

מכתלי בית ההוראה

אקטואליה
בהלכה

פניני הלכה למעשה, בענייני דיומא ושאלות המתחדשות

מרבני בית המדרש להוראה ודיינות "באר ישראל"
בראשות מורינו הגאון רבי מנחם מנדל פומרנץ שליט"א



מכתלי בית ההוראה

תשובה ממורינו הרב שליט"א

מעלין בקודש ואין מורידין בנר חנוכה

שייכות ימי החנוכה לפרי החג

ובזה מיושבת קושיא נוספת, דלכאורה לפי בית שמאי מהו הפירוש 'כנגד פרי החג', דמה שייכות יש בין נר חנוכה לבין פרי החג שיהיה פוחת והולך גם בנר חנוכה, אך להמבואר מיושב, דכמו דכפרי החג כיון דאיכא טעמא, לא חיישינן למעלין בקודש, כמו כן בנר חנוכה דאיכא טעמא, תו לא חיישינן למעלין בקודש.

אך לכאורה קשה דלפי זה לא הוי הפירוש 'כנגד פרי החג', אלא ד'מפרי החג' איכא ראייה דלא חיישינן למעלין בקודש היכא דאיכא טעמא, והול'ל 'כמו בפרי החג', דאין זה טעם, ואמאי קאמר דטעמא דבית שמאי דהוי כנגד פרי החג, ואפשר דבאמת עיקר הטעם דפוחת והולך הוא 'כנגד פרי החג', ואין כוונת מהרש"א כי אם לתרץ מה יאמרו בית שמאי על דברי בית הלל, וע"ז כתב דהא חזינן בפרי החג דהיכא דאיכא טעמא לא חיישינן לה, ולא שזו כל כוונת בית שמאי, אלא שמכל מקום אגב דבריהם, אמרינן דון מינה ומינה לאשמעינן דליכא למיחש בכהאי גוונא למעלין בקודש, דהא איכא טעמא. איברא דבמהרש"א לא משמע כן, אלא נראה דעיקר הטעם דפוחת והולך לפי שמעיקרא היו מחלקין השמן לח' חלקים, ומלילה ללילה היו חלקי השמן פוחתין והולכין.

ומה שתלו בית שמאי העניין בפרי החג, על זה כבר ביארו בספרים הקדושים שדרכם של בית שמאי היה להקדים 'סור מרע' לעשה טוב', וזה נלמד מפרי החג שהם כנגד שבעים אומות שמתמעטים והולכים, ולכן גם העבודה בנר חנוכה היא בהקדמת ביאור שורש הרע שיהיה פוחת והולך.

'מעלין בקודש' בלילות חנוכה

והנה בטעמא דבית שמאי שלא חששו בזה למעלין בקודש ואין מורידין, מצינו בשפת אמת (שבת כא: ד"ה מעלין) שהקשה על בית הלל דמה ענין לילה אחד לחבירו להיות מעלין בקודש או מורידין, והביא קושיית בנו ד'אמרי אמת' דלמה יהיה נקרא מורידין בקודש הא דפוחת והולך, הרי לבית הלל המצוה בלילה הראשון היא רק נר אחד, אם כן השאר אינו בכלל קדושת המצוה ומה שייך מעלין בקודש בזה, [והקשה כן לגבי הנפקא מינה בין שני הטעמים המובאים בגמרא, אם הדליק בלילה א' ג' נרות, דלטעמא דמעלין בקודש תו אין רשאי לפחות]. ולפי זה יש לומר שאכן בית שמאי סברו דלא שייך בזה טעמא דמעלין בקודש, מאחר שבכל לילה יש מצוה בפני עצמה ואין ענין לילה אחד לחבירו. וראה עוד במכתב השפת אמת' (ס) מה שתיירץ על קושיית ה'אמרי אמת'.

המשך בעמ' ב'

אדם שביום הראשון של חנוכה שוהה בביתו שם יש לו מנורה מפוארת מכסף טהור, אולם בשאר ימי החנוכה מתענד להיות מחוץ לביתו, ומשכך הוא מתכנן להדליק במנורה פשוטה מפס נחושת; האם יש בכך חיסרון אם ידליק ביום הראשון במנורה מפוארת, משום שהרי 'מעלין בקודש ואין מורידין', והוא לכאורה מוריד בקודש, בכך שבשאר הימים ידליק במנורה פשוטה:

תשובת מורנו הרב שליט"א:

הנה בעיקר הלכות הדלקת נר חנוכה מצאנו דין זה שמעלין בקודש ואין מורידין, כמבואר בגמרא שזהו טעם שיטת בית הלל שבכל יום מוסיף והולך (שבת כא:), אמנם דין זה נאמר במה שהוא חלק מגוף קיום המצווה, בהדלקת נרות החנוכה עצמם, ואילו המנורה לכאורה אינה חלק מעיקר המצווה ואינה אלא להדר את המצווה, ויש להסתפק אם גם בהידור זה שייך עניין 'מעלין בקודש ואין מורידין', ונבוא לדון ולברר דין זה.

שנינו בברייתא (שבת כא:): ת"ר 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 ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא, חד אמר טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסים [דהיינו ימי חנוכה העתידיים לבוא], וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין [ימי החנוכה שכבר יצאו], וחד אמר טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג [שמתמעטים והולכים], וטעמא דבית הלל דמעלין בקודש ואין מורידין.

תשובת בית שמאי על מעלין בקודש

ולכאורה יש לעיין מה ישיבו בית שמאי על טעמא דבית הלל דהא מעלין בקודש ואין מורידין, ויעיין במהרש"א (שם חידושי אגדות ד"ה טעמא) שהקשה כן, שהרי למדים מפסוק 'מעלין בקודש', וכמו שפירש רש"י (שם ד"ה מעלין). והוסיף דהא דפרי החג עצמן פוחתין והולכין הא דואי דאיכא טעמא לפי שהם כנגד ע' אומות עובדי כוכבים שיהיו פוחתין והולכין, וכתב המהרש"א דיש לומר דכמו כן לגבי נר חנוכה איכא טעמא על פי מה שתיירצו הבי' והרא"ם דבלילה הא' נמי היה נס, לפי שמעיקרא חילקו את השמן לח' חלקים, וא"כ השמן נפחת והולך כל הזמן, וזו כוונת בית שמאי כנגד פרי החג, דכיון דאיכא טעמא לית לן למיחש למעלין בקודש, וכמו בפרי החג.

הלכה למעשה

משולחן מורנו הרב שליט"א

פרסומא ניסא אצל גויים

אדם שנקלע לחו"ל במקום שאין יהודים, האם יש עניין של פרסומא ניסא גם לגויים, וידליק את הנרות בחלון, או שאין ענין של פרסום הנס אצל גויים:

תשובת מורנו הרב שליט"א:

יש אומרים שאין ענין 'פרסומא ניסא' רק ליהודים ולא לגויים, ולכן אינו צריך להדליק

בחוץ¹. ויש שכתבו שגם אצל גויים שייך פרסום הנס וכמאמר הכתוב (יחזקאל לח כג) "והתגדלתי והתקדשתי ונועדתי לעיני גויים רבים"². במקומות שיתכן שיזדמן לשם יהודי, בוודאי יש בזה עניין פרסומא ניסא. ובמקום שאין דרים אלא גויים, יתכן שיהיה נפק"מ לגבי נר חנוכה וקידוש היום, דקיי"ל נר חנוכה קודם מהטעם דפרסומא ניסא עדיף, ואם אין פרסומא ניסא אלא לגויים, אולי יצטרך להקדים קידוש היום. ויל"ע.

זבוב שנפל לתוך שמן ההדלקה

בקבוק שמן שנשאר פתוח ונמצא בו זבוב או

שאר חרקים, האם השמן ראוי לנר חנוכה: תשובת מורנו הרב שליט"א:

בשולחן ערוך (סי' קנ"ב וברמ"א יו"ד סי' קד"ב) כתב שאם נמצא עכבר בשמן, שלא להדליק בו את נרות בית הכנסת משום 'הקריבהו נא לפחתך' (מלאכי א ח)³. במשנה ברורה (סק"ג) מוסיף מהפרי מגדים, שהוא הדין לשאר הדלקה של מצוה כגון נר שבת וחנוכה אסור, אם הוא מאוס לו. ומאחר שאצל רוב בני אדם אין השמן מאוס לאחר שהוציאו ממנו הזבוב ואינו דומה לעכבר, לכן מותר להדליק בו⁴.

המשך בעמ' ב'

1 ספר נוהג כצאן יוסף (עמ' קפ), אגרות משה (ח"ד סי' קפ) וביגמרא (שבת סי' קפ) ש"ל להורות נתן ח"ד סי' ס"ג, ובגמרא (שבת כא:).
2 כאן: שאמרו עד תכלה ראל דתרמודאי, היינו משום שגם יהודים נמצאים בשוק עד אותה שעה, וכ"כ במועדים וזמנים (ח"ב סי' קמא).
3 שו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קנ"ג). וראה שער

הציון בסימן תרע"א (סק"ח) לענין ההדליק נר מפני החשד, שכתב לבאר מה שאין חשש כששני הפתחים בצד אחד, משום דלאחר החשיכה אין נכרים מצויין ברחובות, ובני העיר היהודים ודאי יודעים שבית אחד הוא. ואין להוכיח שסובר שיש

כשלא הדליק בליל ראשון

ואמנם לכאורה קשה לדברי בית הלל מה שייד מעלין בקודש ככהאי גוונא, הא כל יום היו מצוה אחרת. ועיין בשלטי הגבורים על המרדכי (פ"ב אות ה', עמוד ע:) שהביא 'כתב רבינו שלמה ז"ל בתשובה מי שלא הדליק בלילה אחד מכל הלילות, שוב אין מדליק שכבר הוא דחוי'. עכ"ל. ומדבריו משמע שכל הדלקת הנרות שבחנוכה מצוה אחת, והלכך אי לא אדליק ביום אחד הוא ליה דחוי, דאי נימא דהוי ליה בכל יום מצוה חדשה אמאי הוי ליה דחוי.

אולם באמת אין לפרש כן, דהא כתב אח"ז בשם הארחות חיים שמי שבא ממדינת הים ולא הגיע לביתו עד ליל ב' או ג', מברך שהחיינו בלילה שיתחיל להדליק בביתו. עכ"ל. ולכאורה מיירי בדלא הדליק כשבא בדרך, דאי לאו הכי הא בירך שהחיינו כשהיה בדרך בעת שהדליק ביום הראשון, וכדין רואה דבירך דאין צריך לברך עוד שהחיינו. מיהו אפשר דס"ל דמברך שהחיינו מצד ביתו שעכשיו מודליק בביתו ועל זה מברך שהחיינו, אך להלכה (ראה שו"ע או"ח סי' תרעו ס"ג) ברווא שבירך שהחיינו, אין צריך לברך עוד בביתו ביום אחר שהחיינו, ואם כן מסתבר שגם כוונת הארחות חיים כשלא הדליק כלל ועדיין לא בירך שהחיינו, ומשמע דאף כשלא הדליק בימים הראשונים, יכול להדליק ולברך בימים שאחר כך, ומבואר דלא הוי מצוה אחת. ושמא יש לחלק דדחוי היינו דווקא היכא שהדליק ופסקו, ומשום דהתחיל המצוה ונדחה ממנה, דבכהאי גוונא שלא הדליק בתחילה שייד למימר דהתחיל מצותו רק עתה, מה שאין כן בחיסור באמצעה דהוי ליה דחוי. ודוחק, דהא אי נימא דהוי מצוה אחת אם כן הכי נמי כשלא הדליק בתחילה חיסר מהמצוה ואינו ראוי עוד.

ולכן נראה דאין כוונתו להביא דאי אפשר להדליק עוד, אלא כוונתו דמה שלא הדליק הפסיד ותו לא יוכל להדליק, דבזה הוי דחוי ולא יוכל לתקן זה, וכך פירש הב"י (עיי' סי' תרעב) ככוונת תשובות הרשב"א.

'מעלין בקודש' במצווה קאי על האדם

והנה בשו"ע או"ח (סי' כה ס"א) כתב המחבר, 'אחר שלבש טלית מצויץ יניח תפילין שמעלין בקודש' וכו' עכ"ל. ולכאורה קשה על זה, דמה מעלין בקודש שייד הכא, והא הוי ב' מצוות נפרדות ומה שייד מעלין בקודש, אך בביאור הלכה (שם ד"ה שמעלין) הביא מהאחרונים, שמעלין בקודש קאי על האדם, שצריך לילך מדרגא לדרגא ולהתעלות בקדושה, כי מתחילה הוא רק מכסה את עצמו בכיסוי של מצוה, ועל ידי התפילין הוא מקשר את עצמו בקשר היחוד והקדושה. עכ"ל. ולפי זה אתי שפיר הא דכתב המחבר שאחר שלבש הטלית יניח התפילין משום מעלין בקודש, דאף על גב דהוי ב' מצוות נפרדות, מכל מקום לא קאי על המצוות אלא על האדם, ועל זה אמרו מעלין בקודש ואין מורידין.

ולפי זה יש לומר גם בנר חנוכה דסברו בית הלל דמעלין בקודש אין הכוונה על הנרות, אלא על האדם שבכל יום מתעלה בקדושה יותר ויותר ומדליק יותר, ואולי יתכן לומר שבזה נחלקו בית שמאי ובית הלל דלביית שמאי הוי חובת הנרות, ולכן אפשר להיות פוחת והולך, דלא שייד בזה מעלין בקודש כיון דבכל לילה הוי מצוה אחריתי, אך בית הלל סברי דהוי חובת גברא ועליה שייד 'מעלין בקודש' שיוסיף עוד בקדושה כל לילה.

והנה הש"ך (י"ד סי' רט סק"י"א) הביא דברי המרדכי שכתב בשם מהר"ם שרק בתשמישי קדושה אמרינן מעלין בקודש ולא מורידין ולא בתשמישי מצוה, אמנם הביא שם דעת הרא"ש והרשב"א שחולקים, אבל הש"ך הוכיח דקיימא לן שבתשמישי מצוה אין איסור להורידן מקדושתן, וכן האריך בזה הפרי מגדים (מש"י סוס"י קנ"ג). והגאון רבי מאיר אריק (בטל תורה שם) מוכיח משיטת בית הלל שטעמם משום מעלין בקודש ואין מורידין, שמצאנו שגם במצווה נאמר דין זה ולא רק בתשמישי קדושה, וקשה על מש"כ הש"ך בשם המרדכי. ועל כרחינו לומר כמו שכתב בביאור הלכה שענין מעלין בקודש במצווה קאי על האדם.

ולפי האמור, בנידון דידן נראה שאין חיסרון בעצם קיום המצווה בכך שיורד בימים הבאים להדליק במנורה פשוטה יותר, אלא שיש להסתפק אם שייד לומר שהאדם שיורד בכך בדרגות ההידור, כי לכאורה דברי בית הלל אמורים בהידור שהוא חלק מגוף קיום המצווה עצמה ובכמות הדלקת הנרות, אבל המנורה לכאורה אינה חלק מעיקר המצווה ואינה אלא הידור חיצוני משום זה קלי ואנוהו, ומסתבר שבזה לא נאמר דין מעלין בקודש ואין מורידין.

דין כלי בנר חנוכה

ואולי יש לתלות נידון זה במחלוקת האחרונים אם יש דין כלי בנר חנוכה, כי הנה כתב בספר חסד לאברהם (נדר נה, הביאו בשערי תשובה סי' תרע סק"ח): דע כי בנרות צריך תנאים, הא' באיזה כלי ראוי לנר חנוכה, דע שט"ו מיני כלים ראויים להדלקה וכל הקודם קודם מהם משובח משום זה אלי ואנוהו, הא'

כלי זהב, ב' כלי כסף, ג' נחושת קלל דומה לזהב, ד' נחושת אדום, ה' של ברזל, ו' בדיל, ז' עופרת, ח' כלי אבנים, ט' כלי זכוכית, י' כלי עצים, י"א כלי חרס מצופה באבר, י"ב כלי חרס בלתי מצופה וצריך שיהיה חדש, י"ג קליפות רימון, י"ד קליפות אגוז הנדיי, ט"ו קליפות האלון, ואלו הקליפות צריך לעשותם כלי כמו לעשותם כף מאזנים או למוד בהם פלפלין וכיוצא, אבל קליפות בצלים וביצים וכיוצא אינם ראויים להדלקה. וכל הטי"ו כלים הנזכרים שאינם יכולים לעמוד מאליהם בלא סמיכה אינם ראויים לנר חנוכה: והחסד מצייין שמצא דבר זה בכתב יד קדוש, [ואותו כתי"ק הוא קונטרס על הל' חנוכה לרבי יצחק סגי נהור בנו של הראב"ד ז"ל, (מודפס בספר זכרון להגרי"י הוטנר) וציון שם שהם דברים שמסר לו אליהו הנביא זל"ט].

ומבואר בדברי החסד לאברהם שכלי מעכב בנרות חנוכה, ולכן פסל קליפי עצים ובצלים, ובשו"ת אבני נזר (סי' ת"ק) מוכיח כמה ראשונים כשיטתו וכתב "על כן נראה לדינא דהכלי בכלל הנר, ואותן המדבקים נרות של שעוה או חלב ואין משימים אותם בכלי לא יצאו ידי חובתם לפי דברי ס' חסד לאברהם הנ"ל וכן המנקבים תפוח אדמה ומניחים בו שמן ומדליקים בו לא יצאו ידי חובתם שהוא פרי ואינו עומד זמן מרובה".

אמנם בדברי שאר הפוסקים לא נזכר כלל דין זה אף לא ברמז, וכן מוכח מכמה מקומות בדברי הפוסקים (שו"ת חכם צבי סי' מה, פרי מגדים סי' תרעא מש"ז סק"ב בסופו), שדנו במי שהדביק נרות שעווה ואחר כך הביאו לו שמן, ומוכח שמעיקר הדין אין כלי מעכב בנר חנוכה.

ולפי זה יש לומר, שלדעת הסוברים שכלי הוא מעיקר המצווה, אם כן יתכן שאם יורד בדרגת הידור הכלי, יש בזה דין של מעלין בקודש ואין מורידין, אמנם לדעת הפוסקים שאין הכלי חלק מגוף המצווה, ואינו אלא משום יופי והידור חיצוני, ובה לא מצאנו דין מעלין בקודש ואין מורידין.

והנה בענין 'מעלין בקודש' ואין מורידין, מצינו בטורי אבן (מגילה כא: ד"ה אב) שהסתפק האם 'מעלין' דווקא, ואסור לשנות דבר שבקדושה לדבר השוה לכמות שהיה, או 'אין מורידין' דווקא, אבל בשוה לו מותר. והקשה ממה נפשך, שאם מעלין דווקא, מדוע כתבו חז"ל שאין מורידין, הלא קל וחומר הוא, ואם אין מורידין דווקא מדוע הקדימו ואמרו שמעלין, הרי אין חובה להעלות. וצידד שאין מורידין דווקא, והיתה הוה אמינא שאין משנים דבר שבקדושה כלל, ואף למשובח ממנו, ולכן כתבו חז"ל שמעלין, דהיינו שמוותר לשנותו למשובח. והוסיפו מיד שמכל מקום אין מורידין, שלא יטעו לומר שכשם שמוותר לשנות לתוספת מעלה מותר גם לגרוע. ובמנחת חינוך (מצוה צו אות 1) הוכיח כן מלחם הפנים (מנחות צט.), שכשהורידו את הלחם מהשולחן נתנהו על שולחן זהב הדומה לאותו שירד ממנו, ולא העלוהו.

אמנם כבר שקלו וטרו בזה רבינו אפרים ובעל המאור (הובאו בר"ן על הרי"ף מגילה שם) בסתירת לשון המשנה לגבי מכירת דברים שבקדושה וקניית דברים שוים במקומם, והכריעו ש'מעלין' עיקר ואסור לקנות דבר שוה.

ובפני יהושע (מגילה שם ד"ה בני) כתב, שולא דבריהם יש לומר שכשמכור דבר שבקדושה ואפשר לקנות בדמיו לאלתר דבר מקודש יותר, חובה לעשות כן, אבל אם אי אפשר לקנות לאלתר דבר קדוש יותר ויש חשש שיבוא לידי תקלה מוטב לקנות בהם דבר שוה. ולהוריד מקדושה אסור אף במקום שעל ידי כך ישתהו בקניה.

ואגב דאירינן בהא לא אמנע מלהביא, מה ששמעתי ששאל אדמו"ר רבי דוד חי אביחצירא שליט"א את אדמו"ר מגור שליט"א כאשר התוועדו לאחר חופת בני שליט"א בראש חודש אלול, למה זה למדו חז"ל 'מעלין בקודש ואין מורידין', והלא אם מעלין בוודאי שאין מורידין, ומיותר לומר שאין מורידין. ובאמת קושיא זו היא לפי המפרשים הסוברים שמעלין עיקר, וראה בפני יהושע (מגילה שם) שיש לחלק בין מעלין בקודש בחפץ עצמו לבין מעלין בקודש על ידי שמעבירין את החפץ. ומכל מקום כוונתו הייתה לשאול בדברי חכמים וחידותן, למה ירמזון הדברים. והשיב על כך אדמו"ר מגור שליט"א שהאדם צריך להיות לו רצון תמידי להעלות בקודש, והוסיפו חז"ל לומר 'ואין מורידין', להורות שיהיה זה בלא ירידה כלל וכלל, גם לא בחינה של ירידה לצורך עלייה, אלא תמיד לעלות ולעלות מדרגה לדרגה.

אדמו"ר רבי דוד חי שליט"א לאחר ששיבח את הדברים ואמר שתשובה זו מתאימה לבעלי השגה גבוהה שתמיד נמצאים בעלייה, הוסיף ותיירץ לפי דרכו שכונת חז"ל לרמז בזה שלא תהיה העלייה על חשבון דבר אחר, דהיינו כמו למשל אחד שיהיה 'מעלין בקודש' בכך שיהיה נייעור בלילה ללמוד מאוחר אך לאחר מכן לא יקום בזמן לתפילה, אזי אמנם כעת הוא בבחינת 'מעלין בקודש' אבל לאחמ"כ הוא מוריד בעניין אחר, לכן הקפידו לומר שני הדברים גם יחד, שהתנאי ב'מעלין בקודש' הוא שלא יורידו בעניין אחר.

חימום סופגניות בשבת

מעט כדי שתפוג צינתו ולהורידו ממקור החום עוד לפני שתהיה היד סולדת, וכמבואר בשו"ע (סימן שיח סעיף ט) שחוששים שמא ישכח שם ונמצא מבשל. [וכדעת בעלי התוס' הרמב"ן הרשב"א והרא"ש ועוד, אמנם לדעת רש"י והרמב"ם שהובאו בבית יוסף שם אין חוששים שמא ישכח].

מצטמק ויפה לו

רבינו ירוחם (שם) כתב שהדין שיש בישול אחר בישול בלח, נאמר דווקא בדבר לח שמצטמק ויפה לו, אבל אם הוא מצטמק ורע לו מותר, והובאו דבריו בבית יוסף (סימן שיח), וברמ"א (שם סעיף ד) הביא דין זה להלכה. וביאור מה הוא מצטמק ורע לו - היינו כאשר כדי לאכול את המאכל חם מחממים אותו, אבל מצד המאכל עצמו החימום מייבשו ומקלקל טעמו.

בשו"ע (שם סעיף ד) סתם בדבריו שיש בישול אחר בישול, וממה שלא חילק להתיר במצטמק ורע לו יש לדייק שבכל אופן יש בישול בלח, אולם לקמן (סעיף ח) כתב שהאיסור דווקא במצטמק ויפה לו, ובמגן אברהם (ס"ק כו) כתב שאפשר כי כל מה שסתם השו"ע בסעיף ד' משום שסמך על מה שכתב בסעיף ח' שבמצטמק ורע לו מותר, וכן תפס לעיקר בביאור הגר"א (סעיף ד), וכן כתב במאמר מרדכי (שם ס"ק י) והוסיף שאדרבה בסעיף ד' שסתם ומשמע שאסור בכל גוונא נמשך השו"ע אחר לשון הטור. וכן כתב במנחת כהן (שער ב פרק א) שהשו"ע סבר עיקר כדעת רבינו ירוחם וכמו שמתבאר בסעיף ח', ולכן כן עיקר לדינא אחרי שכן היא דעת השו"ע והרמ"א, וכן פסק הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק ז אורח חיים סימן מב אות ו) ובחזון עובדיה (שבת חלק א עמוד פב) והביא שם שכן היה מנהג בני ספרד להקל.

אבל בספר תוספת שבת (שם ס"ק לב) כתב שכל לשון הסעיף שלקמן הוא מרבינו ירוחם ולשיטתו, והשו"ע לא בא לחזור בו ממה שאסר בתחילה גם במצטמק ורע לו אלא שנקט כאן בלשונו של רבינו ירוחם, וגם במשנה ברורה (שם ס"ק סב) כתב שאפשר שלא נתכוון לחזור בו ממה שפסק בסעיף ד'.

ולדינא הב"ח (שם ס"ק ב) כתב להכריע שאפי' מצטמק ורע לו יש בישול אחר בישול ודלא כהרמ"א שפסק את דינו של רבינו ירוחם, וטעמו משום שכיון שהמאכל מתבשל לרצונו מה נפקא מינה שהמאכל מצטמק ורע לו, והובאו דבריו במגן אברהם (שם ס"ק יג), גם הגר"א (שם) נקט כן עיקר לדינא, וכן היא הכרעת המשנה ברורה (שם ס"ק כה).

אבל ה"ט"ז (שם ס"ק ד) כתב ליישב טעם רבינו ירוחם שחימום אינו בישול, ולכן כל שהבישול עצמו רע לו, אין זה מלאכת מחשבת, וכעין זה כתב ערוך השולחן (שם סעיף כו) וכתב שלכן נראה העיקר כהרמ"א. ובחזון איש (אורח חיים סימן לו ס"ק יג ד"ה ס"ד) כתב לבאר שאמנם חימום בלי תוספת בישול יכול להיחשב לבדו כבישול בדבר לח, אבל כאשר המאכל לח ניוזק בהמשך הבישול, אפי' שיש לו תועלת שנעים לאכול דבר לח כשהוא חם, כיון שהחימום מזיק למאכל אין על זה שם בישול. גם מהרש"ם ברעזאן בספרו דעת תורה (שם סעיף ד) הביא את הכרעת המנחת כהן (משמרת השבת שער ב פרק ב) כדעת הרמ"א ורבינו ירוחם.

ולפי זה בסופגניה שמחממים אותה רק כדי להנעים את אכילתה בחמימות, אבל היא עצמה מתקלקל בחום ובגדר מצטמק ורע לו, לשיטת רוב הפוסקים שהשו"ע סובר כרבינו ירוחם שמוותר, אין איסור לחמם את הריבה, וכן היא שיטת הרמ"א וכמה אחרונים, ולפי זה מותר לחמם סופגניה, וכן פסק בחזון עובדיה (שבת חלק א עמוד פח). אבל פוסקים רבים כתבו לדינא שלא כרבינו ירוחם ושגם במצטמק ורע לו אסור, וכן היא הכרעת המשנה ברורה, ולפי זה אין להתיר חימום סופגניה מטעם זה.

רובו יבש ומיעטו לח

לשון רבינו ירוחם (נתיב יב חלק א) 'ומכל מקום אם הוא תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו אסור לדברי הכל', אבל בבית יוסף (סימן רנג לסעיף ב) הביא את דברי רבינו ירוחם 'דכל שרובו רוטב ומצטמק ויפה לו', ומשמע שאם רק מיעוטו רוטב הולכים אחר הרוב ואין נחשב שיש בישול, וכבר העיר כן המנחת כהן (משמרת השבת שער שני התנאי השני) שלשון זו אינה נמצאת כלל בדברי רבינו ירוחם, וכתב שהבית יוסף כתב זאת מדעת עצמו, וטעמו לפי שבכל תבשיל של בשר יש מעט מוהל היוצא ואפי' הכי התירו הפוסקים, כי אין מעט מוהל היוצא מן הבשר מחשיב את התבשיל לדבר לח שיש בו בישול אחר בישול, ויש ללכת אחרי עיקר התבשיל ואין על חימום זה שם בישול, וכתב דכיון שאין לחלק בדבר השיעור שקובע את המהות של התבשיל הוא

בשיעור של הלכות שבת למדנו שמותר לחמם דבר יבש בשבת אפילו כאשר דבר המאכל קר לחלוטין ועל ידי החימום מביאים אותו לרתיחה ממש, וזאת כמובן בלי להניח על גבי הפלטה ממש, שזה אסור משום שנראה כמבשל; השאלה היא, האם מותר לחמם סופגניות בשבת, שכן הסופגניות הן יבשות לחלוטין, אלא שבתוכן ישנה ריבה נוזלית, ואם כן אולי בגלל הריבה שגם היא מתחממת והיא דבר לח, יהיה אסור לחמם את כל הסופגנייה בשבת: תשובת מורנו הרב שליט"א:

ההיתר לחמם דבר יבש נובע מהכלל שאין בישול אחר בישול, כלומר, שדבר מוצק ויבש שכבר עבר תהליך בישול, החימום המחודש אינו מוסיף באיכות הבישול ולכן אין זה בכלל מלאכת מבשל. גם בדבר יבש שאין בו איסור בישול, קיים איסור דרבנן של 'נראה כמבשל', ולכן אסור להניח אותו על גבי הפלטה ממש שאז נראה כמבשל, (ש"כ פ"א, ס"ל, ועוד) שדין פלטה כדיון כירה קטומה, שאסור להניח על גבה תבשיל ללא הפסק נוסף, מפני שהקטימה מועילה לכך שלא יבוא להגביר את האש, אבל המניח עליה בשבת נראה כמבשל, וכל ההיתר הוא להניחו על גבי דבר המפסיק באופן שאינו נראה כדרך בישול. אולם דבר לח, מהות הבישול היא עצם החימום, ולכן כל חימום מחודש, נחשב כבישול ואסור.

ואכן בצק הסופגנייה הינו דבר יבש ומבושל ואין איסור לחממו, אך הריבה שבתוך הסופגנייה היא דבר לח. למרות זאת, הפוסקים הורו להתיר את חימום הסופגנייה מכמה צדדי היתר, ויש שהקילו בזה רק כאשר הריבה היא בכמות מועטת, וכמו שיבואר.

איסור בישול לאחר שנתבשל כמאכלו של בן דרוסאי

נחלקו הראשונים האם איסור בישול הוא לבשל כשיעור של מאכל בן דרוסאי, והיינו שליש מבישול של שאר כל בני אדם, אבל לאחר שהמאכל כבר ראוי למאכל בן דרוסאי מה שממשיך להכינו עד כדי כל צרכו, אין בזה משום איסור בישול, או שאיסור בישול עד כדי כל צרכו, והכרעת השו"ע (סימן שיח סעיף ד) שהאיסור עד כדי כל צרכו. בביאור ההלכה (שם, ד"ה אפילו בעודו רותח) הביא את מחלוקת הראשונים וכתב הגם שיש רבים כדעת המתירים ושלא כהכרעת השו"ע, הרי גם יש רבים האוסרים וכהכרעת השו"ע, ולכן אין לזוז מדבריו ובפרט שזה חשש איסור דאורייתא, אמנם מאחר שנחלקו הראשונים בדיעבד אם ישל באיסור אין לקנוס ולאסור את המאכל.

חימום אחרי בישול

במשנה (שבת קמ"ה): נפסק שכל דבר שכבר נתבשל מערב שבת מותר לחזור ולחממו בשבת משום שאין בישול אחר בישול, ונחלקו הראשונים האם דין זה נאמר רק בתבשיל יבש שכבר נגמרה מלאכת בישולו, אבל בתבשיל לח כמו מרק או שתיה חמה הרי שעצם החימום כבר נחשב לבישול, או שאין חילוק בדבר וגם במרק אין בישול אחר בישול.

דעת הרמב"ם (שבת פרק ט הלכה ג, ובמגיד משנה שם) הרשב"א (שבת מ: ד"ה מביא) והר"ן (שם יט. ד"ה תנו רבנן מביא) שגם חימום דבר לח מותר שאין בישול אחר בישול. אבל מדברי רש"י (שם לד. ד"ה משחשכה) הוכיח הרא"ש (שבת פרק ג סימן יא) שבתבשיל שיש משקה יש בישול אחרי בישול, וכן פסק הטור (סימן שיח סעיף ד), וכן דעת רבינו יונה שהובאו דבריו ברבינו ירוחם (נתיב יב חלק א), וכן כתב בסמ"ק (מצוה רפב).

בשולחן ערוך (סימן שיח סעיפים ד, טו) פסק שיש בישול אחרי בישול גם בדבר לח, ובביאור הלכה (סעיף ד ד"ה יש בו משום בישול) כתב כי הגם שהשו"ע סתם להחמיר, הרי דעת ראשונים רבים להקל, ושגם בביאור הגר"א (סימן רנג) לא הכריע בין השיטות. ברמ"א (שם, סעיף טו) הביא לשיטת המקלים שאין בישול אחרי בישול בלח, אך כתב שנהגו להקל רק באופן שהדבר לח לא נצטנן לגמרי. ובאחרונים (חזון איש אורח חיים סימן לו ס"ק יג ד"ה וכתב הרמ"א: אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן עד ס"ק ב; ועוד) פירושו, שבוודאי אילו עיקר ההכרעה הייתה לאיסור, לא היה ניתן להקל משום שלא הצטנן לגמרי, אלא שעיקר ההכרעה להיתר, ואפי' הכי קיבלו על עצמם להחמיר כל שהצטנן לגמרי.

ומעתה יש לדון בסופגניה, שיש את הבצק שהוא יבש ואין חשש לחמם אותו שהרי אין בישול אחר בישול ביבש, ויש את הריבה שהיא לחה ולהכרעת השו"ע יש בישול אחר בישול בלח, וגם להכרעת הרמ"א אם נצטנן יש בישול אחר בישול. ובאופן שיש איסור בישול אין היתר להניח את התבשיל רק

המשך בעמ' הבא

דומה לדבר מאכל, ומסתימת הפוסקים מוכח שיש בהם ביטול אחר ביטול, ובשם הגר"ש אלישיב (מאור השבת חלק ב פרק ז סי' טו ד"ה והגר"ש אלישיב) הביאו ליישב הטעם מצד 'לא פלוג', ונראה כוונתו כמו שנתבאר שבדבר לח נחחדש שם ביטול גם על עצם החימום].

חימום סופגניה דעת הגר"ש אויערבאך

בספר מאור השבת (חלק ב תשובה כא סי' ו) שאל את הגר"ש אויערבאך על השמועה שהוא מתיר לחמם סופגניות אפי' שיש בהם ריבה שהיא לחה, מטעם מה התיר, האם מפני שריבה נחשבת כדבר יבש שאין בו ביטול אחר ביטול, או מפני שהריבה נמצאת בתוך הסופגניה ונעשית לחלק ממנה, או משום דעת המנחת כהן שכל שרובו יבש אפי' שיש מיעוט לח, אין איסור ביטול אחר ביטול. והשיב שהתיר משום שהריבה נחשבת יבשה, ומשום הטעם האחרון שהולכים אחר הרוב שהוא יבש. ושוב שאל מהגר"ש (שם סי' ז) שהאם ניתן להתיר גם מהטעם שריבה נחשבת כדבר יבש בלבד, והשיב שלא התיר רק מפני שהריבה נמצאת בסופגניה ולא בריבה כשהיא נפרדת. וחזר (שם סי' ח) לבאר דבריו שנסתפק שמא כל דין דבר לח נאמר במרקים רטבים וכדומה שהם דברי שתיה, ולא בדברים הנאכלים אפי' הם לחים ונוזלים קצת, ונראה טעמו כמו שנתבאר לעיל שמרקים ורטבים החימום הוא חלק מעצמותם ונח על החימום שלהם שם 'ביטול', מה שאין כן בדבר תבשיל שעיקר ביטולו הוא תיקונו ולא נח על החימום שלו שם של ביטול.

חימום קטשופ

בדומה לזה כתב הגר"ש אויערבאך (מאור השבת חלק א מכתב א אותו א) שאין איסור ביטול אחר ביטול ברסק עגבניות מבושיל (קטשופ) 'משום שאע"ג שזה נזיל, מכל מקום אין זה ממש חשוב כלח ודינו כעגבניה מבושלת, דאף שיש בה מי מכל מקום הוא סובר דחשיב כיבש', אלא שבקטשופ שהוא ממש עגבניה מבושלת היה יותר פשוט להגר"ש שהוא דבר מאכל שאין שייך בו ביטול אחר ביטול, אבל בריבה הגר"ש הסתפק כמה היא נחשבת כדבר מאכל כדי לומר שלא שייך בה ביטול אחר ביטול.

בספר המאור (חלק ב סימן ז סי' לא) הביא שבדומה לזה גם דעת הגר"ש אלישיב שיש סברא להקל בקטשופ, מאחר שתיקון הביטול ניכר בו היטב וגם כעת סמיך מעט. [ולכן דעת הגר"ש שהגם שנהגו להחמיר כדעת מהרש"ל בגוש בשר בכלי שני לומר שמחמת שהוא גוש שימר את החום שלו ככלי ראשון, לא נחמיר לאסור להניח עליו קטשופ שלכאורה כלל אין בו משום ביטול].

אולם באגרות משה (שם) כתב על קטשופ שכיון שהוא זב וצריך כלי להעמידו הוא דבר לח שיש בו ביטול אחר ביטול. [ואפשר שאין כאן מחלוקת, וההבדל הוא במציאות שהקטשופ האמריקאי המצוי מתובל יותר בחומץ ותבלינים והוא דומה יותר בהרכבו ובמרקו לרוטב ששייך בו ביטול אחר ביטול, אבל סוגים מסוימים מהקטשופ הישראלי מכילים אחוז גבוה יותר של עגבניה מבושלת, והם דומים יותר לדבר מאכל שלא שייך בו ביטול אחר ביטול].

חימום סופגניה או קוגל ירושלמי

דעת הגר"ש אלישיב (מאור השבת חלק ב עמוד קסח) שמותר לחמם סופגניה שיש בה כמות של שכבה דקה של ריבה הנמרחת על הפת שאז הריבה בטלה לסופגניה, ובין סופגניה שיש בה ריבה בכמות משמעותית שאינה בטלה לסופגניה כולה. והגר"ש וואזנר (מאור השבת שם) כתב לחלק שאם הריבה נמצאת רק בכמות מועטת ובתוך הסופגניה מותר, אבל אם יש בתוכה הרבה ריבה והיא נזילה ממש מסתבר שדינה כדבר לח.

גם לגבי קוגל ירושלמי דעת הגר"ש וואזנר (מאור השבת שם עמוד נא) שאם הלחות בתוך המאכל אין איסור אפי' בטופח על מנת להטפוח, אבל אם הלחות גם מחוץ לקוגל אפי' אינה אלא טופח ולא על מנת להטפוח אסור. ודעת הגר"ש אלישיב (שם עמוד מט) שאפי' יש עליו לחות טופחת מבחוץ מותר, כיון שלהרמ"א עיקר הדין שאין ביטול אחר ביטול גם בדבר לח, ודעת הגר"ש אויערבאך (שם) שמותר אפי' בטופח על מנת להטפוח, ומשום שכל השומן הלח הוא חלק מהקוגל.

וכבר נתבאר כי לדעת החזון עובדיה (שבת חלק א עמוד פח) מותר לחמם סופגניה, ואפי' שלשיטת השו"ע איסור ביטול אחר ביטול בלח הוא מעיקר הדין ולא רק מנהג, אין איסור משום שבמצטמק ורע לו אין איסור ביטול אחר ביטול.

חימום מועט של דבר לח

בשו"ע (סימן שיח סעיף ט) נפסק שחוששים שמא ישכח שם ונמצא מבשל, וכדעת בעלי התוס' הרמב"ן הרשב"א והרא"ש ועוד, אמנם לדעת רש"י והרמב"ם שהובאו בבית יוסף (שם) אין חוששים שמא ישכח, והגם שהכרעת הבית יוסף שיש לחוש לדעת רוב הראשונים נגד דעת רש"י והרמב"ם,

מה רוב התבשיל, ודבריו הובאו באליה רבה (סימן שיח סי' יא) שכתב על כך שדבריו צריכים עיון.

ובפרי מגדים (משבצות זהב סימן רנג סי' יג) כתב לבאר הטעם, על פי דעת רבינו ירוחם שחימום לבד אפילו בדבר לח אינו נחשב כביטול, ודווקא כאשר החימום בגדר מצטמק ויפה לו נחשב כביטול ללח, ועל פי ביאור הט"ז (סימן שיח סי' ד, וה"ד לעיל) שעיקר הביטול הוא מה שמצטמק ויפה לו, ולפי זה כל הרוב יבש והוא מצטמק ורע לו, בוודאי לא ניחא ליה בביטולו, ואפי' שמיעוטו לח והוא מצטמק ויפה לו, ולעולם יש ללכת אחרי עיקר התבשיל. ועוד ביאר כן ופסק על פי זה בשו"ת הר צבי (חלק א עמוד רסד).

וביאר זה בטעם שיש ללכת אחרי הרוב עולה דווקא לשיטות שמכריעים להלכה כדעת רבינו ירוחם שיש ביטול אחר ביטול רק במצטמק ויפה לו, וכן דעת המנחת כהן גופא וכמו שנתבאר לעיל, אבל לשיטת אחרונים רבים וכן הכרעת המשנה ברורה שדין ביטול אחר ביטול נאמר גם במצטמק ורע לו, גם אם הרוב יבש והוא מצטמק ורע לו יש איסור ביטול אחר ביטול. וכן העיר בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן עד סי' ז) וכתב כי בפרי מגדים עצמו במקומות אחרים מוכח שגם בלי הטעם שהיבש מצטמק ורע לו מותר עם הרוב יבש, ואכן הפרי מגדים לא ראה לדברי המנחת כהן (שם) בספרו, ושם מבואר בהדיא טעמו שאינו משום שהרוב מצטמק ורע לו, ודי במה שאין לרוב תועלת בביטול החוזר כדי להתיר, שכאשר רק מיעוטו מקבל תועלת מהחימום ולרוב אין כל תועלת אין על זה שם ביטול, והביא ראיה שהרי בכל בשר יש מעט דבר לח ולא אסרו משום מיעוט דבר לח לחמם את הבשר.

ומעתה יש לדון עוד טעם להתיר בסופגניה, משום שרובו יבש ומיעוטו בלבד לח, וכתב הבית יוסף שרק כאשר הרוב לח אסור משום שאין ביטול אחר ביטול, וביאר דין זה במנחת כהן משום שמחמת מיעוט בלבד שמשתבח אין שם 'ביטול' והולכים אחר הרוב. אמנם אין היתר זה מחזור לדינא, כי פוסקים רבים כתבו שהוא בוודאי טעות סופר בבית יוסף ואין לייסד על כך היתר, וגם באגרות משה (שם) כתב שמהראוי להחמיר בזה ובשעת הדחק גדול אולי יש להתיר, אבל דעת הגר"ש אויערבאך שיש לצרף היתר זה במקום שיש צדדי היתר נוספים, וכמו שיתבאר לקמן. [ולעיל נתבאר ההיתר מצד עצם שיטת רבינו ירוחם שאין ביטול אחר ביטול במצטמק ורע לו].

האם רוטב של תבשיל נחשב כדבר לח

בסמ"ק (מצוה רפב) כתב את האיסור של ביטול אחר ביטול לדבר שהוא 'לח צלול', והיינו לחות צלולה מוגשים וכמו חלב ויין, וזה לשונו: 'ומיהו בדבר לח וצלול לדברי הכל יש ביטול אחר ביטול לאחר שנצטנן'. והובאו דבריו באורחות חיים (שבת סי' נו) ובכל בו (סימן לא ד"ה המבשל), וכן כתב בספר אהל מועד (שער השבת דרך ג נתיב ט, מהראשונים בן דורו של הר"ן) בשם רבו. וכן פסק בספר האגור (הוצאת שבת סימן תפב).

אמנם ברבינו ירוחם (נתיב יב חלק א) כתב 'כי כל דבר שנצטנן אפילו מבושיל כל צרכו ויש בו רוטב ומצטמק ויפה לו יש בו משום ביטול', ומבואר שאפי' ברוטב של גושי בשר יש ביטול אחר ביטול, ואין צריכים 'לח צלול' כדי לאסור, וכן מבואר ברא"ש (שבת פרק ג סימן יא). בבית יוסף (סימן שיח) הביא את דברי הסמ"ק שכתב 'לח צלול' וכתב מיד שכן כתב גם רבינו ירוחם, ומבואר שלא נחלקו, ולכולי עלמא אין צריכים שהדבר לח לא יהיה רוטב של גוש, ועיקר הכוונה שהדבר לח והרוטב עצמם יהיו צלולים ולא שיהיו עיסה דלילה של מאכל, אלא כמו שומן צלול של בשר, וכל כיוצא בזה, ובזה יש ביטול אחר ביטול, אבל כאשר הדבר לח והרוטב הם עיסה דלילה של אוכל דינו כתבשיל שיש בו ביטול אחרי ביטול ואפי' שהמרקם שלו זב ולח.

מה נחשב כדבר לח

בטעם החילוק שבדבר לח יש ביטול אחר ביטול ובדבר יבש אין ביטול אחר ביטול, נראה לפי שדרך דבר יבש עיקר מהות הביטול בו הוא לרככו ולתקנו למאכל, ולכן מלאכת הביטול בדבר יבש הוא תיקון את המאכל, אבל לחממו בלבד אינו נקרא 'ביטול' בדבר יבש אלא 'חימום', אבל דבר לח שפעמים רבות תיקונו גם בחימומו בלבד, יש שם 'ביטול' גם בחימום לבד. ונראה שטעם זה ביארו הראשונים שדבר לח הוא 'צלול', והיינו שאינו לח שכולל בתוכו ריבוי דברי מאכל קטנים אלא לח צלול בלבד וכמרק או שתיה, אבל כאשר הדבר לח הוא תבשיל רגיל רק שהוא במרקם לח, גם בו עיקר תיקונו הוא ביטולו הראשון, ולא החימום שאחר כך.

[גדר זה עולה מדברי הפוסקים (מנחת חינוך מוסף השבת האופה סי' ו ד"ה והנה: תהילה לדוד סימן שיח סי' לה: חזון איש סימן לו סי' יג: ועוד) שכתבו לחלק שדבר יבש אין תיקונו מתקלקל אחר קירורו, אבל דבר לח שתיקונו בחימומו אחר שנתקרר צריך תיקון אחר, ועל זה הקשה הפרי מגדים (אשל אברהם סימן רנד סי' א) ממרק או רוטב שתיקונו אינו מתבטל בקירורו והוא

מאחר שנתבאר כמה טעמים להתיר חימום של סופגניה, יש לצרף לזה עוד גם את שיטת הראשונים שבאופן שמתכוון מראש להוריד את הדבר לח קודם שמגיע לדרגת בישול שהיד סולדת מותר, וגם לשיטת שאסור משום שמא ישכח, הרי בזה הוא איסור של גזירה, ולא איסור מעיקר הדין, ויותר יש להקל. והמציאות היא בדרך כלל שאין מחממים סופגניות על פלטה כל כך עד שיהיה היד סולדת, כי הדבר לוקח זמן רב ומייבש את הסופגניה.

צליה אחר בישול

במגן אברהם (סימן ש"ק יז) כתב בשם הרא"ם והסמ"ג שיש גם צליה אחר בישול, ושלא אסור ליתן דבר שנתבשל אצל האש בלא רוטב, וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק מא), ומאור השבת (חלק ב מכתב כ אות ב) כתב הגרש"ז אויערבאך שטיגון בשמן עמוק הוא כבישול,

ומפני כן שאל (מכתב כא אות ה) מהגרש"ז מפני מה התיר להניח סופגניה על מיחם לחממה אף שיגיע ליד סולדת והרי יש צליה לאחר בישול, והגרש"ז השיב שהצליה המועטה הזו אינה משנה את טעם הסופגניה לטעם צליה, ואין באופן כזה דין צליה לאחר בישול, וכעין זה ממש כתב החזון איש (אורח חיים סימן לו סוף ס"ק יד) 'דכל שלא יבוא לטעם צליה ממש אלא שיתייבש קצת אין בזה בישול אחר בישול'. אמנם הגר"ש וואזנר (מאור השבת חלק ב עמוד קסה) סבר שיש לחשוש על פי דברי המשנה ברורה שיש צליה אחר בישול, רק שכתב שלהניח במקום שאין זה דרך בישול אין לחוש, וכגון על גבי המיחם או הקדירה, אבל כנגד האש ממש הוא דרך בישול ואסור. [ובעיקר גדר טיגון בשמן עמוק האם הוא כבישול, ראה הרחבה בספר מאור השבת חלק ב סימן ח עיף ג].

להלכה:

בסופגניה יש את הבצק שהוא יבש ואין חשש לחמם אותו שהרי אין בישול אחר בישול ביבש, ויש את הריבה שהיא לחה ויש בישול אחר בישול בלח. הגרש"ז אויערבאך התיר כאשר יש שלושה צירופים. א. שבדבר לח

עצמו נחלקו הראשונים האם יש בישול אחר בישול, ועיקר הכרעת הרמ"א שאין בישול אחר בישול, ורק שנהגו להחמיר. ב. שהטעם שיש בישול אחר בישול בדבר לח משום שדרך לאכול דברים לחים כגון רוטב מרק או שתיה מחוממים, ולכן יש על חימום דבר לח שם בישול, אבל ריבה נחשב כדבר מאכל שאין דרכה בחימום כלל, אמנם לגבי ריבה לא הכריע לדינא שהיא כדבר מאכל, אבל את הקטשופ (ואולי דווקא מהסוג הסמיך) שהוא יותר דבר מאכל התיר מטעם זה. ג. שיטת המנחת כהן שכאשר הדבר יבש הוא הרוב אין שם בישול על החימום.

הגר"ש אלישיב הקל בקטשופ שאין בו בישול אחר בישול כיון שהוא דבר מאכל, אבל לא בריבה, ולכן התיר לחמם דווקא כאשר כמות הריבה אינה משמעותית והיא רק כמו שמרחה את הסופגניה בריבה שאז הריבה בטלה לסופגניה, וכעין זה גם דעת הגר"ש וואזנר. אבל הגרש"ז אויערבאך שהתיר בשלושה צירופים מתיר גם בלי הטעם שהריבה בטלה לסופגניה, ולכן מותר אפי' שיש ריבה בכמות ניכרת שאינה בטלה.

ודעת החזון עובדיה (שבת חלק א עמוד פח) שהגם שמעיקר הדין יש בישול אחר בישול בלח, אך כל זה דווקא כאשר על ידי הבישול אינו מצטמק ורע לו, אבל במצטמק ורע לו הכרעת השו"ע להתיר, ולכן הגם שנעים לאכול את סופגניה כשהיא חמימה, היא עצמה מתקלקלת מעט בחימום חוזר שלה, וזה מציאות של מצטמק ורע לו.

ואין לחוש לחמם את הסופגניה מצד שטיגון בשמן עמוק נחשב כבישול והחימום נחשב כצליה, כי כל מה שיש צליה אחרי בישול הוא דווקא באופן שהדבר מאכל מקבל טעם של צליה, ולא כאשר הוא רק מתייבש מעט.

חשוב לדעת שבמקום שמערבים בריבה מים שלא נתבשלו כדי שיהיה נוה להזיק את הריבה לתוך הסופגניה, אין היתר לחמם את הסופגניה, שהרי הוא ממש מבשל את המים ומים אלו אינם בישול לאחר בישול.

התחיל לומר הנרות הללו לפני גמר

ההדלקה

מי שבטעות התחיל לומר 'הנרות הללו' קודם שסיים הדלקת הנר הראשון, האם הדבר נחשב הפסק בין הברכה למצווה וצריך לחזור ולברך: תשובת מורנו הרב שליט"א: לכתחילה אין לאומרו לפני שמתחיל להדליק, אך בדיעבד אין צריך לחזור ולברך.⁶

בירך על נר חנוכה, ונשפך השמן

בירך על נר חנוכה, ולאחר הברכות נפלה החנוכייה ונשפך השמן והביא שמן אחר להדליק; האם צריך לחזור ולברך: תשובת מורנו הרב שליט"א: צריך לחזור ולברך.⁷

השולחן (סעי' ה) שהאמירה היא משום פרסומי ניסא, דבזה מפרסם הנס שאומרו טעם ההדלקה ועל כן בדיעבד א"צ לחזור ולברך. 9 כמו שכתב במשנה ברורה (סי' תפ"ה סק"ד): שאם נטלו השופר והביאו לו שופר בין הברכה לתחילת התקיעות צריך לברך. וכ"כ לגבי תפילין (סי' ס"ה סק"ג) במי שבירך על התפילין והוצרך לקחת תפילין אחרות, שצריך לחזור ולברך, ודימה זאת למי שהפרי לא היה לפניו בשעת הברכה שצריך לברך עליו (סי' ר"ט). ויש חולקים (ש"ת מהרש"ג י"ד סי' טז) שאינו דומה ברכת הנהנין לברכת המצות ואף אם הביאו לו שופר אחר לפני שהתחיל לתקוע אינו מברך שוב, כי אין הברכה על זה השופר דווקא כמו בלולב ופרי, אלא הברכה היא 'לשמע קול שופר' יהיה איוה שופר שיהיה, וכ"כ בכך החיים (סי' תפ"ה סק"ג), וספק ברכות להקל. אמנם בנר חנוכה נראה שזה דומה ללולב, שהמצווה היא להדליק את הנר לפי השיעור שקבעו חז"ל וממילא בשעה שבירך כוונתו הייתה על השמן שנשפך.

נראה שיש בזה הידור.

ערכות מוכנות להדלקה

יש היום ערכות של כוסיות שמן זית (מוצק או נוזלי) שהמכסה של כל כוסית הופך להיות הבסיס של הכוסית עליו עומדת, ויש רבים שכאשר נוסעים חוץ לביתם מסדרים כמה כוסיות לפי מספר היום ומדליקים ללא חנוכיה. האם הדבר נכון, או שיש עניין שתהיה ההדלקה ב'חנוכיה' דווקא:

תשובת מורנו הרב שליט"א:

מעיקר הדין אפשר להדליק בכוסיות או נרונים גם ללא חנוכיה, אמנם יש הידור מצווה שתהיה לו מנורה יפה, כמבואר במשנ"ב (סימן תרע"ג סק"ח) ע"פ סדר היום שמי שידו משגת יעשה לו מנורה של כסף.⁶

הלכה למעשה

משולחן מורנו הרב שליט"א המשך מעמ' א'

למלא את כל הכוסיות בשמן

מי שהכוסיות בחנוכייה שלו גדולות מאוד, האם יש ענין למלאות את כל הכלי בשמן, או שדי למלא כפי שיעור מצוותה - חצי שעה: תשובת מורנו הרב שליט"א:

נחלקו הפוסקים אם יש הידור מצווה מצד מה שעל ידי שיש יותר שמן בכלי האש מאירה יותר,⁵ ומפשטות דברי המגן אברהם (סימן תרע"ב סק"ג) והמשנה ברורה (סק"ו) נראה שלא סברו כן, אמנם בזמנינו שממילא יש עוברתם חסמים גם בשעות מאוחרות, ויש 'פרסומא ניסא' גם בשעות אלו,

6 גם שמן מוצק, אפי' שאינו כשר למקדש אינו מאבד ממעלתו לענין נר חנוכה (שבת הלוי ח"ט סי' קמז). יש לציין דבר פלא בענין מנורה שכתב בש"ת רביד הזהב (לר' דוד משרק סי' ה) להקפיד שיהיו הנרות במנורה דווקא: עוד שאלת נרות חנוכה מן הדין לעשותן כל נר בכלי בפני עצמו או כולן בכלי אחד שיש לו פיות הרבה: תשובה. מההיא דנר שיש לו שני פיות וכו' נראה שכל נר בכלי בפני עצמו והמנהג בכל אלו המקומות להדליק כל שמונת הנרות בכל אחד, ובשנת חמשת אלפים וחמש מאות ושתיים עשרה ליצירה [ה' תק"ב] עלה בדעתי להדליק כל נר בכלי בפני עצמו כי ראיתי שהיו לי כוסות זכוכית זכים, ואמרת מה טוב כי אעשה כבוד למצוה הזאת להדרה בהדלקת כל נר בכוס אחד, ואעשה כן בליל ראשון ובליל שני הדלקתי שנים, והייתי שמח שמחה גדולה על שעלה בדעתי זאת העצה הטובה, ויהי בלילה וארא בחלומי והנה לפני יריעה אחת גויל יפה עד מאד מגוהצת ומשורטטת שרטוט נאה שלא ראיתי כמוה בהקיץ, והיה כתוב בה בדרך אחד אל"ף אשורי

5 המהר"ם שיק כתב בספרו על תרי"ג מצוות (מצוה ז) ובספרו על עניני חנוכה (עמ' קכד) שאם בית קיבול השמן הוא גדול מהשיעור יש הידור למלאותה לגמרי, ע"פ דברי ה'תוס' ורא"ש ביצה (כג). והאור צלול יותר ע"י ריבוי השמן, ודברי המג"א שכתב דבר של שמן אין הידור מצוה בין בר למעט אמורים כשהולך להתקין במנורה בית קיבול שאינו צריך לעשות גדולים מהשיעור, אולם בשלמת חיים כתב (סי' שפ"א) שדברי המג"א הם אף באופן שהכוסית גדולה, משום שתקנת חסמים היא לתת שמן כשיעור חצי שעה, ולא שייך לומר שיש הידור שיתן הרבה שמן כדי שיהיה האור יותר יפה, כיון שממילא בכל רגע פוחת והולך השמן ואין דרך להוסיף בכל רגע. ובשאלת יע"ב"ץ כתב (סי' ה) שמצוה מן המובחר שיתן בה שמן שתדליק כל הלילה. וראה מה שכתב בכך החיים (סי' תרע"א סק"ב) בשם יפה ללב: "מה טוב ליתן מים בני ושמן למעלה, להורות על הנס שבו תרמוז בוה כי גבר ישראל שנמשלו לשמן, על האומות שהם מים הזידונים", ויש שנוהגים כן.

בענין הבאת ביכורים בתוך ימי החג ובתוך ימי החנוכה

וקורא חזינן דס"ל עד ועד בכלל, וממילא אף בחנוכה מביא, כי מה שאמרו במשנה מהחג ועד החנוכה הוי עד ועד בכלל, ומה שדייק הרמב"ם לומר בסוכות עד סוף חג הסוכות שלא הדגיש כן לענין חנוכה, י"ל דהרמב"ם נתכוון לרמוז על דבר נוסף, דהנה לכאורה לשיטת הרמב"ם דס"ל דבימי החג מביאים וקוראים משום דהוי זמן שמחה משום מצות שמחת החג, אם כן ה"ה בחג שמיני עצרת דיש בו גם כן מצות שמחה וכמו שפורש במשנה (סוכה פ"ד מ"ח) השמחה וההלל שמונה, וכן מזכירים בתפילת שמיני עצרת זמן שמחתנו, ומסתבר שבדאי אף בשמיני עצרת מביא וקורא [וראה סנהדרין יא, ב וברש"י ד"ה ועל פירות האילן שמבואר שמביאים ביכורים ביו"ט, וע"ע מהר"ט אלגאזי בכורות כו, ב; מנחת חינוך מצוה יח ומצוה צא ואכהמ"ל] ואם כן י"ל דלכך הדגיש הרמב"ם לומר עד סוף חג הסוכות לכלול את החג שבסוף ימי הסוכות שגם אז מביא וקורא ולא רק בחג הסוכות עצמו, שאף שאם היה כותב הרמב"ם עד חג הסוכות היינו יודעים שהכוונה עד ועד בכלל, מכל מקום היה קצת משמע מבלי חג שמיני עצרת ודו"ק, ובהו יעלה לנו דשפיר אפשר לומר בדעת הרמב"ם דמביא כל ימי החנוכה. [שוב ראינו שכן משמע במשמעות פשט לשון המנחת חינוך מצוה צא עיי"ש].

[ז] בשפת אמת (חנוכה תר"מ, תרמ"ד) הביא בשם זקנו החידושי הר"ם וצ"ל שאמר לבאר מדוע נקטו במשנה מהחג ועד חנוכה ולא אמרו עד כ"ה בכסלו עיי"ש. וחזינן להדיא מתוך לשון דקדוקו שהבין בפשיטות דודאי בימי החנוכה אין מביאים כלל ורק עד כ"ה בכסלו מביאים. וצ"ע דלכאורה זה תלוי במחלוקת רש"י וסייעתו עם הרמב"ם שהובא לעיל. [ואי נימא דרש"י מודה לרמב"ם אם כן לכאורה לכו"ע יעלה דאפשר להביא בימי החנוכה וכפי שדקדקנו מפשטות לשון המשנה והירושלמי].

[ח] ונראה לומר דהחידושי הר"ם הבין דמוכרחים לומר שהכוונה עד תחילת ימי החנוכה, משום דסוף החנוכה לא הוי זמן קבוע דלפעמים הוי ב' טבת ולפעמים הוי ג' טבת ולא מסתבר כלל לומר דלפעמים יהיה זה ביום ב' טבת ולפעמים ביום ג' טבת, ובפרט שהלא דין הבאת ביכורים היה לפני שנתקן חג החנוכה ואז בודאי אמרו יום קבוע שאז מפסיקין להביא את הביכורים, ומכך הבין החידושי הר"ם שבדאי לכו"ע כוונת המשנה היינו על תחילת ימי החנוכה דהוי ביום כ"ה כסלו.

ואף דבמחשבה ראשונה י"ל דאין זה ראייה כלל משום דהלא עיקר הטעם שאמרינן שעד חנוכה מביאים משום דעדיין יש פירות בשדה ואם כן בודאי אין זה תלוי בתאריך מסויים אלא במספר הימים שעברו, ואם כן מה לנו אם הוי חודש כסלו חסר וחנוכה מסתיים בג' טבת ומה לנו אם חודש כסלו מלא וחנוכה מסתיים בב' כסלו, בין כך ובין כך מספר הימים שעברו

דוקא היות ובתוך ימי החנוכה כבר אין מביאים, ונפרש מה שאמרו והביאם אחר החנוכה היינו שהביאם אחר שהתחיל חנוכה, או דמה שאמרו שהפריש קודם חנוכה היינו שהפריש קודם שעבר חנוכה, והביאם אחר חנוכה היינו כפשטיה אחר שעברו כל ימי החנוכה. ולכאורה אותו הפירוש שנפרש את דברי הירושלמי כך גם נפרש את דברי הרמב"ם הנ"ל שכתב אין מביאים ביכורים אחר חנוכה.

וכשנתבונן נמצא דהרמב"ם בודאי מפרש כהצד השני שצדדנו, דבירושלמי שם מובא דין זה גם לענין החג כמי שהפריש קודם החג והביאם לאחר החג, ולשיטת הרמב"ם הלא בתוך ימי החג מביאים וקורין ואם כן בודאי מפרש כוונת הירושלמי שכתב מי שהפריש קודם החג היינו קודם שנגמר החג ומה שכתבו שם לאחר החג הכוונה לאחר שנגמר החג, ואם כן בודאי גם את המשך הירושלמי לענין חנוכה יפרש כן ועולה דלדבריו בימי החנוכה מביאים ביכורים.

[ד] בדרך אמונה דקדק מדברי הרמב"ם (פ"ד ה"ג) שכתב המביא ביכורים מאחר חג הסוכות ועד חנוכה וכו' מביא ואינו קורא וכו' ואין קריאה אלא בשעת שמחה מחג שבועות ועד סוף חג הסוכות. ומהא דכתב הרמב"ם לענין חנוכה עד חנוכה ולענין סוכות עד סוף חג הסוכות משמע דס"ל דבחנוכה עצמה אין מביאין, וכוונת התנא לענין חנוכה עד ולא עד בכלל. ומשום כן צידד מאד והעלה להלכה דאין מביאין בימי החנוכה ביכורים.

[ה] אלא דלפי"ז יקשה דדברי התנא לדעת הרמב"ם הוי לצדדין, דלענין מה שאמר מעצרת ועד החג הוי עד ועד בכלל, ולענין מהחג ועד החנוכה הוי עד ולא עד בכלל, וכן הקשה שם והשאיר בצ"ע.

והנה מדברי הגמרא ורש"י (ברכות כו, ב) יש להביא סמך שאף בענין אחד פעמים עד ועד בכלל ופעמים עד ולא עד בכלל, דנסתפקו שם בגמרא אם לרבי יהודה שאמר תפילת השחר עד ד' שעות הוי עד ועד בכלל או לא, וכתב רש"י דלרבנן שאמרו עד חצות הוי ודאי עד ולא עד בכלל עיי"ש (וראה שם ברש"י שביאר כוונת רש"י). חזינן דלא היה קשה כלל לגמרא לומר דהמשנה לצדדין קתני ולא הוכיחו מדברי רבנן שבדבריהם ברירא לן שעד ולא עד בכלל שודאי גם רבי יהודה הוי עד ולא עד בכלל.

אלא דיש לדחות דודאי התם דהוי ב' תנאים אפשר דאחד אמר עד ועד בכלל והשני לא, ברם בתנא אחד באותו ענין הוי דחוק מאד לומר דיאמר התנא את דבריו באותו ענין לצדדין, וממילא לדברי הרמב"ם לכאורה קשה לשון המשנה.

[ו] ונראה לומר דלא כמו שהעלה שם בדרך אמונה אלא כפי הפשטות שכל המשנה הוי בדרך אחד, ומהא דס"ל לרמב"ם דבאג מביא

[א] במשנה (ביכורים פ"א מ"ו) מעצרת ועד החג מביא וקורא מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא. והטעם מבואר בגמרא (פסחים לו:) משום דרק עד החג הוי זמן שמחה. וביאר ברש"י דמעצרת ועד החג הוי זמן שמחה, שאז הוי זמן לקיטה והאדם שמח במעשיו וכן פירש בפירושו על התורה (דברים כו, יא), וכן פירש הר"ש והרא"ש. ולפי"ד לכאורה נראה דבאג עצמו דלא הוי זמן לקיטה אף דהוי זמן שמחה מצד מצות התורה דכתיב (כו, מ) 'ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים', מכל מקום לענין ביכורים אזלינן בתר השמחה שע"י אסיפת הפירות, ובאג שכבר אין מלקטים וכמו שמצינו בגמרא (הגיגה יח, א) לא שייך את השמחה הנ"ל ולכן אינו קורא, וכוונת המשנה מעצרת ועד החג היינו עד ולא עד בכלל.

אמנם בפירוש המשניות לרמב"ם (ביכורים שם) מבואר להדיא דאף באג חשיב זמן שמחה מפני שמחת החג ומביא וקורא וכן פסק ברמב"ם בהלכות ביכורים (פ"ב ה"ו; פ"ד ה"ג) דכל ימי החג מביא וקורא. וכן משמע בפירוש הר"ח שביאר כוונת דרשת הגמרא דילפינן מקרא דושמחת בכל הטוב דאין מביאין ביכורים וקורין אלא עד זמן שמחה והן ימי החג. ומדבריו נראה שפירוש את הדרשה מהפסוק ד'ושמחת' לומר שעד זמן השמחה אפשר להביא ולקרוא, ובודאי היינו שאף בימי השמחה אפשר להביא ולקרוא, דהרי בפסוק משמע שהמביא ביכורים ישמח.

ומלבד מה שנראה בפירוש הר"ח עוד יש לומר בשיטת הרמב"ם, שהבין דהפסוק כולל כל מיני השמחה, הן השמחה מאסיפת הפירות והן השמחה שבא מחמת היו"ט. אמנם מסתימת דברי רש"י והרא"ש לכאורה נראה דזמן שמחה לענין ביכורים היינו רק השמחה שבאה ע"י אסיפת הפירות.

[ב] והנה יש לדון אי בתוך ימי החנוכה אפשר להביא ביכורים, ולכאורה בפשיטות והשקפה ראשונה יש לומר דתלוי במחלוקת דלעיל, דלשיטת רש"י והרא"ש דמפרשינן כוונת המשנה מעצרת ועד החג שהכוונה עד ולא עד בכלל, ממילא גם המשך המשנה מהחג ועד החנוכה יהיה הכוונה עד ולא עד בכלל, והיינו דבימי החנוכה עצמם אין מביאים. ולשיטת הרמב"ם דס"ל דבימי החג מביאים וקורין וכוונת דברי התנא מעצרת עד החג היינו עד ועד בכלל שבמי החג מביא וקורא, ממילא המשך דברי התנא מהחג ועד החנוכה היינו עד ועד בכלל, ונמצא לדברי הרמב"ם שבמי החנוכה מביאים ביכורים. וכן נראה להדיא מדבריו (פ"ב ה"ו) שכתב וכן אין מביאים ביכורים אחר חנוכה.

[ג] והנה עיקר דברי הרמב"ם שכתב אין מביאים ביכורים אחר החנוכה הם מן הירושלמי (ה, א) ושם איתא המפריש ביכורים קודם החנוכה והביאם אחר החנוכה יקבנו עיי"ש. ולשון הירושלמי צ"ב אי כוונתו שהפריש קודם החנוכה

המשך בענין הבא

פתיחת עטיפת חטיף בשבת לצורך הגרלה

חברת המפעל לחטיפים אשר ביקשה לעודד את לקוחותיה לקנות ממוצריה המובחרים, יצאה למבצע חסר תקדים לפיו כל מי שישלח מספר עטיפות ממוצריה לכתובת החברה, יכנס להגרלה על מוצרים שווי ערך. למנחם התעוררה השאלה, האם מותר יהיה לפתוח בשבת את חטיפי החברה בכדי לשמור על העטיפות עבור המבצע.

תשובה: בשו"ע סימן שיד ס"א כ' שגם בכלים שייך בנין וסתירה אם הוא בניין ממש וכגון חבית שלמה היא אסור לשברה אפי"י בעניין שאינו עושה כלי בשבירתה, ובמשנה ברורה (ס"ק א) כ' אבל אם היתה שלימה היא סתירה גמורה, ואסור אפילו בכלי קטן, וכ' האחרונים דאיתם חביות קטנות של מרקחת אסור להסיר החיטוקים מהם כדי לקחת מה שבתוכה.

ובסעיף ח' כ' השו"ע שחותרות של תמרים וגרוגרות שהם כלים העשויים מכפות תמרים כמו כלים ומונחים בתוכן תמרים רעים בכדי שיתבטלו, מותר להתיר את קשר הכיסוי מעליו ואפי"י שובר את גופן של החותרות פמני שדומה זה לשובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם.

וחילוק הדבר בין שני הדינים הנ"ל הוא, שהגדרת כלי ייחשב רק כאשר הוא נועד לשמור בתוכו מזון וכדו' לזמן מה. וע"כ כלי העומד לכך אסור יהא לשוברו בשבת כשהוא שלם, משא"כ בחותרות שכל הוויתם אינה אלא היכי תימצא להחזיק בתוכם האוכל ומיד כשמוציא המאכל מתוכם זורקם ואינו משתמש בהם עוד יוצאים הם מכלל כלי ונעשים כמו שומר לאוכל כמו קליפות האגוזים והשקדים.

נמצינו למדים לפי זה שכלים קטנים המכילים כמות אישית וקטנה של אוכל או שתיה ודרך בני"א לרוקנם מכל תכולתם תיכף לאחר פתיחתם, וזורקים את אריזתם לאשפה ואין מי שישתמש בהם שימוש חוזר, אין בהם משום איסור עשיית או סתירת כלי ומותר לפותחם כפי רצונו ודרכו בימות החול, ולא זו בלבד אלא כיון וכל הוויתם אינה אלא להחזיק המאכל בתוכם אינם בגדר כלי אלא נחשבים כחותרות של תמרים.

כן הכריעו כל גדולי זמנינו [עיין שו"ת מנח"י ח"א ס"י ע"ז, שו"ת אג"מ ח"א ס"י קנב, חלקת יעקב ס"י קנ"א, שש"כ פ"ט הערה י' בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל ועוד]

אולם כתבו כמה ממחברי זמנינו שלדברי החזון איש (ס"י ב"א ס"ק י"א) יש להחמיר בנידון דידן, הגם שאין מי שיחזיק את האריזות לשימוש חוזר, בכל זאת אין מתחשבים בכוונתו מכיון ועושה פתח, חשוב הוא לאיסור בונה, אומנם שאר המחברים הפריכו דבריהם כדמוכח ממרוצת לשונו של החזון"א דקאי דווקא באופן שדרך בני אדם להשתמש בהם ככלי.

ובעניינא דידן יש לעיין באריזה שאדם משמר אותה בשביל שעל ידה יוכל לזכות בהגרלה וכדו' האם נחשיב את פתיחת האריזה גם כדיון חותרות מפני שהם מחזיקים את האוכל ותו לא, או שמא נאמר שמכיוון ומחשיב את האריזה ושומר עליה בשביל ההגרלה ייחשב הדבר ככלי וייתאסר לפותחו בשבת, ולכא"ו נראה דיש לחלק דאם כל כוונתו היא רק לאכילת החטיף, אלא שלאחמ"כ אינו זורק העטיפה רק משמרה עבור ההגרלה. אין זה מחשיבו לכל, ומותר יהא לפותחה. אולם באם כל כוונתו היא כדי להכין את העטיפות עבור המבצע וכגון ששופך כל תכולת החטיף לכלי אחר ואינו אוכלו עכשיו עד הסוף נמצא שהוא מחשיב את העטיפה עבור המבצע ושוב נחשב לכלי ואסור יהא לפותחו עבור כן בשבת. [וזה בלי להכניס לבעיית מכין משבת לחול שלכא"ו יש לדון גם באיסור הני"ל]. ושוב יש לדון בגבר דאפשר לומר במה שמחשיב את האריזה עבור שימוש צדדי כהגרלה וכדו' אפי"י אם משמרו ומחשיבו לכך, עדיין אינו נעשה כלי עי"ז עד כדי שפתיחתו תיחשב כעושה כלי בשבת, דהרי אין בכוונתו לחזור ולהשתמש עוד באותה האריזה, ולהיפך כל רצונו הוא רק לשמר את האריזה כשהיא ריקנית עבור השליחה לאותה החברה להשתתפות בהגרלה, ודבר זה לא מחשיב את האריזה לכלי.

העולה לדינא:

א. האוכל חטיף בשבת לדעת הרבה פוסקים יכול לפתוח את העטיפה אם בדעתו לגמור את כל תכולת החטיף עד תומה, ובאופן זה אפי"י אם ישמור אח"כ העטיפה עבור הגרלה וכדו' כיון ועיקר כוונתו היא ליהנות מאכילת החטיף, מותר יהא לפותחה בשבת.

ב. אולם אם כוונתו העיקרית היא עבור שמירת העטיפה עבור ההגרלה [וכגון שלא אוכל את תכולת החטיף אלא שופכו לכלי אחר] יש לעיין בדבר אם מותר יהא לפותחו.

מאז חג הסוכות שווים הם ואף אם אמרין שהכוונה עד סוף החנוכה ולא הוי זמן קבוע לא איכפת לן בכך שהרי מספר הימים שעברו שווים, אין זה טענה כלל, חדא משום דלא מסתבר שיתקנו זמן שאפשר לטעות בכך ואף בשנים שיגמר חנוכה ב' טבת יאמרו שאפשר להביא עד ג' טבת כדאשתקד. ועוד, דלכאורה על כרחך שאין זה תלוי במספר הימים שהרי אפשר שיהיה חודש תשרי ומרחשון לפעמים מלאים ולפעמים חסרים וממילא לא יהיה זמן החנוכה באותם מספר ימים בכל שנה, ועל כרחך שקבעו חכמים משום איזה טעם לומר שתלוי בתאריך מסויים ואף שלפעמים יהיה זה יותר ימים ולפעמים פחות ובודאי מסתבר שתמיד יהיה זה באותו תאריך [ובפרט קודם שנתקן חג החנוכה, והיו צריכים לומר זמן מסויים] ומכח זה הבין החידושי הרי"ם בפשיטות ובהכרח שכוונת המשנה לכ"ה כסלו תחילת ימי החנוכה דהוי זמן קבוע. [וצ"ל לדעת הרמב"ם דלא קשה הא דמשנה לצדדיו קתני וכמו שמצינו בגמרא ברכות כו: שהזכרנו לעיל, ובדברי הירושלמי צ"ע וראה שם במפרשים דיש שכתבו לשנות הגירסאות].

ט' שוב התבוננתי דאין ראיה מדברי החידושי הרי"ם, ואדרבא פשט דבריו לכאורה מורה להיפך, דהנה החידושי הרי"ם הקשה מפני מה אמרו מהחג ועד החנוכה ולא אמרו מהחג ועד כ"ה בכסלו. ותירץ, משום שהארת החג נמשך עד החנוכה ועי"ש בהמשך השפת אמת שהרחיב לבאר דבכל ימות החנוכה יש מהארת החג ולכן יש דמיון בין חנוכה לסוכות בכמה ענינים. וכן נראה באמרי אמת ובית ישראל בכ"מ.

ולכאורה יש להבין דאם כוונת המשנה מהחג ועד החנוכה ולא עד בכלל, כלומר בלי חנוכה, אם כן כוונת המשנה היא להיפך מרעיון החידושי הרי"ם, דהלא המשנה מפסקת בין החג לחנוכה, דאומרת שהבאת הביכורים מהחג רק עד תחילת חנוכה, ואילו רעיון החידושי הרי"ם הוא לומר שהחג נמשך בתוך ימי החנוכה כמבואר בפשיטות דבריו ובביאור השפת אמת בהרחבה ברעיון זקנו. [ודווקא לומר שדיוקו רק ממה שהזכר ענין חנוכה בסמוך לענין החג].

על כן נראה דאכן החידושי הרי"ם בקושייתו דס"ל דמה שאמרו עד החנוכה זהו רק תאריך וסימן לזמן של הבאת ביכורים ממילא הבין דודאי שהבאת הביכורים הוא עד כ"ה בכסלו שזה תאריך מוגדר ולא סוף חנוכה שאין זה תאריך מוגדר פעמים ב' טבת ופעמים ג' טבת, ולכן היה לו פשוט שהכוונה לתחילת החנוכה, אלא דהיה קשה לו מפני מה הוזכר כאן חנוכה ולא התאריך שבחודש. אמנם לאחר תירוצו דמה שהזכירו חנוכה הוא משום שיש לחג החנוכה שייכות עם חג הסוכות ועניינם אחד, ממילא בודאי שכוונת המשנה לומר שהבאת הביכורים הוא עד החנוכה ועד בכלל. ומעתה לא קשה מה שהדבר אינו מוגדר הוי ב' טבת ופעמים ג' טבת, משום דאכן התאריך נקבע לפי ימי החנוכה היות ועניינם דומה לחג הסוכות ויש קשר ביניהם לכך תקנו חכמים דאף בכל ימי החנוכה יכולים להביא ביכורים. סוף דבר יל"ע בשיטת החידושי הרי"ם בזה.

והעולה מכל הנ"ל:

א. שיטת הרמב"ם שאף המביא ביכורים בחג קורא. בשיטת רש"י ר"ש ורא"ש נראה לכאורה דהמביא ביכורים בחג אינו קורא.

ב. פשט דברי הרמב"ם נראה להדיא שסובר שבחנוכה מביאים ביכורים. ולכאורה לשיטת רש"י ר"ש ורא"ש מוכח שבחנוכה אין מביאים ביכורים.

ג. בדרך אמונה צידד להוכיח מדברי הרמב"ם שאין מביאים ביכורים בחנוכה. [ויש ליישב ולדחות ראייתו].

ד. יש לדון בשיטת החידושי הרי"ם אם אכן אף במסקנת דבריו סובר שבחנוכה אין מביאים ביכורים, או שלמסקנה סובר שבחנוכה מביאים ביכורים.

זבולון לבטח ישכון, בהיותו בעל נכסים ובתים לרוב, הפוזרים ברחבי הארץ, דפוס התנהלותו הוא באופן שבכל עיר הוא ממנה מנהל דירות מטעמו לטפל ולהשכיר את הדירות והנכסים, כשהוא עומד מולי השוכרים בכל העניינים, והם אינם מכירים כלל את הבעל הבית שאינו יודע מי זה הנכנס ומי הוא היוצא; כך היה גם בדירות החדשות שרכש אך לפני שנה, תיכף לאחר השלמת הבניה ומסירת המפתחות, פנה למנהל הדירות שישכיר את הדירות לשנה הקרובה, ואכן מהר מאוד מצא המנהל שוכרים מתאימים וסגר איתם על השכירות. כעבור שנה כאשר מחירי השכירות התייקרו באופן משמעותי, פנה המשכיר למנהל שיעדכן בחוזה את מחירי הדירות לשנה הקרובה, אולם זה השיבו כי אינו יכול, וזאת מאחר ועם אחד השוכרים סגר חוזה לתקופה של שמונה שנים באותו מחיר, כאשר בתמימתו סבור היה שהוא עושה עסקה מוצלחת וקונה שקט לשנים רבות. בעל הבית הנדהם טען לעומתו, 'עם כל כוונותיך הטובות, הנכס הוא רכושי הבלעדי, ואני שלחתי אותך לעשות חוזה רק עבור שנה אחת בלבד, מבחינתי לא היה לך את היכולת לחתום על חוזה לשנים נוספות'. כאשר פנה מנהל הדירות לשוכר לעדכנו על הפרטים, לא רצה השוכר להאזין כלל, רק אמר: אינני מכיר את זבולון, אני מכיר רק אותך ולא ידעתי שהינך שליח ולא בעל הבית, אם לא קיימת את שליחותך תשלם את הפרש מכיסך. בצר להם פנו השוכר לבורר על מנת להכריע עם מי הצדק וכיצד להתנהג מכאן לאילך:

תשובה: ראשית נקדים להביא כמה כללים בהלכות שלוחין: הדין של שליח של אדם כמותו, הוא רק כל עוד ומקיים את שליחותו באופן המוסכם והרצוי על המשלה, אולם כאשר הוא משנה משליחותו ורצונו של המשלה, יכול המשלה לבטל את שליחותו אם חפץ בכך. דבר זה אמור בין אם עבר על דבריו בפועל, או אפילו טעה במעשה שעשה באופן שנגרם נזק למשלה, ויכול לטעון המשלה 'לתקוני שדרתיך ולא לעוותי', כלומר, לא שלחתיך לעשות לי לקוליים.

והנה, באופן שהשליח עדכן והודיע שהוא שליח, ואחר כך התברר שטעה, אכן העסקה בטילה. אולם אם השליח לא הודיע את דבר היותו שליח, על דרך משל, אם אדם שלח שליח לקנות עבורו חפץ כל שהוא, ולא אמר למוכר כי הוא שליח של פלוני, פוסק המחבר (סימן קפ"ב) שאף אם השליח עבר על דברי המשלה או טעה, העסקה לא מבטלת כי המוכר לא ידע שהוא שליח. ואת הנזק שנגרם למשלה ישלם השליח מכיסו (טעם זה או במחיר, או אפילו שדה בלי אחריות וכו'). ובביאור הדברים ביאר בנתיבות (סק"ד) כי כוונת השליח הוא לשלם מכיסו כל נזק שייגרם בגללו למשלה, וקבל עליו להשלים מה שחסר שלא יהיה כגזול, ועל כן העסקה קיימת והשליח נושא בהוצאות.

ובש"ך (סימן קפ"ב סק"ו), ומדין כן מלשון הראשונים והמחבר) מבאר מהו הגדר של 'להודיע שהוא שליח', היינו שיוודע לו את 'שם המשלה', וכל עוד ולא הזכיר את שמו אין זה נקרא שהודיע לו, עד שיוודע שהוא שליח של פלוני כאמור.

דברים אלו אמורים אם שלח שליח לקנות, אולם באופן ששלחו למכור חפץ של המשלה, כאן נחלקו הפוסקים האם עדיין נאמר שהמכר קיים, או שמא מהיות ואין אדם מוכר דבר שאינו שלו, לא מתקיימת המכירה כלל, ויצטרך הקונה להשיב החפץ אפילו אם לא ידע שזה שמכרו לו הוא רק שליח. המהרש"ל פוסק (כתובות ז"ט. הובא בנתיבות סק"ד) שהמכירה בטילה כי אין אדם מוכר דבר שאינו שלו. אבל הנתיבות חולק ופוסק שהמכר חל. והטעם מבאר הנתיבות (סימן קפ"ב סק"ה), מהיות והמשלה מסרו לו וסמך עליו, יש לשליח דין של 'שליש' (כמו בגיטין ס"ד), ונהיה כאלו התנה עם השליח שיהיה כל מעשיו קיימין, וסומך על השליח שאם יעוות יהיה השליח מתקן הקילקול. ולכן המקח קיים ויהיה שוב דין השליח עם המשלה על ההפסדים וישלם זאת מכיסו.

אולם כתב רבי עקיבא אייגר (גילין שו"ע) שכל הדברים אמורים רק בטעות שאפשר לתקן, אבל בדבר שאי אפשר לתקן, כגון אם שלחו שישכיר את חצירו לשנה והשכירו לשלש שנים, המקח תמיד בטל לגמרי. וזה דומה לדין (שם סעיף ה) כי אם שלח שליח למכור סאה אחת של חיטים ומכר סאתיים (מדיה כפולה), המקח בטל כי לא הרשהו על יותר מסאה ולא יכול לתקן העיוות, כי הקילקול לא נגרם מחסרון כסף או דבר שניתן להשלימו.

לסיכום נמצינו למידים, כל שליח שלא הודיע את דבר היותו שליח, וטעה, אם היה שליח לקנות, המקח קיים וישלם מכיסו. ואם היה שליח למכור מחלוקת מהרש"ל ונתיבות, חוץ מאופן שאי אפשר לתקן השליחות שלכלול עלמא המקח בטל.

והנה המקרה המדובר לא דומה לדין שהזכיר רעק"א, וזאת משום שכאן כן ניתן לתקן את הקילקול על ידי השליח, שהרי המשכיר דעתו להמשיך להשכיר את הדירה, אלא שרוצה לקבל את מחיר השוק, ואת זה יכול השליח לתקן אילו יוסיף את הפרש השכירות וישלם זאת למשכיר, אולם במקרה בו דיבר רע"א, נראה ששם הייתה כוונת המשכיר להשתמש בחצר בעצמו לאחר שנה, ולכן אם השכיר ליותר שנים הרי זה בגדר 'אי אפשר לתקן'.

אולם סיפור זה דומה לשולח שליח למכור שנחלקו בזה המהרש"ל והנתיבות, מהיות ולהשכיר דירה נחשב כמו שליח למכור, ולדעת הנתיבות השכירות עומדת והשליח ישלם מכיסו למשכיר את הפרש השכירות, ולמהרש"ל השכירות בטילה, ויכולו לעלות לשוכר את דמי השכירות.

והנה כאשר יש מחלוקת תמיד המוחזק יכול לטעון 'קים לי' כשיטה פלונית, והרי המשכיר נחשב מוחזק כלפי השנה החדשה בה עדיין לא התגורר השוכר, (כמבאר בסימן ש"ז), ואם כן יקום ויאמר קים לי כמהרש"ל שאין אדם מוכר דבר שאינו שלו והשכירות בטילה, ואם ירצה השוכר להמשיך ולהתגורר בדירה, יצטרך להוסיף בשכירות כרצון המשכיר.

העולה לדינא:
שליח שעבר על דברי המשלה, אם הודיע המקח בטל. ואם לא הודיע, אם היה שליח לקנות המקח קיים וישלם השליח את הנזק. ואם היה שליח למכור מחלוקת הפוסקים. בשכירות, אם רצונו לגור בזה השכירות בטילה, כי אי אפשר לתקן הנזק. ואם רוצה להרוויח עוד כסף תלוי במחלוקת הנ"ל ויכול לומר קים לי.

כשיוסל נגיש ליענקל בפעם החמישית לבקש הלוואה, ידע יענקל שזהו עכשיו הוא כבר לא יוכל להתחמק הוא יצטרך להחליט האם אומר כן או לחילופין לאכזבו ולומר לא. מצד אחד ידע את מצבו הקשה של יוסל, אך מצד שני ידע כי להחזיר את ההלוואה בזמן, זה לא הצד החזק של יוסל, וללא תמריץ חזק הוא לא יראה את הכסף בחזרה בתקופה הקרובה, לאחר מחשבות רבות, עלה לו רעיון יצירתי: הוא קרא ליוסל והודיעו שאכן מסכים הלוות לו, אך ההסכם הוא (בצורה שזה לא אסמכתא) שאם לא יחזיר את ההלוואה בזמן, יצטרך לשלם לו סכום נוסף חוץ מההלוואה כקנס על האיחור, וכך עשו. לאחר כמה ימים התחילו הספקות אצל יענקל, שמא יש בזה חשש ריבית, והיה אסור לו להתנות באופן זה, וכמו כן הסתפק, לאחר שכבר עשה כן, האם מותר לו לגבות את הקנס:

תשובה: נאמרו כמה שיטות בראשונים בעניין ריבית בדרך קנס:
א. דעת בעל התרומות (שער מו) שמתור לעשות כן לכתחילה, וכתב שכן דעת הר"י מיגאש, וכן סובר הריטב"א (ב"מ סה). וכן נראה דעת הרא"ש (שו"ת כלל ע"ב) והריב"ש (סימן שלה).

ב. הרשב"א כתב (שו"ת ח"ב סימן ב) שאכן אין בזה איסור ריבית, ואפילו אבק ריבית אין כאן, אך פסק שאין לעשות כן לכתחילה משום הערמת ריבית. וכן פסק רבינו ירוחם (נתיב ט"ז) וכך פסק השו"ע (להלכה סימן קעו ס"ד).

ג. הראב"ד סובר (הביא דבריו ברשב"א שם) שיש בזה דין 'אבק ריבית' ואסור מדרבנן.

ד. החוות דעת (שם סק"ו) מוכיח מהתוספת דהוי ריבית קצובה, וביאר טעמו, כיון שעצם התנאי שמתנה עמו שאם יאחר ישלם יותר זה הנאה ששווה פרוטה ואם כן זה ריבית קצובה.

כאמור לעיל להלכה השולחן ערוך פוסק שריבית דרך קנס אסור מדין הערמת ריבית, ולכן לכתחילה ודאי שאסור להתנות כך, אולם אם כבר התנה כך, הדבר נכנס למחלוקת ראשונים בדין הערמת ריבית בדיעבד, האם יכול להוציא את התוספת שיותר מהקדש: שיטת הרמב"ם, הרשב"א והמאירי, שיכול להוציא מהלוה, אך לעומת זאת הרמב"ן והרא"ש סוברים שאסור להוציא מהלווה כיון שהתנה באיסור, אך יש להדגיש שגם לשיטתם אם כבר הלווה שילם לו את הקנס המלווה לא חייב להחזיר ואפילו לא בשביל לצאת ידי שמים (כשונה מאבק ריבית שחייב להחזיר אם רוצה לצאת ידי שמים).

להלכה המחבר (סימן קס"ג) פסק כדעת הרמב"ם שהערמת ריבית בדיעבד מותר, ויכול להוציא מהלווה, אך הרמ"א (שם) מביא את דעת הרמב"ן שפוסק שגם בדיעבד המלווה לא יכול להוציא מהלווה. (מדברי הרמ"א משמע שמתכוון לומר שדווקא במקרה שם לא יכול להוציא כיון שזה אבק ריבית אבל במקרים אחרים שזה הערמת ריבית יהיה מותר, אך כיון שמקור דברי הרמ"א הם בדברי הרמב"ן והרא"ש ומהם רואים מפורש שדברו על כל מקום שכתוב שזה הערמת ריבית).

וכל הנ"ל זהו דווקא במקרה שזה לא קנס המתרבה כי בקנס המתרבה כגון שמסכם עמו שעל כל שבוע איחור ישלם עוד קנס ודאי שיש בזה ריבית גמור. (הש"ך מביא מחלוקת האם זה ריבית מהתורה או מדרבנן).

העולה לדינא:

א. לכתחילה ודאי שאסור להתנות עם הלווה שום תוספת על האיחור גם בדרך קנס. אך לעניין דיעבד תלוי באיזה אופן התנה. ב. בדיעבד, אם התנה בצורה של קנס המתרבה לפי משך זמן האיחור זהו ריבית גמורה ואסור לו להוציא מהלווה (ואם הוציא כבר זה יהיה תלוי במחלוקת הנ"ל בש"ך האם זה ריבית מהתורה או מדרבנן, אבל לצאת ידי שמים בכל אופן יצטרך להחזיר). ג. ואם זה קנס חד פעמי על האיחור, לכאורה גם יש לפסוק שאסור להוציא מהלווה (כדעת הרמ"א), אך אם הוציא כבר, ודאי שאינו צריך להחזיר ואפילו לא בשביל לצאת ידי שמים.



הצטרפות לקבלת העלון במייל: newsletter.mechubarim@gmail.com