פרעה. בחוץ לביתו² כ"א

¹ רוקח עמ' לט. ² רוקח עמ' לח.

ח ט וימותו הצפרדעים. וי"ל אותם שבנוף סרו אבל שבכית ושבשרה מתו, ועוד י"ל אותם שבכית המלך סרו אבל בבית העם מתו¹ כ"א

¹ תוס' השלם ב.

ח יג כל עפר הארץ היה כינים. חופרין אמה על אמה ולא היה שם עפר¹ כ"א

¹ תנחומא וראא יד.

ח יז את הערוב. פירש' רז"ל (רשב"ם) זה זאבים שנא' [מר] (ירמיה ה ו) זאב ערבות ישדרם¹ כ"א

¹ תוס' השלם ו.

ט ג הנה יד ה' היתה. כלומי [ר] הנה יד הש' [ם] תעשה ואת לכם שתהיה (זעלין) [זועקין] זעקה וצעקה. כ"א

יד ה' היתה. וקשה ולמה נאמ' [ר] כמכה זה יותר משאר מכות¹, וי"ל לפי שזה הולך על הצאן שהוא אלוהות [שלהם]. כ"ב

¹ כוננתם שנזכר כאן יד ה', וגם על הזכרת אותיות שם הוי"ה, וראה במדרש לקח טוב: שהוא דומה לשם הנכבד, ותירוצם כאן בא ליישב הזכרת השם הנכבד.

ט ז וישלח פרעה והנה לא מת. וקשה ולמה לא שלח פרעה כמו כן במכות ערוב, וי"ל שהערוב היה על הדרכים והיה יראים מן הערוב. כ"ב

ט יד אני שולח את כל מנפותי. פרש"י למדנו מכאן שמכות בכור[ות] שקולה כנגד כל המכות, וקשה מנלן, תדע שכן הוא כי גבי ברד כתיב הריא את דבר השם הניס את עבדיו והיו נצולים, אבל גבי מכות בכור[ות] כתיב כולנו מתים (אפי') [א"כ] נמצא שמכות בכור[ות] שקולה כנגד כולם¹ כ"ב

¹ תוס' השלם ח.

כל מנפותי. פרש"י זו מכת בכור[ות], אל תי(קרא בכור[ות] אלא בכ(ו)דירות¹ שנכה בו פשתה ושעורה דכתיב השעורה אביב והפשתה גבעול ואביב לשון ביכורים² כ"ב

¹ דברים אלו חלוקים על מ"ש בפסיקא הקודמת והיא שיטת ר"ת מאורלייני"ש. ² תוס' השלם ג.

ט יט שלח העו. תימ' [ה] אמאי לא אמ' [ר] לעיל גבי דבר לפרש"י (לעיל ט) דלא אתו אלא [על] אוהן שבשדות אמאי לא [אמר להם] שלח העו, ותריץ מהר"ד שלמה דא"כ לא היה מוצא

להכות, אבל גבי ברד היה זרעים ותבואה ואילנות¹, ד"א מה שלא התרה בו על הרבר, לפי שהדבר לא היה רק על הבהמות והברד הכה אדם ובהמה² כ"ב
¹ תוסי' השלם א) ואיתא שם בשם הר"ד שמואל. ² תוסי' השלם ז).

ט כז ויאמר אליהם חמאתי הפעם. תימא וכי עתה חמא ולא יותר, הרי בכל פעם היה מסרב והיה חומא, וי"ל דהכי פירוש אמ' [ר] בפעם הזאת אני מודה שחמאתי שאמרת לי לא ידעתי את ה', אבל עכשיו אני מכיר שה' צדיק שאמ' [ר] לי שלח העז, (שמידה) [שמרת] כשר ודם מוזק אדם בכל כחו בשעת שמתגרה בו, והקב"ה אמ' [ר] שלח העז, מחר"ם¹ ועוד קשה ה' הצדיק למה הודיע בכרד יותר משאר מכות, וי"ל ששדה אחת היתה ביד פרעה ואותו לא לקתה בכרד אז אמ' [ר] ה' הצדיק. כ"ב
¹ תוסי' השלם ב) ד).

ט כט כצאתי את העיר אפרש את כפי. ולא בעיר כדי שלא יאמרו מפני הברד הוא ירא¹ כ"ב
¹ תוסי' השלם ה).

הקולות יחדלון. עד מתן תורה שנאמ' [ר] (שבת י"ט טו) ויהי קולות וברקים, לכך לא היה יכול לומר הקולות לא יהיה דהא היה במתן תורה¹ כ"ב
¹ בעה"ט.

ט לב והחמה והכסמת לא נוכו. לפי שעתיד לומר ואכל את יתר הפלטה, ויש פתחון [פה] להלך ולומ' [ר] והלא כבר נאמ' [ר] ואת כל עשב [השדה] הכה הברד, לפיכך קדם וללמד כאן שהחמה והכסמת לא נוכו כי אפילות הנה שמה לא שיבר הברד אכל הארבה, הברד מקלקל את הקשה והארבה אכל את הרך¹ כ"ב
¹ רשב"ם ותוסי' השלם ג).

ט לד וירא פרעה כי חדל הממטר והברד והקולות ויוסף לחמוא. וקשה ולמה במכה זו ויוסף לחמוא יותר מבשאר מכות, וי"ל פרעה לא ביקש אותו להתפלל, אלא על הקול[ות] ועל הברד, אבל הממטר חפץ לפי שלא היו גשמים במצרים, וכשראה שחדל גם הממטר אז הוסיף לחמוא¹ כ"ב
¹ תוסי' השלם ו).

ט לה דבר ה' ביד משה. בכרד נא' [מר] ביד משה לפי שפירש ידיו שנא' [מר] כצאתי את העיר¹ כ"א
¹ תוסי' השלם ב).

פרשת בא

י א בא אל פרעה. כלומ' [ר] הכנס לכתיו כי גבי בית שייך לשו' [ן] בא שנא' [מר] לבא [כו] ארצה כנען, אבל בשדה שייך לשו' [ן] לך¹ כ"א
¹ בעה"ט.

בא אל פרעה. קשה בכל מקום אמ' [ר] לך אל פרעה ובכאן הוא אמ' [ר] בא אל פרעה, וי"ל בא ואני אלך עמך¹, ד"א בא זהו שלשה אני ואתה ואהרן², ד"א בשעה שהיה פרעה בכיתו אמ' [ר] לו (אמ') הקב"ה בא, ובשעה שהיה בשדה אמ' [ר] לו לך³, ד"א בא גימ' ג' כלומר עוד ג' מכות אביא עליו ארבה חושך מכות בכור[ות]⁴ כ"ב
¹ תוסי' השלם א). ² תוסי' השלם א). ³ בעה"ט. ⁴ בעה"ט ותוסי' השלם א).

כי אני הכבדתי את לבו. למה אמר לו בזאת המכה יותר מכולם, וי"ל בעבור שאמ' [ר] למעלה ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים, והיה סבור משה שלא יחזור בו, על כן אמ' [ר] לו הקב"ה בא, כי אמר ה' הצדיק ואחר כך ויוסף לחטוא הוצרך לומר אני הכבדתי את לבו¹ כ"ב

¹ רשב"ם ותוס' השלם יד.

שיתני. שאשית אני, והיו"ד אינה יתרה.² כ"א

¹ תוס' השלם כא).

שיתני. שימי שאשית אני, ולמה האריך רש"י כל כך, כדי שלא למענות הקורא בו, ואומר שיתני לשון עבר לכך פירש שאשית אני לשון [ל]הבא¹ כ"ב

¹ תוס' השלם כא) ולבוש האורה.

י ב ולמען תספר באוני בנגד וכן בנגד. עד כאן חייב אדם ללמוד בנו וכן בנו תורה ועד כאן רחמי האב על הבן¹ כ"א

¹ רוקח עמ' מט ותוס' השלם ו), ובבעה"ט מזכיר רק עד כאן רחמי וכו' ומוסיף עוד טעם אחר כנגד ג' דורות שהיו במצרים.

י ד הנני מביא מחר ארבה בגבולך. מנא ידעי משה האי מכה, והיכן מצינו שהוריעו [ו] הקב"ה, וי"ל מרדקאמ' [ר] ליה הקב"ה ולמען תספר אמ' [ר] משה דרך סיפור גופל על הארבה כדכתי' [ב] ביזאל (א) עליה לבניכם ספרו, וכתיב הכא ולמען תספר באוני בנגד, ומה התם ארבה אף כאן ארבה ומשה היה יודע כל העתידות¹ כ"ב

¹ פי' הרא"ש לעיל (י ב) ותוס' השלם ב).

י ד זה לנו למוקש. זה הוא משה שנא' [מר] [להלן לב א] כי זה משה האיש¹ כ"א

¹ בעה"ט ותוס' השלם ה).

י י רעה נגד פניכם. מול מאדים משמש להם ורואה שהיו מלוכלכים בדם ולא ידע שבידם דם מילה ויהיו מתבוססים¹ והיינו דכתיב [להלן לב יב-יד] למה יאמרו מצרים וכו' וינחם ה', וינחם ה' על הרעה ס"ת מילה² כ"א

¹ רוקח עמ' נא ותוס' השלם ד). ² תוס' השלם ג).

ראו כי רעה נגד פניכם. ס"ת ד"ם, סופכם ליהרג שהרי דם נגד פניכם, ולא ידעו כי דם מילה היה¹ כ"ב

¹ בעה"ט בשינוי לשון כי כתב ס"ת הדם, ע"פ ילקוט רמז שצב הובא כרש"י כאן.

י ב נסה ירך על ארץ מצרים בארבה. כאלו הארבה עומד לפניך ופי' ר"ת על המלאך הממונה על הארבה והוא היה דומה לארבה כמו לדוב שר פרס כמו שפירש דניאל¹ כ"א

¹ תוס' השלם ב). אולם כתבו בשם הרב אבן עזרא ואינו באבן עזרא לפנינו וכאן כתבו בשם ר"ת.

אמר לו משה נסה ירך [על] בנימי' מיכאל מלמד שגם שר של ישראל שהוא מיכאל היה עולה על מצרים וכובש לפני מצרים¹ כ"א

¹ כנראה שכוונתו לתיבת על עם הכולל בגימ' מיכאל.

י יט ויתקעהו ימה סוף. וא"ת למה יותר שם משאר מקומ' [ו]ת, וי"ל לפי כשבא פרעה בים סוף או באו אליהם, וכן כל המכות שלקו במצרים לקו על הים, ולכך לא תיקשי מן החושך שלא היה במצרים רק ג' ימים שכל המכות היה רינם שהיה מתרה שליש החדש ורביעי [ו]ת החדש

הית[ה] המכות משמש[ן]ת, אלא שמא שאותו יום החושך שעדיין היה לו להיות [הוצרך] להמתין עד ים סוף כמו שנאמ[ר] [שמות ד כ] ויהי הענן והחושך וכו' כ"ב

¹ תוס' השלם ז) וענין החושך ע"פ שמ"ר יד ג.

לא נשאר ארבה אחד. כל מה שנברא בשביל המכה כגון כנים וצפרדע[ים] מתו אבל ארבה שלא נברא בשביל המכה כמו שכאן בן חורו. כ"א

י כא נשא ירך וגו' ויהי חושך. וא"ת מפני מה לא אמ[ר] [משלם לפרעה אם מאן אתה לשלח הנני מביא עליך את החושך כמו בשאר מכות, וי"ל לפי שאמ[ר] [בלבו אם אומ[ר] [להם (שהביא) [שיביא] חושך יסתרו את כליהם אבל עכשיו שלא גילה להם לא יסתירו] כ"ב

¹ תוס' השלם ב) ג).

ויהי חושך. פרש"י לכך הביא הקב"ה חושך שלא (יאכלו) [ויכלו] המצרים (לאומרו) [לאמר] אין בידנו מאומה, לפי שהם אומרים במקום פלוגי רואים וכו', [ואמאי צריך לזה] והא כתיב (דהלן יכיל) וד' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום, נ"ל דלא קשיא מידי דנהי דנתן להם חן שישאלו להם] מה שיאמרו, וכי (היה) [היו] יודעים מה שהיה בביתם אם לא ראו. כ"ב

י כד ויקרא פרעה. תימא היאך שלח אחריהן והלא כתיב ולא קמו איש מתחתיו, וי"ל דעל ידי קריאה הביאם דהוה כל אחד קורא בשם פרעה לחבירו עד שהגיע למשה! כ"ב

¹ תוס' השלם ב).

י כה גם אתה תתן בדיניו זכחים ועולות. וא"ת והלא היו נעבד[ים] לעז, וי"ל דצאן לא לקחו שהיה נעבד לעז אלא שוורים ופרות לזבח לה! כ"א

¹ תוס' השלם א).

י כו לא תשאר פרסה. בהמה מפרסת פרסה והיינו בהמה כשרה לכך נאמ[ר] [כי ממנו נקח. כ"א

יא א ומת כל בכור. יש באגדה דנשים היו בכלל כדאמ[ר] [רינן] כשבא מלאך המות לבתיה בת פרעה נצולת בזכות משה, מכאן א"ר שהיא מן הז' שנכנסו לנן ערך? כ"א

¹ שוח"ט תהלים קלו. ² מסכת כלה ספ"ג.

ומת כל בכור. וי"ו משוך מעלה ומטה לומ[ר] [אף הבכורות שמתו באו הכלבים וחמטום והיה קשה להם כאלו אז מתו! כ"א

¹ רוקח עמ' נד ותוס' השלם א).

יא ז אשר כמותו לא נהיתה. כמותו לשון זכר נהיתה לשון נקבה, כמותו של מלאך! ונהיתה כמו הועקה שהיתה אז. כ"א

¹ לפמ"ש בתוס' השלם ה) צ"ל והמלך, כי כן כתבו שם: כמותו שהמלך בעצמו היה צועק, אותה צעקה לא נהיתה, כמותו לא, אותיות והמלך.

יא ז י"מ לא יחרץ. א"ת מה חידוש, וי"ל דיש במדרש (כ"פ ס.) אליהו בא לעיר כלבים משחקי[ם], מלאך המות בא לעיר כלבים צועקי[ם], וכאן לא צעקו לכך זכו לעצמות שכל מעם בשר טועמי[ם] בו! כ"א

¹ רוקח עמ' נד ותוס' השלם א).

יב א ויאמר ה' ה' אל משה וגומ' לאמר. מתחיל ומסיים באמירה לפי שהרכבה אמירות וסוד העיבור ותקופות מסר לו¹ כ"א

¹ רוקח עמ' נד ותוס' השלם א).

יב ב החדש הזה לכ"ב. אותיות מלך, לומר לך שהוא יהיה מלך שלכם מונה מניסן, וזוה למד רש"י שפיר[ש] החדש הזה לכם רא[ש] חדשים פ"י רש"י על חדש ניסן אמ[ר] לו זה יהיה לכם ראשון כו' מן לכם אותיות מלך¹ כ"א

¹ רוקח עמ' נו ובעה"ט ותוס' השלם יח).

החודש הזה לכם. זה ניסן שהוא ראש, לכ"ב אותיות מלך¹ כ"ב

¹ רוקח עמ' נו ובעה"ט ותוס' השלם יח).

החדש הזה. סימן מש"ה ג' היו שנתקשה משה בהם, מ'נורה ש'קל ה'חדש, גזירה שוה זה זה כאן החדש הזה, שקל זה יתנו, מנורה זה מעשה. כ"א

החודש הזה. (נראה) [הראה] לו באצבע, בשלשה דברים נתקשה משה בהן, מ'נורה ש'קל ה'חודש משה סימן, החדש הזה, שקל זה יתנו (להלן ל' י), וזה מעשה המנורה (במדבר ח' ד). כ"ב

יב ג בעשור לחדש. כל עשירות וכו' בשביל אברהם שנתנסה ב' נסיונות¹, ה' לחדש יום כפור, יו"ד מכות, ה' מאמרות, ה' ספירות, ה' זכרונות, ה' מלכיות, ה' שופרות, ה' הוויות למנין וכן הרכבה. כ"א

¹ ענין ה' נסיונות נזכר בתוס' השלם א), ותו לא.

יב ד ז-ג-כג ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף וגו' וראיתי את הדם ופסחתי עליכם וגו' ולא יתן המשחית לבא אל כתיכם לנגוף. וקשה והא כתיב (פסוק יב) ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך משמ[ע] שהשם בעצמו היה לשם ולא שום מלאך, וי"ל כל הבכורים היה הורג השם בעצמו, וככל הבתים שלא היה שם בכורים הגדולים היה הורג המשחית¹ כ"ב

¹ רוקח עמ' סא ותוס' השלם פסוק כג ה)

יב ט אל תאכלו ממנו נא וגו' כי אם צלי אש. כדי שאראה שיתקיימו כל מצותי מאהבה. כ"א
יב יא מתניכם חגורים. וקשה ולמה אין אנו עושין כן בומן הזה לזכר של פסח כשאנו אוכלין אפיקומן, וי"ל אותו פיר[ש] מיעוש הוא, כלומר דוקא פסח מצרים הוצרכו לאכול כך ולא פסח לדור[ו]ת. כ"ב

יב טו אך ביום הראשון. פרש"י אך חלק כלומר חציו מותר וחציו אסור, וק[ש]ה[ן] מג"ל האי מאלפא ביתא אח"ס במ"ע ר"ל אך חץ לשון חצי¹ כ"א

¹ תוס' השלם יא) ע"פ פסחים ה, א.

יב טז יאכל לכל נפש. יאכל משמע אף לגוים, ת"ל אך, וקשה והלא דרשינן מלכם ולא לגוים וא"כ תרתי למה לי, וי"ל דאיצטרך דאי ס"ד לכם ולא לגוים לבדם, אבל עמהם יעשו קמל"ן¹ כ"ב

¹ תוס' השלם ד) ה).

יב יז פסוק בראשן בארבעה עשר וגומ'. בראשן חסר ו' כי ו' ימים רשות לאכול מצה ואפי'

ביום ראשון נמי רשות כ"א בערב דראשון¹, והפסוק מתחיל ומסיים ב' ב' לפי שאין לקר(א)ות ההלל בפחות מב',¹ ובשחר טוב (תהלים קג) משמע ג' כדי שיאמ' [ר] אחר לשנים הודו. כ"א
¹ תוס' השלם ב). ² רוקח עמ' ס ותוס' השלם א).

יב כג ולא יתן המשחית וכו'. ומה שנא' אני ולא אחר, ודאי הק' הכה כל בכור, אבל היו עמו מלאכי חבלה שחובמתי' [י] ומכין אותם בלא הריגה בעלמא¹ כ"א
¹ תוס' השלם ה).

יב כז כאשר צוה ה' את משה ואהרן בן עשו. תימה מה חידוש בא להשמיענו שעשו צווי הק' ולמה לא היה להם לעשותו, וי"ל שהיו עוסקי' [ם] במצוה אחרת והעוסק במצוה פטור ממצוה. כ"א

יב כט ויהי בחצי הלילה. יוצרו חלקו לפי שאברהם נלחם עד חצי הלילה לפיכך נלחם הק' מחצות ואילך,¹ וזהו שאמ' [ר] דוד (תהלים קט טב) חצות לילה אקום [להודות] לך על משפטי צדקך² כ"א
¹ ע"פ ילקוט לך לך רמז עג. ² תוס' השלם ב).

ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור. וכתוב אחר (י) ביום הכותי כל בכור, אלא י"ל דודאי הוכו הכבורות בלילה שהיה להם לילה וגבי הק' היה יום ואור¹ כ"א
¹ תוס' השלם ג).

וה'. פירש"י [כל מקום שנאמר וה'] הוא ובית דינו תימ' [ה] והא כתיב (תהלים צו ה) וה' שמים עשה ועדיין לא נבראו המלאכי' [ם], וי"ל אות וא"ו אינו אלא כמו פסק להפסיק בין אלילי' [ם] ולבין עשה¹ כ"א

¹ בתוס' השלם י) ויא) מקשו כן ותיצרו בדרכים אחרים.

יב ל אין שם מת. ג' [ענינין הם] [תגין ביי"ג]¹ מיני הריגה היה בס, ומת כל בכור א', וה' הכה כל בכור ב', ויהרוג ה' כל בכור ג', יש בכור מת לאלתר, ויש גוסס עד אור הבקר, ויש ג' ימים. כ"א

¹ תוקן ע"פ רוקח עמ' סב כי כן איתא שם.

יב לא ויקרא למשה ולאהרן לילה. כלומ' [ר] בואו אודבוי כי גזרתי ואמרתי ביום ראותך פני תמות ועתה אינו יום כי אם לילה. כ"א

יב לה וישאלו ממצרים כלי כסף וכו'. פירש כך (היה) [היו] ישראל אומרים למצרים אנו הולכים למדבר הרך ג' ימים אם נתח' [ר] מוטב ואם לאו הרי בתינו ושדינו וכרמינו ונחלתינו יהיה לכם למשכנות ולכן לא [היה] חילול השם, שהרי היה לישראל נחלה במצרים כדכתי' [ב] (בראשית מו כז) ויאחזו בת, ועו' [ר] מעם אחר מצינו בימי יוסף שאמ' [ר] פרעה (שם פה יח) ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים¹ כ"ב
¹ תוס' השלם ב).

יב לו וינצלו את מצרים. כי מן הדין זכו בכך¹ כי כמה פעמי' [ם] ניתן להם טוב ארץ מצרים. כ"א

¹ תוס' השלם ו) ע"פ סנהדרין צא, א.

יב לז ויסעו בני ישראל מרעמסס סוכותה. י"א עניי בכור. כ"א

ויסעו בני ישראל מרעמסם סוכותה. מכאן אמרו חכמי[ם] [מבילהא בא יד] שבאותו יום נסעו ס' מיל כי ר"ת וסופי חיבות ישראל מרעמסם אותיות מ"ל ס' כ"א
 1 תוס' השלם ב), וכונתם לבי פעמים ס' מיל כדאיתא התם במכילתא, ומצרפים לסוף חיבת רעמסס ב' הסמ"כין.

יב לט ויאפו את הבצק וגו' כי לא חמץ כי גרשו וגו'. וקשה מאי קאמ' [ר] הא אם [לא] גרשו או היה אוכלין חמץ והלא נצטוו כבר שלא לאכול חמץ, וי"ל שאותו טעם למה הוצרך לאפות מצות בדרך היה להם לאפות מצות במצרים, לכן נאמ' [ר] כי גרשו ולא יכלו להתמהמה וזה גרם שלא אפאום שם¹ כ"ב
 1 פ"י הרא"ש ותוס' השלם א) ב) ד) ו).

יב מד ומלתה. ג' תגין מילת עכדיו זכריו (ועבדיו) מעכבים. כ"א
 יב מז ועצם לא תשברו בו. כרי שיראו אותו המצריים מושלך שלם לכלבים ויכירו שישראל אכלו אלהיהם הטלה. כ"א

יב מח ובל ערל לא יאכל בו. אם הוא ערבי או גבעוני ויהיה מהול או יאכל בו¹ כ"א
 1 לכאורה כונתם להא דאיתא ברש"י ביבמות עב, א בסופו לגבי גר שנחגיגר כשהוא מהול, ונזכר בתוס' השלם לעיל (יב מד) ב).
 יג ז א' ש' בעת ה'מים. ר"ת אשה לומר לך שאשה חייבת במצה כמו איש¹ כ"א
 1 תוס' השלם ב)

יג יג וערפתו. תימ' [ה] אם אדם הטא שלא פדה, החמור מה חטא ולמה יהרוג החמור, י"ל דערפתו אינו לשון הריגה אלא לשון[ן] סימן והכירא ויהא אסור בהנאה שלא יטעה אחד מישראל ויקחנו¹ כ"א
 1 תוס' השלם ח), ועיין באבן עזרא כאן וצ"ע.

יג טז והיה לאות על ידכה. סימן עכרות הוא באדם הקונה עבד עושה בו סימן. כ"א
 יג טז והיה לאות על ידכה. ידכ"ה לפי שהימין מיומנית לכל דבר ומושיטין אותו לכל דבר, ולפי שהיא עסקנית מן השמאלית אין נכון שיהא השמות עליה, ר"א לפי שהימין מיומן לקשור התפילין על השמאל ולא השמאל על הימין, וברוב מקומ[ו]ת נקרא שמאל יד¹ כ"ב
 1 תוס' השלם יג).

ידכ"ה. ה' תגין על הה' כי ה' פרקי[ם] עד מקום הנחת תפילין באצבע ג' פרקי[ם] והיד והזרוע¹ כ"א
 1 בעה"ט, וברוקח עמ' סה ובתוס' השלם א) ללא הזכרת ענין התגין.
 על ידכה. כתי[ב] בה' כנגד ה' בתים ד' בראש ואחד שביד¹, וכן אמ' [ר] דוד כנגדם בחילי[ם]
 ה' פעמי[ם] מכתם. כ"ב
 1 תוס' השלם א) ב) וללא הזכרת ענין מכתם.

ולמוטפות. לשון הבמה כמו (מגילה יד:) ועיניהו מטייפין¹, על שם (דברים כה י) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך. שם ה' נקרא [ר"ת] שין, רמו שין של תפילין הלכה למשה מסיני², ש' ימים בשנה מניחין תפילין, כי שס"ה ימים בשנה וחסר מהן ג"ב שבתות וד' ימים דפסח וד' דסוכות וכו' דשבועות וכו' דראש השנה ויום כפור וישארן שי"ן³.

ולטוטפת בין עיניך בנימ' אלו ארבע בתים⁴ כי"א

¹ בהלכות קטנות להרא"ש הל' תפילין סימן ב משייכו. ² תוס' השלם ג). ³ רוקח עמ' סז ותוס' השלם לעיל (יג ט ב). ⁴ רוקח עמ' סה ובעה"ט.

א"ר אליעזר רמז שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני¹, וכן שי"ן ימים מניח[י]ן תפילין, והאיך שם"ה ימים בשנה, הסר נ"ב שבתות וי"ג ימים טובים, ד' ימים בפסח, וב' ימים דשבע[ו]ת וב' ר"ה וי"ה (ז') [וד'] ימים של סוכ[ו]ת הרי י"ג, ונ"ב שבתות הרי ס"ה ועדיין נשאר שי"ן² כי"ב ¹ לכאורה חסר כאן הרמז, וניתן להשלימו ע"פ הרוקח עמ' סז שים י' ניקרא עליך (דברים כח) התחלתן שי"ן. ² רוקח עמ' סז ותוס' השלם לעיל יג ט ב).

★ ★ ★

רבי יואל סירקש זצ"ל

בעל בית חדש (הב"ח)

אנו מדפיסים כאן תשובה של רבינו הב"ח זצ"ל שכתבה בכתובת יד קדשו ונמצאת באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 102.

עיקרה של תשובה זו נדפסה מכבר בשו"ת גאוני בתראי סימן י"ג, אולם פנים חדשות באו לכאן אחרי שהוגה היטב מתוך גוף התשובה עצמה בכתובת יד קדשו רבינו זצ"ל.

תשובה זו פגומה מאד וחסרה בצדה העליון, ובכל זאת מצאנו חיבת וקטעים קצרים שלא נעחקו לתוך התשובה הנדפסת מכבר, גם בסוף התשובה מעתיק רבינו מתוך ספרו בית חדש יו"ד סימן קכ"ד סעיף כ' לתוך תשובה זו ואינה נמצאת בדפוס, גם שם חסר בצדה העליון בעברה השני של התשובה כאמור לעיל, ונעזרנו מתוך מה שנדפס בספרו הב"ח על יו"ד שם.

שאלה

איש אחד היו לו כתבים מרבנן שהעמידוהו לנאמן בעשיות יין כשר, ועתה... [בשנת] שצ"ו לקחוהו הסוחרים והלכו עמו לארץ הגר והביאו כ"ה חביות יין כשר, והאנשים אשר היו אתו הלכו לדרכם והניחו את הנאמן הנ"ל אצל היינות לשומרם ולמלאות אותם, והאיש הנאמן הנ"ל בשונו בא לפני ב"ד הסמוך לעירו והגיד שכאשר מלא החבית היה המעשה כך, הגוי שפיהרו אצלו היין והיה חייב למלאות החביות כולם והעמיד חבית אחת על שוליו ופתח שוליו העליון על ידי ברזל שהכה בעקלים שהם מסביב לו... כדי להוציא יין משם לקנקנים גדולים למלאות החביות, וכשעה שפתחו כנ"ל נפל עץ אחד... בשולים לתוך היין ופשט הגוי את ידו וחטף העץ והוציאו, ואחותי ביד הגוי מיד ולא ראיתי שנגע הגוי ביין, כי העץ נפל בראשו האחר, שהגוי חטף העץ בראשו השני ולא נגע בידו ביין, והורתי היתר כזה ומלאתי באותו יין ט"ו חביות מכ"ה חביתין הנ"ל ולא נתתי לבי לידע איזה חביות מלאתי, עד כאן דבריו.

תשובה

ראיתי פלפולך הארוך. על הגהות השלחן ערוך. יהי מק"ורך ברוך. שתקעת לכך... הערוך. ובדבריו הפוסקים והמורים דרך. וידע מעכ"ת שאין הזמן מספיק... [לבא] בדרך ארוכה וארוכה כאשר שאלת מעמדי, כי הנה עתה מונחים בקרן זוית כמה ש... [אלות לקדושים] אשר בארץ המה, כי אין לי זמן להשיב עליהן כאשר עם לבבי עד אשר אפנה אי"ה בגמר ה... [דפסת חיבורי בית חדש על] הי"ד כי קרוב הוא לנמרו אי"ה בתחלת אדר הראשון שצ"ו, אבל אשיב למכ"ת בקיצור מופלג... בעלות הדין.

זהו כי אם היה ידוע דבשעה שחטף הגוי העץ והוציאו מן היין היה העץ כולו מונח בתוך היין, היו החביות כולן שנתמלאו מאותו היין אסורים בשתייה, אם אין בכל חביות ששים בנגד התערובות, דאעפ"י שעשרה חביות כשרים לנמרי, מכל מקום ההיתר במל ברוב האיסור וכולן אסורין, דאפילו נתערבה חביות אחת של סתם יינם בין חביות של היתר כולן אסורים בשתייה, דחביות גדולה חשוכה ואינה במילה, אלא דבהנאה מותר בזמן הזה וכמו שמפורש ביו"ד ריש סי' קל"ד, וליכא למימר הכא דכיון דהגוי לא נתכוון ליגע ביין אלא להוציא העץ,

הוה ליה מגע גוי שלא בכונה דבעבידתיה מרד להוציא העץ, שהרי בעובדא דהאי אתרוגא (ע"ז נט) דרמי לנדון דידן ממש דקאמר רב אשי נקטוה לדידה כי היכי דלא לישכשך וכו', כתב הרא"ש (שם פ"ד סימן י) אבל אם לא נקטוה לדידה היה אוסר היין בהנאה בהוצאת ידו אעפ"י שטרוד בהוצאת האתרוג ואתניא כ"ו נתן (ע"ז נז) דאמר מדדו ביד אסור בהנאה, אי נמי אפילו כרבנן ואינו טרוד בהוצאת האתרוג כמו במדרה שהוא טרוד אף בהוצאת היד לכוין המרדיה, ומה שלא אסר היין בהכנסת היד לפי שהיה נבהל וטרוד בהוצאת האתרוג עכ"ל, והאי אי נמי הוא עיקר שכן כתבו התוספות (שם ד"ה נקטוה) ולא כתבו התירוץ הראשון דמשמע מיניה דלר' נתן דוקא היה צריך דנקטוה לדידה אבל לרבנן אין צריך ושרי בהנאה כמו במדרה, וא"כ בזמן הוה שרי נמי בשתייה כמו שאפרש בסמוך... אלא ק"ל כאי נמי, ואף לרבנן אסור [בהנאה] אי לא נקטוה לדידה, וא"כ נדון דידן נמי אסור היין בהוצאת היד, דלא דמי למרדיה דאף בשעת הוצאת היד הוא מהשב לידע שעור המרדיה שיהא שמור בזכרונו כמה הוא חשבון המרדיה שמרד וחשוב מירדא אף בשעת הוצאת הלכך לא היישנין לניסוך, אבל בנפל לו שום דבר והוציאו, השתא בשעת הוצאה ודאי אינו מחשב על שום דבר וליכא מירדא היישנין שמא נתכוין לנסך בשעת הוצאה, ונדון דידן נמי דכותא דאף עפ"י דבשעת הכנסת היד חשוב מירדא דמחשב להוציא העץ, דלאו דוקא אתרוג שלא יטנף אלא הוא הדין כל דבר נמי, דכיון דהכנים ידו כדי להוציאו לא לחנם הכנים ידו אם לא דמקפיד עליו שלא יהא מוגה ביין, כל שכן בנדון דידן שהעץ שנפל מן הדפין שהיו בשולים מסתמא היה מטונף והקפיד שלא יטנף היין, וא"כ היה טרוד ליקח העץ מן היין ואין לחוש לניסוך, מ"מ בהוצאת היד שוב לא טרוד כלל יש לחוש לניסוך, וכ"כ הטור (י"ד סימן קכד) כהך שינויא בתרא דהרא"ש דס"ל דכך היא מסקנתו דהרא"ש, וס"ל ג"כ דאין חילוק בין אתרוג לדבר אחר שנפל ביין, שהרי כתב בסיומן קכ"ד בזה הלשון, ואם נפל לו שום דבר ביין והכנים ידו והוציאו לא נאסר בהכנסת ידו אפילו אם יודע שהוא יין, שאינו מכיון אלא ליטול את שלו, אבל בהוצאת ידו יאסר בהנאה כו', וא"כ בזמן הוה אסור בשתייה.

אכן מאחר שהגיד שלא ראה שנגע הגוי ביין תלינן לקולא דלא נגע הגוי בידו ביין אלא על ידי העץ, וה"ל מגע גוי שלא בכונה על ידי דבר אחר רבזמן הוה מותר בשתייה, וכל שכן למה שכתבת שחזר האיש והגיד שמעה בהגדתו ושלא ראה כלל שהושיט הגוי ידו בתוך החבית לחטוף העץ אלא שראה העץ בידו דפשיטא דאין כאן נדנוד איסור, אלא שאין לנו להשגיח כמה שחזר והגיד, דכל שהגיד בפני כ"ד בדבר הנוגע באיסור שוב אינו חוזר ומגיד (כתובות י"ח), אלא דאף לדבריו הראשונים אין לנו לאסור כיון דהגיד... הגוי ביין אוקטוה לזין אחזקת כשרות ידידה ואין לנו לאוסרו מספק עד שי... בדבר ברור. ועוד אפשר לומר דאיכא הכא ספק ספיקא¹ ספק דימא לא נגע ואם תמצי לומר נגע דימא שינויא קמא דהרא"ש עיקר דדוקא לר' נתן אסר כמ... נמי בעובדא דאתרוגא אבל לרבנן דמתירין במדידה אפילו במדד ביד מתירין..., ונדון דידן דמי לעובדא אתרוגא, ואע"ג דמתך שינויא קמא דהרא"ש לא היינו מקילין... מ"מ אפשר לעשותו סניף בדאיכא עוד צד לקולא כי הכא דלא נגע הגוי ביין יש להחיר אותו מכח ס"ס הנ"ל, ועיין מ"ש עוד ע"ז בחיבורי הב"ח על טור י"ד סימן קכ"ד (סעיף

1 הערת המהדיר בשו"ת גאוני בתראי סימן י"ג, ולי נראה דאין כאן ספק ספיקא, דהא קי"ל דבכל ספק ספיקא צריכין שיוכל להפוך הספיקות וכאן אין אנו יכולין להפוך. (הגהת מוהר"ר אריה יהודה ליב נכד הבי"ח). וכתב ע"ז המו"ל בתשובות גאוני בתראי ח"ל, ויעיין בשו"ת ואחרונים ז"ל דבספק ספיקא כי האי דכנדון זאת השאלה מועיל ספק ספיקא ולא מתהפכת, ויש בזה אריכות באחרונים ואכמ"ל עכ"ל.

ה-1) ושם תמצא מבוואר דבמגע גוי אף אם נגע בידו אם לא כיון ליגע אלא למרידה או לדבר אחר היין שרי אף לשתיה בזמן הזה, לא כמהר"ל חביב תשובה (מ"א) [מ'] ע"ש, ולא כשכתב מכ"ת בתשובתו, הנראה לענ"ד כתבתי.

הקטן יואל סירקש

2) אמרתי להעתיק לפניך [דברי המרדכי דגוים בזמן הזה] דלא בקיאי במיב ע"ז [ולאו בני ניסוך ניהו, כל מגען נקרא מגע שלא בכוונה, ולכן אם] נגע גוי ע"י דבר אחר אעפ"י שהוא יודע שהוא [יין וכיון ליגע מותר אפילו בשתיה עכ"ל, ונראה דהוא הדין א]פילו נגע בידו אם לא כוון ליגע אלא למרידה [או להציל את היין כשאין שם ישראל דבגוי ש]יודע במיב ע"ז לא היה אסור בהנאה אלא בשתייה [השתא דגוים אינן] יודעין במיב ע"ז שרי אפילו בשתייה כמ"ש הרמב"ם ומביאו רבינו בתחילת [סימן קכ"ד גבי ישמ]עאלים, וכ"כ מהרמ"א בספר דרכי משה (סי"ז) ופסק כך בהגהת ש"ע (סכ"ד) והוא הדין בכל שאר דוכתי [דאם היה גוי עוש]הו נסך אינו אלא לאוסרו בשתייה, עכשיו מותר אפילו בשתייה, וכ"כ בש"ע כאן סעיף ז', ומ"ש [מהר"ל חביב בת]שובה סימן מ"א דדוקא כמגעו על ידי דבר אחר שרי בשתייה אבל לא כנגע בידו וז"ל, דבנגע [בידו אין להתיר] בשתייה כיון דאם היינו מחזיקין אותו דיוודע במיב ע"ז היה היין אסור אפילו [בהנאה, והשתא] נחתין חד דרגא ונתיר אותו בהנאה לא בשתייה עכ"ל, לא כתב כך אלא לשיטת [הרמב"ם דלא] התיר במדרו כהנאה אלא במדרו בקנה אבל במדרו ביד אסור אפילו בהנאה, [וכן כתב]י תא דאשתקיל ברזא דאידי גוי ואנח ידיה עילויה דלר"ת כולו אסור בהנאה ולרב אלפס [ולרבינו הנגאל דמה] שלמעלה אסור בהנאה, א"כ כגוי בזמן הזה מותר בהנאה ואסור בשתייה, אבל לרוב [הפוסקים] דמדרו ביד נמי מותר בהנאה אפילו יודע במיב ע"ז, וכן באנח ידיה על הנקב [או אפילו] תחב בו אצבעו או ברזא ארוכה היכא דלא היה שם ישראל להציל דהכל מותר בהנאה [אפילו בי]ודע במיב ע"ז, דבעבדיתיה הוא דמריד להציל את היין כדכתבו הראב"ד והרשב"א, השתא גוי בזמן הזה במודד ביד או אנח ידיה עילויה ולא היה שם ישראל שרי אפילו בשתייה, ועל זה יש לסמוך [הל]כה למעשה, ומי שרוצה להחמיר יחמיר לעצמו ולא יפסיד ממון ישראל שלא כדיון וכו' ועוד [הא]רכתי בראיות מן הסמ"ג והרא"ש ומהרא"י בתשובותיהם.

הנלפענ"ד כתבתי אנכי הק..





חידושי תורה

הרב אליהו גרינצייג

עניני חנוכה

א. נר חנוכה בבית הכנסת

כתב הטור או"ח סי' תרע"א, ובבית הכנסת מניחה לדרום זכר למנורה שהיתה בדרום. וכב"י שם הביא בשם או"ח וכלבו שתקנו הדלקת נר חנוכה בביהכנ"ס מפני האורחים, דומיא דתקנת קידוש בביהכנ"ס. והנה אם זה הוא הטעם, הרי לענין קידוש אין המנהג הזה מקובל היום בהרבה מקומות, היות ותו לא שכחי אורחים הלנים בביהכנ"ס, ומצאתי גם בהמכתם פסחים קא, א, והובא באבודרהם הלכות חנוכה טעם הדלקה בביהכנ"ס לפרסם הנס ולסדר הברכות לפניהם שיצאו יד"ח גם הרואים שאין להם בית לברך שם, וראה בספר הזכרון לר"ש רפאל בהלכות חנוכה לאבודרהם, ושם הערות 3-71 ועי' עוד דברים נכבדים בענין נ"ח בביהכנ"ס בהלכות חנוכה למהרד"ך בעל ספר היריעה בקובץ "מוריה" גליון קס"ה - קס"ו ע' ח, ועי"ש גם לענין ברכת הרואה. וראה שו"ת מן השמים סי' כ"ה. וראה בתשובות הגאונים (הורכיז) חלק ב' סי' צ"א, וכ"ה בתה"ג החדשות (עמנואל) סי' קע"ז. וע"ע מור וקציעה או"ח שם.

ולענין קידוש עי' בשו"ע סי' רס"ט שמביא הדעות שמ"מ לא בטלה התקנה, אבל המחבר עצמו מסיק שמוטב שלא לקדש בביהכנ"ס, ושכן הוא מנהג א"י, וראה שו"ת אגודת אוזב או"ח סי' א. וראה ב"אוצר

מפרשי התלמוד פסחים ק, ב - קא, א. ומ"מ בסי' תרע"א סי"ז כתב המחבר המנהג להדליק בביהכנ"ס, ואכן טעמו בצדו, שהוסיף המחבר משום פרטומי ניסא, ור"ל שאין הטעם משום אורחים, דאזיל לשיטתיה, אלא הוא כפי הטעם השני שהובא שם לפרסם הנס לפני כל העם, ותו הביא ב"י בשם ריב"ש סי' קי"א שתקנו הדלקה זו כיון שא"א לקיים המצוה כהלכתה להדליק על פתח הבית מבחוץ. וגם לפ"ז יש להעיר, דבזה"ז שאנו נוהגים כאן בא"י להדליק על פתח הבית מבחוץ, א"כ אין מקום להדליק בביהכנ"ס ואף לברך עליו, ואכתי צ"ע. וראה ביאורי הגר"א שם שציין על הא שאין אדם יוצא יד"ח בנר של ביהכנ"ס, וצריך לחזור ולהדליק בביתו, דזה כמו ב' פתחים שצריך להדליק בשניהם, עי"ש. ולפ"ז צ"ע מה הוצרך לזה, דביהכנ"ס אינו ביתו כלל, ועי"ש עוד בדבריו, ובספר דמשק אליעזר שם. ואולי י"ל דעפ"י מה שהקדים שם הטעם בהדלקת נ"ח בביהכנ"ס, שהוא כמו הלל כליל פסח, שאע"פ שנתקן על הכוס, מ"מ קורין בביהכנ"ס משום פרטומי ניסא, וא"כ נימא כמו שם שאין תוורים ומברכים על ההלל שעל הכוס, ה"ה שאין לחזור ולברך על הנ"ח שבביתו, לזה קמ"ל דהתם הוא חובת גבוא, ולכן ברכה של ביהכנ"ס מהני גם להלל על הכוס, משא"כ הכא בנ"ח איכא חובת חפצא על כל אחד ואחד. ברם גם

וז"ל בסי' קמ"ח, ויראה לי דאין חיובא
בביהכנ"ס להדליק נר של חנוכה כי אם
בבית שאדם דר בו, מדאמר בו, שתהא מזווה
מימין ונ"ח משמאל, וביהכנ"ס פטור ממזווה
כו', אלא נהגו כך על זה שהנס בא במקדש
בית עולמים, ועושים כמו"כ במקדש מעט
בגולה לפרסם הנס לפי שכולם מתקבצים
שם, ע"כ. ועי' בשו"ת בנין שלמה הנ"ל
שמפרש עפ"י זה גם המנהג להדליק
בביהכנ"ס נר בשחרית, שזה עפ"י שיטת
הרמב"ם שמצות הדלקה במקדש הוא גם
בבקר, יעו"ש. [וראה שו"ת מקום שמואל
סי' י"ח לענין ברכה על הדלקת נרות שבת
בבית הכנסת, ודוק לנידו"ד. ועל המנהג
להדליק בשחרית, ראה שו"ת שב יעקב
או"ח סי' ט"ו ופמ"ג סי' תר"ע, וע"ע דרכי
משה סי' תרע"ב.]

והנה לפו"ר אינו מובן, מה שייכא כאן
המחלוקת היכן הנחת המנורה, דהתם
במקדש הרי הוא דין בפ"ע שצריך מנורה,
ובלי מנורה אין מדליקין נרות, והוא פשוט,
ועי' ברמב"ן ר"פ בהעלותך שלמד כן
מדרשות המקראות, וא"כ נאמרו בזה דינים
היכן מקום המנורה ואיך צורת עמידתה,
אבל בנרות חנוכה הרי לא מצינו שצריך
שתהא מנורה, וא"כ מה שייכת כאן
המחלוקת איך להעמיד את המנורה, והרי
בנ"ח כל שמדליק נר לפרסומי ניסא סגי,
ואפשר דס"ל כמבואר בקונטרס סוד הדלקת
נרות חנוכה המיוחס לר"י סגי נהור בנו של
הראב"ד שנדפס בספר הזכרון לבעל פחד
יצחק ע' תלה, ושם כתב דנ"ח צריך כלי,
עי"ש וצ"ע, ועוד יל"ע דהא מעיקר הדין הרי
א"צ אלא נר אחד בלבד כל ימי החג, וא"כ
איזו שאלה יש איך להעמיד את המנורה.
ולכן נראה עפ"י האמור, דיסוד דין הדלקה
בביהכנ"ס הוא דומיא דמקדש, ולכן באמת
אע"פ שהמדליק בביתו א"צ מנורה, אבל
בביהכנ"ס צריך מנורה דוקא כמו במקדש,
ולכן שפיר נחלקו הקדמונים על אופן הנחת
המנורה, וי"ל דגם מוסיפין בכל יום יש
חיובא טפי בביהכנ"ס לפרסום הנס, וראה

בהדלקה על ב' פתחים אין מברכים אלא
ברכה אחת, וכמו שפסק הרמ"א סי' תרע"א
ס"ח בשם הר"ן, אלא שגם בזה אינו פשוט,
האם ה"ט שהפתח השני אינו חובה מעיקר
הדין אלא מפני החשד, ולכן אין ברכה,
ולפ"ז אם שכח ולא בירך בפתח הראשון
כבר יצא יד"ח ואינו מברך בהדלקת הפתח
השני, או דילמא גם הפתח השני בכלל
הברכה, אלא שהכל מצוה אחת, ולכן אין
לברך עליו, אמנם אם הפתח השני הוא חיוב
בפ"ע כמו מזווה על כל פתח, א"כ אין ברכה
אחת פוטרת לכולם רק אם לא הפסיק
בינתים, ואין זו דעת הר"ן, וראה פר"ח
וברכ"י וחי' רעק"א בשו"ע שם. ואחרונים
שו"ט בשי' הרמב"ם בתשובות פאר הדור
סי' קי"א. ולפ"ז צ"ע בכונת הגר"א, ועדיין
י"ל דשני בתים שאני מב' פתחים ולכו"ע
חיוב מעיקר הדין בתרויהוה להדליק נ"ח,
אבל הגר"א לא הזכיר זאת, וצ"ת. וראה
הרי קדם ח"א סי' קס"ז.

והנה הטור שם כתב שמניח בביהכנ"ס
את המנורה בדרום זכר למנורה שהיתה
בדרום, וכפי הנראה מקורו מהגהת סמ"ק
מצוה רע"ט, וכמש"כ בנין שלמה סוף סי'
נ"ג. ובב"י שם הביא מתה"ד סי' קצ"ב שיש
חילוקי מנהגים אם להניח המנורה מצפון
לדרום, או ממזרח למערב, והדבר תלוי
במחלוקת רבי ורשב"א מנחות צח, ב איך
עמדה המנורה במקדש, וגם הרמב"ם
והראב"ד נחלקו בזה בפ"ג מה' בית
הבחירה הי"ד, ועי' ביאורי הגר"א או"ח
שם וכן במשנ"ב שם, והנה מדברים אלו יש
ללמוד כי אכן יסוד מצות הדלקת נ"ח
בביהכנ"ס הוא משום זכר למקדש, ויש
לבאר יותר עפ"י התו"כ פ' אמור פי"ז פרשה
י"ג ה"ט, עדות לכל באי עולם וכו', ופי' שם
הראב"ד שלכן הדליק מחוץ לפרוכת שיראו
כולם הנס שנר מערבי דולק יותר וכו', עי"ש.
ונמצא שנר ביהכנ"ס הוא בגדר הנר
שבמקדש, ושור"י עוד מש"כ בזה בשו"ת
שערי דעה ח"א סי' ר"ו, יעו"ש. ועי"ע בספר
אוצר יד החיים סי' תתרע"ח בשם המנהיג,

לה, וכמו שמבואר בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ס"ט, שבהדלקת המנורה במקדש ככתה זקוק לה, וצ"ע. שו"ר מש"כ הררי קדם ח"א סי' קע"ב, ע"ש.

והו נראה פשוט שהיות והוא זכר למקדש, אין החיוב אלא בביהכנ"ס שהוא מקדש מעט, אבל במקום שמתקבצין עשרה לתפילה ואין על המקום קדושת ביהכנ"ס, אכן ליכא מצות נ"ח, והו נראה שהמדליק בביהכנ"ס אינו מדין שליח ציבור, שאין זה כלל חובת ציבור כמו תפילה וקריאת התורה, אלא הוא דין שיהא נר בביהכנ"ס, ודומיא דהספק בגמ' אי הני כהני שלוחי רידן או שלוחי דרחמנא, וק"ל שלוחי דרחמנא ניהו, וכמבואר בר"ן נדרים לה, ב, והתם הוא לענין קרבנות היחיד, וק"ו לענין קרבנות הציבור או קטורת והדלקת הנרות דהו בגדר שלוחי דרחמנא, וכן מפורש נמי בס' המצוות עשה כ"ה, וראה בחי' מרן רי"ז הלוי בפ"ב מכלי המקדש לענין קטורת שמבואר נמי כן, כלומר דהיא מצוה על הכהנים, ולא כשאר קרבנות ציבור שחובתן על ישראל, ולכן פשוט שאין כאן שליחות של עם ישראל. וא"כ ה"ה בנ"ח של ביהכנ"ס י"ל כן, שאין המדליק שליח הציבור, אלא הוא עושה מצות ביהכנ"ס, ואע"פ שכאן שייך שליחות ולא כמו קרבנות, דהתם הסברא היא דא"א לעשות שליח במה שאין המשלח ראוי לעשות, מ"מ כיון שנ"ח זכר למקדש, י"ל כן אף בנ"ח.

אבל יל"ד אי מקרי נ"ח של ביהכנ"ס בכלל נ"ח של מצוה ממש, והיינו לענין ברכת הרואה, האם רואה נ"ח בביהכנ"ס מברך שעשה נסים, וראה להלן אות ב' לענין נר של קטן ונר חנוכה שכבר עבר זמן חצי שעה, והנה הברכ"י סי' תרע"א הביא מתשובה כת"י לר"י ואלי שהמברך בביהכנ"ס, חוזר ומברך בביתו כל הברכות, אבל במחזיק ברכה שם הביא משו"ת זרע אמת אר"ח סי' צ"ו דשהיינו אין לו לברך, ויעו"ש הטעם דהא קי"ל זמן אומר אפי' בשוק, והוסיף, דהרואה ביום א' ולא הדליק,

תשובות הגאונים הנ"ל. אלא שיל"ע עוד בזה, שאם באנו להשוות הדלקת נ"ח בביהכנ"ס להדלקת המנורה במקדש, הרי במקדש הדלקה לאו עבורה היא, ואפשר להדליק שלא במקומה, וכבר נתבאר בס"ד במקור"א, והובא שם מש"כ המנח"ח שיש לפסול חש"ו להדלקה במקדש כמו נ"ח, אבל בגמ' מוכח שאינו כן, אלא פסול זה הוא רק משום שהדלקה עושה מצוה, וא"כ במקדש אין לפסול חש"ו, וכן נמי נקט החזו"א דהדלקת הקוף נמי כשרה, ומעתה יל"ד בהדלקת נ"ח בביהכנ"ס שאין איש יוצא בה יד"ח, האם בעינן בר חיובא להדליק, ובפשוטו עיקר המצוה שיהא דלוק ותו לא, אמנם לכאורה מוכח שצריך בר חיובא, שהרי גם בביהכנ"ס נוסח הברכה להדליק, וה"ט משום שהדלקה עושה מצוה, וכמש"כ הפוסקים דמה"ט מוכח דגם בנר שבת הדלקה עושה מצוה, וכמבואר כל זה בפ' במה מדליקין, ונראה דלהמבואר הרי במקדש אין לברך כלל על הדלקת הנרות אלא על הטבתם, כיון שאפי' הקוף כשר א"כ אין זו מעשה מצוה כלל, אלא בגדר הכשר מצוה. ברם מאידך גיסא אפשר שגם במקדש היות ותכלית כל המעשים היא שידלקו הנרות, א"כ י"ל דגם שם נוסח הברכה הוא להדליק. אמנם א"א לומר כן, דא"כ איך מוכיח הש"ס מנוסח ברכת להדליק, דהדלקה עושה מצוה, נימא דהיות זוהי התכלית, לכן כך הוא הנוסח, והרי חזינן במקדש דאין הדלקה עושה מצוה, ומ"מ מברכים כן, אלא לאו ש"מ שבמקדש אין כן נוסח הברכה, וראה אבודרהם עם תהילה לדוד ח"א ע' נח והערה שם, ועכ"פ כיון דחזינן שגם בביהכנ"ס נוסח הברכה הוא להדליק, ש"מ שהדלקה עושה מצוה, וכן נמי צריך בר חיובא להדליק, ונראה שאע"פ שיש בזה זכר למקדש, מ"מ היא מצוה נר חנוכה, ולכן יש להדליק בביהכנ"ס כדין נר חנוכה, אבל י"ל דהיות וגם זכר למקדש איכא, וכנ"ל שלכן אף בשחרית מדליקין, הנה י"ל שיהיה הדין בביהכנ"ס ככתה זקוק

70, וא"כ חזינן שאע"פ שחיבוט ערבה ביסודה היא מצוה, מ"מ בגבולין שהיא מנהג אין מברכים, וצ"ע. וראה עתה גם בספר ברכות שנשתקעו (צ' גרונר) ע' מג-מח בענין ברכה על חיבוט ערבה, ולא ראה משנ"ת בס"ד ב"אוצר" סוכה שם מכמה מהקדמונים, וראה הלכות לולב לרב ניסים גאון פט"ו (נדפס בפ"י ר"ח השלם על סוכה). וע"ע משכנות אפרים על שבת סי' כ"ה. וע"ע בגדר מנהג ונהגו בפ"י רבינו חננאל תענית כו, ב וסוכה שם, ועפ"י פירושו נתבאר מ"ט אין ברכה על מנהג, עיש"ה, ודוק. וע"ע בספר שב שמעתתא לבעל שמן רוקח שער י"ב אות י"ג. והנה עכ"פ נקטינן שנ"ח של ביהכנ"ס נעשה חפצא של מצוה, ולא מילי בעלמא. ולכן מובן מה שא"צ לחזור ולברך שהחיינו, דאע"פ שמצות נ"ח בכיתו לא קיים, אבל כיון שקיים מצות נ"ח בביהכנ"ס, תו לא שייך שהחיינו, כמו שאין מברכים שהחיינו ביום שני של חנוכה, אלא שצ"ע אמאי מברך ברכת הרואה, והרי המברך ברכת הרואה על נר חנוכה של אחרים, ואח"כ בא לביתו אינו תוהו ומברך, וא"כ כיון שבירך על נר ביהכנ"ס, מדוע יחזור ויברך בביתו, ולכאורה צ"ע.

והנראה בזה בהקדם ביאור ענין ברכת הרואה, דהנה נחלקו הרמב"ם והרשב"א במי שמדליקין עליו בתוך ביתו, האם מברך כשרואה, דהרמב"ם פ"ג מתנוכה ה"ד כתב שאע"פ שיוצא ידי חובת המצוה נמי מברך על הנסים, אבל הרשב"א וכן הר"ן פ' במה מדליקין חלקו עליו, ולדעתם מי שקיים את המצוה א"צ לברך ברכת הנסים, ועי' מקראי קדש חנוכה סי' כ"ה, כ"ו, כ"ח, וכן בקונטרס חנוכה ומגילה לרמ"א טורצ"ן ז"ל, שמבואר כדבריהם דפליגי קמאי בגדר ברכת הרואה, דלהרשב"א היא כברכת המצוות, ולכן מי שיצא יד"ח אינו מברך, ולהרמב"ם היא ברכת הודאה המוטלת על הגברא, ולכן אע"פ שקיים מצות נ"ח, צריך לברך על הנסים, ויעו"ש שהביאו משאלתות שאלתא

מברך שעשה נסים ושהחיינו, וביום ב' אינו מברך שהחיינו על הדלקה, וה"ה זה שבירך שהחיינו בביהכנ"ס. ויעו"ש עוד שפלפל בזה. אבל בשו"ת אגרות משה ח"א אור"ח סי' ק"צ תמה עליו, דזמן שאומרו בשוק הזכר ביר"ט, ועל חנוכה ופורים אינו פשוט אם אומרים שהחיינו כלי קיום מצוות, והוסיף לתמוה דגם אם נאמר דיש ברכת שהחיינו על היום בחנוכה, אכתי איכא נמי שהחיינו על מצוה, וכמו דמי שלא ישב בסוכה ובירך שהחיינו על היר"ט, דחזור ומברך על המצוה, וא"כ הדלקת ביהכנ"ס שאינה מצוה, צריך אפוא לחזור ולברך שהחיינו. וכן תמה, דאם דעת הזרע אמת דבית הכנסת הוא נר חנוכה של מצוה, א"כ אף ברכת הרואה א"צ לחזור ולברך, כיון שכבר בירך עליו, ולכן העלה להלכה שאף שהחיינו חזר ומברך בביתו, יעו"ש באורך. והנה בודאי אם נקטינן שנ"ח של ביהכנ"ס אינו בכלל נ"ח של מצוה, בודאי שצריך לחזור ולברך כל הברכות, ברם קשה לומר כן שהרי מברכים ג' ברכות, ובודאי שכן היתה תקנה קדמונית, ואף שהוא בגדר מנהג, הנה בכל מקום שיטת השו"ע כהרמב"ם שאין מברכין על המנהג, והכא פסק שמברכים, וכבר הק' כן בשו"ת הריב"ש שם, ועי"ש מה שחירץ, וכן הק' הח"צ, והובא בשע"ת אור"ח שם, וכבר נתבאר בס"ד במקו"א שעפ"י דברי מרן רי"ז הלוי מיושבת הקושיא, הואיל ועיקר הדלקת נ"ח היא מצוה ולא מנהג, ורק מה שעיקרו מנהג אין עליו ברכה, וכעיי"ז כתב כנה"ג סי' תרע"א בהגהות ב"י שם, וראה פסקי רי"ד סוכה מד, ב לענין ברכת הפטרה במנחה בשבת. וראה ב"אוצר" סוכה מד, ב ציון 124 וציון 137.

אבל צ"ע, דהמקור בגמ' שאין מברכים על המנהג הוא בסוכה מד, ב לענין חיבוט ערבה, והרי רק בגבולין אין מברכין, אבל במקור מברכים, דהוי הל"מ, וכן מפורש בהלכות רי"צ גיאת ע"ק, וראה משנ"ת בזה ב"אוצר מפה"ת" סוכה שם הערות 73 -

מקום שנעשה לו נס, ע"ש. וכבר הובא כל זה ב"אוצר" סוכה מו, א ציון 7-196, ע"ש.

והנה אם נקטינן שהיא בגדר ברכת המצות, מובן מה שחזור ומברך בביתו אע"פ שברך בביהכנ"ס דאיכא מצות ביהכנ"ס ואיכא נמי מצות נר ביתו, והן ב' מצוות נפרדות, ולכן אע"פ שברך על הנסים בביהכנ"ס חוזר ומברך בביתו. ולא דמי למי שהיה סבור שלא ידליק נ"ח וברך על הראיה, ואח"כ הדליק בביתו, שאינו חוזר ומברך על הראיה, דהתם הרי כוננתו היתה לצאת ידי מצות נ"ח, דכאמור היתה בזה מקצת מצוה, ולכן שוב אינו חוזר ומברך, אבל מי שמברך בביהכנ"ס הרי אין כוונתו למצות נ"ח שלו, אלא למצות ביהכנ"ס, ולכן חוזר ומברך בביתו. וכל זה לשי" הרמ"א דהוי ברכת המצות, וזוהי נמי שי' הרשב"א, ועי' בס"י תרע"ו ס"ג שפסק כן בשו"ע, ועי' ט"ז שם סק"ד, שלהמרדכי יש לברך ולא כהרשב"א, ועי' ס"י תרע"ז ס"ג שפסק כהמרדכי, ועי"ש פר"ח והגר"א וחמד משה שם, וכן משנ"ב שם סק"ד, וכן משנ"ב ס"י תרע"ז סק"ה, אמנם באמת לשיטת הרמב"ם שהיא ברכת הודאה כפ"ע, נראה דהמברך בביהכנ"ס לא יחזור ויברך בביתו ברכת הודאה, שהרי כבר ברך ברכה זו, ואין שום טעם שיחזור לברך, שו"ד שכן פסק בשו"ת התעוררות תשובה ח"א ס"י ק"ג, והובא במקראי קדש חנוכה ס"י כ"ח בהערה שם, ועי"ש במקראי קדש דהסברא מבוארת כמש"כ בס"ד. ועי' בריטב"א מכת"י שבת שם, שהביא מחלוקת הראשונים, במי שעחיד להדליק אי מברך ברכת הרואה, ואכן נחלקו בזה המנהיג בה' חנוכה וראב"ה ס"י תתמ"ג, ועי' הגהות מיימוני פ"ג מה' חנוכה ה"ח, וכן ההשלמה שבת שם, ועי' ריטב"א שם שדן בשאלה דאין מעבירין על המצות. ולכאורה אי הוי ברכת הודאה, אכן י"ל שמן הראוי שיברך כשרואה ואינו מחכה להדלקה שלו, אלא שאפשר להמתין משום חביבות המצוה כמש"כ המנהיג שם. ברם אי הוי

כ"ו וכן מאירי שבת שם, דהוא חיוב היום ולא ממצות נ"ח, ואילו מתו' סוכה מו, א הוכיחו שאין כן דעתם, עי' בתו' שם שהק' מדוע בשאר מצוות לא תקנו ברכת הרואה. וכ' המג"ו ס"י תרע"ו סק"א דמוכח ששיטתם דמי שיצא יד"ח המצוה אינו מברך, דאל"כ מה הק', והרי הכא הוא דין מיוחד לברכת הודאה על הנס, אלא לאו ש"מ שאין חיוב בזה בנ"ח, ולכן מי שהדליקו עליו בביתו אינו חוזר ומברך, ונמצא שהיא תקנה בפ"ע למי שאינו מקיים המצוה בהדלקה, שלכל הפחות יברך על הראיה, ולזה שפיר הק' אמאי בשאר מצוות לא תקנו כן, ועי' מחצית השקל ופמ"ג שם. ונמצאו אפוא ב' שיטות בגדר ברכת הרואה ועי' היטב בשו"ת רמ"א ס"י צ"ט. ועיין רמ"א ס"י תרע"ו שמברך שעשה נסים לפני הדלקה, אבל במסכת סופרים פ"ב ה"ז משמע שמברך לאחר הדלקה, וראה גם בריטב"א שבת שם מש"כ בזה, וכן מובא במאירי שבת שם בשם יש מי שסובר, יעו"ש. וכ"ה בהגהמ"י פ"ג מה' חנוכה ה"ד, ועי' ב"ח ס"י תרע"ג בשם מהרי"ל, וראה ב"י שם מאבודרהם ורבינו ירוחם ח"ה נתיב ט'. ועי' בזה בפתחי מגדים על עניני חנוכה ס"י קי"א, קי"ג. ונראה דתליא בהנ"ל, דאם נאמר דהוי ברכת הודאה גרידא ואינה חלק מהמצוה, אכן יש לברך לאחר ההדלקה, דהרי לא שייך בזה עובר לעשייתן ואדרבה עיקר הברכה בזמן שרואים הנר הדולק, ברם אם נפרש שברכה זו היא חלק ממצות הדלקת נ"ח, נמצא שלמדליק יש את המצוה בשלימות, ותקנו לו ב' הברכות, והוי כברכת המצות, ולרואה תקנו בזמן שרואה, והוי נמי ענין מצוה שרואה פרסום הנס, ודוק. וראה כאבודרהם הלכות חנוכה שבס' זכרון לר"ש רפאל עי' קמח הערה 39. ועי' היטב בס' נאות הדשא לבעל אבני" ח"א עי' קנח, ודוק. וראה ביאור נפלא בגדר ברכת הודאה בספר עמק ברכה עי' קכד, וכבר קדמו בספר הפרדס לה"ר אשר ב"ר חיים תלמיד הרשב"א שער ח' פ"א, דהוא גדר הרואה

מצוה כלל, אבל קטן שמדליק משום חינוך וכן נמי מברך, שפיר יוכל להדליק בביהכנ"ס ולברך, שהרי אין כאן ענין שליח ציבור דלבעי שיהיה גדול בר שליחות, ומאידך גיסא כיון שמברך ויש לו קיום מצוה, סגי בזה לדין ביהכנ"ס ודוק היטב. וע"ע להלן אות ב' בדין ג"ח של קטן ולפ"ז יש לפלפל, דאולי לא מקרי מעשה מצוה כלל, ול"ה הנרות חפצא של מצוה, וממילא אולי לא סגי לדין הדלקה דביהכנ"ס, ומ"מ בפשטות נראה דמהני אלא שבציבור יל"ד משום כבוד הציבור, אבל אינו מסתבר דרק מי שמוציא יד"ח יש בו ענין של כבוד הציבור, ואכתי צריך תלמוד.

ב. נר חנוכה של קטן

נסתפקתי בשמן שהדליק בו קטן נרות חנוכה ונותר, אי חל עליו דין מוקצה וצריך שריפה, כפי שנפסק בשו"ע ס"י תרע"ז. ועי' בס"י תרע"ה ס"ג שקטן צריך להדליק מדין חינוך, וראה גם ס"י תרע"ז ס"ג ומש"כ במשנ"ב באלו המקומות בשם הפוסקים, ועכ"פ מבאר דבאופן שיש לו בית לבר, בודאי שמחויב להדליק מדין חינוך, ועתה איכא לספוקי אם חייל על נרות שלו שם חפצא של מצוה ודין מוקצה, ותו יש להסתפק אם מותר לברך ברכת הרואה על נרות של קטן, ולכתחילה לחוש שמא בית זה של קטן הוא והנרות הן שלו, ולכן שלא יברכו כלל, זו אינה קושיא, ולכן פשוט שאין להוכיח מתוך מה שמצינו שהרואה מברך ולא חייש לבית של קטן, דאף על של קטן מברכים, זו אינה שאלה, דפשוט שאין לחשוש לכך, וזכר לדבר עי' כ"מ כב, ב, ודוק, ברם אם יודע שהוא של קטן בזה צ"ע אם יברך ברכת הרואה. ונראה פשוט שלמ"ד בשו"ע שם שיכול קטן להוציא את הגדול בנר חנוכה, והיינו משום דברבנן מוציא אף קטן, הנה חזינן דמקרי בר חיובא ואין לחלק בין אם הבית הוא של גדול שחל חיוב על הבית, וסגי בהדלקה של קטן, וכיין אם הבית הוא של קטן, שכל החיוב הוא רק מדין

ברכת המצוות פשוט שלא נאמרה תקנת ברכה זו אלא למי שאינו מדליק, אבל המדליק מברך כל הברכות על הדלקתו, ומתקיימת מצוותו בשלמות, וע"ע שו"ת קול גדול ס"י מ"ח.

ובדין הדלקה בביהכנ"ס עי' בביאור הלכה ס"י תרע"א, שהביא מה שנחלקו אחרונים, אם אפשר לברך כאשר אין עשרה בביהכנ"ס, אלא שיבואו אח"כ כאשר יהיו הנרות דולקים. והנה דברי הביה"ל שם אינם מבוררים לי, דבפשוטו כונת המור וקציעה להחמיר שלא להדליק בדליכא עשרה, הוא משום שאע"פ שתקנו להדליק בביהכנ"ס, מ"מ פשוט דאין להדליק אלא בביהכנ"ס שמתפללים בו הציבור, והרי אין ציבור פחות מעשרה, והיות וקי"ל שהדלקה עושה מצוה, והכל תלוי בשעת הדלקה לכן אם אין עשרה בביהכנ"ס בשעת הדלקה, שוב אין להדליק בברכה. ולפי דברינו אלה אינו מובן לי מה שהשיג עליו הביה"ל, אלא שלדרכנו שפיר יש לקיים פסק הביה"ל דלא מבעיא בהדלקה של ערב שבת שאין עשרה כשעת הדלקה דלא איכפת לן, שהרי קי"ל בע"ש שאם כתתה זקוק לה, ונמצא אפוא שלא נגמרה המצוה ההדלקה, אלא אפי' בימי החול נמי אפשר להדליק, ועפ"י מה שהעלנו למעלה דהדלקת ביהכנ"ס היא זכר למקדש, וכמו במקדש כתתה זקוק לה, עי' מנחות פח, ב, ה"ג הדלקה בביהכנ"ס נמי ככתה זקוק לה, וממילא איכא קיום המצוה כל משך זמן שדולק, ותו לא אכפת לן מה שאין עשרה בזמן הדלקה, וביתור עפ"י ה"ג דבמקדש אין הדלקה גוף המצוה אלא הכשר מצוה, וכל המצוה הוא שיהיה דולק, ולכן פשוט שא"צ עשרה, וכמו שמסיק המשנ"ב שם בשם המג"א, יעו"ש. וראה הררי קדם ח"א ס"י קס"ו בשם הגר"ח והגר"מ ז"ל, וכן ראה בספר מועדי הרב ע' 83.

והנה אע"פ שכתבנו לעיל דמסתברא דבעינן הדלקה של בר חיובא בביהכנ"ס, מ"מ נ"ל דלא איתמעט אלא חרש ושוטה וק"ו קוף או נכרי שאין מעשיהם מעשי

חינוך, דבזה איכא למיחש דלא מקרי חפצא של מצוה, ונראה דהיות ויכול הקטן להדליק בבית הגדול ולהוציאו יד"ח, ש"מ שבכוחו לאשוויי נר חנוכה, ולכן אף במדליק בביתו מדין החיוב חינוך שפיר מצי לאשוויי נר חנוכה, אמנם לשי' הפוסקים שאין הקטן יכול להוציא את הגדול בנ"ח, איכא לספוקי כיון דכל חיובו הוא רק משום חנוך, אי הוי הנרות חפצא דמצוה ואם שייך עליהם ברכת הרואה, וכן כאמור צ"ע אם יש איסור מוקצה בשמן.

והנה במשנה סוכה מה, א איתא, מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין את אתרוגיהן, פירש"י הגדולים שומטין לולבי הקטנים וכו', ובגמ' שם מו ב דייק הש"ס דרק אתרוגים של תינוקות מותרים, ופירש"י שלא הוקצו למצוה גמורה, והנה שם השאלה אליבא דר' יוחנן דאתרוג אסור כל יום שביעי, משום דלכוליה יומא איתקצאי, וע"ז אמרינן דשל קטנים מותרים, ואיכא לפרושי דבאמת מותרים גם לפני שיצאו יד"ח, היות והן של קטנים, אין עליהם שם מצוה גמורה, ואין דין הוקצה למצוה, ורק פשוט שבמצואות קודם לכן היו צריכים להתרוגם לקיים המצוה. ותו יל"פ דאף של קטנים אסורים, אלא דשל גדולים אסורים כל היום, ושל קטנים לאחר שקיימו המצוה אודא ליה המוקצה. ותוס' שם פי' שאין הנידון שחוטטפין הגדולים של התנוקות, אלא התינוקות אוכלים אתרוגים של עצמם, ולא מצינו אפוא היתר לגדולים לאכול אתרוג של קטן, היות דהמשנה לא מיירי בכה"ג. ונמצא לרש"י דחפצא דמצוה של קטן אין בה דין מוקצה כמו במצוה של גדול, אלא שלא נתברר אי לגמרי לא הוי מוקצה או דהוי לכל הפחות מוקצה עד שיקיים המצוה, ורק לאחריה ליכא מוקצה. ולהתוס' אין לנו גילוי בהלכה זו, דהא דקטן עצמו אוכל, הרי פשוט שב"ד אין מצווין להפרישו. והנה לא מצאתי להרמב"ם ולהשו"ע שיזכירו המפורש במשנה בהיתר האתרוג של קטן ביום שביעי. ואם ס"ל כפי' תוס' אין קושיא,

דהא פשיטא שמותר כמו שאר איסוריין שאין ב"ד מצווין להפרישו. ברם אם ס"ל כפי' ש"י דהאתרוג של קטן מותר לגדול לאוכלו, בודאי שהיה להפוסקים לבאר הלכה זו שהיא מחודשת. ומצאתי בישועות יעקב סי' תרס"ד סק"א שעמד בזה, ועי"ש דפשיטא ליה שרק לאחר שקיים המצוה ביום ז' אודא ליה המוקצה, אבל לפני כן ה"ז מוקצה, ועפי"ז מיישב, דבמשנה איירי רק במקדש והוי כל שבעה דאורייתא, וס"ל שצריך שלכם כל שבעה, ואתרוג של הקטן אינו ראוי רק לעצמו, ולכן לא הוקצה לאחר שיצא בעצמו יד"ח, ברם לדידן דשאלו כשר ביום השביעי, אף אתרוג של קטן מוקצה לכל היום, היות שאפשר להשאילו אחר לצאת בו, עי"ש. ומ"מ עדיין צ"ע בהשמטת הרמב"ם על הדין הנוהג במקדש. ומלבד זאת הא נמצא שאינו מפרש כרש"י משום שאינה מצוה גמורה, אלא מטעמא אחרינא, וכאמור אליבא דפרש"י עדיין צ"ע. שו"ר ברשימות שיעורים על סוכה ע' רמו בשם הגר"ח, עי"ש, וכן ראה "מוריה" גליון רלו - רלו בשם הגר"ח, וראה תפארת ישראל סוכה פ"ד מ"ז ומסגרת זהב שם.

והנה בגוף הספק יש לדון גם מחמת המצוה וגם מחמת ההקצאה, שהרי לחלות האיסור צריך הקצאה, וכן נמי צריך מעשה קיום מצוה, וכמבואר כן בפוסקים לענין איסור סוכה ולענין ד' מינים, ועי' באו"ח תרל"ח ס"א ומשנ"ב שם. וכן סי' תרנ"ג ס"א וב' ומפרשים שם. ויש אפוא לדון אם הקצה הקטן למצוה ויצא בו, דהן תרתי לריעותא, דהקצאה של קטן וקיום מצוה של קטן, וכן יש לדון אם הקצה גדול למצוה, אלא שמעשה המצוה עשה הקטן, וצ"ע. ועכ"פ מה דנקט הישועות יעקב עפ"י שיטתו דעד לאחר הנטילה ביום ז' בודאי הוקצה, ואין הנידון אלא אחרי קיום המצוה, הנה זה עפ"י שיטתו, אבל אליבא דפרש"י נראה שאינה מצוה גמורה א"כ אין כלל דין מוקצה. ועפ"י האמור יש לדון לענין נר חנוכה, דאליבא דרש"י אין השמן נעשה מוקצה, ואליבא

דתו אפטר שנעשה מוקצה. ולכאורה אמינא דהראשונים אזלי לשיטתם, דנחלקו רש"י ותוס' ברכות מה, א בגדר המצוה של הקטן, דרש"י שם פ"י שאין על הקטן שום מצוה, וכל החיוב מוטל רק על אביו לחנכו, ואילו תוס' שם פ"י דעל הקטן עצמו מוטל חיוב מדרבנן, עי"ש בדבריהם, וכן מה שהאריך בקה"י ברכות סי' ט"ו. ומבואר אפוא דרש"י לשיטתיה דאין כלל מצוה על הקטן, והמצוה שמוטלת על האב אינה מצות ד' מינים אלא מצות חינוך, והד' מינים הם היכי תמצי בלבד לקיים המצות חינוך, ולכן ס"ל דליכא מוקצה באתרוג של קטן, וכאמור בפשוטו אף לפני שגמר המצוה נמי ליכא מוקצה, כרם תו' לשיטתם דהיא חלות מצוה המוטלת על הקטן, ולכן שפיר חייל מוקצה על אתרוג של קטן, ולא הוזכר היתר אכילה אלא לקטנים בעצמם, וכש"נ. שו"ר שקדמני בזה בשו"ת התעוררות התשובה ח"א סי' קפ"ד, וע"ע אבי עזרי תנינא פ"ד מה' ק"ש, ח"י הגר"ר גרובסקי סוכה סי' א' - ב', נחלת יצחק סי' ט"ז. וע"ע הגהת המהדיר במאירי נדה מו, ב, שו"ת יביע אומר ח"ג אר"ח סי' כ"ז, אוצר מפרשי הירושלמי סוכה פ"ג ה"ט. ולפ"ז אף מה שנסתפקו ברין שמן של חנוכה של קטן אם הוקצה, תליא בפלוגתא דרש"י ותו', ותליא בגדר מצות חינוך. ומעתה מה שנחלקו ב' הרעות בשו"ע אם הקטן מוציא את הגדול בנר חנוכה, לכאורה דתלוי בזה, דלמ"ד דמוציא היינו דמחויב מדרבנן במצוות, ולכן שפיר מוציא את הגדול במצוה שאינה אלא מדרבנן, כרם מ"ד שאינו מוציא אלא את עצמו היינו שאין זה גדר מצוה אלא חינוך המוטל על האב, ונמצא שהשאלה הנ"ל תלויה בפלוגתא דהפוסקים הנ"ל, ויעושה"ה בתו' בברכות, וכן יש להוסיף שעפ"י שי' המפרשים שאע"פ שאין הקטן מחוייב במצוות, מ"מ קיום מצוה יש לו מדין תורה, וגם עשה רוחה ל"ת יש אצלו, לכאורה בפשוטו האתרוג שלו נאסר מעיקר הדין, ושי' המפרשים הללו מבוארת במקו"א

בס"ד, ואכ"מ. וע"ע כלילות שמואל לרש"א תוספאה כללי החיות אות קי"ג שהאריך בענין חינוך, וחילק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן. ויל"ע עפ"י האמור בהא דמהדרין מדליקין נר לכל אחד ואחד, ונחלקו הפוסקים האם בעה"ב הוא שמדליק כמנין בני הבית, או שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו. וע' בשו"ת גליא מסכת, בית הלוי ח"י חנוכה וחי' מרן רי"ז הלוי ה' חנוכה, וכבר האריכו בזה. ולכאורה יש להעיר, לשי' הפוסקים דהתקנה היתה שבעה"ב ידליק כמנין בני ביתו, א"כ איך אפשר לנהוג באופן אחר וכל אחד מדליק לבד, ואף הקטנים בכלל, דזה נכון רק למ"ד שיש עליו מצוה גמורה, אבל אם מצות הקטן אינה חפצא של מצוה אלא של חינוך, א"כ אם ידליק בעצמו אין זה כלום, ואין אפשר לעקור המהדרין שבעה"ב מדליק, והו"ל נרות חנוכה, ובכה"ג שקטן מדליק, לא חייל עליהו שם נרות של מצוה, וצ"ע. ואכן באמת כך הוא פשוט, שלמ"ד שיסוד מהדרין היה שבעה"ב מדליק כמניין בני הבית, א"כ בודאי שא"א לכל אחד להדליק בעצמו, ולברוך לבד שהרי אין זו מצוה שמוטלת על כל אחד מבני הבית על גופו, אלא היא מצוה המוטלת על הבית, וכמו שפשוט שמוזנה אחת פוטרת את הבית, כן נמי נר חנוכה אחד פוטר, אלא שמהדרין שיהיו מספר הנרות כמספר בני הבית, כרם לשי' הסוכרים שכל אחד מדליק, הנה גדר ההידור הוא שיש מצוה על כל אחד מבני הבית להדליק בעצמו, ולפ"ז מוכן נמי מה שקטן מדליק, ופשוט. ועי' שו"ת רב משולם בתשובות החכ"צ סי' ה' החלוק בין חנוכה ומגילה לענין קטן, ודוק היטב לנידוד"ד. וראה אריכות בזכרון שמואל סי' י"ח - כ', ובקונטרס מח"י ר"ש רוזובסקי ע' 31 - 29, וראה סדר משנה פ"א מה' תפילה ה"ב בגדר חיוב קטן בתפילה.

ובענין הנ"ל שאם נ"ח של קטן אין עליו שם מצוה, דנראה שא"א לברוך עליו ברכת הרואה, ולכאורה י"ל שאפי' קטן אחר נמי

אלא צריך לחזור ולכבות את הנרות, ולהדליקן מחדש, והדלקה עושה מצוה ולא הנחה, וזה הוי כהנחה, וכמו אם ידליק בזמן שהתריס מוגף, ואח"כ יפתחנו דפשוט דאינו כלום, והיא הלכה חדשה כס"ד, אבל כן נראה פשוט לכאורה, ודוק. ואכתי יל"ד אם זה דומה לסוכה שמכסים אותה על הסכך מפני הגשמים, דשו"ט הראשונים שאין הסכך נפסל כיון שחזר ופתח, כיון שהפסול אינו בסכך עצמו, ראה בראשונים ריש סוכה ורמ"א א"ח סי' תרכ"ו, וא"כ נימא גם הכא שאין הפסול בנרות, ברם בפשוטו ע"י סגירת התריס אין זה מקום הדלקה, אלא שגם בסוכה צ"ב, הואיל והסכך אינו תחת השמים, ואמאי אין זה פסול בסכך עצמו. וראה הגהות רא"מ הורביץ שבת כג, ב, וראה תורת חיים חולין פז, א ותבר"ש יו"ד סי' כ"ח ס"ק י"ח.

ג. הדלקה בשמונה ימים מצוה אחת

או ח' מצוות

הב"י א"ח סוס"י תרע"ב הביא מש"כ כמה קדמונים שמי שלא הדליק כלילה אחת מכל הלילות שוב אינו מדליק שכבר הוא דחוי, ויש שכתבו כן בשם רש"י, ויש שכתבו כן בשם ר"י בר"י שהוא רבו של רש"י. וראה בתשובות רש"י אלפנביץ סי' שמ"ח, ושם צוין שכן הוא כשבלי הלקט סי' קפ"ה, אורחות חיים הלכות חנוכה סי' ו', סידור רש"י ע' 151, ספר הפרדס סי' קצ"ט, מחזור יטרי ע' 201, מעשה הגאונים ע' 43. והנה הב"י שם פשיטא ליה שאין לומר כן, וכל הנידון הוא רק לגבי מספר הנרות, שמדליק רק כמנין אותו יום, ואין תשלומין על הדלקה של מה שחסר אבל פשוט שמדליק בשאר הימים, ויעו"ש בד"מ בשם מהר"ם מרוטנבורג, ורמ"א שם שפסק כן להלכה. והנה באמת לא ידעתי מדוע לא יתפרשו דברי הראשונים כפשוטם, דמי שהחסיר לילה אחת ולא הדליק, ששוב אינו מברך ומדליק, בטעמא דמילתא משום דמצות הדלקה בשמונה ימים היא מצוה אחת,

לא מצי לברך עליו, דגם עליו נאמר שצריך לברך על נ"ח, ואלו לאו נרות מצוה ננהו, וכבר מבואר בפוסקים שגם לקטן צריך שתהיינה המצוות כשרות כמו שצריך לגדול. וראה ברטב"א סוכה ב, ב, ובאוצר מפה"ת שם, וראה דברים נכבדים בשו"ת דברי ישעיהו לר"י מינצברג סי' א', אלא שאם נאמר כן תהא מילתא דתמיהא, דקטן מברך על נ"ח שלו ברכת המצוות וברכת הרואה, והנ"ח שלו עצמו אינם חפצא של נ"ח, ולא מסתברא. ואיכא לעיוני בנרות שצריך להדליק מפני החשד, וכן נמי לפי מה דקיי"ל כבתה אין זקוק לה, ומ"מ נוהגים להחמיר לחזור ולהדליק, דבפשוטו כיון שעפ"י הדין אין זה נר של מצוה א"כ א"א לברך עליהם ברכת הרואה, וצ"ע אם עמדו בזה הפוסקים, ברם לפי המבואר בתשובות מהרש"ל סי' פ"ה שככתה מצוה לחזור ולהדליק דלא גרע ממהדרין, והביאו הט"ז, א"כ שפיר אפשר לברך על נר זה ברכת הרואה. וראה גם באר"י סי' שכ"ב, והוכחו דבריו בב"ח סי' תרע"ג, ע"ש. וכן לענין מדליק מפני החשד, מבואר לעיל אות א' שהוא בכלל מצוה ויש בו ברכה, ולפיכך שפיר מברכים גם ברכת הרואה. וראה גליוני הש"ס שבת כא, ב ד"ה וא"נ. ובשד"ח מבואר שלאחר עבור זמן חיוב הדלקה אין לברך, דתו ל"ה בגדר נ"ח. וכ"ה בקובץ "זר התורה" על עניני חנוכה, וראה בזה בתשובות הגרע"א מכת"י סי' מ"ב, ושו"ת התעוררות התשובה ת"א סי' קנ"ד, וראה שפת אמת שבת שם שנסתפק לר"י סו"פ הכונס דמזיק בני"ח פטור, איך הדין לאחר חצי שעה, ע"ש. ודרך אגב נסתפקתי במי שודר בעליה שמדליק בחלון, אם סגרו התריס ושוב אין רואין בחוץ, ואח"כ חזר ופתח, די"ל דסגירת התריס הוי כמו שכבה הנר, וכמו שנטלו ממקומו והניחו במקום אחר, דאם התריס סגור שוב אין הנ"ח נמצא במקומו, ולכן פשוט שלמ"ד שבמזיד צריך לחזור ולהדליק, וכמו שמוכת כן בשו"ע סי' תרע"ז, א"כ לא סגי במה שפתח התריס,

חלוייה כלל במנין כל השמונה ימים, אלא הוי כמצות לולב כל שבעה שכל יום הוא מצוה לעצמו, ברם מצות ההידור להוסיף בכל יום, הוא בגדר מנין הימים, וכל שהחסיר יום אחד, שוב אין לו את המנין כולו, ובטל מצוותו, דזה הוא מצוה אחת לכל שמונת הימים, ולפי"ז אפשר שזוהי כונת הקדמונים הנ"ל, ששוב אינו מדליק כיון שהוא דחוי, כלומר ששוב אינו מדליק במוסיף והולך, אלא מדליק בכל יום נר אחד ותו לא. והד"מ הביא שי' מהר"ם שהמחסיר יום א', מדליק למחרתו לפי המניין שלו, היינו שהוא ממשיך לפי מנינו ולא כפי שכולם מדליקים, ולכאורה אין לדבריו כל הבנה, אכן לפי האמור א"ש, דאיכא ב' מצוות, איכא מצוה להדליק בכל יום, והיא מצוה בפ"ע על כל יום ויום, ואיכא נמי מצוה כוללת על כל הימים להיות מוסיף והולך, ומי שהחסיר יום, יש לו ללכת לפי מניינו, שתהא מצוותו שלמה, אלא שאינו מובן, שהרי לא יגיע למנין שמונה, וצ"ע היטב בביאור שיטה זו. ועכ"פ יל"פ כן שי' הראשונים הנ"ל, דזו היא מצוה בפ"ע, וזה הוא גופא ההידור מצוה, ודוק. ולפי"ז לא יהיה הדין שפסק המשנ"ב סי' תרע"א סק"ה בשם ח"א וכת"ס שמי שיש לו ט' נרות מדליק רק ביום השני ב' נרות וכו', דהיות וא"א לו להדליק כל השמונת ימים במוסיף והולך, אין כל מצוה להדליק בימים שיש לו לפי המנין הזה. וכן לדברינו אין לומר כר"ב פרענקל"ס סי' תרע"ב ס"ב, שאף שלא הדליק כל החנוכה במוסיף והולך, מדליק באחרון שמונה, יעו"ש שדיין כן לשון המחבר, ולהאמור אינו כן, ודוק. אלא שהב"י באמת אינו פוסק כקדמונים הנ"ל, וכש"נ. ועי' פתחי מגדים על חנוכה סי' ד'.

ד. מהדרין בנר חנוכה

שבת כא, ב, ת"ר מצות חנוכה איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים וכו', ופירש"י והמהדרין אחר המצוות עושין נר אחד

ואע"פ שמברכים בכל יום, ה"ט כיון שכל יום איכא מעשה בפ"ע שהוא חלק מהמצוה שפיר מברכים עליו, וכמו שמברכים כל יום על ספירת העומר, אע"פ שכל הספירה מצוה אחת, וראה ספר הפרדס להר"א ב"ר חיים תלמיד הרשב"א שער ט' פ"א אות א', וראב"ן סי' ל"ה ובחי' לוסכה. וראה שבלי הלקט סי' רל"ד ואר"ז ח"א סי' ק"מ, וע"ע שו"ת תשובת שמואל לר"ש מאמדור דף לו, ב, ושו"ת שער יהושע אר"ח סי' י'. אבל אין הביאור שיש כאן שמונה מצוות מדרבנן, אמנם כל זה אם אכן מקיים כל חלקי המצוה, אבל אם חסר חלק מהמצוה, תו ליכא ברכה, והנה הב"י גופיה כתב שאין לדמות לעומר דהתם משום דכתיב תמימות, אבל הכא כל חדא מצוה בפ"ע כמו לולב, והב"י מיייתי זה מתשובה אשכנזית, והוא בחשוכות מהר"ל סי' כ"ח, יעו"ש, וראה גם ביאור הגר"א שם. ברם לולא דמסתפינא אמינא פ"י שיטת הראשונים כפשוטו, דאכן אם לא הדליק יום אחד, שוב ליכא מצוה שלמה, משום דהכל מצוה אחת, ושוב מצאתי בשו"ת מחנה חיים מהדורא תליתאה אר"ח סי' נ"א שכתב, דכל יום בחנוכה הוי מצוה לעצמה, וקטן שהגדיל או גר שנתגייר כימי החנוכה, ה"ז חיוב במצוה כשאר ישראל, והביא סמך לזה מפסק הב"י הנ"ל, שכל יום מצוה בפ"ע, יעו"ש. אכן עפ"י דרכנו יש להסתפק בזה. ומצאתי בספר צפנת פענח מהדורא תמינא דף נט, ב, כתב להסתפק בשאלה זו, ומיייתי מכמה דוכתי, ולדעתו זו מחלוקת הראשונים, יעו"ש. וא"כ שוב לא רחוק לומר שזוהי נמי שי' הפוסקים הנ"ל, ולא כפי פ"י הב"י בדבריהם. שו"ר מש"כ בזה בכלי חמדה קונטרס המילואים פרשת מקץ, ועי' היטב בפ"י רבנו פרחיה שבת כג, א לענין שהחיינו, ודוק.

והנה עוד נ"ל בזה באופן אחר, דהנה באמת איכא המצוה להדליק בכל יום נר אחד, ואיכא נמי הידור מצוה להיות מוסיף והולך, ונראה דיש כאן ב' עניני מצוה, דהמצוה להדליק בכל יום נר אחד, באמת לא

נכונה, אלא צ"ל "אינו רשאי", ואם זימן לו הקב"ה שלא מיגיעו הרשות בידו להוסיף, ולזה כתב הר"ח שעצם הידור מצוה הוא משוכח, וזה חזינן כאן בנר חנוכה, [ועי"ש עוד בפירו"ח על הידור מצוה בצדקה לעני, והגדר בזה צ"ע]. אכן אכתי צריך לבאר מה הגדר בהידור נר חנוכה, שהרי הוא יותר משליש, ואין חיוב להדר ביותר משליש, ולפי פ"י הב"שבר"ח אף רשות ליכא להוסיף יותר משליש אם אין הממון ממה שזימן לו הקב"ה, אבל מיגיעו אסור להוסיף, וצ"ב לפ"ז מהו המהדרין בנר חנוכה. וראה ח"י הגרי"ז ניר ב, ב בגדרי ואנוהו, שבכל מצוה ומצוה יש לה נוי משלה, עי"ש. וע"ע העמק שאלה שאלתא נ"ד אות ד' ומרומי שדה פסחים צט, ב, ומקראי קדש פסח ת"ב סי' כ"ט. וראה יד אליהו (רגולר) כתבים אות ח' חנוכה בענין הידור מצוה בני"ח, פתחי מגדים סי' ק"ד.

ונראה הביאור בזה פשוט, דהידור מצוה דנר חנוכה אינו ענין כלל להידור מצוה אחר, דהידור מצוה שבכל המצוות הוא שהחפצא של המצוה תהא נאה, משא"כ בנר חנוכה שהוא לפרסומי ניסא, הנה הגדר הוא בהוספת הנרות דהוא מוסיף בפרסום הנס, ואינו נוי מצוה גרידא, והיות וכל מהות המצוה היא פרסום, א"כ מה שמפרסם יותר הרי המצוה היא יותר גדולה, וא"כ אין זה שי"ך כלל למצות זה א-לי ואנוהו, אלא ה"ז כמו שנאמר אצל סיפור יציאת מצרים שכל המרבה ה"ז משוכח, והיינו שמוסיף כמצוה, ולא שעושה מצוה נאה, ולפ"ז נמצא כך, דעל עצם המצוה של נר איש וביתו, ה"ז כשאר המצוות ואם יש ענין של נוי מצוה ה"ז בכלל עד שלישי. ברם מלבד זאת איכא ענין נוסף של מוסיף בפרסומי ניסא, ובוזה איכא ה"ז משוכח, ולא נאמר בזה הגבלה של עד שלישי. וז"ל הרמב"ם פ"ד מה' חנוכה הי"ד, מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל וכו', אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו

בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית. והנה עיקר הלכה זו צ"ב, דמצינו שיש מצוות מה שהן עיקר החובה, ויש מלבד זה מה שהוא הידור מצוה, וכמו אתרוג שהוא כשר, ויש מצות הידור שהיא עד שלישי, וכמבואר ב"ק ט, ב, והוא חובה בפ"ע להדר בכל המצוות משום זה קלי ואנוהו, ונחלקו הפוסקים אם מצות הידור היא מהתורה או מדרבנן, עי' משנ"ת בס"ד ב"אוצר מפה"ת ב"ק שם, ושם ההלכה היא שיש חובה להוסיף עוד שלישי במחיר על מצוה הדורה יותר, היינו שאם אפשר לקנות אתרוג כשר בכך וכך, יש מצוה להוסיף עד שלישי לאתרוג נאה יותר, יעו"ש. אמנם בהך מהדרין דנר חנוכה בודאי שהוא ענין בפ"ע, שהרי הוא יותר משליש, וכן מהו ענין של מהדרין מן המהדרין. ויעו"י בחי' מרן רי"ז הלוי ה' חנוכה שכבר עמד בזה, וכתב דבנר חנוכה אכן ליכא מצוה על ההידור שהרי הוא יותר משליש, אלא כך היא המצוה למי שרוצה להדר, אבל אין שום חיוב, ויעו"ש שנסתייע לזה מלשון פ"י ר"ח שבת שם שכתב, פ"י המהדרין מהדרי מצוות כדאמרינן להידור מצוה עד שלישי במצוה, ע"כ, יעו"ש. ואני לא זכיתי להבין איך מוכן מדברי הר"ח שהידור זה כיון שהוא יותר משליש, לכן אינו בכלל החיוב, ואם כדבריו היה לו להר"ח לומר איפכא, דאע"פ שהידור מצוה עד שלישי, מ"מ הכא בחנוכה יש ענין נוסף של הידור מצוה, וכמו דאיתא בב"ק שם דאיכא הידור מצוה גם ביותר משליש שאינה חובה אלא רשות. ויעו"ש שהביא גם לשון ר"ח בב"ק להוכיח כדבריו, והנה בעיקר פיר"ח שם יעו"ש ב"אוצר" שנתבאר יפה בס"ד, אבל י"ל שלא נתכוין הר"ח לבאר כאן שהידור נ"ח שהוא יותר משליש אינו בכלל החיוב, ולכאורה בפשוטו הר"ח שבחב בא לבאר פ"י "מהדרין" ולזה הביא מב"ק דהיינו הידור מצוה, והר"ח בב"ק הביא משבת שהידור מצוה הוא ענין משוכח, שהרי הקדים קודם זה שאין רשות להוציא יותר מהחיוב מפני שחייו קודמין, וההגהה לפנינו בפ"י ר"ח "אינו חייב" אינה

השמן מספיק לח' ימים, והם הדליקו בעבות להידור מצוה, ולכן תקנו חכמים במצוה זו הידורים יותר מבכל מצוה. וכנראה כונתו עפ"י הילק"ש שופטים סי' מ"ב בשם תנא רבי אליהו שיש הידור להדליק בפתיחות עבות, אבל כבר נתבאר במקו"א בס"ד דמבואר בראשונים שהיה כמות השמן קבועה חצי לוג, ועשו בכל יום הפתיחות לפי אורך הלילה, וכ"ה בירושלמי עי' תו' מנחות פט, א. ולפ"ז צריך לפרש כונת הבית הלוי, שיכלו להדליק בכמות שמן קטנה עם פתיחות דקות. ונמצא לפי שיטתו שאין הלכה קבועה דבעינן חצי לוג שמן, ברם בשו"ת מנחת ברוך סי' ק"ט ענף ד' כתב דחצי לוג שמן הוא הלמ"מ ועי"ש ביאורו בזה, ולפ"ז ליחא לדברי ביה"ל, אבל אם נקטינן דהלמ"מ הוא על שיעור השמן, א"כ בודאי דתמוה מאד ללמוד מהילק"ש להדר להדליק בפתיחות עבות, והרי א"א שיהיו יותר עבות מהשיעור שידלקו בהן חצי לוג כל הלילה. ולכן נראה דבאמת מהתורה אין שיעור, רק היות שמצוה להדר בפתיחות עבות, לכן קבעו חכמים חצי לוג שמן, שזה השיעור המספיק לפתיחה עבה, ובעיקר דברי הבית הלוי, יעוי' גם במנחת ברוך שם שכתב כיו"ב בדרך אחת, יעו"ש. וראה גליוני הש"ס שבת כג, א בשם שו"ת הלכות קטנות, ועי"ש איך הדין בככה נר ראשון, וצ"ע, שהרי לפו"ר כבר קיים המצוה, וי"ל דכל שעסק בהדלקה, לא אמרינן כבתה אין זקוק לה.

ובמקו"א נתבאר עוד בס"ד שעפ"י תשובת הרמב"ם סי' רכ"ב שהובאה במג"א סי' תרנ"א סי' ק"ה, שיש לברך על נרות הניספות, הרי מוכח שהיא מצוה ולא כשאר הידור מצוה, וכבר עמדו בזה, וע"ע שו"ת חלקת יואב חיו"ד סי' ל"ד בסוף התשובה, חזון יחזקאל שבת קלג, ב, וראה הלכות חנוכה לאבודרהם בס' הזכרון לר"ש רפאל ע' קנ ובהערות שם, וראה ספר הזכרון להאבי עזרי (תשס"ב) ע' תקנ. וכמו"כ הובא שם מהראש יוסף איך הדין במי שהפסיק

ולוקח שמן נורות ומדליק. ע"כ. וכתב שם האור שמח דאף על הידור הנרות שואל ומוכר כסותו, ומדויק בלשון הרמב"ם שהקדים "ולהוסיף בשבח הא-ל וכו'". וראה ביאור הלכה רס"י תרע"ט בשם חמד משה. ואם אין כאן חיוב כלל, בודאי יקשה לומר שבעבור כן שואל ומוכר כסותו, אבל לפי המבואר דהוי מוסיף בשבח הא-ל, וכמו מרבה לספר ביציאת מצרים שהיז משובח, א"ש, יש לבאר דיעויין במ"מ שכתב שמקור דברי הרמב"ם על החיוב לשאול על הפתחים ולמכור כסותו ילפינן מארבע כוסות, דכמו דהתם הוא פרסומי ניסא, ה"נ הכא הוי פרסומי ניסא, ומבואר שחיוב פרסומי ניסא אינו כשאר מצוות שאם אין לו ממון ה"ז אנוס ופטור, וא"כ אף ענין מוסיף והולך כמו שאר מצוות שהוא עד שלישי, אלא ה"ז מוסיף בשבח והוא גדר כל המרבה ה"ז משובח, וזה הביאור במה שקבעו חז"ל ב' אופנים של הידור מצוה, דבלא"ה היה כל אחד מרבה בנרות בלי חשבון, וכמו מרבה לספר ביציאת מצרים, ולזה קבעו חכמים הצורך של הידור מצוה, ובוה מובן הלשון "והמהדרין וכו'". דהגרי"ז הבין שהכונה שאינו מצוה אלא רשות, ולהאמור הביאור הוא שהמהדרין שיש עליהם אכן מצוה להדר, יעשו כך וכך ולא באופן אחר להדליק בלי הגבלה, ודוק. וע"ע גליוני הש"ס שבת כג, א ד"ה להדליק בשם הרוקח, ומש"כ עליו. וראה ח"י בן אריה ח"א סי' ט' ובראש הספר נוספו עוד תשובות בזה, וראה גם שו"ת הוד צבי סי' ו'.

ובחי' מרן רי"ז הלוי שם הביא מה שעמד בזה בבית הלוי עה"ת בעניני חנוכה, מה שמצינו במצוה זו הידור ויותר הידור, ועל שאלה זו כתב דבריו הנ"ל, ואיני יודע מה תשובה היא זו, ולהאמור אין כאן כ"כ קושיא, דסוג זה של הידור אינו נמצא בשאר מצוות, וקבעו חכמים ב' אופנים להמוסיפין בשבח הא-ל וכש"כ. ובית הלוי שם כתב דעיקר הנס משום הידור היה, שהרי היו יכולים להדליק בפתיחות דקות וממילא היה

דכבתה דחזור ומדליק דלא גרע ממהדרין, א"כ כמו שמהדרין הוא נר מצוה לברכת הרואה, ה"ה חזו והדליק מה שכבתה היו נמי נר מצוה, ומ"מ עדיין אינם שוים, דעל מהדרין איכא ברכה, ועל חזור ומדליק נר שכבתה ליכא ברכה, והוא מוכן, שהרי כבר בירך פעם אחת, ופשוט. וכן נראה פשוט דהא דחזור ומדליק משום דהוי כמהדרין, מ"מ א"צ אלא להשלים מה שנחסר, אבל א"צ לחזור ולהדליק כשיעור, וכמו"כ מסתברא למ"ד בגמ' כבתה זקוק לה נמי כן הדין, שאין זו הדלקה חדשה, וגם אין הגדר בזה שהדלקה ראשונה נפסלה, ולכן פשוט דליכא ברכה, אלא צריך להשלים את המצוה, וכן מתבאר בט"ז סי' תרע"ג ס"ק ט' שאע"פ שלדעתו מדינא ככתה בע"ש זקוק לה, כיון שעדיין לא הגיע זמן המצוה, מ"מ אינו מברך, ולא בגלל שמא הלכה לא כדבריו אלא כתה"ד וש"ע שם, אלא כך הוא מעיקר הדין, ע"ש. וראה פ"י התפילות והברכות להר"י ב"ר יקר ח"ב ע' סב בגדר הדלקת נ"ח בערב שבת, ולפור"ר נראית שיטתו כדעת הט"ז, יעושה"ה ודוק. וראה שו"ת נחלי אפרסמון לר"ר בלוס ז"ל סי' י"ד. וע"י פרח"ח סי' תרע"ב אם המאחר להדליק צריך שיעור חצי שעה, ע"ש. וראה בזה בה' חנוכה למהרו"ך ב"מוריה" גליון קס"ה - ר' ע' יא.

ומקום כאן לבאר יסוד חיוב נר חנוכה לפרסומי ניסא, שעפ"י זה יסתלקו כמה תמיהות, דהנה חז"ל חייבו לכל אדם כנ"ח לפרסם הנס, לכל אחד לפי יכולתו ומצבו במקום שהוא גר ונמצא, ולא אמרו שידור אדם דוקא במקום שיתקיים נ"ח בדיוק על פתח ביתו מבחוץ וכו', ויש שם עוברים ושבים וכו'. כי רבים דרים בעליה, וגם בעליה שהיא גבוהה מכ' אמה, ואתרים גרים במקום שאין יציאה לרה"ר וגם לא חלון, או במקום שא"א להדליק ברה"ר מאיזו סיבה שתהיה, ואחרים נמצאים בדרך או כספניה או לבד במקום חרוק, ולכן כל אחד חייב לקיים המצוה לפי כוחו, ואם הוא עושה

בדיבור באמצע הדלקה, ולא גמר להדליק כולם, אם חוזר ומברך, ונתבאר שם דלכאורה תליא בשאלה זו, דאי הוי מצוה שמחויבת בברכה, אכן צריך לחזור ולברך. וע"ע אבי עזרי הלכות חנוכה מש"כ ע"ד חי' רי"ז הלוי. ושוב מצאתי עתה בספר הפרדס לר"א ב"ר חיים שער תשיעי פ"ג שאכן כ"כ להלכה, וכמש"כ הפוסקים לענין שת באמצע בדיקת חמץ, והובא בשו"ת ברכה או"ח סי' רס"ג, אלא שהוא הבין דהכונה היא לענין נר שבת, וכן משמעות סדר הדברים בס' הפרדס, אבל זה תמוה, דמי איכא חיוב להדליק יותר מנר אחד בשבת, (ואע"פ שנהגו בשתי נרות, ראה שו"ע או"ח סי' רס"ג ס"א, מ"מ מעיקר דינא באחד סגי, ויל"ד שיש להדליק ב' נרות אחד למצות כבוד ואחד למצות עונג, וכמבואר ברמב"ם דשתי מצוות יש בנר שבת, וראה ראבי"ה שבת סי' קצ"ט ע' 265, והובא גם בפסקי מהר"ח או"ז ע' 36, דצריך ב' נרות בשבת או משום כנגד זכור ושמור, או אחד להיכרא להשתמש לאורה, כמו חנוכה, ולפור"ר אינו מוכן, ברם נראה כנ"ל, דלהשתמש לאורה היינו מדין עונג, ונר שני לכבוד, ואם נקטינן דשתי אלו המצוות טעונות ברכה, יש לקיים פסק הפרדס לענין שבת, וראה אבודרהם עם תהילה לרוד ח"א ע' נז והערה שם, וע"ע יראים סי' תי"ב ותוע"ר שם ס"ק א'). וש"י"ב כ' שם דהפרדס הפריז על המידה לפי המבואר בה' בדיקת חמץ, אבל תמוה דאינו ענין לבדיקת חמץ כלל, דהתם עדיין לא גמר המצוה, ולכן ג"ל דכונת הפרדס לנר חנוכה, והיינו כאמור דההידור הוא נמי מהמצוה, ולכן פשוט שאף על נרות של הידור מברכים ברכת הרואה, ולא כמש"כ בס' פתחי מגדים סי' ס"ז. ובזה מוכן נמי שכבתה אע"פ דאין זקוק לה חזור ומדליק למצוה, ולכאורה הרי אפשר לצאת מתוך כך מכשול, לכיון שגמרה מצות נ"ח בכבתה, א"כ אינו נר של מצוה, ויבואו לברך עליו ברכת הרואה, אך להאמור ניחא, ועפ"י המובא בט"ז בשם מהרש"ל בשו"ת סי' פ"ה

שיעור חצי שעה של שמן, ובלא"ה לא יצא יד"ח, אבל המדליק יותר מאוחר על הפתח סגי ליה בפחות, כיון שעכשיו לפי מצבו זוהי המצוה שלו, וכן כל כיו"ב באכסנאי והולכי דרכים, ויש שפטורים לגמרי וכמבואר במקומו, וכמדומה שעפ"י זה מתיישבות הרבה שאלות, ושו"ר בס' משאת המלך מועדים סי' מ"א שכתב כיו"ב, עיש"ה. ושו"ר בספר כנסת אברהם על ענייני מצוות ומועדים סי' ה' - י"ד דברים נכבדים בהלכות חנוכה הנוגעים לדברינו, עי' עליו.

פחות מזה, לא קיים המצוה, כגון הדר בפתח שפונה לרה"ר צריך להדליק דוקא שם, ואם הדליק במקום אחר לא יצא יד"ח, אע"פ ששכנו מדליק באופנים אחרים שיש בהם פחות פרסומי ניסא, וה"ט שזה הוא כפי יכולתו, ולכן זה למעלה מכ' אמה ידליק שם ויצא יד"ח בקצת פ"נ, והדר בבית למטה לא יצא יד"ח אלא בפתח ביתו, והדר במקום שאין לו שום אפשרות לפ"נ ברה"ר, יעשה פ"נ בתוך ביתו, ואילו האחר שיעשה כן לא יצא יד"ח, וכן המדליק בתחילת הזמן צריך



הרב יעקב שמש

בדין המקדש במתנה ע"מ להחזיר (ב)

מאוד תגדל התמיהה לראות אשר הראשונים שכתבו בטעם המקדש במתנה ע"מ להחזיר שהוא מטעם דאפקעינהו כדברי התוס' לא כתבו כאן האי טעמא דאפקעינהו, ואילו הני ראשונים שכתבו כאן דהחידוש הוא דהוי ס"ד דאפקעינהו לא הביאו האי סברא בדין המקדש במתנה ע"מ להחזיר, וטעמא בעי להבין במה נחלקו.

והנראה בזה הוא, דמצינו ג' הגדרות בהאי דינא דאפקעינהו רבנן לקידושין.

א' הוא עשה שלא כהוגן אף אנו נעשה עמו שלא כהוגן.

ב' כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש.

ג' בדינא דאשה דייקא ומנסבא כתבו התוס' דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כשנראה להם טעם הגון אף בקום ועשה, ומשמע שכל סברא הוא טעם נפרד ודין בפני עצמו, וצריך להבין חלוקי הסברות והטעמים, ונבארם אחד לאחד בעז"ה.

איתא בגמ' יבמות קי. ההוא עובדא דהוה בגרש ואיקדישה כשהיא קטנה וגדלה ואותביה אבי כורסיא ואתא אחרינא וחטפה מיניה ורב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו התם ולא הצריכוה גיטא מבתרא וכו' רב אשי אמר הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו בו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, אמר ליה רבינא לרב אשי תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי, שווייהו רבנן לבעילתו בעילת זנות, וכתב רש"י וקא דאפקעינהו לקידושין מיניה דכל מקדש תולה ברעת חכמים הוא דהא כדת משה וישראל קאמרינן ורבנן אמרי דחוטף אשה מבעלה לא ניהוי קידושין, ובר"ה שוויהו לבעילתו בעילת זנות כתב רש"י והוא בדעתם תלה, אך בתוד"ה לפיכך עשו לו שלא כהוגן כתבו, מספקא לר"י אי טעמא דאפקעינהו משום דכל המקדש אדעתא

בקובץ קיד נתקשינו בדברי התוס' קידושין דף ו: במקדש במתנה ע"מ להחזיר שכתבו דאפקעינהו רבנן לקידושין, מאיזה טעם אפקעינהו דהרי לא עשה שלא כהוגן, והבאנו דכן מצינו בגיטין ע"ג: דמשום גזירה דרבנן ג"כ אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה ושוויהו רבנן לבעילתו בעילת זנות, אך מ"מ נשאר קושיית הפנ"י דלא לישתמיט הגמ' מלומר האי דינא דאפקעינהו כאשר אמרו בשאר מקומות.

וליישב הדברים נקדים דהנה בריש פרק האומר להלן נח: איתא במשנה האומר לחבירו צא וקדש לי אשה פלונית והלך וקידשה לעצמו מקודשת לשני, וכתבו התוס' וא"ת מה חידוש יש כאן פשיטא וי"ל דמיירי כגון דאמר השליח לאשה בשעת קידושין פלוני שלחני לקדש לך ובתוך כך אמר לה הרי את מקודשת לי והיא ידעה דקידשה לנפשיה דאם לא כן לא היתה מקודשת לו ואשמעינן חידוש דמהו דתימא הא דקאמר לי לצורך משלחו קאמר קמ"ל דלא, וכתב עלה הרשב"א וזה אינו מתיישב לפי לשון המשנה דאמר אע"פ שנהג בה מנהג רמאות, והוא ז"ל פירש באופן אחר דסד"א כיון שנהג בה מנהג רמאות ועשה שלא כהוגן לפיכך יעשו לו שלא כהוגן וליפקעינהו רבנן לקידושי מיניה כההיא דיבמות (ק"י ע"א) דאותביה אבי כורסיא ואתא אחרינא וחטפה מיניה קמ"ל, וכ"כ הריטב"א והר"ן ועוד.

ולכאורה צריך להבין דברי התוס' למה נדחקו בביאור המשנה ולא כתבו בפשטות כדברי הרשב"א מטעם דקס"ד דאפקעינהו רבנן לקידושין, והלא הדברים ק"ו אם במקדש במתנה ע"מ להחזיר שלא עשה שלא כהוגן כתבו דאפקעינהו לקידושין ומטעם דמי לחליפין, כל שכן בכגון דא דבאמת עשה שלא כהוגן ודאי דיש מקום לומר דרבנן יפקיעו לקידושין מיניה, ומה

נעשו כהוגן לא היה כח לחכמים להפקיעם אי לאו משום דאדעתא דרבנן מקדש עכ"ל. ובגיטין לג. איתא ת"ד בטלו מבוטל דברי רבי רשב"ג אומר אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו שא"כ מה כח ב"ד יפה ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא אין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, וכמו"כ איתא להלן בגיטין עג. גזירה שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה ומי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גיטא ומשום גזירה שרינן אשת איש לעלמא אין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה וכו', והובא האי דינא גם ביבמות צ: וכן הוא בכתובות ג. ומשום צנועות ופרוצות שרינן אשת איש לעלמא אין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן וכו'.

עוד איתא ביבמות פח. אמר רבי יורא מתוך חומר שהתמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלה לא ליחמיר ולא ליקיל, משום עיגונא אקילו בה רבנן, וכתבו בתוס' ד"ה מתוך, נראה לר"י דלית לן למימר אנן סהדי דרייקא ומינסבא ונאמן עד אחד בכך מן התורה אלא מתקנת חכמים הוא דנאמן ואין זה עקירת דבר מן התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין כמו שאפרש לקמן בפרקין (פט:): שברבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה, עכ"ל, וזה אשר כתבו שם ברף פט: בד"ה כיון בא"ד למ"ד ירושה דבעל דאורייתא אמאי איצטרין קרא שהבעל מטמא לאשתו פשיטא דמת מצוה היא ונראה לר"י דמשום דירית לה לא הויא מת מצוה אלא משום דיש כח ביד חכמים לעקור דבר שהוא מן התורה בדבר הדומה כדפירשתי לעיל דכיון דלא ירתי לה דומה למת מצוה ומיהו אינה מת מצוה גמור, וכן נראה דאי משום דהויא מת מצוה גמור מטמא לה אם כן היאך יטמא לה במקום שיש ישראל דהא במת מצוה אם יש ישראל וכהן אמרינן בניור יטמא ישראל ואל יטמא כהן, ובנשואי קטנה דהוי דרבנן משמע

דרבנן מקדש או משום דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, מדלא הזכיר כאן כמו שהזכיר בכל מקום כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש עכ"ל.

ובסוגיא תליוהו וקדיש כ"ב מח: אמרינן מר בר רב אשי אמר באשה ודאי קידושין לא הוי הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה וכו' שווייהו רבנן לבעילתו בעילת זנות, וכתב הרשב"ם תקון רבנן דלא ליהוי קידושין דהוא עשה שלא כהוגן שהכריחה לפיכך נעשה עמו שלא כהוגן שלא כדין דאע"ג דמן התורה ליהוי קידושין רבנן עקרינהו והפקירו אותן ועשו מעות מתנה, ובמקום אחר מפרש דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כדת משה וישראל ורבנן אמור לא ליהוי קידושין נמצא שלא קידשה זה שהרי בדעת חכמים תלה והם אינם חפצים בקידושין הללו עכ"ל, ובד"ה תינח דקדיש בכספא בסו"ד, אלא כיון דאדעתא דרבנן מקדש לא הוי קידושין דאמרי רבנן לא ליהוי קידושין ומתוך כך נמצאת מעצמה בעילת זנות עכ"ל.

אך בתוס' ד"ה תינח דקדיש בכספא כתבו בפשיטות (לא כביבמות שנסתפקו בזה כדלעיל) הכא לא קאמר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, וכן בפרק בית שמאי גבי עובדא דגרש דקידשה כשהיא קטנה וגדלה ואתא אינש אחרינא וחטפה מיניה, כדאמר בריש כתובות ובהשולח, משום דהכא ובפי' בית שמאי לא קידש אדעתא דרבנן כדאמר הוא עשה שלא כהוגן, וצריך לומר דסבר הכא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה וכו' ואע"ג דלא קידש אדעתא וכו' ובהיא דכתובות ובהשולח לכאורה פליגי אהך שמעתין דאיצטרין למימר טעמא דאדעתא דרבנן מקדש משמע דאי לאו דאדעתא דרבנן מקדש לא היה כח בידים להפקיע הקידושין, ומיהו נראה דלא פליגי ואיצטרין טעמא דאדעתא דרבנן מקדש משום דהתם כיון דקידושין

בהיות וע"י ביטול הקידושין נצטרך לומר שבעילתו היתה בעילת זנות, מהיכא תיתי לחכמים לגרום לאדם כשר מישראל שבעילותיו יהיו זנות, וכמו שכתבו החוס' ב"ב מח: ד"ה תינח בא"ד אע"ג דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה היינו היכא דליכא עבירה כגון ההוא גריווא דהדר לטיבליה אבל ביאה וכי יעשו חכמים ביאתו ביאת עבירה, עכ"ל. ולכן הוצרכו להוסיף ולומר, דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, וכאשר אדם מישראל הבא לקדש אשה מסכים על דעת חכמים, וכאשר יורוהו כן יעשה כדת משה וישראל, ועיין בלב שם, כביאור השרש השני בספר המצוות להרמב"ם, ד"ה ואל שתי הקושיות, עיי"ש באריכות.

ג. כשיש לחכמים קצת טעם וסמך.

כגון בהאי חזקה דאשה דייקא ומינסבא דמשום עיגונא אקילו בה רבנן להתירה להנשא, באופן כזה, אף שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אף בקום ועשה כאשר ר"י להם טעם וסמך בדבר, ומשום תקנת האשה שלא תשאר בעיגונה הקילו בה להתירה ומתוך הסתמכות על הא דמתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלחה, דדייקא ומינסבא, עם כל זאת אין בזה שום סיבה וטעם לגרום לבעלה אדם כשר מישראל לעשות בעילותיו בעילת זנות ולעקור הקידושין למפרע, ודי לנו בזה שנבטל הקידושין מכאן ולהבא, שהרי יש ביד חכמים הכח לעקור אף בקום ועשה כשיש להם אפילו קצת טעם וסמך, ועיין בלב שם שם, שכתב בדעת הרמב"ם דהך סוגיא ס"ל שיש כח ביד חכמים לעקור ביאת קידושין גמורין של תורה ולעשותה ביאת עבירה וכיאת זנות עד שגט שלהם יספיק לבטלה.

ולפי"ז יתבאר הכל על נכון בעזה"י, מה שהקשינו בדברי התוס' נח: מה חידוש יש כאן דמקודשת לשני ונדחקו בזה כדברי הרשב"א, ומדוע לא אמרו דכיון שעשה שלא כהוגן הפקיעו חכמים לקידושין מיניה,

דמטמא כשאר בעל שמיטמא לאשתו דאורייתא אם [אפילו] יש שם כמה ישראל עכ"ל.

וכן כתבו בנזיר מג: תוד"ה כיון דקא אזיל, בא"ד וצ"ע מהאי דפרק האשה רבה גבי אשתו קטנה יורשה ומיטמא לה ואין [ואי אין, הגהת מהר"ב רנשבורג], כח [ביד] חכמים, הגהות ש"ס עוז והדר] לעקור דבר מן התורה ואמאי יטמא וכו' ואור"י דודאי מן הדין לא מת מצוה התם רק לפי שקרוביה מתרשלים ממנה שוויהו רבנן כמת מצוה ואף כי אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה במקום שיש פנים וטעם בדבר ודאי לכו"ע יש כח [לחכמים] לעקור תדע דבכולי סוגיא דהתם מייתי מאשה שנאמנת לומר מת בעלי דהרי עוקרה דבר תורה בקום ועשה אלמא ודאי במקום שיש פנים וטעם יש [להם] כח לעקור [ובאשה] יש טעם בדבר דדייקא, עוז והדר] ומינסבא מתוך חומר שמחמירין בסופה, עכ"ל.

הרי נמצינו למדים שיש לנו ג' הגדרות בדינא דביטול קידושין ע"י חכמים.

א. הוא עשה שלא כהוגן נעשה עמו שלא כהוגן.

אם קידש אשה שלא ברצון חכמים, כגון ההוא דחטף, או שקדש אשה בעל כרחא וכדו' נהגו חכמים עמו ג"כ שלא כהוגן ובטלו והפקיעו הקידושין ממנו למפרע ועשו בעילותיו בעילת זנות, ולא מיבעי אם קידש אדעתא דרבנן הרי ודאי שיכולים לבטל הקידושין, אלא אף אם קידש שלא אדעתא דרבנן ג"כ יש כח בידם להפקיע הקידושין.

ב. כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש

כשקדש אשה כהוגן כדת משה וישראל, ואח"כ נתעורר בעיה אשר נראה לחכמים לבטל הקידושין, מטעם גזירה שמה יאמרו יש גט לאחר מיתה, ועי"ז יכול לבוא לידי מכשול ח"ו, או מטעם צנועות ופרוצות ואפילו מטעם מה כח ביד"י יפה וכדו', ג"כ יש כח ביד חכמים לעקור הקידושין, אך

אם עבר ובטל לא מהני, דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, וכתב עליו בחשו' גליא מסכת דאין זה ענין כלל למילתא דאי עביד לא מהני, דאטו מי שכתב גט לגרש בעצמו או על ידי שליח ונשבע שלא לקרוע אה הגט ואח"כ עבר וקרעו קודם הנתינה היתכן לומר הואיל זה עבר על שבועתו אין הקרע נחשב קרע ויכול לגרש בו והכי נמי כן הוא עכ"ל עיי"ש].

ובזה יתיישב ג"כ קושיית הפני יהושע שהקשה על תוס' שכתבו במקדש כמתנה ע"מ להחזיר והפקיעו רבנן לקידושין מיניה דכל כי הא לא הוי שתיק הש"ס לפרש כהדיא דאפקיעניהו רבנן לקידושין כדאשכחן בדוכתי טובא דמפרש הש"ס להדיא, שהרי באופן זה דמתנה ע"מ להחזיר אין כאן גזירה מטעם שיכול לבוא לידי מכשול, שנצטרך לעקור הקידושין למפרע ולעשות בעילותיו בעילת זנות דהרי כל הטעם הוא משום דמי לחליפין, דהרי אפילו אם יקדש בחליפין ממש ומדין תורה לא הוי קידושין עם כל זאת לא יהיו בעילותיו בעילת זנות, וכמו שכתב הרמב"ם פ"א אישות ה"ד, משנתנה תורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל לפיכך כל הבוועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה.

ובפ"ב נערה בתולה ה' י"ז בא"ד אם הניח זה בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עליה וכו' והמכין בתו לכך הרי היא קדשה ולוקה הבוועל והנבעלת משום לא תהיה קדשה עכ"ל ומשמע מדבריו שאם לא נתכוין לזנות ובפרט אם נתכוין לשם אישות אף אם אין הקידושין חלין מן התורה כגון אם קידש בחליפין אין בזה איסור תורה ואינו לוקה, ובפרט לפי דברי הראב"ד בהשגות שכתב אין קדשה אלא מוזמנת והיא המופקרת לכל אדם אבל המיוחדת עצמה לאיש אחד ואין בה לא מלקות ולא איסור לאו וכו' וכן הוא בפירש"י בחומש דברים כג, יח לא תהיה קדשה מופקרת מקודשת ומוזמנת לזנות ועי'

דיש לומר רטבת התוס' וסיעתם דאף אמנם שנהג ברמאות ושינה מדעת משלחו, הרי"ז שלא כהוגן בדיני בין אדם לחבירו [וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ט אישות הלכה יז ואסור לעשות כן וכל העושה דבר זה וכיוצא בו בשאר דברי מקח וממכר נקרא רשע, ואכמ"ל אם גם בקידושין נקרא רשע], אבל בדין מעשה הקידושין לא היה כאן שלא כהוגן, שהרי לפי דברי התוס' ידעה קידשה לנפשיה והסכימה לזה, ולכן אין כאן שום סיבה וטעם לחכמים לעקור הקידושין ומשום כך לא יכלו לומר דהוי סד"א שפיקעו הקידושין והוצרכו להדחק ולומר דמהו דתימא הא דקאמר לי לצורך משלחו קאמר וקמ"ל דלא, ואילו הרשב"א וסיעתו סברי דסד"א כיון שנהג מנהג רמאות ועשה שלא כהוגן אפקיעניהו לקידושין מיניה וקמ"ל דלא אפקיעניהו, ויתכן באמת מהאי סברא שכתבנו כיון שבדין הקידושין נעשה כהוגן ומסתבר לומר כך דאל"כ מדוע לא הפקיעו דהא באמת עשה שלא כהוגן בהתנהגותו שנהג ברמאות.

וכעין זאת מצאתי בתפארת ישראל על משניות, יכין אות ג' על האי דינא דמתניתין והלך וקדשה לעצמו מקודשת, דאף דנקרא רשע שרמאהו וסד"א דנימא דלהוי ככל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני [בתמורה דף ד' ע"ב] ואפילו בעבר אורבנן לא מהני, כדאמרינן [כתובות דף פ"א ע"ב] השתא דאמור רבנן לא נזבן אי זבן לא מהני, וא"כ לפקיעניהו רבנן לקידושין מיניה, קמ"ל דלא אמרינן לא מהני רק כשפעולה ההיא אסורה מצד עצמה, משא"כ כשאסורה מצד דבר אחר כמצד הזמן וכדומה [וכהט"ז חו"מ סי' ר"ח] וה"נ רק מצד ששלחו פלוני, נאסר לו לקדשו [צ"ל לקדשה] עכ"ל.

[וכעין סברות אלו מצאנו מחלוקת אחרונים הובא בפתחי תשובה אבה"ז סימן קמ"א ס"ק נ"ט, בשם תשו' שמן רוקח דלפי הנוהג עתה דהשולח גט לאשתו ע"י שליח מקבל עליו בחרם ובשבועת התורה שלא לבטל את הגט ולא את השליח, אם כן אף

וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם בין כך ובין כך בעילותיו בעילת זנות ומשום כך לא הוצרכנו להפקיע הקידושין למפרע ודי לנו בביטול הקידושין מכאן ולהבא דהרי יש כאן לחכמים לעקור דבר מן התורה כשיש להם קצת טעם וסמך, ואם כן אין צורך לומר טעם כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ומתיישב קושיית הפנ"י ואתי הכל שפיר בעז"ה.

עצמות יוסף כפתיחת המסכת ובחידושי מהרי"ט על הרי"ף מה שהאריכו בזה.

ולכן אם קידש במתנה ע"מ להחזיר דאף דדמי לחליפין עכ"ז לא יצא מזה מכשול לעבור איסור תורה, ואפילו אם נתעקש לומר שבלא קידושין כן הוי זנות, ג"כ לא בעינן להפקיע הקידושין למפרע שהרי אם נפקיע הקידושין נצטרך לומר שבעילותיו בעילת זנות



הרב שניאור זלמן רישון

עיונים בעניני חנוכה

בגדר הידור מצוה בחנוכה

מבואר בגמ' שבת דף כא: ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין כ"ש אומרים ביום הראשון מדליק שמונה ופותח והולך כ"ה אומרים ביום הראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך ע"כ. ופשטות מבואר שבודאי עיקר המצוה רק נר אחד ושאר הנרות הם רק להידור וזוהו יוצא כמה נפ"מ א) דהא יש חיוב למכור כסותו, כתב המג"א ר"ס תרעא דזה רק בשביל נר אחד ולא משום ההידור ב) וכ"כ ע"ש דאם אין לו מספיק שמן להדר בכל הלילות יתן באחד כשיעור זהו עיקר המצוה והשאר יתן קצת ועוד יותר דאם אין לחבירו שמן יתן לו דלכל אחד העיקר הוא נר אחד ג) ע"י עוד ברמ"א בסי' תרע"ד דאפילו אי מדליקין מנר לנו אבל מהמוסיף דאינו מעיקר המצוה אין להדליק מנר העיקר ד) עוד יותר מבואר ברמ"א סי' תרעא ס"ס ד' אם רוצים למהר להתפלל אחר שכיור הש"ץ והדליק אחד מהם יכול השמש להדליק הגשארים והש"ץ יתפלל וע"י מג"א אבל בביתו צריך הוא להדליק כולם אבל במהרש"ל בתשו' כתב דגם בביתו יכול לעשות כן כיון דכבר קיים עיקר המצוה.

ומזה יצאו לדון (ע"י רעק"א ח"ב סי' יג שו"ת פרי הארץ ח"ב חנוכה סי' ב' ושפ"א בגמ') בהדליק נרות ושכה לברך אי יכול לברך אח"כ דאין מברכין על הידור וכתבו דכיון דעדיין לא בירך כלל נקרא עדיין עוסק במצוה ויכול לברך (וע"י רעק"א מה שכתב לחלק אי כבר כבה הראשון) וע"י בתשו' כת"ס או"ח סי' קלה.

דעוד יותר יש להביא ראייה דלכתחילה בודאי נתקן הברכה על כל הנרות ע"י בראב"ד פ"א ברכות שדן בנוסח הברכות

שדן דהא דאמרינן בנר חנוכה להדליק ואולי מפני שאין לו קצבה שמהדרין מוסיפין וכן המהדרין מן המהדרין יותר וע"י נחל איתן פ"ה מה שכתב הרי דתחילת תקנה של הברכה היה על כל הנרות וע"י עוד בראב"ח בהא דמברכין להדליק ובמכתב הכל"ח לבעל אבן שלמה שם. וע"י עוד בתשו' חסדי אבות (מהגר"י קוטנא) סי' יז אות י' ואות יז.

וע"י עוד בסי' תרעו סעיף ג' דאחר שהדליק יאמר הנרות הללו וכתב המג"א בשם מהרש"ל דיכול לומר כן אחר נר ראשון והקשה פמ"ג והא כיון דברכה הולך על כל הנרות (וראייתו יבואר לקמן) א"כ צריך להמתין לכתחילה עד שיסיים כל הנרות ע"ש.

והנה ידוע יסוד של הניצ"ב פרשת יתרו כלפי מצות (כגון ק"ש לולב) דאה"י יכול לצאת בדבר קטן אבל אי עושה המצוה גדולה כגון שקורא הרבה פסוקים לקר"ש ואוחז הלולב כל היום הכל נכלל בהמצוה ושמעתי לדון אם י"ל כ"כ בחנוכה הכל נכלל בהמצוה וא"כ פשיטא דיכול לברך כל שלא נגמר הדלקה, ומצאתי דברים מפורשים בחלקת יואב יו"ד ס"ס לד וז"ל ולכן נ"ל בנר חנוכה דמהדרין מן המהדרין מוסיף והולך יש על כל נר ונר שם נר חנוכה ולכן נ"ל דמותר לברך אף על האחרון כיון דנתכוון לברך על הרבה נרות ומתורץ בזה כמה קושיות ואין כאן מקומו להאריך ע"כ.

אך כל זה בעדיין לא בירך כלל אך באופן דבירך ולא היה לו כל הנרות ואח"כ הביאו עוד דהוה ברכה רק על ההידור י"ל דלכו"ע אין מברכין ע"ש מה שכתבו.

אך ע"י מג"א סי' תרנא דאם הדליק כשהיה לו ב' נרות ואח"כ הביאו לו עוד אין צריך לברך משום דדעתו לכתחילה על

והביאו המש"ב דמתי צריך לחזור רק אחר שמן ליום אחד ולא יותר ועי' לשון האמרי אמת בהתשו' שהקשה למה לא כתב המחבר בלשון דהוה מהדרין ונפ"מ לכמה הלכות וסיים ונפ"מ לשואל ומוכר כסותו אשר בטח הוא רק לעיקר המצוה ולא לענין ההידור ע"ש. ועי' בתורת חיים (סופר) סי' רסג ס"ק י' מה שכתב בסי' תרעא.

ועד"ו מצאתי דהנה מבואר בסי' תרע"ד דאין להדליק נר ההידור מנר העיקרי ומה תמה הגאון בסי' תרעו על מנהגו להדליק נר השמאלי קודם כיון דהוא נר ההידור קודם נר העיקרי ומצאתי בתשו' גליא מסכת אור"ח סי' ו' שהאריך בזה והביא המג"א בסי' תרנא דמשמע דאי לכתחילה לא היה דעתו על כל הנרות אי הביאו לו אח"כ עוד נרות מברך הרי דמברכין על ריבוי נרות והא בודאי אין מברכין על הידור ולכן נראה לי ברור שאין שום גרעון וטפל בנרות הנוספים ואינו נופל מהראשונים בשום דבר וכולם מעיקר הדין וכודאי כולם שוים וכ"כ יש להדליק כולו בעצמו ולא ליתן לאחר ע"ש שהאריך.

אי יש חיוב לראות הנרות

ובגדר תקנת הרואה נר הנוכה מברך

עי' תוסי' סוכה דף מו שהקשו למה ברכת ראיה בנר הנוכה יותר משאר מצות ותירצו משום חביבות הנס וגם משום דיש כמה כנ"א שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה וטעם ראשון ניתא דלא תקשה ממזוזה ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה דאין העושה מברך ע"כ והביאור דבשלמא על הניסים ושהחיינו שייך לרואה אבל ברכת המצות לא שייך א"כ רק בחנוכה שייך ברכות אלו ויש לעי' במגילה.

ולדבריהם נמצא שלתירוץ ראשון אפילו היה יכול לתקן בשאר מצות ברכת הרואה תקנו רק בחנוכה משום חביבות הנס ולתירוץ ב' תקנו כדי שיהא לו שייכות בהמצוה וזה שייך רק בחנוכה משא"כ בשאר מצות דלא

כולם, ומשמע דלולא זה היה מברך ותמה הפמ"ג סי' תרעב ס"ק ג' והא אין מברכין על הידור ועי' בחידושי מהרצ"א מאמר א' אות קפד דאולי כיון דהידור זה נזכר בגמ' יכול לברך עליו ועי' עוד במאמר ב' אות סט בשם הלבוש דכבר נהגו לעשות מהדרין ולפי זה כתב דיכול לברך ע"כ. (ומה שדן בהתחיל להוסיף ולא נגמר מההדרין גרע טפי עי' עוד בשו"ת כתב סופר שם).

וי"ל עוד דעי' בפמ"ג בפתחה כוללת ח"א אות מ' שדן אי יש בל תוסיף וכתב להביא ראיה מנרות חנוכה דעושים מהדרין והא הוה בל תוסיף וע"כ דבדברונן אין דין בל תוסיף, וראיתי בערך שי יו"ד סי' רצא שכתב דאין ראיה דבחנוכה מעיקרא הכי תקנו ועי' ביתר אריכות כמשיב צדק (מהרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין) אות מ"ה שהאריך לחלוק על הפמ"ג שבודאי דבנרות חנוכה דאה"נ לא חייבו להיות מן המהדרין אבל בודאי זה נכלל בתקנת חז"ל אי מדליק אינו מקיים רק הידור רק עיקר מצוה ולפיכך יכול לברך ג"כ עליהם ע"ש. ועי' לקמן עוד בזה.

אך כל זה לפי פשוטו אך מצינו עוד מהלך באחרונים דעי' לשון המחבר סי' תרעא סעיף ב' כמה נרות מדליק ביום הראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך ותמהו (עי' חמד משה פמ"ג ר"ס תרעא, חידושי מהרצ"א, אגרות מהאמרי אמת אות יז) למה לא כתב המחבר הדין נר איש וביתו ואח"כ דין מהדרין ונפ"מ לכמה הלכות ובהו מחדש החמד משה (ועי' בחידושי מהרצ"א שכתב דבדעת הטור והמחבר זה נכון) דלשיטת התוסי' דדין מהדרין הוה נר לכל אחד ואחד ומהדרין מן המהדרין הולך ע"ז אבל עצם הדין דמוסיף והולך הוא מעיקר הדין ונפ"מ דאי יש שמן צריך להדליק הכל בעצמו ולא ליתן לאחר להדליק או אם צריך מותר השמן (ועי' חמד משה שם ס"ק ב' וס"ק ט' וחידושי מהרצ"א מאמר ב' אות ג"ט ואות ס"ב) אך שמעתי להקשות דצ"ע דא"כ למה פסק החמד משה

בפריטי ראייה דאין עיקר מצוה הדלקה אלא שיהא דלוק עי' ר' דוד פסחים שם.

ויש להוסיף דהנה בשו"ע מבואר דכל הברכות מברכין עובר לעשייתן ועי' ב"י בשם אורחת חיים דשעשה ניסים יש לברך כל לילה על הנר הנוסף (עי' בכתר כהונה סי' תרעו וגליא מסכת אור"ח סי' ר') אך בריטב"א החדש הביא י"מ שלהדליק עושים קודם הדלקה אבל שעשה ניסים עושים אחר הדלקה דיהיה כעין הרואה וסיים ואין לשנות, הרי מבואר דגם המדליק מברך כעין הרואה נר דוק. ועי' לשון פמ"ג סי' תרעו משבצות ס"ק ב'.

מבואר בשו"ע סי' תרעו דמי דאינו עתיד להדליק נר חנוכה ורואה נר חייב לברך והוסיף והוא דאין מדליקין עליו בכיתו דאי מדליקין עליו כבר יצא ואין צריך לברך על הראיה אך המהרש"ל וב"ח חולקין דאה"נ ע"י אשתו יוצא החיוב ממנוי שלו אבל חיוב הגוף להודות על הנס צריך אי שמע ברכות מבעה"ב והשתתף כפריטין נפטר מחיובו והוסיף בשעה"צ שם ס"ק י' ואפילו לא היה הנרות מספיק ע"כ, אך עי' מג"א ס"ק א' שהבין במהרש"ל דיש חיוב לראות וכתב להביא ראייה דאין חיוב לראות מהא דהקשו תוס' למה לא תקנו ברכת הרואה אחר מצות ולא תירצו דגבי חנוכה יש מצוה בראיה משא"כ בלולב וע"כ דאין מצוה בראיה ע"כ ולפי המש"ב צ"ל דהראיה דיש לתרץ דכאן יש חיוב לראות כדי להלל אך אי יש אופן הילול בלי לראות שפיר דמי וכן משמע להדיא במחצית השקל ונחלקו אחרונים בראיית המג"א מתוס' דעי' פמ"ג ומחצית השקל שהבינו דהראיה היא מהא דלא תירצו תוס' דכאן יש מצוה לראות דיש חיוב הגוף להודות אך עי' לבושי שרד דהראיה הוא מתירוצו שתירצו שתקנו למי שאין לו בית ולהב"ח אפילו יש לו בית תקנו לראות ע"ש.

ועי' בחת"ס שבת דף כג. ד"ה היכן שדן אי יש מצוה לראות והבין דזהו גופא תירוצו ראשון של תוס' ובהו נחלקו שני תירוצים בתוס' וסיים שהמג"א לא הבין כן וביותר

שייך לדבריהם ברכת הרואה הוא חלק מתקנת הדלקה.

אך הנה ידוע דברי השאלחות פרשת וישלח וז"ל וכד מטא יומא דאיתרחיש להו ניסא לישאל מחייב לברוכי ברוך אשר עשה ניסים וע"ש שהביא פסוקים לזה ומשמע דהוה דאורייתא ועי' בחידושי מהרצ"א מאמר ח' אות כה ואות ל' ולדבריו אינו נכלל בתקנת הדלקת נרות רק היה הודאה על הנס כמו ברוך שעשה לי נס במקום הזה ועד"ז הראוני דברי הרמב"ן בתורת האדם (עניני רפואה) אחרי שהביא הברכות שבח על נס הוסיף ועוד הרי ברכות שניה של מגילה ונר חנוכה ברכת הנס הן ומברך אותם בשם ומלכות ואין בין הרואה נר חנוכה לרואה מקום שנעשה נס לאבותינו אלא שזו קבועה כיומא וזה לא קבועה כיומא.

אך יש לעי' דידוע מה שהאריכו הראשונים פסחים דף ז' איזה ברכות מברכין בעל ואיזה בלמד וכתב הרמב"ן דמצות שיכול לעשות ע"י שליח מברכין בעל ואי א"א ע"י שליח מברכין בלמ"ד והקשה מנר חנוכה שאפשר ע"י שליח, ותירץ, בתירוץ א' ועוד כיון דהרואה נמי מברך ומצוה לראות משום פרסומי ניסא קבועה בלמ"ד ע"כ ועי' בהגהות רא"ז שהקשה והא הרואה אינו מברך להדליק רק שעשה ניסים וכתב דאולי דכיון דע"י השליח אינו יוצא כל המצוה ואינו חשוב דאפשר ע"י שליח, וביותר ראיתי במאירי שהקשה וקשה הרי הראיה אינו מוטלת עליו ועוד גם כשרואה אינו מברך ברכת המצות אלא ברכת השבח.

אך כפשטות מוכח ברמב"ן דכל ענין הדלקה הוא הכשר לראות ולזכור הנס וממילא עושים ברכה להדליק שאה"נ עצם הדלקה שייך ע"י שליחות אבל עיקר הראיה א"א ע"י שליח ולדברי הרמב"ן המדליק והרואה מצוה אחת ועי'.

ולפי זה היה כעין תירוצו ראשון של הרמב"ן שם דמהא דמחויב להשתתף

דכשכילו בודאי לא יהני כ"ש בנר שבת
דאולי ס"ס יהיה הנאה לעצמו ע"י שאחרים
יעזרוהו לו בודאי יכול לברך ועי'.

ובזה יש לדון הדנה בסי' רסב מבואר
דנרות שבת מברכין אחר הדלקה דאי יברך
קודם נאסר בהדלקה ודנו א"כ ביו"ט יכול
לברך קודם ודן במג"א אעפ"כ עשו לא פלוג
ודן בתוסי' שבת א"כ בחנוכה יברך א"כ
אך כתב דלא שייך לכסות עיניו דאסור
להשתמש לאורה אך לדברינו דיש חיוב
לראות הנר אפילו עשה ברכה שייך לכסות
עיניו ועי'.

ומצאתי בשו"ת שב יעקב או"ח סי' כב
דלפיכך מדליקין בבית הכנסת לפני מעריב
כיון דעיקר המצוה לראות הנרות כדי
להתפרסם הנס ואם ידליקו לאחר מעריב
כולם ילכו לבית ולא יראו ומזה כתב דלא
נכון להדליק ולילך מיד למעריב כיון דאינם
יושבין לראות ולהסתכל בנרות.

על איזה נרות מברכין ברכת הרואה

עי' בא"א סי' תרעו (הובא בקובץ בא"י
מסי' סב מאמר של הגר"י זילברשטיין)
שנסתפק אי על נר בית הכנסת מברכין ברכת
הרואה וע"ע במנחת שלמה ח"ב סי' נח כיון
דהוה רק מנהג (ויש לעי' לפי הברוך טעם
דיוצא וזה מצות הגוף) וראיתי מביאים דברי
הזרע אמת בהל' חנוכה שדן אי חזן הכנסת
אחר שכבר בירך בכה"כ אי יכול לברך עוד
פעם בביתו שעשה נסים וכתב דלא גרע
מרואה דאינו מברך עוד פעם בביתו ואין
לחלק כיון דבבית הכנסת בירך עיקרו
לפרסמו לאחרים ולא לעצמו ע"ש וכן
מצאתי בתורת האהל בהערות על או"ח
סבא זו שדן דכל השאלה דווקא אי שייך
לברך וצונו על נר זה אבל שעשה ניסים כיון
דנדלקה כדי לפרסם הנס יכול לברך ועי' עוד
בא"א סי' תרעט בנר שהדליק קטן שהגיע
לחנינוך אי יש ברכת הרואה.

עוד דנו לענין נר לאחר חצי שעה (בזמן
הגמ') אי יש ברכת הרואה עי' שפתי צדיק
חנוכה אות סט בזה ועי' עוד בתשו' וצ

לדברי הלבושי שרד בנאו יסדו מתירוך שני
ועי' עוד בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי'
קצ ד"ה ובלא זה וכבר הבאנו לעיל דברי
השאלות ורמב"ן וגם לדבריהם יש לעי' אי
עיקר החיוב לראות או דק להודות ואי עשה
ברכה בלי לראות שפיר דמי.

והנה כשאשתו מדלקת עליו בביתו פסק
השו"ע דאין חיוב לראות נר חנוכה כמו
סובר הב"ח ובסי' תרע"ו סע' ג' מבואר
דאע"ג דמדליק עליו בביתו אי עכשיו
במקום דאין יהודים חייב להדליק כדי
לראות הרי דיש חיוב לראות וכתב המאמר
מרדכי הובא במש"כ שם שכודאי יש חיוב
לראות רק בעיר שיש שם יהודים ממילא
יראה אין צריך להדליק לראות אבל במקום
שגרים רק גוים ולא יראה צריך להדליק כדי
לראות וכיון שמדליק מברך ומלשונו משמע
דהיה כתקנה חדשה להדליק כדי לראות וגם
משמע דהעיקר היא הראיה ולא הברכה ועי'
עוד בחמד משה סי' תרעו ס"ק ב.

ומצאתי בתשו' רמ"א סי' צט (הובא
באג"מ שם) שכתב להדיא שעיקר חיוב
לראות וכיון דמדליק מברך דלא גרע
ממהדרין (ולא משמע בלשונו דעכשיו
שמדליק אינו מתכוון לצאת עם הדלקת
אשתו).

הביאו המפרשים ס"ס תרעה תשו'
מהרש"ל סי' עז דסומא חייב בהדלקת
נרות וגם מברך דאה"נ הוא אינו יכול
לראות יכול לפרסמו לאחרים ועי' מו"ק
שחולק אך מלשונו משמע שפוטר אותו
משום דאינו בכלל המצוה אינו חייב
לאחרים ולא דן אי המצוה לפרסמו לעצמו.

והנה עי' מג"א סי' רסב סומא חייב
בהדלקת נר שבת "ומברך" מכ"ש מנר
חנוכה והקשה רעק"א מהו הכ"ש אדרבה
נר חנוכה דעיקרו לפרסם הנס יכול לברך
אבל נר שבת דהעיקר משום הנאה אינו יכול
לברך וראיתי בשש"כ פמ"ג אות נג לבאר
שבעצם גם בנר חנוכה העיקר לראות בעצמו
ואעפ"כ יכול לברך להנות לאחרים אע"ג

להסוברין דבחמץ לאחר פסח אין מברכין רק יש ברכה ע"ש. ועי' עוד בתבואת שור ס"ק ט' וראש יוסף שו"ת שם ועי' בתשו' כתב סופר אור"ח סי' כא ובהערות שם בשם מכתב סופר.

אך עי' בכרתי שכתב לתרץ (בתיורץ אחד) שבדואי גם הר"ן מודה דעל חשד יתחייב לברך רק כאן עיקר הביאור דכיון דכבר בירך על הראשון חל הברכה על שניהם וכלשונו שיברך על הראשונה (ועי' ברכי יוסף והגהות מהרש"ם שם ס"ק ה' בזה) אך לכאורה לדבריו למה כתב הר"ן הסברא דכיון דהשני משום חשד וביותר מהיכא תיתי שיברך כיון דכבר עשה ברכה על הראשון ואין הליכה הפסק ועי' בספר החיים שנתקשה בזה.

יש לבאר ע"פ דברי הכלבו הלכות חנוכה והובא בערך השלחן סי' תרעה וז"ל וצריך להדליק בשניהם אמנם אין צריך אלא ברכה אחת כיון דקיי"ל דחובת גברא הוא אמרינן דשתיהם מצוה אחת שאין חיוב אלא מפני החשד ואפילו נימא דשתי מצות הן כיון דעושה שניהן בבית אחד די בברכה אחת דומיא דתפילין של יד ושל ראש שאין מעכבין זה את זה ודי בברכה אחת. הרי דסובר דצריך ברכה רק כיון דהוה של חשד נחשב למצוה אחת וסגי בברכה אחת (אע"ג דהכל בו סיים דאפילו הוה שני מצות היה סגי בברכה אחת אולי הר"ן תולק ע"ז) ועד"ז הביא השע"ת ס"ס תרעב תשו' המכת"ם לרוד אור"ח סי' כג באחד שהיה לו שני פתחים והיה טרוד בחדר וצוה לבני ביתו להדליק והדליקו אחד ובאמצע בא יכול לברך על הדלקה שניה אע"ג דאינו אלא משום חשד יכול לברך כיון דלא שמע ברכה ראשונה ע"ש.

אך לכאורה דבר זה דברים מפורשים בסי' תרע"ז סעיף א' באכסנאי דמשתתף בפריטי ואי יש לו פתח בפני"ע חייב לברך וכתב הפר"ח דאין לברך כיון דאינו חייב להדליק רק מדין חשד אך עי' מג"א דלכאורה אין לברך ויש לחלק ועי' סעיף ג' ועי' במאמר

התעוררות חשובה סי' תסח ובמגיה מביא תשו' מרעק"א דאין לברך וכן בבנין שלמה ח"ב ועי' עוד שציינו לתשו' מהאמרי אמת סי' טו לענין נר של ע"ש מתי עיקר זמנו מיד או בלילה ונפ"מ אימתי לברך ברכת הרואה ועי' פמ"ג סי' תרמט להדיא דיכול לברך מיד ולא דווקא בלילה, ועי' עוד בשע"צ סי' תרעו אות ה' שמדייק מרעק"א שיכול לברך שעשה ניסים על נר של הידור וע"ש ואינו מוכח ועי' לקמן לענין נר של חשד.

נר של חשד

מבואר בגמ' שבת דף כג אמר ר"ה חצר שיש לו שני פתחים צריכה שני נרות משום חשד. וכתב הר"ן דכיון דאין מדליק אלא משום חשד לא מברך אלא אחד פתחא ע"כ ומבואר דכיון דאין הדלקה אלא משום חשד אינו מברך עליה ועי' בפר"ח סי' תרעה ס"ק א' וסי' תרעו ס"ק א' דאין דינו של הר"ן מוכח והרי"ף והרא"ש חולקין דכיון דלמעשה תייבחוהו חז"ל חייב לברך אך לא הכריעו ועי' שע"צ סי' תרע"ז ס"ק טז. וערך השלחן (טי"ב) רס"י תרעה.

ויש לעי' בדעת הפר"ח דהנה מבואר בסי' תלו כלפי בדיקת חמץ דמברכין על בדיקה אך אי בודק קודם ל' יום אינו מברך כיון דהוא קודם זמן וכן לאחר פסח אע"ג דחייב לבדוק כדי לבער חמץ האסור לו אבל אין מברכין כיון דהוה רק כמו בדיקת תולעים בלי מצות כיעור וחולק הפר"מ בשניהם דכיון דתקנו חז"ל לבדוק וקיים תקנת חז"ל יכול לברך בכל פעם א"כ כ"כ בחשד יברך ולמה נשאר בצ"ע.

אך הקשו אחרונים סתירה לזה מדברי הרשב"א הובא ביו"ד סי' יג (עי' תשו' הרשב"א ח"א סי' תקפ"ה) דבשחיטת בן פקועה שהפריס על ע"ג קרקע דמצוה של דבריהם לשחוט ג"כ מברכין ועי' פת"ש סי' יג שהביא דבתשו' בשמים ראש מבואר דאין מברכין כיון דאין הברכה רק משום מראית עין וכ"ה ברשב"א מבואר דמברכין וכ"כ כתב בפר"ח שם דהוה מחלוקת ודן דאפילו

ואולי ברכת שעשה ניסים לא שייך ע"ז כיון
דאינו בא רק משום חשד.

מבואר בסי' תרעה הדליקה בפנים
והוציאה לחוץ לא יצא שהרואה אומר
שלצרכו הוא מדליק והקשו המפרשים והא
לדין דהדלקה עושה מצוה לא צריך לטעם
זה ועי' בפר"ח דאולי כיון דאין נפ"מ לדינא
אי חייב לחזור ולברך משום הדלקה עושה
מצוה או משום הרואה אומר לא נחית לזה
אך דן דלפי הר"ן דבחדש אינו מברך כ"כ
כאן לא יתזור לברך ועי' מנחת שלמה שם
וכתב רעק"א דכאן דחסר בכל פרסום הנס
גרע טפי מחשד ואינו מברך. אך עי' בערך
השלחן שם שדן דלפי הסברא דהא דאין
מברכין על חשד הוא רק משום דמברך על
הראשון נפטר השני כאן לא שייך זה ועי'.

ועי' בביאור הגר"א סי' תרעא בהא
דמברכין על נר שבכית הכנסת ומה שדן
בדבריו בהגהות אמ"ב על הגר"א.

מרדכי דלכאורה יש לחלק דכאן דאין ברכה
ראשונה חייב לברך על חשד אך מהא דסיים
מלקמן סעיף ג' משמע דהנקודה הוא דשם
מבואר דברוצה להחמיר על עצמו יכול
לברך בעצמו אבל בלי זה אין לברך.

אך עי' במכתם לדוד שלומד בעצמו דכיון
דהר"ן לא כתב כאן דאין לברך וכן ברמ"א
א"כ יש לברך אפילו משום חשד ועי' לשון
הלבושי שרד, אך ראיתי בבנין שלמה על
הרמב"ם (מהרש"ך) שביאר כן בדברי
המג"א וצ"ע.

עי' במנחת שלמה ח"ב סי' נח שנסתפק
אי על נר של חשד יכול לברך ברכת הרואה
ועי' בקובץ מסי' סב שהביא הגר"י
זילברשטיין דברי הגר"י אלישיב לדייק
מרש"י סוכה דף מו. דאין לברך. ויש לעי'
לדברינו דעכשיו שתקנו מפני החשד מברכין
להדליק נר חנוכה דלמעשה עכשיו נתפרסם
גם עי' נר זה יכול לברך ג"כ ברכת הרואה



הרב צבי הירש שיינברגר

מאי הנוכה

עיקר תקנת ימי הנוכה הוא על שם הנוכת המזוכה שפרצו מפרצות בהיכל ושקצו המזוכה וכו' / ועל שם זה נקראים ימי 'הנוכה' דהיינו הנוכת המזוכה / כמבואר במגלת תענית ואור זרוע ובפסיקתא דרב כהנא ובסדר ר"ע גאון ובמהר"ל ואחיו בספר החיים ובמהרש"א ועוד / עיקר הנס היתה רוחנית שאלמלא חסידי עליון החשמונאים נשתכחה תורה ומצוות מישראל כמ"ש הרמב"ן / ועל כן זהו עיקר החנוכה ותקנת ההלל וההודאה על הנסים ונפלאות שחזרנו להנוכת בהימ"ק והמזוכה והמנורה וחזרנו לעבודת השי"ת / והוא כמו יציאת מצרים ויום הפורים שלולי זה לא הותרנו שריד / כל חיובי ודיני הנוכה אינו משום נס הנרות כי אם על הנוכת המזוכה ושחזרו לדתם לעבודת השי"ת בתורה ובמצוות / ורק הדלקת הנרות בחנוכה הוא משום נס הנרות כדמשמע בגמרא / ולפי המגלת תענית והפסיקתא גם הדלקת הנרות אינו משום נס כן השמן כי לא החנוכה המנורה / ובאור זרוע דנס השמן היה משום הנוכת המזוכה שלקח שמונה ימים / גם חיוב קריאת התורה בנשיאים הוא משום הנוכת המזוכה / גם מ"ש הטעם משום שנגמרה מלאכת המשכן עיקר הכוונה דשילמו לו הנוכת בית חשמונאי / דעת הטושו"ע דאיך מצוה בריבוי הסעודות בחנוכה דלא היה סכנה גשמית כי אם רוחנית / דעת הרמ"א נראה דרק כשמוסיף וזמירות ותשבחות הוי סעודת מצוה ככל סעודה שעושים להלל ולהודות / ביאור דעת הסוכרים שיש מצוה בריבוי הסעודות אם הוא משום הנוכת החשמונאים או משום שנגמרה מלאכת המשכן / נראה דגם כוונתם דשילמו לו הנוכת בית חשמונאי / ביאור הא דקבעום ימים טובים דעיקרו דלא למיספד בהון ולהתענות בהם כמבואר במגלת תענית / וגם לענין הלל והודאה כמבואר בגמרא.

א.

וארבע הצומות מפורש בכתוב, מה שאין כן חנוכה, כמ"ש הב"ח ססק"א, וע"ז הביא הברייתא בכ"ה בכסלו וכו', שהביאו הנסים שנעשו לאבותינו בימים ההם בזמן הזה.

אלא שגם ברייתא זו סתומה, והדברים צריכים ביאור בטעם קריאת השם 'חנוכה', ובביאור שעשאו ימים טובים, לענין איזה הלכות נקראים ימים טובים, ועל כן פירש"י ועשאו י"ט בהלל והודאה, לא שאסורים במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה ע"כ, ונראה כוונת רש"י ז"ל דאין המושג כאן יום טוב כשאר ימים טובים שאסורים במלאכה, אלא שהוא יום טוב רק לענין לקרות הלל ולומר על הנסים.

ב.

והנה ברייתא זו כנראה מקורה ממגלת תענית פרק תשיעי, והימים טובים שזכרו במגלת תענית כמבואר בתחילתו הם בעיקר דלא להתענות בהם שאסורים בתענית, ויש מהם שחמורים יותר שאסורים גם למיספד

במסכת שבת כא ע"ב ת"ר מאי חנוכה דת"ר בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למיספד בהון ודלא להתענות בהון, שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה האחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה, ע"כ, ובברייתא זו לא נזכר כלל מצות הדלקת נר חנוכה, אף שזכר בו הנס של פך השמן הטהור, וע' בב"ח אות ג שהקשה כן בשם הרא"ם בביאורו על הסמ"ג ממה שלא הוזכרה הדלקה בברייתא זו והוא העיקר יעו"ש.

והנראה דברייתא זו לא בא לפרש דיני חנוכה כלל, כי אם כשאלת הגמרא מאי חנוכה, וברש"י על איזה נס קבעוה, ועיקר השאלה דשאר המועדים וכן ימי הפורים

ויל"ע בדברי הרמב"ם פ"ג דחנוכה ה"ג שכתב שימים אלו הם ימי שמחה והלל', והנראה ד"יום טוב' פירושו לענין ימי החנוכה ימי שמחה, ואם כך פירושו שעשאוים ימים טובים וגם תקנו בו הלל והודאה, ואח"כ כתב הרמב"ם שהן אסורים בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים קריאת המגילה, והנה גם לדברי הרמב"ם אין כאן חיוב של משתה כיום הפורים ע"ש בפ"ב מגילה הי"ד שהוא יום שמחה ומשתה, וכאן אין חיוב משתה, כי אם שמחה, ואם כן אף שאין חיוב משתה, מ"מ כל מה שעושה לשמחה הוא בכלל מצות החנוכה, ולפי"ז יש לומר בדת הרמב"ם דריבוי הסעודות אם עושה משום שמחה יש בהם משום מצוה, ויתבאר להלן בס"ד, ואחד חכם גדול העיר על מה שהקשו על המקור של הרמב"ם שהם ימי שמחה, ור"ל שזה עצמו מה שאומרים הלל הוא ראייה שהם ימי שמחה, שהלא לענין ר"ה כתב הרמב"ם בפיהמ"ש פ"ד דר"ה מ"ז וברמב"ם חנוכה פ"ג ה"ו דבר"ה אין בהם הלל לפי שהם ימי תשובה ויראה ופחד והכנעה ומורא מהשם ומברח ומנוס אליו ותשובה ותחנונים ובקשה וכפרה וסליחה, ובכל אלו העניינים אינו הגון השחוק והשמחה ע"ש עכ"ד, אבל אין מבואר ברמב"ם ששמחה והלל הוא דבר אחד כפירש"י, ואפשר ששמחה לחוד והלל לחוד, אבל עכ"פ שייך בהם הלל, שהם ימי שמחה.

ד.

ובגמרא אין מבואר היטיב בטעם שהדליקו מפך השמן שמונה ימים, ולמה לא היה להם שמן אחר בתוך השמונה ימים, וכבית יוסף כתב והטעם שהוצרכו להדליק שמונה ימים מאותו פך, מפני שכל ישראל היו בחזקת טמאים ואי אפשר להתקין שמן טהור עד שיעברו עליהם שבעה ימים מיום טומאתם ויום אחד לכתישת הזיתים ותיקונם להוציא מהם שמן טהור, והר"ן כתב שהיה להם שמן טהור רחוק ארבעה

בהון, וגם ימי החנוכה תמניא אינן דלא למיספד בהון כשנכנסו יונים להיכל וכו' לשנה האחרת קבעום ח' ימים טובים, ואח"כ שואל במגלת תענית שם, ומה ראו לעשות חנוכה ח' ימים והלא חנוכה שעשה משה כמדבר ובחנוכה שעשה שלמה המלך אינו אלא ז' ימים, אלא בימי מלכות יון נכנסו בית חשמונאי להיכל ובנו את המזבח ושדוהו בשיד ותקנו בו כלי שרת והיו מתעסקין בו ח' ימים, ומה ראו להדליק את הנרות, אלא בימי מלכות יון שנכנסו בית חשמונאי להיכל שבעה שפודין של ברזל בידם וחיפום בבעץ והדליקו בהם את המנורה, ומה ראו לגמור בהם את ההלל, אלא שכל תשועה ותשועה שהקב"ה עושה להם לישראל היו מקדימים לפניו בהלל ושירה ובשבח ובהודאה כענין שנאמר ויענו כהלל ובהודו לה' כי טוב וגו', מצות חנוכה נר איש וביתו וכו', ויש לעיין במה שלא נזכר במגלת תענית לענין 'הודאה' בעל הנסים.

ג.

והנה השינוי שבין הברייתא שהובא בגמרא דמאי חנוכה, לברייתא דמגלת תענית, הוא שבגמרא כתוב ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה, ובמג"ת נזכר ועשאוים ימים טובים, ויש לפרש הא דמג"ת כשאר י"ט שם דהיינו דלא למיספד בהון, והיה אפשר לפרש גם בגמרא כן, ושתקנו גם בהלל והודאה, ומפירש"י אינו נראה כן כי אם דבא לבאר מהות 'ועשאוים ימים טובים' דהיינו לענין הלל והודאה ולא אסורים במלאכה, דסתם ימים טובים שבגמרא היינו אסורים במלאכה, ובא לפרש דהם ימים טובים לענין חיובם בהלל והודאה, ורש"י בתחילת דבריו 'הכי גרסינן' וכו', וכפי הנראה היה גירסא אחרת בגמרא, ואולי היה גירסא ועשאוים ימים טובים ובהלל ובהודאה, שלפי"ז היה נראה דיום טוב לחוד והלל והודאה לחוד, ורש"י בא לפרש דהם ימים טובים רק לענין הלל והודאה.

ועל כן שייך הקושיא הידועה של הב"י דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחת, נמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות, ורבו התירוצים על זה כידוע.

אבל במגילת תענית מפורש הדבר בטעם שקבעו שמונה ימים, דבימי חשמונאי התעסקו בתיקון ההיכל ותנוכת המזבח שמונה ימים, ולפי"ז מבואר הדבר בטעם קריאת שם 'חנוכה' על שהיה אז חנוכת המזבח, ועל כן התקינו ח' ימים ולא ז' ימים כחנוכת משרעה ושלמה המלך, אלא שכמובן ימי החנוכה הם ימים טובים משום כל הנסים והנפלאות שנעשו בימים ההם, שאל"כ לא היו קובעים כיום טוב בכל שנה כי אם באותו הזמן כמו כימי משרעה ושלמה המלך.

וע' בספר החיים (למוהר"ר חיים ב"ר בצלאל אחי המהר"ל מפראג) בספר פרנסה וכלכלה פ"ו בטעם שימי חנוכה ופורים לא בטלו שעדיין עומדים עלינו בכל דור ודור להשכיח אותנו מתורתנו כדרך שעשו היונים בימי החנוכה האלו, וכן בכל עת ובכל שעה חושבים עלינו שונאינו מחשבת רשע להכחידנו מגוי כדרך שחשב עלינו המן הרשע, אלא שהקב"ה מצילנו תמיד מידם, הרי שנסי חנוכה ופורים אינם בטלים לעולם וכו', ונקרא חנוכה על שם חנוכת הבית שחזר להתחנך על ידי החסידים ההם, וזולת פירוש זה אין טעם לשם זה של חנוכה, שאם הוא לשון ציווי שיחנו בכ"ה זה אינו דמותר במלאכה וכו', ועוד דמ"ש חנוכה משאר המועדים שלא נזכר בשם בכמה בחודש הם, ואין זכרון הנס ראייה על בטול צרתם, ועוד מ"ש ששמחו על חזרת מצות הדלקת הנרות יותר משאר המצוות שחזרו וכו' יעו"ש.

ומכל זה מבואר דאין הנרות עיקר היום טוב, אלא אחת ממצוות היום וזכרון לנס שנעשה בנרות, אבל אינו הסיבה לתיקון השמונה ימים, ובאור זרוע סימן שכא הביא גם דברי הגמרא שלנו וגם האי דמגילת תענית, ומדבריו נראה דהכל אחד וכל ענין

ימים והוצרכו שמונה ימים בין הליכה וחזרה ע"כ, והטעם הראשון כנראה מקורו בביאור הרא"ם על הסמ"ג, כמו שכתב הב"ח סוף אות ב, וצ"ע מה שהב"י לא כתב המקור לטעם זה, וביותר צ"ב כיון שהר"ן כתב טעם אחר כפי הנראה דלא ס"ל לטעם זה, גם במהרש"א בח"א ד"ה טמאו כל השמנים לא ניתא ליה בטעם זה שהיו כולם טמאי מתים, דא"כ היאך הדליקו המנורה ונכנסו למקדש וכו', ועל כן נראה דלא היו כולם טמאי מתים, אלא מאיוז סיבה היה שלא היה להם שמן טהור, וכמ"ש הר"ן שהיה להם שמן רחוק ד' ימים וכו', ובוזו יתיישב ג"כ קושיית הרא"ם הא"ך הדליקו במנורה טמאה וכו', וכפה"נ מהב"י דלא היה ניתא ליה טעם הר"ן דנראה כעין דברי גביאות, ועל כן כתב טעם אחר מהרא"ם שמתיישב יותר, אף שאין זה מדרך הב"י כי אם להביא מקורם דברי הראשונים ז"ל, ומדברי המהרש"א נראה דגם הר"ן כוונתו שעשו כן מאיזה סיבה, וכתב הר"ן איזה סיבה לזה לדוגמא, אבל עיקר הכוונה שהיה איזה סיבה ולא משום טמאה, ולקמן יתבאר סיבה הניכרת מדברי האור זרוע סימן שכא בשם מורו ר' יהודה ב"ר יצחק, והרמב"ם פ"ג חנוכה ה"ב כתב שלא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור ע"כ, אין מבואר הסיבה לזה, ואפשר לפרשו ככל הפירושים, וע"ע במאירי ובספר האשכול ובכלבו ועוד כדברי הר"ן דההליכה וחזרה מירושלים לתקועה מקום השמן לקח ח' ימים כדאיתא בירושלמי (האשכול).

ה.

והנראה בזה דהכל תלוי בטעם שיומי חנוכה חמניא אינון, וכטעם קריאת השם 'חנוכה', דהר"ן והטור בסימן תרע כתבו דחנוכה ע"ש חנו כ"ה שחנו בכ"ה בכסלו, והנראה לכאורה מדברי הב"י דהשמונה ימים קבעו משום נס הנרות דשמונה ימים,

וע' עוד בספר נר מצוה למהר"ל מפראג על ברייתא זו דמאי חנוכה, מבואר דלכך נקרא חנוכה שהיו מחנכים את בית המקדש אחר שטמאו אותו בני יון, אלא שהוקשה לו שאין קובעים חיוב להלל ולהודות כי אם כאשר נעשה לו נס בשביל הצלתם, ולא כאשר נעשה לו נס לקיום המצוה, ועל זה ביאר בכ' אופנים, הראשון, דהיונים רצו לבטל התורה והקדושה של ישראל, ובטול התורה הוא בטול ישראל, [וא"כ אינו דק בשביל המצוה], ולפיכך נעשה להם הנס במצות הדלקה שהיא אחת מהמצוות, שהיונים רצו לבטל תורה ומצוות מישראל, והתירוץ השני, שעיקר קביעות ימי החנוכה הוא בשביל נס הנצחון, אלא שלא היה ניכר הנס, וע"י נס המנורה ידעו שהכל נס מן השמים, וכתירוץ זה האחרון כתב גם כחידושי אגדות למהר"ל והוסיף שם ראייה דלא קבעו חנוכה על נס הנרות, שבעל הנסים לא נזכר כלל הנס של הנרות ע"ש.

וכעת ראיתי בספר חידושי רבינו פרחיה ב"ר נסים שכתב להדיא שנקרא חנוכה על שם חנוכת המזבח בקרבנות בימי חשמונאי, ובהערות שם הביא כן גם מסדר רב עמרם גאון יעו"ש, עוד הביא שם גם משבלי הלקט אות קעד בתוך דבריו, כי חנוכה נקרא על שם שנתחנך הבית והוכשר לעבודה, שהרי היונים טמאו את ההיכל והעזרות והמקדש וכל כליו, וכשגברו חשמונאים טהרו את הכל ועשו חנוכה, כמו שעשה משה בתחילת חינוכו לעבודה, וכן עשה עזרא כדכתיב וכו' לעשות חנוכה ושמחה ובהודות בשיר וגו' יעו"ש.

והגם שהב"י כתב כמה ביאורים בהא דתיקנוהו ח' ימים ולא ז', אין ראייה גמורה דס"ל דתקנוהו משום נס המנורה, כי אם לבאר למה תקנוהו ח' ימים ולא ז', אבל אין ראייה דכל עיקר תקנת חנוכה הוא משום הנרות, אלא כי הא דביאר הריטב"א למה 'לשנה אחרת' קבעום ימים טובים, כיון שלא ידעו כמה שימשך להם הנס, ויש לומר דלכו"ע ודאי עיקר תקנת ימי החנוכה הוא

דנס השמן היה משום שהיו טרודים בחנוכת המזבח, וז"ל והא דנעשה נס שהיה דולק שמונה ימים פירש מורי רבי יהודה ב"ר יצחק משום שהיו טרודים כל ז' ימים בבנין המזבח ובכלי שרת, דאמרינן במגילת תענית ולדורות חנוכת בית חשמונאי, ולמה היא נוהגת לדורות אלא שעשאוהו בצער, ואמרו בו הלל והודאה, והדליקו בו נרות בטהרה, לפי שנכנסו יונים להיכל וטמאו כל הכלים, ולא היה להם כמה להדליק שמן, וכשגברה יד בית חשמונאי הביאו שבעה שפודי ברזל וחיפוסו בבעץ והתחילו להדליק, ולמה היא נוהגת להדליק שמונה, אלא שסתרו המזבח ובנאוהו, וכל שבעת הימים היו מתקנים בכלי שרת, ופי' דמיד היו מתקנין שמן אחר, אלא שהיו טרודים להכין ולטהר כלי שרת ולעשות המזבח ולא יכלו ליקח שמן אחר, ולכן נעשה נס בפך שמן ונתקיים שמונה ימים, ולפיכך נקרא חנוכה על שם חנוכת המזבח שנסתר ובנאוהו, והיינו נמי דאמרינן במדרש למה נסמכה פרשת בהעלותך לפרשת הנשיאים וכו', וחנוכה שלך תהיה ח' ימים ולדורות, משמע שגם הוא היה נקרא על שם חנוכת המזבח כמו אותן של נשיאים ע"כ.

ג.

גם המהרש"א ז"ל בחידושי אגדות ד"ה מאי חנוכה, הקשה על פירוש הר"ן דשם חנוכה הוא ע"ש חנו כ"ה, מאי תנייה שייך הכא כיון דהותר בהם מלאכה, ולא נהגו ל"ט אלא להלל ולהודות, וכתב דנראה לפרש דנקרא חנוכה על שם חנוכת המזבח, כדאמרינן בפרק ר' ישמעאל דבית חשמונאי גנוז אבני מזבח ששקצו אנשי עו"ג לע"ז והוצרכו לבנות מזבח חדש, ולכן נקרא חנוכה, ולא קאמר הכא מאי חנוכה אלא מאיזה נס קבעו להדליק בו נרות, גם לפי מדרש ב"ר שמלאכת המשכן נגמרה בכ"ה בכסלו ולא חנכוהו עד ר"ח ניסן ושבו נולדו האבות, ושילם לו הקב"ה בימי מתיתוהו וכו' היינו נמי שילם לו שנעשה חנוכת המזבח ע"י מתיתוהו עכתו"ד.

ח.

והנה הגם שנתבאר דעיקר שם חנוכה הוא ע"ש חנוכת המזבח, מ"מ צריך לבאר דכאשר שאלו מאי חנוכה וכפירש"י על איזה נס קבעוה, הביא הברייתא דכ"ה בכסלו וכו' שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמיים וכו' לשנה האחרת קבעום בהלל והודאה, למה הזכיר כאן בעיקר נס פך השמן, ולא הזכיר את הנצחון של בית חשמונאי כי אם בדרך אגב על הזכרת נס השמן, ובסופו שקבעום יו"ט בהלל והודאה, צ"ב קושיית הרא"ם דאם הזכיר כאן נס פך השמן לעיקר למה לא הזכיר מצות הדלקת הנרות כעיקר.

ולפי הברייתא דמגילת תענית ומה ראו לעשות חנוכה ח' ימים, ומה ראו להדליק בו את הנרות, ומה ראו לגמור בו את ההלל, וגם לא נזכר בתחלת הברייתא שעשאוים ימים טובים בהלל והודאה כי אם שעשאוים ימים טובים וכו"ל הכוונה דלא למיספד בהון, היה אפשר לפרש דלענין זה לבד שעשאוים יו"ט דלא למיספד בהון הזכיר את נס פך השמן לעיקר ובתוכו נכלל שגברו בית חשמונאי ונצחום, אבל לפי גמרא דילן שהקשה מאי חנוכה והביאו ברייתא זו דנס פך השמן וקבעום בהלל והודאה, צ"ב דההלל והודאה אינו על נס פך השמן, ואם כן היה צריך להזכיר את עיקר הנסים שעל זה קבעום בהלל והודאה, ואם קאי השאלה מאי חנוכה על איזה נס קבעוה להדליק בו את הנרות כמ"ש המהרש"א ז"ל, אם כן היה צריך להיות התשובה וקבעום להדליק בו ח' ימים הנרות, כקושיית הרא"ם, וברש"י שביאר מאי חנוכה על איזה נס קבעוה אין מפורש שהשאלה הוא על הדלקת הנרות, ואפשר שהכוונה על איזה נס קבעוה בכלל את ימי החנוכה, ולפי"ז יש להבין התשובה שקבעום בהלל והודאה, אבל אעפ"כ צ"ע את הקשר של נס הנרות עם הקביעות של הלל והודאה, שהוא בפשטות על שאר הנסים של נצחון בית חשמונאי.

כשביל כל הנסים והנפלאות, אלא שזמן היו"ט ח' הוא כשביל הנרות, ולפמשת"ל מאו"ז הכל דבר אחד חנוכת המזבח ונס הנרות.

ז.

וכאשר כולם תמכו יתירותיהם כהא דפסיקתא רבתי דרב כהנא, על כן יש להביא דבריהם ז"ל בפסקא דחנוכה שם אות טו, ולמה מדליק נרות בחנוכה, אלא בשעה שנצחו בניו של חשמונאי הכהן הגדול למלכות יון וכו' נכנסו לבית המקדש מצאו שם שמונה [שבעה] שפודין של ברזל וקבעו אותם והדליקו בתוכם נרות וכו' ובפרשה ו' בפסקא ותשלם כל המלאכה אות א, את מוצא זאת החנוכה שאנו עושים זכר לחנוכת בית חשמונאי, על שעשו מלחמה ונצחו לבני יון, ואנו עכשיו מדליקין, וכן בשעה שנגמרה מלאכת המשכן עשו חנוכה כמ"ש זאת חנוכת המזבח, ואף ביהמ"ק בשעה שנבנה עשו לו חנוכה וכו'.

ובאות השם מהו מאד עמקו מחשבותיך, אמר רבי חנינא בכ"ה בכסלו נגמרה מלאכת המשכן ועשה מקופל עד אחד בניסן שהקימו משה וכו', וכל זמן שהיה מקופל היו ישראל מלמלמין על משה למה לא הוקם מיד שמא דופי אירע בו, שחשב לערב שמחת המשכן בחודש שנולד בו יצחק וכו', אלא כיון שבא ניסן והוקם המשכן עוד לא לימלם אדם אחר משה, ומעתה הפסיד כסליו שנגמרה המלאכה בו, לאו מהו ותשלם כל המלאכה, אמר הקב"ה עלי לשלם לו, מה שילם לו הקב"ה חנוכת בית חשמונאי ע"כ.

גם מכל זה נראה דהא דמגילת תענית כעיקר תקנת ימי החנוכה על שם חנוכת בית חשמונאי והנצחון על היונים, ולדבריהם גם הדלקת המנורה הוא לטעם זה, וביותר דכאן בפסיקתא לא הזכיר כלל נס פך השמן, דבמגילת תענית נזכר עכ"פ נס פך השמן, אלא שלטעם להדלקת הנר כתב טעם אחר, אבל כאן לא הזכיר כלל נס זה.

גם מדברי הרמב"ם וכלשונו בריש הלכות חנוכה שגורו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם כממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצונם לחץ גדול, עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני החשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם, והעמידו מלך מן הכהנים, וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני, וכשגברה ישראל על אויביהם ואברום בכ"ה בחודש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו הדליק אלא יום אחד בלבד, והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן בכ"ה בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקים בהם הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הם הנקראים חנוכה, והן אסורים בהספד ותענית כימי הפורים והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה, עכ"ל הרמב"ם.

ומדברי הרמב"ם נראה כדברי האו"ז שהכל אחד וכל עיקר תקנת ימי חנוכה אינו רק משום נס הנרות לבר, אלא מפני הנצחון וחנוכת הבית והמזבח וגם נס השמן וחזרת המלכות של ישראל, ולענין נס הנרות ופרסום הנס יש בו מצות הדלקת הנרות, וכמו קריאת המגילה שבפורים, שהוא מצוה שבפורים ואין המגילה עיקר הפורים אלא הוא פרסום הנס שבפורים, ודו"ק.

ויש להוסיף מדברי הפני יהושע סוף דף כא ע"ב דעיקר הנס לא נעשה אלא להודיע להם חיבת המקום עליהם וכו', והואיל ואיתרחיש להו ניסא בעיקר הענין שנגאלו גאולה שלימה מיד שונאיהם וכו' ועכשיו שנגאלו ונעשה להם נס גדול ששלטו, לכך

מ.

ובספר נר מצוה למהר"ל מפראג שהו"ד לעיל הקשה על ברייתא זו וא"ת וכי בשביל שנעשה להם נס בהדלקה שלא תהיה בטילה ההדלקה היו קובעים חנוכה, כי מה שחייב להודות ולהלל הוא כאשר נעשה לו נס בשביל הצלתו ולא כשנעשה לו נס לקיים המצוה, ותירץ בב' אופנים דביטול המצוות הוא ביטול ישראל, ונראה כוונתו דבאמת עיקר החנוכה הוא על ההצלה, אבל כיון שהיונים רצו לבטל המצוות שעייזו ביטול ישראל, ולפיכך קבעו הדלקת הנרות, זכר לנס שנעשה להם במצות הדלקה, עוד תירץ שם שנעיקר מה שקבעו החנוכה הוא בשביל הנצחון על היונים, ולכך נקרא 'חנוכה' שהיו מחנכים את בית המקדש, אלא שלא היה ניכר שנעשה על ידי נס, וע"ז נס המנורה ידעו הכל שנעשה ע"י נס, ובחידושי אגרות למהר"ל הביא רק תירוץ זה האחרון, ובקושייתו שם הביא ראיה דלא הזכירו את נס המנורה ב'על הנסים'.

ולכאורה נראה מדברי המהר"ל אלו שהבין קושיית הגמרא מאי חנוכה על הדלקת נר חנוכה, מ"מ ביאר דגם נס המנורה עיקרו בשביל חנוכת הבית והמזבח, אלא שנס המנורה משלים שהיו על ידי נס, אבל קושיית הרא"ם במקומה עומדת אם כן למה לא הזכיר בברייתא זו חיוב הדלקת הנרות כי אם בהלל והודאה, וכנ"ל קשה יותר מהא דמגילת תענית, דרק אח"כ שואל ומה ראו להדליק את הנרות וכו'.

י.

וכדברי האור זרוע שהו"ד לעיל דהכל אחד ועיקר שם החנוכה הוא ע"ש חנוכת המזבח, וגם נס הנרות קשור בעיקר לחנוכת המזבח כיון שתקנו את כל הפרצות בשמונה ימים, ולצורך זה היה נס הנרות ח' ימים, וכל מצות החנוכה בהלל והודאה והדלקת הנרות הכל הוא להודות ולהלל על הנסים ונפלאות שהיה בנצחון החשמונאים על היונים, נראה

נעשה להם ג"כ נס זה בענין הנרות שהוא עדות לישראל שהשכינה שורה בהם וכי' לכך נעשה להם נס בזה הענין ממש באותם הימים שהיה עת רצון יהודיע שחזור לחיבתן הראשונה, ע"כ.

יא.

ולפי כל זה שעיקר החנוכה הוא משום חנוכת המזבח והבית והמנורה ונס המנורה ופך השמן הכל דבר אחד, צריך ביאור רחב אם בזה תלוי ג"כ דין ריבוי הסעודות שמרבים העם בחנוכה, אם יש בו משום מצוה, דבטור בשם מהר"ם מרוטנבורג שהן סעודות הרשות שלא קבעום אלא להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה, וכמה טעמים נאמרו בזה בב"ח ובט"ז ע"ש, והסכימו הפוסקים והמשנ"ב לטעם הלבוש כי בפורים היה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות ולא את הנפשות, שאפילו המיר דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכך כשהצילם הקב"ה ממנו קבעו ג"כ להללו ולשבחו ית' ע"י משתה ושמחה, משא"כ במעשה דאנטיוכוס שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם, ואם היו נכנעים להם בזה לא היו מבקשים יותר, לכך לא קבעום אלא להודות ולהלל לבד, כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה, לכך אנו מודים ומשבחים על זה שהיה לנו לאלקים ולא עזבונו מעבודתו עכתו"ד.

וכפי משנת"ל מה דאיתא דקבעום ליום טוב במגילת תענית עיקרו הוא דלא למיספד בהון ולא למשתה ושמחה, וכמ"ש בביאור הגר"א תר"ע ס"א ימים טובים הכתובים במגילת תענית אינן אלא בהספד ותענית ולא בעשיית מלאכה ככל הימים טובים שבמגילת תענית יעו"ש, וכ"כ באור זרוע סימן שכא ואין להתענות בחנוכה כשם שאין להתענות בפורים, אע"ג דלא מחייב לבשומי נפשיה כמו בפורים, בתענית מיהא אסור, דאמרינן פ"ק דר"ה דאף דבטלה מגילת תענית, לענין חנוכה ופורים לא בטלה, ואסור להתענות בהם יעו"ש.

יב.

ובדרכי משה סק"א כתב בשם מהר"א מפראג וז"ל אבל במדרכי הארוך כתב ובמגילת תענית אמרו שקבעו יו"ט משום חנוכת המזבח, וכן כתב אור זרוע, וכן משמע במדרש (פסיקתא), והכא אמרו שקבעו משום הנס, וי"ל דמשום זה קבעו משתה ושמחה, אבל להלל ולהודות קבעו משום נס, וכ"מ מפירש"י עכ"ל, ואפשר שלזה נהגו במשתה ושמחה, ומצאתי בהגהות שבספר המנהגים טירנא, שסעודות חנוכה רשות, ולכך נהגו לומר מזמורים ולהרבות בו שבחות כדי שיהא כסעודת מצוה כן השיב מהר"ם עכ"ל.

ויש לעיין בדברי מהר"א מפראג שהבין בדברי מגילת תענית היפוך דברי מהר"ם מרוטנבורג שס"ל דאין מצוה בריבוי הסעודות, דממגילת תענית מוכח שקבעו יו"ט משום חנוכת המזבח, ומשמע דמפרש דבריהם דקבעום יו"ט למשתה ושמחה משום חנוכת המזבח, וצ"ב דהלא כל יו"ט שבמגילת תענית אינו למשתה ושמחה, וגם מה שהביא מאור זרוע צ"ב דהלא האור זרוע ס"ל דהכל אחד חנוכת המזבח ונס המנורה משום חנוכת המזבח כמשנת"ל, וכתב בפירוש דאסור דק להתענות בהם ולא מחויב לבשומי במשתה כמו בפורים, (ומ"ש בשם מרדכי הארוך וכ"כ רש"ל ביש"ש בשמו לא מצאתיו כעת), ועפ"י חילק מהר"א מפראג דיש כאן שני חיובים דהא דנס קבעו להלל ולהודות, ולענין חנוכת המזבח קבעו משתה ושמחה, ולפי דבריהם הכל אחד ואין כאן חיוב למשתה ולשמחה.

יג.

עוד צ"ב דגם מ"ש משום חנוכת המזבח כוונתו לחנוכת המזבח בימי החשמונאים כדאיתא במגילת תענית ואור זרוע שם, אלא שהאור"ז הביא דברי הפסיקתא דמלאכת המשכן נגמר בכ"ה בכסלו והמתין על ניסן שנולד בו יצחק, והבטיחו על חנוכת הבית בימי חשמונאים, ואם כן כוונת מהר"א

למקום ולפרסומי ניסא יש בו משום מצוה, כאשר האריך בזה מהרש"ל בים של שלמה פ"ז דב"ק אות לו.

והנה הרבה פוסקים כתבו דיש בו חיוב משתה ושמחה, דלא כמהר"ם מרוטנבורג, ע' בב"ח סוף הסימן שכן נראה מהרמב"ם דהם ימי שמחה והלל, גם בים של שלמה הנ"ל דקדק כן מהרמב"ם, וגם מש"ס דילן ממה שאמר שקבעום ימים טובים משמע דנתקנו למשתה ושמחה ע"ש, ולפמשנת"ל צ"ע דהלא מקורו ממגילת תענית ושם נתבאר רק לענין הספד ותענית, וגם ברמב"ם נזכר שמחה ולא משתה ושמחה ככפורים, גם באו"ז הנ"ל מבואר כך, וע' ביכל בו' אות מד חנוכה, התקינו בכל שנה ושנה ימי משתה ושמחה והלל, ובארחות חיים שם נזכר רק שמחה והלל כלשון הרמב"ם ז"ל.

עוד צ"ע לדעת הסוברים שהם ימי משתה ושמחה, א"כ היה חיובו כן בכל יום, ולא נהגו כך, דנראה דאף דבזמנם היה מנהגם בריבוי הסעודות כמ"ש הלבוש יוכן המנהג במדינות אלו, אבל אין מבואר שהיה מנהגם כן בכל יום מימי החנוכה, ואם כן גם לדידהו יש לומר דיש מצוה במשתה ושמחה אבל אינו חובת היום בכל יום כי אם לפרסומי ניסא להודות ולהלל.

מז.

והנראה דמהר"א מפראג לא קאי כלל אדברי מהר"ם מרוטנבורג, כי אם על עצם הענין שבטור ובגמרא דמאי חנוכה דנזכר שם לעיקר את נס פך השמן, ומזה נראה דעיקר תקנת חנוכה הוא משום הנס, ובמגילת תענית ובאור זרוע וכן משמע בפסיקתא שקבעוהו ליום טוב משום חנוכה המזבח, ועל כן תירץ מהר"א מפראג לחלק דענין המשתה והשמחה הוא משום חנוכה המזבח, וההלל וההודאה משום הנס, ואף שקושיית מהר"א מפראג היא קושיא חזקה דמשמע מלשון הברייתא לעיקר גדול נס פך השמן, מ"מ תירוצו דחוק מכמה טעמים,

מפראג והרמ"א שהביא שיי"א שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות משום דבאותן ימים היה חנוכה המזבח כוונתו לחנוכה המזבח שבימי החשמונאים וזהו עיקר יומי דחנוכה כמשנת"ל, ואם כן צריך ביאור מ"ש הלבוש משום חנוכה המזבח 'שבמדבר', וכבר הקשה על זה התויו"ט בספרו מלבושי יו"ט שרבו הרמ"א לא כתב 'שבמדבר' כי אם חנוכה המזבח וכוונתו על חנוכה המזבח שבימי חשמונאים, ובאליה רבא ביאר דכוונת הלבוש הוא על פי המדרש הנ"ל ע"ש, אבל גם זאת צ"ע דגם המדרש אין כוונתו רק על חנוכה המזבח שבמשכן, כי אם שהבטיחו על חנוכה החשמונאים, גם במגן אברהם סק"ג הביא מהד"מ שהוא משום שנגמרה מלאכת המשכן יעו"ש, וכבר הקשה הפמ"ג דבר"מ לא כתב 'במשכן', וי"ל בחנוכה המזבח בימי חשמונאי יעו"ש, ובמשנ"כ סק"ו הביא ב' הענינים אבל נראה קצת מדבריו לעיקר מחנוכה המזבח שבמשכן וצ"ע.

והיה נראה לפרש בטעם הלבוש שכתב משום חנוכה המזבח 'שבמדבר' ולמה לא סגי בחנוכה החשמונאים, דלפי הנ"ל דעיקר החנוכה הוא חנוכה המזבח אם כן הלא על זה אמרו שלא קבעום כי אם להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה, על כן ביאר דברי מהר"א מפראג דקאי על חנוכה המשכן ועל זה שייך משתה ושמחה, אבל רחוק לפרש כן, וגם דהלא כל פעם בחנוכה המזבח דמשרע"ה וחנוכה הבית דשלמה המלך קבעוהו למשתה ושמחה לזמנו אבל לא לענין שנים הבאות, וע"כ ביאר בא"ר דהכל אחד.

יד.

ועכ"פ נראה מדעת הרמ"א הלכה למעשה דלא ס"ל דיש מצוה בריבוי הסעודות, אלא כאשר מוסיפים זמירות ותשבחות יש בו משום מצוה, אבל אין בו משום חיוב, וגם בכל דבר מצוה אף אם אין הסעודה עצמו מצוה אם עשה כדי ליתן שבח והודיה

ימים טובים הכתובים במגילת תענית אינן אלא בהספד ותענית ולא לעשיית מלאכה עיי"ש, ולפי"ו ה"ה לגבי משתה ושמחה, וגם נתבאר דהרבה ס"ל דקבעום בהלל והודאה ולא במשתה ושמחה, ולפי דבריהם הא דקבעום בהלל והודאה בא להורות שרק לענין זה קבעום לימים טובים.

זז.

והנה איתא במשנה דמגילה דף ל ע"ב דבחנוכה קורין בנשיאים, ופירש"י דהוי נמי חנוכה המזבח, ופשטות הדברים נראה עפ"מ שנת"ל דעיקר החנוכה הוא חנוכה המזבח על כן קורין מענינא דיומא בנשיאים שבפרשת נשא דהוי נמי חנוכה המזבח, ובטור סימן תרפד כתב שקורין בפרשת נשא בנשיאים ומפרש בפסיקתא משום שנשלם מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו ומתחילין בויהי ביום כלות משה ע"כ, והב"ח הביא דברי רש"י הנ"ל וכתב דהטור הביא הא דמפרש בפסיקתא כדי ליתן טעם להתחלת ויהי ביום כלות משה שזהו לפי שביום כ"ה לכסלו נשלם מלאכת המשכן על כן מתחילין בו ע"כ, ונראה כוונת הב"ח דהלא אין מפורש בפסיקתא דלטעם זה קורין בנשיאים, כי אם דמפורש שם דנגמר מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו, וגם פשטות המשנה דמגילה בחנוכה בנשיאים ופירש"י דהוי נמי חנוכה המזבח הוא שקורין בענין חנוכה המזבח משום חנוכה המזבח דחנוכה, ואין עיקר הטעם משום שנשלם מלאכת המשכן, דלא מצינו חיוב קריאת התורה בנשיאים בניסן בזמנו, וכאן שהוא חנוכה המזבח קורין בו מענינא דיומא, ורק מה שמוסיפים מויהי ביום כלות משה הוא משום שנשלם מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו.

וע' בלבוש תרפד ס"א וקורין בפרשת נשא הנשיאים, מפני שיש קבלה בידינו שנשלם מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו, ונס של חנוכה נמי שהיה גם כן באותו היום הוא כמו חנוכה המשכן מחדש לאחר שנטמא

דבמגילת תענית ואו"ז מבואר שהכל אחד וגם הנס דמנורה הוא משום חנוכה המזבח, אבל ככל אופן עיקר תקנה דחנוכה הוא משום חנוכה המזבח, ונת"ל דרבו האומרים דעל זה מורה שם חנוכה והוא עיקר החנוכה דחנוכה הבית, ובנוסף לזה הוא הנס הגדול של פך השמן שהראה חביבות ישראל בעבודת ביהמ"ק וחנכתו בטהרה ושמשים זה תיקנו הדלקתו בכל לילה, ויש אומרים שגם ההדלקה אינו משום הנס כי אם משום שמצאו שפורין של ברזל וחפוסם בבעץ כמבואר במגילת תענית ובפסיקתא דרב כהנא ובאו"ז, וגם לפי"ד מהר"ם מרוטנבורג והטור והשו"ע דס"ל דאין שום מצוה בריבוי הסעודות דלא נתקן למשתה ושמחה, ולפי דבריהם ודאי שאין להפריד בין הדברים דחנוכה המזבח ונס המנורה, ואפילו לדעת הסוברים שיש מצוה בריבוי הסעודות כמהרש"ל וב"ח וכו' מ"מ הוא שאלה כשלעצמו אם תקנוהו גם במשתה ושמחה, אבל גם הם לא הזכירו לחלק בין חנוכה המזבח והנס.

וכנראה שהרמ"א הביא את דברי מהר"א מפרג לעיקר הדבר שיש הסוברים שיש מצוה במשתה ושמחה, שלא הזכירו זה לפני הרמ"א כי אם מהר"א מפרג, וב"ח ומהרש"ל הם הפוסקים שלאחריו, וע"כ הביא הרמ"א שיש הסוברים שיש מצוה בריבוי הסעודות, אבל הכרעת הרמ"א עצמו נראה כהגהת מנהגים (טירנא) שהוא רשות ורק כשמרבים בהם שירות ותשבחות או הוי סעודת מצוה, וטעם הדבר כמ"ש הגר"א דכן מבואר גם ביש"ש שכל שעושה כדי ליתן שבח למקום או לפרסם הנס או המצוה הכל סעודת מצוה, ולפי"ו העיקר לדינא שהכל אחד חנוכה המזבח ונס הנצחון על היונים ונס פך השמן.

ובבהגר"א שם הביא דברי היש"ש שס"ל שיש מצוה במשתה ושמחה ממה דאיתא במג"ת ובגמרא שקבעום ימים טובים, וראה זו ע"צ ממה שכתב הגר"א בעצמו בתחילת סימן זה דאע"ג דתניא ועשאום ימים טובים,

י.

ולפי דעת הפוסקים שאין חיוב במשתה ושמחה בימי החנוכה ואין ריבוי הסעודות מצוה, אם כן עיקר מה שקבעום ימים טובים הוא להלל והודאה, וגם לדעת הסבורים שיש מצוה בריבוי הסעודות, מ"מ עיקר הימים טובים כדאיתא בגמרא שקבעום להלל והודאה, וההלל וההודאה הוא גם כן ביחוד על עיקר הגזירה שהיתה רוחנית ולא גופנית כדאיתא בלבוש ומשנ"ב וכו', וע' רמב"ן פירשת ויחי פמ"ט פ"י בתוך דבריו, "כי היו [החשמונאים] חסידי עלין, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצות מישראל" ע"כ, וזהו עיקר שמחת ימי החנוכה על הצלת הנשמות, וכעין דאיתא בגמרא במודים דרבנן שעיקרו הוא ההודאה על זה עצמו שאנו מודים לך, והשאר הם הוספות ע"ש, וע"ז עצמו הוא ההודאה, וכנ"ל זה עצמות ימי החנוכה שנתחנך הבית מחדש וחזרו לעבודת ביהמ"ק, וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה, וחזרו לעבוד את ה' באין מפריע, ואין יסוד החנוכה רק על גס הנרות ופך השמן הטהור, כי אם שהשי"ת מחבב את עבודת ישראל, אלא שכמבואר במהר"ל מפראג הנ"ל שאין קובעים יו"ט על נסים רוחניים ומצוות, ועל כן עיקר הנסים הם שנצחו את היונים וחזרו לרתם שאלמלא תורה ומצוות הוא ביטול ישראל ח"ו, וכנ"ל אלמלא החשמונאים נשתכחו תורה ומצוות מישראל ח"ו, וכמבואר גם בנוסח ההודאה בעל הנסים, שעמדה מלכות יון הרשעה להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך וכו' ולא נזכר כלל צרות גשמיות ושנצחו תלשים ומעטים עוסקי תורתך את הרבים והגבורים וחזרו לעבודת ביהמ"ק וקבעום להודות ולהלל לשמך הגדול.

וכל זה הוא גם עיקר תקנת ההלל לא רק על הנסים המיוחדים שנעשו אז, וכע"ז ע' בהליכות שלמה פט"ז דה"ל אות טז דלכן נראה דאמירת ההלל הוא מפני תקנת הנביאים שיהיו אומרים הלל על כל פרק ופרק וכו' וכשנגאלין אומרים אותו על

בימי היונים דומין להדדי והוי להו מעין המאורע אע"ג שלא הקריבו הנשיאים הקרבנות עד ר"ח ניסן, מ"מ כיון שאלו הקרבנות היו לתנוכת המשכן הוי שפיר מעין המאורע עכ"ל, והנראה מדבריו דעיקר מה שקורין בנשיאים דהוי נמי תנוכת המזבח, אלא שבא ליתן טעם דהלא בפרשת הנשיאים נזכר על חודש ניסן, ואם כן אינו מעין ענינא דיומא, ע"כ הוצרך להא דפסיקתא שבאמת נגמר בכ"ה בכסלו ועל כן הוי שפיר מעין המאורע וצ"ע.

וע"ע בתוספות יו"ט פ"ג דמגילה משנה ו שגם בר"ן כתב כדברי רש"י שקורין בנשיאים דפרשת נשא שהיתה לתנוכת המזבח, והטור כתב משום דנגמרה מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו, [ואני מצאתי בספר מכבי שכשכבשו החשמונאים את היונים מצאו המזבח משוקץ וסתרו אותו ובנאוהו מחדש וחנכו אותו בכ"ה בכסלו] ע"כ, וצ"ב דלכאורה זה עצמו כוונת רש"י והר"ן ומה החוספת שהוסיף מספר מכבי, דנראה הכל טעם אחד, ואולי להוסיף ביאור על דברי רש"י והר"ן.

וע"ע בשבלי הלקט אות קפט ובתניא רבתי אות לו שהביאו בשם רבינו שלמה (רש"י) בטעם שראו לקרות לחנוכה בנשיאים כחנות המזבח לפי שנגמרה אז מלאכת המשכן, ובתנחומא (כדברי הפסיקתא) שאמר הקב"ה עלי לשלם לכסלו ושלם לו חנוכה בית חשמונאי וסימן הוא בדינו חנו בכ"ה בכסלו עכ"ד, וע"ע בפרי חדש תרפד שהביא ב' הטעמים, והטעם שקורין בפ' הנשיאים בימים הללו משום דאמרינן בפסיקתא שנשלם מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו, או כמ"ש התו"ט שמצאו המזבח משוקץ ובנאוהו מחדש וחנכוהו בכ"ה בכסלו יעו"ש, וצ"ע בדברי המשנ"ב סק"א שכתב רק משום שנגמר מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו ע"כ, ומדברי רש"י ועוד מבואר דהוא משום חנוכת המזבח דחנוכה.

שע"פ פשוטן אינו רק הודאה על נסים שנעשו בימים ההם, כי אם שאלמלא יציאת מצרים לא היינו לגוי קדוש עם קרובו, ולולי יום הפורים לא נשאר שריד מעם ישראל, וכמו"כ יומי חנוכה עיקרו שמחה הרוחנית שעמדה מלכות יון הרשעה על עם ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך, ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם וחזרו לדתם לשמור חוקיך ולעשות רצונך ולעבדך בלבב שלם בקיום התורה והמצוות, ובעבודת בית המקדש נשמח כולנו, והדליקו נרות בתצרות קדשך, ועל זה קבעו שמונת ימי חנוכה להודות ולהלל לשמך הגדול, ואלמלא החשמונאים חסידי עליון נשתתחו תורה ומצוות מישראל כמ"ש הרמב"ן, ולולי הנסים והנפלאות שבימים ההם, לא הותיר לנו שריד בזמן הזה, שעיקר קיום עם ישראל הוא בקיום התורה והמצוות.

כמו"כ במה שמוכא בסה"ק בשם האריז"ל שבכל זמן מהזמנים מהימים טובים, נעשה ונתעורר הדבר כמו שהיה בפעם הראשון, בפסח יציאת מצרים וכו', מובא בסה"ק לענין חנוכה, שהיו משניאי הדת ורצו לבטל את ישראל מתורה ולהעבירם מן החוקים, ונעשו להם נסים שעמדנו בתורתנו ובחוקים שלנו, וכך בכל דור ודור בבוא הזמן הזה, הוא מסוגל לזה שנחזיק בתורתנו ובחוקים שלנו, ובחנוכה הוא עת לקרב האדם אל השם ע"י התורה.

גאולתך כמבואר בפסחים, אף שההלל עצמו אין בו שום זכר לאותם הנסים אשר חייבים להודות ולהלל עליהם עכ"ד, וכנ"ל כן משמע גם בבבלייתא דמגילת תענית כמה שראו לגמור את ההלל בימי החנוכה ע"ש, וכנ"ל דימי החנוכה עצמם ענינו ההלל וההודאה שחזרנו להודות ולהלל לשמך הגדול.

ולדעת הגרשז"א שם מקום ההודאה על הנסים שנעשה בימים ההם במלחמות החשמונאים ונצחונם עיקרו בהדלקת נר חנוכה ועל כן כוונת הלב בשעת ההדלקה להודות ולהלל הוא מעיקר המצוה, ועל כן מברכים ברכת שעשה נסים בעת ההדלקה, וההלל ס"ל דהוא הודאה כללית ולא על הנסים שהיו בימים ההם בזמן הזה דוקא ע"ש, ולהנ"ל אפשר דהכל אחד, דבבבלייתא דקבעום יו"ט בהלל והודאה ולא נזכר כנ"ל חובת ההדלקה, דההלל וההודאה הוא על זה שחזרנו לעבודתו ית' ולהודות לו ולהללו, ועל זה עצמו ההלל וההודאה, וכ"ז ע"י נצחון חסידי עליון החשמונאים על מפירי ברית, וגם ההודאה על הנסים ונפלאות שכנצחונם הוא ג"כ על עיקר הענין שחזרנו לעבודתו ית', ונראה שכן כוונת הרמב"ם שהם ימי שמחה והלל, ששמחת החנוכה הוא בענין ההלל וההודאה עצמו, שנשארנו עם התורה והמצוות ועבודת השי"ת.

יח.

המורם מכל האמור שיומי חנוכה הוא כשאר הנסים כביציאת מצרים ויום הפורים



הרב ישראל דנדרוביץ

איך סמכו על הנס בחנוכה

ג) רבים מהמפרשים התנבאו בסגנון אחד להקשות על דברי הבית יוסף איך הותר לבית חשמונאי ליתן במנורה בלילה הראשון רק שמינית השמן הנצרך להדלקה ולסמוך על הנס שידלק כל הלילה כהלכתו, הרי הם לא היו יודעים כודאות שיעשה להם נס, והיה יכול לצאת מכך מכשול שהם לא יקיימו את המצוה אפילו יום אחד, ושורת הדין נותנת שיתנו כל השמן בלילה הראשון וכך יקיימו המצוה כודאות לכל הפחות בלילה זה, ומה ראו לסמוך על הנס ולדחות דאי מפני ספק.

והרי לך בזה לשון קדשו של התולדות יעקב יוסף בפרשת מקץ: "ונפלאתי על תירוץ הב"י: הא כתב בעל המגן אברהם (בריש סימן תרעא) וז"ל: ימי שאין לו שמן הרבה יתן באחד שמן כשיעור, ומהמותר יחלק לחלקים; דא"כ אלא יחלוק לחלקים בשוה, א"כ לא ידליק אפילו באחד כשיעור עכ"ל. נמצא איך אפשר לומר שחילקו לח' חלקים, דא"כ לא ידליק אפילו באחד כשיעור ובתורה כתיב 'מערב עד בוקר יערוך אותו' (ודרשינן במס' מנחות דף פט ב) 'תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר'."

כאמור, כבר קדמוהו בקושיה זו כמפורש בפרי חדש כאן ובח"א לוקני המהר"ל מפראג ועוד. ואשכנא לקושיה זו אצל רבותינו הראשונים כמבואר במאירי בספרו בית הבחירה לשבת שהביא בשם יש מי שפירש שחילקו השמן לח' חלקים, וכתב דאין נראה דהיאך היו סומכים על הנס, ולכאור' דברי הבית יוסף מרפסין איגרא מה ישיב לקושיה אלימתא זו.

ד) חנני השי"ת ליישב את דברי הב"י ולהצילו מתמיהת המפרשים בהקדם מה שמצאתי להגה"ק רבינו מאיר יחיאל מאוסטראוצא ויע"א בספרו הנכבד 'מאיר עיני חכמים' (מהדור"ק סי' מד אות א) שהקשה על תירוץ הבית יוסף בענין אחר:

א) בהזמר שמשוררים בחנוכה - "יונים נקבצו עלי", אומרים: "בני בינה - ימי שמונה קבעו שיר ורנגים", וראוי ליתן טעם בזה לפי מה דאמרינן במס' תגיגה (דף יד א) ש'נבון' פירושו ומהתו הוא: אדם המבין דבר מתוך דבר, וא"כ יש לדעת מהו הבינה יתירה שהיתה בבני חשמונאי, ואשר הוא זה שהביא את הנס בשמונת ימי חנוכה.

ב) והנראה בזה בהקדם הא דאיחא ב'סוגיא דחנוכה' במס' שבת (דף כא ב): "מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה וכו'; שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל. וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל ובהודאה."

ידועים דברי מרן הבית יוסף (בסימן תרע) שביאר הטעם שהוצרכו לנס במשך שמונה ימים בדווקא: "מפני שכל ישראל היו בחזקת טמאי מתים, ואי אפשר להתקין שמן טהור עד שיעברו עליהם שבעה ימים מיום טומאתם, ויום אחד לכתישת הזיתים ותיקונם להוציא מהם שמן טהור", וא"כ מסיים הבית יוסף ומקשה: התנית שבעה ימים מובן לשם מה היו צריכים להנס, אולם גבי יומא קמא קשה מה היה הנס, הרי היה שמן בפך בשיעור המספיק להדליק בלילה הראשון, ונמצא לכאור' שהנס נעשה רק בשבעה לילות.

מבין שלשת התירוצים שהביא שם, תירוצו הראשון הוא: "שחילקו שמן שבפך לשמונה חלקים, ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד והיה דולק עד הבוקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה נס".

ובספר בכור שור עמ"ס שבת תירץ ע"פ מה שפסק הרמב"ם בריש פ"ג דכלים: "כל כלי עץ העשוי לנחת וכו' אינו מקבל טומאה לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים", ומקורו טהור מדברי הגמ' במס' חגיגה (דף כו ב) דכלי המקדש כהשולחן והמנורה שלא היו מטלטלין אותן לא היו מקבלים טומאה, כיון דכלים הוקשו לשק ובעינן ביה שיהיו דומיא דשק המיטלטל.

והשיג עליו הראב"ד דדילמא מה שאין מקבלים טומאה הוא דווקא בכלי המקדש שיש איסור בטלטולם; ואף שהכס"מ על אתר העיר דאינו יודע את כוונת הראב"ד רמה איסור יש בטלטולם, הרי כבר תירצו גדולי האחרונים ובראשם הטורי אבן והשיח יצחק (חגיגה שם) דכיון דבשולחן ובמנורה כתיב 'תמיד', הרי שהם צריכים לעמוד על מכוונם וזהו האיסור שיש להזיזם ממקומם הקבוע.

ולנידון דידן, כיון דהמנורה הוא כלי עץ העשוי לנחת' שהרי אין מטלטלין אותה, ולהראב"ד אפי' יש איסור בטלטולה, שוב לא קיבלה המנורה טומאה והותר להדליק בה.

(ו) והוסיף הגה"ק מאוסטראווצא דאה"נ צדקו דברי הבכור שור שהמנורה לא קיבלה טומאה היות והיתה 'כלי עץ העשוי לנחת', אבל הלא כל מה שאין מזיזין אותה ממקומה היא לפי שמדליקין בה, ובפרט לפי דעת הפוסקים דהמנורה היתה דולקת גם ביום, וא"כ בימי חשמונאי שנטמאו כל השמנים והפך שמצאו היה כדי להדליק יום אחד בלבד, הרי דלכאוי' היתה המנורה 'כלי עץ שאינו עשוי לנחת' שכן למחר לא היה להם שמן להדליק, והיכא שאין מדליקים בהמנורה מותר להזיזה ממקומה, ושוב קיבלה המנורה טומאה.

אולם היות ובית חשמונאי חילקו את השמן לשמונה חלקים, שפיר יכלו להדליק כל יום, ונחשבה המנורה ל'כלי עץ העשוי לנחת' ואינה מקבלת טומאה, ולכן הותר להדליק בה. ונמצא שהיה צורך להגס גם לגבי לילה הראשונה, דאם לא היה נס בימים

"ותמוה, דסוף סוף כיון דהיה כדי להדליק לילה אחד, א"כ מה שחילקו לשמונה חלקים, אף דהיה היכר נס, מ"מ לא היה צורך לילה הראשון כלל, רק לצורך שאר הלילות, והיאך יתיחס הנס ללילה הראשונה" - כלומר: אף אם כפועל היה נס בשמונה לילות, שכן גם בלילה הראשון לא נתנו כנר די שמן, אבל לא ניתן להתעלם מכך שלמעשה לא היה כל צורך בנס עבור הלילה הראשון, שהרי למעשה היה להם שמן בשביל הלילה הראשון.

והירש הגה"ק מאוסטראווצא דרווקא משום שהיה נס בשאר הלילות היו יכולים להדליק גם בלילה הראשון, וביאר דבריו בהקדם מה שדן הרא"ם בחידושו על הסמ"ג (הלכות חנוכה) דאם המה היו טמאי מתים, מה הועיל להם שמצאו שמן טהור, הרי הם טמאו את השמן בעת הדלקת המנורה, ותירץ הרא"ם שהדליקו את המנורה באמצעות עץ ארוך ופשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה.

ועדיין לא הוה ניחא ליה להרא"ם, דמכל מקום המנורה הרי היתה טמאה ולא היו יכולים להדליק בה, ותירץ ע"פ מה דאיתא במסכת ע"ז (דף מג א) דישנו איסור לעשות תבנית מנורה כמו שהיתה בביהמ"ק, וקאמר התם ריב"ז דאף של עץ אסור שהרי זה כדרך שעשו בית חשמונאי, ופירש"י: שמלכות בית חשמונאי עשאוה למנורה משל עץ, לאחר שטמאו יוונים את ההיכל ונטלו כל כליו, וגברה יד בית חשמונאי ונצחום, וא"כ שמבואר כאן דמנורה של עץ היתה, אתי שפיר דהיינו טעמא שלא נטמאה.

(ה) ודברי הרא"ם תמוהים הם ביותר וכפי שהקשה המהרש"א בח"א לשבת (דף כא ב), ד"ה טמאו) שהרי לא הועילו חכמים בתקנתם כלום, דאפילו אם היתה המנורה של עץ עדיין היא מקבלת טומאה, דאימתי אמרינן שכלי עץ אינם מקבלים טומאה דווקא כשהם 'פשוטי כלי עץ', ואילו הכא הרי היה למנורה בית קיבול לשמן והוה ככל כלי שמקבל טומאה, והדרה קושיא לדוכתא.

ולפקפק בכל מהלך דבריו: דלכד תידוק תחזי שקושיית הבית יוסף לא היתה מה היה הנס ביום הראשון דווקא, אלא שבאחד משמונת ימי חנוכה לא היה בו נס שהרי היה שמן כדי להדליק יום אחד, ולכן ביום אחד מן הימים לא היה בו נס.

ובאם אכן היתה הקושיה מיום הראשון בדווקא, היינו יכולים לתרץ ולומר כדבריו שאף לגבי יום הראשון היה צורך לנס, כדי שתהיה המנורה 'כלי עץ העשוי לנחת' שאינו מקבל טומאה, וגם היה מתורץ כדברינו שהיות ולא היה להם ברירה אחרת הותר לסמוך על הנס; אלא שאפי' אם נתרץ ככל האמור עדיין תעמוד הקושיה במלוא עוזה לגבי יום השמיני, מה צורך היה בנס ביום השמיני, הלא סגי בנס של שבעה ימים, וביום השמיני ישתמשו בשמן שהיה בפך, וכאן א"א לתרץ שהמנורה היתה 'כלי עץ שאינו עשוי לנחת' שהרי מיום החשיעי והילך כבר היה להם שמן טהור להדליק.

והדרה קושיית הגה"ק מאוסטראווצא לדוכתא דאה"נ היה נס בכל השמונה ימים, אבל לגבי יום השמיני לא היה צורך בנס, שהרי אז כבר היתה נחשבת המנורה כ'כלי עץ העשוי לנחת', וכמובן שגם כל דברינו נדחים דשוב היה אסור להם לסמוך על הנס והיו מחויבים שלא להדליק כל הימים ולשמר את פך השמן בשלימותו כדי להדליק רק ביום השמיני, וצ"ע.

ואולי יש לתרץ בדוחק, דבית חשמונאי תמהו דאם אכן רצון השי"ת שישמרו את הפך שמצאו כדי להדליק בו בעוד שמונה ימים, מדוע אינה ה' לידם שנודמן להם זאת כבר נתת, בעוד שעדיין אין להם לעשות עם זה מאומה, דלהדליקו כולו ביום ראשון אי אפשר מפני טומאת המנורה, ולחלקו לשמונה חלקים אסור דאין סומכים על הנס, והיה צריך הפך להתגלות רק לפני יום השמיני. והבינו מזה שרצון השי"ת כאן שיסמכו על הנס כדי להודות ולהלל לשמו הגדול.

האחרים לא היו יכולים להדליק אף ביום הראשון מסיבת טומאת המנורה, עכ"ד הנחוצים לכאן בתוספת נופך וביאור.

ז) ומעתה א"ש בטוב טעם קושיית המפרשים איך הותר לבית חשמונאי לסמוך על הנס ולחלק את השמן לשמונה חלקים, הרי אם היו מדליקים יום אחד כדינו בכל השמן שהיה להם, היו בודאי מקיימים את המצוה כתיקונה, והשתא שחילקו לשמונה חלקים היה יכול לצאת מפעולתם זו שלא יקיימו את המצוה אפילו יום אחד, וכיצד דחו ודאי מפני ספק.

ולהאמור מיושב היטב, דהכא גם אם היו מדליקים ביום הראשון את כל השמן, לא היו מקיימים את המצוה, שהרי המנורה טמאה היתה, ורק באם ידליקו בה כל הימים תחשב ל'כלי עץ העשוי לנחת' שאינה מקבלת טומאה, וא"כ פשוט הוא דאימתי אמרינן שאין לסמוך על הנס, דווקא כשיכולים לקיים פעם אחת את המצוה בוודאות, דאז אסור לסמוך על הנס לדחות ספק מפני ודאי, אבל כאן שאם לא יסמכו על הנס, לא יקיימו את המצוה כלל, בודאי שמחויבים לסמוך על הנס, ומן השמים ירחמו.

וזה היה חכמתם וכינתם של מלכות בית חשמונאי, דאלו שלא הבינו דבר מתוך דבר סברו שעדיף להדליק ביום הראשון עם כל השמן שבפך כיון שאין סומכים על הנס, אבל המה לא נחתו לעומקא דדינא דעי"ז המנורה תחשב כ'כלי עץ שאינו עשוי לנחת' ותקבל טומאה ושוב לא יקיימו את המצוה כלל, ואילו בית חשמונאי הבינו והשכילו דכלל זה דאין סומכים על הנס לא נאמר בכל ענין וכאמור לעיל, וזהו שהביאם לחלק את השמן לח' חלקים וכך היה נס חנוכה בשמונת הימים, וזהו שאומרים: "בני בינה - ימי שמונה קבעו שיר ורנגים".

ח) איברא, דכל דברינו הנאמרים לעיל בנויים על יסוד דברי הגה"ק מאוסטראווצא זיע"א, ואלבא דפלפולו אכן מתורץ הכל לנכון, אלא דלכאוי יש לשדות בה נרגא

הרב אברהם אלימלך בר"ג בריוול

ברין רצה מזה גובה רצה מזה גובה

והיה אפשר לומר ביאור בזה, עפ"י יסוד שכי' רעק"א בדו"ח מכת"י, על דברי הגמ' בהמשך שאמרו דאם זבין לוי עידית וזיבורית ל"מ ב"ח לגבות ממנו דא"ל להכי טרחי וזבני ארעא דלא חזיא לך, ותמה רעק"א למה צריך טעם להכי טרחי וכו', תיפוק ליה דלא קנה בינונית וא"כ מה לו אצל לוי כלל, ועיי' בתוס' (בב"ק ד"ה אבל זבן) שהקשו למה צריך להכי טרחי תיפוק ליה דיכול לומר הנחתי כמו בקנה בינונית ושייר בינונית דכותה, ותירצו עפ"י שיטתם דאם רוצה ב"ח זיבורית יותר מבינונית יכול לכופף לזה שיתנהו לו, ולא יוכל להכריחו ליקח בינונית [וכמשמעות סתמא דגמ' ברף ז: ודלא כהרא"ש שם] ולכן ל"ש הנחתי כמו בשייר בינונית דכותה [הנחתי היינו מה מכר כדפ"י בדיבור הבא, ויתבאר להלן אות ג'] דמבינונית לבינונית יכול לדחותו אבל לא מזיבורית לבינונית, ולפי תירוצם ניחא גם בקושיתנו דיינו נמי בזיבורית לכן צריך להכי טרחי, אך רעק"א תמה על התוס' למה צריכין להקשות משום הנחתי ולא הקשו בפשיטות שהרי אין זה דינו ומה לו אצל זיבורית, והיא פליאה עצומה.

ומוכיח מזה הרעק"א יסוד גדול דכשבא ב"ח אצל לוקח לגבות אין יכול לדחותו ממנו אלא אם השאיר בני חורין אצל לזה, אבל אם לא השאיר אף שיש עוד לוקח ודין הב"ח אצל לוקח השני, מעיקר הדין לא יוכל לדחותו ללוקח אחר, דמה יש לך אצל לוקח שני אתה יש לך שדה משועבדת לי תנה לי אותה, אלא משום להכי טרחי תקנו תקנה מיוחדת שיוכל לומר לו הואיל ודקדקתי לקנות שדה שאינה דינך תלך אצל מי שדינך אצלו.

ולפי"ז כ' רעק"א דמה שאמרו ברף ח. היו לו עידית ובינונית וזיבורית ומכרן לג'

מימרא דרבא בפ"ק דב"ק (דף ח:) ובפ' מי שהיה נשוי (כתובות צב. ושם איחא רבה) וז"ל הגמ', ראובן שמכר כל שדותיו לשמעון וחזר שמעון ומכר שדה אחת ללוי, ואתא ב"ח דראובן רצה מזה גובה רצה מזה גובה, ולא אמרן אלא דזבנה בינונית, אבל זבנה עידית וזיבורית, מצי א"ל להכי טרחי וזבני ארעא דלא חזיא לך, ובינונית נמי לא אמרן אלא דלא שבק בינונית דכותה אבל שבק בינונית דכותה מצי א"ל הנחתי לך מקום לגבות ממנו, עכ"ד הגמ'.

א. הנה הטעם שיוכל לגבות מלוי כשקנה בינונית פשוט שהרי ב"ח שעבודו מבינונית והיכן שהיא נמצאת יגבה, ואף דבקנה לוקח מהלוה רק בינונית אין גובין ממנו אם השאיר זיבורית בני חורין, כדתנן בריש הניזקין (גיטין מח:) אין נפרעין מנכסים משועבדין במקום שיש בנ"ח ואפי' הן זיבורית, מ"מ זהו רק בהשאיר בני חורין אצל לזה אבל כאן הרי כבר כולם אצל לוקח ראשון ומשועבדים יניחו לכן יכול לגבות גם משני אם הבינונית אצלו שאין יכול לומר הנחתי לך בני חורין, וכ"כ כן רש"י ותוס' בסוגין עיי' עליהם.

אך צ"ב למה יוכל לגבות משמעון כיון שאין הבינונית אצלו וכדש"י כ' הטעם דא"ל את בעל דברים ידי את דשקלת כולהו נכסי דראובן עכ"ל בב"ק ובכתו' הוסיף ביאור בזה וז"ל: דא"ל אתה לקחת כל השדות ונכנסת תחת ראובן להשתעבד בחובי, וכ"ז שאמצא משל ראובן אצלך כלום, לא אטריח את לוי שהניח לי מקום לגבות, עכ"ד, ומבו' בדבריו דע"י ששמעון קנה כל נכסי הלוה ולא השאיר אצלו בני חורין, יוכל ב"ח לגבות ממנו אף כשלא יהיה הבינונית אצלו, ולא יוכל לדחותו למי שהבינונית אצלו, וצריך טעם לזה.

ג"כ ק' שעבוד הגוף לענין זה שלא יוכל לדחותו לבינונית, וכ"ה פשטות דברש"י, וכן משמע מלשון נמו"י להלן לגבי הנחתי, וכן בשט"מ, ע"ש.

ב. ויש לדרן באופן ששמעון לא קנה כל השדות מראובן אבל לא הניח בני חורין בשעת קנייתו, כגון שמעון ולוי קנו בבת אחת מראובן, שמעון קנה בינונית ויבורית ולוי עידיית, ואח"כ מכר שמעון ליהודה הבינונית, ככה"ג צריך לברר ממי יגבה ב"ח, וזה ברור דמלוי שקנה עידיית לא יוכל לגבות כמו במקורן לג' בני"א כאחת דגובה ממי שקנה בינונית ולא מי שקנה אחרת, ומיהודה ודאי דיכול לגבות שהבינונית אצלו ולא שייר בנזנית דכוותה, אך צ"ב אם יוכל לגבות משמעון, ולכאוי לפי"ד רעק"א דמעיקר הדין יכול לגבות מכל לוקח והן יכולין לדחות רק מטעם להכי טרחי, הכא לא יוכל שמעון לומר להכי טרחי שהרי קנה בינונית וכמושנ"ת. ומה שאמר רבא כל שדותיו לאו דוקא אלא העיקר שלא השאיר בנ"ח וקנה גם הבינונית.

אבל אם נפרש כמשמעות דברש"י דכח גבייתו משמעון הוא רק מטעם דשמעון יש לו שעבוד הגוף כראובן בגלל שקנה כל השדות, י"ל שאין זה אלא בקנה הכל ממש, אבל כאן לא קנה הכל, או י"ל דגם לרש"י אם קנה דינו ולא השאיר בנ"ח יש לו שעבוד כ"ז שיהיה מהנכסים אצלו, ודוק, ולא מצאתי הנדון בא' מהפוסקים ויל"ע.

ג. בהמשך הגמ' ובינונית נמי לא אמרן אלא דלא שייר בינונית דכותה אבל שייר בינונית דכותה מצי א"ל הנחתי לך מקום לגבות ממנו, וצ"ב מה שייך כאן הנחתי הרי לא השאיר בנ"ח דכולהו משועבדים וכדכ' רש"י, ואם היה כן שייך למה בהשאייר זיבורית לא אמרי' הכי, דבהניח בנ"ח אין גובין מלקוחות אפי' השאייר זיבורית.

ובתוס' (ד"ה מצי א"ל ובכתו' בע"ב ד"ה אבל) פ"י דאין כונת הגמ' הנחתי כפשוטו, כמו שנתבאר דל"ש כאן הנחתי, אלא הכונה

בנ"א כאחת כולן נכנסו תחת הבעלים, ונזקקין הולך לבעל העידיית ובי"ח לבינונית, כתוב"א לזיבורית, צ"ל מעיקר הדין יכול בי"ח לילך גם לבעל העידיית ולא יוכל לדחותו לבעל הבינונית דלא השאיר בנ"ח, רק הוא מטעם דלהכי טרחי המבו' בסוגיין דיכול בעל העידיית ובעל הזיבורית לדחותו לבינונית מטעם שדקדקו לקנות שדה שאינה דינו. אלו תו"ד רע"א.

ועפי"ד רע"א יש טעם נכון לגבות משמעון כשמכר בינונית דאף שהשאייר אצלו רק עידיית וזיבורית, מ"מ מעיקר הדין הרי אין יכול לדחותו ללוקח אחר רק אם יוכל לומר להכי טרחי, וכאן אף שיש לומר שטרח ודקדק להשאיר אצלו רק זיבורית ועידיית ולא בינונית, מ"מ הואיל וקנה בינונית מראובן שוב לא יוכל לומר כן והוא מילתא דמסתברא, ויתכן דוהו כונת רש"י שהואיל וקנה כל השדות מראובן וגם בינונית בכלל שוב לא יוכל לדחותו בכל אופן אף שלא יהיה הבינונית אצלו ודוק.

אמנם אף שמהתוס' מוכח כיסוד שכי' רעק"א לכאוי, מ"מ אין זה מוסכם, דעיין בשט"מ (בכתובות) שהביא ממש כקושית רע"א בשם תלמיד ר' יונה וז"ל: ואיכא למידק היכי אמר בהאי לישנא להכי טרחי ומה לנו בכאן לטרחו אלא היה לו לומר דלא מצי א"ל מה לי ולך כי באת אלי להלחם בארצי לך אצל לוקח ראשון שבידו הבינונית שראוי לך, עכ"ל קושיתו, ומתוך כמו שתי' התוס' על קושיתם לימא הנחתי, ומוכח מדבריו דלא כיסוד הרע"א (והלן אות ז יתבאר דלכאוי גם מהרא"ש משמע שלא כדברי רע"א) ולפי"ד ע"כ צ"ל"פ דיש כאן דין מיוחד בלוקח שקנה כל השדות מב"ח דעליו יש שעבוד מיוחד לגבות ממנו אף שלא כדינו וכמשמעות לשון רש"י דנכנס תחת ראובן להשתעבד בחובו, שיש עליו קצת שעבוד הגוף [כל זמן שיש לו נכסים של לזה] וכעיי"ז כ' האחרונים בכ"מ דעל יורשים יש ג"כ שעבוד הגוף, ואף דבלקוחות אינו כן, מ"מ כשלקח כל הנכסים יש עליו

בב"ק, ועיי' ריטב"א בכתובי, ותי' דמ"מ א"ל לא חשבתי שתמצא זיבורית דרוב העולם ורצים יותר בינונית, ושפיר שייך בזה להכי טרחי לקנות ארעא שאינה ראויה לך.

ולכאנן היה אפשר לשוב אחר ע"ז, דמה שיכול ב"ח לתבוע זיבורית היינו כשיש לב"ח או ללוקח בינונית וזיבורית יכול לומר רצוני בזיבורית דלא הורע כחו, אבל בלוקח שני שקנה רק זיבורית י"ל דא"י לתובעו זיבורית כיון שאין הבינונית אצלו, וממילא שפיר יכול לומר להכ"ט וקניתי רק זיבורית שלא יהיה לי בינונית שהיא דינך, ודוק. אך ממה שלא תי' א' מהראשונים כן מוכח שא"ז נכון דוכותו לתבוע זיבורית ממי שהיה, ויל"ע בזה.

ה. וצריך לדעת איך ניישב קושיית תוס' לדעת הרא"ש דס"ל שאין יכול לתבוע זיבורית ויכולים לסלקו בבינונית א"כ למה צ"ל להכי טרחי תיפול"ל משום מה מכר וכמו בשייר בינונית, והמפרשים פ"י בזה כמה דרכים.

בחידוש רבי העשיל על הטור (סי' קיט) כתב דאה"נ הרא"ש א"צ טעם זה ועיקר הטעם משום מה מכר, וצ"ל לדבריו דמה שאמרו בגמ' להכי טרחי לרווחא דמילתא הוא.

ובנתי' (סק"ב) כ' ליישב דהרא"ש ס"ל כבעה"ת דהנחתי כפשוטו ולא משום מה מכר, ולפ"ז נחא למה צריך להכי טרחי, דמטעם הנחתי, אם יתקלקל הבינונית שביד שמעון והיה זיבורית יגבה מלוי שהיא עכשיו בינונית אף דבשעה שקנה הניח בינונית, כמו בהניח בני"ח ואשתדוף דגובה ממשועבדים, ה"ה הכא דהנחתי מועיל רק כשהשאר בינונית כדינו אם ישתנה יגבה מלוי, ולהכי צריך טעם להכי טרחי דכיון שטרח לדקדק לקנות שלא כדינו מועיל זה אף אם אח"כ ישתנה ויעשה בינונית לא יגבה ממנו, עכתו"ד.

וכ"כ בדבריו למה צ"ל פ' כן דוקא אם נפרש דהרא"ש ס"ל הנחתי כפשוטו, דגם אם

מה מכר שמעון ללוי כל זכות שתבא לידו וכמו ששמעון יכול לדחותו לאיזה בינונית שירצה, ה"נ לוי יכול לדחותו לבינונית שנשאר אצל שמעון, (ואף שלא מכר לו הבינונית שהשאר אצלו וא"כ איך יש ללוי זכות לדחותו אצלה י"ל דמכר לו זכויות בשאר שדות שבידו מה שנוגע לסלקן מהשדה שמכרו כן פ"י האחרונים, [ובחזו"א (ב"ק סימן ג' סק"ח, באמצע ד"ה מיהו קשה) ד"ל שאין זה הקנאת זכות דהוי קנין דברים ויכול לחזור אלא שכך הוא משפט הגביה שלא יפסיד המקח כשאין לו הפסד לב"ח ע"ש] וכדברי התוס' כ' רוב הראשונים.

אמנם בדברי בעל התרומות (שער ד ח"ז ס"ג) [הביאו הנתיבות קיט סק"ב] נראה דפ"י הנחתי כפשוטו, וכן הוא בשט"מ בכתובות בשם תלמידי ר"י ע"ש (ריש צב ע"ב), דכיון שהניח בינונית הראוי לו כדין יכול לומר הנחתי, והביאור בזה י"ל דהרי הנחתי כשהשאר בני חורין הוא אפי' כשמכרה אח"כ דהואיל בני חורין קנייתו השאר בני"ח נעשה דין שעבודו על הבני חורין אפי' כשמכרה אח"כ, א"כ אף כשמניח משועבדין אם הן כדינו שייך בזה הנחתי ודוק. (ועיי' בארוכה בחי' ר' שמואל ב"ק סימן ט) ובנמו"י נר' דשמעון הוי כראובן כמב' ברש"י לכן לענין השאר כדינו הוי כהשאר אצל לוי, וכ"כ בשט"מ בכתובות (ע"ש בריש הסוגיא בדברי עצמו).

ד. כבר נז' למעלה (אות א) משה"ק התוס' למה צריך בזמן זיבורית טעם שלא יגבה מלוי משום להכי טרחי, תיפול"ל שיכול לומר הנחתי [והיינו מה מוכר] כמו בזמן בינונית ושייר בינונית, ומתמצים דמזיבורית לבינונית לא היה שמעון יכול לדחותו, אם רוצה בינונית, להכי צריך לטעם דלהכי טרחי לקנות ארעא דלא חזיא לך, וצ"ב אם יכול להכריחו ליקח זיבורית א"כ נמצא שדינו גם בזיבורית א"כ מה הפ"י להכי טרחי וזכני ארעא דלא חזיא לך הרי ראויה היא לו אם ירצה, וכבר תמהו הראשונים ע"ז (רמב"ן

זיבורית לולא סברת להכ"ט וכאן לית ליה להכ"ט] ודוק ואין להאריך יותר.

ו. בביאור הגר"א (ק"ט סק"ג) מיישב קושיית תוס' לשיטת הרא"ש באופן אחר, וכדבריו נמצא מפורש בתוס' הרא"ש בכתובות, ובתוס' שאנ"ץ בשט"מ, דהנה הרשב"א והרמב"ן כתבו שאם קנה שמעון מראובן עידית וזיבורית (ולא היה לו לראובן בינונית כלל) ואח"כ מכר שמעון ללוי זיבורית יהא הדין כמו במכר בינונית דרצה מז"ג רצה מז"ג, דכיון שיש לו רק עידית וזבורית הרי דין הב"ח בזיבורית, והוי כמו הבינונית, ודבריהם הובא ברמ"א (ק"ט ס"א) בלשון "יש אומרים", והסמ"ע (בסק"ח) העיר דלא פליגי האי י"א על המתברר, ומשמע מדבריו שהדין מוסכם, וכי הגר"א ע"ז דהרא"ש חולק ע"ז, שהתוס' הרי הק' למה צריך להכ"ט תיפול' משום הנחת, ותי' דל"ש הנחת דיוכל לגבות זיבורית (כנתבאר) ולהרא"ש ל"ש לתרץ כן, ועכצ"ל לדבריו בדגמ' איירי כשיש לו לשמעון מראובן רק עיידית וזיבורית וקנה לוי זיבורית ומ"מ לא גבינן מלוי, והכא הנחת לא שייך דאין שמעון יכול להכריחו בעידית (עיי' שעה"מ ס"י קב סק"ב, ואף להחולקים ע"ד [עיי' אוה"ח הק' ע"ה שמות כא, לו], מ"מ מה מכר לא שייך ע"ז כמושי"ת להלן את יי, ולהמפרשים הנחתו כפשוטו [בעה"ת] פשוט דלא שייך דהרי עידית אינו דינו) ומ"מ לא יגבה מלוי דא"ל להכ"ט לקנות זיבורית דלא חזיא לך, אלו דברי הגר"א.

אך צ"ב איך אפשר להכ"ט להכ"ט טרחי כיון דדינו בזיבורית, וכמב' ברמב"ן וברשב"א ולמה נחלוק ע"ז, ובתוה"ר שם כי דס"ל לרבא בשל עולם הן שמין ולוי אומר דחשב שהעידית שקנה שמעון מלוי היתה בינונית, (וזהו כנר) כונת תוס' בהניזקין דף נ. ד"ה מאי, שכתבו דשיטת רבא בסוגיין דבשל עולם הן שמין, ובנתיבות ס"י קב ס"ק ביאר דבריהם שם באופן אחר. ואכמ"ל) ולפי דבריו להלכה דקי"ל בשל הן שמין ג"כ ואלו הדין כהרמב"ן והרשב"א, ולא כהגר"א

נפרש מה מכר כתוס' אפשר לתרץ כן, דמשום מה מכר אם ישתנה ודאי לא יוכל לוי לדחותו דשמעון ג"כ לא היה יכול לדחותו עכשיו ומשום להכ"ט יכול, וצ"ב (שו"מ בהג' מלואי משפט מהגרי"מ דזימיטורבסקי שעמד ע"ש, ע"ש מש"כ בזה).

ולפי דברי הנתיבות יצא לנו דין חדש אם יקנה לוי משמעון בינונית דמב' בגמ' דיכול לגבות מלוי הואיל ודינו בבינונית, אם יתקלקל הבינונית ויגרע מהזיבורית שביד שמעון ונמצא דבינונית אצל שמעון וזיבורית אצל לוי, לכא' יכול לגבות מלוי לפי"ד רעק"א דמדינא היה יכול לגבות מלוי גם כשרק זיבורית אצלו ומה שאינו יכול הוא משום להכי טרחי, ובקנה בינונית ל"ש להכ"ט בשעת מכירה ומה שנשתנה אח"כ אינו משנה הדין נמצא דיוכל לגבות גם מלוי, אך זהו רק לדעת רע"א אבל להחולקים ע"ז לא יוכל לגבות מלוי אף דאין כאן להכ"ט משום דאין דינו אצלו.

עוד יוצא לנו מדברי הנתיבות באופן שמכר לזה לג' בני"א כא' לזה עיידית ולזה בינונית ולזה זיבורית דמב' בגמ' דב"ח גובה מבעל הבינונית, אם יתקלקל הבינונית ויגרע מהזיבורית דהשתא הוי זיבורית בינונית, לכא' יגבה רק ממי שקנה הבינונית אף דעכשיו הזיבורית בינונית, דבעל הזיבורית א"ל להכי טרחי ובעל הזיבורית לא יוכל לומר להכי טרחי.

ואף להחולקים על רע"א דיכול לגבות ממי שהדין אצלו, מ"מ הרי יש סברא דלהכי טרחי ולא יוכל לגבות ממי שקנה הזיבורית לכא', ואף ממי שקנה הבינונית ג"כ לא יוכל משום שאין דינו אצלו והרי א"צ לשיטתם להכי טרחי א"כ צ"ע ממי יגבה, דוק היטב. וצ"ל דאין מועיל להכי טרחי אלא לדחותו ללוקח אחר שיש לו כדינו אבל כאן אין בינונית אלא אצלו א"כ לא יועיל סברת להכי טרחי לדחותו [אבל לדעת רע"א יוכל לדחותו לקונה בינונית אף דהשתא הוי זיבורית הרי מדינא גובה גם ממי שיש לו

אצלו דלהרא"ש אין גובין מזיבורית, והבינונית אצל לוי, ולא ס"ל להרא"ש כיסוד שכ' בשם הרע"א (באות א) אלא כדעת תל' ר"י, ורק אצל לוי כשקנה זיבורית י"ל טעם זה והביאור י"ל עפי"ד הנתי' שכ' שדעת הרא"ש שהנחת' בקנה בינונית ושייר דכותה הוא כפשוטו, וכדעת בעה"ת, ועפי"ז י"ל דהרא"ש ס"ל דלהכי טרחי היינו כשהניח אצל לוקח ועי"י להכי טרחי יוכל לומר הנחת' [ומה שלא סגי בהנחת' הוא כמושג"ת בדברי הנתי' או שאר תירווצים, ובוזה היה צ"ל ליישב תמיהת המלואי משפט למה צריך הנתי' לפרש דהרא"ש לא מפרש הנחת' משום מה מבר עיי' לעיל אות ה' ודוק, ואכמ"ל], אבל אין זה טעם בפני"ע אצל שמעון לומר להכי טרחי, ודוק. וכן משמע בהמשך לשון הרא"ש שאין דין הבע"ח אלא אצל מי ששעבודו אצלו אך עפי"ז ק' למה צריך כלל להכ"ט כשקנה לוי תיפול' משום דאין לו הבינונית כמושה"ק רע"א, וכתל' ר"י גם לא נוכל לתרץ שהרי תירצו כדעת תוס' שדינו גם בזיבורית והרא"ש הרי חולק ע"ז. וצ"ע. [אח"כ הראוני שגם חי' הרי"ם הק' כן על התוס' ע"ש מה שמיישב, ואולי כדבריו ניישב ע"ד הרא"ש - גם מצאתי בס' נחלת דוד שמיישב כדברי חי' הרי"ם ע"ש].

ח. עוד כ' הרא"ש שם וז"ל: ודוקא פירש"י דרצה גובה מזיבורית שביד שמעון אבל מעידית לא גבי, אע"ג שהרחיק שעבודו, דשמעון נכנס תחת ראובן בכל זכות שהיה לו בשדותיו, וכשהיו ביד ראובן אם מכר בינונית, ב"ח גובה מזיבורית, ה"ה שמעון נמי, מיהו צריך לדקדק אם מכר בינונית וזיבורית ושייר עידית ביד שמעון אי מצי גבי מעידית כי מה שפירש"י שגובה שמעון מזיבורית באדיית ליה לשמעון עידית וזיבורית אבל אי לא אשתייר גביה אלא עידית גבי מיניה דהרחיק שעבודו או דילמא מהאי טעמא דהרחיק שעבודו לא ניפיה כח ב"ח כ"כ ליטול יותר מדינו כיון ששעבודו ביד לוי, ובדבר זה יפה כח שמעון מראובן

דס"ל דלהרא"ש להלכה יהיה כן, אמנם כדברי הגר"א משמע בגליון בשט"מ בביאור דברי התוס' שכתבו אפי' ודקדק הגליון מדבריהם דג"כ לא ס"ל כהרמב"ן והרשב"א (ומהר"ם יישב דהתוס' מיירי כשקנה אחר הבינונית ע"ש) ומשמע כדבריו דגם אי בשלו הן שמין שייך להכי טרחי דיכול לומר חשבתי שהיה לו גם בינונית. (וכבר הוזכרה הסברא ברמב"ן ודחאה) וכצ"ל בדעת הגר"א.

ז. ברא"ש (ב"ק סי' ג) הוכיח מסוגיין להיפך מדעת תוס' דהיינו שאם ב"ח ירצה זיבורית לא יוכל לכפות לזה, דבגמ' משמע שיכול לגבות משמעון זיבורית רק בשביל שמכר בינונית ול"מ א"ל שעבודך ביד לוי דא"ל ב"ח את בע"ד ידיי את כי לקחת שעבודי מראובן והרחקת שעבודי ומכרת ללוי, איני רוצה לטרוח וללכת אחרי לוי, אבל אם לא מכר בינונית אין יכול לגבות משמעון זיבורית בע"כ, ע"כ תוכן לשון הרא"ש (ומח' זו של תוס' והרא"ש אם יכול להכריח לזה ליתנו מזיבורית הובא בטור סי' קב ע"ש).

ולכאור' ראייתו צ"ב, דאה"נ אם לא היה מוכר בינונית יכול לגבות משמעון ג"כ זיבורית כדעת תוס'. מ"מ כשמכר בינונית יש טעם שלא לגבות ממנו משום להכי טרחי, כמו במכר רק זיבורית דאין יכול לגבות מלוי משום להכי טרחי. וכבר נתבאר לעיל (אות א') דלרע"א מוכח לומר כן דאל"כ היה יכול לטרוף זיבורית גם משמעון משום דאין לוקח יכול לדחות כלל ללוקח שני, ומשו"ה בא רבא לומר דאף אם מכר בינונית והשאיר אצלו זיבורית יכולין לגבות ולא יוכל לומר להכי טרחי להשאיר זיבורית משום דקנה כל השדות משמעון והרחיק שעבודו, ולכאור' הוא תירוצ' נכון לשיטת תוס' על ראיית הרא"ש.

וצ"ל דהרא"ש ס"ל דטעם זה של להכי טרחי לא שייך לומר אצל שמעון, ומה שצריך לטעם הרחקת שעבודי אצל שמעון כשהשאיר זיבורית הוא משום דאין שעבודו

ליפטר בגרוע ממנה, ולכן מוכרח ליתן לו עידית, והיא סברא נכונה, והראש"ש ס"ל דמ"מ לא מסתבר שיהיה שמעון גרוע מהבי"ח עצמו.

ומה שנסתפק הראש"ש בהשאר רק עידית אם יוכל לגבות משמעון, מוכח מזה דלא ס"ל כרע"א דאם היה מן הדין גובה גם משמעון ורק משום להכי טרחי אין כאן מקום להסתפק לכאז', וכן הוא במשמעות לשונו דשעבודו אצל לוי ודוק, ועיי' ביש"ש שתולק על מסקנת הראש"ש וס"ל דבהשאר עידית אה"נ אין גובה כלל משמעון, וכ' הטעם דאין בכלל סברא של הרחקת שעבודי, ומה שגובה משמעון הוא משום דיבורית ג"כ דינו וכדעת תוס', ע"ש.

ט. כתב רש"י בכתובות (ד"ה כל שדותיו) דכל מה שאמרו רצה מד"ג רמז"ג הוא דוקא בשקנה שמעון מיד ראובן כל השדות בשטר א' (פי' בבת אחת) אבל בב' שטרות (היינו בזאח"ז) אין גובין מלוי אלא א"כ לקח משמעון אותה שלקח מראובן באחרונה, דמצי א"ל הניח לך שמעון מקום לגבות הימנו כשלקח את זו, ואין זה בשעבודך דאין נפרעין ממשועבדים כשיש בני חורין, עכ"ד רש"י.

ובתוס' חולקין ע"ד רש"י וז"ל (בד"ה ראובן) ולא נהירא לרבי דמצי שמעון למימר ליה מ"ט אמור רבנן אין נפרעין ממשועבדין כשיש בני"ח משום תקנה דלוקח ראשון אנא דהאי תקנתא לא ניחא לי, כדרבא בפ"ק דב"ק הלכך מצי לפרש בב' שטרות עכ"ל (והמשך דבריהם ית' להלן). וכוונתם למה שאמר רבא קודם סוגיין על הברייתא דמכר לאדם א' בזאח"ז וקנה עידית באחרונה, דלכאז' היה דינם לגבות מן העדית, ובכרייתא איתא דנותן לכל א' כדינו, ומפרש רבא טעמא דיכול לוקח לומר מה שגובין מאחרונה הוא לטובתו שלא יגבו ממה שקנה כשהניח נכסים בני"ח, א"כ כשטוב לו שלא יגבו מאחרונה מ"ל אי אפשרי בתקנת חכמים, ומגבה להם כדינם כמו שהיה קונה כל השדות בבת אחת, ומדמין

דאילו ראובן מכר בינונית וזיבורית גבי ב"ח מעידית הנשאר ביד ראובן משום דא"י לגבות שעבודו מן הלוקח דא"ל הנחתי, אבל בדרון זה דלא מצי א"ל הנחתי, איכא למימר דשקיל ב"ח שעבודו ביד לוי, מיהו נראה כיון ששמעון לקח כל שעבודו של ב"ח אין לו לטרוח אחר לקיחת אחרים עכתו"ל הראש"ש.

ובמה שחידש שכשהשאר אצל שמעון עידית וזיבורית יגבה רק מזיבורית, והוכיח דלא גרע שמעון מראובן עצמו שהיה מוכר בינונית דלא היו גובין ממנו עידית, לכאז' הוא דין מוכרח [ועיי' בתומים (ק"ט סק"א) שביאר דכל ראיית הראש"ש דלא כתוס' לעיל (עיי' אות קודם) הוא מכח מש"כ כאן הראש"ש דאין גובה ממנו עידית דלולא זאת י"ל דרבה בא לחדש דמכר בינונית גובה ממנו עידית, ודוק] אמנם מדברש"י בכתובות משמע לכאז' שאם רצה גובה משמעון עידית, והרבה דחקו לפרש דכונת רש"י בהשאר רק עידית, אך משמעות לשון רש"י ל"מ כן, ואף להמפרשים כן בדברש"י מ"מ מצאנו בשיט"מ (בכתובות שכתב מפורש בשם רב האי גאון דאפי' השאר עידית וזיבורית גובין ממנו עידית, וצ"ב לשיטה זו משה"ק הראש"ש למה גרע שמעון מראובן עצמו, (ועיי' ברעק"א בכת"י שהק' על הראש"ש שמה גם במכר ראובן עצמו הבינונית גובין ממנו עידית. ודבריו מחודשים).

ושמעתי ליישב בזה דיש לחלק בין ראובן לשמעון, דכשראובן עצמו מוכר בינונית הרי נפקע השעבוד לגמרי מהבינונית (כל זמן שהעידית וזיבורית קיימין עכ"פ) ונשאר שעבוד רק על עידית וזיבורית, וכמו שהיתה הבינונית מתקלקלת ונשתדפה, והוי כיש רק עידית וזיבורית ודינו בזיבורית, משא"כ כשמעון מכר בינונית ללוי שהרי הדין אם ב"ח רוצה גובה מהבינונית שביד לוי, נמצא שנשאר שעבודו עדיין על הבינונית, א"כ יש סברא שיוכל לומר לשמעון כיון דהרחקת ממנו הבינונית א"כ הבא לי אותה ולא תוכל

ומ"מ גובה ממנו משום הרחקת שעבודי כמו בקנאן בב"א ומכר בינונית דרמז"ג, וכבר הק' כן הנתיבות (ק"ט סק"ג), ומתוך דאה"ג גם בלא היתה אחרונה יכול ב"ח לגבות ממנו, מ"מ הכא מיירי כשיש גם ניוזק שדינו בעידית וכשהיתה העידית רק די לאחד מהן, ובכה"ג אין ב"ח יכול לגבות משמעון (שהשאייר רק עידית אצלו) דכל שעבודו של שמעון הוא מטעם הרהיך שעבודו וניזק בא אליו מדין, שהרי שעבודו אצלו ודינו בעידית, א"כ אין טעם שב"ח יוכל לדחות הניזק מהעידית משום זה, שאין בכח הרהיך שעבודו רק לגבות משמעון אבל לא להפסיד עי"ז את הניזוק, אבל בשקנה עידית באחרונה יוכל ב"ח לגבות גם על חשבון הניזק מהעידית הואיל והעידית אחרונה, ולהכי אמרו בגמ' דהא אחרונה היא.

ודברי הנתיבות צריכין ביאור, דהא משמעות התוס' דיכול שמעון לומר אי אפשי כשמכר ממש כמו שאלו היתה אצלו, אלא שהו' ככב"א ומדין רצה מזה גובה יגבו ממנו, א"כ גם בשקנה עידית באחרונה אין כח ב"ח אצל שמעון אלא מדין הרהיך שעבודו א"כ מה יועיל בזה לדחות הניזק משום דאחרונה היא, דוק, וצ"ע.

ועיי' בחזו"א (ב"ק סי' ג סק"ט) שחולק לגמרי ע"ד הנתי' וס"ל דגם משום הרחיק שעבודו יכול ב"ח לדחות הניזק, ועכ"פ לדעת הנתיבות צ"ב.

ודעת רש"י נתבאר דאם קנה בזאח"ז אינו יכול לגבות מלוי כשהאחרונה אצל שמעון, ומטעם אי אפשי צ"ל דס"ל לרש"י דאין שמעון יכול כלל לומר אי אפשי כשאין הבינונית אצלו ואף לא לעשות ככבת אחת, וכפשטות משמעות הגמ' בב"ק, וטעם דאין יכול לומר אי אפשי כשזה על חשבון לוי נתבאר בראשונים שם (עיי' מאירי ונמ"ו שם, ולהלן אות י' מש"כ תוה"ר).

ולפי"ז ימצא עוד מת' רש"י ותוס' לכאו', אם קנה עידית באחרונה ומכר רק הבינונית ושייר עידית וזיבורית, דלדעת התוס' אף

התוס' לזה דה"נ כשמכר שמעון ללוי שדה אחת שלפני אחרונה והשאייר אחרונה אצלו, לא יוכל לוי לדחות הב"ח אצל שמעון מטעם דאחרונה אצלו, דשמעון יכול לומר אי אפשי בתקנת חכמים שחקנו לגבות מאחרונה, דניחא לי שגיבה ממה שקדמה שידחה ב"ח אצל לוי, ולפום ריהטא דברי התוס' דע"ג דגמ' מפורשת שלא כדבריהם שמיד אחר דברי רבא בביאור הברייתא בב"ק אמרו בגמ' דבכה"ג אין יכול לוקח לומר אי אפשי, וז"ל הגמ' פשיטא מכר לוקח (שלקח עידית באחרונה) בינונית וזיבורית ושייר עידית לפניו ליתו כולהו וליגבו מעידית (שאצל לוקח ראשון) דהא אחרונה היא, ובינונית וזיבורית ליתנהו גביה דמצי למימר לא ניחא לי בתקנת חכמים, עכ"ד הגמ', ומפורש בגמ' לכאו' כדברי רש"י ולא כתוס', ופלא הוא שהתוס' כ"כ ולא הזכירו הגמ' כלל.

אבל באמת לא ק' מידי (וכבר מיישבים האחרונים כן בקיצור כסי' קי"ט על סתירת הטור) דבגמ' קמ"ל שלוקח ראשון אין יכול לדחות ללוקח שני לגמרי מדין אי אפשי, כמו שהיה יכול לדחותן כשהבינונית וזיבורית היתה אצלו, אבל תוס' באו לומר דמ"מ יועיל טענת אי אפשי שיוכל ב"ח לגבות ג"כ מלוי אם ירצה, כמו בקנה שמעון בב"א ומכרן ללוי, והטעם בזה משום דאף אם יאמר אי אפשי הרי הדין כאלו קנה כל השדות בבת אחת, וכשקנאן בב"א ומכרן הרי רמז"ג רמז"ג, (משא"כ כשהשדות אצלו יכול מדין אי אפשי לדחותן מהעידית לבינונית, דאלו קנאן בבת אחת הרי דינן לבינונית).

ונמצא לפי"ד התוס' שאין נפ"מ בין אם הבינונית אצלו בין אם מכרה דבכל אופן יוכל לומר אי אפשי כשקנה אחרת באחרונה והיא אצלו, ויהא הדין ע"י אי אפשי שכאלו קנאן בבת אחת, אך צ"ב לפי"ז למה אמרו בגמ' ליתו כולהו וליגבו מעידית "דאחרונה היא", והא אינו גובה מטעם דאחרונה היא שהרי אומר אי אפשי והוי כקנאן בב"א

וכבר העיר הב"י כן, ופלא על הטור שלא הזכיר דעת אב"י.

ואין להקשות דגם בקנה עידית באחרונה ומכר ללוי בינונית אף דל"ש להכ"ט דמסתמא היה נותן לו שמעון בינונית מ"מ נימא מה מכר דכמו ששמעון היה יכול להגבותו עידית שלא יאמר אי אפשי ה"נ יוכל לוי לומר, דא"ז קושיא דמה מכר הוא רק בזכויות שהיה שמעון יכול לגרע כח ב"ח, אבל מה שהיה יכול לוותר ל"ש מה מכר, דזהו כמו מתנה וא"ז זכות שיש לו לדחותו מהקרקע שנאמר שזכות זה מכר ללוי, דוק, וכ"כ המפרשים (עיי' ח"י ר' שמואל ב"ק סי' ט) ואף דהתוס' הק' דבמוכר זיבורית נימא מה מכר שהיה שמעון יכול להגבותו מבינונית ושם זה ויתור, י"ל דהתם דינו בכינונית יכול שרוצה ב"ח דוקא מזיבורית יכול שמעון להדחותו מזה וליתן לו כדניו א"כ אין זה ויתור משא"כ כאן שאין דינו כלל בעידית ודוק.

אמנם בתוס' הרא"ש (בשט"מ ב"ק) מבוואר שלא כדברינו שמבאר שם הטעם למה אין יכול שמעון לומר אי אפשי כשהבינונית אצל לוי דשמעון מכר ללוי הזכות לומר אפשי. ע"ש. ולמדים מדבריו א. דכן שייך לומר ע"ז מה מכר. ב. דס"ל כדעת רש"י דאין יכול לגבות מלוי דלוי דוחהו אצל שמעון ע"י שיאמר אפשי, (ואף שאין מזה רא"י להלכה, מ"מ כבר נת' דהרא"ש ס"ל כרש"י).

עוד כ' התוס' בתוך דבריהם שאם קנה עידית באחרונה, ומכר העידית אין גובה מלוי משום דא"ל להכי טרחי לקנות עידית דמסתמא לא היה מגביהו עידית דהיה א"ל אי אפשי, ע"ש. וצע"ג ע"ז דמפורש בגמ' דין זה ונחלקו בו אב"י ורבא דאב"י היה סובר שיגבו מלוי וא"ל רבא מה מכר, ופלא מה שלא הזכירו התוס' הגמ', גם נתנו טעם אחר, ועוד צ"ע לפי"ז אפי' אי אב"י לא היו ס"ל לגבות מלוי משום מה מכר מ"מ נימא להכי טרחי, וצ"ל דל"ש להכי טרחי כשקנה אחרונה רק אם יש מה מכר דוק בזה, ואולי

שאינ יכול לדחותו לבינונית של לוי מ"מ יוכל להגבותו רק מזיבורית לפמשנת ברא"ש דכשגובה משמעון מדין הרחיק שעבודו אין יכול לתובעו עידית, א"כ ה"נ מועיל לומר אי אפשי כדי לעשותו כבב"א וגובה רק מדין הרחיק שעבודו ויוכל ליתן לו עידית, משא"כ לרש"י כיון שהבינונית אינה אצלו אין יכול לומר כלל אי אפשי וא"כ צריך להגבותו מעידית (ואף שמשמעות דעת רש"י נת' דגם כשגובה מדין הרחיק שעבודו גובה עידית, הרי האחרונים כ' דאין כן דעת רש"י עיי' אות הקודם) ודוק.

י. בהמשך דברי התוס' ולי נראה וכו' ע"ש ותוכ"ד שיש לחלק איזה שדה קנה שמעון מראובן באחרונה אם קנה עידית, ומכר ללוי בינונית, אז יוכל לגבות גם מלוי שהרי אלו היה הבינונית אצל שמעון היה אומר אי אפשי כדי לדחותו מעידית לבינונית, א"כ ה"נ כשמכרה ללוי יכול לומר אי אפשי ויהא הדין של רמז"ג, וס"ל לתוס' כאן ביסוד דשייך לומר אי אפשי כשדוחהו ללוי, כדעת רבי שכי' בתחילה (רבי היינו ר"י וה"לי נראה" הוא הר"ש משנ"ץ כנ"ד ר"פ מי שהיה נשוי על הגי' והפוסקים [בסי' קיט] קראו לדבר תוס' כאן דעת תלמיד), אבל אם קנה שמעון זיבורית באחרונה אז כשהבינונית היתה אצלו הרי לא היה אומר אי אפשי דאז היה צריך ליתן לו בינונית וני"ל יותר בתקנ"ח שישלם לו זיבורית, א"כ אף דעכשיו שמכר בינונית ניח"ל לומר אי אפשי כדי שיוכל לגבות גם מלוי, מ"מ יכול לומר לוי להכי טרחי דקנה בינונית שמסתמא לא היה גובה לך, וכמו בקנה זיבורית בגמ' דאמר' להכ"ט, ה"נ שייך טעם זה כשקנה הבינונית, (ועי' מהרש"א שפי' דבריהם משום מה מכר, וכוונתו לכאן דא"צ להכ"ט דאפש"ל גם מה מכר, אבל גם להכ"ט נכון) וכדעה זו פסק הטור בסי' קי"ט, ועיי' ברא"ש בב"ק דסתם כדברי רש"י דסוגיין בשטר א' ומשמע שאינו מחלק בין קנה זיבורית באחרונה לעידית,

שעבודי. וכ"ה בדברי מהרש"א על התוס',
והרעק"א בהגהותיו לשו"ע מציין דמהרי"ט
חולק ע"ז וגם החזו"א כ' שהדבר צריך
הכרע, שהרי י"ל דהרחקת שעבודי היינו
כשקנה כולן בב"א ולא השאיר אחרונה אבל
בקנה א' באחרונה כל השעבוד עובר על
האחרונה וזה אינה אצלו, משא"כ בקנה
בב"א כולן משועבדין אלא שדינו לגבות
בינונית, ודוק. ובפרט לדברי רע"א דבקנה
כולן גובה מעיקר הדין מכולם כמבוי באות
א'. ודוק.

כונת תוס' ג"כ משום מה מכר כדפי'
מהרש"א על דבריהם הקודמין, אך עכ"ז
פליאה עצומה שלא הזכירו דברי הגמ',
וצע"ג.

יא. עוד נקודה יש לברר מה יהא הדין אם
קנה שמעון בינונית באחרונה ומכר הבינונית
ללוי, דמלוי ודאי יוכל לגבות שאין לו שום
טענה לדחות, מ"מ יש לדון אם יוכל לגבות
משמעון, דלכאוי' יאמר לו לך אל האחרונה,
אמנם בסמ"ע (ק"י"ט סק"י) דכה"ג יוכל גם
לגבות משמעון משום דא"ל הרחקת

★ ★ ★

הרב נחום אברהם גולומב

המברך ברכה ארוכה בלי חתימה אם הוי ברכה לבטלה והמסתעף

ומלכות, והוכיח שכן הוא פשוט דברי הראשונים], ועיין דרכי משה שמכריע שלא לחתום בה מטעם אחר, וז"ל מטעם דספק ברכות הוא נקטינן לקולא, כי אין הברכות מעכבות, ע"כ.

דלכאורה יש לעיין בדבריו, דאין הכא נמי דמטעם ספק ברכות אין לחתום בה, הא מ"מ לצד הגמרא שכן צריך לחתום, א"כ מטבע ברכה זו ארוכה היא שבאה עם חתימה, ואם לא יחתום נמצא שלא בירך כלל, וגם ריש הברכה הוא לבטלה, וא"כ מטעם ספק ברכות להקל היה צריך שלא לברך כלל אף ריש הברכה, אלא לכאורה ראייה מכאן, שברכה שלא חתם בה מ"מ ריש הברכה אינה לבטלה, ולכן אף שסוף הברכה אינו מברך משום ספק מ"מ לא יפסיד משום זה ריש הברכה וצריך לברכו.

ושוב העירוני מדין ברכת בורא נפשות, שנחלקו הפוסקים אי חתים או לא, וכתבו ברכינו יונה שעל כן יחתום בלא שם, ומזה לכאורה ג"כ ראייה להנ"ל, שברכה ארוכה בלא חתימה לא היה לבטלה, אך שבט"ז שם כיאר הדין, שבתלמוד דידן איתא בלא חתימה, ובירושלמי איתא עם חתימה, ועל כן חתים בלא שם, א"כ אפשר לומר שמה שחתים בלא שם שהעיקר כתלמוד דידן שאינו חותם, ורק כדי לחשוש לירושלמי על כן חותם בלא שם וא"כ אף שנאמר שלירושלמי לא יצא כיון שחתם בלא שם, מ"מ העיקר כתלמוד דידן, ולפי"ז אין ראייה לגידון דידן במקום שספק לנו מן הדין אם חותם או לא.

וראיתי לפמ"ג על הט"ז הנ"ל, שדן על מאמר חז"ל שבמקום שאמרו להאריך לא יקצר, דהיינו שצריך לסיים שאם אינו מסיים לא יצא, [ובבורא נפשות אינו מסיים

ראיתי לדון בבירך ברכה ארוכה ולא חתם, אי ריש הברכה הוא לבטלה כיון שלא חתם, או לא היה לבטלה, אלא שלא גמר את כל הברכה כראוי, והמסתעף מהו.

ותחלה נביא דוגמא רחוקה, כגון שאכל מזונות כשיעור הנפסק שחייב לברך עליה ברכה אחרונה מעין שלוש, והתחיל לברך, ובאמצע הברכה רוצה להפסיק הברכה ולאכול עוד אם סתם, [או כדי לצאת עוד שיטות הפוסקים שלברך ברכה אחרונה צריך שיעור יותר גדול, [כגון שלא לילך בתו הנפח, או לחשב רק הקמח ולא שאר התערובות], האם אסור לו לעשות כן, דכיון שלא יחתום א"כ ריש הברכה היה לבטלה, ולכן עדיף שיחתום ברכה זו, כדי שזו תהיה עכ"פ ברכה כראוי ולא לבטלה, [שבאמת הרי אכל שיעור המחויב להלכה בברכה], או שמוותר לו להפסיק, וריש הברכה אף בלא חתימה לא היה לבטלה, [ויברך שוב ברכה ראשונה שאין לך הסח הדעת גדול מזה], ובגמר אכילתו יברך מעין ג' ויחול ברכה זו גם על אכילתו הראשונה, דהיינו שאף שעל האכילה הא' כבר יצא ריש הברכה, מ"מ החתימה יוצא רק בברכתו על אכילה הב', [ובסוף ננקט דוגמא קרובה מורכבת יותר].

וראייה לסברא זו דבלא חתם לא היה לבטלה, מדין מי ששכח לומר יעלה ויבוא ברי"ח בברהמ"ז, שמברך שנתן ראשי חרשים וכו', דנסתפקו בגמרא אי חתים בו כמו אם שכח יעלה ויבוא ורצה בשבת וביו"ט או שאינו חותם בה, ונחלקו הראשונים איך נקטינן, ופסק המחבר בסימן קפ"ח שאינו חותם, [ובביה"ל הביא דיעות שכיון שאינו חותם בה גם ריש הברכה אומרו בלא שם ומלכות, אך נקט שמ"מ ריש הברכה בשם

ספיקא משום מחלוקת הפוסקים, ולא משום שפסקינן כבבלי, דמשמע שאין זה משום מטבע חדש, אלא משום ספק על החתימה גרידא, ולא איכפת לן משום הפתיחה כלל, וכן משמע בב"ה"ל הנ"ל שמה שאינו חותם אינו שייך לפתיחה, דמכל הנ"ל משמע, שאין זה משום מטבע חדש שקבעו הפוסקים שתבוא בלא חתימה, אלא כדברינו שכדי שלא יהיה תחילת הברכה לבטלה, אין שייכות חתימת הברכה, שאף אם היה צריך לחתום ואינו חותם לא הוי לבטלה תחילה הברכה.

וגם זה נראה, בנידון שהבאתי בלא סיים ברכת עה"מ ושוב אכל ובירך אז כראוי, שאף אם נאמר שריש הברכה אינו לבטלה אף שלא חתם, רק שלא יצא כל הברכה כראוי אלא ריש הברכה, שאח"כ כשמברך שוב עה"מ כראוי על מה שהמשיך לאכול, אם בעה"מ זה שמסיימו כראוי מתקן גם מה שהחסיר בעה"מ הראשון, דאפשר לומר שכיון שבעה"מ הראשון יצא ריש הברכה בלא הסיום, שוב אינו יכול לחקן הסיום כמה שמסיים עה"מ השני, שכבר יצא ברכה זו בלא סיום, [וכן סבר ת"ח אחד] אך שנראה שאינו כן, שמה איכפת לן כמה שכבר יצא חלק הראשון, כיון שבפעם השני מסיימו כראוי, יכול לצאת מה שהחסיר קודם לכן.

וקצת סמך לזה מסימן ר' מאחד המפסיק לשנים לזימון, שלפסק הרמ"א צריך לשמוע עד הון את הכל, ואח"כ אם לא המשיך לאכול מתחיל מ"נודה לך" שברכת הון יצא מהמוזמן, אבל אם כן המשיך לאכול כשמברך מתחיל מריש ברהמ"ז, והנה דיש דיעות שברהמ"ז ברכות מעכבות זו את זו, ועל אכילתו הא' כבר יצא ברכת הון, ורק היה צריך לגמור שאר הברכות, ואפ"ה כשמברך שוב ואומר כל הברכות על הסדר, משלים מברכה השניה גם על אכילתו הראשונה, אף שברכה הראשונה כבר יצא קודם לכן, אך שזהו סמך בעלמא, דאפשר דכאן סוף סוף הם ברכות אחרות, וצ"ב.

שהעיקר כהבבלי (וכמו שכתבנו לעיל), ומה שמסיים בלא שם לא הוה ע"י כן כברכה ארוכה עיי"ש]. דלכאורה להפמ"ג אם אינו מסיים הברכה לא יצא והכל לבטלה, ודלא כדכתבנו לעיל, אך זה אינו, דכוונתו שלא יצא הברכה כתיקונה עם החתימה, אך אפשר שיצא מחלק הראשון של הברכה, וחלק זה אינו לבטלה, וכדברי הדר"מ דלעיל, ובדבריו מוכח כדברינו שאף שלא חתם הברכה, יצא מריש הברכה.

ות"ח ומורה הוראה חשוב ישב שאין להוכיח מדינים אלו לשאר ברכות ארוכות, שבברכת שנתן ראשי חדשים אחר שנסתפק בגמרא ולא הופשט, ומפני הספיקא כתבו הפוסקים דאין לחתום, נעשה מטבע ברכה זו כפתיחה בלא חתימה, ולכן יצא בזה ולא הוה לבטלה, משא"כ בשאר ברכות ארוכות שפשוט בגמרא ובפוסקים שבאים כפתיחה וחתימה, אם לא יחתום לא אמר כמטבע חכמים ולא יצא כלל הברכה, והוה הכל לבטלה.

ונראה שאין צריך להוכחות להפריך זאת, שזה פשוט שהפוסקים לא טבעו מטבע הברכות, וכל מקום רק נחלקו מהו המטבע הקדום, וכיון שכן אם נאמר שבלא חתם בברכה עם חתימה לא הוי ברכה כלל, לא היו הפוסקים אומרים כאן שמספיקא יברך ולא יחתום, שלצד שצריך לחתום אם כן בלא חתם אינו ברכה כלל והוי לבטלה, אלא ע"כ שברכה שלא חתם ג"כ הוי ברכה, אך שלא יצא כל הברכה.

והנה מפמ"ג ודאי מוכח כן, שכתב שמה שאין מסיימים בבני"ר בשם כהירושלמי, משום שלהבבלי אינו חותם, ואם איתא לימא שמשום ספק לא יחתום, ונעשה מטבע חדש שקבעו הפוסקים, אלא ע"כ שאינו כן, שלהצד שהברכה באה עם חתימה אין כח בפוסקים לחדש ברכה בלא חתימה, וכן לסברת הדר"מ שמה שאין חותמים זהו משום ספק ברכות להקל [וסברא זו נמצא גם בשו"ע הרב שם, וכן משמע שגם בבבוא נפשות סובר כן, שאינו חותם בשם משום

אכילה שניה, ובזה יוצא על הברכות שלא בירך באכילה הראשונה].

וכן כתפלת י"ח אפשר לרדן אם בירך כמה ברכות והפסיק, אם יוצא עכ"פ בברכות הראשונות שהתפלל, [ונפ"מ למעשה כגון באופן שהוא הש"ץ, והקהל כבר גמרו, ורוצה להתחיל בחזרת הש"ץ, אם נאמר שמה שכבר התפלל אינו לבטלה, ומה שהחסיר בתפלתו ישלים בחזרת הש"ץ].

ועל כל הנידונים דלעיל אפשר לרדן אם מותר לעשות כן לכתחלה עם סיבה מיוחדת, [וכגון כאחד שמפסיק לשנים שמחויב להפסיק לשנים, אך לא חייבהו לגמור ברהמ"ז, אף שאינו רוצה לאכול יותר, או בברהמ"ז כיון שרוצה לאכול יותר, או כתפילה משום טירחה דציבורא, וכדומה], או שרק כדיעבד יכול לעשות כן, ואי מה שאמר בתחלה הוה לבטלה או לא, ואם ואיך יכול להשלים החסר לו.

ואת לומדי התורה ומורי ההוראה אשאל להורות בהנ"ל, לידע הדין וליישב הראיות כל דבר על מקומו.

שוב נראה למצוא אופן שיותר נודע דיון זה, באופן שהתחיל עה"מ ולפני שחתם גאנט והפסיק, אם יכול לחזור שוב ולברך דאם נאמר שריש הברכה יצא אפשר דשוב אינו יכול לחזור ולברך הברכה מתחלה, כיון שכבר יצא בפעם הראשונה, ולחתום בלא פתיחה ודאי א"א [וכן שאם משום זה ירצה לאכול עוד ולברך, ולצאת גם על החתימה שמקודם לכן, אם באמת יצא על הפתיחה], דאולי אפשר לומר שאף שיצא מחלק ראשון, כיון שלא גמר הברכה עם החתימה יש עליו חיוב ברכה, ועל כן יכול שוב לברך מתחלה כראוי.

וכעין הנידון דלעיל לכאורה אפשר גם לרדן בברהמ"ז, אם מברך רק שני ברכות אם יוצא לפחות משני ברכות הראשונות, ולכאורה ראה שיצא כמו שהבאנו לעיל מאחד שהפסיק לשנים, שלדעת הרמ"א יצא בברכה ראשונה, אף שלא המשך את שאר הברכות, אף אם נאמר שברכות מעכבות זו את זו, [ונפ"מ למעשה, אם באמצע ברהמ"ז רוצה להוסיף ולאכול, אם מותר להפסיק אחר שני ברכות ונאמר שאלו אינם לבטלה, ואחר אכילתו יברך מתחלת ברהמ"ז על



הרב יוחנן ברד"א בריוול

בגדר שיעבודו של ערב

ולכאורה היה מקום לפרש דברי הרא"ש כך: דבתחילת הסוגיא למדו דערב משתעבד בלא קנין מטעם אחר, [וכמשמעות הסוגיא שלא הביאו טעם זה דבההיא הנאה על דברי רב הונא המוקדמים שאמר מנין לערב המשתעבד וכו'], אלא אחרי שהוקשה לו דהא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא וערב משתעבד לכן הוצרך לחדש הסברא דבההיא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה, שוהיה בעצם סברא על גוף ענין ערב דמשתעבד בלא קנין, ובזה גם מתיישב דהוא ג"כ סברא שלא יהא בו משום אסמכתא.

אכן, עדיין קשה דלכאורה נסתר משנתו של הרא"ש, דהנה יעוין במחנ"א הל' רבית (סי' י"א) שהביא מדברי התוס' (ב"מ ע"א ע"ב ד"ה ומצאו) והטור (יו"ד הל' רבית ריש סי' קס"ח) שמבואר בדבריהם דחייבא דערב הוא דכיון שהוציא המלוה ממון על פיו חשיב כאילו הגיע לידו אותו ממון, וכ"ה לענין קידושין דאמר' בגמ' (קידושין ז' ע"א) דאם אמרה תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב דהיינו משום דחשיב כאילו הגיע אותו מנה לידה, שכן דימו אותו התוס' שם לגמ' זו, וכן דייק המחנ"א מלשון הטור (אעה"ז סי' כ"ט) שכתב "אל תן מנה לפלוני ואקדש אני לך ונתן ואמר לה התקדשי כמנה שנתתי לפלוני ה"ו מקודשת", ומדלא איצטרין שיאמר לה שמתקדשת בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך (כמוש"כ הרשב"א בקידושין שם והרמב"ם בפ"ה מהל' אישות הכ"א) מזה מבואר דס"ל דחייבא דערב הוא לאו משום דבההיא הנאה דקא מהימן ליה הוא, אלא עצם זה שהוציא ממון על פיו חשיב כאילו הגיע אותו ממון לידו (ודלא כהריטב"א שהבאנו לעיל שכ' בב"ב דודאי לא נשתעבד אלא משום ההיא הנאה, וכ"כ בקידושין שם), והא דמבואר בסוגיין דבעינן לסברת ההיא הנאה דקא

בגמ' ב"ב פ' גט פשוט (קע"ג ע"ב), א"ר הונא מנין לערב דמשתעבד (באמירה בעלמא בלא קנין, רשב"ם), דכתיב אנכי אערבנו וכו'. ועוד שם, אמר אממר ערב דמשתעבד מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי, לר' יוסי דאמר אסמכתא קניא ערב משתעבד לר' יהודה דאמר אסמכתא לא קניא ערב לא משתעבד, א"ל רב אשי לאמימר הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא וערב משתעבד, אלא אמר רב אשי בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה, ע"כ.

וברא"ש שם (סי' מ') איתא בזה"ל: אמר רב אשי הא דערב משתעבד בלא קנין היינו משום דבההיא הנאה דקמהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה, עכ"ל.

וע"ז דהא בגמ' מבואר דרב אשי בא לבאר אמאי אין בערב משום אסמכתא, ולא בא כלל לבאר אמאי משתעבד בדברים בעלמא בלא קנין, וכמו שאמר בפירוש הא מעשים בכל יום וכו' וע"ז מסקי' אלא אמר רב אשי וכו', והא דמשתעבד בלא קנין זה שקיל וטרי הגמ' לעיל מיניה בדברי ר"ה וע"ז לא אמר רב אשי כלום.

ואף שידוע הוא שיטת הריטב"א שם שלמד דהיינו טעמא ג"כ דמהני בלא קנין, מ"מ לא פירש דרב אשי חידש דבר זה, אלא כתב דאף מעיקרא הכי סברין דערב דמשתעבד בדברים הוא משום ההיא הנאה דקמהימן ליה (והא דהוצרכו לדרשות צ"ל דמהפסוקים נלמד דהנאה זו חשיבא הנאה לקנין), ורב אשי חידש דמשום ההיא הנאה "גמר" ומשעבד נפשיה כאילו קיבל המעות ממש לטובתו ואין בו ג"כ משום אסמכתא, עיי"ש. אבל מה שנראה בדברי הרא"ש לכאור' דר"א בא ליתן טעם הא דערב משתעבד בלא קנין, זה אינו מוכן כלל וכמבואר.

עצמו הוי אסמכתא אבל כל שתולה בדעת אחרים ל"ה אסמכתא, וע"ז הק' שם בזה"ל: "ואי קשיא לך א"ה היכי אמרינן לקמן לר' יהודה דאמר אסמכתא לא קניא ערב לא משתעבד אלא משום ההיא הנאה דמהימן ליה (הא ערב תולה בדעת אחרים הוא), י"ל שאני התם משום דעביד איניש דפרע חוביה ואנן סהדי דאהכי סמך מעיקרא (וכטועה) [וכתולה] בדעת עצמו דמי, ועוד דמימר אמר וכו", ואח"ז הוסיף בזה"ל: "תדע (לכלל הנ"ל דדוקא בתולה בדעת עצמו הוי אסמכתא) דהא ערב דלאחר מתן מעות דליכא הנאה דמהימן ליה ואעפ"כ קנו מידו משתעבד, ואילו אסמכתא גמורה שהתנה על עצמו לא קניא עד דקנו מיניה בב"ד חשוב בביטול זכוואתיה כדפרוש רבינו הגדול ז"ל, שמע מינה ערב לאו אסמכתא גמורה לפי שאין הכל תלוי בדעת עצמו, עכ"ל.

ועפ"ז י"ל שפיר בכונת הרא"ש, דבאמת טעמא דחויבא דערב ס"ל דהוא משום דהוציא ממון על פיו, וזה לא משתעי בב"ב, ורב אשי לא בא אלא ליישב אמאי אין בו משום אסמכתא כמו שמוכח להדיא לכל המעיין בגמ', אלא מכיין שברור היה להרא"ש דערב לאו אסמכתא מעליא וכדמוכח מסוגיית הש"ס להלן דמהני קנין לזה וכמש"כ הרמב"ן, לכן כשהביא דברי רב אשי כתב בזה"ל "אמר רב אשי הא דערב משתעבד בלא קנין היינו משום דבההיא הנאה וכו'" והיינו דלולי זאת היה חסרון דאסמכתא (כמוכח בגמ' ולא חש לבארו כיון שהביא רק דברי רב אשי ולא דברי אמימר שקורם לזה ודו"ק), אבל אם יהיה הערכות בקנין אז לא נצטרך לסברת ההיא הנאה, (ותידוק ג"כ של"כ טעמא דערב משתעבד וכו' אלא הא דערב משתעבד וכו' ולכן יש לפרשו באופן זה), וק"ל.

מהימן ליה, היינו רק להוציא מידי אסמכתא וכפשוטו הסוגיא [כן ביאר המחנ"א (בהל' ערב סי' א') בדעת הרמב"ם (פי"א מהל' מכירה קט"ו), והביא שכן נראה מדברי הר"ן בכתובות (דף ס"א ע"א מדפי הרי"ף סד"ה והכא), וכ"כ הרע"א מנפשיה (בתשו' חרשות אהע"ז סי' ז')].

והנה, מקורו של הטור באהע"ז לענין קידושין מדין ערב הוא מדברי הרא"ש שם (סי' ז') שכתב ג"כ כאותו הלשון, וכן בשו"ת הרא"ש (כלל ק"ח סי' י"ג) הביא ג"כ דברי התוס' בב"מ הנ"ל לענין ריבית וכתב שם דברים מפורשים "דמתחייב כמה שהמלוה נותן ללוה על פיו חשבינן כאילו נותנו ליד הערב", והוא לכאורה סתירה מוכחת למה שמבואר בדבריו בסוגיין דהטעם דמהני הוא ג"כ משום ההיא הנאה דקא מהימן ליה.

והנראה לומר בעזה"י"ת בביאור דברי הרא"ש בסוגיין, דהנה אסיקנא בגמ' (קע"ו ע"ב) דערב לאחר מתן מעות קניא אבל מ"מ בעיא קנין, וטעמא דשאני מערב כשעת מתן מעות הוא משום דלא על אמונתו הלווה (עי' במתני' קע"ה ע"ב וברשב"ם שם), ולכאורה תמוה מאד דאם לא על אמונתו הלווה א"כ מה יועיל שיעשה קנין הא בסוגיין מבואר דאי לאו בההיא הנאה דקא מהימן ליה איכא חסרון משום אסמכתא, ואסמכתא לא מהני אף עם קנין אי לאו היכי דקנו בב"ד חשוב (כדאיתא בגמ' נדרים כ"ז ע"ב).

ועי' בסמ"ע (סי' קכ"ט סק"ד) דמשום ק"י זו כתב דגם בערכות לאחר מתן מעות יש קצת הימנות והנאה ומש"ה גמר ומשעבד נפשיה, אולם בש"ך (שם סק"ד) כ' דלק"מ דבערכות אין בו אסמכתא גמורה, ומקורו הוא מדברי הרמב"ן בסוגיא דאסמכתא (לעיל קס"ח ע"א) שכתב שם דדוקא כשתולה התנאי בדעת



בירורי הלכה

הרב יעקב שלמה מוזסון

בענין הזריקות לעופות בזמנינו

למטה מחצי השוק ששם המקום של צומת הגידין ושמה יקרע הגידין. ובפרט בתרנגול בן יומו שהשוק קצר מאד ואם יסטה וירד בקל יכול לפגוע במקום צומת הגידין.

ואחרי שביקרתו בלולים של התרנגולים בשעת עשיית הזריקות בחודש אב דהאי שחא ואינו דומה שמיעה לראיה, נתעורר הנקודות דלהלן בעזרה"ת.

לפני כשלושים שנה כשנתעורר השאלה על הזריקות בעופות ערך בעל שו"ת מנחת יצחק תשובה (ח"ו סי' נ"ג) וחיפש כחא היתרא לאכול עופות שיש בהם ספק שמא קיבלו זריקות והתיר מעיקר הדין משום שרוב עופות לא מקבלים זריקות וגם המיעוט שמקבלים זריקות אין המומחים מנקבים עד החלל להטריף כדין מחט הנמצא בחלל בסי' נא, ויש ס"ס גרוע - שמא לא ניקב עד החלל ואח"ל ניקב עד החלל שמא לא ניקב באיברים פנימיים וכדברי הרמ"א וש"ך שמתירים ס"ס בספק חולי ספק מחט ואח"ל מחט שמא לא ניקב אברים הפנימיים ה"ה כשודאי ניקב במחט אבל ספק אם ניקב עד העומק יש להתיר עם ס"ס וכמוש"כ הכרו"פ שם בסי' נא, ולא חיישינן לזה שאין הס"ס מתהפך שדעת הכו"פ להקל בס"ס שנתהפך במקום הפס"מ (בסי' ק"ו בבית הספק) וכל זה גם דלא כדברי הט"ו סי' נא (וסי' מט) שהטריף בספק חולי ספק מחט שדעתו שאם ניקב לחלל קרוב לודאי שניקב

כידוע כל העופות - תרנגולים והודים מקבלים זריקות לפעמים החל מיום לידתם למנוע מחלות שונות. מכיון שהזריקות עם מחט במקומות שונות בעוף יכולים להטריפם או עכ"פ להגיע לחלל - ומחט שנמצא בחלל מטריף שמא ניקב א' מאברים הפנימיים. לכן הונהג במערכות הכשרות להשגיח על הזריקות, ההשגחה הוא להורות לעכו"ם המזריקים את המקומות המותרים להזריק בעורף, כחזה, ובחצי עליון של השוק שבמקומות הנ"ל אין אפשרות למחט לחזור לחלל ולהטריף, בשעת הזריקות מסתובבים כעשרה עכו"ם בין אלפי עופות בלול ומזריקים במחט במהירות מופלגת וברגע כמימריה נותנים את החיסון לכל תרנגול, ברור שהמשגיח לא יכול להשגיח על כל זריקה וזריקה ומסתמכים על האומנות ידים של המזריקים על סמך אומן לא מרעי אומנותיה, וכדרך כשר ודם המשקיף על מעשיהם יראה שלפעמים לא מצליחים להזריק בדיוק בצורה הנכונה והמזיק מתגלש, ושוב מנסים פעם שנית להזריק במקום הנכון בצורה הנכונה, ונתעורר השאלה האם יש מקום לחשוש לכתחילה שמא יזיוו ידם וידקרו במקום שיכול להטריף כגון כחזה שבמקום להזריק בעובי החזה ידקרו במקום בבטן שהעור דק והמחט יחדור לחלל, או במקום להזריק בעורף יזיוו בטעות לכיון הסימנים וידקרו אותם בטעות, ובכוש נחשוש שמא יזיוו

לא נכנס בעומק שיש מקרים שדוקר בעומק ואין עיניו שם לראות מעשיו ולא שם לכו למציאות אפילו אם היה ישראל עם כל הנאמנות אבל אי אפשר להעיד בדרך שנשטר מעיניו (זה לכאורה כוונתו ע"ש ולהלן מה שהקשה העמק שאלה).

וכבר העירו ההחת"ס בעצמו בסי' כא הביא דברי הפמ"ג סי' מו שפ"ד סק"י שאומנים שדוקרים במחט לסרס התרנגולים לא מרעי אומנותיה ולא חוששים לנקיבת מעיים ולכן התיר בנידון של הקזת דם מבהמות ע"י קשירת עורק ראשי שליד הסימנים ודוקרים העורק ע"י אומנים שלא חיישינן לנקיבת סימנים.

ובשו"ת שבט סופר סי' כג כ' לחלק בין המקרים שבסי' קכב לא איכפת לגוי לדקור הריאה שעיקר כוונתו להשמין העוף ע"י זריקות בכנפיים ומיד למוכרו לשחיטה, משא"כ בסי' כא דיבר בהקזת בהמה חולה שכל כוונתו לרפאות הבהמה ונזהר מלפגוע בסימנים וכן בציור הפמ"ג שרוצה לסרס התרנגולים ולא למוכרם עכשיו בשחיטה, ובשו"ת אמרי אש סי' כד כ' שבציור של החת"ס בסי' קכב אין הגוי נזהר מלדקור בעומק שאין הוא יודע שמתחת הצלעות יש הריאות שהם חיותו של התרנגול שהרבה לא בקיאות בריאות של עופות וחושבים שהוא חתיכת בשר שושנה אדומה, ויש להוסיף לאידך גיסא משא"כ בציור הפמ"ג כל גוי יודע שאם מנקב במעיים התרגול מת מיד שנפתח הסתום ואי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת. וגם בהקזת הדם כל גוי יודע שדקירת הסימנים הורג הבהמה, ובסי' לקוטי הערות לשו"ת חת"ס (לגאון ר' יששכר דוב גולרשטיין וצ"ל) כ' שדברי החת"ס בסי' כא מאוחרים מהשו"ת בסי' קכב בשלושים שנה, ולכן נאמר שהחת"ס בסי' קכב העלים עיניו מהפמ"ג ורק אח"כ זכר ממנו ולכן הזכירו בסי' כא. והוא דוחק גדול שנעלם מעיני החת"ס פמ"ג מפורש, וגם אם נעלם הפמ"ג היה לו להזכיר בסי' כא את כל הטענות שערך בסי' קכב להטריף ולדחותם כדי

באיברים פנימיים ויש פוסקים שחששו לדבריו שלא בהפס"מ וגם יש פוסקים שחלקו על ס"ס של הכו"פ לא רק מטעם שאינו מתהפך אלא גם מטעם שנקרא ס"ס משם אחת, שהכל ספק אחת האם המחט ניקב באבר פנימי או לא - וכל זה כלול בקיצור בדברי החת"ס סי' קכב - והחת"ס בעצמו החמיר למעשה בנידון שלו כשיש מיעוט המצוי שחייבים לבדוק הריאות ולכן כל ההיתר של המנח"י רק מעיקר הדיון כדעבד כל זמן שלא יסודר הענין.

עוד כ' המנח"י שאם מזריקים רק בשוק אין שום שאלה וכל השאלה רק בוריקות במקומות שמטריפים כגון בצואר או באיזור חלל הבהמה - ולא חשש המנחת יצחק שהיד יזיז ממקום הירך לתוך צומת הגידין - רק אח"כ בשו"ת מנח"י (שם סי' נה) כשדיבר על זריקות הודו בן יומו שהירך קטן מאד ועלול להגיע לתוך מקום צומת הגידין היתר רק ע"י בדיקת צומת גידין.

ומה שיש לדון במציאות היום שהרבה מומחים נותנים חיסונים לאלפי עופות תוך זמן קצת בזריזות מופלאה והזריקות נותנים תוך העורף או החזה או הירך מחצי עצם ולמעלה והמשגיחים אינם מצליחים לעמוד על מעשיהם כל עוף ועוף בנפרד ובעינינו אנו רואים שהיד של המזריק זו מפעם לפעם כדרך בשר ודם ויכול לדקור בטעות במקום המטריף, האם הפוסקים הקודמים ומנח"י בכללם היו מתירים לכתחילה לשחיטה מהודרת או לא.

הנה, החת"ס בסי' קכב לא הזכיר בכלל סברת "אומן לא מרעי אומנותיה" בנידון של זריקת מחט תחת כנף העוף וכ' ב' טעמים לאיסור שפילו נאמן לגוי כמו לישראל אבל כאן אינו נאמן שהוי מילתא דלא רמיא עלה ולא אדעוניה כיון שאין לגוי שייכות לדיני טריפות אע"פ שרצון הגוי להזריק במקום הנכון בכנף ולא לדקור לעומק תוך הצלעות אבל לא רמיא עלה שפיר ויכול להיות שנכנס המחט יותר בעומק, ועוד טעם לאיסור שאין אפשרות לגוי להעיד שהמחט

קכב, ולא כמו שציינו במהדורה החדשה של שו"ת דברי חיים לסי' כא) אך כבר הורה זקן הגאון בעל חו"ד עכ"ל הק'. - (ומשמע שהבין שהחת"ס בסי' קכב חולק ע"ד הפמ"ג ולא כמו שהבין בשו"ת שבט סופר הנ"ל רצ"ע). ועל מש"כ החת"ס שמילתא דלא רמיא עלה לאו אדעתא כתב בשו"ת עמק שאלה שתלוי במחלוקת הצמח צדק סי' ס"ה ועבודת הגרשוני סי' ע"ט שדעת עב"ג באשה שעשתה בדיקה לנקיות בעלמא תוך ה' ימים לראייתה ואח"כ ראתה כתם בהתחלת ז' נקיים ודעת המחבר ורמ"א שאין תולין כתמים ג' ימים ראשונים ועכ"ז אפשר להתיר שכבר עברה ג' ימים מבדיקה שבתוך ה' ימים לראייתה, אע"פ שלא נתכוונה לבדיקה של איסור והיתר אלא לנקיות בעלמא, נאמנת לומר שהבדיקה היתה נקיה, והצמח צדק חלק ע"ד וכ' שאינה נאמנת שאע"פ שכוונתה לנקות ואומרת שהבדיקה היתה נקיה כיון שלא כיונה לבדיקה המתרת או אוסרת לא דייקא שפיר ודעת הסר"ט סי' קצו סקל"ג (ופ"ת סק"י) להקל כדעת עב"ג, א"כ ה"ה לעב"ג יש נאמנות לומר שדייקו בזריקה ולא העמיקו המחט. (והוסיף העב"ג שאע"פ שדוקרים כמה פעמים במחט לעשות הטיפול אבל נזהרים לא לדקור בעומק).

והוסיף העמק שאלה שלכאורה גם לעב"ג אין להאמין לגוי שאין לו נאמנות והעב"ג לא התיר אלא במעידה שבדקה כדין ולא חיישינן לטועה בדדמי שלא רמיא עלה, א"כ בלי נאמנות הגוי עדיין יש לאסור גם לעב"ג שמא לא דייק - וכן רמז החת"ס בשו"ת, אבל לדינא כ' שיש להתיר שעצם הענין שהגויים האומנים מדייקים ומכוונים די להתיר בצירוף החזקת כשרות של כל עוף, שחזקה עדיף מאמירת כרי כמו שהוכיח מגמ' מפורשת והחזקה הוא במקום החובה לנאמנות. וכיון שכל האומנים מדייקים אין כאן אפילו ריעותא בחזקת כשרות דמעיקרא ולכן עפ"ד עב"ג שנחשב כמילתא דרמיא עלה אע"פ שלא מכוונים לדיני אר"ה יש

לפרש דברי הפמ"ג ולקבלם לדינא, שאין זה הדרך להתחרט מדברים מוצקים שנאמרו בהוראה למעשה, על פי דברי הפמ"ג מבלי להפריך דברים הראשונים. ולכן, מסתברא כהשבט סופר ומי בקי בחת"ס כנכדו הגדול ממשיך דרכו וממלכתו הק'. ולפי דבריו דוקא במקרה ההקזה או הדקירה לסרסו יש לסמוך על אומן לא מרעי אומנותיה שעיקר מטרת הגוי לרפאות הבהמה. ונזהרים ביותר שלא לנקוב במקום אחר וגם טענת החת"ס בסי' קכב שאין אפשרות להעיד על דבר הנעלם מעיניו צריך לדחוק שבסי' כא נזהרים לתפוס העורק הראשי להקזה בצורה שאין המחט יכול ליכנס לסימנים בלי לדעת, וכמו דמפורש בסי' כג וסי' לד במי שתפס הקנה וחותכו במקצת שלא חיישינן לנקיבת הוושט. וסמכו גם בלי אמירת דברי של הגוי שלא ניקבו כיון דמתכוון לרפאותו ולא לשוחטו, (עי' שו"ת עמק שאלה לגה"ק מהורנטסייפלע ז"ע סברא זאת תו"ד) וכן צ"ל בציור הפמ"ג שלקחו מחט קצר שאינו יכול לנקוב בעומק במעיים כי כוונתם להחיות התרגול ולא להורגו ולכן נזהרים מראש לערוך הזריקות בצורה יעילה ביותר שלא יהיה חשש למיתת התרגול, משא"כ בסי' קכב בדקירת העוף תחת כנפיו להשיניו ולמוכרו מיד לשחיטה ומטרת הזריקה רק להשמינם כדי לשוחטם, (ומתורץ קו' העמק שאלה ע"ד החת"ס הנ"ל בסי' קכב שכ' שאין אפשרות להעיד על עומק הדקירה כי אין עיניו שם, והקשה מדין המפורש בשו"ע של תופס קנה וחתך עיי"ש ולפי הנ"ל מתורץ).

ובשו"ת עמק שאלה סי' טז הרתיב בכל דברי החת"ס סי' קכב וגם חלק לדינא על פסק החת"ס והתיר בהפס"מ התרנגולים שקיבלו זריקה תחת הכנף להשמינם. גם בשו"ת דברי חיים (ח"ב סי' לג) כ' שאם החשש רק שמא המחט הגיע לחלל יש לסמוך על המתירים (פמ"ג) כסירוס בעופות משום דאוקי אומן על חזקתו, הן אמת שבחת"ס קיאה בהיתר זה, (וכוונתו לסי'

ממקום למקום ואפשר שהטריף בדקירה בטעות.

א"כ לא מיבעיא לחת"ס שיש להחמיר בנידון דיריה כמו שהחת"ס עצמו צידד והסיק לאיסור בוריקות שנעשו על ידי אומנים אלא גם לחולקים ע"ד החת"ס וגם לפמ"ג הנ"ל בסי' מ"ו שמקיל בוריקות של סירוס י"ל שבמקרה שלנו גרע שבלי כוונה עלולים להזריק במקום המטריף שאי אפשר ליוזר בוודאות מוחלטת במהירות מופרזת א"כ אזיל חזקת אומן לא מרעי אומנותיה ונחשב לריעותא בחזקת כשרות של העוף וחייבים לבודקם לנבך - ואי אפשר לבדוק.

ועדיין אפשר להתעקש שאין להחמיר במיעוטא דמיעוטא להיות ריעותא בחזקת כשרות, אבל הדברים לא ברורים ולכן יש חיוב להמעיט המהירות של המזריקים ואז אפשר להקל על פי החולקים על הפסק של החת"ס ומתירים הזריקות תחת הכנפים ואפשר שאז גם לחת"ס יש לצדד להקל שכיון שבמקום שדוקרים אין מציאות שהמחט יטריף שאין די אורך במחט לדקור כל עובי החזה וכן בוריקות בעור אי אפשר ליכנס עד הסימנים וק"ו בוריקות בעובי הירך שאין שם שום אפשרות להטריף גם כשמזריק בעומק, משא"כ בצניור החת"ס היה אפשרות למחט ליכנס קצת יותר בעומק ולפגוע בצלעות ובראות שתחתיים כמו שמפורש בדברי החת"ס - ואם הדברים כנים יש להקל גם בלי הפס"מ אע"פ שבוריקות תחת הכנפים לא הקיל העמק שאלה אלא בהפס"מ.

ושחיטה למהדרין יש להדר שהמשגיח יראה בעיניו כל זריקה וזריקה שנעשה בתרנגולים ואז יאכלו ענויים וישבעו.

להתיר עכ"פ בהפס"מ בנידון החת"ס (ומה שהמשיך להקשות על סברא השניה של החת"ס שאין אפשרות לדייק, כבר כתבתי מקודם שבכוונה מתורץ דבריו עפ"ד שו"ת שבט סופר ואמרי אש).

אבל, כל זה לא יעלה ארוכה למקרה שלנו שמזריקים במהירות נפלאה אלפי תרנגולים, שאע"פ שההוראה להזריק בירך בחצי העליונה, וגם בחזה ובעורף, ואורך המחט אינו יכול ליכנס תוך כל עובי החזה ועורף להגיע לחלל או לסימנים, אבל המציאות הוא שנכשלים מפעם לפעם בניסיונם לדקור בפעם הראשונה והיד גם עלול להתגלש לימין ולשמאל למעלה ולמטה כדרך כל בשר ודם אפילו אומן מופלא שעובד במהירות נפרזת, ואין אפשרות להשגיח על כל זריקה של כל עוף וכל ההסתמכות על עצם מציאות המשגיח בשטח הענק, ומה יועיל כל הסברות של מירתת ע"י יוצא ונכנס במקרה של סטייה קלה שבטבע בן אדם שנעשה בלי שום כוונה להכשיל ישראל ואין לצרף חזקת חיים בתרנגולים שממשיכים להטיל ביצים - ע"פ מש"כ בשו"ת דברי חיים ח"ב סי' לג - שיש לחשוש שהמיעוט שמתים מתמותה רגילה קבלו זריקות במקום המטריף והרוב שחיים קבלו זריקה במקום הנכון (אך בסי' כא הזכיר החת"ס חזקת חיים שדעתו שבהקזה אף בהמה לא נדקר בסימנים א"כ מסייע שפיר חזקת חיים.

ויש ללמד זכות ולומר שמכיון שההוראה לדקור במקום הנכון אין להעמיד ריעותא ולומר שנטה ממקום למקום בכחינה של אין מחזיקין ריעותא ממקום למקום המוזכר בגמ' מס' נדה ובפוסקים.

אבל, לקושטא דמילתא גרע שסו"ס המציאות הוא שיש מיעוט עופות שהיד זו



הרב אליעזר רוט

הדליק בטעות נ"ח של חבריו, ולאחמ"ב נתן לחבירו להדליק בחנוכה שלו והמסתעף

שאלה:

בחורי ישיבה הניחו את החנוכה הנמצאת בתוך בית חנוכה בארון המצוי בפתח הישיבה, ובטעות הדליק ראובן את הנרות שהיו בתוך בית חנוכה של שמעון שהיה דומה לו. ולאחמ"כ הגיע שמעון והעמידו על טעותו. ונסתפקו אם ראובן יצא בהדלקתו. - ואמר ראובן המדליק לשמעון, שידליק בחנוכה של ראובן שעורנה טרם הדלקה, והביא שמעון כוסיות למזוג לתוכן שמן, ושפך ראובן השמן לכוסית שבתנוכה ושמעון הדליק. וגם בזה נסתפקו, דשמא החנוכה היא כליו של לוקח ברשות המוכר שהרי בית החנוכה שייך לראובן ואינו נתון לשמעון אלא רשות להניח את הכוסיות שהשמן בתוכן, ואת החנוכה, והר"ז כליו של לוקח ברשות מוכר דקיי"ל (בחו"מ סי' ר' ס"ג) דאינו קונה אע"פ שראובן שפך השמן לכוסיות.

תשובה:

ועכ"פ חזינן דכל הנידון בזה הוא משום מהבב"ע וא"צ שיהא שלו ובגד"ד אין חסרון של מהבב"ע מכיין והוי כשוגג ועיין מהרי"ט אלגזי (פ"ח דבכורות אות ס"ה סק"ו) דבשוגג פסלינן. אמנם האמרי בינה ח"ד אהע"ז בעינן מהב"ע, וחי' חת"ס סוכה (ל'). ומהר"ם שיק אור"ח סי' רצ"ה והמהרש"ק בשו"ת שנות חיים סי' רנ"ז, וחמדת שלמה סי' כ"ט, דבשוגג לא פסלינן מהב"ע, וה"נ בגד"ד הו"ל שוגג. - וגם י"ל דמכין שלא משך החנוכה אלא רק הדליק בה אין כאן מעשה גזילה אלא הו"ל מזיק. וממילא יל"ד דהו"ל מהב"ע מחמת איסור מזיק ותליא במקור איסור להזיק. עי' קה"י (ב"ק סי' א'). אמנם יש לדון דאמרינן בכה"ג ניח"ל לאיניש דליעבד מצוה בממונו]. וא"כ יצא ראובן המדליק, וגם שמעון שהדליק בתוך בית החנוכה של ראובן יצא יד"ח, דאע"פ שאין כליו של לוקח ברשות מוכר קונים ללוקח, והכא הרי הכוסיות של שמעון וגוף החנוכה שניתנה לשמעון להדליקה מונחת בתוך כליו של מוכר, ובכה"ג נמי אמרינן דאין הלוקח קונה, כדאיתא בגיטין (ע"ט:). אכן מכין דא"צ שיהא בבב"ע המדליק שפיר יצא יד"ח.

ב. ויש לדון דראובן לא יצא, דמכין ומיד כשנודע לראובן שהדליק חנוכה שאינה

(א) הנה קיי"ל דאין השמן צריך שיהא בבעלות המדליק [ומש"כ הפרמ"ג (סי' תרע"ט א"א סק"א) דהעיקר במצות נר חנוכה הוא שממונו יהיה דולק, אי"ז מתורת לכס. וכיו"ב מש"כ הרמב"ן והר"ן בפסחים (ד'). דענין ההשתתפות בפרוטות עם בעה"ב בנ"ח הוא כדי שהשמן יהיה שלו, וע"ש במאירי בזה"ל "שמאחר שצריך שיהא השמן שלו הרי הוא כגופו", הנה הנידון הוא דא"ז מתורת שליחות, אבל כשנעשה כאחד מבני הבית יוצא יד"ח. - ובמשנ"ב (סי' תרע"ג סק"ב) הביא מהשו"מ שנסתפק אם שמן גזול כשר, והניח בצ"ע. ועיי"ש בשו"מ שכתב דאף להפוסקים דמצוה הבאה בעבירה שייך גם במידי דרבנן, שאני כשנאסר בהדלקה דחשיב שינוי מעשה כמש"כ החו"ס בשבת (נ"ח). ד"ה אע"פ. רק דצידד לדחות, דנימא דהדלקה עושה מצוה ובשעת ההדלקה עדיין לא קנאו. וגם הרי המצוה מסייעת לגזילה. והניח מה"ט בצ"ע. ובעיקר דבריו צ"ע, דהתוס' איירי לענין טומאה ולא מצינו דיהיה שינוי מעשה לגזילה. ועי' משי"ב בס' שיח חכמה (חנוכה סי' מ'). ושו"ר בשו"ת אר"ץ צבי (אור"ח סי' נ"ב) שעמד בזה, ועכ"ו הקיל, מכיין דמהבב"ע דרבנן יצא. אכן המשנ"ב בסו"ס תנ"ד פסק להחמיר במהבב"ע.

ד. ויש לדון במי שקיבל ממוסד צדקה קופה, ומניחה בביתו, האם רשאי ליטול מהמעות שבתוכה לעצמו בהלוואה, או צריך ליטול רשות מהמוסד קודם נטילתו. - והנה הו"ל הנותן צדקה לתוך הקופה כמוודד לתוך קופת הלוקח דהיינו המוסד צדקה, וקיי"ל בחו"מ (סי' ר' ס"ג וסי"ה) דאין כליו של לוקח קונות לו כשהכלי ברשות המוכר, וה"ל הקופה מצויה ברשות מוכר והוא כע"ב הנותן צדקה, ולא קנה הלוקח דהיינו הצדקה. - אלא דהרי נתן הבעה"ב רשות למוסד צדקה להניח הקופה בביתו, ובדין זה אם קנה הלוקח כשהמוכר נתן לו רשות להניחו נחלקו הרמ"ה והר"י מיגאש (הובא בטור שם ס"ז), והש"ך (סק"ז) פסק דקנה, וכדעת הר"י מיגאש ודלא כהרמ"ה. אמנם הנתח"מ (סק"ח) פסק כהרמ"ה דנתנית רשות לא מהני שיקנה הלוקח עיי"ו רק כשאומר לו המוכר זיל קני דאו מקנה לו גם את אויר הכלי. וא"כ אין להוציא מהבעה"ב שהוא מרא קמא. [וגם בעיקר דינא דכליו של לוקח ברשות מוכר, דעת הרא"ש (ב"ב פ"ה סי' ט"ו) והטור (סי' ר' ס"ז) שהוא אבעיא דלא איפשיטא. ואמנם הרי"ף (מ"ב ע"ב מדפי הרי"ף) והרמב"ם (פ"ד מכירה ה"א וה"ב) פסקו דהוי אבעיא דאיפשיטא, דאין קונה. וכ"פ השו"ע (סי' ר' ס"ג וסי"ה). אכן הקצוה"ח (בסי' ר' סק"ו) כתב דאנן קיי"ל דהוי ספיקא. וממילא אין להוציא מהבעה"ב שהוא מרא קמא].

ועוד יש להוסיף, דלכאורה המוסד צדקה לא זכה במעות שמונחים בקופה, מכיון דאי"ז משתמר לדעתם. - אמנם בד"ו נחלקו המחבר והרמ"א (סי' ר' ס"א) ולדעת המחבר אכן לא זכו, אמנם להרמ"א שפיר זכו. דנחלקו האם בעינן שתהא החצר משתמרת לדעת הלוקח או דסגי גם במשתמרת לדעת המוכר, דהרמ"א ס"ל דסגי כשמשתמרת לדעת המוכר. ולפ"ו הרי הנותן צדקה משמרה לקופה. אלא דהמחבר ס"ל דצריך שהחצר תהיה משתמרת גם לדעת הלוקח, וא"כ לא זכה המוסד צדקה מדין חצר. דהרי

שלו, חייב לכבות הנרות ולהשיבם לבעלים, כדי לסלק הנזק מכאן ולהבא, א"כ בנד"ד דהיה עתיד להתברר בשעה שיבוא אח"כ שמעון כדי להדליק את שלו, יתכן דמי לדינא דמכסה בורו בדליו של חבירו, דאמרין בב"ק (ל'). דאם בא בעל הדלי ונטל דליו חייב בעל הבור בנזקיו, ומשום דבעל הדלי חשיב כרוח המצויה שעתידה לגלות הבור. וה"נ בנד"ד בשעת ההדלקה הוי כנר דרוח מצויה תכבהו, וממילא לא עלתה לו הדלקה למצוה, שהרי נודע זאת לשמעון בתוך חצי שעה משעת הדלקת ראובן. - אמנם מכיון וא"צ שהשמן יהיה כבעלות המדליק, הרי יצא ראובן, דגם גולן צריך לכבות ואפ"ה יצא יד"ח נ"ח, וה"נ אע"פ שצריך לכבות יצא יד"ח נ"ח.

ג. ובעיקר הנידון בגדרי כליו של לוקח ברשות מוכר דלא קנה, יתכן לדון דבנ"ד ודאי קנה שמעון השמן שהרי נתן לו ראובן רשות להניח שם כליו, ובנתינת רשות פליגי הרמ"ה והר"י מיגאש (בטור סי' ר' ס"ז), והש"ך (סי' ר' סק"ז) פסק דמהני נתינת רשות ודלא כהרמ"ה. וה"ל הרי נתן רשות. אלא שהנתח"מ (סק"ח) פסק דהעיקר כהרמ"ה דלא מהני נתינת רשות. - וגם אם נתנית רשות הו"ל כחצירו, וכמ"ש הש"ך, אכתי י"ל דמכיון ואי"ז רשות לעולם ורק לזמן זה נתן לו רשות, א"כ לא חשיב כחצירו. [ועייין חזו"א (אהע"ז סי' קמ"ז בהערות למס' גיטין ע"ח ע"ש סק"ג) שכתב דאם לא השאיל לו המקום אלא נתן לו רשות לעמוד כליו יש חילוק אם אינו מקפיד על המקום ואין חבירו צריך ליטול רשות ממנו בכל פעם כמו מקום קלתה הויא חצירו כסיטא וכליו של קונה קונין לו, אבל אם נתן לו רשות עכשיו ובפעם אחרת צריך ליטול רשות מבע"ל בגמ' בכליו של לוקח ברשות מוכר]. אמנם יש לדחות, דבנ"ד ליכא נפק"מ בזה, דסו"ס כל השימוש הוא רק לזמן מסויים, ובאותו זמן נתן לו רשות וא"צ ליטול שוב רשות, ובאותו זמן הו"ל של שמעון.

שאלה לתשמיש עד שיהיה לו קנין ממש בגוף החצר. וכ"כ בנתה"מ ר"ס ר'. אמנם גם לדבריו זהו דוקא כשהנידון הוא לקנות את גוף החצר, אבל כשהנידון הוא על גוף התשמיש, שפיר קנה].

אמנם מדברי התוס' ב"ב (פ"ה: ד"ה כגון, מתבאר דלא ס"ל כמש"כ הקצוה"ח. וכ"מ לדינא בר' הגרעק"א (בסי' קצ"ב ס"ח). - דהנה התוס' הקשו בהא דאמרינן התם דליכא למפשוט האבעיא אם כליו של לוקח ברשות מוכר קנה מהא דתנן דהוורק גט לתוך בגדיה או כליה שמונחים ע"ג האשה דמגורשת וחזינן דכליו של לוקח ברשות מוכר קנה, שהרי האשה נמצא ברשות המגרש. ודחי דמיירי שהיה בעלה מוכר קלתות ולכך אינו מקפיד על מקומם שיש לו בית לכך, והיינו דבעלה נותן לה רשות להשתמש בכליו, ומשאלה, ובתוס' הקשו, דנהי שנותן לה רשות ומשאלה מ"מ הא בעי חזקה, וכשכירות קרקע. והנה לר' הקצוה"ח (והנתה"מ שהסכים עמו בכה"ג), מיושב בפשיטות, דשפיר קנתה ע"י חזקת תשמיש כדי לקנות התשמיש. (וכבר כתב שם בקוב"ש אות ש"ז, דמוכח מקושיית התוס', דלא ס"ל כר' הקצוה"ח).

ובר' הגרעק"א ג"כ מתבאר דלדינא לא נקט כהקצוה"ח, דבשו"ע (סי' ר' בסמ"ע ס"ק י"א) בדינא דע"י אמירת זיל קני קנה לוקח כשכליו ברשות מוכר, כתב הגרעק"א: "אבל לא שמשאל לו המקום, דא"כ ליבעי קנין, כן כתבו התוס' [ב"ב פ"ה: ד"ה כגון] והרא"ש [שם פ"ה סי' ט"ו], ועיין מש"כ בגליון לעיל סימן קצ"ב ס"ח". עכ"ל הגרעק"א. והיינו דלכאורה קשה, דאם נימא דכשהמוכר נותן רשות להניח חפצים באותו מקום אי"ז קנין, א"כ אמאי קנה בחזקה ע"י שיטחת פירות או העמדת בהמה וכיו"ב. ובהכרח צ"ל דהתם איירי דוקא בקרקע שאינו ראויה לנעילה וגדירה, ורק בכה"ג קנה בתשמיש, אבל בעלמא לא קנה. - ומתבאר דנקט לא כמ"ש הקצוה"ח, דהרי

אינה משתמרת. - ואמנם י"ל דגם להמחבר חשיב חצר המשתמרת, מכיון והקופה מוקפת דפנות, וכתב הנתה"מ (סי' ר' סק"ג וסק"ו) דכל שיש מחיצות סביב אע"פ שאינו נעול חשיב חצר המשתמרת. אלא דהאחרונים פליגי, יעוי' בערך שי (שם) ובתשו' דברי חיים (ת"א יו"ד סי' ס"א) וס"ל דאי"ז חצר המשתמרת. איברא דיתכן דזכו במעות שבקופה מטעם דבדעת האחרת מקנה לא בעינן שימור כלל, וכמש"כ הקצוה"ח (סי' ר' סק"ב) מהשיטמ"ק ב"מ (י"ב). - ד"ה חצר. אלא דגם בזה פליגי, יעוי' בספר דברי חיים (חור"מ מכירה סי' י"ד), וגם הקצוה"ח הרי פליגי בזה ע"ד הסמ"ע (שם סק"א).

ואמנם יש לדון דהמוסד צדקה זכה מהמעות המונחות בכלי שלהם דהו"ל כליו של לוקח ברשות מוכר והאמנם דקיי"ל דבעלמא לא קנה, אפ"ה י"ל דבנתינת המוכר רשות להניח הקופה בביתו, נקנה המקום לצדקה כחזקה, והיינו חזקת תשמישים, וכמ"ש הקצוה"ח (סי' קנ"ג סק"ג וסי' קפ"ט סק"א). - והגם דהו"ל מטלטלין, הרי כתבו התוס' בכורות (י"ג). ד"ה מיד, דגם במטלטלין שייך חזקה. - אמנם לא הובא ד"ז בפוסקים. ונפק"מ דבנידון הדלקת נ"ח הנ"ל דמניחו בכלי של ראובן לא שייך לדון מטעם חזקה. אך בנידון קופת צדקה שמניחו ע"ג קרקע, וכגון שמניחו ע"ג ארון הקבוע בקיר או בקרקע בזה שפיר יל"ע דהגם דקיי"ל דכליו של לוקח ברשות מוכר אינו קונה, אפ"ה במקום שמניחו ע"ג קרקע יקנה בתורת חזקה, באופן שמוכר הרשהו להניח שם, אבל לא אמר לו זיל קני, דו"ל דאף להנך דס"ל דנתינת רשות להניח עליו אינו קונה, אפ"ה כשהמוכר הרשהו להניח במקום שנקנה בחזקה כגון ע"ג קרקע וכדו' שפיר קנה. - וזהו משום חזקת תשמיש, וכמ"ש הקצוה"ח (סי' קנ"ג סק"ג וסי' קפ"ט סק"א) דחזקת תשמיש מהניא לקנות התשמיש. [ועי' נתה"מ סי' קצ"ב סק"ו דפליגי, וס"ל דלענין שיהיה חצירו לקנות על ידו לא מהני

קנה הלוקח בנתינת רשות המוכר להניח כליו
את הקרקע בשאלה, חזינן דאין קנין בחזקת
תשמיש לקנות התשמיש.

אכן יש לחלק בין נתינת רשות להניח
כליו בעלמא מנתינת רשות להדליק נ"ח,
דבנתינת רשות להדליק נ"ח כולל בתוכו
אמירת זיל קני, שהרי בנתינת הרשות
מתקיים כל השימוש שבזה, והו"ל כאומר
זיל קני. ודו"ק.

לפמ"ש הקצוה"ח קנה בתשמיש בכל
הקרקעות. - ויעוי"ש בגליון הגרעק"א
שהביא ד' המהרי"ט בסי' ס"ה דכ"כ. וז"ל
הגרעק"א: "כתב בשו"ת מהרי"ט ח"א סי'
ס"ה, דדוקא גבי צחיח סלא דלא חזי'
לנעליה וגדירה הוא דאמר כן, אבל בשדה או
בית לא דהוי חזקה בכה"ג, ע"ש. ועיין מה
שכתבתי בגליון סמ"ע לקמן סי' ר' ס"ק
י"א". עכ"ל. והיינו דדברי המהרי"ט
מוכרחים מד' התוס' הנ"ל, דמדנקטו דלא



הרב יצחק מאיר רושצקי

בענין הנחת והוצאת סולם או כסא ע"ג החול בשבת

הנני בזה לכתוב אודות שאלה שנשאלתי במעשה שהיה ונסגרה דלת הבית בשבת והיו צריכים להכנס דרך החלון. כדי לטפס, היו זקוקים לסולם שיונת בחצר ועליו יטפסו לחלון. החצר אינה מרוצפת וכאשר מטפסים על הסולם הוא יוצר גומא בחול. האם עברו בזה איסור חילול שבת.

כמו כן הנני להוסיף לכתוב שאלה דומה שנשאלתי, האם מותר להוציא כסא לחצר ביתו לישב עליה אף שנוצר בעפר גומא מכובד היושב.

תשובה:

רבה ור"י והלכה כרבה שאין בזה משום חופר כיון שאין הגומא ניכרת, רק לפי המהרש"ל (בשו"ת סימן ס"א) שכתב שרעת הרא"ש שרבה מודה לר"י יובנו דברי המג"א, וכן הח"י אדם כלל צג סעיף ה' בנשמת אדם נוטה להתיר זאת.

גם בספר תוספת שבת (סי' שי"ג) כתב שהט"ז (שי"ג ס"ק ב' מובא במשנ"ב ס"ק כ"ה) שהתיר לתחוב בארץ נגר (יתד שנתחב בקרקע וסוגר הדלת שלא תזוז) שיש לו בית יד לסגור הדלת, הוא חולק על המג"א וס"ל שכיון שהנבק שנעשה בשעת התחובה נסתם מיד ע"י הנגר, אין זה בגדר חופר.

לפיכך באופן שנשאלתי מאחד אם מותר לו להוציא בשבת כסא לחצר לישב עליו, אף שתהיה גומא עי"ז. אמנם המשנ"ב בס' תצ"ח ס"ק צ"א פסק במג"א שכאשר תוחב עמוד נחשב לחופר, מ"מ בגדון שלנו נראה להתיר כיון שעצם עשיית גומא בצורה כזו ע"י ישיבה על הכסא יש בה כמה צדדים להתיר, אי הגומא נעשית כלאחר יד שאפילו יהיה מתכוון לעשיית גומא, לא כך עושים גומא ע"י שישב על הכסא. ב' זוהי מלאכה שאין צריך לגופא שאינו צריך את הגומא, ג' שכלל אינו מתכוון לזה, וזה פסיק רישא דלא ניחא ליה או פסי"ר דלא איכפת ליה.

אכן מצאנו במג"א (שי"ד ס"ק ה') שעל פי טעמים אלו ביאר את הגמ' בשבת דף נ: שמותר להוציא לפת הטמון בשבת והבין המג"א שמדובר אפילו שבהוצאת הלפת יש "פסיק רישא" שיתרחב הנבק מ"מ התירו חז"ל כיון שזה פסי"ר דלא ניחא ליה, וכלאחר

באופן שהעפר דק וכאשר יוציא בחזרה את הסולם לא תשאר הגומא - מותרת לכו"ע הן התחובה וכן ההוצאה מהגומא (כמוש"כ המג"א סי' תצ"ח ס"ק ל"ב).

באופן שהעפר קצת קשה (דהיינו שתשאר גומא כאשר יוציא אח"כ את הסולם) יש לחוש לכתחלה לדעת המג"א ולאסור זאת, רק יניח את הסולם על קרטון קשיח וכדומה.

לענין כסא אפילו באופן שהעפר קשיח יש להתיר להניחו ולישב עליו אעפ"י שיוצר גומא מחמת הכובד, בתנאי שלא יתכוון שתיעשה גומא.

ולענין להגביה את הכסא או את הסולם להוציאם מן הגומא שנפצרה תחתיהם (ותשאר גומא לאחר הרמת הכסא והסולם) בזה יש חילוק אם זה בבית או בסוכה יש לחשוש שיבא ליישר את הגומות כי מקפיד שלא יהיה שם גומות, ואם זה בשדה או בחצר שאינו מקפיד על הגומות הקטנות הללו יש להקל.

מקור הדברים

א. חידוש המג"א (סי' תצ"ח ס"ק ל"ב) שהתחוב עמוד בקרקע באופן שישאר גומא כשיוציאוהו, עצם התחובה נחשבת כחופר גומא על אף שהגומא נסתמת ע"י העמוד או הסולם שתוחב בה.

אך הגרעק"א (בהגהותיו למג"א סי' תצ"ח) הקשה עליו שמהתורה מפני שמוזי (שבת ל"ט.) משמע שזה פלוגתת

וודאי בגדר כובש כדלקמן (אות ב') ואין זה בגדר עשיית גומא, (וגם אין חשש של אשווי גומות כיון שעומד הסולם על הקרטון).

אבל בכסא שיושב עליו שסתמת הפוסקים מורה שיש להתיר זאת כדלקמן, ועפ"י רוב אין תועלת מהגומא שנעשית לפיכך יש לצרף את ג' ההיתרים הנ"ל עם שיטת התוס' וסיעתו הנ"ל, לכן ודאי מותר להוציאו לחצר לישב עליו. רק שיש להדגיש שאם הכסא במדרון אז יש מקום לחוש שישוה העפר בבטל שלא יפול מהכסא, וכמו שמצאנו חששות כאלו כדלקמן (אות ד'), ואז יש לאסור להוציא כסא למדרון.

ב. והנה לדעת המג"א שעצם התחיבה של העמוד בקרקע נחשב לחופר גומא, אף שמיד בעת החפירה נסתם ע"י העמוד, יש להבין את מש"כ המג"א עצמו בסו"ס של"ז שאין להכריע חבית יין דהיינו לעקם אותה ולמזוג כיון שעיי"ז יעשה גומא, אלא יגביה את החבית מן הארץ וימזוג. אעפ"י שזה פסי"ד דלא ניח"ל וכלאחר יד ומקלקל, בכל זאת החמירו כנ"ל (שו"ע הרב ס"ה שם).

עכ"פ משמע שאחר שהגביה ומזג יחזור ויניחנה על הקרקע. ומדוע אנו לא חוששים שעצם ההכבדה על הקרקע ייצור גומא. וי"ל עפ"י המשנה סוף פ"ב דביצה (כג): דרבי יהודה מתיר לגרור עגלה מפני שהיא כובשת, פירש"י שאין זה עשיית גומא כיון שאינו מזיז העפר ממקומו אלא כובשת ודורסת הקרקע ונדוש תחתיה ונעשה מקומה נמוך. ואעפ"י שת"ק פליג עליו פסקו בכף החיים שם ס"ק ב' בשם מצודות יששכר, ובשמירת שבת כהלכתה (פכ"ח סעיף מ"ב) כרבי יהודה.

וכן י"ל בנר"ד שעצם הנחת החבית היא בגדר כבישה לכן מתיר המג"א, ורק כשמצדד החבית או שמעקמה זהו פעולת דחיפת הקרקע ואסור, כיון שאז מצדד את העפר לצדדים.

ובספר הלכה ערוכה פרק ה' (על עניני בנין ואהל) כתב שאם דברי רבי יהודה מדברים בחצר וודאי הם מובנים היטב, כיון

יד, ומלאכה שאיצ"ל ומקלקל. כמו כן אנו נלמד מזה להתיר לישב על הכסא אף שנוצרת גומא עיי"ז. (ומה שהוסיף המג"א עוד טעם ד' להתיר כיון שזה מקלקל שעושה גומא בקרקע זה אין שייך בנדרן שלנו לענין כסא בחצר כיון שהמג"א שיי"ד ס"ק ה' כתב דבשדה אין זה מקלקל, מסתבר שה"ה בחצר).

ואף שאין גזירותיהם של חז"ל שוות, שלענין גרירת מיטה וספסלים כבדים שנוצרת גומא תחתיהם החמירו אף שזה כלאחר יד ומקלקל ופסי"ד דלא ניחא ליה, כמש"כ הבי"ה הביאו המש"כ בסי' של"ז שעה"צ ס"ק ב'. (כל שכן בענינינו שאין זה מקלקל כנ"ל).

מ"מ בענינינו נוסף לצדד עוד את שיטת התוס' והט"ו והחיי אדם שאין זה כלל בגדר גומא אפילו כשמתכוון לזה וניח"ל בזה, כיון שמיד נסתם. לכן באופן שאינו מתכוון וישנם את ג' הנקודות שהזכרנו לעיל, יש להקל לעני"ד לישב על כסא זה. אחר כך הראוני שאף בשו"ת שבט הלוי ח"ד ס' קפ"א התיר. וכל זה לא כמו שכתב בספר ארחות שבת פרק י"ח לאסור, אולם לדעתי העניה ברור להתיר.

אך כל זה לענין כסא, אבל לענין סולם, מצוי, שיש תועלת גדולה מעשיית הגומא עיי"י רגלי הסולם כמו שציין השואל שבתחילה היו צריכים לאחוז את הסולם שלא יתנדנד ולאחר שנתחב כגומא נעשה יציב כל כך שלא היה חשש וצורך להחזיקו, באופן כזה ודאי שיש לאסור לדעת המג"א כיון שגדוף העפר לצדדים כדרך הסולם כשעולים עליו ונעשה גומא, הרי זה פסיק רישא דניחא ליה, ואף שנסתמת מיד עיי"י רגלי הסולם לדעתו זה נחשב כעשיית גומא, ורק לשאר הפוסקים שחולקים עליו מותר (והאמת שגם לדבריהם יש מקום לחשוש שישכת ויבא להשוות את הקרקע בכדי שיעמוד הסולם יציב).

לכן ראוי לכתחלה להחמיר בזה להניח הסולם ע"ג קרטון וכדומה שלא יהיה פסי"ד של עשיית גומא, ואף אם תחת הקרטון תיעשה הקרקע נמוכה מכובד הסולם זה

מתמהמה במקום אחד ומניח שם כסא, יש לחוש שיבא ליישר את הקרקע שם.

אולם למעשה מסתימת הפוסקים משמע שמותר בעגלה אפילו אם היא עומדת וכובשת הקרקע שלא בשעת הליכה, ומדוע לא חוששים שיבא להשוות גומות. וכן מסתימת הגמ' (ביצה כג:) ושו"ע (שלו ס"א) שאסרו לגרור מיטה וספסל משמע דעצם הישיבה מותרת ע"ג הספסל ולא חיישינן שישווה את הגומות והיינו שישווה את הקרקע שהולך להעמיד עליה את הכסא. ואם היה אסור להניח הספסל על הקרקע לא היו הפוסקים שוחקים בזה, שהרי בזמנם כל קרקעית ביתם היתה קרקע ולא מרדצפת וכנ"ל.

וצריך לומר שבכל הדוגמאות דלעיל, הצד שזה שלהם שמתעסק בקרקע ממש או בפינוי האוצר (שאו מתעסק בפינוי האוצר) לכן חששו שישכח וישווה גומות. אבל עצם ישיבה על הספסל לא גזרו שמא יבא לאשווי גומות. (אבל כשירצה אח"כ להגביה ולהוציא את הכסא מהגומא בזה יש לדון מחשש של אשווי גומות כיון שאז ניכר לו חוסר היופי שנתהוה בקרקע וכמו שאסרו פינוי האוצר לגמרי, או הוצאת העמודים התחובים כדלקמן אות ג'), רק באופן שאכן הקרקע שרוצה להניח עליה את הכסא היא מדרון או מסתבר שיהיה אסור להוציא כסא לשבת על קרקע זו מחשש שיבא להשוות הקרקע כדי שהכסא יעמוד בשווה ולא בעיקום (כנ"ל סוף אות א').

ה. עד עתה כתבנו לענין ישיבה על הכסא שיוצרת גומה תחתיה. עכשיו נבא לדון לענין הוצאת והגבתה הכסא מן הגומא שנעשתה, בגמ' שבת (קיג.) אי' שמורת להוציא לפת הטמן בקרקע כיון שהגומא ממילא נעשית. וכבר הבאתי לעיל שלדעת המג"א (שי"ד ס"ק ה') מותר אעפ"י שה פסי"ר שיתרחב, מ"מ ישנם כמה טעמים להתיר, וכן פסק החזו"א (סי' נ"א אות ט"ז).

אלא שקשה לי מאד זמן רב, מה זאת שהתיר המג"א מכה שזה מקלקל הרי

שחפירה בחצר היא מטעם חורש, וחורש מרפה את הקרקע לעומת זאת כובש ודורס זה מקשה את הקרקע, לכן מותר להוביל העגלה בחצר על הקרקע, עיי"ש.

ג. כיון שהגענו לזה נוסף לנו טעם נוסף להחזיר הישיבה על הכסא, כמו ששמעתי בשם הגה"ח ר' שלמה לבקוביץ שליט"א (רב ביהמ"ד גור סטמת משה יוסף ב"ב), כיון שיש לומר כאשר מניח הכסא ויושב עליו אין העפר זז ממקומו אלא נלחץ ונכבש. ולפי זה מה שדיבר המג"א (ס' תצ"ח) הוא בתחיבה שמנועצת אנה ואנה בשעה שתוחב.

ויש להביא ראיה לזה מסתימת הפוסקים בס' שלי"ז שאסרו לגרור כסא כבד על הקרקע כי יוצר גומות ומדוע לא דיברו שעצם הישיבה על הכסא ללא גרירה יוצרת גומא, ושאלה זו היתה מצויה בזמנם מידי שבת בשבתו שקרקעית ביתם וחצרותיהם היו מעפר ומדוע שתקו מזה, (וד"ל החיי אדם (כלל ג') אות ג' בנשמ"א) כמה פעמים כתב לי הגאון "בית מאיר" יותר יש ללמוד מסתימת של ראשונים מפירושו של אחרונים) ולפי הג"ל מובן כיון שאין בזה הזות העפר כמו בגרירה רק הקרקע נכבשת מכה היושב. (אף שכתבתי לעיל שבספר הלכה ערוכה הבין את דין הכבישה דוקא בחצר משא"כ בבית ששם איסור עשיית גומא הוא משום בונה מ"מ גם הוא כתב מסתימת הפוסקים להתיר בנכבש אף בבית אף שצריך להבין את הטעם לזה).

ד. אך עדיין יש לדון הרי מצאנו כו"כ מקומות שגזרו חז"ל שמא יבא לאשווי גומות והם: א' לכבד ולטאטא את הבית (שלי"ז ס"ב) ב' לפנות את האוצר כולו (שלי"ג ס"א) ג' אין שוחקים באגוזים ע"ג קרקע (שלי"ח ס"ה) ד' טיט שעל רגלו לא יקנחהו בקרקע (ש"ב ס"ו). ה' אסור לעשות צרכיו בשדה שנחרשה (שי"ד ס"ט) ובמס' שבת קיג. לענין הגבחה עמודים התחובים בקרקע הבית.

ובשלמא לגבי עגלה כיון שעוסק בללכת לא חיישינן שיבא לאשווי גומות. אך כאשר

מקפיד על הגומות ואין חשש שיבא לאשווי גומות אבל בבית אסור כדאי בגמ' הנ"ל.

היוצא מכל הנ"ל שעצם הגבחה הכסא או הסולם מותרת בשדה או בחצר אף אם מתגלה ומתרחב הגומא שנעשתה מחמת כבדם (ועיין ברכת השבת ס' שי"ד בד"ה בדין פסי"ר בדרכנן אות ג' מ"מ להלכה הפוסקים לא הסכימו עם הט"ז (שם), ובאמת כך משמע מסוגית הגמ' (עירוובין ע"ז: ובשו"ע ס' שע"ב ס"ח) לענין סולם בחצר המחבר ב' רשויות, שיש לחוש שיטלנו בשבת, ורק כאשר הוא כבד ביותר נחשב לחיבור הרשויות כיון שאין דרך ליטלו משם, משמע שבעצם נטילת הסולם אין איסור בשבת אף שעל פי רוב מתגלה או הגומא שנוצרה תחת רגלי הסולם בקרקעית החצר (וכן הוא בתחילת העמוד שם בגמ' לענין ספל).

ויש להוסיף שאף באופן כזה שגם התחיבה נעשתה בשבת ויצרה גומא (באופן שאינו צריך לגומא כנ"ל), וגם ההוצאה מהגומא שגרמה את הגילוי וההתרחב של הגומא נעשית בשבת כמו שהוכיח האגלי טל (סוף מלאכת חורש אות ל"א עפ"י התוס' בשבת דף ל"ט. ודפח"ח). וכן פסק בשו"ת שבט הלוי הנ"ל.

וכל זה שהתרנו את הגבחה הסולם והכסא מהגומא זה דווקא בחצר או בשדה שאינו מקפיד על גומות קטנות כאלו אבל בבית יש לחוש בהגבחה הכסא והסולם שאז תתגלה הגומא וישכח ויבא לאשווי גומות. (ומה שהתיר המג"א בס' תצ"ח סוף ס"ק ל"ב להוציא את הנר התחוב בחול קשה בבית, ולא אסר שמא יבא להשוות את הגומא, יש ליישב כיון שאין זה קרקעית הבת אין חשש זה שיבא להשוות הגומא שנתגלתה, וכן הדבר מפורש במשנ"ב ס' שי"א ס"ק כ"ח בסוגרים).

אסיים בתפילה ותחנונים לפני אדון כל שלא אכשל בדבר הלכה.

מקלקל שייך לדעתו רק בבית כמו שדייק (שם) מהתוס' ומהרה"מ, מזה משמע שהתיר המג"א הוצאת הלפת רק בבית שרק אז ישנם את כל הדי' טעמים להתיר, ובגמ' כתוב מפורש שיש איסור להוציא עמודים או לפת מהגומא בשבת בבית מחשש שיבא לאשווי גומות שמפריע לו שיש גומות בביתו ורק בשדה התירו להוציא את הלפת הטמונה בקרקע, ולדעת המג"א שיש פסי"ר שיתרחב הגומא יוצא להיפך שבבית מותר להוציא ובשדה אסור להוציא.

אח"כ מצאתי שהקדימני בקושיא זו הבית מאיר (בס' שי"ד) לכן ביאר כוונת הגמ' להתיר הוצאת הלפת מן הבור באופן שנשאר הגומא כמו שהיתה ללא התרחבות, זה מותר אבל באופן של פסי"ר שיהיה התרחבות אסור. וגם אז מותר רק בשדה ולא בבית מחשש שיבא לאשווי גומות כמו שכתבתי מהגמ'.

אך מרש"י אין נראה כן כמש"כ בספר מנחת אריאל (שבת קיג. אות ב') שרש"י כתב שכשמוציא מזוי העפר. וכן כתב החו"א (נא אות טז) ובמרומי שדה, ולכן כתב שיש לבאר את ההיתר של המג"א להוציא הלפת בשדה אעפ"י שמתרחב הגומא ע"ז, לא מטעמו של המג"א כאן אלא כמו שכתב הגר"א בביאוריו לס' שי"ד שעיקר הטעם להתיר הוא עפ"י מש"כ המג"א בס' שי"ח ס"ק ל"ז בשם הרה"מ לגבי מצרף בשבת דכל שאינו מתכון אין בו מלאכה כלל, כקטמת קיסם שכל שאינו מתכון להוציץ בו שיניו אין בזה משום מלאכה ואף לא משום פסי"ר כיון שזה שאסור בשבת הוא רק מלאכת מחשבת לכן תוצאה שנגררת מאליו ואינה חשובה אצל אנשים כלל וגם הוא לא נתכון לזה אין זה אפילו לא בגדר פסי"ר, ומותר. וכן הגדיר זאת החו"א (ס' נ"א אות י"ד) וז"ל מדברי הגר"א למדנו דתיקון מגא דבני אדם מזוללים בו ואין דעתם על תיקון זה ליכא עליה שם מלאכה כלל בלא ניהא ליה, (עיי"ש עוד). וכבר כתבתי שכל זה בשדה או חצר שאינו

הרב שלום דובער לוי

"משכנתא דנכייטא" ו"משכנתא דסורא" הלכה למעשה

בהמשך מפורטים תנאים נוספים: בתום שעה השנים לא תהיה לרב סלנט וליוורשו אחרי שום זכות בבתי הנ"ל וכל הנלווה אליהם, וכן, שבתום חמש שנים מראשית תקופת השכירות רשאים הגבאים לסלק את הרב סלנט ולהחזיר לו את דמי החכירות בניכוי 100 גרושים (שהם דמי השכירות לחמש שנים) במזומן ותוך חודש ימים. אם לא יעשו כן, תעמוד להם זכות הסילוק רק בתום חמש שנים נוספות, וכך "עד תום כל משך השעה שנים, אשר אז יסולק הרש"ס וב"כ ויר"א לגמרי מהבתים והחצר והליוואז והמרתף וזכויותי כנ"ל".

מעבר לשר באה תוספת משנת תרנ"א, שבה חתום הרר"ש סלנט על הודעה האומרת שנבנו שני בתים חדשים במקום אחר, הרב סלנט יגור בבתי אלו כל ימי חייו, כמורה לכך הוא נותן במתנה גמורה את הבתים התחתיים שבהם הוא מתגורר עתה ואת כל הזכויות שיש לו בהם, לטובת ת"ת וישיבת עץ חיים.

בגל' שלאחריו (גל' 9, אדר תשנ"ד, עמ' 17-15) נתפרסם שטר נוסף שנכתב למחרת השטר הקודם, ובו משכיר הרב שמואל סלנט חלק מהדירה למרת מלכה (אלמנתו של ר' מרדכי מינסקר), במחיר 175 גרוש לשנה.

עוד נעתק שם (מ"זכרון לחובכים ראשונים" חוברת י, ירושלים תרפ"ח, עמ' 12-11), שטר המשכנתא והשכירות הראשונה לאותה דירה, שניתן בשנת תקצ"ז לר' מרדכי מינסקר הנ"ל, במחיר 3 גרוש לשנה בלבד (בתנאים שיפורטו להלן).

והנה, כעבור ארבע עשרה שנה, שוכר הרש"ס את הדירה הזו במחיר 20 גרוש לשנה, ומשכיר חדר אחד מתוכה לאלמנת ר' מרדכי מינסקר (שעדיין גרה בו) במחיר 175 גרוש לשנה.

בגל' 7 של כתה"ע "על ספרים ואנשים" (תשרי תשנ"ד, עמ' 15-16) התפרסם שטר שכירות דירה ששכר הרב ר' שמואל סלנט (בשנת תר"א) מאת גזברי חורבת ר"י החסיד, ותוכנו:

"מודים אנחנו חכמי ורבני גזברי ואמרכלי דבני חורבת הק' הנקרא בשם חורבות רבינו יהודא החסיד נ"ע, השיך לכוללינו ק"ק אשכנזים פרושים.. היות אמר"ץ [-אמת וצדק] אשר שבכת המסור בדינו... השכרנו למע' הרב הגדול מוהר"ר שמואל סלנט הי"ו, לו ולכל ב"כ ויר"א [-באי כחו ויוורשו אחריו] על משך שלש מאות וחמשה ושבעים שנה מהיום דלמטה, את השני בתים אשר בחצר העליון בבנין המ"ק הנ"ל... והחצר שלפניהם והליוואז... ומרתף אחד... אשר תחת הבית שדר בו כעת הרב הגדול מוהר"ר זונדל נ"י מסלנט. והנה זה משנת תק"צ ושבע לפ"ק היו השני בתים והחצר והליוואז והמרתף הנ"ל ממושכנים מאת גזברי המ"ק להרב המנוח מוהר"ר מרדכי זללה"ה ממינסק על משך חמשה שנים, ואחרי שקבלו אלמנתו הכבודה מרת מלכה מ"מ וכנו הרבני מוהר"ר צבי הירש נ"י בע"ת ויילנא יע"א את כל החוב... השכרנו אנחנו הח"מ להרש"ס הנ"ל ולכל ב"כ וליו"א... על משך שלש מאות וחמשה ושבעים שנה, נמיים ומתחילים מיום דלמטה כנ"ל, ובשכירות מוקדמת כרת. וקבלנו מיד הרש"ס הנ"ל את דמי השכירות במוקדם בשלימות בעד כל משך השעה שנים הנ"ל, ס"ה שבעת אלפים וחמש מאות גרוש טו"ת [-טבין ותקילין], היא העולה בחשבון עשרים גרוש לכל שנה, כי כן נשתינו עם הרש"ס הנ"ל. ויפה קבלנו הסך הלזה במזומנים במטבע טו"ת לתועלת ההכרחיות לצורך גמר בנין המ"ק הנ"ל ובהכ"נ אשר יבנה בעה"י..."

"משכנתא דנכייתא". ומבאר התוס' (שם דף סד, ב ד"ה ולא) "דכשמלוה על הבית או על השדה שרי טפי בנכייתא, דהוי כאילו השדה בידו בתורת מכר כל אותן השנים". פירוש, כיון שההלכה היא שישראל מישראל קונה משכון (פסחים דף לא, ב), לכן רואים אנו כאילו לא היתה כאן הלוואה כלל, אלא שהמלוה קנה את הבית ושילם את מחירו, ואח"כ מוכר בחזרה את ביתו ומקבל בחזרה את מעותיו.

באמת מחלוקת היא בגמרא שם (דף סז, ב) האם מועיל הפתרון הזה, ומסכמת הגמרא: "רב כהנא ורב פפא ורב אשי לא אכלי בנכייתא, רבינא אכיל בנכייתא". וגם הפוסקים חלוקים בזה, התוס' (דלעיל) מתיר במשכנתא דנכייתא, אך הר"ף פוסק כרב כהנא ורב פפא ורב אשי ומסיק שם (לח, א): "וקי"ל כוותיהו וליתא לדרינא בהא" גם בשו"ע לא הובאה העצה של "משכנתא דנכייתא", מפני שהוא מתמיד כדעת הפוסקים האוסרים.

אולם הרמ"א (סי' קעב ס"א) בהג"ה מביא את דעת המתירים, ומסיק: "ובמדינות אלו נוהגים היתר במשכנתא בנכייתא". כן הוא גם בשו"ע אדמו"ר (הל' ריבית והל' עיסקא סעיף נב), שאחרי שמביא את דעת המתמירים מסיק: "ויש לחוש לדבריהם... אבל כבר פשט המנהג להקל כי בדברי סופרים הלך אחר המיקל".

באופן זה קיבל ר' מרדכי מינסקר את הדירה הזאת בת שני החדרים, דהיינו בתורת "משכנתא דנכייתא" על הלוואתו, תמורת מחיר סמלי של 20 גרוש לשנה.

[אלא שבשטר הזה (של משכנתא דנכייתא לר' מרדכי מינסקר) יש פרט אחד שמעורר תיוהא אפילו לדעת המקילין, שהרי נאמר בו "וקבלנו עלינו ועל באי כחינו להעמיד למהר"ם הנזכר ובאי כחו את הבתים הנזכרים על כמי משך המשכנתא באחריות גמורה". ואילו בתוס' (שם דף סד, ב ד"ה ולא) מבואר, שכל היתר הוא דוקא

בשני הפרקים הנ"ל מועלות התמיהות הרבות המתעוררות למקרא השטרות הללו, הן השכרת הדירה למשך מאות שנים והן השינוי הקיצוני שחל במחירי השכירות. והכל אומר דרשני.

אך הכל יפה נדרש בהלכות הלוואה וריבית: הן ר' מרדכי מינסקר והן הרב שמואל סלנט, הביאו באמתחתם סכום כסף נכבד כבואם להתיישב בירושלים, ואת הכסף הזה הם הללו לגבאי החורבה, תמורת ריוח שנתי. אלא שכדי להנצל מאיסור ריבית, עשו זאת שניהם באופן המותר והמועיל, שהוא משכנתא ושכירות במחיר סמלי.

כשהגיע ר' מרדכי מינסקר לירושלים (בשנת תקצ"ו) הביא אתו 3,500 גרוש, הלוח אותם לגבאי החורבה למשך חמש שנים, ובתמורה קיבל דירה בת שני חדרים ומרתף (במחיר סמלי של 3 גרוש לשנה, שירדו מסכום הלוואה) ובכל עת שירצה (דהיינו כשימצא דירה אחרת לקנותה), יקבל חזרה את הפקדון שלו שממנו ינוכה סך 3 גרוש לשנה עבור התקופה שכבר גר בדירה.

הרב סלנט הביא אתו לירושלים (בשנת תרי"א) 7,500 גרוש, ותמורת הלוואתם לגבאי החורבה קיבל דירה בת שני חדרים במחיר סמלי של 20 גרוש לשנה. מכיון שאת אחד החדרים הוא השכיר במחיר 175 לשנה, נמצא זוכה בדירה בת חדר אחד, בנוסף לריוח קצוב של 175 גרוש לשנה.

אילו רצו לפעול בצורה הנראית לכאורה פשוטה יותר, דהיינו הלוואה ללא שום ריוח ואח"כ שכירות הדירה במחיר סמלי, זהו דבר אשר לא יעשה, שהרי הלכה מפורשת היא במשנה (ב"מ דף סד, ב): "המלוה את חבירו... לא ישכור ממנו בפחות מפני שהוא רבית".

לפיכך פעלו באופן המותר, דהיינו שההלוואה היא על הבית בתוך משכון, שאותו מקבל המלוה במחיר סמלי. והוא הנקרא בלשון הגמרא שם (דף סז, ב)

ס"ח), שהוא גם כאשר המטרה המוסרית היא הלואת הכסף תמורת השכירות הזולה, שהרי זה טוב יותר מאשר "משכנתא דסורא".

לפיכך, כשכבא אדמו"ר בעל ה'תניא' לבחור את הדרך הכי טובה ומועילה, כותב הוא (בהל' רבית סעיף ג): "ויש דרך ישר לפני איש ירא ה' לצאת מידי רבית לכל הדעות וליטול ריוח קצוב ממעותיו מדי שנה בשנה או מדי חדש בחדשו וגם הקרן יהיה בטוח. והוא, שיתן למי שיש לו בית או חנות שלא בתורת הלואה על המשכון, אלא בתורת שכירות, שישכור ממנו ביתו לעשרים שנה או יותר כל שנה בדבר מועט, אף על פי שהוא שוה הרבה אלא שמוזיל לו בשביל שמקדים לו פרעון השכירות מיד, שזהו דבר המותר".

עוד מוסיף אדמו"ר וכותב, שאפשר למצוא גם דרך שיקבל המלוה תמורת זה "כסף מזומן", והיינו כאשר "חזור וישכירנו לאחר בעד חמשה דינרים ויטול ממנו השכירות לעצמו מדי שנה בשנה או מדי חדש בחדשו".

ראינו שר' מרדכי מינסק'ר פעל לפי דעת המקילין, שיש מפפקים בה, אבל הר"ר שמואל סלנט עשה זאת דוקא באופן הכי מרווח לכל הדעות.

והוא, כשכבא הרש"ס לירושלים ועמו סך 7,500 גרוש, הנה כשכבא להלוותו לא הסתפק ב"משכנתא דנכייטא" (האסורה לכמה דעות) וגם לא ב"משכנתא דסורא" (שסוף סוף אינה אלא הלואה ושכירות בזול), אלא בחר לעשות דוקא באופן המובהר שמציע אדמו"ר בשו"ע (שם), שהיא "דרך ישר לפני איש ירא ה' לצאת מידי רבית לכל הדעות וליטול ריוח קצוב ממעותיו מדי שנה בשנה או מדי חדש בחדשו".

לפיכך הלוח הרש"ס לגבאי חורבת ר"י החסיד סך 7,500 גרוש, תמורת חדר לדירה ועוד ריוח של 175 גרוש לשנה. וטעם

כשאין כל אחריות הבית על בעה"ב אלא על המלוה, וגם אם יפול ויחורב אין בעה"ב צריך להעמיד לו בית אחר. וכן מבואר בשו"ע אדמו"ר שם: "אלא אם כן הוא בענין שאם יפול הבית או ישרף יגיע הפסד להמלוה בנכחו זה שצריך לנכות לו בעד כל השנה, אף אם לא ידור בה אלא יום אחד, ולא יצטרך הלוח ליתן לו בית אחר לדור בו עד תשלום השנה".

ואולי אפשר ליישב, שגם האחריות הנוכרת בשטר היא רק לדחות את המערערים (כאמור בו בהמשך), אבל אם יפול הבית לא ינכו לו. ועדיין יש לעיין בפרט זה].

שואלת שם הגמ' (בדף סז,ב) ולדעת האוסרים "משכנתא דנכייטא", באיזה אופן יהיה מותר, ומשיבה הגמרא: "משכנתא דסורא דכתבי בה הכי במישלם שניא אילין תיפוק ארעא דא בלא כסף". ומפרש רש"י: דלא מיחזי כהלואה אלא כלוקח הימנו פירות השנים האלו במעות הללו.

כלומר, שגם האוסרים אינם אוסרים אלא רק כשהלואה והמשכון הם למספר שנים מוגבל ומצומצם (שבתום התקופה הזאת חוזר הבית לבעליו וחוזרת ההלואה למלוה בנכיון דמי השכירות הסמלית), אבל בסורא נהגו להלוות לשנים רבות כל כך, עד אשר חסתיים כל ההלוואה ע"י נכיון דמי שכירות המשכנתא. וכזה אומרת הגמרא שם שהדבר מותר לכל הדעות.

כך גם נפסק בשו"ע להלכה (סי' קעב ס"א), שמשכנתא דסורא מותרת מטעם "שאין זה אלא כמי ששכר בפחות". כלומר, כיון שלפי ההסכם הראשון אפשר שלעולם לא יצטרך להחזיר את החוב, דומה הדבר כאילו לא היתה כאן הלואה כלל, אלא רק שכירת הבית בזול, שכירות שהשוכר משלם אותה ביום כניסתו לבית.

היתר שכירות בית בזול ללא הלואה, מפורש במשנה שם (דף סה,א) ובשו"ע (סי' קעו ס"ו). ועוד נתבאר בשו"ע (סי' קעד

לאחר. שקודם שקנאו באחד מדרכי ההקנאה הרי הוא בחזקת בעל הבית והמענות הן הלואה אצלו". לכן המתין הרש"ס עד למחרת היום, ורק אז השכיר את החדר לאלמנת הר"מ מינסקר].

כעבור ארבעים שנה (בתרנ"א), בנו עבורו דירה גדולה ומתאימה יותר, ותמורתה נתן במתנה את הדירה הקודמת כלומר, הוא ויתר על סך 6,700 גרוש המגיעים לו תמורת שארית שכר הדירה ששילם לשנים הבאות, בה בשעה שהוא כבר לא יתגורר בה בעתיד (שהם 7,500 גרוש, פחות 800 גרוש לשכירות 40 השנים שכבר התגורר באותה דירה).

ההיתר הוא, שמעולם לא נעשה הדבר בתורת הלואה, אלא הוא שכר את כל הדירה (שני חדרים) תמורת 20 גרוש לשנה, למשך 375 שנה, ושילם עבור כך מראש 7,500 גרוש. ואח"כ (למחרת) השכיר את אחד החדרים תמורת 175 גרוש לשנה.

[הטעם שרש"ס השכיר את החדר לאלמנה למחרת ולא מיד, הוא מפני שלענין משכנתא דסורא יש מחלוקת האם השוכר יכול להשכירה מיד, עוד בטרם שהוא עצמו נכנס לדירה. ובשו"ע אדמו"ר (שם) נפסק: "ובלבד שיחזיק השוכר תחילה בבית ויקנהו באחד מדרכי ההקנאה ששכירות קרקע נקנה בו, קודם שישכירונו



הרב שלמה זלמן מרק

מלטול נרות חנוכה בשבת ע"י הנחת חלה

חלות, אבל כנרות חנוכה שמונח ע"ג טס שמיועד לנרות ואין הדרך להניח שם חלות, הרי כתב המג"א סי' רע"ט סק"ה דלא מהני להניח לחם ע"ג מנורה משום שהמנורה עשוי לשלהבת ולא עשוי ללחם, וה"נ יש לדון לענין טס לנרות אם מהני להניח עליו חלה.

ומובא בשם ספר "טלטולי שבת" שנשאלו בזה הגר"מ פיינשטיין ז"ל והגרש"ז אירבח"ז ז"ל, ומשמיה דהגר"מ פיינשטיין הובא שם שאם הדרך לייחד הטס רק לנרות חנוכה אסור ורק אם הטס גדול מאוד ושייך בו תשמישים אחרים מותר, ומשמיה דהגרש"ז א הובא שם התשובה, ושם נראה לכאור' שמקיל יותר ז"ל הגרש"ז שם: "מסתבר דלא דמי לפמוט עצמו, וכיון שבדרך כלל רגילים בשבת להניח עליו דבר חשוב לכן מותר" עכ"ל.

ומדברי הפמ"ג נראה ג"כ שנוטה להקל ז"ל הפמ"ג בא"א סי' רע"ט סק"י ז"ל: "ויש לי לדון באותם המניחים טס כסף וכדו' כעין ספסל קטן ועליהם מניחים הנרות, דאם מניח על טס דבר חשוב וכדו' או כלים חשובים שרי ול"ד למנורה שעיקרה לשלהבת, משא"כ טס זה לפעמים מניח עליו דברים אחרים, ועדיין צ"ע", עכ"ל הפמ"ג, ומדבריו משמע שנוטה להקל אף בטס כעין ספסל העשוי לנרות, וע"ז מצד שמכיון שמניחים לפעמים דברים חשובים שרי, אבל במגש יתכן דקיל טפי, שהרי הנחת חלה ע"ג מגש אינו מזור כ"כ, ועכ"פ הכל תלוי לפי הענין.

נרות שמונחים על הכסא

ג. והנה, הרבה מניחים הנרות על כסא בלי מגש כלל, ומטלטלין את הכסא עם הנרות ע"י מה שמניחים עליו חלה בע"ש, ומסתבר לכאורה דשפיר הוי הכסא בסיס

רבים נוהגים בערב שבת חנוכה שמניחים חלה על הטס שמדליקים עליו נרות חנוכה כדי שיוכלו לטלטל בשבת את הטס עם הנרות ממקומן, ויסוד ההיתר הוא עפ"י מש"כ המג"א סי' רע"ז סק"ח ז"ל: "ונ"ל דאם היה מונח על השולחן בין השמשות גם ככרות ושאר דברים פשיטא דהם חשובים יותר מהנר ושרי כמש"כ סי' ש"י ס"ח וכו' וא"כ כשצריך למקום השלחן רשאי לטלטלו", עכ"ל המ"א, ועפ"י זה נהגו רבים להניח בע"ש חלה על הטס שמדליקין עליו נרות חנוכה כדי שיוכלו לטלטלו ע"י הטס למקום אחר כדי להשתמש במקומו.

מוקצה מחמת הקפדה שלא להזיז

א. והנה, בספר "שבות יצחק" עמוד קצ"ז הביא משמיה דהגר"ש אלישיב שליט"א לאסור בזה, וטעמו דכיון דאין מטלטלין ג"ח ממקומן, ואפי' במקומן כ' המשנ"ב בסי' תרע"ה סק"ו דלכתחילה וראי יש לזוהר א"כ ביה"ש היה הטס מוגבל מטלטול, ומיגו דאיתקצאי ביה"ש איתקצאי ככולי יומא, עכת"ד, אמנם בדעת המהירים נראה דסוברים דמכיון שמעיקר הדין מותר לטלטלו במקום הראוי להדלקה ממילא לא הוי מוקצה, וכעין כמש"כ הפמ"ג בסי' של"ח בשם הלבוש דדבר האסור משום תומרא לא הוי מוקצה, וה"נ סוברים דאין כאן קפידא מוחלטת לגמרי שלא לטלטלה במקום הראוי להדלקה, ואם יהא צורך מיוחד כן יטלטלוהו, וממילא אינו מקצה דעתו לגמרי.

מגש שמיועד לנרות

ב. עוד יש להעיר בזה לחלק קצת בין נרות שבת לנרות חנוכה, דבשלמא בנרות שבת כשמטלטל את השולחן עם הנרות ועם החלות הרי השולחן נעשה שפיר בסיס גם לחלות, שהרי השולחן מיועד גם להניח עליו

המג"א סקי"ב, וכ"כ בחזו"א סי' מ"ג סק"ז וסק"ח.

ובאמת שיש מוכיחים משאר ראשונים לאיסור בזה, אבל מכיון שגם הגרעק"א וחזו"א נקטו כן, לכאורה מוכח שסוברים דנקטינן כן להלכה, ויל"ע, ועכ"פ יש מקום להקל.

ונתבאר דאם מטרת הסילוק הוא שלא ישברו הזכוכיות, ורוצים לסלק המנורה כדי שיוכלו להשאיר הילדים בלי להשגיח מסכנה יש מקום להתיר ע"י הנחת חלה מע"ש.

לצורך המותר ונס לצורך האיסור

ו. אך, אכתי יל"ע בזה דאף שנתבאר שבאופן שמטרתו שלא יצטרך להשגיח על היוק יש מקום להתיר, מ"מ צ"ע באופן שמטרתו גם שלא תישבר המנורה ויפסד, והיינו, שיש לו שני מטרות, הא' שלא יצטרך להשגיח מדבר מייק, והב', שלא יהא הפסד בשבירת המנורה.

ולבאר דבר זה נקדים לכאר מה הדין בעלמא בטלטול מן הצד כשיש עליו דבר היתר ודבר איסור ומטרתו בין לדבר האסור ובין לדבר המותר, האם יש להתיר או לא.

דעת המתירים

ז. והנה, בתחילת הדברים יש להביא דברי האחרונים שכתבו להתיר בזה והאחרונים שכו' לאיסור, ונבאר בע"ה שאין כאן מחלוקת.

א', במור וקציעה סי' ש"ח כ' להדיא דמותר, וז"ל: "דטלטול מן הצד לצורך דבר האסור דוקא שמיא טלטול, משא"כ כשעושה לצורך האדם ואפי' לצורך דבר האסור והמותר, כה"ג הותר טלטול מן הצד כבסי' שיי"א עכ"ל המו"ק.

ב', בחי' חתם סופר על השו"ע סוף סי' ש"ו דן במה ששולחין קפה שאינו ראוי לאכילה בשבת דהוי מוקצה, וכותב דאם יש על הכלי גם סוכר הו"ל טלטול מן הצד ומותר מכיון שמטלטל לצורך הסוכר, וא"א

לחלה כמו לנרות, דאף שאין שום דרך להניח חלה על כסא באמצע הבית, מ"מ מכיון שאין הכסא מיועד לנרות ג"כ, לכאו' לא חשיב כמי שעשוי הכסא למנורה, מכיון שבעצם אין הכסא מיועד לכך.

מלטול המנורה שלא תישבר

ד. אמנם דבר פשוט הוא שכל ההיתר מבוסס רק משום דהוי טלטול מן הצד לצורך מקומו, דהיינו שרוצה להשתמש עם המקום שבו מונחים הנרות, אבל באופן שמטלטלו כדי שלא תישבר המנורה, ודאי אסור דהו"ל טלטול מן הצד לצורך דבר האסור, ומעתה יל"ע דבשלמא כשמונח במקום שרוצה להשתמש בו, וכגון שמונח במעבר הדלת וכדומה שרוצים לעבור שם וכד' שבזה הו"ל לצורך מקומו שפיר שרי, אבל באופן שמסלקו משם משום שחושש שהמנורה תישבר לכאורה אסור, אך, בכ"ז ישנם אופנים שיש לדון בהם היתר לטלטל המנורה אף שאין צריך את המקום ממש שבו מונח המנורה.

מלטול מן הצד לסלק דבר מייק

ה. יש לדון באופן שיסלק את הנרות משום שחושש שהזכוכיות ישברו וכדו', ומטרת סילוק הנרות הוא לאפשר לילדים להסתובב מבלי להשגיח עליהם שלא יזוקו על ידי הזכוכית וכדו', ולכאו' יש לדון מצד הסבוא דזה חשוב ג"כ לצורך מקומו, מכיון שמטרתו שיהא המקום ראוי לשימוש מרווח ונוח, ובאמת שהדבר מפורש ברמב"ן במלחמות ריש מסכת ביצה דזה חשוב לצורך מקומו, וז"ל רמב"ן: "והא שפוד שמותר לטלטלו בשבת דכלי הוא ותורת כלי עליו ואעפ"י שמלאכתו לאיסור היא, הא קיי"ל לצורך גופו ומקומו מותר וכי' ורבינא לא שרי אלא להניחו בקרן זוית מידי דהוה אקוץ ברה"ר ולא מפני צורך מקומו לפי שהוא מוקצה מחמת מיאוס" עכ"ל רמב"ן, ומבואר מדברי רמב"ן דלסלק שפוד שלא יזיק חשוב כצורך מקומו, וכעני"ז כ' הגרעק"א בגליון השו"ע סי' רע"ט על

כשיש תפילין וגם מעות בתיק לא הצריכו לנער המעות שחששו שעד שינער יפורץ הדליקה, משא"כ כשמביא תיק שיש בו מעות הרי יכול לנער המעות על הדרך, עכת"ד הגמרא, והק' התוס' [ד"ה מי דמי] למה לא הילק הגמרא בפשיטות דשאני התם כשיש מעות ותפילין תוך התיק הו"ל בסיס לאיסור ולהיתר, ומותר לטלטל מן הצד לצורך דבר המותר, ומתוך התוס' דמירי אף באופן שיכול לנער הכיס מן המעות, וממילא אין היתר לטלטל מן הצד, וע"כ שהתירו לצורך הצלת ס"ת, עכת"ד התוס'.

ומפורש בתוס' דאם א"א לנער המעות מותר, אעפ"י שבודאי יש לו להמציל שני מטרות, הא' להציל הס"ת, והב' להציל המעות, ואעפ"כ הו"ל טלטול מן הצד לצורך דבר המותר דשרי.

וכן מבואר בב"י סי' של"ד בשם הכל בו והרשב"א, דהנהגה הב"י הביא בשם הכל בו וז"ל: "וכך הם דברי הכל בו שכ' בשם הרי" פריך שאם הניח פת או אוכלין בכיס מליאה מעות מותר לטלטלה בשבת מפני הדליקה או מפני האויבים משום דהוי בסיס לדבר האסור ולדבר המותר, (עכ"ל הכל בו) והרשב"א כתב בתשובה (ח"א-תר"ל) לא אמרו אלא מצילין תיק עם הספר וכו' כדי שלא יתעכב בהצלתן עד שיוציא הספר והתפילין וינער את התיק, וכן הדין בכלכלה שיש בה פירות והאבן בתוכה, שאם הם פירות דמיטנפי מותר להביא הכלכלה אעפ"י שהאבן בתוכה, אבל אם הם פירות דלא מיטנפי אסור להוציאה עד שינער האבן מתוכה כדאיתא בפרק נוטל (קמב) ותיבה שיש בתוכה מעות כיוצא בה עכ"ל" ע"כ העתקתי מדברי הב"י, ומבואר שנחלקו הכל בו עם הרשב"א אם מותר לטלטל כיס מליאה מעות שהניח בה פת או אוכלין, דדעת הכל בו דמותר: משום דהו"ל לטלטל מן הצד לצורך דבר המותר, ואילו הרשב"א אוסר משום דאפשר לנער המעות, ודמי לכלכלה שיש בה פירות שאם אפשר לנער צריך לנער, ועכ"פ מבואר דבין להכל בו

לנער הקפה, עכת"ד, ומבואר דאף שבודאי מטרת הטלטול גם להקפה מוקצה, מ"מ מותר.

ג', בבית מאיר סי' ש"י הובא תשובת הגרעק"א שדן במי שהיה באכסניא בשבת והיה עמו חיבה שהיה בה מעות וגם טבעות יקרות באבנים טובים שהיו יקרים מהמעות, ונסתפק הגרעק"א אם מותר ליקח עמו התיבה לבית ישראל, ודן הגרעק"א, שיש לאסור מכיון שיכול לנער המעות, וקיי"ל דאפשר לנער צריך לנער, ומ"מ נסתפק בזה, דאולי חשיב כא"א לנער, מכיון שהוא מנוע מלנער מחמת הפסד המוקצה, או דנימא, דמכיון שהוא מנוע מלנער רק מחמת המוקצה חשיב כטלטול לצורך המוקצה ואסור, והביא ראייה לאיסור מהא דשבת דף קי"ז שהוצרכה הגמרא טעם מיוחד בהא דמותר לטלטל תיק הספר עם המעות ואי"צ לנערה "משום דאדהכי והכי נפלה דליקה", והק' הגרעק"א, דתיפוק ליה דמותר משום דא"א לנער את המעות מחמת הפסד המעות, ומזה מוכיח הגרעק"א דאם מנוע מלנער המוקצה מחמת הפסד המוקצה אסור.

ומעתה, נחזי אנן אילו היה סובר הגרעק"א דלצורך דבר המותר וגם דבר האסור אסור, הרי יש לאסור בהא דשבת קי"ז מצד אחר משום שמטרת הטלטול גם לצורך הצלת המעות שהרי מתכוין גם להציל המעות מהדליקה, ומדכתב הגרעק"א שכל האיסור הוא רק משום דאפשר לנער לולא הפסד המוקצה, מוכח להדיא דבאופן שא"א לנער מותר, אפי' כשמתכוין גם לצורך המוקצה.

והרי מבואר גם דעת הגרעק"א להיתר בזה.

ד', לכאורה יש להוכיח דמותר גם מדברי התוס', דהנהגה בגמרא שבת דף קי"ז, הקשו מנא ליה דשרי להביא תיק עם מעות להציל תפילין, אם [למד כן] מהא דמותר לטלטל כיס שיש בתוכו תפילין וגם מעות, מי דמי התם אדהכי והכי נפלה דליקה, דהיינו,

מתכוין גם לדבר האסור אין היתר לטלטל מן הצד, אף שיש לו צורך בהובר המותר.

השוואת דעת הפוסקים

ט. אולם, אליבא דאמת אין כאן שום מחלוקת, וכו"ע מורו דבא"א לנער המוקצה מותר לטלטל מן הצד לצורך דבר המותר אף שיש לו כוונה גם לדבר האסור, וכדחבאנו לעיל מדברי התוס' והרשב"א והכל בו דן והרעק"א וחת"ס ומר"ק, אלא דכאן דן התהלי"ד באופן שאפשר לנער את הנר מהשלחן אלא שאינו רוצה לנער משום שרוצה להשתמש בהנר במקום שמביא את השלחן, ובוה הוכיח התהלי"ד מהמ"א מדהתיר לטלטל השלחן עם הנר דוקא באופן שא"א לנער מחמת פסידא מוכח מזה דס"ל להמג"א דאם יוכל לנער את הנר ואינו ורוצה לנער משום שרוצה להשתמש בו במקום אחר אסור לטלטל השלחן עם הנר וחייב לנער, ומזה תמה התהלי"ד על השו"ע הרב בסעיף ו' שכתב בזה"ל: "ואם א"א לנער (כגון שהוא צריך עוד לנר זה במקום האחר או שיש חשש הפסד בניעור זה שלא ישבר הנר)" עכ"ל השו"ע הרב, ומבואר דהשו"ע הרב מתיר אפי' כשיכול לנער ורק אינו רוצה לנער משום שרוצה את הנר במקום האחר, וע"ז תמה התהלי"ד מדברי המג"א, דכל כה"ג ודאי אסור וצריך לנער, דמכיון שאפשר לו לנער המוקצה אלא שאינו רוצה לנער משום שצריך את הנר במקום האחר בזה ודאי אסור, דהיינו דינא דס"י ש"א דבאפשר לנער צריך לנער אף כשאינו רוצה לנער משום שרוצה לטלטל את המוקצה, ובוה כ' הגרשו"א דהשו"ע הרב ודאי מודה דאסור וצריך לנער.

ועפ"י כ"ז מבואר שאין כאן שום מחלוקת, דכל שמטלטל מן הצד וכוונתו בין להיתר ובין להאסור תלוי אם א"א לנער את המוקצה מותר, [וכן הוכחנו לעיל מדברי ראשונים ואחרונים], ואילו באופן שאפשר לו לנער ואינו רוצה לנער משום שמעוניין גם בטלטול המוקצה בזה ודאי

ובין להרשב"א באופן שא"א לנער המעות מותר לטלטל הכיס שמליאה מעות כשהניח בה פת או אוכלין, אף שבודאי יש במטרתו להציל את המעות מפני הדליקה והאובים, ומוכח להדיא דהרשב"א והכל בו ס"ל דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר כשא"א לנער מותר, אפי' כשיש לו מטרה עיקרית וגדולה להציל המוקצה.

ולמדנו עד כה, דבאופן שא"א לנער מותר לטלטל מן הצד לצורך דבר המותר אף שכוונתו לטלטל גם הדבר האסור, ודבר זה מבואר בתוס' וברשב"א ובכל בו וברעק"א ובמ"ק ובחת"ס.

ברעת האוסרים

ח. בתהלי"ד ס"י רע"ז סק"ה כותב בזה"ל: "וכתב המג"א סק"ח וכן היכא דא"א לנער כגון דאיכא פסידא, ע"כ, משמע להדיא דאם הוא צריך לגוף השולחן וגם להשתמש בנר אסור לטלטל השלחן עם הנר וצריך נייעור, ולכא"ו הכי מסתברא לפסק השו"ע כס"י ש"א ס"ח דטלטול מן הצד להשתמש בגוף המוקצה אסור, ע"ש במ"א ס"ק כ"ד וכ"ה, אבל הרב ז"ל כתב בסעי' ו' במוסגר דבצריך לגוף השלחן וגם הוא צריך עוד לנר זה במקום אחר מותר וצע"ג", (עיי"ש מה שהוסיף בזה), ויעוין בשש"כ פ"כ הערה קס"ח בשם הגרשו"א ז"ל וז"ל: "שגם דברי השו"ע הרב מיירי שעיקר רצונו הוא לטלטל את השולחן למקום אחר, אך אינו רוצה לנער את הנר מפני שאינו רוצה להפסיד הנאתו מהאור, אבל אם כוונתו כדי ליהנות משניהם במקו"א מודה דאסור וכמו שנראה מהמג"א הנ"ל, וגם בדבריו ס"י ש"א ולא קשה כלל מה שמקשה עליו התהלי"ד" עכ"ל.

ולפום ריהטא משמע מכ"ז דס"ל להמג"א [ולהגרשו"א מודה השו"ע הרב] דאם כוונתו גם לדבר האסור אין היתר לטלטל מן הצד, וראיתי לכמה מחברים שהבינו מכאן שלא התירו טלטול מן הצד לצורך דבר המותר אלא כשאינו מתכוין לדבר האסור, אבל אם

מודה בא"א לנער דמותו כשיש לו גם צורך בדבר האסור.

אולם, בהמשך דברי הבית מאיר מוכח לכאור' דאף בא"א לנער אוסר כשכוונתו גם לדבר האסור וז"ל הבית מאיר שם: "דס"ל בתדושו שפיר במעות דאסור בטלטול מבשאר מילי, ודוקא משום כתבי קודש הוא דשרינן, הא בשאר מילי דהיתר אף דמיטנפי כל שמעורבים בדברים האסורים בטלטול אסור להציל תרוייהו ולא שרינן האי מפני האי מאחר דהטלטול לצורך זה כמו זה, זולתו מפני הפסד כתבי הקודש אבל לעולם חשיבותא דמעות אינו מגרע היכא דעיקר הטלטול אך מפני ההיתר" עכ"ל בית מאיר, ומבואר לכאור' מדבריו דאף "דמיטנפי" דהיינו שההיתר יפסד אם ינער אעפ"כ אין להתיר לטלטל עם האיסור, וע"כ מוכח לכאור' דס"ל להבית מאיר דאין לטלטל מן הצד כשמכרין גם לדבר האסור אפי' כשא"א לנער.

אך, יעוי"ש היטב דדברים אלו אזיל לשיטת הרשב"א בחידושו כשבת דף קמ"ב [ד"ה אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן] וז"ל הרשב"א: "וי"ל דמעות חשיבי ולא בטילי ולעולם נעשה כלי בסיס להם" עכ"ל רשב"א, וע"ז כותב הבית מאיר דברים אלו לענין מעות, ויל"ע מה הדין להבית מאיר במידי אחרוני, ויש להדגיש דלשון הבית מאיר הוא: "דס"ל דחידושו שפיר במעות דאסור בטלטול מבשאר מילי" וע"ז מסיק הבית מאיר דאם כוונתו גם לאיסור אסור, ואולי קאי רק במעות וכמו שמקדים בתחילת דבריו שיש דין מיוחד במעות, ואכתי צ"ע היטב בדעת הבית מאיר, [גם מוכח קצת דמתיר שהרי גופא דעובדא שנשאל הבית מאיר היה ג"כ המטרה גם עבור המעות ואעפ"כ התיר הבית מאיר].

בדעת השו"ע הרב

[יא] בשו"ע הרב סי' שי"א סעיף י"ד כ' וז"ל: "אבל אם אינו צריך כלל לגוף האיסור ואינו מטלטלו ע"י ההיתר אלא בשביל דבר

אסור כמש"כ התהל"ד ברעת המ"א ולהגרשו"א מודו כו"ע לזה.

בדעת הבית מאיר

י. אמנם, אף שלכאורה יש להשוות דעת הפוסקים ולכו"ע מותר טלטול מן הצד לצורך דבר המותר אף שצריך גם לדבר האסור, באופן שא"א לנער את המוקצה, מי"מ עדיין יל"ע טובא בשיטת הבית מאיר סי' ש"ו בתשובתו לרברי הגרעק"א, דהנה, שם דן הגרעק"א אם מותר לטלטל מן הצד לצורך דבר המותר באופן שאם ינער את המוקצה יפסד המוקצה האם חשיב אפשר לנער, דמכיון שרק משום הפסד המוקצה אינו יכול לנער הו"ל טלטול לצורך המוקצה, והבית מאיר סובר להיתר, ועיוי"ש דהגרעק"א הוכיח לאיסור מהא דגמרא שבת קי"ז ותוס' שם דטלטול תיק שיש בו מעות ותפילין חשיב אפשר לנער, וע"ז דוחה הבית מאיר דשאני התם שהמוקצה כבר מופסד ועומד לפני הטלטול ולכן צריך לנער המוקצה אף כשיופסד ע"י הניעור משום שהפסד זה לא נגרם ע"י הטלטול, משא"כ בדבר שאינו מופסד ועומד ורק משום שחייב לנער את המוקצה יפסד מחמת הניעור בזה לא חייבוהו לנער, ולכן בתיק שיש בו תפילין ומעות אין להתיר משום שא"א לנער משום הפסד המעות, דמכיון שהפסד זה לא נגרם מחמת הטלטול אלא שהיה מופסד ועומד, ורוצה להציל המוקצה מהפסד, בזה חשיב עיקר הטלטול עבור המוקצה ואסור, עכת"ד, ומזה משמע לפום ריהטא דהא שאוסר לטלטל המוקצה כשהוא מופסד ועומד ומטלטל כדי להציל המוקצה הוא דוקא כשאפשר לנער את המוקצה, אלא שאינו רוצה להפסידה בזה אסור, דמכיון שמופסד ועומד הוא בלא הטלטול חשיבין הצלת הפסד זה כטלטול לצורך דבר האסור דאסור, אבל באופן שא"א לנער, כגון שיפסד דבר המותר, בזה אפשר' דמודה הבית מאיר דמותו, ולפי"ז אכתי י"ל דהבית מאיר ג"כ

אסור, אבל מהרבה אחרונים מוכח דלא ס"ל סברא זו דהחזו"א, שהרי במשנ"ב סי' ש"ח ס"ק קט"ו נקט לדינא כהט"ז דמותר לגרר מוקצה באמצעות סכין לצורך המקום, הרי מוכח דס"ל דאף דהטלטול מתייחס על המוקצה ג"כ מותר [ובאמת שבחזו"א סי' מ"ז סקי"ד השיג על הט"ז מה"ט], גם משיטת הפמ"ג והבית מאיר [ראה שש"כ פ"כ הערה קס"ח] שהתירו לטלטל כשיש לו צורך להשתמש במוקצה דהו"ל לצורך גופו מוכח ג"כ דס"ל להתיר גם כשמכוין לטלטל המוקצה, דלצורך גופו התירו, ולפי סברא זו לא מסתבר לאסור משום שמכוין גם להמוקצה.

עוד חשבתי דרך אפשר, ליישב דבריו עם הוכחות הנ"ל דאולי גם החזו"א מודה שמתיר לטלטל מן הצד כשא"א לנער אפי' כשמכוין גם לטלטל המוקצה, ורק בנוטל תינוק שכל הסיבה שאי אפשר לנער הוא משום שהוא צריך את גוף האבן בשביל התינוק, בזה מייחסים הטלטול להאבן, אבל באופן שא"א לנער מסיבה אחרת כגון שיפסד ההיתר וכדו' הרי הסיבה שאין מנער הוא משום סיבה צדדית בזה שפיר מייחסים הטלטול להדבר המותר, דהחזו"א אזיל לשיטתו הנ"ל דאם אין מנער הו"ל כמין הוכחה שמטלטל המוקצה וממילא ה"ה כשא"א לנער משום שהוא צריך בהאבן לשעשע התינוק, ויל"ע.

ויש לצרף בזה מש"כ בספר "טעמא דקרא" להגר"ח קנייבסקי שליט"א שהחזו"א עצמו הנהיג בביתו כהט"ז הנ"ל, וכמדומה שאמר שהמנהג כהט"ז, עכת"ד הגר"ח, ודפי"ז הרי החזו"א עצמו הסכים לסמוך על הט"ז, ולפי האמור יש להתיר גם בנידונינו לכאור' לפי הט"ז.

סיכום הדין בצריך גם לאיסור

יג. ולאחר שנתבאר [באות ז'] דלרוב הפוסקים מותר לטלטל מן הצד כשצריך לדבר המותר כשא"א לנער האיסור, אפי' כשמכוין גם לדבר האסור, וגם נתבאר

המותר כגון לפנות מקומו זהו טלטול מן הצד שהתירו חכמים" עכ"ל השו"ע הרב, ומשמע לכאור' דרק כשינו מכוין להאיסור כלל התירו, אבל כשמכוין גם לגוף האיסור אסור.

אולם, עדיין צ"ע בדעת השו"ע הרב שהרי בסי' של"ד סעיף י"ח כותב וז"ל: "אבל אם מניח (טבעת או) אוכלין לתוך ארנקי אינן מועילין שיוכל להצילה ע"י כך מבית שהדליקה בו אפילו לחצר המעורבת כי אין (הטבעת או) האוכלין חשובים לגבי הארנקי והן בטלין אצלה, ולפיכך אף אם א"א לנערן ממנה אינו רשאי ליטול את הארנקי בשבילן" עכ"ל השו"ע הרב, ומבואר מדבריו דאילו היה הטבעת או האוכלין חשובים מהארנקי היה מותר להציל הארנקי על ידן, אף שכוונתו גם בשביל דבר האסור דהיינו המוקצה, ומוכח דמותר, וצ"ע היטב בדעת השו"ע הרב.

ברעת החזו"א

יב. בחזו"א סי' מ"ז סק"ב כותב לבאר הדין דנוטל אדם בנו ואבן בידו, דעמדו בזה התוס' למה אין היתר דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר, וכותב החזו"א: "ולוא דכריהם י"ל דהכא שאני דצריך לאבן לשעשע בו התינוק והו"ו הטלטול גם לצורך דבר האסור, ולא שרינן לטלטל בשכח או בנעשה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר אלא במטלטל לצורך הניעור אבל מטלטל לצורך דבר האסור אף שלא נעשה דבר המותר בסיס לדבר האסור אסור וכו' ודעת תוס' דלא ניחא להו בזה צל"ע" עכ"ל חזו"א.

אך, יתכן דבמה שכ' החזו"א דצ"ע למה לא פירשו כן התוס' יש בזה גם הסתפקות אולי התוס' לא ס"ל לאסור כה"ג, וא"כ אולי אין דעת החזו"א מוחלט בה לאיסור, וצ"ע.

וגם נראה פשוט, דהחזו"א לשיטתו דהיתר טלטול מן הצד לצורך המותר הוא משום שאין הטלטול מתייחס על הדבר האסור, ולכן ס"ל דאם מכוין גם להאיסור

אם היה מותר על החלה אילו היה מוכרח לוותר על אחד מהם, משום שאינו מוכן להפסיד אלף דולר עבור החלה, מ"מ אפשר שעתה חשוב לו החלה יותר, ויל"ע בזה, אבל לפי הגרשז"א ז"ל יוצא דההיתר הוא דוקא כשירדע בעצמו שהיה מותר על המוקצה והיה מעדיף את החלה יותר.

ויש לדרון לפי הגרשז"א הנ"ל האין מתירים טלטול הפמוטות ע"י חלה, הרי הפמוטות שויס הרבה בערכן, ואילו החלה הוא פחות ערך בשוויותו, ומהכ"ת שהיה מותר על המנורה בשביל החלה, ועכ"פ במי שלא היה מותר על המנורה בשביל החלה יהא אסור.

ובשש"כ פ"כ הערה ר"ד כ' בשם הגרשז"א ז"ל "דבמקומות שהפמוטות הם כתכשיט לבית, י"ל דאם לא הדליקו כהם בשבת אין עליהם איסור מוקצה, וממילא אי"צ לבטל אלא את השלהבת, שהיא עיקר המוקצה, ולא את הפמוטות שהם כסיס", עכ"ל השש"כ.

ודבריו צ"ב, דהרי מה שמשמשים לתכשיט הכית הוא שמניחים אותם במקום קבוע [בויטרינה] וא"כ הרי קובע לו מקום והו"ל מוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי מקפידים שלא לטלטלו לשום צורך חוץ מהדלקת הנרות, וכבר תמה בזה הרה"ג ר' יעקב שמש שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל גליון ע"ז, עיין שם!

ולכא' דברי הגרשז"א הוא במי שאין מקפיד לטלטלו ממקום למקום, וא"כ במנורה של חנוכה כשהיא חשובה ביותר ודאי היא מוקצה מחמת חסרון כיס, וא"כ צריכים שיהא החלה חשובה אצלו יותר מהמנורה ג"כ.

ובעיקר כוונת הגרשז"א ז"ל אולי י"ל דמיירי במקומות שנוהגים ליפות את השולחן לכבוד שבת עם פמוטות יפים, דכשרוצים ליפות השולחן מניחים כלים נאים על השולחן, ולכן כ' דלא היה מוקצה כיון שאין קובעים לו מקום ורגילים להשתמש בו

[באות ט'] דאין סתירה לזה מדברי המ"א והתהלה"ד והכרעת הגרשז"א, מכ"ז נראה שיש מקום להקל, בא"א לנער אף שעדיין אין הדבר ברור לכר"ע [באות י' י"א].

הדין בנידון דידן

יד. ומעתה, נשוב למה שכ' לרון [באות ו'] במטלטל המגש עם המנורה שלא יגרם היזק ע"י הזכוכית ורוצה שהילדים יוכלו להסתובב בכית מבלי להשגיח שלא ינזקו דזה חשיב לצורך מקומו דשפיר שרי, אך דא עקא שמתכוין "גם" שלא תישבר המנורה, דזה הוי לצורך דבר האסור, ולפי מה שהבאנו מדברי הפוסקים דכל שמתכוין לדבר המותר ואינו יכול לנער האיסור מותר כשמכוין גם להאיסור, א"כ ה"נ בנידונינו מכיון שאינו יכול לנער המנורה, שהרי אם ינערה לא ישיג מטרתו שרוצה להשתמש במקומה מבלי להשגיח שלא ינזקו, ממילא יש מקום להתיר אף כשמכוין להאיסור.

גדר חשיבות דבר המותר

טו. בספר טלטולי שבת הובא תשובתם של הגר"מ פיינשטיין ז"ל והגרשז"א ז"ל [הובא בשבות יצחק עמוד קצא] שדנו מהי הגדרת החשיבות, ודעת הגר"מ פ"ז ז"ל דדבר שצריך בשבת הוא חשוב יותר מאלף דולר, ואילו הגרשז"א ז"ל מסיק דתלוי מה היה בוחר יותר אילו היה מוכרח לוותר על אחד מהם, דמה שהיה מעדיף הוי חשוב יותר.

ומעתה, יש לבאר לפי"ז מה שמתירים לטלטל הנרות ע"י הנחת חלה דלכא' הוא דוקא כשחשוב אצלו החלה יותר מהשלהבת, וכ"כ השו"ע הרב סי' רע"ז סי' רז"ל: "והוא שיהיה (הלחם או) שאר הדברים חשובים יותר מן דליקת הנר, דהיינו מן השלהבת" עכ"ל, [מש"כ "הלחם" במוסגר משמע דלא ברירא ליה לגמרי אם גם בלחם בעינן שיהא חשוב יותר].

והנה, לפי הגר"מ הנ"ל סגי במה שהוא חשוב אצלו משום צורך שבת, ולכא' אפי'

ולהלכה לא נקטו האחרונים כהפמ"ג, ויעויין מנחת שבת סי' פ"ח [סק"ז] רבספר תוספת שבת מבואר דמותר וגם התהל"ד תמה מאוד על הפמ"ג בזה, מ"מ מסיק המנחת שבת דלכתחילה כשאפשר ראוי להתמיר בזה, ולפי"ז יש מקום להחמיר בני"ד.

אך לכאורה למעשה יש להקל מכיון שכל האחרונים לא הזכירו חילוק זה, וגם בחי' הגרעק"א על השו"ע סי' ש"ב [על המג"א סק"ז] פשיטא ליה להתיר בזה.

סיכום הדברים

א. דעת הגריש"א לאסור לטלטל מגש שיש עליו נרות חנוכה אף כשהניח חלה על המגש, ומ"מ רבים מתירים וטעמם מבואר.

ב. במגש שמיועד לנרות ואינו ראוי לדברים אחרים אין להתיר ומ"מ אם הוא ראוי גם לשאר דברים מותר, ובמניח המנורה על כסא וכדו' מותר לטלטל כשמניח גם חלה.

ג. כשמטרת הטלטול שלא תישבר המנורה אסור, ואם המטרה שיוכלו הילדים להסתובב מבלי להשגיח שלא ינזקו מותר, ובכוונתו לשניהם יש ג"כ להתיר.

ד. יש סברא גדולה דבמנורה של חנוכה צריך שיהא חשוב ההיתר גם כנגד המנורה עצמה, וצ"ע בזה, ולכתחילה ודאי ראוי להניח גם תכשיט יקר מהמנורה.

ה. הדברים נכתבו להעיר ולא למעשה.

לצורך היתר, והיינו שמייפים בו השלחן, ולפי"ז יוצא דמנורה של חנוכה ודאי הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי קובעים לו מקום ואין מטלטלים אותם ובעינן שיהא החלה שוה אצלו יותר גם מהמנורה.

ועפי"ז נראה לענ"ד דלכתחילה ראוי להניח גם תכשיט יקר חוץ מהחלה שיהא ההיתר ודאי שוה יותר מהמנורה גם בשוויות, [ומ"מ ראוי להניח חלה שיש בו ג"כ ערך יותר מהנר מצד חשיבות סעודת שבת אף כנגד חשיבות הנר מצד המצוה], מ"מ יש מקום לסמוך לומר שלפי הגרמ"פ שאין מתחשבים עם השוויות הוי החלה חשוב יותר.

אך יש להעיר, דהחלה שמניחים צריך שיהא מהחלות שאוכלים בסעודת שבת, אבל אלו שאופים חלות יפות וגדולות לשבת וקונים חלה קטנה מיוחד להניח להתיר הטלטול ואין משתמשים בה בסעודה, לא שייך לומר שהחלה חשוב יותר, שהרי אין צריך לחלה זו.

יש שהחמיר לכתחילה

טז. הנה, לפי מש"כ באות הקודם שמנורה שקובעים לה מקום כל השנה הוי מוקצה מחמת חסרון כיס לפי"ז יש מקום להחמיר שלא לטלטלו כלל אף מן הצד ולצורך המותר, דהנה, בפמ"ג סי' ש"ב [א"א סק"ז] ובסי' ש"ח משב"ז [סק"ד] מחדש דמוקצה מחמת חסרון כיס אסור לטלטל אף מן הצד לצורך המותר, עכת"ד הפמ"ג.

הרב מתתיהו שווארץ

פרטי דיני חזרה מצוואות וירושות

דיני צוואות בריא ושכיב מרע שעשה המוריש בהם תנאי חזרה וחזר כהן הן בע"פ והן בכתב והן ע"י נתונה לאחרים והן ע"י מכירתן, בין כשהצוואות כרין ובין שהן שלא כרין, ופרטי דיניהם ולשונויותיהם, ובו שלשה עשר פרטי דברים

הנני להבהיר שכל הדברים האמורים להלן הנם לא להלכה רק להעיר לב המעיין

א. צוואת שכיב מרע שחילק נכסיו לאחד ואחרי מותו מצאו צוואה אחרת קשורה על ידינו שנתן שם למוטבים אחרים, תוקפם של שני הצוואות.

ב. צוואה בקנינים ע"פ דין תורה ותנאי החזרה ע"י שיעשה צוואה אחרת בכתב וע"י עדים ועשה צוואה שניה ולמעשה אין תוקף לשניה, דין צוואה הראשונה.

ג. צוואה אצל נוטריון או צוואה שלא ע"פ דין תורה ועשה בו תנאי שיוכל לחזור בו רק ע"י צוואה אחרת בכתב וחזר בו בע"פ או שנתן נכסיו לאחרים אם מקרי חזרה.

ד. נתן נכסיו בקנין גוף מהיום ופירות לאחר מיתה ובתנאי שלא אחזור בי, דינו כשהחזיר בו אם מכרם או השתמש בהם או קנה במעות חפצים.

ה. צוואה בקנין גוף מהיום ופירות לאחר מיתה ובתנאי שיוכל לחזור בו ומכר הבית שהקנה וקנה בדמיהם בית אחר אי הוי כחזרה.

ו. צוואה עם תנאי חזרה ע"י כתב ועדים וקנין המועיל.

ז. צוואה עם תנאי חזרה ע"י צוואה שניה בת תוקף.

ח. נתן נכסיו בקנין מהיום אם לא אחזור בי וחזר ונתן לשני ג"כ בקנין מהיום אם לא אחזור בי.

ט. צוואה שחלות הקנין בה הוא שעה אחת קודם מותו אם יש תוקף לתנאי החזרה שעשה בה או לא.

י. נתן מתנה מחיים או לאחר מיתה ועשה תנאי שיוכל לחזור כשיצטרך לאותה מתנה.

יא. כתב נכסיו בקנין מהיום אם לא אחזור בי כל ימי חיי דין מכירת נכסיו או חזרה ע"י מתנת שכיב מרע או מתנת בריא.

יב. הקנה נכסיו בקנין מהיום ולאחר מיתה ושייר לעצמו זכות לחזור בו כל ימי חייו דין חזרה ע"י מתנת שכיב מרע או מתנת בריא.

יג. נתן נכסיו בקנין גוף מהיום ופירות לאחר מותו ובתנאי שלא אחזור בי והוסיף שמתחייב בחוב כנגד הנכסים ואח"כ מכר הנכסים אם בטלה הצוואה וכשכתב התנאי בסוף הצוואה.

שב"מ שחילק נכסיו לאחד ואחרי מותו מצאו צוואת שב"מ אחרת

קשורה על ידינו שנתן שם למוטבים אחרים תוקפם של שני הצוואות

א. יש לדון בשכיב מרע שנתן נכסיו לאחר ואח"כ נמצא שטר מתנת שב"מ קשורה על ידינו שכתבה אחר הזמן שנתן המתנה לראשון מה דינם. ואם יש תוקף לצוואתו הראשונה או נתבטלה.

הנה המקבל השני ודאי לא זכה בנכסים ומשנה מפורשת היא בכבא בתרא קל"ה ע"ב מי שמת ונמצאת דייחתי קשורה על ידינו הרי זו אינה כלום ע"כ.

וברשב"ם שם ד"ה הרי זה כתב הטעם בתו"ד שהרי לא גמר להקנותו אלא בקבלת השטר ואין שטר לאחר מיתה.

והרמב"ם בפ"ט מהלכות זכיה הלכה כ"ד כתב דין הנ"ל שאינה כלום ובטעם הדבר כתב שאני אומר כתבה ונמלך. ע"כ.

ובשו"ע חו"מ סי' ר"נ עיף כ"ה כתב ג"כ כהרמב"ם וז"ל מי שמת ונמצאת מתנה קשורה על יריכו אע"פ שהיא בעדים וקנו מידו כדי ליפות כח אלו שנתן להם הרי זה אינה כלום שאני אומר כתבה ונמלך וכו' עכ"ל.

הרי הדבר פשוט דהשני לא זכה ואו מטעם הרמב"ם או מטעם הרשב"ם.

אלא דיש לנו לדון אם זה שכתב שטר לאחר הוי חזרה ממתנה להראשון דהרי גילה דעתו שחוזר בו מהראשון רק שיש לנו ספק אם חזר גם מהשני אבל מהראשון ודאי חזר בו או דנאמר דאימתי אמרינן שנתכוין לחזור מהראשון באופן שהשני יקנה המתנה, אבל כיון דלמעשה הרי לא נותנים להשני יהיה מאיזה טעם שיהיה תו לא הדר ביה גם מהראשון וניחא ליה שתתקיים המתנה הראשונה ולכשימות יהיה לראשון, כיון דאדעתא דהכי לא הדר ביה. הנה בדבר זה מצינו לראשונים ואחרונים שכתבו בזה דברים ברורים וכדלהלן.

בבבא מציעא דף יט ע"ב בד"ק כשמוצאים שטר אם מחזירין אותו אמרו בגמרא כי קתני בכרייתא אע"פ ששניהם מורים לא יחזיר לא לזה ולא לזה בכריה דאמרינן דלמא כתב אבזה להאי ואמלך ולא יהביה ניהליה ובתר אבזה כתב איהו לאיניש אחרינא ויהבה ליה והשתא קא הדר ביה מההוא סבר מהדר לא מצינא הדרנא כי אימור להו דאבא יהביה ליה להאי ונתבו ליה כתבא וניזיל ונפיק מיניה הווא זכי ונפלוג בהדיה וכו'.

ובתוד"ה ובתר אבזה וכו' כתבו וז"ל תימה אמאי לא אמרינן נמי שנתנה האב תחלה במתנת שכיב מרע ואח"כ האב עצמו כתבה להאי ולא יהביה ליה ומת האב ונתקיימה המתנה להראשון והבן רוצה שתהיה להשני עכ"ל.

מבואר מקושית התוס' דס"ל דבנדונינו פשוט הדבר דזכה הראשון ולא אמרינן דבזה שכתב לשני אע"פ שאין תוקף למתנה להשני הוי חזרה להראשון, רק אומרים דמתנת הראשון קיימת.

אבל הנימוקי יוסף בבבא בתרא דף קלה ע"ב (סב ע"א מדפי הרי"ף) כתב וז"ל גריסין בגמרא כי אתא רב דימי אמר דייתקי מבטלת דייתקי תוספתא (מכלתינ פ"ח) דייתקי עד שלא זכה בה בין הוא בין אחר יכול לחזור בו משוכה בה א"י לחזור בה אפוטרופוס עד שלא החזיקו בנכסים יכולין לחזור משהחזיקו בנכסים אין יכולין לחזור בהם כתב ע"ז וז"ל לא מיבעי כשאמר בפירוש שמבטל ונותן לאחר אלא אפילו מצאו השניה חגורה על יריכו מבטלת הראשונה דמ"מ גילוי דעתא איכא ובהכי סגי "וכ"כ האחרונים ז"ל". עכ"ל והבני משה הלכות זכיה ומתנה סי' י"א כתב לדייק מדבריו כן ודס"ל דלא כדעת התוס' הנ"ל.

ובשיטה מקובצת בב"מ דף יט ע"ב ד"ה הא בכריה כתב וז"ל וחיימה דסוף סוף איכא חששא אחרינא דלמא יהביה אבזה מתנת שכ"מ לאחר קודם זה וכתבה אחר כן לזה ולא נתנה ואפשר דכתיבה הוי בחזרה ואף גם זה לא יזכה והראשון נסתלק וחזרה ליורשו דהיינו הבן, שיטה. עכ"ל.

ומבואר ג"כ דס"ל בדרך אפשר כדברי הנמו"י הנ"ל דכתיבה לשני, זה עצמו, עושה מעשה חזרה מהראשון ודלא כתוס'.

ובדברי האחרונים מצינו שרבים תמהו על התוס' וס"ל דהוי חזרה ה"ה הפנ"י (ויובאו דבריו להלן) וכן הנחלת דוד שכתב שאלולי דבריהם היה אפ"ל כיון שראינו שכתב לשני הרי חזינן דכבר חזר בו מהראשון ואף שלא נתן להשני מ"מ אין בזה הוכחה שרוצה לקיים מתנת הראשון דלמא חזר בו מתרוייהו וכיון שוודאי חזר בו מהראשון א"כ הוי החזירה ודאי וספק

אם נתרצה אח"כ לקיים מתנת הראשון א"ל, א"כ אין ספק מוציא מידי ודאי ולא מפקינן מיד היורש, ומעתה נתסלקה קושית התוס' ועין עכ"ד.

וכן הרש"ש בב"מ שם כתב לע"ד ה"ג כיון שכתב להאי אע"ג דלא יהייה מ"מ חזינן דהדר ביה מיהא מראשון ובטלה מתנתו ובמאי יזכה לבתר הכי וצ"ע בד"ו עכ"ל. ובאוצר מ"ה ציינו בב"מ שם גם לחידושי ר"ב אנגיל גאון צבי, מילי דנזיקין, לבוש ישע שהקשו על התוס' בזה. יעו"ש.

ובמנת פיתים חו"מ סי' ר"ג סכ"ה הביא דברי התוס' בב"מ הג"ל והביא דברי הרש"ש שפקפק על דבריהם ומיושב קושית התוס' וכבר קדמו בזה הפנ"י שם באורך ושו"מ שגם להפנ"י קדמו בשיטה ב"מ שם בשם שיטה, יעו"ש.

והפנ"י האריך לתמוה על התוס' וז"ל יש כאן מקום עיון דנלע"ד שאין כאן תימא כלל דבהאי ענינא שכתבו התוספות ג"ל דלא נחקיימה המתנה לראשון דכיון שכתבה לאחרון חזר בו מן הראשון וכשחזר בו אח"כ ונמלך ג"כ מן האחרון נפלו נכסי קמי יתמי דהא מדינא ודאי אית לן למימר דכשכתבה לאחרון אף על גב שלא הגיע לידו יקנה דדברי שכ"מ ככתובים וכמסוריים דמי כל זמן שלא חזר בו בפירוש אע"כ דהא דתנן מי שמת ונמצאת דייתיקי קשורה על יריכו אינה כלום הטעם בזה כמ"ש הרמב"ם וכו"כ בש"ע סימן ר"ן דחיישינן שמא כתב ונמלך ונ"ל דאף על גב דבדברי שכ"מ בעלמא לא חיישינן שמא חזר בו עד שנדע בבירור מ"מ הכא חיישינן דכיון ששטר המתנה כתוב וחתום ולא מסרה הנותן ליד המקבל או לזכות לו ע"י אחר אם אינו בפניו א"כ נראין הדברים שחזר בו וא"כ זה הטעם מספיק שלא קנה האחרון אבל לגבי הראשון ודאי חזרה הוי משעה שכתב האחרון וא"כ נפלו הנכסים קמי יתמי וזה נ"ל ברור בטעמו שמה"כ ונמלך כמ"ש הרמב"ם והש"ע אלא כמ"ש הרשב"ם שם דשמה לא יריכו הוא משום שמא כ' ונמלך כמ"ש הרמב"ם והש"ע אלא כמ"ש הרשב"ם שם דשמה לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה וא"כ אפשר דמה"ט כיון דלא גמר להקנותו עכשיו לא הוי חזרה אפילו מן הראשון אלא דגם בזה צ"ע דנהי דלא גמר להקנותו אלא לאחר מיתה מ"מ אנו סהדי שחזר בו מן הראשון שהרי קנין הראשון נמי לא חל במתנת שכ"מ אלא לאחר מיתה. ועוד דמלשון הש"ע בסימן ר"ן סעיף כ' משמע דהיכא שכבר נתנה לראשון לא שייך לומר במתנה שאחריו דיפוי כח בשטר או בקנין לגרוע אתא שלא יגמר הקנין אלא לאחר מיתה אלא אמרינן להיפך דמה שכתב בשטר או שהקנה בקנין היינו לטובת האחרון כדי שלא יוגרע מן הראשון ע"ש וא"כ הדרא קושיא לדוכתא וצ"ע. ודוק היטב: עכ"ל.

ובאוצר מפרשי התלמוד הביאו שם ישובים על שיטת התוס' מש"כ בזה המעין החכמה וחידושי ר"ב אנגיל והנפש חיה, וכן הביאו שם שהלכוש ישע חירץ שלא נתכוון לחזור מהראשון אלא בתנאי שיתן לשני ואם לא יתן לשני תחייב המתנה להראשון יעו"ש, וכתבו שם דכ"כ גם לתרץ באמרי מהרש"ח שנראה לו כן לדינא אלא שכתב שהיותו הפנ"י חולק על יסוד זה בטלה דעתו נגד דעת הפנ"י יעו"ש.

ובדברות משה בהערות על ב"מ הערה קלו הביא דברי הפני יהושע שתמה על התוס' וכן"ל, כתב ליישב דהתוס' סברי כיון דלשון המשנה מי שמת ונמצאת דייתיקי קשורה על יריכו הרי זו אינה כלום, ולא נקט לא קנה אלא לשון אינו כלום והיינו שאינה לא כאמירה ולא כמסירה שאף שכל שטר דייתיקי אינו שטר קנין שהרי אינו קונה מחיים אלא לאחר"מ ואין שטר לאחר"מ, ומה שקנה במתנת שכ"מ היא מתקנת חכמים שדברי שכ"מ ככתובין וכמסורין דמי, מ"מ כשצויה לעדים לכתוב ולחתום, כוננתו היא שאין דבריו נחשבים כמתנת שכ"מ שהאמירה בעצמה עושין קנין, אלא רק אם ימסור לו, אבל אם לא ימסור לו לא תחול

האמירה והוא כחשב בלבו ליתן ולא נתן ואין כאן חזרה מן הראשון שדבריו אינו כלום אא"כ ימסרו לו יעו"ש ובאוצר מ"ה הביאו ג"כ יעו"ש.

והנה האור שמח הלכות זכיה ומתנה פ"ט הלכה כ"ד נסתפק בנדון שאלתינו הנ"ל להדיא וכתב בריש דבריו דהיה נראה דהוה חזרה והביא דמדברי התוס' בב"מ מפורש להיפוך בשילהי שנים אוחזין וכו' וא"כ סברו רבנותא דכיון דהאב לא יהבה האי דייחתי להאי תו נשאר היתנה להראשון וע"כ טעמא כמו שפרשנו דאימת הדר ביה מהראשון באופן שיזכה שני אבל באופן שהשני לא זכה תו ניחא ליה דלהוי דראשון וזה מוכרח מדבריהם ואמנם באמת צריכים דברי רבתינו בתוספת ראייה דמנא פסיקא להו דבר זו, והביא ראייה מירושלמי ריש פרק ג' דקידושין יעו"ש שהאריך ובסוף מסיק ולכן לדינא קשה להוציא מן היורשים וכן כתב השיטה דרו"ק בכ"ז. יעו"ש.

צוואה בקנינים ע"פ דין תורה ותנאי החזרה ע"י צוואה אחרת בכתב וע"י עדים ועשה צוואה שניה ולמעשה אין תוקף לשניה, דין הראשונה

ב. יש לדון בצוואה שנעשתה בקנינים המועילים ע"פ דין תורה ועשה תנאי בצוואה שצוואה זו תהא תקיפה כ"ז שלא אחזור כי ע"י צוואה אחרת בכתב וע"י עדים, ואח"כ כתב צוואה אחרת בכתב וחתמו ע"ז עדים ונתן למוטבים אחרים בצוואה השניה, אלא דלמעשה לצוואתו השניה אין תוקף כיון שלא עשה בקנינים ובאופן שא"צ לקיימה וכן עשו למעשה שלא קיימו הצוואה השניה, יש לדון דאע"פ דאין לצוואה השניה תוקף הלכתי מ"מ הרי למעשה קיים התנאי דהיינו שעשה צוואה בכתב וע"י עדים וא"כ כיון דאין תוקף לא לצוואתו השניה ולא לצוואתו הראשונה, יחזרו הנכסים ליורשים ע"פ דין תורה, או דנאמר דכוונתו בתנאי שעשה בצוואה הראשונה פירושה כ"ז שלא אחזור כי בצוואה אחרת ובכתב ע"י עדים והיינו שיהא תוקף לצוואתו השניה ואז אחזור מצוואה הראשונה, אבל באופן שלצוואה השניה לא יהא תוקף ולא תתקיים כוונתו ורצונו י"ל דבאופן זה ודאי רוצה שישאר כוונתו הראשונה ויקיימו צוואתו הראשונה.

גם כזה יש לדון כשיש ספק ברין אם הצוואה השניה קיימת אם באופן זה בטלה הצוואה הראשונה או כוונתו לחזור מהראשונה הוא רק כשתהא השניה בת תוקף למעשה.

הנה בנדון הספק הראשון כשלצוואה השניה אין שום תוקף וכתב תנאי הנ"ל כדי לפשוט הספק הנ"ל, יש להביא מש"כ (לעיל אות א) בנדון צוואת שכ"מ שנתן לאחד ואח"כ כשמת נמצאת צוואה אחרת קשורה על יריכו שלצוואה השניה אין תוקף ויש לדון אם הצוואה הראשונה בטילה ונחלקו התוס' והפוסקים בזה יעו"ש, והנה להפוסקים שחלקו על תוס' ה"ה הנמ"י בשם האחרונים והשיטה מקובצת בלשון אפשר וכן האחרונים שתמהו על תוס', לדבריהם פשוט דכאן הוי חזרה מהצוואה הראשונה ושני הצוואות בטלות, אך לשיטת התוס' דס"ל שם דלא הוי חזרה א"כ לכאורה גם כאן יסברו כן, אלא דיש לדון קצת דאולי אף התוס' יודו הכא דהוי חזרה כיון דהוציא השטר השני מתח"ל, ומ"מ למעשה קשה להוציא מיד היורשים וכמו שכתב האור"ש הובא שם באות א', והא"ש עצמו לא הביא כלל דברי הנמ"י ואולי אם היה מביאו היה נוקט כדבר פשוט דלא כתוס' וצ"ע.

צוואה אצל נוסדיו או צוואה בלי קנינים ע"פ דין תורה שעשה בו תנאי שיוכל לחזור בו רק ע"י צוואה אחרת בכתב וחזר בו רק בע"פ או שנתנו לאחר אם מקרי חזרה

ג. יש לדון בצוואה בערכאות שנעשתה בלי קנינים המועילים ע"פ ד"ת ויש לדון לקיימה מדין מצוה לקיים דבר המת (ראה באריכות במשפט הצוואה בח"ג שער א' ענף ב' וע"פ דברי

האחיצור ח"ג ס' ל"ד וח"ד ס"י (סה) וכתב בצוואה שהצוואה תהא בטילה רק ע"י כתיבת צוואה אחרת, ולמעשה לא עשה צוואה אחרת רק אמר בע"פ שחזור בו אם יועיל.

נראה לכאורה דדבר פשוט הוא דמקרי חזרה והצוואה הראשונה בטלה ואעפ"י שלמעשה הרי לא קיים התנאי שעשה בצוואה הראשונה מ"מ אין שום תוקף לתנאי שעשה והוי פטומי מילי בעלמא, כיון דלמעשה הרי עד מותו אין שום תוקף לצוואתו מדינא, א"כ הרי עדיין לא חל שום דבר וע"כ יכול לחזור בו גם מהתנאי עצמו שעשה, וע"כ כשאומר שחזור בו מהצוואה בזה גופא חזר מתנאי שעשה וגם מהצוואה.

וכיסוד דברים אלו כתב הגריש"א בקובץ תשובות ח"ב ס"י קע"א ד"ה אלא שדן בענין צוואה שתוקפה יהא רק קודם מותו ועשה תנאי שלא יוכל לחזור בו רק ע"י צוואה אחרת בכתב בת תוקף, וכתב דאין שום תוקף לתנאי והוי פטומי מילי וכ"ז שלא חל הצוואה והקנין חוזר בו בין מן הצוואה ובין מן התנאי.

ובאופן שלא אמר להדיא שחזור בו רק נתן לאחר, באופן שיש תוקף למתנתו פשוט דהוי חזרה מהצוואה הראשונה.

והנה באופן שצויה ליתן לאחר ע"י צוואה אחרת ולמעשה ע"פ דין תורה אין שום תוקף לצוואה שלו ואפילו ע"י דין מצוה לקיים דברי המת יש לדון אם הראשונה בטילה ע"י שעשה השניה או כיון שהשניה אין לה תוקף רוצה שישאר הראשונה.

הנה ראה מש"כ (לעיל אות א') בענין צוואת שכ"מ שצויה ליתן לאחר ואח"כ מצאו קשורה על יריכו צוואה אחרת, שכתבתי שם לדון אם הוי חזרה מהראשון, לפי"ז להפוסקים שחלקו על התוס' וס"ל דהוי חזרה, ה"ה הנמ"י בב"ב בשם האחרונים וכן כתבו בשיטה בדרך אפשר וכן הרבה פוסקים שהשיגו על התוס' לשיטתם פשוט דהוי חזרה ושני הצוואות בטלות אך לשיטת התוס' דס"ל שם דלא הוי חזרה א"כ לכאור' גם כאן יסברו כן אלא דיש לדון קצת דאולי אף תוס' יודו הכא דהוי חזרה כיון שהוציא השטר השני מתח"י, ומ"מ למעשה קשה להוציא מידי היורשים וכמו שכתב האור שמח והאור"ש לא הביא דברי הנמ"י ואולי אילו ראם היה ס"ל כדבר פשוט דלא כתוס' וצ"ע.

נתן נכסיו בקנין גוף מהיום ופירות לאחר מותו ובתנאי שלא אחזור בי דין כשחזור בו או מכרם או השתמש בהם או קנה כמעות חפצים

ד. הנה מי שרוצה להקנות נכסיו לאחר גוף מהיום ופירות לאחר מיתה יכול להקנות כן, אבל אם ירצה לחזור בו אח"כ לא יוכל כיון שכבר הקנם בקנין ע"כ אם רוצה שיוכל לחזור בו צריך להתנות ע"מ שלא אחזור בי. וכ"כ בשו"ע חו"מ ס"י דנ"ז ס"ו כתב לו מהיום אם לא אחזור בי עד לאחר מיתה הרי היא לגמרי כמתנת שכ"מ ויכול לחזור בו כל ימי חייו אף מהגוף הגה"מ צריך קנין כמתנת בריא ולא אמרינן ככה"ג דבריו ככתובין וכמסורין דמי וכי' יעו"ש.

וא"כ בכל צוואה שנותנים הנכסים בקנין גוף מהיום ופירות לאחר מיתה אם ירצה לחזור בו, א"י רק באופן שהוסיף שכל המתנה בתנאי שלא אחזור בי.

והנה באופן שלא חזר בו להדיא מהמתנה רק מכר הנכסים שהיה לו אז, אם מיקרי חזרה או לא.

הנה בשו"ת נובי"ק חו"מ ס"י כט כתב להדיא דמקרי חזרה וכד"ה והנה כתב וז"ל אבל מי שרוצה ליתן מהיום ולאחר מיתה ורוצה שכל ימי חייו יוכל לחזור בו או להתפרנס מהם, צריך שיכתוב כן בפירוש בשטר מתנה ויתנה כן בשעת הק"ס וכמבואר שם בס"ו ובזה ג"כ

כל מה שיש לו בעין בשעת המתנה נקנה למקבל אבל הנותן יכול לחזור בו וגם יכול למכור לצורך פרנסתו ובוהו אם מכר סתם ממילא היא חזרה ולא אמרין ששעבד נפשו בשעת המכירה להיות לזה על המעות הללו כי מה לו לצרה הזאת להיות עבד לזה כיון שבידו לחזור בו בהיתר ואפילו משום מחוסרי אמנה שהרי ע"מ כן נתן עכ"ל.

ומבואר להדיא מדבריו דל"מ כשחזור להדיא דיכול אלא אף אם מכר סתם ג"כ הוי חזרה וכנ"ל. וכ"כ בשו"ת מהריב"ל ח"ב סי' לו הבאתי לשוננו (להלן אות יא) יעו"ש.

והנה אם נשתמש בהם ג"כ הוי חזרה והרי זה כמכר לצורך פרנסתו שכתב הנוב"י דהוי חזרה, וכפתחי חושן ח"ח פ"ד הערה ע"ו הביא דברי הנוב"י הנ"ל וכתב כנ"ל דנראה דה"ה אם נתן או נשתמש בהם לצרכו וכן כשחזור בו או כתב צוואה אחרת.

קנה במעות חפצים אם הוי חזרה

וכתב עוד לסברת הנוב"י הנ"ל דה"ה במעות שהיו לו בשעת צוואה וקנה בהם חפץ ע"ד להשתמש ה"ז כחזרה גם מקנין הגוף ושמעתי מי שדן איך יוצא בכה"ג במצוות דבעינן לכס והרי הגוף אינו שלו, ולפי מ"ש אה"נ באתרוג שהיה לו בשעת צוואה אפשר שבאמת יש לדון בזה וצריך לפרש שחזור בו מהצוואה באתרוג זה, אבל אתרוג שקנה במעות לאחר הצוואה, ה"ז חזרה ממילא ופשוט שאין כאן בית מיחוש יעו"ש [וראה פת"ח שם שציין לדברי הרמ"א באבן העזר סי' ק"ח ס"ג בדין שטח"ז אם מותר לו להפקיע ולתת לאחרים יעו"ש].

צוואה בקנין גוף מהיום ופירות לאח"מ ובתנאי שיוכל לחזור בו

ומכר הבית שהקנה וקנה בדמיהם בית אחר אם הוי בחזרה

ה. מעשה באחד שקנה נכסיו בצוואה בקנין גוף מהיום ופירות, לאחר מיתה ועשה תנאי אם לא אחזור בי במשך חיי והיה לו אז בית שהקנהו בצוואה, אח"כ החליט שטוב לו למכור הדירה ולקנות במקום אחר ב' דירות במקומות הזולים ואח"כ נלב"ע, ונשאלת השאלה אם מה שמכר הדירה נקרא שחזר בו מהצוואה וכמו שהתנה ומה שקנה אח"כ זה הרי לא הקנה למוטבים ואינם זוכים בו, או דנאמר דמה שמכר וקנה אחר, הכל היה לזוכים כדי שיהא להם ב' דירות וכאילו עשה כן לטובתם [ובאמת הרי כוונתו היה רק מפני שסבור שזה יותר כדאי להשקיע ולא היה במכירתו כוונתו להפקיע בזה הדירה הישנה מהמוטבים, או דנאמר דאעפ"כ כיון שלמעשה מכר הדירה וזכה בהמעות זה גופא חזרה ומה שחזר וקנה לא קנה אלא לעצמו.

הנה בשו"ת נוב"י ק חו"מ סי' כט כתב, בד"ה והנה ז"ל וכו' וכנ"ל (אות ד) אבל הנותן יכול לחזור בו וגם יכול למכור לצורך פרנסתו ובוהו אם מכר סתם ממילא היא חזרה ולא אמרין ששעבד נפשו בשעת המכירה להיות לזה על המעות הללו כי מה לו לצרה הזאת להיות עבד לזה לאיש מלוה כיון שבידו לחזור בהיתר ואפילו משום מחוסרי אמנה איננו שהרי ע"מ כן נתן עכ"ל.

ומדברים אלו נראה דהוי חזרה דהרי הבית שנתן מכר וכשמוכר הוי חזרה ממילא ואעפ"י שקנה בדמים אלו אחרים ואעפ"י שלא חשב בזה לחזור מ"מ הא גופא שמכר הוי חזרה וכן נראה לכאורה.

ואחד מגדולי הדיינים אמר לי דבאופן סתמי הוי חזרה והביא ראיה דאל"ה הוי גולן שמוכר דברים שאינם שלו ואולי לא יסכימו רק אנו אומרים דמותר לו לעשות מה שרוצה והוי חזרה ומ"מ הוסיף לי דלמעשה ישלחו את הירוש לב"ד ולא ליעץ לו כן ע"כ, וכן נראה לכאורה וצ"ע למעשה.

צוואה עם תנאי חזרה ע"י כתב ועדים וקנין המועיל

ו. צוואה שכתבו בה שתנאי החזרה דוקא ע"י צוואה אחרת בכתב ע"י עדים ובקנין המועיל. והצוואה הראשונה עשו בקנינים המועילים ע"פ דין תורה, פשוט דאם ירצה לחזור בו יצטרך לקיים התנאי בשלימות והיינו שיצטרך לעשות צוואה בכתב בעדים ובקנין המועיל. ואם לאו א"י לחזור בו. וכעין זה כתב בקובץ תשובות ח"ב סי' קע"א ד"ה אלא שצריך לקיים התנאי וראה להלן (אות ז) כשיש ספק אם צריכים לקיים הצוואה השניה.

צוואה שתנאי החזרה שתהא הצוואה השניה בת תוקף

ז. צוואה שכתבו בה שתנאי החזרה דוקא ע"י צוואה אחרת בכתב ע"י עדים ובת תוקף נראה ג"כ שיצטרך לעשות צוואה שניה כדין וכנ"ל.

בשני דינים אלו (אות ז' ואות ו' דלעיל) יש לדרן כשעשה צוואה אחרת שנחלקו הפוסקים בזה אם יש לזה תוקף ואם נקרא שעשה בקנין מועיל, מה יהא דין הצוואה הראשונה והיינו דאה"נ דאם למעשה ב"ד יקיימו הצוואה השניה א"כ פשוט דהראשונה בטילה, אלא דבאופן שב"ד לא יחייבו לקיים הצוואה השניה מפני הספיקות בדין, אם באופן זה יהא תוקף לצוואה הראשונה כיון דלמעשה לא נתקיים התנאי או לא וצ"ע בזה.

נתן נכסיו בקנין מהיום אם לא אחזור כי וחזר ונתן לשני נ"ב מהיום אם לא אחזור כי

ח. צוואה שכתב בה שנתן נכסיו בקנין גוף מהיום ופירות לאח"מ בתנאי שלא אחזור כי, ואח"כ נתן נכסיו לאחר באותו נוסח וקנין דהיינו שהקנה נכסיו לשני והקנה לו בקנין גוף מהיום ופירות לאחר מיתה ובתנאי שלא אחזור כי, נראה דמיקרי חזרה מצוואה הראשונה והשני זכה והראשון הפסיד וכ"כ בפת"ח ח"ח (בסדר כתיבת צוואה עמוד קע"ב אות ו') כיון דנותן גוף מהיום הרי זה כמתנה גמורה וממילא הוי כחזרה יעו"ש.

צוואה שחלות הקנין בה הוא שעה אחת קודם מותו

אם יש תוקף לתנאי החזרה שעשה או לא

ט. הנה כשאחד כותב בצוואה שכל הקנין יהא שעה אחת סמוך למותו ואז יחול הקנין ועשה תנאי בהצוואה שלא יוכל לחזור רק ע"י צוואה אחרת בכתב בת תוקף, אעפ"כ נראה דיוכל לחזור בו קודם הזמן ע"י אמירה בע"פ שחזר בו כיון שעדיין לא חל הקנין ואין עדיין תוקף לצוואה הוי כל תנאי הצוואה פטומי מילי בעלמא ויכול לחזור בו, וכ"כ בקובץ תשובות להגר"ש ח"ב סי' קע"א ד"ה אלא יעו"ש.

נתן מתנה מחיים או לאחר מיתה ועשה תנאי שיוכל לחזור "בשיצטרך לאותה מתנה"

י. כתב הכנה"ג ח"מ סי' רנו הגה"ט אות כה וז"ל הנותן מתנה לחבירו מחיים או לאחר מיתה והתנה עמו כל זמן שיצטרך קודם מיתה לאותה מתנה שיוכל לחזור תנאי קיים והוא שיחברו שצריך לאותה מתנה אצל קרובו ושכניו אבל ראה ברורה אין מבקשין ממנו וכן נמי אין משביעין אותו לפי שאינו מן הנשבעין ונוטלין עכ"ל.

כתב נכסיו בקנין מהיום אם לא אחזור כי כל ימי חי דין מכירת נכסיו

או חזרה ע"י "מתנת שכיב מרע" או מתנת כריא

יא. הנה בשו"ת מהריב"ל ח"ב סי' ל"ו כתב וז"ל ואם ירצה להיות שליט בנכסיו כל ימי חייו ולמכור ולתת הגוף והפירות יכתוב הלשון המועתק לעיל מתשובת הרשב"א, או יאמר מהיום אם לא אחזור כי כל ימי חיי כמו שפירש רת"ם במהיום ולאחר מיתה ויכול לחזור בו

כל ימי חייו וליהנות ולמכור ולתת הן במתנת בריא הן במתנת שכיב מרע דבמה שהוא נותן או מוכר הוא חוזר בו ונמצא במה שישאר אחרי מיתתו לא חוזר בו והמתנה היא קיימת למפרע במה שישאר אחרי מיתתו מאותו היום שנתן ולא היא מתנה דלאחר מיתה אלא מתנה דמחיים וכו' יעו"ש מש"כ לדון מהא דדין חזרה במקצת דהוי חזרה בכולה ויצא לדחותה יעו"ש.

ובתחלת דבריו כתב שם ויראה לי דאם אמר כך דיכול ליתן אף במתנת שכ"מ דאפילו דאמרינן בפרק יש נוהלין דאם נתן במתנת שכ"מ דאחריך קדמו בנדון דידן כבר התנה ופירש שיוכל לחזור בו כל ימי חייו עכ"ל.

(וראה מש"כ (אור ד) בשם הגובי"ק חר"מ סי' בט דמכר הוי חזרה).

ומצאתי בבני משה (מאג'אר) הלכות זכיה ומתנה סי' י"א שכתב להסתפק בזה וז"ל ומדברי תוס' (שבפ"ק דמציעא דף י"ד ע"ב ד"ה בתר אבוה) נראה לענ"ד ללמוד למאי שנסתפקתי זה ימים בנותן מתנה לחבירו מהיום אם לא אחזור בי עד לאח"מ ונתנם במתנת שכ"מ אי זכה או לאו, דאפשר דלא תקנו חז"ל משכ"מ להפקיע זכיית היורש שזוכים עם גמר מיתה אבל לא להפקיע זכיית אחרים שכבר זיכה הוא אותם לאחר מקודם לכן, ואף שהרשות בידו לחזור מ"מ לא חוזר בו אלא לאחר מיתה וכבר חלה זכייתו של הראשון למפרע, ויש לצדד ולומר דמתנת מהיום אם לא אחזור בי עד לאח"מ אין לו זכיה כלל בהנכסים אלא לאח"מ למפרע וזכה מהיום וכיון שכבר נתנם במשכ"מ ממילא לאח"מ פקעה זכייתו ולא מצי לזכות בהייה שעתא למפרע שכבר חלה משכ"מ שמתנת שכ"מ נמי וזכה הוא למפרע משעת נתינה וכמ"ש התוס' בספ"ק גיטין דף י"ד ע"ב ד"ה הא במתנת וכו' וכ"כ הטור בסי' קכה וכו' ומדברי תוס' אלו מוכח דס"ל כצד זה שצדדנו דאי לא"ה בפשיטות הו"ל לאקשווי דאמאי ל"א דה"ט דלא יחזיר לא לזה וכו' כבריה דדלמא כתבה אבוה להאי מעיקרא ואימלך ולא יתביה נהליה והדר יתביה אבוה במתנת שכ"מ לאיניש אחרינא ונתקיימה המתנה לב' והבן רוצה שתהיה לראשון אלא ודאי דלהא ליכא למיחש דאפילו אי יתבינן ליה נהליה משכ"מ דבתריה מוציא מיד הראשון שנתן לו במהיום אם לא אחזור בי ולא נ"מ פסידא כלל ומש"ה הוצרכו להק' להיפך דדילמא הך כתבא היא מאוחרת ונתקיימה המתנה להראשון והבן רוצה שתהי' לב' ודו"ק, ושוב מצאתי שכ"כ מהריב"ל בת"כ סי' לו בפשיטות ולע"ד נראה להכריח הדבר כמש"ל. עכ"ל.

הקנה נכסיו בקנין מהיום ולאח"מ ושייר לעצמו זכות לחזור בו כל ימי חייו

דין חזרה ע"י "מתנת שכיב מרע" או מתנת בריא

יב. כתב בשו"ת מהריב"ל ח"ב סי' לו בשם שו"ת הרשב"א סי' ק"ו וז"ל יכול ליתן כל מה שיש לו מעכשיו וכו' אלא אם לא רצה ליתן אלא מה שישאר מנכסיו אחרי אומר הריני בנותן לך כל נכסי אלו מעכשיו ולאחר מיתה ושיירתי לי במתנה זו שיהיה רשות בידי כל ימי חיי למכור בהם ולאכול ולעשות בהן ככולן או במקצתן מה שארצה ואפילו בגוף הנכסים ומה שישאר מהן אחר פטירתי בין בגוף הנכסים או בפירותיהן או בפירות פירותיהן ישול לפי שגוף הנכסים ופירותיהן ופירות פירותיהן נתתי לפלוני חוץ מן השיור ששיירתי לי בהן ע"כ.

וכתב מהריב"ל שם איברא דבההיא דכתב הרשב"א בתשו' הנז' שאמר הריני נותן לך וכו' ושיירתי לי במתנה זו שיהא רשות בידי כל ימי חיי וכו' יש להסתפק אם יוכל ליתן מתנת שכ"מ איברא דאם פירש ואמר בהדיא שיוכל ליתן הן מתנת שכ"מ הן מתנת בריא ליכא לספוקי כלל ע"כ.

ובפת"ח ח' פרק ד' הערה ע"ג כתב לבאר ספיקו דנראה כוונתו משום דבלשון זה לא שייר אלא לעשות מה שירצה והיינו שהוא עצמו יעשה אבל מתנת שכ"מ אינו עושה בחייו אלא לאח"מ ממילא זוכה המקבל יעו"ש.

ואע"פ שהמחריב"ל כתב אח"כ בהמשך דבריו דהרוצה ליתן ויוכל לחזור בו יכתוב או מהיום אם לא אחזור בי או לשון הרשב"א הנ"ל ויוכל לחזור בו בין במתנת שכ"מ בין במתנת בריא והבאתי לשונו (לעיל אות יא) מ"מ אין נראה שחזר בו המחריב"ל מהנ"ל וס"ל דאף בלשון הרשב"א יועיל ויוכל לחזור אף במתנת שכ"מ, רק דכתב דבריו ע"פ מש"כ למעלה דבתנאי מהיום אם לא אחזור כי יוכל לחזור אף ע"י מתנת שכ"מ ובלשון הרשב"א יש להסתפק וכנ"ל מ"מ אם יוסיף על לשון הרשב"א שיוכל לחזור ע"י מתנת שכ"מ ליכא לספוקי כלל, וזהו כוונתו בהמשך דבריו כן נראה לכאורה.

נתן נכסיו בקנין גוף מהיום ופירות לאחר מותי ובתנאי שלא אחזור כי

והוסיף שמתחייב בחוב כנגד הנכסים ואח"כ מכר הנכסים

אם במלה הצוואה וכשכתב התנאי בסוף הצוואה

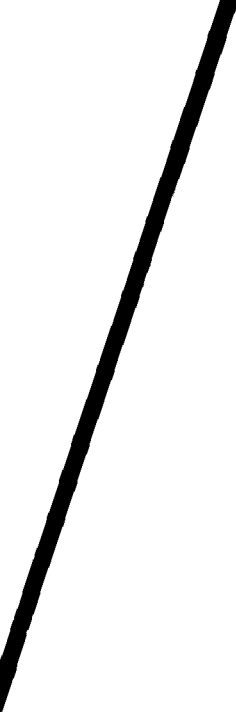
יג. מעשה באחד שהקנה הבית ע"י קנין גוף מהיום ופירות לאחר מיתה ובתנאי שלא אחזור בי והוסיף בצוואה שמתחייב למוטב כנגד שיווי הנכסים, ובזה לא כתב התנאי אם לא אחזור כי ואח"כ מכר הבית אם הוי חזרה מהצוואה או לא.

הנה בצוואה יש ב' חלקים, חלק הקנין וחלק ההתחייבות והנה חלק הקנין פשוט דהוי חזרה וכמו שכתבתי לעיל אות ד בשם הנובי"ק חר"מ סי' כ"ט, וכנ"ל, ומה שיש לדון הוא באופן זה כשמכר הדירה ובטל הקנין אם גם ההתחייבות בטלה דהרי כל כוונתו היה בהתחייבות כדי שיהא תוקף לקנינו וצוואתו וכיון שהקנין בטל כיון שחזר בו, אנו אומרים שחזר גם מההתחייבות ואדעתא דהכי לא נתחייב.

או דנאמר דאח"כ דמהקנין חזר בו אבל מההתחייבות הרי למעשה לא חזר בו וא"כ י"ל דהחוב נשאר בתוקפו, ויתחייב ליתן התמורה, וצ"ע.

[והנה באופן שכתב קנין ואח"כ התחייבות ואח"כ הוסיף צוואה זו תוקפה כ"ז שלא אחזור בי פשוט דהוי חזרה גם מהחוב] והנה באופן שעשה קנין וחוב ואחרי הקנין כתב דמשאיר לעצמו הזכות לחזור מהצוואה ואח"כ כתב ההתחייבות באופן זה יש לדון ולומר דקרוב לודאי דגם החוב בטל, כיון דכתב לשון צוואה לבטלה].





לשון חכמים

הרב יעקב לויפער

וא"ו יתירה

יש ווי"ן במקרא המכונות כפי הראשונים וא"ו יתירה, כמו שכותב רש"י בבראשית (לו כד) על וְאֵלֶּה בְּנֵי צְבָעוֹן וְאִיָּה וְעֵנָה.

"ואיה וענה - וי"ו יתירה, והוא כמו איה וענה, והרבה יש במקרא: תַּת וְקִדְשׁ וְצָבָא מְרָמָס (דניאל ח יג). נְרָדָם וְרָכָב וְסוֹס (תהלים עז ז)"

וכן הוא כותב בפירושו לדניאל שם: "וְקִדְשׁ וְצָבָא - וי"ו יתירה. והרבה כאלה במקרא: נְרָדָם וְרָכָב וְסוֹס. ואף בלשון בני אדם יש מדברים כן". וכן בתהלים שם: נְרָדָם וְרָכָב וְסוֹס - וי"ו של ורכב טפילה היא. כמו אֵלֶּה בְּנֵי צְבָעוֹן וְאִיָּה וְעֵנָה - וי"ו של וְאִיָּה טפילה היא. וכן בויקרא (ז טז): וּמִמִּחֶרֶת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ - בראשון, יֶאֱכֹל. וי"ו זו יתירה היא, ויש כמוה הרבה במקרא, כגון וְאֵלֶּה בְּנֵי צְבָעוֹן וְאִיָּה וְעֵנָה. תַּת וְקִדְשׁ וְצָבָא מְרָמָס. [ועיין עוד בפירושו לשמות כה, פסוקים יב-כב. וביחזקאל כג מב. מז יא. איכה ג כו. דניאל ב יב. נחמיה ד י.]

ראב"ע על הפסוק וּמִמִּחֶרֶת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֶאֱכֹל כותב: וי"ו והנותר ממנו כפ"א רפה בלשון ישמעאל¹, וכמוהו: וַיַּעֲזֹב אֶת עֶבְדָּיו (שמות ט כא), גם וְהָאֲרֶץ הֵיְתֵהּ תִּהְיֶה נְבֻהוּ (ברא' א ב).

המונח פ"א רפה בלשון ישמעאל נפוץ מאוד בפירושי ראב"ע והוא משתמש בו כדי להסביר הרבה ווי"ן שבמקרא. [בבראשית כ, טז הוא כותב שיש במקרא אלפים כמוהו] ומן הראוי לברר האם רש"י וראב"ע נתכוונו לדבר אחד אלא שראב"ע מכנה אותה פ"א רפה בלשון ישמעאל² ורש"י מכנה אותה ו"ו יתירה. או שמדובר בשני מושגים. [ויעויין כספר המצויין 'מעייני אגם' עמ' רנג שדן בזה]

¹ ששיעורם - תת קדש וצבא מרמס. נרדם ורכב וסוס.

² כלומר, כמו האות פ"א ללא דגש בערבית. שיש לה תפקיד מקביל לו"ו החיבור בלשון הקודש.

המקום הראשון לברר זאת הוא בפסוק בשירת היס עֲזִי וְזַמְרַת י-ה נִיְהִי לִי לִישׁוּעָה. שם כותב רש"י:

לכך אני אומר ליישב לשון המקרא, שאין עֲזִי כמו עֲזִי, ולא וְזַמְרַת כמו וְזַמְרַתִּי, אלא עֲזִי שם דבר הוא, כמו (שם קכג א) הַיְשָׁבִי בְשָׁמַיִם, (עובדיה א ג) שְׁכֵנִי בַחֲגוּי סֶלַע, (דברים לג טז) שְׁכֵנִי סֶנְהָ. וזהו השבח עזי וזמרת יה הוא היה לי לישועה, וְזַמְרַת - דבוק הוא לתיבת ה', כמו (שופטים ה כג) לְעִזְרַת ה', (ישעיה ט יח) בְּעִבְרַת ה', (קהלת ג יח) עַל הַדְּבַר תִּבְנֶי הָאָדָם. ולשון וְזַמְרַת לשון (ויקרא כה ד) לֹא תִזְמַר, (ישעיה כה ה) זָמִיר עֲרִיצִים, לשון כסות וכריתה. עוֹזו וּנְקַמְתוּ שֶׁל אֱלֹהֵינוּ הִיָּה לָנוּ לִישׁוּעָה. ואל תתמה על לשון ויהי שלא נאמר היה, שיש לנו כמה מקראות מדברים בלשון זה, וזה דוגמתו (מ"א ו ה) אֶת קִירוֹת הַבַּיִת סָבִיב לְהִיכַל וְלְדַבֵּר וַיַּעַשׂ צִלְעוֹת סָבִיב, היה לו לומר עשה צלעות סביב, וכן בדברי הימים (דה"ב יז) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הַיְשָׁבִים בְּעָרֵי יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ עֲלֵיהֶם רַחֲבֵעַם, היה לו לומר מלך עליהם רחבעם, (במדבר יד טז) מִבְּלֹתַי יִכְלֹת ה' וגו' וַיִּשְׁחָטֶם, היה לו לומר שחטם, (שם לו - לז) וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר שָׁלַח מֹשֶׁה וגו' וַיִּמְתּוּ, מתו היה לו לומר. (שמות ט כא) וְאֲשֶׁר לֹא שָׁם לְבוֹ אֶל דְּבַר ה' וַיַּעֲזֹב, היה לו לומר עזב.³

רש"י מביא כאן הרבה דוגמאות של הוא"ו היתירה. ומדמה זאת לזיהוי לי לישועה אבל ראב"ע שם כותב:

ואמר (רבינו שלמה) כי זמרת יה סמוך כאילו כתוב עז וזמרת יה היה לי לישועה, כי חשב, כי כמוהו (ויהי) בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי נִישָׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו (ברא' כב, ד). ומי שיבין בלשון ישמעאל ידע ההפרש שיש ביניהם, כי לומר עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה, איננו משפט לשון הקדש ולא לשון ישמעאל.

³ כאן המקום להעיר הערה חשובה, לכאורה קשה להבין מה הוקשה לרש"י על ו"ו נִיְהִי והלא היא נצרכת להפך מעתיד לעבר. וכן בשאר הדוגמאות שהביא רש"י. אך האמת היא שרש"י אינה באה לעולם למטרת ההיפוך בלבד. דבר זה מתבאר היטב בספר 'דבר טוב' להרב דוב בעריש ראזנבערג (קנטרס ז"ו העמודים עמ' קכח). ואחת הראיות החזקות שהוא מביא לכלל זה הוא שבארמית אין כלל ו"ו ההיפוך. ואעפ"כ מתרגם אונקלוס ו"ו בכל מקום שכתובה ו"ו ההיפוך בתורה. ולכן הוצרך רש"י למצוא סיבה לו"ו אף שהיא משמשת להיפוך. נופלא גדול על הרא"ם שכתב כריש ויצא (כח כב) שהווי"ו של ביום השלישי וישא אברהם, והווי"ו של אם בחוקותי תלכו ונתתי, אף על פי שאין בהם צורך לחיבור יש בהם צורך להיפוך. שכן כל הווי"ן שמביא כאן רש"י כדוגמאות לו"ו יתירה הם ו"ו ההיפוך.]

הרי לנו ו'ו' שרש"י כותב שהיא יתירה. וראב"ע כותב שאינה יכולה להיות פ"א רפה בלשון ישמעאל.

נשאר לנו רק לברר מה היא הפ"א הרפה הזאת שראב"ע כה מרבה להזכירה. ובכן הוא"ו הזאת קיימת בערבית עד היום, [נאף שלשונם נשתנתה הרבה מאז תקופת ראב"ע] וענינה כמו אָז והיא באמת שכיחה מאוד במקרא. הדוגמא הנפוצה ביותר היא העונשים שבתורה כמו (שמות יב טו) **כִּי כָל אֶכֶל חֶמֶץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל**. הוא"ו של **וְנִכְרְתָה** היא כפ"א רפה בלשון ישמעאל. שכן אם נתרגמה לשפתינו המדוברת נאמר זאת כך: 'כי כל מי שיאכל חמץ, אי הוא יכרת.' דוגמת **וּמִלֶּתָה אֹתוֹ - אֶזְ יֵאָכֵל בּוֹ** (שמות יב מד).

והנה עוד דוגמא שמזכיר ראב"ע בעצמו, (ויקרא יב ב) **אִשָּׁה כִּי תִזְרִיעַ וַיִּלְדָּה זָכָר, וְטָמְאָה שְׁבַע יָמִים**. כותב על זה ראב"ע: **וַיִּזְרַע וְטָמְאָה כפ"א רפה בלשון ישמעאל**. וכנ"ל, וא"ו זו אינה מחברת אלא עושה בדיוק את ההיפך, מכאן מתחילה התשובה. 'אשה כי תלד זכר - אזי טמא שבעת ימים'.

כעת נבין היטב מדוע חולק ראב"ע על פירוש רש"י בפסוק 'עזי זמרת י-ה'. שכן כל הדוגמאות שמביא רש"י כראיה, הם פאי"ן רפות למהדרין. ואילו הפסוק הזה אינו מתפרש עם פ"א רפה. שכן לפי רש"י הפירוש הוא - עזו זמרתו של ה' היה לי לישועה. והחוש מרגיש שאי אפשר לומר כאן - אז הוא היה לי לישועה. הפירוש הזה יתכן רק אם נאמר שהוא"ו יתירה לגמרי. כמו הוא"ו של **וְנָאִיָּה וְנֶעְנָה** שהזכרנו בתחילת הדברים. אבל אז כל הדוגמאות שהביא רש"י אינם ראיה כי הם מתפרשות היטב כפ"א רפה בלשון ישמעאל. ואי אפשר להוכיח מכאן שהו"ו יכולה להיות יתירה ממש.

הרי לנו שרש"י כלל את כל הווי"ן שהביא כראיה יחד עם הוא"ו של 'זיהי לי לישועה'. וראב"ע מחלק ביניהם ואומר שו"ו זו איננה ניתנת להתפרש על דרך הפ"א הרפה.

להלן נראה שמחלוקת זו בין רש"י וראב"ע חוזרת על עצמה בעוד מקומות.

א. (שמות כה יב) **וַיִּצְקֶתָ לוֹ אַרְבַּע טַבַּעֲתַי זָהָב וְנָתַתָּה עַל אַרְבַּע פְּעֻמֹּתָיו וְשִׁתֵּי טַבַּעֲתַי עַל צַלְעוֹ הָאֶחָת וְשִׁתֵּי טַבַּעֲתַי עַל צַלְעוֹ הַשְּׂנִיטָה**. רש"י כותב:

⁴ הוא"ו במשפט כמו זה מכונה גם ו"ו הבאה לחשובת התנאי שכן כל המשפטים האלו בנויים במתכונת של אם יהיה כך וכך, והיה כך וכך. כמו וְהָיָה עִקֵּב תִּשְׁמְעוּן... וְשָׁמַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְךָ אֶת הַבְּרִית (ויכ"א ז יב). ואכן כך אומר ר' יונה אבן ג'נאח בספר השרשים שלו ערך אָם "תהיה אם לתנאי, ותכוא תשובתה ברוב המקומות בוא"ו אם תהיה התשובה בפועל חולף. כמו וְאָם לֹא תִשְׁמְעוּ אֲלֵינוּ לְהַמּוֹל, וְלָקַחְנוּ אֶת בְּתוּלָתְכֶם (כרא' ל"ז) וכן וְאָם מִן הָעוֹף עָלָה קָרְבְּנוֹ לְה', וְהַקְרִיב מִן הַתִּירִים (ויקרא א יד) וכו'. וכל אלה הואו"ן אשר זכרנו שהם תשובת התנאי, ענינם הפ"א הרפה בלשון הערבי.

"ושתי טבעות על צלעו האחת - הן הן הארבע טבעות שבתחלת המקרא, ופירש לך היכן היו. והוי"ו זו יתירה היא ופתרונו כמו שתי טבעות". ואילו ראב"ע מסתמך על הוי"ו הזו כדי לחדש שהיו שמונה טבעות וכשהכתוב אומר וּשְׁתֵי טַבְעוֹת עַל צִלְעוֹ הָאֶחָת הוּא מתכוון לשתי טבעות חדשות, ולא אלו שהזכירו לעיל. הרי שאינו מוכן לקבל שהוי"ו יתירה. ושוב, גם כאן כמוכּוּן אי אפשר לפרש את הוי"ו במשמע 'אז'.

ב. (שם שם כב) וְדִבְרֵי אֶתְךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדוּת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצִוְהָ אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. בפסוק זה גרסו רש"י וראב"ע: וְאֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצִוְהָ אוֹתְךָ. ורש"י כותב: ואת כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל - הרי וי"ו זו יתירה וטפלה, וכמוהו הרבה במקרא. אבל ראב"ע כדי להסביר את הוי"ו הזו מפרש שיש שם מקרא חסר ולא מוכן לפרש שהיא יתירה אף שהוי"ו שהיא כפ"א רפה נמצאת לאלפים במקרא כפי שהבאנו לעיל משמו (בראשית כ טז). וכמוכן גם פה אי אפשר לפרש את הוי"ו במשמעות של 'אז'.

ג. רש"י בבראשית כו לד. מביא שתי דוגמאות של וי"ו יתירה: תַּת וְקִדְשׁ וְצָבָא מְרָמָס (דניאל ח יג). נְרָדָם וְרָכָב נְסוּס (תהלים עו ז). ובשני המקומות האלו מאריך ראב"ע לפרש את הוי"ו שם כו"ו חיבור רגילה, ובלבד שלא יאלץ לומר שהוי"ו יתירה. שוב, גם שם אי אפשר לפרש את הוי"ו במשמע 'אז'.

ד. בנחמיה (ד י) חֲצִי נְעָרֵי עֲשִׂים בְּמִלְאָכָה וְחֲצִים מְחֻזְקִים וְהֶרְמָחִים הַמְּגַנִּים וְהַקְּשָׁתוֹת. רש"י כותב: והרמחים - וי"ו יתירה כמו וי"ו של וְאֵיָה וְעָנְהָ. ואילו ראב"ע מביא עוד תירוצים: וְהֶרְמָחִים - הוי"ו נוסף. או הוא הפוך, ונכון מחזיקים המגנים והרמחים. או טעמו והרמחים בידם⁵.

כמדומה שרואים בודאות שרש"י סבר שהמקרא מלא בוי"ן יתירות והוא כותב "וכמוהו הרבה במקרא" ולכן אין לו מניעה לפרש עוד ווי"ן בתור ווי"ן יתירות. אבל ראב"ע שסבר על רוב הוי"ן האלו שהם כפ"א רפה, ואין זו וי"ו יתירה כלל, נמנע ככל האפשר מלפרש כן.

להלן נראה שיש חלוקה בולטת בין ראשונים שחיו בארצות בהן דברו ערבית ולפיכך סברו כדעת ראב"ע. לבין ראשונים שחיו בארצות שלא דברו בהם ערבית והם הבינו כרש"י.

⁵ עיין במנחת שי שכתב: את כל אשר - תמהני על שלשה גדולי הדור שהם חכמים גדולים. אכן עזרא ורש"י וחזקוני. שפירשו ואת כל אשר בוא"ו, דומה שכן היה כתוב בספריהם. ויעויין שם עוד.

⁶ כלומר, יש כאן מקרא קצר. ושיעורו - וחצים מחזיקים, והרמחים בידם.

ר' יונה אבן ג'נאח בספר הרקמה (שער ו' עמ' סג. מהד' וילנסקי) הולך ומפרט את שימושי הוא ו'ו, וכותב: ותהיה דחוקה בתחלת המלה לבלתי עטף⁷ על הענין אשר לפניו. ומונה והולך שם בין השאר את נְאִיָּה וְעֵנָה, ואת תַּת וְקַדְשׁ וְצָבָא מְרָמָס. וכן (דה"א ה כד) וְאֵלֶּה הַיְשִׁי בֵּית אֲבוֹתָם וְעִפְרַיִם וְיִשְׁשַׁעִי שֶׁהוּא כְמוֹ וְאִיהָ וְעֵנָה (וכ"כ בדר"ק שם) וכתב בהמשך: ותהיה בענין כמו הפ"א אצל הערב וענינה קרוב ל'אז' וכו'.

הרי לנו שר' יונה מחלק להדיא בין ו'ו שהיא יתירה ממש לבין ו'ו שהיא כפ"א רפה ערבית. ואותה חלוקה בדיוק מופיעה אצל ראב"ע בספרו 'צחות' (אות הוא"ו) שהוא מביא שם את ענין הפ"א הערבית. ואח"כ (דף טו במהד' ברלין. כא: במהד' פיורדא) כתב: ויש וא"ו בראש המלה כמו נוסף, נְאִיָּה וְעֵנָה, וְתִשָּׁב תִּמְרָה וְשִׁמְמָה (ש"ב יג כ), והנכון כי תחסר מלה כמו מְעַנְהָ, כי כן מנהג אנשי הלשון לקצר.

כהאי גוונא מצאתי בהשגות דונש בן לברט על מחברת מנחם, במחלוקת גדולה שנחלקו הוא ומנחם בפירוש הפסוק פֶּל קָבַל דְּהָנָה מִלְּפָא בְּנָס וקצף שְׁגִיָּא וְאָמַר לְהוֹכְדָּה לְכָל חֲפִימֵי בְּבָל (דניאל ב יב). וכך מצטט שם רש"י את מחלוקתם:

וְאָמַר לְהוֹכְדָּה - ויאמר להאביד, וי"ו של ואמר נתעצמו בו מנחם ודונ"ש, מנחם דחק עצמו לתת ב' של בְּנָס ביסוד התיבה ולא פתר בנס וקצף לשון שמות דברים אלא לשון פֶּעַל. רגז וקצף הרבה ואמר להאביד. וי"ו שבְּנָאָמַר דחקו לפתור כן ודונש אמר אי אפשר להיות ב' בנס יסוד התיבה אלא שם דבר הוא וכן פתרו בזעף וקצף גדול אמר להאביד ושם הווי"ו טפילה ויתירה כמו וי"ו של וְרָבְבָה נְסוּס (תהלים עו ז), ואני אומר אין הווי"ו דחוקה להיות טפילה ויתירה כי כן פתורו מִלְּפָא בְּנָס וקצף שְׁגִיָּא - המלך נהיה בזעף וקצף גדול, ואמר בזעפו להאבידם. ומן המקראות קצרי לשון היא.

הו"ו של וְאָמַר שדונש מחשיב אותה כיתירה, אינה יכולה להתפרש במשמעות של 'אז' וממילא אין כאן ענין לפ"א הערבית. והנה דונש בהשגותיו על מנחם שם (מהד' פיליפאווסקי עמ' 9) מביא הרבה דוגמאות של ווי"ן יתירות והוא מקפיד להביא דווקא כאלו שאינן מתפרשות במשמעות של 'אז'. דהיינו שאינן כפ"א רפה. זה לשונו:

⁷ כלומר, לא וא"ו החיבור המכונה אצלו וא"ו העטף.

⁸ כלומר, שיעור הכתוב הוא 'חשב תמר מעונה ושוממה' ויש כאן מקרא קצר והוא"ו מעידה עליו. כך גם פירש רד"ק שם בשם אביו.

⁹ המילה 'אז' מתאימה רק כשהמשפט אותו היא פותחת, משמש כתשובה למשפט הקודם. כמו 'אם בחוקתי הלכו... ונתתי גשמיכם בעתם.

וּשְׂמוּאֵל מֵת וַיִּסְפְּדוּ לוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבְּרוּהוּ בְּרֶמְהָ וּבְעֵירוֹ (ש"א כח ג) - וַיִּזְוּ וּבְעֵירוֹ טַפַּל. וּכְמוֹהוּ וַתֵּשֶׁב תְּמָר וְשִׁמְמָה (ש"ב יג כ) - וַיִּזְוּ שֵׁל וְשִׁמְמָה טַפַּל. וְאַלְהָה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וְעֵנָה - וַיִּזְוּ וְאַיָּה טַפַּל. תַּת וְקַדְשׁ וְצִבְאָה - וַיִּזְוּ וְקַדְשׁ טַפַּל. רְחוֹב וְחֲרוֹץ וּבְצוֹק הַעֲתִים (שם ט כה) - וַיִּזְוּ וּבְצוֹק טַפַּל. נֶרְדָּם וְרֶכֶב נְסוּס - וַיִּזְוּ וְרֶכֶב טַפַּל. בְּצִאֲתָיו וּבְגִבְאָיו וְלֹא יִרְפָּאוּ (יחזקאל מז יא) - וַיִּזְוּ וְלֹא יִרְפָּאוּ טַפַּל. וְאַנְהָנוּ ה' אֶל הַיָּנוּ וְלֹא עֲזָבָנָהוּ (דה"ב יג י) - טַפַּל וַיִּזְוּ וְלֹא.

כל הרשימה הזאת אינה כוללת ווי"ן שהן כפ"א ערבית. וכולט מאוד שדונש נמנע במתכוון מלהביא ווי"ן כאלו¹⁰.

עכשיו נראה לאידך גיסא את דברי הרמב"ן על הפסוק וּמִמְחַרְתָּ וְהַנּוֹתֵר מִמְּנוּ יֵאָכֵל (ויקרא ז טז) שהבאנוהו לעיל כפסוק שראב"ע מבאר עס הפ"א הרפה. והנה הרמב"ן כותב שם: "וממחרת הנותר ממנו יאכל - וא"ו יתרה היא זו, ויש כמוהו הרבה במקרא, כגון וְאַלְהָה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וְעֵנָה, וכן תַּת וְקַדְשׁ וְצִבְאָה מִרְמָס. לשון רש"י. וכן פירש רבי אברהם".

הרי שהרמב"ן כולל יחד את פירוש ראב"ע ורש"י אף שראב"ע מתכוון לז"ו שהיא כפ"א רפה. ולדבריו אין לדמות לכאן את הפסוקים שהביא רש"י לראיה. הוי אומר, אף הרמב"ן כמו רש"י אינו מבדיל בין הווי"ן והוא כולל את כולן תחת השם וא"ו יתירה.

כנ"ל הרד"ק. הכותב במכלול (דפוס ליק דף מד א):

והו"ו תשמט לתוספת דבר¹¹. ולפעמים איננה לתוספת ולא תשמט כלום אלא שהוא התחלת המלה כמו וְאַלְהָה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וְעֵנָה. בְּיֹם הַקְּרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמְחַרְתָּ וְהַנּוֹתֵר מִמְּנוּ יֵאָכֵל. פירוש - הנותר מיום הזבח יאכל ממחרת ביום השני. בְּיֹם הַשְּׁלִישִׁי נִישָׂא אֶבְרָהָם אֶת עֵינָיו. ואתרים רבים כמוהו. ויש וַיִּזְוּ שהיא תחלת הדברים, כמו נִיְהִי בְיָמֵי אַחְשָׁרוֹשׁ (אסתר א א) נִיְהִי בְשָׁלְשִׁים שָׁנָה (יחזקאל א א) והדומים להם. וכתב רבי אברהם אבן עזרא. הווי"ן הם כפ"א רפה בלשון ישמעאל שאינה

¹⁰ גם רש"י שם כותב שהו"ו טפילה. מיהו קצת יש לדון שכן מתאימה כאן הו"ו כפ"א ערבית, ואם כן לא היה צריך דונש להביא פסוק זה וצ"ע.

¹¹ וקשה שראב"ע עצמו אומר על וְאַיָּה וְעֵנָה שהוא כפ"א רפה בלשון ישמעאל, ולהאמור אין זו כפ"א ערבית. אמנם ראב"ע עצמו בספרו צחות כותב שהו"ו הו"ו היא יתירה, ואינה כפ"א ערבית כמו שציטטנו לעיל. וכנ"ל ר' יונה אבן ג'נאח. ואולי תלמיד טועה הוסיף כן. כמו שכתב ר"ו"ה בהגהותיו לספר צחות (על ענין אחר בפירוש ראב"ע למשלי טג), "אולם יותר נראה שזאת מתוספת תלמיד בלתי הגון כי כן מצאנו שם פירושים אחרים שלא מטעם החכם"

¹² כלומר ו"ו החיבור המוסיפה דבר על מה שנאמר כבר.

משתמשת אלא שהיא תחלת הדבור. ואדוני אבי ז"ל כתב בספר הגלוי על כל ו"ו נוספת במקרא כי היא רמז על מלה חסרה כדמותה כמו **וַתֵּשֶׁב תָּמָר וְשִׁמְמָה** (ש"ב יג כ) שפירשו - עצובה ושוממה, או דואגת, והדומה לענין. וכן **נָרְדָם וְרָכָב וְסוֹס** (תהלים עו ז) נרדם איש ורכב וסוס. וכן **בָּנָם וּקְצָף שָׂאֵי וְאָמַר לְהוֹרְבָהּ לְכָל חִפְיָי בְּבָל** (דניאל ב כ) פירושו - קם ואמר. וכן **בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יִשָּׂא אֲבָרְהָם אֶת עֵינָיו**, פירושו - השכים ביום השלישי ונשא עיניו וראה את המקום מרחוק. וכן **וְאֵיָה וְעֵנָה**, היו לו בנים אחרים ולא זכרם. אולי בעבור שלא היתה תולדה להם. ופירש **וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ וכו'.**

הרי לנו שהרד"ק מחבר את **יִשָּׂא אֲבָרְהָם אֶת עֵינָיו** שהוא הדוגמא בה משתמש ראב"ע יותר מכל כדי להדגים את הפ"א הערבית¹³. או **וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ** שגם הוא כפ"א רפה כמו שכותב ראב"ע שם (ויקרא ז טז) יחד עם פסוקים שודאי אינם במשמעות של 'אז' כמו **וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אֲבָרְהָם אֶת עֵינָיו** וכדומה. והוא כותב על כולם שהם כפ"א רפה בלשון ישמעאל לפי שיטת ראב"ע. אך ראב"ע עצמו בעוד שאת השנים הראשונים הוא מפרש כפ"א רפה ערבית. הרי שאת 'נרדם ורכב וסוס' ואת 'ותשב תמר ושוממה' הוא מתרץ ע"י מקרא קצר כמו שהביא רד"ק בשם אביו.

כנ"ל כותב רד"ק בתחילת ספר יהושע:

ויהי אחרי מות משה עבד ה' - מנהג הלשון לכתוב במקומו וי"ו שלא להוסיף ולחבר דבר אל דבר כמו (ויהי) ביום השלישי וישא אברהם את עיניו, ואלה בני צבעון ואיה וענה, ותשב תמר [ושוממה], נרדם ורכב וסוס, והדומים להם. וכבר כתבנו בספר מכלל אשר חברנו כי יש לפרשם לתוספת עם חסרון מעט לפי ענין כל אחד מהם לפי דרך המקרא. ומלת ויהי תמצא בהתחלת הדברים ואף בראשית הספרים כמו זה וכן ויהי אחרי מות יהושע, ויהי איש אחד מן הרמתים, ויהי בשלשים שנה, ויהי בימי שפוט השופטים, ויהי בימי אחשורוש, וכן וויזן אחרים בראשי הספרים ואם נאמר כי הטעם להדביק ספר אל ספר וענין זה אל הקודם לא יספיק הטעם בכלן ואמרו המפרשים כי הו"ו הזאת היא כפ"ה רפה בלשון ישמעאל.¹⁴

מסקנת הדברים. האבן עזרא, ר' יונה אבן ג'נאח, ודונש בן לברט, שהיו דוברי ערבית והשתמשו בה הרבה כדי לבאר ענינים בלשון המקרא פירשו ווי"ן כמו י' ישא אברהם את

¹³ כמו בכראשית כ טז. שמות ט כא. טו ב. זכריה יד יז. תהלים סט לג. עד ג. קלט כד.

¹⁴ וכך בעוד הרבה מקומות בפירושו לנ"ך כמו בש"א א א. שם כה ו. ש"ב יג כ. טו לד. מ"א ו לב. ישעיה לד יב. מד יט. יחזקאל יג יא. כ לט. מ מב. נחום ג ג.

עיניו' כמו הפ"א הרפה הערבית. ולא ראו בה ו"ו יתירה בכלל. [יתירה מזו, ראב"ע נמנע ככל האפשר מלומר שו"ו כלשהי יתירה היא. והוא מתרץ את המקרא באופנים שונים ובלבד שלא תהא הו"ו יתירה. כמו שהראינו לעיל.] ואילו רש"י רמב"ן ורד"ק שחיו בארצות שלא דיברו בהן ערבית [רד"ק כשהוא מזכיר את ענין הפ"א הרפה הוא אומר 'והמפרשים אמרו' או אומר זאת בשם ראב"ע.] החשיבו את הו"ו הזאת כו"ו יתירה ממש וכמו ו"ו של 'ואיה וענה' ממילא מובנת מאוד מחלוקת ראב"ע ורש"י בפירוש הפסוק 'ויהי לי לישועה'. שכן רש"י שמסתכל על 'הרבה ווי"ן שבמקרא' כיתירות. אין לו מניעה מלפרש גם את זו כו"ו יתירה. אבל ראב"ע שנמנע ככל האפשר מלפרש על ו"ו שהיא יתירה, אינו מקבל את פירושו של רש"י.

ועדיין יש לתמוה. הרי ראב"ע כותב שיש אלפי ווי"ן במקרא שהם כפ"א רפה. והבאנו לעיל שכל ו"ו שהיא תשובה על תנאי היא ו"ו כזו. כמו נָאִם מִן הָעוֹרֵף עֲלֶה קָרְבְּנוֹ לְה', וְהִקְרִיב מִן הַתּוֹרִים. (ויקרא א יד) אֵשֶׁה כִּי תִזְרִיעַ וְיִלְדָה זָכָר, וְטַמְאָה שְׁבַעַת יָמִים. נָאִם נִקְבָה תֵלֵד, וְטַמְאָה שְׁבַעִים פְּנֹדֶתָהּ. וכל ו"ו של 'ונכרתה' היא כזו בדרך כלל. יש באמת אלפים כאלו במקרא. ולא מצינו שרש"י כותב בהם שהו"ו שלהם היא יתירה.

ונראה לומר. שברוב המקומות האלו מתחיל המשפט ב'אם' או כִּי כמו 'אם בחוקותי תלכו... ונתתי' ובכהאי גוונא גם רש"י וסייעתיה פירשו את הו"ו במשמע 'אז'. כמו שמצאתי בירמיהו (ד א) על הפסוק נָאִם תִּסְיֹר שְׁקוֹצִיךָ מִפְּנֵי נְלֹא תִנּוּד שכתב רש"י: ואם תסיר שקוציך מפני - אז לא תנוד לצאת בגולה. הרי שרש"י מפרש ו"ו זו במשמע 'אז', ולא כותב שהיא יתירה'. אבל בפסוקים כמו וּמִמְחֶרֶת וְהִגְדֹתָר מִמְּנוּ יֶאֱכֹל. או בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יִישָׂא אֲבָרְהָם אֶת עֵינָיו. שאינם פותחים במילת תנאי. שם הבין רש"י שהו"ו יתירה ממש. ובאמת אפשר גם להרגיש בחוש שבפסוקים המתחילים ב'אם'. קל הרבה יותר להבין את הו"ו. וכל אדם הקורא אותם לא יחוש בשום זרות. מה שאין כן בפסוקים האחרים שראב"ע עצמו מעיד "יש בלשון קר טעם לוי"ו נִיַּעֲזֹב, רק אין יכולת בנו לתרגם הדבר בלשון אחרת" (שמות ט כא). "וזה הווי"ו שהוא נִקְח טוֹב (הושע יד ג). לא יוכל אדם להבינה איך תשמך רק כלשון ישמעאל שכמהו פ"א רפה" (ראב"ע על תהלים עד ג). "ואין יכולת באדם לפרש זאת בלשון אחרת כי לא ימצא זה הלשון כי אם בלשון ישמעאל ובלשון הקודש" (ראב"ע לזכריה יד יז). וזה כפ"א רפה בל' ישמעאל ואין יכולת באדם לדבר בה בלשון אדום (ראב"ע על תהלים קלט כד).

15 אך רד"ק כן מציין שם שהו"ו הזו היא כו"ו 'וישא אברהם את עיניו'. הרי שגם במשפט המתחיל ב'אם' הוצרך רד"ק להשמיענו זאת.

נסיים בשתי דוגמאות של פ"א רפה, האחת בפיוט הנמצא בתפילת מוסף של יום הכיפורים (אחר 'ומצמיה ישועה'): וְאִם אֵין מַעֲשִׂים. וְזָבַח מִבְּלֵי מַשִּׁים. וְזָכְרָה לְנִבְזִים וּמְאוּסִים. וּמְגֻזְעִים הַפֶּר כְּעֵסִים.

הו"ו של וְזָכְרָה הוא כפ"א רפה. והפירוש הוא: אם אין מעשים ואין קרבנות - אז זכור לנבזים ומאוסים.

והשניה בפרשת ויצא (פסוקים כ-כב) וַיֵּדֶר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱלֹקִים עִמָּדִי וְשָׁמְרֵנִי בְּדַרְךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּכְגֹד לְלַבֵּשׁ: וְשָׁבְתִי בְּשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה ה' לִי לְאֱלֹקִים: וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמַתִּי מִצְבָּה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹקִים וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֵּן לִי עֲשֹׂר אֶעֱשְׂרֶנּוּ לָךְ:

ברור שיש כאן תנאי עם נדר. דהיינו אם יעשה לי ה' כך - אז אעשה אני כך. אבל אם נפרש את הווי"ן כפשוטו, לא נמצא את המקום בו מסתיים התנאי ומתחיל הנדר. שהרי וְשָׁמְרֵנִי הוא המשך התנאי. וכנ"ל וְשָׁבְתִי בְּשָׁלוֹם, וכנ"ל וְהָיָה ה', אם הווי"ו של וְהָאֶבֶן הַזֹּאת הוא גם ו"ו החיבור. הרי שהתנאי ממשיך הלאה. ושוב, וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֵּן לִי הוא גם עם ו"ו החיבור. אז היכן הנדר?

התשובה היא שאחת הווי"ן היא כפ"א רפה שמשמעותה 'אז', ושם מתחיל הנדר. ואכן כך כותב ראב"ע בפירושו לזכריה ד יד". שהווי"ו של והאבן הזאת היא כפ"א רפה. וכך גם רס"ג בתרגומו הערבי לתורה: וְהָאֶבֶן הַזֹּאת - אז האבן הזאת. וכן ר' אברהם בן הרמב"ם (שמביא פירוש זה בשם אביו) "וְהָאֶבֶן הַזֹּאת וגו', זו תחילת מה שקיבל על עצמו בנדר. ולא יקשה עליך ממקום הוא"ו אם זו תחילת הנדר, שהרי בעברית משתמשים כן".

והנה רש"י שאינו סובר שיש כזו ו"ו, אכן כותב שם: "והאבן הזאת - כך תפרש וי"ו זו של והאבן, אם תעשה לי את אלה, אף אני אעשה זאת". ומשמע שרש"י בא להסכים שמתאימה פה ו"ו החיבור כיון שכונת יעקב היתה 'אף אני אעשה זאת'. וכך אכן כותב הרא"ם: "אמר זה כדי לתקן הווי"ו של וְהָאֶבֶן שלא היה צריך לו, שהרי הוא הנדר שנדר לעשות לשם יתברך" (והחזקוני שגם היה מצרפת, כותב: "וי"ו וְהָאֶבֶן יתירה היא")

¹⁶ על הפסוק וְהָיָה אֲשֶׁר לֹא יִצְלַח מֵאֵת מִשְׁפַּחַת הָאֲרֶזֶן אֶל יְרוּשָׁלַם לְהַשְׁפִּיחַת לְמַלְךְ ה' צְבָאוֹת - וְלֹא צְלִיחָם יִהְיֶה הַנֶּשֶׁם. וזה לשונו שם: וי"ו ולא עליהם יהיה הגשם כפ"ה רפה בלשון ישמעאל וכמוהו ביום השלישי וַיִּשָׂא אֲבָרְהָם אֶת עֵינָיו, וַיַּעֲזֹב אֶת עֶבְרָתוֹ, (שמות ט כא) וְהָאֶבֶן הַזֹּאת. ואין יכולת באדם לפרש זאת בלשון אחרת כי לא ימצא זה הלשון כי אם בלשון ישמעאל ובלשון הקודש.

נמענין לציין שכיון שכל ר"ו בפסוקים אלו יכולה להיות תחילת התנאי, מצינו כאן שלשה פירושים שנחלקו היכן מסתיים התנאי ומתחיל הנדר. פירוש אחד הוא כאמור פירושם של רש"י וראב"ע שהנדר מתחיל ב'והאבן הזאת'.

פירוש שני הוא של הרמב"ן שכותב (פסוק כא): "וְהָיָה ה' לִי לְאֱלֹקִים אִינְנוּ תְנַאי כְּדַבְרֵי רִש"י, אַבְל הוּא נָדָר, וְעֵינֵינוּ אִם אֲשׁוּב אֶל בַּיִת אֲבִי אֲעַבְדֶּה הַשֵּׁם הַמְּיֻחָד בְּאַרְץ הַנְּבַחֲרָת בַּמָּקוֹם הָאֵבֶן הַזֹּאת שְׁתַּהִיָּה לִי לְבַיִת אֱלֹהִים וְשֵׁם אוֹצִיא אֶת הַמַּעֲשֶׂר". כלומר, לפי שיטתו מתחיל הנדר במילים 'וְהָיָה ה' לִי לְאֱלֹקִים' וכן פירשו בככור שור. ובספורנו.

פירוש שלישי הראוני בזהר חדש פרשת ויצא (דף כח טור א'. ובמהר"ה הסולם אות לו) "וּסִימָן יָדוּעַ לֶקַח. אָמַר זֶה הוּא דוֹגְמָא שְׁלִי וְאִם לֹזוּ תַּהִיָּה שׁוּם מַעְלָה בִּידוּעַ שִׁיְהִיָּה לִי מַעְלָה. וְעַל כֵּךְ שֵׁם לְבוֹ עֲלִיָּה וְנָדָר נָדָר דְּכַתִּיב וְהָאֵבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמַתִּי מִצֵּבָה. כְּלוּמָר, אִם הָאֵבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמַתִּי מִצֵּבָה יִהְיֶה בַּיִת אֱלֹהִים - מִיָּד וְכָל אֲשֶׁר תִּתֵּן לִי עֶשֶׂר אֲעֲשֶׂרְנִי לָךְ. נָדָר הַמַּעֲשֶׂר." הרי שלפירוש הזה"ח מתחיל הנדר רק בנדר המעשר. וכן ראיתי בפירוש בעלי התוס' על התורה: ד"א אם יהיה אלקים עמדי, שלא אעבוד ע"ז. ושמרני, משפכות דמים. בדרך, מגילוי עריות. שנאמר כן דרך אשה מנאפת. ונתן לי לחם. או עשר אעשרנו לך.

הפירוש המיוחד ביותר שראיתי הובא בפירוש הרא"ש ובדעת זקנים מבעלי התוס'. שפירשו שלא היה כאן תנאי כלל. והלשון 'אם יהיה אלקים' הוא לשון שבועה ופירושו 'כן יהיה אלקים עמדי' ולפי פירוש זה, כל הווי"ן הם ר"ו חיבור רגילה.]

לסיכום. העולה מדברינו הוא שהראשונים ששפת המדינה בה חיו היתה לשון ישמעאל, התייחסו לרוב הווי"ן כאל פ"א רפה ערבית. (רס"ג, ראב"ע, דונש, רבי יונה אבן גינאה, רבינו אברהם בן הרמב"ם) ואילו הראשונים שלא דברו בשפה זו כינו את הווי"ן ר"ו יתירה' והשוו אותה לוווי"ן שהם יתירות ממש לדעת כולם. (והם: רש"י, רמב"ן, חזקוני, רד"ק).

הערות

הערות שונות

לכבוד ירחון "בית אהרן וישראל"

מה שחקר הרב קוק אם אסור להרוג בהמה מצד צער בעלי חיים, והביא את הנודע ביהודה אורח חיים סימן י' שמדייק בלשון הגמרא בחולין ז': עקרנא להו היכא צער בעל חיים, קטילנא להו היכא בל תשחית, משמע שלהרוג אין איסור צער בע"ח ומצינו בזה מחלוקת בראשונים עיין בבא בתרא דף כ' ובתוספות שאין איסור, שכתב שישליך את כל הבהמה לכלבים, אולם דעת הר"י מיגש שם שרק שחיטה הותרה אולם להרוג בהמה יש איסור צער בע"ח.

ומה שכי' הרב יעקב שמש בדין מקדש במתנה ע"מ להחזיר העיר שהחטרון שאגיד גביה והחטרון רק בגט שיש דין כריתות ולא בקידושין. אולם עי' קידושין דף ס'. מחלוקת רש"י ותוס' בזה אם יש דין כריתות בקידושין.

אליעזר יחיאל קונשט

ר"מ בישיבת קול תורה, ירושלים

תשובת הכותב

יפה העיר, ואמנם לא היה צריך להביא ממרחק לחמו, ממחלוקת רש"י ותוס', שהרי כן כתב הרמב"ן מפורש להלן דף ס. בר"ה אפילו מאה תופסין בה, בא"ד, דכל קידושי דמשייר בה לאו קידושין ניהו הדכי פשטיגן בגמ' בפרק המגרש מדכתיב ויצאה והיתה.

אכן כוונתי בזה, דהא כאן לא אמר הרמב"ן מהאי דהוי דומיא דגט, מדלא הזכיר כאן כלל האי דינא דדמי קידושין לגט מהקישא דויצאה והיתה, ומה שכתב דאגיד גביה, היינו שהשאר הממון אצלו ואינו נותן לה וכאשר כותב מפורש, אבל שעבודא דידיה כגון חייב אני לך מנה בשטר או בקנין, אין אשה מתקדשת בכך דומיא דמלוה דהכא לא מטי לידה כלום והכא לא נפיק מיניה כלום דשעבודא ברשות ליה הוא וכולי ממנא גביה וכיון דאגיד ביה לאו קידושין ניהו, עכ"ל, וכאשר ביארנו דבריו.

יעקב שמש

רביבה על פרדה

איתא בירושלמי כלאים (פ"ח ה"ב) איסי בן עקיבא אמר: אסור לרכוב ע"ג פרידה וכו' (ופריך) והא כתיב: וירכבו איש על פרדו ויגסו. (ומשני) אין למרין מן המלכות, (ופריך) והא כתיב: והרכבתם את שלמה בני על הפרידה. א"ל בריה מששת ימי בראשית היתה.

והקשה בס' "משך חכמה" (בהפסרת ר"ח) דכתיב בס' ישעיהו (ס"ו כ') והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה' כסוסים וכרכב וכצבים "ובפרדים" ובכרכרות, (וכונתו להק' תרתי א) לאיסי איך שרי לרכוב על פרדות. (ב"מ"ט לא הק' הירושלמי מיניה).

ותירץ דלא ישבו ישראל על הפרידה אלא הטוסים והפרדים יהיו מחוברים לרכב ולצבים ולכרכרות, וס"ל לאיסי כמ"ד היושב בקרון אינו לוקה וכתיב בקרא שהמנהיגים יהיו אומות העולם, דשרי להו להנהיג בכלאים, עכת"ד.

וקשה דאיתא במדרש תהילים (מוזמר פ"ז) אמר רב ברכיה הבחורים מרכיבים על הטוסים. התלמידים שאין להם כח ברכב, הנשים והילדים בצבים בעגלות, "הוקנים בפרדות", עכ"ל. הרי להדיא דהוקנים יושבים על הפרדים עצמם, (ואולי נאמר שאיסי פליגי ע"ז).

ונראה כזה הדנה במס' פסחים (נ"ד). פליגי תנאי איזה דברים נבראו בע"ש. רבי נחמיה אמר משום אביו "הפרידה". ופרש"י: אין כל חדש תחת השמש ופרד ראשון נברא מן הארץ ולא בא מן הכלאים. עכ"ל.

וכתב כפי הרא"ש במס' כלאים ובר"ש סיליריאו דמש"א כירושלמי פרדה דשלמה מששת ימי בראשית היינו כרב נחמיה שפרדה נבראת בע"ש.

ויש לחקור פרדה זו שנבראת בע"ש האם היא כאתנו של בלעם ואילו של יצחק "שנוצר אחד בלכר". או שנולד למינהו זכר ונקבה והעמידו דורות דלא פסקו.

והנה בגמ' ב"מ (פ' השוכר) אמרו: זבל "פרדותיו" של יצחק ולא כספו וזהו של אבימלך, וקשה לאיסי לשם מה גידל יצחק פרדות הא אסור להשתמש בהם.

וכתב מהרש"א דס"ל כרבי נחמיה שיש פרדים שאינם כלאים והם המה היו ליצחק.

והנה אמרו במס' ב"ב (צ"א), אמר כועז כודנא עקרה ופרשב"ם "פרדה עקרה". וכ"ה בבכורות(ח). כונדניתא מי קא ילדה.

ולפי זה אם נראה פרדה שילדה ודאי שלא נולדה מטוס וחמור, אלא מאותה פרדה הדומה לה שנבראת מששת ימי בראשית דילדה, ראשכתנוהו בעידנא דיצחק אבינו. כמש"כ המהרש"א.

ולפי"ז כד תירץ כירושלמי "מששת ימי בראשית היתה", היינו דיש ב' מיני פרדות, אחת הכאה מן הכלאים ואחת שנוצרה זכר ונקבה בששת ימי בראשית, (וא"כ א"ש גם קרואי קמייתא מעבדי דוד שרכבו על אחת מהנה).

ולפי"ז א"ש מ"ט א פריך שוב מס' ישעיה ס"ו-ב. דהתם נמי לאיסי איירי בנולדו מפרד ופרדה כר"ג. ומן הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א כתב ע"ז: ע"י שבת (ס"ז א') "כפרדה דלא פרה ולא רביא", ולד' כת"ר יש פרדה יולדת, עכ"ל.

ונראה הדנה כל מה שכתבנו הוא רק לאיסי, דכתבו הרא"ש והרש"ם דס"ל כרדע רבי נחמיה "דפרדה נבראה בע"ש" אבל לשאר התנאים שם שלא מנו דפרדה נבראה בע"ש. וכן הוא סתם מתניתין באבות (פ"ה מ"ו) דלא נמנה פרדה בין הנבראים בע"ש. אין לנו מקור בש"ס שיש במין פרדה זכר ונקבה, ורק פרדה אחת איכא הנוולדת מן הטוס וחמור והיא לא ילדה, וא"ש הגמ' בשבת.

משה מנחם הכהן שפירא

הערות שונות

בן הראשון על שם מי קוראים

לכבוד הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל.

בענין מה שהבאתם בגליון קט"ו בשם בנו של הפנים מאירות שדן בארוכה בענין מה היה החטא של נרב ואביהוא דלכן מתו, נראה לציין דבר פלא בענין זה: בעקרי הדי"ט יור"ד סימן כ"ו ס"ק ז' כתב דבר פלא על סיבת מותם, ומביא בשם חז"ל משום דקרא שם בנו הראשון נרב, על שם אביו של אשתו, דאשתו של אהרן, היתה אלישבע בת עמינדב, לכן מתו משום דהשם של בן הראשון שייך לצד של האב.

ותמוה דזה נגד המנהג שלנו:

עיי' הגהות מהרש"ם ערוכין ס"ג ע"א תמה על זה, וכתב דבימיהם היה המנהג לתת שם הראשון לצד של האב, וכן מוכח ברמב"ן בראשית ל"ח ג' על הא דכתיב ותהר ותלד בן ויקרא את שמו ער, ותהר עוד

ותלד ותקרא את שמו אונו, ותוסף עוד ותלד בן ותקרא את שמו שלה והיה בכזיב בלדתה אותו, ומקשה צ"ב מדוע משמענו הכתוב איהו היה יהודה, ומביא בשם י"א דכך היה רכסם שיקרא האב שם הבכור, ותקרא האם שם השני, על כן הראשון ויקרא את שמו שיהודה קרא, והשני ותקרא, ואמר בשלישי ותקרא מדוע אשתו קראה, הא בן השלישי תורו של האב לקרות, ועל זה מסיים הפסוק כי יהודה היה בכזיב בלדתה אותו ואנו שם שיקרא לו שם עיין שו"ת שיח יצחק יור"ד סימן תמ"א ס"ק ח', וכן בשו"ת ויצבור יוסף סימן ס"א ס"ק ד' מה שכתבו בזה, ועיין בחוברי מעדני אשר פרשת שמייני.

מדוע יש מקומות שאין מברכים על מילה שהחינו

מה שכתב הרב יעקב ואלפין כמה טעמים מדוע אין מברכים שהחינו על ברית מילה: יש לציין דבשפת אמת בבכורות מ"ט כתב לפי חידוש מהר"ח אור זרוע סימן י"א דמצות מילה שלא היא ערל ומביא ראייה מהא דיתא במנחות מ"ג ע"ב שרוד המלך היה בבית המרחץ ונצטער שהיה ערום מן המצוות נסתכל על המילה ונתישבה דעתו, ומדוע נתיישב דעתו, הא המצוה של מילה כבר נתקיים בזמנה והריא כשאר מצוות שקיים בזמן העבר ועכשיו הוא ערום, אלא ש"מ שהמצוה היא נימול ומקיים מצוה כל רגע שאין לו ערלה, לפי זה אין מברכים שהחינו משום דהמצוה הוה מקיים כל ימי חייו עיין בחבורי מעדני אשר פרשת לך.

מי שלא צם ביום הכפורים האם יש לו מצוה לאכול ערב יוהכ"פ

מה שהביא הרב שמעון קמינצקי שליט"א בשם שו"ת כתב סופר אר"ח סימן קי"ב דנטפסק במי שאין יכול להתענות אם יש לו מצוה אכילה בערב יום כיפור וז"ל מי שאין יכול להתענות ביהכ"פ אם מחויב לאכול בערב יוהכ"פ או נימא כיון דאי אפשר לו לקיים להתענות בעשירי, אין עליו חיוב לאכול בתשיעי, ומסתבר לכאורה דחייב, דניהו דאין יכול לקיים כולו, יקיים מקצתו דכל האוכל בתשיעי כאילו התענה, תשיעי ועשירי, אבל אם ניול לפי הטעם דמצוה זו כדי שיהא לנו כח להתענות בעשירי, וכמו שכתב רש"י יומא פ"א ע"ב ד"ה כל האוכל, וכן בטור סימן תר"ד ח"ו והכי משמע קרא ועניתם בתשעה, כלומר התקן עצמן בתשעה, שתוכל להתענות בעשרה, וכיון שאין יכול להתענות בעשירי, ליכא מצוה לגבי ידיה לאכול.

ומסיק: דאין לסמוך על טעמא של קרא להקל, לכן צריך להחמיר, אבל נשים שכל הסברא לומר שהם חייבים להתענות, הוא משום שיהא להם כוח להתענות, א"כ ככהאי גוונא שאין מתענות בודאי אין להם חיוב לאכול. ע"כ.

יש להעיר: דהנצי"ב בהעמק שאלה שאילתא קס"ו ס"ק י"ב, וכן כתב בשו"ת קרן לדוד אר"ח סימן ס"א ס"ק ט', כתבו דמי שחולה ואינו מתענה ביום כפור אין לו מצוה לאכול ערב יום הכיפור, ולפי זה מיישב מה שהקשו באחרונים מדוע אין מברכים על מצות אכילת ערב יום כיפור ולפי הנ"ל א"ש דחיישנן שמא יארע לו אונס ויאכל ביום הכיפורים, ונמצא שבירך ברכה לבטלה.

וכעין זה כתב בספר גן רוה פרשת אמור ס"ק ד' דכתב דעיקר טעם האכילה בערב יום כיפור כדי שיהא יוחר קשה לצום, כשאוכלים יום לפני זה, וע"י זה יקבל שכר על ב' ימים, ולכן אין מברכים, דשמא יארע אונס ולא יתענה והיה ברכתו לבטלה.

ובמקרא קודש ימים נוראים סימן ל"ז כתב דאפילו לפי מה שכתב הכתב סופר דנשים פטורות ממצות אכילה אם אין מתענות, אבל אם הרופא צוה לאשה לאכול פחות מכשיעור, א"כ חשיב שפיר מתענה, באופן כזה לכ"ע יהא מצוה לאשה לאכול בערב יום הכפורים, כיון דהוא מתענה ביום כיפור.

מי שיושב בבית הסוהר ערב יום כיפור ואין לו אלא מאכל איסור

ומה שכתב כמה נפק"מ בין הטעמים של מצות אכילה ערב יום כיפור נראה לומר עוד ב'.

א. בשו"ת משנה שכיר יור"ד סימן רכ"ז ס"ק ד' כתב דליכא להתיר לאכול בערב יוהכ"פ מאכל איסור, למי שאין מאכל היחר, משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, משום דלא נאמר האי כללא דווקא באיסורי הנאה, אבל באיסורי אכילה לא שייך כלל לאו ליהנות ניתנו, דאף דלאו הנאה, אבל אכילה היא, והא ראייה מדוע לא אכלו מצוה של חודש, אלא בע"כ דבאיסורי אכילה לא אמרינן לאו ליהנות ניתנו, וכן כתב בשו"ת אמרי יוסף ח"ג סימן קי"ח ס"ק ה'.

ונראה לרון בדבריהם: דבלא הטעם של מצוות לאו ליהנות צריך להיות מותר, דמדוע לא אמרין עשה דוחה לא תעשה, ובשלמא לשיטת האחרונים עיין בשו"ת הרדב"ז ח"ה סימן פ"ח דאכילת ערב יום הכפורים לא הו"א אלא מדרבנן, א"ש דלא אמרין עשה דוחה לא תעשה, אבל לשיטת הרמב"ם דהו"א מן התורה א"כ מדוע לא אמרין עשה דוחה לא תעשה.

ואפשר: דכיון דכל הטעם דחייב לאכול כדי שיוכל לצום, לא מיסתבר שבגלל זה יעבור איסור אחרת וצ"ע, אבל אם הטעם דהוא יו"ט בפני עצמה אפשר שמתר לאכול לאכול איסור, עיין כל זה בחוברי מעדני אשור יום כיפור.

האם מקימים מצות אכילה שלא כדרך באכילת ערב יום כיפור

ב. הנה בכל המצוות נסתפקו האחרונים אם מקיימים מצוה שלא כדרך, אבל במצות אכילת ערב יום הכיפור אם עיקר המצוה שיוכל לצום אפשר דיוצא כן כתב בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סימן מ"ט. וכן בשו"ת משנה שכיר אר"ח סימן קס"א ס"ק ב' ומסיק דאשר לכלל השיטות יוצא לפי מה שכתב בשו"ת שאגת אריה סימן ע"ז דביום הכפורים חייב בשלא כדרך כיון דאינו כתיב אכילה רק לשון עינוי א"ע אכילת ערב יום כיפורים דאפקיה רחמנא בלשון עינוי אפשר דיוצא המצוה באכילת שלא כדרך.

האם קטנים מותרים לישון במיטה של בלאים

מה שדן הרב שלמה וייסמן דאפשר דאיסור דרבנן שאסור משום גזירה ליכא איסור לתת לקטן, יש להעיר דרבנמי ביצה י"ד ע"ב לא משמע כן: דעל הא דאיחא שם במשנה דמותר לשלוח בגד כלאים ביו"ט מקשה הגמ' כלאים למאי חזי, וכי תימא דראוי להציע, הא מ"מ מדרבנן אסור, קשה לפי שיטת הרושב"א דאיסור דרבנן ספינן בידיים לקטן, א"כ הא ראויה לתת לקטן. כך מקשה בשו"ת שואל ומשיב מהדורא א' ח"א סימן צ"ז וכן בעונג יו"ט יור"ד סימן צ"ז ותרצו הא דסבירא דמותר לתת איסור דרבנן לקטן ה"מ דבר שאינו אסור רק מחמת היום כגון שבת, אבל דבר דאסור מחמת עצמו אסור לספות לקטן, עכ"פ חזינן דאפילו ברבב שאסור מחמת גזירה אסור לתת לקטן.

האם כיום כיפורים איכא איסור ספייה לקטן

מה שהביא הג"ל בשם הפר"ח דביום הכיפור דליכא איסור רק על היום ולא איסור מצד עצמו ליכא ספיית איסור, יש להעיר דברשי"י יומא ע"ח ע"ב כתב גדולים אסור לם לנעול סנדל לקטן דהתורה הוהירה לספות איסור, חזינן שאף ביום כיפור איכא האי הילכתא, וכן קשה בכל איסורי שבת נאמרה האי הילכתא כמבואר אר"ח סימן שמ"ג חזינן דאף דהו"א רק איסור יומי אסור למספי לקטן. ובחדושי תחם סופר הנפס מחדש הקשה ב' קושיות הג"ל על האי שיטה.

אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים במידי דלאו אכילה

מה שהביא הג"ל בשם התוס' במסכת שבת דף י"ב ע"ב וכן בפסחים דף ק"ו ע"ב חגיגה דף ט"ז ע"ב גיטין דף ד' ע"א חולין דף ה' ע"ב, דרוקא במידי דאכילה אבל בשאר מילי מביא

יש להקשות: דאיכא גמ' מפורשת דמשמע להיפך נדרים דף י' ע"א ובי יהודה אומר חסידים הראשונים היו מתאווין להביא קרבן חטאת לפי שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י מה היו עושין התנדבו בנויר, וקשה לשיטת התו"ס בשאר מילי יכול להיות שיהיה תקלה על ידן, עיין אורח מישור בנויר דף כ"ג ע"א הקשה קושיא זו, וכן בשו"ת שו"מ מהדורא ד' חלק א' סימן נ"א, וכן בפתח עינים שם בנדרים, וכן בשו"ת אגרות משה אר"ח חלק ד' סימן ק"ט, ס"ק ד' ובשואל ומשיב, תירץ דחסידיים גדולים מצדיקים ולהם אין הקב"ה מביא תקלה כלל אף במידי דלאו אכילה, והחיד"א תירץ דצדיקים הראשונים יותר צדיקים ולהם אין מביא.

מדוע פסח דוחה שבת הא יכול להפקיר הקרקע שלו

בענין מה שהקשה הרב ישראל יצחק הייכלום בגליון ק"יב: מדוע קרבן פסח דוחה שבת לר"א שסובר בשבת קל"א ע"א דאסור לעשות ציצית ומזוזה בשבת הואיל ויכול להפקיר הבית והבגד, א"כ לפי מה שכתבו התוס' פסחים ג' ע"ב רמי שאין לו קרקע פטור מקרבן פסח, א"כ מדוע דוחה קרבן פסח שבת, הרי יכול להפקיר הקרקע שלו ויהא פטור מקרבן פסח, ובחנם סופר יור"ד שט"ז כותב דהקושיא לא הו"א על התורה, רק על ר"א, דילמוד מכאן שאף אם מפקיר פטור, מ"מ כל זמן שלא הפקיר דוחה שבת.

ותירץ ע"פ מה שכתב בקצות החושן סימן רע"ג דלשיטת הרמב"ם דהפקר מטעם נדר, היא ליה רק אינו ברשותו מצד דאינו יכול לחזור, אבל אכתי שלו הוא, ולא היא קנין עד דמטי לרשות זוכה, והא דאמרינן בכמה דוכתי הואיל ובידו להפקירו, היינו אע"ג דשלו הוא מ"מ אינו ברשותו, לפי זה א"ש שפיר דבפסח דווקא מי שאין לו קרקע פטור, אבל אם יש לו ואינו ברשותו חייב, דאינו בידו שהשני יזכה, יש להעיר: דתרוץ הג"ל תירץ בשו"ת מהר"א אר"ח סימן קכ"ח, וכן בשו"ת שואל ומשיב מ"ג ח"ג סימן קס"א, ובשו"ת יד יצחק אר"ח סימן קע"ב דן בתרוץ הג"ל.

והנה יש עוד חמשה תרוצים באחרונים:

א. ר"א לשיטתו בערכין כ"ח ע"א דאם החרים אדם כל נכסיו אפילו בדיעבד אינם מותרים, וה"ה להקדש והפקיר דחד דינא אית להו, והא דאמרינן בעלמא הואיל ואי בעי מפקיר נכסיה והוא עני, היינו דמפקיר ומשייר לעצמו כל שהוא פחות ממאתים זוז, אבל לענין פטור מפסח צריך שלא ישאיר שום קרקע וזה א"א לר"א כך תירץ בשו"ת חתם סופר אר"ח סימן קכ"ד, וכן בשו"ת יור"ד סימן שט"ז.

ב. כיון שביובל חוזר השדה לבעלים, מקרי יש לו קרקע, כך תירץ בשו"ת מהר"א ח"ב סימן רל"ז, וכן בשו"ת מחזה אברהם ח"א סימן כ"ג, ובשו"ת נהרי אפרסמון חו"מ סימן י"ב, והנה בגוף הדבר אם הפקר חוזר ביובל: נסתפק בזה הברוך טעם, בסוגיא דקנין פירות ועיין בשו"ת הר צבי עניני זרעים מה שדן בדברי הברוך טעם, וברחש לבב חתנו של רע"א סימן ט' וכן סימן י' דן באריכות אם הפקר חוזר כיובל וכפנים יפות פרשת כי תבא כתב להדיא דהפקר חוזר ביובל, ובחזון איש. על הרמב"ם ערכין פ"ד ה"א. כתב שהרמב"ם סובר דהפקר חוזר ביובל.

ג. כיון דמי שאין לו קרקע פטור מקרבן פסח, אסור לו לאדם להפקיר קרקע שלו להפקיע עצמו מן המצוות, משא"כ ר"א דסבירא ליה שיקולים להפקיר להפקיע מן המצוות, בע"כ לא יסבור מי שאין לו קרקע אינו חייב בקרבן פסח כך תירץ בשו"ת אבני חפץ אב"ד רישא סימן ל"א ס"ק א', ועיין צ"ל"ח פסחים ח' ע"ב וכן בחתם סופר שם תמוה מדוע לא הביא הרמב"ם הלכה שמי שאין לו קרקע אינו חייב בקרבן פסח.

ד. מי שאין לו קרקע אינו חייב לעשות קרבן פסח, אבל אם יקריב מקיים מצוה, כך כתב באבני נזר אר"ח סימן שלו"א א"כ דחי שבת, דאף אם יפקרנו מ"מ יקיים המצוה, משא"כ מזוהה וציצית אם מפקירו אין שום מצוה. כך תירץ בשו"ת פני מבין אר"ח סימן ק"ז, וביור"ד סימן רכ"ה ובשכט סופר אר"ח סימן מ"ב דן בדביון, אבל בגור אריה יהודה לבנו של הגאון רבי מנחם ועמבא. מדחה תרוץ הג"ל דכיון דפטור אף אם מקיים המצוה מ"מ היא כמילה שלא בזמנה.

ה. כיון שהגיע חצות, חל עליו כבר החיוב של פסח אינו נפטר אם יפקיר אח"כ קרקע, משא"כ בציצית ובמזוזה, כך תרצו מהר"ם שיק על המצוות מצוה ה' ס"ק ג', שו"ת גנוי יוסף סימן קי"ג, דברי מלכילאל ח"א סימן ע"ב ועיין מה שכתב בחמדת ישראל ח"ב סימן ד'.

אשר אנשיל שוורץ

ר"מ בישיבת אמרי שפר ירושלים

מחבר מעדני אשר

בענין חסימה ע"י עכו"ם

ראיתי מה שכתב הר"ר אהרן בר"ד הויזמן בגליון ו (ק"ח) אב-אלול תשס"ג בענין חסימה ע"י עכו"ם בדעת רש"י ע"ז טו. שמבאר דמקור איסור אמירה לעכו"ם הוא מהפסוק ממצוא חפצך ודבר דבר והקשה שם מהא דמיבעיא לן ב"מ צ. אי מותר לומר לנכרי חסום פרחי דחזינן דאיסור אמירה לעכו"ם אינו דין מיוחד לשבת אלא משום דמיהוי כשלושל של ישראל והביא מבעל ערוך השולחן ס"י רמ"ג ס"ד דבעינן שני הטעמים (ודבר דבר, ושליחות) דבאומר לעכו"ם מערב שבת לעשות לו מלאכה בשבת אסור רק מטעם יש שליחות לעכו"ם לחומרא אבל מטעם ודבר דבר ליכא (שהרי אינו מדבר דברי חול בשבת אלא בע"ש) אלא שהקשה שם דאם כנים הדברים לשתוק רש"י מדובר דבר ותיפוק ליה בכל מקום משום שליחות לחומרא דאסור בין מחול על השבת ובין בשבת עצמו עכ"ד.

והנה ח"י זה שהביא מבעל ערוה"ש מובא ג"כ בקהלות יעקב שבת ס"י כ"ה ושם תי" ג"כ למה לא מספיק טעמא דשליחות והוא באופן שאמר לנכרי בשבת לעשות מלאכה בשבילו אחר השבת דאז א"א לאסור מדין שלוחו שהרי עושה השליחות בזמן שגם לישראל מותר לעשות מלאכה אלא שיש לאסור

דוקא מטעם ודבר דבר שהרי מדבר מעניני חול בשבת, עוד הביא שם בקהלות יעקב תי' מספר בית מאיר דבשבת לא שייך כלל לחייב את ישראל מצד זה שהנכרי שלוחו והוא כמותו דדוקא בעבייה שהמעשה עצמה מתועב למקום ב"ה דומיא דסירוס או חסימה וכו' שייך דינא דשליח לדבר עבירה ההעבירה מ"מ נעשית אבל שבת דאיסור מלאכה אך למען ינוח ישראל וכל אשר לו וראי' דמה"ת מות' להעמיד קדירה אצל האש קודם שבת ויתבשל בשבת לא שייך כלל יש שליח לד"ע דהא העבירה לא נעשתה דהא ישראל נח עכ"ל והסכים עמו החתם סופר (או"ח סי' פ"ד) דגבי שבת לא שייך לומר שמחמת שלוחו כמותו יהא ישראל כמחלל שבת ולכן צריכין תקנת חכמים מיוחדת דאמירה לנכרי שבות. [וצ"ע לדעתם שהרי רש"י כ' בפירוש בכמה מקומות שכשנכרי עושה מלאכה לישראל אסור משום דהוי כשלוחו - שבת קנא. ד"ה מאי טעמא, ע"ז כא: ד"ה אבל, ושם כב. ד"ה לא יאמר] אלא דכתב שם בקהלות יעקב דמדברין הנמוקי יוסף פ"ב דב"ק מוכח דלא ס"ל האי סברא שהרי הקשה שם למ"ד אשו משם חצוי היכי מדלקינן נרות מע"ש והם דולקים בשבת דהא הוי כאילו המדליק שורפן ותי' דנהי דכל מה שעושה האש זה מעשה המבעיר אבל הוא עשה כל זה בשעת הדלקתו שהרי אח"כ אינו עושה כלום ולגבי דידיה כל העשה בשבת מתייחס להמעשה שעשה מע"ש. [והוכיח הנמוקי" סברתו דאל"כ, אלא שנחשב כל שעה כאילו הוא מבעיר האש, א"כ הוה לן למפטריה במדליק את הגריש דאנוס הוא שאין בידו להתזירה, ועוד, דאם מת קודם שהספיק להדליק הגריש ודאי משתלם נזיק מאחריות נכסים דידיה דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם ואמאי מחייב הרי מת לאו בר חיובא הוא אלא לאו ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא גבי כידים חשבינן ליה אלא כמאן דאדליק מעיקרא וכו'] ולפי הכית מאיר והחת"ס לא קשה קשיית הנמוקי" דנהי דמעשה האש נחשב מעשה של האדם מ"מ הא הגברא נח והבל נעשה מבלעדי גופו. וא"כ לדידהו הורא קושיא לדוכתיה למה בעינן תקנה מיוחדת של איסור אמירה לנכרי תיפוק ליה משום דלחומרא יש שליחות לנכרי ותי' שם בקה"י - בדרך פלפול - שלפמ"ש השי"ך חו"מ סי' רצ"ב גבי שליחות יד דאע"פ דאתרבי בשליחות יד דיש שליח לדבר עבירה לחייב את המשלה מ"מ פשיטא שאת השליח ג"כ אפשר לחייבו דהריבוי אתי לחייב את המשלה ולא לפטור את השליח וכן הוכיח מתוס' הר"ד והסמ"ע דס"ל כדעת השי"ך וא"כ המעשה מתייחסת לשניהם והוי כשנים שעשאוה שפטור מדאורייתא ולפי"ז אף אם נאמר דלחומרא יש שליחות לנכרי מדרבנן הוי שבות דשבות - דכל המלאכה אינו אסור אלא מדרבנן משום שנים שעשאוה והשליחות דרבנן ולכן הוצרכו לתקנה מיוחדת של אמירה לנכרי.

מרדכי אדלר

גבעת זאב

בענין בני ישראל אחרי מתן תורה אם היו כקטן שנולד

בקובץ באו"י האחרון (גל' קטו עמ' קיח) הקשה האדמו"ר מסטרעטין שליט"א מדברי המשך חכמה שהוכיח מהא דבני ישראל אחרי מתן תורה היו כקטן שנולד (ומשם גופא מקור לדין זה), מדוע משה ואהרן אינם מצטרפים לעדות. יעו"ש.

והנה דברים אלו הם תגובה למה שנכתב בקובץ באו"י (גליון קיג עמ' קנא), ומה שנכתב שם היה הערה והוספה על מה שכתבתי בקובץ קודם (גליון קיא עמ' קנו), וגם דברים אלו הינם המשך למש"כ בקובץ קודם (גליון צ עמ' קכט) ושם נתבאר בארוכה שלא כדברי המשך חכמה, יעו"ש. וע"ע בקובץ באו"י (גליון קט עמ' קמב) מש"כ להוכיח דלא כמש"ח. וממילא אם היו נבדקים הדברים במקורם היתה נופלת הקושיה מאיליה. (המעונין בעוד מ"מ היכן נדון ענין זה בקובץ יעין בגל' קד עמ' קלד).

ומכיון שאין בימ"ד בלא חידוש, בנוגע לעיקר קושיית החת"ס מהו המקור לדין גר שנתגייר כקטן שנולד, יעו" בפרד יצחק (סוכות מאמר ב) שהביא מקור נאמן לזה ודו"ק.

[ולגבי עיקרי הדברים שנתבארו (בגליון צ הנ"ל) דהגירות דמתן תורה לא היתה גירות "חדשה" אלא הוא "סיום" גירות האבות, יעו" היטב בתוד"ה דכתיב (כריתות ט). ובשיטה שם (אות לג) דהמילה בזמן האבות הועילה לנתינה כברית בזמן מתן תורה ולא היה צריך מילה חדשה או תפסת דם ברית למי שכבר נימול. יעו"ש ודו"ק].

בכבוד רב

יואב רוזנטל

בענין לזה רשע ולא ישלם

קבוצ ק"ג הביא הרב אברהם אלימלך ברמ"ג בריוול הי"ו לדייק מפירוש הסמ"ע בהל' גביית מלוה ט"ו צ"ז ס"ק ה' את דברי הרמב"ם בהל' מלוה ולוה פ"א ה"ג וש"ע שם ס"ד, שכשלוה לצורך מותר ללוות אף אם לא ימצא המלוה ממה לגבות חובו.

וכתב לפ"ו שהרמב"ם חולק על דברי הרבינו יונה המפורסמים באבות פ"ב מ"ט, אמר להם צאו וראו איזו היא דרך רעה שיתרחק ממנה האדם וכו' רבי שמעון אומר הלוח ואינו משלם, אחד הלוח מן האדם כלוה מן המקום שנאמר לזה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן. שאם הלוח אינו מכיר בשלו שיהיה בידו היכולת לפרוע חובו איז לא לילה, וידחוק השעה גם אם הוא צריך ההלוואה הרבה מאד שאל"כ רשע הוא, ואע"פ שאין לו, כי מתחלה היה לו לעיין כמה יפרעהו. ע"כ דבריו.

[ושגור כפי העולם לפרש דיוק לשון הפסוק, לזה רשע, שכבר בעת ההלוואה הוא ככלל להקרא רשע כיון שהוא לזה שלא ע"מ לשלם בודאי. ומדויק גם מאמר הפסוק ולא ישלם בלשון עתיד שכבר עכשיו הוא בגדר זה כיון שלא ישלם בזמנו. (עתפא"י שם.)]

א.

ודבר זה תמוה מאוד. וכי האין יעלה על הדעת לומר כן בהלוואות שלנו שיש אומדנא דמוכח שהמלוה נותן מעותיו אך ורק על גנת שהלוה יחזירם בודאי, ואילו הוה ידע שיש אפילו ספק קל שיפסיד בודאי לא היה מניח מעותיו על קרן הצבי. ודברים שבלבו ובלב כל אדם הם כתנאי גמור.

והדברים פשוטים יותר מביעתא בכוחא לכל בר כי רכ דחד יומא שאין שום צד היתר לשלוח יד בממון חבירו שלא מדעתו. והעושה כן כלל אינו לזה, אלא שמו הראוי לו הוא גבו, שמוציא ממון מיד חבירו במרמה. ומה לי אם מכניס ידו לכיסו וגונב ממנו, או שמטעהו עד שנתן לו ממונו מרצונו, בחשבו שבודאי יחזיר לו בזמנו, ולא הוא. והרי אילו היה המלוה יודע שספק אצלו אם יוכל להחזיר לא היה מלוהו, ואין כאן 'הלוואה' אלא גזילה גמורה.

ב.

אלא ונצטוינו במצות ההלוואה כסניף למצות צדקה, שאם העני בוש לקבל צדקה אזי ניתן לו בהלוואה. ואם בוש ללוות בלא משכון מלווים לו עם משכון להגיס דעתו. כדכתב בפרשת ראה (דברים ט"ו ז' ו"א) כי יהיה כן אביון וכו', כי פתח תפתח את ידך לו [היינו בנתינת צדקה] והעבט תעביטנו [היינו בהלוואה] די מחסורו אשר יחסר לו, וכוליה ענינא התם שמעורבים מצות צדקה ומצות הלוואה כחדא. וברש"י שם, והעבט תעביטנו. אם לא רצה במתנה חן לו בהלוואה: וכמבואר בש"ע הרב ריש הלכות הלוואה, ע"ש. [ולכן אסור להמנע מהלוות לפני שמתנה.]

ובכה"ג שהלוה יודע שהמלוה היה נותן לו צדקה אם היה מבקש, אפשר דאין איסור ללוות שלא ע"מ לשלם בודאי, רבכה"ג אינו מטעהו להמלוה להוציא ממנו שלא כדין, שהרי אם היה יודע מצבו היה נותן לו במתנה, אלא שמתבייש ומבקש הלוואה במקום מתנה.

[ועיין בי"ד סי' קס"ט סי"ג בט"ז ס"ק י"ט שיטת המהרש"ל בתשובותיו סי' צ"ט (ומוזכר גם בש"ך ס"ק מ') שמתור להשטות ולהערים במלוה כדי שילוונו בשעת רוחקו, ע"י שמטעהו שמלוה לעכורם ברבית ובאמת לוקח לעצמו ואח"כ פורע החוב ללא הרבית, וא"ז בכלל שארית ישראל לא יעשו ולהם כשידוע שנזדק לדבר. ולכאורה הדבר תמוה, שהרי אינו מסכים אלא להלוות לעכו"ם ברבית וכשלוקח הישראל לעצמו הריהו גולן ששולח יד בממון חבירו שלא מדעתו, וכמו שהקשו רע"א והחור"ד (חידושים ס"ק ל"ו ביאורים ס"ק כ"ד) והאמרי ברוך על דברי הש"ך ס"ק מ"ה.

ולהמבואר אולי אפ"ל שהמהרש"ל איירי בכה"ג שמחוייב להלוות לו [כגון שיש להמלוה מעות של מעשר שיכול ליתן או להלוות, ולוה זה הוא הראשון לפי דיני הקרימה בצדקה, דאו חייב ליתן לו]. וכיון שעובר על חיובו באיסור הרי כמו שב"ד ממשכנין על הצדקה כן מותר גם ללוה בעצמו להטעהו שיקיים חיובו, ואינו מוציא ממנו שלא כדין שהרי חייב בכך. וצ"ע.]

וצריכא למימר דאף בכה"ג דוקא לצורך שרי ושאסור להוציא ההלואה ולאבדה שלא לצורך. ולכן אף אם היה איזה מקום לדיוקו, הרי שזהו דוקא בכה"ג שאין בוה גול ומרמה כי ברור לו שהמלוה גם היה נוטן לו, כנ"ל.

אבל באופן שאין המלוה חייב ליתן או להלוות להלוה, שכבר נתן כדי חובת השג ידו לצדקה מעשר וחומש, או שרוצה ליתן לאחר וללוה זה מוכן רק להלוות ולא ליתן כמתנה, וכך הם רוב רובן של ההלוואות האידנא, שאין המלוה חייב להלוות ללוה זה משום מצות ההלואה כסניף ממצות צדקה ואפילו אם לו יחזיר כנ"ל, אלא רק באופן שברור לו שלא יפסיד [עיין באהבת חסד להחפץ חיים ח"א פ"א ס"ד וס"ח] אזי פשוט שאין ללוה שום היתר ללוות אם אין ברור לו שישלם בזמנו. שהרי לו ידע זאת המלוה לא היה מלווה. ונמצא שמשטעהו להמלוה ונוטל ממנו בגניבה, שהרי איננו חייב ליתן או להלוות לו.

ג.

ובר מן דין כל עצם דיוקו אינו מוכח כלל וכלל. ואכמ"ל, רק עיין בשע"ה שם ס"ה, ובדיוק לשון הרמב"ם שלא כתב אסור לקחת הלוואה שלא לצורך ולאבדה וכו', אלא כתב אסור ללוה לקחת הלוואה ולהוציאה שלא לצורך וכו' דמשמע שלאחר שלוה כדן מוציאה שלא לצורך. ודוק.

וע"ע באהבת חסד ח"ב פ"כ"ד ובהערה שם, שמייירי מגודל החיוב של פרעון חוב וחומר המעוות של הלוה ואינו משלם. והנה הוא משהו שם דברי הסמ"ע והט"ז, ומשמע מדבריו דאף להסמ"ע פירוש דברי הרמב"ם וש"ע הוא שבגלל השינוי בהוצאת ההלוואה לכן היא נאבדת מהמלוה שלא יוכל הלוה לשלמה, ושאם לא ישנה בה שפיר יוכל לפרעה. ודלא כמו שהבין הכותב בדיוקו כסמ"ע.

ד.

ובדרך אגב, הנה באהבת חסד ח"א פ"א ס"ד נסתפק כמה שיעורא דחיוב ההלואה ומסיק דהוי בכל אדם לפי כוחו ע"ש. אך בש"ע הרב שם ס"א כתב שהחיוב הוא רק אם ידו משגת וכמו לגבי צדקה [אלא שכ"כ במסוגר כמסתפק בדבר]. אבל באמת אפ"ל שלא קרב זה אל זה, שהרי האהבת חסד איירי באופן שברור לו שלא יפסיד, כמבואר שם ובס"ח שם. אבל שע"ה הרי איירי בעני שבוש לקבל צדקה ולכן נותנים לו בהלואה, ובכה"ג הרי צריך להלוותו אף אם אין ברור שפרעו ההלוואתו כמבואר לעיל דהוי סניף ממצות צדקה, ובוה פשוט דאין חיובו יותר מהשג יד צדקה. ודוק.

ומה ה' שואל ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך

נתן מערלמאן

בענין ארנו מטה הנפתח אי אית ביה משום בנין וסתירה

הנה נתעוררתי לדון במה שמצוי בכמה מטות אשר קרש המזון מחובר בראשו או בצדדיו בצירים לגוף המטה ע"מ שיוכלו להגביהו ולאכסן דברים בתחתיתו ואשר ארנו יכונה ואמרתו לדון אי אית בפתחתו משום סתירה ובסגירתו משום בנין אהל ארעי.

הנה תחלת אבאר דמצד בנין קבע ודאי אין לחוש לזה כיון דמי לדלת הסבה על צירה וכדו' וכמבואר להדיא בשו"ע סי' ש"ג ס"א וז"ל פקק החלון כגון לוח או שאר כל דבר שסתומין בו החלון יכולים לסתמו אפילו אם אינו קשור ולא אמרינן דהוי כמוסיף על הבנין וכו' עכ"ל וא"כ מבואר פשוט דכיון דדרך לעולם בו לא חשיב כבנין ממש.

ולא תימא דשאני הכא שאין דרך לפותחו ולסגורו תמיד משא"כ גבי חלון דלת דשרי דזה אינו דהא בשו"ע שם ס"ג איתא וז"ל רחבה שאחורי הבתים שאין נכנסים ויוצאים בה תדיר אם עשה דלת לפתחה וכו' אם יש להם ציר וכו' נועלים בהם וכו' עיי"ש עכ"ל ומבואר דהיאכ דאיכא ציר וניכר הדבר שדרך לפתוח ולסגור דלת זו שרי לפותחה ולסגורה בשבת וא"כ ה"ה בנד"ד דכיון דאיכא צירים וניכר שדרך לפתוח ולסגור בו ליכא משום בנין וכדמשמע להדיא מדברי הבאה"ל שם ס"א בדה"ל ולא אמרינן וז"ל ואם אינו עומד לפתוח אלא לפתח רחוקות אסור כמוסיף על אהל קבוע כ"כ המג"א בס"ק ז' והפמ"ג ועל כן בעינן שיהא הפקק קשור ותלוי מבדוד יום עכ"ל וא"כ מבואר דהיאכ דהפוקק קשור או לחילופין

דאיכא ציר שרי לפותחו או לסגורו וזה פשוט וכן דמי למבואר בשו"ע סי' ש"ח סי' גבי כיסוי בור ודות וז"ל כיסוי בור ודות אין נטלים אלא אם כן יש להם בית אחיזה דאו מוכח שהוא כלי, ושל כלים אפי' הם מחוברים בטיט יכולים ליטלם אפי' אין להם בית אחיזה וכו' עיי"ש עכ"ל ואי' פשוט דבנד"ד שרי, האתד דלא הוי מחובר לקרקע, והשני דהא דמי ליש להם בית אחיזה ודו"ק.

עוד יש להוכיח דלית ביה משום בנין וסתירה בכלים עפ"מ"כ השו"ע בסי' שי"ד ס"ז וז"ל חותמות שבכלים כגון שידה תיבה ומגדל שהכיסוי שלהם קשור בהם כחבל יכול להתירו או לחתכו בסכין או להתיר קליעתו וכו' עיי"ש עכ"ל ואי' פשוט דהיכא דאפי' חבל ליכא שרי ובנד"ד דמי ועיי"ש עוד בסי' דאיכא כה"ג ודו"ק.

עוד יש להוכיח מהא דאיכא בשו"ע או"ח סי' תרכ"ו ס"ג בדברי הרמ"א שם שכתב וז"ל וכן מותר לעשות הסוכה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור ומותר לסגור מפני הגשמים ולחזור ולפתוח ואפילו כיום טוב שרי לסגור ולפתוח אם יש להם צירים וכתב שם במשנ"ב ס"ק כ' דה"ט משם דהוי כפתח ודו"ק.

אלא דעתה יש לרדן אי אית ביה משום אהל ארעי דהא הארגו מוקף מחיצות ובשו"ע סי' שט"ו ס"ג איכא וז"ל מטה כשמעמידים אותה אסור להניח הרגלים תחילה ולהניח עליהם הקרשים אלא ישים הקרשים תחלה באויר ואח"כ הרגלים תחתיהם וה"מ כשהרגלים הם דפים מחוברים כמו דפני התיבה אבל רגלים של מטות שלנו וכן רגלי השלחן מותר בכל גוונא עכ"ל ובמשנ"ב שם ס"ק י"ז באר הענין וז"ל הנה כדי וכו' מ"מ לענין אהל ארעי לא אסרו בעושה את הגג לחוד אם לא שעושה את הגג כדי להגן מפני החמה והגשמים וכיוצא בזה דאו הוא קצת בבחינת אהל אבל בלא"ה לא אסרו כי אם בעושה גם המחיצות ארעי שתחתיו בשבת גם לא אסרו כי אם בשעשה כסדר מתחלה המחיצות ואח"כ הכיסוי דאו דומה קצת לאהל קבע אבל אם עשה להפך לא אסרו ויש פוסקים שסוברים דבעינן שיהיה צריך ג"כ לאויר שתחתיו וכוותיהו פסק המחבר לקמן בסי' עכ"ל ובס"ק כ' כתב וז"ל הטעם דבאהל ארעי כזה שאינו מתכוון בעשייתו לשם אהל שתחתיו אלא לתשמיש אחר על גביו מלמעלה ורק ממילא נעשה כמו אהל למטה לא אסרו אלא כשעושה גם מחיצות תחתיו והיכא שפורס סדין או מחצלת לשם אהל כגון להגן מפני החמה והגשמים או כדי שיהיה ראוי להשתמש תחתיו באיזה דבר אסור אף בלא מחיצות וכו' עיי"ש עכ"ל.

והנה אף אי נימא דבסגירתו ליכא משום בנין כיון דהמחיצות קדמו לגג מ"מ בפתיחתו איכא למיחש משום סתירה דהשחא בנין הוי וכענין מש"כ השער הציון שם סי' גבי הא דכתב שם השו"ע בדין מטה מסורגת בחבלים דאי איכא פנים מחבל אסור לפרוס עליה סדין דאיכא למיחש משום אהל ועיי"ש במשנ"ב ס"ק כ"ד. וכתב שם השעה"צ ס"ק ל"א וז"ל וגם מיירי וכו' ולפי"ז משכחת לה לענין איסור דרבנן דסתירה חמור מבנין דבסתירה כוודאי אפי' הכל נעשה מבעוד יום שייך בהו שם סתירה עכ"ל ומבואר יוצא דאף אי משום בנין ליכא למיחש מ"מ לענין סתירה איכא למיחש.

ובמושכל ראשון היה נראה שלבאורה אף משום בנין איכא למיחש דאע"פ דהמחיצות קיימות קודם לכן מש"כ שאני הכא שמשמש הוא באויר שתחתיהן ע"י שמיני שם חפצים שונים ובה"ג מבואר במשנ"ב הני"ל דאסור אף בלא מחיצות אולם נראה פשוט דזה אינו כיון דאי"כ מה יועיל מש"כ השו"ע בדמטות שהרגלים הם דפים מחוברים בעינין שישים קודם הקרשים באויר והא בכה"ג שמשמש באויר שתחתיהן וכמש"כ המשנ"ב שם בס"ק כ"ב משמיה דהט"ז שכגון שמישים שם מנעלים וכו' לא מהני דהא אף בלא מחיצות אסור כיון שצריך לאויר שתחתיהן אלא ודאי כוונת המשנ"ב הני"ל דהיכא דעושה גג ע"מ להנות ולהשתמש מהאויר שתחתיו אסור משא"כ בנד"ד דממילא נוצר הארגו ואין כוונתו בסגירתו לשם יצירת ארגו אלא כוונתו לשם יצירת מקום שיכבה וממילא הוה ארגו ובה"ג שרי אם המחיצות עשויות קודם.

ומעתה יש לרדן אי אית ביה משום סותר ונראה דהנה איכא בשו"ע סי' שט"ו ס"ה וז"ל כסא העשוי פרקים וכשרוצים לישב עליו פותחין אותו והעור נפתח וכשמסירים אותו סוגרים אותו והעור נכפל מותר לפתחו לכחלה עכ"ל וכתב עלה המשנ"ב שם בס"ק כ"ז וז"ל דהא עבדי וקאי מבעוד יום אלא שפושטו ומיישוב כדי לישב עליו ומהאי טעמא שרי להעמיד החופה ולסלקה וה"ה הדין שקבוע בכותל שבבית הכנסת שמיניתו עליו ספרים וכו' עכ"ל עיי"ש וכתב שם בשעה"צ בס"ק ל"ב וז"ל והיינו אפי' הוה הכסא עשוי עם מחיצות וע"י הפשיטה נפגשטיין גם המחיצות דאל"כ בלא"ה שרי וכו' עכ"ל עיי"ש.

ולפי"ו נראה דה"ה בנד"ד דכין דכבר עביד וקאי מבעוד יום ואין בפתיחת הארגו או בסגירתו יצירת דבר חדש ומחובר הוא בצירים מבע"י וא"כ כל כה"ג דעביד וקאי מבע"י לית ביה דיני בנין וסחירה. ועיין בבאה"ל שם בד"ה לכתחילה שכתב ז"ל ולפי"ו נראה לכאורה דה"ה במטות של ברזל שלנו שעשויין מקופלין וטמוכין לכותל וכשרוצין לישון עליהן פושטן דמותר לפשטן בשבת דהא עביד וקאי מבעוד יום ואין עושה שום מלאכה רק שפושטן אך זהו שגגה דהכא הא איירי שגם הגג והוא העזר שעל הכסא ג"כ קבוע בו מכבר ועל כל גג הגג הלא עביד וקאי וכו' ומשא"כ באלו המטות שפורסין עליה עתה הסדין בשבת אחר פשיטתה והוא נעשה כסדר האהל שמתחלה המחיצות ואח"כ הגג דאסור עכ"ל ומבואר איפוא דבריו דכל החסרון במטות שהזכיר היינו משום דאין הגג קבוע בהם מבע"י וא"כ בנד"ד שפיר יש להתיר כיון דקבוע בהם הגג מבע"י.

עוד נראה להוכיח דאין בנד"ד בית מיחוש דהנה כשור"ע שם סי"ג איתא ז"ל בגד ששוטחין על פי החבית לכסות לא ישטחנו על פני כולו משם אהל אלא יניח קצת ממנו מגולה והנ"מ כשהכובא (פי' כלי) חסרה טפה אבל אם אינה חסרה טפה מותר דאין כאן אהל עכ"ל וכתב המשגיב שם בס"ק מ"ח ז"ל ואע"ג דשרי להחזיר הקדרה על גבי כירה ולא חיישנן משום אהל הואיל והמחיצות כבר עשויות וכו' י"ל והואיל והכובא רחבה יותר מדאי נעשה כאהל (מ"א בשם תוס' וכו') ולפי"ו מש"כ בשור"ע חבית היינו נמי ברחבה הרבה וכתב המג"א בסק"ו דה"ה בתיבה רחבה שיש עליה כיסוי אם אינו קבוע בצירים אסור להניח עליה בשבת ותיבה שאינה רחבה כ"כ מותר וכסותה ואין בזה משום חשש אהל הואיל והמחיצות כבר עשויות כו' ולכן צריך להזהר בסעודות גדולות שמניחין שלחנות על חביות צריכין להזהר שיהפוך צד החבית הפתוח לצד הקרקע ועל צד הסתום יניח השלחן וכו' עכ"ל עיי"ש.

והנה סתם מטות שלנו נראה דמיקרי רחבות הרבה וכדמשמע מדברי הבאה"ל שם בד"ה על פי החבית יעו"ש ומ"מ אפ"ה להג"ל פשוט דשרי כיון דהקשר מחובר בציר לגוף המטה וכדמשמע מדברי הבאה"ל שם בד"ה על פי החבית יעו"ש ומ"מ אפ"ה להנ"ל פשוט דשרי כיון דהקשר מחובר בציר לגוף המטה וכדמשמע מדברי המג"א הנ"ל שהביאו במשגיב הנ"ל דבכה"ג דאיכא צירים שרי.

עוד נראה להוכיח להתיר עפ"משי"כ הט"ז שם סק"א ז"ל וא"ל מכסוי כלים דמכסים אותם שבת שנוכר לעיל כשי"ד ס"ז הנתם כשפותח הכיסוי מקשירתו ע"י חבל עדיין מחובר ביהדות מאחוריו כנוכר לעיל וא"כ כל שנסתלק לגמרי אסור להחזירו דעושה אהל וא"כ צריך ליהדר בתיבות קטנות שקרוין שנאטילין שיש להם כיסוי שאינה מקושרת שם רק כשצריך לה מושך הכיסוי כולו ואח"כ מחזירה שצריך ליהדר שלא להמשיך כל הכיסוי בשעה שפותח דהוי סותר אהל וכן בשעה שמחזירו וכו' אבל לפי הנלענ"ד עיקר דלא אסרו חכמים בכיסוי משום אהל אלא אם אין מיוחד לכך כהיא דכובא שנוטל כגד מעלמא מכסה על החבית משא"כ בכיסוי המיוחד להם ודרכו בכך תמיד לא מיחזי כעביד אהלא ומ"ה בהחזרת קדידה על גבי כירה שרי ודרכו תמיד בכך וכן בכל כיסוי כלי כנ"ל בזה שאין עושה מחיצות בשבת רק הכיסוי לחוד וחילוק נכון הוא עכ"ל.

ומבואר יוצא דבריו הט"ז ובנד"ד פשיטא דשרי מתרי טעמי האחד משום דאיכא צירים וכמבואר להדיא דבריו דהיכא דאיכא צירים שרי והטעם ה' היינו משום דכיסוי זה מיוחד לכך וכמבואר דבריו דשרי בכה"ג ודו"ק.

והנה כעין נדון זה דנו האחרונים גבי גגון המחובר לעגלת ילדים אי שרי לפותחו בשבת או דילמא אסור משום אהל וראיתי שבספר ילקוט יוסף חלק ד' שבת כ' בס"י שט"ו סי"ה הביא שם בהערה י"א דשאל נדון זה של גגון של עגלת ילדים לאביו מן הגאון רבינו עובדיה יוסף שליט"א והשיב לו שהעיקר להלכה להקל אלא שם"מ טוב להחמיר בזה לפתוח הגגון מער"ש שיעור טפה ואז יוכל בשבת למשוך את הגגון להלך יותר (דהוי מוסיף על אהל ארעי וכמבואר שם).

והנה מבואר שם דסיבת ההיתר היא כמש"כ החזו"א (או"ח סי' נ"ב אות ו') כיון דרמי לדלת הסוכבת על ציריה וככסא טרסקל והביא שכן התיירו ג"כ בשו"ת באר משה ח"ו סי' צ"ז וכ"כ ביסודי ישורון ח"א (עמ' 213) וחד"ד (עמ' 105) וכ"ה בשמירת שבת כהלכתה ח"א (פכ"ד סי"ג) אך הביא דיש שהחמירו וס"ל דאינו דומה לכסא טרסקל דהתם עיקר ההיתר משום שאינו מכוין לעשיית אהל אבל כאן שכונתו להאחיל ולהגן על התינוק אסור והביא שכן מבואר בבדי השלחן (סי' ק"כ סק"ה) ושכ"כ בשו"ת אגרות משה (ח"ד מארי"ח סי' ק"ה אות ג') ועוד עיי"ש.

ומעתה בנד"ד נראה פשוט דשרי לכו"ע כיון דאף האוסרים שם סיבתם משום דהתם הוי אהל שנודע להאהיל על התינוק משא"כ בנד"ד וכמשנ"ת לעיל ודו"ק.

ואגב מדמייטנא להכי אבא להעיר בזה עמש"כ בספ' מנוחת אהבה להגאון ר' משה לוי זצוק"ל ח"ג פכ"ג סט"ו בהערה 32 וז"ל שם וראיתי למרן הראש"ל הגרע"י שליט"א בשר"ת יחיה דעת ח"ב (סי' מ"ג) שכ' שאין לדמות מטריה לכסא טרסקל כי בכסא טרסקל אינו צריך כלל לאויר שתחתיו אבל מטריה הוי היא עשויה להגן על האדם הנושאה עליו ועיקר תשמישה לצורך אויר שתחתיה ודומה ממש לעשיית אהל עכ"ל (היחוד) ולפ"ד גם פתיחת שמישה המורכבת בעגלת תינוקות מער"ש אינה דומה לכסא טרסקל שהרי עיקר תשמיש השמישה הוא לאויר שתחתיה להגן מפני החמה על התינוק והרי זה דומה לאוהל אולם בהורמנוחיה דמרן הראש"ל שליט"א מה שכתב שבכסא טרסקל אין צריך כלל לאויר שתחתיו אינו מחזור במחכ"ת שאם א"צ כלל לאויר שתחתיו היה מותר אפי' לשטוח העור עליו בשבת ולא רק לפותחו כשמחובר ברגלי הכסא מער"ש וכמ"ש בחי' הרשב"א (שבת קלח: וביצה לב:): בשם התוס' שאם א"צ לאויר שתחתיו אינו דומה לאהל כלל ומותר לפרסו בשבת וכו' וכ"פ הטוש"ע סי' שט"ו ס"ז וכו' עכ"ל עיי"ש.

ובמחכ"ת אין דבריו מחוורים כיון דהנה הבאתי לעיל ששאלו למרן שליט"א בנידון גגון של עגלת ילדים והשיב שלהלכה יש להקל וביאור דבריו ביחוד דעת שם הוא פשוט וברור כיון דודאי חלוק דין מטריה מדין כסא טרסקל כיון שמטריה נועדה להציל מן הגשם וכל מטרתה היא לשימוש באויר שתחתיה ולכן נועדה ויוצרה ובכה"ג אסור וכמ"ש המשנ"ב בס"י שט"ו סק"כ ובבאה"ל בס"ח בדי"ה טפח יעו"ש וכמו שנפסק בשר"ת יחיה דעת הנ"ל.

משא"כ בכסא טרסקל שאין פתיחת הכסא נועדה לשימוש בחלל שנוצר מתחתיו אלא פתיחתו נועדה ע"מ לשבת וממילא יש מקום שימוש מתחתיו כיון דנפתח הוא גם עם מחיצות וכמו שהבאתי לעיל מדברי השעה"צ עיי"ש וא"כ כל כה"ג אם אין מוכן הוא מער"ש אסור לפתוח וכדין מטה שהזכיר השו"ע שם בס"ג ושב"ל דאם רגליה דפ"ם מחוברים אסור להעמידם תחילה ואח"כ הקרש עליהם דהוי אהל וכמ"ש לעיל והיינו משום דדרך להשתמש באויר שתחתיהם ע"י שמיים שם מנעלים וכנ"ל וא"כ כל כה"ג אם אינו מוכן מער"ש אסור להשתמש בו כיון דע"י בנייתו נוצר מקום הראוי לשמוש.

ומעתה א"ש חלוק מרן שליט"א בדמטריה אסור לפותחה כיון שכונתו ע"מ להאהיל על ראשו ולהגן מפני החמה והגשמים משא"כ בכסא טרסקל שכונתו לישיבה ואין צריך כלל לאויר שתחתיו אלא שעם פתיחתו נוצר מקום אויר בכה"ג שמוכן מער"ש שרי לפותחו משא"כ אם אינו מוכן מער"ש וכן ג"כ הביאור בדברי השו"ע שם ס"ז יעו"ש ודו"ק.

ושרי שבחזקת סומא הייתי כי באמת בהמשך דברי המנוחת אהבה שם הביא חילוק זה וכתב דאולי לזה כיוון מרן הראש"ל כמה שחילק בין כסא טרסקל למטריה אלא שכתב שם שנראה שאחר העיין אין לחלק בזה שהרי כסא טרסקל על כרחך יש לו מחיצות וא"כ אע"פ שעיקר פתיחתו אינה לצורך אויר שתחתיו רק לשבת עליו מ"מ הרי הוא דומה לאהל מחמת המחיצות שיש לו ולא גרע משמישה שבנ"ד שדומה לאהל מחמת שעיקרה עשוי לאויר ותחתיה עכ"ד.

ואחר המחילה לענ"ד אין זה מחזור כלל דהנה בשו"ע שם בס"ז כתב וז"ל מותר להניח ספר אחד מכאן ואחד מכאן על גביהן הגה הואיל ואין צריך לאויר שתחתיהן עכ"ל ואם האמת כדברי הגאון מנוחת אהבה דהיא דיש מחיצות מקרי אהל אף אם אין צריך לאויר שתחתיה א"כ אין התייר מרן השו"ע בספרים משום דאין צריך לאויר שתחתיהן הא איכא מחיצות.

ועוד שבמשנ"ב שם סק"א הביא משמיה דהט"ו וש"א דמזה הטעם שרי נמי לפרוס מפה על השלחן וקצות המפה תלויות למטה מן השלחן מכל צד ואפי' אם מגיעות סמוכות לארץ דאין בזה משום אהל כיון דא"צ לאויר שתחת השלחן וכו' עיי"ש ואם כדברי הגאון הנ"ל מה אכפת לו אם צריך לאויר הא איכא מחיצות ובכה"ג דאיכא מחיצות מקרי אהל.

אלא וודאי וכל היכא דאיכא מחיצות אם אין כוונתו לאויר שתחת הגג לא מקרי אהל ולכן שרי בכסא טרסקל ובספרים ובשלחן דהתם אין דרך להשתמש תחתיהן וכמ"ש המשנ"ב בסק"ב בדשלחן אין דרך להשתמש באויר שתחתיו ולכן אפי' דאיכא מחיצות של מפה מ"מ כיון דאין דרך להשתמש בו שרי ולכן נלע"ד דהאמת כדברי מרן שליט"א דאין לדמות דין כסא טרסקל למטריה וכמשנ"ת ודו"ק.

ודע דבכה"ג דתוך הארגו מלא בחפצים עד מרחק טפח מהקשר שעליו שרי לסגור ולפתוח אף בלא כל הנ"ל וכמבואר בשו"ע הנ"ל גבי בגד ששוטחין ע"פ החבית (סי"ב) עיי"ש וק"ל.

מכל האמור לעיל ממקנא דדינא דמותר בשבת לפתוח ולסגור את ארגו המצעים המצוי בכמה מטות ומחובר בצייים לגוף המטה ללא כל חשש והי' הטוב יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות.

נ.ב. פשוט וברור שכל הנכתב לעיל אינו לא להלכה ולא למעשה בשום אופן כלל ועיקר ואין בדברים אלו אלא רק לעורר לב המעיינים וחלילה מלסמוך עליהם הלכה למעשה (וע"ע הקדמת יביע אומר ח"ט).

הכוונ"ח לכבוד התורה ולומדיה

נאור מאיר עמאר

אור-עקיבא

בענין אין מחזיקין ממקום למקום

ראיתי בגליין האחרון מאמרו הנכבד של הרב ישראל עקשטיין שליט"א, ובתו"ד הביא מש"כ בח"צ סי' ג' ובערוך לנר ריש נדה דשיטת הרמב"ם הוא דיסוד דין אין מחזיקין ממקום למקום אינו דוקא לענין תרומה וקדשים כמש"כ תוס' ריש נדה, דהרמב"ם אינו סובר כהתוס' בזה, וס"ל שהוא מעיקר הדין, ולא רק בתרומה וקדשים, ועפ"י כ' ליישב קושיית האחרונים שהקשו על דין השו"ע או"ח סי' תס"ז סעיף י"ב ובמג"א שו"י לענין חמץ דאין מחזיקים ממקום למקום, והקשו האחרונים ממש"כ התוס' דהוא רק לענין תרומה וקדשים ורק לחומרא. וע"ז כ' הרב הכותב ליישב דס"ל כשיטת הרמב"ם שאין מחלק בזה, וצ"י שכן מצא גם בהערות הגרשו"א ז"ל על הש"ס שמעתא ג' פרק ה' הערה ט"ז, עכת"ד בזה.

אמנם, חשוב לציין שהגרשו"א ז"ל שם כ' בתחילת דבריו דלהרמב"ם א"ש, אך, למסקנתו כותב דז"ל: "ומיהו ברעת הר"מ הי' נ"ל דאפשר דבאיסורין מודה שפיר דמוקימין אחזקה דמעיקרא וכו' משא"כ גבי טומאה וכו'" עכ"ל, ויעי"ש שמתחדש חידוש גדול דהרמב"ם מחלק בין טומאה לבין שאר איסורים, ולפי"ז א"א ליישב דין השו"ע והמג"א עפ"י שיטת הרמב"ם, דהרי לפי"ז גם הרמב"ם מודה כשאר איסורים.

ומ"מ מסיק הגרשו"א ליישב דין המג"א עפ"י שיטת הרשב"א ורמב"ן דג"כ פליגי על התוס' ואין מחלק בין תרומה וקדשים לשאר דברים עכת"ד הגרשו"א ז"ל.

ועכ"פ לדבריו יוצא חידוש גדול ברעת הרמב"ם לחלק בין טומאה לשאר איסורים.

אולם, בפשטות הדברים דבוי הרב הכותב נכונים שלפי הרמב"ם הוא דין בכל האיסורים מעיקר הדין, וכן מפורש בחכם צבי גופיה שכותב בסי' ג' בזה"ל: "ואין לומר דאיסור מטומאה לא ילפינן דהא אבילות קילא מכל דיני טומאה, ועוד דבגמרא מדמינן מקוה לחבית וחבית איסורא הוא ובחולין ילפינן כל החזקות מבית מוסגר דז"כ עכ"ל חכ"צ, הרי מפורש כותב דלא לרמב"ם [דקאי ביה] אין לחלק בין איסור לטומאה.

אך, בכ"ז חשוב לציין שגם בשו"ע הרב הל' נדה סי' קפ"ג בהערה למדו"ב מחלק בזה דז"ל: "ואין משום דכל הטומאות כשעת מציאתן ובמקום מציאתן דוקא, דזה אינו דלא מהני שינוי מקום אלא כשיש וכו' ועוד דלא אמרינן הכי אלא בטומאה ולא באיסורין להרמב"ם עכ"ל, הרי לנו מדבריו השו"ע הרב חידוש גדול ברעת הרמב"ם דס"ל הוא רק לענין טומאה ולא בשאר איסורין.

וחידוש זה הובא גם בשו"ת צ"צ (האחרון) אהע"ז סי' פ"ב אות ג' חז"ל: "מ"מ בלא"ה כ' אאזמור"י הגאון נ"ע דהרמב"ם ס"ל דלא אמרינן הכי דאין מחזיקין טומאה ממקום למקום אלא בטומאה ולא באיסורים", עכ"ל.

ולכא"ו לפי השו"ע הרב והצ"צ א"א ליישב הדין שבשו"ע או"ח סי' תס"ז והמג"א עפ"י הרמב"ם דהרי לדעה זו מחלק הרמב"ם בין טומאה לבין איסורים.

אלא, דיש להדגיש, דאף שעצם הדבר שכותב הגרשו"א ז"ל בהערות על הש"ס לחלק להרמב"ם בין טומאה לאיסורים זכה לכוון בזה לדברי השו"ע הרב והצ"צ שמחלק ג"כ להרמב"ם בין טומאה ואיסורים, מ"מ עיקר דברי השו"ע הרב אינו עולה כלל עם דברי הגרשו"א ז"ל, שהרי השו"ע הרב כותב חילוק זה

גם כשזה נוגע לקולא, דהיינו, שבטומאה אמרינן אין מחזיקין ממקום למקום לקולא ולא באיסורים, ואילו הגרשוז"א ז"ל מחלק רק לגבי הסברא דחזקה מעיקרא לחומרא, והיינו, דרק בטומאה מחמירים שלא לסמוך על חזקה דמעיקרא.

אבל, כעיקר הדברים כבר כתבנו שבפשטות הדברים נכון מש"כ הרב הכותב בדעת הרמב"ם וכדמפורש בחכ"צ, ו"מ ראיתי לציין בזה שיטת השו"ע הרב והצ"צ וגם שיטת הגרשוז"א ז"ל בשיטת הרמב"ם.

שלמה זלמן מרק

בענין ברכה שאינה צריכה

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

בגליון קי"ד עמ' קמ"ו סעיף ג' הביא הכותב שליט"א שאלה כאם חסר לו במאה הברכות ביום חול האם מותר לאכול מגדונת לאחר הסעודה בלא חשש ברכה שאינה צריכה, ורציתי להוסיף שאלה לאורך גיטא כאם כבר יש לו בשבת מאה ברכות האם מותר לאכול מיד לאחר הסעודה בלא חשש ברכה שאינה צריכה מצד כבוד השבת, או שחשש ברכה שאינה צריכה גובר עליו.

ובתודה מראש למי מהקוראים שיאיר את עינינו.

בברכה
חנוך איזנברג
פתח-תקוה

מדוע לא חיישינן בלחם משנה משום זוגות

במעדני אשר, לידידי הגאון רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א, פרשת בהעלותך תשס"ד, (גליון כ"ט, עמוד 3), הקשה האריך מותר לעשות לחם משנה בשבת הא הוי זוגות?

והביא שם תירוץ מהוזהר פרשת עקב (ח"ג דף רע"ג ע"א), ששלוחי מצוה אינם ניווקים אי"כ ליכא למיחש לזוגות.

ובשו"ת שם משמעון (או"ח סימן י"ד), תירץ שבשבת אינו שולט זוגות לכך לא תיישינן. עכ"ד.

והנה מה שכתב שבשבת אין שולט זוגות, נראה להביא ראיה לכך מהוזהר פרשת בראשית (דף מ"ח ע"א) שכתב שבשבת אין שליטה למזויקים, וד"ל שם, כד אחקדיש יומא דמעלי שבתא וכו' וכל רוחין וכו' ושחין וכו' כלהו טמירין וכו' עכ"ל. יעו"ש.

אולם יעויין בוזהר פרשת ויקהל (דף ר"ה ע"א) שכתב דאע"ג דבליל שבת לא שולט מזיקים מ"מ אדם שהולך יחידי צריך ליהזר מהם לפי שלפעמים הם יכולים להזיק. יעו"ש.

ולפ"ז יתכן לומר דלא תירץ בוזהר פרשת עקב שאין חוששין משום זוגות בלחם משנה משום שבשבת אין שולט מזיקים, וכמו שכתב בפרשת בראשית, משום שחושש הוזהר למה שכתב בפרשת ויקהל שלפעמים הם כן מזיקים ולכן תירץ ששלוחי מצוה אינם ניווקים ודו"ק בזה.

ובעיקר הסתירה בין הוזהר פרשת בראשית לבין הוזהר בפרשת ויקהל יעויין במאור ישראל להגר"ע יוסף שליט"א, על מס' שבת (דף קנ"א ע"ב), שתירץ שהוזהר בפרשת ויקהל שכתב שלפעמים יש מזיקים בשבת איירי בזמן שהניח ר"ח בן דוסא למזויקים בלילי רביעיות ולילי שבתות (כמ"ש בפסחים קיב:), אבל הוזהר בפרשת בראשית שכתב שבשבת אין כלל שליטה למזיקים איירי לאחר שגזר עליהם אביי (בפסחים שם) שאין להם רשות כלל, ולכן אינם יכולים כלל להזיק, יעו"ש, ואכמ"ל].

ולענ"ד נראה לתרץ בעזרת השם, למה לא חוששין בלחם משנה משום זוגות, ע"פ מה שאיתא בפסחים (דף ק"י ע"ב) שתי ביצים ושתי אגוזין שתי קישואין ודבר אחר הלכה למשה מסיני, ומסתפקא להו לרבנן מאי ניהו דבר אחר וגזזר רבנן ככולהו ויגיי משום דבר אחר. ע"כ הגמרא שם.

ומבואר מגמרא הג"ל דמה שלא אוכלים ב' לחמים זהו רק משום גזירה דרבנן, [דרק ביצים ואגוזין וקישואין מפורש בהדיא מהלכה למשה מסיני] ומעתה י"ל דרבנן לא גזרו משום מצות לחם משנה, דיש שיטות דהוא מן התורה, [יעו"ן בשער הציון סימן רע"א ס"ק י"א בשם הט"ז סימן חרע"ח ס"ק ב', דלחם משנה הוא מן התורה. עיי"ש].

[וכענין זה בסוכה דף ד' ע"ב בתוס' ד"ה סיכך ע"ג פסי ביראות, דרבנן לא אסרי משום מצות סוכה, עיי"ש], וזה כפתור ופרח בס"ד.

ועוד היה נראה לתרץ שזוגות אסור דוקא אם אוכל סתם ב' לחמים, אבל אם אוכל שתי לחמים זכר למן, דכתביב (גמרא ט"ז-כ"ב) לקטו לחם משנה, ליתן לן בה, אולם זה אינו, דהרי ארבע כוסות שהם נגד ארבע לשונות של גאולה, והוצאתי, והצאתי, וכו', וכדאיתא בבראשית רבה (פרשה פ"ה-ה) ואעפ"כ שואלת הגמרא בפסחים (קט): למה תקנו ארבע כוסות, והרי יש בזה משום זוגות. ע"ש, וראים מכאן דאף דבר שעושים זכר לאיזה דבר ג"כ שייך החשש של זוגות, ודו"ק.

ובמעדני אשר, לירידי הגר"א שוורץ שליט"א, פרשת שלח תשס"ד, [גליון ל' עמוד 4, במדור מכתבים למפרכת), העיר הבה"ח כמר בן ציון ריכמן שליט"א, וז"ל, איני יודע מה הקושיא איתא גמרא מפורשת פסחים (ק"י-ע"ב), דככרות אין בהם משום זוגות, ובשלמא על הוזהר דהקשה כן לא קשה, דפליג על גמרא דילן, אבל חידוש על האחרונים שהקשו כן. עכ"ל.

והנה מה שכתב שהוזהר יחלוק על גמרא דילן, הנה כבר כתב בספר הוראות והנהגות, מהגאון רבי חיים מוואלוין זצ"ל, (אות ט"ז), וז"ל, שמעתי ממנו שהגר"א זצ"ל אמר שהוזהר אינו מחולק בשום פעם עם הגמרא, רק שאין יודעים הפירוש בוזהר או בגמרא על כן אומרים שהם מחולקים, לבד דין אחד אינו נוהג עפ"י זוהר הקדוש והוא להתרחק ב' אמות מסביב המתפלל, ובגמרא [ברכות דף כ"ז ע"א] לא נזכר רק לפניו, א"ל רבינו הלא בנותן מיטתו בין צפון לדרום הם מחולקים [ברכות דף ה' ע"ב], וזהו פרשת במדבר, וע"ש משנה ברורה סימן ג' ס"ק י"א]. השיב שאינם מחולקים רק שהפירוש בוזהר הקדוש הוא בענין אחר, ואמר לו הפירוש בוזהר הקדוש, ומיום ששמע רבינו זאת אמר שהדברים הם בלי פקפוק. עכ"ל.

[אולם בשו"ח דברי יהושע, להגאון רבי יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל, ח"א סימן ע"ד אות ב', (עמוד רמ"ג), ראיתי שכתב וז"ל, מה פריך בפסחים ק"ט ב' אהא דתקנו רבנן ארבע כוסות לביל פסח ולא חששו לזוגות היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, הא י"ל דכיון דתקנה רבנן והוילי מצוה לא יהיה ניוק, דהא אפילו במצוה דרבנן אמרינן שלוחי מצוה אין ניוקין כדמוכח שם בדף ח', ובאמת בוזה"ק רע"מ פרשת עקב (דף רעג, א) איתא טעמא דתקנו לחם משנה בשבת ולא חששו לזוגות משום דשלוחי מצוה אין ניוקין, אך ש"ס דילן נראה דלא ניחא ליה בזה וטעמא דב' ככרות מתיישב לדברי הש"ס כמה דאמרינן התם (ק"י ע"ב) א"ר עזריא קערות וככרות אין בהם משום זוגות, כללא דמילתא כל שגמרו בידי אדם אין בהן משום זוגות, וטעמא דמילתא דלא ניחא ליה להש"ס למימר משום דשלוחי מצוה אין ניוקין, יתכן או משום דשכיח היוקא, או משום דאף במצוה חוץ ממעשר אין סומכין על הנס, משום שנאמר לא תנסון וגו'. עכ"ל. יע"ש].

ובעיקר הקושיא הגדולה על האחרונים שהקשו כן, והלא איתא שם בפסחים דככרות אין בהן משום זוגות, נראה לתרץ בתרי אפנין בעז"ה.

א) ברבינו חננאל שם לא גרס קערות וככרות אין בהן משום זוגות, אלא גרס קערות וכוסות אין בהן משום זוגות. ע"ש. ולפ"ז לא קשה מידי על האחרונים.

ב) בספר "בניהו" (חידושי אגרות להבן איש חי זצ"ל), על מס' פסחים שם, כתב לבאר שמה שאמרו ככרות אין בהן משום זוגות, היינו דוקא שני ככרות, חטיים ושעורים שהם שני מינין, אבל ממין אחד יש כן זוגות בשני ככרות, יעו"ש שביאר זאת באריכות, ולפ"ז אתי שפיר קושיית האחרונים דעל הרוב עושין שני ככרות ממין אחד, ושפיר שייך בזה משום זוגות, ונפלא בס"ד.

לקיים מצות "עשה" של ספירת העומר

בגליון ע"ז, (עמודים קל"ג-קל"ד), דן הגה"ח רבי יצחק טסלר שליט"א, בנוסח שאומרים לפני הספירה, שאומרים: "לקיים מצות עשה של ספירת העומר וכמו שכתוב בתורה", והרי לפי רוב הפוסקים ספירה בזמן הזה דרבנן, עיי"ש.

וע"ע בגליון ע"ו (עמוד מ') בזה, עיי"ש.

יש להוסיף שבספר "ריני פסח - שבועות", בהוצאת דגל ירושלים, (עמוד ש), הביאו בשם הגרש"ז אויערבאך וצ"ל, שיכול לומר "לקיים מצות עשה" ולא יכוין לאינו מצוה, ואם היא מדאורייתא - נחא, וגם אם מדרבנן - אפשר לומר "עשה" מדרבנן. עכ"ד.

ולענ"ד נראה להביא ראיה שאפשר לומר גם על מצוה דרבנן מצות עשה, דהנה בכללי התלמוד לבעל כנסת הגדולה (הנדפס בסוף מס' ברכות) כתב בכללים נפרדים (אות א'), וז"ל, אשכחן בגמרא [א"ה. עין מועד קטן דף י"ד ע"ב. עיי"ש] איסור דרבנן קורין לו איסור עשה (בנימין זאב סימן ת"ז), עכ"ל. ואם אפשר לקרוא לאיסור דרבנן איסור עשה, ה"ג אפשר לקרוא למצוה דרבנן מצות עשה. וק"ל.

ביקרא דאורייתא

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" בני ברק

הערות שונות

שפעת שלומים כטל וכרכיבים אל כבוד עורכי הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל

אבוא בזה בס"ד בכמה הארות על מה שנכתב בגליון ו (קיד) אב-אלול תשס"ה.

במדור גנוזות הובא מכתבו של הגאון רבי קלונימוס קלמן וצ"ל בענין הזכרת שם רבו בפניו דכשר"ע יו"ד הל' כבוד רבו סי' רמ"ב סעיף טו כ', אסור לתלמיד לקרוא לרבו בשמו אפילו שלא בפניו וכו'.. וכתב אבל מותר לומר רבי מורי פלוני, וכתב בש"ך שם דוקא שלא בפניו אבל בפניו אסור בכל ענין, והקשה הנ"ל הא מקרא מלא דיבר הכתוב פ' בהעלותך שיהושע אמר למשה רבו אדוני משה כלאם.

ובאמת כבר עמדו בקושיא זו הרבה אחרונים, ע' כס"מ פ"ה מהלכות ת"ת ה"ה, ושע"ת שם, וראיתי בספר תורה תמימה עה"ת שעמד בקושיא זו וכתב, יען כי עיקר הטעם שאסור לומר בפניו רבי פלוני משום דלשון זה מורה שיש לו עוד רב, וכדי לציין זה מזה אומר רבי פלוני, והוי זה העדר הכבוד להרב, שמרמו בפניו שיש לו עוד רב, והנה זה שייך רק ברב לתלמיד דעלמא אבל לא במשה יען כי לו יהא שיהא לו ליהושע עוד רב, אך הלא גם אותו הרב היה תלמידו של משה שהרי משה היה רבן של כל ישראל וא"כ אין בזה פחיתות הכבוד למשה אבל בעלמא באמת אסור כן, עכ"ד, ודבריו חמוהין, מה בכך שגם אותו הרב היה תלמידו של משה מ"מ יש בזיון כשקורא לרבו ומרמו שיש לו עוד רב שהוא תלמידו של רבו ומכ"ש דהוה בזיון כשקורא לרבו ומרמו שיש לו עוד רב שהוא תלמידו של רבו.

ע"כ נראה ליישב בדרך אחר, דאימתי משמע לשונו שיש לו עוד רב כשקורא לרבו מורי פלוני אז משמע שיש לו עוד רב והוה פחיתות הכבוד לרבו. משא"כ כשאומר הלשון אדוני פלוני אין לשונו מורה שיש לו עוד רב אלא אדרבה לשונו מורה שהוא אדונו היחיד דלשון אדונו הוא ענין שררה ומלכות עי' שבת נו ע"א ומשה מלך הוה עי' וזבחים קב, ושררה לא שייך אלא כשהוא אדונו היחיד, וכמו שמצינו אצל אברהם אבינו ע"ה שקראו להקב"ה אדון [עי' ברכות דף ז ע"ב] ראינו דלשון אדון ענינו יחידות, וא"ש מיהושע שאמר הלשון אדון.

ב. במדור הערות שאל כ"ק האדמו"ר מבוסטון שליט"א בדבר המנהג לכמה פוסקים שהכהנים נושאים כפיהם בשעת תפילת נעילה, מהו החשיבות הגדולה של נ"כ בנעילה, הביאור נראה בהקדם דברי החינוך במצות ברכת כהנים [שע"ת] וז"ל, ואל תתמה לאמור ולו חפץ ה' בברכתם יצו אתם את הברכה ואין צורך בברכת הכהנים כי כבר הקדמתי לך פעמים רבות כי בכח הכשר מעשינו תחול הברכה עלינו, כי ידו ברוך הוא פתוחה לכל שואל בהיותו מוכשר ומוכן לקבלת הטוב עכ"ל. מברור שפיר מזה גודל ענין נ"כ בתפילת נעילה, שאז הוא עת רצון גדול יותר מאשר כל השנה שברכת הכהנים תתקבל משום שאז כח הכשר מעשינו גדול יותר, שהנפש זכה ונקיה מחטאיה שעברה במשך השנה שנכתפרי לה.

ג. כס' חידושי מהרי"ל דיסקין עה"ת פ' נשא כתב לפרש הא דאיתא בברכות דף ר' ע"ב אם ראה תראה א"ר אלעזר אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע אם ראה מוטב ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרת משקו לי מי סוטה ואי אתה עושה תורתך פלסתר. שנאמר ונקחה ונזרעה וזע. ע"כ.

ועמד לפרש הלשון אלך ואתתך בפני אלקנה בעלי דמשמע הטעם שהיא תסתתר משום שאלקנה הוא בעלה. ופירש ויד דלקאו י"ל דהבטחת התורה ונקחה ונורעה זרע הוא רק לאשה שחשדו בה על חנם שנסתרה וכיון שעברה היסורין שחשדו בה הבטיחתה התורה ונקחה ונורעה זרע, משא"כ היכא שבכוונה נסתרה, אלא דצ"ל דמ"מ אנשים לא ידעו שנסתרה בכוונה ונמצאת התורה נעשית פלסתר שיראו שנסתרה ולא נפקדה, אך י"ל דלא יבואו לעשות התורה פלסתר שיתלו זה בבעלה שאינו מנוקה מעוון ע"כ המים לא ברקה. [עיי' סוטה דף כח ע"א דכל שאין הבעל מנוקה מעוון אין המים בורקין את אשתו]. וזהו דאמרה חנה אלך ואתתך בפני אלקנה בעלי שהיה אחד מן מ"ח נביאים [מגילה די ברש"י] והיה צדיק ומנוקה מעוון. א"כ אם לא תפקד יבואו לעשות התורה פלסתר, וזהו הדגש בפני אלקנה בעלי, ע"ש. ודבריו תמוהין. דבגמ' שם איתא פלוגתא דר"י ור"ע. דר' ישמעאל ס"ל שאם היתה עקרה נפקדת. וא"ל ר"ע א"כ ילכו כל העקריות כולן ויסתרו וזו שלא קלקלה נפקדת אלא מלמד שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח וכו'. ע"ש, ומאי קשה לר"ע, הא י"ל דכשהולכת בכוונה ליכא הבטחת התורה מה"ט, ולא יבואו לעשות התורה פלסתר שיתלו זה בבעלה שאינו מנוקה מעוון ואין לומר שכוונתו לשאול על העקריות שבעליהם צדיק שאז יבואו לעשות התורה פלסתר שלא יתלו זה בבעלה שהרי ר"ע נקט הלשון א"כ ילכו "כל" העקריות כולן אלא נראה מוכח כמש"כ המהר"ל דיסקין בתחילת דמ"מ נפקדת שלא יבואו לעשות התורה פלסתר ולא אמרינן שיתלו זה בבעלה שאינו מנוקה מעוון. דבסתמא הבעל מנוקה מעוון.

ועי' בסוטה דף כו ע"א שמוחלפות השיטות. ועיי' שם בתוס' ד"ה אמר לו רבי ישמעאל א"כ יסתרו כל עקריות ויפקדו כ'. תימה ור' ישמעאל לימא ליה לנפשיה יסתרו כל יולדות בצער וילדו בריוח וזו הואיל ולא נסתרת הפסידה, עכ"ד. ולהנ"ל א"ש דר"ל דכיון שהלכה ונסתרה בכוונה להפקד לא נאמרה בה הבטחת התורה ונקחה ונורעה זרע דאין לה כל היסורין שחשדו בה על חנם וכמשכ"נ. ולא יבואו לעשות התורה פלסתר, דלא ידעו שלא ילדה היא בריוח אלא בצער שאין ניכר הדבר שעדיין יולדת היא בצער משא"כ כשיגנה נפקדת אז יבואו לעשות התורה פלסתר דרואים שלא נפקדה ולא ידעו שנסתרה בכוונה ולא היה לה כל היסורין, וא"ש קושיית תוס'.

ולעיקר קושיית המהר"ד בלשון בפני אלקנה בעלי תירץ אחי המופלג שליט"א על דרך שכתב בספר חנוכת התורה [וריא] עה"פ ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא וגו' ע"ש, וה"ה הכא י"ל שליכא איסור בסתירה כיון דהו"ל אלקנה מקדש בטעות דהמקדש איילונית קידושי טעות הם. עיי' בימות ב ע"ב, וע"כ אמרה חנה, בפני אלקנה בעלי, שהיה מן מ"ח נביאים והוה ליה הכיר בה דהוי קידושין מעליא ושפיר היא אשת איש ושיכח סתירה, ודפח"ח.

ד. בגיטין דף סא ע"א. במשנה כתוב. ושואלין בשלומן מפני דרכי שלום. וברש"י ד"ה ושואלין בשלומן כ'. כל הימים ואע"פ שמטיל על הנכרי שם שמים שהשלום שמו של הקב"ה, ע"כ. ולא ידעתי למה הותר לומר שלום לנכרי. דיוכל לומר לו שלמא למר ולכוון לרבו. וכרב כהנא לקמן דף סב ע"א. וכזה ימנע מן האיסור להטיל ש"ש על הנכרי ולא יבוא לידי איבה שהנכרי סבור שמכוון אליו. וצע"ג.

ואמרי לרבנן שלמא בכפילא
ישראל יצחק הייבלום
מפעיה"ק והמקדש תובב"א

בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה

לכ' מערכת "בית אהרן וישראל", ירושלים.

ראיתי קובצכם הנכבד בגליון ה (ק"ג) במדור הערות וכו דברי ידידי הגרצ"י אברמוביץ שליט"א המקיים דבריו שכתב בגליון ק"ט בפירושו הגמ' בוכחים י"ט ע"א שלא דבריו העונג יו"ט ז"ל, ומאי דקאמר שם מאי לאו אם הניחן אינן חוצצות בקל נוכל לפרש היינו אם הניחן קודם שנוכנס לעסוק בעבודה דאז לא היה פטור מצד העוסק במצוה וכו'. דאף במה שאמרו בברייתא כהנים בעבודתן כו' פטורין כו' ומן התפילין הכוונה לפטור מהנחת תפילין כשכבר הכהן עסוק בעבודה, מכל מקום הרקדוק דמאי וכו' מיירי במניח קודם העבודה, ועל כך מביא השגתי בגליון קי"א דלכאורה לפי"א לא מובנת שאלת הגמ' להלן שם

אחר שאמרה "לא אם הניחן חוצצות" "א"ה פטורים אסורים מיבעי ליה", ולפי הפירוש הנ"ל מה זה חליא בדחי' שאם הניחן חוצצות, דבהניחן אחר שהתחיל לעסוק בעבודה שבזה קאי הפטור דהברייתא הרי ידענו גם קודם לכן שחוצצות וא"כ מיד הי' להגמ' לשאול פטורים אסורים מיבעי ליה, ומאי אי הכי דקאמר וכו', ודוחה בשאמנת גם לפי פירושו קושיית ה"א הכי" מתפרשת בדרך אי אמרת בשלמא כפי המשמעות הרגילה ב"ש"ט והיינו אי אמרת בשלמא דאם הניחן קודם העבודה אינן חוצצות הרי דינא דהברייתא אינו אלא מצד הפטור ובמקום שאין פטור מצד עוסק במצוה פטור מן המצוה (כשהניחן מקודם) שפיר דמי לעשות העבודה בתפילין, אי"כ שפיר נקטה הברייתא לשון פטורים (וממילא ידעינן דאיכא נמי איסורא משום דחוצצות דכיון שהניחן בשעת העבודה שהי' פטור מן התפילין ודאי דחוצצות, שזה הוה פשיטא ליה להגמ' לעיל ואין הברייתא צריכה לאומרו), אלא אי אמרת דאם הניחן (קודם העבודה) חוצצות הרי אין דין הברייתא תולה כלל בפטור וחיוב, דהא אמרת דגם במקום דליכא פטור מצד העוסק במצוה וכו' מכל מקום אסור להניחן מצד דחוצצות ואם כן אסורים מיבעי ליה, וז"פ ותו לא מידי, עכ"ר.

והנה אף שהנאני חריפות הפירוש הלו לא אוכל לכחד תחת לשוני שמכותלי דבריו של הרב הנ"ל נראה שהיבן ששאלת הגמרא "אי הכי פטורים אסורים מיבעי ליה" מיוסדת על ענין של "מהיכי תיתי", דהיינו אי נוכל לפרש ש"דינא דברייתא (היינו אסורים - הגם שאין מילה זו נזכרת להדיא בברייתא) אינו אלא מצד הפטור", ובמקום שאין פטור אין איסור, שפיר נקטה הברייתא לשון פטורים, ומהיכי תיתי היחה צריכה לנקוט לשון אסורים כשממילא נדע דאיכא נמי איסורא, כפי שהי' פשיטא ליה להגמ' שהוא כן, אך אם נאמר "שאיין דין הברייתא (כלומר אסורים - הגם שאין מילה זו נזכרת בברייתא וכנ"ל) תולה כלל בפטור וחיוב" בטל ה"מהיכי תיתי" ואז קשה שהי' לה בברייתא לנקוט לשון אסורים במקום לשון פטורים, בעוד שלכאורה לפי ההבנה הפשוטה אין זה רק ענין של מהיכי תיתי אלא כרוזא קרי בחיל שאין כל אפשרות ומציאות לומר על חיוב מצוות עשה לשון פטור במקום שקיים ליה בדרכה מיניה וקיומה אינו רק שפטור מדבר ועושהו אלא אף גם איסורא פתיך ביה (בניגוד לעונשין באיסורין כדוגמת איסורי שבת ששייך בהם לשון פטור אבל אסור), וכמובן שלפי הבנה זו נפל פיתא בבירא והדרא קושיא לדוכתא "מאי אי הכי דקאמר", כאופן שאנכי על משמתי אעמודה כמ"ש בדברות ראשונות בגליון ק"א י"ג שאין דרך לנטות ימין ושמאל ובקל ובשופי חיוב עלינו לפרש את הסוגיא דזכחים י"ט ע"א כפשוטם של דברים וכדרכו והוכחתו של הגאון עונג י"ט ז"ל, ואף אם יתעקש המתעקש (והיינו גם לענייננו כאן לפרש דלא כהבנה הפשוטה הנ"ל), אף שאין נלע"ד כלל וכלל, מ"מ הא מיהת ברור ופשוט שעכ"פ ובכל אופן אין לומר על פירוש כזה ש"באקל נוכל לפרש", ודו"ק". וז"פ ותו לא מידי, והבוחור יבחר.

והריני בזה בכבוד
חיים אליעזר מילר

בענין סוף זמן תפילת ערבית

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלו' רב.

לענין מה שדן הרב מאיר סנדר שליט"א בקובץ ק"ד כטייג דחצות דתיקנו ב"ש"ש אם תיקנו גם בתפילת ערבית, (ומבקש "מכל מי שיועד בנושא עמום זה שיעשירונו בענין"), ראיתי לנכון להביא מה ששמעתי בזה ממו"ז הגאון רבי רפאל יצחק רייכמן שליט"א, דלכאורה מכאור להדיא בסוגיא דברכות דף ד' ע"ב דהסייג הוא גם בתפילה, לדעת הני ראשונים דמפרשי שם "כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה" דהכוונה לעובר על סייג דחצות, (ע"ש ברא"ה ובמיוחס להריטב"א ובשמ"ק, וכן ברמב"ן כמלחמות שם בפ"א שכתב "ואם עבר עליו חצות לילה כשינה או בפשיעה אחרת חייב מיתה"), דהרי איתא שם בגמ' ע"ז: מ"ש בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומ"ש הכא דקתני חייב מיתה איבעית אימא וכו' ואיבע"ל לאפקי ממאן דאמר תפלת ערבית דשות קמ"ל דחובה, ע"כ, ע"ש. אמנם יש לדחות בפשיטות עפ"י הצ"ח (בברכות דף כ"ו ע"ב) שכתב דמדברי הרמב"ם משמע דליכא בת"ע סייג דחצות, והסביר דזה משום דת"ע רשות, וא"כ ליכא שום ראי' מהגמ' להלכה, דהרי קאי שם למ"ד ת"ע חובה. (וע"ע מש"כ בשנויא להג"ר"א שם בפ"א דברכות מ"א ד"ה וחכ"א).

ומה שציין לד' הדה"ח שמובא במשנ"ב בסי' ק"ח ס"ק ט"ו דכתב דלאחר חצות הלילה כבר אינו נחשב לזמן ת"ע לענין תשלומים דתפלת מנחה, כה"ד הלבוש לפי"מ דביאר דבריו הא"ר שם בסי' ק"ח סק"ד בפירושו הראשון בד' הלבוש שם, והפמ"ג שם במשב"ז סק"ג השיג ע"ד הא"ר מדוברי הרמב"ם משמע דליכא סייג דחצות בת"ע, וגם אם נימא דאיכא סייג בת"ע, אין זה רומה כלל לזמן דד' שעות בשחרית, ובדאי נחשב אחר חצות לזמן ת"ע, והמתפלל או נוטל שכר תפלה בזמנה אפי' אם נאמר בתפלה סייג דחצות, וע"ש בפמ"ג שכתב שהעיקר בכוונת הלבוש הוא כפירושו השני של הא"ר.

עוד שמעתי ממו"ז שליט"א דמצא לחד מקמאי דכתב להדיא דיש סייג דחצות בת"ע, והוא רבינו דוד כוכבי בספר הבתים בשערי תפלה וברכת כהנים שער שלישי, ע"ש, אלא שנראה לכאורה שזו דעה יחידאה בראשונים, דמלבד הרמב"ם שכבר העירו מזה, גם מדברי שאר הראשונים שסתמו וכתבו דזמן ת"ע הוא עד עלוה"ש ולא הזכירו כלל זמן דחצות לענין ת"ע משמע דלית להו סייג דחצות בת"ע, וכן נקטו בפשיטות הרבה אחרונים, (הגר"א בשנו"א והפמ"ג והצל"ח הנ"ל, וכ"כ בספר חרדשי וכללות הרז"ה בדיני ק"ש ותפלה סי' ד' ובנהר שלום סי' פ"ט ובמלא הרועים אות ק' ובתהל"ד סי' ק"ח ועוד).

שלמה ברוורמן

ישיבת פוניבד', ב"ב

