

דבר המערכת

חלום חלמת, אתה תפתור אותו...

בפרשתינו מאריכה התורה בחלומות של פרעה, אשר מפתרונם למד יוסף את אשר אלוקים עושה הראה את פרעה, וכל המערכה אשר תעבור על מצרים החלה באותם שתי חלומות שחלם פרעה.

גם בפרשה הקודמת נתבאר שיוסף פתר את החלומות אשר חלמו שר המשקים ושר האופים.

וגם נתבארו חלומותיו של יוסף אשר משמעותם היה רמז על העתיד לבא עליו שתנתן לו המלוכה.

מתוך פרשיות אלו ניתן ללמוד כי יש משמעות לדברי החלומות, ואף שמצאנו בגמ' דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, כבר האריכו בגמ' ובמפרשים לבאר אימתי החלומות הינם ביטוי למחשבות האדם ביום, ואימתי יש בהם כעין נבואה (עי' נדה לב, שנתבאר שם בגמ' להראות שאין כל חדש בזה שתינוק במעי אמו רואה מסוף העולם ועד סופו ואמרה 'ואל תתמה שהרי אדם ישן כאן ורואה חלום באספמיא').

על ידי החלומות ניתן לקבל מידע אודות הדבר אשר עתיד לעבור על יושבי העם או אפילו על האדם עצמו כפי שאנו מכירים בחלומות של השרים בסוף הפרשה הקודמת.

אמנם גם כאשר האדם חולם חלום, אם לא פותרו ומבארו יתכן שלא יתקיים כלל, כמבואר בדברי הזוה"ק בפרה"ש וכן בפרשה הקודמת (קפג, קצו, קצט, ב), שהחלומות מתקיימים ע"י שמסכימים עם דבריהם ובפרשה דיוסף נתקיימו שאמרו האחים ליוסף 'המלוך תמלוך עלינו' וכן בחלום השני שאמר לו אביו 'הבא נבא אני ואמך ואחיך' ע"ש. ומבואר שם בזוהר שבמקום בו לא יפתרו החלומות יתכן שלא יתקיימו כלל, עיי'.

ועל דרך זה האריכו בגמ' ברכות (נו והלאה) על דברי החלומות והביאו שם הא דחלמו אביו ורבא, כשאבי נתן שכר לבר הדיא שיפתור לו את חלומו ורבא לא שילם, ובר הדיא פתר לאביו לטובה ולרבא לרעה, עד שרבא מצא ספרו שנפל ממנו שכתוב בו 'כל החלומות הולכים אחר הפה', היינו שכפי שפותרים דבר החלום כך הוא מתקיים. [וביותר מצינו שם לאחד מן האמוראים (רבי בנאה) שהלך לכ"ד פותרי חלומות ופתר לו כל אחד לפי דרכו וכולם התקיימו בו, עיי"ש נה:], ומקור לכך הביאה הגמ' מפרשתינו, דכתיב 'ויהי כאשר פתר לנו כן היה' דמה שפתר יוסף זה מה שהיה.

נמצא כי חלומות אשר הינם משמעותיים עבור האדם עדיין צריך שיבא פותר החלומות ויפתרם כדי שיתקיימו.

המשך בעמ' 2

שנים שעשו בהדלקת נר חנוכה - הרה"ג ר' משה יחיאל לנדא שליט"א.
בדין הקדמת הדלקת נר חנוכה להבדלה - הרה"ג ר' בן-ציון וולפא שליט"א.
קיום מצוות נר חנוכה בנר שהודלק בשבת - הרב חיים עוזר מינצר.
בעניין אם עביד כבית שמאי אי קיים מצות הידור - הרב צבי אליעזר רוזנברג.
בענין הדלקה במעקה המרפסת - הרב יוסף יהודה גרינבוים.
אנכי אערבנו - הרב יעקב ישראל פרבר.
עניינים למעשה לצום י' בטבת - יום הדין על בניין ביהמ"ק - הרב אהרן פוטולסקי.
הערה בריש מסכת עירובין - הרב משה אופיר.
ממצוא חפצין - הרב יוסף גיסר.
מכשול שמצוי בשומע קידוש בבהכ"ס ואח"כ מקדש בביתו - הרב מנדל המניק.
עוד בענין בהמה שנשחטה וחייתה - הרב שניאור הופמן.
נפל לרשותו ממון זולתו - הרב ידידיה ברויאר.
מחשבה אחת - יחד לנצח.
לעיונא - מה מגדיר את מס' הנרות של נ"ח.
לדורות - אחדות תורנית ולא קומוניזם.

הרה"ג ר' משה יחיאל לנדא שליט"א

ראש כולל כתר תורה

שנים שעשו בהדלקת נר חנוכה

יש לדון בגוונא דשנים הדדים בחצר אחת ויש להם רק נר אחד, אם מהני שיאחזו שניהם בנר אחד וידליקו וייחשב להם לב' נרות.

דהנה קי"ל [שבת צג א] לגבי שבת דשנים שעשו בגוונא דכל אחד מהם יכול לעשות לבדו המלאכה, ועשו שנים יחד פטורים. אך אם כל אחד מהם אינו יכול לעשות לבדו חייבים, והיינו דחשיב בכה"ג דכל אחד מהם עשה מלאכה שלמה להתחייב עליה. וא"כ לכא' ה"ה הכא אם יחזיקו באופן שכל אחד מהם יכול להדליק לבדו, אין זה חשיב כב' נרות. אך אם אינם יכולים להדליק כ"א לבדו לכא' חשיב כב' נרות.

ואם רוצים לצאת יד"ח בכל גווני, יש למצוא עצה שיחזיקו באופן שע"י אחיזה זו לא יוכל כל אחד מהם להדליק לבדו, דמבואר בתוס' בשבת [צג א ד"ה אמר מר] דאף אי אחד מהם כחו רב ויכול לעשות המלאכה לבדו, מ"מ אם אוחזין באופן שבגוונא זו אינם יכולים בלי סיוע מחברו חשיבי כזה אינו יכול וזה אינו יכול, וכן הביא הביאווה"ל [סי' שט"ז ס"ה].

ואף באופן שכל אחד יכול לבדו לכא' יש לדון דהכא יעלו לשניהם, דהא כתבו האחרונים [עי' תפארת ישראל זבחים פ"ג מ"ג] דהיכא דעיקר המעשה הוא לתוצאת המלאכה אף שנים שעשו חייבים, וכדוגמת דברי הרשב"א בב"ק [נג ב] דשנים שהרגו במקל אחד חייבים, וא"כ יש לדון דהכא עיקר ההדלקה היא לפרסומי ניסא, ואף אי הדלקה עושה מצוה, מ"מ עיקר ההדלקה היא לתוצאת ההדלקה, וממילא יש לקיימה אף ע"י שנים שעשו.

אמנם בפשטות זה אינו, דלגבי הדלקת נרות חנוכה יש חובת גברא על כל אחד להיות נר לעצמו, ומה מועיל מה דחשיב ששניהם עשו הדלקה זו, הא כיון דב' בתים הם חייבים בב' נרות, ואף ב' הדדים בבית אחד לא ייצאו חובת מהדרין [ומ"מ יש למצוא נפקותא להנך שיטות דלא מהני שליחות בהדלקה, ורוצים כל אחד לעשות מעשה לעצמו].

ועוד יש לדון איפכא האם ע"י אחיזה שנים יחדיו הרי הוא מגרע שלא ייחשב הדלקה כלל. ונפק"מ לאוחז בנר יחד עם קטן או עם זקן שרותתים ידיו, דיש לדון לכא' אם צריך לאוחז דווקא באופן שיכול המדליק להדליק לבדו, ותליא במשנת.

אמנם יש לדון אי שייך כלל דינא דשנים שעשו במצוות, או דהוא רק דינא בשבת ולגבי חיוב חטאת בלבד. והדברים עתיקים ואכמ"ל [עי' במקור חיים

מאידיך מצינו שלא כל אחד יכול להיות פותר חלומות, ובראשונה כפי שאנו רואים בפרעה שהלך לכל חרטומיו ולא מצא בהם פתרון, ולא מצינו שכל מה שפתרו לו נתקיים בו [שבע בנות תוליד שבע בנות תקבור וכו']. וכן הוא במה שלא מצינו שרבא הלך למישהו אחר לפתור חלומותיו ואולי יפתרם לטובה, וכן רבי בנאה לא הלך לאנשי שלומו אלא לפותר החלומות, והיינו שבשביל להיות פותר חלומות אין די ברצון טוב אלא צריך להיות בר מזל ראוי כדי שיוכל לפתור את החלומות כראוי. (עי' תוס' ברכות נה: ד"ה פותר).

ויסוד הדברים מבואר במפרשים שצריך שיהיו הפתרונות מתאימים לרוחו ומזלו של האדם החולם, והיינו שלא כל חלום אשר יחלום האדם יוכל להבין מתוכו את משמעותו, אלא צריך שיהיה בקיא וראוי מצד הבנת המזלות לדעת מה מונח בדברי החלום.

ומשכך יש לתמוה טובא מה טעם כעס רבא על בר הדיא (ברכות שם) אשר פתר לו את חלומו כפי אשר הכיר ברוחו ולא היה שום טעם בפתרון אשר אינו לפי רוחו ודעתו של החולם, וכן באחי יוסף מה להם לשנא את אחיהם בפרט לאור פתרונם שלהם לדברי חלומו, והלא אם זהו רוחו ונפשו מה להם כי ילינו על כך.

וכנראה שהתשובה לכך היא טמונה בתוככי נפשו ורעיונו של האדם, **כי כאשר רוחו עליו תהיה בכיוון מסויים אזי פתרון החלום יהווה המשך למה שהוא איווה לעצמו בכוונו את עצמיותו לאותה המטרה**, דהיינו שכאשר חלם יוסף אודות זה שהינו ראוי למלוך לא היה זה רק חלום בעלמא מתוך נבואה גרידא, אלא היה זה המשך לדרך אשר בחר בה להיות השליט (וכך יוסף נחשב כסמל של שולט ביצרו, עי' במדבר רבה י"ד) ומשכך הקפידו האחים שבבחירתו זו הינו נוטל גדולה ומלכות במקום אשר המלכות מעותדת דווקא ליהודה אחיהם, ולכן באשר חלם יוסף אודות מלכותו העתידית ראו בזה אחיו סיבה להוסיף עוד שנא אותו על חלומותיו ועל דבריו.

ואם כך הוא הדבר באשר מחשבת האדם ושאיפתו המולידיים את המציאות אליה מובל האדם, ניתן להבין מה היה כעסו של רבא על בר הדיא שפתר חלומו לרעה, ולכאור' מה טענה יש לו שפתר לו כפי הנראה לו בדעתו לפי רוחו של רבא, אמנם סבר רבא כי על בר הדיא היה להבהיר לו כי פתרון חלומו תלוי בכח הפה של הפותר, וא"כ היה לו לבר הדיא לראות את הנקודות הטובות אשר על פיהם יוכל רבא לייחס אותם אל החלום אשר חלם ולא תהא נפשו מרה עליו (שזה כאמור גורם לקיום הפתרון השלילי של החלום).

גם פרעה באשר רוחו היתה רוח שלטון לא יכול היה לקבל את פתרון חרטומיו אשר נתיגעו יגיעה רבה כיצד לפתור את החלומות באופן הראוי למלך השולט, ובקש פרעה בטרחה עצומה להוציא את יוסף מן הבור לרחצו ולהלבישו ולתקנו כדי שיפתור לו את חלומותיו כיון שלא ראה בחרטומיו את הרצון הטוב שלהם למצא את הדברים הטובים דרכם ויכול לפתור את החלומות לענין טוב.

וניתן לומר ביותר שהדבר המיוחד שראה פרעה בפתרון החלומות של יוסף כי גם בבית הסוהר מקום אשר נמצא הוא בדיוטא התחתונה עדיין יכול לכיין ולראות דברים טובים אשר הינם מעבר לחומות בית הכלא שנמצא בו, ובזה ראה פרעה עצה ועלילה להעמיד את דבר החלומות שחלם לטובה.

יסוד ענין זה התלוי ברוחו של האדם כבר מצאנו בדברי התוס' כתובות סג. שכתבו **'שדרך הוא בהולך ללמוד שנעשה אדם גדול'**, ויסוד הדברים הוא משום שאדם ההולך בכיוון מסויים יגיע למקום אשר לשם הוא הולך [וכבר אמרו חזקה שליח עושה שליחותו], והוא משום שרוח האדם מובילה אותו לכיון אשר לשם הוא הולך.

אמנם כל זה דוקא במקום שהאדם רוחו טובה עליו וחושב טוב על עצמו אזי גם חלומותיו וכל דבריו הינם באותו הכיוון שיוביל אותו למקום הטוב, אך במקום בו כל מחשבתו היא רק רע על עצמו אך טבעי הוא שאין הצלחתו קרובה ופעמים רבות אף תהיה סיבת נפילתו.

ודבר זה יש ללמוד ממלחמת החשמונאים נגד מלכות יון שהמתבונן בדבר עומד הוא ומתפלא האיך יתכן הדבר שמעט אנשים ינצחו עם רב, ואם היה הדבר בא לנידון לפנינו המסתבר ביותר בדעה הפשוטה כי לא רק שאין סיכוי לנצחון בכך אלא יש בזה משום פיקו"נ ואיסור גמור לצאת למלחמה בזה האופן, אלא הסיבה לכך שמתתיהו ובניו בכל זאת הלכו למלחמה ואף נצחו בה היא משום רוחם האיתנה שהבינו שבכח הרצון והאמונה שלהם יוכלו לנצח אף עם רב כ"כ.

וזוהו המסר שניתן לקחת מימי החנוכה, ומדבר פתרון החלומות הנלמדים בפרשיות אלו, כי קודם כל דבר אשר יבא האדם לעמוד בו צריך להימצא בדרך ברורה ולכיון עצמו לעבר המטרה שהיא ההצלחה [וכדברי כלב: אם חפץ בנו ה' עלה נעלה וירשנו וכו', שלבד האמונה בכל יכול יש בזה דבקות במטרה וידיעה ברורה כי הדבר הוא בתחום היכולת של העם לכבוש את אר"י].

עומדים אנו בראשית החלק השני של זמן חורף בשנה המעוברת, ובין לומדי התורה ישנם שני דרכים להביט על המצב, הדרך האחת היא להביט על העבר ולקחת ממנו את כל החולשות אשר מחמתם לא הגיע להצלחה אליה שאף כל הזמן, וממילא להמשיך באותה הרוח הנכאה כאשר "וכמה מי ימר יש אם יצליח..." ומאידיך ישנה אפשרות נוספת בטוחה יותר, להביט אל העתיד ברוח הטובה ולבטוח ביכולת להצליח [ובסי"ד הנדרשת לכך], ועי"כ ניתן להבטיח כי רוח האדם תכלכל מעשיו להצליח בדרכו ולקבל את מירב הכוחות בהם יכול לעלות במעלות בית קל.

הב"ח והמו"ק, הביאו ראייה מדברי הירושלמי שמובא בכל הפוסקים, שאין לברך בורא מאורי האש על נר חנוכה, הרי שנר חנוכה הודלק קודם. ודוחק לפרש בנ"ח שדלק מערב שבת, או נ"ח של חבירו, והפשטות נראה שהרגילות שנ"ח כבר דולק כשבא להבדיל. והב"ח הוסיף להוכיח, שאם היה מבדיל מקודם, היה ראוי שישתמש בשארית הנר של הבדלה לנ"ח, דכיון שעביד ביה חדא מצוה ליעביד ביה מצוה, וממה שלא נזכר בירושלמי, שלאחר שכיבה את נר ההבדלה ידליקו לנ"ח, מוכח שנ"ח כבר הדליק כאמור.

להקדים הבדלה:

א. הראב"ד כתב שהבדלה מצוה, והיא ראשונה לכל מעשה ואין כל מעשה לפני הבדלה ואין מעבירין על המצוות. **ב.** עוד כתב הראב"ד, שאין להדליק נרות לפני שמברך בורא מאורי האש, ולכן חולק גם לגבי קריאת המגילה שצריך להדליק נרות לקריאתה. **ג.** תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ונראה שיש להוסיף בזה, שהבדלה גם מקודשת מנר חנוכה, כי היא מקודשת בקדושת שבת, ובודאי שכן הוא לדעת הרמב"ם שהבדלה מדין קידוש, ועל קידוש מפורש בגמ' שהוא מקודש משום השבת, ונמצא שהבדלה היא גם תדירה וגם מקודשת. **ד.** טוב שלא לעשות מלאכה קודם שיבדיל. **ה.** אם לא אמר הבדלה בתפלה עלול לשכוח ולהדליק בלא הבדלה כלל.

ג. הצדדים שנזכרו בפוסקים בהעדפת הטעמים הנ"ל

בענין טעם אפוקי יומא מאחרין, הקשו שכבר הוציא שבת בהבדלה בתפילה, ואיזה ענין יש עוד לאחר ההבדלה, ועוד, הכיצד שייך לומר אפוקי יומא מאחרין ליה, כשבא לעשות מלאכה ולהדליק נר. ודחו קושיות אלו, שבאמת בגמ' מבואר בפרוש ענין אפוקי יומא גם לאחר שהבדיל בתפילה, כפי שנוביא להלן. ולענין שכבר יצאה שבת וכבר הבדיל בתפלה, השיבו, שאין ענין אפוקי יומא נוגע רק ליציאת שבת, אלא להבדלה עצמה, מטעם שכל עוד שלא הבדיל עדיין יש מקדושת שבת עליו, ועוד י"ל שעכ"פ יש בלבו זכר השבת כל עוד שחייב עוד להבדיל. ועוד, שלטעם אפוקי יומא מאחרין שלא תהא שבת עליו כמשאוי, הרי לגבי ההבדלה, אם ממחר להבדיל נראית השבת עליו כמשאוי, ולכן יש טעם באיחור ההבדלה גם לאחר שכבר יצאה קדושת שבת. ומטעם זה גם אין להקשות שעושה מלאכה לפני ההבדלה, שכן אין כאן ענין של איחור צאת השבת אלא איחור ההבדלה, וכך נוהגים לעולם לעשות מלאכה לפני הבדלה גם שלא למצוה, כגון הדלקת נר, כ"ש שהיו רגילים להדליק נר בבית הכנסת לפני הבדלה. וכן מצאתי בראשונים, שמוכח ששני ענינים הם, איחור צאת השבת, ואיחור ההבדלה, שכן במחזור ויטרי סי' קמג, ורי"ץ גיאת הלכות קידוש, כתבו ב טעמים לאחר תפילת ערבית במוצ"ש, אחד להוסיף מחול על הקודש, ועוד טעם אפוקי יומא מאחרין לאחר ההבדלה.

עוד האריך הט"ז והאחרונים, שטעם תדיר קודם, עדיף על טעם אפוקי יומא מאחרין, וטעם תדיר הוא טעם להקדים בכל הש"ס, וצריך ראייה שאפוקי יומא מאחרין עדיף עליו, ואדרבה, הוכיח הט"ז, שטעם עיולי יומא מקדמינן עדיף על אפוקי מאחרין, והוכיח שתדיר עדיף על עיולי יומא, והגר"א על השו"ע דחה ראייתו, מסי' תפט, שמקדמינן ספירת העומר לקידוש והבדלה כשמברכים יקנה"ז, ולא מקדמינן לקדש לפני ספיה"ע כמו בכל פעם, וכתב בתרה"ד בסי' ס הנ"ל, שהטעם הוא משום שטעם אפוקי יומא מאחרין עדיף על עיולי יומא מקדמינן, שכן מוכח ברשב"ם בער"פ.

ועל טעם שפירסומי ניסא עדיף, כתבו האחרונים שהוא עדיף רק לענין שלא לבטל את פרסום הנס לגמרי, אבל לענין להקדים תדיר קודם, שכן כתבו התוס' לגבי הפטרת שבת חנוכה שחל בר"ח, להקדים קריאת הפטרת ר"ח להפטרת חנוכה. אבל דחו אחרונים טענה זו, שלא דמי הדלקת הנר להפטרה, שבהפטרת

בהערות לה' שבת סי' רס"ו, ובשו"ת באר יצחק או"ח סימן י"ד ענף ז' ועוד]. עוד יש לציין דברי האלף לך שלמה [סי' שע"ב] דיש לדון דינא דשנים שעשו לגבי ב' האוחזים בלולב אחד.

עוד יש לדון דכל דינא דמבואר בסוגית שנים שעשו מיירי בגוונא דשנים האוחזים בקנה אחד והוציאו וכדו', אך בגוונא דשנים שעשו ע"י שכל אחד אוחז ביד רעהו, י"ל דתליא באופן אחיזתם דאם האוחז בגוף הדבר יש לו כח שליטה על החפץ, י"ל שהוא עושה עיקר המעשה ואין השני אלא כנטפל וכמסייע שאין בו ממש. אך אם שליטת האחיזה היא ביד האוחז בידיו, יש לדון שהוא עושה כל המעשה, ואין המדליק אלא כגרזן ביד החוצב. וכע"ז כתב במג"א [סי' ש"מ סק"ז] "קטן אוחז בקולמוס וגדול אוחז בידו וכותב חייב. גדול אוחז בקולמוס וקטן אוחז בידו וכותב פטור".

הרה"ג ר' בן-ציון הלוי וולפא שליט"א

בדין הקדמת הדלקת נר חנוכה להבדלה¹

א. דעות הפוסקים לענין הקדמת נר חנוכה להבדלה

ז"ל השו"ע סי' תרפ"א ס"ב, מדליקין נר חנוכה בבית הכנסת קדם הבדלה, הגה וכל שכן בביתו שמדליק ואחר כך מבדיל שהרי כבר הבדיל בבית הכנסת. ע"כ. הרי שדעת בעלי השו"ע, להקדים הדלקת נר חנוכה להבדלה.

הלכה זו עומדת במחלוקת בראשונים ובאחרונים, ובראשונים חלקו בזה גם לענין קריאת המגילה כשחל במוצ"ש.

הראשונים שמצאתי שדעתם להדליק נר חנוכה לפני הבדלה:

מהר"א קלוזנר, [מנהגים מהר"א קלוזנר סי' ע], ר' דוד ממידבורג או וויצנברג, [שם בשמו] תרומת הדשן, [סי' ס', אהל מועד, [שער מועד קטן דרך א נתיב ד], ר' אברהם חילדיק, [בן דורו של מהר"ם מרוטנבורג] מנהגים חילדיק מנהגי חודש כסליו וחנוכה], מנהגי מרשיליא, [עמ' 145], כל בו, [סי' מד], מהר"ל, שגם הוא הזכיר כן בשם ר' דוד, [הלכות חנוכה], אגור, [סי' אלף מ], ארחות חיים, [ח"א הלכות חנוכה אות יז] ספר המאורות², [מצאתיו בקובץ שיטות קמאי מסכת שבת דף כג עמוד ב], מאירי. [שבת כג ב].

הראשונים שמצאתי שדעתם להקדים הבדלה:

הראב"ד בספר האשכול, [הלכות חנוכה ופורים], והראב"ד חתנו בתמים דעים בשמו, [סי' קעד], אבודרהם. [הלכות חנוכה].

במנהגי מרשיליא ובמאירי מזכירים שיש חולקים, אך כותבים שכן מנהגם, ובכל בו ואור"ח ג"כ מזכירים את דעת הראב"ד לחלוק, אך מביאים שהמנהג להקדים נ"ח. גם הראב"ד באשכול, מזכיר שמנהג רבים להקדים נ"ח, וגם לגבי קריאת המגילה, כותב שהמנהג גם בעירו להקדים מגילה להבדלה.

ב. הטעמים שהובאו בראשונים ובאחרונים לשני הצדדים

להקדים נ"ח:

א. משום 'אפוקי יומא מאחרין ליה', שנזכר בגמ' שראוי לאחר הבדלה וצאת השבת כדי שלא יראה עלינו כמשאוי. **ב.** נ"ח זמנה עובר, שנקבע לפחות לכתחילה לחצי שעה משקיעת החמה או צאה"כ, וככל שמתאחר מפסיד מהזמן, ואילו הבדלה אינה מצוה עוברת, כי יכול להבדיל כל הלילה. **ג.** זמן נ"ח קודם להבדלה, שמתחייב כבר בשקיעה"ח או לפחות מיד בצאה"כ, ואילו הבדלה אינו מתחייב עד אחר תפילת ערבית. **ד.** פרסומי ניסא עדיף על הבדלה וקידוש, כמבואר בגמ' בשבת ונפסק להלכה, שאם אין לו כדי לקנות גם יין להבדלה או קידוש וגם לנר חנוכה, נ"ח קודם. **ה.** שכבר יצא עיקר הבדלה בתפלה, שמבואר בגמ' בברכות שעיקר חיוב ההבדלה הוא בתפילה, ולכן יכול לדחות הבדלה על הכוס לאחר הדלקת נ"ח.

1 נמסר ברבים בליל בביה"כ 'המרכז' שב"ק מקץ - חנוכה.

² מביא שם שכן כתב הראב"ד, אמנם הראב"ד לפנינו סובר איפכא כפי שנוביא להלן, אלא שהראב"ד מזכיר שהמנהג להקדים נ"ח וחולק על המנהג, ואולי לזה כוונת ספר המאורות, שגם הראב"ד כתב שכן המנהג.

לכתחילה לענין זמן ההבדלה, ולאחר כד שיהיה לו כוס לברה"מ, ולענין זה מצרפים את הטעם ש'אפוקי יומא מאחרין ליה', שלכן לא כ"כ גרוע שמתאחרת ההבדלה, משא"כ לגבי קידוש, שאדרבה, יש טעם מיוחד דוקא להקדים את הקידוש כמה שאפשר, ולכן מחבבין את המצוה בשעתה. ולפי פרוש זה, איחור ההבדלה מטעם 'אפוקי יומא מאחרין ליה' הוא בדיעבד ומתוך הכרח, כדי שיהיה לו כוס לברה"מ.

ה. 'אפוקי יומא מאחרין ליה', לאחר את הבדלה הוא לכתחילה. אמנם בראשונים מצאנו שפי' שאיחור ההבדלה הוא לכתחילה. ראשית הרשב"ם שם בעמ' ב ד"ה אפוקי יומא כתב וז"ל, כגון הבדלה מאחרין ליה היכא דאשכחן 'שום עלילה' לאחוריה כגון היכא דאין לו אלא כוס אחד דמאחרין ליה עד לאחר המזון עכ"ל. הנה פי' שמאחרים את ההבדלה, כשיש 'שום עלילה', לאחר אותה, ולא כתב כשיש צורך או הכרח, אלא 'עלילה', ולשון עלילה מורה שנח לנו בעלילה לאחר את ההבדלה.

ולשון האגור כשהביא מכאן ראייה להקדים נ"ח מפורש מאד וז"ל, וטעמא כדאמרין בערבי פסחים במילתא אחריתי משום דמאחרין להבדלה 'כל מה שיכולים בעלילה קטנה' משום דלא ליתחזי עליה כמשוי עכ"ל.

ובספר העיתים סי' קמח כתב וז"ל, ואע"ג דמי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו ה"מ בדיעבד אבל לכתחילה לא, וכי אמרינן לכתחילה לא ה"מ לקידוש אבל להבדלה הא תניא וכו' ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה משום דשניא עיולי יומא מאפוקי יומא וכו' עכ"ל. הרי מפורש בדבריו שרק לגבי קידוש אין זה לכתחילה לדחותו, אבל בהבדלה לכתחילה מאחרים ולא אמרינן בה חביבה מצוה בשעתה.

וכן כתב המאירי שם וז"ל, ומ"מ לענין הבדלה אמרו שאם אין לו אלא כוס אחד וכו' ואין אומרים בזו חביבה מצוה בשעתה אדרבה מאחרין בהבדלה כמה שאפשר' שלא יהא השבת דומה עליו כמשאוי עכ"ל.

וכן מפורש לשון הרי"ד שם בפסקיו וז"ל, שאם נאחר ההבדלה 'טוב הוא' שלא יראה עלינו כמשוי אבל לאחר הקידוש אינו טוב עכ"ל.

וגם מהר"א קלוזינר שם כתב וז"ל, ומדליק נר חנוכה ואחר כך מבדיל ואפילו בבית כי אפוקי שבתא 'כמה דמאחר טפי עדיף'. וכן הביאו התרה"ד וז"ל, דמדליקים נר חנוכה בב"ה קודם הבדלה 'כדי לאחורי אפוקי יומא' עכ"ל היינו שרוצים לאחר את ההבדלה. וכן במהר"ל כתב, דאפוקי שבת' 'כמה דמאחר טפי עדיף' עכ"ל.

הרי לנו חבל ראשונים, שסברו שאיחור ההבדלה הוא הלכתחילה בהבדלה. ולדבריהם יש לפרש, שכאשר אין עלילה לאחר את ההבדלה, אין לאחרה ללא שום טעם, משום שסו"ס כשמגיע זמן מצוה כל שהיא, יש דין זריזין מקדימין למצוות ואין מעבירין על המצוות, ואסור להשתהות ולהתעכב בדוקא ולא להבדיל, אך מאידך, כאשר יש עלילה ואפי' עלילה קטנה, ובפרט שזו עלילה של מצוה, מאחרים את ההבדלה לכתחילה ולא אומרים אז חביבה מצוה בשעתה.

ונראה שלמדו כן, מעצם הענין שטעם אפוקי יומא מאחרין ליה הוא כדי שלא יהא עלינו כמשוי, הרי שזהו טעם שעומד בפני עצמו לאחר את ההבדלה ולא למהר להבדיל, וא"כ י"ל מסברא, שהלכתחילה בהבדלה לאחר אותה כמו שכתבו הראשונים, ורק כשאינן עלילה לאחרה, בהכרח להבדיל כשמגיע זמנה. וכן פשוט לשון הגמ', אפוקי יומא מאחרין ליה, שמשמע שכן ראוי לכתחילה, ועוד, שזה נאמר כנגד מה שאמר קודם, 'עיולי יומא מקדמינן', ומשמע שכשם שעיולי יומא מקדימין לכתחילה, כך אפוקי יומא מאחרים לכתחילה, וכן משמע, שגבי קידוש אמר 'ומחבבין ליה' היינו שרק גבי קידוש אמרינן חביבה מצוה בשעתה, אבל גבי הבדלה, אדרבה, אמר אפוקי יומא מאחרין ליה, ומשמע דבהא לא אמרינן חביבה מצוה בשעתה.

שבת חנוכה אין פרסום הנס, רק שהיא מזכירה את ענין הדלקת נרות, ואינו כפרסומי ניסא עצמו, ועוד, שלפי שני טעמים האחרים שבתוס' שם, נמצא שגם לענין קדימה פרסומי ניסא עדיף, וכן במדכי לא הובא כלל טעם התוס' שלענין קדימה אין פרסומי ניסא קודם.

ועל טעם קדימת הזמן של חיוב נר חנוכה, השיבו החולקים, שבמוצאי שבת, שא"א להדליק בשקיעת החמה וגם לא מיד בצאה"כ, נחשב שמעיקרא נקבע זמן הדלקת נ"ח במוצ"ש יותר מאוחר מצאת השבת, וא"כ ניתן לומר שנקבע זמן ההדלקה לאחר ההבדלה. וממילא גם אין טענה שעובר זמן הדלקת נ"ח, כי במוצ"ש זמנו מאוחר.

על טענת הראב"ד, שאין ראוי להדליק נר לפני שמברכים על האש במוצ"ש, טענו שעכ"פ לא נוהגים כן, שהרי מדליקין נרות בביה"כ לפני שמבדילים, וכן היו נוהגים בבתיים להדליק אור לפני הבדלה על הכוס, הרי שאע"פ שכבר נהנה מן האור, המנהג לברך על האור שמדליק בשעת הבדלה, וכ"ש לענין נר חנוכה שאין נאותין לאורו.

והט"ז טען, שיותר גרוע נ"ח שמברך על הנר, ובכך ניכר יותר שמדליק נר, ולא ראיתי שהתייחסו לטענה זו, ונראה שדעת החולקים, שאין בכך ענין, כי סו"ס לא מקפידים שלא להדליק נר לפני הבדלה, וא"כ אין קפידה גם אם מברך על הנר.

על הטענה שעלול לשכוח ולהדליק בלא הבדלה כלל, טענו החולקים, שעכ"פ נהגו להדליק נרות לפני הבדלה על הכוס ולא חששו לשכחה, ומדוע א"כ שנחוש בזה דוקא לענין הדלקת נ"ח.

על טענת הראב"ד, שאין שום מעשה לפני הבדלה, לא ראיתי שהתייחסו, וכנראה סברו, שעיקר כוונתו שהיא מצוה ומכיון שזריזין מקדימין למצוות ואין מעבירין על המצוות, לכן אין כל מעשה לפני הבדלה, ומאחר וכתבו טעמים להקדים מצות נ"ח, שוב אין טענה כלל שאין להעביר על מצות הבדלה, וממילא אפשר שמצוה אחרת תעשה לפניה. אכן לענ"ד נראה, שלשון הראב"ד 'שאין שום מעשה קודם הבדלה' 'והיא ראשונה לכל מעשה', מורה על ענין אחר ובע"ה יבואר להלן.

ד. מקור הדין ש'אפוקי יומא מאחרין ליה'

פסחים קה א ב, "בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק, מי שלא קידש בערב שבת מהו שיקדש והולך כל היום כולו, א"ל מדאמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולו, הכא נמי מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו. איתיביה וכו', איתיביה, כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם ואם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום, ואם איתא, לישבקה עד למחר וליעביד ביה תרת, א"ל, חביבה מצוה בשעתה, ומי אמרינן חביבה מצוה בשעתה, והא תניא הנכנס לביתו במוצאי שבת, מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה על הכוס ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו עד לאחר המזון ומשלושן כולן לאחריו, ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה, א"ל וכו' אלא גמרנא וסדרנא אנא וכן מורין בבי מדרשא כוותי, שאני לן בין עיולי יומא לאפוקי יומא, עיולי יומא כל כמה דמקדמינן ליה עדיף ומחבבין ליה, אפוקי יומא מאחרין ליה כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא", עכ"ל הגמ'.

הנה רבינא הקשה לרבנ"י, שאם אתה אומר, שגם כדי שיהיה לו כוס לכבוד יום, אין לדחות את הקידוש למחר, משום חביבה מצוה בשעתה, א"כ, גם גבי הבדלה נאמר כך, שיעשה הבדלה בשעתה, ולא ידחה את ההבדלה לאחר המזון, גם לא כדי שיהיה לו כוס לברכת המזון. ועל כך השיבו רבנ"י, ששונה לענין זה עיולי יומא מאפוקי יומא.

ויש להבין את תרוצו של רבנ"י 'אפוקי יומא מאחרין ליה כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא', שא"כ גם כשיש לו כוס לברה"מ, נאחר תמיד את ההבדלה ולא נבדיל בצאת השבת. ובפשטות י"ל, שגם לגבי הבדלה חביבה מצוה בשעתה, וצריך להבדיל בזמן צאת השבת, אבל כשאין לו כוס לברה"מ, ניתן לעשות שלא

ו. גר"א בביאורו לשו"ע שם, כשחלק על דברי הט"ז שבא לחלוק על השו"ע, כתב בסוף דבריו וז"ל, וכל דברי ט"ז כאן דחויים עיין עליו עכ"ל, סתם ולא פי', ובס"ד נראה לבאר דבריו כדלהלן.

הנה לדעת חבל הראשונים הנ"ל, שהלכתחילה בהבדלה, לאחר אותה כמה שאפשר מטעם שלא תהא השבת עלינו כמשאוי, הרי אין מקום לכל הדיון בדברי הפוסקים, בטעמים השונים להקדים נ"ח ומגילה או להקדים הבדלה, שכל הנידון איזו מצוה להקדים, הוא משום כבוד המצוה וחשיבותה, שלכן מקדימין אחת לחברתה, או מצד שחיובה הגיע מקודם, אך כל זה שייך במצוות שיש ענין וכבוד להקדימן, אך במצוה שאין ענין להקדימה כלל, אלא אדרבה, חשיבותה וזמנה הראוי הוא לאחר אותה כמה שאפשר, ודאי שכל מצוה אחרת תקדם לה. נמצא עתה לגבי הבדלה, שהיא מיוחדת בכך שראוי לאחר כמה שאפשר כמו שכתבו הראשונים, א"כ מה לי שהיא תדירה ומקודשת, ומה לי אם תדיר עדיף על פרסומי ניסא וכל הנידונים שדנו בהם, הרי העיקר שיש לאחר את ההבדלה מהטעם שרוצים לאחר אותה, ולא משום טעם אחר. וכל הענין בתדיר, שמצוה אחרת לא תקדים את המצוה התדירה יותר, אך כאן אין הנ"ח והמגילה מקדימים את ההבדלה, אלא ההבדלה מצידה היא המתאחרת, ונר חנוכה ומגילה הם רק עלילה, כדי שאפשר יהיה לאחר את ההבדלה כפי הראוי לה מצד עצמה. וברור עתה, שלזה התכוון הגר"א בדבריו לעיין על דברי הט"ז, כי להבנה זו, שאפוקי יומא מאחרין ליה הוא לכתחילה לאחר את ההבדלה כמה שאפשר, אין כל מקום לכל מה שדן הט"ז איזה מהטעמים עדיף, פרסומי ניסא ותדיר ואפוקי יומא ושאר הטעמים כמבואר.

ז. הדין אם להקדים נ"ח, תלוי בגדר 'אפוקי יומא מאחרין ליה'
הנה התבאר לנו, שלפרוש הראשונים, ש'אפוקי יומא מאחרין ליה' הוא לכתחילה לאחר הבדלה, פשוט שענין זה גובר על כל טעם, כי מצד ההבדלה עצמה יש לאחרה ולא להקדימה, ולכן יש להקדים לה נ"ח ומגילה.

ולפ"ז, פשיטא שהראב"ד וכל העומדים בשיטתו לא פרשו כן בגמ', אלא כפי הראשון שפי' לעיל, שלאחר את ההבדלה הוא נגד הענין של חביבה מצוה בשעתה שקיים גם בהבדלה, וגם הבדלה יש לעשות מיד כשמגיע זמנה ביציאת שבת, ורק מטעם חזק כמו כשאין לו כוס לברה"מ, כדי שיוכל לברך על הכוס, מצרפים גם את הטעם שיש צד טוב באיחור ההבדלה כדי לברך על הכוס. עוד אפשר שהם מפרשים, שאם יש טעם חזק לאחר את ההבדלה, ואעפ"כ יקדים אותה, אז באמת יראה שהשבת עליו כמשאוי, שאם גם כשראו לו לאחר הבדלה כדי שיהיה לו כוס לברה"מ, מקדימה ולא מאחרה, אז נראית השבת עליו כמשאוי. אבל בסתם ראוי להבדיל מיד במוצ"ש.

ועל פי דרך זו בביאור הגמ', דנו כל אותם פוסקים, איזה טעם עדיף תדיר או פרסומי ניסא וכל שאר הנידונים שם, אך הגר"א, סבר כדברי כל הראשונים הנ"ל, ש'אפוקי יומא מאחרין ליה', הוא טעם לאחר את ההבדלה לכתחילה, ומטעם זה כתב שכל דברי הט"ז דחויים.

ומדברי הגמ', מתבאר עוד בטעם המקדימין נ"ח ומגילה להבדלה, שהרי עכ"פ, לכו"ע מותר לעשות כל מלאכה לפני הבדלה על הכוס, לאחר שהבדיל בתפלה או אמר ברוך המבדיל בין קודש לחול, כפי שנפסק בסי' רצט סע"י, ומלאכות קלות כהדלקת הנר והוצאה מרשות לרשות, מותר לדעת כמה פוסקים אפי' לפני כל הבדלה שהיא, כפי שהביא הרמ"א שם. ומאידיך, לאכול ודאי אסור לכו"ע לפני הבדלה על הכוס, הרי שאיסור אכילה לפני הבדלה חמור יותר מאיסור מלאכה לפני הבדלה, ואכילה לפני הבדלה הוא ביזוי ההבדלה וביזוי השבת, ועונשו חמור למות באסכרה כמובא בגמ' פסחים קה א, ומ"מ התירה הבריייתא וחייבה שיאכל לפני הבדלה כדי לאחר את ההבדלה, וא"כ כ"ש הוא גבי מלאכה של הדלקת הנר, ועוד, שבדאי לא יאכל בחשכה, וא"כ גם מדליק הוא את הנר לפני הבדלה כדי לאכול, ואפשר שגם יצטרך לבשל לצורך סעודת מלוה מלכה, וכל זה התירו כדי שיאחר את ההבדלה, ולפי שיטה

זו בראשונים, בגדר 'אפוקי יומא מאחרין ליה', אין כל ספק שצריך להקדים נ"ח ומגילה להבדלה בין בביה"כ ובין בבית.

גם הטענה שאין טעם 'אפוקי יומא מאחרין ליה' לאחר שכבר הבדיל בתפילה, נסתר בפרוש מהגמ', שהרי הבריייתא איירי שכבר הבדיל בתפילה, וכפי שלמדו שם בגמ' מהבריייתא, שהמבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס.

אכן, כבר התבאר שבהכרח שהראב"ד יפרש שאין זה לכתחילה לאחר את ההבדלה. ונראה שהדברים מפורשים בדברי הראב"ד, שהרי כתב שאין שום מעשה לפני הבדלה והיא ראשונה לכל מעשה, ולשון זה צ"ב. ונראה בכוונת הראב"ד, שקידוש והבדלה נתקנו בכניסת ויציאת שבת, והנה, לגבי קידוש מפורש בבריייתא פסחים קו א, 'זכרהו על היין בכניסתו', וכמה הלכות נקבעו משום ענין זה שצריך לקדש לכתחילה עם כניסת שבת, שזוהו טעם מלבד מה שמוסיף מחול על הקודש וממהר לבא לשבת, אלא שזמן הקידוש הראוי ביותר הוא עם כניסת השבת, וי"ל, שסבר הראב"ד, שה"ה לענין יציאת שבת, שזמן ההבדלה הראוי ביותר הוא עם יציאת השבת, בודאי לדעת הרמב"ם שהבדלה מדין קידוש, וגם אם לא מדין קידוש, הרי עכ"פ באה ההבדלה להבדיל בין הקודש של שבת ויו"ט ובין החול של ימי המעשה, ולכן זמנה הראוי הוא עם יציאת השבת, ורק שכל עוד לא הוציא שבת והוא ממש מוסיף מחול על הקודש, הרי עדיין באמת לא הגיע זמן הבדלה כי עדיין שבת הוא, אבל מיד כשיוצאת שבת אצלו, זהו זמן הבדלה, ולכן כתב שאין שום מעשה לפני הבדלה והיא ראשונה לכל מעשה. ועכ"פ, לשיטתו שכתב שאין שום מעשה לפני הבדלה, לא יתכן לפרש שלכתחילה יש לאחר את ההבדלה כמה שאפשר. ומאידיך, לשיטה שטוב לאחר את ההבדלה, ולכתחילה ע"י כל עלילה יש לאחרה כמה שאפשר, ודאי לא קיימים דברי הראב"ד שאין שום מעשה לפני הבדלה.

נמצא עתה, שמלבד כל הראשונים שמנינו, שכתבו בפרוש שיש להקדים נ"ח ומגילה להבדלה, יש לצרף לשיטה זו, את הרשב"ם הרי"ד וספר העיתים, שפי' שלכתחילה מאחרים את ההבדלה מטעם 'אפוקי יומא מאחרין ליה'.

ונראה עוד, שמחלוקת זו הוכרעה בהלכה במקום אחר. שהרי מציונו בריש סי' רעא הלכה מפורשת בטור ושו"ע, 'כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד', ומבאר שם המ"א, שהטעם הוא כדי לקדש שבת בכניסתו כמה דאפשר. [ואף שכתב שאחרי שקידש בתפלה אפשר פחות להחמיר בזה, מ"מ הלכה היא.] אכן במוצאי שבת לענין הבדלה לא מצאנו הלכה זו, שיש להבדיל מיד, ולדברי הראב"ד שאין שום מעשה לפני הבדלה, היו צריכים לפסוק כך גם לגבי הבדלה במוצ"ש, גם אם לא מטעם שכתבנו שהראב"ד משווה זכרהו בכניסתו להבדלה ביציאתו, שעכ"פ אם אין שום מעשה לפני הבדלה, צריך להבדיל מיד, וזה לא נפסק בטור ושו"ע. גם המנהג הוא שאין ממהרים להבדיל, ופעמים רבות עושים מלאכות שונות לפני הבדלה בעת הצורך. הרי לכאורה הוכרעה הלכה זו ממקום אחר, שמאחר ואין דין למהר להבדלה כמו לקידוש, משמע דקיי"מ ל'אפוקי יומא מאחרין ליה' היינו שלכתחילה מאחרים את ההבדלה.

ועכ"פ, מי שנוהג תמיד כפי מנהגינו, שלא למהר כלל להבדיל, ונוהג במוצ"ש לעשות מפעם לפעם דברים שונים לפני הבדלה, ואילו בשבת חנוכה, ירוץ וימהר להבדיל, כדי למהר להדליק נ"ח, כפי שנוהגים אותם שמבדילים לפני הדלקת הנרות, נמצא שעתה בשבת זו, הוא ממהר להבדיל שלא כדרכו, ושוב נראית השבת עליו כמשאוי, ועכ"פ זה נגד המנהג שלא למהר להבדיל, והיינו כדי שלא תראה השבת עליו כמשאוי.

הרב חיים עוזר מינצ'ר ישיבת מיר

קיום מצוות נר חנוכה בנר שהודלק בשבת

בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ב סי' ג הביא, לגבי מי שלא הדליק נרות חנוכה בער"ש ובליל שבת הוצרך להדליק נר לצורך חולה שיש בו סכנה, האם יכוין עליו גם לנר חנוכה ויברך. ולכא' תלוי במחלוקת הראשונים בטעמא דצריך נר אחר להשתמש לאורו.

ביום השמיני, וכך במקום הזה לא ידליקו בשה"כ בכל יום רק ט' נרות, דאין לו מקום ליותר כולל ההפסק שביניהם, אם יכול למעבד הכי, או דבהכרח ידליק רק נר אחד, ואי נימא דאינו כל כך לכתחילה, אכתי אי עביד הכי אי קיים מצות הידור או דליכא פה שום תוספת הידור על נר אחד.

אופן הספק בשניהם בעה"ב או סמוכים או אחד בעה"ב ואחד סמוך לגבי הסמוך

ומשכחת לה ספק זה או שניהם בעלים בבית אחד או שניהם סמוכים על שולחן בעל הבית, או שאחד מהם בעה"ב והשני סמוך על שולחנו והיינו שהבעה"ב בודאי היא המוסיף והולך והנידון אם הסמוך יעשה רק אחד או פוחת והולך, ואמנם אם זה פוגם הידורו של בעל הבית עדיף הידור ידידיה על הידור השני והשני יעשה רק אחד בכל לילה או כשאין לו אפשרות כלל להדליק עם בעה"ב לא ידליק כלל, דהא יוצא בהדלקת בעה"ב, וכדפסק המשנ"ב ס' תרע"א ס"ק ו' (על פי דעת החיי אדם כלל קנ"ד ס' כה דמשמע שם דנוטה לזה³), אבל בכהאי גוונא לכאורה לא מעכב הבעה"ב ויעשה נרות רבים בפוחת והולך וכנ"ל.

היה אפ"ל דישתתפו בפרוטה, אך לכאורה בודאי לא יועיל לדין הידור

א. והיה אפשר לדון דישתתפו שניהם בשמן ובנר, וידליקו כאחד ויהיו מוסיפין והולכין כל החג⁴, ואז יקיימו שניהם ההידור, ואז יצאו מכלל הספק.

אך לכאורה דבר זה בודאי אינו והוא טעות מעיקרא, דכל ענין השותפות הוא כדי לקיים עיקר הדין היכא דמחוייב, וכגון אכסנאי דמחוייב על פי דין להדליק לבדו נר חנוכה ואינו יוצא בהדלקת בעה"ב הקלו לו⁵ להשתתף יחד וייקרא שמדליק גם הוא, אך פשיטא דלא קיים כלל דין ההידור, ואם רוצה להדר ידליק לבדו כדי לקיים 'נר לכל אחד ואחד', דאין עניין ההידור שבפועל ידליק, אלא שיהא ניכר הנס לפי אנשי הבית להם, וכלפי אנשים שבחוץ, דמראים מכל אחד מבני הבית הכרה בנס, אך עצם השותפות לכאורה לא מועילה מידי⁶, כנלענ"ד פשוט.

ולפי דברינו יצא חידוש לדינא דאכסנאי צריך מטעם הידור להדליק לבדו בלי שותפות, ודבר זה טעון בדיקה בפוסקים אם הכי הוא, דלכאורה לא מסתבר להגדיר שהקלו לאכסנאי בדין ההידור נמי שלא ידליק לבדו אלא על ידי בעל הבית, דמה שייך קולא בדיני הידור דאם רוצה יהדר, אך מצאתי בפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק א) דדן אם בעל שמתארח במקום אחר ואשתו מדלקת עליו בביתו, אם יכול להדליק במקום האכסנאי ולברך מצד הידור דנחלקו בזה הפוסקים⁷, וכתב אחד הטעמים שלא יברך למ"ד, ד'מהדרין בבית שדרין שם יש הידור, מה שאין כן אכסנאי בדרך לית הידור בבית שמתאכסן שם, כי הכל אין יודעים שהוא אורח', ולפי זה בכל אכסנאי לא יהא שייך הידור לכאורה, דאין סיבה לזה, דהא אין יודעים אם יש אורח שם, ואפילו אם יש היודעים, בכהאי גוונא לא תיקנו, ודוק.

אמנם היה מקום לדון בדבריו דגם אם אין תביעה להדר, כיון דאף אחד לא שם ליבו דיש פה עוד אדם, מכל מקום בודאי אם

דאי משום שצריך היכר הרי כשמדליקו לצורך החולה אינו ניכר שמדליקו לצורך נר חנוכה, ופשיטא שלא יצא. וגם לצד דהוי משום דאסור להשתמש לאורה, והכי קי"ל דאסור להשתמש לאורה. ודעת הרשב"א דהאיסור להשתמש לאורה הוי לעיכובא. דאמרינן בגמ' היה אוחז נר חנוכה בידו לא עשה ולא כלום. דהרואה אומר לצרכו אדלקה חזי' דהרואה אומר הוי לעיכובא. ודעת רש"י כדי שיהא ניכר שמדליקו לצורך מצוה, וכיון שמדליקו לצורך חולה שיש בו סכנה ומשתמש בו שוב אינו ניכר שמדליקו לצורך נר חנוכה. וזה למאי דקי"ל דכבתה זקוק לה ואסור להשתמש לאורה. הרי גם אי נימא שמותר להשתמש לאורה ה"ט דבשעה שמדליקו ומברך עליו ניכר שהעשיה לצורך נר חנוכה. והכא הרי ניכר שמדליקו לחולה שיש בו סכנה, דאל"ה הרי אסור להדליק בשבת. וזה בדעת רש"י משום היכר, אבל דעת הר"ן דבעי' דומיא דמנורה למ"ד דכבתה אין זקוק לה יהיה מותר להשתמש לאורה. ויש לדון בזה מכמה אנפין: דמצד הדלקה ע"ד להינות לכאו' אפ"ל דשרי דאי נימא שאי"ז היכר אלא מצד האיסור הנאה, תק' דהגם דלאחר שידליק נר חנוכה ישתמש בו מ"מ נימא שמותר להדליק כה"ג הגם שיבא להנות ממנו. ולא גרע מאם נזדמן לו פיקוח נפש שמותר להשתמש בנר חנוכה ומה איכפ"ל אם מדליק ע"מ להשתמש בו. אמנם יתכן לומר דאי"ז לעיכובא ולא פסול. וכן בשם הגר"א גניחובסקי זצ"ל או"ד דהיות ואסור להינות מהנ"ח, הרי אין להדליק ע"מ להינות ממנו. והנה מצינו מפו' בדברי הרשב"א וכן פסק המגן אברהם ס' תרע"ח דבשעת הסכנה דמניחו על שולחנו אם אין לו נר שבת יכול להדליק נר אחד לשניהם. ואפילו בחול חזי' דיכול ב' דברים בנר אחד. וזה דומה ממש לנידון דידן וזה דעת הר"ן שכתב מאי קמ"ל שצריך נר אחר להדליק, אלא הא קמ"ל דהגם שבע"כ נהנה מהנר חנוכה דגם הוא מונח על שולחנו, וע"כ דכל החיסרון רק מצד היכר ולא מחמת איסור הנאה. ומדיני שבת לכאו' אפ"ל דדמיא למנחות ס"ד דתינוק שטבע והעלהו ועלו עמו דגים דנחלקו רבה ורבא אי אסור או מותר. ובתוספת יום הכיפורים הק' על דעת רבא דהא ביומא פ"ד ע"ב ברייתא ראה תינוק שנפל בים פורש מצודה ומעלהו, ואע"פ שהוא צד דגים. ובת"י השני דהתם כוונתו לתינוק ולא לדגים ולכן אפי' אם עלו עימו רק דגים פטור. משא"כ הכא דכוונתו לשניהם ולכאו' זה דומה לנידון דידן דכונתו לשניהם ובכה"ג אסור. אמנם הברכי יוסף שכ"ח הק' דמפו' בירושלמי ראה תינוק מבעבע והתכוין לעלות עמו נחילי דגים מותר. הרי מפו' דאפי' בכונתו לכך מותר ושמא אפשר לומר דאי"ז זמן הדלקתו ביום שישי ולא בשבת וצ"ע.

הרב עבני אליעזר רזונברג כולל מצויינים

בעניין אם עביד כבית שמאי אי קיים מצות הידור

יש להסתפק באדם שאין לו שום אפשרות לעשות כבית הלל, וכגון שאין מקום בביתו לכולם להדליק, ורק אם יעשה כבית שמאי יהיה לו מקום, והיינו דהוא ידליק כדעת בית שמאי דהיינו ביום הראשון ח' וביום השני ז' וכן הלאה פוחת והולך עד אחד, וחבירו יעשה ההיפך ממנו ידליק כבית הלל אחד בראשון עד ח'

³ והיינו דכתב בלשון "אפשר", עוד יעו"ש דכתב דמוטב דיהא הבעה"ב כמהדרין מן המהדרין מאשר ההידור של השני, ומשמע דהבעה"ב כלפי עצמו אם הוא מדליק מוסיף והולך, ומבני ביתו לא הדליקו כלל, הוא מקיים 'מהדרין מן המהדרין', אע"ג דבני ביתו אינם מדליקין, דכל החיסרון רק אצלם דאינם מקיימים כלל מצות הידור אך הבעה"ב גופיה הוא כן קיים את המהדרין מן המהדרין, אך במשנ"ב כתב בלשוננו מוטב שיהיה הוא מן המהדרין, ואפשר לדיק בלשוננו דבאמת אינו מקיים 'מהדרין מן המהדרין', ויל"ע אם זה קשור למה דלמשנ"ב פשיטא ליה דהוא עדיף, ולחי' אדם אין פשיטא, ולכאורה הוא סברא הפוכה, ויש לפלפל, ואכמ"ל.

⁴ היינו למ"ד בהערה הבאה (הלבוש) דמועיל שיתוף אפילו בבעה"ב, אי נמי בסמוכין מועיל לכו"ע דהוו כאורחין, ואינו מוכרח דשמא גרע כיון דגרים בקביעות בבית, אי נמי לגבי דין הידור מועיל לכו"ע השתתפות, ועיין.

⁵ ובביה"ל ס' תרע"ז ד"ה להשתתף נסתפק בשם הפמ"ג אם הוא היתר בכל שני בעלי הבית או רק באכסנאי הקלו לו, והביא בזה מחלוקת הפרי חדש דס"ל דבעי הדלקה גמורה והפרי חדש דס"ל דלא צריך, אמנם בין אם זה מעיקר הדין תמיד או קולא מיוחדת באכסנאי, הוא בצד קיום עיקר הדין אך אין מקיים דין ההידור.

⁶ וגם אם היה צד לומר דגם אם הוא משתתף מיקרי דגם הוא עצמו מדליק, וממילא מקיים דין ההידור, כיון דעצם ההשתתפות הוא בדיעבד, לכאורה אינו עדיף מעצם דין ההידור לעשות כל אחד, בודאי נכלל בהידור לעשות בצורה של 'לכתחילה', ולהשתתף אינו לכתחילה.

⁷ עיקר פלוגתתם לא מצד בעל הבית, אלא מצד שאשתו כגופו ומדלקת עליו בביתו אם יועיל להידור כשהוא בבית אחר, או דעב"פ מצד הידור יברך, וכתב בטעם האומרים שלא יברך (והיינו דאינו הידור) דאשתו כגופו או דלא שייך הידור וכנ"ל.

והחולקים הם להלכה התרומת הדשן הובא להלכה ברמ"א בס' ג הביא דיכול לברך, ובבית יוסף כתב שלא יברך, והכרעת המשנ"ב (ס"ק טז) טוב שישמע הברכה מפי אחר.

עוד יש להסתפק גם אם שייך הידור באופן ההפוך, אין כן תקנת ההידור, ולכאורה כן הדברים נוטים

א. גם אי נימא דבעצם שייך הידור בעצם ריבוי הנרות ואפילו באופן ההפוך לשיטתם, אכתי יש להסתפק האם יש צורת תקנת ההידור, ורק באופן שתיקנו שייך ההידור, ובאופן שלא תיקנו לא שייך, ועל כן אם יעשה לדעת בית הלל בצורה דבית שמאי לא יקיים תקנת ההידור כלל, וממילא אין מקום לעשות כלל פוחת והולך, ולכאורה כך נטיית הדברים בזה.

והנה לצד זה דיש תקנת הידור ובאופן שלא נתקיימה התקנה ליכא דין הידור כלל, לכאורה אם ביום השלישי יהיה לו ב' נרות, בודאי לא שייך להדליק ב', דלא מקיים כלל תקנת ההידור כדעת החיי אדם ודלא כדעת האבי עזרי המפורסם¹⁰. (אלא אם נדחוק דבכהאי גוונא נקרא שמקיים חלק מצורת התקנה של ג' ביום השלישי על ידי שמדליק שניים)

בביאור דעת הגר"א בפלוגתת הראשונים במהדרין מן המהדרין והמסתעף לעניינינו

והנה ידועה פלוגתת הראשונים בהבנת מהדרין מן המהדרין האם ידליקו מוסיף והולך כל בני הבית כשיטת הרמב"ם וכהנהגת בני אשכנז, או דבעל הבית מוציא כל בני ביתו כשיטת התוס' וכהנהגת בני ספרד.

ובביאור הגר"א (ס"ק ד) כתב דפלוגתתן תלוי בב' השיטות בגמ' דלעיל, דלצד דפלוגתתן אם כנגד ימים הנכנסים או היוצאים בעינין היכר לזה, ולכן ידליק רק בעל הבית, דאם ידליקו כולם, לא יהא היכר דמדליקין מצד מוסיף והולך, מה שאין כן לצד דפלוגתתן כנגד פרי החג או דמעלין ואין מורידין - לא בעי היכר דימים כלל, וממילא יכולים כל בני הבית להדליק, וממילא הרי"ף דהביא השיטה דפרי החג או מעלין סבירא ליה כרמב"ם דכל בני הבית דלא בעי היכר, זהו תורף דבריו, יעו"ש.

אמנם בבית הלוי הבינו בנוסח אחר קצת, דלצד דפלוגתתן אם כנגד פרי החג או דמעלין ולא מורידין, והיינו דלדעת בית הלל הטעם מצד מעלין ולא מורידין - אין עניין כלל במספר הימים, אלא שיהיה העלאה ועכ"פ שלא יהא ירידה, וממילא כתב שם דבודאי לשיטה זו אם ביום השלישי יהיה לו ב' נרות, בודאי ידליק שניהם, דגם אם לא קיים העלאה, עכ"פ לכה"פ צריך לדאוג שלא יהא ירידה, והיינו דלשיטתו הוא כעין איסור שלא יהא ירידה אלא העלאה אם שייך, וממילא בודאי לא יהא שייך הדלקה באופן של 'פוחת והולך'.

הרב יוסף יהודה גרינבוים כולל כתר תורה

בענין הדלקה במעקה המרפסת

כתב בס' שבות יצחק (פ"א עמ' י'), מעקה מרפסת פתוחה לא מיקרי חלון אלא הוי כמעמיד על גדר של חצר שאין זה מקום הדלקה.

יש להבין מ"ט מעקה או גדר של חצר נחשבים 'אינו מקום הדלקה', והא תקנת חז"ל היא להדליק היכן יש בזה פרסומי ניסא לבני רה"ר, וכל היכא שיש בזה פרסום שפיר דמי.

בפועל ידליק גם הוא, יקיים מצות הידור, דמסתמא יבינו דגר פה כעת עוד אחד, ואם כן יש מקום להדר.

ולכאורה בדעת הפרי מגדים יש לומר בתרי אנפי: או דסבירא ליה דלא שייך לברך כי אם היכא דיש איזה תביעה עכ"פ ברמה של הידור (ובעצה"ד יש לפלפל אם שייך כזה דבר תביעה בהידור⁸, ואכמ"ל), ואם כן באמת יש הידור גם לאכסנאי להדליק לבדו, או דסבירא ליה דגם כעת לא יבינו דגר עוד אחד, אלא שבעה"ב מדליק פעמיים, וביותר הנכרים וכאלו שאינם מדליקין, ודוק.}

וביסוד עצם הספק אפשר לומר בב' נוסחאות:

יסוד הספק האם פליגי אם יש הידור באופן ההפוך או דס"ל דיש בשניהם אלא דעדיף הידור דיליה

א. האם בית הלל ובית שמאי נחלקו מהו הידור בחנוכה, וכל אחד חלק על הידור דרעהו דאינו הידור מתאים, או דכל אחד סבירא ליה מהשני, אלא דסבירא ליה דעדיף הידור דידיה מהידור השני.

או דאפשר לומר בנוסח אחר קצת, דאולי יש ב' חלקים בהידור: 1. עצם ריבוי הנרות. 2. צורת הריבוי, וממילא גם אם אין מקיימים צורת הריבוי כראוי, כגון שפוחת והלך לדעת בית הלל, סוף סוף מקיים עצם עניין ריבוי הנרות.

היה אפ"ל דתלוי בב' השיטות בגמ', ויש לדחות

ומצד נוסח זה, באמת היה מקום לומר דתלוי בב' השיטות בגמ', דבגמ' אמרינן (שבת כא): "אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסים, וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאים, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל דמעלין בקודש ולא מורידין".

והנה על הצד דפליגי אם כנגד ימים הנכנסים או ימים היוצאים היה מקום לומר דיש עניין כללי להראות ריבוי הנס על ידי מספר הימים והוא הוא ההידור, אלא דפליגי היאך ראוי לעשות יותר, וממילא אם אין בידו לעשות כנגד ימים היוצאים, ייראה ריבוי הנס על ידי מספר ימים היוצאים, אך על הצד דהפלוגתא אי עבדינן כנגד פרי החג או דמעלין בקודש ואין מורידין, לפי טעם זה לכאורה אינו ראוי לעשות באופן דמורידין בקדושה.

אמנם יש לדחות לב' הצדדים, דאפילו לצד דפליגי אם כנגד ימים הנכנסים או היוצאים אולי לא אמרי בית הלל דיש הידור אלא בימים הנכנסים דחזינן הגדלת הנס מיום ליום, אבל בימים הנכנסים מהיכי תיתי לומר כן. (דהיינו דלא מודגש הגדלת הנס אלא מהקטן לגדול, אבל מהגדול לקטן איכא למימר דאינה צורה כלל.)

וגם על הצד דפליגי אם כנגד פרי החג או מעלין בקודש, אפשר דהיינו היאך עדיף לעשות ההידור להראות גודל הנס, אבל אינו איסור באמת להוריד, ואם לא שייך באופן דמעלין, יעשו באופן דמורידין מצד פרי החג⁹.

⁸ אמנם עד שליש בודאי יש דין הידור, כדמשמע בגמ' ב"ק ט: .

⁹ ובאמת יש לחקור מה הכוונה מעלין ואין מורידין, היינו דאין ראוי לעשות כן או דעדיף לעשות באופן ההפוך. (ומכל מקום לומר דיש ממש איסור לא משמע כן).
וביסוד הדבר יש לחקור מה יסוד פלוגתת בית שמאי ובית הלל, האם פלוגתתן דב"ש סברי דצריך להיות כנגד פרי החג וטענת ב"ה דאי אפשר לומר כן, דהרי על ידי כן מורידין בקדושה, וממילא ריבוי נרות יעשו באופן דמוסיפין, והיינו דכל דבריהם בתורת תשובה לבית שמאי, או שבית הלל טוענים טענה נפרדת דעדיף עניין העלאה בקודש מעניין פרי החג, ולפי זה אין אומרים דבאמת יש בעיה בהורדה.

וגם אי נימא דאין ראוי לעשות הורדה בתורת הידור, אכתי יש מקום להסתפק אם באופן דמוריד אינו כלל הידור או דאין ראוי שזה יהיה ההידור.
ונפקא מינה כגון ביום השלישי שיש לו רק ב' נרות, דאם אין הידור כשמוריד, אין עניין שידליק ב', אך אם רק אין ראוי לעשות כך ההידור, כשבאלו הכי לא יהיה הידור כלל, עדיף שידליק ב' ויקיים מצות הידור עכ"פ בקצת. (כמובן למ"ד דשייך כזה צורת הידור בחצאין ובעצם ריבוי הנרות, ואכמ"ל).

¹⁰ ובעצם דברי האבי עזרי יש לזה מקום מאוד אי נימא כצד שהבאנו לעיל דיש ב' חלקים בתקנה, עצם ריבוי הנרות, ומלבד זאת צורת הריבוי, דכך על ידי ב' הנרות מקיים עניין הריבוי. (מלבד הביאור שהבאנו בסוגריים למעלה).

¹¹ והיינו דבדברי הגר"א בביאור לכאורה רק משמע דאין עניין בהיכר שבימים כימים הנכנסים או היוצאים, אלא דצריך להיות לפי מספר גם אם אין רואים כלפי חוץ, דיש עניין בעצם הגדלת הנס, אך בבית הלוי הבין בדבריו דכל העניין הוא רק להעלות בקודש ולא להוריד, ואינו קשור לעצם מניין היום, והיינו דלדבריו אם ביום השלישי הדליק ב' כשיטתו דזה מה שהיה לו, ולמחרת ביום ד' מדמנו לו הרבה נרות, לכאורה ידליק ג' דבזה מעלה בקודש, ואין עניין דידליק ד', והוא חידוש (מלבד אי נימא דבנוסף יש דין כללי על היום).

ואפשר די"ל בדעת הטור דבקנין ערב אינו קונה בהנאה כעומד במקום הכסף אלא דמשום ההנאה אשר באה מכח הערבות מוכן הוא לגמור ולקנות משום האדם אשר מהימן ליה.

וביאור הדברים בזה אפשר דהא תוכן ההנאה אשר קיבל בגללו הוא דמאמינים לו וסומך הלה עליו ביושרו ובדיבורו דאמת הוא, וא"כ מוכן הוא כביכול להתנהג עמו מדה כנגד מדה דאף דיבורו לחוד יקנה ללא צורך בתוקף מעשה הקנין, והיינו דבעלמא מה דבעינן מעשה קנין היינו דלא סגי לן בדיבור בעלמא לחוד וע"כ בעינן דיגמור דבריו ע"י מעשה קנין, ואולם בדין הרי דלא בעינן דיגמור אמת דבריו ע"י מעשה קנין אלא דכביכול אנן סהדי דדיבורו אמת דע"י הנאה כזו גופא דקבל הוא דסומכים על דבריו. ואמנם באדם חשוב בעינן למימר דהוא קבלת הנאה של חשיבות גדולתו ולא דוקא משום דמהימן ליה אלא חשיבות סתמא וע"כ בעינן לחשוב דהוא קבלת הנאה דשו"פ והוא עומד ממש במקום כסף, ודו"ק.

ואמנם ע"י בריטב"א בב"ב שם דכתב 'ובההיא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה- פי' משעבד נפשיה כאילו קבל המעות ממש לטובתו, עיי"ש. וכן משמע בלשון הרשב"ם דכתב 'ושליחותא דערב קעביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוה, והמבואר בפשיטות דערב מהני דהוי כאילו הוא עצמו קיבל המעות וכ"מ בקצוה"ח בריש סי' קכ"ט עיי"ש. וצ"ב בזה. וע"י בשער משפט סי' קל"ב דערב מהני מדין שליחות. וע"ע בריטב"א ב"מ ע"ג ב' דכ' בקנין ערב מהני אפי' לא פי' בהתחייבותו דבההיא הנאה וכו', וע"ע במחנ"א ריבית סי' י"א דתלה פלוגתא בדברי הראשונים אי ערב הוא בהנאה או בעצם המעות, עיי"ש, [צ"ע בדבריו דבהלכות ערב נקט רק כצד אחד]. ועכ"פ מש"כ לעיל דגמיר בהנאת סמיכותו ולא משום דמקבל הנאה ממנו ממש כבאדם חשוב וכנ"ל אפשר דכן הוא בדעת הטור. ויל"ע בכל זה.

הרב אהרן פוטולסקי כולל עמל התורה

עניינים למעשה לתענית עשרה בטבת – יום הדין על בניין בית המקדש

א. בצום עשרה בטבת יש חומרות שאין בצומות אחרים, כשחל ביום ו' כמו בשנה זו מתענים אף שאין מתענין ומשלימין ביום ו'. כן ידועה שיטת האבודרהם שאם היה חל עשרה בטבת בשבת גם כן היו מתענים, וחמור מתשעה באב שנדחה ליום א'. דבר זה היה שייך בזמן שקידשו על פי הראיה, שקידוש על פי הראיה נמשך דורות רבים לאחר החורבן.

טעם הדבר ביאר החת"ס בדרשותיו, שי' בטבת יום תחילת החורבן, בכל שנה הוא יום הדין אם יבנה הבית ועיקר התענית שלא תגור צרה לעתיד. תענית של למנוע פורענות מותרת בשבת כמו שמצינו גם בתענית חלום.

עיקר התענית אינה הצום אלא התשובה והתפילה, ובשנה שמרגישים בחוש את יחודיות התענית ואת גודל השעה, שהרי מתענים תוך כדי ההכנות לשבת קודש, קל הרבה יותר להתעורר.

ברצוני להתעכב על שתי נקודות המשלימות זו את זו.

חובת כל יחיד להתפלל על הגאולה

ב. חלק מהדין אם יבנה בית המקדש ונגאל במהרה תלוי בהשתוקקות ובתפילות של כל אחד והוא חובה אקרקפתא דגברא של כל יחיד.

כמו שכתב המסילת ישירים בפרק י"ט 'ואם יאמר אדם מי אני ומה אני ספון שאתפלל על הגלות ועל ירושלים וכו', המפני תפילתי יכנסו הגליות ותצמח הישועה? תשובתו בצדו, כאותה ששינוי לפיכך נברא אדם יחידי כדי שכל אחד יאמר בשבילי נברא העולם".

עוד הוסיף המסילת ישירים עניין נוסף 'וכבר נחת רוח הוא לפניו יתברך שיהיו בניו מבקשים ומתפללים על זאת, ואף שלא

ועוד קשה, שמבואר בדבריו ש'חלון' חשיב 'מקום הדלקה', דהא דינא דגמ' הוא שידליק על פתח ביתו ואם היה דר בעליה מניחו בחלון. ומסתבר דאין זה תקנה של ב' מקומות הדלקה ומי שיש לו דלת אינו יוצא יד"ח כשידליק בחלון כי אי"ז מקום הדלקה דידיה [וכן מוכח בדברי השבו"י גופיה, דמשמע דאילו היה זה קרוי חלון היה יוצא יד"ח אפי' שיש לו גם פתח], אלא ע"כ די'ש תקנה אחת והיא להדליק היכן שיש פרסום, ובבית רגיל יש פרסום בפתח ולכן תקנו שידליקו בפתח משום פרסומי ניסא, ומי שדר בעליה שאין לו פתח לרה"ר, הוא יקים את התקנה של פרסומי ניסא בלי צורת התקנה של פתח והיינו בחלון, וחלון זה כל פתח בבית שיש בו פרסומי ניסא לבני רה"ר.

ואף לדעת השבו"י, מסתבר שאין כוונתו שלא יוצא יד"ח אלא רק שאי"ז 'מקום הדלקה', וכמו מי שמדליק למעלה מי' טפחים [לאפוקי מונח מתחת לג"ט או במניח ברה"ר רחוק טפי מטפח מהפתח דבהו אין יוצא יד"ח].

ועוד יש לדון אי כוונתו אף לאותם מרפסות שלנו שחצייים מקורה ומוקף מחיצות, די"ל דזה נותן חשיבות של בית לכל המרפסת.

ועוד, דדעת הגרי"ש גופיה (הו"ד במשנ"ב דרשו) דברחבת הכותל המערבי יש להדליק נרות בברכה, דאע"פ שהוא בלי מחיצות ותקרה, מ"מ מקום קבוע הוא לתפילה, וא"כ כ"ש דמרפסת בית שהיא קבועה בבית חשובה היא חלק מהבית, ודברי השבו"י הם רק על מרפסת אדמה [או לכל היותר מרפסת בקומת קרקע שהיא אולי פחות נחשבת חלק מהבית].

הרב יעקב ישראל פרבר כולל מגדל עוז

אנכי אערבנו

הנה בגמ' בב"ב קע"ג ב' מבואר דבהו"א ילפינן דין ערב מקרא זה ד'אנכי אערבנו' ולמסקנא ילפינן מסברא ד'בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה'. וברש"י בגיטין נ' א' בד"ה 'כיון דדיניה מדאורייתא בעידי'ת כתב 'וערב משעבד מה"ת דכתיב אנכי אערבנו. וע"י במחנ"א (בהלכות ערב, וע"י בהלכות רבית סי' י"א) דביאר דאף למסקנא עיקרא דמלתא ילפינן מיהודה דאנכי אערבנו ומה דילפינן מסברא דגמר ומשעבד נפשיה היינו דלא יהא אסמכתא.

ומשום דין ערב, חוץ ממה דיכול הוא להשתעבד מצינו דאפשר ליצור בכך קנין, ואשה מתקדשת בכך כמבואר בקידושין ז' א'. וכן כתב הטור [חו"מ סימן ק"צ סעי' ג'] 'אמר המוכר ללוקח תן הכסף לפלוני וקנה לך קרקע וכו' קנה' והוא מסוגי' דקידושין ז' א' דמהני מדין ערב. ויעו"ש ברש"י דכ' מדין ערב 'ממה שמצינו בתורה שהערב משעבד למלוה אנו יכולין ללמוד', [ולפ"י ר' משמע ברש"י דאף למסקנא ילפינן מקרא דאנכי אערבנו אלא דמסברא ידעינן דאינו אסמכתא וכדברי המחנ"א הנ"ל].

ומלשון הטור משמע דקונה בהנאה דמקבל המוכר ממה דמהימן ליה והיינו דבמקום ממון מקבל הנאה שוה ממון. והנה בטור שם בהמשך הסימן בדין אדם חשוב כתב טעמא דמלתא 'שהמוכר נהנה במה שהלוקח מקבל ממנו מתנה קנה שאותה שאותה הנאה חשובה כאילו קיבל ממנו פרוטה, עיי"ש. ולכא'ו יל"ע אמאי לא כתב כן הטור לפנ"כ בדין בדין ערב, דלכא'ו גבי ערב כן הוא דהיינו דמקבל הנאה דכביכול אדם חשוב הוא [היינו דבההוא דקא מהימן ליה] דאף בזה הוי כאילו המוכר מקבל הנאה שוה פרוטה.

וכן יל"ע בלשון הגמ' בקידושין דגבי קנין ערב לשון הגמ' 'ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעבד נפשיה וכו', ואילו בהמשך שמעתין התם לגבי קנין דאדם חשוב לשון הגמ' 'דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה'. ומשמע דבערב היינו דקונה אע"ג דלא מטי הנאה לידיה, ואילו באדם חשוב הוא בההיא מתנה דמקבל מתנה מיניה גמרה ומקניא וכו'.

שבא אדם כי השכינה מקדימה לבוא. כך שבאמת בשעת ההכנה לתפילה הוא כבר לפני השכינה.

כשנעמיק מה פירוש המושג שכינה נראה ששני עניינים אלו שכתב הרמב"ם משלימים זה את זה.

ד. הרב וולבא ביאר את שכשמשמששים במושג "שכינה" - זוהי שמירה והרגשה מיוחדת מעל, והרגשה ברורה ודאית בלב מנוכחותו יתברך [עלי שור לגר"ש וולבא חלק א' עמ' רנ"ו, ובקובץ שיחותיו באמונתו יחיה עמ' ק"ז]. כנראה שורש דבריו מספר נפש החיים שער ב' בהגהה בסוף פרק י"ז, שעניין הקביעות דירה הוא עבור ישראל לקבל שפע תורה קדושה ויראה כמו שהביא בראש דבריו על ירושלים עי"ש].

אם כן כיון ששכינה מקדימה לבוא וההשפעה שלה היא ודאות באמונה, נקל על האדם בשעה זו להתנתק מהמחשבות הטבעיות ולהתחבר למחשבות נכונות ולהסתכלות נכונה על החיים של האדם המאמין.

מכח קדושה זו גם קל יותר לקיים את ההלכה "צריך שיתן עיניו למטה וליבו למעלה" (ברכות כ"ה ב') שביאר רבינו יונה שם "ויסיר מעל ליבו כל תענוגי העולם הזה וכל הנאות הגוף".

מעלה זו יש רק כשהוא שווה ומכוון ליבו במקום שבו התפילה, ולא שמכוון דעתו במקום אחר ואז הולך אל מקום התפילה.

ה. אחר שסידר את מחשבותיו יכול לכוון ולצייר לעצמו שהוא עומד לפני השכינה ממש. אמר על זה הרב וולבא "לא כמו שחושבים שצריכים לחפש ולהרגיש שהקב"ה נמצא לפנינו אלא עלינו להעמיד את עצמינו לפניו" (באמונתו יחיה עמ' ק"ח עי"ש ראיותיו). כוונתו שעיקר העבודה וההתבוננות היא לא בלחשוב על המציאות ששכינה כנגדו אלא שאני בא ועומד לפני ה' המשמעות של זה ואיך צריך לנהוג.

ו. עניין ההכנות האלו לתפילה אינו קל וצריך להתגבר על מספר מידות ורגשות שמפריעות לזה, אך מי שישקיע בכך, מלבד התועלת לעבודת התפילה, יקנה לעצמו מעלות גדולות באמונה וביטחון מידות טובות וגם תכונות נפשיות יקרות שפותחות שערי הצלחה בגשמיות וברוחניות.

[גם המתנה בלא שום הכנה יש בה כבוד לתפילה, שמתעכב עבור המצווה ושכרו רב מאוד כמבואר ברכות ו' א'].]

ז. סיפור מחזק בעניין של להקדים לבוא לתפילה שקרה לאחרונה. לפני כשבועיים נסתלק לישיבה של מעלה דודי הרב יעקב קליינר זצ"ל ובין שאר השבחים שנאמרו עליו הספדים שבלווייה שיבחוהו שהיה מקפיד כל בוקר להגיע זמן רב קודם התפילה מראשוני העשרה ראשונים, ושהיה מקפיד מאוד כל ימיו על תפילה במניין, גם בזמני חולי ויסורים ובאופן שדרש ממנו מאמץ רב. בלווייה נכח בחור מישיבה קטנה שהיה קבוע הולך לתפילת שחרית בישיבה יחד עם מספר חברים והיו מגיעים שתי דקות לפני ברכו. בהספדים הוא התעורר וקיבל על עצמו להקדים לבוא כל יום 10 דקות מוקדם יותר. בכל יום הוא היה רגיל לעבור בכניסה לירושלים בשעה 7:35, למחרת הוא הוא עבר שם בשעה 7:25, באותו היום בשעה 7:35 היה שם פיגוע הירי הנורא. החברים שלו היו במקום הפיגוע ונכנסו לחדרות גדולות, אך הוא ניצל בזכות קבלתו להקדים לבוא לתפילה.

תמצית הדברים

ח. אחד העניינים שאנחנו צריכים להתאמן בו קודם הגאולה כהכנה לעבודת בית המקדש הוא לדעת לעמוד נכון לפני השכינה מתוך הרגשה של קרבת אלוקים.

כאשר האדם מתכוון מגיע שלב אחר שלב לדרגה שהוא מרגיש שהוא עומד לפני השכינה, מתוך קרבת אלוקים זו קל לאדם להגיע לידי כך שהוא יצטער וישתוקק, על כבודו של הקדוש ברוך הוא ועל כבודו של ישראל וגאולתו, שאי אפשר לכבוד העליון להתרבות אלא בגאולתו של ישראל וברבוי כבודם, על

תעשה בקשתם מפני שלא הגיע הזמן או מאיזה טעם שיהיה, הנה הם עשו את שלהם והקדוש ברוך הוא שמח בזה".

המסילת ישרים מביא חמשה פסוקים ללמד שחייבים אנחנו בזה ושאין לנו ליפטר מפני מיעוט כחננו, כי על כיוצא בזה שנינו "לא עליך המלאכה לגמור ואי אתה בן חורין ליבטל הימנה".

בנעורי ראיתי בחור משוחח עם מו"ר הגרמ"י לפקוביץ' זצוק"ל ומחייך מהפתעה מדבר שאמר לו מו"ר. מיד לאחר מכן סיפר לי שאמר לו שתמיד מפריעים לו מהשמים לכוון בשמונה עשרה בברכות "תקע בשופר" "בונה ירושלים" ו"את צמח דוד". כנראה סיפר לו את זה כדי ללמדו על גודל התועלת שיכולה להיות מכוונה בברכות אלו.

בדברי התנא דבי אליהו שהביא וביאר שם המסילת ישרים מבואר, שיש להתפלל, להצטער על העבר ולהשתוקק לעתיד על כמה דברים, על כבודו של הקדוש ברוך הוא ועל כבודו של ישראל וגאולתו, שאי אפשר לכבוד העליון להתרבות אלא בגאולתו של ישראל וברבוי כבודם, על כבוד ירושלים ועל כבוד בית המקדש ועל הישועה שתצמח בקרוב ועל כינוס גליות.

לשהות קודם התפילה - דרך להתקרב לשכינה

ג. עניין נוסף שעוררו עליו גדולי ישראל הוא להיות מוכנים לעולם עם בית המקדש, ויש עניינים רבים בזה. אחד הפרטים שעוררו עליו זה לדעת איך להתנהג עם קדושה. כי מי שלא יודע איך מתנהגים בבית מקדש מעט ובעבודת התפילה, יקשה עליו לנהוג כראוי בבית המקדש ובעבודת הקרבנות.

חסידים הראשונים היו שוהים שעה שלימה כהכנה לתפילה, אך כל אחד מישראל גם מחוייב לשהות מעט קודם התפילה, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות תפילה ד' ט"ז " כיצד היא הכונה. שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה. לפיכך צריך לישב מעט קדם התפילה כדי לכוון את לבו ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים ולא יעשה תפלתו כמי שהיה נושא משאוי ומשליכו והולך לו. לפיכך צריך לישב מעט אחר התפילה ואחר כך יפטר. חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קדם תפלה ושעה אחת לאחר תפלה ומאריכין בתפלה שעה" (וכן פסק בשו"ע סי' צ"ג א').

בדברי הרמב"ם מבואר שיש שני עניינים בכוונה שלצורכה שוהים קודם התפילה "שיפנה את לבו מכל המחשבות" "ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה".

לפנות ליבו מכל המחשבות אין פירושו רק להרגע מהמולת העולם וטרדותיו כי אף בהמתנה ממושכת ותרגילי הרפיה לא יסתלקו המחשבות הזרות בעת התפילה. אלא עניינו שינוי ההסתכלות של האדם, לנטות מפשוטם של החיים אל עומקם של החיים, להעמיד את עצמו על חיי אמונה וביטחון, על אמיתיות החיים הנכסית על ידי השיטחיות וכמה מהמידות הרעות. להשיב אל הלב שהשתדלות התפילה היא ההשתדלות העיקרית שנמסרה לאדם. לסור מהרגשות שהאדם הוא בעל הכוחות ומקור העצות "כוחו ועוצם מוחו עשה לו את הכסף הזה".

לא מספיק להתרכז במחשבות נכונות וישרות כאמצעי להסיח דעת מהמחשבות המוטעות, כי אלו ינסו כל הזמן לחזור שוב ושוב, אלא להתרומם לשנות את ההסתכלות, להתעמק באמונה ביטחון ומשמעות התפילה ואלו מבטלות מיסודן את המחשבות המוטעות למשך זמן התפילה.

"ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה", יש להעיר שאמנם בתפילה האדם עומד ממש לפני השכינה, אך כאן מדובר שהאדם עומד לפני התפילה ומכוון ליבו א"כ איך יראה שכאילו הוא עומד לפני השכינה. אפשר לדחוק שהכוונה שמצייר לעצמו דמיון כלפי העתיד, אבל באמת בשעת הדמיון עדיין אין שכינה כנגדו. אך לאמיתו של דבר מבואר שהשכינה מקדימה לבוא עוד קודם שבא המתפלל הראשון, לכן כתב המשנ"ב (קנ"א ס"ק כ"ז) שנהגו להדליק את הנירות של בית הכנסת קודם

כבוד ירושלים ועל כבוד בית המקדש ועל הישועה שתצמח בקרוב ועל כינוס גליות.

לפנינו שבוע עד עשרה בטבת, שבוע שעבודתו לקחת את החיזוק של חנוכה, את השמחה בחנוכה המשכן וחינוך המקדש, להעמיק את הרצון לגאולה ולבניין בית המקדש, לקחת את ההודאה על נס פך השמן בהדלקת המנורה לרצון שנוכה שוב להדלקת המנורה. מזה נתעורר לתפילה כראוי ולתשובה שנוכה לכתובה וחתומה טובה בעשרה בטבת.

יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו.

הרב משה אופיר כולל הלכה למשה

הערה בריש מסכת עירובין

בענין שיעור פתח אם מסבא הוא או מילפוטא

איתא במשנה בעירובין בדף ב'. מבי וכו' והרחב מעשר אמות ימעט

וכתב רש"י בד"ה והרחב מעשר אמות ימעט. דזהו שיעור רוחב סתם פתחים וטפי מהכי לא מיקרי פתח אלא פרצה ואנן בעינן פתח וכו'. משמע מדברי רש"י דמסבא ידעינן דפתח הרחב מ' אמות מיקרי פירצה ולא פתח, וכן מסבא ידעינן דעד ' אמות חשיב פתח כיון דזהו שיעור רוחב סתם פתחים.

ויש לעיין, דלדעת רב יהודה אמר רב בגמ' נראה דמן הדין לא ידעינן כלל מהו שיעור פתח, דהיינו שכל פתח אין לו שם פתח א"כ איכא מקור לומר דחשיב פתח, וילפינן [לפי רבנן] מפתחו של היכל דעד ' אמה חשיב פתח ותו לא.

נמצא שלדעת רב לגבי גובה כ' אמה לא ידעינן שנחשב פתח רק מפני שמצינו בהיכל שהיה גובהו כ' אמה והיה נקרא פתח, ויותר מכ' אמה הדין לסבא שבלי מקור לא נחשב פתח.

ואילו מדברי רש"י משמע דלגבי רוחב הפתח מסבא ידעינן שחשיב פתח עד רוחב ' אמות כיון שזהו שיעור של סתם פתחים, ואטו נימא שדברי רש"י במתני' דלא כרב אזלי, אלא לפי סוגיית הגמ' בדף ג'. דלא ילפינן מהיכל, אלא מסבא אמרו רבנן מהו שיעור פתח, דהיינו עד רוחב ' אמות, ומסבא אמרו רבנן דמעל כ' אמה לא מינכר הקורה, וצ"ע. (ואולי באמת דברי רש"י דלא כרב, דלרב לא אמרי' מסבא דפתח הרחב עד ' אמות חשיב פתח אלא מילפוטא דהא כבר כתב רש"י בסד"ה מבי דקורה ולחי משום היכרא, ולרב נראה בפשטות דמשום עשיית פתח נגעו בה, וכדכתבו הרשב"א והריטב"א ודוחק, ועיין).

אלא נראה מדברי רש"י, דאף רב יליף מהיכל רק לענין גובה הפתח, דלגבי זה לא ידעינן מה נחשב פתח ומה לא, אבל לגבי רוחב הפתח ידעינן מסבא דעד ' אמות חשיב פתח דזהו רוחב סתם פתחים וטפי נחשב פירצה, ועיין.

אולם יש לעיין, דהא מתבאר בגמ' וברש"י בריש דף ב': דהקשו שנילף מפתח שער החצר, דעד כ' אמה מיקרי פתח, הרי משמע דאף לענין רוחב יליף רב מילפוטא דהיינו מההיכל שרוחבו ' אמות, ועל כך הקשו בגמ' שנילף מפתח החצר דרוחבו כ' אמה, ואילו בדברי רש"י במתני' הנ"ל מתבאר (ומשמע דדבריו אף לרב אזלי וכו'ל), דלענין רוחב הפתח ילפינן מסבא דעד ' אמות והי פתח וטפי הוי פירצה, וצ"ע.

ונראה דצ"ל בישוב דברי רש"י, דעד ' אמה רוחב מסבא ידעינן דחשיב פתח, וטפי מ' אמה מסבא אמרי' דחשיב פירצה לולי מקור שנחשב פתח, ולכן הקשו בגמ' דאיכא מקור מחצר דחשיב פתח נגד הסבא האומרת שהוי פירצה, ונמצא שרש"י כתב רק לענין עד ' אמות רוחב דמסבא הוי פתח, דזהו שיעור סתם פתחים (וכך נראה ברש"י בסוכה בדף ג': בד"ה ור"ח אמר, דזהו שיעור סתם פתחים, יעוי"ש בדבריו, ויש לעיין אם מי שיש לו פתח בחצר טפי מ' אמות אם זכאי לקבל ד"א בחצר, או דלמא כיון שיש לזה שם פירצה לא חידשו שיהא בכה"ג זכות בחצר, אולם מאידך נראה שמכניסים ומוציאים סחורה דרך שם, וא"כ מ"ט שלא יזכה בכה"ג בד"א בחצר, ויעויין בשו"ת השב"א ח"א

סימן תקפ"ה וסימן אלף ק"ג, דמשמע שפתח רחב מ' אמות אין לו ד"א בצר א"כ יש לו צורת הפתח דמחשיבתו לפתח דלא כרב שס"ל שלא מהני, נראה בדבריו דבעינן לשם פתח) אבל טפי מ' אמות לא ידעינן אי נחשב פתח, ובפשטות לולי מקור אמרי' שהוי פירצה, ועיין.

ויעויין בחזו"א בסימן קי"א אות ה' בסופו, שביאר את דברי התוס' בדף ב': בד"ה אלא מעתה, שכתבו, דלא שייך נמי למיפרך דליבעי צורת הפתח דצורת הפתח לא הוי אלא משום נוי בעלמא, דאין כונתם דמשו"ה אין למילף מההיכל דבעי צורת הפתח כיון שלא נעשה בשביל פתח אלא לנוי, דלא גרע כנעשה לשם נוי, ושפיר מהני משום צורת הפתח, וא"כ עדיין נימא דפתח רחב ' אמות בעי צורת הפתח.

אלא עיקר כוונת התוס' דעד ' אמה קים להו לחזו"ל מסבא דמיקרי פתח אף בלא צורת הפתח, וילפינן מהיכל דטפי לא חשיב פתח שהרי לא הרחיבו את ההיכל יותר מ' אמות, מבואר בדבריו כדכתבו לעיל בדברי רש"י, דאף לדעת רב עד ' אמות מסבא חשיב פתח, וטפי מ' אמות דיינינן דנחשב פירצה לולי לפותא דנחשב פתח, ועיין.

ויעויין במהרש"א על דברי התוס', בד"ה ואיבעית אימא בא"ד בד"ה וא"ת וכו', ואם נימא דאזיל עם דברי החזו"א, צ"ל דגם כוונתו בביאור דברי התוס', דעד ' אמות חשיב פתח משום סבא, וא"כ הטעם שעשו צורת הפתח להיכל אף שנחשב פתח עד ' אמות מסבא, דמשום נוי עשו לו (ואין כוונת המהרש"א דרק עד ' אמות צוה"פ הוי נוי, אלא שטפי מ' אמות אפש"ל שנחב פתח רק משום צוה"פ ובלא זה א"א למילף דחשיב פתח, משא"כ עד ' אמות נחשב פתח מסבא, ולפיכך אמרי' שהצורת הפתח נעשה משום נוי).

ועוד צ"ל בדברי המהרש"א שם (אם לא פליג על החזו"א), דעד כ' אמה מסבא נחשב פתח, ולפיכך א"א לומר דבעינן בפתח כ' אמה אמלתרא כמו בהיכל דהו"ל אמלתרא, כיון דהתם הוי משום נוי, ואם נפרש גם בדברי המהרש"א האלו על דרך החזו"א, נמצא שמסבא אמרי' שנחשב פתח עד כ' אמה, ולפיכך פשוט שנחשב פתח אף בלי אמלתרא, ובהיכל עשו אמלתרא משום נוי ואין למילף מהתם להצריך אמלתרא לפתח, דעד גובה כ' אמה חשיב פתח (אף בלי צוה"פ) מסבא.

ולפי המתבאר נמצא דכשרב יליף לענין גובה מהיכל שגובה כ' חשיב פתח, לא אתא למילף שעד גובה כ' נחשב פתח, דזה ידעינן מסבא דעד גובה כ' חשיב פתח, אלא אתא רב לומר דמבי גובה יותר מכ' אמה ימעט כדאמרו חכמים, מפני שלמדוה מהיכל דהיה גובהו כ' אמה ומיקרי פתח דמקדש איקרי משכן וכמבואר בגמ', ולא עשו אותו יותר מכ' אמה, ש"מ שטפי מהכי לא מיקרי פתח (ויעויין בתוס' בדף ב': בד"ה אלא מעתה בסוף דבריהם).

ולפי' כשהקשו בגמ' דליבעי דלתות כהיכל, כלומר שנימא שפתח עד כ' אמה לא חשיב פתח א"כ יש לו דלתות, ותירצו שדלתות היכל לצניעותא בעלמא נעשו, צ"ל נמי שהפשט הוא, דידיעין מסבא דפתח עד כ' חשיב פתח ולא פירצה, ואין לזה סתירה מההיכל שהרי היה נמי גובה פתחו כ' אמה, ואין לומר, מ"ט היה לו דלתות, דעשו כן מפני צניעותא, אבל איכא שם פתח גם בלי דלתות, עד כ' אמה.

וכן מתבאר בפירוש בדברי החזו"א בסימן קי"ב סע"ק ב' יעוי"ש בדבריו, וביאר נמי דמהיכל ילפינן דטפי לא מיקרי פתח אלא דמסבא ידעינן דעד כ' אמה מיקרי פתח. [ומש"כ החזו"א שם בתוך דבריו דמסבא עד ' אמות חשיב עדיין פתח, קצ"ע דלגבי דלתות לא איירי בגמ' לענין רוחב ' אמות אלא לענין גובה כ' אמה, וצ"ע], יעוי"ש בדבריו.

אולם צע"ק, דלפי ההו"א בדברי רב דאף ר' יהודה יליף מאולם דפתח מיקרי עד מ' אמה כפתח האולם, גם היה אפשר להקשות על דבריו דליבעי דלתות, דהיינו שנימא שלא חשיב פתח במ'

אמה רק מפני שיש לו גם דלתות, ועל כך היו מתרצים דלתות דאולם לצניעות נעשו.

ולפי המתבאר נמצא שהיה כוונת הגמ' מסברא נחשב פתח עד מ' אמה אף בלי דלתות, ומה שעשו דלתות באולם רק משום צניעותא.

ונמצא דבר תימה, דלפי רבנן, מסברא נחשב פתח עד כ' אמה, (ומהיכל ילפינן שטפי מ' אמה לא חשיב פתח מדלא הגביהו אותו כמו האולם), ואילו לפי ר' יהודה מסברא נחשב פתח עד מ' אמה (ומאולם ילפינן דיותר ממ' אמה לא נחשב פתח, מדלא עשו את פתחו גבוה טפח), וצ"ע.

יותר צ"ע, דלדעת ר' יהודה אפשר להקשות איך אפשר למילף מאולם דטפי ממ' אמה לא חשיב פתח, דאם נחשב פתח טפי ממ' אמה היה לעשות האולם גבוה טפי, התינח לפי רבנן אפשר להוכיח מהיכל דטפי מ' אמה לא חשיב פתח מדלא השוו אותו לאולם וכדכתבו התוס' בד"ה אלא מעתה בלשונם לגבי קושית הגמ' שלא תועיל צוה"פ לפתח רחב מ' אמות, אבל לפי ר' יהודה דילף מאולם (לפי "ההוא" בדברי רב, וכדאר"ח דמתני' אטעיתיה), צ"ב דלאיזה שיעור היה צריך להגביה פתח האולם אם פתח נחשב גם יותר ממ' אמה, והרי לא מצינו שיעור גדול טפי מפתחו של אולם שנימא שהיה להשוות אליו את פתח האולם, וצ"ע.

ונמצא לפי המתבאר בדברי רש"י ותוס' (וכמבואר בחזו"א וזו נמי כוונת המהרש"א וכו"ל), רב סבר דילפינן מהיכל (לרבנן) שטפי מ' אמה לא חשיב פתח, אבל עד גובה כ' אמה מסברא הוי פתח, ולענין רוחבו של פתח נמי אמר' דחשיב פתח מסברא עד י' אמות וטפי מ' אמות ילפינן מהיכל שלא נחשב פתח (מדלא עשו את ההיכל רחב וגבוה טפי כמו האולם).

אלא דיכול להיות דבהו"א ידעינן טפי את זה שרוחב הפתח נחשב פתח עד י' אמות, יותר ממה שידעינן מסברא דעד גובה כ' אמה חשיב פתח, שהרי הקשו דליבעי דלתות לגובה כ' אמה ובלא זה נימא שלא חשיב פתח (ויעויין בחזו"א בסימן קי"ב סעי"ק ב' הני"ל, שכתב, דבס"ד סברו דלא הקילו חכמים אלא במה שמצאו לה סמך מה"ת דמיקרי פתח, כלומר דלא ידעינן מסברא, שנחשב פתח עד כ' אמה בלי דלתות, או שבס"ד לא רצו לסמוך על הסברא גרידא).

ועוד שרש"י כתב את דבריו על רוחב י' אמות ולא על גובה כ', משמע שזה ידעינן יותר מסברא דעד רוחב י' אמות חשיב פתח, אף שלפי האמת נתבאר שגם עד גובה כ' אמה חשיב פתח מסברא, והבן. (ויעויין עוד ברשב"א בדף ב': בד"ה ואיבעית אימא בה שביאר בדברי רש"י שנראין לו עיקר).

הרב יוסף גיטר כולל רצופות

ממצוא הפציץ [חלק ב']

במקור הדין של ממצוא הפציץ ודבר דבר

הנה בפסוק כתוב שני איסורים "ממצוא הפציץ", "ודבר דבר". ויש לעיין מה החילוק ביניהם. וברש"י כתב שדבר דבר בא לאסור מקח וממכר וחשבונות. ותוס' הק' הרי זה כבר נלמד

מ"ממצוא הפציץ"? ובתוס' ועוד ראשונים כתבו שזה בא לאסור דברי חולין בשבת. והנה בטור כתב וז"ל (סימן שז א) "ודבר דבר דרשו חכמי" שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול הלכך אסור לומר דבר פלוני אעשה למחר או סחורה פלוני אקנה למחר" עכ"ל. וביאר בשו"ע הרב¹² שכוונת הטור לומר שהחילוק בין דבר דבר ל"ממצוא הפציץ" הוא - שממצוא הפציץ זה לעסוק בחפציו באופן שע"י הדיבור הוא מוצא את הפציו, כמו שישכור פועלים בשבת, או יבדוק את שדהו מה היא צריכה וכדו', אבל סתם לדבר על מלאכות שאסורים באיסורי שבת זה נלמד מממצוא הפציץ ודו"ק.

חקירה בטעם הדין של ממצוא הפציץ, ודין חפצי שמים

הנה יש לעיין מה שורש הדין שאסור לדבר בחפציו האסורים בשבת?, ואפשר לבאר בשני אנפי. א. שכמו שאסור לעשות דברים האסורים גם לדבר עליהם יש בזה סרך של העשייה האסורה (או שזה כעין גזירה שיבוא לעשות כן כמו שכתב הרמ' על מוקצה), ב. שזה בזוי דשבת וחוסר מנוחת שבת - מה "שעוסק בחפציו" בשבת, אולם רק חפציו האסורים נחשבים חפציו ומלאכתו, ולא המותרים.

ואיתא בגמ' שהמקור של לעסוק בחפציו הוא ממה שכתוב "ממצוא הפציץ" וא"כ הגמ' אומרת שדורשים "חפציץ אסורים וחפצי שמים מותרים"¹³. ויש לעיין מה יסוד הדין שחפצי שמים מותרים הרי סוף סוף עוסק בחפציו האסורים בשבת? ואפשר לבאר בשני אנפי. א. הכוונה **שלצורך** שמים הותר האיסור של לעסוק בחפציו שלא אסור כל שיש בדבריו "הכשר מצווה" (או שנאמר באופ"א קצת שלצורך שמים זה סיבה מספקת להתעסק בחפציו בשבת, ואין זה ביזוי שבת שסתם עוסק בחפציו). ב. שכל האיסור הוא מה "שעוסק בחפציו הגשמיים" אבל חפצי מצווה אפי' האסורים, אין זה חפציו (או שנאמר בדרך הפלגה שזה כמו שעוסק בצרכי אחר [שמים]).

ונראה שנחלקו בזה האחרונים. שהשו"ע העתיק את הדין לחפצי שמים מותרים רק על הדין שאסור לחשבן בעסקיו וכו' (בסימן שו) ולזה כתב שלחפצי שמים מותר. ובסימן ש"ז כתב השו"ע שאסור לומר דבר פלוני אעשה למחר. והמג"א מביא בשם ספר חסידים שאפי' לדבר מצווה אסור¹⁴. ולכאורה צ"ע הרי לגבי לעסוק בחפציו הרי חפצי שמים מותר? וכתבו התוספת שבת והאליה רבה בדעתו שגם חפצי שמים ההיתר הוא רק לחשבן **לצורך** מצווה, אבל סתם לספר מה שלא לצורך אסור.¹⁵ ולכאורה נראה שסבר כנ"ל שכל ההיתר הוא רק שבדיבורו עצמו יש מצווה, שהינו שכיוון שמצווה לדבר בזה אין איסור, אבל לספר על מה שהולך לעשות למחר מצווה "בדרך סיפור" אין בזה מצווה כלל, [אולם מסתבר שאם מדבר ע"י כדי לחזק בדיבורו את רצונו לעשות את המצווה, מותר]. אולם המשנ"ב מביא בשם האחרונים (אליהו רבה ופמ"ג וברכי יוסף) שחולקים ע"ז וסוברים שמותר לומר שאעשה למחר, וכנראה הם סוברים שעצם הדיבור הוא התר גמור, שסוף סוף זה לא חפציו.

¹² וז"ל (או"ח סימן שז) ודבר דבר דרשו חכמים שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול שלא יאמר דבר פלוני אעשה למחר, ואפילו דבר שאינו אסור לעשותו בשבת עצמה אלא מדברי סופרים כגון שכירות ומקח וממכר וכיוצא בהם, ואע"פ שאין דיבור זה שבשבת מועיל לו כלום לעשייה שיעשה למחר ואינו דומה לאומר לחברו שיעשה לו למחר שאמירה זו מועלת לעשייה שלמחר שע"י אמירה זו עושה חבירו למחר ונמצא שהוא מוצא חפציו בשבת ע"י אמירה זו שאומר לחבירו ואסור משום ממצוא חפציץ (ודבר דבר) משא"כ כשאומר על עצמו שיעשה דבר פלוני למחר אין לאסור משום ממצוא חפציץ שאינו מוצא חפציו ע"י אמירה זו שאף אם לא היה אומר כן בשבת היה יכול לעשות כן למחר אעפ"כ אסור משום ודבר דבר שלא יהא דיבורו בשבת כדיבורו בחול עכ"ל.

¹³ וז"ל הגמ' שם "ודיבור מי אסיר? והא רב חסדא ורב המנונא דאמרי תרויהו חשבונות של מצוה מותר לחשבן בשבת. וא"ר אלעזר פוסקים צדקה לעניים בשבת. וא"ר יעקב בר אידי אמר רבי יוחנן מפקחין פיקוח נפש ופיקוח רבים בשבת, והולכין לבתי כנסיות לפקח על עסקי רבים בשבת. וא"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן הולכין לטריטאות ולקרקסאות ולבסילקאות לפקח על עסקי רבים בשבת, ותנא דבי מנשה משדכין על התינוקות ליארס בשבת ועל התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות? אמר קרא ממצוא חפציץ ודבר דבר חפציץ אסורים חפצי שמים מותרין" עכ"ל.

¹⁴ וז"ל אעשה למחר. ואפי' דבר מצוה (ס"ח רס"ו) עכ"ל.
¹⁵ ולכאורה אפשר להוסיף עוד בביאור דברי המג"א, לפי מה שכתב בשו"ע הרב הנ"ל. נמצא שבאמת ההיתר של חפצי שמים נאמר רק בחפציץ אבל בדבר דבר אין התר (אולם סברת הדברים הוא כמו שנתבאר למעלה שרק אם יש צורך למצווה מותר ודו"ק היטיב).

אולם יש לציין שבמשנ"ב כתוב בשם ספר תוספת שבת (בדעת המג"א) שההיתר הוא רק שיש צורך בדיבורו "היום"¹⁶, ויש לעיין מה מתכוון "צורך היום", ואם נפרש שהכוונה שזה צורך שבת, זה אינו שהרי צורך שמים המוזכר בגמ' אינו צורך שבת? והיה נראה שכוונתו שיש צורך של המצווה שמוטלת עליו היום, וכמו צדקה וצרכי רבים, וגם לשדך התינוקת זה מוטל עליו גם היום, אבל דבר שלא מוטל עליו היום אסור. ונראה מדבריו שגם אם מדבר דבר של צורך מצווה אבל לא קשור להיום אסור. וכ"כ באור זרוע. אולם קשה ע"ז שכתב המשנ"ב "ואם מתיירא שיתרשל בדבר אז לכו"ע שרי לזרוזי נפשיה דאמירה לגביה הוי כנדר" עכ"ל. וצ"ב היכן זה צורך היום?¹⁷ וכנראה משום שעכשיו יש לו התעוררות לדבר, נחשב שיש לו צורך היום ונראה שהיה אם עכשיו יש לו זמן רגוע לדבר ע"ז או שעכשיו פוגש את האדם שצריך לדבר איתו, ואולי יש לדחות את הדיוק מהמשנ"ב שצ"ל שכל דיבור לצורך מצווה ממש נחשב שיש לו צורך בדיבור היום- כיוון שמצווה הבאה לידך אל תחמיצנה, וכל דברי האחרונים אינם אלא לאסור אם סתם מדבר על האיסורים שיעשה למחר לצורך מצווה, או שכבר גמור עצמו לעשות את המצווה ורק מדבר כל מיני דברים ע"ז, אולם אם מתכנן עכשיו מצווה- כיוון שיש את הסברא של "אל תחמיצנה" מותר בכל גווני, וכן נראה מדברי התוספת שבת (מקור דברי המשנ"ב) והשו"ע הרב¹⁸. וכן נראה ממה שהוכיח הפמ"ג מהגמ' בכתובות שמוותר לחשבן צרכי סעודת מצווה לממחר והק' הפמ"ג הרי זה לא צורך היום? ותירץ התהלה לדוד שכל צורך מצווה מותר. וכן סתימת המשנ"ב שלצורך סעודת צווה מותר וכנ"ל¹⁹ ויש לעיין.

ולמעשה בעצם הנידון המשנ"ב יותר נוטה להקל בזה, אלא שכתב "ומ"מ נכון לכתחילה להחמיר כשאין צורך לזה בדבור היום" עכ"ל.

מה נחשב חפצי שמים?

יש לעיין מה נחשב חפצי שמים שיהיה מותר לדבר על לזה? ומה שמצאנו בש"ס זה כמה סוגים של מצווה א. צדקה. ב. צרכי רבים. ג. פיקוח נפש (לכאורה הכוונה כל רפואה) ד. על התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות. ה. סעודת מצווה (לכאורה זה כולל את כל סעודת המצווה סיום, ברית, פדיון, נישואין. ולכאורה גם סעודת שבת).

וראיתי בספר בנין שלמה (להגאון רבי שלמה הכהן מוילנא זצ"ל בעל החשק שלמה) בח"ב תשובה יח [מהודרה החדשה] דברים מחודשים. דכתב שם שאם מיעץ לאדם ליסוע לצורך פרנסת בני ביתו נחשב צרכי מצווה. ואם נוסע להרויח תלוי במחלוקת בגמ' במו"ק האם גם להרווחה נחשב צרכי מצווה. עכ"ד והוא לכאורה תימה גדול כיוון שכאן וודאי שלעסוק בחפציו גם לצורך פרנסה זה בכלל האיסור, ורק דברים שהם חפצי שמים בעצם מותר. ואינו דומה לנסיעה לחו"ל שהחשיבו כל קצת מצווה לצרכי מצווה. וה' יאיר עיני בכוונת דבריו הק'. אולם להלכה נראה ודי שאין לסמוך ע"ז וכן נראה משאר הפוסקים שלא התירו הטר זה.

ויש לעיין אם אומר את הכלי הזה אני יגעיל מחר ("הגעלת כלים") האם שרי? שלכאורה אינו אלא הכשר מצווה? ועוד יש לעיין אם אומר אני ישחוט את הבהמה הזאת? וצ"ע. ונראה שאם אומר אני יפריש תרומ' שרי שזה צורך מצווה.

דינים העולים (אין לסמוך למעשה)

חפצי שמים מותר לדבר. ואם יש צורך בדיבור היום מותר ואם לא יש לכתחילה להחמיר בזה (אולם אין למחות ביד המיקל).

¹⁶ וז"ל המשנ"ב. "אעשה למחר. יש שכתבו דאפילו דבר מצוה כגון כתיבת ס"ת וכה"ג אסור לומר אעשה למחר, אבל בא"ר וכן במאמר מודכי וברכי יוסף חולקים עליהם וסוברים דכל לדבר מצוה שרי ומ"מ נכון לכתחילה להחמיר כשאין צורך לזה בדבור היום [עיין בתו"ש], ואם מתיירא שיתרשל בדבר אז לכו"ע שרי לחוזה נפשיה דאמירה לגביה הוי כנדר [שם בתו"ש] עכ"ל.

¹⁷ ואולי מה כתב צורך היום לאו דווקא, אלא הכוונה שיש בזה צורך מצווה ולא מספר סיפורים למחר ודוחק.

¹⁸ וז"ל השו"ע הרב "אפילו לומר מצווה פלונית אעשה למחר אסור אם הוא מצווה שאסור לעשותה בשבת ולא אמרו שחפצי שמים מותר לדבר בהם בשבת אלא כשיש צורך למצווה בדיבור זה אבל כאן אין אמירתו מועלת כלום לעשייה שלמחר. עכ"ל.

¹⁹ ובמשנ"ב דרשו ציינו את זה כאילו המשנ"ב שם סתם להקל. אולם לדברינו זה אינו. (זה המקום לציין דבר פשוט שקצת נשכח במנינו שאין לראות את המשנ"ב דרשו כהוראה למעשה אלא כמראי מקומות וז"פ).

הרב מנרל המניק כולל הליכות משה

מכשול שמיעוי במי ששומע קידוש בבהכ"ס ואח"כ

מקדש בביתו

הנה מצוי הרבה פעמים ששומעים קידוש בבהכ"ס ואח"כ חוזר לביתו ומוציא את בני הבית בקידוש,

ויל"ד שלכא' יהיה חייב לברך אחריה מיד ברכה אחרונה [קודם הסעודה], על היין ששותה בקידוש בביתו,

דהנה מב' בתוס' ברכות מ"ב: ובפסחים ק': [וכ"ה בס' רצ"ט סעי' ח'] דעיקר הטעם שא"צ ברכה אחרונה, אחר היין של הקידוש, הינו משו' דקידוש הוא צורך סעודה, דאין קידוש אלא במקום סעודה, וכמש"כ [וכ"כ המשנ"ב שם ס"ק כ"ט], ומהאי טעמא מב' שם דאם שתה יין של הבדלה לפני המזון, אין ברכה מ"ז פוטר, משו' דהוא אינו צרכי הסעודה, וכנ"ל.

ומעתה לפ"ז, היכא שהמקדש עצמו כבר יצא ידי חובת קידוש, א"כ שוב ברכה מ"ז לא תפטר, דהרי לדידיה הקידוש הוא לא צרכי הסעודה, וא"כ יהיה טעון ברכה אחרונה קודם הסעודה,

ואמנם היכא ששותה יין דעלמא, שאינו של קידוש שפיר נפטר בברכת המזון כיון שהוא בא למשוך ולגרור תאות האכילה, אבל היכא שהוא יין של מצוה, אינו שייך לסעודה מצד עצמו, אלא משו' מה שהוא צורך הסעודה, כ"ז מב' בד' התוס' שם ובקצרה במשנ"ב ס' קע"ד וסי' רצ"ט.

א"כ כה"ג שכבר יצא יד"ח קידוש, ואינו צורך הסעודה, וכל עיקר שתיתו הוא רק לצורך מצוה, להוציא אחרים, הרי שוב דמי ממש ליין של הבדלה, דהא כל עיקר שתיתו אינו אלא בשביל מצוה, וגדולה מזו היה נראה דאפי' היכא שהוא בתוך הסעודה ממש, ובא א' ומבקש שיקדש בעבורו מדין ערבות, ג"כ לא יפטר בברכה מ"ז, דהא כל מה שיש נפטר תוך המזון הוא משו' שבא לשרות המאכל כמב' בברכות מ"ב: א"כ הכא ששותה רק לצורך מצוה, אפשר שלא יפטר.

[וכיוצ"ב דנו הראשו' בברכות מ"ב: ופסחים קי"ד. דמרוור יהיה טעון ברכה, כיון שהוא לא בא מחמת הסעודה אלא לצורך מצוה עי"ש ואכמ"ל]

ובשמירת שבת כהלכתה ח"ג פרק נ"ד ס"ק כ"ב כ' ?בזה בש' הגרש"ז שיכוין בשתיתו לקיים המצוה לקבוע סעודתו על היין ובכך יהיה שייך לסעודה עכ"ד.

אולם בד' הבה"ל משמע להדיא לא כך, שכ' בסעי' ו' ד"ה וכן שיש ראשו' דאין יין נפטר בברכת הזון, וכ' דלפי שיטתם ראוי שיכוין בברכת הזון כדי לפטור, ובכך יצא יד"ח מעיקר הדין, דבדיעבד יין נפטר בברכת המזון כסי' ר"ח סעי' י"ז עכ"ד. ולא כ' הבה"ל עצה זו שיכוין לקיים מצות שתית היין בסעודה, וע"כ דלא אמר' הכי.

בשבט הלוי ח"ט סי' מ' לחדש בזה דכיון שעכ"פ צריך לקדש על השולחן לצורך הסעודה לאחרים, א"כ שוב חשי' בתחילת הסעודה אף לדידיה, ושוב ברכה מ"ז פוטר עכ"ד.

בענין בהמה שנשחטה וחייתה

בענין מש"כ לדון (לפני שבועיים) דבהמה שנשחטה וחזרה וחייתה דפקע מינה היתר שחיטה ולא דמי לבן פקועה העירני הגר"נ כהן שליט"א דכן נקט הגרא"ו ז"ל (קובץ הערות נ"ט)²⁰.

שחיטה בחדר ניתוח

עוד העירני הגר"א זקס שליט"א דיל"ד באופן ששחטו בהמה ומיד לאח"כ חזרו ותפרו את הסימנים דלכא' משכח"ל כה"ג במציאות דהאינדנא²¹.

והנה אם הוה משכח"ל שנתחברו הסימנים בב"א, עד שלא היה רגע אחד שהבהמה היתה במצב של מיעוט סימנים חתוכים, הדבר פשוט יותר מביעתא בכותחא שאין צד לאוסרה ולומר שמכיון שפקע ההיתר שחיטה א"כ נטרפה מדין נקובת הושט, דהא כל זמן שהושט היה חתוך הרי היתה מותרת, וכשפקע ההיתר כבר אינה נקובה, אולם מכיון שבמציאות חיבור הסימנים, ע"כ יש רגע שאינם חתוכים ברובם והושט עדיין נקובה, לכא' נראה שהבהמה אסורה מדין טריפה, שהרי ברגע שאין הסימנים חתוכים ברובם, כבר פקע מינה ההיתר שחיטה, ובאותו זמן לכא' היא נטרפת כדין נקובת הושט, ושוב אע"פ שנתרפאה אינה יוצאת מידי איסורה לעולם כידוע.

ומ"מ ילה"ס בזה דשמא סוכ"ס כיון שבזמן שנגקבה לא היה זה נקב של 'טרפות' אלא נקב של היתר שחיטה, א"כ אף אח"כ לא חייל עליה דין טריפה, דאכתי חשיב הנקב ממעשה השחיטה, וכשם שבתחילת שחיטה מקודם שנחתך רובה, אינה נטרפת על ידו, כמו"כ השתא אינה נטרפת מחמתו ודו"ק.

ומיהו אכתי יל"ד דאף לאחר תפירת הסימנים כ"ז שלא נתאחו אכתי לא חשיב שנתבטלה השחיטה, וביטול היתר השחיטה חל רק בזמן האיחוי, וזה יתכן שקורה בב"א שאז אינה נאסרת משום טריפה וכנ"ל, ואף אם הדבר ספק, יתכן להכשירה מחמת חזקת היתר שהותרה בשחיטה וצ"ע.

לענין אותו ואת בנו

והגר"מ דייטש שליט"א העירני דיל"ד לענין איסור אוא"ב, אי נימא דמכיון דהשתא נתבטלה השחיטה, א"כ שרי לשחוט היום את בנה, או"ד כיון דסוכ"ס נעשה בה היום מעשה שחיטה יאסר לשחוט את בנה, דנמצא שלמעשה שחט היום אוא"ב וע'.

לענין שחטי חוץ

ובאופן ששחט קדשים בחוץ וחזר והחיה את הבהמה, הנה נראה פשוט שהאיסור שעשה לא נתבטל וחיוב חטאת עדיין, ומ"מ כמדומני שלא מצאנו שחייל איסור על הבהמה לגבוה מחמת שנשחטה בחוץ, וא"כ אי נימא שע"י החייתה לא נשאר עלה לא איסור טריפה ולא איסור נבילה, לכא' אכתי כשירה לגבוה.

אם צריכה הקדש מחדש

ולענין אי צריך להקדישה מתחילה, או דנימא דקדושה שהיתה עליה הדרא בהחייאתה, נראה דגם אי נימא דאיש שמת וחזר וחיה, אכתי אשתו אגודה בו, וכל דיני קורבה נוהגים ביה, מ"מ לענין קדושה לגבוה יש לצדד ולומר דמכיון שבזמן מיתתה פקע מינה דין מעילה [מדאורייתא] מחמת שאינה עומדת לקדשי ה', א"כ גם לאחר שחזרה וחייתה צריכה הקדש מתחילה, דקדושה שהיתה עליה נתבטלה לגמרי, ולא דמי לתחיית מתים בגברי דדיינין ליה כאותו האיש ממש וע'.

הרב ידידיה ברויאר ישיבת דרך אמונה

נפל לרשותו ממון זולתו

יל"ע במקרה ונפל לחצירו כלי של חבירו האם באחריותו שיחזור הכלי לבעליו, והאם חייב בעל החצר לדאוג לקיום זכות בעל הכלי. זה וודאי שישנה מצוות השבת אבידה לחזר אחרי הבעלים ולטרוח להמציא לו את שלו, אולם יל"ד במשפטי הממון, האם מלבד החובה למקום חלה עליו גם חובה משפטית ביחס לבעלים, ולבעל הכלי זכות תביעה ממונית כלפיו השב לי את שלי, ויכול לטעון עליו בבית דין שלא ימנע מלהשיב לו. ואפשר דאין לבעל החצר חיוב ממוני לבעל הכלי, ומצי אמר ליה חובתי להשיב אבידה חובה למקום היא ועסק ביני לבין בוראי, כלפיך אין לי ולא כלום, ולא בעל דברים דידי את.

והנה זה וודאי שאין בעל החצר מחוייב לטרוח ולשאת את הכלי להביאו לבעליו, ומדוע ישתעבד לבעל הכלי להיות לו "סבל", וכי פועל דידיה הוא. אשר יש לדון אם מחוייב לאפשר לו להיכנס לרשותו בכדי לקחת את שלו, כי הימצאות ממון זולתו בחצירו מחייבו שלא לנעול דלתותיה בפניו ולמנוע מאיתו ליטול. ולכאורה מהיכי תיתי יתחייב בעל החצר לתת לזולתו דריסת רגל ברשותו, מדוע עליו לוותר על זכויותיו בשטחו, והיאך נכפה עליו להכניס את מי שלא יחפוץ לחצרו. והפסד בעל הכלי ובעלותו שאינה יכולה להתקיים אינה עילה לעשוק מבעל החצר זכותו ושלטונו בחצר, וכך אומר בעל החצר לבעל הכלי, אני את זכויותי שומר ומה אעשה שממילא נפגעות זכויותיך.

ואולי י"ל דאין הכי נמי אין חובה על בעל החצר לדאוג לבעל הכלי ולא עליו עול ממונו, אך אם בעל החצר מונע מאיתו לקחת את שלו ואוסר עליו להיכנס לרשותו ליטול את הכלי ממילא הוא גולן, כי למעשה הוא מעכב ממון זולתו ברשותו וכובשו תחתיו. והילכך הגם שאין סיבה משפטית בפני עצמה לחייב את בעל החצר לאפשר לבעל הכלי להיכנס לרשותו, אבל אסור לו למנוע מאיתו לקחת את שלו משום איסור גזילה וממילא הוא מחוייב לאפשר לו להיכנס.

אמנם גם בזה יש לערער, אטו בעל החצר בתביעת קיום זכויותיו והגנה על קנינו בשטחו יעשה גולן, ומה חטא כי ממון חברו נקלע לרשותו שלא ברצונו. אם נפל ביתו על אוצר של חבירו והאבנים הכבדות מונעות מבעל האוצר לקחת את שלו, האמנם נימא שמחוייב בעל הבית לפנות את האבנים בשביל שיוכל הלה ליטול את ממונו. ובדין נמי אמאי יתחייב בעל החצר "לפנות" את זכויותיו בשביל שיוכל לקחת בעל הכלי את שלו. וכך אומר בעל החצר לבעל הכלי, אני איני רוצה לעצמי משלך מאומה וממונך לא באתי לעכב, יהי לך אשר לך, אבל למה גרעה זכותי בחצר שאאלץ לוותר עליה ולהרשות לך לדרוס רגליך בה בניגוד לרצוני. וצ"ע²².

²⁰ וביאר בזה את שיטת הרמב"ם שכ' דתולעים שנולדו בבשר שחטה אסורים כדון אבר מן החי, ושאר ראשונים פליגי עליה וס"ל דלא אמרו בן בגמ' אלא על תולעים שנולדו בבשר מחיים, אבל מה שנולד לאחר שחיטה דינם כדון הבשר עצמו. ולפי הנ"ל ביאר דהא כשם שאם תחזור החיות לבהמה עצמה תחזור ותיאסר, כמו"כ חל איסור מן החי על התולעים שנולדו בו דחשיב כלפיהו שהופקעו מההיתר שחיטה ע"ש.

²¹ וע' גיטין ע: דמשמע דמשכח"ל לחיות אחר חתיכת הסימנים באופן שנחתכו בבינת דשישא ולא פירכס, וע"ש בפנ"י.

²² ויל"ע בכ"ז משמעתא דכתובות ק"ט ע"ב במי שאבדה דרך שדהו, ותן לחכם.

שלו הוא 'מעשה משותף' היינו דיבור עם השי"ת וכמו שהאריך הרב הכותב שליט"א להעמיד ולא 'מעשה של יחידי' כבתאור הנ"ל. וזהו ממלאכות הקשות שבמקדש לציר לנפשו ישות, שעומד האדם כנגד הקב"ה ממש ומדבר ומבקש ממנו, וכלשון הרמח"ל "ותראה כי זהו היותר קשה שיצטייר בלב האדם ציור אמיתי יען אין החוש עוזר לזה כלל".

סיים 'כאשר האדם קולט את האופי הנכון של השיח אין הרבה קושי בעצם הכוונה', העיד הנחתום על עיסתו, אך כמדומה שאין מכיר הוא די בדלות האדם.

מענין לענין באותו הענין ממש: הרב הכותב שליט"א הוסיף בסו"ד 'הדרך הקלה יותר להתרגל בשיח נכון של תפילה היא בבקשות הפרטיות של כל אחד בסוף התפילה, בקשה בנוסח הפרטי של האדם על מה שכווא לו'. ויש הסתפק טובא בזה, בצורה הנכונה של הבקשות הפרטיות, האם הדרך הנכונה לבקש ולדבר כשיגרא דלישנא וכדרך האדם להתגלגל מנושא לנושא, לתקן דבריו ולפרש דבריו תוך כדי דיבור, כדבר איש אל רעהו. או שהאופן הנכון והמתקן יותר, לתכנן דבריו מתחילה ולעורכם כראוי, מהכלל לפרט [וכ"ש בסדר של שבח בקשה ופטירה], בנוסח המגדיר הדברים על דיוקם, וכפי שמסתבר שהיו נוהגים אבותינו קודם שתקנו אנשי כנה"ג את נוסח התפילה [שהרי לא מצאנו שאנשי כנה"ג שינו את כל צורת עמידת האדם לפני ה' רק תקנו נוסח קבוע, ויש לדחות], וכדברי החכם בקהלת (ה) "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים, כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים" (ע"ש אבן עזרא, ועי' צ"ח ואמרי נועם ברכות סא). אמנם החסרון בדרך השניה שמגבילה היא מאוד וכל כרחינו נבוא לידי הפסד בכמות או באיכות, וכמדומה שלכן לא הנהיגונו החכמים כך, אך היחס הראוי כך הוא שהרי 'עומד לפני מלך', ומי שימצא בזה איזה 'דרך האמצע' אשריו, ובלבד שלא יגרום ל'מימנעי ולא עבדי'.

ואחתום כחתימתו 'יה"ר שנזכה לעבדו בלבב שלם'. אליהו פישוהף

א' במה שכתב הרב ראובן יוסף שרלין שליט"א. ראיתי למרן הגאון רבי חיים קניבסקי זצ"ל, באותם השנים שכל יום אחרי שהדליק נרות חנוכה היה נוסע עם הרב ישעי' אפשטיין שליט"א להליכה, והיה עולה במדרגות בכוחות עצמו. היה מכבה הנרות חנוכה בעצמו. ושאלתי את הגר"ק מה הענין לכבות וענה שכיון שעבר חצי שעה מהזמן שהדליק, מה הענין שישאר דלוק. ופעם אחרת שאלתי את הגר"ק שאנשים עדיין הולכים ברחובות וענה שכבר עבר חצי שעה. (ולא ידוע לי אם בשנים לאחר מכן, כשכבר לא היה בכוחותיו לכבות בעצמו היה שולח אחרים שיכבו). {ואינני יודע מה הטעם שהגר"ק טרח בעצמו לכבות מידי יום ויום}

ב' במה שכתב הרב יעקב ישראל פרבר שליט"א. יש לדון שגם אם אמלתרא סביב הנרות לא מועיל בחנוכה, אבל אמלתרא מהמדרכה עד החלון אולי כן יועיל ונבאר:

מי שגר מעל 20 אמה ורוצה להדליק רק בחלון ולא סומך על בנינים ממול. (באילת השחר על מסכת שבת דף כ"ב "יש מי שאומר שמועיל מה שנראה לבתים שממול הבית שלו, וצ"ע דא"כ לא משכח"ל דין גבוה מכ' אמה אלא כשאין שום בית סמוך לו"). האם יש ענין שישים או פרוז'קטור גדול או אור מהבהב או שרשרת נורות צבעוניות כמו שתולים בהכנסת ספר תורה. (ולקמן נתרץ הקושיא דא"כ לא משכח"ל דין גבוה מכ' אמה אלא כשאין אמלתרא).

הרב אהרן פוטולסקי שליט"א כתב מאמר בחיזוק עמוד התפילה ויש"כ. ברצוני להתמקד בכמה נקודות בשולי הדברים, בבחינת כל זמן שממשמשים בהם מוציא טעם.

כתב **ז'יש דברים משולבים, שאומר פסוקים, שהנוסח שלהם שמדבר אל ה' אך ענינם בתפילה הוא בדרך שבח לפרסם לחבריו!** אם כונתו לפסוקי השבח שבתפילה (כפסוד"ז וכדו') א"כ נוסח הפסוקים מלמד שאין הדיבור רק עם ה' אלא גם עם הסובבים למתפלל, ומאידך גם ענינם בתפילה הלא אינו דוקא כשמתפלל בחברת סובבים, דאף המתפלל ביחידות משבח ומזמר ב'פסוקי דזמרה'.

ונראה שהשילוב הוא הפוך, שמדבר עם השי"ת - "אשרי יושבי ביתך..", ובמקביל קורא ג"כ לסובביו או מתנסח כן - "הודו לה' קראו בשמו".

ואל תתמה איך כשר הדבר שבאמצע שיחתו עם השי"ת פונה ג"כ לסובביו, דאף הדיבור עם ה' אינו במהלך של עומד לפני מלך כבתפילה, אלא בכל מצבינו נמצאים אנו לפני ה' הממלא כל עלמין, וכפתיחת הרמ"א להגהותיו, ולכן בדיבורי שבח מתאים וראוי הוא שיהיה צורת השיח גם כמדבר עם השי"ת וגם כשח עם סובביו שעומדים עמו לשבח את ה' או שמעוררם לשבח את ה'. וכיון שעיקר השבח הוא דיבור עם ה' הוא, לכן אי"ז תמיהה שמתנסח כמדבר עם סובביו אף כשנמצא הוא לבדו, כי תוכן הדברים מתקיים גם כקריאה כללית ליושבי תבל ולא לסובבים מסוימים. [ויש לידע אם דוד בזמרו מזמורים אלו היה ג"כ יחד עם בנ"א אחרים].

כתב **'בפועל, ניתן לראות לרוב שהחזון אומר את ה"ברכו" הרבה יותר בכוונה ודביקות מאשר את "ברוך ה' המבורך" וזה להיפך ממה שצריך להיות'.** לענ"ד יש בדברים טעות גדולה. אמירת 'ברכו' אינה קריאה טכנית של סדרן, אלא היא עצמה שבח עצום, שאומר 'באו ניצור יחד ציבור שמברכים את השי"ת'. ואף ב'ואמרו אמנ' נראה שתוכן הדברים נכון. [מלבד זאת, עצם האחריות של החזון על תפילת הרבים והעמידה שלו כשליח הציבור, סיבה עצומה היא (וממילא גם מעורר גדול) להשקיע בכוונה ודביקות].

תחת הכותרת **'תפילה היא ההיפך מסדר מוסר' העמיד שאף שתכלית התפילה היא 'כיון שיש צורך לאדם שיתחזק בעיקרי האמונה' אעפ"כ אי"ז צורת התפילה אלא שמסיבה זו חקק הקב"ה שענינים רבים לא יגיעו לאדם בלא שיבקש ממנו. עיקרי הדברים ודאי אמיתיים הם, אך לענ"ד בלא שראוי אני לכך ובלא שעיינתי בספרים, מהיכתי תיתי שמטרת התפילה הינה ל'חיזוק בעיקרי האמונה', בפשטות מטרת התפילה לחיזוק הקשר התמידי של האדם עם הקב"ה והתלותיות של האדם בו ית"ש.**

ועפ"ז גם מש"כ בהמשך דבריו **'פעמים שאף שאין לאדם זכות, אך עצם מה שביקש רומם אותו כל כך שעכשיו נוצרה לו הזכות שבקשתו תתקבל'.** איני יודע מדוע הוצרך לדרך ארוכה זו, והלא כיון שקבע הקב"ה שענינים רבים יקבל האדם ע"י בקשה ותכסיסי בקשה, וכמו שכתב, יתכן מאוד שכדרכו של הקב"ה הגומל חסדים טובים מונח בזה ממילא ג"כ הצד החיובי, שכיון שביקש האדם והעמיד את תלותיותו בקב"ה, ריחמו השי"ת וקיבל יותר מחלקו [וכי גרע הקב"ה מדרך האדם במקרים דומים?!].

הערה קטנה נוספת יש לעורר על הנוסח **'חקק הקב"ה טבע בבריאה'.** נוסח זה יוצר קצת תחושה של ההסתכלות של ילד שתיאר 'כמו קניה במכונת פחיות מכניסים מטבע לוחצים לפי הכללים ויוצאת פחית מהסוג שבקשו', שכמובן הדברים זרים לעומד ומבקש לפני מלך, ותלוי ברצון השי"ת, ומעשה התפילה

הדלקת נ"ח הוא בלילה, ובלילה אין הנר חנוכה מספיק ניכר ואינו מספיק מושך את העין, בפרט כשהפתילה דקה ולכן צריך חשמל גדול או אור מהבהב או בבנין רב קומות שהחשמל של כל הקומות הוא אמלרתא. והוסיף שם דכיון שצריך להשתמש בו גם בתורת אמלרתא אם כן נחשב שמדליק גם לצורכו, ותו אין יכול לצאת בו יד"ח נ"ח, ואף שהוא גם לצורך קיום המצוה מ"מ נחשב כצורך אחר. ויש נפ"מ בין הנוסחאות, באם יוסיף עוד נר, וכגון נר השמש, דלנוסח הראשון לא יועיל ולנוסח השני יועיל.

הוכחה ב' מאי דקתני בגמ' בסתמא דפסול למעלה מכ' אמה הרי על ידי אמלרתא כשר, וע"כ שלא מועיל אמלרתא ועפ"ז כ' הגריש"א שיש מקום לספק בהאי דינא אם מועיל הנר לאמלרתא, כיון שזה פשוט שאם הדליק נר לצורכו ורוצה גם לצאת יד"ח נ"ח פשיטא שאין יוצא יד"ח, הכי נמי בכל נ"ח למעלה מכ' אמה כיון שצריך להשתמש גם בתורת אמלרתא נחשב שמדליק גם לצורכו, ואף שהוא גם לצורך המצוה, מ"מ נחשב כצורך אחר. נפ"מ בין הנוסחאות אם יוסיף עוד נר וכגון השמש לנוסח הראשון לא יועיל לנוסח השני יועיל.

להלכה. בהערות להגריש"א, בתחילה היה פשוט לו שיש אמלרתא בחנוכה, אמנם בהמשך נשאר בזה בספק. ובשבות יצחק הביא ששמע מהגריש"א, דלנ"ח לא מהני אמלרתא. ובאילת השחר כתב, שלא מצינו אמלרתא בחנוכה, ונראה שכוונת האילת השחר גם לאמלרתא מהמדרכה עד החלון.

יונה מרצבך

אם ישם רק סביב הנרות אולי לא יועיל כי יש צד שאמלרתא לא מועיל בחנוכה, כי בחנוכה לא מספיק רק שיראו צריך פרסום הנס, אבל אם ישם מהמדרכה של הרחוב עד חלון ביתו, אולי כן יש ענין כי זה יותר פרסום. ואולי כל מה שנפסק במשנה ברורה שלא מועיל בחנוכה מחיצות המגיעות לגג זה מחיצות שאינם מאירות, וכמו שהקשה הטור שבחנוכה צריך שישלש עיניו בנרות. ולסיכום, גם אם אין ענין באמלרתא למעלה 20, אבל אולי יש ענין לשים אמלרתא מלמטה עד למעלה, שעל ידי כך זה צרוף של "מחיצות המגיעות לגג" עם "אמלרתא", שגם אם כל אחד מהם לבדו לא מועיל אבל שניהם יחד כן יועיל.

ויש בזה ג' ראיות שיש ענין באמלרתא בחנוכה. ראיה א', כל הצד בשפת אמת שאמלרתא לא מועיל בסוכה זה כי בסוכה צריך שהידיעה שבסוכות הושבתי תהיה על ידי הסכך עצמו ולא על ידי דבר אחר, האם גם בחנוכה הפרסומי ניסא צריך שיהיה מהנרות ולא מדבר אחר, (ראית הגרי"נ קופרשטוק). ראיה ב' הגמ' השוותה סוכה ומבוי לחנוכה, ובמבוי פשיטא שמועיל אמלרתא וכמבואר במשכת ערובין דף ג' ובשו"ע סימן שס"ג. ולענ"ד להוסיף שזה המקור שהפרמ"ג בסימן תרע"א דחה את רבנו יואל (הראיה כתובה בהערות להגריש"א אלישיב ובאילת השחר על מסכת שבת דף כ"ב). ראיה ג', הפרמ"ג בסימן תרע"א כותב שגם מעל 20 אמה, יש היכר קצת לבני רה"ר ולכן עדיף להדליק בחלון הסמוך לרה"ר, ואנו נאמר שהוא הדין שעדיף להתקין אמלרתא (ראית הגר"ד גוטפרב).

ובהערות להגריש"א אלישיב על מסכת שבת דף כ"ב נתבאר עוד שני הוכחות לומר שמועיל אמלרתא גם בנ"ח, הוכחה א', שזמן

יחד לנצח

בפרשת השבוע כל המתבונן יתמה מדוע יוסף הצדיק היוצא סוף סוף מן השבי ובית האסורים לאחר י"ב שנה של ניתוק מבית הוריו, אינו מודיע לאלתר ליקב אביו כי הינו חי וקיים.

הלא לבטח זקן זה אשר לא שקט מנעוריו, החל מעשו אחיו אשר ביקש להרגו, ולאחר מכן לבן הרמאי אשר ביקש לעקור את הכל, את רחל אשר היתה עיקר הבית קבר בדרך, ואת דינה בתו טימאו בשכם, וכעת ודאי מבכה את יוסף, אם בכלל חי הוא לאחר הצער הנורא בהלקח בנו חביבו אשר נולד לזקוניו וקיבל ממנו את כל אשר למד בבית מדרשו של שם ועבר.

מדוע? מדוע יוסף אינו מנצל את הרגע הראשון העומד לרשותו להודיע לאביו ולבשרו כי עודנו חי וכי שליט הוא בכל ארץ מצרים!?

יתרה מזו, יוסף הצדיק לא זו בלבד שאינו מתגלה לאביו ואחיו, אלא אף מציק להם ומעליל עליהם טענות שוא. מדוע? (כלי יקר, אור החיים הק', ועוד).

הלא כתיב "בנפול אויבך אל תשמח" וכיצד א"כ יוסף הצדיק מתנקם באחיו? (קושיית הזוה"ק).

התשובה היא:

יוסף אשר ודאי מתגעגע ודואג לאביו, אינו יכול לעת עתה לבשר לו כי הינו חי, וכל שכן שאינו יכול לשוב אל חיק המשפחה לדור בצוותא כבימי קדם.

הלא מלבד החלומות אשר עליו לדאוג לקיומן (רמב"ן, וכן הוא בזוה"ק), ומלבד רצונו לכפר לאחיו על עוון מכירתו (אור החיים הק', וכלי יקר אשר מבאר כי יוסף גם התכוין לכפר לאביו על כ"ב שנה שפירש מהוריו עיין שם), בנוסף הלא אינו בטוח כלל כי אחיו שינו את דעתם כלפיו, ויתכן מאד כי הוודעו לאביו ואחיו לא יביא אלא לריסוק הבית ולא לאחדותו.

וזה לשון הרש"ר הירש (מב,ט):

"איזה טובה תצמח לאביו מלקבל בחזרה בן אחד ולאבד עשרה אחרים, ולראות את המתיחות והאיבה שרויה בין בניו?!" עכ"ל.

אשר על כן מתגבר יוסף על געגועיו, ומתאפק אף כאשר פוגש את אחיו, עד אשר הינו בטוח ללא ספק כי אין כל סכנה נשקפת לשלום משפחתו ולבית אביו.

או אז אומר הוא די לצרותיו של אביו ומתוודע לאחיו ככתוב בפרשת ויגש.

"בכדי להשיג תכלית זו, כל תחבולות יוסף היו מחוייבות והכרחיות" (רש"ר הירש שם).

- - - - -

בימינו אנו, כאשר ליבם של ישראל קרוע ושבור מן הצרות הרבות: מלחמה מתמשכת, שבויים, הרוגים ופצועים, רבבות גלו מבתיהם עד הלא נודע.

כולנו שואלים את אותה תמיהה: **עד מתי?!**

מדוע אין הקב"ה עושה לזה סוף ואומר "אני ה'", מה וכיצד עלינו לעשות בכדי לקרב יום זה בו ישובו בנים לגבולם ויסר ה' מעלינו רק את החמס הזה.

התשובה היא: איננו נביאים ואף לא מתיימרים לפרש ולבאר את כוונת הבורא יתברך, אך הבה נעצור לרגע ונתבונן כיצד ייראה היום שאחרי המלחמה:

האם באמת נמשיך לחיות באחדות בעיתות שלום כבימי מלחמה?

האם יותר לא נראה שנאה בין קהילות, חוגים, ומגזרים?

או שמא ננחות היישר אל תעמולת הבחירות, שנאת האחים, ורדיפת השמאל את הימין (בתוספת ועדות חקירה אשר יקומו לטפל בפשעי המלחמה)?

ובמילים אחרות: **מה הקב"ה ירוויח בזה שיחזיר אותנו אחורה אל ערב שמחת תורה?**

כמו כן כעת רבו היהודים הרחוקים אשר לראשונה הכירו את בוראם, ואף הקרובים מתחזקים בעקבות רעמים אלו אשר נועדו לפשט את עקמימות ליבם.

נדגיש שוב, איננו יודעים חשבונות שמים, אך ישנה תובנה עמוקה הנלמדת מפרשתינו, אשר עלינו ללומדה בעיון.

יתכן מאד כי הקב"ה חפץ להבטיח את אחדותינו לנצח, ולשם כך עלינו לעבור את מבחן ההתנכרות הנוראה מצד אויבינו עד אשר יעיד עלינו יודע תעלומות כי כבר ראויים אנו לגאולה השלימה.

כמו כן כעת רבו היהודים הרחוקים אשר לראשונה הכירו את בוראם, ואף הקרובים מתחזקים בעקבות רעמים אלו אשר נועדו לפשט את עקמימות ליבם.

- - - - -

והנה גם אם הנך חושש כי הדבר חסר סיכוי, וכי אחדות מוחלטת אינה נראית באופק, מכל מקום עלינו להשתדל כמיטב יכלתינו להסיר שנאה ומחלוקת.

ואת יתר העבודה נשאיר לאליהו הנביא, ככתוב בנבואה האחרונה של הנביא האחרון (מלאכי ג, כג-כד): "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ה' הגדול והנורא, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

ובאמת מחלוקת ראשונים היא מה הוא השלום אשר יביא אליהו הנביא עלינו.

לדעת הראב"ד (עדיות ח,ז) יבא הוא לעשות "שלום לישראל מן האומות ולבשר אותם על ביאת הגואל... כלומר לב האבות והבנים אשר נפל בם מורך מפחד, וברחו אלה פה ואלה פה" וכו'.

ואילו לדעת הרמב"ם (שם) אליהו הנביא "לא יוסיף ולא יגרע בתורה, אבל יסלק ויסיר החמסים בלבד... הם השנאות שבין בני אדם, לפי שהם חינם, והוא חומס בשנאתו אותו, והוא אמרם (לדעת חכמים במשנה הנ"ל) לעשות שלום בעולם".

וכמו כן עלינו לדאוג לאחינו הטועים אשר עדיין לא נפקחו עיניהם, ולהשתדל להשיבם אל אביהם שבשמים. ואת יתר הנידחים ישיב אליהו הנביא, כדעת המלבי"ם (מלאכי שם): "והוא ישיב את כל העולם בתשובה, עד שהבנים שהודחו מתורת אבותיהם ישיב לב הבנים אל אבותיהם לחזור אל הדת ותורת אבותם". עכ"ל.

אין ספק כי ימים גורליים אלו אשר חווים אנו כעת, מכשירים את הקרקע לקראת הימים בהם יעלו מושיעים בהר ציון... והיתה לה' המלוכה. או אז לא ישא גוי אל גוי חרב, ויחד נהיה לנצח.

מה מגדיר את מס' הנרות של נ"ח

מצוי מאוד בחנוכיות הנמכרות בשוק, שצורת עשייתן היא באופן שהקנה האמצעי מיועד לשמש, ועי"ז יוצא מנר רביעי והלאה אין רצף בין הנרות, והעומד מרחוק לא יראה לו הקשר בין הנרות ויוכל לחשוב את ההדלקה לשני אנשים.

והאמנם שהעומד בקירוב מקום רואה כי צורת ההדלקה עשויה באופן זה שמימין יש ארבעה קנים ומשמאל ארבעה קנים והשמש באמצע, אמנם העומד מרחוק אינו רואה אלא את השלהבת של הנר המאיר וממילא לא יכיר בכך שהם חלק אחד.

[ובמקומות מסויימים כאשר ידלק השמש ויהיה ניכר בגבהו כי חלק הוא מן ההדלקה וע"י יכירו גם מרחוק כי הדלקה רצופה זו, אמנם זה מועיל רק למי שמדליק את השמש לכל זמן ההדלקה ולא רק בעיקר ההדלקה בחצי שעה הראשונה].

כן יש לדון במי שמדליק מאחורי חברו שבאמת יש הפרש גדול בין הנרות, אמנם המביט ממרחק נראה לו כשורה ארוכה של נרות, ומצוי במי שדר במפלס הרה"ר במקרה הנ"ל, או במי שדר בקומה גבוהה (אפי' פחות מכ' אמה) אם מדליק שני חנוכיות והאחת גבוהה מחברתה, אך בזוית ההסתכלות מטה למעלה נראה כי הנרות רצופים יחדיו.

ויסוד הנידון האם מס' הנרות הינו הידור שמשמעותו הוא רק למי שמדליק, או שהידור הוא גם בשביל מי שרואה אותו מבני רה"ר.

ואי נימא כהצד הראשון שהעיקר הוא למי שמדליק, א"כ יש להקל בכל הנ"ל אם למדליק עצמו הדבר ניכר בביורו ששני הדלקות הן, אלא שלפי"ז יש לתמוה מש"כ הרמ"א (תרע"א, ב) ויזיהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהיה היכר כמה נרות מדליקין" לחוש לשיטת התוס' (שבת כא:) שיסברו שכך הם בני הבית ולכן אינו מדליק מפני שאי אפשר להכיר בחילוק הנרות, וצ"ע.

אמנם דבר זה קשה מאד שלרוב קשה להכיר ברה"ר כמה נרות יש בפרט במרחק, א"כ נימא שרק שמקיימים מצות הדלק"נ רק במקום שמרה"ר ניתן להכיר גם מס' הנרות, והוא חומרא גדולה, וגם בזה יוצא שאין יוצאים בהדלקה בחנוכיה בה הנרות אינם רצופים. (ואולי בנרות ביהכ"נ יש חילוק).

מדאיתני להכי יש לדון עוד במי שהיה לו חנוכיה בצורה הנ"ל שהשמש מהווה הפרדה בין ד' דימין לד' דשמאל, והניח בקן השמש כוסית קטנה שבגובהה ה"ה משתווה עם שאר הנרות, ויש לדון בזה בתרתי א' אם רוצה להדליק עי"ז ה' נרות והחמישי נמצא במקום השמש אי נימא שכיון שמקרוב ניכר שקן זה מיועד עבור השמש, א"כ לא יוכל להדליק בזה בשביל הדלקה (עי' משנ"ב סקכ"ז דדבר העשוי לאור אין דרך להניח כן, ולפי"ז במקום שהדרך להניח לאור אולי לא יהני או שיהיה רק דיעבד), ב' יש לדון עוד במקום שהדליק שמש בצורה זו אם נחשב שלא קיים המהדרין משום שצרף את השמש באותו הגובה או שניתן להתייחס אל נר זה כשמש מחמת חילוק הקן וכנ"ל.

עוד יש לדון על דרך זה במקום שהדליק כדין וכבה אחד הנרות מן האמצע ונמצא שהרואה מלמטה או אפי' מקרוב במקום שהכוסית בה הדליק נפלה וכדו' אי נימא שבטל מצות שאר הנרות המהדרין, או שבכל נר של מהדרין מקיים את המצוה בפנ"ע.

סיכום הדברים יש לדון כדלהלן:

- בצורת חנוכיה בה הנרות מופרדים ע"י השמש,
 - א. האם נחשבים הנרות כמצורפים כיון שניכרים הם למדליק.
 - ב. האם כשהשמש דולק הוא סיבה יותר לצרף כנ"ל.
 - ג. האם כשהניח כוסית קטנה אזלי' בתר הכוסית או בתר הקן, נפק"מ כשרוצה להשתמש בו לאחד מן הנרות או להיפך כשמשמש בו לשמש.
 - ד. אולי בבית הכנסת הוא שונה, משום שאינו מדליק לאנשים מרחוק.
- ועוד יל"ד:
- ה. דין הפרדת הנרות כאשר אינו ניכר לרואה מבני רה"ר.
 - ו. דין כבה אחד מן הנרות שבאמצע הנרות.
 - ז. יסוד הדין האם מס' הנרות הוא היכר לבני רה"ר או היכר למי שמדליק.

אחדות תורנית ולא קומוניזם

לפני שנות דור סיבבה ההשגחה את הקמת השיטה 'הקומוניסטית' בעולם כולו, שיטה שחרטה על דגלה השקפת עולם של שוויון בין אזרחי המדינה. כולם צריכים להיות שווים במעמד, הגיבור והחלש, המוכשר והלא מוכשר העשיר והעני כולם שווים, מתוך אמונה שתיקון העולם הוא כשכולם יהיו במעמד שווה. וכך הנהיגו מדינות שלמות בצורה שוויונית, הלאימו רכוש מהעשירים וחילקו את המדינה בצורה שווה בין כל האזרחים באמרו שבשביל שיהיה העולם מתוקן, מוכרחים להגיע לאחדות מושלמת, והאחדות היא רק כאשר לא יהיו עניים ועשירים אלא כולם במעמד ביניים, עולם קולקטיבי עם זכויות שוות. והעולם שילם בחייהם של מיליוני אנשים שנשחטו ללא רחם להשיג את תכלית זו. **כל זה ללא תורה.**

האם אכן זו היא האחדות המתבקשת על פי תורה?!

במעמד הר סיני נאמר [יט ב] וַיִּסְעוּ מִרְפִּידִים וַיָּבֹאוּ מִדְבַר סִינִי וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַר וַיִּחַן נָשׁוּם יִעֲרָאֵל נֶגְדַּ הָהָר וּמִפְרָשֵׁי בֶשֶׂם הַמְכִילֵתָא 'כאיש אחד בלב אחד אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת'. משמעות הדבר שהאחדות היא תנאי הכרחי לקבלת התורה. אם כן הבה ונתבונן על צורת האחדות שהייתה שם, האם אכן כולם היו שווים.

המשך בעמ' 20

פרויקט חברות

בסיימתא דשמיא זכיננו להועיל בפרויקט זה לכו"כ אברכים, המעוניינים לקביעת חברותא בכל זמן שהוא ניתן להפנות בקשות למייל המערכת או לטל 0533187988

בברכת התורה

בעזה"ש"ת ניתן יהיה לשלוח מידי שבוע חידו"ת מוקלדים עד יום חמישי בשעה 14:00

את החידו"ת וכן תגובות לחידו"ת ולמדור "לעיונא" יש לשלוח למייל: v384384@gmail.com.
או להביא לאחראים, יש לציין שם מלא, כולל ומס' טלפון.
אין התחייבות להכניס כל חידו"ת שישלח, אלא הכל לפי הענין והמקום.
כמו"כ תגובות עצות והערות למערכת ניתן לשלוח בדרכים הנ"ל.

לקבלת העלון מידי שבוע במייל ניתן לשלוח בקשה למייל: v384384@gmail.com

המשך מעמ' 19

במדרש [שמו"ר יט כד] מבואר צורת עמידתם על ההר 'אתה מחיצה לעצמך, ואהרן מחיצה לעצמו, והכהנים מחיצה לעצמם. משה נגש יותר מאהרן, ואהרן יותר מן הכהנים, והעם כל עיקר, אל יהרסו את מצבם לעלות אל ה' עכ"ד. והתמיה עצומה, הלזה נקרא אחדות, הרי היו שם הבדלי מעמדות קיצוניים בהבלטה יתירה, כל דרגה עמדה במקום שונה. וכי כך יוכל להתקיים מתן תורה כאיש אחד בלב אחד, הרי זו צורה של פירוד קיצוני ביותר.

לא זו בלבד, גם כאשר כבר נשמע קול השם בעשרת הדברות, גם אז לא נשמע לכולם בשווה. שכך אחז"ל [שמו"ר כט א] קול ה' בכחו לא נאמר אלא קול ה' בכח, בכח של כל אחד ואחד, הבחורים לפי כחן, והזקנים לפי כחן, והקטנים לפי כחן, וכו'. והאחדות היכן נעלמה?

ולא יאומן, דווקא אצל קורח אביהם של בעלי המחלוקת מצאנו את ה'אחדות' והשוויון בשלימות.

במדרש [במדב"ר יח ו] ויקהל עליהם קרח, אמר להם, כל העדה כולם קדושים, כולם שמעו בסיני אנכי ה' אלוקיך, ומדוע תתנשאו על קהל ה', אלמלא אתם שמעתם לבדכם והם לא שמעו הייתם אומרים, עכשיו כולם שמעו ומדוע תתנשאו, מיד נודעזע משה מפני המחלוקת עכ"ד. כלומר, קרח זועק את זעקת האחדות - כולנו קדושים, כולנו שמענו את הקב"ה בסיני והשוויון מוחלט, ומדוע תתנשאו על קהל ה'. הנה לך השקפה סוציאלית יפה, ובכל זאת דווקא מאמירה זו הזדעזע משה מפני המחלוקת, כלומר, אמירה זו היא תמצית המחלוקת. מה סוד הדבר.

מובן מכל זה שהאחדות של תורה שונה לגמרי מאחדות מדומה של אומות העולם.

בספר באר משה [לאדמו"ר מאוזרוב זצ"ל בראשית עמ' תרמא ובשלח עמ' תנה] מצאנו בזה משנה סדורה.

נמשלו ישראל בתורה לשלושה משלים, לחול הים, לכוכבים ולעפר הארץ. כל שלושת המשלים הם דימויים שונים לריבוי מופלג, ובכל זאת הם שונים זה מזה ומשלימים זה את זה. הדימוי הראשון הוא לחול הים, ריבוי החול הוא בצורה שכל גרגיר עומד לעצמו ללא חיבור אל חברו. וריבוי כזה יש בו פגם, שאין אחדות בין אחד לחברו, ולזה בא הדימוי השני שנמשלו ישראל לעפר, העפר בצורה של אחדות, שרגבי העפר הם דיבוק של גרגרים רבים מאוחדים שנדבקו זה בזה באחדות שלימה. [עיין רש"י קדושין כז: סדנא דארעא].

ועדיין היה מקום לטעות ולהבין שמבנה האחדות מחייב דמיון בין אחד לשני, דוגמת גרגרי החול המאוחדים שכולם שווים בצורתם ותבניתם, ונטעה לומר שעלינו להיות דומים זה לזה ורק אז נהיה מאוחדים כראוי, קמ"ל המשל השלישי שעם ישראל נמשל לכוכבים, כשם שהכוכבים אינם שווים בגודלם, ואין שיפעת האור מכוכב אחד דומה למשנהו, כל אחד ייחודי בצורתו באורו ובכוחו, כך הם ישראל, שונים הם זה מזה ומיוחדים המה כל חד בסגנונו ובצורתו, ובכל זאת הם מאוחדים כמו עפר. ריבוי יחד עם האחדות, והאחדות איננה עם שוויון ודמיון כי כל אחד הוא 'כוכב' לעצמו.

ובזה נחזור לפתיחת דברינו, בעת מתן תורה קנו ישראל בנפשם קניין של אחדות, ויחן ישראל כאיש אחד בלב אחד, יחד עם זאת למדנו גם מה היא האחדות הנכונה, אין 'משנת כולנו', אלא תורה בכח של כל אחד ואחד, הבחורים לפי כחן, והזקנים לפי כחן, והקטנים לפי כחן. אין השוואות בינינו, הריבוי היא אכן 'הדרת מלך' שנאמר ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל, ברוב עם הדרת מלך, אך אסור לחבר בין הדרתו של הריבוי לבין ההכרה בנפרדות של יחיד ויחיד לפי כוחו.

ובזה נבין את שורש רעתו של קרח, על אותה טענה שנשמעה מפי קרח 'כולם קדושים', בנקודה זו טעה קורח שהיה סבור שהאחדות חייבת להשתלב עם השוויון, ומשם בא לטרוניה של 'כולם קדושים'. וזו טעות, האמת היא שהאחדות אינה שוללת את המעמד המיוחד לכל אחד, משה מחיצה לעצמו, ואהרן לעצמו, והכהנים לעצמם.

- - - - -

בעת שחלם יוסף את החלומות אמרו לו אחיו המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו, הם היו סבורים כי האחים שווים הם ואין לאחד לנהוג עליונות על זולתו. אולם העידה התורה 'ואביו שמר את הדבר', יעקב ידע שהחלומות אמת ואכן יש הבדלי מעמדות, יוסף יהיה מלך והאחים ישתחוו לו. גם יוסף הצדיק שנהג עם אחיו באחוה ובשלום ודיבר אתם דברים רכים בלשון תחנונים [רש"י מד ג] ולא נטר להם על כל מה שעשו לו, בכל זאת העמיד את מעמדו בשלימות ולא גילה לאחים את דמותו האמתית עד שישתחוו לו ויתקיים החלום [רמב"ן מב ט]. כי האחוה אינה מבקשת שוויון, האחוה מבקשת ידידות ואהבה למרות הבדלי המעמדות. ולכן יוסף שהיה צריך להיות מלך נהג עצמו כמלך עד שהאחים ישתחוו לו, ובכל זאת תהיה ידידות ואחוה אמיצה ביניהם.