

על הפרשה

חנוכה

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים (שבת כא, ב).

ידועה קושייתו של הבית יוסף (או"ח, תרע) שאם היה בו כדי להדליק יום אחד, נמצא שהנס היה רק שבעה ימים, ומדוע תקנו להדליק שמונה ימים.

ביאר הסבא מקלם זצ"ל, שענין נס חנוכה בשמן באמת אינו דבר חדש, שהרי מי שאמר לשמן וידלק יום אחד יאמר לשמן וידלק ז' ימים, ואם כן מה יש להודות על גבורות ה' שהשמן דלק ז' ימים. אלא שבדבר שהאדם מורגל בו והוא נוהג שבעולם, אין האדם מתפעל ממנו ואינו מכיר מכך את מלכו של עולם, אבל כשרואה דבר חדש, מתפעל ממנו, ועל ידי הכרה זו הוא מכיר שגם בשמן שדולק יום אחד הוא בשליחותו של מקום.

נמצא שבאמת גם ביום הראשון הוא נס ששמן דולק, אלא שההכרה בזה היתה על ידי שהשמן הוסיף לדלוך עוד ז' ימים, ולכן יש מקום לברך גם ביום הראשון שהוא גם נס.

באופן אחר ונפלא ביאר הגאון ר' גדליה אייזמן זצ"ל, על פי דברי חז"ל (חולין ה, ב) שדרשו את הפסוק "אדם ובהמה תושיע ה'", שאלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה.

ולכאורה כל מהותו של האדם היא הדעת והשכל, ובו האדם התייחד מהבהמה, והוא הצלם האלקי שבו. ואחת התכונות העיקריות של הדעת, היא ההתבוננות בכל דבר, לראות ולהבין את תוצאותיו, ועל ידי התבוננות בעתיד יוכל לגדול ולהתעלות, ולבחון אם מעשיו נעשים כשורה. והתבוננות זו היא נובעת מהשכל הטהור, ולא מהחלק הבהמי אשר רואה רק מה שנגד עיניו.

אכן יש מצבים ומקרים, שבהם צריך האדם להביט רק אל ההווה, ולא להתבונן במה שעתיד לבוא. והתנהגות זו צריכה להיות במקום שהתבוננותו לעתיד עלולה להביאו לידי חולשת הדעת, לפחדים ולייאוש עצמי, וכאשר יש חשש כזה, דוקא ראיית הנולד מחייבת אותו לשים עצמו כבהמה שאינה מתבוננת בעתיד, ולעבוד במנוחת הנפש, ולהתרכז רק בהווה.

וזה מה שאמרו חז"ל אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה, שלפעמים הדעת מחייבת להתנהג כבהמה שאינה מתבוננת אל העתיד.

וכבר אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני עקב, תתסג) "אשר אנכי מצוה אתכם היום", שלא תאמר איני יכול לשמוע את כל התורה ולשמור את כל המצוות שכתוב בה ארוכה מארץ מדה. משל למלך שהיה לו בור עמוק לאין סוף, אמר לבן ביתו שכור פועלים ומלא את הבור, שכר פועלים, ומי שהיה טפש היה הולך ומביט בבור, אמר אימתי אני ממלא אותו, ומי שהיה פקח אומר מה איכפת לי שכיר יום אני, אני שמח שמצאתי לי מלאכה, כך הקדוש ברוך הוא אומר לו מה איכפת לך שכיר יום אתה, עשה יומך.

ויש להבין מדוע מי שהסתכל לבור נקרא טיפש, ולכאורה חכם הוא שמביט ומתבונן ומחשב את העתיד. אלא שבמצב שבו ההבטה מביאה לידי רפיון ונפילה, החכמה היא דוקא לא להביט

אל התהום העמוקה, אלא להיות כשכיר יום אשר חי את ההווה, וזה מה שאמרה התורה "אשר אנכי מצוך היום".

ועל פי זה יש להבין את גדולתם של החשמונאים, שרצו להדליק רק בשמן טהור, וטרחו ומצאו שמן שמספיק רק ליום אחד, ואם היו מתבוננים בשכלם על העתיד, היו מתרפים ממלאכתם, ולא היו מדליקים בשמחה ובשלימות, כי ידעו שלמחר לא יהיה להם במה להדליק. אבל הם שמו עצמם כבהמה, ולא התבוננו אל העתיד, אלא רק אל ההווה, ושמחו בשמחה אמיתית ושלימה שיש להם היום במה להדליק, ועל ידי קיום המצוה בשלימות זכו לנס שיהיה להם שמן לעוד שבעה ימים.

נמצא שבזכות ההדלקה ביום הראשון שהיתה בשלימות ובלי לחשוב ולהתבונן מה יהיה בעתיד, על ידי כך זכו לנס בשאר הימים, ולכן יש להודות ולהלל שמונה ימים.

פרסומי ניסא

עורר הגאון ר' משה שוואב זצ"ל, כשמתבוננים בהלכות הדלקת נר חנוכה מוצאים סתירה, שמצד אחד כיון שענין המצוה היא משום פרסומי ניסא לכן צריך לחזור על הפתחים עבודה, אבל מצד שני יש בה דין כבתה אין זקוק לה, ויש להבין איך ההלכה הזאת תואמת לדין פרסומי ניסא, שאם הוא כזה ענין גדול מדוע אינו חייב לחזור ולהדליק כדי לפרסם את הנס.

וביאר בעמקות גדולה, שאין ענין פרסום הנס רק כלפי אחרים, אלא היא מדרגה בעבודת האדם, שבה הוא נמצא במצב של מפרסם נס לאחרים, ואף שמדרגה זו מחייבת אותו להדליק ולפרסם את הנס אצל אחרים, ולכן צריך להדליק כשיעור עד שתכלה רגל מן השוק, אבל עיקר המצוה היא להגיע למדרגה שבה הוא חפץ ומשתוקק לפרסם את מעשי הקב"ה בעולם, ויש חיוב על האדם להתעלות בימי החנוכה ולהיות למהות של "להודות ולהלל".

ולכן אין זה סותר את הדין של "כתה אין זקוק לה" מפני שהעיקר שיהא האדם בדרגה זו של פרסומי ניסא, ואף אם כבו הנרות, עדיין לא ירד מגדולתו ומדרגתו שהוא משתוקק לפרסם נס ה' בעולם.

עבודת ימי החנוכה

ידועה הקושיא מדוע לא קבעו את חנוכה לימי משתה ושמחה כמו בפורים.

וביאר הב"ח (או"ח, תרע) שבפורים עיקר הגזירה היתה לפי שנהנו מסעודתו של אותו רשע, ועל כן נגזר עליהם להרוג ולאבד את הגופים שנהנו מאכילה ושתייה של איסור ושמחה ומשתה של איסור, וכשעשו תשובה עינו נפשותם, ולפיכך קבעום למשתה ויום טוב לזכור עיקר הנס.

אבל בחנוכה עיקר הגזירה היתה על שהתרשלו בעבודה, ועל כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה, וגזר עליהן אותו הרשע לבטל התמיד ואת הדלקת המנורה, ולכן טמאו להם את כל השמנים, וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה הושיעם ה' על ידי כהנים עובדי העבודה בבית ה', על כן נעשה הנס גם כן בנרות, תחת אשר הערו נפשם למות על קיום

העבודה, ולפיכך לא קבעום אלא להלל ולהודות שהיא העבודה שבלב.

הוסיף על כך **המשגיח ר' ירוחם ממיר צ"ל** את דברי הגר"א (פי' אבני אליהו בסידור הגר"א) שביאר את נוסח התפילה "ומעריצים ומקדישים", שהוא לשון של הפקר גופו נגד אדונו. וכמו שכתוב "והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו" (ישעיהו כט, כג), שקדושה היא בפה בלבד, אבל הערצה היא למסור את הנפש על קדושת השם. וזה מה שאומרים בקדושה "נעריצך ונקדישך" שאנו חפצים למסור נפשנו בעבורך ולהקדישך. וכן הנביאים כשרצו להשיג רוח הקודש היו משליכים את נפשם ותאותם מנגד עד שנהפך לבם.

וזו היתה דרגתם של החשמונאים שהעריצו ומסרו נפשם למען קיום העבודה, וראשית עבודה זו היא בלב, ולכן קבעום לימי הלל והודאה שעבודתם היא בלב.

קדושת לימוד היראה

כתב ועזר **הסבא מקלם צ"ל**, שמדיני נר חנוכה יש להתבונן כמה גדולה וקדושה לימוד היראה, שהרי נחלקו (שבת כב, א) רב ושמואל לענין נר חנוכה האם מותר להדליק נר מנר, ואף מי שמתיר מנר אחד לחבירו, אבל על ידי נר שלישי של חול אסור, וכן נפסק בשו"ע (תרעד, א). והנה הנר אינו רק הכנה לזכור את הנס של חנוכה, ועל ידי כך תתפרסם השגחתו ואהבתו לעם ישראל, ועל ידי כך יבוא האדם לידי יראת שמים, ומפני כך נתקדש הנר כי הוא מביא לידי יראה. ואם נר שאינו רק הכנה לזכירת הנס שממנו יבוא להתבוננות היראה, וכבר יש לו קדושה, ודאי שלימוד היראה עצמו, שמתבונן בהשכל ודעת ביראת ה', מי יוכל לשער את גדלות הקדושה בכך.

והוסיף לבאר, מה שאמר הנביא ישעיהו (כט, יג-יד) "ותהי יראתם אתי מצות אנשים מלומדה, לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא". ולכאורה הרי אמרו חז"ל (הוריות י, ב) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ומדוע הזהיר הנביא כל כך על יראת ה' שלא לשמה.

אלא שאם האדם ישתדל להתבונן ביראת ה' בהשכל ודעת, ונשתרש אצלו יראת שמים, אז אפילו שבפרטי הדברים יש לו פניה שלא לשמה, היראה הכללית שיש לו בהשכל ודעת, היא תעוררנו שיבוא לקיים בסוף לשמה, אבל אם היראה עצמה היא רק מלומדה, סוף כל סוף הוא מתמעט והולך.

ולכן הגרי"ס צ"ל מסר את נפשו וגופו על לימוד היראה, שקדושת לימוד זה הוא גדול מאוד.

קביעת ימי החנוכה זכר לנס פך השמן

יש לבאר מדוע נקבעו ימי החנוכה כזכר לנס הנרות ופך השמן, והלא עיקר הנס היה הנצחון שלא כדרך הטבע, ורבים נפלו ביד מעטים.

ביאר זאת **המשך חכמה** (שמות יב, טז), שאין עם ישראל חוגג נצחונות על אויבים, ולכן בפסח לא הוזכר שהחג הוא על מה שה' עשה שפטים במצרים, אלא רק על מה שהוציא את

בני ישראל ממצרים, כיון שעל מפלת האויבים אין חג ויום טוב לישראל.

וכמו כן בנס חנוכה, ענין החג הוא להדליק נרות, ועל זה אנו מודים ומהללים, שזכו לטהר ולחנך את בית ה', ולא על עצם מפלת הרשעים.

באופן דומה ביאר הגאון ר' אברהם יפהן זצ"ל, שחז"ל לא רצו להרים על נס את הנצחון של כלי המלחמה שיש בו גם צד של דרך הטבע, ואף במקום של מלחמת מצוה והצלת ישראל, כי אין תפארת ישראל בנויה על חרב וחנית, אלא על ישועת ה' שבכל פעם מצילנו בדרך אחרת, ואסור לנו להחשיב את האמצעים, כדי שלא ישאר מקום לטעות שגבורת המכבים עמדה להם.

הוסיף על כך הגאון ר' גרשון ליבמן זצ"ל, שחז"ל כל כך פחדו וחששו שמא הדורות הבאים יטעו ויתלו את ההצלה במלחמה בדרך טבעי, עד שהוצרכו לשאול "מאי חנוכה" ולספר את הנס של פך השמן, כדי שלא נשכח ח"ו שהכל היה בדרך נס ולא בדרך גבורה.

כמו כן ביאר הגאון ר' חיים פרידלנדר זצ"ל, שלכן קראו לימי החנוכה על שם החניה ולא על שם הנצחון, כי חז"ל רצו בקביעת השם חנוכה לפרש את עומק תוכן מטרת מלחמתם, כי עשו את המלחמה רק למען השי"ת ותורתו, מפני שהיוונים הפריעו להם בכך שגזרו גזירות נגד קיום התורה והמצוות, ולכן ראו את עיקר נצחונם בכך שנתבטלו כל ההפרעות וחנו מהשעבוד הרוחני, והיו יכולים לטהר את המקדש ושוב לעבוד את עבודת הקרבנות, ולא ראו בנצחון מטרה עצמית, אלא רק אמצעי למנוחה מהצרות כדי לעבוד את ה', ולכן בטאו זאת בשם "חנוכה" על שם החניה.

"מסרת גבורים ביד חלשים וכו' טמאים ביד טהורים"

רבים כבר תמחו, שעל מה שהגבורים נצחו את החלשים יש בכך נס גדול, אבל מה נס יש במה שהטהורים נצחו את הטמאים והצדיקים את הרשעים, וכי יש בזה שינוי מטבעו של עולם.

ובפשוטו יש לבאר, שבתחילה מזכירים את הנס שהמעטים והחלשים נצחו, ובסוף מזכירים את סיבת הנס, שמפני שהחלשים והמעטים היו טהורים וצדיקים לכך נצחו במלחמה.

אולם יש לומר, שאף ה"מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים" הוא סיבת הנס, כי רק כשמכיר האדם בחולשתו ומרגיש שאין בכוחו להילחם אזי הוא תולה בטחונו בה', כי כאשר האדם עושה ופועל במלוא כוחו ובכל מרצו, הינו חושב שהוא באמת פועל, אבל כאשר אינו עושה כלום ובכל זאת הוא מצליח, אז אין לו אפשרות לטעות שהדבר נעשה מכח פעולותיו ומעשיו, ותולה הכל בעזרת ה'.

ולכן רק כשראו את ה"מעטים ביד רבים", ובאו לידי הכרה חושית שלא כוחם ועוצם ידם יוכלו להועיל להם, ורק השי"ת לבדו יכול להועילם, בזכות בטחון זה זכו לנס הנצחון במלחמתם עם היוונים.

ולפי זה יש לבאר מדוע אומרים "בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול וכו'", ונראה שמזכירים את מתתיהו ובניו רק להיכי תמצוי לדעת באיזה תקופה היה הנס, ולכאורה הלא בזכות מסירות

נפשם ועל ידיהם היה נס הנצחון, ומדוע תקנו לומר בנוסח זה כאילו הנס רק קרה בימיהם. אולם לפי האמור הוא מבואר היטב, שחז"ל באו להדגיש את סיבת הנצחון שלהם, שזכות הנס היה רק מכיון שמתתיהו ובניו לא הרגישו שהם פועלים כלום אלא רק בטחו בה', ומבחינם היה הנס רק בימיהם ולא על ידם.

וזה מה שאמרו במדרש רבה (איכה ד, טו), ארבעה מלכים היו מה שתבע זה לא תבע זה, ואלו הן דוד ואסא יהושפט וחזקיהו, דוד אמר "ארדפה אויבי ואשיגם וגו'", א"ל הקדוש ברוך הוא אני עושה כן. עמד אסא ואמר אין בי כח להרוג להם אלא אני רודף אותם ואתה עושה, אמר לו אני עושה. עמד יהושפט ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף אלא אני אומר שירה ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה. עמד חזקיהו ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה וכו'.

וביאר המשגיח הגרא"א דסלר זצ"ל, שיש ללמוד מדברי חז"ל כי חובת ההשתדלות צריכה להיות לפי ערך מדרגת הכרתו שהכל מאתו ית', ולפי הכרת דוד היה ראוי לו להתעסק ברדיפת האויב והכאתו, ועדיין לא יחשוב שהוא עצמו פעל אלא ידע שהכל מאת ה', אבל אסא חשב שאיננו ראוי להכות, כי אם יכה כבר יכול להגיע לטעות של כוחי ועוצם ידי, ולכן השתמש רק ברדיפה. ויהושפט חשש אף על הרדיפה והשתמש רק באמירת שירה. וחזקיהו חשש עוד יותר, כי אולי יגבה לבו ודימה כי בזכות השירה שלו נפל האויב, ולכן סמך רק על הנס.

ודרגת מתתיהו ובניו היתה שאף שהלכו להילחם מצד חובת ההשתדלות הרגישו וידעו שהם מעטים, ולא תלו כלל את הדבר במעשה ידיהם, ובזכות זה נצחו. (עפ"י ס' הלל ושמחה)

"עמדת להם בעת צרתם"

בנוסח "על הניסים" שתקנו חז"ל לומר בחנוכה ובפורים מצינו הבדלים בין הנוסח של חנוכה לבין הנוסח של פורים. ובשניהם מופיע תיאור הגזירה עד המילים "ואתה ברחמיך הרבים", שבחנוכה אומרים "עמדת להם בעת צרתם רבת את ריבם וכו'", ובפורים אומרים מיד "הפרת את עצתו וכו'", וצריך לבאר מדוע בפורים לא הזכירו את הנוסח "עמדת להם בעת צרתם וכו'".

ויודעים דברי ה**לבוש** (הובא במ"ב תער, ו) שכתב לחלק בין חנוכה לפורים, שבחנוכה קבעוהו לימי הלל והודאה ואין חיוב שמחה ומשתה כמו בפורים, כי בפורים היה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות שהוא בטול משתה ושמחה ולא את הנפשות, ולכך כשהצילם הקדוש ברוך הוא קבעו להללו ולשבחו ית' ג"כ ע"י משתה ושמחה, משא"כ במעשה דאנטיוכוס שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם, כמו שאנו אומרים להשכיחם תורתך ולהעבירם מעל חוקי רצונך, לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות לבד, כי הם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדתו ח"ו ובעזרתו ית' לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך אנו מודים ומשבחים לו על שהיה לנו לאלקים ולא עזבנו מעבודתו.

וכשהגזירה היא על קיום התורה ולימודה, מחובתם של ישראל לצאת למלחמת הגנה עד

מסירות נפש, וכשהקב"ה רואה את מסירות נפשם אין נלחמים להמשיך בקיום התורה ומרגישים שהגזירה נוגעת להם, אזי עוזרים משמים, אבל כשהגזירה היא על גשמיות בזה אין להילחם אלא רק לבטוח בה' שילחם בשביל ישראל.

ובזה מבואר החילוק בנוסח על הניסים בין חנוכה לפורים, שבחנוכה אומרים "עמדת להם בעת צרתם רבת את ריבם וכו'", והיינו שהקב"ה ראה שהם הרגישו שהצרה היא שלהם, והריב הוא ריבם, ולכן הוא עוזרם, אבל בפורים שהגזירה היתה על הגופים בזה לא צריך שיהיה את הבחינה של "עמדת להם בעת צרתם", אלא הקב"ה עוזר מיד.

ויש להוסיף על כך את דברי **הגאון ר' חיים מוואלז'ין זצ"ל** שביאר את דברי חז"ל (סוטה מט, ב) שבעקבות משיחא חוצפא יסגא ויוקר יאמיר וכו' ועל מה יש לנו להשען על אבינו שבשמים. וביאר הגר"ח, שאף דבר זה הוא חלק מן הקללה של עקבתא דמשיחא, שיראי ה' שיהיו בימים ההם יתייאשו וירפו ידיהם מללחום מלחמת ה' ויאמרו שצריך להישען על אבינו שבשמים ואין בכוחם לעשות, והיא טעות גדולה כי צריך לעולם לחפש ולמצוא בתורה את דרכי המלחמה בכל דור דור כפי הצריך.

וזה מה שמזכירים ואומרים "רבת את ריבם" דנת את דינם", שהם הרגישו שהם צריכים להילחם ורק בזכות כך זכו שהקב"ה עזרם ונצחו את אויביהם. (עפ"י ס' הלל ושמה)

קדושת ימי החנוכה

כתב **השל"ה** תוכחת מוסר לחנוכה, "יחשוב שעיקרו נתקן להלל ולהודות להשם יתברך, על כי היוונים חשבו לבטל תורה ומצוות. אם כן הימים הקדושים האלה, ראויים ביותר להתמדת תורה מבשאר הימים, כי תלמוד תורה נגד כולם (פאה א, א). ובעוונותינו הרבים, רוב העולם נוהגים בהם ביטול תורה, והולכים אחר ההבל. ומה שרבותינו הקדמונים פסקו ישיבה בימים ההם, עשו בשביל הנערים שיחזרו ויחזרו על תלמודם מה שלמדו, שיהיה שגור בפיהם. על כן השומע ישמע ויתעורר בימים ההם ביתר שאת בתורה ובמצוות".

נס פך השמן

מאי חנוכה (על איזה נס קבעוה, רש"י), דתנו רבנן וכו' שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמונים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה (שבת כא, ב).

הקשה **הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל**, הרי באותו הזמן עמדה כנסת ישראל בסכנת כליון רח"ל, וכמו שמזכירים בתפילה "ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן", ולכאורה הדעת נותנת שבעיקר יש לנו להודות ולהלל על הצלה זו, ומה ערכו של נס פך השמן לעומת נס ההצלה של כלל ישראל.

וביאר, שהנה כשיוסף הורד מצרימה נאמר "והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד וגמליהם נשאים נכאת וצרי ולט הולכים להוריד מצרימה", וכתב רש"י, למה פרסם הכתוב את משאם,

להודיע מתן שכרן של צדיקים, שאין דרכן של ערביים לשאת אלא נפט ועטרן שדיחן רע, ולזה נזדמנו בשמים שלא יוזק מריח רע. ולכאורה אין הדברים מובנים, שבשעה זו שיוסף יורד ממדרגתו הגבוהה של בן זקוניו של יעקב, ויורד למצרים שבה מ"ט שערי טומאה, האם בשעת חושך ואפילה כזו יהיה הבדל ליוסף אם יריח ריח טוב או רע, וכי ריח טוב של בשמים יכול להסב לו קורת רוח בשעה כזו.

אך כשנעמיק בדבר נראה, שאדרבה בשעת "חושך ואפילה" זו עלול היה יוסף להגיע לידי יאוש ח"ו, שהקב"ה מעלים עיניו ממנו לגמרי, ולכן דוקא אז נרמז לו משמים שהקב"ה הולך עמו בכל צעד ושעל, והוא עצמו יורד עמו למצרים - "עמו אנכי בצרה", ולא היה תכלית הבשמים שיריח ריח טוב בדרך, אלא שיראה את הסימן והאות משמים שהכל בא בחשבון ואין לו מה להתייאש.

ועל פי זה מהלך זה נבין את ענין נס פח השמן, שודאי שהתועלת שיצאה ממנו קטנה היא לאין שיעור מנס הנצחון, אבל אדרבה בנס זה התבטאה אהבת הקב"ה לכלל ישראל אשר היה כדאי לעשות שינוי בטבע כדי לאפשר להם להוסיף עוד בקיום המצוה, והיתה זו ה"נשיקה" המיוחדת אשר הם זכו לה, ועל הארת פנים זו שזכו לה כלל ישראל אנו מודים ומהללים.

וכפי שאנו רואים ביחס אב לבניו, כי לא בסיפוק הצרכים החשובים מתבטא יחסו, אלא אדרבה בסיפוק הצרכים הפעוטים והמותרות ניכר היחס, ואף שצרכיו ההכרחיים של הילד חשובים יותר מסיפוק המותרות, אך כשירצה הבן לראות את חשיבותו ומעמדו אצל הוריו, המבחן הוא בסיפוק המותרות, וכל כמה שהצורך יותר קטן, גדולה היא האהבה שהוא אהוב אצל הוריו.

וכן הוא ביחס הקב"ה לכלל ישראל, נס הנצחון במלחמה שנמסרו גבורים ביד חלשים, היה בבחינת "הכרחיות" שעל ידו נעשית תקומה לכנסת ישראל, אבל נס פך השמן אף שלא נעשה לצורך גדול כ"כ שהרי היו יכולים להדליק בטומאה, הוא מלמדנו בזה גודל אהבת הקב"ה להם, והוא הארת פנים המיוחדת שזכו לה ישראל מאת הקב"ה. חנוכה

על הניסים וכו' ועל המלחמות

כתב השו"ע (תרעה, ג) "אשה מדלקת נר חנוכה, שאף היא חייבת בה". ובטעם חיובם כתב המשנה ברורה (סק"י), "שהנס היה גם להן שהגזירה היתה על כל בתולה הנישאת שתבעל להגמון תחלה, וגם התשועה נעשה ע"י אשה שבת יוחנן כהן גדול חתכה ראשו של ראש הצוררים".

ולכאורה דין זה צ"ב, שהרי אמרו (שבת כא, ב) שהתקנה להדלקת נרות היא משום נס פך השמן, וא"כ מה השייכות של נשים לנס זה, שהרי בפשוטו מה שהיו באותו הנס הוא על נס ההצלה והנצחון, והיה מקום לחיובם על כך בהלל והודאה, וכמו שמזכירים ב"על הניסים" את נס המלחמה ואין מזכירים כלל את נס פך השמן.

אמנם באמת באמירת "הנרות הללו" שאומרים בשעת הדלקת הנרות מזכירים שההדלקה

היא אף הודאה על הנצחון במלחמה, וא"כ צ"ע מדוע אמרו שההדלקה היא משום נס פך השמן.

ויש לבאר (עי' עטרת חן, חנוכה) על פי מה שאמר **מרן הגרי"ז זצ"ל** (כששהה בשעת המלחמה בוילנא) לבאר את דברי המלאך ליעקב "לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל", וכתב רש"י, ועם אנשים - לבן ועשו. ולכאורה צ"ב שהרי עדיין לא פגש את עשו, ואיך אמר לו "ותוכל" לגבי עשו. וביאר הגרי"ז, שהנה המלחמה עם שרו של עשו היתה מלחמה רוחנית, וכמו שאמרו חז"ל שהגיע האבק עד כסא הכבוד, ולכן לאחר שניצח יעקב במלחמה הרוחנית נגד שרו של עשו, שוב לא היו נחשבים לפניו עשו וארבע מאות איש שבאו להלחם עמו, כי העיקר היא המלחמה הרוחנית ואם מנצחים בה אז ברור הוא שהנצחון מוחלט גם במלחמה הגשמית הפיזית, ולכן נחשב כבר נחשב שנצחו לעשו.

וא"כ אף בחנוכה היה כן, שאנו מדליקים נרות לזכר הניסים, אבל מקור הנס היה נס פך השמן, שעל ידי שזכו לנס של מנורה היה זה סימן של הניצחון ברוחניות, ושוב כבר ממילא מגיע הניצחון במלחמה, ובאמת נמשכה המלחמה כמה שנים אחר כך, אבל בטוחים היו לנס הניצחון, כיון שתיקנו ברוחניות את אשר היו צריכים לתקן. וא"כ מובן מדוע נשים אף שייכות לנס פך השמן וחיבים משום כך בהדלקת נרות.

ודבק לבנו במצוותיך

הב"ח (או"ח, תער) הקשה מדוע לא קבעו את ימי החנוכה למשתה ולשמחה כמו בפורים. ותירץ, "דבפורים עיקר הגזירה היתה לפי שנהנו מסעודתו של אותו הרשע, ועל כן נגזר עליהם להרוג ולאבד את הגופים שנהנו מאכילה ושתייה של איסור ושמחה ומשתה של איסור, וכשעשו תשובה עינו נפשותם וכו' ולפיכך קבעום למשתה ויום טוב לזכור עיקר הנס, אבל בחנוכה עיקר הגזירה היתה על שהתרשלו בעבודה, ועל כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה כדתיא בברייתא שגזר עליהן אותו הרשע לבטל התמיד, ועוד אמר להם מצוה אחת יש בידם אם אתם מבטלין אותה מידם כבר הם אבודין וכו', עמדו וטימאו כל השמנים, וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה הושיעם ה' על ידי כהנים עובדי העבודה בבית ה', על כן נעשה הנס גם כן בנרות, תחת אשר הערו נפשם למות על קיום העבודה, ולפיכך לא קבעום אלא להלל ולהודות שהיא העבודה שבלב".

וודאי שמצות נר חנוכה שהיא לזכר נס פך השמן, יש לעשותה בדבקות בה' ושלא יהיה בה התרשלות. וכדי לעורר את הנפשות להתחזק בדבר זה, יש להביא את דברי **הגאון ר' איצלה בלזר זצ"ל** (כוכבי אור, מאמר סה), שהקשה, שהנה אנו רואים שהאדם נכשל יותר בחלק של עשיית עבירה ממניעת מצוות עשה, כי רוב העולם משלומי אמוני ישראל מקיימים את כל המצוות עשה, לובשים ציצית, מניחים תפילין, קורין שמע, לומדים תורה, מברכים ברכת המזון, וכן כל מצוות דרבנן, אבל לעומת זאת בחלק הלא תעשה ר"ל הפרוץ מרובה מאד, נכשלים בלאוין חמורים, בדברים האסורים ועוד ועוד, ונראה שהיצר מוסר נפשו ביותר להכשיל האדם בלא תעשה יותר ממניעת מצוות עשה, ויש להבין דבר זה.

וביאר, שהיצר יודע שכל איש מישראל מאמין בשכר ועונש, ולכן אין בכוחו לפתותו ולהתענותו בדרך לא תוהו, אלא שאמרו חז"ל "עבירה מטמטמת לבו של אדם", כי בעוונות יש רוח טומאה המטמאה את האדם, והיא מטמטמת את לבו, ומבלבלת מוחו, ונעשה איש אובד עצות, ועל ידי כן נלכד ברעה. וזו דרכו של היצר להפילו בעוונות, ואח"כ נופל בידו, וכל אשר יוסיף לחטוא יכבד לבו.

ומה שמחטיאו בעבירות בפועל יותר ממניעת מצוות, כי העבירה בפועל יותר מטמאה את האדם מאשר מניעת מצוה, ולכן עיקר עבודת היצר הוא להפיל את האדם בעשיית עבירות.

ואף שהאדם עושה מצוות ועל ידי כך מתוסף בו כח קדושה, וא"כ איך יש ליצר כח להפילו ולטמאו בעבירות. אמנם ביאור הדבר הוא, שאף שהאדם מקיים מצוות הוא עושה אותם "מצוות אנשים מלומדה", כי האדם אשר אינו עמל ביראת ה', עושה הכל רק מכח ההרגל, ולכן כשהולך להתפלל וללמוד אין בכח המצוה לקדשו כראוי, כי אינו הולך מכח המצוה ואינו זוכר כי הולך לעבודת הבורא, אלא מתפלל כאשר הורגל להתפלל, וכן בשאר המצוות, ולכן אין במצוות אלו כח לקדש את האדם, ועל ידי כך יש כח ליצר לטמא אותו בעבירות, אבל אם יעשה את המצוות מתוך דבקות בה' ובשמחה כאילו היום קיבלן מסיני, ויעשה אותם לשם ה' שצוה לקיימם, יתוסף בו קדושה ולא יהיה כח ליצר לבוא ולשדלו לחטוא.

ואם כן, בימי החנוכה שהחשמונאים מסרו נפשם על העבודה תחת אשר התרשלו מקודם, ודאי שצריך להתבונן בדברים אלו ולהתחזק בעשיית המצוות מתוך מחשבה שעושה אותם מתוך רצון לקיים את דבר ה', וביחוד בהדלקת הנרות שתקנו אותה למצוה לזכר אותו הנס שהיה בזכות מסירות נפשם של החשמונאים על המצוות.

ימי הלל והודאה

כתב הרמב"ם (חנוכה ד, יב), "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו על הנסים שעשה לנו".

ויש להבין מה המיוחד במצות נר חנוכה שהיא מצוה חביבה עד מאוד יותר משאר מצוות. וביארו **בעלי המוסר**, שעיקר חיוב הדלקת נר חנוכה הוא כדי להודות ולהלל לה' על הנסים, וזה תכלית הבריאה שיהא האדם מכיר בטובתו של מקום, וכדברי הרמב"ן המפורסמים (בסוף פרשת בא), "וכוונת כל המצוות שנאמין באלקינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין קל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו, וכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפני בריותיך אנחנו וכו', ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם". וכיון שזו תכלית הבריאה, לכן מצות נר חנוכה שכל ענינה היא להודות ולהלל, לכן כתב הרמב"ם שהיא מצוה חביבה עד מאוד.

וכיון שתכלית האדם לידע ולהרגיש ולהכיר טובה לבוראו, לכן זה מחייב אותו בקיום התורה

והמצוות, וכדברי חובת הלבבות (פתיחה לשער עבודת האלוקים) שכתב, "וכאשר נעמוד במחשבותינו על גדולת הבורא יתעלה ועוצם יכלתו וחכמתו וכו', ונבחן רוב טובות הבורא יתברך וחסדו עליו ושבדאיהו כמו שבראיהו מן החסרון בעצמו וכו', וזה מחמלת הבורא עליו, כדי שיכיר את עצמו ויבחן בכל עניינו וידבק בעבודת הקל עכ"פ, ויקבל על זה גמול העוה"ב אשר לו נברא וכו', כמה האדם חייב לו יתברך מן העבודה והיראה והשבח וההודאה והתמדת התהלה וכו', א"כ כבר נתברר חיוב קבלת עבודת האלקים על בני אדם מצד התמדת טובותיו עליו", הרי מבואר מדבריו, שמחובת ההודאה להשי"ת על כל טובותיו, מתחייב האדם לעבדו ולקיים כל מצוותיו בתכלית השלימות, עד שמרוב ההודאה על כל טובותיו מקיים כל מה שציוהו.

ובזה אף ביארו מה שאומרים בתפילת נשמת, "אילו פינו מלא שירה כים ולשוננו רנה כהמון גליו ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע ועינינו מאירות כשמש וכירח וידינו פרושות כנשרי שמים ורגליו קלות כאילות אין אנחנו מספיקים להודות לך", ולכאורה צ"ב, למה מזכירים כאן את העיניים והידיים, והרי תפילה זו היא הודאה שהיא בפה, ולזה שייך לומר "ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע" והיינו שיודה בכל כחו בפיו, אבל מה הוא ענין ההודאה בעיניים ובידיים. והוא מבואר לפי דברי החובת הלבבות, שאין ההודאה להקב"ה רק בפה אלא גם ע"י קיום המצוות שציונו הבורא, כיון שמתוך הכרה בטובתו אנחנו מקיימים מצוותיו ועובדים אותו, והיא ההודאה השלימה שחייב האדם לעשות רצון הבורא ולקיים מצוותיו, ועל זה אנו אומרים "ועינינו מאירות כשמש וכירח וידינו פרושות כנשרי שמים ורגליו קלות כאילות אין אנחנו מספיקים להודות לך", והיינו שיודה להקב"ה בקיום מצוותיו ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו.

ובזה מבואר מה שכתוב בספר **מנהגי החתם סופר** (פרק ט), "בחנוכה הזהיר להתעמק בלימוד תורה הקדושה יותר מבשאר הימים, והזהיר מאוד על זה שמבלים ימים האלו בהבלי שחוק, כי אמר (וכאשר נזכר ג"כ בספרים) שעצת היצה"ר הוא להפריע את העם מעבודת ה' ומתלמוד תורה בימי חנוכה, אשר תקנו לנו חז"ל להודות ולהלל, והלימוד הוא ענין גדול בזמן הזה כי אז נמסרו סודות התורה למשה רבינו ע"ה".

וכן כתב **הלבוש** (או"ח תרע, ג), "ואין מספידין בהן שלא להסיח דעתם מהכנעת ועבודת השם יתברך".

וביאור דבריהם שכיון שימים אלו נתקנו להלל והודאה, הרי זה מחייב אותנו להתחזק בעבודת ה' ובלמוד התורה, כי ההודאה והכרת הטוב מחייבת את האדם לעבוד את הקב"ה ולקיים מצוותיו בתכלית השלימות.

ביאורי תפילת ההלל

"הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף" (שבת קיח, ב).

ופירש רש"י, שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים לשבח והודיה, וזה הקורא תמיד בלא עתה, אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ.

ובביאור דבר זה כתב **המשך חכמה** (ריש בחקותי), שההנהגה הנסיית אינה תכליתית, כי ה'

ברא את העולם שיתנהג באופן טבעי, אלא שכדי שלא יטעה האדם וישכח את הבורא שמסדר ומשגיח את הטבע, ויחשוב לרוב הרגלו כי הטבע הוא מעצמו ח"ו, לכן יש נסים, אבל אינם תכליתיים, והנסים הם כדי להעיר לבות בני אדם על מפעלות הבורא ב"ה בטבע, כי היא ידו והשגחתו הטהורה. ולכן מי שקורא הלל בכל יום, הוא מורה שראוי להודות רק על הפעולות של דרך נס, אבל אינו מודה על מפעלות הטבע, ולכן "הרי זה מחרף ומגדף" (וכבר כתב כן רבינו יונה בברכות כג, א מדפי הרי"ף).

והמאירי (שבת, שם) כתב לבאר בדרך אחרת, "הקורא הלל בכל יום הרי הוא כפורק עול מן התפלה, שהלל לא נתן אלא להודאה על מה שעבר באיזה נס או באיזה גאולה, וכל שקובעו בכל יום דומה כמי שאין לו לצעוק ולהתפלל לזמן העומד או להבא ועל דבר זה הוא קורא מחרף".

ונראה שכוונת דבריו, שהודאה בלי בקשה לעתיד אינה הודאה מושלמת, כי חושב הוא שמה שיש לו ישאר בעתיד, ואינו מרגיש שכל רגע הכל יכול להתהפך, ולכן אינו מבקש על העתיד, וכמו שכתב האבן עזרא (ויצא כט, לה) על הודאתה של לאה שלא בקשה על העתיד ולכן עמדה מלדת.

ועוד ביאור כתב המאירי, "שמתוך שאומרו תמיד ושלא בטעם אינו מרגיש להתעורר עליו בימים שנקבע בו להודאה על הנסים שארעו בהם ויבא מזה להכחיש בהם".

והיינו שאם אומר הלל בכל יום מצטננת בו ההתפעלות וההתרגשות מחסדי ה', ואז הוא מהלל בלי רגש, ונראה שהוא מחרף ומזלזל בהכרת הטובה ואינו מתפעל ממנה, ואין חסרון בעצם אמירת ההלל בכל יום, אלא התביעה היא על איבוד הרגש בהכרת הטוב לבורא.

וכן אמרו חז"ל (תנחומא מקץ, יא), שאל אנטונינוס את רבינו הקדוש מהו להתפלל בכל שעה, אמר ליה אסור, אמר ליה למה, אמר ליה שלא תהא נוהג קלות ראש בגבורה.

וכן כתב הגר"א לבאר את הפסוק "הקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך" (משלי כה, יז), שאלו בתי כנסיות, שאל ירבה אדם בתפילה יותר משלש שעות.

והוא על אותו דרך, שצריך לדאוג שלא לאבד את הרגש מהתפילה, ולא לצנן את ההתלהבות על ידי שמתפלל הרבה.

"למה יאמרו הגוים איה נא אלוקיהם"

ביארו בשם הגר"א, ש"נא" הוא מלשון עכשיו (וכן כתב האבן עזרא שמות ד, יג). והנה אילו היה האדם חי מאות שנים היו מתיישרות לפניו כל התמיהות על הנהגת הבריא, משום שבמשך זמן זה היה רואה כי הקב"ה משלם לכל אחד כמפעלו, לטוב ולמוטב. אך הגויים אומרים "איה נא אלוקיהם" שהם רוצים לראות ולהבין כבר עכשיו את הנהגת הבורא, ולכן יש להם תמיהות וקושיות.

"יברך יראי ה' הקטנים עם הגדולים"

כתב מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל (טעמא דקרא), שהברכה היא דוקא אם הקטנים הולכים עם

הגדולים ומתייעצים עמם ועושין על פיהם, אבל אם הקטנים עושים ע"פ דעת עצמן ואין שואלים את הגדולים ורוצים להיות יראי ה' ע"פ עצמן, על זה לא נאמר ברכה.

"השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"

פירש הגאון ר' אליהו לאפיאן זצ"ל, "השמים" מספרים בעצמם שהם לה', "והארץ" - שהארץ תכריז שהיא לה' - זה "נתן לבני אדם" שהם יעשו זאת.

"אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני"

דקדק הסבא מקלם זצ"ל, שדוד המלך לא אמר שאהב את הישועה, אלא את ה"ישמע ה' את קולי", והיינו את קרבתו אלי, וזהו "כי הטה אזנו לי", וזה השכר, כי הדבור אתו גם כן תענוג נפלא הוא. וא"כ אין תכלית השמיעה לתפילתי מה שיחלצני מצרה, אלא עצם התכלית רק מה שמקרב אותי, ואני זוכה לדבר עמו.

"שומר פתאים ה'"

בפשוטו הוא מלשון "פתי", שה' שומר על האדם שאינו יודע לעשות תחבולות. ו"הרוקח" פירש שהוא מלשון פתאום.

ביאר זאת הנצי"ב (הגש"פ אמרי שפר), שהקב"ה שומר על האדם ברגע האחרון, ואינו צריך לשמור על האדם קודם, ואף שנראה לאדם כי הוא בצרה גדולה, אבל ברגע האחרון פתאום ה' שומרו ומצילו. אבל האדם ששומר על חבירו צריך להקדים את השמירה לפני הרגע האחרון, כי אולי ברגע האחרון לא יוכל להצילו, וכמו אדם ששומר על תינוק מן המים, הרי הוא מרחיק את התינוק קודם שיהיה קרוב, כי חושש שמא ברגע האחרון לא ישים לב או לא יצליח לשמרו כראוי, אבל אצל הקב"ה אינו כן, ולכן אינו צריך להציל קודם הרגע האחרון, ולכן הוא מניח את המזיק לעשות כמו שלבו חפץ, וברגע האחרון הופכו על פניו, וכמו שהיה אצל פרעה ומצרים שרדפו אחרי ישראל, וכן אצל המן עם מרדכי.

"מה אשיב לה' כל תגמלוהי עלי"

ביאר הסבא מקלם זצ"ל, "מה אשיב לה'" - ? - זאת אשיב לה', כשאדע כי - "כל תגמלוהי עלי". כי הנותן לחברו מתנה קטנה די אם המקבל מודה לו על כך, אבל על טובה גדולה לא די לומר תודה, אלא צריך לגמול לו טובה עבור זה, אבל אם הנותן לא מסכים לקבל ממנו דבר, חייב הוא עדיין בהכרת הטוב, וכשהמקבל מכיר בכך, אף אמירת התודה מקובלת על הנותן. וכן הוא בטובותיו של הקב"ה, כשהאדם יודע כי כל עבודתו היא כלום, וחייב הוא עדיין בהכרת הטוב, על ידי כך תודתו מקובלת לפניו, כי האדם יודע שהוא עדיין חייב.

"מן המצר קראתי י-ה ענני במרחב י-ה"

יסוד גדול כתב המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, שהורגלנו לחשוב שכשבאה על האדם איזו צרה ונחלץ ממנה מודה הוא לה' על התשועה, אבל ודאי שיותר היה נוח לו שלא היתה באה

עליו הצרה כלל, אבל באמת אינו כן, וסיבת הישועה שהיא התגלות אלקית, נולדה ויצאה מתוך הצרה, שעל ידי הצרה קרא לה', ומכח זה נולדה הישועה, ובלי הצרה לא היתה אפשרית קריאת שם ה', ולא היה זוכה לאותו עזר אלקי. ונמצא לפי זה שענין הישועה אינו משום שצריך להושיעו מהצרה, והסיבה היא הצרה, שבשבילה נצרכת הישועה, אלא להיפך, שכל ענין הצרה הוא בכדי שתוכל להיות כאן ישועה, וסיבת כל הצרות הוא כדי שיצאק לה'.

ויסוד זה מלמדנו דוד המלך בכל פסוקי ההלל. "מן המצר קראתי י-ה ענני במרחב י-ה", הוא מגלה לנו שבתוך המצר, בתוך הצרה טרם שנחלץ ממנה, ראה את הישועה. וכן הוא מהלך כל הפסוקים שם על יסוד זה: "סבוני גם סבבוני", שזהו עדיין בתוך הצרה, "בשם ה' כי אמילם. סבוני כדבורים וגו' דחה דחיתני לנפול וה' עזרני". שאף שלאחר הישועה כולם רואים את "זה" עזרני", אבל מעלת דוד המלך היתה שהכיר את הישועה בעצם הצרה ובטרם שנחלץ ממנה.

ואת ראיית הישועה בצרה, מכירים רק יחידי סגולה. וכמו שביאר הסבא מקלם זצ"ל את הפסוקים "זה השער לה' צדיקים יבואו בו", ש"זה" היינו הצרות ומהלכן, זהו השער להגיע עד ה', אבל רק צדיקים יכולים להכנס בו, כי רק הם יכולים להכיר דרך זה. וכן, "אודך כי עניתני ותהי לי לישועה", מודה הוא לה' גם בעד הענוי, כי הענוי עצמו הוא גם כן הישועה.

וסיים המשגיח, שימי החנוכה נתקנו בשביל הנס והתשועה וקבעוהו בהלל והודאה, כי ענין ההלל הוא להתבונן ולהכיר יסוד זה, שבין הצרה והישועה אין חילוק כלל, ושניהם ענין אחד הם.

"טוב לחסות בה' מבטח בנדיבים"

ביאר הגר"א (משלי יד, כו), שיש שני חלקי בטחון. אחד, שהקב"ה מבטיח לתת לו הון רב ועושר, כמו שמצינו שהבטיח ה' יתברך לאברהם שיעשירו, וזה נקרא בטחון. והחלק השני, שהקב"ה לא הבטיחו, אך האדם בעצמו שם בטחונו בה', וזה נקרא חסיון.

וזה שנאמר "טוב לחסות בה'", הוא החלק השני, כלומר, שטוב שמעצמו ישים וישליך יהבו על ה', אף שלא הבטיח לו ה', ממה שישים בטחונו באדם, אף לאחר שהבטיח לו האדם לעשות לו טוב, וזהו "מבטוח באדם".

"הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האמים כי גבר עלינו חסדו"

שר רוסי שאל את הגאון ר' איצלה מוואלז'ין זצ"ל על מה הגויים צריכים להודות ולשבח, וכי משום שגבר חסדו על ישראל צריכים הגוים להלל לה'. מיד ענה לו ר' איצלה, הלא עם ישראל לא יודעים מזימות לבבכם בפטרבורג להרע עליהם, וה' מפיר עצתכם הרעה, ורק אתם הגוים יודעים בחסדי ה' על ישראל, שאינכם יכולים להפק זממכם לפועל, ולכן אתם המחויבים להלל ולשבח לה' על זה (מובא בחידושי הגר"ז עה"ת, יתרו).

בדרך אחרת ביאר הגר צדק המפורסם "הגרף פוטוצקי", שבטרם ביצע גזר דינו להריגה, פנו אליו כמה ממעניו, בבקשת מחילה על כל העינויים הקשים שהסבו לו, ודרשו שלא ינקום בהם בעולם האמת. השיבם הגר בשלות נפש, והמשיל להם משל לנער בן מלך שהוכה ע"י

חבירו בעת משחקם, והבטיח הנער למכהו, כי בבוא יום התמנותו למלך תחת אביו, ישיב לו מנה אחת אפיים. חלפו שנים, הנער היה לאיש, והוכתר למלך, החבר המכה שזכר את ההבטחה חשש מעתה לגורל חייו. ברם, המלך הבהיר לו כי ממרום כסאו עתה, כל מעשה ההכאה הזה אך לשחוק הוא בעיניו.

סיים גר הצדק ואמר, כשאגיע לעולם שכולו טוב, אל מקומי השמור לי, כל הדברים שעשיתם לי ייחשב בעיני לשחוק, ולא תהא דעתי נתונה לדבר פעוט כזה כמו נקמה בכם ובמעלליכם. וזה הסיבה שגם אומות העולם צריכים להלל "כי גבר עלינו חסדו", כי דווקא משום שכל כך גבר עלינו חסדו, לכן כל הצרות שעוללו אינם נחשבים כ"כ בחומרתם ובתוקפם.

סוגיות ועיונים

בחובת הדלקת נר חנוכה אם הוא חיוב על הבית או על האדם

א. תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו (שבת כא, ב.). וכתב הפני יהושע, שמצוה זו שונה משאר מצוות שהן חובת הגוף וכל יחיד ויחיד חייב בהם, אבל בנר חנוכה כיון שעיקר המצוה היא להדליק בסמוך לרשות הרבים משום פרסומי ניסא, לכן הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית. וכתב שעדיין צ"ע.

והתרומת הדשן פסק שיכול להדליק בברכה, ויש בזה הידור שיהא נר לאיש ולאשתו, ומה שלא כתבו כזה מהדרין בגמ' משום שהוא לא מצוי.

והבית יוסף (או"ח, תרעז) הביא את דבריו וסבר שלא יברך משום שאינה צריכה.

וכן פסק המהרש"ל (הובא בט"ז, שם) וכתב, שאם אשתו מדליקה עליו בביתו אינו ידליק ויברך. ואף אם אינו רוצה לצאת בהדלקה של אשתו שמדליקה עליו בביתו אינו יכול.

ולכאורה יש לומר שהם נחלקו בחקירה זו, שהמהרש"ל סבר שחובת הדלקת נר חנוכה היא על הבית, ולכן אם מדליקים עליו בביתו אינו יכול לכוון שלא לצאת בכך, וכמו במזוזה שחובת הבית היא, ואינו יכול לכוון שלא לצאת בקביעת אחד מאנשי הבית. והתרומת הדשן סבר שהוא חובת הגוף, ולכן אם רוצה להדר ולהדליק לבדו יכול להדליק ואף לברך.

ג. כמו כן כתבו הפוסקים (עי' ביאור הלכה, תרעז) לדון אם שני בני אדם דרים באותו

ומצאנו שנחלקו בחקירה זו כמה מן הפוסקים, ויש בזה כמה נפק"מ, ונבוא לבארם בעזה"ת.

ב. מבואר בשבת (כג, א) שאכסנאי (אורח) חייב בנר חנוכה. ואמר רבי זירא, שקודם שהיה נשוי היה משתתף בפרוטה, אבל לאחר שהתחתן לא השתתף בפרוטה כיון שהיו מדליקים עליו בביתו.

וכתב בשו"ת תרומת הדשן (קא) לדון האם אכסנאי נשוי יכול להדליק ולברך, וכתב שאחד מן הגדולים הורה שרשאי להדליק בברכה, ואמר שאף שרבי זירא סבר שאינו צריך להדליק כיון שמדליקים עליו בביתו, אבל אם רוצה להיות מן המהדרין רשאי להדליק ולברך. ונחלק עליו אחד מתלמידיו הגדולים ואמר, שהואיל ולא צריך ופטור מן הדבר נקרא הדיוט, וכל שכן שהוא

חדר וכל אחד אוכל משלו האם הם יכולים להשתתף בפרוטה יחד. הפר"ח סובר שרק אכסנאי יכול להשתתף בפרוטה אבל בשני בני אדם כל אחד חייב להדליק לבדו, והפמ"ג הסתפק בדבר. ונראה שאם הוא חובת גברא ודאי שאין לומר שיוכלו להשתתף ביחד, אבל אם הוא חובת הבית יש לומר שכיון שהם עכשיו דרים ביחד יכולים לצאת בהדלקה אחת.

ד. כתב השו"ע (תרעה, ג) שקטן שהגיע לחינוך שהדליק את הנרות מוציא את בני ביתו ידי חובה. והקשו הפוסקים ממה שפסק השו"ע (תרפט, ב) לענין מגילה שקטן אינו מוציא אחרים ידי חובה, ומה החילוק בין נר חנוכה למגילה. והמשנה ברורה (ס"ק יג) פסק להחמיר אף בנר חנוכה, [ועי' בחכמת שלמה מה שכתב ליישב].

ובשו"ת חכם צבי (בסוף הספר, יג) כתב לחלק, שבנר חנוכה החיוב הוא על הבית ולא על האדם, וכדברי רבי זירא שכיון שהיה נשוי אף שהוא אכסנאי אינו צריך להדליק אם הדליקו עליו בביתו, ולכן יש סברא לומר שאף אם קטן הדליק יכול להוציא את בני הבית, כיון שאין החיוב עליהם אלא על הבית, ואם הדליקו בבית אין יותר חיוב על שום אחד מבני הבית להדליק יותר אפי' שלא היו שם בשעת הברכה ולא ראו את ההדלקה (נראה מדבריו שאין הוא מוציא אותם ידי חובה אלא שנפטרים ממילא), אבל בקריאת המגילה שיש חיוב על כל אחד ואחד לקרוא, אין קטן יכול להוציאם ידי חובתו.

ה. בשו"ת רבי עקיבא איגר (תנינא, יג) כתב לדון האם מברכים על נרות של הידור,

וכתב בתוך דבריו שאין להביא ראיה ממה שכל אחד ואחד מאנשי הבית מדליק ומברך משום המהדרין, כיון שאין כוונתו לצאת בהדלקה של בעל הבית והוא מחויב מעיקר הדין, וזה ההידור שאמר, שיכוון שלא לצאת בהדלקת הבעל הבית אלא יקיים בעצמו את עיקר המצוה.

ונראה מדבריו שסבר שיש חיוב גם על הגברא להדליק, אלא שאם מדליק בעל הבית מוציא ידי חובה, ורק אם מכוון שלא לצאת ידי חובה, אז הוא חייב מעיקר הדין ויכול להדליק.

וכעין זה כתב בהעמק שאלה (נד) שגדר התקנה היתה שאחד מבני הבית ידליק עבור כולם, ודימה זאת לקידוש, שכל אחד חייב לקדש אלא שתקנו שאחד יקדש ויוציא ידי חובה. [אמנם בקידוש ודאי צריך לכוון להוציא, ובנר חנוכה נראה שאין צריך].

ו. וידועים דברי מרן הגרי"ז זצ"ל שכתב לבאר את שיטת הרמב"ם (חנוכה ד, א) שאף במהדרין אין כל אחד מדליק בעצמו אלא בעל הבית מדליק נרות כמספר בני הבית. וביאר, שהרמב"ם סבר שאי אפשר לקיים הידור מצוה בלא סמיכות למעשה המצוה, ולכן רק הבעל הבית יכול להוסיף על הדלקתו עוד נרות, אבל אם אחד מבני הבית יוסיף את הנרות אין זה כלל הידור למעשה מצוה [ועיי"ש שהרמב"ם לשיטתו לענין ציצין שאין מעכבין את המילה שאם פירש אינו חוזר אף בחול משום שאי אפשר לקיים הידור בלא סמיכות למצוה].

וכבר הקשו על דבריו מדברי הרע"א שכל אחד מכוון שלא לצאת בהדלקת בעל

שליח כדי לצאת ידי חובה, וכן כתב הריטב"א שלא יועיל שידליקו בביתו שלא מדעתו.

אמנם במאירי (שם) כתב בתוך דבריו שגר חנוכה ומילה אפשר לקיים אף בלא דעת הבעלים. וכן כתב בחידושי רבינו דוד (שם), שמצות נר חנוכה אינה על ידי שליח, ואם קנה אדם פתילות ושמן והדליק בשביל חבירו לא עשה כלום ואינו ראוי לברך כלל, ורק אם הכין הבעל הבית בביתו את השמן והפתילות יכול אחר להדליק ולברך במקומו והוא ישמע ויצא ידי הברכה. ומשמע מדבריהם שאין הוא חובת הגברא להדליק, שהרי לא צריך שליחות על ההדלקה, ואם חבירו מדליק בביתו יוצא ידי חובה, אלא שחידש רבינו דוד שצריך שהשמן והפתילות יהיו משל בעל הבית.

וכן כתב היד אפרים (או"ח, תלב) שאם חבירו מדליק עליו בביתו אין זה בתורת שליחות, אלא שעיקר המצוה היא שיודלק בביתו נר חנוכה, וכמו שחבירו מניח עליו תפילין, שהוא מקיים את המצוה ולא המניח.

וכן נקט הפרי מגדים (תרעט, א) שאם קיבל על עצמו שבת יכול לומר לחבירו להדליק עבורו, ואין בזה חסרון של כל מילתא דאיהו לא מצי עביד שלוחו נמי לא מצי עביד, כי אין זה שליחות, אלא מעשה קוף בעלמא שמדליק בביתו.

הבית ואם כן אינו מקיים את ההידור אלא את גוף המצוה, ואין זה הידור שלא בסמיכות למעשה המצוה. ועל כרחק שמרן הגרי"ז סבר בשיטת הרמב"ם שהחוב הוא על הבית, ולכן אי אפשר לכוון שלא לצאת, ועל כרחק שהדלקת אחרים הוא רק מחמת הידור, ולכן סבר שרק הבעל הבית יכול להדליק ולהדר.

וכן כתבו לדייק מדברי הרמב"ם שכתב (שם) "מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד", ומבואר שהחובה הוא על הבית ולא על הגברא.

ז. ולענין שליחות בנר חנוכה מצאנו שנחלקו בו הראשונים. הרמב"ן (פסחים ז, א) כתב לחלק בין מצוות שמברכים בהם "ל" למצוות שמברכים עליהם "על", שכל דבר שאפשר לעשותו על ידי שליח מברכים ב"על" ודבר שאי אפשר על ידי שליח מברכים ב"ל". והקשה מנר חנוכה שמברכים ב"ל" ואפשר לעשותו על ידי שליח. ותירץ, שהמצוה היא בהדלקה משמן שלו [ובר"ן יותר מבואר, שכיון שצריך שיהא השמן שלו אינה נקראת שיכולה להתקיים על ידי אחר], ולכן תקנו ב"ל".

ובריטב"א (שם) כתב, שכל דבר שהוא ב"ל" הוא בדברים שחייב בהם בעצמו יותר, ולכן בהדלקת נר חנוכה שאין יוצא אם הדליקו אחרים בלא ידיעתו, לכן מברך ב"ל". **ומוכח** מדבריהם שהחוב הוא על הגברא, ולכן סבר הרמב"ן שצריך לעשות

בדין המהדרין בנר חנוכה

אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. כיצד, הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות". ומבואר בדבריו ששייך לקיים את ב' ההידורים יחד, וידליק גם נר לכל אחד ואחד, וגם כמנין הימים, ולכן כתב שאם היו לו עשרה אנשים בבית, ביום השמיני מדליק שמונים נרות. ולדעתו צ"ל שסבר שאין דין היכר שידעו את מנין הימים בהדלקה, ולכן יכול להרבות בנרות כמנין ב' ההידורים יחד.

ובשו"ע (או"ח תרעא, ב) כתב, "כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר". וזה כשיטת התוס'. והרמ"א כתב, "וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג הפשוט", וזה כשיטת הרמב"ם, ששייך לקיים את ב' ההידורים יחד. וכתב הט"ז, שיש כאן חידוש במנהג, שהספרדים נוהגין כתוס', והאשכנזים כרמב"ם, וזה לא מצינו בשאר מקומות.

ב. ובביאור מחלוקתם ביאר הגר"א, שהנה נחלקו בסוג' תרי אמוראי בסברת מחלוקת ב"ש וב"ה אם מדליקים באופן של מוסיף והולך או פוחת והולך, שחד אמר

א. "תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד אמר טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורדין. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שני זקנים היו בצידין אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקדש ואין מורדין" (שבת כא, ב).

ונחלקו הראשונים בדין המהדרין מן המהדרין. שתוס' כתבו שאי אפשר לעשות את ב' ההידורים, ואם מדליק נר לכל אחד ואחד אינו יכול להדליק אף נרות כמספר הימים, כי אין היכר כמה הוא מדליק, שאין אנו יודעים אם הוא הדליק נר כמנין אנשי הבית או כמנין הימים, ולכן לא שייך אלא לעשות הידור אחד, או שידליק כמנין בני הבית או כמנין הימים, וההידור היותר טוב הוא לעשות היכר לימים, ולכן נקרא מהדרין מן המהדרין.

אבל הרמב"ם (חנוכה ד, א-ב) כתב, "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא

לתקן להדליק או כנגד הימים הנכנסים או כנגד היוצאים, אלא שב"ש סברו שתקנו בדרך של פוחת והולך כמו פרי החג, וב"ה סברו שתקנו בדרך של מוסיף והולך משום מעלין בקודש. וא"כ נמצא שאף למסקנא אין הטעם של מוסיף והולך רק משום מעלין בקודש, וודאי שעיקר הטעם הוא משום היכר הימים, רק מה שתקנו שהוא באופן של מוסיף והולך ולא פוחת והולך הוא משום מעלין בקודש. ונמצא שצדקו דברי התוס' שצריך לכו"ע היכר לימים.

ג. וכתב הבית הלוי (חנוכה) שלדברי הרי"ף והרמב"ם יצא מכך נפק"מ נוספת, אם אין לו נרות לכל הצורך, וכגון בליל שלישי ואין לו רק שתי נרות אם צריך להדליק שתי נרות או רק נר אחד, שלסברא שהוא כנגד ימים היוצאים, אין צריך להדליק אלא נר אחד, כי אינו יכול לקיים הידור זה של היכר הימים, לכן מדליק כפי עיקר הדין נר אחד בכל יום, אבל לפי הסברא של מעלין בקודש צריך להדליק שתי נרות, כי מעלין בקודש ואין מורידין, ואין לו להדליק היום פחות מאתמול, [אמנם במשנה ברורה (תרע"א, ה) פסק בשם הח"י אדם והכתב סופר שידליק רק אחד. וכן כתב באבי עזרי (חנוכה)].

ולשיטת התוס' שלכו"ע צריך היכר לימים אלא שנחלקו באיזה אופן לעשות את ההיכר, כתב הבית הלוי שיש נפק"מ אם ביום החמישי יש לו רק ד' נרות כמה ידליק, שלחד מ"ד שנחלקו אם צריך בדווקא היכר לימים הנכנסים או היוצאים, א"כ אין לו להדליק ד' נרות כיון שצריך היכר לימים היוצאים וכבר עומדים ביום החמישי, אבל לאידך מ"ד שאף לב"ה היה שייך להדליק

שנחלקו אם צריך להדליק כנגד ימים הנכנסים או כנגד ימים היוצאים, וחד אמר שנחלקו אם מעלין בקודש או שמדליקים כנגד פרי החג שמתמעטים והולכים. וא"כ יש לומר שלמ"ד שמדליקים כנגד הימים צריך שיהיה היכר מהדלקתו איזה יום הוא מימי החנוכה, ולכן לא שייך לקיים את ב' ההידורים כי אין יודעים אם מדליק כנגד אנשי הבית או כנגד הימים, אבל למ"ד שהסברא היא משום מעלין בקודש אין צריך היכר בהדלקתו איזה יום הוא מימי החנוכה. ובזה נחלקו תוס' והרמב"ם, שהרמב"ם סבר שמוסיף והולך הוא משום מעלין בקודש, וכפי שנראה ממסקנת הסוגי' מהמעשה בשני זקנים בצידן שאמרו טעם זה ולא את הטעם של כנגד הימים, אבל תוס' סברו שהוא כנגד ימים היוצאים, ולכן צריך היכר לימים.

וכתב לדקדק כן מדברי הרי"ף (שבת, שם) שהביא את ב' האמוראים שנחלקו בסברת ב"ש וב"ה, ואת המעשה בשני זקנים בצידן, ואף שדרכו של הרי"ף שאין להביא אלא דינים הנפסקים להלכה, וע"כ שסבר שיש נפק"מ בין הטעמים אם צריך היכר לימים.

ומה שתוס' סברו שהטעם הוא משום היכר לימים אף שלכאורה ממסקנת הסוגי' נראה שהטעם הוא משום מעלין בקודש, ביאר הבית הלוי (חנוכה), שתוס' סברו שלכל הדעות עיקר ההידור הוא שיהיו הנרות לפי מספר הימים, אלא שחד מ"ד ביאר שב"ש וב"ה נחלקו אם התקנה היתה כנגד ימים הנכנסים או כנגד היוצאים, וחד מ"ד ביאר שב"ש וב"ה אינם חולקים שהיה מקום

כנגד ימים הנכנסים אלא שסברו שיש עדיפות להדליק כנגד ימים היוצאים משום מעלין בקודש, א"כ במקום שאין לו די נרות, יוכל להדליק אף לשיטתם כמנין ימים הנכנסים וידליק ד' נרות.

ד. עוד אמרו שם בסוגי', נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. וביאר רש"י, שביתיהן היו פתוחין לחצר, וצריך להדליק בפתח הבית הפונה לחצר ולא בפתח החצר שנמצא מדליק ברשות הרבים.

אמנם תוס' כתבו, שאם יש פתח לחצר צריך להדליק בפתח החצר ולא בפתח הבית. והביאו ראיה ממה שאמרו (לקמן כג, א) חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות (מפני החשד), ומשמע שיש בית אחד בפנים ובכל זאת מדליק ב' נרות מפני שיש לו ב' פתחים, וע"כ שמדליקים על פתח החצר ולא על פתח הבית. אבל רש"י (שם) נשמר מקושיא זו ופירש באופן שיש לבית שני פתחים פתוחים לחצר, ולכן צריך להדליק שתי נרות, נר לכל פתח, משום חשד, שהרואה יהא סבור שהבית של שני בני אדם, ויאמרו האחד אינו מקיים מצות נר חנוכה. ולדבריו לעולם מדליקים על פתח הבית.

ועוד הוכיחו כן ממה שאמרו (שם כג, ב) נר (הציור בזמננו הוא בחנוכיה) שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם, והיינו לשני בתים. וע"כ שמדליקים בפתח החצר ולכן שניהם יכולים להדליק באותו הנר בשני צידיו, אבל אם צריכים להדליק בפתח הבית ושני בעלי הבתים מדליקים בפתח ביתם בנר אחד, נמצא שאחד מדליק בימין הפתח

ואחד מדליק בשמאל הפתח, ולכן צריך לומר שמדליקים בפתח החצר, ושניהם מדליקים יחד בשמאל הפתח בנר אחד ארוך כל אחד בצידו. אבל רש"י פירש באופן אחר, שעולה לשני בני אדם היינו למהדרין העושים נר לכל אחד ואחד. ולדבריו שניהם מאותו בית ומדליקים בשמאל הפתח כל אחד בצד הנר.

ה. והקשה בס' גליא מסכת (סימן ו) שלכאורה דברי התוס' סותרים את דבריהם שלעיל, שכאן סברו שאף אם יש שני בתים שיש להם חצר אחת צריכים שניהם להדליק בפתח החצר הפונה לרה"ר, ולעיל כתבו שצריך היכר לימים, ואם שני הבתים מדליקים בחוץ אין היכר לימים, שהרי אין יודעים ממנין הנרות אם הוא מדליק כפי מנין הימים או שיש בחצר כמה בתים וכל אחד מדליק נר אחד בלבד.

וכתב ליישב, והקדים עוד קושיא, שהנה הרמ"א (שם) כתב שנוהגים שכל אחד מבני הבית מדליק. והוסיף, "ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין". ולכאורה דברי הרמ"א באים ליישב את הערת התוס' שאם מדליקים כמנין אנשי הבית אין היכר להידור של מוסיף והולך, כיון שאין יודעים אם ההדלקה היא כמנין אנשי הבית או כמנין הימים, ועל זה כתב הרמ"א שיזהרו ליתן כל אחד נרותיו במקום אחר ועל ידי כך יהיה היכר בכל הדלקה למנין הימים. ולכאורה יש להקשות על דברי התוס' מדוע לא יישבו כדברי הרמ"א שכל אחד יתן את נרותיו במקום מיוחד.

וביאר, שהנה כתב הרמב"ם (שם), "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה וכו', והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד וכו'". ויש לדקדק בדבריו שלא כתב שכל אחד מבני הבית מדליק, אלא בעל הבית מדליק נרות כפי מנין אנשי ביתו, והמצוה היא על הבעל הבית שידליק בפרסום גדול הרבה נרות.

ויש לדקדק אף בדברי התוס' שסברו כדעת הרמב"ם שרק הבעל הבית מדליק את כל הנרות, שכתבו "אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית", וממה שנקטו בלשון יחיד משמע שרק בעה"ב מדליק ולא כל אחד ואחד מבני הבית. ולכן כתבו שאם בעל הבית מדליק גם כמנין הימים וגם כמנין אנשי הבית אין היכר למנין הימים, כי הוא מדליק הכל. ולא שייך לומר את עצת הרמ"א שכל אחד ידליק במקום אחר, כי דעת התוס' אינה כן אלא רק בעה"ב מדליק את כל הנרות, ולכן צריך לעשות רק את ההידור היותר טוב שהוא היכר לימים [אבל הרמב"ם סבר שאין צריך היכר לימים וכפי שביאר הגר"א שהרמב"ם סבר את הטעם של מעלין בקודש].

ומענתה אין סתירה בדבריהם, כי בשני בתים בחצר שמדליקים שניהם בפתח החצר, אין צריך היכר למנין הימים אלא בשעת ההדלקה, ובשעה שבעה"ב אחד מדליק כמנין הימים יש היכר בשעת

הדלקתו איזה יום הוא מימי החנוכה, ושוב אח"כ כשהשני מדליק יש היכר למנין הימים בשעת הדלקתו, אבל אם היה מדליק בבית אחד אף כפי מנין אנשי ביתו, בזה אין היכר בשעת ההדלקה למנין הימים, ולכן כתבו שאין לעשות את שני ההידורים יחד.

ו. ובזה אף הוסיף לבאר את ראייתם מנר שיש לה שני פיות שעולה לשני בני אדם, והוכיחו שע"כ מדליקים בפתח החצר ולא בפתח הבית. וכבר הקשה המהרש"א מדוע תוס' לא רצו לפרש כרש"י שאיירי במהדרין שמדליקים נר לכל אחד ואחד. וכתב, שתוס' סברו שלפירוש רש"י היו צריכים לומר עולה לאיש וביתו כלשון הגמ' ולא לומר עולה לשני בני אדם, ומלשון זה הוכיחו שמשמע שהוא לשני בתים. ועוד כתב, שהרי לתוס' המהדרין מן המהדרין אין עושים נר לכל אחד ואחד, ולכן פירשו שאיירי בשני בתים.

ולפי המבואר לעיל הוא מובן יותר, שהרי תוס' סברו כדעת הרמב"ם שרק בעה"ב מדליק, ולכן דייקו שאם אמרו עולה לשני בני אדם ע"כ שהכוונה לשני בתים, שהרי בבית אחד מדליק רק אחד, והיו צריכים לומר שעולה לשני נרות, וכיון שנקטו עולה לשני בני אדם ודאי שהכוונה לשני בתים, וא"כ מוכח שמדליקים בפתח החצר ולא בפתח הבית.

ז. ומכאן ביאור זה הקשה הגליא מסכת על שיטת הרמ"א שהיא שיטה מחודשת ולא נמצאת בראשונים, שהרי לתוס' והרמב"ם רק הבעה"ב מדליק, ומאין הוציא את שיטתו שכל אחד ואחד מדליק בעצמו, וכתב שיש

לחוש לברכה לבטלה מה שכל אחד מבני
הבית מברך בפני עצמו.

ואולי יש ליישב, שהנה רש"י כתב שגר שיש
לו שני פיות עולה לשני בני אדם היינו
למהדרין שעושים נר לכל אחד ואחד.
ולכאורה צ"ב מדוע הביאו בגמ' ציור
למהדרין [והיא הערת המהרש"א הנ"ל]. אלא
ע"כ שרש"י סבר כשיטת הרמב"ם ששייך
לעשות ב' הידורים, ולכן הביאו ציור על
הידור של נר איש וביתו, וכיון שאמרו
שעולה לשני בני אדם יש לדקדק שכל אחד
ואחד מבני הבית מדליק ולכן נקטו שעולה
לשני בני אדם [ותוס' אף דקדקו כן, אבל כיון
שסברו שרק בעה"ב מדליק הכריחו שאירי
בשני בתים], וא"כ נמצא ששיטת רש"י היא
כדברי הרמ"א שכל אחד ואחד מבני הבית
מדליק, ושייך לעשות אף את ההידור של
מוסיף והולך, כי כל אחד יכול להדליק
במקום אחר ויהיה היכר אף למנין הימים.

ת. ובדרך אחרת ביאר הבית הלוי (שם),
שהרמ"א סבר שדברי הרמב"ם הם רק
בזמן הראשונים שהיו מדליקין מבחוץ,
ומקום ההדלקה היה בטפח הסמוך לפתח,
ובודאי שלא היו יכולים להדליק כל אחד
בפני עצמו ובמקום מיוחד ולכן היה אחד
מדליק עבור כולם ביחד, אבל בזמן הרמ"א
שהיו נוהגים להדליק בפנים, יותר טוב שכל
אחד ידליק בעצמו נרותיו ובמקום מיוחד
כדי לצאת ידי שיטת התוס' שצריך היכר
לימים [אמנם עדיין צ"ע מאין הוציא הרמ"א
חידוש זה שכל אחד ידליק בעצמו אם עיקר
התקנה היתה שבעה"ב ידליק לבדו].

ט. ובדרך נוספת ביאר מרן הגרי"ז זצ"ל
(חנוכה ד, א) את שיטת הרמ"א, והקדים

להביא את דברי הבית הלוי (ב, מז) שביאר
את מחלוקתן של הרמב"ם והטור לענין
ציצין שאין מעכבין את המילה אם חוזר
עליהם בחול [שבשבת ודאי שאינו חוזר
עליהן]. שהרמב"ם (מילה ב, ד) סבר שאם
פירש אינו חוזר עליהן, אבל הטור ורש"י
(הובאו במגיד משנה) סברו שבחול חוזר
עליהן משום הידור מצוה. וביאר הבית הלוי,
שהידור מצוה שייך לקיים רק בשעה
שמקיים את המצוה, וכגון אם נטל לולב
בבוקר ואח"כ נזדמן לו לולב יותר מהודר, אין
מעלה ליטול לולב זה, כיון שכבר קיים ויצא
ידי חובתו, אלא שבתחילה צריך להמתין
שיביאו לו לולב מהודר ויקיים בו את המצוה.
ולכן סבר הרמב"ם שאף בחול אינו חוזר על
ציצין שאין מעכבין, כיון שכבר קיים את
מצות המילה שוב לא שייך לקיים את
ההידור בפ"ע, אבל הטור ורש"י סברו
שמצות מילה נמשכת כל ימי חייו, ולכן
לעולם מקיים את ההידור יחד עם קיום
המצוה, ויכול לחזור על ציצין שאין מעכבין,
כי אינו עושה את ההידור לבד אלא יחד עם
המצוה [וע"ע בשו"ת פרי יצחק (ב, ל) במה
שהשיג על הבית הלוי].

ולפי זה ביאר הגרי"ז, שהרמב"ם לשיטתו
שסבר שאי אפשר לקיים הידור מצוה
אלא בשעת קיום המצוה, וכיון שעיקר
המצוה היא להדליק נר אחד בכל יום, ומה
שמוסיף הוא מדין הידור לכן רק הבעה"ב
יכול להדליק עוד נרות עבור בני ביתו, כי אם
אחד מבני ביתו ידליק לאחר שהדליק
הבעה"ב נמצא שמקיים הידור בלי קיום
המצוה, ולכן סבר הרמב"ם שרק הבעה"ב
בלבד מדליק את כל הנרות. ובדעת הרמ"א
ביאר שסבר ששייך לקיים הידור אף לאחר

קיום המצוה, ולכן סבר הרמ"א שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק, [וזה שלא כדברי הבית הלוי שנקט שכו"ע מודו לסברא זו, אלא שנחלקו מהו זמן קיום המצוה, ולדבריו יש לבאר כן אף את שיטת רש"י והטור במילה. אמנם כבר מצינו שהבכורי יעקב (תוספת ביכורים תרנא, כ) אף נקט כן, ופסק לענין אתרוג שלא ימתין שיביאו לו אתרוג מהודר, אלא משום זריזין מקדימין יטול את האתרוג המהודר פחות בבוקר, ובהמשך היום שיביאו לו אתרוג מהודר יטלנו].

י. ובאבי עזרי (שם) העיר על דבריו, מדברי רע"א (שו"ת תנינא, יג) שיצא לדון אם מברכין על הידור מצוה, וכתב שאין להוכיח

מהדלקת נרות שכל אחד מבני הבית מברך על הדלקתו שאינה אלא משום הידור, כי כל אחד מכוון שלא לצאת ידי חובה מבעל הבית וא"כ נמצא שאינו מברך על נרות של הידור אלא על נרות של עיקר המצוה, ולפי זה נדחו דברי הגרי"ז שכתב ששיטת הרמ"א ששייך לקיים את ההידור בלא מעשה המצוה, [אלא שלפי זה צ"ב מהו המחלוקת בין הרמ"א לרמב"ם, ומדוע הרמב"ם לא סבר שכל אחד לא יצא בהדלקת בעל הבית ויוכל להדליק לבד. ואולי יש לתלות זאת אם המצות הדלקת נרות היא חובת הבית או חובת גברא, ואם הוא חובת הבית לא שייך לומר שאינו רוצה לצאת ידי חובה כי סו"ס הודלקו בביתו נרות מצוה].

תשלומין בנר חנוכה

כתב בספר שבלי הלקט (ענין חנוכה, קפו), מי ששכח ולא הדליק נר חנוכה באחת מן הלילות אין לו תשלומין בלילה אחר. וכתב שכן מצא שנשאל רבינו יצחק זצ"ל, והשיב, שכיון שהלכה כבית הלל שמסיף והולך, ואם ידליק בשאר לילות גם נרות עבור התשלומין, יראהו בני אדם ויאמרו שהוא עובר על דברי חכמים.

ונראה שאין כוונתו לומר בסתמא שאם מוסיף יותר ממה שצריך להדליק אין זה כדברי בית הלל, אלא כוונתו שאם ישלים יתכן שידליק נרות כשיטת בית שמאי שפוחת והולך, ויחשדו אותו שעובר על דברי חכמים שאמרו שהלכה כב"ה.

אמנם יש להבין באיזה אופן אם משלים נרות של אתמול יהא נראה כמו בית

שמאי, שהרי אילו החסיר ביום ראשון, וביום השני מדליק ג' נרות, הרי ביום ה' לב"ש מדליק ז' נרות. ואילו החסיר ביום ה' ומדליק ביום השלישי ה' נרות, הרי לב"ש מדליקין ביום השלישי ו' נרות. ואם החסיר ביום השלישי ומדליק ביום הרביעי ז' נרות, הרי לב"ש מדליקים ביום זה ה' נרות, וכן בימים הבאים שלב"ש פוחת והולך, אף אם משלים אינו עושה כדברי ב"ש. וא"כ יש להבין את דברי שבלי הלקט באיזה אופן שישלים ויהיה נראה שעושה כב"ש.

וכבר אמרו בבי מדרשא ליישב בכמה אופנים.

א. אפשר לומר שכל נידון התשלומין הוא רק על הנר של עיקר המצוה ולא על נרות ההידור. ואם כן אם לא הדליק בליל ג', אם

היה דין תשלומין היה צריך להדליק בליל רביעי ה' נרות, ונמצא שעושה כדברי ב"ש.

ב. אם לא הדליק בליל א' וכן לא הדליק בליל ב', וביום השלישי משלים את שני הימים, נמצא שבליל ג' מדליק ו' נרות ועושה כדברי ב"ש [ובתפילה יש מחלוקת אם אפשר להשלים ב' תפילות או רק תפילה אחת].

ג. אם לא הדליק בליל א', אבל לא השלים זאת בלילות הבאים, ורוצה להשלים בלילה הרביעי, נמצא שמדליק ה' נרות כדברי ב"ש [ובתפילה ודאי שמשלים רק בתפילה הסמוכה].

ד. אם נאמר שאפשר להשלים רק את הנר העיקרי, וכן אפשר להשלים ב' ימים, ולא הדליק בליל א' וב', נמצא שביום השלישי מדליק ה' נרות כדברי ב"ש.

ה. מי שמדליק כל יום רק נר אחד, ולא הדליק ביום ו', נמצא שביום הז' מדליק ב' נרות כדברי ב"ש [ואף שמי שמדליק רק נר אחד, ביום הח' ודאי עושה כדברי ב"ש אבל אינו מדין תשלומין].

ו. מון הרב שך זצ"ל (אבי עזרי חנוכה ד, א) סבר שמי שאין לו כמספר הנרות שצריך, שידליק כמה שיש לו ואף בזה מקיים מקצת

הידור, (והמ"ב (תרעא, ה) חולק וסובר שצריך היכר לימים), ולפי דבריו אם לא הדליק ביום הב' ומדליק ביום השלישי ה' נרות נראה שעושה כב"ש, ואף שלב"ש צריך להדליק ו' נרות, אבל יתכן שאין לו עוד נרות ולכן מדליק רק ה'.

ז. אם החסיר נר אחד מהמהדרין ביום הג', נמצא שביום הרביעי מדליק ה' נרות כדברי ב"ש [ואף זה רק לסברת הרב שך זצ"ל, שהרי לפי המ"ב לא היה לו להדליק ביום הג' רק נר אחד].

ח. אם נאמר שהתשלומין הם כמו בתפילה, שצריך להתפלל את התפילה שמשלים בה ב' פעמים ולא את התפילה שהחסיר, אם כן אם לא הדליק ביום השני, נמצא שצריך להדליק ביום השלישי ו' נרות והוא כדברי ב"ש.

ט. אם נאמר שאין כוונת שבלי הלקט שידליק את כל הנרות ביחד אלא צריך להדליקם בנפרד, אם כן אם לא הדליק בליל רביעי, צריך להדליק בליל חמישי גם ד' נרות של אתמול בצד אחד, ובצד השני ה' נרות כמנין היום, נמצא שבהדלקתו ד' נרות עושה כדברי ב"ש.

בדין הדלקה מפני החשד

מתא, וזימנין דמחלפי בהאי ולא חלפי בהאי ואמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק. ומנא תימרא דחיישינן לחשד, דתניא אמר רבי שמעון

א. אמר רב הונא, חצר שיש לה שני פתחים צריכה שתי נרות. ואמר רבא לא אמרן אלא משתי רוחות אבל מרוח אחת לא צריך, מאי טעמא וכו' לעולם משום חשדא דבני

בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו מפני גזל עניים ומפני ביטול עניים ומפני החשד ומשום כל תכלה וכו'. ומפני חשד שלא יהיו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו. (שבת כג, א).

והקשה הבית יוסף (או"ח, תרעא) מדוע בנר חנוכה חוששים לחשד, ואילו לגבי תפילה אמרו (ברכות ה, ב) שאסור לעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין כי נראה כמבריה עצמו מהבית כנסת ויחשדוהו כפורק עול, ודין זה דוקא כשיש לבית כנסת פתח אחד, אבל אם יש ב' פתחים אין חשש, כי הרואה אומר שמא ילך ויכנס מפתח השני. ויש להקשות מדוע לגבי נר חנוכה אין אומרים כן שאם יש ב' פתחים שהרואה יאמר שהדליק בפתח השני.

ותירץ הבית יוסף, שלענין תפלה כיון שהחשד הוא משום פריקת עול לא יחשדו בו אם יש ב' פתחים, משא"כ בנר חנוכה. ועוד תירץ, שבהדלקת נר חנוכה כיון שיש בה הפסד ממון יבואו לחשדו שלא הדליק, משא"כ בתפילה שאין בה הפסד ממון יאמרו שנכנס מהפתח השני.

ובשו"ת חכם צבי (צא) כתב ליישב באופן אחר, והקדים להקשות שבכמה מקומות מצינו להחמיר במקום חשד ובמקום מראית העין, ושם לא הקשו "מנא תימרא דחיישינן לחשד", ומדוע רק לענין נר חנוכה הקשו כן. ועוד הקשה, מה סברא יש כאן שמפני שיחשדו שלא הדליק צריך להדליק בכל הפתחים, והלא הוא קיים את

המצוה כתיקונה ומדוע צריך לצאת ידי חשד.

ויישב, שיש ב' סוגי חשד, יש חשד אמיתי שיחשדו בו שעובר איסור, ויש חשד נוסף שהוא מפני טעות של החושדים, ובנר חנוכה הוא חשד של טעות, שהרואים יחשבו שצריך להדר ולהדליק בכל הפתחים שבבית, וכיון שיראו שאינו מקיים הידור זה יבואו לחשוד בו שאף לא קיים את עיקר המצוה, ולכן רק כאן הקשו מהו המקור שצריך לחשוש לכזה חשד, ועל זה הביאו ראה מפאה שאף שהניח פאה כדין בתחילת שדהו, צריך להניח בסופה מפני החשד של טעות שהרואים אינם יודעים את הדין שמותר להניח פאה בתחילת השדה. ולפי זה אין להקשות מתפילה שאין חשד בב' פתחים, כי אין זה חשד של טעות אלא חשד של איסור ובב' פתחים אין מקום לחשד.

ועוד הוסיף החכמת שלמה (או"ח, שם) שכל החשד הוא דוקא אם ב' הפתחים בב' הצדדים של הבית שווים לגבי פרסום הנס של אנשי רה"ר, אבל אם יש פתח בצד אחד שיש בו יותר פרסום הנס כי עוברים שם יותר אנשים, אין צריך להדליק נר בפתח לרה"ר שעוברים בו פחות אנשים, כי יאמרו שהדליק בצד השני שיש בו יותר פרסומי ניסא.

ב. ולענין חיוב ברכה על הדלקת נר של חשד, כתב הר"ן (שבת י, א מדפי הרי"ף) "ומסתברא דכיון שאינו מדליק אלא משום חשדא לא מברך אלא אחד פתחא". וכ"כ המאירי (שבת כג, א) "יראה שאין מברכין אלא על הראשונה", וכן כתב הרמ"א (או"ח

תרעא, ח) "ואם מדליק בשני פתחים אינו מברך רק באחד מהם ובשני מדליק בלא ברכה".

הרואים שאינם יודעים את הדין שיוצאים בהדלקה בפתח אחד, לכן אין לברך על כזה חשד.

אמנם הפרי חדש (יו"ד יג, ה) כתב שדעת הרשב"א לברך אף על הנר של החשד, שדן שם לענין ברכה על שחיטת בן פקועה ששחיטתו רק מדרבנן, והרשב"א סבר שצריך לברך, וכתב שהר"ן שכתב לענין נר חנוכה שאין מברכים על הנר של חשד ע"כ פליג על הרשב"א וסבר שאף על בן פקועה אין מברכין.

נמצא שלדעת הפר"ח נחלקו הר"ן והרשב"א לענין נר של חשד, שלרשב"א יש לברך עליו ולר"ן אין לברך.

אבל הרבה פוסקים כתבו לחלק בין נר חנוכה לשחיטת בן פקועה. הפלתי (יו"ד, שם) כתב שאין הנדון דומה, דשם משום חשדא, והכא משום מראית עין, ומי מדמה זה לזה. וביארו האחרונים (עי' הערות לגרי"ש אלישיב זצ"ל שבת, שם) שבחנוכה החשד הוא רק כלפי הרואים שאינם יודעים שכבר הדליק בפתח השני, ואין זה אלא חשד גרידא, אבל לגבי עצמו שיודע שכבר הדליק בפתח השני, אין גזירה כלל כיון שלא יבוא בזה לשום קלקול, אבל בשחיטת בן פקועה החובה לשחוט הוא משום החשש שיבוא בעצמו לטעות שכמו שבן פקועה אין צריך שחיטה כמו כן אין צריך לשחוט אף בהמה, ולכן החיוב שחיטה הוא בעצם ויש לברך עליו.

ועוד הוסיף לחלק, שלדעת החכם צבי שבחנוכה החשד הוא מפני טעות

ובתבואות שור (יו"ד, שם) כתב לחלק בין חשד דאורייתא בשחיטה שצריך לברך עליו, לבין חשד דרבנן בנר חנוכה שאין לברך עליו.

ג. ולדעת הפר"ח שנחלקו הר"ן והרשב"א אם מברכים על הדלקת נר חנוכה, יש לבאר בפשוטו את מחלוקתן, במה שיש לחקור האם תקנו חז"ל דין הדלקה בעצם על הנר של חשד, ואף שתחילת חיובו הוא מפני החשד אבל אחר שתקנו להדליק יש לו דין הדלקה לכל דבר, או שאין בו דין הדלקה כלל אלא חז"ל תקנו רק שצריך לעשות מעשה ולסלק את החשד.

ולכאורה נראה שהרשב"א שכתב שצריך לברך עליו סבר שהוא דין הדלקה ממש, והראשונים שכתבו שאין לברך עליו, סברו שאינו נר חנוכה כלל אלא רק סילוק חשד.

ויש כמה נפק"מ בחקירה זו הנוגעים לדינא, וכגון אם חשו"ק יכולים להדליק נר של חשד, וכן אם יכול להניח שם נר שכבר היה דלוק. וכן דנו האחרונים (עי' מקראי קודש בשם המהרי"ל דיסקין) אם אונן אף שפטור מהדלקת נר חנוכה חייב להדליק מפני החשד, כי מחיוב זה אין פטור של אונן, וזה תלוי בנדון הנ"ל אם יש לו דין של נר חנוכה או שאינו אלא מעשה לסלק חשד. וכן יש לדון אם שייך לברך ברכת הרואה על נר זה (עי' במנחת שלמה ב, נח).

ד. ויש מן הפוסקים שנקטו בדעת הר"ן והרמ"א שאף הם סברו שצריך לברך על הנר של חשד, אלא שיוצא בברכה שמברך על הנר הראשון. כן כתב הפלתי (הנ"ל). וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (או"ח, כג), וחידש לפי זה שאם יש לו חצר של שני פתחים ויום אחד היה טרוד וצוה שידליקו עליו אנשי ביתו, וכן עשו והדליקו בפתח אחד ועד שלא הדליקו בפתח השני הוא בא, יכול לברך כשידליק בפתח שני [והביאו השערי תשובה תרעא, יד].

וכן נראה שסבר הלבושי שרד, שהנה כתב השו"ע (או"ח תרעז, א) שאכסנאי משתתף בפרוטה ויוצא בהדלקת בעל הבית [אם לא מדליקים עליו בביתו], אבל אם יש לו פתח פתוח לעצמו צריך להדליק בפתחו מפני החשד. וכתב המגן אברהם (ד) שכיון שהטעם מפני החשד אין צריך לברך וכמש"כ הרמ"א לענין חצר שיש לה ב' פתחים שמדליק בפתח השני בלא ברכה. ושוב כתב, שיש לחלק. וביאר הלבושי שרד, ששם כבר בירך בפתח אחד, מה שאין כאן כן. ונראה מדבריו שסבר כדברי הפלתי והמכתם לדוד, שגר של חשד צריך ברכה אלא שיוצא במה שבירך בפתח הראשון, ולכן כאן שאינו יוצא בהדלקת בעה"ב צריך לברך על הנר של החשד (ועי' במחצית השקל שביאר את החילוק באופן אחר).

ה. ושיטה נוספת מצינו בדברי החכמת שלמה שיצא לחדש שהדלקת נר החשד אינה חיוב הדלקה בפ"ע, אלא הוא חיוב בהדלקת נר חנוכה שצריך להדליק את הנר בלא שיהא עליו חשד שאינו הדליק, והחיוב להדליק בפתח השני הוא כדי שיצא ידי

חובתו בהדלקה שהדליק בפתח הראשון שתהא הדלקה שאין בה חשד [והוסיף לחדש, שאם הדליק וסילק ידו מההדלקה אינו מחויב להדליק בפתח השני].

ולפי דבריו לכאורה אין מקום לחייב ברכה על ההדלקה של הנר של החשד, שהרי אינו מצוה כלל בפ"ע אלא היא חלק ממעשה המצוה של ההדלקה בפתח הראשון שתהיה כתיקונה בלי חשד שלא הדליק.

ולפי יסודו יש מקום לבאר את חילוקו של המג"א (הנ"ל) בין אכסנאי שמדליק בפתחו מפני החשד בברכה לבין חצר של ב' פתחים שמדליק מפני החשד בלא ברכה, כי בב' פתחים ההדלקה בפתח השני היא חלק מההדלקה בפתח הראשון, כי צריך להדליק באופן שלא יהיה עליו חשד, אבל באכסנאי שמדליק בפתחו, אין זה חלק מחיוב ההדלקה של בעה"ב, אלא תקנו שידליק מפני החשד הדלקה בפ"ע ולא יצא בהדלקת בעה"ב, ולכן על הדלקה כזו צריך לברך, ואינו בגדר ההדלקה מפני החשד של ב' פתחים ששם ההדלקה בפתח השני היא מדין ההדלקה בפתח הראשון.

ו. ויש עוד נפק"מ מחידושו, שהנה כתבו האחרונים לדון למ"ד כבתה אין זקוק לה (וכך נפסק בשו"ע תרעג, ב), מדוע אינו צריך לחזור ולהדליק מפני החשד. ובאמת הבית הלוי (ליקוטים על חנוכה) כתב שלכו"ע צריך לחזור ולהדליק מפני חשד, אלא שנחלקו בגמ' בעיקר חיוב המצוה. ובסו"ד נשאר בצ"ע שהפוסקים סתמו דבריהם וכתבו שאין זקוק לה, ולא כתבו שאם נכבו הנרות שצריך לחזור ולהדליק מפני החשד.

"לאכלה ולא להפסד", וכיון שאינו משתמש לאורה נחשב כמפסידם.

ומאיך בשו"ת מנחת שלמה (א, קמב) האריך להתיר, וכתב בתו"ד, שכמו שמותר להדליק בשביל פרסומת הרבה נרות משמן של שביעית מסביב לחנותו כדי למשוך בכך את עיני הרואים ולפרסם בכך את בית מסחרו כיון שהוא דרך הדלקה וחשיב כנהנה כל הזמן מהאור, ואין מתחשבין כלל אם ההדלקה היא כדי לאכול ולקרוא לאור הנר או בשביל פרסומת, וכיון שכן מהיכ"ת נימא דפרסום בית מסחרו עדיף טפי מפירסומי ניסא של חנוכה.

ובדרך אמונה (שמיטה ה, ח ביאור ההלכה) השיג על דבריו, שעדיין בנר חנוכה אינו עושה כדי שיראו לאור הנרות כיון שכל ההדלקה היא רק למצוה וצריך רק שיראו את הנרות עצמן, משא"כ בפרסומת לחנות שעל ידי הנרות יראו את החנות זה נחשב שמשתמש לצרכו, ואף שעל ידי הנרות רואים משהו אחר זה נחשב שמשתמש באורם לצרכו.

והגרא"ד אויערבאך זצ"ל (הובא בגליון האהל, ג) יצא לקיים את דברי אביו מצד אחר, שיש לומר שבבית שיש לו ב' פתחים שצריך להדליק בשניהם מפני החשד ודאי שמותר לו להדליק נר זה בשמן של שביעית, שהרי הדלקת הנר בפתח השני הוא לצרכו ממש שלא יחשדו אותו שלא הדליק. ומעתה יש לחדש, שכל נר חנוכה הוא גם מפני החשד, שהרי אם לא היה מדליק כלל היה חשד, ונמצא שאף בנר בפתח הראשון יש בו חיוב הדלקה משום חשד, וא"כ לכו"ע

וכן כתב בשו"ת שבות יעקב (ג, מח) שאם נכבו הנרות שאף שאין חייב לחזור ולהדליק אבל צריך להניח את הנרות כבויים באותו מקום כדי שיראו שהדליק ונכבה. והוכיח כן מעצם הדין של ההדלקה מפני חשד, שלכאורה יש להקשות שלמ"ד כבתה אין זקוק לה מדוע יש חשד כלל, והלא יאמרו הרואים שהדליק וכבר נכבה, אלא ע"כ שאף אם הדליק ונכבה חייב להשאיר את הנרות במקומן כדי שיראו שהדליק כדין. וכן פסק את דבריו השערי תשובה (תרעג, יב).

ואף בשו"ת אגרות משה (יו"ד ג, יד) כתב, שאם הלך מביתו לכל הלילה אינו חייב להדליק כיון שלא ידור שם באותו היום, אבל אם בשעת ההדלקה יהיה בבית אחר וידליק שם, ויחזור באותו לילה לביתו, צריך להדליק בביתו מפני החשד, כי יראו אותו בבית באותו לילה ויאמרו שלא הדליק, [אמנם בפוסקים נראה שבזמנינו לא חששו כלל לחשד כי לא מדליקים באותו זמן וכל אחד מדליק במקום אחר, וצ"ע].

אמנם לפי יסודו של החכמת שלמה שהחיוב הדלקה של החשד הוא בשעת ההדלקה של הנר הראשון, ודאי שאם נכבו הנרות אח"כ שאינו צריך לחזור ולהדליקם מפני החשד.

ז. והנה נחלקו הפוסקים האם מותר להדליק נר חנוכה בשמן של שביעית. שדעת הרידב"ז (פאת השולחן ה, ט) והגר"מ אריק (שו"ת אמרי יושר א, ק) שאסור להדליק כיון שאסור להשתמש לאורה והתורה אמרה

יכול להדליקו בשמן של שביעית שהרי הוא לצרכו ממש שלא יחשדוהו שלא הדליק.

המצוה, ולצורך מצוה שאין משתמשין בה אסור להדליק בשמן של שביעית.

אמנם יש להעיר על דבריו מדברי החכמת שלמה (הנ"ל) שאין ההדלקה מפני החשד הדלקה בפ"ע אלא הוא חיוב בהדלקת נר חנוכה שצריך להדליק את הנר בלי שיהא עליו חשד שלא הדליק, והחיוב להדליק בפתח השני הוא כדי שיצא ידי חובתו בהדלקה שהדליק בפתח הראשון שתהא הדלקה שאין בה חשד. ולפי זה יש לומר שאסור להדליק את הנר של החשד בשמן של שביעית כי אין החשד על האדם שאזי ההדלקה היא לצרכו, אלא היא מחיוב הדלקת נר חנוכה שצריך להדליקו בלי חשד שלא הדליק, וא"כ ההדלקה היא לצורך

ח. ומחידושו של הגרא"ד אויערבך יש לומר נפק"מ נוספת, במי שאין לו אלא נר דלוק ואם יכבנו לא יוכל לחזור ולהדליקו, האם צריך להניח נר זה בפתח ביתו מפני החשד, שלדבריו שאף בנר הראשון יש חיוב מפני החשד, א"כ אם אין לו נר אחר חייב להשתמש בנר זה ולצאת ידי חשד, אבל לדברי החכמת שלמה שכל החיוב של חשד הוא בשעת ההדלקה שצריך להדליק את הנר באופן שלא יהיה חשד שלא הדליק, א"כ אם אין הדלקה אין מקום לחיוב להדליק משום חשד, ולכן אין צריך להניח נר זה בפתח ביתו.

גדר חיוב הלל בחנוכה

א. מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה (שבת כא, ב).

ופירש רש"י, "ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה" לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה.

ובפשוטו תקנו לומר הלל בחנוכה על נס פך השמן. וכן מבואר בערכין (י, ב) שצריך לומר הלל בחנוכה מפני הנס שנעשה בו ואף שאינו מקודש בעשיית מלאכה.

ב. כתב הרמב"ם (חנוכה ג, יד), ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהן אומרים מלה מלה בכל ההלל.

ומבואר בדבריו שאשה אינה חייבת בקריאת ההלל בימי החנוכה (שהרי כתב הלכה זו בהל' חנוכה), ולכן אם מקריאה לאיש שאינו יודע לקרוא, הוא צריך לומר אחריה ואינו יוצא בקריאתה.

ולכאורה צריך ביאור מדוע נשים פטורות מהלל, ומאי שנא מנר חנוכה שאמרו (שם כג, א) אשה ודאי מדליקה, דאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס. ופירש רש"י, שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה, ועל יד אשה נעשה הנס [וכוונתו למעשה המובא בכלבו (מד) שיהודית בתו של יוחנן כהן גדול האכילה תבשיל של גבינה את מלך יון והיה צמא ושתה הרבה ונרדם, וכשישן חתכה את ראשו], וכיון שנעשה הנס על ידן מדוע פטורות מתקנת חכמים לקרוא הלל בחנוכה.

ג. ובשו"ת בנין שלמה (ב, סא. הובא בשדי חמד חנוכה, ט) כתב לחדש, שאף אם נאמר שנשים חייבות לומר הלל כיון שהיו באותו הנס, אינן חייבות לומר את הנוסח שתקנו חכמים, אלא אף אם אומרות פרק אחד של הודאה יוצאות ידי חובתן, וכמו לגבי תפילה שכתב המגן אברהם (או"ח קו, ב) שנשים אינן מתפללות בתמידות משום שאומרות מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה. ובזה ביאר את דברי הרמב"ם שאינן יכולות להוציא את האנשים, כי הן חייבות רק בפרק אחד ואינן יכולות להוציא אנשים שחייבים לומר את כל ההלל.

ד. והאחרונים (הערות בשו"ת בנין שלמה הנ"ל. שו"ת מנחת שלמה ב, נח. הערות הגריש"א שבת, שם. מועדים וזמנים ב, קמו) כתבו ליישב, שחלוק חיוב ההלל מחיוב הדלקת נרות, שההדלקה היא מתקנת חכמים "להודות ולהלל" והיא עצמה הודאה והלל, והיינו שעל ידי ההדלקה יתן אל לבו

להודות לה' על הנסים הגדולים שעשה לנו בנצחון המלחמות.

וכן מדויק מדברי הרמב"ם שכתב (חנוכה ג, ג) ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס. והשמיט בדבריו שהם ימי הודאה, והיינו כמבואר שעצם ההדלקה היא ההודאה שמגלה הנס.

[והוסיף הגרשז"א זצ"ל, שלכן בנוסח "הנרות הללו" אין מזכירים כלל את נס פך השמן, כי לא מצינו בשום מקום להודות לה' לדורי דורות עבור זה שעשה הקב"ה נס כדי שיוכלו כלל ישראל לקיים מצוה (וע"ע בעמק ברכה (חנוכה) שנקט כן, וביאר שחיוב הלל הוא דוקא על טובה פרטית ולא על נס כללי של מציאת פך השמן)].

ולכן ב"על הניסים" אומרים "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול" ואין אומרים להדליק נרות ולהודות, משום שכל עיקר ההדלקה היא להודות ולהלל ולפרסם נס הישועה וההצלה.

ומכיון שזהו עיקר התקנה בהדלקה, לכן נשים חייבות גם בהדלקת נר חנוכה כאנשים שגם הן צריכות להודות כיון שאף הן היו באותו הנס, והיינו נס ההצלה ע"י המלחמות.

אבל אמירת ההלל בשמונת ימי החנוכה אינו בא כדי להודות על עצם הנס, אלא הוא

מדין תקנת נביאים שתקנו לומר הלל בכל יום שנעשה נס לאבותינו ונגאלו, ואינה תקנה חדשה לומר הלל בחנוכה, אלא חכמים קבעו שימי החנוכה הם ימים טובים שראוי לומר בהם הלל ולשמוח בה' מדין תקנת הנביאים שחייבו לומר הלל בימים שנעשה בהם נסים לאבותינו, אבל אין ההלל בא כהודאה על הנס, אלא הוא רק גורם לעשות את היום ליום טוב שצריך לומר בו הלל.

ולכן נשים אינן חייבות לומר הלל, כי אינו מצד תקנת חכמים שקבעו את ימי החנוכה לימי הלל והודאה, אלא הוא מצד תקנת נביאים שבימים טובים צריך לומר הלל, והוא מצות עשה שהזמן גרמא, כי היום הוא המחייב את ההלל ולא הנס עצמו.

ודייקו כן מדברי רש"י בפסחים (ק"ז, א) שכתב לבאר מה שאמרו "והלל זה מי אמרו, נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". וכתב רש"י, "על גאולתן" כגון חנוכה. ומבואר בדבריו, שהחוב הלל בחנוכה הוא מתקנת נביאים ואינו מצד החוב שתקנו חכמים בחנוכה "להודות ולהלל", והיינו כנ"ל, שקבעו את הימים האלו לימים טובים שחייבים לומר בהם הלל, אבל אין ההלל בא להודות על עצם הנס.

ומה שכתב רש"י בסוגי' בשבת, "ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה" לא שאסורין במלאכה שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה. ולכאורה

משמע מדבריו שעיקר התקנה של הלל והודאה היא לומר הלל. כבר כתבו ליישב את דבריו (ע"י בס' חנוכת אברהם עמוד מו), ודקדקו מדוע רש"י הקדים וכתב בתחילת דבריו "לא שאסורין מלאכה" ואח"כ כתב "אלא לקרות הלל וכו'" ולכאורה היה צריך לכתוב בתחילה את עיקר התקנה לומר בו הלל ואח"כ להוסיף שאינו אסור במלאכה. וביארו שאדברה רש"י סבר שתקנו את ימי החנוכה לימים טובים, ולכן רש"י בא לבאר שבל נטעה לומר שהוא יו"ט של איסור עשיית מלאכה, אלא הוא רק יו"ט של קריאת הלל. נמצא שאין החוב של קריאת ההלל בא מחמת הנס, אלא מחמת שקבעוהו ליום טוב.

[ורש"י הזכיר בדבריו שתקנו לומר אף על הניסים, ולפי מהלך זה בדברי רש"י צ"ל שרש"י סבר שאין הזכרת על הניסים מדין הודאה, אלא הוא מדין יו"ט שצריך להזכיר בו מעין המאורע וכמו שצריך להזכיר שבת וראש חודש בתפילה ובברכת המזון. וע"ע בקונטרס חנוכה ומגילה (ז) שדייק כן מדברי הרמב"ם].

וכן מה שאמרו בסוגי' בערכין (הנ"ל) שתקנו לומר הלל בחנוכה מפני הנס, צריך לומר שאין ההלל בא להודות על הנס, אלא שהנס הוא הסיבה שקבעוהו חכמים ליו"ט, וממילא חייבים לומר בו הלל מצד היו"ט.

ה. אמנם בחכמת שלמה (או"ח, תרפג) כתב לדון אם אחד היה בתפיסה ונתנו לו רשות לעשות רק מצוה אחת מה יעשה, אם ידליק הנרות או יתפלל שחרית בהלל והודאה. או אם היה בדרך בלילה, ואם יגיע לכפר שיהיה לו נרות לא יוכל בבקר להגיע למקום שמתפללים, ואם ילך לעיר למקום

שמתפללים בבוקר לא יהיה בכפר בלילה להדליק נרות, אם מקום התפלה עדיף. ופסק, שהתפלה בהלל והודאה עדיף, ולכן היא קודמת להדלקת נרות.

ונראה שסבר שאמירת ההלל היא מתקנת חכמים שתקנו את ימי החנוכה לימי הלל והודאה, ולכן עדיף לומר הלל מהדלקת נרות [וכ"כ בשו"ת שאילת יעקב (א, קכא. חתן המהר"ם שיק) שעדיף לומר הלל שהוא הודאה על נס המלחמה].

אבל לפי דברי האחרונים הוא ההיפך, ורק הדלקת נרות היא מתקנת חכמים של ימי הלל והודאה, ואילו אמירת ההלל אינה הודאה על הנס, אלא מדין שקבעוהו ליו"ט, ויש לומר שהדלקת הנרות עדיפה שהיא תקנת חכמים מיוחדת לימים אלו [וכ"כ בהליכות שלמה (א, עמ' רח הערה 116)].

ו. ובבית יוסף (או"ח, תרפג) כתב בשם שבלי הלקט כמה טעמים מדוע בחנוכה גומרין את ההלל, או משום שחלוק בנרותיו כל יום והוא כחג שחלוק בקרבנותיו, או משום שהנס התחדש בכל יום.

ויש מקום לומר שב' הטעמים תלויים בנדון הנ"ל, שאם ההלל הוא מדין היום,

שקבעוהו חכמים ליו"ט, לכן יש לדמותו לחג כיון שחלוק בנרותיו, וכל יום הוא יו"ט. אבל לצד שחיוב ההלל הוא מצד הנס יש לומר שהטעם הוא משום שהנס התחדש בכל יום.

ז. ויש לדון בראש חודש טבת שחל בחנוכה, האם צריך לומר הלל גם משום המנהג לומר הלל בראש חודש, או שכיון שחייב מדין חנוכה אין מקום לומר משום ראש חודש. ונפק"מ אם אמר חצי הלל בברכה כמו ראש חודש אם הוא ברכה לבטלה (ונפק"מ נוספת לאשה שנהגה לומר הלל בר"ח אם חייבת מצד מנהגה לומר הלל אף בר"ח טבת).

ונראה שזה תלוי בב' הצדדים הנ"ל, שאם חיוב ההלל הוא על הנס עצמו, והוא בא כהודאה על הנס, יש מקום לומר שחייב לומר אף מצד ר"ח, שהרי הלל של ר"ח חיובו מצד היום ואינו דומה לחיוב ההלל של חנוכה שהוא על הנס. אבל אם נאמר שהלל של חנוכה הוא מצד שקבעוהו ליו"ט שיש בו הלל, בזה יש להסתפק ולומר שאין מקום לחייבו מצד ראש חודש, שהרי כבר חייב מצד יום החנוכה מתקנת נביאים, ואין מקום לחייבו אף מצד המנהג לומר הלל בראש חודש.

הזכרת "על הניסים"

בהודאה. ומבואר בדבריו שהזכרת על הניסים הוא מדין הודאה.

ובקונטרס חנוכה ומגילה (ז) כתב לדייק מדברי הרמב"ם שלא הזכיר כלל

נחלקו הראשונים בגדר הזכרת על הניסים בתפילה ובברכת המזון. רש"י כתב (שבת כא, ב) על דברי הגמ' שלשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה, שתקנו לקרות הלל ולומר על הנסים

בהלכות חנוכה שצריך להזכיר על הניסים, אלא כתב בהלכות תפילה (ב, יג) שבחנוכה ובפורים מוסיפים בהודאה על הניסים. וכן לגבי ברכת המזון כתב בהלכות ברכות (ב, ו) שבחנוכה ובפורים מוסיף באמצע ברכת הארץ על הניסים כדרך שמוסיף בתפלה. ומשמע שהוא מדין הזכרה מעין המאורע וכמו שצריך להזכיר שבת וראש חודש.

והנה נחלקו הפוסקים אם הזכיר יעלה ויבוא ביום שאינו ראש חודש אם הוא הפסק, שהשו"ע (או"ח קח, יב) פסק שאינו הפסק, והאחרונים (ט"ז, ועוד) סברו שהוא הפסק.

וכתב החכמת שלמה (שם) שאם הזכיר בטעות בחנוכה על הניסים בברכת עבודה קודם ותחזינה, לפי כל הפוסקים הוא הפסקה וצריך לחזור לרצה, ואף השו"ע מודה בזה, כיון שכל סברתו בהזכרת יעלה ויבוא שאינו הפסק ביום חול, מפני שהוא מעין הברכה כיון שהזכרה שייכת לאותו מקום (וכדברי רש"י (שבת כ, א) שהוא לבקש רחמים על ישראל ועל ירושלים להשיב עבודה למקומה, לעשות קרבנות היום), אבל אם אמר על הניסים בעבודה אף שהיום חנוכה, כיון שאינו מעין הברכה, לכן לכולם הוא הפסק [וע"ע בשו"ת חיים שאל (ח) למרן החיד"א שהאריך לבאר דין זה].

ולשיטת רש"י שהזכרת על הניסים הוא מדין הודאה יש להבין את סברת החכמת שלמה, שאין הזכרת על הניסים מעין המאורע כלל, אלא שהוא הודאה ולכן יש לאמרו בברכת מודים, ואם אמרו בברכת עבודה אינו מעין הברכה והוא הפסק.

עוד מצינו שסבר המגן אברהם (קפח, יג) שבשבת חנוכה אם בירך ברכת המזון והזכיר בה על הניסים ושכח לומר רצה, שצריך לחזור שוב ולברך, אינו צריך להזכיר בברכת המזון הנוספת על הניסים.

ובחיי אדם (קנד, לט) כתב שצריך לחזור ולהזכיר אף של חנוכה. וכתב להקשות על דברי המגן אברהם שהרי לא יצא בברכתו הראשונה. וכן המשנה ברורה לא הביא את דינו של המגן אברהם, וכתב בשער הציון (כח) שהשמיט זאת מפני שדבריו אינם מוכרחים.

וכבר כתבו לבאר, שהמגן אברהם סבר כדברי רש"י שהוא דין הודאה שקבעו לומר בברכת המזון, ואינו חלק מנוסח הברכה, ולכן אם כבר הודה בברכת המזון הראשונה אינו צריך להזכיר שוב, אבל לצד שהוא הזכרה מעין המאורע אם כן דינו כרצה ויעלה ויבוא שהם חלק מנוסח הברכה, וכשחוזר צריך להזכיר שוב, וכמו שכתב שם המגן אברהם לענין רצה.

בגדר ברכת הרואה

שנים ומדליק מברך שלש, מכאן ואילך מדליק מברך שנים ורואה מברך אחת" (שבת כג, א).

א. "המדליק נר של חנוכה צריך לברך, ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך, אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מברך

וכתב רש"י, "הרואה - העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק. ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב, דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה". ומבואר בדבריו שברכת הרואה נתקנה למי שאין מדליקין עליו בביתו, [וכתב הט"ז (או"ח תרעו, ג), שמלשונו של רש"י שכתב "למי שלא הדליק בביתו עדיין" יש לדקדק שצריך לברך אף שאח"כ ידליק בביתו. אבל כתב שהטור לא פי' כך את דבריו, אלא כוונתו שגם אח"כ לא ידליק וכדין הולך בספינה שרש"י השווה את דיניהם, אבל אם ידליק בביתו אח"כ אין לו לברך על הראיה].

וכן כתב הרשב"א, "מסתברא בשלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה, הא לאו הכי אין צריך לברך דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראיה, ויש מרבוותא ז"ל דפירשו דאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה, ואין להם על מה שיסמוכו".

וכ"כ הר"ן, "ומסתברא דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה, הא לאו הכי לא, שלא מצינו יוצא במצוה שיתחייב לחזור ולברך על הראיה".

אמנם הרמב"ם (חנוכה ג, ד) כתב, "וכל הרואה אותה ולא בידך מברך שתים, שעשה נסים לאבותינו ושהחיינו, ובשאר הלילות המדליק מברך שתים והרואה מברך אחת שאין מברכין שהחיינו אלא בלילה הראשון". וכתב המגיד משנה, "דעתו ז"ל, שאע"פ שיצא מן המצוה כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו מברך וזה דעת קצת הגאונים ז"ל". וביאר הלחם משנה, שהמגיד

משנה דקדק דבר זה ממה שהרמב"ם הוסיף וכתב "וכל הרואה" ולא כתב "הרואה", ובזה כוון לומר שבכל אופן שיראה אותה ואפילו שהדליקו עליו בתוך ביתו צריך לברך, [ובס' בנין שלמה (להגר"ש קלוגר על הרמב"ם) דחה דיוק זה והשווה את דעת הרמב"ם לשאר הראשונים].

ובשו"ע (או"ח תרעו, ג) פסק כדעת הראשונים שברכת הראיה היא דוקא למי שלא יצא ידי חובת המצוה ולא הדליקו עליו בביתו.

וצריך להבין טעם מחלוקתן.

ב. וביארו האחרונים (עי' קונטרס חנוכה ומגילה, ו. אשר לשלמה מועד, כב. ועוד) עפ"י מה שיש לחקור בגדר ברכת "שעשה ניסים", האם היא ברכת המצוות, והיינו שתקנו לברך בשעת ההדלקה ברכה על עצם ההדלקה, וברכה נוספת על הנס שהרי מהות ועיקר ההדלקה היא משום פרסומי ניסא, ולכן צריך לברך בשעת ההדלקה על הניסים, או שאינה כלל ברכת המצוות אלא ברכת ההודאה על הניסים שנעשו לישראל בימים אלו, אלא שקבעו את זמן הברכה בסדר ההדלקה, אבל אינה שייכת למצוות ההדלקה.

ונראה שנחלקו הראשונים בזה. שהנה הקשו התוס' (סוכה מו, א) מדוע רק ברואה נר חנוכה תקנו רבנן שיברך ולא בשאר מצוות כגון לולב וסוכה שלא תקנו ברכה על הראיה [והיינו שיברך בשעה שרואה את חבריו שמקיים את המצוה, וכמו בנר חנוכה שמברך רק בשעה שהנרות דולקין למצותן]. ותירצו, שתקנו כן רק בחנוכה משום חביבות הנס או משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים

ואין בידם לקיים את המצוה. וכתבו שטעם ראשון עדיף כדי שלא יקשה מדוע לא תקנו במזוזה למי שאין לו בית. ועוד תירצו, שלא תקנו ברכה מיוחדת לרואה, וכיון שהעושה אינו מברך לא תקנו הרואה יברך, רק בחנוכה הרואה והעושה מברכים אותה ברכה.

וממה שהקשו ששייך בכל מצוה לברך ברכת הרואה, ע"כ שסברו שהיא ברכת המצוות, כי אם היא ברכת ההודאה על היום אלא שתקנו לאמרה בשעת קיום המצוה, מה שייך לברך ברכת הרואה על מצות לולב וסוכה, ומהיכי תיתי לברך על ראיית מצוה כלל, ומה שמברכים בחנוכה אינו משום המצוה אלא משום הודאה והוא חובת היום, אלא ע"כ שסברו שהיא ברכת המצוות שתקנו לברך ברכה נוספת בשעת הקיום, [ואף שנוסח הברכה היא כברכת ההודאה על הנס אבל תקנו אותה כברכת המצוות כי עיקר ההדלקה היא משום פרסום הנס], ויש בהדלקת נרות חנוכה ב' ברכות, ברכה אחת על מעשה ההדלקה והשניה ברכת שעשה ניסים, וכיון שתקנו ששייך לברך ברכה זו אף כשרואה את המצוה, לכן הקשו התוס' שכמו שתקנו שיכול לברך ברכת המצוות בחנוכה בראייה בעלמא אע"פ שאינו עושה את המעשה מצוה, כמו כן יש לומר בכל המצוות שנתקן שיכול לברך על המצוה אע"פ שאינו מקיימה אלא רק רואה אחרים שמקיימים [וודאי שיברך בנוסח אחר מהעושה וכמו שתירצו התוס' שלא רצו לתקן ברכה מיוחדת].

וכן נראה מדברי המשנה ברורה (תרעא, מה) לגבי מי שהדליק בבית הכנסת שצריך לחזור ולהדליק בביתו, שלא יאמר ברכת שהחיינו

אלא אם מוציא בזה את אשתו ובני ביתו [ודין זה מהשערי תשובה בשם שו"ת זרע אמת]. ומשמע שברכת שעשה ניסים ודאי שמברך, וע"כ משום שהיא ברכת המצוות, ולכן כשמקיים את מצות ההדלקה בביתו חייב לברך ברכה זו.

אמנם השאלות (כו) כתב, "וכד מטי יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים מחייב לברוכי ברוך אשר עשה ניסים לאבותינו בזמן הזה בחנוכה על שרגא בפורים על מקרא מגלה וכו'". ומבואר בדבריו שברכת שעשה ניסים היא על עצם הזמן של חנוכה ולא שייכת למצות ההדלקה.

וביותר כתב המאירי (שבת, שם), "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה ראשונה, ושעשה ניסים בכל הלילות". וכן פסק המשנה ברורה (תרעו, ב. בשער הציון) שאם לא אמר שהחיינו בלילה הראשון יאמר בלילה למחרת, ואם שכח עד לאחר שהדליק בליל שמיני יברך אף לאחר שהדליק, והביא סמוכין מדברי המאירי שברכת הזמן אינה על עצם ההדלקה אלא על היום.

ובזה יש לבאר את מחלוקת הראשונים לגבי ברכת הרואה למי שמדליקים עליו בביתו. שהרמב"ם סבר שהברכה היא על היום ולכן אף אם הדליקו עליו בביתו צריך לברך ברכת הרואה, כי ברכות אלו הם חיוב על הגברא

לברך בימי החנוכה, וכיון שיצא רק בחובת ההדלקה צריך לברך את ברכת הרואה. אבל הרשב"א ושאר הראשונים סברו שהיא

ברכת המצוות וכיון שהדליקו עליו בביתו
כבר יצא ידי חובת המצוה ואין לו לברך ברכת
הרואה.

ג. ובס' עמק ברכה (הלל על הנס) הוסיף לבאר
בשיטת הרמב"ם שסבר שברכת שעשה
ניסים אינה ברכת המצוות אלא ברכת
הודאה, אלא שקבעו לאמרה בהדלקת
הנרות או בראיתן, מדין הרואה מקום
שנעשו בו ניסים לישראל שצריך לברך
שעשה ניסים לאבותינו, וכמו כן כשרואה
הנר חנוכה, שהוא זכרון על הזמן ההוא,
נחשב כרואה מקום הנס, ולכן מברך על הנס.

וכדבריו כבר כתב בספר הפרדס (שער שמיני.
לתלמיד תלמידי הרשב"א) לבאר מדוע בשאר
מצוות אין מברכין על הראייה, וביאר "דהכא
נמי בדין הוא דמברכין בנר חנוכה בראיה
יותר משאר מצוות, לפי נר חנוכה נעשה
זכרון לנס שנעשה כשנכנסו יוונים להיכל,
והו' ליה כרואה מקום שנעשו בו ניסים
לאבותינו שחייב לברך בא"י אמ"ה שעשה
נסים לאבותינו וגו', הילכך חייב לברך ג"כ
כשרואה נר חנוכה כמו במקום שנעשו ניסים
לישראל שחייב לברך, אבל שאר מצוות
לא".

וכן כתבו לדקדק מדברי רש"י (סוכה מו, א)
שפירש בברכת הרואה שמברך על ראייתו
הראשונה. ולכאורה משמע שאם לא בירך
כשראה הפסיד. וביאור דבריו הם עפ"י מה
שפסק הביאור הלכה (או"ח ריח, א) לגבי
ברכת הרואה מקום שנעשה לו נס שאם
ראה ולא בירך אינו יכול לברך עד שיעברו ל'
יום שנחשב לראיה חדשה, ולכן אף לענין
ברכת שעשה ניסים שהוא כרואה מקום

הנס, כתב רש"י שצריך לברך בראיתו
הראשונה דוקא.

ולדבריהם נמצא שאף המדליק שמברך
ברכת שעשה ניסים הוא מדין ברכת הרואה.
וכן יש לומר לדבריהם שאין לברך ברכת
הרואה אלא רק למי שרואה ממש את
הנרות, ושלא כדעת המאירי שאף מי שאינו
רואה כלל יכול לברך מצד חובת היום.

והרמב"ם שהשמיט דין זה וכתב שהרואה
מברך, וכבר העירו האחרונים (בקונטרס
חנוכה ומגילה) מדוע לא כתב כדעת המאירי,
יש לבאר את דבריו כדברי הפרדס והעמק
ברכה שדוקא על הראייה מברכים כדין
הרואה מקום שנעשה לו נס.

ד. עוד דנו הראשונים בזמן הברכות.
שבמסכת סופרים (כ, ד) כתוב, "כיצד
מברכין, ביום הראשון המדליק מברך שלש,
והרואה שתים. המדליק אומר, ברוך אתה
וכו' להדליק נר של חנוכה, ומתנה ואומר,
הנירות האילו אנו מדליקין על הישועות ועל
הניסים ועל הנפלאות וכו', ואומר, ברוך אתה
שהחיינו, ואומר, ברוך אתה שעשה ניסים".
והובא גם בהגהות מיימוניות (חנוכה ג, ד),
וסיים שהמהר"ם היה רגיל כן. ונראה שסברו
שמברכים ברכת שעשה ניסים ושהחיינו
לאחר ההדלקה.

והריטב"א (שם) כתב, "ונהגו לברך שלשתם
קודם הדלקה, משום דבכל המצות מברך
עליהם עובר לעשייתן, וכמו שמברך
שלשתן קודם מקרא מגילה, ויש אומרים כי
הראשונה שהיא ברכת המצוה צריך לברך
תחלה, אבל השתים האחרות אומרים אחר
שהתחיל להדליק שיהא רואה נסו ויברך

עליו כעין הרואה נר חנוכה", וכן הביא דעה זו במאירי (שם), "יש מדקדקין לברך ברכת להדליק בראשונה ושעשה נסים באחרונה בשעה שהוא רואה כל מה שהוא חייב להדליק, ואיני רואה הכרח בכך, ומ"מ להדליק מיהא ראוי לברך בתחלתו מטעם עובר לעשייתו". והרמ"א (תרעו, ב) כתב בשם המהרי"ל שיברך את כל הברכות קודם ההדלקה. והוא כדעת הראשונים.

והנה בפשוטו דברי הראשונים הם לפי הצד שהיא ברכת המצוות ולכן צריך לברך קודם ההדלקה, אבל דברי המסכת סופרים והיש מדקדקין שהביא המאירי לברך לאחר ההדלקה, יש לפרש שהם סברו כדעת הפרדס והעמק ברכה שהברכה היא מדין ראיית הנס, ולכן דקדקו לברך לאחר שהדליק ורואה את הנרות. אבל המאירי סבר שאין הכרח לכך. ונראה לבאר את דבריו, כי לפי המבואר אם היא ברכת הראייה אין לברך אא"כ רואה, והרי דעת המאירי שאף אם לא ראה כלל יכול לברך, וע"כ שלא סבר כדבריהם שהיא ברכת הראייה של מקום הנס, אלא היא ברכת הודאה שתקנו לברכה בשעת ההדלקה, ולכן כתב שאין צריך לברך לאחר שהדליק [אבל גם אין חיסרון לברך לאחר ההדלקה כי עדיין היא שעת ההדלקה, אבל אין צריך להקפיד לברך אח"כ דוקא].

ה. עוד יש להוסיף בביאור שיטת הרשב"א והראשונים, שלכאורה יש להעיר שאף שהדליקו עליו בביתו ויצא ידי חובת המצוה, אבל כיון שמצינו שהרואה מברך ברכת שעשה נסים, א"כ אף שהדליקו עליו בביתו וקיים את המצוה אבל איך יצא ידי חובה בברכה זו.

והיה מקום לבאר שתקנו לברך ברכת הרואה דוקא למי שלא יצא ידי חובת הדלקה, אבל אם יצא ידי חובת המצוה לא תקנו שיברך על הראייה. אמנם מדברי רבי עקיבא איגר נראה לא כן, שכתב (תנינא, ט) לגבי מי שהדליק נר חנוכה ושכח לברך על הדלקתה, שיכול לברך ברכת על הניסים אף לאחר שגמר להדליק, כי לא גרע מהרואה שמברך ברכה זו. והוסיף שאף שיש שסברו שאם אשתו הדליקה עליו שאינו מברך על הראייה, היינו כיון שיוצא בהדלקה, א"כ הדלקתה וברכתה נחשב כאילו הדליק הוא בביתו, משא"כ במקום שהדליק ולא בירך, מדוע שיגרע כוחו במה שהדליק מאילו לא הדליק כלל והיה מחויב ברכת הרואה. ומבואר בדבריו שאין סברא זו נכונה אלא גם מי שקיים את המצוה יכול לברך מצד ברכת הרואה, וא"כ צ"ב מדוע אם הדליקו עליו בביתו וקיים את המצוה נפטר אף מן הברכה.

ויש לבאר (עי' בשלמי יוסף שבת, סימן צב) עפ"י מה שייסדו האחרונים שענין ברכת המצוות שאינם רק דין על הגברא לברך בשעה שמקיים מצוה, אלא הברכה חלה במצוה עצמה ונעשית ע"י חפצא של מצוה עם ברכה, [והוכיחו יסוד זה מכמה מקומות], ולכן כיון שיצא ידי חובת המצוה, היינו שיצא ידי מצוה עם ברכה שהרי בירכו קודם עשייתה, ולכן אין לו לברך שוב.

ובמגן אברהם (או"ח תרעו, ב. וכן פסק המ"ב שם, ז) כתב דין זה אף לגבי שהחיינו, שאם אשתו הדליקה עליו ביום הראשון ובירכה שהחיינו אינו צריך לברך שוב בלילה השני. ולדבריהם צ"ל שאף ברכת שהחיינו היא מגוף המצוה, וכיון שיצא ידי חובת המצוה יצא אף ידי חובת הברכה.

בגדר מצות הדלקת נר חנוכה ופרסומי ניסא

א. "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו" (שבת כא, ב).

ויש לדון בגדר הדין שצריך להדליק את הנר על פתח ביתו מבחוץ משום פרסומי ניסא, האם הוא מגוף המצוה, שכל מהות המצוה היא להדליק נר חנוכה בפרסום לבני רה"ר, או שהוא דין בפ"ע ופרט בדיני ההדלקה שצריך להדליק את הנר באופן מסוים שיהיה בו פרסום, אבל אינו מגוף המצוה עצמה.

ובצפנת פענח (מגילה וחנוכה א, ג) כתב שהם ב' מצוות נפרדות, יש מצוה בעצם הדלקת הנרות ויש מצוה נוספת להדליק באופן שיהיה פרסומי ניסא [ועיי"ש שכתב שבזמן הזה אין מצות פרסומי ניסא כלל, ודבריו מחודשים, וצ"ע].

ויש ללמוד נידון זה מדברי הראשונים, וכפי שיבואר להלן.

ב. שנינו (שבת כא, ב) "וכבתה אין זקוק לה, ורמינהו מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה. לא, דאי לא אדליק מדליק. ואי נמי לשיעורה". ומבואר שנחלקו ב' תירוצי הגמ' אם השיעור משקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא בזמן ההדלקה או בשיעור תכולת השמן שצריך להדליק.

ובתוס' כתבו שלפי התירוצ הראשון אינו יכול להדליק לאחר שעבר הזמן של צאת הכוכבים. אלא שכתב הר"י פורת שאם איחר ידליק מספק שהרי לפי התירוצ השני יכול להדליק אף לאחר צאת הכוכבים.

ועוד כתבו בשם ר"י, שאם מדליקים בפנים אין לחוש מתי ידליק כיון שההיכר הוא לבני הבית.

וכ"כ הרמב"ם (חנוכה ד, ה) "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין, שכן או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר, עבר זמן זה אינו מדליק".

אמנם הרשב"א כתב, "והא נמי דקתני עד שתכלה רגל מן השוק ופרישנא דאי לא אדליק מדליק, לאו למימרא דאי לא אדליק בתוך שיעור זה אינו מדליק, דהא תנן (מגילה כ, ב) כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה, אלא שלא עשה מצוה כתקנה דליכא פרסומי ניסא כולי האי, ומיהו אי לא אדליק מדליק ולא הפסיד אלא כעושה מצוה שלא כתקנה לגמרי".

ולכאורה צ"ב בדעת התוס' והרמב"ם מדוע לאחר הזמן לא ידליק, והלא לא גרע ממה שבזמן הזה מדליקים בפנים ויש היכר לבני הבית, וכמו כן לאחר הזמן ידליק עבור אנשי ביתו.

ויש לבאר שהם נחלקו אם מצות הדלקת נר חנוכה בפרסום הוא מעצם המצוה או שהיא מצוה נוספת ופרט בקיום מעשה ההדלקה, והנפק"מ היא לגדר ההדלקה בשעת הסכנה שמניחה על שולחנו, שאם עיקר המצוה היא להדליק בפרסומי ניסא א"כ בשעת הסכנה היו צריכים חכמים לתקן תקנה חדשה ששייך להדליק בלא פרסומי ניסא, אבל אם פרסומי ניסא היא מצוה בפ"ע באופן קיום חובת ההדלקה, א"כ בשעת הסכנה אין חכמים היו צריכים לתקן תקנה מחודשת של הדלקה בביתו, אלא כיון שאינו יכול להדליק בחוץ ולקיים את המצוה של פרסומי ניסא, צריך להדליק בביתו כדי לקיים את עיקר מצות ההדלקה.

ונראה שתוס' והרמב"ם סברו שעיקר חיוב ההדלקה הוא להדליק בפרסום, ולכן אינו יכול להדליק לאחר הזמן אף בביתו, כי רק מזמן הסכנה תקנו תקנה מחודשת ששייך להדליק בלא פרסום, אבל בזמן שמדליקים בחוץ לא שייך כלל להדליק בפנים בשביל בני ביתו. וכן נראה לדקדק מדברי הרמב"ם (שם ג, ג) שכתב, "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס", ולכאורה צ"ב מדוע כתב בעיקר חיוב ההדלקה שמקום ההדלקה הוא בפתחי הבתים, והלא הוא מפרטי ההדלקה והיה צריך לכתוב זאת יחד עם הלכות ההדלקה בפ"ד שביאר איך מדליקין, וע"כ שסבר הרמב"ם שגוף המצוה הוא להדליק בפרסום על פתח הבית ולכן כתב זאת בעיקר תקנת ההדלקה.

אמנם הרשב"א סבר שיש ב' חלקים במצוה, מצות הדלקה ומצות פרסומי ניסא, ולכן בשעת הסכנה לא תקנו תקנה מחודשת אלא רק אמרו שכיון שאינו יכול להדליק בפרסום בחוץ צריך להדליק בפנים, וא"כ אף כשאין שעת הסכנה אם כבר עבר זמן ההדלקה שיש בה פרסומי ניסא, סבר הרשב"א שצריך להדליק כל הלילה משום חובת ההדלקה שלא בפרסום.

ולפי זה יש לומר (עי' קונטרס חנוכה ומגילה, ג) שאם מדליק לאחר הזמן אין צריך להדליק כלל בחוץ, שהרי לכו"ע אמרו בסוגי' שאין פרסומי ניסא לאחר צאת הכוכבים, וכל חובת ההדלקה היא משום דין הדלקה שלא בפרסום, ולכן אין צריך להדליק בחוץ.

ג. וכן יש לדקדק מדברי הריטב"א (שבת, שם) שכתב, "ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו. פי' לא סוף דבר סכנת נפשות, דא"כ פשיטא דעל מצות עשה לא ירהג וכדאיתא לקמן במכילתין גבי תפילין וכו', אלא אפי' סכנת צער או איבה כמו בצרפת, ולכן פרש"י ז"ל כאן דהיינו מפני הפרסיים שלא היו מניחין להדליק נר בשום בית ביום ידוע של אידם וכו', ולפיכך היה אומר מורי הרב ז"ל שכשנושב רוח שאי אפשר להדליקה בחוץ מדליקה בפנים בביתו". ומבואר בדבריו ששעת הסכנה ע"כ אינו שעת סכנה ממש שא"כ ודאי שמדליק בפנים כי אין צריך למסור נפשו על מצות עשה, והחידוש הוא שאף בסכנת צער או איבה יכול להדליק בפנים.

ולכאורה אם בשעת הסכנה חידשו חכמים תקנה מחודשת שיכול להדליק בפנים א"כ אף בשעת סכנה ממש היו צריכים לחדש

שיכול להדליק בפנים, ומהיכי תיתי כלל שיוכל להדליק שלא בפרסום, אלא ע"כ שסבר הריטב"א שלעולם יש מצות הדלקה בבית אף שלא בפרסום, ולכן על שעת סכנה ממש לא היו צריכים לומר שידליק בבית שהרי אינו יכול להדליק בפרסום בחוץ וודאי שידליק בכה"ג בפנים, והיו צריכים לחדש שאפי' בסכנת איבה אין מצוה להדליק בפרסום. ולכן הוסיף שאף אם יש רוח שאינו יכול להדליק בחוץ יכול להדליק בפנים, כי אין היא תקנה חדשה של שעת הסכנה אלא לעולם מקיים מצות הדלקה בפנים.

ד. עוד נחלקו הראשונים לענין הדין שצריך נר אחרת להשתמש לאורה. שבעל המאור (שם ט, א. מדפי הרי"ף) כתב, "ואפי' מאן דאמר מותר להשתמש לאורה כל תשמיש שבעולם בהא דרבא מודה שצריך נר אחרת, שלא יהא הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה", והיינו שדברי רבא שצריך נר אחרת להשתמש לאורה הוא אף למ"ד שמותר להשתמש לאורה כי צריך היכר שהדליק את הנרות לשם מצוה ולא לצרכו.

אמנם הרשב"א (שם) כתב, "ואינו מחזור בעיני כלל, דהא ודאי מאן דאמר מותר להשתמש לאורה כל תשמיש קאמר ואמאי ניוחש לנכנסין ויוצאין דאמרי לצרכו הוא דאדלקה. ועוד נראה לי דעל כרחין רבא אסור להשתמש לאורה אית ליה, דאמרין לקמן (כג, ב) אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, ואם איתא דמותר להשתמש לאורה עושה נר אחד ועולה לו לכאן ולכאן, ומניחה על שולחנו ודיו הוה ליה למימר כדרך שאמרו בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו".

וביאור דבריו, שהרשב"א הכריח שרבא סבר שצריך נר אחרת הוא מפני שסבר שאסור להשתמש לאורה, וראה לכך ממה שאמר שאם אין לו אפשרות לקנות נר שבת ונר חנוכה צריך לקנות נר חנוכה משום שלום בית, ואם מותר להשתמש לאורה מדוע שלא יקנה נר שבת וידליקנה בביתו, אלא ע"כ שרבא סבר אסור להשתמש לאורה ולכן צריך נר אחרת.

והפרי חדש (או"ח תרעג, א) ובביאור הגר"א (או"ח רסד, א) כתבו לדחות ראייה זו שרק בזמן שמדליקין בחוץ סבר רבא שיש להקדים נר שבת אבל אם מדליקים בפנים באמת נר חנוכה עדיף כי מותר להשתמש לאורה.

ולכאורה יש לומר שהרשב"א לשיטתו שסבר שאף שלא בזמן הסכנה יכול להדליק בפנים כדי לקיים מצות הדלקה, לכן הביא ראייה שאם נר שבת קודם ע"כ שאסור להשתמש לאורה שאל"כ היה יכול לקנות נר חנוכה ולהשתמש לאורו, ואף בזמן שהיו מדליקין בחוץ היה צריך להדליק בפנים ולקיים רק את עיקר חיוב ההדלקה כדי לצאת בנר זה אף משום נר שבת. אמנם הפרי"ח והגר"א סברו שאין להדליק בפנים אלא בשעת הסכנה, ולכן אין לו להדליק בפנים משום נר שבת, וא"כ אין ראייה שאסור להשתמש לאורה.

ה. ובטעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת כתב הבית יוסף (או"ח, תרעא) כמה טעמים. הכל בו כתב שהוא מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו. ועוד כתב שהוא לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפנייהם שיש בזה פרסום גדול להש"י וקידוש שמו

כשמברכין אותו במקלות. והריב"ש כתב, "המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה, ומברכין על זה כמו שמברכין על הלל דראש חדש אף על פי שאינו אלא מנהג".

וכבר הקשו הפוסקים (עי' בבאר היטב (שם, י) שהקשה כן בשם החכם צבי) שהרי לדעת השו"ע אין מברכים על הלל של מנהג (בר"ח) וא"כ מדוע מברכים על הדלקת נרות בבית הכנסת. ובמור וקציעה (סי' תרע"ב) כתב בזה דברים מחודשים שבנרות חנוכה הברכה מעכבת, כי כל עיקר המצוה היא לפרסומי ניסא, ואם מדליק בלא ברכה נראה שמדליקה לצרכו ולא לשם מצוה.

אמנם לפי יסוד הדברים הנ"ל שיש בהדלקת הנרות ב' מצוות של הדלקה ושל פרסומי ניסא, יש לומר שכוונת הריב"ש שכיון שמדליקין בפנים א"כ לא מקיימים כלל את המצוה של פרסומי ניסא, ורק בבית הכנסת מתקיים חלק זה של המצוה ולכן אפשר לברך על הדלקה זו.

ו. והנה לפי מה שכתבנו נמצא שבהדלקה בתוך ביתו אינו מקיים את המצוה של הדלקה בפרסומי ניסא אלא רק את מצות ההדלקה בלבד.

וכן נראה מדברי החמד משה שכתב על דברי המגן אברהם (תרעב, ו) שאף שמדליק בביתו לאחר צאת הכוכבים צריך להדליק כשבני ביתו נעורים, אבל אם הם ישנים שידליק בלא ברכה. והחמד משה (הובא בשער הציון)

הקשה עליו, שלפי זה אם יהיה במקום שאין איש מאנשי הבית ידליק בלא ברכה, ולא שמענו ולא ראינו זה בפוסקים, ואדרבה השלטי גיבורים כתב בשם ריא"ז שאם הוא גר בין הגויים לבדו צריך להדליק, ומשמע שידליק בברכה, וע"כ שאין צריך להדליק בברכה דוקא אם אנשי ביתו נעורים. וסיים שכן נוהגים העולם.

ולכאורה דברי החמד משה הם כיסוד הדברים הנ"ל שבהדלקה בתוך הבית אין מקיימים מצות פרסומי ניסא אלא רק חיוב הדלקה ולכן אין צריך שיהיה אף איש מאנשי הבית נעור באותו הזמן.

ז. וכל זה לכאורה שלא כשיטת הרמב"ם ותוס' שסברו שהפרסומי ניסא מעכב בהדלקה ולכן אין להדליק לאחר הזמן, אלא שלדבריהם צ"ע מה הדין אם גר בין הגויים האם לא ידליק.

וכתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ד, קה) לבאר את שיטתם באו"א, ודימה דין חנוכה למגילה, שאף שצריך לכתחילה לקרותה בעשרה משום פרסומי ניסא, ודאי שיש גם חובה על יחיד לקרוא בלא פרסום, וכמו כן מסתבר בנר חנוכה שצריך להדליק אף שלא בפרסום, אלא שכיון שיש מצוה גם לפרסום הנסא א"כ חכמים תקנו בעיקר חיובם שידליק רק בזמן שיש פרסום, אבל לא שהפרסום מעכב בהדלקה, אלא שזמן ההדלקה הוא בזמן שיש פרסום הנסא, ולכן אף אם הוא יחידי שנמצא בין הגויים או שנמצא בביתו לבד צריך להדליק אף שאין פרסום להדלקה כלל, כי אין הפרסום מעכב, אלא הוא רק גדר לזמן של חיוב ההדלקה.

ח. ואולי לפי דבריו יש לבאר את דברי המג"א, שאף הוא סבר שאם נמצא יחידי בין הגויים צריך להדליק שלא בפרסום, אולם כל זה רק בזמן החיוב שהוא עד צאת הכוכבים, אבל כשרוצה להדליק לאחר הזמן סבר המג"א שבזה הפרסום מעכב, כי לא תקנו להדליק שלא בפרסום לאחר הזמן, ולכן סבר

שאם מדליק לאחר הזמן צריך שיהיו בני ביתו נעורים, וא"כ אין סתירה בין דבריו לדברי הריא"ז, כי דברי הריא"ז הם רק בזמן החיוב, אבל לאחר הזמן כל ההדלקה היא רק לצורך פרסום הנס [ונכמו שמדליקים בבית הכנסת כל היום] וצריך שיהיה למי לפרסם.

על הפרשה

מקץ

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ויהי מקץ שנתים ימים" (מא, א).

אמרו חז"ל (מדרש רבה, פט) ודבר שפתים אך למחסור, על ידי שאמר לשר המשקים זכרתי והזכרתי ניתוסף לו שתי שנים.

עורך הגר"ל חסמן זצ"ל, יש להתבונן שהרי מצות פדיון שבויים גדולה היא מאוד, וכמו שמסופר (חולין ז, א) על רבי פנחס בן יאיר שהלך לפדות שבויים ונקרע לו הנהר בדרכו, ואף שאין אנו יודעים מי האיש אשר הלך לפדותו, ואולי היה רק איש פשוט, ואם כן קל וחומר שלפדות אדם צדיק וחסיד זו זכות גדולה למי שמשתדל להצילו.

והנה יוסף היה שבוי, והיה מחוייב לפדות את עצמו, והוא קודם אף לאביו ורבו, והיה צריך להשתדל בפדיונו, ואם כן מדוע נתבע על מה שביקש משר המשקים שיזכיר אותו אצל המלך, והלא אם היה עושה מעשה זה עבור שבוי אחר, לא היה קץ לשכר מצוה זו, ולמה יגרע המצוה בזה שיוסף הצדיק עצמו הוא השבוי.

אלא מכאן רואים מה נורא הוא דין שמים, שאם מתערב אף משהו דק ביותר של אהבת עצמו במעשה המצוה, נאבד על ידי זה כח המצוה, עד שמצוה גדולה כזו לפדות שבויים נהפכת לעבירה, ויוסף צריך להטהר מזה על ידי יסורים גדולים במשך זמן רב של שתי שנים. הרי מה נורא הוא כח ההרס של משהו מאהבת ונגיעת עצמו במעשה מצוה.

"ויהי מקץ שנתים ימים" (מא, א).

בסוף פרשת וישב כתב רש"י (מ, כג) שמפני שתלה בו יוסף בטחונו לזכרו, הוזקק להיות אסור עוד שתי שנים, שנאמר "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים", והם מצרים שנקראו רהב.

וחז"ל תלו שנתיים אלו בגלל שתי לשונות של זכירה שאמר "כי אם זכרתי וגו' והזכרתי אל פרעה".

הקשה הגאון ר' גרשון ליבמן זצ"ל, אם נתאר לעצמנו את היסורין בבית הסוהר, וכל שכן בית סוהר זה של מצרים, הרי הם יסורין בגוף ובנפש, ומדוע נענש יוסף ביד כל כך קשה על שאמר שתי מילים, ואיך לא עמדו לו כל הזכויות על גבורתו הגדולה שעמד בניסיונות קשים וגדולים, ומדוע נענש בכזה עונש גדול.

וביאר, שעצם השאלה מוכיחה עד כמה אנו רחוקים מהרגשה אמיתית בדעתה של תורה, ומה שאנו חושבים שהוא עונש, לאמיתה של תורה זוהי טובה גדולה, ואנו חושבים שאילו היה זוכר שר המשקים ומספר מיד לפרעה על יוסף, ויוסף היה משתחרר מיד היה זו טובה גדולה.

אבל באמת ליוסף הצדיק זוהי רעה נוראה, שאילו היה תיכף משתחרר היה חושב שזה הודות להשתדלותו, והשתדלותו הועילה, ואף שהיה צדיק והיה תולה הכל בידי שמים, אבל

היה יכול להתגנב בלבו מחשבה ששתי המילים שאמר לשר המשקים הם שעזרו והועילו להוציאו, ובזה היה משיג קצת חסרון בהשגחה ובטחון לפי מדרגתו הגבוהה. ולכן כאשר שר המשקים שכחו היה זה לטובתו, שהרי ארור מי ששם מבטחו באדם, והיתה זה הטובה הכי גדולה עבורו שעשו לו משמים ששר המשקים ישכח את בקשתו, ועל ידי כן לא יפגם אצלו מעלת הבטחון.

"ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חלם והנה עמד על היאר" (מא, א).

אמרו חז"ל (רבה פט, א), "קץ שם לחשך", זמן נתן ליוסף כמה שנים יעשה באפילה בבית האסורים, כיון שהגיע הקץ חלם פרעה חלום.

ביאר **הבית הלוי**, שבכל דבר בעולם יש סיבה ומסובב, וכגון אחד שקנה סחורה והרויח סך גדול, ולפי שכל האנושי קניית הסחורה היתה הסיבה שנסתבב מזה שהרויח סך ממון, אבל באמת הוא טעות ולא הסיבה גרמה לו הרויח, רק מן השמים נגזר עליו שירוויח וע"כ נסתבב שיקנה סחורה זו, ונמצא הרויח הוא הסיבה וקניית הסחורה הוא המסובב כדי שעל ידה יהיה התכלית הנרצה.

וכן כאן אשר לפי השכל היה שהחלום של פרעה הוא הסיבה שיצאה ממנו זה המסובב שיצא יוסף מבית הסוהר, ובאמת אינו כן והדבר הוא להיפך, שעיקר הדבר היה שהגיע הזמן ליוסף שיצא מבית האסורים ומזה נסתבב שחלם פרעה חלום, ויציאתו של יוסף הוא הסיבה וחלום פרעה היה המסובב. וזהו שאמר "ויהי מקץ שנתים ימים" שאז נשלם זמנו של יוסף, ולכן "ופרעה חולם", שזה סיבב שחלם פרעה. ואלו דברי המדרש על הפסוק "קץ שם לחושך" וכיון שהגיע הקץ מיד ופרעה חולם.

"ויהי מקץ שנתים ימים" (מא, א).

אמרו חז"ל (רבה פט, ג), "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו" זה יוסף, "ולא פנה אל רהבים" שעל ידי שאמר לשר המשקים כי אם זכרתי והזכרתי נתוסף לו שתי שנים.

ולכאורה יש כאן דבר והיפוכו, שתחילה מתארים חז"ל את יוסף כאיש שעליו נאמר "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו", ומיד מציינים שנענש על חוסר בטחון. ועוד צריך לבאר מדוע באמת נענש על כך ונוספו לו ב' שנים בבית הסוהר, והרי ההשתדלות מותרת.

תירץ זאת **הבית הלוי**, שאמנם כן, התורה התירה לאדם ההשתדלות בצרכי גופו, וכמו שאמר הכתוב "ואספת דגנך ותירושך", ואמר ר' ישמעאל הנהג בהם מנהג דרך ארץ, ועיקר הענין יש לומר שזהו כלל לאיש הישראלי שיהיה לבו שוקט ובטוח בה', ומה שהתירה התורה להשתדלות הוא משום שלא כל אדם יכול להגיע למדרגת הבטחון הגמור, ועל כן הותר לו ההשתדלות כדי שיהיה לו סיוע שיעזר למדריגת הבטחון, וצריך כל אדם לחדש לו מלאכה ועסק כדי שיהיה נקל לו לבטוח בה', וכמו שמצינו בכל התורה שהתירה לפעמים דברים מסוימים כדי שיהיה לו סיוע לבא למדריגה המבוקשת, וכמו שאמרו "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", והותרה שלא לשמה כדי שיהיה סיוע

לבא לבחינת לשמה.

וא"כ שיעור ההשתדלות הנרצה אינו שווה בכל אדם רק כל אחד לפי ערכו, שמי שיכול להגיע לבטוח במעט מלאכה אזי מה שירבה להשתדל יותר מכפי הנצרך לו, לזה השיעור כבר יחשב לו לחטא נגד מדת הבטחון, כי הרבה להלך אחרי ההשתדלות ולא בטח. ומי שבטחונו עדיין קטן משל חברו, יוכל לעסוק במלאכתו יותר מחבירו עד שגם הוא יהיה יכול להשקיט רוחו ולבו לבטוח בה', כי עיקר בחינת בטחון הוא השקטת רוחו ולבו להשליך על ה' יהבו. ומי שמרבה בהשתדלות יותר מכפי הנצרך, עונשו מן השמים שיוסיפו על הצטרפותו להשתדלות, ולא תזומן לו פרנסתו רק ע"י הדרך שבחר לו.

והנה השתדלותו של יוסף שאמר לשר המשקים כי אם זכרתי אל פרעה הוא השתדלות קטנה ופחותה שנוכל לשער, שהרי אין בו רק דיבור אחד, ובפרט כי ראה יוסף כי מן השמים הוא בא, שהרי יוסף הבין שכל מה שהובא שר המשקים לבית הסוהר וכן כל חלומו הוא רק כדי שמזה תצמח לו גאולה, וכיון שרואים אנחנו שיוסף נענש גם על זה, מכאן מוכח שכל כך היה בטחונו גדול עד כי גם זה המועט למותר נחשבה לו, ומזה העונש ניכר גודל בטחונו מה שאין לשער ממש. וזהו שאמרו אשר שם ה' מבטחו זה יוסף, ולא פנה אל רהבים - היינו שלפי גודל בטחונו לא היה לו לפנות כלל אל רהבים ואפילו בדיבור קל.

"וישם אתנו נער עברי עבד לשר הטבחים" (מא, יב).

כתב רש"י, ארורים הרשעים שאין טובתם שלמה. מזכירו בלשון בזיון.

עורר הגאון ר' ראובן מלמד זצ"ל (מתלמידי המשגיח הגר"י לוינשטיין), שלעינינו נדמה שדוקא שר המשקים היה רשע ופגום בהכרת הטוב, אבל האמת כשנעיין נראה שזה דבר רגיל ומצוי ברוב בני אדם, שאעפ"י שמדבר בשבח השני ונפשו חייב לו, מכל מקום לא ימלט שבתוך הדברים לא יזכיר דבר של גנאי עליו, וכמה צריך האדם לעבוד ולעמול להנקות מתכונה ומדה זו.

ואף להלכה כתב החפץ חיים (לה"ר, ט) שאסור להרבות ולספר בשבח חברו, כי על ידי זה רגיל בעצמו לגנותו לבסוף לומר חוץ ממדה רעה זו שיש לו, או שהשומעים ישיבוהו למה אתה מרבה בשבחו והלא מדת כך וכך בידו.

נורא למתבונן!

"ויען יוסף את פרעה לאמר בלעדי אלקים יענה את שלום פרעה" (מא, טז).

בשעה שיוסף בא אל פרעה ואמר לו שמעתי עליך שתשמע חלום לפתור אותו, אמר לו יוסף שהכל מאת ה', וכשיוסף פתר לו את חלומו, אף שהיה עובד עבודה זרה מיד האמין בה' ואמר לו, "אחרי הודיע אלקים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך".

ואילו כשמשח רבינו בא אל פרעה ואמר לו שיש בורא עולם ורוצה שתוציא את עם ישראל ממצרים, אמר "מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה'", ואף שהתחיל לקבל מכות וכבר התחיל להאמין, בסוף התחרט על מה ששלחם. ויש להבין מה ההבדל בין

פרעה של יוסף לפרעה של משה, והלא שניהם היו עובדי עבודה זרה, ומדוע פרעה של יוסף האמין ופרעה של משה לא האמין.

למד מכאן הגאון ר' דוד פוברסקי צ"ל מהי כוחה של נגיעה, שפרעה בימי יוסף לא נדרש ממנו מאומה, הוא נשאר על מלכותו, וע"י שמסר את ההנהגה ליוסף רק נהיה לו מכך יותר כבוד והצלחה, כי מינה פקיד טוב שיכלכל את מדינתו, ולכן יכל לראות את האמת.

אבל פרעה שהיה בימי משה, נדרש ממנו לשחרר את ישראל ממלכותו, ולהוציא עם שלם לחירות, וכיון שהיה צריך לתת ולהחסיר מעצמו, כבר אינו יכול לראות כלום! ואף שראה בחוש אותות ומופתים, נגיעתו עיוורה את עיניו.

"ויען יוסף את פרעה לאמר בלעדי אלקים יענה את שלום פרעה" (מא, טז).

בשעה שיוסף בא אל פרעה ואמר לו שמעתי עליך שתשמע חלום לפתור אותי, אמר לו יוסף שהכל מאת ה', וכשיוסף פתר לו את חלומו, אף שהיה עובד עבודה זרה מיד האמין בה' ואמר לו, "אחרי הודיע אלקים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך".

ואילו כשמשה רבינו בא אל פרעה ואמר לו שיש בורא עולם ורוצה שתוציא את עם ישראל ממצרים, אמר "מי ה' אשר אשמע בקלו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה'", ואף שהתחיל לקבל מכות וכבר התחיל להאמין, בסוף התחרט על מה ששלחם. ויש להבין מה ההבדל בין פרעה של יוסף לפרעה של משה, והלא שניהם היו עובדי עבודה זרה, ומדוע פרעה של יוסף האמין ופרעה של משה לא האמין.

ביאר זאת הגר"י ניימן צ"ל במתיקות נפלאה, על פי הסיפור המפורסם, על אותו עשיר גדול שהיה גם ירא שמים, ומסחרו היה על ידי אניות שהיה שולחם לחו"ל, ופעם באה ידיעה שכל האניות שלו טבעו בים ונשאר עני ואביון, ולא היה מי שירצה להודיע לו זאת כי חששו לנפשו. אמר רב העיר כי הוא מקבל עליו להגיד לו, מיד קרא לו והתחיל לדבר אתו בענייני יראת שמים, איך כל העולם הבל הבלים, ואין להצטער על מה שנאבד לנו.

ואז שאלו הרב, אם היו מודיעים לך עכשיו שנטבעה לך אניה היית מצטער, ענה ואמר בודאי שלא, כי הלא דברנו עכשיו איך שהכל הבל הבלים.

אמר לו הרב, מזה עדיין אין ראייה שאתה ירא שמים כי אתה עדיין נשאר עשיר, אבל איך היה אם יטבעו לך שתי אניות מה תגיד אז. חשב קצת העשיר ואמר, גם על זה לא אצטער. אמר לו הרב זה עדיין לא ראייה על יראת שמים, מה תגיד אם כל האניות שלך יטבעו, אמר העשיר לרב, תן לי זמן להתבונן.

מיד נכנס לחדר והתחיל ללמוד חובות הלבבות בשער הבטחון, ולמד כי הבוטח בה' הוא יותר עשיר ממי שיודע לעשות מבוץ זהב, ואחרי שהתעמק בשער הבטחון יצא מהחדר ואמר לרב, גם אם כל אניותי יטבעו בים לא אצטער, כי הבנתי שהקב"ה הוא כל יכול ויכולים לבטוח בו.

אמר לו הרב, אם הגעת להבנה זו, אני אומר לך שהגיעה ידיעה שכל האניות שלך נטבעו בים. כשאמר לו זאת הרב, מיד נתעלף והזעיקו רופאים אשר בקושי הצילו אותו.

שאל אותו הרב, הלא רגע לפני זה אמרת שלא תצטער כלום, ומדוע התעלפת. אמר לו, כשאני אמרתי לך שכל העולם הזה הוא הבל הבלים, חשבתי שהאניות שלי בים, אז כל העולם הוא הבל הבלים, אבל כשאמרת לי שהאניות שלי נטבעו, אז התעלפתי.

זה ההבדל בין פרעה של יוסף לבין פרעה של משה, כשיוסף אמר לפרעה שיש אלקים בעולם והוא יעשיר אותך, וכל הכסף בעולם יהיה במצרים, אלקים כזה פרעה רצה, ולכן האמין בו, אבל כשמשה בא לפרעה ואמר לו, שיש אלקים והוא רוצה שתשחרר אומה שלימה שעובדים אותך ותאבד את העשירות, אז מתעלפים ואומרים מי ה' אשר אשמע בקולו.

"והנה שבע פרות אחרות עלות אחריהן דלות ורעות תאר מאד ורקות בשר" (מא, יט).

אם נתבונן בלשון סיפור החלום שבתחילת הפרשה נמצא שם את התיאור שכאן, אבל בהשמטת התואר "דלות", שם נאמר כי הפרות היו "רעות מראה ודקות בשר", והוא תואר המקביל לנאמר כאן "רעות תואר ורקות בשר", אולם כאן כאשר פרעה סיפר את דבר החלום ליוסף, הוסיף תואר נוסף "דלות". ויש להבין מה פישרה של תוספת זו.

ביאר **הבית הלוי**, שתוספת זו כוונה תחילה נאמרה, כדי לבחון את מהימנותו של יוסף. עורמה היתה לפרעה, אשר הוסיף פרט שאותו לא ראה כלל בחלום, כדי לבחון את יוסף אם ידע ויבחין בכך או לא.

ואכן, כשענה יוסף לפרעה, אמר לו "ושבע הפרות הרקות והרעות" ולא הזכיר כי היו "דלות", שכן לא ראה זאת פרעה בחלום.

ומתשובה נכונה זו הבין פרעה, כי אכן רוח אלקים דיברה ביוסף, וכי פתרון אמת הוא פתרונו של יוסף.

ואולם יוסף אשר ידע כי פרעה ניסה להטעותו, התבונן בסיבתה ובמטרתה של אותה טעות, אשר רצה פרעה להטעות אותו, והבין כי מן השמים גלגלו כך, וכי אין כאן אלא רמז ומבוא למציאת פתרונו הנכון של החלום, ומלשון "דלות" שאמר והוסיף פרעה, הבין יוסף שאין מקרה ח"ו בעולם כלל, אלא שבמילה זו דוקא טמון הפתרון.

ומכאן ראה לפתור, כי החלום הוא על שבע שנות רעב ושובע, שכן אמרו חז"ל (ב"מ נט, א) כי לא נקראו עם ישאל דלים, אלא כשנחסרה להם תבואה, ומזה למד כי הדלות מבטאת העדר תבואה, מצב הנגרם בשנות הרעב.

והוסיף הבית הלוי, שיש ללמוד מכך מוסר השכל, ויבין כל אדם כמה צריך לשום בטחונו בה' עד כי גם אם יראה שחבירו רוצה לעשות לו רעה יבין כי גם זאת מה' הוא והוא רק לטובתו, וכמו שפרעה ניסה להכשיל את יוסף, ומזה עצמו יצא לו טובה במציאת פתרון החלום.

"ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתוה על ארץ מצרים" (מא, לג).

הרבה שאלו מדוע יוסף יעץ לפרעה למנות איש נבון וחכם על מצרים, והלא פרעה ביקש ממנו רק לפתור את החלומות, ומה ראה להוסיף וליתן עצות לפרעה.

ביאר זאת **החיד"א** בשם **מהר"ש פרימו** בדרך נפלאה, שכתוב "ויקץ פרעה ויישן ויחלום

שנית", והכוונה שבתוך חלומו חלם שהתעורר מהחלום וישן וחלם שנית וכל זה היה בתוך החלום, ולכן כתוב אח"כ "ויקץ פרעה והנה חלום", ולכאורה המילים "והנה חלום" מיותרות, שהרי כבר כתוב שחלם בשינתו, אלא הכוונה שעכשיו באמת הוא קץ, ומה שהקץ מקודם היה זה בחלום.

ולכן בא עכשיו יוסף לפתור ענין זה שפרעה חלם שהקץ ונתעורר והכל היה חלום, ולכן אמר לו שפתרונו הוא שצריך למנות איש נבון על מצרים, וזה פתרון החלום שהתעורר ולרמז שהוא צריך להתעורר מתרדמתו ולראות היטב את המצב בארץ, ולהקדיש מאמצים ומרץ ולמצוא איש נבון וחכם אשר יציל את הארץ מחרפת רעב.

"ועתה ידא פרעה איש נבון וחכם וישיתוהו על ארץ מצרים" (מא, לג).

וכבר רבים שאלו מי ביקש מיוסף לייעץ עצה לפרעה.

והמהרי"ל דיסקין זצ"ל תירץ באופן נפלא, שיוסף הוצרך לומר זאת, שהרי פרעה קרא לכל החרטומים ולא הצליחו לפתור את החלום, ולכאורה יפלא מאוד מדוע באמת לא נפל ברעיונם פתרונו של יוסף שהוא קרוב יותר אל השכל, כי השבלים ודאי מרמזות על התבואה, ופרות אף הן נזונות מהתבואה, ומדוע לא פתרו כפתרונו של יוסף.

אלא הענין הוא, שהחרטומים היו מעין אצטגנינים שהיו יודעים עתידות, ובענין זה בלבד היו יכולים לפתור את החלום, אבל לא היה בכוחם לפתור את החלום באופן שאין רואים אותו בעתיד, ולכן לא ראו בעתיד שיהיו שבע שנות רעב, כי הלא באמת לא היו שבע שנות רעב, כי הלא יוסף הכין תבואות הרבה כחול הים, ואח"כ מכר להם את התבואה והיה לכולם מה לאכול, ולאחר שיעקב בא למצרים הפסיק הרעב לגמרי, נמצא שלא הרגישו רעב כלל, אבל אם לא היו ממנים את יוסף שיכין ויצבור תבואה בשנות השובע, היה בא רעב גדול עד שהיו מתים בו הרבה מהעם, אבל כיון שהקב"ה סיבב אחרת, נמצא שבאמת לא היה בכוחם לראות שיבוא רעב, כי רק היה יכול להיות רעב, אבל באמת לא היה רעב כלל.

אבל יוסף ראה כל זאת ברוח הקודש, ולכן הוצרך לומר לפרעה שימנה איש שיצבור תבואה, שאל"כ היו החרטומים מכחישים את פתרונו ואומרים שאין הם רואים שיהיו שנות רעב, ולכן אמר יוסף לפרעה שהחלום הזה הוא נבואה מאת ה' שהראה לו מה עומד להיות, וגם הראה לו זאת כדי שיעשה עצה טובה שלא ירגישו את הרעב, ולכן החרטומים לא יכלו להכחיש דבר זה. ובאמת נאמר "וייטב הדבר בעיני פרעה ובעיני כל עבדיו", והיינו שגם בעיני החרטומים היה פתרון זה משיב את דעתם, שהלא הוא נתן תירוץ מדוע הם לא ראו דבר זה.

"ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה כי נשני אלקים את כל עמלי ואת כל בית אבי" (מא, נא).

יש להבין מהי המעלה לשכוח את בית אביו, ועוד להודות על כך לה'.

ענה על כך **הגאון ר' בן ציון ברוק זצ"ל**, שבקריאת השם מנשה התבלטה מעלתו של יוסף בשלמות נפשו וטהרת מדותיו, שאחרי שנעקר מבית אביו, ואביו אהבו מכל בניו וכל מה שלמד אצל שם ועבר מסר לו, ועכשיו הוא בארץ הטומאה, והכל מסביבו מלא רע וזוהמא, ויש לו

ניסיונות שמקיפים אותו מכל פינה, ולכאורה אחיו אשמים בכל זה.

ולמרות הכל עומד יוסף בצדקו, ומשתדל לעקור מתוך לבו כל נדנדו והקפדה ושנאה כלפי האחים, ונתן שבח להקב"ה על שזכה להגיע לעקירת השנאה מלבו, ושכח לגמרי את הכל, ולציון הודאה זו קרא את שם בנו הבכור מנשה.

ועלינו ללמוד מיוסף, כי אף במקום שיש לנו סיבה להקפיד על הזולת שחטא נגדינו, החובה עלינו לחפש דרכים ואמצעים איך להשכיח ולהפיג את צערו, ולהשכיח מלבו כל רגש של תרעומת.

"יוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ" (מב, ו).

כתב המשגיח ר' משה רוזנשטיין זצ"ל (משגיח ישיבת לומז'ה), הנה יוסף נטרד מבית אביו בן שבע עשרה שנה, והיה בן זקונים לאביו אשר אהבו מכל בניו, ובודאי היתה נפשו קשורה באביו וידע שאביו מתאבל עליו מאוד ומאשים את עצמו ברעתו של בנו, ונדע מנפשנו כמה משתוקק כל אחד לשמח את אביו וכל בני משפחתו בבשורה טובה, ובפרט במקרה כזה אשר קרה ליוסף, ואחרי שלש עשרה שנה מיום הפרדו מאביו, אחר אשר נעשה למושל בכל ארץ מצרים, ודאי שגדלה תשוקתו של יוסף לבשר את אביו כי עודנו חי, ועוד שהיה לו לפחד פן אביו ימות מצער ומזקנתו באבלו, ולא יראה בכל הטוב אשר קרה עמו.

אמנם היה ליוסף טעם כמוס בזה שראה שלא נתקיימו עדיין חלומותיו (עי' רמב"ן מב, ט), ומפני טעמו ונימוקו היה בכוחו להתאפק ולסבול יסורי נפש כאלו, אשר מרעיש ומפחיד כל לב לשמע מדת גבורת סבלנותו של יוסף.

ועוד יותר, שאף עשה מעשה אכזרי מאוד אשר אסר את שמעון כדי להביא את בנימין כדי שיתקיים החלום של "ואחד עשר כוכבים משתחוים לי", וידע היטב כמה יצטער אביו על זה, וכל זה היה בכוחו לעשות לאביו הזקן אשר אהבו כנפשו, כי ידע שצריך שיתקיימו החלומות, ואין לכך דרך אחרת.

הנה מכל זה יש ללמוד כמה ראוי האדם להיות גבור ואמיץ כח כדי למלאות את רצון התורה, ולא לסור ממנה כלל, ולא לבטל עניינים רוחניים מחמת אהבת קרוביו ואוהביו, כי הרוחניות ורצון התורה קודם לכל.

"ויאמר אליהם מרגלים אתם" (מב, ט).

יש להבין מה ראה יוסף להאשים את אחיו דוקא באשמת ריגול.

ביאר זאת הכלי יקר, שיוסף עשה כן בחכמתו, שהרי אמרו חז"ל (מובא ברש"י לקמן מב, ג) שהם נכנסו בעשרה שערים כדי לחפש את יוסף, ולכן חשש יוסף שהם יתחילו לשאול את אנשי המקום אם פעם הגיע לכאן איזה עבד מארץ כנען, ולכן מיד יוסף האשימם בעוון ריגול, שמעתה ואילך לא יוכלו לשאול את אנשי המקום על העבר, שהרי בכך יאמתו דברי יוסף שחשדם כמרגלים.

"בזאת תבחנו חי פרעה אם תצאו מזה כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה" (מב, טו).

לכאורה למה היו האחים צריכים להביא את בנימין ולא היו יכולים לקחת אחד מן השוק ולומר עליו שזהו בנימין.

ענה על כך **מין הגר"ח מברסק זצ"ל** בדרך מחודדת, שלכן נתן יוסף את שמעון בבית האסורים, שאחר כך כשהובא בנימין העמידו בתוך הרבה בני אדם, ושאל לשמעון שיגיד מיהו בנימין, וכיון שהרי שמעון היה כל העת במצרים, לא היה יכול לענות אם לא שהוא באמת בנימין, ופחדו מזה השבטים שיעשה כן, והוכרחו להביא את בנימין.

"ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת" (מב, כא).

כתב **הרמב"ן**, חשבו להם האכזריות לעונש גדול יותר מן המכירה, כי היה אחיהם בשרם מתחנן ומתנפל לפניהם ולא ירחמו.

עוררו על כך **בעלי המוסר**, שהדברים מבהילים, שיותר גרוע ויותר רע מעצם מכירת אחיהם למצרים, הוא מה שלא שמעו בהתחננו אליהם, כי להיות אכזרי ולא לשמוע את צרת הזולת, הוא סיבה לעונש יותר גדול מעצם המכירה.

"ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת" (מב, כא).

העיר **הגאון ר' מיכל פינשטיין זצ"ל**, הנה לא נזכר כלל בפסוקים שיוסף התחנן אליהם, והוא משום שאין התורה מספרת המעשים אלא כדי ללמוד מהם, ולכן לא נזכר בתחילה שהתחנן אליהם, ורק כשהשבטים ראו בזה עונש במידה כנגד מידה שמתנהגים איתם באכזריות ולא ברחמים, עשו תשובה על מה שלא שמעו לתחנוניו, ולכן רק כאן כתבה זאת התורה.

"ויען ראובן אתם לאמר הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם וגם דמו הנה נדרש" (מב, כב).

המילה "לאמר" צריכה ביאור, כי די היה לומר הלא אמרתי לכם אל תחטאו בילד, ומה הוסיף את המילה "לאמר".

ביאר **הגאון ר' יצחק וולדשיין זצ"ל** (מתלמידי נובהרדוק) שיש כאן רמז גדול ללימוד המוסר, שהגרי"ס זצ"ל הורה לנו שכאשר רואה האדם שיצרו מתגבר עליו, או שהוא מוצא בנפשו שנכשל באיזו מידה רעה וקשה לו לעזוב אותה, יש לו ללמוד מאמרי חז"ל שמדברים בענין זה, ויחזור עליהם לעצמו כמה וכמה פעמים בהתרגשות הנפש ובהתפעלות, ועל ידי כך יכה המאמר הזה שרשים עמוקים בתוך לבו ובנפשו, וכך יצליח ללחום את מלחמת יצרו.

וכן אם יש לו ספיקות וחשבונות רבים איך להתנהג ומה לעשות, והוא חושש פן בתוך תוכו חבויה איזה נטיה לא טובה, גם במצב כזה יוכל לרומם את עצמו על ידי לימוד המוסר, ולחזק בתוכו את השאיפה לבקש רק את האמת בלי שום נטיות ונגיעות, ובכח המוסר לתת להאדם

להרגיש אפילו את חוט השערה דק מן הדק אשר חבוי בתוככי נפשו.

והנה שבטי י-ה קדושי עליון היו בדעות שונות אודות יוסף אחיהם, ובסוף מצאו שהוא מחויב מן הדין, אבל לאחר מכן כאשר באו למצרים וראו את העלילות שעושים עליהם, ואמרו לעצמם "אבל אשמים אנחנו", התחילו להרהר שטעו בפסק הדין.

אז קם ראובן והוכיחם "הלא אמרתי לכם לאמר אל תחטאו בילד", ולאמר היינו לשון שינון וחזרה, וטען להם שבזמן שהם דנו על גורל יוסף, היה מוטל עליכם לחזור ולשנן ולומר שוב ושוב "אל תחטאו בילד", ואם היו עושים כן, אז ריבוי ההכרה בדבר היה מביא אותם להחליט שלא למכרו.

"אנכי אערבנו מידי תבקשנו אם לא הביאתיו אליך והצגתיו לפניך וחסאתי לך כל הימים" (מג, ט).

עוררו **בעלי המוסר**, שיש להתבונן על הערבות שהיה צריך יהודה ליתן לאביו, מדוע היה נצרך לזה, והאם לא היה די באהבתו לאביו, והרי ידע את צערו של אביו על יוסף כי איננו, ועכשיו שרצו ליקח את בנימין, בודאי יעשה כל מה שביכולתו להביאו אל אביו, ולמה היה צריך ערבות על כך.

אלא, שעם כל הרצון והשאיפה של יהודה להביאו אל אביו, מ"מ אין שיעור ואין ערך לכוחות כבירים ונעלמים שאדם מגלה בעצמו אם הוא יודע שחייב הוא לעשות את הדבר, ולכן יעקב הסכים ליתן את בנימין רק כשיהודה נעשה ערב על הדבר.

ויש ללמוד מכאן כמה גדולה היא כוחה של קבלה, שהיא מגלה לאדם כמה כוחות נעלמים וחבויים יש לו בנפשו.

"אם כן אפוא זאת עשו קחו מזמרת הארץ בכליכם והורידו לאיש מנחה מעט צרי ומעט דבש נכאת ולט בטנים ושקדים" (מג, יא).

כתב רש"י (לקמן, יד) מעתה אינכם חסרים כלום אלא תפלה, הריני מתפלל עליכם.

המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל עורר על גדלות האבות, שידעו איך לפעול לפי הטבע ולעשות השתדלות במדה המדויקת שלא יפגום להם כלום בבטחונם בה'.

והמשגיח זצ"ל קרא לזה "סוד המזיגה" שצריך לדעת איך למזג את הטבע עם למעלה מן הטבע, ויעקב ידע כמה צריך לתת לפי הטבע ולמזג עם זה את כח התפילה והבטחון בה'.

וזו עבודה קשה שאף שעושה השתדלות כפי הטבע, צריך שלא יכנס בו שום שמץ של מחשבת כוחי ועוצם ידי, והיא עבודה יותר קשה מעבודת התפילה שהיא למעלה מן הטבע.

ועל דרך זה ביאר את דברי חז"ל (איכה רבה, פתחיתא, ל) ארבעה מלכים היו, מה שתבע זה לא תבע זה, ואלו הן. דוד, אסא, יהושפט, וחזקיהו. דוד אמר ארדוף אויבי ואשיגם, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה כן. עמד אסא ואמר אני אין בי כח להרוג להם, אלא אני רודף אותם ואתה עושה, אמר לו אני עושה. עמד יהושפט ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף, אלא אני אומר שירה ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה. עמד חזקיהו ואמר אני אין

בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה, אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה.

וביאור דבריהם הוא, כי זה פשוט שחזקיהו וגם אסא שאמרו אין בי כח, לא היתה כוונתם שלא היו גבורים בטבע, אלא שמדדו כל אחד ואחד מה שיש בכוחם בידעם היטב מדרגתם, וידע כל אחד בדיוק עד כמה הוא יכול לקיים את המציגה של הטבע עם למעלה מן הטבע, ושיוכל לקיים את הטבע מבלי מכשול של גרעון באמונה, ובלי שיהיה שמץ של כוחי ועוצם ידי.

ודוד ידע שבכוחו לעשות הרבה לפי דרך הטבע ולמזוג זאת לשם שמים, והיא הדרגה הכי גדולה, ואסא כבר הרגיש שאין ביכולתו לעשות כל המציגה כראוי ואין בכוחו כי אם לרדוף, וברדיפה לבד הכל יהיה בשלימות לשם שמים, עד שחזקיהו ידע שאין בכוחו לעשות שום פעולה שתהיה שלימה מבלי פגם, ולכן אמר שהוא ישן על מטתו והקב"ה יעשה הכל, ורק אז ינצל מהרהור של כוחי ועוצם ידי.

"אשר ימצא אתו מעבדיך ומת וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים" (מד, ט).

כשרדף שליחו של יוסף אחר הגביע, אמר יהודה לשליח שאם ימצא הגביע אצל אחד מהם שיהרגוהו וכולם יהיו עבדים, אבל השליח השיב לו שאין לעשות כן, אלא רק מי שימצא אצלו הגביע יהיה עבד וכולם יהיו נקיים.

וכשמצא את הגביע אצל בנימין הביאם לפני יוסף, ואז יהודה שינה את טענתו ואמר שכולם יהיו עבדים, ולא הזכיר את המיתה למי שנמצא הגביע בידו, ויוסף השיב לו שרק מי שנמצא אצלו הגביע יהיה עבד וכולם יחזרו לשלום, ואז ניגש אליו יהודה ודיבר איתו קשות.

וצריך ביאור מדוע יהודה שינה את טענותיו. ועוד, שאחרי שיוסף ויתר שכולם לא יהיו עבדים כדברי יהודה והיקל על דינם, אז יהודה כעס עליו ודיבר איתו קשות, ומדוע לא דיבר איתו קשות מיד.

ביאר זאת המהרי"ל דיסקין זצ"ל בדרך נפלאה, שבתחילה לא חשבו האחים על אחד מהם שהוא גנב זאת בכוונה, ולכן אמרו מיד שאם הוא ימצא שמישהו גנב שיהרגוהו וכולם יהיו עבדים, אבל כשנמצא הגביע אצל בנימין, כאן עלה חשש ליהודה והוא הסתפק האם הוא באמת גנב את הגביע וכמו שאמרו חז"ל (תנחומא, י) שאמרו לו שהוא גנב בן גנב שאמו גנבה את התרפים של אביה, או שיוסף רצה לקחו לעבד ולכן הטמין אצלו את הגביע בכוונה.

וכדי לברר דבר זה עשה המצאה נפלאה, ואמר ליוסף שיקח את כולם לעבדים, כי כולם היו שותפים בגניבה ויש להעניש את כולם, ויוסף היה צריך עפ"י הסברא להאמין לו שהרי לא ידע מי גנב ואולי יהודה צודק שכולם היו שותפים במעשה הגניבה אלא ששמו את הגביע אצל בנימין שישמרנה, אבל יוסף לא הסכים לכך, ואמר שרק מי שנמצא אצלו הגביע יהיה עבד, ואז הבין יהודה שבנימין לא גנב אלא יוסף הטמין את הגביע בכוונה אצל בנימין כדי ליקחו לעבד, ולכן רק אז התחיל לדבר עמו קשות, ודרש שלא יקח את בנימין.

סוגיות ועיונים

דברי חלומות בהלכה

ששנינו בברכות (נז, ב) שחלום הוא אחד מששים מנבואה, וכן אמר שמואל (שם נה, ב) כשראה חלום טוב, וכי החלומות השוא ידברו? והכתיב בחלום אדבר בו. וכן האריכו לבאר שם פתרון של הרבה חלומות.

וכנגד דברי חז"ל אלו מצאנו שאמרו ההיפך, שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו, והחלומות לא מעלין ולא מורידין. ועוד אמרו שכל החלומות הולכין אחר הפתרון.

ג. ובש"ת התשב"ץ (ב, קכח) עמד על סתירות אלו וכתב ליישב עפ"י דברי רבא (שם נה, ב) שחילק בין חלום שהוא על ידי מלאך שיש בדברים ממש לבין חלום שעל ידי השד שאין בהם ממש.

[ועי' בדבריו במה שחילק בין סוגי החלומות. וע"ע באברבנאל (פ' מקץ) שהאריך בדבר זה והעלה שיש חלומות המתהווים ע"י סיבת גופני כגון ע"י עיכול המזון המעלה אדים או ע"י חולשת המזג מבריאות הגוף, ואלו החלומות המה הבל אין בו ממש, אמנם יש חלומות אשר אין להם יחוס לסיבת הגוף והם הוראה והודעה מן השמים.]

וע"ע במהרש"א (ברכות, שם) שכתב שלפי משמעות הסוגי' יש ג' מיני חלומות. הא' שהולך כולו אחר הפה, ובלא פתרון אינו לא טוב ולא רע, וזה החלק מהחלומות שע"י שד שהוא שוא בזולת הפתרון. והמין הב' שיש לו פתרון

א. אמר רב יוסף נידוהו בחלום צריך י' בני אדם להתיר לו וכו', שמתיה ושרו ליה בחלמיה מאי (שחלם שנידוהו והתירוהו), א"ל כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים (נדרים ח, א). וכן פסק השו"ע (יו"ד שלד, לה) "נידוהו בחלום, הוי נידוי וצריך התרה, ואפי' התירו לו בחלום אינו כלום".

והקשו הפוסקים סתירה לדין זה ממה שאמרו (סנהדרין ל, א) "הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו ובא בעל החלום ואמר לו כך וכך הן במקום פלוני הן של מעשר שני הן, זה היה מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין". וכן כתב השו"ע (חו"מ רנה, ט) "היה פקדון ביד אביהם ואינו יודע היכן הניחו, ואמרו לו בחלום כך וכך הם ובמקום פלוני הם ושל פלוני הם או של מעשר שני הם, ומצאם במקום שנאמר לו ובמנין שנאמר לו, דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין אלא הרי הם שלו". ולכאורה ב' הסוגיות סותרות זו את זו, שלגבי נידוי בחלום צריך להתיר את נדרו ולגבי מעות פקדון או מעשר שני אמרו שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, וביותר צ"ב איך פסקו את ב' הסוגיות להלכה.

ב. ועוד יש להקשות שמצינו אף סתירה בדברי חז"ל אם יש ממש בחלומות.

קרוב לאמיתי ויתקיים בלי פתרון, אמנם ישתנה ע"י פתרון אפילו מטוב לרע ומדע לטוב, ומזה המין הם חלומות של ב' סריסי פרעה אשר חלומם האמיתי היה על העתידות, וזה החלום שע"י מערכת השמים. והג' החלום אשר אין לו פתרון כי אם האחד האמיתי (והיינו, שאינו יכול להשתנות על ידי הפותרו) ואינו משתנה כלל כחלום של יוסף הצדיק והוא ע"י מלאך].

ולפי זה כתב, שבכל חלום יש ספק אם הוא חלום אמיתי או לא, ולכן לגבי ממונות יש לנו להעמיד הממון שנפל בו הספק בחזקתו, ולכן אמרו באותו שהיה מצטער על מעות מעשר שני שהניח אביו שאין לו לסמוך על החלום אלא יונח הממון ההוא בחזקתו כאשר היה קודם החלום (ועי' בחידושי הר"ן (סנהדרין, שם) שביאר שבמעשר שני יש בו דיני ממון ולא דיני איסור. ועי' בחידושי הגרש"ד (שם) שהאריך בגדרי מעש"ש), אבל במי שנדוהו בחלום יש להסתפק שאם חלומו על ידי מלאך הרי הוא מנודה ואם ע"י שד הוא אינו מנודה, וא"כ הוא ככל ספק איסור שצריך להחמיר בו וצריך להתירו.

והוסיף על כך בהעמק שאלה (כט) שלדבריו אם יחלום על איזה חתיכת בשר מסוימת שבידו שהיא איסור צריך להחמיר ולא לאכול כדין ספק איסור.

ד. והנה כתב האור זרוע (פסקי עבודה זרה, ד), "ואני המחבר שמעתי מפי הקדוש רבינו יהודה חסיד זצ"ל שאמר בלשון הזה שכל מי שיאכל בלבוטא לא יזכה לאכול לויתן, ולמעשה שנשאל אמר. וכן שמעתי על האמת שרבינו אפרים בר יצחק זצ"ל מריגשבורק פעם אחת התיר אותם ובו

בלילה הביאו לפניו בחלום קערה מליאה שרצים לאוכלם וכעס על המביא, ואמר לו למה אתה כועס הלא אתה הוא המתיר, וכעס על בעל החלום שכך אמר לו, ומתוך כך הקיץ ונזכר שהתיר בלבוטא בו ביום, מיד עמד ממסתו ושיבר כל קדירות וקערות שאכלו בהם, וכל הפורש מלאוכלם ינחו לו ברכות על ראשו".

ולפי דברי התשב"ץ (וכפי שכתב ההעמק שאלה) מובן מדוע בחלום כזה יש לחשוש כי הוא נוגע לאיסור.

[**אמנם** בשו"ת נודע ביהודה (יו"ד תניינא, ל. והיא תשובה מבנו) השיג על דבריו וכתב שדברי חלומות אין מעלין ואין מורידין, ולא הזכיר את דברי התשב"ץ, ואף שבספר השו"ת שלו הביא את דבריו (וכדלהלן). וכבר הקשה כן בשדי חמד (מערכת ד, ח), וצ"ע].

ה. ובשו"ת שיבת ציון (נב. מבנו של הנודע ביהודה) כתב לחלק בין הסוגיות באופן אחר, והקדים את החילוק בין חלומות שעל ידי מלאך לבין חלומות שעל ידי שד, וכתב שבכל מקום אין לחשוש כי רוב החלומות אין בהם ממש והולכים אחר הרוב, אבל לגבי נידוי כתבו התוס' (נדרים, שם) שצריך להתירו משום שחלום הוא כעין נבואה ולכן יש לו לדאוג מן הפורענות, וכיון שהוא ענין של סכנה אין הולכין בו אחר הרוב אלא חוששים למיעוט (וכמבואר ברש"י (חולין י, א) שסכנתא חמירא מאיסורא, ולכן בספק מים מגולין אסורים משום סכנת נחשים ואע"פ שהם מיעוט).

ושב כתב, שהנה נחלקו הראשונים בנדר בחלום אם צריך לקיים נדרו,

שהרשב"א (הובא בשו"ע יו"ד רי, ב) סבר שצריך לחשוש אף לנדר כמו לנידוי [והוסיף הב"ח (שם) שגדר נדר זה הוא כמו נידוי משמים, ולכן אשה שנדרה בחלום צריכה להתיר את הנדר בעשרה ואין הבעל יכול להפר לה ביום שמעון, אבל הר"ן (נדרים, שם) כתב "ומסתבר לי דאע"ג דאמרין הכא דמי שנדרהו בחלומה צריך היתר, אין ללמוד מכאן למי שנדר בחלום שיהא צריך היתר, דהכא היינו טעמא משום דאיכא למימר שמן השמים נדוהו מה שאין לומר כן בנדר", וכן סבר הרא"ש (הובא בבית יוסף, שם) שאינו נדר כלל, וכתב "דהא אפילו הנשבע בהקיע בעינן פיו ולבו שוים, כל שכן בחלום שאין כאן לא פה ולא לב, ולא דמי לנידוהו בחלום דסימן קללה הוא בעלמא שהרחיקוהו וצריך קירוב" (ועל קושיית הרא"ש כתב ליישב בשו"ת חתם סופר (יו"ד, רכב), שכיון שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי יומא לכן חששו שמא קיבל בלב בהקיע דבר זה ואנו מחמירים להתיר הסכמה בלב כמבואר בנוסח היתר נדרים בערב ראש השנה, ולכן יש להתיר נדרי חלום).

וא"כ לפי סברת הרשב"א אין מקום לחלק בין נידוי שצריך היתר כי הוא סכנה, שהרי אף בנדר סבר הרשב"א שהוא דומה לנידוי, ולדבריו צ"ב חילוק הסוגיות.

ו. ולכן כתב לחלק באופן אחר, עפ"י מה שאמרו (נדרים, שם) שאם חלם שנידוהו אף אם חלם שהתירוהו צריך התרה, כי כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כן אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, ולכן יש לחשוש שמא ההתרה הוא דברים בטלים.

והנה זה שייך אם החלום מורכב הוא ומחזיק ב' או ג' דברים, וכמו המקרה שנידוהו בחלום וגם התירוהו בחלום, שבזה שייך לומר שאחד משנים האלה הוא דבר בטל והספק הוא איזה מהן הוא, אבל אם החלום מחזיק רק דבר אחד ואין לחלקו ולומר שמקצתו הוא אמת ומקצתו הוא דבר בטל א"כ בזה נשאר הספק או שכולו הוא אמת או כולו הוא דבר בטל. ולפי חילוק זה, אם אדם חולם שני דברים וראה אח"כ שאחד מהם נתקיים אז יודע שהשני הוא דבר בטל, כי כיון שאי אפשר בלא דברים בטלים וראה שאחד היה אמת יש לשפוט שבדאי השני שלא נתקיים עדיין הוא שקר ובטל.

ולפי חילוק זה יישב את הסתירה בין הסוגיות, שבמקרה שאמר לו בעל החלום מעות שהניח לך אביך במקום פלוני הם וכך וכך הם ושל מעות מעשר הם, א"כ החלום הזה היה מחזיק ג' עניינים, המקום ומספר המעות ותכונת המעות שהם של מעשר, והוא הלך ומצא המעות במקום ובמספר מכוון שנאמר לו בחלום, הרי שנתקיימו שני דברים המקום והמספר שלא היו דברים בטלים, מכלל שהודעה השלישית שהם של מעשר היא דבר בטל, שהרי אין חלום בלא דברים בטלים, ולכן פסקו שם שאין צריך לנהוג במעות הללו דין מעשר, אבל במקרה שנידוהו בחלום הרי החלום מחזיק רק ענין אחד, שאי אפשר לחלק לומר על המקצת שהוא אמת ומקצתו הוא שקר ולכן חוששים לחומרא שמא כל החלום הוא אמת וצריך התרה מספק.

ז. ואף בשו"ת רב פעלים (יו"ד ב, לב) הלך בדרך זו, אלא שכתב שבכל חלום יש אמת

אמנם צ"ע שהרי ודאי חלק מן החלום היה אמת, שהרי הראו לו מן השמים מקום ומנין המעות, ואיך אפשר לומר שאין בחלום זה סימן משמים.

ט. חילוק נוסף כתב בערוך השולחן (יו"ד רי, יז), שבסוגי' לגבי מעות מעשר, נאמר שהיה מצטער על כך, וכבר אמרו (ברכות, שם) שחלום שהרהרו בו בהקיץ אין בו ממש, שאינו סימן של נבואה משמים, ולכן דבריו בטלין, משא"כ לגבי נידוי בחלום צריך להתירו. וכ"כ בשו"ת דברי יציב (יו"ד, קכב).

וגם דבריהם צ"ב, שחלק מן החלום הוא אמת ואיך אפשר לומר שחלם כן רק מפני שהרהר ביום.

ושקר, ולכן במקרה שחלם שנידוהו מוכרחים אנו לומר שאף ראה בחלום שהתירו לו את הנידוי אלא ששכח מהחלום הזה, ובזה יש לנו ספק אם מראה הנידוי אמת, ומראה ההתרה דברים בטלים, או להפך, ולכן צריך להתיר לו מצד הספק [ובמקרה של החלום על מעות מעשר כתב כדברי השיבת ציון, שאם חלק מהחלום נתברר כאמת ע"כ שהחלק השני הוא השקר].

ח. ובסו"ד כתב עוד לחלק בין חלום על דברים להבא שהם בגדר נביאות וסימן משמים, לבין חלומות על דברים לשעבר שאינם אלא מהרהורי לבו, ולכן לגבי נידוי צריך להתירו כי הוא להבא, אבל לגבי מעות מעשר שהם כבר מעשר אינם בגדר נביאות ולכן אין לחשוש שהם מעשר.

ויכוח ראובן עם אחיו

הקשה המהרי"ל דיסקין, מהו הלשון "ויעשו כן" ומה היה להם לעשות. ועוד, מדוע עכשיו אמרו "אבל אשמים אנחנו" והיה להם לומר זאת בתחילה כשנאסרו כולם.

וכתב ליישב בדרך נפלאה, על פי המבואר בשו"ת חוות יאיר (סא, והובאו דבריו בפתיח תשובה חו"מ קעה), שאם עשו גורל ונמצא שהיו בטעות ב' פתקים על שם אחד מהאנשים ושם של איש אחד לא היה עליו פתק, שזה ודאי שאם הגריל האיש עם הב' פתקים שאינו זוכה בגורל, שהרי היו על שמו ב' פתקים. אלא שיש לדון במקום שאיש אחר זכה, האם הגורל קיים כיון

כשיוסף ביקש להביא את בנימין אמר לאחיו, "אם כנים אתם אחיכם אחד יאסר בבית משמרכם ואתם לכו הביאו שבר רעבון בתיכם. ואת אחיכם הקטן תביאו אלי ויאמנו דבריכם ולא תמותו ויעשו כן" (מב, יט-כ).

ואז התחיל ויכוח בין ראובן לשאר אחיו, "ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת. ויען ראובן אתם לאמר הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם וגם דמו הנה נדרש" (כא-כב).

שהזכיה היתה לאיש עם פתק אחד, או שיכול לטעון שאם הוא היה הזוכה הרי לא היה מקבל כיון שהיו לו ב' פתקים, ואם כן אין הוא כלל משתתף בהגורל, והגורל נעשה שלא כדין שהרי הוא חסר ממנו. וכתב שגורל הוא בידי שמים, וכל זמן שלא נעשה כדין אין שם גורל עליו. והוסיף, שאף אחרים יכולים לבטל הגורל מפני כן, ואף שהוא כבר נתרצה, כיון שהם רוצים את הגורל בשלימות ושכולם ישתתפו בו.

והאחים אמרו "אבל אשמים אנחנו" שכולם אשמים וצריך להטיל גורל על כולם. ועל זה ענה להם ראובן שכיון שאין הוא אשם במכירת יוסף אין ראוי להטיל עליו גורל, ואף אם יטילו עליו גורל אין דינו להיכנס למאסר, ואם כן כל הגורל בטל וכדברי החוות יאיר, שכל אחד יכול לטעון שהוא הכניס את עצמו בגורל רק על דעת שראובן גם משתתף בגורל, ולכן כתוב "ויען ראובן" ולא "ויאמר" שזה היה ויכוח ביניהם האם הוא צריך להשתתף בגורל.

ולפי זה כתב לבאר את המקראות, שיוסף רצה שאחד מן האחים ישאר במשמר, והיתה ברירה בידם להחליט מי ישאר, "ויעשו כן" על פי הדין שלא למסור אחד בעל כרחו אלא רצו להטיל גורל, ועל מי שיצא הגורל ימסרו אותו למאסר.

וכיון שיוסף ראה שאין ביניהם הסכמה על ענין הגורל ומי יכנס למאסר, לכן לקח את שמעון שהוא היה אשם ביותר במכירת יוסף, וכמו שכתוב "ויאמרו איש אל אחיו הנה בעל החלומות" (לעיל לז, יט) וזה היה שמעון.

ערבות יהודה על בנימין

א. כשיוסף רצה שיביאו אליו את בנימין, יעקב אבינו לא הסכים עד שיהודה אמר "אנכי אערבנו מידי תבקשנו אם לא הביאתיו אליך והצגתיו לפניך וחטאתי לך כל הימים" (מג, ט).

וכשדנו בגמ' (בבא בתרא קעג, ב) מניין למדים שערב משתעבד, למד רב הונא דין זה מערבותו של יהודה. והקשה עליו רב חסדא, שאין זה ערבות רגילה אלא יהודה היה ערב קבלן, שהרי אמר "תנה אתו על ידי ואני אשיבנו אליך" (מב, לז), ולשון "תן לו" הוא לשון של ערב קבלן שאפשר לתובעו תחילה אף קודם שתובע את הלווה. ולכן למד

רבי יצחק דין ערב ממה שאמר שלמה (משלי ו, א) "בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפך". ואחר כך הקשה אמימר, שאם נסבור שאסמכתא לא קונה אם כן איך ערב משתעבד. ותירץ רב אשי, שהוא משתעבד בהנאה שהמלווה מאמין וסומך עליו.

ב. ולכאורה לפי מסקנת הסוגי' אין לומדים דין ערבות מיהודה, שהרי הוא היה ערב קבלן. ועוד שערבות היא אסמכתא, ומשתעבד מפני הנאתו שסומכים עליו.

אמנם רש"י בכמה מקומות (כתובות קב, א. גיטין נ, א) הביא מקור לדין ערב

מעברותו של יהודה. וכן כתב הבית יוסף (חו"מ, קטט). וצריך לבאר טעמים (עי' תוספות יום טוב ב"ב י, ז. שהקשה כן על הב"י).

והמחנה אפרים (ערב, א) כתב ליישב, שהסברא שמשמעבד מפני ההנאה שסומכים עליו, הוא רק כדי לתרץ את הקושי מאסמכתא, אבל אין בכח סברא זו להשתעבד ולהתחייב על פיה, ובאמת לומדים את דין ערב מגזירת הכתוב [ועיי"ש שהאריך בדברי הרמב"ם ובקידושין מדין ערב].

ואם כן מיושבים דברי רש"י שכתב מקור לדין ערב מיהודה שנעשה ערב. אבל עדיין צריך ביאור, שהרי הקשו שיהודה נעשה ערב קבלן ולא ערב סתם.

ג. והנה כבר העיר המהרש"א (שם, חידושי אגדות) שיהודה כלל לא אמר "תנה אתו על ידי", וזה היה דברי ראובן בתחילה, ויעקב לא קיבל את דבריו, ויהודה רק אמר "אנכי אערבנו". וכתב ליישב, שכיון שראובן קיבל על עצמו קבלנות ויעקב לא הסכים, אין סברא שיבקש ממנו יהודה ערבות סתם, ועל כרחק שגם יהודה התכוון בערבותו להיות ערב קבלן, ולא הוזכר זה בפסוק מפורש.

ובפרישה (חו"מ קטט) כתב, שרב חסדא הקשה שיהודה התכוון ללשון קבלנות וכהמשך לדברי ראובן שהתחייב בקבלנות, אולם לאחר שמצאנו מדברי קבלה שיש ערב אף בלא קבלנות, אם כן יש לומר שאף יהודה לא התחייב בלשון קבלנות אלא בערבות סתם ולא נוציא את הפסוק מפשוטו.

והט"ז (שם, ב) כתב ליישב, שבהמשך הסוגי נחלקו מהם הלשונות של ערב וקבלן,

רב חסדא סבר שכל הלשונות הם של קבלן חוץ מהלשון "הלוה ואני ערב", ורב הונא סבר שרק אם אמר לשון "תן לוי" נעשה קבלן. ואם כן הכל מיושב היטב, שרב הונא למד מיהודה דין ערבות, שהרי הוא סבר שהוא לשון של ערבות, ורב חסדא שסבר שכל הלשונות הם של קבלנות הקשה עליו לשיטתו שיהודה היה ערב קבלן. אבל למסקנא שפוסקים כרב הונא נמצא שבאמת יהודה היה ערב סתם ולא ערב קבלן. ולכן רש"י והבית יוסף הביאו מקור לדין ערב מיהודה [וכן תירץ התומים (יא)].

ד. עוד יש לבאר עבור מי יהודה היה ערב ומי היה הלוה שקיבל את בנימין.

ובאמת בשאלות (לא) גרס בדברי הגמ' שהקשה רב חסדא על רב הונא שלמד דין ערבות מיהודה, שהרי יהודה לא היה ערב אלא לזה בעצמו וכמו שאמר "שלחה הנער אתי" (מג, ח).

ובריטב"א כתב להקשות כן, ואמר בשם מורו שכל הסוגי' היא רק אסמכתא.

ועוד כתב, שיעקב נתן את בנימין לראובן ושאר אחיו, ויהודה היה קבלן על זה.

אמנם בשלטי גבורים (סוף בבא בתרא) כתב להקשות מי התחייב ועל מה יהודה קיבל ערבות, וכתב, "ואם תאמר אחין הינם כבעלי חוב והוא ערב, זה דבר שפתיים" [ומקור דברים אלו נמצא שהם מתשובות הרשב"א מכת"י].

ה. ובהעמק שאלה כתב לדון, שאם כל האחים היו הלווים, אם כן מדוע היה צריך יהודה להיות ערב, והרי נפסק בשו"ע (חו"מ עז, א) ששנים שלוו כאחד או שקבלו

פקדון כאחד נעשים ערבים זה על זה אף שלא פירשו.

אמנם בשו"ת הרמ"א (כז) נראה שחולק על פסק זה, וכתב שדוקא אם קבלו והתנו מפורש, אבל בלא קבלה מפורשת אין אחד ערב על חבירו, והביא ראיה ממה שאמרו (ב"ק י, א) שאם מסר שורו לחמשה בני אדם וסילק אחד את עצמו מן השמירה השאר חייבים, ולא מצינו שהוא חייב משום ערבות על חביריו אף שהסתלק. ובש"ך (א) האריך לחלוק עליו. וע"ע בתומים (א) שכתב שהרמ"א בהלכותיו לא חילק, ותירץ את הסוגיות.

ובהעמק שאלה כתב ליישב ולחלק, בין אם הם סתם באו ביחד לקבל הלואה או פקדון, שנראה שכוונתם להיות ערבים זה על זה, לבין מקום שבאו ביחד רק משום שרצו לשמור ביחד משום תוספת שמירה, ואז אין בכוונתם להיות ערבים זה על זה.

ואם כן אף אצל בנימין, אין האחים קבלו ערבות זה על זה, ורק רצו לשמור עליו יחד משום תוספת שמירה ושלא יקרהו אסון בדרך, ולכן רק יהודה קיבל על עצמו להיות ערב עליו.

ו. **ויש** שתירצו שאדוני ארץ מצרים היו הלווים ויהודה היה ערב על כך. ועל פי זה הביאו מקור לדיני גביה מן הערב. שהנה מן הדין אין נפרעין מן הערב תחילה ויש לגבות

מן הלוה עצמו. אבל אם הלוה הוא גברא אלמא שלא ציית דינא יש לגבות מן הערב תחילה. ונחלקו הראשונים מה הדין במקום שידע המלוה בתחילת ההלוואה שהלוה הוא אלים, האם הוא יכול לגבות מן הערב מיד או כיון שידע על כך מתחילה על דעת כן הלוהו. ונחלקו בזה הרשב"א ורבינו ירוחם, ופסק הסמ"ע (חו"מ קטט, לא) כשיטת רבינו ירוחם שאינו יכול לגבות מיד מהערב.

והתומים (יא) כתב להביא ראיה לדברי הרשב"א מערבותו של יהודה, שהיה ערב על בנימין שנתנו אותו לאדוני ארץ מצרים, והם היו אלימים ולא צייתו לדין תורה, וודאי יעקב לא היה הולך לתבוע אותם, ועל כרחך שבמקום כזה אפשר לגבות מן הערב תחילה ואף שידע על כך מתחילה וכדעת הרשב"א.

וכן משמע בביאור הגר"א (לה) שהביא מקור לדין גברא אלמא מערבותו של יהודה. ונראה שסבר כדברי התומים.

ז. **ובהעמק** שאלה (הנ"ל) כתב בדרך חדשה, שעל השבת בנימין עצמו, יהודה הוא היה הלוה עצמו והשתעבד מפני כך, אמנם היה אף ערב על החובות של בנימין אם יענש בידי אדם או בידי שמים, ועל זה ערב את נפשו.

אבידת עכו"ם

אולי משגה הוא" (מג, יב). וכתב מרן הגרי"ז צ"ל שביאור תיבת "בידכם" משמע שהוא

א. **"וכסף** משנה קחו בידכם ואת הכסף המושב בפי אמתחתכם תשיבו בידכם

בגלוי שיראו הכל. וצריך ביאור מדוע אמר להם לעשות כן. וביאר, שכתוב להלן "הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתינו השיבנו אליך מארץ כנען ואיך נגנוב מבית אדוניך כסף או זהב", ופירש רש"י, שזה אחד מעשרה ק"ו האמורים בתורה. ונראה מדבריו שהם השיבו מדין השבת אבידה ולכן יש ק"ו, שהרי אבידת עכו"ם מותרת (כמבואר בב"ק ק"ג, ב), וזה הק"ו, שאם אבידה שמצד הדין פטורים היו להשיב את הכסף שהרי אבידתו מותרת, ק"ו לגניבה שגניבת גזילת עכו"ם אסורה.

ומה שהחזירו את האבידה אע"פ שאמרו (שם) שאסור להחזירה, ביאר עפ"י דברי הרמב"ם (גזילה ואבידה יא, ג) שכתב, "ואם החזירה לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה הרי זה משובח". ויש לומר שהם החזירו לשם קדוש השם, ואם כן כל שמפורסם וידוע לרבים יש יותר קדוש השם, ולכן אמר להם יעקב "קחו בידכם" באופן שיהיה גלוי וידוע ומפורסם שיהא קדוש השם כל שאפשר.

ויש להביא את דברי הים של שלמה (ב"ק י, ג) שכתב על ההיתר להשיב אבידה מפני קדוש השם, "ורחמנא לבא בעי, אם דעתו לך, אבל אם דעתו בעבור שישביחו אותו, ולא בעבור אמונת ישראל, או משום שהוא

אוהב את הגוי ומרחם עליו, אסור".

ב. ובחומר איסור השבת אבידה לעכו"ם אמרו בסנהדרין (עו, ב), אמר רב יהודה אמר רב המשיא את בתו לזקן והמשיא אשה לבנו קטן והמחזיר אבידה לנכרי עליו הכתוב

אומר "למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלח לו". ופירש רש"י, השווה וחיבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן שלא נצטווה עליהם. והוסיף לפרש, ש"רוה" הם אומות העולם ששבעים ואינם צמאים לעבודת יוצרם. ו"הצמאה" זה ישראל שצמאים לעבודת ה'.

וברמב"ם (שם) כתב טעם אחר שאסור להחזיר מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם. וביאר הדרישה (חו"מ, רסו) שהרמב"ם פירש את הפסוק "למען ספות הרוה את הצמאה", שמרבה הישראל עוונות שגגות על עוונות זדונות, וזה על ידי שמחזיר האבידה לגוי היא עבירת שגגה שאין כוונתו לעשות עבירה במה שמחזיק בחזרתו ידי עוברי עבירה, וניתוסף לו עבירת שגגה זו על הזדונות שעשה כבר.

ג. והנה זה ודאי שאם הגוי התייאש מהאבידה שמותר לזכות בה [ויש שכתבו (משפט האבידה, רסו) שבכה"ג אף מותר להחזירה כיון שכבר אינה שלו], אמנם צריך ביאור היאך מותר ליקח את האבידה קודם יאוש, ואף שאין מצוה להשיב אבידה לגוי, אבל הרי גזל עכו"ם אסור, והחפץ עדיין של הגוי והיאך לוקחה לעצמו.

ובאבן האזל (גזילה ואבדה יא, י) כתב ליישב עפ"י חידושו של הגאון ר' חיים מוואלז'ין זצ"ל (שו"ת חוט המשולש א, יד), שגזל עכו"ם אינו אסור מ"לא תגזול" אלא דרשו זאת (ב"ק ק"ג, ב) מהפסוק "ואכלת את כל העמים אשר ה' אלקיך נותן לך" בזמן שהן מסורים בידך ולא בזמן שאינם מסורין

בידך. ומפסוק זה אין איסור אלא במקום שנוטל וגוזל באלמות ובחזקה, ולכן באבידה כיון שאין הבעלים יודעים, אין זה לקיחה בחזקה, וכיון שאינו חייב בהשבת אבידה ממילא אבידת עכו"ם מותרת.

והגרש"ש זצ"ל (שערי יושר ד, ח) כתב לתרץ, שכל מקום שהמוצא אינו חייב בהכרזה והשבה, דינה כדין אבידה שאבודה ממנה ומכל אדם, שאין צריך בה יאוש והתורה התירה לזכות בה.

ד. ולגבי זכיה באבידה, שיטת הב"ח (יו"ד, קמו. והובא כן בש"ך (שם, א)) שאף שאין חייב להשיב אבידה לעכו"ם, אבל אינה נעשית שלו קודם יאוש. ולכן פסק שאם מצא עבודה זרה של גוי קודם שנתיאוש הימנה מועיל בה ביטול, כיון שלא הגיעה ליד ישראל.

ונראה שדבריו הם כשיטת הראים (תכב. הובא במגן אברהם או"ח תרלז, ג) שכתב לזהר בד' מינים שלא יגזול אותם מעכו"ם, שאף למ"ד שגזל עכו"ם מותר, אבל אינם נעשים שלו, ולא מיקרי "לכם".

ונחלקו האחרונים בשיטת הב"ח איזה זכויות יש למוצא בחפץ. האמרי משה (לז, טז) נקט שאחרים יכולים לחטוף את החפץ מידו. ומשמע שסבר שאין לו זכויות ממוניות בגוף החפץ אלא אין איסור להשתמש בחפץ כיון שגזל עכו"ם מותר.

אמנם הגאון ר' אליהו רגולר זצ"ל (שו"ת יד אליהו, כתבים, ב) נקט, שהתורה נתנה זכות ממונית בגזילת ואבידת עכו"ם שיכול להשתמש בחפץ, ואף יכול למכור זכות זו,

ועוד זכות יש לו שהחפץ נהיה שלו לגמרי לאחר יאוש הגוי, ולכן אין אחרים יכולים לחטוף ממנו כיון שיש לו זכויות ממש בגוף החפץ שהתורה זיכתה לו, ורק הגוי בעצמו יכול לתבוע את החפץ בדין כיון שעדיין הוא שלו [וצ"ב גדר בעלות זו שמתחלקת בין הגוזל לנגזל, ואולי דומה לקנין פירות וגוף].

ולפי זה כתב לדקדק שהב"ח לא הביא את דבריו בחו"מ אלא רק בהל' ע"ז, והוא כיון שבדיני ממונות יש למוצא זכויות ממוניות אלא שעדיין אינו שלו לגבי דברים שיש בהם דין "לכם", אבל לגבי עבודה זרה, כתב הב"ח לחדש שכיון שע"ז אסורה בהנאה, א"כ התורה לא הקנתה לגזלן שום זכות ממונית, שהרי מדיני התורה אסור לו להשתמש וליהנות מע"ז, ולכן אין לו שום זכות בחפץ והחפץ שייך רק לגוי, ולכן כתב הב"ח דין זה דוקא בהל' ע"ז, שאילו לגבי דיני ממונות יש לגזלן זכויות ממוניות.

ה. והאחרונים הוכיחו מכמה מקומות שלא כשיטת הב"ח.

הגרש"ש זצ"ל (שם) כתב להקשות על דבריו מדברי התוס' (ב"מ כד, א) לענין מה שאמרו שברוב כנענים אינו צריך להחזיר אבידה מפני שהבעלים מתייאשים. והקשו התוס' שאם יש רוב כנענים מדוע צריך לומר שהטעם הוא מפני יאוש, והלא יש לתלות שנפל מכנענים שהם הרוב. ותיצו, שצריך את הטעם של יאוש במקום שהמוצא יודע שהאבידה של ישראל, ובכל זאת הרי אלו שלו, כיון שהמאבד מתייאש ואומר שהכנענים ימצאו את האבידה שהם הרוב, ואף אם ישראל ימצא לא יכריז כיון שתולה

שנפל מכנענים שהם הרוב [וכבר דנו האחרונים בשיטת התוס' אם הבעלים מתייחס דוקא אם יש ב' סיבות להתייחס שגם כנענים ימצאו וגם שישראל לא יכריז או באחד מספיק].

ולשיטת הב"ח שאין הישראל זוכה רק לאחר יאוש, א"כ לא קשה כלל קושיית התוס', שהרי אם נלך אחר הרוב ומכנענים נפל עדיין צריך לומר את הטעם של יאוש כדי שיזכה בה המוצא, וע"כ שתוס' סברו שלא כהב"ח, והמוצא זוכה באבדה אף קודם יאוש, (וע"ע בחידושי הגרש"ש ב"ק, לט) שהוכיח מעוד מקומות שלא כהב"ח).

ו. עוד הקשו המחנה אפרים (גזילה, לא) והגליון מהרש"א (יו"ד, קמו) ממה שאמרו (כתובות טו, ב) לגבי מצא תינוק מושלך, אם רוב עובדי כוכבים עובד כוכבים, אם רוב ישראל ישראל, מחצה על מחצה ישראל. ואמר רב פפא שברוב ישראל נתחדש שאף מחזירין לו אביתו כדן ישראל. והקשו התוס' לשיטת שמואל שהולכין בממון אחר הרוב היאך מותר להחזיר לו אביתו, והיאך מוציין את האבדה מיד המוצא שהוא מוחזק בה.

ולכאורה לפי שיטת הב"ח שאין המוצא זוכה כלל באבדה, לא קשה קושיית התוס' כיון שאין המוצא מוחזק כלל, ואף לצד שהתינוק הוא ממיעוט עכו"ם אין למוצא שום זכות וקניני ממון באבדה אלא

רק היתר גזילה, ואינו נחשב למוחזק, כי מוחזק אינו אלא בטוען שהממון שלו ובאים להוציא ממנו, אבל באבדת עכו"ם אף לפי טענתו אין זה שלו, וא"כ התינוק אינו נחשב מוציא מחבירו ולכן הולכים אחר רוב ישראל אף לשמואל שאין הולכין בממון אחר הרוב.

[אמנם יש שכתבו לדחות (עי' שיעורי ר' דוד, שם) שדברי התוס' הם על אבדה לאחר יאוש, שבישראל אינו זוכה בה כיון שבאסורא בא לידו ובגוי שאינו חייב בהשבה זוכה בה לאחר יאוש, ועל זה הקשו התוס' שהרי אין הולכין בממון אחר הרוב והיאך אפשר להוציא מיד המחזיק בה, שהרי רק לצד שהוא ישראל אינו זוכה בה, ולצד שהוא עכו"ם הרי היא שלו שכבר נתייחס הימנה העכו"ם, ולשמואל שאין הולכין בממון אחר הרוב היאך מוציאים ממנו מצד רוב ישראל].

ז. ולחולקים על הב"ח שסברו שהישראל זוכה באבדת עכו"ם אף קודם יאוש לגמרי, כתב האמרי משה (שם) שאין נפקע זכות הגוי מיד בשעת האבדה, אלא רק בשעה שישראל זכה בה ואז נפקע החפץ מרשות הגוי לגמרי. וכן כתב בשו"ת זכר יצחק (עח, ג) שודאי הוא כן, שהרי גוי אחר אינו יכול לזכות באבדה ורק לישראל התורה התירה אבדת גוי.

אמנם הבית הלוי (ג, מה) נקט שהוא הפקר גמור. וצ"ע אם גוי יוכל לזכות באבדתו.

באיסור גילוח בתער והיתרו מפני כבוד המלכות

(מא, יד). ופירש רש"י, ויגלח - מפני כבוד המלכות (וכתבו השפתי חכמים והרא"ם והגור

א. "וישלח פרעה ויקרא את יוסף ויריצהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלתיו ויבא אל פרעה"

אריה, שאין לפרש שגילח משום שמחה כיון שעדיין לא ידע איך דינו יצא, כי אולי לא יוכל לפתור את החלומות).

ובפירוש רבינו עובדיה מברטנורא (עמור נקא) דקדק מדוע רש"י פירש רק על הגילוח שעשה כן מפני כבוד המלכות ולא פירש כן אך על החלפת שמלותיו שהחליף מפני כבוד המלכות. וביאר, שהוקשה לרש"י שאין לשון גילוח אלא בתער, ולכאורה איך עשה כן והלא אסור להשחית את פאת הזקן, ועל זה תירץ שעשה כן מפני כבוד המלכות, וכמו שאמרו (בבא קמא פג, א) על אבטלמוס בר ראובן שהתירו לו לספר קומי [לגלח שערות ראשו מלפניו ולהניח בלורית מאחוריו, והוא איסור משום דרכי האמורי] מפני שהוא קרוב למלכות, וכמו כן הותר ליוסף להתגלח בתער, אבל לא התגלח בעצמו אלא ע"י אחר, וכשאין הניקף מסייע למקיף ואינו עושה מעשה בידים אינו אלא איסור דרבנן ומפני כבוד המלכות הותר לו, ולכך פירש רש"י רק על הגילוח שהיה מפני כבוד המלכות.

ב. ובעיקר דבריו שיש היתר של גילוח בתער מפני כבוד המלכות לכאורה הוא תלוי במחלוקת רמב"ם וטור בטעם האיסור. שהנה כתב הרמב"ם (עבודה זרה יב, א) "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי כוכבים שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם", וכ"כ במורה נבוכים (ג, לז), "הנה בארנו בחבורנו הגדול שהקפת פאת ראש ופאת זקן אסור מפני שהוא תקון כומרי עבודה זרה". ומבואר בדבריו שטעם האיסור הוא מפני שכן היה דרך של עובדי כוכבים. והטור (יו"ד, קפח) השיג עליו, "וזה אינו מפורש ואין

אנו צריכים לבקש טעם למצוות כי מצות מלך הם עלינו אף לא נדע טעמן".

וכתב הבית יוסף, שדעת הרמב"ם היא שאע"פ שכל חוקי התורה גזירות מלך הם מכל מקום כל מה שנוכל לבקש לו טעם נאמר בו טעם, וכרבי שמעון דדריש טעמא דקרא (קידושין סח, ב), ומה שלא נמצא לו טעם נייחס הדבר לקוצר השגתינו, ואנו חייבים לקיימם כמו המצוות שנודע טעמם כי גזירות המלך הם עלינו, ומכל מקום במצוות האלו נראה לי שלא נתן בהם טעם הרמב"ם מדעתו אלא מדעת הכתוב שמצאן מוקפות מלפניהן ומלאחריהן ממצות הנאסרות משום חוקי הגויים, שהרי כתוב לפניהם לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו (ויקרא יט, כו) ואחריהן כתוב ושרט לנפש וכתובת קעקע (שם, כח) והרי זה כמפרש שהקפת הראש והשחתת הזקן נאסרו מפני שהיו עושין כן עובדי עבודה זרה וכומריהם.

והב"ח (שם) כתב, "שהבין הרב טעם זה שכתב לפאת הראש והזקן ממה שראה בעיניו שכך עושין כומרי ע"ז, גם ראה אותם כתוב בספריהם, וכל זה כתב הרב בטעם המצוה כדי להגדיל האזהרה שמלבד הלאו המפורש בגילוח פאות הראש והזקן עוד עובר בלאו דובחוקותיהם לא תלכו". ומבואר בדבריו כדברי הב"י שאין דעת הרמב"ם שהאיסור הוא משום חוקות הגויים אלא רק כתב טעמא דקרא, ולפי זה עובר על הקפת הראש בשני לאוין.

[והחתם סופר (דרשות ב, עמוד שיט) כתב, שאין אנו מקיימים את המצוות מפני הטעמים הנראים לנו אלא משום גזירת מלך, והטעם

שכתב הרמב"ם הוא לדברי השוטים, ולבאר להם שהמנהג לגלח את הראש הוא מפני שעשו כן מחמת הע"ז שלהן, כי מנהג העובדי פסילים לעשות להם דמויות פסל בתמונת אדם וכדו', ואת השיער אינם מצליחים לעשות מתוך הדמות אלא צריכים ליקח שיער ממקום אחר ולהדביק לפסל, ונמצא שהע"ז מצד עצמו הוא מגולח, ולכן הם היו נוהגים לגלח את ראשם כדי להידמות לע"ז].

ג. וכתב הט"ז (שם, א), שיש נפק"מ בין הרמב"ם לטור, אם מותר לגלח בתער משום שלום מלכות, שלרמב"ם שתלה דין זה בעובדי כוכבים שהוא חוק שלהם, א"כ יש לפעמים היתר משום שלום מלכות וכמו שנפסק (שו"ע י"ד קע"ב) שמי שהוא קרוב למלכות וצריך ללבוש במלבושיהם ולדמות להם, מותר בכל. אבל לשיטת הטור שאין טעם באיסור זה, ואינו מפורש שהוא מפני חוקות העובדי כוכבים, א"כ לא מצינו היתר משום שלום מלכות [וודאי שדבריו שלא כהב"ח שכתב שהרמב"ם רק הוסיף עוד איסור לאיסור זה מפני חוקות הגויים].

ובס' משנת חכמים (הובא במנחת חינוך, מצוה רנ"א) הקשה על דברי הט"ז, שהנה בעיקר ההיתר לשנות מלבושיו מפני שלום המלכות, הקשה הבית יוסף (שם), כיון שמדאורייתא אסור ללבוש מלבושים אלו, איך יש כח ביד חכמים להתיר איסורים אלו לקרובים למלכות. ותירץ, שמשום הצלת ישראל יש כח בידם להתיר, וכיון שיש ישראלים קרובים למלכות הם עומדים בפרץ לבטל את הגזירות. ועוד תירץ, שהתורה לא פירשה אלו דברים אסורים, אלא סתמה וכתבה ובחוקותיהם לא תלכו, ומסרה הדבר לחכמים והם אסרו דברים אלו

לשאר בני אדם ולא אסרו למי שקרוב למלכות, וקרא של "ובחוקותיהם לא תלכו" מתקיים בקרובי מלכות בדברים שאינם מעלים ולא מורידים לענין קורבתם למלכות [ותירוצו צ"ב].

וא"כ יש להקשות על הט"ז שדבריו הם רק לתירוץ הראשון של הב"י שיש כח לחכמים להתיר בשביל הצלת ישראל, ולכן אף התירו לגלח את פאת הראש עבור כן, אבל לתירוץ השני שהתורה לא כתבה את האיסור במפורש ונתנה לחכמים לקבוע את האיסור, א"כ בהקפת הראש אין לומר כן, שהרי איסור זה נאמר בתורה במפורש ואין חכמים יכולים לומר שלא נאמר איסור זה לקרובי המלכות.

ועוד הקשה המנחת חינוך על הט"ז, שהרי האיסור של "ובחוקותיהם לא תלכו" משתנה מדור לדור, כיון שבכל דור ודור משתנה מלבושיהם, ובודאי אם בימים הראשונים היו לובשים מלבושים אחרים ועכשיו לובשים בגדים אחרים בודאי אסורים לישראל לילך כמלבושים ההם אשר נהגו בהם עכשיו, וכדברי הרמב"ם (שם י"א, א) "אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין להן לא במלבוש ולא בשער וכו', אלא יהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו". ולפי זה מסתבר שמוותר לישראל לילך במלבושים הקודמים אשר העכו"ם עזבו, כיון שהישראל ניכר במלבושיו. וכן הכל תלוי בכל מדינה ומדינה שצריך שלא יהיה לבוש כדרך שהעכו"ם בני המדינה הזו לובשים. וא"כ לדעת הט"ז ח"ו לומר שאם יהיה דור שהעכו"ם לא יגלחו

הפאות שיהיו ישראל מותרים לגלח את הפאות, וכן אם מגדלים העכו"ם זקנם יהיו הישראלים מותרים להשחית זקנם ח"ו לומר כן, אלא ע"כ שאיסור זה לא הותר לעולם, ואף לדעת הרמב"ם אין להתיר איסור זה מפני כבוד המלכות.

והוסיף לדקדק בדברי הרמב"ם שלגבי חוקות הגויים כתב, "אין הולכין בחוקות העכו"ם ולא ידמו במלבושיהם", ואילו לגבי איסור פאות וזקן כתב "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי כוכבים", ומדוקדק בלשונו שלגבי המלבושים כתב "אין הולכין בחוקות העכו"ם", ובגילוח כתב "שהיו עושין העכו"ם", ומשמע שאין האיסור מחמת שכך נוהגים היום אלא התורה אסרה מפני שכך היו נוהגין בימים קדמונים, ושוב אין להתיר איסור זה אם נוהגים היום באופן אחר, ונמצא שאין טעם האיסור כלל משום חוקות הגויים וכדברי הט"ז, אלא הוא איסור מצד עצמו, אלא שהרמב"ם כתב טעם מדוע התורה אסרה, אבל אין האיסור מצד חוקות הגויים, אלא שאם הגויים נוהגים כן אף היום עובר באיסור נוסף של חוקות הגויים [וכדברי הב"ח הנ"ל], ואז ילקה אף אם מגלח שלא בתער, אבל מצד האיסור של הקפת הראש אינו עובר אלא אם גילח בתער. וא"כ לפי זה אין להתיר כלל איסור זה משום שלום וכבוד מלכות.

ד. וכדי ליישב את דעת הט"ז בשיטת הרמב"ם, יש להקדים ולחקור בגדר האיסור "ובחוקותיהם לא תלכו", האם יש איסור כללי על הגברא שלא לילך בחוקות הגויים, וכל מה שעושה כדרכם עובר באיסור הכללי,

ואינו איסור בעצם המעשה שעושה אלא המעשה הוא רק ההיכי תמצי שעל ידו נמצא שהולך בדרכם, או שכל מלבוש וצורה שהם נוהגים לילך בה, יש איסור על אותו לבוש מצד עצמו שהוא חפצא דאיסורא שכך הולכים הגויים, והוא מעשה איסור בלבישה עצמה.

והנה נחלקו הראשונים אם לוקין על לאו זה, שהרמב"ם (סנהדרין יט, ד) כתב שלוקין על לאו זה. אבל היראים (מצוה ערה) כתב שאין לוקין על לאו זה כי הוא לאו שבכללות. והכסף משנה (ע"ז יא, א) ביאר את דעת הרמב"ם, שלאו שבכללות הוא דוקא באיסור שכולל ענינים שונים, וכמו איסור לא תאכלו על הדם שכולל איסור לא תאכלו ביום שתהרגו נפש, ועל אכילת בן סורר ומורה, אבל באיסור הליכה בחוקות הגויים כולם אסורים משם אחד והיינו הולך בחוקות העובדי כוכבים ולכן עונשן במלקות.

ונראה שהם נחלקו בחקירה הנ"ל, שהיראים סבר שיש איסור בעצם המעשה, וכיון שיש הרבה מעשים שנלמדים לאיסור מהפסוק של ובחוקותיהם לא תלכו לכן הוא לאו שבכללות, אבל הרמב"ם סבר שאין המעשה מצד עצמו חפצא של איסור אלא עובר על איסור כללי של הליכה בדרכם, ולכן אינו לאו שבכללות, כי הכל איסור אחד.

ואף מדברי הב"ח נראה שנקט כן, שכתב ליישב את קושיית הבית יוסף איך חכמים התירו למי למקורב למלכות לשנות מלבושיו. ותירץ הב"ח, "דלשון ובחוקותיהם לא תלכו לא משמע אלא שרוצה להתדמות ולנהוג כמותם שנראה שמודה לדתם,

וכלשון הספרי הואיל והן יוצאים בארגמן אף אני אצא בארגמן וכו', אבל מי שאין דעתו להתדמות להן אלא שצריך ללבוש כמלבושיהם ולדמות להם כדי שלא יהיה לו גנאי אם לא ידמה להן דבר זה לא אסרה התורה ולא עליו קאי הלאו".

וכבר כתב סברא זו המהרי"ק (פח) שהאיסור הוא רק אם לובש כדי להידמות להם, אבל אם לובש בגד מכובד שאף הם לובשים לשם כבוד, מותר, כי אין הלבשה כדי ללכת בחוקותיהם.

וביאור דבריהם לכאורה תלוי בחקירה הנ"ל, שאם הוא איסור על המעשה עצמו שהוא לבשה אסורה אין סברא לחלק מה כוונתו בלבישה, אבל אם האיסור הוא רק ללכת בדרכם והמעשה הוא רק ההיכי תמצי שנדמה להם, א"כ במקום שיש ללבישה תכלית אחרת אין איסור כלל, כיון שאינו הולך בדרכם.

ועל פי זה תירצו האחרונים את קושיית רבי עקיבא איגר (שבועות ב, ב) שהקשה

שלראשונים שסברו שהקפת הראש אסורה אף במספרים ומלקט בידי (ושלא כדעת הרמב"ם שרק בתער אסור) א"כ איך מצינו ידינו ורגלינו בסריקת פאות הראש, והרי ודאי יתלוש כמה שערות, וכמו שאמרו (נזיר מב, א) שלנזיר אסור לסרוק שערו משום פסיק רישיה שודאי יתלוש.

ולפי יסוד הדברים הנ"ל הוא מיושב, שאם המעשה עצמו הוא חפצא דאיסורא בזה שייך לדון משום פסיק רישיה, אבל אם המעשה עצמו של ההקפה אינו אסור אלא רק משום שעל ידי כן נמצא שהוא הולך בדרכי הגויים, אין לחייבו משום פסיק רישיה, שהרי אינו עושה כן מחמת שהוא בדרכם, אלא רק כדי לסרוק שערו.

ומעתה מיושבים דברי הט"ז שכתב שלרמב"ם יש להתיר להקיף את פאת הראש מפני כבוד מלכות, כיון שאינו איסור אם עושה כן לתכלית אחרת. ודברי הרע"ב שפירש כן בדברי רש"י הם לשיטת הט"ז בדעת הרמב"ם.

בדין מסירת יחיד עבור הצלת רבים

ימסרו אחד מישראל להריגה. אבל אם בררו מעצמם אחד מהם ואמרו תנו לנו את פלוני, הרי אלו נותנים להם ואל יהרגום, שכן מצינו בשבע בן בכרי שבא כנגד דוד וכו'. וע"ע באור החיים ובמשך חכמה שביארו על דרך זו.

ובעיקר דין זה, שנינו בתוספתא (תרומות ז, כג) "סיעה של בני אדם, שאמרו להם נכרים

א. "אם כנים אתם אחיכם אחד יאסר בבית משמרכם ואתם לכו הביאו שבר רעבון בתיכם וגו' ויקח מאתם את שמעון ויאסר אותו לעיניהם". (מב, יט-כד). וכתב רבנו בחיי, "והנה יוסף הוצרך לקחת אותו מהם, אבל הם לא לקחוהו. מכאן למדו רבותינו ז"ל (ירושלמי תרומות ה, ד) נכרים שאמרו לישראל, תנו לנו אחד ונהרגנו ואם לאו נהרג את כלכם, ילחמו ויהרגו כולם ואל

תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לאו הרי אנו הורגין את כולן, יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, אבל אם ייחדוהו להם כגון שיחדו לשבע בן בכרי יתנוהו להם ואל יהרגו". והמעשה עם שבע בן בכרי הוא (עי' שמואל ב, כ) שמרד בדוד המלך, ויואב ואבישי רדפו אחריו כדי להרגו, וברח לעיר אבל ובית מעכה, ולכן הם צרו על העיר. ובעיר הזו היתה אשה חכמה (סרח בת אשר - רש"י) ששאלה את יואב מדוע הוא צר על העיר ורוצה להרוג את כל אנשי העיר, ואמר לה שאם יביאו לו את שבע בן בכרי הם יניחו לה, ובעצתה הלכו אנשי העיר וכתרו את ראשו של שבע בן בכרי והביאוהו ליואב, והפסיק לצור עליהן.

ובירושלמי (תרומוות ה, ד) הביאו דין זה, אלא שנחלקו אף בייחודו אחד להרגו, שרבי שמעון בן לקיש סבר דוקא אם אותו אחד חייב מיתה כשבע בן בכרי [שהיה חייב מיתה מצד מורד במלכות], ורבי יוחנן סבר שאף על פי שאינו חייב מיתה מותר למסרו.

ועוד הוסיפו בירושלמי, שהמלכות רצתה להרוג את עולא בר קושב, והוא ברח ללוד לרבי יהושע בן לוי, והקיפו את העיר ואמרו שאם לא יתנו להן את עולא בר קושב הם יחריבו את העיר, והלך ריב"ל ושכנע את עולא שימסור עצמו. ומאז לא היה נגלה אליו אליהו, וצם כמה צומות כדי לידע מדוע אינו מתגלה אליו, ואמר לו אליהו שאינו מתגלה למלשינים, ושאלו ריב"ל שהרי עשה כדין המשנה, ואמר לו שאינה משנת חסידים.

ב. והרמב"ם (יסודי התורה ה, ה) כתב, "וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם

ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ואם ייחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחלה, ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". ומבואר בדבריו שפסק הלכה כריש לקיש שדוקא אם חייב מיתה כשבע בן בכרי מותר למסרו. וכן פסק שאין מורין כן לכתחילה וזה כדברי אליהו שאינה משנת חסידים.

והכסף משנה הביא את קושיית הרמ"ך, שדברי התוספתא צ"ב, שהרי אמרו בפסחים (כה, ב) לבאר מדוע בשפיכות דמים אם אומרים לו להרוג את חברו ואם לאו יהרגו אותו הדין הוא שיהרג ואל יעבור, ובשאר עבירות אינו מחויב למסור עצמו, כי "מאי חזית דדמך דידך סומק טפי מדמא דחברך, דלמא דמא דההוא גברא סומק טפי" [ופירש רש"י (סנהדרין עד, א) שמה שהתורה אמרה וחי בהם ומותר לעבור עבירה משום פיקוח נפש הוא משום שיקרה בעיניו נשמה של ישראל, אבל במקום שסוף סוף יש איבוד נשמה אין היתר לעבור, כי מי יודע איזה נפש חביבה ליוצרה יותר], וא"כ יש לומר שדין זה הוא דוקא כשאומרים לו שיהרגו אחד מהם או אותו או את חברו, ובכה"ג הדין הוא שימסור עצמו למיתה ולא את חברו, כי אין עדיפות של חייו על חיי חברו, אבל בציור של התוספתא שרוצים שיתנו להם אחד ועל ידי כך לא יהרגו את כולם, לא שייך לומר את הסברא של "מאי חזית", כי כל אחד שאומרים לו תן לנו אחד ולא נהרוג אותך, הרי חברו ודאי ייהרג [או מצד שימסרנו ואם לא ימסרנו הרי יהרגו את כולם] וממילא אין

את הסברא של "מאי חזית", וא"כ מדוע שלא יציל עצמו וימסרנו.

והכסף משנה כתב לדחות את דבריו, שכיון שכל אחד יאמר סברא זו על חבריו, א"כ לעולם לא נדע את מי למסור, וכל אחד שירצו למסרו יאמר כן על האחרים, שהוא יכול להינצל על ידי נתינת אחר [ובמנחת חינוך (מצוה קצו) הקשה שעדיין נאמר כל דאלים גבר, ומדוע שיהרגו כולם. ובשיעורי הגרש"ד (סנהדרין עב, ב) הביא את דברי הריטב"א (פסחים כה, ב) שכתב "אבל אם אומרים מסרו לנו לפלוני ונהרגנו ותנצלו כולכם או נהרוג אתכם וינצל, הוא אסור למסור שזה כפודין עצמן בנפשו הוא, כיון שאינו מחויב מיתה", ומבואר בדבריו שהוא מדין אחר שאין מתרפאין ע"י שפיכות דמים, ואסור לו להציל עצמו באבריו של חבריו].

אלא שהקשה כן לשיטת ריש לקיש, שסבר שאף אם ייחדו אין להם ליתן אא"כ מחוייב מיתה כשבע בן בכרי, ובזה צ"ב, שהרי אין את הסברא של מאי חזית שהרי אותו אחד שייחדוהו ודאי ימות, וא"כ מדוע אסור למסרו.

ותירץ הכסף משנה, שריש לקיש סבר שאף שאמרו את הסברא של מאי חזית, אבל אינו עיקר הטעם, וקבלה היתה בידם שבשפיכות דמים לעולם יהרג ואל יעבור, ואף במקום שלא שייך לומר את הסברא שאין הוא עדיף על חבריו. ולכן רק אם חייב מיתה סבר ריש לקיש שמותר למסרו [ובטעם דין זה ביאר הב"ח (יו"ד, קנז) "דמאחר דאיהו גרם לנפשיה ע"י מעשיו אין אנו נתפסים עליו אלא דמו בראשו הוא דגרם לנפשיה"].

ונמצא שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו אם בשפיכות דמים שנאמר בו יהרג ואל יעבור הוא דוקא במקום ששייך הסברא של מאי חזית או לעולם הדין הוא יהרג ואל יעבור. והרמב"ם פסק כריש לקיש שאף במקום שלא שייך את הסברא של מאי חזית הדין הוא שיהרג ואל יעבור.

וכן נראה אף מדבריו לענין יהרג ואל יעבור בשב ואל תעשה. שהנה כתבו התוס' (יומא פב, א) שבשב ואל תעשה כגון שרוצים לדחפו על תינוק אין לו למסור עצמו להריגה, ורק כשעושה מעשה בידים אומרים יהרג ואל יעבור, כי הטעם הוא משום מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, אבל כשאינו עושה מעשה יש לומר איפכא, מאי חזית דדמא דידה סומק טפי דילמא דמא ידי סומק טפי, [וביאור החילוק הוא, שרק כשעושה מעשה יש עליו איסור לעשותו כי אין אנו יודעים איזה נפש חביבה יותר, ולכן אין היתר לעשות עבירה בכה"ג, אבל כשאינו עושה כלום ורק יכול להציל את חבריו על ידי שיהרוג את עצמו, בזה הדין שחיי קודמין כשאר עבירות שנדחים מפני פיקוח נפש].

וכתב בס' תוספת יום הכיפורים (שם) שהרמב"ם והטור לא כתבו חילוק זה. ומשמע מדבריהם שהם סברו שאף כשאינו עושה מעשה צריך למסור עצמו, וע"כ שסברו שאין הטעם משום מאי חזית אלא לעולם צריך למסור עצמו, כי קבלה היתה בידם שבשפיכות דמים הדין הוא שיהרג ואל יעבור, אלא שנתנו טעם מסברא היכן ששייך, אבל אף במקום שלא שייך סברא זו צריך למסור עצמו למיתה.

וא"כ נמצא שהרמב"ם לשיטתו שפסק כריש לקיש שאין הטעם משום מאי חזית ולכן אף בייחודו אסור למסרו וא"כ חייב מיתה, ומפני כן פסק שאף בשב ואל תעשה הדין שיהרג ואל יעבור.

ג. ומה שאמר אליהו לריב"ל שאין זו משנת חסידים, כתב הט"ז (שם, ז) לבאר, שאלהיו הוכיחו שיש להחמיר כריש לקיש [וזה משנת חסידים להחמיר בדיני נפשות] שדוקא אם חייב מיתה יש למסרו, ואותו עולא בר קושב לא היה חייב מיתה כשבע בן בכרי ולא היה לו למסרו.

אמנם כתב שברמב"ם לא משמע כן, שאף שפסק כריש לקיש כתב שאין מורין כן לכתחילה. ולכן פירש, שעיקר החטא היה במה שריב"ל עצמו הלך ומסרו, והיה לו להניח הדבר ביד המון העם שיעשו מה שירצו, וממילא היו מוסרים אותו והוא לא היה לו לומר כלום, ועל זה אמר אליהו "לאו משנת חסידים היא" כלומר שלא על החסידים נשנה כן שהם בעצמם יעשוה אלא יניחו הדבר כמות שהוא.

ד. והחזון איש (סנהדרין, כה) דרך אחרת עמו בביאור הסוגי', וסבר שהדין שמוותר למסור אם ייחודוהו הוא מדין רודף, שכיון שהם רוצים להרגו והוא נמלט ביניהם, לכן הוא נחשב כרודפם. ובזה נחלקו ר"י ור"ל, שר"י סבר שאם ייחודוהו אף שאינו חייב מיתה כלל אלא הראו על אחד מהם בשרירות לבם, הרי הוא כרודף ויש למסרו, ור"ל סבר שדוקא אם הוא חייב מיתה יש לו דין רודף [ואין הכוונה שחייב מיתה בדיני ישראל, כי אם נגמר דינו בב"ד של ישראל ודאי שחייבים למסרו אף אם לא ייחודוהו, אלא חייב מיתה

בדיניהם], ואף שאינו רודף מן הדין כי אינו חייב מיתה ע"פ הדין, אבל כיון שחייב מיתה בדיניהם ונמלט מהן לתוך סיעת אנשים הרי הוא כרודפן, אבל אם אין להם זיקה אליו כלל ורק סתם ייחדו אותו, סבר ר"ל שאינו נעשה רודף [כי הוא דבר שבמקרה] ואסור למסרו.

וע"ע בעמק ברכה (תרומות, ח) שכתב שהבבלי והירושלמי נחלקו ברודף שלא מרצונו אם נחשב לרודף, ורבי יוחנן סבר שאם ייחודוהו מותר להורגו, משום שהוא רודף עליהם, והיא דעת הירושלמי, אבל ר"ל סבר שאינו נחשב לרודף, והיא דעת הבבלי (עיי"ש שהוכיח כן מסוג' דסנהדרין לענין עובר שהוציא ראשו שאין דוחין נפש מפני נפש], ובזה ביאר מדוע הרמב"ם פסק כר"ל שהיא דעת הבבלי ולא כר"י.

ה. ואף בשו"ת אגרות משה (יו"ד ב, ס) הכריח שהדין שמוותר למסור את מי שייחודוהו הוא מדין רודף. כי יש להקשות על דברי הכס"מ שביאר את סברת ר"י שסבר שהדין שיהרג ואל יעבור הוא מטעם הסברא של מאי חזית, ולכן אם ייחודוהו שנהרג בכל אופן אין לדון מצד מאי חזית וא"כ מותר למסרו, אבל עדיין יש קושיא גדולה על ר"י, שהרי יש כאן חיי שעה, שאם לא היו מוסרין אותו היה יכול לחיות עד שיתפשוהו, ועל ידי המסירה הוא נהרג מיד, וא"כ על הזמן הזה יש לומר את הסברא מאי חזית, [ובהגות יד אברהם (על השו"ע, שם. לבעל המשכיל לאיתן) כתב שיהרגו את כולם מיד ואין כאן חיי שעה]. ולכן הכריח שהוא מדין רודף ומוותר למסרו אף מיד, [אלא שהקשה מדברי הר"ש (תרומות ח, יב) שסבר אף לגבי טומאה שאם ייחדו להם אחת שרוצים לטמאותה יש למוסרה, ולדבריו

ודאי לא שייך בזה משום רודף שהרי אין רוצים להרגה אלא רק לטמאותה].

ו. ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון ה, קמו) כתב שדוחק לפרש את הדין של ייחודו מדין רודף, ולכן כתב שמוותר למסור כיון שבידם להרוג את כולם. והוסיף לעיין בש"ך (חו"מ קסג, יח) מה שכתב בשם מהריב"ל.

ובדברי הש"ך שם מבואר שאם המלך או השר הטילו איזה דבר על עשיר אחד ויש כח לאחד בהיכל המלך והשר להשתדל לפוטרו, אם ברור שאם יפטור את העשיר, המלך יטיל דבר זה על אחרים, אסור לו להשתדל בהצלתם, כי כבר המלך גזר עליהם, אבל אם המלך גזר סתם על ב' אנשים, מותר להשתדל על אנשים מסוימים שלא יהיו בכלל הגזירה אף שבודאי יכנסו אחרים תחתם.

ויש לבאר את דבריהם, שיש הבדל אם עושה פעולת הצלה או פעולת רציחה, שאם כבר נגזר על אדם מסוים למוות על ידי המלך, אם בא להכניס תחתיו אחר, אף שמחשבתו היא כדי להציל את חברו, אבל הפעולה שעושה היא פעולת הריגה, שמכניס את השני להריגה תחתיו, אבל אם הגזירה היתה באופן כללי ומשתדל עבור מישהו שלא יהיה בכלל הגזירה, הפעולה שהוא עושה היא פעולת הצלה, והיא פעולה המותרת, ואע"פ שיצא מכך נזק לאחרים, אין זה נחשב שהוא עשה פעולה זו, אלא זו תוצאה ממעשה הצלתו.

ואולי זה כוונת המהרי"ל דיסקין לחלק בין ייחודו לאמרו תנו לנו אחד שאסור למסור אותו, שאם ייחודו אחד מותר ליתנו, כי על ידי כך הוא מציל אחרים [וזה מה שכתב

"שבידם להרוג את כולם"], והפעולה במסירה היא פעולת הצלה, אבל אם אמרו תנו לנו אחד, אף שכוונתם במסירה להציל את האחרים, אבל הפעולה שהם עושים היא פעולת מסירה להריגה [וע"ע בשו"ת ממעמקים (ה, א) שבימות השואה חילקו אלפי כרטיסים לבנים שעל ידם היה אפשר להינצל, והיה ויכוח בין גדולי התורה אם מותר לחלק כרטיסים אלו, כי מוסרים להריגה את מי שאין לו כרטיס, וה"דבר אברהם" פסק שמוותר לחלק, והביאו ראיה מדברי מהריב"ל הללו. אמנם דברי המהרי"ל דיסקין מחודשים יותר שאף בייחודו היא פעולת הצלה, ודו"ק].

ז. והחזון איש (שם) נראה שסבר שלעולם היא פעולת מסירה [ורק בייחודו מותר משום שהוא רודף], שכתב להסתפק רק לגבי אם רואה חץ שהולך להרוג אנשים רבים, ויכול להטותו לצד אחר ויהרג רק אחד שבצד אחר, ואלו שבצד זה ינצלו, ואם לא יעשה כלום יהרגו הרבים והאחד ישאר בחיים. וצדדי הספק הוא, שבמוסרים אחד להריגה פעולת המסירה היא פעולה אכזרית, ובעצם הפעולה אין הצלת אחרים, אלא המקרה גרם שעל ידי הפעולה תהיה הצלה לאחרים, ולכן אסור למסור אף כדי להציל רבים, אבל הטיית החץ מצד זה לצד אחר, היא בעיקרה פעולת הצלה, אלא שעכשיו במקרה נמצא בצד אחר נפש מישראל, ולכן יש מקום לומר שצריך להשתדל למעט אבדת ישראל כמה שאפשר. ובסו"ד נשאר בצ"ע. ועכ"פ מבואר בדבריו, שסבר שאם מוסר אחד לגויים היא פעולת מסירה ולא הצלה ורק לגבי חץ יצא לדון.

והרבה פוסקים אחרונים פסקו שמוותר כי

עושה פעולת הצלה ולא הריגה, והביאו את דברי הפני יהושע (בהקדמה) שכתב "הנה קבלתי עלי לחובה ונדרתי בדבר הנדור בעת צרתי וכו' ופתע פתאום היתה מעיר לגל הפוכה כמו רגע לא חלו בה ידיים וקול זעווה לא שמענו כי אם קול הבערה יצאה לחלק, ומראה אש הגדולה והמתלקחת אשר עלה בארמנותינו ובחלונינו וכו' ונהרגו כששה ושלישים נפשות קדושות מישראל וכו', ורבים אשר המיתו ברמיסתם יותר מאשר בראשונה, אף דלא הוי סגי בלאו הכי

שכוונתם להציל ולפקוח הגל. סוף דבר כבר יצאתי מכלל ודאי סכנת נפשות לידי ספק. אז אמרתי עודני בתוך הגל, אם יהיה אלקים עמדי והוציאני מן המקום הזה לשלום ויבנה לי בית נאמן להרבות גבולי בתלמידים, לא אמנע עצמי מכותלי בית המדרש ולשקוד על דלתי העיון בסוגיית הש"ס ופוסקים וללון בעומקה של הלכה וכו'". ומבואר בדבריו שאף שנהרגו יותר אנשים בפעולות החילוץ היה מותר לעשות כן, כי כוונתם היתה להציל ולא להרוג.

בגדר איסור מחמר

א. **"וירכב** אתו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך" (מא, מג). ופירש רש"י, השניה למרכבתו, המהלכת אצל שלו.

והמהרי"ל דיסקין פירש באו"א, שהרי אמרו (ראש השנה יא, א) שיוסף מיצא מבית האסורים בראש השנה, ובאותו יום הרכיבו אותו במרכבת המשנה, ולכאורה צ"ע איך הותר לו והרי נחלקו הפוסקים אם יש איסור שביתת בהמתו ביו"ט, והבית יוסף (או"ח, תצה) האריך לאסור (ועיי"ש בנו"כ שנחלקו אם הוא מדאורייתא או מדרבנן) וא"כ איך נסע יוסף הצדיק במרכבה ביום טוב. ולכן אמרה התורה שנסע במרכבת המשנה, והיינו שהיו במרכבה שני סוסים או יותר, וקיי"ל (שבת קנג, ב) כל שבגופו חייב חטאת בחבירו פטור אבל אסור, כל שחבירו פטור אבל אסור בבהמה מותר לכתחילה [ואמרו דין זה לענין שמוותר לו ליתן את כיסו על בהמה בשבת, וצריך להניח עליה כשהיא מהלכת כדי שלא תהא עקירה על ידי הבהמה, וכשהיא עוצרת לנוח

צריך להוריד ממנה את הכיס, אבל להניח על חבירו שהולך אין להתיר, כי אצל חבירו אף שאינו עוקר הוא פטור אבל אסור משא"כ בבהמה שבכה"ג מותר לכתחילה], וא"כ כשהיו שני סוסים ויותר שבאדם כה"ג הוא פטור אבל אסור משום שנים שעשאוה, בבהמה הוא מותר לכתחילה ואין איסור שביתת בהמתו כששתי בהמות עושים מלאכה יחד.

וכבר כתב דין זה בס' מקור חיים (לבעל החות יאיר. הובא בהגהות חתם סופר לשו"ע או"ח, רסו) לענן איסור מחמר [שהוא יותר חמור מאיסור שביתת בהמתו כיון שמנהיגה]. והכתב סופר (בהגהות שם) כתב שאין לסמוך על היתר זה, כי רגיל להיות שאחד הסוסים לפעמים מתעצל ואינו מושך את העגלה, והוא עצמו הולך מכח הסוס השני, עד שמרגיש בכך המחמר ורודהו במקלו שבידו, ולכן אין לסמוך על היתר זה, כי אולי יהיה ד' אמות במעט רגע אשר היה סוס אחד נסוג אחור ויהיה כל המשא על סוס האחר.

ובאור שמח (שבת כ, יא) תמה עליו ממלאכת מושיט שאמרו בירושלמי (שבת יא, ב) שכיון שכך היתה עבודת הלויים חייבים אף בשנים שעשאוהו, כמו כן יש ללמוד מהמשכן שמלאכת הוצאה היתה על ידי הוצאת העגלה עם שני בקרים, וא"כ אין לפטור משום שנים שעשאוהו כיון שכך היה הדרך לשאת שנים במשא.

[ולכאורה] דבריו תמוהין [ע' באפיקי ים (ב, ד). ענף ב. אבי עזרי שבת כ, ו], שהרי מלאכת מחמר אינה מל"ט מלאכות הנלמדים ממלאכת המשכן, וא"כ אין ללמוד מהוצאה במשכן לאיסור מחמר, ואדרבה אם היו לומדים מהמשכן לא היה חייב רק אם חימר בשתי בהמות וכמו שהיה במשכן, וצ"ע].

אמנם באפיקי ים (שם) כתב לדקדק מדברי רע"א שלא סבר כן. שהנה אמרו (מכות כא, ב) "יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין, החורש בשור וחמור והן מוקדשין וכלאים בכרם ובשביעית ויום טוב וכהן ונזיר בבית הטומאה".

והקשה רע"א (גליון הש"ס), מדוע לא מנו איסור מחמר אחר בהמתו, ואף אם אינה בהמתו מבואר בר"ן שעובר באיסור (וכפי שיבואר להלן), והכריח מקושתו שאין איסור מחמר ביו"ט.

ולכאורה הרי בסוגי' איירי שחורש בשור וחמור יחד, וא"כ לדברי המקור חיים אין איסור מחמר בכה"ג, ואף שיש לומר שכל דברי המקור חיים הוא באופן שכל בהמה יכולה לעשות את המלאכה לבדה שבכה"ג באדם פטור אבל אסור ובהמה מותר, אבל אם אין בכח כל אחת לבדה א"כ אף באדם

חייב ובהמה אינו פטור, אבל עדיין יש להשיב על רע"א שאין ראיה מהסוגי' שאין מחמר ביו"ט, כי באופן שכל אחת יכולה לבדה אין איסור משום מחמר [וכדברי המקור חיים].

ב. וכדי לבאר את חידושם יש להקדים את מחלוקת הראשונים (הובאו באגלי טל מלאכת חורש, יג) האם יש איסור מחמר בבהמה שאינה שלו [וע"ע במנחת חינוך מצוה לב].

שהר"ן (עבודה זרה ד, ב. מדפי הרי"ף) כתב, "איסור מחמר יש כאן דכיון דשמעה לקליה ואזלא מחמתיה אין הפרש בין בהמתו לבהמת חברו, שהרי איסור זה הוא עצמו עושה אותה, שאם אי אתה אומר כן בטלת איסור מחמר לגמרי, שכיון שאין במחמר חיוב מלקות ולא קרבן מהו איסורו, אם הבהמה היא שלו אפילו לא שמעה ליה לקליה עובר משום שביתת בהמתו, אם אינה שלו אפילו שמעה ליה לקליה אין כאן איסור כלל, אלא ודאי כל היכא דשמעה ליה לקליה בין בהמתו ידידה בין שאינה שלו הוה ליה מחמר לפי שבשבילו נעשית מלאכה זו, ואף על גב דבכולי תלמודא אמרינן מחמר אחר בהמתו, מילתא דשכיחא נקטינן". וכ"כ הרשב"א (שבת קנג, ב).

ומבואר בדבריהם שאיסור מחמר הוא אף בבהמה שאינה שלו אם הולכת מחמתו, וזה החילוק בין איסור שביתת בהמתו לאיסור מחמר, ששביתת בהמה היא דוקא בבהמה שלו ואיסור מחמר הוא בכל בהמה.

אמנם בהגהות אשרי (עבודה זרה א, כב) כתבו בשם רבינו אפרים שאם שכר בהמה וחימר אחריה בשבת חייב חטאת כיון ששכירות

קניא קצת. ובאור זרוע (פסקי ע"ז, קלח) השיג עליו וסבר שאינו קונה כלל, אבל כתב ליזהר משום שיצא כן מפי רבינו אפרים. ומבואר מדבריהם שהאיסור הוא דוקא בבהמה שלו, ולכן לרבינו אפרים יש איסור מחמר אף בשכירות.

וצ"ב מהו עיקר מחלוקתן ויסוד סברתם.

ג. וביאר האפיקי ים (שם) והקדים לחקור באיסור מחמר, האם לולי איסור התורה היה מותר לחמר אחר בהמה והתורה באה לאסור ולחייבו, או שלולי חידוש התורה אף היה איסור לחמר והתורה באה רק להקל שאינו בכלל ל"ט המלאכות אלא הוא איסור בפ"ע ואין בו סקילה. וביאור הצדדים הם, שיש מקום לומר שאם מחמר אחר הבהמה נחשב שעושה את המלאכה על ידי הבהמה, וכמו בזורה ורוח מסייעתו, כמו כן הוא חורש על ידי הבהמה, ולכן באה התורה להקל ולומר שאינו בכלל סקילה אלא הוא לאו בעלמא [וכמו באיסור הבערה שיצאה לאיסור לאו]. אמנם יש מקום לומר שלולי חידוש התורה היה צריך לפטרו כיון שאינו עושה כלום אלא רק מנהיג את בהמתו, אבל את המלאכה עצמה הבהמה עושה. ואף שלגבי חסימה אמרו שעקימת פיו הוי מעשה ונחשב שהוא בעצמו חסם את הבהמה מלאכול, וכן לגבי איסור כלאים נחשב למעשה אם מנהיגה ואין אומרים שהוא לא עשה כלום, כי יש לחלק ששם האיסור הוא בתוצאה ישירה מהנהגתו, כי האיסור הוא במה שהבהמה אינה אוכלת מחמתו או שהולכת מחמתו, וגוף האיסור הוא על ידי הנהגתו, משא"כ במחמר שמעשה האיסור הוא ההוצאה או הטחינה והדישה, וזה נעשה ע"י הבהמה

לבד אלא שעל ידי עקימת פיו היא הולכת ודשה או טוחנת, בזה יש מקום לומר שאין הוא עצמו דש או טוחן, ולכן לולי האיסור היה פטור משום גרמא, וחידוש הוא שחדשה לנו התורה שהוא עובר בלאו.

וכתב שנחלקו בזה הרמב"ן והשאגת אריה, שהרמב"ן (ספר המצוות, שורש יד. וכן הוא מתלמיד הרמב"ן שבת, שם) כתב בתו"ד, "שאין המלאכה עם בהמתו חשובה כמי שעושה הוא אותה להתחייב עליה מלקות, אבל היא נחשבת כמלאכת בנך ובתך ועבדך ואמתך שמוזהר עליהם בלאו, ואינו לוקה שאין מלקות במעשה אחרים".

אמנם השאגת אריה (סימן עג) כתב, "אבל איסור מחמר הוי בכלל אזהרת איסור מלאכה הנאמר ביום הכיפורים, שהרי מלאכה זו האדם בעצמו גורם לה שתעשה ע"י בהמה, והו"ל בהמה זו כגרזן ביד החוצב בו שחייב עליה וה"ה מחמר, אלא שהתורה הקילה בלאו זה של מחמר שאין חייבין עליה, ודמי למ"ד הבערה ללאו יציאת ואפ"ה אסורה ביה"כ מדאורייתא כמ"ש למעלה, והכי נמי דכוותיה כיון שאין לבהמה דעת וכי אזלא מחמת ששומעת לקליה ואזלא מחמתו ועושה את המלאכה, ודומה לליבה והרוח מסייעתו דחייב לגבי שבת".

ד. ובזה ביאר את מחלוקת הראשונים אם יש איסור מחמר בבהמה שאינה שלו, שלדעת השאגת אריה שכל מחמר הרי הוא כעושה מלאכה בעצמו והוא כגרזן ביד החוצב, א"כ אין שום מקום כלל לחלק בין בהמה שלו לשל אחרים, כי אין מחייבים אותו על מלאכת הבהמה אלא על מלאכת עצמו שעשה עם הבהמה, אבל לפי דעת

א"כ בשני בהמות יחד יעבור בארבע לאוין, עיי"ש].

וודאי שכל חקירתו היא רק לצד שהאיסור הוא על הגברא לעשות מלאכה עם בהמתו ולכן יש לחייבו משום ב' מלאכות במעשה אחד, אבל אם האיסור על הבהמה עצמה אין לחייבו על פעולה אחת שלה אף אם מחשבתו להרויח בכך שתי פעולות.

ז. **עוד** נחלקו הפוסקים אם יש איסור שבות במחמר. שהמגן אברהם (או"ח שה, ו) כתב לענין איסור שביתת בהמתו שאסור לצאת לרשות הרבים במשאוי שעליה, שכל זה דוקא לרה"ר אבל לכרמלית מותר, שהרי אמרו (שבת, שם) כל שבחבירו פטור אבל אסור בבהמתו מותר לכתחלה, וכיון שהוצאה לכרמלית הוא איסור מדרבנן בבהמה מותר לכתחילה.

אמנם התוספת שבת (הובא במחצית השקל) כתב לדחות שאין ראייה ממה שאמרו כלל זה לענין נתינת כיס עם מעות על בהמתו, כי הוא היתר מיוחד משום שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ולכן אם יש גוי צריך ליתנו לגוי ולא להניח על הבהמה, אבל בכל איסור מחמר שאין בו הפסד ממון אין להתיר כן.

והוסיף, שאף שפסק השו"ע (שה, כב) שאם גוי רוכב על בהמת ישראל בשבת אין צריך בעליה למונעו משום שחי נושא את עצמו [וכתב המגן אברהם שלא גזרו בבהמה שבות דרבנן], וא"כ משמע שאין איסור שבות בבהמה, כתב לחלק בין איסור שביתת בהמתו שלא גזרו בה על איסורי שבות, אבל באיסור מחמר גזרו אף משום שבות [ונמצא שלגבי פסק המג"א אין מחלוקת ביניהם שמותר

הרמב"ן שאינה בכלל מלאכת עצמו, אלא התורה אסרתו כשם שאסרה מלאכת בנו ועבדו, א"כ יש מקום לומר שאינו עובר באיסור זה רק בבהמה שלו ולא של אחרים, ודינו כדין שביתת בהמתו שאינו רק בשלו.

ה. **ומעתה** כתב שדינו של המקור חיים תלוי בגדרי איסור מחמר, שאם האיסור הוא משום מלאכת עצמו וכגרזן ביד החוצב, א"כ אין לחלק אם מחמר אחר בהמה אחת או שתיים, כיון שחייב על מלאכת עצמו, והבהמה היא רק כלי האומנות בידו ואין הבדל כמה בהמות הוא מנהיג [ועי' באבי עזרי (שם) שכתב סברא זו]. אבל אם האיסור הוא מצד מלאכת הבהמה וכאיסור מלאכה של בנו ועבדו, א"כ יש לומר שבשני בהמות יש מקום לפטרן מדין שנים שעשאוה שאצל אדם הוא פטור אבל אסור ואצל בהמה בכה"ג הוא מותר לכתחילה.

[והוסיף], שאף לפי השאגת אריה רק באיסור מחמר אין לחלק, אבל באיסור שביתת בהמה שהחייב הוא על מלאכת הבהמה יש לקיים את דינו של המקור חיים שבשתי בהמות יחד אינו מצווה על שביתתן].

ו. **עוד** כתב לדון אם עושה שתי מלאכות כאחת ע"י בהמתו, אם עובר בשני לאוין. וכתב שלכאורה כמו באדם אם הוא זומר וצריך לעצים, חייב שתיים משום קוצר ומשום נוטע, א"כ אף בבהמה יעבור בשני איסורים, כי על כל מלאכה ומלאכה שבהמתו עושה והוא מחמר אחריה, עובר באיסור של לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך, וא"כ בעושה על ידה שתי מלאכות בבת אחת, ג"כ יעבור בשני לאוין [וביותר כתב שאם שייך לומר גופין מוחלקין בבעלי חיים

לה לישא משאוי בכרמלית אלא שחלק על ראייתו מאיסור מחמר במקום הפסד ממון].

ויש לומר שאף הם נחלקו בגדר איסור מחמר אם הוא אסור מצד מלאכת האדם על ידי הבהמה וכגרון ביד החוצב או משום המלאכה שנעשית על ידי הבהמה, שאם הוא מצד האדם יש לומר שלכן גזרו בו אף משום שבות, כי האיסור הוא על האדם, וכמו שבכל המלאכות יש איסור שבות אף באיסור מחמר יש לאסור, ולכן חילק

משפט שלמה

התוספת שבת בין איסור מחמר לאיסור שביתת בהמה, שדוקא במחמר החמירו משום שבות כי האיסור הוא משום שהיא מלאכה שלו, אבל בשביתת בהמה שהאיסור הוא מצד מלאכת הבהמה לא אסרו משום שבות, אבל המג"א שלא חילק בין מחמר לשביתת בהמה יש לומר שסבר שגדרי מחמר הוא כשביתת בהמה שהאיסור הוא מצד מלאכת הבהמה ולכן לא גזרו איסור שבות בשניהם.

וביאר, שנשים אלו היו כלה וחמותה, ומתו בעליהן בלא בנים אחרים אלא אלו השנים, והילד המת היה שייך לכלה, וכיון שמת בתוך שלושים יום הרי הוא כנפל, ולכן היתה צריכה להתייבם, וכיון שהיבם היה תינוק היתה צריכה להמתין י"ג שנים, ומפני שלא רצתה להתעגן הרבה שנים החליפה את בנה המת בילד החי, כדי לומר שבנה הוא ותפטר מיבום. וכשאמר שלמה לגזור את הילד החי, שמחה בכך מפני שנזנח היה לה שהוא ימות ועל ידי כך תינשא בהיתר. וענין זה הרגיש שלמה בחכמתו והבין שהילד שייך לחמותה.

ובשו"ת הרדב"ז (ג, תרלד) כתב ליישב, כי שלמה המלך ידע מי היא אם הילד על ידי שהכיר פרצוף הילד החי שדומה לפרצוף האשה אשר תובעת אותו, ופרצוף הילד המת שדומה לפרצוף האשה אשר בידה הילד החי. ועוד הכיר את טבע האשה התובעת שהיא זריזה וזהירה ולא שכבה על בנה ואת האשה האחרת הכיר בה הפך זה, ושפט בדעתו כי המת בנה של זו. ואמר

"ויאמר המלך גזרו את הילד החי לשנים ותנו את החצי לאחת ואת החצי לאחת. ותאמר האשה אשר בנה החי אל המלך וגו' תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתוהו וזאת אמרת גם לי גם לך לא יהיה גזרו. ויען המלך ויאמר תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתוהו היא אמו. וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט" (הפטרות מקץ).

וכבר שאלו רבים מהי החכמה היתרה שיש במשפט הזה, והרי היא תחבולה שהרבה היו יכולים לעשותה.

והמאירי (יבמות יז, ב) הוסיף להקשות, שאם האשה שבנה מת רצתה את הילד החי מדוע כשהאם האמיתית הציעה לתת לה את בנה החי והעיקר שלא יחתכו את הילד, מדוע אמרה לחתכו, והלא היא החליפה את בנה המת כדי שיהיה לה ילד חי, ומה השתנה שפתאום רצתה לחתכו.

לעומדים אצלו, זה בנה של זו וזה בנה של זו, ולברר הדבר שיאמינו שכך הוא, עשה התחבולה הזאת להבחין הדבר, ועל כן ידעו כי אמת אמר המלך בתחלה, וזהו "וישמע העם את המשפט" כי המלך שפט כן בתחלה ואח"כ עשה הבחינה, ועל כן יראו כי אמרו המלך ידע כל מצפוני לב מתוך דעתו וחקירתו והכרתו.

והמלבי"ם (שם) כתב לפרש על אותו הדרך ששלמה הבין עפ"י דבריהם של מי הילד החי, וביאר, שהנה התובעת בתחילה טענה שבנה באמת חי אלא שהאשה השניה החליפה את הילדים. והנתבעת השיבה "לא כי, בני החי ובנך

המת", ואז חזרה התובעת ואמרה "לא, כי בנך המת ובני החי", וכך טענו ואמרו כמה פעמים, והבין שלמה כי מי שדקדקה להקדים שבנה חי היא צודקת, כי דרך בני אדם להקדים את העיקר ולאחר את הטפל, וכיון שהקדימה ואמרה "בני חי ובנך מת", והאשה השניה אמרה ההיפך ש"בנך מת ובני חי", מזה הבין שלמה שהנתבעת צודקת.

ולפירושו נמצא שבאמת לא היה החלפה של הילדים, ורק התובעת אמרה כן, ושלמה בחכמתו בירר שהיא משקרת, והיא בדתה סיפור זה כדי לקבל את הילד החי.