

בס"ד

מאור המועדים



חקירות וביאורים הלכתיים
סביב מועדי השנה

נכתב בסיעתא דשמיא
ע"י
שלום אברהם ברטמן

שנת תשע"ז

© כל הזכויות שמורות

הארות והערות יתקבלו בברכה,

שלום ברטמן

רח' מינץ 15 ירושלים תובב"א

טל: 02-5712553 • פקס: 153-2-5712553

מייל: tbertman@gmail.com

הסכמת ראש הישיבה הרה"ג ר' אביעזר פילץ שליט"א



YESHIVAT "TUSHIA"
TIFRACH

D. N. HANEGEV



ישיבת "תושיה"

תפרח

ד.נ. הנגב

ב"ה, יום ה' אסב / כ"ח שבט תשנ"ג
בית שמש

למחל'ה שד' מאוס'אן די. גאל אדמו"ר די' למלכות דמל'אן
דחיים אדמו"ר למלכות נח.

כן באי נצד די'אס'אן די'אס'אן שד' די'אן אר'אן
די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן
די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן
די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן
די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן

אין די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן
די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן
די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן
די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן
די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן

די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן

די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן די'אן

הסכמת הרה"ג ר' מנחם מנדל פוקס שליט"א

בס"ד

מנחם מנדל פוקס
רב ור"מ קרית שומרי החומות, רמות
ומור"צ בהעדה החרדית
עיר"ק ירושלים תובכ"א

כ"ב ניסן תשל"ז אפרק

נאמנו היתר אורה זו תורה את האצו אלים אתקלסה למסדי תפלה מאור האורנים
שחזר יבדי היגאל, אצו ואגל, אצו רזה, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
ואתקלסה, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק

ספר זה בן, אצו יס, אצו יס, אצו יס, אצו יס, אצו יס, אצו יס, אצו יס, אצו יס
שיח שחזר, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
חז חז, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
תכ" וצו, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק

אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק

אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק

אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק
אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק



אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק, אצו צדק

הסכמת הרה"ג ר' אשר וייס שליט"א



אשר זעליג וייס

כגן 8

פעיה"ק ירושלים ת"ו

דֵּה

י"ח אדר ז'ס

הן הא' ז'ס הסדר הנכסף "מזכר המזכר" מקימת וזמירות גז'ני' המזכר
קמ'כו בקרבן המזכר המזכר'ן בהל'ה' אל'ה' אונס' נכסף' אל'ה' סדר ז'ס
למ' כ' דמ' סדר זכור' אור' ואור' המזכר' למ' קמ'כו דמ' סדר ז'ס
י'ר'ס וי'ר'ס בג'ק' נכסף' וזמירות' ואור' נכסף' וזמירות' נכסף' נכסף'
כמ'כו וזמירות'.

נכסף' קמ'כו ימ'כו וזמירות' למ' סדר ז'ס. וזמירות' נכסף'
המזכר' למ' קמ'כו ימ'כו למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ'
למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ' למ'

כמ'כו



הקדמה



"אודה ה' מאוד בפי ותוך רבים אהללנו" על כל החסד שעשה עימי מעודי ועד עתה, וא"א לפרוט הכל כי רבים הם. ואילו פי מלא שירה ולשוני מלא תהילה, אין אני מספיק להודות על כל חסדו איתי, ובפרט על החסד שעשה עימי ששם חלקי מיושבי בית המדרש וזיכני ללמוד את תורתו הקדושה, חמדה גנוזה, שעשועים של הקב"ה. וזיכני להוציא ספר זה לאור.

ועד הנה עזרונו רחמיך ולא עזבונו חסדך, ואל תטשני ה' אלוקי לנצח. וזכני ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתך באהבה, ולא אבוש לעולם ועד.

"אשא עיני אל ההרים" – הורי היקרים שגדולה ועצומה הכרת הטוב שלי אליהם, על שגידלוני וחניכוני במסירות רבה ועל הליווי והעזרה הרבה לאורך השנים. ביתם בית גדול לה' והיו לי דוגמא ומופת לתורה יראת שמים ומידות טובות. ימלא ה' משאלות ליבם לטובה וירוו נחת מכל יוצ"ח.

וכן אודה למו"ח הרה"ג אהרן פרטיג שליט"א ולחמותי תליט"א שבייתם בית גדול לה', בית שמגדלים בו תורה וחסד, על עזרתם הרבה ותמיכתם לאורך השנים. יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שירוו נחת מכל יוצ"ח וימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה.

וכן אודה ל"ראש ישיבה" הרה"ג איסר יהודה מלין שליט"א העומד בראש כולל "תוספות יו"ט" ומוסר נפשו וגופו לקיום המוסדות, רואה ואינו נראה. יברך ה' אותו בבריות גופא ונורא מעליה לאורך ימים ושנים. וכן אודה לראש כולל הרה"ג יעקב יוסף לינטופ שליט"א שמרעף עלינו טל תחיה בתורה ויראת שמים, ימלא ה' משאלות ליבו לטובה. וכן אודה לכל חברי הכוללים, חברים גדולים בתורה יר"ש ומידות טובות.

וכן אודה לרה"ג חיים איזיק טיקוצקי שליט"א אשר עבר על כל הספר וערך בשפה ברורה ונעימה למען יהיו הדברים מאירים כדי שירוף עיני הקורא בו. ישלם ה' שכרו ותהי משכורתו שלימה.

מנשים באוהל תבורך רעייתי, אשת חיל, שנושאת עול הבית על כתפיה מתוך מסירות רבה כדי שאוכל ללמוד תורה ביישוב הדעת. ורב זכותה בספר זה. יהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שנזכה יחד לאורך ימים ושנות חיים מתוך בריאות הגוף והנפש לרוות נחת מכל יצ"ח ונהיה אנחנו וצאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

שלום אברהם בן הרה"ג שמעון מנחם מנדל ברטמן

תוכן ענייני הספר



ענייני שבת ויו"ט

- א. תוספת שבת ויו"ט, האם נעשה עי"כ שבת ויו"ט לכל דבר או רק איסור מלאכה..... יז
- ב. בגדר ברכת הגפן, האם ברכת הנהנין או שבת.....לט
- ג. האם קידוש במקום סעודה הוא דין בקידוש או בסעודה.....סו
- ד. קריאת עיתונים בשבת ויו"ט, צדדי ההיתר והאיסור.....פא
- ה. האם איסור עשיית מלאכה לפני הבדלה הוא מצד קדושת השבת ויו"ט או מחובת ההבדלה. צב

ראש השנה

- ו. בגדרי מצות שופר, האם המצוה בשמיעה או גם בתקיעה.....קו
- ז. בגדר צדיקים, רשעים ובינוניים, לענין הדין בראש השנה.....קל

יום כיפור

- ח. יסודות וגדרים בענין תשובה מאהבה ומיראה.....קנ

סוכות

- ט. בגדר אכילת כזית בליל ראשון דסוכות האם זו מצות אכילה או ישיבה בסוכה.....קסז
- י. בדיני וגדרי ברכת 'לישב בסוכה'.....ר
- יא. כשמחנכים קטן במצוות, האם צריך שיקיימן עם כל פרטיו.....רכד
- יב. בדיני וגדרי מעמיד ומעמיד בסוכה.....רמ

חנוכה

- יג. נר חנוכה האם הוא חיוב על הבית או חיוב על הגברא.....רסה
- יד. בגדר ברכת 'שהחיינו' ועל הניסים, האם יסודן על מצות נ"ח, או מצד היום.....רחצ
- טו. האם נשים חייבות לומר הלל בחנוכה.....שמו
- טז. בגדר הדלקת 'מהדרין' מן המהדרין, האם צריך להיות ניכר היום בנרות.....שנד
- יז. בדין מדליק בתוך ביתו שלא בשעת הסכנה.....שעא
- יח. בשאלה הידועה למה קבעו שמונה ימים לחנוכה, והרי ביום הראשון לא היה נס.....שפב
- יט. בגדר המצוה דנרות חנוכה, האם הוא רק ל'פרסומי ניסא', או דהוי גם מצוה מצד עצמה.....תג
- כ. בהא דאין מזכירין חנוכה ופורים ב'ברכה מעין שלש'.....תי

פורים

- כא. בדיני 'בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר'.....תלא
- כב. בגדר משלוח מנות האם מדין רעות או צרכי הסעודה.....תמא
- כג. דיני משלוח מנות העולים מהא דשלח רבי לרבי אושעיא, כפי הגרסאות השונות במעשה זה.....תעז

- כד. בגדר מתנות לאביונים האם מדין צדקה או שמחה..... תק
 כה. שכונת 'רמות' - אימתי יש לנהוג בה פורים..... תקטו

פסח

- כו. ברכת 'ביעור חמץ' אי הוי על חיפוש החמץ, או על מציאתו וברכת 'המפיל'
 אי הוי על שינת האדם, או על מנהג העולם..... תקכט
 כז. מה נתחדש בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר יותר מהחיוב שיש בכל לילה..... תקמ
 כח. בגדר ה'הלל' הנאמר בליל פסח, האם על היום או על הנס..... תקסה
 כט. האם יש לברך 'ברכה אחרונה' על כוס ראשון של פסח והמסתעף לענין 'שיעור עיכול'..... תקפז
 ל. בטעם פטור תלמיד בהסיבה בגלל דין מורא או מציאות המורא..... תרג
 לא. בגדרי מצות הסיבה האם חלק ממצות מצה או מצוה בפני עצמה..... תרכו
 לב. האם נשים חייבות בהגדה, מדאורייתא או מדרבנן..... תרמז

ספירת העומר

- לג. 'ספירת העומר' האם היא מצוה אחת, או מצוות רבות..... תרעא
 לד. קטן שהגדיל באמצע 'ספירת העומר', האם ימשיך לספור בברכה..... תשט

שבועות

- לה. מצות תלמוד תורה - גדר חיובה ושיעורה ואימתי עוברים על ביטול תורה..... תשלה
 לו. נשים בלימוד תורה אסור ומותר ומה שחייבות..... תשנב
 לז. בעניין נכרי הלומד תורה ובדין ישראל המלמד..... תשסד
 לח. בגדר ברכות התורה האם ברכות השבח או המצוות..... תשעח
 לט. מחלוקת השו"ע והגר"א בדיני ברכות התורה לשיטתייהו בגדר הברכות..... תתמב
 מ. למה תיקנו לברך בברכות התורה יותר מברכה אחת..... תתנז
 מא. דין ברכת התורה בישן שנת קבע ביום, ניעור בלילה והקם באמצע הלילה ללמוד..... תתעה
 מב. בטעם הדבר דמבטלין תלמוד תורה לקיום מצוות..... תתקא
 מג. בביאור הדין דההולך ללמוד פטור ממצוות, ואילו העוסק בתורה חייב במצוות..... תתקי
 מד. דחיית מצות פו"ר מפני לימוד תורה בדברי הרמב"ם..... תתקטז
 מה. במחלוקת ר"י ורשב"י האם צריך לעסוק בדרך ארץ וההוראה בזה לענין מעשה..... תתקכז
 מו. בגדר המצוה דכתיבת ספר תורה, האם המצוה לכתוב או שיהיה לו ס"ת..... תתקמט

תוכן עניינים מפורט

ענייני שבת ויו"ט

- א. **תוספת שבת ויו"ט, האם נעשה עי"כ שבת ויו"ט לכל דבר או רק איסור מלאכה** יז
- א. קיום מצות סעודת ליל שבת ב'תוספת שבת' * ב. עשיית עירוב אחר שקיבל האדם 'תוספת שבת' על עצמו * ג. קיום מצות שמחת המועד בזמן של 'תוספת יו"ט' * ד. ב'תוספת יו"ט' נוהג רק מה שנוהג ביו"ט ולא בחול המועד * ה. שני גדרים ב'תוספת שבת', וחילוק גדול ביניהם * ו. גדר חדש ב'תוספת שבת', דמסתיים בזה היום שעבר * ז. המתענה ביום ו', האם צריך להמשיך לצום אחרי 'תוספת שבת' * ח. תפילת מעריב או עשיית קידוש בליל שבועות, בזמן של 'תוספת' * ט. ספירת העומר בערב שבת מבעוד יום, בזמן של 'תוספת שבת' * י. בשיטת הרמב"ם דאין מצוה של 'תוספת שבת'

- ב. **בגדר ברכת הגפן, האם ברכת הנהנין או שבת** לט
- א. מחלוקת הראשונים האם סגי בשתיית קטן מהכוס * ב. ברכת הגפן בכוס של ברכה - האם היא על הנאת השתייה, או על הנאת עשיית המצוה על הכוס * ג. האם המזמן דוקא צריך לברך 'ברכת הגפן', ובדין טעה ושתה בלא ברכה * ד. העושה 'קידוש היום' באמצע סעודה, האם חוזר ומברך על היין * ה. בליל הסדר, האם יש לברך ברכת הגפן על כל כוס וכוס * ו. ב'קידושא רבא' שעושים ביום, האם חייבים כל השומעים לשתות מהיין * ז. ב'קידושא רבא' שעושים ביום, האם אפשר לקדש מבלי שישתה המקדש * ח. מנהגי העדות בברכת אירוסין ונשואין * האם המקדש שותה גם מהיין, או רק החתן והכלה * ט. סיכום מקצת הדברים, ותוספת טעמים למה בחופה אין המקדש שותה מהיין * י. שאלת האחרונים דאיכא סתירה ברש"י בהלכתא דא, וכמה דרכים בישובה

- ג. **האם קידוש במקום סעודה הוא דין בקידוש או בסעודה** סו
- א. האם הקידוש צריך להיות במקום סעודת שבת ממש * ב. גדר קידוש היום, וביאור כמה נדונים בפוסקים עפ"י * ג. המקדש על מזונות, האם יש מעליות לקדש שוב קודם הסעודה * ד. ישוב כמה שיטת הראשונים על פי היסוד בדינא ד'קידוש במקום סעודה'

- ד. **קריאת עיתונים בשבת ויו"ט, צדדי ההיתר והאיסור** פא
- א. החלקים השונים שיש בעיתון ודינם * ב. שיטות בפוסקים אשר על פיהם יש להתיר קריאת עיתונים * ג. דברי הפוסקים בדורות קודמים, בנדון קריאת עיתונים בשבת

- ה. **האם איסור עשיית מלאכה לפני הבדלה הוא מצד קדושת השבת ויו"ט או מחובת ההבדלה** צב
- א. טעם איסור מלאכה קודם הבדלה - ביאור הספק * ב. מחלוקת הראשונים בענין עשיית מלאכה אחר אמירת 'ברוך המבדיל' * ג. עשיית מלאכה קלה קודם אמירת 'ברוך המבדיל' ועשיית מלאכה גמורה אחר אמירת 'ברוך המבדיל' * ד. בענין מי ששכח להבדיל בתפילה וגם עשה מלאכה קודם הבדלה * ה. בהא דאמירת 'ברוך המבדיל' מתירה מלאכה ולא אכילה

ראש השנה

- ו. **בגדרי מצות שופר, האם המצוה בשמיעה או גם בתקיעה** קו
- א. דברי האחרונים דגם התקיעה היא חלק ממצות שופר, ולא רק השמיעה * ב. שיטות הראשונים בנוסח הברכה דשופר, והאם יש ראייה מדבריהם להתקיעה היא חלק מהמצוה * ג. ישוב כל קושיות האחרונים אליבא דהשיטה דהמצוה היא רק בשמיעה * ד. דין תוקע בשופר גזול, או קורא במגילה גזולה, עפ"י היסודות דלעיל * ה. בהא דחצי עבד וחצי בן חורין יוצא בשמיעה מאחרים * ו. בשומע כעונה האם יש חסרון ד'אין ראוי לבילה' * ז. המדבר ואינו שומע, האם הוא חייב במצות שופר

ז. בגדר צדיקים, רשעים ובינוניים, לענין הדין בראש השנה.....קל

א. ארבע דרכים בביאור הגמרא ד'שלושה ספרים נפתחים בראש השנה' * ב. ביאור מחלוקת הפוסקים האם יש לאחל 'לשנה טובה תכתב', או 'לשנה טובה תכתב ותחתם' * ג. ארבע דרכים למה הבינוניים צריכים לעשות תשובה דוקא, ואין די להם במה שירבו זכויות ומעש"ט * ד. ישוב הסתירה שיש לכאורה בדברי הרמב"ם

יום כיפור

ח. יסודות וגדרים בענין תשובה מאהבה ומיראה.....קנ

א. ביאור החידוש המיוחד שיש בתשובה, מאהבה ומיראה * ב. שני חלקים יש בשכר ועונש - 'סגולי' ו'גמולי' וחרטה בעלמא מועילה רק לחלק ה'גמולי' * ג. גודל ההבדל בין איבוד הטוב לאיבוד הרע * ד. עצם נתינת שכר על המצוות הוא חסד גמור * ה. חידושו של 'המקנה' בתוהא על מצוות שעשה * ו. שלימות התשובה - שיחפוץ בו הבורא וירצהו

סוכות

ט. בגדר אכילת כזית בליל ראשון דסוכות האם זו מצות אכילה או ישיבה בסוכה.....קעז

א. שני צדדים בגדר המצוה לאכול כזית בליל ראשון בסוכה * ב. מה שיעור הפת שיש לאכול בלילה ראשון בסוכה * ג. בלילה ראשון האם צריך לאכול בסוכה גם במצטער * ד. בלילה ראשון, האם יש חיוב שינה, כמו חיוב אכילה * ה. האם צריך להמנע מאכילה בערב סוכות אחר חצות * ו. האם אפשר לקיים מצות סוכה בלילה ראשון במיני תרגימא * ז. האם אפשר לאכול כזית פת בלילה ראשון יחד עם מאכל אחר * ח. בדין אכל כזית פת בלילה ראשון בלא כונה * ט. האם צריך לכוון לקיים המצוה בכזית ראשונה שאוכלים * י. בספק המשנ"ב אם יש מצוה לאכול פת כל ז' ימים בסוכה * יא. בהא דצריך לאכול הכזית בלילה ראשון בכדי אכילת פרס * יב. האוכל כל החג יותר מכביצה לא בכא"פ, האם חייב בסוכה * יג. האם אפשר לאכול לכזית דליל ראשון לחם שנילוש במי פירות

י. בדיני וגדרי ברכת 'לישב בסוכה'.....ר

א. היושב בסוכה מבלי לאכול, האם מברך 'לישב בסוכה' * ב. האוכל אכילה שניה, מבלי שהיה הפסק מאכילה ראשונה, האם מברך 'לישב בסוכה' * ג. האם יכול אדם לכוון שברכתו תפסור רק עד זמן מסוים, או רק חפץ מסוים

יא. כשמחנכים קטן במצוות, האם צריך שיקיימן עם כל פרטיהן.....רכד

א. מצות ד' מינים בקטן, האם צריך לקיימה עם כל הפרטים * ב. מצות ציצית וד' כוסות בקטן, ולימוד בנים ובנות ביחד * ג. מצות סוכה ועליה לרגל בקטן * ד. דברי האחרונים לבאר באיזה פרטים יש להקפיד בחינוך קטן, ובאיזה לא * ה. חינוך קטן בד' מינים עפ"י חידושו של ה'חכם צבי'

יב. בדיני וגדרי מעמיד ומעמיד דמעמיד בסכך.....רמ

א. מעמיד בדבר המקבל טומאה, מעיקר הדין ולמעשה * ב. 'מעמיד דמעמיד' - שיטות הראשונים והפוסקים * ג. שני טעמים בראשונים לאיסור מעמיד, וג' נפק"מ לדינא * ד. דברי הפוסקים על שני אופני העמדת סכך, אי הוי 'מעמיד דמעמיד' * ה. ראיות החזו"א לשיטתו ודברי האחרונים לדחותן

חנוכה

יג. נר חנוכה האם הוא חיוב על הבית או חיוב על הגברא.....רסה

א. נר חנוכה, האם הוא חיוב על הבית, או חובת גברא * ב. נר חנוכה במי שאין לו בית, או שאינו נמצא בביתו * ג. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמ"א כיצד הוא דרך ההידור בנר חנוכה * ד. ביאור מחלוקת המהרי"ל והתרוה"ד * אימתי יכול אכסנאי להדליק בעצמו בברכה * ה. מחלוקת הפוסקים האם אכסנאי יכול להדליק בעצמו בברכה * ו. מחלוקת הפוסקים האם מברכין על הדלקת נרות דהידור * ז. המהדרין בנ"ח,

האם מותר להם להדליק נרותיהם מנר בעה"כ * ח. שני אנשים הדרים בחצר אחת, האם יכולים להשתתף בנר אחד * ט. קטן שהגיע לחינוך, האם יכול להדליק נר חנוכה עבור בני הבית * י. הדלקת נר חנוכה עבור מי שכבר קיבל שבת * יא. הנמצא במדינה אחרת, האם יוצא ידי"ח בהדלקת ביתו * יב. בית שיש לפניו חצר, היכן יש להדליק נר חנוכה * יג. המהדרין, האם מדליקים עבור הקטנים, ודין חינוך בנ"ח

יד. בגדר ברכת 'שהחיינו' ו'על הניסים', האם יסודן על מצות נ"ח, או מצד היום..... רחצ

א. חקירה בגדרן של ברכת 'שהחיינו' וברכת 'שעשה ניסים' * ב. האם מברכים 'שהחיינו' ו'שעשה ניסים' בלא הדלקה או ראיה * ג. מי שמדליקין עליו בביתו, האם מברך על הראיה * ד. בדין ברכת הראיה בעתיד להדליק בעצמו * ה. האם יש מצוה בראית נרות חנוכה * ו. שיטת הסוברים דברכת 'שעשה ניסים' היא על נצחון החשמונאים * ז. חידושו של המג"א דהבעל נפטר בברכות שבירכו בביתו * ח. מי שבירך והדליק בביה"כ, אלו ברכות יחזור ויברך בהדלקה בביתו ובגדר הדלקת הנרות בביה"כ * ט. במחלוקת הראשונים האם יש לברך שהחיינו ו'שעשה ניסים' קודם ההדלקה, או לאחריה * י. דברי הפוסקים דיש שני מחייבים ב'שהחיינו' דחנוכה, מצד ימי החנוכה, ומצד מצות הנרות * יא. הוואה נר חנוכה ובדעתו להדליק בעצמו, האם יברך פעמיים, על הראיה ועל ההדלקה * יב. מי שבירך 'ומן' על עיצומו של יום, או על ראית נרות, האם יברך שוב על ההדלקה

טו. האם נשים חייבות לומר הלל בחנוכה..... שמו

א. דעות הראשונים בחיוב נשים בהלל בחנוכה * ב. הסבר האחרונים בטעם פטור נשים מהלל בחנוכה

טז. בגדר הדלקת 'מהדרין מן המהדרין' האם צריך להיות ניכר היום בנרות..... שנד

א. מחלוקת הראשונים האם אפשר למהדרין להיות גם מהמה"ד * ב. דברי האחרונים בביאור מחלוקת הראשונים והעולה מזה לענין המעלה שיש בהדלקת מהמה"ד * ג. מחלוקת הפוסקים כמה ידליק מי שיש לו ב' נרות ביום ג' דחנוכה * ד. דברי הרמב"ם בתשובה, ושני דרכים בביאורם

יז. בדין מדליק בתוך ביתו שלא בשעת הסכנה..... שעא

א. מחלוקת הראשונים במי שאיחר זמן ההדלקה - היכן ידליק * ב. בירור שיטת הסוברים דדעיבד יוצאים בהדלקה בתוך הבית * ג. בזמן הזה, היכן צריך להדליק, בתוך הבית, או בחוץ

יח. בשאלה הידועה למה קבעו שמונה ימים לחנוכה, והרי ביום הראשון לא היה נס..... שפב

א. תירוץ הב"י שחילקו השמן לשמונה וביאור ההלכה ד'תן לה מדתה מערב עד בוקר' * ב. תירוץ הב"י דנתרבה שמן על ידי נס ונבדן הפוסקים האם שמן נס כשר למנוחה * ג. תירוץ הפר"ח דיום ראשון מדליקים לזכר הנצחון ויסוד האחרונים דעיקר מלחמת יון היתה כנגד המנוחה * ד. בגירסת השאלות דבפך שמצאו לא היה שמן אפילו ליום אחד * ה. תירוץ הסבא מקלם דיום ראשון הוא זכר שטבע הוא גם נס.

יט. בגדר המצוה נרות חנוכה, האם הוי רק ל'פרסומי ניסא', או דהוי גם מצוה מצד עצמה..... תג

א. מחלוקת הראשונים ובפוסקים בדין הדלקת נרות כשאין פרסומי ניסא לאחרים * ב. האם ה'פרסומי ניסא' הוי לעיכובא במצוה דנר חנוכה * ג. מצות נרות חנוכה בגדר של הודאה על הניסים * ד. קיום הענין של 'פרסומי ניסא' גם ביחיד המדליק לעצמו

כ. בהא דאין מזכירין חנוכה ופורים ב'ברכה מעין שלש'..... תי

א. אמירת 'על הניסים' - האם היא מגדר הודאה, או דהוי הזכרה מעין המאורע * ב. גדר של הודאה בדלקת נרות חנוכה * ג. הזכרת 'על הניסים' אפילו בברהמ"ז, הוי רק מנהג * ד. בברכה מעין ג' אין מזכירין רק הזכרה שיש לה אפשרות של ברכה בברהמ"ז * ה. בגדר הזכרת ברית ותורה בברהמ"ז, ובטעם הדבר שאין מזכירין אותם בברכה מעין ג' * ו. בברכה מעין ג' אין מזכירין רק הזכרה שאינה חלק מהברכה בברהמ"ז * ז. שיטת הפוסקים דצריך להזכיר חנוכה ופורים בברכה מעין ג'

פורים

כא. בדיני 'בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר'..... תלא

א. בן עיר שהלך לכרך - איזה יום קובע את דינו * ב. האם הדין נקבע כפי המציאות, היכן האדם נמצא,

או שהדבר תלוי בדעתו * ג. בן כרך שיצא לעיר על דעת לחזור, ונמלך בדעתו ונשאר בעיר * ד. איזו דעת קובעת, האם של שעת יציאתו מביתו, או של ליל י"ד * ה. בין עיר שהלך לדרך והיה שם יום י"ד, האם עליו להשאר שם ליום ט"ו * ו. שלש מחלוקות בין המשנ"ב להחזו"א בהלכות אלו

כב. בגדר משלוח מנות האם מדין רעות או צרכי הסעודה.....תמא

א. ארבעה טעמים למצות 'משלוח מנות' * ב. בטעם הדבר שבפורים שחל בשבת, הסעודה היא ביום ראשון * ג. מי ששלח משלוח מנות והמקבל לא רצה לקבלם או מחל לו * ד. קיום מצות 'משלוח מנות', כשהמקבל אינו יודע ממנו קיבל * ה. 'משלוח מנות' ששלחו קודם פורים ונתקבלו בפורים * ו. 'משלוח מנות' ששלחו למי שאצלו אינו פורים היום * ז. פורים שחל בשבת - אימתו הוא זמן מצות 'משלוח מנות' * ח. 'משלוח מנות' הנמצא בפקדון ונקנה למקבל ביום הפורים * ט. 'משלוח מנות' האסור באכילה על המשלח ומותר להמקבל * י. 'משלוח מנות' האסור באכילה על המקבל מטעמי רפואה * יא. 'משלוח מנות' בבעלי חיים, שחוטמים ומבושלים * יב. טעם הדבר שיש לתת 'משלוח מנות' ביום דוקא * יג. האם הולכים ב'משלוח מנות' אחר הנותן או אחר המקבל

כג. דיני משלוח מנות העולים מהא דשלח רבי לרבי אושעיא, כפי הגרסאות השונות במעשה זה.....תעז

א. קיום משלוח מנות במאכל ומשקה, ובשתי משקאות * ב. משלוח מנות תלמיד לרבו, קטן לגדול ולהיפך * ג. המקבל משלוח מנות, האם קיים ג"כ את המצוה * ד. האם ובאיזה אופן אפשר לקיים משלוח מנות ומתנות לאביונים, בנתינה אחת * ה. השולח מנות לרעהו, והמקבל רוצה שיהיו לשם מתנות לאביונים * ו. שיעור המנה לקיום מצות משלוח מנות, והאם הולכים אחר הנותן או אחר המקבל * ז. גירסת ר"ח והדינים העולים מתוך דבריו * ח. גירסת השאלות וביאורם

כד. בגדר מתנות לאביונים האם מדין צדקה או שמחה.....תק

א. מתנות לאביונים - האם היא מדין צדקה, או לשמחת היום * ב. עני האם הוא חייב במתנות לאביונים * ג. האם צריך לפטור מתנות לאביונים בברכת שהחיינו * ד. מה שיעור הנתינה במתנות לאביונים * ה. קיום מצות מתנות לאביונים בבגדים * ו. האם מקיימים מתנות לאביונים במה שמזכים אותם לעניים * ז. בדין בן עיר ששלח מתנות לאביונים לבן כרך ולהפך * ח. מתנות לאביונים - שמחת הנותן

כה. שכונת 'רמות' - אימתו יש לנהוג בה פורים.....תקטו

א. יסודות ההלכה ד'סמוך' ו'נראה' * ב. שכונת רמות על פי דינא ד'נראה' * ג. מאיזה טעם קוראים בירושלים בט"ו והעולה עפ"ז לשכונת רמות * ד. 'צורת הפתח' ומחיצות, האם מועילות לענין קריאת המגילה * ה. צירוף כלל עניני העיר, האם מועיל לענין קריאת המגילה * ו. כיצד מחשבין שיעור מיל לאחר המצאת כלי רכב * ז. האם 'בורגנין' יכולים להועיל לצרף השכונה אל העיר

פסח

כו. ברכת 'ביעור חמץ' אי הוי על חיפוש החמץ, או על מציאתו וברכת 'המפיל' אי הוי על שינת

האדם, או על מנהג העולם.....תקכט

א. שני דרכים בגדר הברכה 'על ביעור חמץ' * ב. שני גדרים בברכת 'המפיל' והנפק"מ העולות מהם

כז. מה נתחדש בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר יותר מהחוב שיש בכל לילה.....תקמ

א. דרך סיפור, 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח', טעמי המצוה * ב. אמירת הלל והודאה להקב"ה * ג. טעם הדבר דזכירת יצ"מ כל השנה, אינה במנין המצוות * ד. גדר חיוב הזכירה כל השנה, והמסתפק לדינא לנשים וקטן שהגדיל * ה. חיוב לספר בליל הסדר שהיום יצאנו ממצרים * ו. חיוב עשיית מעשים המעידים על היציאה ממצרים

כח. בגדר ה'הלל' הנאמר בליל פסח, האם על היום או על הנס.....תקסה

א. שני גדרים חיוב 'להלל', מצד המועד וכהודאה על הנס * ב. גדר חיוב אמירת 'הלל' כהודאה על הנס * ג. חיוב אמירת 'הלל' על המצה * וביאור שני חלקי ה'הלל' בהגש"פ * ד. טעם הדבר שאין גומרים ה'הלל' בשביעי של פסח ובחור"מ

כט. האם יש לברך 'ברכה אחרונה' על כוס ראשון של פסח והמסתעף לענין 'שיעור עיכול'? תקפז
א. שיטת הפוסקים שיש לברך 'ברכה אחרונה' אחר כוס ראשון וטעמם * ב. דברי הפוסקים בטעם הדבר שאין לברך 'ברכה אחרונה' אחר כוס ראשון * ג. שיטת הפוסקים שאין לברך 'ברכה אחרונה'

ל. בטעם פטור תלמיד בהסיבה בגלל דין מורא או מציאות המורא תרג
א. בגדר הפטור מהסיבה בתלמיד אצל רבו, וכיצד הדין בנתן לו רשות * ב. בן שאביו אינו מוחל על כבודו, האם הוא צריך להסב * ג. תלמיד אצל רבו שאינו מובהק, האם יש אסור הסיבה בפניו * ד. דין הסיבה בתלמיד אצל רבו בשלחן אחר * ה. בטעם הדבר שכן אצל אביו חייב בהסיבה * ו. דיני הסבה באשה אצל בעלה, באלמנה ובאשה חשוכה

לא. בגדרי מצות הסיבה האם חלק ממצות מצה או מצוה בפני עצמה תרכו
א. מי שאכל מצה בלא הסיבה, האם חייב לאכול פעם נוספת בהסיבה * ב. אכל מצה בלא הסיבה, גדר החיוב לחזור ולאכול פעם נוספת בהסיבה * ג. בדין מי שאכל מצה או שתה ד' כוסות בלא הסיבה, ובגדר החיוב לחזור ולקיים המצוה פעם נוספת בהסיבה

לב. האם נשים חייבות בהגדה, מדאורייתא או מדרבנן תרמז
א. דין הנשים בהגדה מכח הסברה ד'אף הן היו באותו הנס' * ב. דין הנשים בהגדה מכח חיובן בארבע כוסות * ג. דין הנשים בהגדה מכח חיובן באכילת מצה * ד. מצות סיפור יצי"מ - האם היא מ"ע שהזמן גרמא

ספירת העומר

לג. 'ספירת העומר' האם היא מצוה אחת, או מצוות רבות תרעא
א. מי שלא ספר יום אחד, האם ימשיך לספור בברכה * ב. שיטות הפוסקים במי שמתפלל מבעוד יום, כיצד ינהג * ג. בהא דמי שלא ספר בלילה, יספור ביום בלי ברכה * ד. מי שמסופק אולי לא ספר יום אחד, האם ימשיך לספור בברכה * ה. מי שספר בבין השמשות, האם יכול לספור בשאר הימים בברכה * ו. בטעם הדבר שמברכים כל יום על ספירת העומר * ז. מי שידוע שלא יספור יום אחד, האם יתחיל לספור בברכה * ח. נשים, האם ואימתי יספור בברכה * ט. למה מברכים על ספירת העומר ולא חוששים שישכחו לספור יום אחד

לד. קטן שהגדיל באמצע 'ספירת העומר', האם ימשיך לספור בברכה תשט
א. ספירת הקטנות, האם מועילה לדינא ד'תמימות' * ב. ספירה מחיוב דחינוך, האם מועילה לספירה דגדלות * ג. ספירת הקטנות נחשבת ל'מעשה מצוה' ולכן מועילה לדינא ד'תמימות' * ד. האם אפשר לחייב גדול בספירה מצד חיוב חינוך * ה. השוואת נדו"ד לקטן שהגדיל באמצע סוכות אליבא דר"א * ו. ספירת הקטנות האם היא כהחייב מדרבנן שמוציא חייב מדאורייתא

שבועות

לה. מצות תלמוד תורה - גדר חיובה ושיעורה ואימתי עוברים על ביטול תורה תשלה
א. דעת האחרונים דיש חיוב גמור לתלמוד תורה בכל זמן פנוי * ב. דעת האחרונים דאין חיוב גמור לתלמוד תורה בכל זמן פנוי * ג. כירור דעת הרמב"ם בנדון זה, האם יש חיוב גמור לתלמוד בכל זמן פנוי * ד. דברי הראשונים בסוגיא דנדרים, וכירור שיטתם בנדון זה * ה. כירור דעת הרשב"א והרמב"ן בנדון זה * ו. מדברי רבותינו ז"ל בהנהגה למעשה במצות ת"ת

לו. נשים בלימוד תורה אסור ומותר ומה שחייבות תשנב
א. 'המלמד את בתו תורה, כאילו לימדה תיפלות' - ביאורי הראשונים * ב. 'המלמד את בתו תורה, כאילו לימדה תיפלות' - ביאורי האחרונים * ג. האם יש איסור על אשה לתלמוד תורה בעצמה * ד. נשים הלומדות דיני המצוות שחייבות בהן - גדר מצוותן

לז. בעניין נכרי הלומד תורה ובדין ישראל המלמד תשסד
א. בגדרי האיסור שיש על נכרי לתלמוד תורה, ועל ישראל לתלמוד תורה * ב. מסירת שיעורים ברבים, כאשר

גם נכרים מאזינים לו * ג. נכרי הרוצה להתגייר, האם מותר לו ללמוד תורה, או ללמוד תורה * ד. האם מותר לנכרי ללמוד תורה בכדי לקיים מצוות התורה והאם יש ממשות לנכרי שמקיים מצוות

לח. בגדר ברכות התורה האם ברכות השבח או המצוות.....תשעח

א. גדר ברכות התורה * ב. ברכות התורה - האם הוא מצוה בפני"ע * ג. בטעם הדבר שמברכים ג' ברכות על התורה * ד. טעם הדבר שמברכים ברכות התורה בכל יום * ה. טעם הדבר שאין מברכים ברכות התורה אחר שינה ביום * ו. במחלוקת הפוסקים האם צריך ללמוד אחר ברכת התורה * ז. ברכת התורה על הרהור בדברי תורה * ח. נשים האם חייבות בברכות התורה * ט. למה נשים אינן חייבות בכתובת ספר תורה * י. בדין אמירת פסוקים קודם ברכות התורה * יא. ברכות מדאורייתא, האם הוא לעיכובא * יב. בדין עמידה בברכות התורה ובכל הברכות * יג. בענין הנוסח של ברכות התורה * יד. שיטות הראשונים דברכת התורה הן 'ברכת השבח' וגם 'ברכת המצוות' * טו. ביאור דברי הרמב"ם בחיובא ד'ברכות התורה' * טז. בענין הפסק בין ברכה"ל ללימוד התורה * יז. נשים מדוע אינן מברכות על התורה אחר הפסק מהברכה הקודמת * יח. סימוכין מהירושלמי לכך שיש שני גדרים ב'ברכות התורה'

לט. מחלוקת השו"ע והגר"א בדיני ברכות התורה לשיטתייהו בגדר הברכות.....תתמב

א. פתיחה * ב. ברכה"ל על הרהור, ודין נשים ברכה"ל * ג. האם יש חיוב להסמיך לימוד תורה לברכה"ל * ד. אחר שינת קבע ביום, האם יש חיוב לברך שוב ברכה"ל * ה. אחר מרחץ וביה"ס, האם יש חיוב לברך שוב ברכה"ל * ו. האם יש חיוב לברך ברכה"ל על אמירת פסוקים דרך תפילה * ז. האם יש חיוב לברך ברכה"ל על הרהור בדין שלא דרך לימוד * ח. האם יש חיוב לברך ברכה"ל על קריאת שמע * ט. דחיית הראיות הנ"ל וביאור דעת השו"ע דברכה"ל הן ברכת המצוות

מ. למה תיקנו לברך בברכות התורה יותר מברכה אחת.....תתנז

א. נוסח ברכות התורה, והאם הוא שתי ברכות או שלש * ב. שלש ברכות כנגד תורה ומשנה ומדרש * ג. ברכה ראשונה היא כ'ברכה לאחריה' של הלימוד דאיתמול * ד. ברכה ראשונה - ברכת המצוות. ברכה שנייה - ברכת הנהנין * ה. ברכה ראשונה - ברכת המצוות. ברכה שנייה - ברכת השבח והודאה

מא. דין ברכת התורה בישן שנת קבע ביום, ניעור בלילה והקם באמצע הלילה ללמוד.....תתעה

א. מי שניעור בלילה, האם מותר לו ללמוד אחר עלות השחר * ב. מי שניעור בלילה, האם הוא חייב בברכה"ל למחרת * ג. ביאור שיטות הפוסקים במי שניעור בלילה, האם מותר לו ללמוד אחר עלות השחר * ד. דרך נוספת בביאור השיטה דמותר ללמוד אחר עה"ש, קודם ברכה"ל * ה. ביאור שיטת ר"ת דאין לברך עה"ל אחר שינת קבע בלילה, קודם עה"ש * ו. בדין מי שישן ביום והיה ניעור בלילה שלאחריו ובדין מי שהיה ניעור בלילה וישן ביום שלאחריו * ז. מי שקם באמצע הלילה ללמוד, ודעתו לחזור לישון, האם יברך פעמיים ברכות התורה * ח. דין ברכת התורה על שינה עיקרית במעת לעת * ט. דברי הירושלמי בטעם החילוק בין סוכה למצות לימוד תורה, והמוכח מזה לענין כמה פרטים בהלכות אלו * י. דברי ה'השיב משה' להוכיח כדעת ר"ת, ומה שיש לדון בזה

מב. בטעם הדבר דמבטלין תלמוד תורה לקיום מצוות.....תתקא

א. דברי הירושלמי ושני דרכים בביאורם * ב. בדברי האחרונים דבלימוד תורה אין מציאות של 'עוסק במצוה' * ג. דברי האחרונים דבשעת קיום מצוה, אין מצות ת"ת

מג. בביאור הדין דההולך ללמוד פטור ממצוות, ואילו העוסק בתורה חייב במצוות.....תתקי

א. שיטת רש"י שההולך ללמוד פטור מן המצוה * ב. דרכו של האו"ש דגדולה שימושה יותר מלימודה * ג. דרכו של המאורי המועדים * ד. דרכו של המ'שמרת חיים' * ה. דרך נוספת על פי דברי ה'קהילות יעקב' * ו. דרכו של ה'ברכת מרדכי' *

מד. דחיית מצות פו"ר מפני לימוד תורה בדברי הרמב"ם.....תתקטז

א. דברי הרמב"ם והקושי הגדול בדבריו * ב. תירוץ האחרונים דפו"ר הוא כמצוה שאינה עוברת או כמצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים * ג. תירוץ האחרונים דפו"ר היא מצוה הגורמת ביטול תורה גם אחר קיום המצוה * ד. מחלוקת הפוסקים האם מותר לבטל מצות פו"ר בשביל לימוד תורה * ה. דרכו של השו"ע הרב בדעת הרמב"ם * ו. דברי העמק שאלה' בדברי הרמב"ם

מה. במחלוקת ר"י ורשב"י האם צריך לעסוק בדרך ארץ וההוראה בזה לענין מעשה.....תתקכז

א. תורה עם מלאכה - הוראה לרבים וליחידים * ב. מי הם היחידים הראויים לנהוג כרשב"י * ג. שאלת הראשונים דאיכא סתירה בדברי רשב"י וכמה דרכים בישובה * ד. שאלת האחרונים דאיכא סתירה בדברי ר"י ושני דרכים בישובה * ה. ביורור שיטת הרמב"ם, כיצד פסק במחלוקת ר"י ורשב"י

מו. בגדר המצוה דכתיבת ספר תורה, האם המצוה לכתוב או שיהיה לו ס"ת.....תתקמט

א. מצות כתיבת ספר תורה - אופני קיום המצוה והספק במקצתם * ב. שיטת האחרונים דהדין בירושה ובקניה שוה * ג. שיטת האחרונים דקניה עדיפא מירושה * ד. בדברי הרא"ש דבזמנינו מקיימים מצוה זו בכתיבת ספרי קודש * ה. מי שכתב ס"ת ונאבד ממנו או שהקדישו, וגדר החיוב להזדרז בכתיבת ס"ת * ו. המגיה אות אחת בסוף הס"ת, או באמצעו ודין מי שתפר היריעות * ז. השיטה הסוברת דיש שני דינים במצות כתיבת ס"ת

סימן א

בגדרי 'תוספת שבת ויו"ט', והאם נעשה עי"כ שבת ויו"ט לכל דבר,
או רק לאיסור עשיית מלאכות

א.

קיום מצות סעודת ליל שבת ב'תוספת שבת'



הקדמה

בשו"ע (סי' רס"א ס"ב) נתבאר כי יש לקבל שבת מבעוד יום, בכדי לקיים המצוה של 'תוספת שבת'. וכתב השו"ע כי אדם יכול להקדים ולקבל על עצמו שבת מפלג המנחה. ודנו הפוסקים בענינו של אדם זה שהקדים לקבל שבת מבעוד יום, האם על ידי כך חלה עליו קדושת השבת לגבי כל הדינים של שבת, או שמא מועילה קבלתו המוקדמת רק לענין שיהיה אסור במלאכות בלבד.

וכתב ה'שו"ע יעקב' (סי' קי"א ס"ק ב') ד'נחלקו הפוסקים בדבר, בקיבל עליו שבת מבעוד יום, אי חשיב לכל מיילי כמו שבת, או רק לענין איסור מלאכה'. על פי חקירה זו, יש לבאר כמה וכמה מחלוקות בפוסקים הנוגעות לענין זמן של 'תוספת שבת', ונבארן בס"ד אחת לאחת, ולהלן (אות ו') יתבאר כי ישנה דרך שלישית כיצד לבאר את הגדר של 'תוספת שבת'.

מחלוקת הראשונים האם אפשר לקיים סעודת שבת ב'תוספת שבת'

בתוס' בפסחים (דף צ"ט ע"ב ד"ה עד שתחשך) איתא: "אומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך וכו', אבל סעודת שבת וימים טובים, מצי אכיל להו מבעוד יום". מבואר מדברי תוס' דאפשר לקיים סעודת שבת אפילו מבעוד יום, ופשוט דהיינו דוקא באופן שקיבל עליו כבר שבת, מדינא ד'תוספת שבת', דאם לא כן אין שם של סעודת שבת על אכילתו, ופשוט.

אבל בספר חסידים (סי' רס"ט) כתב, וז"ל: "מי שאכל מבעוד היום גדול בערב שבת, כגון תיכף שיצאו מביהכנ"ס ולא נראו ג' כוכבים, כיון שבעוד יום גמר סעודתו, יאכל לאחר צאת הכוכבים כדי שיעור שיברך ברכת המזון, כדי לקיים מצוות ג'".

סעודות בשבת, כי איך יעלה לג' סעודות מה שבעוד יום אכל". ומבואר דאע"ג שכבר התפלל ערבית של שבת וקיבל עליו שבת, עם כל זאת אינו יכול לקיים מצות סעודת שבת בזמן של 'תוספת שבת', אלא דוקא בלילה, אחר צאת הכוכבים.

דברי ה'עמק ברכה' דנחלקו האם ב'תוספת שבת' הוי שבת ממש

ב'עמק ברכה' (עמוד ס"ו) כתב לבאר דהראשונים הנ"ל נחלקו בחקירה הנ"ל, בגדר הענין של 'תוספת שבת', האם נתחדש בזה דהוי שבת ממש לגבי אדם זה, או דרק נאסר במלאכות, אבל עדיין גם לגבי אין זו שבת ממש, וז"ל:

"לפי המבואר בתוס' ריש פ' ערבי פסחים דאי לאו דגלי קרא בפסח מצה ומרור דבעינן לילה, היה שפיר אפשר לקיים אותם מבעוד יום, משום דין תוספת יו"ט, וכן כתבו הרא"ש והמרדכי שם, הרי דעיקר דין תוספת שבת ויו"ט אינו רק לענין שביתת מלאכה, אלא הוא דין בעיקר קדושת שבת ויו"ט, דע"י התוספת נעשה כשבת ויו"ט ממש. אך לפי דעת הספר חסידים הובא במג"א סי' רס"ז בסעודות שבת אין יוצאין ע"י תוספת שבת אלא א"כ אכלו כזית בליל שבת, א"כ לכאורה דדעתו דעיקר דין תוספת שבת אינו אלא לענין שביתת מלאכה".

ביאור אחר למה לא יוצאים סעודת שבת בתוספת

אכן, מדברי 'אליה רבה' (סי' רס"ז ס"ק ב') יש ללמוד דלעולם מעיקר הדין היה צריך להיות שאפשר לקיים סעודת שבת בזמן של תוספת שבת, וכך הביא שם בשם ה'עולת שבת', ומה דבכל זאת כתב הס"ח לאכול הסעודה בלילה, הוא מטעם אחר, וז"ל: "צריך לאכול כזית בלילה ממש, כדי לקיים ג' סעודות בשבת (ספר חסידים סימן רס"ט) ואחרונים. ולא ידעתי טעם דהא תוספת שבת דאורייתא הוא (עולת שבת). וכ"כ הט"ז סוף סי' רצ"א, עיי"ש. ולענ"ד הטעם דג' סעודות נלמוד (שבת קי"ז ע"ב) מ'תלתא היום', משמע יום שבת ממש בעינן, ולא מתוספת".

הנה מבואר מדבריו דאע"ג דבזמן של תוספת שבת הוי כבר שבת לגבי כל הדינים, ובפרט דהוא דין מן התורה, וכדטעם העו"ש, מכל מקום, סעודת שבת שאני, מכיון דלומדים חיוב אכילת ג' סעודות מדכתיב ג' 'היום', ולכן יש לאוכלן בעצם יום השבת ולא בזמן של תוספת שבת.

ויש לבאר דבריו, דמה שנתחדש במצוה של 'תוספת שבת' אינו שאפשר להתחיל את השבת מבעוד יום, אלא להיפך, שאפשר להתחיל על יום שישי דינים של שבת, אבל עדיין נחשב זמן זה ליום שישי ולא לשבת. ולכן לענין כל איסורי מלאכה וכדו', הוי

כבר שבת, אבל לגבי סעודות שבת, אין די במה שנחשב שעתה הוא שבת, אלא צריך שיהיה ב'יום השבת', ו'יום השבת' הוא רק אחר צאת הכוכבים.

ב.

עשיית עירוב אחר שקיבל האדם 'תוספת שבת' על עצמו



מחלוקת הראשונים האם אפשר לעשות עירוב אחר קבלת שבת

בשבת (דף ל"ד ע"א) תנן: "ספק חשכה ספק אינו חשכה, אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות, אבל מעשרין את הדמאי, ומערבין וטומנין את החמין". וכתב המרדכי (סימן ר"צ): "אוקימנא מתניתין דספק חשכה מערבין בערובי חצרות, וכך פירש ר"ח, וכן פירשו בהדיא בירושלמי, וה"ה עירובי תבשילין ספק חשיכה מערבין. ופסק ר' יואל והוא הדין לאחר תפילת ערבית יכולין לערב, אם יום הוא וכו'. ושוב מצאתי בשם רבינו שמריה שהורה כן, ומקצת תלמידיו אסרו, ואמרו דיש חילוק בין קיבל עליו שבת ללא קבל, וחזר בו הרב ואסר".

ומבואר דאע"ג דבזמן בין השמשות תנן להדיא דמותר לערב, מכל מקום, לגבי מי שכבר קיבל עליו שבת, נחלקו הראשונים האם גם לו מותר לערב, או לא. והובאו ב' דעות אלו בשו"ע (סי' שצ"ג ס"ב), וז"ל: "אחד עירובי חצרות ואחד שתופי מבואות, מערבין אותם בין השמשות, ואפילו אם כבר קבל עליו תוספת שבת. ויש אוסרים אם קבל עליו תוספת שבת".

ונראה לומר כי גם מחלוקת זו תלויה בשני הצדדים הנ"ל בגדר 'תוספת שבת', ועל דרך שביאר ה'עמק ברכה' לעיל (אות א'), דאי נימא דגדר 'תוספת שבת' הוא שחלה עליו קדושת השבת לגבי כל הדינים, אזי שפיר אסור לערב, כמו שאסור לערב בשבת עצמה. אבל אי נימא דגדר 'תוספת שבת' הוא רק לענין עשיית מלאכות, אזי יש לומר דמקבל על עצמו הדינים כמו בזמן של בין השמשות, ולא יותר.

וכן נראה קצת מלשון ה'ישועות יעקב' (סי' קי"א ס"ק ב'), דז"ל: "הנה נחלקו הפוסקים בדבר בקבל עליו שבת מבעוד יום אי חשיב לכל מילי כמו שבת, או רק לענין איסור מלאכה, ותורף הדבר הוא במרדכי". ואפשר שכוונתו לדברי המרדכי בענין זה, ונראה א"כ מדבריו על דרך שכתבנו.

ג.

קיום מצות שמחת המועד בזמן של 'תוספת יו"ט'



סתירה בדעת תוספות בגדר 'תוספת שבת'

לעיל (אות א') הובאו דברי תוס' בפסחים (דף צ"ט ע"ב ד"ה עד שתחשך) לענין הא דאפשר לאכול סעודות שבת אפילו מבעוד יום, וז"ל: "עד שתחשך. מקשים אמאי איצטריך 'עד שתחשך', פשיטא. ועוד דבגמרא גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה. ואומר הר"י מקורביל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך, וטעמא משום דכתיב (שמות י"ב) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ומצה ומרור איתקש לפסח, אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום, כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות דף כ"ז ע"ב) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום".

וכתבנו לעיל שם דמדברי תוס' נראה דתוספת שבת הוי כשבת ממש, לא רק לענין איסור מלאכות, אלא גם בכדי לקיים אז מצות השבת, וכפי שכתב זאת בספר 'דברי יחזקאל' (סי' מה אות ה'), וז"ל: "מדברי התוס' בר"פ ערבי פסחים משמע דאי לאו דמדמינן מצה לפסח לענין דבעי לילה, היו יוצאין ידי חובת מצה אף קודם שתחשך, כשאר סעודות שבת ויו"ט מתורת תוספת, אלמא דהתוספת הו"ל מגוף היו"ט".

אבל העיר הדברי יחזקאל' דלכאורה יש בענין זה סתירה בתוס', כי במסכת כתובות (דף מ"ז ע"א) כתבו תוספות (ד"ה דמסר לה בשבתות וי"ט): "אע"ג דאמר במו"ק (כ' ע"ב) ושמחת בחגך ולא באשתך, דאין נושאים נשים בחולו של מועד, משום דאין מערבין שמחה בשמחה, איכא למימר דהכא איירי שעה אחת לפני יו"ט שהוא כיו"ט לענין מלאכה, דתוספת דאורייתא ובטילה באותה שעה מן המלאכה".

ומבואר לכאורה בתוס' שבזמן של תוספת יו"ט אסורים במלאכה, אבל אין על הזמן ההוא הדין של שמחה, וכתב ב'דברי יחזקאל' דאין זה כדברי תוס' בפסחים הנ"ל, שהרי "אי נימא דתוספת הו"ל מגוף היום הבא, אין לחלק בין מלאכה לשמחה, כיון דהו"ל כגוף היו"ט, וע"כ דהוא רק מדין להוסיף מחול על הקודש בלבד, והיינו לדין מלאכה ולא לשאר מילי". ומבואר דנקט ה'דברי יחזקאל' דנחלקו בעלי התוספות האם הזמן של 'תוספת שבת' הוי בגדר שבת ממש לכל הדינים, כגון לענין קיום מצות סעודת שבת בעת ההיא, או שיהיה הדין של 'אין מערבין שמחה בשמחה', או ד'תוספת שבת' הוי רק לגבי איסורי מלאכה ותו לא.

וכן הרגיש בסתירה זו הגרא"ו זצ"ל ב'קובץ שיעורים' (פסחים אות רי"ב), וז"ל: "בתוס' ריש ע"פ כתבו דאכילת מצה היא דוקא עד שתחשך, ולא כמו בשבת דאפשר לקדש

מבעוד יום, וטעמא משום דכתיב 'בלילה', ותוספת יו"ט לא הוי לילה. ומשמע דאי לאו קרא, ראוי לומר דיוצא בפסח ומצה בתוספת יו"ט, כיון דקדוש לענין איסור מלאכה ה"ה לענין מצות היום. וקשה שבכתובות מ"ז ע"א כתבו דבתוספת יו"ט ליכא מצות ושמחת בחגך, אף דאסור במלאכה מדאוריתא, ומאי שנא מצות מצה ממצות ושמחת.

ישוב הגרי"ד סאלאוויצ'יק לסתירה בתוס'

בספר 'ברכת אברהם' (פסחים שם) כתב בישוב הסתירה בתוספות, וז"ל: "שמעתי ממו"ר הגרי"ד סאלאוויצ'יק שליט"א שביאר דברי התוס' שם באופן דליכא סתירה כלל, דהנה לעיל (ע"א ע"א) איתא 'והיית אך שמח, לרבות ליל יו"ט האחרון לשמחה, אתה אומר ליל יו"ט האחרון, או אינו אלא ליל יו"ט הראשון, ת"ל אך חלק', הרי דבליל יו"ט ראשון ליכא מצות שמחה. ולכאורה לפי זה צריך עיון, מאי טעמא בעינן שהנשואין יהיו בתוספת יו"ט ולא בליל יו"ט עצמו. ויש לומר עפ"י שיטת הרמ"ה (מובא ברא"ש בכתובות פ"א ס"ה), שמחת יום אחד בחתן הוי דאוריתא, וא"כ אסור לישא בלילה מחמת דין שמחה של היום, שעיי"ז חל ממילא, ואין מערבין שמחה בשמחה, שנאמר ושמחת בחגך ולא באשתך.

"ולפי זה אתי שפיר מש"כ התוס' שבתוספת יו"ט יכול לישא, דאע"פ שכבר יש קדושת יו"ט, מ"מ הא בליל יו"ט אע"פ שיש קדושה, מ"מ ליכא דין שמחה. והא דלגבי חתן יש דין דיום ראשון דין שמחה דאוריתא, זה לא שייך לקדושת היום, ונגמר בצאת הכוכבים. ומרן הגרי"ז ז"ל הסכים לזה, שיש לומר כן בדברי התוספות. ולפ"ז מיושב היטב, דלגבי כל המצות של ליל יו"ט, כיון שחל דין תוספת יו"ט שפיר הוה יו"ט, ובלי גזה"כ דלילה גם מצה היה יכול לקיים, כמו דין קידוש וסעודה, ורק בשמחה אמרו תוס' דל"ש, וכמשנ"ת ודו"ק", עכ"ל ה'ברכת אברהם'. וכך כתב לתרץ בספר 'הערות' [הגרי"ש אלישיב זצ"ל] על כתובות ופסחים, ע"ש.

מחלוקת הפוסקים אם יש דין שמחה בליל יו"ט

ברם, התירוץ הנ"ל מיוסד הוא על פשטות דברי הגמרא בפסחים הנ"ל, דאין המצוה של שמחה נוהגת כלל בליל יו"ט ראשון של חג, וכך כתב ה'חמד משה' (סי' תקמ"ו. הו"ד בשעה"צ ס"ק ט"ו), וז"ל: "לפענ"ד נראה דבלילה ראשונה אין בה משום 'מערבין שמחה בשמחה', ולא משום 'ושמחת בחגך', דלילה הראשונה אינה בשמחה, עיין בסוכה דף מ"ח ע"א והכי משמע בפסחים דף ע"א ע"א". ואי נקטינן הכי עולה שפיר תירוץ האחרונים הנ"ל כמין חומר.

אבל ה'חזון איש' (או"ח סי' קכ"ד לדף ע"א א') נקט דבאמת יש מצות שמחה בליל יו"ט ראשון, וז"ל: "ונראה דלא ממעטינן ליל ראשון אלא ממצות אכילת שלמים, אבל מ"מ חייב לשמחו בכסות נקיה ויין ישן, דהא לא ממעטינן ליה רק משום שאי אפשר למשחט בשעת שמחה, ואין טעם זה רק לענין אכילת שלמים, אבל לא למפטרי לגמרי ממצות שמחה. ועיין לקמן ק"ח ב' ברשב"ם ד"ה ידי יין, ובתוס' שם ד"ה ידי יין, מבואר בהדיא שגם ליל ראשון חייב בשמחה". ופשוט דלפי דברי החזו"א נפיל פיתא בבירא, ואי אפשר ליישב את דברי תוס' בכתובות עם דברי התוס' בפסחים, על דרך שכתבו האחרונים הנ"ל, שהרי שפיר נוהגת מצות שמחה גם בליל יו"ט.

ד.

ב'תוספת יו"ט' נוהג רק מה שנוהג ביו"ט ולא בחול המועד



תירוץ ה'חלקת יואב'

דרך נוספת בישוב הסתירה בתוספות, כתב הגאון בעל ה'חלקת יואב' ב'קבא דקשייתא' (קושיא פ"ו), וז"ל: "לגבי סעודת יו"ט יוצא אם אוכל בתוספת יו"ט, כמבואר במג"א סי' רס"ז סק"א בשם התוס', ואילו לענין סוכה לילה דוקא כמצה, כמש"כ התוס' ריש ערבי פסחים (צ"ט ע"ב ד"ה עד שתחשך), וגם אינו חייב כלל לאכול בסוכה בתוספת יו"ט, כיון דסוכה נוהג גם בחול אין בו תוספת, כדמוכח מתוס' כתובות (דף מ"ז ע"א ד"ה דמסר) לגבי שמחה, דאינו מחויב בתוספת יו"ט, והטעם כיון דנוהג בחול המועד, וכן מבואר במג"א סוף הלכות פסח (סי' תצ"א) לענין חמץ קודם הבדלה". הנה רמז בתוך דבריו בקצרה ישוב להסתירה הנ"ל, ונבאר בס"ד דבריו.

המג"א (סי' תצ"א ס"ק א') כתב: "מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום, ונמשך עד הלילה, ועדיין לא התפלל והבדיל, צ"ע אם מותר לאכול חמץ, דלכאורה נראה שמותר לאכול, דכיון דחשכה לילה הוי חול לכל מילי, אלא שחכמים אמרו שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל בתפלה, אבל איסור חמץ אין תלוי בהבדלה, שהרי אף בחול המועד אסור לאכול חמץ, ולכן כיון שחשכה מותר לאכול חמץ".

מבואר מדברי המג"א דייסד יסוד בענין איזה אסור נוהג במוצאי יו"ט קודם הבדלה, והוא, דדבר שנוהג גם בחול המועד, אין עליו דין תוספת יו"ט, ואילו דבר שאינו נוהג בחול המועד, אלא רק ביו"ט, יש עליו דין תוספת. על פי זה כתב המג"א דאין איסור אכילת חמץ נוהג בתוספת יו"ט, מכיון שהוא נוהג גם בחול המועד. ועפי"ז הוסיף

וכתב ה'קבא דקשייתא' הנ"ל, דמהאי טעמא אין איסור שמחה נוהג בזמן תוספת יו"ט, מכיון שמצוה זו נוהגת גם בחול המועד.

ובזה מיושבת הסתירה בתוספות, דלעולם בזמן של תוספת נוהגים כל דיני היו"ט, ולכן אפשר לאכול סעודת שבת ויו"ט בזמן של תוספת שבת, וכמו שכתבו תוס' בפסחים, אבל אעפ"כ מצות שמחה אינה נוהגת אז, מכיון שמצות שמחה נוהגת גם בחול המועד, ולכן כתבו תוס' בכתובות שאין דין שמחה בתוספת יו"ט.

תוספת ביאור ביסודו של ה'חלקת יואב'

ועדיין האגופא טעון ביאור והטעמה, למה אין נוהגים בזמן של תוספת ענינים הנוהגים גם בחול המועד. ויש ללמוד ביאור הענין עפ"י מש"כ בספר 'רשימות שיעורים' (פסחים סי' ל"ז), וז"ל: "ואשר נראה לומר בזה דשיטת התוס' היא דעצם זמן התוספת אינו משתנה ונשאר מיום הקודם, וכל דין התוספת הוא רק בהקדושה, דגילתה התורה דיש דין תוספת דהאדם ע"י קבלתו יכול להמשיך קדושת השבת והיו"ט בהזמן הקודם, וחל עליו כל הדינים התלויים בקדושת השבת, שנאסר במלאכה וכו', אבל עצם הזמן אינו משתנה, דנשאר מיום הקודם, אלא דחל עליו דין קדושת השבת ויו"ט, משום דין התוספת, והיינו דקדושת השבת מתפשטת על קצת מיום השישי, דהזמן נשאר מיום השישי, אלא דקדוש בקדושת שבת מצד קבלת האדם תוספת שבת.

"ולפי זה נראה דבזמן התוספת אפשר לקיים רק המצות דיסודם משום קדושת השבת ויו"ט, דמצות אלו אפשר לקיים גם בזמן התוספת, כיון דגם זמן התוספת קדוש בקדושת שבת ויו"ט, משא"כ מצות דיסודם מצד עצם היום, ואינם משום קדושת היום, אי אפשר לקיימם בזמן התוספת, כיון דזמן התוספת אינו נעשה מיום הבא, והוא מיום הקודם, ורק דקדוש בקדושת היום הבא וכו"ל. ועל פי זה מיושב היטב שיטת התוס', דס"ל דחלוק הוא מצות קידוש וסעודת שבת ויו"ט, דיסודם משום קדושת היום, ולכן אפשר לקיימם בזמן התוספת, משא"כ דין שמחה ביו"ט יסודו משום עצם היום, ולא משום קדושת היום [וכמו שיתבאר], ולכן ס"ל דאין חיוב שמחה בזמן התוספת.

"דהנה דין קידוש פשוט דיסודו משום קדושת היום, דמצות הקידוש הרי ילפינן מהפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו', ולכן שפיר יכול לקדש בזמן התוספת כיון דקדוש בקדושת היום. וכן חיוב סעודה בשבת ויו"ט, דיסודו משום עונג שבת, וכדמתבאר בשו"ע אדה"ז סי' תקכ"ט סעיף ג' יעו"ש, ילפינן לה ממקראי קודש, הרי דיסודו משום קדושת היום. משא"כ מצות שמחה ביו"ט, דאין חיובו משום קדושת היום, דהרי חיוב השמחה הוא גם בחול המועד, וכמבואר ברמב"ם הל' יו"ט פ"ו הל'

י"ז, הרי דיסוד חיובו הוא משום עצם ימי החג, וכדילפינן לה מושמחת בחגך, ואינו משום קדושת ימי החג, ולכן חייבים במצות שמחה גם בחוה"מ, ולכן ס"ל להתוס' דאין חיוב שמחה בזמן התוספת, כיון דאינו מיום החג, והוא מיום הקודם, ורק דקדוש בקדושת החג, ומצות שמחה אינה תלויה בקדושת החג וכמוש"נ, עכ"ל הרשימות שיעורים'.

ה.

שני גדרים ב'תוספת שבת', וחילוק גדול ביניהם



חידושם של האחרונים דיש שני דינים ב'תוספת שבת'

תירוץ נוסף על הסתירה בתוספות הנ"ל, כתב ב'תשובות והנהגות' (ח"ג סי' פ"ג) על פי דברי ה'דגול מרובה' והשו"ע הרב, שכתבו תרומתו לחדש כי יש שני אופנים של קבלת שבת קודם זמנה. דהנה הוקשה להם דברי השו"ע אהדדי, דלכאורה איכא סתירה בדבריו לענין עשיית עירוב אחר שקיבל האדם שבת, דבמקום אחד (סי' רס"א ס"ד) כתב המחבר: "אחר עניית ברכו, אף על פי דעדין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום דהוא קבלה לשבת עלה. ולדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו". ומבואר דאע"ג דבבין השמשות מותר לערב, אבל אחרי קבלת שבת אין מערבין.

ואילו להלן (סי' שצ"ג ס"ב) כתב המחבר: "אחד ערובי חצרות ואחד שתופי מבואות מערבין אותם בין השמשות, ואפילו אם כבר קבל עליו תוספת שבת. ויש אוסרים אם קבל עליו תוספת שבת". ומבואר דבתחילה סתם המחבר להקל, דאפשר לערב גם אחרי הזמן של תוספת שבת.

ובישוב הדברים כתב ה'דגול מרובה' (סי' רס"א), וז"ל: "בסימן שצ"ג ס"ב מביא ב' דעות בזה, ונראה דשם קאמר שקיבל תוספת שבת, ומיירי שאמר בפירוש שמקבל תוספת שבת, א"כ לא קיבל רק איסור עשה, משום הכי יש להקל בשבות. אבל כאן מיירי אחר עניית ברכו, שמן הסתם מקבל קדושת השבת ממשי, השמיט דעת המקיל".

וכך כתב השו"ע הרב (סי' שצ"ג ס"ב), וז"ל: "אחד עירובי חצירות ואחד שיתופי מבואות מערבים אותם בין השמשות, מטעם שנתבאר בסי' רס"א. ואפילו אם כבר קיבל עליו תוספת שבת. ויש אוסרין אם קיבל עליו תוספת שבת. והעיקר כסברא ראשונה בקבלת תוספת שבת בלבד, אבל אם התפלל תפלת ערבית של שבת, הרי קיבל עליו

שבת עצמה, כיון שהתפלל תפלת ליל שבת ונאסר בכל השבותים כמו בשבת עצמה". והאריך השו"ע הרב יותר בביאור שיטתו בסי' רס"א (קונטרס אחרון ס"ק ג'), ע"ש.

העולה מדבריהם דיש שני גדרים של 'תוספת שבת', האחד, מה שהאדם מקבל על עצמו רק איסורי השבת, והשני, מה שהאדם קיבל על עצמו את השבת עצמה. וחלוקים דיניהם הרבה כמבואר בדבריהם הנ"ל. ולפ"ז מיושבת הסתירה בתוספות, שהרי תוס' בפסחים שכתבו שאפשר לאכול סעודת שבת בתוספת שבת, היינו על אדם שקיבל עליו את עצם השבת, [כי הרי סעודת שבת זמנה אחר תפילת מעריב]. ואילו תוס' בפסחים שכתבו שאין תוספת שבת לגבי שמחה, היינו על אדם אשר רק קיבל ע"ע איסורי מלאכה, ולא את עצם יום השבת. ורמז לזה בקצרה ב'תשובות והנהגות' הנ"ל.

תפילת מנחה אחרי קבלת שבת

על פי דברי ה'דגול מרבבה' והשו"ע הרב הנ"ל, כתב ב'תשובות והנהגות' (שם) חידוש דין להלכה, לענין תפילת מנחה בערב שבת אחר שקיבל האדם שבת על עצמו, וז"ל: "ונראה שאם קיבל שבת כתוספת לבד ולא גוף קדושת היום, יכול עדיין להתפלל מנחה, ולכן אם מתפללין מאוחר, ולא יוכל לקבל קדושת שבת בפה כשקידש היום בברכו, או בקיבל הקדושה דשבת גופא, שכן לא יהיה ראוי להתפלל מנחה, ע"כ נכון לומר אז 'הריני מקבל עלי תוספת שבת, כתוספת לבד, ולא קדושת היום גופא', וקיים המצוות עשה בפה כמצותה, ונראה דכה"ג שפיר יכול להתפלל מנחה".

וכוון בזה לדברי ה'משמרת שלום' (קאידינאו, סי' כ"ו אות ג'), כי כבר הוא כתב כן ממש עפ"י דהדגומ"ר והשו"ע הרב, וז"ל: "במקומות שמאחרין תפלת המנחה, ועד שיתפלל מנחה תשקע החמה, יקבל תוספת שבת קודם המנחה קודם השקיעה וכדלעיל, ומ"מ יוכל להתפלל אח"כ מנחה תפלה של חול, הגם דבשו"ע או"ח (סי' רס"ג סעי' ט"ו) כתב, אבל אם ענה וקבל שבת עמהם אינו יכול להתפלל תפלת חול, אלא יתפלל ערבית שתים, עכ"ל.

"אך באמת הקשה רבינו הרב והדגמ"ר על מה דסתם הש"ע כאן דאסור לערב אחר קבלת שבת, ובסימן של"ג הביא ב' דעות, ואדרבה הביא דעת המתירין בסתם, ע"כ המציאו סברא חדשה אשר באם שקיבל רק מ"ע של תו"ש, מותר בכל השבותין לצורך מצוה, אבל כשקבל על עצמו עצומו של יום בברכו וכדומה, אזי אסור בכל. והנה בנדו"ד ג"כ דקדק השו"ע וכתב דאם ענה וקבל, א"כ ודאי דאם קבל רק מ"ע של תוס"ש מותר להתפלל מנחה של חול אח"כ".

איזה גדר של 'תוספת יו"ט' נוהג בחג השבועות

ענין נוסף מתבאר היטב על פי חילוקם של ה'דגול מרבבה' והשו"ע הרב, לענין קיום מצות תוספת יו"ט בחג השבועות, דהמג"א (ריש סי' תצ"ד) כתב: "בליל שבועות אין מקדשים על הכוס עד צאת הכוכבים, דכתיב (ויקרא כ"ג ט"ו) תמימות תהינה (עמק ברכה)". וכך כתב הט"ז (שם): "מאחרים להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות".

על פי דברי הט"ז והמג"א הנ"ל, נשאל האז נדברו' (ח"ח סי' נ"ז) האם בחג השבועות נוהגת מצות 'תוספת יו"ט', דאי נימא שיקבל את היו"ט לפני תחילת חג השבועות, הרי הוא מגרע מענין התמימות.

והשיב לו האז נדברו': "נראה דעיקר מצות תוספת מבואר בגמרא דהוא על עשיית המלאכה, דצריך להפסיק קצת זמן מבעוד יום שלא לעשות מלאכה, ודין זה נוהג בכל המועדים גם בשבועות, אלא שמזה נובע עוד מצוה שיש לקבל בפועל קדושת שבת ויו"ט ונעשה כיו"ט ושבת ממש, ע"ז כתבו שבשבועות אין לעשות כן, דאם חל עליו קדושת שבועות ממילא נפסק ימי הספירה וחסר תמימות, לכן גם בערב שבועות יאמר בפה שמקבל עליו תוספת שבועות, ולא יאמר קדושת שבועות, שהדגול מרבבה ושו"ע הגר"ז כתבו שיש הבדל בין מקבל תוספת שבת ובין מקבל עצם השבת".

וכוון האז נדברו' בדבריו לדברי ה'פנים יפות' (פרשת אמור, עה"פ 'תספרו חמישים יום'), וז"ל: "לפי שאמרו (ר"ה ט' ע"א) בכל שבתות וי"ט צריך להוסיף מחול לקודש, ונכלל בזה מלבד שצריך להוסיף במלאכה זמן מועט קודם בין השמשות, כמו כן הוא במחשבה, שצריך לקבל עליו קדושת היום טרם בואו, אלא דבחג השבועות דכתיב תמימות תהינה, שאין לקבל עליו במחשבה קדושת היום, עד שנשלמו שבע שבועות תמימות, כמ"ש המ"א בסי' תצ"ד, שאין מקדשין בליל שבועות עד צאת הכוכבים, ואף דבמלאכה צריך להוסיף, שאין זה ענין לקבלת הקדושה במחשבה".

דברי ה'ערוך השלחן' לחלוק על ה'דגול מרבבה'

הגם כי ראינו דה'דגול מרבבה' והשו"ע הרב כוונו לדבר אחד, דישה שני גדרים של תוספת שבת, ועוד ראינו כי כמה ענינים מתיישבים על פי זה, מכל מקום יש לדעת דלאו כו"ע הכי סבירא להו, דב'ערוך השולחן' (סי' רס"א סע' ט"ז) כתב: "יש מי שתירץ דשם מיירי שקיבל לתוספת שבת ובכאן קיבל קדושת שבת ממש (דגול מרבבה), ואיני יודע טעם בזה, דהא בע"כ קודם הלילה הוי תוספת". גם המשנ"ב (סי' רס"א הנ"ל, ביאור הלכה ד"ה אין מערבין) שהביא תירוץ אחר על הסתירה בשו"ע, מבואר דלא סבירא ליה חילוקם של ה'דגול מרבבה' ושו"ע הרב.

דברי ה'ישועות יעקב' דיש שני גדרים של 'תוספת שבת'

מלבד ה'דגול מרבבה' והשו"ע הרב הנ"ל, שחידשו כי יש שני גדרים של 'תוספת שבת', עד"ז כתב גם כן ה'ישועות יעקב' (או"ח סי' קי"א ס"ק ב'), וז"ל: "הנה נחלקו הפוסקים בדבר, בקיבל עליו שבת מבעוד יום, אי חשיב לכל מילי כמו שבת, או רק לענין איסור מלאכה, ותורף הדבר הוא במרדכי [עיין לעיל (סוף אות ב')]. וגם האחרונים נחלקו בדבר, בהא דקי"ל בשמיני עצרת יתבינן בסוכה ולא מברכין, אם קבל עליו שמיני עצרת מבעוד יום, אם אוכל מבעוד יום, אי מברך לישב בסוכה, דלדעת מהרש"ל אף שהתפלל מבעוד יום תפלת י"ט של שמיני, מברך כשאוכל בסוכה, והט"ז כתב דאם התפלל תפלת י"ט של ש"ע וקבל עליו תוספת, שוב אינו מברך על הסוכה [עיין להלן (אות ו')] ביאור הענין באריכות].

"וכמו כן נחלקו לענין ספירת שבעה נקיים, אי תתחיל למנות אחר ערבית בליל שבת, וכמו כן לענין ספירת עומר [עיין להלן (אות ט')], ואני הארכתי בזה מאד בכמה מקומות, ובקונטרס מיוחד שחברתי על ענינים האלו, וכתבתי שם שהיכי שמקבל על עצמו תוספת שבת לכל מיני, בלי שום שיור, הרי הוא חשוב כמו יום השבת לכל מילי. אבל היכי שאינו מקבלו לכל מילי להיות כיום השבת, רק להחמיר במילתא דאורייתא, בזה פשיטא דלקולא אינו תופס ענין יום השבת".

ו.

גדר חדש ב'תוספת שבת', דמסתיים בזה היום שעבר



הקדמה

עד כאן נתבארו שני צדדים בגדר של 'תוספת שבת', האחד, דהוי קבלה רק לענין איסור עשיית מלאכות. השני, דהוי קבלה לענין כך שמעתה חלה עליו קדושת השבת, וממילא הוי שבת לכל הדינים. ועכ"פ אליבא דשני הצדדים הגדר בזה הוא, דמרחיבים את ענין השבת אל יום הששי, או לגבי איסורי מלאכה, או גם לענין חלות קדושת השבת, אבל עיצומו של זמן הרי הוא נשאר בגדר יום יום הששי. ועתה נבוא בס"ד לבאר גדר שלישי בדינא ד'תוספת שבת', והוא, דמשעה שקיבל האדם שבת על עצמו, אזי כיבכול בזה נגמר יום שעבר, ונעשה עתה ביום השבת ממש.

מחלוקת הפוסקים כיצד יש לנהוג בסעודת ליל שמיני עצרת

הט"ז (סי' תרס"ח ס"ק א') הביא תשובת מהרש"ל בענין סוף מועד חג הסוכות, ליל שמיני עצרת, דמצד אחד, כל עוד שלא יצאו כוכבים הוי עדיין סוכות, ומצד שני צריך לאכול סעודות יום טוב דשמ"ע, והשאלה שם היא האם אפשר לאכול סעודת שמ"ע מבעוד יום, וכיצד ינהגו לגבי ברכת הסוכה, וז"ל:

"כתב רש"ל בתשובה סי' ס"ח שראה הג"ה בשם מהר"ר טעביל, שלא היה אוכל בכניסת יום שמיני עצרת עד הלילה, דא"כ היה צריך לברך לישב בסוכה, כיון דעדיין יום הוא. וכתב רש"ל ראה לזה, מחמת ברכת לישב בסוכה, דאם לא יאמר אותה, זה אין ראוי, דלמה יגרע ברכה מחוייבת, נהי שהברכות אין מעכבות, היינו דיעבד אבל לחיובי עצמו בברכה, דהיינו לאכול מבעוד יום ולא לאומרו, עון גדול הוא. ואין לומר דכיון דמוסיף מחול על הקדש, א"כ עבר היום, זה אינו, נהי דמוסיפין בתפלה כדאשכחן רב צלי של שבת בע"ש, אבל לא לעשות לילה. ולאומרו ג"כ אין ראוי, דסתרי אהדדי, שאם אמר לישב בסוכה חול הוא, וקידוש למה הוא בא, ואם יום טוב הוא, לישב בסוכה למה הוא בא".

מבואר מדברי המהרש"ל דגם אחר שהוסיף מחול על הקודש, לגבי שמ"ע שלפניו, בכל זאת לא נפקע מעליו חיוב ברכת לישב בסוכה מחמת שיום שעבר, ולכן הוא שאין לאכול אחרי קבלת תוספת שמיני עצרת, מכיון שאינו יכול לברך לישב בסוכה, וגם אין ראוי שיאכל בלא ברכה. ולמדנו אם כן דקבלת תוספת קדושה על יום הבא, אינה הופכת את הזמן של עכשיו להיות כחלק מיום הבא, אלא הוא נשאר בדינו של יום העבר.

אבל הט"ז נחלק על המהרש"ל, וז"ל: "אלו דברי הרב רש"ל, ואף שאין משיבין הארי לאחר מותו, וק"ו בשועל כמוני, מ"מ אחוה דעתי, שדברי הרב מאד תמוהין ואין הדעת סובלתן וכו'. ובאמת סברא שבנה הרב עליו הוא אינו קיום כלל, דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש, הוא עושה ע"פ צווי תורתנו, כבר חלף והלך ממנו היום מה שהיה עליו קודם זה, והוא כמו בלילה ומחר ממש וכו', דהפה הקדוש יתעלה ב"ה שצוה עליו מצוה סוכה ביום ההוא הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו שמיני עצרת".

מבואר מדברי הט"ז דבארץ ישראל [ע' בנהר שלום] מי שקיבל תוספת קדושה מחמת יום שמיני עצרת הבא עליו, יכול מאז לאכול מחוץ לסוכה, כי לגביו כביכול נגמר ופקע חג הסוכות ונכנס תחתיו חג שמיני עצרת. והוא חידוש גדול לדינא העולה על פי שיטתו של הט"ז בגדר הענין של 'תוספת קדושה'.

ביאור המחלוקת, האם ע"י ה'תוספת' נסתיים יום שעבר

ונמצא דלפנינו שתי שיטות עקריות מה נעשה על ידי מה שמקבלים שבת או יו"ט מוקדם מדינא של 'תוספת שבת', האם מקדימים את הקדושה של השבת או המועד לחול לחול מוקדם יותר, אבל עדיין הוא יום שעבר, או דנעשה על ידי כך שכביכול נגמר יום שעבר, ונעשה עתה יום השבת.

וכך כתב לבאר ב'משנת יעבץ' (סי' כ"ט), וז"ל: "הרי כתב הט"ז דמי שמוסיף מחול על הקודש, כבר חלף והלך ממנו חובת היום, מה שהיה עליו קודם זה, והוא כמו בלילה ומחר ממש. והמהרש"ל כתב דאין לומר דכיון דמוסיף מחול על הקודש כבר עבר היום, דזה אינו, נהי דמוסיפין מחול על הקודש, אבל לא לעשותו לילה. וביאור דבריו, דהא דמוסיפין מחול על הקודש היינו שחל קדושת שבת ויו"ט על שעה שמוסיף בערב שבת ובערב יו"ט, אבל לא שמתחיל כבר יום שביעי, והיום של יו"ט, ואשר ע"כ שפיר כתב המהרש"ל דאע"פ שמוסיף מחול על הקודש וחל קדושת שמיני עצרת על התוספת, אבל לגבי מנין הימים עדיין הוא יום שביעי של סוכות, וצריך לברך לישב בסוכה".

דברי ה'באר שרים' שהט"ז ומהרש"ל קאו לשיטתם בשבת

בשו"ת 'באר שרים' (או"ח סי' ק"ח) שהט"ז והמהרש"ל אזלי בזה לשטתייהו במחלוקת נוספת, דהנה כתב הט"ז (סי' רצ"א ס"ק ו'): "כתב בספר חסידים סי' רס"ט שבליל שבת צריך שיהיה גמר סעודה בלילה, ורש"ל נהג שלא אכל בליל שבת עד הלילה. ולי נראה כיון דתוספת מחול על הקודש הוא דאורייתא, על כן יצא שפיר אפילו גמר קודם לילה".

וכתב ה'באר שרים', וז"ל: "הביאור הוא פשוט, דהמהרש"ל דס"ל דתוספת שבת רק גורמת דקדושת שבת חלה על החול, אך לא מהפכת את החול הזה ל'יום השביעי' כנ"ל, סבירא ליה דבעינן לאכול בלילה דוקא, כי אין תוספת שבת מהוה דין לילה. והט"ז דסבירא ליה דהיום הקודם חלף לו והלך כנ"ל, הרי דהוי על התוספת דין לילה ממש כלשונו, ולכן שפיר יכול לאכול גם מבעוד יום".

ז.

המתענה ביום ו', האם צריך להמשיך לצום אחרי 'תוספת שבת'**מחלוקת הראשונים בדין המתענה ביום ו'**

הגמרא במסכת עירובין (דף מ"א ע"ב) דנה במי שמתענה ביום שישי, האם מותר לו להשלים את תעניתו, ומסקנת הגמ' דמתענין ומשלימין. וכתב הרא"ש (תענית פ"ב סי' כ"ה): "הלכה מתענה ומשלים. פירוש, אם ירצה, ולא חשיב כמתענה בשבת, וכיון שיכול להשלים אם ירצה, והוא קבל עליו תענית סתם, וכל תענית שלא שקעה החמה אינו תענית, צריך להתענות עד צאת הכוכבים, אם לא שפירש בשעת קבלת תענית עד שישלים תפלתו עם הצבור". מבואר מדברי הרא"ש שאדם שקיבל תענית סתם צריך לצום עד צאת הכוכבים, אפילו באופן שהתפלל תפילת שבת לפני צאת הכוכבים, אלא אם כן התנה להדיא שהוא מקבל על עצמו להתענות רק אחר תפילת מעריב.

אבל המרדכי (עירובין סי' תצ"ד) כתב: "הלכתא מתענה ומשלים. כתב רבינו מאיר דהשלמת תענית בע"ש סגי עד לאחר תפלת ערבית שהיא מפלג מנחה ואילך". מבואר מדברי המרדכי שאחרי שהתפללו ערבית אפשר לאכול, אע"ג דעדיין קודם צאת הכוכבים. והרי לפנינו מחלוקת הראשונים האם מה שהאדם קיבל עליו שבת מבעוד יום, הוי סיבה שלא יצטרך להתענות עד הלילה, או לא. וצריך להבין במה נחלקו.

ביאור ה'רשימות שיעורים' דנחלקו בגדר 'תוספת שבת'

וכתב בספר 'רשימות שיעורים' (פסחים סי' ל"ח) לבאר דמחלוקת זו תלויה במחלוקת הנ"ל, בגדר הענין של תוספת שבת, וז"ל: "ונראה דיש לומר דבזה פליגי גם הראשונים ז"ל (הובא בטור וב"י סי' רמ"ט, יעו"ש) לגבי המתענה בע"ש, אם צריך להשלים עד צאת הכוכבים, או שמספיק מה שמתענה עד אחר תפלת ערבית, דהדעה דס"ל דמתענה עד אחר התפילה, ס"ל דכיון שהתפלל וקבל השבת, זה השלמה, דכבר נגמר היום, שכך כתוב בלשון הגהות מיימוניות (פ"א מתעניות אות ג'), וז"ל ופירוש השלמה, היינו שמתענה אחר שקבל שבת, ותפלת שבת היא מפלג המנחה ולמעלה, אפילו אם עוד היום גדול, מקרי שפיר השלמה, עכ"ל. וגם לשון השו"ע הרב בסי' רמ"ט סעי' י"ב, ואף אם קיבל התענית במנחה שחייב הוא להשלימו, אעפ"כ יאכל מיד לאחר השלמת התפלה, לפי שהוא מתענה עד אחר קבלת שבת, זהו ג"כ השלמה, שכבר נשלם היום, עכ"ל. משא"כ הדעה דס"ל דצריך להשלים עד צאה"כ, ס"ל דקבלת עיצומו של יום הוא רק לדיני השבת, אבל עצם הזמן נשאר מיום הקודם".

ח.

תפילת מעריב או עשיית קידוש בליל שבועות, בזמן של 'תוספת'



מחלוקת אחרונים אם צריך לקדש בליל שבועות בוודאי לילה

לעיל (אות ה') הובאו דברי הט"ז (ריש סי' תצ"ד) ד'מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות, כדי שיהיו ימי הספירה תמימות'. וכ"כ המג"א (שם) ד'בליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות תהינה'. אבל ה'קרבן נתנאל' (ריש פרק ערכי פסחים, אות ב') נחלק עליהם, דברא"ש שם כתב ד'בשבטות ובשאר ימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש, ולאכול קודם שתחשך', וכתב הקר"נ: "מכאן ראינו דלא כמג"א בסי' תצ"ד דבליל שבועות אין מקדשין על היין עד צאה"כ, דכתיב תמימות תהינה".

וכוונת ה'קרבן נתנאל' להקשות, דמלשון הרא"ש שכתב דביום טוב מותר לאכול סעודת יו"ט קודם היום טוב בזמן של תוספת, ולא חילק הרא"ש בין יו"ט ליו"ט, הרי מבואר דגם בשבועות אפשר לאכול סעודת יו"ט קודם הלילה, ואין צריך לחשוש דהוי חסרון בתמימות. וצריך לדעת אליבא דשיטה זו, מדוע אין חסרון בענין ד'תמימות' מחמת ה'תוספת' ואכילת הסעודה מבעוד יום. וגם צריך להבין במאי פליגי הני פוסקים, האם ה'תוספת' מגרעת מה'תמימות' או לא.

ביאור ה'משנת יעבץ' שנחלקו בגדר 'תוספת'

וכתב ב'משנת יעבץ' (סי' כ"ט) לבאר זאת על פי שני הדרכים הנ"ל בגדר החלות 'תוספת', האם הוי כגמר היום שלעבר, ותחילת היום דלהבא, או דרק הוי כהמשכת קדושת יום הבא, ותו לא, וז"ל: "הא דכתבו הט"ז והמג"א הנ"ל דבליל שבועות מאחרין להתחיל ערבית כדי שיהיו ימי הספירה תמימות, ואין מקדשין על הכוס בליל שבועות עד צאת הכוכבים, דכתיב תמימות תהינה, ונראה דהט"ז לטעמיה, וגם המג"א סובר כוותיה, דמי שמוסיף מחול על הקודש כבר חלף והלך ממנו חובת היום, מה שהיה עליו קודם זה, והוה כמו בלילה ומחר ממש, וא"כ שפיר כתבו שבקבלת תוספת יו"ט של שבועות בתפלה או בקידוש הרי זה חסרון בימי הספירה, שכתב תמימות תהינה.

"אבל הקרבן נתנאל ריש פרק ערכי פסחים שהוכיח מדברי הרא"ש שגם בליל שבועות הוא אומר קדושה על הכוס מבעוד יום, שהרי יכול להוסיף מחול על הקודש, היינו דסובר כדעת המהרש"ל, דמה שמוסיף מחול על הקודש זה לא הוי כלילה, אלא שחל קדושת יו"ט על התוספת שהוא מערב יו"ט, וא"כ אין בזה חסרון בימי הספירה,

דכתיב תמימות תהיינה, שהרי היום של ערב שבועות שהוא מ"ט לעומר נשלם בצאת הכוכבים ככל יום".

קושיית ה'עמק דבר' על המג"א

בעיקר דברי המג"א והט"ז הנ"ל, שכתבו שלא לקדש מבעוד יום בחג השבועות, מכיון דבעינן 'תמימות', לכאורה הביאור דבריהם הוא דמצד המצוה דספירת העומר צריך שתהיה הספירה באופן של תמימות, והיינו שבספירת העומר סופרים את כל היום ואם מקצר את סוף היום אז חסר בספירה של כל היום ואם יקדימו לקדש מבעוד יום, הרי שחסר בספירה של היום האחרון. על פי הבנה זו כתב הנצי"ב ה'עמק דבר' (ויקרא כג, כא) לתמוה, דאם 'הטעם משום דכתיב תמימות, אם כן בכל לילה שבין פסח לעצרת נמי'.

וכוונתו להקשות דהלא איכא שיטה בראשונים שכל יום ויום מימי ספירת העומר הוי מצוה בפני עצמה, ואם כן, לשיטת המג"א צריך להיות שבכל יום לא יתפללו מעריב מבעוד יום, דאל"ה הרי פוגם ב'תמימות'. והרי לא מצאנו כזאת שיקפידו בכל ימי ספירת העומר שלא להתפלל מעריב מבעוד יום.

ולכאורה אפשר דיש הבדל גדול בין עצם מה שמתפללים תפילת ערבית מבעוד יום, דבזה עדיין לא נעשה יום שלהבא, אלא דינא הוא שאפשר להתפלל מעריב עוד קודם שנעשה לילה. משא"כ בערב שבועות דאם מקדשים מבעוד יום הוי מדינא דתוספת יו"ט, ובזה הוא דיש פגם ב'תמימות'. אכן, גם אם הדברים נכונים, עדיין השאלה במקומה עומדת, כי לכל הפחות בערבי שבתות שבימי הספירה אין להתפלל מעריב מבעו"י אליבא דהמג"א, וגם זאת לא מצאנו למי שיאמר שאין לנהוג כן, מחמת דינא ד'תמימות'.

תירוץ הג"ר חיים ברלין על המג"א

ולישב שאלה זו אמר בנו של הנצי"ב, הגר"ח ברלין זצ"ל, דאיה"נ ודאי נכון הוא הדבר, דבאמת בכל ימי הספירה אין להתפלל מבעוד יום, והמג"א לא הוצרך אלא לחדש דאפילו בערב שבועות אין להתפלל מבעוד יום, [נדפס בקובץ 'שערי תורה' (ח"ח קונטרס ט' סי' ס"ח). הובא ב'ציץ אליעזר' (חלק י"ג סי' נ"ט)], וז"ל: "זה ודאי קפידא גמורה שלא להקדים הספירה מבעוד יום, כדי שלא להזכיר ספירה שניה ביום שהוא עוד מספירה ראשונה, וקפידא זו היא ודאי בכל לילות הספירה, שלא להקדים תפלת ערבית כדי שלא יזכירו יום ספירה שניה ביום שהוא עדיין מספירה ראשונה,

ומגרע בזה הספירה הראשונה, ולא נקרא תמימות. ורבותינו הט"ז והמג"א ז"ל הוסיפו שבליל חג השבועות, הגם שאין סופרים אז, ולא יזכירו שום ספירה אחרונה לגרע בזה הספירה של יום שעבר, מכל מקום אם יאמרו בתפילה 'יום חג השבועות הזה', גם כן יהא בזה גרעון לספירת יום שעבר, ולא יהא נקרא תמימות. "כן הוא לענ"ד באור הדברים, ולא כמו שתפסו העולם כוונת הט"ז והמג"א, כי רק ליל חג השבועות. וכן הבין גם כבוד מר אבא עט"ר הגאון מאוה"ג זצ"ל, עפר אני תחת כפות רגליו. וחדש שטעם הדבר דכתיב 'בעצם היום הזה', ולענ"ד הדלה נראה כמו שכתבתי, שהט"ז והמג"א הוסיפו שגם בליל חג השבועות מאחרין תפלת ערבית וכש"כ בשאר לילות הספירה".

וכתב על דבריו ה'ציץ אליעזר': "ולפענ"ד נראה דאם כי דברים מחוכמים הם, מכל מקום קשה להעמיס כן בכוונתם של הט"ז והמג"א, בזמן שאין כל רמז רמיזה בדבריהם שבאים לרבות גם ליל חג השבועות. ופשטות דבריהם מוכחים כמו שתפסו העולם בכוונתם, רק על ליל חג השבועות. ובפרט דברי המג"א שלא מדבר כלל מתפלת ערבית, כי אם מקידוש על הכוס, ששייך רק לליל חג השבועות".

הבנה מחודשת בדברי המג"א

ומעתה דנקטינן דלא כדברי הגר"ח ברלין הנ"ל, הדרא שאלה לדוכתא, על פי דברי המג"א והט"ז הנ"ל, למה בכל לילה מימי הספירה אין מקפידים להתפלל מעריב רק אחר צאת הכוכבים. וז"ל ה'ציץ אליעזר' לישב השאלה: "הסברת החילוק שבין ליל חג השבועות לבין שאר לילות הספירה, נראה להסביר עפ"י מראיתי כתוב בזה במקור הדברים שממנו לוקחו דבריהם של הט"ז והמג"א, והוא בספר עמק ברכה מאבי השל"ה, והשל"ה ז"ל בתחילת מסכת שבועות, וז"ל קבלתי ממורי הגאון מהר"ש ז"ל מלובלין, שקיבל איש מפי איש מפי הגאון רבינו יעקב פולק ז"ל, שלא לעשות קידוש ולאכול בליל ראשון של חג השבועות עד צאת הכוכבים, והטעם מפני שבספירה כתיב 'שבע שבתות תמימות תהינה', ואם כן כשמקדש בעוד יום, מחסר אותו המקצת ממ"ט ימי הספירה, שהרי חג שבועות הוא לאחר הספירה, וכשיש ספירה אינה שבועות, וכשמקדש אם כן מקבל על עצמו החג, ומחסר אותו מקצת מימי הספירה ונמצא שאינן תמימות, עכ"ל.

"וא"כ לפי האמור חילוק גדול יש בין ליל חג השבועות, לבין שאר לילות הספירה, דבשאר לילות הספירה, גם אם סופר בין השמשות, ואפילו מבעוד יום להסוברים כן, איננו מגרע על ידי כן מתמימות הימים, וגם לא נקרא שמזכיר יום ספירה שניה ביום שהוא עדיין מספירה ראשונה, מפני ששעת תשלום היום שהוא סופר

בו, ובפרט כשהוא כבר בין השמשות, כבר הוא גם התחלת יום המחרת, ואין בזה גם כל חיסור, וכל תרתי דסתרי, שהכל נמשך ועולה לכוונה אחת, שהיא ספירת השבע שבועות.

"אבל משא"כ בליל חג השבועות, אם עושה קידוש לפני צאת הכוכבים, הרי מפסיק על ידי כן כבר את מ"ט ימי הספירה, דמכניס על ידי כן את חג השבועות שהוא לאחר הספירה, והוא תרתי דסתרי, דכשיש ספירה אינה שבועות, וכשיש שבועות אינה ספירה, ולכן אע"ג דהזמן הוא כבר גם התחלת יום מחרת, אבל הא שייך הוא עדנה גם ליום זה של המ"ט ימי הספירה, ולכן אין לו להכניס עדנה בזה הזמן את חג השבועות, היות וסוף סוף הוא מחסר מ"מ על ידי כן מתמימות השבע שבועות ודוק כי הוא מסתבר", עכ"ל ה'ציץ אליעזר'.

דברי ה'להורות נתן' שגם אשה תקדש בלילה

ויעוין בשו"ת 'להורות נתן' (חלק ז' סי' ל"א) דנשאל האם נשים שאין בעליהם בביתם בחג השבועות, אם מותרות לקדש קודם צאת הכוכבים, דאף שכתבו הט"ז ומג"א שבליל שבועות אין לקדש עד צאת הכוכבים, דכתיב תמימות תהינה, מ"מ י"ל דנשים דפטורות מספירה, לא שייך בהם טעם זה. וכתב ה'להורות נתן', דגם נשים צריכות להקפיד בזה, וז"ל בתו"ד: "מכיון שיום חג השבועות מתחיל רק בכלות מ"ט ימי הספירה בשלימות, דהא תמימות כתיב, ממילא אף נשים שאינן חייבות במצות ספירת העומר, מ"מ גם אצלן אין שבועות מתחיל עד כלות מ"ט ימים תמימים, וממילא גם הן אין להן לקדש קודם הלילה, דהא קודם הלילה אכתי לא חל מצוות חג השבועות והנשים פטורות רק ממצות הספירה, אבל גם חג השבועות שלהן תליא בכלות שבע שבתות תמימות דוקא". ודבריו אלו עולים בקנה אחד עם דרכו של ה'ציץ אליעזר' בביאור קפידא זו.

ט.

ספירת העומר בערב שבת מבעוד יום, בזמן של 'תוספת שבת'



מחלוקת הפוסקים האם אפשר לספור העומר אחרי 'תוספת שבת'

ב'לקט יושר' (עמוד צ"ז) כתב: "סופרים העומר בניאושטט בבית הכנסת בליל שבת אע"פ שעוד היום גדול". וכך כתב בהגהות בספר המנהגים (מנהג של פסח, הגהה כ"א): "הראב"ן היה סופר בערב שבת כשמקדימין לבית הכנסת מבעוד יום, אבל לא בשאר הימים [מהר"ש]".

אבל בשו"ת מהרש"ל (סי' י"ג) נחלק על זאת, וז"ל: "שאלה בין פסח לשבועות אם מברכין על ספירת עומר בבה"כ אחר הקידוש מיד, אף שעדין שעה וחצי עד הלילה. תשובה, מה שנוהגין שסופרים העומר בע"ש אחר התפלה, אפילו בעוד היום גדול, ותולין עצמן מאחר שתוספת שבת דאורייתא, א"כ לכל מילי חשיב כשבת, והא ראייה דמתפללין תפילה של שבת, זה אינו, דדוקא לענין שבת הוא דמוסיפין, ולא שהיום נעשה לילה. וראיה מתוס' ואשרי דפ' תפלת השחר, דכתבו דרב צלי של שבת בע"ש, וכתבו מפלג המנחה ומעלה היה מקבל שבת והתפלל, אבל ק"ש עם תפילת ערבית היה אומר בעונת לילה, אלמא דאין מועיל קבלת שבת לכל דבר, כל שכן ספירת עומר".

כדברי המהרש"ל כן כתב כבר בתשובות מהרי"ל החדשות (סי' צ"ה), וז"ל: "וכן יש ראייה מספירת העומר, דלא חשבינן לילה אפילו בערב שבת, דתוספת שבת דאורייתא".

ביאור המחלוקת

שמעתי מהגאון רבי אשר וייס שליט"א, בעל ה'מנחת אשר', דגם מחלוקת זו תלויה היא בחקירה הנ"ל, דהני פוסקים דסבירא להו שאפשר לספור ספירת יום הבא, מחמת שקיבלו שבת על עצמם, היינו משום דנקטו שעל ידי קבלת השבת נעשה בגדר של יום השבת ממש, וכדברי הט"ז הנ"ל (אות ו') "דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש, הוא עושה ע"פ צווי תורתנו, כבר חלף והלך ממנו היום מה שהיה עליו קודם זה, והוא כמו בלילה ומחר ממש". אבל הסוברים שאי אפשר לספור היום שלמחר, הם נקטו דעדיין הוא יום ששי לגמרי לכל דיניו, ורק חלה עליו קדושת שבת ותו לא.

י.

ספירת העומר בערב שבת מבעוד יום, בזמן של 'תוספת שבת'



שיטת הרמב"ם דאין מצות 'תוספת' בשבת

הרמב"ם בהלכות שבת לא כתב כלל הדין של 'תוספת שבת', אלא רק בהלכות שביתת עשור (פ"א ה"ו), וז"ל: "כשם ששבות מלאכה בו בין ביום ובין בלילה, כך שבות לעינוי בין ביום ובין בלילה, וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו, שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב, כלומר התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי, וכן ביציאה שוהה בעינוי מעט מליל אחד עשר סמוך לעשירי, שנאמר מערב ועד ערב תשבתו שבתכם".

וכתב ה'מגיד משנה' "כי מדברי רבינו נראה שאין תוספת דברי תורה אלא בעינוי, אבל לא בעשיית מלאכה, לא ביוה"כ ולא בשבתות, וזהו שכתב מתחיל לצום ולהתענות, וזהו שלא נזכר בדבריו בהלכות שבת תוספת כלל מן התורה". ה"ב (סי' רס"א) הביא דברי ה'מגיד משנה' וכתב על דבריו: "משמע לי דדבר תורה שכתב לאו דוקא, דמדרבנן נמי לית ליה תוספת, דאם לא כן לא היה לו להשמיטו".

מחלוקת ראשונים למה מותר לקדש שבת מבעוד יום

ולכאורה קשיא, דאי נימא דאליבא דהרמב"ם אין מצות תוספת נוהגת בשבת, יקשה לו הא דאיתא בברכות (דף כ"ז ע"ב): "אמר רב נחמן אמר שמואל, מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ואומר קדושה על הכוס, והלכתא כוותיה". וכך פסק הרמב"ם עצמו [כדינא להלן בסמוך]. ולכאורה מה שאפשר להתפלל ולומר קדושה על הכוס ערב שבת מבעוד יום, זהו מחמת דינא ד'תוספת שבת'.

וכך כתב הרא"ש (פ"י דפסחים ס"ב), וז"ל: "אף על גב דבשבתות ובשאר ימים טובים יכול להוסיף מן החול על הקדש, ולאכול קודם שתחשך, כדאמרין פרק תפלת השחר, מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס". ומשמע דתליא הא בהא, דמכיון שיש דין של 'תוספת שבת', לכן הוא שאפשר להתפלל ולאכול מבעוד יום. וא"כ להרמב"ם שאין מצות תוספת שבת נוהגת כלל, לכאורה קשיא איך אפשר להתפלל תפילת שבת בערב שבת ואף לקדש על הכוס, מבעוד יום, והרי עתה אין הוא שבת כלל.

ברם, באמת אין כאן קושיא כלל, כי הרמב"ם יש לו לכאורה שיטה אחרת בזה,

ודלא כהרא"ש, אלא עולה מדבריו דבאמת אפשר לקדש השבת אפילו קודם שנכנסה שבת כלל, דז"ל (פרק כ"ט הלכה י"א): "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום, אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט". ומבואר מדבריו שאפשר לקדש את השבת בכניסת השבת, ואפילו לפני השבת מעט. וממילא לא קשיא מידי, דאף דלשיטתו אין המצוה של 'תוספת שבת', בכל זאת אפשר לקדש מעט קודם השבת.

דברי ה'מנחת חינוך' בביאור דעת הרמב"ם

וכן כתב ה'מנחת חינוך' (מצוה ל"א אות ח'), וז"ל: "מבואר בר"מ כאן הי"א דיכול אדם לקדש מבעוד יום ולהבדיל מבעוד יום, והוא מש"ס דברכות כ"ז ע"ב. ועיין באו"ח סי' רס"ז ס"ב, והיינו מפלג המנחה ואילך, ואפילו קודם תוספת שבת. והר"מ סובר דתוספת בשבת ליכא כלל, עיין פ"ה משבת ה"ג, ופ"א משביתת עשור ה"ו, אך הטעם שלו כאן דזכירה זו היא בכניסתו ויציאתו, בין קודם לשעה זו כמעט, דעתו דהמצוה כך היא, ומה שכתב כמעט, היינו מפלג המנחה ואילך".

טעמו של הרמב"ם כיצד מתפללים של שבת מבעוד יום

גם לגבי הא דאפשר להתפלל תפילת שבת בערב שבת מבעוד יום, אין להקשות כיצד אפשר הדבר, להרמב"ם דאין תוספת שבת, דהרמב"ם תירץ בדבריו גם קושיא זו, דכתב בהלכות תפלה (פ"ג הל' ז'): "ויש לו להתפלל תפלת ערבית של ליל שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפלת ערבית רשות, אין מדקדקין בזמנה". ומבואר דיש היתר מיוחד להתפלל מעריב של שבת קודם שבת, מכיון דתפלת ערבית רשות, ואין אנו צריכים לבוא לדין של 'תוספת שבת' בשביל להתפלל תפלת ערבית של שבת מבעוד יום.

המתפלל ערבית מבעוד יום ולמחר ר"ח - האם אומר יעלה ויבוא

ה'משנה ברורה' (סי' תרצ"ג שעה"צ ס"ק ו') כתב דבאופן שמתפללים מעריב מבעוד יום, אזי אם למחרת הוא ר"ח, יש לומר יעלה ויבוא, וכן הוא לגבי אמירת 'על הניסים' בכה"ג, וז"ל: "כן נראה לעניות דעתי מדהתירו להתפלל מפלג המנחה ולמעלה, ולא משתמיט אחד מן הפוסקים לומר דבראש חדש אין לומר בזה יעלה ויבא". אבל בשו"ת 'ארץ צבי' (סימן כ"ה) הביא דדעת בעל ה'אמרי אמת' זצ"ל דהמתפלל

מעריב מפלג המנחה, לא יאמר יעלה ויבא, וז"ל בתו"ד, 'מש"כ כ"ק שליט"א דאם התפלל מעריב של ר"ח ביום אין לומר יעלה ויבא דאין לר"ח תוספת'.

דברי ה'משנת יעבץ' דהדבר תלוי במחלוקת הראשונים בענין תוספת בער"ש

בשו"ת 'משנת יעבץ' (סי' ב') כתב לתלות מחלוקת זו במחלוקת העולה מדברי הרמב"ם ושאר הראשונים הנ"ל, האם יש תוספת שבת בערב שבת, וז"ל: "בדבר השאלה אם מותר להתפלל בר"ח מעריב מבעוד יום, שהרי צריך לומר יעלה ויבא, ובעוד יום עדיין לא חל ר"ח, ולא דמי לשבת ויו"ט שמתפלל של שבת בערב שבת כמבואר בברכות כ"ז ע"א, דשאני שבת ויו"ט שיש בהן תוספת שבת ויו"ט, וא"כ כשמתפלל מבעוד יום הוא מקבל עליו קדושת שבת ויו"ט, ונמצא שמתפלל בשבת ויו"ט, וכן פרש"י שם בברכות כ"ז ע"א, של שבת בערב שבת שקבל עליו שבת מבעוד יום, אבל בר"ח שאין דין תוספת, כמ"ש המג"א ה' ר"ח ס' תי"ט סק"א, א"כ אם יתפלל מבעוד יום לא יוכל לומר יעלה ויבא שעדיין לא חל ר"ח".

והאריך בזה ה'משנת יעבץ' כיד ה' הטובה עליו, ואחר שבירר וביאר את שיטת הרמב"ם בענין תפלת מעריב בער"ש, הסיק וכתב ד"עכ"פ מבואר בדעת הרמב"ם דמותר להתפלל תפלה של שבת בער"ש אע"פ שלית ליה תוספת שבת כלל, א"כ ה"ה שמותר להתפלל תפלת מעריב של ר"ח מבעוד יום, ולומר יעלה ויבא אע"פ שאין דין תוספת בר"ח.

"אמנם לדעת רש"י והאור זרוע הנ"ל שהטעם הוא שמתפלל של שבת בער"ש, משום שבתפלה הוא מקבל עליו תוספת שבת, ונמצא שמתפלל בשבת, א"כ בר"ח שאין דין תוספת, לכאורה אין להתפלל מעריב מבעוד יום, שהרי לא יוכל לומר יעלה ויבא שעדיין לא חל ר"ח", עיי"ש עוד שפלפל בזה.

סימן ב

בגדר 'ברכת הגפן' בכל כוס של ברכה,
האם הוא ברכת הנהנין או השבח

א.

מחלוקת הראשונים האם סגי בשתיית קטן מהכוס



דעת הראשונים דצריך ליתן לקטן שהגיע לחינוך לשתות מהכוס

בשו"ע (סי' רע"א סעיף י"ג) איתא ד'צריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו'. וכתב המשנ"ב (ס"ק ס"ד) ד'אם לאו, לא יצא'. והמקור לזה בגמ' בפסחים (דף ק"ז ע"א), וז"ל: "אמר רב הונא אמר רב, וכן תני רב גידל דמן נרשה, המקדש וטעם מלא לוגמא, יצא, ואם לאו, לא יצא".

צריך לדעת מה הוא טעם הלכה זו דהמקדש צריך לטעום מהכוס. ונחלקו בזה הראשונים כדלהלן. בעירובין (דף מ' ע"ב) איתא: "יום הכפורים היכי עביד [קידוש על הכוס], אי מברך עליה ושתי ליה, כיון דאמר 'זמן' קבליה עליה ואסר ליה וכו'. לברוך עליה ולנחיה, המברך צריך שיטעום. ליתביה לינוקא, לית הלכתא כרב אחא, דילמא אתי למסרך". וכתב הרשב"א (שם): "ליתביה לינוקא. פירוש, וכדאמרינן (ר"ה דף כ"ט ע"ב) אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצוות. ודוקא כשהגיע לחינוך, הא קודם שהגיע לחינוך אסור, דאין אדם מברך לבטלה. וכיון שהוא מברך ואין שותה ממנו, אלא תינוק שלא הגיע לחינוך, כמי שלא שתה ממנו אדם דמי. וא"ת אם הגיע לחינוך היכי יהיבין ליה. י"ל כשהגיע לחינוך מצות ולא הגיע לחינוך תענית".

וכך כתב הריטב"א (שם), וז"ל: "המברך צריך לטעום. פירוש, כדי שלא תהא ברכה לבטלה. הילכך אם לא טעם המברך, מסתיין דלטעום אחרינא, וכדאמרינן בסמוך ליתביה לינוקא, דילמא אתי למסרך, דאלמא כד טעים מיניה ינוקא סגי לך. והיינו נמי דאמרינן התם, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו. ומיהו דוקא כשטועם ממנו קטן שהגיע לחינוך ברכות, דאי בתינוק שלא הגיע לחינוך ברכות, הרי הברכה יוצאה לבטלה".

העולה מדברי הרשב"א והריטב"א דהטעם בהלכה זו, ד'המברך צריך שיטעום', אין זה מדיני הקידוש וכדו', אלא מחמת דבלא זה הוי ברכתו לבטלה. ומחמת דזהו טעמא דמילתא, לכן כתבו דצריך שיטעום מהכוס דוקא קטן שהגיע לחינוך ברכות, אבל אם טועם מהכוס קטן שלא הגיע לחינוך, הרי עדיין ברכתו היא לבטלה, דקטן זה אינו חייב בברכות.

דעת הראשונים דאפשר ליתן לקטן שלא הגיע לחינוך לשתות מהכוס

אבל הראב"ן (עירובין שם) כתב: "ואם תאמר, כיון דיום הכיפורים ליכא שם טעימת כוס, משום דלא מצי דיומא דתעניתא הוא, והמברך צריך שיטעום ולא מצי, דכיון דמברך זמן הרי קיבל יום הכיפורים ואסור בשתייה, ולמטעמא לינוקא לא מצי, דאתי למיסרך כשיגדל, אם כן כד מיקלע לן מילה בט' באב, או ביום הכיפורים היכי מברכינן, הא לא מצי המברך למישתי, וגם להשקות לתינוק אינו יכול כדפירישית.

"ונראה לי דמשום הכי הרגילו הראשונים לתת מיין כוס הברכה בפי תינוק הנימול כל ימות השנה, משום ימי התענית, וכיון דרגילי למעבד כל השנה אתי נמי ימי תענית למיעבד, ואי לא עבדי כולה שתא, לא עבדי ימי תענית. ובתינוק כי האי ליכא למימר אתי למיסרך וכו'. וא"ת כוס ביום הכיפורים נמי ליבריך אכסא וליטעמיה לקטן כי האי, דלא ליתי למיסרך, זימנין דליכא קטן כי האי. אבל במילה איתיה. ואם תאמר מה היא חשובה טעימה זו להתיר את הכוס, איברא חשובה היא, דהא טעימת הכוס ליתא אלא משום גנאי של כוס, שלא יאמרו שלא לצורך היא ברכה זו, וכי חזו דמטעימה ליה לתינוק ליכא גנאי, עכ"ל הראב"ן.

מבואר מדברי הראב"ן להדיא דלא כהרשב"א והריטב"א, דבאמת שפיר אפשר לתת אפילו לתינוק בן שמונה ימים לשתות מהכוס של ברכה, ודי בזה. ומה שטענו הראשונים הנ"ל דבכה"ג אכתי הוי ברכה לבטלה, על זה למדים אנו מדברי הראב"ן דיש לו שיטה אחרת בענין זה, והוא, דבאמת מעיקר הדין אין צריך כלל לשתות מכוס של ברכה [מטעם שיתבאר להלן], ומה שבכל זאת צריך לטעום ממנו זהו רק בכדי שלא יהיה בזיון לכוס, במה שבירכו עליו ואין שותים ממנו. ומכיון דזהו טעם הטעימה, לכן אפשר לתת אפילו לתינוק בן שמונה ימים.

כשיטת הראב"ן כן משמע לכאורה מדברי רש"י (עירובין שם ד"ה ליתביה לינוקא), דז"ל: "ליתביה לינוקא. לשתותו לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום דקאמר לאו דוקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא

לצורך, ומכי טעים ליה אחרינא, שפיר דמי". ומבואר דלאו משום דינא דברכה לבטלה החמירא אתינן עלה, אלא רק משום גנאי הכוס בלבד. [יעוין להלן (אות י') שהארכנו בבירור שיטת רש"י בענין זה].

מחלוקת השו"ע והמ"א בענין במילה הנערכת ביו"כ

במחלוקת הראשונים הנ"ל תלויה מחלוקת המחבר והרמ"א (סי' תרכ"א סע' ג') בענין מילה הנערכת ביו"כ, דהשו"ע כתב ד'מברכין על המילה בלא כוס'. והרמ"א כתב 'ויש אומרים שמברכין אכוס ונותנין לתינוק הנימול וכן נוהגין'. וכתב המג"א (ס"ק ג') לבאר במה נחלקו וז"ל: "ונותנין לתינוק הנימול. כיון דטעימת כוס אינו אלא משום גנאי, שלא יאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו, לכן די כשנותנין לתינוק קטן כזה (ראב"ן פרק ג' דעירובין). ובתשובת הר"ן סימן נ"ב כתב בשם הרשב"א דהוי ברכה לבטלה, כיון שנותן לתינוק קטן כזה".

הרי מבואר הדבר דנחלקו המחבר והרמ"א במחלוקת הראשונים הנ"ל, למה צריך לשותות מכוס של ברכה, האם בשביל שלא תהיה הברכה לבטלה, ואם כן שתיית קטן בן שמונה ימים אינה מועילה לזה כלל. או דזהו רק בשביל שלא יהיה גנאי לכוס, ואם כן גם שתיית קטן בן שמונה ימים מועילה לבטל הגנאי.

ב.

ברכת הגפן בכוס של ברכה - האם היא על הנאת השתייה, או על הנאת עשיית המצוה על הכוס



ביאור ה'אגרות משה' בדעת רש"י והראב"ן

לכאורה שיטה זו של רש"י והראב"ן לביאור טובא היא צריכה, למה נדו רש"י והראב"ן מטעמם של הרשב"א והריטב"א, דלכאורה ודאי הוי ברכה לבטלה כאשר מברכים ברכת הגפן, ואין שותים מהיין, ולמה לן לטעמא דגנאי הכוס. וכן קשיא למה סגי בטעימת תינוק, והלא אינו חייב בברכה ואכתי הוי הברכה לבטלה.

וכתב לבאר בזה בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח חלק ג' סי' מ"ה), וז"ל: "אף לפי מה ששמע ברש"י עירובין דף מ' ד"ה ליתביה לינוקא, שכתב דכל הטעימה שצריך בכוס של קידוש וכדומה, הוא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה, שלא יהנה אדם ממנו

לאלתר, שלשון זה משמע דברכה לבטלה לא היא, והוא מטעם דעל זה גופיה שעושין קידוש וכוס של ברכה על היין, שייך לברך בפה"ג, ולא רק בשביל שתיה שייך לעשות ברכה, דלכן רק משום דגנאי הוא לכוס שלא יהנה אדם ממנו, צריך לטעום. ומה שמסיק רש"י לשון 'שתהא ברכת היין דבפה"ג שלא לצורך', מוכרחין לומר דכוונתו דהגנאי הוא משום שנראה לאינשי שהוא שלא לצורך. ונמצא שלרש"י עצם קידוש שהוא על היין, מחייב שיברכו על היין בפה"ג.

מבואר בדברי ה'אגרות משה' חידוש גדול בהלכתא דידן, דתתכן מציאות כזו שיעשו ברכה על היין ולא ישתו ממנו, ובכל זאת לא תהיה הברכה בגדר ברכה לבטלה. וביאר טעם הדבר, דהרי קידוש והבדלה, וברכת המזון וכיו"ב, דינם שיש לברך ברכתם על היין דוקא, וכחלק מהחיוב לברך ברכת המצוות אלו על היין, צריך גם כן לברך על היין, ואשר על כן סגי בזה שלא תהיה הברכה לבטלה. ולכן אין צריך לטעום מהכוס אלא משום הגנאי של הכוס בלבד.

דברי המהר"ם שיק בדעת רש"י ע"ד הנ"ל

עיקר דבריו של האגרו"מ כבר נתבארו בשו"ת מהר"ם שיק (תשובה שי"ט), דנתקשה גם כן טובא בדברי רש"י הנ"ל, וכתב ד'זה תימה, וכי רק משום גנאי, הרי אם לא שתה ממנו עשה ברכה לבטלה'. וז"ל בביאור הענין: "ונראה להסביר הדברים דהרי קי"ל דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, ולכן צריכים לברך קודם טעימה, ואם בהנאת טעימה ראוי לברך, ק"ו אם עושה ע"י היין מצוה, כגון שעושה עליו קידוש, או שאומרים עליו ברכת 'אשר קידש ידיד מבטן' וכו', וצריכים לזה יין, כמ"ש הטו"ז שאין אומרים שירה אלא על היין וכן בזימון, וא"כ יש לו הנאת מצוה מן היין. ואע"ג דקי"ל דמצוות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ בוודאי דבר גדול הוא, אלא דחשבינן ליה רק כגרם הנאה, כמ"ש הריטב"א ביבמות דף ק"ד, ובברכות דף כ"א, אם על חיי שעה מברך על חיי עוה"ב לא כ"ש, וא"כ בוודאי אין כאן ברכה לבטלה, ורשאין לברך מצד הדין אפילו אין טועם ממנו. ולכן פרש"י דרך משום גנאי הוא לכוס שלא יטעום ממנו. ולכן קי"ל דאומר זמן ביוה"כ בלי כוס.

"וממילא מובן סברתו של האומר דסגי בטעימת תינוק הנימול שנותנים לו להיות לו לרפואה, באומרים בדמים חיי ואין כאן גנאי לכוס. וכל זה אנו סומכין עליו ביוה"כ, דאי אפשר בענין אחר. אבל בימי החול מי יכניס עצמו בפלוגתא דרבוותא, דלדעת י"א יש חשש ברכה לבטלה, אלא אם כן התינוק הגיע לחינוך. ולכן בוודאי טוב להעמיד הנערים הקטנים אצלו ולהזהירם ולומר להם שיכוונו

לשמוע הברכה שיברכו. וכן אנו נוהגין". והעולה מדבריו הוא, כי מה שמברכים ברכת הגפן, בכל כוס של ברכה, אין זה בגדר ברכת הנהנין על השתיה, אלא בגדר ברכת הנהנין על עשיית המצוה.

ככל הדברים הנ"ל כבר קדם וכתב בקצרה ה'בית מאיר' (יו"ד סי' רס"ה), וז"ל: "לענ"ד דודאי משום ברכה לבטלה מעיקרא ליתא, דברכה לבטלה לא הוי אלא לבטלה מממש, לא כן ברכה זו דנתקן הקידוש או הזמן או ברכת המילה שתהא על הכוס, שוב הברכה ג"כ שבח לבורא ב"ה שברא היין לקדש, וזה צרכו כמו צורך השתיה, ואפשר יותר, ואין בה טעמיה אלא משום שלא ליהוי גנאי לכוס".

הרי לפנינו שלשה נביאים מתנבאים בסגנון אחד, בביאור שיטת ראב"ן ורש"י, ה"ה, ה'בית מאיר', המהר"ם שיק' וה'אגרות משה', אשר הם כולם כאחד ענו ואמרו, דכשם שתקנו לברך על היין קודם ששותים ממנו, כי יש חיוב לברך על דבר קודם שנהנים ממנו, כך ממש על זה הדרך יש חיוב לברך על היין קודם שמשתמשים בו לכוס של קידוש, דגם זה הוי שימוש ביין, וממילא יש כאן חיוב של 'ברכת הנהנין', דהיינו, הנאה של המצוה.

ביאור השו"ע הרב בדעת רש"י

מדברי השו"ע הרב (סי' ק"צ סעיף ד') יש ללמוד דרך שונה בביאור דעת ראב"ן ורש"י, דז"ל: "יש אומרים שכל דבר הטעון כוס, חוץ מקידוש, לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין, שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו, ונראית כברכה לבטלה. אבל באמת הוא לצורך, שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין, שיסדרו אותה אצל ברכת היין, שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין. לפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לקטן אע"פ שלא הגיע לחינוך ברכות, ואפילו אינו יודע לדבר, דכיון שהטעימה אינה אלא משום גנאי, דיה בתינוק קטן כזה".

ונראה מדבריו דהחיוב לברך על היין בכל כוס של קידוש, אינו בגדר ברכת הנהנין על המצוה, אלא דהוי בגדר בגלל שירה על היין, דכחלק מהתקנה לברך על הכוס, הוי גם החיוב לברך על הכוס, דזהו שירת היין. ונמצא אם כן דיש שני דרכים כיצד לבאר את שיטת רש"י וראב"ן הסוברים דכל דין השתיה מהכוס הוא רק בגלל דבלא"ה הוי גנאי לכוס, ולא מצד דהוי ברכה לבטלה. הדרך האחת, דהברכה הוי ככל ברכת הנהנין, דכשם שהנאת אכילה מחייבת ברכה, כך גם הנאת מצוה חייבת ברכה. הדרך השניה, היא, דהברכה הוי מדינא דשירה על היין.

סיכום הדברים עד כה

העולה מכל המבואר עד כה, דנחלקו הראשונים, האם יש חיוב גמור לשתות מכוס של ברכה, דבלא זה הוי ברכה לבטלה, וממילא צריך ליתן דוקא לתינוק שבא לכלל חינוך. וממילא ילפינן על פי שיטה זו דגדר ברכת הגפן בכל כוס של ברכה, הוא ככל ברכת הנהנין. או דגם בלא שתייה מהכוס לא הוי ברכה לבטלה, ומה דצריך לשתות מהכוס הוא רק שלא יהיה גנאי לכוס שבירכו עליו ולא שתו ממנו, וממילא סגי ליתן אפילו לתינוק בן יומו לשתות. וממילא ילפינן על פי שיטה זו דגדר ברכת הגפן בכל כוס של ברכה, אינה ככל ברכת הנהנין, אלא כאחד משני הדרכים שנתבארו לעיל.

על פי הקדמת דברים זו נבוא עתה להציע בס"ד כמה נדונים ומחלוקות בפוסקים בעניני כוס של ברכה, והם עוסקים בברכת המזון, בקידוש של שבת, בד' כוסות, ובברכות נשואין ואירוסין, ונבארם על פי שני הדרכים הנ"ל.

ג.

האם המזמן דוקא צריך לברך 'ברכת הגפן', ובדין טעה ושתה בלא ברכה



דעת ה'חכם צבי' דהמזמן הוא צריך לברך ברכת הגפן

נחלקו הפוסקים לענין ברכת המזון, האם המזמן על הכוס הוא דוקא צריך לברך את ברכת הגפן. דבשו"ת 'חכם צבי' (סי' קס"ח) עורר נדון זה על פי מעשה שהיה, וז"ל: "בהיותי בבילוגראדו שנת תט"ל היינו מסובין בסעודת מצוה בחברת ה"ה מופלגי תורה שם, ועוד חכם אחד שליח מחברון תוב"ב זצ"ל, והחכם השליח היה נזיר שמשון, ולהיותו אורח נתנו לו לברך, והוא לא קבל הכוס בידיו כי אם אחר קיבל הכוס והוא בירך וזימן בשם, ולאחר גמר ברכת המזון בירך האחר שהכוס בידו ברכת היין ושתו המסובין".

וכתב ה'חכם צבי' דאמר להם כי לא נכון הדבר לעשות כן, והאריך לבאר הטעם בזה, וז"ל בתו"ד: "תדע דעל כרחך לא מיקרי מברך על הכוס אלא כשאותו שאומר ברכת המזון הוא מברך עליו בורא פרי הגפן וכו', דפשיטא ליה לרש"י ז"ל דהאומר זמן הוא צריך שיברך בורא פרי הגפן, וכן לענין ברכת המזון ושאר דברים הטעונים כוס". ומבואר מדבריו דברכת הגפן הוי חלק ממש מברהמ"ז, ולכן מי שמברך ומזמן, הוא צריך לברך גם כן ברכת הגפן.

דעת השו"ע הרב דאין המזמן דוקא צריך לברך ברכת הגפן

אבל השו"ע הרב (סי' רע"ב 'קונטרס אחרון' ס"ק ב') נחלק על החכ"צ בזה, וז"ל: "ואין לומר דשאני התם שאי אפשר שהם יאחזו הכוס ויברכו בורא פרי הגפן, ויחזירוהו לקדש עליו, לפי שכל דבר הטעון כוס היינו שטעון לברך עליו בורא פרי הגפן, כדמשמע בשו"ת חכם צבי סי' קס"ח, דזה אינו, דאין כוס של ברכה תלוי כלל בברכת בורא פרי הגפן, שהרי המקדש באמצע סעודתו אינו מברך בורא פרי הגפן, כמ"ש סי' רע"א".

מבואר דדעת השו"ע הרב דברכת בורא פרי הגפן בקידוש אינה חלק מהקידוש, וראיה ממי שנמצא באמצע סעודה ומקדש, אינו מברך ברכת הגפן [אם כבר בירך קודם לכן], וע"כ דברכת אינה חלק מהקידוש. והוא הדין דברכת המזון אין להקפיד שמי שמזמן הוא שיברך על הכוס. וכל זה הוא דלא כהח"צ, וכמש"כ השו"ע הרב.

מזמן על הכוס ששתה היין בלא ברכת הגפן

ב'תהלה לדוד' (סי' רע"א ס"ק י"ח) כתב נפק"מ נוספת העולה ממחלוקת ה'חכם צבי' והשו"ע הרב, וז"ל: "אם לא בירך בפה"ג וקידש ושתה, לכאורה לפי דעת החכם צבי דכל דבר הטעון כוס, נתקן דוקא דיסדר אותו אחר ברכת היין שיברך המברך, א"כ לא יצא ידי חובה אם לא בירך בפה"ג. והרב ז"ל בקו"א בס' רצ"ט סק"י כתב דברכות אינן מעכבות, ואפשר דאזיל לשיטתו בקו"א סי' ער"ב סק"ב".

דברי ה'אמרי יושר' בביאור פלגתתם

מבואר אם כן דנחלקו ה'חכם צבי' והשו"ע הרב, האם ברכת הגפן היא בבחינת חלק מהמצוה לקדש ולברך על כוס של ברכה, או לא. ונפק"מ האם אפשר שיזמן אדם אחד, ויחזיק הכוס אדם אחר, וכן נפק"מ במי ששתה הכוס מבלי שיברך ברכת הגפן. וצריך להבין במה נחלקו.

מדברי ה'אמרי יושר' (חלק ב' סי' קע"ג) יש ללמוד דהמחלוקת הנ"ל תלויה היא במחלוקת הראשונים שנתבארה לעיל, למה צריך לשתות מכוס של ברכה. דהנה שם נשאל על דבר "אחד שהבדיל על מי דבש וסבור שהוא יין ובירך בפה"ג בשוגג, ושתה הכוס אם צריך להבדיל שנית, כיון שלא בירך ברכה הראויה. וכן יש להסתפק בכיוצא בזה בשכח ולא בירך כלל בפה"ג בכוס יין של הבדלה, ושתה הכוס בשוגג אם יצא".

והביא בתחילה ה'אמרי יושר' את דברי ה'חכם צבי' הנ"ל דברכת בפה"ג מעכבת, ושוב ציין דבשו"ע הרש"ז ז"ל הביא דברי החכם צבי ז"ל הנ"ל והשיג עליו, דאין כוס של ברכה תלוי כלל בבפה"ג, שהרי המקדש באמצע סעודתו אינו מברך בפה"ג וכו' יעו"ש. ועפ"ז הוכיח דמשמע דגם בלא בירך בפה"ג וכדומה, ברכת הנהנין של הכוס של ברכה, יצא כיון דעכ"פ הוא שתה הכוס.

בהמשך דבריו תלה ה'אמרי יושר' מחלוקת זו כהנ"ל, וז"ל: "בשו"ע רש"ז ז"ל סי' ק"ץ סעיף ד' הביא דיש אומרים שכל דבר הטעון כוס, לא הצריכו לטעום ממנו אלא שלא יהיה גנאי לברכת היין, שיאמרו שלא לצורך ברכה זו, ונראית כברכה לבטלה. אבל באמת היא לצורך, שכן תיקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין, שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהיא עיקר שירה כו', יעו"ש. ומקור שיטה זו הוא ברש"י עירובין דף מ', וראב"ן. ולשיטה זו מוכח דבפה"ג וכדומה, ברכת הנהנין של הכוס, היא חובה, והטעימה היא כדי שלא תהיה נראית ברכה לבטלה, יעו"ש. ומוכח דגם בלי טעימה, אינו ברכה לבטלה ממש, דזה חובה לגוף הקידוש או הבדלה, וזה מבואר כדעת הח"צ ז"ל. אך לשיטה ראשונה שהביא בשו"ע רש"ז ז"ל סי' ק"צ דעיקר הברכה היא בשביל שצריך לטעום על הכוס, משמע שהטעימה עיקר, וא"כ י"ל שהברכה לא מעכב".

והדברים מבוארים היטב, דהרי אם אנו נוקטים כהשיטה דאין צריך לשתות מכוס של ברכה בכדי שלא תהיה הברכה לבטלה, הרי ההכרח לומר דברכת הגפן היא העיקר בענין של כוס של ברכה, דהוי הודאה להקב"ה על שאפשר לנו להנות מהיין בזה שמקדשים או מברכים עליו. וממילא מובן דבלא ברכה, הרי העיקר חסר, כי לא השתיה היא העיקר אלא הברכה. אבל אי ננקוט כהשיטה דצריך לשתות מהכוס של ברכה בכדי שלא תהיה הברכה לבטלה, הרי מוכח דהעיקר הוא מה שמקדשים ומברכים על כוס יין אשר שותים ממנו, והברכה היא רק בכדי להתיר שתיית היין. ואם כן דעת נותנת לומר דגם בלא ברכה יוצאים ידי"ח, ושפיר אפשר שיזמן אדם אחד, ויברך על הכוס אדם אחר.

ישוב דעת ה'חכם צבי' מהעושה קידוש בתוך הסעודה

[לעיל הובא דהשו"ע הרב הקשה על ה'חכם צבי' מהא דמי שנמצא בתוך הסעודה ובירך כבר על היין, אומר רק את ברכת הקידוש בלא ברכת הגפן, ומוכח דברכת הגפן אינה חלק מהקידוש, דאם זה חלק מהקידוש כיצד יוצא ידי חובה בלא שמברך עתה על היין. וכתב ה'אמרי יושר' שם ליישב השאלה, וז"ל: "השגת הרב ז"ל על הח"צ מהא דמקדש בתוך הסעודה אינו מברך בפה"ג, [לא קשיא] דשם כבר

בירך מקודם בפה"ג על כוס ששתה מקודם, והוי כאילו בירך עתה בשעת הקידוש, אבל כשלא בירך כלל וששתה הכוס, יש לומר דלא יצא ידי הבדלה וקידוש".

על דרך זה כתב גם ב'חוט שני' (שבת חלק ד' עמוד צ'), וז"ל: "אם שמע רק את ברכת הקידוש ולא שמע את ברכת בפה"ג, לא יצא אף ידי קידוש, וזה גרע יותר מהא דפורס מפה ומקדש בזמן ששתה יין קודם לכן בסעודתו, דהתם יש לו היתר שתיה, משא"כ בקידוש בלא בפה"ג".

וצריך להבין הסברא מדבריהם, דמה מועיל מה שיש לו היתר שתיה, והלא אי נקטינן דברכת הגפן מעכבת, לכאורה הביאור בזה דברכת הגפן היא שירה על היין, וזה חלק מהקידוש, וכמו שכתב השו"ע הרב הנ"ל, וא"כ מה מועיל מה שיש לו היתר שתיה, סוף סוף שירה על היין שחייבים בשעת קידוש, ליכא, וכיצד נימא ד'הוי כאילו בירך עתה בשעת הקידוש' וצ"ע].

דברי ה'אגרות משה' בדין קידוש בלי ברכת הגפן

כל דברינו עד כה לבאר השיטה של החכ"צ דברכת הגפן מעכבת בכל כוס של ברכה, מיוסדים הם על ביאורו של השו"ע הרב בשיטת רש"י והראב"ן, דברכת הגפן היא חלק מעצם הקידוש. אבל לעיל הובאו דברי ה'בית מאיר', המהר"ם שיק וה'אגרות משה', אשר ביארו את שיטת רש"י באופן אחר, והוא, דכשם שתקנו לברך על היין קודם ששותים ממנו, כי יש חיוב לברך על דבר קודם שנהנים ממנו, כך ממש על זה הדרך יש חיוב לברך על היין קודם שמשתמשים בו לכוס של קידוש, דגם זה הוי שימוש ביין, וממילא יש כאן חיוב של 'ברכת הנהנין', דהיינו, הנאה של המצוה.

על פי דרך זו כתב ה'אגרות משה' (שם) דברכת הגפן אינה מעכבת בכוס של ברכה, וכשיטת השו"ע הרב, וביאר הטעם, כי הגם שיש חיוב לברך על ההנאה מהיין, מכל מקום, אין זה דין כלל בעצם הקידוש, אלא דחיוב רמא עליה לברך ברכת הנהנין, ואם לא בירך, נהנה בלא ברכה, אבל אין בזה טעם לפסול הקידוש.

וז"ל: "בדבר אחד שטעה לאמר 'שהכל' על כוס יין של קידוש, אם יצא ידי קידוש, הנה פשוט שיצא, כמפורש בסימן רע"א סעיף ד' שאם היו יין תחלה, אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין, אף שנמצא דלא בירך בעשיית קידוש בפה"ג, ומה שבירך תחלה הא היה על שתייתו אז שלא היה צריך קידוש, אלמא דלא בשביל הקידוש הוא ברכת בפה"ג, אלא על הנאתו בשתיה.

"ואף לפי מה ששמע ברש"י עירובין דף מ' ד"ה ליתביה לינוקא, שכתב דכל הטעימה שצריך בכוס של קידוש וכדומה, הוא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה

שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שלשון זה משמע שברכה לבטלה לא היא, והוא מטעם דעל זה גופיה שעושין קידוש וכוס של ברכה על היין, שייך לברך בפה"ג, ולא רק בשביל שתיה שייך לעשות ברכה, דלכן רק משום דגנאי הוא לכוס שלא יהנה אדם ממנו צריך לטעום, ונמצא שלרש"י עצם קידוש שהוא על היין, מחייב שיברכו על היין בפה"ג, עכ"פ אף לפ"ז לא שייך הברכה להקידוש, אלא שמברך על הצורך ליין בקידוש, ולכן מה איכפת לן לענין הקידוש אם בירך שהכל, דהוא לענין השתיה, והרי יכול לשתות אף בשהכל. ומסתבר לדינא שאם אחד שכח והתחיל בברכת קידוש בלא בפה"ג ונזכר עד אחר ששתה הכוס, שג"כ יצא ידי קידוש, עכ"ל.

ד.

העושה 'קידוש היום' באמצע סעודה, האם חוזר ומברך על היין



העושה קידוש כשהוא באמצע סעודה, האם חוזר ומברך ברכת הגפן

כתב הטור (סי' רע"א), וז"ל: "אם התחיל לאכול מבעוד יום, צריך להפסיק [משתחשך], ומיהו אין צריך להפסיק בעקירת השלחן, אלא פורס מפה ומקדש. ויש אומרים שמקדש כמו בשאר פעמים, שמברך על היין ואח"כ קידוש. ומיהו בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) יש שאם היו שותים יין תחילה שאין צריך לברך על היין אלא קידוש לבד כיון שהיו יושבים ושותין תחלה, וכן פסק הרי"ף גיאת". וכן נפסק בשו"ע (שם ס"ד).

דברי ה'חמד משה' בביאור המחלוקת

מבואר דהראשונים נחלקו כיצד הדין במי שהתחיל סעודה מבעוד יום, וכבר בירך על היין, האם עליו לברך שוב על היין כאשר מקדש משחשכה, או לא. וכתב ה'חמד משה' (שם ס"ק ב') בביאור השיטה דיש לברך על היין בכה"ג, וז"ל: "ולי נראה שפלוגתא זו תליא באשלי רברבי, שלדעת הסוברים בד' כוסות של פסח שצריך לברך על כל אחת בפה"ג, הוא הדין שס"ל הכא שצריך לברך בפה"ג, שהטעם התם משום דכל אחת מצוה בפ"ע היא, צריך לברך על כל כוס וכוס, ולא תהא ברכת בפה"ג שבירך מקודם על היין רשות, עדיפא מברכת בפה"ג על כוס ראשון של חובה שאינה פוטרת השניה, הואיל והיא מצוה בפ"ע, וכש"כ כוס של קידוש שהוא מצוה, והיין הראשון רשות היא. ועיין פלוגתא זו בטור סי' תע"ד ובב"י שם,

והטעם דכל דבר שטעון כוס טעון נמי ברכה".

הרי מבואר בסוף דבריו של ה'חמד משה' היסוד המבואר לעיל בשיטת רש"י והראב"ן, ד'כל דבר שטעון כוס טעון נמי ברכה', והיינו, דהברכה אינה כברכת הנהנין על שתיית היין, אלא על המצוה הנעשית על הכוס, קידוש, ברהמ"ז וכיו"ב. ועפ"ז נראה דהשיטה הסוברת דאין לברך בפה"ג באוחז באמצע הסעודה, היינו משום דס"ל דברכת הגפן היא ברכת הנהנין על שתיית היין.

עוד בביאור המחלוקת ע"ד הנ"ל

כהמהלך הנ"ל כתב הגרש"ז ברוידא זצ"ל ב'ביאורים לחידושי המאירי' (פרק שלישי אות נ"ח. הוצאת מוה"ק סוף ח"א), וז"ל: "טעם הלכה זו [דהמברך צריך שיטעום], עי' ברש"י כאן שפירש כדי שלא יהיה גנאי לכוס של ברכה באם לא יהנה ממנו לאלתר לאחר שבירך עליו, דנראה כאילו הברכה על הכוס שלא לצורך. ומשמע מדברי רש"י הללו דאם לא שתה, אין כאן ברכה לבטלה, משום דברכת יין דכאן אינו מדין ברכת הנהנין אלא מדין ברכה על הכוס וכו'. ועי' בתוס' פסחים דף ק"ג ב' בד"ה ר"א בריך אכסא וכו', שכתבו דמהסוגיה וכן הוא בירושלמי, דכל דהוי באמצע שתיית יין והחשיך היום, אין המקדש צריך לברך ברכת יין, ומוכח מזה דלא כשיטת רש"י, ואין ברכת יין אלא כברכת הנהנין. ועי' בטור סי' רע"א שאמנם הביא שתי דעות בזה, וחדא ס"ל דאף דהוא באמצע שתיית יין כשבא לקדש מברך פה"ג, וזה כשיטת רש"י דברכת יין אינו מדין ברכת הנהנין אלא מדין ברכה על הכוס".

העולה מכל המבואר, דמחלוקת הראשונים שהובאה בטור, כיצד הדין במי ששתה יין לפני שבת ובירך כבר על היין, האם כשחשכה ובא לקדש, צריך לברך שוב על היין, או לא, תלויה היא במחלוקת הראשונים במהות ברכת הגפן שמברכים בקידוש [ובכל כוס של ברכה], דאם גדרה כברכת הנהנין, מחמת שצריך לשתות מהכוס, אזי בכה"ג לא יברך שנית. אבל אם גדר הברכה הוא דהוי שבח על היין מצד מה שנהנים ממנו לקיום המצוות שמברכים עליו, אזי שפיר יברך שנית, כי הברכה הראשונה היא על ההנאה של השתיה מהיין, ואילו הברכה עכשיו היא על ההנאה הנוספת שיש מהיין.

ביאור נוסף בשיטה דצריך לברך שוב ברכת הגפן

אכן, הגם כי מהלך הדברים הנ"ל מתיישב היטב בביאור השיטות, מכל מקום יש לדעת כי אין הדברים מוכרחים, אלא מקום יש לבאר את השיטה דצריך לברך שוב על היין, אפילו אי נימא דברכת הגפן היא ברכת הנהנין על שתיית היין,

והטעם שיש לברך שוב ברכת הגפן, הוא כמו שכתב הרא"ש (פרק ערבי פסחים סי' ב'), דמכיון שמשחשכה נאסרה עליו אכילה ושתייה כל עוד שלא יקדש, הרי איסור זה מפסיק את כח ברכת היין שבירכו קודם לכן, וממילא מתחדש עליו חיוב לברך שוב על היין. אבל השיטה הסוברת דאין לברך שנית על היין, מבוארת לכאורה רק בשנימא דהוי ברכת הנהנין על השתייה, ולא דהברכה היא מצד עצם הכוס של ברכה, דאם כן הוא, ודאי צריך לברך שוב בשעת הקידוש. והבן.

ה.

בליל הסדר, האם יש לברך ברכת הגפן על כל כוס וכוס



מחלוקת הראשונים האם יש לברך ברכת הגפן על כל כוס מד' כוסות

בשו"ע (סי' תע"ד ס"א) איתא: "שותה כוס שני ואין מברך עליו לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה. הגה. והמנהג בין אשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס". הנה נחלקו המחבר והרמ"א האם צריך לברך על כל כוס מארבע כוסות, או שאין לברך אלא רק על כוס ראשון, ועל כוס שלישי מכיון שהפסיק בברכת המזון.

מחלוקת זו יסודה בדברי הראשונים ז"ל. דהרי"ף (פרק ערבי פסחים, דף כ"ד ע"א מדפיו) כתב: "רבינא אמר כל אחד מצוה בפני עצמו הוא. ואמרי רבואתא הואיל וכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא, מברכין בפה"ג אכל כסא וכסא". אבל בשו"ת הרשב"א (המיוחסות להרמב"ן, סי' ר"ב) כתב על דברי הרי"ף: "ואין זה נכון, דאי משום דכל חד וחד בפני עצמו, מאי הוי, הא שתי להו כל חד וחד באפי נפשיה. ואי משום דבכל חד וחד בעי ברוכי על המצוה, ה"ל לברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו לשנות כדרך שמברך על כל המצות, 'לאכול מצה', 'לאכול מרור', אבל ברכת היין אינה ברכת המצוות אלא ברכת נהנין, וכבר בירך בראשון ודיו".

וכוונת הרשב"א להקשות על הרי"ף, דאם משום ברכת הנהנין, אזי אין צריך לברך על כל כוס וכוס, כיון שיצא בברכה הראשונה שבירך על כוס ראשון [ונראה כי נפלה איזו ט"ס בלשון התשובה הנ"ל, במה שנכתב 'הא שתי להו כל חד וחד באפי נפשיה']. ואם משום ברכת המצוות, הרי ברכת הגפן אינה בנוסח של ברכת המצוות. וצריך להבין מה הביאור בדעתו של הרי"ף שצריך לברך על כל כוס וכוס.

ביאור ה'חמד משה' במה נחלקו הראשונים

מתוך דברי ה'חמד משה' (סי' רע"א ס"ב) הנ"ל (אות ד'), בתו"ד בביאור מחלוקת הפוסקים [שהובאה לעיל], האם מי שנמצא באמצע סעודה צריך לברך על היין, יש לנו ללמוד ביאור מחלוקת זו, וז"ל: "ולי נראה שפלוגתא זו תליא באשלי רברבי, שלדעת הסוברים בד' כוסות של פסח שצריך לברך על כל אחת בפנה"ג, הוא הדין שס"ל הכא שצריך לברך בפנה"ג, שהטעם התם משום דכל אחת מצוה בפ"ע היא, צריך לברך על כל כוס וכוס, ולא תהא ברכת בפנה"ג שבירך מקודם על יין רשות עדיפא מברכת בפנה"ג על כוס ראשון של חובה שאינה פוטרת השניה, הואיל והיא מצוה בפני עצמה, וכל שכן כוס של קידוש שהוא מצוה והיין הראשון רשות היא, עיין פלוגתא זו בטור סי' תע"ד ובב"י שם, והטעם דכל דבר שטעון כוס טעון נמי ברכה".

הרי דמחלוקת זו של הראשונים, בענין ברכה על ד' כוסות של פסח, תלויה היא במחלוקת הראשונים הנ"ל, בגדר ברכת הגפן שעושים בכל כוס של ברכה. דאי נקטינן דהוי ברכה על שתיית היין בלבד, והיינו, דבכל כוס של ברכה, יש דין שצריך לשתות מהכוס, וממילא יש חיוב לברך על היין, אם כן, הכא בד' כוסות אין טעם לברך על כל כוס וכוס, שהרי הכוס השני נפטר בברכה הראשונה. אבל אי נקטינן דמצד דינא דכוס של ברכה, אין חיוב לשתות מהיין, ומה שבכל זאת מברכים ברכת הגפן, היינו כדנבאר לעיל, דהוי ברכת הנהנין על שאפשר לקיים המצוה דקידוש או דברכה"מ וכדו' על הכוס של יין, אם כן שפיר יש טעם לברך על כל כוס וכוס, כי כל כוס הוא מצוה בפנ"ע שצריך לעשותה על היין, ויש אם כן סיבה נוספת לברך על היין. כל זה עולה על פי דברי ה'חמד משה' הנ"ל.

דברי ה'מנחת שלמה' בביאור הדעה שמברכים על כל כוס

ככל הדברים הנ"ל כתב ג"כ ב'מנחת שלמה' (חלק א' סי' י"ח אות ז'), והוסיף בזה תוספת ביאור והטעמה, וז"ל: "ונלענ"ד דהנה בשו"ע או"ח (סי' תרכ"א ס"ג) כתב הרמ"א בהג"ה שאם אירע ברית מילה ביוהכ"פ, דמברכים על הכוס ונותנים לתינוק הנימול, וכן נוהגין. ועיין במג"א (ס"ק ג') שכתב 'כיון דטעימת כוס אינו אלא משום גנאי, שלא יאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו, לכך די כשנותנין לתינוק קטן כזה'. ומביא שכן הוא דעת הראב"ן, וכ"כ שם רש"י (ד"ה ליתביה). הרי חזינן דלפי מה שנוהגים כהרמ"א, נקטינן דאפילו אם מברך ואינו טועם, אין זה ברכה לבטלה.

"וטעמו של דבר נלענ"ד, משום דבאמת סברא הוא דכמו שאסור ליהנות מן העוה"ז הנאה גופנית בלא ברכה, כמו כן צריך להיות אסור גם הנאה של מצוה,

וכמו שאדם מברך ומודה לד' על שקדשנו במצוותיו, כמו כן צריך הוא להודות ע"ז שהקב"ה המציא לו אתרוג כדי לצאת בו מצות אתרוג. אלא ידוע הדבר שלא על כל מיני הנאות תיקנו חכמים לברך, וכמ"ש התוס' בפסחים (נ"ג ע"ב ד"ה אין) לענין ברכת מאורי האש, עיי"ש. אמנם כל זה דוקא לענין זה שלא תקנו לחדש בזה טופס של ברכה, וכיון דלא יוכל לברך על אתרוג בפה"ע, כיון דאין בכך שום הודאה על דבר הראוי למצוה, הואיל ורק אתרוג חזי למצוה ולא שאר פרי העץ, לכך אינו מברך.

"משא"כ נוסח זה של בפה"ג, סברא הוא דכמו שמברך ברכה זו על הנאה גשמית של טעימת יין, כמו כן בעי נמי לברך על זה שהזמין לו הקב"ה את היין לקיים את המצוה, וכדכתב הרשב"ם בפסחים (ק"ו ע"א) בשם השאילתות, וכן הוא גם בט"ז (יו"ד סי' רס"ה ס"ק ד'), דטעמא דבעי כוס הוא משום דאין אומרים שירה אלא על היין. ונמצא דלפי"ז אין זה חשיב כלל כשאר ברכות הנהנין, כיון שהברכה היא על זה שהזמין לו הקב"ה את היין למצוה, וה"נ גם כאן דארבע כוסות, כל חדא וחדא מצוה בפני עצמה, שפיר יש מקום לברך ברכת היין על כל כוס וכוס, עכ"ל.

ו.

ב'קידושא רבא' שעושים ביום, האם חייבים כל השומעים לשתות מהיין



חידושו של הגרי"ז דבקידוש היום השומעים צריכים לטעום מהכוס

ידוע כי הגרי"ז מבריסק זצ"ל אמר לחדש דין חדש בקידוש של יום השבת, וכמו שכתב בספר 'ברכת אברהם' (פסחים דף ק' ע"ב), וז"ל: "והנה מרן הגרי"ז ז"ל הקפיד ב'קידושא רבא' שיטעמו כולם, מטעם שכל עיקר הקידוש אינו אלא ברכת היין, וכיון שהיא ברכת הנהנין מה שייך שיצאו כולם בברכה זו בלי שישתו, הא אין ברכת הנהנין אלא אם כן שנהנו".

מנהג ישראל דלא כחידושו של הגרי"ז

חידוש זה הובא משמו של הגרי"ז זצ"ל בשו"ת 'חלקת יעקב' (או"ח סי' קצ"ג אות ד'), ונחלק עליו, וז"ל: "הביא כת"ה חידוש דין מהגאון רבי י"ז מבריסק זצ"ל, דבקידוש בבוקר לא רק שצריך לכון בברכת בורא פרי הגפן של המברך, אלא שצריך כל

אחד לטעום, ואם לא טעם לא יצא. וסברתו הגיונית מאד, אמנם אנא עובדא ידענא בהיותי כמה פעמים בבעלז אצל כ"ק מרן האדמו"ר מהרי"ד זצוק"ל, וכל הציבור למאת ואלפים ובתוכם רבנים גאונים מובהקים חסידים ואנשי מעשה, מדקדקים וחרדים למצוות, וכולם שמעו הקידוש מפי מרן זצ"ל, וכמובן שלא טעמו מהקידוש רק אכלו אחר כך, להיות קידוש במקום סעודה. ומנהג זה כמובן מרבנן קשישאי צדיקי עולם מדור דור ואין להרהר אחריו.

"ובאמת מבואר כן בתוס' פסחים (ק"ו א' ד"ה הוי גחין), ויותר מפורש ברא"ש (שם סי' ט"ז) דגבי קידוש אפילו בקידוש היום דמיירי התם בסוגיא דאין חובה רק שיטעום אחד. וטעם הדבר נראה כמו שביאר הרשב"ם (שם ק"ו א' ד"ה אמר רבי יודא) בשם השאילתות, דכל ענין קידוש הוא ענין שיר, שאין אומרים שירה אלא על היין, עיי"ש. וא"כ אמירת הברכה על היין שהוא כעין שיר הוא עיקר המצוה, ולא השתיה, ובזה הרי יוצאין כל השומעין", עכ"ל.

ביאור מחלוקת זו על פי המחלוקת הנ"ל בגדר ברכת הגפן בכוס של ברכה

גם מחלוקת זו מתבארת היטב על פי שני הגדרים שנתבארו עד כה בענין ברכת הגפן שעושים בכל כוס של ברכה. דאי נקטינן דהוי ככל ברכת הנהנין על שתיית היין, יש מקום לחדש ולומר דכל אחד מהשומעים צריך לשתות מן היין. אבל אי נימא דהברכה היא על כך שאפשר לן לקיים המצוה על כוס יין, מבלי שום שייכות אל השתיה, עד כדי כך שאפשר אפילו ליתן לתינוק לשתות מהיין, אם כן אין לחייב כלל את השומעים לשתות מהיין.

וכך כתב לבאר ב'מועדים וזמנים' (חלק ג' סי' רמ"ג), וז"ל: "בהגדה של פסח 'מועדים וזמנים' הבאנו בענין קידוש היום, דעת מרן הגאון מבריסק רבי יצחק זאב סולוויצ'יק זצ"ל, שאין השומע יוצא קידוש ביום, אלא אם שומע ונהנה בטעימה מהכוס. וטעמו דעיקר הקידוש ברכת הנהנין, ולא שייך אלא אם נהנה. ובמק"א ביארתי דלע"ד כן דעת המרדכי, מובא בבית יוסף (סי' רע"ג), שאין להוציא קידוש שחרית אלא אם כן נהנה, והיינו טעמא שיסודה ברכת הנהנין גרידא, ולא שייך אלא אם נהנה. אבל אנן קיימא לן דמוציא אף שלא נהנה, ע"ש ברמ"א. ויש לומר דברכת בורא פרי הגפן גופא חיובא ויסודה שירה על היין, (עיין רשב"ם ק"ו ע"א ד"ה ביום בשם השאילתות), ושפיר יוצאין אף שלא טעם, ולא אלימא קידוש היום מהלילה. וכן המנהג".

וכך כתב ה'מנחת שלמה' (חלק א' סי' י"ח אות ז') כהמשך לדבריו הנ"ל, דברכת הגפן היא הודאה על עשיית המצוה על הכוס, ולא ברכת הנהנין על השתיה, וז"ל:

"גם מובן בכך מה שנהוג עלמא לצאת גם בקידושא רבא אף אם השומעים אינם טועמים כלום מהיין, וגם יש נוהגים שהשומעים מברכים כל אחד לעצמו בפה"ג על הטעימה, דאפ"ה שפיר יוצאים ידי קידוש".

ז.

ב'קידושא רבא' שעושים ביום, האם אפשר לקדש מבלי שישתה המקדש



מחלוקת ראשונים אם בקידוש יום אע"פ שיצא מוציא

כתב המרדכי (פסחים דף ק"א סוף ע"א): "אדם העושה תענית חלום בשבת, לא יעשה ברכה לבני ביתו, דכיון דליכא רק ברכת בפה"ג, שמא הוי כמו ברכת היין שאינו יכול להוציא אחרים, כיון שאינו אוכל הוא עצמו". הרי דבקידוש היום אי אפשר להוציא אחרים, אם המקדש אינו שותה בעצמו, דליכא הכא ברכת המצוות, אלא רק ברכת הנהנין, ובהא קיימא לן דאי אפשר לברך עבור אדם אחר בלבד, מבלי שהמברך יהנה גם כן.

אבל ברבינו ירוחם (נתיב שנים עשר, דף ס"ו ע"א) כתב: "ברכת הנהנין בברכת היין הקידוש, אע"פ שיצא מוציא אחרים ידי חובתן. כך פשוט בפסחים ובר"ה, וה"ה לבורא פרי הגפן של קידוש היום, שהוא קידושא רבא". והביא הב"י (סי' רע"ג אות ד) דבריהם, וציין לראשונים נוספים שכתבו כרי"ו, ופסק הרמ"א (שם סעיף ד') כשיטה זו. וצריך לדעת מה הוא טעמי הצדדים במחלוקת זו, האם צריך המקדש לשתות מן היין, או דסגי במה שהשומעים ישתו.

ביאור המחלוקת על פי שני הגדרים הנ"ל בברכת הגפן בכש"ב

מדברי ה'מועדים וזמנים' שהובאו לעיל בסמוך נראה דנקט כי יסוד המחלוקת בכאן, הוא על פי המחלוקת המבוארת לעיל בגדר ברכת הגפן שמברכים בכל כוס של ברכה. דאי נימא דברכת הגפן היא ככל ברכת הנהנין שמברכים על שתיית היין, אזי נראה כדעת המרדכי. אבל אי נימא דהוי ברכה על ההנאה שיש מהיין, במה שאפשר לקיים המצוה על הכוס, אזי נראה לעיקר דאין צריך שהמברך בדוקא ישתה מן היין, שהרי נתבאר לעיל לענין ברית מילה, דאין חיוב כלל מעיקר הדין לשתות מהכוס, אליבא דשיטה זו.

ביאורו של הב"י במחלוקת זו, דלא כהנ"ל

אכן, מדברי הב"י הנ"ל, בהביאו מחלוקת זו יש לנו ללמוד כי רוח אחרת היתה עמו בביאור מחלוקת זו, דז"ל: "כיוצא בזה כתב רבינו בסי' תפ"ד, שנחלקו הפוסקים לענין אם יכול להוציא אחרים מברכת בורא פרי האדמה לטיבול ראשון, אע"פ שאינו טועם עמהם, ודעת הרא"ש (פרק ע"פ סי' ל"ז) שיכול להוציא, וכן נראה מדברי הרי"ף, והכי נקטינן".

והרי המחלוקת זו לענין טיבול ראשון, ודאי אינו נוגע כלל לנדון דידן, דהתם ודאי הוא ברכת הנהנין, ושם טעמי המחלוקת הם שונים לגמרי, וכדיאורו הפוסקים דטעם האומרים שאפשר לברך התם מבלי שיטעום הוא, האם יש בכה"ג הענין של 'ערבות', כי בברכת המצוות בעלמא איכא דין של ערבות, ולכן אע"פ שיצא מוציא, ואילו בברכת הנהנין בעלמא, ליכא דין של ערבות, שהרי אין חיוב ליהנות מהאכילה. ונחלקו הפוסקים הנ"ל, כיצד הדין בברכת הנהנין על אכילה שיש בה חיוב, כמו טיבול ראשון בליל הסדר, האם דינה כברכת הנהנין דעלמא, או כברכת המצוות. וזהו שתלה הב"י המחלוקת לענין ברכת הגפן בקידושא רבא, במחלוקת זו. ומבואר עכ"פ מדברי הב"י דאין המחלוקת בקידוש מיוסדת על גדר ברכת הגפן בכוס של ברכה, אלא במחלוקת הנ"ל לענין טיבול ראשון. ולכאורה עוד זאת שמענו מדברי הב"י דכו"ע סבירא להו דברכת הגפן בקידוש היום, ולכאורה גם בכל כוס של ברכה, היא בגדר ברכת הנהנין על עצם שתיית היין.

והנה על פי כל זה עולה לכאורה כחידושו של הגרי"ז הנ"ל (אות ו'), דצריכים כל השומעים לטעום מהיין של קידוש ביום, דבלא זה אינם מצטרפים כלל להמקדש. ולעיל נתבאר דהדבר תלוי בשני הצדדים בגדר ברכת הגפן. ועתה דחזינן מדברי הב"י דנקט לעיקר דהוי ככל ברכת הנהנין, עולה א"כ כהגרי"ז.

אבל עדיין אין הדברים מוכרעים, דיעוין להנצי"ב ב'העמק שאלה' (שאלתא נ"ד אות ד'), שכתב, וז"ל: "לכאורה קשה, א"כ דעיקר קידוש ביום הוא השתיה, האיך אפשר להוציא במצוה מעשית. ולא קשה מידי, שזה כבוד שבת שראש הבית שותה יין, וכל ב"ב יוצאים בו, וכך היתה תקנת חכמים. וכיוצא בזה תקנו בהדלקת נר חנוכה, שעיקר המצוה הוא הדלקה, וכל ב"ב יוצאים בהדלקת אחד מהם, אע"ג שכולם חייבים בנר חנוכה". ומבואר מדבריו דאע"ג דהמצוה היא לשתות מהכוס, וממילא ברכת הגפן היא בגדר ברכת הנהנין על השתיה, בכל זאת יוצאים בני הבית וכל השומעים בברכת ושתיית בעל הבית, כמו בנר חנוכה שאחד מוציא את כולם.

ח.

מנהגי העדות בברכת אירוסין ונשואין, האם המקדש שותה גם מהיין, או רק החתן והכלה



דברי ה'שדי חמד' בשינוי המנהגים בברכת הגפן בחופה

על פי כל דברינו הנ"ל בגדר ברכת הגפן שמברכים בכל כוס של ברכה, נבוא לברר מה שדנו הרבה הפוסקים כיצד יש לנהוג בברכות חתן וכלה, האם המקדש המברך על היין צריך לטעום מהכוס, או לא. דהנה ה'שדי חמד' (אסיפת דינים, מערכת ברכות, סימן ג' אות ה') כתב, וז"ל: "ברכת אירוסין וברכת נישואין שתחת החופה, מנהגנו הוא שמי שמברך ברכות אלו טועם ומטעים מהכוס להחתן וכלה. ופעם אחת נזדמן פה בחופה אחת אחד המיוחד מרבני דורנו יצ"ו, וראה כי טעמתי הכוס וגם נתתיו להחתן והכלה שיטעמו כמנהג. והיה מתפלא בדבר זה לאמר לי, כי מעולם לא ראה שהמברך יטעום מהכוס, כי זה מנהג פשוט אצלם שאין המברך טועם מהכוס כלל, אלא מטעים להחתן והכלה. ואמרתי לו לאידך לגיסא, בעיני יפלא על מנהגם שזה יברך וזה יהנה, ואפילו בברכת המצוות דאחד מברך ופוטר את חברו, מ"מ אם פוטר את חברו בברכה שיוצא בה המברך, ודאי עדיף טפ"י".

להלן שם כתב השד"ח כי עמד על המחקר וראה שיש הבדל בזה בין מנהג האשכנזים למנהג הספרדים, האם המסדר קידושין שמברך ברכת הגפן הוא עצמו גם שותה תחילה מהכוס, או לא, והביא מספרי הפוסקים בנדון זה, יעו"ש. וצריך להבין במה תלויה מחלוקת זו.

קושית ה'פני יהושע' על המנהג שהמברך אינו שותה

ובאמת כבר מצאנו לה'פני יהושע' (כתובות דף ז' ע"ב, בקו"א) שעמד ותמה בזה, וז"ל: "כתבו כל הפוסקים דנוהגין לברך ברכת אירוסין ג"כ על הכוס, אלא שאינו מעכב. וראיתי להזכיר מילתא דקשיא לי טובא, על מה שנהגו דאחד מברך ברכת היין על הכוס, והחתן והכלה שותין ממנו, וא"כ היאך מברך בפה"ג, כיון דאין המברך שותה ממנו, ואיך יוצאין החתן והכלה בברכתו של המברך, הא קי"ל בסוף פ"ג דראש השנה (דף כ"ט ע"א) כל הברכות אם יצא מוציא, חוץ מברכת הנהנין, ומיבעיא לן התם ברכת הכוס של קידוש וברכת המוציא של מצה מהו, מי אמרינן כיון דחובה ניהו מברך, או דלמא ברכות לאו חובה ניהו, ומסקינן דמוציא. וכתבו התוס' שם דהנך דוקא.

"ובאמת כתבו כל הפוסקים הטעם דבכל ברכת המצוות אדם מוציא חברו, היינו משום דכל ישראל ערבים זה בזה, והו"ל כמחויב בדבר, משא"כ ברכת הנהנין. וא"כ הכא נמי כיון שאין הכוס מעכב, לאו דבר שבחובה ניהו, והיאך מוציא חברו, דהא הו"ל ברכת הנהנין. בשלמא ברכת נשואין אפשר כיון דטעונים כוס, הדר הו"ל כדבר שבחובה, משא"כ בברכת האירוסין. ואפשר כיון דמ"מ עיקר היין לאו ליהנות מכיון, חשיב שפיר כברכת המצוות, ועדיין צריך עיון".

דברי ה'אפיקי ים' ביישוב קושיית הפנ"י

ה'אפיקי ים' (חלק ב' סי' ב') כתב כי נתקשה אף הוא טובא במנהג שנהוג שאין המברך שותה בעצמו מהיין, וכתב בזה"ל: "ובאשר הדבר היה מאד מוזר בעיני, שאלתי בזה את כבוד ידידי הרב הגאון מ' שמחה זעליג שליט"א, הראב"ד בבריסק, למען דעת אולי שמע וידע בזה מעשה רב מרבנן קשישאי, ואעתיק בזה מכתבו אלי בנידון זה, המענין מאד, וז"ל: "מה שכתב כבוד גאונו נ"י אודות ברכת הכוס של אירוסין ונשואין, שמעתי מפי אדמו"ר הגאון מהו' חיים הלוי זצ"ל, כי הרב ר' יעקב מאיר ז"ל מו"צ במינסק, היה מנהגו כי היה לו בצלחתו יין וכוס ולאחר שגמר ברכת נשואין הריק מן הצנצנת אשר בצלחתו יין לתוך הכוס שלו ושתה, ואמר הלא ברכתי ברכת בורא פרי הגפן. והיה זה בהתנגדות להגאון המד"א זצ"ל, שהיה גם כן באותו מעמד, ובירך ברכת אירוסין.

"והנה זה מכבר ראיתי בשו"ע קטן דפוס שטעטין נדפס הגהות מהגאון ב"מ זצ"ל, שהעיר מדברי רש"י עירובין דף מ' ע"ב ד"ה ליתביה, דאין בברכת כוס משום ברכה לבטלה אם לא יהיה טעימה, ורק משום גנאי צריך לטעום. ובברכת אירוסין קשה קצת, דמעיקר הדין אינו צריך כוס, כמ"ש הרא"ש כתובות, ולא הוי רק ברכת הנהנין, ואם אינו טועם בעצמו אינו מוציא. וצריך לומר כיון שנהגו לברך על כוס, והכוס בא בשביל כבוד הברכה, הוי גם כן כמו ברכת המצוות. ואדמו"ר הגאון זצ"ל בעצמו היה מנהגו כי היה נשפך קצת מהכוס על ידו, והיה טועם לאחר הברכה מהנשפך על ידו, באופן שלא הרגישו הרואים. ומה טוב אם היה מי מתחזק והיה שותה את הכוס בעצמו. ומה להם להחתן והכלה לטעום מהכוס. אך מי ישנה את המנהג. יתברך בכל טוב וכו'. עד כאן לשון ידידי הנ"ל, עכ"ל ה'אפיקי ים'.

העולה מכל דברי הפוסקים המובאים לעיל, דבברכות נשואין דהוי חיוב לברך על הכוס, אפשר לשמוע המנהג שלא ישתה המברך מהכוס, וזאת על פי שיטת רש"י, דגם בלא זה לא הוי ברכה לבטלה, ועל כרחנו לומר דברכת הגפן בכה"ג אינה על הנאת השתייה. אבל בברכת אירוסין, מכיון שאין חיוב גמור לברך על הכוס, בזה

נתקשו יותר. ובדוחק היו שרצו לומר דמכיון שמ"מ נהגו לברכן על הכוס, לכן הוי כמו בכל כוס של ברכה.

דברי ה'מאזנים למשפט' בישוב המנהג שהמברך לא טועם

ובשו"ת 'מאזנים למשפט' (חלק א' סי' י"ב) כתב [במכתב לבעל ה'אפיקי ים'] דישוב זה שנתבאר לעיל, דמכיון שנהגו כך הוי ככל כוס של ברכה, אינו מן הדוחק, אלא יש לנו מקור נאמן לזה. דהנה הב"י (יו"ד סי' רס"ה) כבר נתקשה כעין זה לענין מילה, איך אחד מברך בורא פרי הגפן ונותן לאם של הילד לשתות מבלי שיטעם בעצמו, והרי זה ברכת הנהנין. וז"ל: "וטעימת האם אם שמעה הברכה ולא הפסיקה בין ברכה לטעימה, אפשר דנפקא בברכת המברך, אע"ג דברכת הנהנין היא, כיון דנתקנה ברכת אשר קידש על הכוס, הו"ל ככסא דקדושא ואבדלתא, דמוציא אחרים מברכת היין גם כן". והביא ה'מאזנים למשפט' ראשונים שכתבו להדיא דיוצאת האם בברכת הגפן של המברך.

על פי זה כתב ה'מאזנים למשפט': "הרי שכל אלה הראשונים סוברים שכיון שנהגו לברך בברית מילה על הכוס, תו הו"ל ככוס של חובה, והמברך מוציא אחרים בברכת בפה"ג. ומשם נלמד גם לברכת הכוס של אירוסין, דמכיון שנהגו לברך על הכוס, תו הוי להו כברכת חובה של מצוות, והלא כוס של אירוסין וכוס של מילה שניהם לא הוזכרו בגמ', ובתוס' ברכות מ"א ע"ב, וכן הרמב"ם הביאו המנהג לברך ברכת אירוסין על הכוס, ובמילה לא הוזכר, ומדברי המרדכי יומא נראה שכל הכוסות האלו נהגו בהם מפני שאין אומרים שירה אלא על היין. ועי' גם בערוך השלחן אה"ע ס' ל"ד ס"ק ט' שדין אחד לכוס של מילה ולכוס של אירוסין, וממילא אפשר ללמוד שגם בכוס של אירוסין מוציא בבפה"ג את החתן ואת הכלה".

דברי ה'בית שלמה' בישוב המנהג שהמברך לא טועם

כדברי ה'אזנים למשפט' כן כתב בשו"ת 'בית שלמה' (סי' י"ד אות ב'), לאחר שהביא את קושית הפנ"י הנ"ל בענין שתיית הכוס בברכת אירוסין, וז"ל: "המחזור לפע"ד דהא כתבו תוס' והקדמונים דמברכין אמנהגא כמו שמברכין וצוונו על אכילת מצה בליל פסח בשני אף שהוא ממנהגא, וכן הסכים ר"ת לברך על קריאת הלל בר"ח, אף שהוא רק מנהג, וכן נוהגין. ואמר בש"ס דפסחים דאסור לעבור על מנהג שנהגו אבותינו משום ואל תיטוש וגו'. ומש"ה הוי כמו חיובא מתקנת חז"ל, כמו ברכת בפה"ג על קידוש, אף שאינו רק מדרבנן. והרי הסכימו הרי"ף והרא"ש

שיכול להוציא אחרים בברכת בפה"א של טיבול ראשון, אף שהוא רק משום היכרא דתינוקות, ואין מברכין וצווננו על טיבול זה. וכן אמרו בש"ס פסחים בקי"ד ע"ב א"כ מאי מצוה, ואפ"ה אע"פ שיוצא מוציא. וע' בב"ח וט"ז רס"י תפ"ד א"כ ה"ה בפרה"ג של ברכת אירוסין". וכ"כ גם בשו"ת מהרש"ם (חלק ה' סי' ח').

והעולה מכל דברי הפוסקים הנ"ל דאע"ג שהברכה על כוס בברכת אירוסין אינה אלא מנהג, נוהגים בה ככל ברכה הנאמר בכוס של ברכה, ומכיון דבכל כוס של ברכה נקטינן דאין חיוב שהמברך הוא יטעם מהכוס, ממילא כך הוא הדין בברכת אירוסין, ולכן יכול להוציא אדם אחר בברכת בפה"ג מבלי שישתה הוא בעצמו.

ט.

סיכום מקצת הדברים, ותוספת טעמים למה בחופה אין המקדש שותה מהיין



כמה מחלוקות בין השו"ע לרמ"א בגדר ברכת הגפן

אחר כל אשר זכינו לראות ולברר בענין ברכת הגפן בכוס של ברכה, נציע מדברי המחבר בשו"ע והרמ"א בענינים אלו [שכבר הוזכרו לעיל], ויתבאר לן דג' מחלוקות מצאנו בענין זה, והכל מתבאר לשיטתייהו. אלא שמתוך כך נבוא לשאלה העולה מתוך הצעת הדברים דלהלן.

לענין ברית מילה הנערכת ביוה"כ, איתא בשו"ע (סי' תרכ"א סעיף ג'): "מברכים על המילה בלא כוס. הגה. ויש אומרים שמברכין אכוס, ונותנים לתינוק הנימול, וכן נוהגין". על פי המבואר לעיל יסודה של מחלוקת זו הוא, דהמחבר סבירא להו דברכת הגפן בכוס של ברכה היא ככל ברכת הנהנין, שמברכים על שתיית היין, ולענין זה אין מועיל כלל מה שתינוק שותה, ולכן מברכים על המילה בלא כוס. אבל הרמ"א סבירא ליה דברכת הגפן היא על עצם מצות המילה שעושים על הכוס, ולכן מעיקר הדין אין צריך לשתות כלל מהכוס, וכל הטעימה היא שלא יהיה גנאי לכוס, ולכן סגי גם במה שקטן בן שמונת ימים שותה מהכוס.

לענין ד' כוסות בליל הסדר, איתא בשו"ע (סי' תע"ד ס"א): "שותה כוס שני ואין מברך עליו לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה. הגה. והמנהג בין אשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס". ונתבאר לעיל כי גם מחלוקת זו תלויה במחלוקת הנ"ל. דאם גדר הברכה הוא כברכת הנהנין על שתיית היין, אין צריך לברך על כל כוס

וכוס, דכבר נפטר בברכה על הכוס הראשון. אבל הרמ"א לשיטתו הנ"ל דהברכה היא על הנאת המצוה שעושים על הכוס, שפיר יש טעם לברך ברכת הגפן על כל כוס וכוס.

מחלוקת נוספת הובאה לעיל מה'שדי חמד', והיא אינה בין המחבר להרמ"א, אלא בין מנהג הספרדים לאשכנזים, והיא לענין ברכת אירוסין וברכת נישואין שתחת החופה, האם יש להמברך לשתות מהכוס, או לא. דמנהג הספרדים שמסדר הקידושין שבירך ברכת הגפן טועם מהכוס.

והענין מבואר היטב, כי הם נוהגים כפסקי השו"ע, ונתבאר דלשיטת המחבר ברכת הגפן בכוס של ברכה היא בגדר ברכת הנהנין על שתיית היין, ולכן שפיר על המברך לשתות מהכוס. אבל מנהג האשכנזים דהמסדר קידושין שבירך ברכת הגפן אינו טועם מהכוס, אלא רק מטעים לחתן וכלה. וגם זה מבואר היטב, כי הם הולכים אחר פסקי הרמ"א, ולשיטתו ברכת הגפן בחופה היא כהודאה על עצם עשיית המצוה על הכוס, וכלל לא על השתיה, ולכן אינו צריך לשתות מהכוס, דבלא שתיה כלל גם לא הוי ברכה לבטלה, ובודאי סגי במה שהחתן והכלה שותים מהכוס.

שני ביאורים למה בחופה אין המברך שותה מהכוס לכתחילה

ברם, הגם כי הכל עולה יפה, באמת יש כאן מקום עיון, שהרי לענין מילה גם הרמ"א מודה דלכתחילה אין נותנים לתינוק לשתות, ורק ביום כיפור שאין ברירה נוהגים כך, אבל בשאר הימים נותנים דוקא לגדול לשתות, והיינו משום דחוששים להשיטה דברכת הגפן היא ככל ברכת הנהנין על שתיית היין, ורק כשאין ברירה סומכים על השיטה דברכת הגפן בכוס של ברכה היא ברכה על הנאת המצוה. ואם כן קשה, למה בחופה לכתחילה נותנים רק לחתן ולכלה לשתות, וסומכים על כך דברכת הגפן בכוס של ברכה היא ברכה על הנאת המצוה. ולמה אין חוששים בזה להשיטה דברכת הגפן היא ברכת הנהנין על שתיית היין.

ועמד על שאלה זו ב'מאזנים למשפט' הנ"ל, וז"ל: "הנה כת"ר הוסיף להביא דברי השדי חמד מערכת ברכה שהוסיף חבל גאונים שחתרו לישב קושיא זו, ומסיים השדי חמד שאחרי כל התירוצים אינו מבין מדוע לא הנהיגו שהמסדר בעצמו יטעום מהכוס ומה היה אם היה טועם גם בעצמו. והנראה לענ"ד לומר בזה, שמכיון שנהגו להעמיד את החופה ברחוב, כמובא באה"ע סי' ס"א, ומכיון שנהגו שמסדר הקידושין הוא הרב דמתא, ממילא אי אפשר להמברך לטעום, וכמו

שאמרו בירושלמי מעשרות פ"ג ה"ב שאין שבחו של ת"ח להיות אוכל בשוק, וגם אכילת ושתיית ארעי גנאי הוא לת"ח, ע"פ תירוצו של הב"ח חו"מ סימן ל"ד על קושיית הראשונים על הירושלמי, הא בקידושין דף מ' ע"ב אמרינן דהאוכל בשוק דומה לכלב, וי"א שהוא פסול לעדות, ולמה נקט הירושלמי דוקא בת"ח, ותירץ הב"ח שם שהעיקר בזה כפירש"י, דדוקא האוכל אכילת קבע פסול לעדות, אבל אכילת ארעי לא, אבל בת"ח גם אכילת ושתיית ארעי גנאי הוא לו, ולאחר אין קפידא בזה. ועיין בפני משה על הירושלמי הנ"ל שלא דוקא בשוק ממש, אלא אפילו בחצר אין שבחו של ת"ח להיות אוכל בה.

"ולכן נראה דמזה נתפשט המנהג שאין המברך, שהוא בודאי ת"ח, טועם ברחוב מכוס של ברכה, רק החתן והכלה שלהם אין קפידא לשתות בשוק בארעי, ולכן בשבע ברכות שמברכים בשעת הסעודה בבית, גם המברך טועם, כיון שהוא בבית. ולכן שאני כוס זה מכוס שתחת החופה, ומנהגם של ישראל תורה היא. בהיותי בשנת תשכ"ב נוכח על חופה של אחינו הספרדים, ומנהגם לעשות החופה בבית המדרש, וראיתי שהמסדר קידושין טעם תחת החופה מן הכוס טרם שנתן לחתן וכלה, ומזה ראייה להטעם שכתבנו, שהרב המסדר אינו טועם מכיון שהאשכנזים עושים כפסק הרמ"א לעשות את החופה תחת כיפת השמים, ולא נאה לת"ח לשתות שם אפילו שתיית ארעי. ולפיכך הספרדים שעושים את החופה בבית הכנסת טועם המסדר מן הכוס כדי לצאת ידי כל החששות שהזכרנו, עכ"ל.

אמנם ב'מנחת שלמה' (חלק א' סי' י"ח בהגה"ה) העיר על דברי ה'מאזנים למשפט', וז"ל: "והעירותי לו דאם זה נחשב כשותה בשוק, הרי שגם הקידושין הם בשוק, ורב מנגיד אמאן דמקדש בשוקא. אלא הטעם הוא מפני כבוד החתן שדומה למלך, ולא יאה שהמברך יקדים תחילה לטעום מהכוס. וגם גנאי הוא שהמברך יטעום רק לאחריהם".

.

שאלת האחרונים דאיכא סתירה ברש"י בהלכתא דא,

וכמה דרכים בישובה



סתירה בדברי רש"י בגדר ברכת הגפן

בעיקר דברינו הנ"ל, דנתבארו שני דרכים בגדר ברכת הגפן בכוס של ברכה, ובטעם הדבר שצריך לשתות מכוס של ברכה, כתבנו לעיל (אות א') כי ברש"י בעירובין (דף מ' ע"ב ד"ה ליתביה) מבואר כשיטת הראב"ן, דאין חיוב גמור לשתות מצד שלא תהיה הברכה לבטלה, ומשום דהברכה באה על הנאת המצוה שעושים על הכוס, ולא על הנאת השתיה, וז"ל רש"י: "ליתביה לינוקא לשתותו לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום דקאמר לאו דוקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה, שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ומכי טעים ליה אחרינא שפיר דמי".

הנה בענין זה נתקשו האחרונים טובא, כי לכאורה מצאנו סתירה בענין זה ברש"י, דבמסכת ראש השנה (דף כ"ט ע"ב ד"ה מהו) כתב רש"י: "על אכילת מצה ומקדש לא תיבעי לך, דחובה ניהו ומפיק, אלא ברכת המוציא וברכת היין מיבעיא לך, שאין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום, ואי אפשר ליהנות בלא ברכה". ומבואר מדברי רש"י אלו כי ברכת הגפן בקידוש היא ככל ברכת הנהנין, שבאה על שתיית היין.

כך כתב להקשות ה'בית מאיר' (יור"ד סי' רס"ה), אחר שהראה פנים מסבירות למה אין כאן חשש ברכה לבטלה, וכדהובאו דבריו לעיל (אות ב'), וז"ל: "לענ"ד דודאי משום ברכה לבטלה מעיקרא ליתא, דברכה לבטלה לא הוי אלא לבטלה ממש, לא כן ברכה זו דנתקן הקידוש או הזמן או ברכת המילה שתהא על הכוס, שוב הברכה ג"כ שבח לבורא ב"ה שברא היין לקדש עליו, וזה צרכו כמו צורך השתיה, ואפשר יותר, ואין בה טעימה אלא משום דלא ליהוי גנאי לכוס. וכן באמת מבואר בפ"י רש"י עירובין דף מ' ע"ב. ודע דפרש"י זה צ"ע ליישב עם פירושו במס' ר"ה דף כ"ט ע"ב".

וכך כתב להקשות הרש"ש (עירובין שם), וז"ל: "תמוה שעשה מהמסובב סבה. דנראה פירוש ד'המברך צריך שיטעום', היינו כשמברך על הכוס בהמ"ז או קידוש וכדומה, צריך לטעום אח"כ ממנו, ולכן ממילא צריך לברך בפ"ה ג, ואי לא היה צריך לטעום לא היה מברך כלל בפ"ה ג, וכ"נ שמפרש בעצמו בסוף פ"ה ג דר"ה".

דברי הר"ן בתשובה בביאור דברי רש"י

והנה מצאנו להר"ן בתשובה (סי' נ"ב) שנקט בדברי רש"י בעירובין הנ"ל דלא כדברי האחרונים הנ"ל, ולדברי הר"ן קושיא מעיקרא ליתא, וז"ל: "כתבת, מוהל שמל בבית הכנסת ובירך על הכוס בפה"ג, ואשר קדש וכו', והטעים לתינוק הנימול בן שמונת ימים, אם צריך שיטעום המוהל או תינוק שהגיע לחינוך כדי שלא תהא ברכה לבטלה, או נאמר שטעימת התינוק הנימול פוטרנו, כדאמרין בעלמא ליטעמיה לינוקא, ולא מפלגי בין קטן שהגיע לחינוך, לקטן בן יומו. ועוד שנראה לכאורה מלשון רש"י ז"ל בפרק בכל מערבין דף מ', גבי ההיא דלטעמיה לינוקא, שאם יברך ולא יטעום לא הוא ולא אחר, שאין בה איסור ברכה לבטלה, אלא גנאי הוא לכוס של ברכה שלא יטעמוהו, וא"כ סגי לן בטעימת כל דהוא, מאן דהוא, אפילו תינוק בן ח' ימים. אלא א"כ נאמר שאין דעת רש"י ז"ל במה שהזכיר גנאי בלחוד, רק בשלא יטעום המברך שהכוס בידו לשתות לאלתר, ובטעימת זולתו הוא גנאי, אבל אם יברכו ולא יטעום שום אדם בברכה זו עבירה היא בידו וצריך ליזהר עליה שיטעום הוא, או אחר שהגיע לחינוך, שיוכל לברך ברכת הנהנין עליו".

והשיב לו הר"ן: "לא ידעתי מה זו שאלה, שהדבר ברור דכי אמרינן בפרק בכל מערבין ליתביה לינוקא, דוקא בשהגיע לחינוך, ודברי רש"י ז"ל בפרק בכל מערבין כך הם, דכי אמרינן המברך צריך שיטעום, דמשמע המברך עצמו, היינו טעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, אלא כשלא שתה אדם ממנו כלל הדבר ברור שאינו גנאי בלבד אלא איסור גמור, דהא קי"ל דמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא".

מבואר מדברי הר"ן שביאר את דברי רש"י בעירובין דלא ככל אשר נקטנו בשיטתו לעיל, והיינו, דמה שכתב רש"י הענין של גנאי לגבי שתיית הכוס, זהו לענין שהמברך בעצמו ישתה לאלתר מן הכוס, אבל אם אף אחד לא ישתה באמת יש בזה משום ברכה לבטלה. וממילא דברי רש"י אלו עולים בקנה אחד לגמרי עם דבריו בר"ה וליכא סתירה כלל.

אבל ה'בית מאיר' שם הביא את דברי הר"ן והקשה עליו: "ובמח"כ, מלבד שלשון רש"י ז"ל אינו סובל פירושו, אף גם יש לתמוה, הא דין זה המברך צריך שיטעום, אינו נשמע אלא מהברייטא שבמס' פסחים הנ"ל, ולפירושו קשה על רש"י מהיכי נשמע כלל ההוא הקפידה שיטעום המברך בעצמו משום גנאי, מברייטא זו, הא משם לא נשמע אלא שמוכרח ליפגם, וכדפי' באמת הרשב"ם, שם בין על ידי עצמו ובין ע"י אחר, אלא ודאי אין כונת רש"י ז"ל אלא כהראב"ן".

ישובו של ה'אפיקי ים' ברש"י

לדרכו של ה'בית מאיר' בביאור הרש"י בעירובין, חוזרת שאלת הסתירה בדבריו, למקומה, ובישובה כתב ה'אפיקי ים' (חלק ב' סי' ב'), וז"ל: "ולולא דמסתפינא הייתי אומר בכוונת רש"י ז"ל דתרי טעמי קאמר, דבאמת עיקר הטעם דהמברך צריך שיטעום הוא לדידיה משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, כמ"ש כאן, וממילא כיון דע"כ צריך שיטעום, ואי אפשר ליהנות בלא ברכה, מחויב לברך בורא פרי הגפן, וכמ"ש רש"י ז"ל בר"ה, ושוב ממילא לדידן איכא השתא תרי טעמי דהמברך צריך שיטעום, חדא משום גנאי דכוס של ברכה, ועוד שלא תהא ברכת בורא פרי הגפן לבטלה, וחסר אות ו' ברש"י ז"ל, וצ"ל דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, ושתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, והיינו כמ"ש דתרי טעמי איכא לדידן. ומיושב מאי דעמד בתשו' הר"ן ז"ל וגם אין סתירה לדבריו בר"ה הנ"ל, ואדרבה דבריו ז"ל מתאימים ועולים כאחד".

ישובו של ה'אשר לשלמה' ברש"י

בספר 'אשר לשלמה' (תנינא סי' א') יישוב בדרך נוספת הסתירה ברש"י, וז"ל: "הנה קושיא זו אפשר ליישב, דחלוק דין טעימה בקידוש מדין טעימה בשאר כוס של ברכה, דבקידוש סובר רש"י דאיכא דין טעימה מדיני הקידוש עצמו, מהלכתא דזכרהו על הכוס, ובזה צריך שיהיה טעימה דוקא. ורק בשאר כוס של ברכה דבעי על הכוס משום דאין שירה אלא ביין, סובר רש"י דלא נאמר בזה דבעי שיהיה טעימה. ובשו"ע או"ח (סימן רע"א סי"ד) הובא שי' הגאונים דבקידוש בעי שהמקדש עצמו יטעום. ויעוי' בשו"ע הגרש"ז סי' ק"צ דאסברה לה משום דבקידוש יליף מקרא דזכרהו על היין, ובעי שיהיה על שתיית יין דוקא, וסברי הגאונים דהמזכירו על היין עצמו מוכרח לשתות. וא"כ יתכן גם בשיטת רש"י, דאף דמדין כוס של ברכה דעלמא לא בעי טעימה כלל, אבל בקידוש בעי שיהיה טעימה בדוקא, מדינא דזכרהו על היין, ורק דסובר דלא צריך שהמברך עצמו ישתה ומהני שתיית כל מי שיצא בקידוש זה. וזהו שכתב בר"ה שבקידוש בעי לברך משום דצריך לטעום מהכוס. אבל בכוס של ברכה דעלמא, כל מה שצריך לטעום הוא רק שלא יראה כברכה לבטלה".

דברי ה'עמק שאלה' לחלק בין קידוש לשאר כוסות ברכה

חילוק זה שכתב ה'אשר לשלמה', בין שאר כוס של ברכה, לבין ברכת הגפן של קידוש, כבר כתב הנצי"ב ב'העמק שאלה' (שאלתא נ"ד ס"ק ג') על דברי השאלות שכתב לענין קידוש ביום, אתוויי כסא דחמרא וברוכי בורא פרי הגפן ומישתא, משום כבוד שבת, וז"ל: "צריך ביאור מאי אשמעינן רבינו בזה בשיטא שהמברך שותה, אלא היינו שכתב הטור בש"ע סי' רע"א שהגאונים הראשונים ס"ל דשאני קידוש היום מכל ברכות הטעונות כוס, דקידוש צריך שיטעום המקדש דווקא רובא דכסא, ואי לא טעם צריך להביא כוס אחר ולטעום, וס"ל לרבתינו דדוקא המקדש עצמו, והיינו דכיון שלא בא ביום אלא משום כבוד שבת, ועיקר הכבוד הוא השתיה לדעתם ז"ל, ומש"ה העיקר שישתה המקדש בעצמו, שיהא בו אותו הכבוד שהוא עצם הכוונה, ולא כשאר ברכות הטעונות כוס, שהשתיה הוא תפל, ורק משום הברכה בפה"ג צריך לשתות, אבל קידוש אינו כן אלא צריך לשתות".

סימן ג

האם קידוש במקום סעודה זה דין בקידוש או בסעודה

א.

האם הקידוש צריך להיות במקום סעודת שבת ממש



המקור לחיוב קידוש ביום, ודינא ד'קידוש במקום סעודה'

בפסחים (דף ק"ו ע"א) איתא: "תנו רבנן, 'זכור את יום השבת לקדשו', זכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מנין, ת"ל 'זכור את יום השבת'. ביום מאי מברך, אמר רב יהודה, בורא פרי הגפן". מכאן למדנו מצות קידוש על היין. ולעיל שם (דף ק"א ע"א) איתא בדינא דקידוש: "אמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה".

מחלוקת הפוסקים אי סגי באכילת מזונות

ונחלקו הפוסקים בהאי דינא ד'אין קידוש אלא במקום סעודה', האם היינו סעודה דוקא, או דסגי גם באכילה חשובה אחרת, ולא בעינן סעודה ממש. דבשו"ע (סי' רע"ג סע' ה') איתא: "כתבו הגאונים הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט, או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר. ודוקא אכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות לא". ומבואר מדברי השו"ע דאפילו שתיית יין מועילה להחשב כסעודה לענין הלכה זו ד'קידוש במקום סעודה'. והביא המשנ"ב (ס"ק כ"ה) מדברי המג"א, דכל שכן אם אכל מיני תרגימא מה' מינים, דיצא, דהם חשיבי טפי לסעודת שבת מיין".

אבל ב'ביאור הלכה' (שם ד"ה כתבו הגאונים וכו') כתב: "בספר מעשה רב כתב שהגר"א אף בקידוש היום לא היה מקדש אלא במקום סעודה גמורה, ולא מיני תרגימא או יין". ומבואר דדעת הגר"א דלא כהגאונים הנ"ל, אלא שבכדי לקיים דינא ד'קידוש במקום סעודה' צריך להסמיך סעודת פת שיוצא בה ידי חובת סעודת שבת, אל הקידוש.

מקורות בראשונים דצריך לקדש במקום הסעודה דוקא

הגרעק"א בהגהות השו"ע כתב דמדברי רבינו יונה בברכות (דף ל"ו ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ברכת המזון) מוכח דסבירא ליה דלא כהגאונים הנ"ל, דז"ל: "אומרים רבני צרפת ז"ל שאע"פ שחייב אדם לאכול ג' סעודות בשבת, סעודה שלישית אי בעי אכיל פת ואי בעי אכיל פירי ונפטר באכילת הפירות וכו'. דבשני הפעמים שחייב לקדש, אחת ביום ואחת בלילה, צריך שיאכל פת כדי שיהיה הקידוש במקום סעודה, אבל בפעם השלישית שאינו צריך לקדש, אם ירצה לפטור עצמו בפירות הרשות בידו".

ומבואר מדברי ר"י דאם מצד קיום מצות סעודות של שבת, היה די באכילת פירות, אלא שבשתי סעודות ראשונות שיש אז קידוש, צריך לאכול פת דוקא, לקיים הדין ד'קידוש במקום סעודה'. ואיה"נ בסעודה שלישית דליכא קידוש, יוצאים ידי חובת הסעודה בפירות בלבד. ומבואר שאין מקיימים דינא ד'קידוש במקום סעודה' בלא אכילת פת. ודלא כדברי הגאונים הנ"ל.

ובשו"ת 'עין יצחק' (סי' י"ב) האריך להוכיח מראשונים נוספים דסבירא להו ג"כ דאין מקיימים דינא ד'קידוש במקום סעודה' אלא בשאוכלים בסמוך להקידוש סעודת שבת שיוצאים בה ידי חובת סעודת שבת. וצריך לדעת במה נחלקו הני קדמונים, מה הוא טעמם של הגאונים המקילים בהלכה זו, ומה טעמם של הני ראשונים ושל הגר"א דמחמירים בה.

ביאור המחלוקת עפ"י חקירה בגדר דינא ד'קידוש במקום סעודה'

והיה נראה דיש לבאר הענין, דיסוד המחלוקת הוא בטעם ובגדר עיקר דין זה, דהקידוש צריך להיות במקום סעודה. האם זהו דין מדיני הקידוש, או שהוא דין דיני הסעודה. והיינו, דיש לבאר דין זה דזהו מדיני הקידוש, דבכדי שתהיה חשיבות לקידוש הצריכו חכמים שיקדשו סמוך לסעודה, דהסעודה הנאכלת בסוף נותנת חשיבות לקידוש. ויש לבאר דזהו דין מדיני הסעודה דשבת, דבכדי שתהיה חשיבות לסעודה, לכן הצריכו חכמים שיעשו קידוש בסמוך אליה. וכבר האריך בחקירה זו ה'אגרות משה' (או"ח חלק ד' סי' ס"ג).

על פי חקירה זו יש לבאר היטב מחלוקת הפוסקים הנ"ל, דאי נקטינן דדינא ד'קידוש במקום סעודה' הוא מחמת ליתא דקידוש, דלחשיבות הקידוש הוא בא, אם כן שפיר יש לומר דבשביל חשיבות הקידוש סגי בשתיית יין או אכילת מזונות. אבל אם דינא ד'קידוש במקום סעודה' הוא מחמת דינא דסעודה, שהיא

תהיה חשובה על ידי קידוש הסמוך אליה, אם כן פשוט דאין די ביין ומזונות, דסוף סוף סעודת השבת היתה בלא החשיבות של קידוש.

אכן, הגם כי הדברים מתיישבים היטב על הלב, בדברי רבינו יונה הנ"ל אי אפשר לנו לומר כן, שהרי להדיא כתב דמדין קיום מצות סעודת שבת די בפירות, ורק מחמת הדין ד'קידוש במקום סעודה' צריך שיאכלו פת דוקא. ומבואר מדבריו דלעולם יסודו של דינא ד'קידוש במקום סעודה' הוא דין בקידוש, ולא בסעודה, ועם כל זאת אין מקיימים חיוב זה אלא באכילת פת דוקא. ועל כרחנו לומר דסבירא ליה דבשביל חשיבות הקידוש צריך לאכול פת דוקא.

ועולה אם כן דבאמת כו"ע סבירא להו דיסוד דינא ד'קידוש במקום סעודה' הוא מדינא דקידוש, ולא נחלקו אלא עד כמה צריך שתהיה האכילה הסמוכה לקידוש חשובה. הגאונים ס"ל דסגי בשתיית יין, או באכילת מזונות, לזה. ואילו החולקים סוברים דצריך חשיבות של סעודה גמורה דוקא.

ב.

גדר קידוש היום, וביאור כמה נדונים בפוסקים עפי"ז



פסק ה'עין יצחק' לחלק בין קידוש יום לקידוש לילה

לענין הלכה במחלוקת זו, והאם צריך לחשוש להשיטה דאין מקיימים דינא ד'אין קידוש אלא במקום סעודה' רק כאשר אוכלים סעודת שבת בסמוך, כתב ב'עין יצחק' הנ"ל (סוף התשובה) דיש לחלק בין קידוש הלילה לקידוש היום, וז"ל: "לכן לכתחלה יחוש להחמיר לאכול תיכף לחם אחר הקידוש של לילה. אכן בקידוש היום יש להקל ולסמוך על מיני תרגימא או כוס יין שני, וכמ"ש השו"ע. ויש לנו לצרף לסניף שיטת הראב"ד דמיקל בקידוש היום כנ"ל, ובעת הדחק בקידוש היום באכילת פירות וכן בשתיית שכר כנ"ל".

מבואר מדבריו דבקידוש של לילה צריך להחמיר שיהיה הקידוש במקום סעודת שבת ממש, מכיון שיש הרבה ראשונים הסוברים כך. אבל לגבי קידוש היום כתב דיש להקל כמו שפסק השו"ע הנ"ל. וכתב כי יש לצרף בקידוש היום את דעת הראב"ד הסובר דביום מותר לאכול בשופי לפני קידוש, שלכן הוי כעין ספק ספיקא, ספק אחד האם יש כלל איסור לאכול לפני קידוש, וספק נוסף, האם

קידוש מועיל כשהוא במקום אכילת מזונות, ולכן אפשר לסמוך על הקידוש שיהיה במקום מזונות.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד האם אסור לאכול לפני הקידוש ביום

שיטת הראב"ד שהזכיר ה'עין יצחק' מבוארת היא בהשגותיו על הרמב"ם (הלכות שבת פכ"ט הלכה י'), דהרמב"ם שם כתב: "מצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא 'קידושא רבא', מברך בורא פרי הגפן בלבד ושותה, ואחר כך יטול ידיו ויסעוד, ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש".

וכתב עלה הראב"ד: "אמר אברהם, בחיי ראשי אם מסברא אמרה, לא סבר מימיו סברא פחותה מזו, ולפי דקראוהו 'קדושא רבא' יצא לו, ואינה כלום, שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום, וכשדרשו (פסחים ק"ו ע"א), אין לי אלא בלילה ביום מנין, אסמכתא היא, דעיקר קידושא בלילה כתיב, מדכתיב 'את יום' ולא כתיב 'ביום', אי נמי, דאי לא קדיש בלילה קאמר". ומבואר דנחלקו הרמב"ם והראב"ד האם ביום יש איסור לאכול קודם קידוש, או דאין בזה איסור, אלא שמצוה יש על האדם לקדש ביום, אבל אין זה גורם לאיסור אכילה קודם לכן, כמו שאסור לאכול בלילה קודם הקידוש.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בגדר מצות קידוש בשבת

כדי לבאר במאי פליגי הרמב"ם והראב"ד, ומה היא תוקף הטענה אשר טען הראב"ד על הרמב"ם, נקדים מחלוקת נוספת שמצאנו בראשונים בענין הקידוש, ובגדר מצות זכירת השבת ואופן קיומה.

דהנה הרמב"ם (שם ה"א) כתב: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר, זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרה בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש, וביציאתו בהבדלה". ובספר המצוות (מצוה קנ"ה) כתב הרמב"ם הענין ביתר ביאור, וז"ל: "שצונו לקדש את השבת, ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכור במ גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו, והוא אמרו יתעלה 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר, זכרהו זכר קדושה והגדלה, וזו היא מצות קידוש".

מכללות דברי הרמב"ם עולה דמצות הקידוש ומצות הזכירה, ענינם אחד הוא, לזכור את השבת על ידי עשיית קידוש, ועשיית הקידוש כוללת היא דברים במעלת השבת והיותה נבדלת משאר הימים.

אבל הרמב"ן (שמות כ"ח) כתב על הפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו' בזה"ל: "על דרך הפשט אמרו (מכילתא כאן) שהיא מצוה שנזכור תמיד, בכל יום, את השבת, שלא נשכחה ולא יתחלף לנו בשאר הימים. כי בזכרנו אותו תמיד יזכור מעשה בראשית בכל עת ונודה בכל עת שיש לעולם בורא. אבל לרבותינו עוד מדרש ממלת 'לקדשו', שנקדשהו בזכרון, כענין 'וקדשתם את שנת החמישים שנה' (ויקרא כ"ה י'), שהוא טעון קידוש ב"ד, לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן צוה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו. וכך אמרו במכילתא 'לקדשו', קדשהו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו, אין לי אלא ליום, ללילה מנין, ת"ל 'ושמרתם את השבת', וזהו קידוש היום, והוא מן התורה, אינו אסמכתא. וכך אמרו (ברכות כ'), נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, וזה על קידוש הלילה, לפי שכל הטעונים קידוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קידוש החודש וקידוש היובל, אבל ביום אסמכתא, ואין אומרים בו מקודש כלל, שדיינו בפעם אחת בכניסתו, ומשם תלמוד שהמצוה הזאת למדה ממלת 'לקדשו', אבל 'זכור את יום השבת', מצוה לזכרו תמיד בכל יום כמו שפירשנו".

סיכום המחלוקות שיש בין הרמב"ם להרמב"ן

ומבואר שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן בתרתי. האחד, האם יש מצוה לזכור את השבת גם בימות החול. דהרמב"ם נקט דהמצוה ד'זכור את יום השבת' עולה רק על השבת עצמה. ואילו הרמב"ן נקט דהוי מצוה גם על ימות החול. והשני, כיצד היא מצוה הזכירה והקידוש בשבת. דלהרמב"ם המצוה היא על ידי זכירת מעלת השבת יתר על ימות החול, ואילו להרמב"ן קידוש דשבת הוא כקידוש ב"ד ביובל, דאנו מקדשים את השבת בזכרנו אותה.

דברי המהר"ם חלאווה שיש הבדל גדול בין קידוש הלילה לקידוש ביום

מדברי המהר"ם חלאווה (פסחים דף ק"ו) יש ללמוד כי השגתו הנ"ל של הראב"ד על הרמב"ם, מיסודת היא על שיטתו של הרמב"ן בדין קידוש, דז"ל: "והרמב"ם ז"ל כתב שאסור לטעום כלום קודם קידוש זה של יום כמו בקידוש הלילה, ואינו מחוור דאין זה קידוש ממש, שכבר נתקדש היום פעם אחת, ולא מצינו לקידוש בית דין ללילה וליום, אלא שהחכמים תקנו לקבוע סעודתו על היין, ומסמכין ליה אקרא, אבל מדרבנן הוא הילכך מותר לטעום".

מבואר מדבריו דנקט לדבר פשוט דקידוש היום שונה במהותו מקידוש הלילה, מכיון דקידוש השבת בלילה הוי כמו קידוש ב"ד ביובל, ואם היום כבר קדוש מעת

כניסתו, אין מקום וטעם לקדשו שוב, וע"כ שקידוש היום הוי ענין אחר מקידוש הלילה, והוא, דתקנו שהסעודה תהיה על היין שבכך היא סעודה חשובה. ומכיון דזהו גדר הקידוש של יום, לכן נקט מהר"ם חלוואה דאין איסור לאכול בשבת ביום קודם קידוש. ובזה מתבאר טענת הראב"ד על הרמב"ם, ומובן היטב מה שכתב לטעון 'שכבר נתקדש היום', וכוונתו שע"כ אין קידוש היום באותו גדר של קידוש הלילה שהרי כבר הוא קדוש מעת קידוש הלילה.

ביאור דעת הרמב"ם דקידוש היום גדרו כקידוש הלילה

ומכיון דנתבאר דטענת הראב"ד מיוסדת היא על שיטת הרמב"ן בגדר מצות קידוש, ממילא מקום יש עמנו לומר דדעת הרמב"ם באיסור אכילה קודם קידוש, היא לשיטתו בגדר מצות הקידוש, דכיון שביאר היטב דהמצוה היא לומר דברים בשבח קדושת היום והבדלתו משאר הימים, שפיר יש לומר דגם קידוש היום הוא על דרך זה, כי בשאר ימים אין קובעים סעודה על היין מתחילתו, ובשבת משנים ומתחילים את הסעודה ביין, הרי זה מראה ששבת שונה משאר ימות החול, ולכן קידוש היום גדרו הוא כמו קידוש הלילה, וממילא כמו שבליילה אסור לאכול קודם הקידוש, כך הוא גם הדין ביום, שאסור לאכול קודם הקידוש.

וכך כתב בחידושי הר"ן (פסחים דף ק"ו ע"א), וז"ל: "לפי שאין אומרים שירה אלא על היין, כיון שמברכים על היין בתחלה שלא כדרך שאר סעודות, הוי כעין שירה ושבח לקדושתו של יום, ומשום דלא הוי אלא מדרבנן לא ראו להאריך בו יותר, כדי שלא להשוותו לקידוש לשל לילה, וקראוהו 'קדושא רבא' לכנוי, לפי שאינו עיקר כקידוש של לילה, וזוטר שיעורא כדקרינן לסמיא סגי נהור. ומ"מ כיון דתקנוה רבנן כעין קידוש, אפשר שאף ביום אסור לטעום קודם שיקדש, וצריך ג"כ שיהא במקום סעודה כקידוש של לילה, וכ"כ הרמב"ם בפ' כ"ט מה' שבת".

דברי חידושי רבינו דוד דיש כמה נפק"מ להלכה העולות מגדר קידוש היום

העולה מכל המבואר לעיל, דיש שני דרכים כיצד לבאר את גדר המצוה של קידוש היום, האם הוי כעין המצוה של קידוש הלילה, דהיינו, לקדש את השבת במעשה הקידוש, או דמכיון שכבר קידשו את השבת בלילה, אין מקום לקדשה פעם נוספת, אלא יש בה גדר אחר, והוא, לקבוע סעודת השבת על היין. ונתבאר כי בזה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן, ויש לבאר בזה גם את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. בענין זה האריך לדון בחידושי רבינו דוד (פסחים דף ק"ו ע"א), שכלל בדבריו אלו שני הדרכים במצות קידוש היום, ומתוך דבריו עולה כי יש כמה נפק"מ בין אלו שני

הדרכים. נציע תחילה את לשונו, ולאחר מכן נבאר בס"ד את דבריו.

וז"ל: "ונראה שאין ברכה של בורא פרי הגפן זו אלא שיהא אדם קובע סעודתו על היין בשבתות וימים טובים, וקורין אותו קידוש, שסומך בה סעודתו, כמו שסומכין אותה על הקידוש. ואם נאמר כן לא בסעודה ראשונה של יום הוא צריך לברך בורא פרי הגפן, אלא אף בסעודה שניה, שלא מתורת קידוש ממש היא, שתאמר כבר יצא חובת היום בקידוש וכו'. ומשם הרב ר' יונה ז"ל מצאתי שהוא אומר שלא מצינו שיהיה חייב לקדש אלא פעם אחת ביום, ופעם אחת בלילה, כדאמרין זכור את יום השבת, אין לי אלא בלילה וכו', וכיון שקידש ביום כבר יצא ידי קידוש מכל היום. ואם הוא מדין קידוש ממש כמו שהוא אומר, דין הקידוש הוא שלא יהא צריך לקדש אלא פעם אחת, ושל לילה פוטר של יום, שהכל הוא יום אחד. וכן הוא באמת שאין לשון קידוש אלא באותו המברכין בלילה, לא במה שמברכין ביום, שאינו אלא ברכת היין בלבד, כמו שאמרנו וכו'.

"והכלל, שאם הוא מענין קידוש דיום, בפעם אחת ביום [סגין], ואם הוא מענין לקבוע סעודתו על היין, הוא צריך לברך בכל סעודה. והמובן לנו מסוגית הגמ' שהיא לקבוע סעודתו על היין. ואם כן הרי היא בכלל ברכת הלחם וברכת היין, שאם יצא אינו מוציא, ואינה כברכת היין של קידוש היום, שאע"פ שיצא מוציא. ולפי שיטה זו פשוט הוא שאין לאסור עליו אכילה בפירות ובמיני תרגימא קודם קידוש זה של יום, שאינו קידוש, אלא לקבוע סעודתו על היין, כמו שאמרנו, שהיום כבר נתקדש בקידוש הלילה. והרב ר' משה ז"ל אומר שאסור לו לטעום כלום קודם קידוש זה, ואינו כלום", עכ"ל חידושי רבינו דוד.

למדנו מתוך דבריו דישנן שלש נפק"מ העולות מהחקירה הנ"ל בגדר קידוש היום, ואלו הם: אי נקטינן דגדר הקידוש ביום הוא בכדי שתהיה הסעודה על היין, אזי אין טעם לחלק בין סעודה שניה לסעודה שלישית, וגם בה צריך לקדש על היין לפניו. ועוד, שאין יכול אדם להוציא אחרים אם אינו יוצא בעצמו גם כן בברכה זו, דגדרה כברכת הנהנין בעלמא דאם יצא אינו מוציא, ולא כברכת המצוות. ועוד, דמותר לאכול קודם קידוש של יום. אבל אי נקטינן דגדר קידוש היום הוא כמו קידוש דלילה, אזי אין צריך לקדש קודם סעודה שלישית, ואפשר להוציא אחרים גם ביצא הוא כבר, ועוד שאסור לאכול קודם קידוש ביום.

ביאור ה'עמק שאלה' למה אין צריכים המסובין לשתות מהכוס ביום

והנה לכאורה מדויק מדברי רבינו דוד דגם אם המצוה של קידוש היום הוא מדין הסעודה שתהיה על הכוס, בכל זאת אין צריך שכל אחד מהסועדים ישתה

מהכוס, דאי נימא דלשיטה זו צריך כל אחד לשתות, אזי הל"ל נפק"מ נוספת בין שני הדרכים בגדר מצות הקידוש, דלשיטה דהוי גדר הקידוש כשל הלילה, סגי מעיקר הדין שישתה המקדש כמו בקידוש דליל שבת, דשאר המסובין יוצאים ידי"ח בשמיעת הקידוש ומהני מה שהוא שותה כדי שיחשב להם קידוש כדין, אבל אם גדר הקידוש מדיני הסעודה, אזי כל אחד מהסועדים צריך לשתות מהכוס. ומדלא אמר הכי, מוכח דגם לשיטה זו סגי בשתיית המקדש, וצריך להבין הטעם, דהא סוף סוף השומעים אינם אוכלים סעודתם על היין.

כעין זה שאל גם כן ה'עמק שאלה' (שאילתא נ"ד אות ד'), וז"ל: "ולכאורה קשה א"כ דעיקר קידוש ביום הוא השתיה, האיך אפשר להוציא במצוה מעשית". והשיב דבאמת "לא קשיא מידי, דזה כבוד שבת שראש הבית שותה יין וכל בני ביתו יוצאים בו, וכך היתה תקנת חכמים. וכיוצא בזה תקנו בהדלקת נר חנוכה, שעיקר המצוה הוא הדלקה וכל ב"ב יוצאים בהדלקה אחת מהם, אע"ג שכולם חייבים בנר חנוכה".

ג.

המקדש על מזונות, האם יש מעליותא לקדש שוב קודם הסעודה



קושית ה'שלמת חיים' על המקדשים על מזונות ושוב חוזרים לקדש קודם הסעודה

נתבאר לעיל כי יש מקום לבאר דינא ד'קידוש במקום סעודה' בשני פנים. האחד, דהוא מדיני הקידוש, שיהיה חושב על ידי כך שאוכלים אחריו סעודה. והשני, דהוא מדיני הסעודה, שהיא צריכה להיות חשובה על ידי כך שיסמיכו אליה הקידוש. ונבוא בס"ד עתה לבאר כי יש שנקטו דבאמת תרוייהו איתנייהו, והוא, דמדיני הקידוש צריך להסמיק אליה סעודה, או אכילת מזונות. ועוד, שיש להקדים לסעודה ברכת הגפן על היין.

נפתח הענין במה שיש מהגדולים שנהגו לעשות קידוש על מזונות, אבל קודם שנטלו ידים לסעודת שבת היו חוזרים ומקדשים, יעוין ב'אגרות משה' (או"ח ח"ד סי' ס"ג) אריכות דבריו בענין זה. ולכאורה מנהג זה יש בו מילתא דתמיה, דהוי כהנהגה הסותרת את עצמה, דמהא דנהג בהיתר לאכול מיני מזונות אחר קידוש ראשון, הלא מוכח דסבירא ליה כהשו"ע ד'מזונות' נחשבים למקום סעודה, ואם כן,

מה טעם יש לחזור ולקדש קודם סעודת שבת. ואילו מהא דחוזר ומקדש קודם הסעודה, הרי מוכח דחייש לדעת הני פוסקים דבעינן מקום סעודה ממש, ואם כן, קשיא כיצד אכל קודם לכן מזונות, הא לא יצא ידי קידוש, כי לא היה הקידוש הראשון במקום סעודה.

בענין זה הרגיש השואל בשו"ת 'שלמת חיים' (תשובה רס"ט), וז"ל: "כתב במעשה רב אף קידוש היום אינו מקדש אלא במקום סעודה ולא מיני תרגימא או יין. והנה אם מאיזה טעם לא קיים דעת הגר"א בזה והיה אוכל אחר קידוש מיני מזונות וכדומה, כדי שיהא נחשב לקידוש במקום סעודה, ואח"כ כשבא לביתו ואוכל סעודה גמורה אולי נכון שיקדש שנית על יין לפני סעודתו, אחרי דלדעת הגר"א לא הוי קידוש במקום סעודה, וחסר לו מצות קידוש על היין שהפליגו בה חז"ל. ואולי יש לומר עוד דאם יקדש שנית על היין, לכאורה הוי בזה תרתי דסתרי, דהלא נמצא דאכל בלא קידוש מקודם".

אבל תשובת הגר"ח זוננפלד זצ"ל היתה דאין בזה בית מיחוש, וז"ל: "תשובה. בוודאי מן הנכון לקדש עוד הפעם קודם הסעודה גמורה, ובלא"ה שיטת הרמב"ם שכל סעודה יקבע על היין". וצריך להבין טעם הדבר, למה אין בזה בחינה של תרתי דסתרי, דהקידוש השני מעיד על כך שאכל קודם לכן בלא קידוש.

ישוב ה'הלכות שבת בשבת' למנהג זה, על פי דעת הראב"ד

וכתב בספר 'הלכות שבת בשבת' (חלק א' עמ' ת"י) לישב הנהגה זו על פי דברי ה'עין יצחק' הנ"ל, דפסק שבקידוש של לילה לא יקדש על מזונות רק בקידוש היום, מכיון שאפשר לצרף דעת הראב"ד דמותר מעיקר הדין לאכול לפני קידוש היום, שלכן הוי זה בבחינת ספק ספיקא, ספק אם מותר לאכול לפני קידוש, וגם אם אסור אולי יוצא קידוש במקום סעודה במזונות שאוכל.

ולפ"ז יש לבאר וליישב את מנהג אותם גדולים שאע"ג שאכלו אחר קידוש מזונות בלבד, בכל זאת חזרו לקדש בביתם, דיש לומר כי מה שאכלו קודם לכן, אין זה מחמת דנקטו בוודאות כהשיטה דסגי באכילת מזונות כדי שיחשב לקידוש במקום סעודה, אלא שנהגו כן מחמת שצירפו את דעת הראב"ד דמותר לאכול ביום קודם קידוש, ולעולם יתכן דבאמת לא יצאו ידי קידוש כלל, ולכן חוזרים ומקדשים.

וז"ל ה'הלכות שבת בשבת' בזה: "דעיקר דין טעימה קודם הקידוש בשחרית הוא בפלוגתת הראשונים ז"ל ושפיר דמי לסמוך על הגאונים לענין איסור טעימה

דקיל קודם קידושא רבא אך לעניין עיקו חובת קידוש שתהיה במקום הסעודה בזה שפיר החמיר רבינו הגר"א לשיטתו על סעודת לחם דווקא וכיוון שחוזר ומקדש קודם סעודה יוצא לכולי עלמא.

ביאור נוסף בהא דחוזרים ומקדשים במקום סעודה

ובאמת נראה בעיקר השאלה הנ"ל, על מנהג הגדולים שאכלו בקידוש בבית הכנסת, וחזרו וקדשו בביתם, דלכאורה הוי כתרתי דסתרי, לכאורה אין זו קושיא כל כך, דבנוגע לאכילה אחר הקידוש הראשון, שפיר אפשר לסמוך על פסק השו"ע, שהרי לא גרע הדבר מהא דקיי"ל ספק דרבנן לקולא. אלא דעדיין אין זו סיבה שלא לחשוש גם לשיטת הגר"א ודעימיה, דצריך הקידוש להיות סמוך לסעודה דוקא, ולכן מעלה יש בדבר לחזור ולקדש בשעת סעודה, אבל אין בזה גילוי דעת למפרע שאכלו בלא קידשו. כן נלענ"ד.

דברי 'שלטי גיבורים' דאחר שקידשו על מזונות מברכים הגפן קודם הסעודה

והנה, בענין מנהג הגדולים הנ"ל מצאנו דברים הצריכים ביאור ועיון ב'שלטי גיבורים' (פסחים דף כ' ע"א מדפי הרי"ף), דז"ל: "אם היה רוצה לאכול מיני מגדים בבית אחד, ועוד היה רוצה לאכול עיקר סעודתו בבית אחר, מקדש במקום שאוכל אכילה הראשונה, וא"צ לקדש במקום סעודה השניה, לפי שכל סעודת שבת חשובה היא, ואפילו סעודת עראי, סעודת קבע היא נחשבת בשבת, ויצא בקידוש הראשון ועל הסעודה השניה מברך בפה"ג ואח"כ אוכל סעודתו כדרך שעושה בסעודת היום כמבואר בקונטרס הראיות עכ"ל.

והנה מצד אחד יש מדברים אלו מקור למנהג הגדולים הנ"ל, דאע"ג שקידשו על מזונות חוזרים ומקדשים בסעודה, אבל מצד שני מבואר הרי בשה"ג להדיא ד'אין צריך לקדש במקום סעודה השניה, לפי שכל סעודת שבת חשובה היא, ואפילו סעודת עראי, סעודת קבע היא נחשבת בשבת', ומכיון שכן הלא צ"ע למה עליו לברך בכל זאת בפה"ג קודם הסעודה. דאם חיוב קידוש אין כאן, בפה"ג למה לי.

וכבר תמה בזה ה'ברכת מרדכי' (פסחים סי' ל"ח אות ח') וז"ל: "הדברים צע"ג לכאורה, שאם יצא יד"ח קידוש ע"י אכילת המגדים, וכמש"ש שאף המגדים קבע ניהו בשבת, 'שכל סעודת שבת חשובה היא', א"כ אמאי בעי לברך אח"כ בורא פרי הגפן לפני עיקר סעודתו".

ביאור ה'ברכת מרדכי' בשה"ג

ובישוב הענין כתב ה'ברכת מרדכי', וז"ל: "אשר נראה בזה הוא, דאף אי סגי במיני מגדים לדין 'מקום סעודה' דקידוש, אבל אינו יוצא עי"ז ידי חובת סעודת שבת, כמש"כ בשו"ע סי' רע"ד דלסעודת שבת פת בעינן. נמצא דלפימש"נ גם אם יצא עי"י מיני מגדים אין הדברים אמורים אלא כשהמדובר הוא לצאת ידי חובת הסעודה שהיא מדיני הקידוש. לא כן כשנוגע הדבר לדיני הסעודה שסעודת שבת בעינן שתהא באה ליקרא דשבתא והדבר נקבע ע"י היין שבתחילתה, כמש"כ הר"ן בהך דינא, כל זמן שאינו מקיים דין סעודת שבת בפת הא לא שייך בה אף הך צריכותא דיין שיבוא מקמיה סעודתא כמובן. ולפיכך כשיקיים מצוות עונג שבת עי"י סעודת שבת חייב להקדים לזה ברכת בורא פרי הגפן שהיא כל מה שנדרש דתיתי הסעודה שלאחריה ביקרא דשבתא, ומבוארים היטב דברי השלטי הגבורים".

הגם כי דברים אלו מחודשים, עכ"פ עולה מהם דרך לבאר את דברי השה"ג הנ"ל, ועולה אם כן דיש שני דינים נפרדים לגמרי בדינא דקידוש, האחד, שיהיה במקום סעודה, ולזה סגי אכילת מיני מזונות. ועוד, שהסעודה של שבת, היא תהיה על היין.

אלא דה'ברכת מרדכי' עדיין נתקשה בזה, וז"ל: "אלא דלכאורה הלא לפני קידוש אסורה הטעימה, בין קידוש של יום, בין קידוש של לילה, ומעתה הלא טעימת המגדים הלא לכאורה אסורה היא כל זמן שלא קידש לפני סעודתו העיקרית הנ"ל, ושוב אמאי נחשבת סעודת המגדים לדין 'מקום סעודה', שהוא תנאי לחובת ומצוות הקידוש והזכירה הראשונה".

בישוב שאלה זו כתב ה'ברכת מרדכי', וז"ל: "ואשר מוכרח מזה הוא, שלא נאמר איסור טעימה אלא לפני חובת הקידוש המתקיימת ב'הזכרה', שזאת היא מצוה בפנ"ע, ואסור לטעום לפני קיום מצוותה, מה שאין כן אידך דינא, שאינו אלא קיום דין סעודה בשבת, ואין בקידוש או בברכה שלפניה משום קיום דין בפני עצמו, בהך דינא לא נאמר מעיקרא איסור טעימה לפניו, ומה שנאמר איסור טעימה גם לפני הקידוש של בוקר, היינו טעמא משום דאף קידוש של שחרית, קיום דין של 'זכור' הוא, כדלפינן זאת במש"נ. ואית בקידוש של שחרית נמי משום שני דיני הקידוש, משום מצוות 'הזכרה', ומשום קיום דין סעודת השבת. אבל כשלא מוטלת אלא מצוות העונג, היינו הסעודה, ולא מצוות הזכרה, אמנם לא נאמר איסור טעימה לפניו, ודו"ק".

העולה מכל דברי ה'ברכת מרדכי' בביאור דברי 'שלטי הגבורים' הנ"ל, דישנם שני דינים בקידוש שעושים ביום. הדין האחד, כדין קידוש של לילה, שהוא להזכרת שבת. הדין השני, מדיני הסעודה, שהיא צריכה להיות על היין. ועל זה הוסיף וביאר דאיסור האכילה קודם קידוש הוא, רק קודם שמקיימים הדין הראשון של קידוש. ועל פי זה עולה דשפיר אפשר לעשות קידוש על מזונות, כי מקיימים בזה דין קידוש דהזכרת השבת, דסגי לזה אכילת מזונות. אלא דאעפ"כ צריך לברך שוב על היין קודם הסעודה, מכיון שהסעודה צריכה להיות על היין.

דברי הרדב"ז בשיטת הרמב"ם דישנם שני דינים, בקידוש ובסעודה

ראיה גדולה להיסוד הנ"ל, שיש שני דינים, אחד בקידוש, ושני בסעודה, יש להביא מדברי הרמב"ם. דבמקום אחד כתב (הלכות שבת פרק כ"ט הלכה י'), וז"ל: "מצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא רבא". ומבואר שקודם סעודה שניה צריך לקדש, ומשמע שקודם סעודה שלישית אין צריך לקדש. אבל להלן שם (פרק ל' ה"ט) כתב הרמב"ם: "חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת, אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה, וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין". ולכאורה הוי סתירה ברמב"ם, כי כאן כתב דגם קודם סעודה שלישית צריך קידוש.

וכתב הרדב"ז (תשובה ב' אלפים ק"ד, הובא בקצרה בכסף משנה שם) בביאור שיטת הרמב"ם: "שאלת ממני אודיעך דעתי במה שכתבו הראשונים בשם הרמב"ם ז"ל שצריך לקדש על היין גם בסעודה שלישית, מנא להו כי לא נראה כן מדברי הרב ז"ל. תשובה. נראה לי דאין דעתו של הרב ז"ל כן, חדא שהרי בסעודה ראשונה ושניה הזכיר בהדיא קידוש, ובסעודה שלישית לא הזכיר קידוש, אלא שצריך לקבוע על היין, כלומר שיהיה עיקר קביעות הסעודה עליו. ולשון 'קידוש' לחוד, ולשון 'קובע' לחוד. ותו שכתב 'ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה' וכו', משמע דוקא בסעודה שניה אבל בסעודה שלישית אין צריך לברך קודם שיסעוד. ותו שכתב 'וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין', ואי איתא דקביעות זה היינו קידוש, הרי כבר הזכיר שצריך לקדש על היין בשתי הסעודות הראשונות, ומה היה צריך לכלול כל הסעודות, אלא ודאי דין קידוש לחוד, ודין קביעות לחוד".

דברי ה'ברכת מרדכי' בשיטת הרמב"ם ע"ד הנ"ל

ב'ברכת מרדכי' (שם אות ג') הוסיף ביאור בשיטת הרמב"ם על פי יסוד הדברים הנ"ל, ועיקר דרכו של הרדב"ז, וז"ל: "ונראה לומר בעה"י דהא מיהת דכל מה שהתבאר ברמב"ם בהלכה ט' הנ"ל הוא דיני הסעודה, דכשם שהחוב הוא לאכול ג' סעודות בשבת, מכלל החוב הוא שהסעודה תהיה על היין, ושתהא בה בציעה של שתי ככרות. והלא הלכה זאת קבעה הרמב"ם בתוך דיני 'עונג' שבת, שהעונג מתקיים ע"י ג' סעודות, וכמו"כ ע"י שבכל אחת מהסעודות יעשה קידוש [לפירוש הטור בשיטת הרמב"ם] ויבצע על שתי ככרות.

"וברור דכל מה שהושוותה סעודה שלישית לשתי הסעודות האחרות, היינו רק לדיני הסעודה, ואילו היה קידוש זה דין הנצרך מצד עצמו, ולא מדיני הסעודה, לא שייכי הסעודות להדדי, וע"כ ד'קידוש' זה מדיני הסעודה הוא, והוא קיום דין של עונג שבת כפי שקבעו הרמב"ם בסידור הלכותיו. אבל בפרק כ"ט הנ"ל, בדיני קידוש איירינן. אדרבה משנ"ש דין קידוש במקום סעודה, מדיני הקידוש הוא, שאין הקידוש 'קידוש' אלא אם כן יעשוהו במקום סעודה. ומעתה כל מה דשנינו ש'קידוש' בעינן אחד בלילה ואחד ביום, כמ"ש הטור, או הילפותא במכילתא, דמקשינן קידוש של יום לקידוש של לילה, מה קידוש של לילה אחד אף קידוש של יום אחד, כל זה נאמר בחוב קידוש, שהוא דין בפני עצמו, כדילפינן לעיקר דינו מהא ד'זכור את יום השבת לקדשו', חוב זה לא נאמר אלא אחד בלילה ואחד ביום.

"משא"כ אידך דינא דהוא דין קידוש מדיני הסעודה, ממצוות 'עונג שבת', זה נאמר בכל הסעודות, שהרי כולן כאחת ממצוות סעודה של עונג הנה, ועל זה הוא דנאמר כנראה גם הך דינא וילפותא ד'וקראת לשבת עונג, במקום קרייה שם תהא עונג', כמ"ש זאת הרשב"ם וש"א בריש פירקין ק"א ע"א ד"ה אף ידי קידוש וכו'. נמצא דתרי דיני נינהו, בהך ד'קידוש במקום סעודה', דין שנאמר בעצם הקידוש, דדין הקידוש להיות במקום סעודה, ודין שנאמר בסעודה, שהסעודה טעונה קידוש. וס"ל להרמב"ם דעד כמה שהוא זה דין בהסעודה, אין להבדיל בין סעודה לסעודה, משא"כ עד כמה שזה נוגע לקידוש עצמו, לא נאמרו אלא קידוש בלילה וקידוש ביום", עכ"ל ה'ברכת מרדכי'.

ד.

ישוב כמה שיטת בראשונים על פי היסוד בדינא ד'קידוש במקום סעודה'**דברי השר מקוצי שהמקדש בלי לסעוד, יכול לשותות הכוס**

על פי היסוד הנ"ל, שיש שני דינים בדינא ד'קידוש במקום סעודה', אפשר לישב שיטת השר מקוצי שהביא המרדכי (פסחים דף ק"א ע"א), וז"ל: "וכתב מור"ם דהמקדש בבהכ"נ לא ישתה. וה"ר שמואל היה אומר בשם השר מקוצי דמותר המקדש לשותות במקום אחר, ולא חשיב כשותה קודם קידוש". והנה שיטת מור"ם מובנת היא היטב, דמיירי באופן שהמקדש אינו אוכל עתה במקום הקידוש, ולכן אף דמועיל הקידוש לאחרים האוכלים מיד אחר הקידוש, הוא עצמו אסור לו לאכול. וכך כתב הרא"ש (שם פ"י סי' ה'). אבל שיטת השר מקוצי צ"ע, דכיון ד'אין קידוש אלא במקום סעודה', והוא אינו אוכל עתה סעודה כלל, אם כן נמצא דשותה לפני קידוש.

ביאור ה'ברכת מרדכי' בשיטת השר מקוצי

וכתב ה'ברכת מרדכי' (שם אות י"ג) לבאר דבריו על פי הנ"ל, וז"ל: "להמבאר נראה דהשר מקוצי סבירא ליה כמו שנתבאר, דאף כשעשה את הקידוש שלא במקום סעודה, אכתי 'קידוש' הוא, שהוא קיום דין בפני עצמו. והתבאר ששני דיני קידוש נינהו, דין קידוש מצד ובפני עצמו, ודין קידוש שהוא מדיני העונג. וכמו כן התבאר דכל הך איסור אכילה וטעימה לפני קידוש, שייך לומר רק כשהמדובר הוא לפני הקידוש שאינו מדיני הסעודה בלבד, אלא דין כשלעצמו, ד'קידוש' זה לא גרע משאר מצוות שהטעימה אסורה קודם קיומן. מה שאין כן בהך דין קידוש שהוא מדיני הסעודה, גם אם חובה גמורה היא, חובת סעודה בקידוש, אבל הקיום דין, כיון שמצד הסעודה, לא שייך איסור אכילה או טעימה לפני, שוב לא שייך זאת כמובן גם לפני הקידוש שהוא מדיני העונג והסעודה.

"ומעתה אלו הם דברי השר מקוצי, שעד כמה שנוגע הדבר למצוות הקידוש בפני עצמה, כיון שיש בה קיום בפנ"ע, השתיה מכוס זאת נחשבת כשתיה לאחר המצוה, ושוב מותרת כל שתיה שהיא, ואעפ"י שהיא לפני חובת ה'קידוש במקום סעודה', אבל כבר התבאר שמצוה זאת אינה אוסרת שתיה לפני, ולכן גם אם ס"ל להשר מקוצי שעל היין מעכב גם בחובת ומצוות הקידוש מצד עצמו, וחייב

לשתות, אבל השתיה מותרת כמובן כמש"נ, שהיא זאת שתיה לאחר המצוה", עכ"ל.

דברי רב נטרונא גאון שאפשר לקדש בבית כנסת בלי לאכול מאומה

עוד יש לבאר על פי היסוד הנ"ל שיש שני דינים בקידוש בשבת, הא דכתב הטור (סי' רס"ט), וז"ל: "ורב נטרונאי כתב שמקדשין בבית הכנסת אע"פ שאין אוכלין שם, ואע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו הכי מקדשין בה, מפני שהטעמת יין של קידוש של שבת רפואה היא, ומה שטועמין כל הציבור לא שחובה היא לטעום, אלא שחובה לשמוע קידוש בלבד, וכיון ששמעו הציבור הקידוש יצאו ידי חובתם, ואין צריכים לטעום. וזה שמקדש ונותן לציבור, משום רפואה ליתן על עיניהם, דאמרינן פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ובמאי מיהדר ליה בקידושא דבי שמשי. הילכך כיון דאיכא מן הציבור דלית להו יין, תקנו לקדש בבית הכנסת על היין משום רפואה. עד כאן. וכל דבריו תמוהין, מה שכתב שיוצאין בשמיעה בלא טעימה, תמה על עצמך היאך יוצאין אפילו בטעימה כיון שאינו מקום סעודה, ולא עוד אלא שאסורין לטעום כדפרישית".

ביאור ה'ברכת מרדכי' בשיטת רב נטרונאי גאון

ובישוב דעת רב נטרונאי כתב ה'ברכת מרדכי' (שם אות ט"ו), וז"ל: "צריך לומר דשיטת רב נטרונאי גאון ששני קיומי דינים ניהו, דין קידוש מצד עצמו, ויתכן שאף אם שתיית היין מעכבת, אבל היא נידונה כשתיה לאחר המצוה, ובדין זה לא נאמר תנאה של 'במקום סעודה', ודין נוסף של 'קידוש במקום סעודה', היינו שאין יוצאין ידי חובה אלא אם כן מקיימין דין עונג סעודה בקידוש, אלא שדין זה אינו אוסר טעימה או שתיה, כמשנ"ת, ומיושבים היטב דברי רבי נטרונאי גאון".

סימן ד

קריאת עיתונים בשבת ויו"ט - צדדי ההיתר והאיסור

א.

החלקים השונים שיש בעיתון ודינם



הקדמה

שאלת קריאת עיתונים בשבת, התעוררה ובאה לעולם יחד עם עצם התחדשות תופעת העיתונים בעולם, [אשר נקראו בשמות שונים בספרי הפוסקים, כפי זמניהם ומקומות מגוריהם]. כמובן שבמשך השנים החליפו העיתונים את פניהם, ונתחדשו הנושאים והתכנים שהופיעו בהם. להלן נציע עיקרי הנדונים הנוגעים לקריאת עיתונים בשבת, נבאר בס"ד מה הם החלקים בעיתון המותרים בודאי בקריאה, ואלו הם האסורים בודאי, ומה הם החלקים אשר יש לגביהם נדון בפוסקים. בנוסף נסדר מעט מדברי הפוסקים בשנים קודמות בנוגע לקריאת עיתונים, ומדברי הפוסקים בדורנו בענין זה.

כדי לברר הצדדים והשיטות בענין קריאה בעיתון בשבת, נקדים לסדר החלקים השונים שיש בדרך כלל בעיתונים, ומה דין כל חלק וחלק. נסדר תחילה הדברים הפשוטים יותר להיתר או לאיסור, ולאחר מכן נבוא אל החלק שבו יש מקום עיון גדול לדינא:

א. **מקח וממכר.** בזמנינו יש בדרך כלל בכל עיתון חלק נכבד הכולל פרסומות, מודעות וכתבות העוסקים במקח וממכר. חלק זה לכו"ע אסור לקרותו, וכדאיתא ברא"ש (שבת פרק כ"ג סי' א') בשם ר"י, וז"ל: "ושטרי הדיוטות דאסיר למקרי בהו, פירש ר"י היינו שטרי מקח וממכר, ושטרי חובות ומשכונות, משום ממצא חפצך ודבר דבר". לכן, גם מי שנוהג היתר בקריאת עיתונים בשבת, עליו להזהר זהירות יתירה שלא להגרר אחר מודעות של פרסומת, או כתבות וכיו"ב, אשר התוכן שלהם הוא ענייני מסחר.

ב. **ענייני צער.** חלק נוסף יש בדרך כלל בכל עיתון, והוא חלק הכולל עניינים של

צער. פעמים הוא במודעות מסוימות המפרסמות ענינים של צער, כמיתה וחולי ל"ע, ופעמים הוא במאמרים וכתבות המספרים על עניני צער. חלק זה גם הוא אסור בקריאה, כדאיתא במשנ"ב (סי' ש"ז ס"ק ג'), ד'אסור לספר בשבת איזה דבר שמצטער בו'.

יותר מזה כתב ב'קצות השולחן' (סי' ק"ז 'בדי השלחן' ס"ק מ"ג), וז"ל: "בזמננו מופיעים קצת עתונים בכל מדינה ומדינה, ע"י השתדלות יראי ה' שבהם מעוררים על עניני הדת בחיי הצבור וחיזוק עניני החרדים, משיבי מלחמה שעה מלחמת ה', ואין בהם עניני מו"מ כלל, היה נראה פשוט דמותר לקרותם בשבת. ושו"ר שיש להסתפק בזה, דלפעמים אדם מצטער בקריאתם משמועה לא טובה, כגון העדר צדיק, או מצרות אחר"י ברחבי העולם, ואפילו מהידיעות על מצב הדת בדורנו זה אפשר להצטער מאד, ובשבת אסור לספר דבר של צער, כנז"ל בסעיף י"ח".

ג. **מאמרי מדע וחכמה.** חלק נוסף יש בדרך כלל בעתונים, ובו מאמרי חכמה מחכמות העולם, עניני רפואה ובריאות וכיוצ"ב. בענין זה מצאנו לשו"ע (סי' ש"ז סע' י"ז) שכתב: "אסור ללמוד בשבת ויום טוב זולת בדברי תורה, ואפילו בספרי חכמות, אסור. ויש מי שמתיר. ועל פי סברתו מותר להביט באצטרלוב בשבת". וכתב המשנ"ב (ס"ק ס"ה): "ויש מי שמתיר. וכן נוהגים להקל. וכתב באליה רבה דירא שמים ראוי להחמיר בזה, כי הרמב"ם והר"ן אוסרים".

מבואר כי מעיקר הדין מותר לעיין במאמרי חכמה, כמו בעניני מדעי הטבע, חכמת התכונה והרפואה, וכל כיוצא בזה, והמשנ"ב מעיד כי כן הוא המנהג להקל בזה, אבל ירא שמים ראוי לו להחמיר ולהמנע מכל זה.

ד. **מאמרי תורה וסיפורי קודש.** עיתון שיש בו גם מאמרי תורה, יראה חכמה ומוסר, וכן סיפורים שיש בהם 'מסר חינוכי', לכאורה צריך להיות מותר לקרותם. ויתבאר בס"ד יותר להלן.

ה. **חדשות, פוליטיקא וכיו"ב.** חלק זה של העיתון, עליו יש מקום לדון בהרחבה. דהנה לכאורה בשו"ע מפורש (סי' ש"ז סע' ט"ז) דאסור לקרות כל זה, דז"ל: "מליצות ומשלים של שיחת חולין וכו', וכן ספרי מלחמות, אסור לקרות בשבת, ואף בחול אסור משום מושב לצים".

המקור לדברי השו"ע הוא בתוספות בשבת (דף קט"ז ד"ה וכ"ש), וז"ל: "מיהו אותן מלחמות הכתובין בלע"ז, נראה לרבינו יהודה דאסור לעיין בהן, דלא גרע מהא דתניא בפ' שואל (שם דף קמ"ט) כתב שתחת הצורה והדיקנאות אסור לקרות בהן בשבת". על פי דברי השו"ע עולה לכאורה דאסור לקרוא בשבת מאמרי חדשות ופוליטיקא וכדומה, דהלא הם כמו ספרי מלחמות. אבל באמת כבר העירו

הפוסקים, כי יש מקום אולי לצרף כמה שיטות בפוסקים, אשר על פיהם עולה להיתר בנדון דידן [כל שיטה מחמת טעם אחר], וכדלהלן.

ב.

שיטות בפוסקים אשר על פיהם יש להתיר קריאת עיתונים



דברי ה'אור זרוע' דמותר לקרות ספרי מלחמות

א. שיטת ה'אור זרוע' (הלכות יום טוב סי' שנ"ח) בשם ראבי"ה, דאין איסור בדבר כלל, וז"ל: "כתב מורי רבי אבי העזרי [ראבי"ה], מתשובה זו למדנו שאם הביא עכו"ם מחוץ לתחום כתב לישראל בשבת או ביו"ט, שמותר לקבלו, ואינו מוקצה. ואין לאסור לקרות בו כדאמרין פרק שואל 'שמא יקרא בשטרי הדיוטות', ומשמע דאסור לקרות בהם, דהני מילי שטרי חוב, ומונה אדם נמי, דדמי לשט"ח, שדעתו לכתוב ולמנותם, הלכך גזרינן, אבל שאר כתבים לא". ומבואר דספרי מלחמות וכדו' אין איסור לקרותם, דלא נכללו בגדר 'שטרי הדיוטות'.

שיטת הראשונים דמותר להרהר בשטרי הדיוטות

ב. כתב הרא"ש (שבת פרק השואל סי' א'): "איכא רבוותא דמרי דלא אסרו למנות האורחים מתוך הכתב, אלא בקריאה, דומיא דפיו, אבל עיוני בלא קריאה שרי. ומסתברא לן דעיוני נמי אסור, דתניא בתוספתא כתב דתחת הצורה ודיוקנאות אסור להסתכל בהן בשבת".

ומבואר דנחלקו הראשונים האם האיסור לקרוא בשטרי הדיוטות הוא דוקא כשמוציא בפה, או גם בהרהור אסור. וצירף הב"י (סי' ש"ז) את הדעה המקילה, במקום שיש מחלוקת נוספת, וכגון בענין אגרת שבאה בשבת, ואין ידוע מה כתוב בה, דבר המותר לקרותו, או דבר האסור לקרותו, וז"ל: "לענין הלכה נראה, דמאחר שאינו אלא איסורא דרבנן, כדאי הם המתירים לסמוך עליהם לקרותם, אם אינו יודע מה כתוב בהם, ולא יקרא בפיו אלא יעיין בהם, לחוש לדברי האומרים כן".

וכך פסק גם בשו"ע (שם סעי' י"ד). וביאר המשנ"ב (ס"ק נ"ד) טעמו כהנ"ל: "הנה אף דישראל אוסרים גם באופן זה, כמבואר בבית יוסף, סמך בזה להקל באופן שלא יקרא רק יעיין בלבד, דבעיון בלבד גם כן יש מתירים בשטרי הדיוטות". וחזינן דאין

שיטה זו, דאיסור קריאה בשטרי הדיוטות הוא רק במוציא בפיו, מופקעת לגמרי מההלכה.

דברי הרמ"א דמותר לקרות ספרי מלחמה בלשון הקדש

ג. כתב הרמ"א (סעיף ט"ז): "ונראה לדקדק הא דאסור לקרות בשיחת חולין וספורי מלחמות, היינו דוקא אם כתובים בלשון לעז, אבל בלשון הקדש שרי. וכן נראה מלשון התוס' פרק כל כתבי, וכן נהגו להקל בזה".

הרמ"א ב'דרכי משה' (שם ס"ק ח') האריך יותר בזה, וז"ל: "יש לדקדק מדבריהם [של התוס'] הנ"ל שכתבו כי 'אותן מלחמות הכתובות בלשון לעז', נראה לרבינו יהודה דאסור לעיין בהם', דלא נאסר לקרות בשטרי הדיוטות אלא כשכתובים בלשון לעז, אבל אם כתובים בלשון הקודש, מותר לקרות בהן, דהלשון בעצמו יש בו קדושה, ולומד ממנו דברי תורה וכו', ולכן נוהגין גם כן לקרות בספר החכמות בשבת".

אבל הב"ח וכן הט"ז (ס"ק י"ג) נחלקו על הרמ"א בזה, וכתבו דאין הוכחה מלשון התוס', כי 'התוספות נקטו כן למראה מקום, על אותן מלחמות, ונתנו בהם סימן שכתובים בלשון לעז, אבל הלשון בעצמו אין בו קדושה, וכבר חלק מו"ח ז"ל על זה, וכן עיקר". ומבואר דהרמ"א פתח פתח רחב של היתר בהאי איסורא, דכל שספרי המלחמות כתובים בלשון ק, מותר לקרות בהם. אבל לענין דינא כתב המשנ"ב (ס"ק ס"ד) להחמיר בזה, וז"ל: "שרי. אבל האגודה והט"ז והב"ח ועוד הרבה אחרונים חולקין על זה, ואוסרין. וכן הוא גם כן דעת הגר"א. ולפי זה גם באגרת שלום אין נפקא מינה בין לשון לעז ובין לשון הקדש".

דברי המג"א דמותר לקרות ספרי מלחמות אם נהנה מכך

ד. היתר נוסף יש בזה על פי הא דאיתא בשו"ע (סי' ש"א ס"ב) בענין הא דאסור לרוץ בשבת, וז"ל: "בחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם מותר, וכן לראות כל דבר שמתענגים בו". ונחלקו האחרונים בביאור הא דסיים השו"ע וכתב 'וכן לראות כל דבר שמתענגים בו', האם המחבר בא להתיר את הריצה בשביל לראות דבר שיש בו תענוג, או דהשו"ע בא להתיר את עצם הראיה, אבל לא את הריצה לשם כך.

הב"ח כתב כהצד הראשון, וז"ל: "כלומר, וכן מותר להם לרוץ או לדלג כדי לראותו, כיון שאינו רץ אלא להתענג בראייתו, דמקיים מצוה בריצה ובדילוג זה, כיון שאינו עושה להרויח, דאז ודאי אסור דהוי ליה הלוכו של חול". אבל המג"א

(ס"ק ד') כתב: "וכן לראות. פירוש אע"פ שאסור לראות דיוקנאות, כמו שכתוב סימן ש"ז סעיף ט"ו, מכל מקום אם הראיה עונג לו מותר לראות".

ועולה מדברי המג"א חידוש גדול לדינא, דאם אדם נהנה בכתב שתחת הדיוקן אין איסור לקרותו, והאיסור הוא רק אם אינו נהנה. על פי זה עולה לכאורה כי כמו כן מותר לקרות גם בספרי מלחמות, אם האדם נהנה מכך, דהרי כל המקור לאיסור קריאת ספרי מלחמות הוא מהאיסור לקרות כתב שתחת הצורה, כמו שכתבו תוס' הנ"ל, וממילא עולה דאם כתב שתחת הצורה מותר לקרות בנהנה ממנו, אזי הוא הדין דמותר לקרות ספרי מלחמות אם נהנה מזה.

דברי האחרונים שחולקים על המ"א

אכן, הגם כי כך עולה עפ"י ד המג"א [יעוין שם בפמ"ג שכתב כן להדיא], באמת רבים מהפוסקים נחלקו על המג"א. ה'החמד משה' כתב: "גם דבריו [של המג"א] דחוקים, דאם אסור להסתכל מהיכי תיתי שיהיה מותר משום תענוג". וה'מאמר מרדכי' (ס"ק ב') כתב: "טעם האיסור גזירא שמא יקרא בשטרי הדיוטות, והיא תקנה קיימת, ולא הותרה, וחלילה לומר שאם יש לו עונג דשרי לקרותו".

ה'מאמר מרדכי' להלן (סי' ש"ו ס"ק ט') הוסיף עוד להקשות על המג"א, דאי נקטינן דשרי לקרות בספרי מלחמות כאשר נהנה מכך, על איזה אופן נאסר הדבר, דהלא מי שאינו נהנה, אינו קורא, ואם הוא קורא ודאי נהנה מקריאתו ועכ"ז חזינן דנאסר הדבר. וצריך לדחוק דמיירי באופן שחייב אדם לקרוא ספרי מלחמות מאיזו סיבה וטעם, אבל אינו נהנה מעצם הקריאה. אלא דהוסיף המאמר להקשות מהא דאיתא בשו"ע (סי' ש"ז סעי' י"ד) דאגרת השלוחה מותר לקרותה רק בעיון בלי קריאה בפה, ואם יודע התוכן אסור. ולדברי המג"א צ"ע למה אסור לקרותה, והרי נהנה מקריאת המכתב.

ביותר הקשה השו"ע הרב (קו"א שם), וז"ל: "צע"ג היכי שרי משום עונג שבת גזירא דשמא יקרא בשטרי הדיוטות, כדפירש"י ורא"ש, ע"ש ברא"ש דאיסור שטרי הדיוטות הוא ממצוא חפצך, דמהתם נפקא לן ג"כ איסור מקח וממכר, כמ"ש התוס' ורא"ש פט"ו, וא"כ נשריה נמי מקח וממכר לצורך עונג שבת כשאי אפשר לקנות בדרך היתר בהקפה, וח"ו ישתקע הדבר, שלא התירו משום עונג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול, כגון שלא יהיה דיבורך (עיין סי' ש"ז ס"א בהג"ה) והילוכך בשבת כבחול, דכשמתענג בהם יש כאן ענין עונג שבת ולא דרך חול. אבל שאר כל האיסורים היוצאים מפסוק זה, אם תשיב כו', אפילו הגזירות שגזרום חכמים בשבילם לסייג, פשיטא דלא דחינן להו משום עונג שהיא מצוה הבאה

בעבירה. וכל שכן להרמב"ם דס"ל בשטרי הדיוטות שמא ימחוק, עיין ט"ז סי' ש"ז דאסור אף בכתב שתחת הצורה אף אם מתענג, כי שמא יבא לקרות בשטרי הדיוטות ולמחוק.

ומדברי המשנ"ב (סי' ש"א שעה"צ ס"ק ז') נראה דנקט ככל הני פוסקים לדינא, דז"ל: "דע דפרושו של מגן אברהם דחוהו בספר חמד משה ובספר מאמר מרדכי, והפרי מגדים נדחק מאד בישובו". וממוצא דבר עולה כי היתר זה של קריאה לשם הנאה, תלוי הוא במחלוקת הפוסקים, וקשה לסמוך עליו לענין מעשה.

סיכום שיטות ההיתר

העולה מכל המבואר, דבנדון קריאת עתונים, באותם חלקים שאין בהם איסור גמור, אלא מצד ספרי מלחמות, ישנן ארבע שיטות אשר על פיהם עולה להיתר: א. שיטת הראשונים דמעולם לא נאסרה קריאת ספרי מלחמות, דאין זה בכלל 'שטרי הדיוטות'. ב. שיטת הפוסקים כי רק קריאה בפה אסורה, ולא בהרהור בלבד. ג. שיטת הרמ"א דבלשון הקודש מותר לקרות גם ספרי מלחמה. ד. שיטת המג"א דכל שנהנה מקריאתו אין בזה איסור.

דברי פוסקי דורנו לענין מעשה על פי כל הנ"ל

לאור כל הנ"ל, נשאלת השאלה איזה משקל יש לכל אלו השיטות, שהרי על כל שיטה בפנ"ע אי אפשר לסמוך, כי לא נפסק כוותייהו, רק דפעמים כאשר יש צירוף של כמה שיטות, אפילו שהן דחיות מעיקר ההלכה, אשר להקל על פיהן. וצריך לדעת כיצד דהוא בנדון דידן, עד כמה אפשר לנהוג למעשה להיתר על פי צירוף אלו ד' השיטות.

בענין זה הביא בספר 'איל המשולש' על שטרי הדיוטות (פרק ה' ס"ק י"ד) בזה"ל: "שמעתי מהגר"נ קרליץ ומכמה גאונים שליט"א דאין למחות ביד הקוראים ספרים אלו, כיון דיש כאן כמה סניפים להקל. א. דעת הראב"ה ומהר"ם שמתירים לגמרי. ב. דעת המתירים עיון. ג. דעת המתירים במתענג. ד. דעת הרמ"א שמתיר בלשון הקודש. ולענין שלא למחות יש לסמוך על שיטות אלו ובפרט במקום שלא ישמעו לנו, וכן בקטנים ונשים שאם לא יקראו יבואו לידי בטלה. וכ"ז לענין שלא למחות ביד אחרים, אבל בן תורה אין להקל לעצמו וגם ראוי ללמד את בני ביתו שהדבר אסור".

ובשו"ת 'מנחת אשר' (סי' י"ט) כתב: "במה ששאל לדעתי אם יש מקום להתיר קריאת

ספרי חולין בשבת, וכן קריאת עיתונים בחלק החדשות והסיפורים [בספרים שאין בהם איסור מצד מושב לצים כמבואר בסימן ש"ז סעיף ט"ז], ולדבריו זה שעת הדחק גדול בשבתות הארוכות, ובפרט בבנות המשפחה הרגילות בקריאה מרובה. ונחזי אנן בבירור הלכתא דא". ולאחר אריכות דבריו הסיק בזה"ל: "לאחר כל הנ"ל נראה דבודאי ראוי ונכון לעסוק בשבת בדברי תורה בלבד, ולא לפנות אל ההבלים, הלא חסידים ואנשי מעשה נהגו שלא לדבר אלא דברי תורה וקדושה בלבד, וק"ו שראוי להחמיר בגזירת שטרי הדיוטות. אמנם בשעת הדחק ובפרט לבנות שאינן מצוות בת"ת, יש מקום להקל בקריאת ספרים בלה"ק, דיש בזה הרבה צדדים להקל, א. לשיטת כמה ראשונים אין איסור אלא בחשבונות ועניני משא ומתן בלבד. ב. יש מתירים בעיון אם אינו מוציא בפיו. ג. יש שנהגו להקל בלה"ק, לשיטת הרמ"א ורבים מן האחרונים. ד. לשיטת המג"א מותר למי שמתענג בכך.

"ואם מדובר בספרים שהם ספרי חכמה, יש להקל טפי, שהרי השו"ע הביא את שיטת הרשב"א שמיקל, והמשנ"ב כתב שנהגו להקל. ואם בספרים אלו יש מסר של יראת שמים, בודאי יש להקל, וכמ"ש המשנ"ב לגבי ספר יוסיפון דאף שביסודו סיפורי מלחמות, כיון שאפשר ללמוד ממנו מוסר ויראת שמים יש להקל בו, וכן גם בזמננו בספרים רבים שסופריהם יראי שמים הם", עכ"ל.

ג.

דברי הפוסקים בדורות קודמים, בנדון קריאת עיתונים בשבת



דברי ה'מאמר מרדכי' לאסור קריאה בעיתון

נידון הקריאה בעיתונים בשבת, נתעורר כאמור לעיל ביחד עם עצם הופעת העיתונים בעולם, ואלו הם מקצת דבריהם. ב'מאמר מרדכי' (סי' ש"ו ס"ק ט') דן בזה באריכות, וכתב בסוף דבריו: "סוף דבר בהא סליקנא ובהא נחיתנא, דאיסור גמור הוא לקרות בהם [בעיתונים], ואפילו לא היה שם שום דבר מעניני משא ומתן. וע"ל סי' ש"ז להרב באר היטב ס"ק י"ט שנראה דנקט בפשיטות קריאת הגזיטא"ס לאיסור, וכן נ"ל עיקר וכדכתיבנא".

דברי ה'שבות יעקב' להתיר קריאה בעיתון

אבל בשו"ת 'שבות יעקב' (חלק ג' תשובה כ"ג) כתב, וז"ל: "וע"ד קריאת הנייאציטונג בשבת, אפשר לומר שסוברין דהא דפסק דאסור לקרות בספרי מלחמות, היינו מלחמות הקודמין הישנים שאין בהם צורך לקרות בהם עכשיו, אבל בתוך כתב התחדשות שנדפסים מקראות של זמנים הללו, שיש בהם כמה צורכי בני אדם, לידע באיזה מדינה שהוא מלחמה או שאר מקראות רעות ח"ו, ואולי אפשר להציל איזה דבר ע"י איזה פעולה וכיוצא בזה, נ"ל דליכא בזה איסור קריאה משום שטרי הדיוטות, כנ"ל הק' יעקב". ויעוין להלן דגם היעב"ץ כתב כעין היתר זה.

דברי ה'באר משה' דההיתר של השבו"י אינו שייך בזמננו

בשו"ת 'באר משה' (חלק ו' סימן ס"ו), וז"ל: "גם להשבו"י בזמננו אסור לקרות הציטונגען, דכל טעמו של השבו"י אינו אלא כי אם שע"י הציטונגען יתודע לו איזה חדשות ממלחמה ויכול להציל עצמו בעוד מועד, או ע"י מקרה רע אחר באיזה מקומן, יהיה ביכולתו להציל מסכנה וכיוצ"ב, וטעמו להתיר משום פקו"נ בשעת מלחמה, וטעמים אלו אינן שייכים כלל בזמננו. ועוד כי כל הנדפס בעיתון כבר נשמע בין הבריות ע"י כל חדשות שנתחדשו, וכל הקריאה בעיתון לידע הדבר שכבר נשמע בקיצור ולקרותו באריכות, ושאר ענינים שיחות חולין בעלמא, וא"כ גם לשבו"י אין שום היתר בדבר. והגאון בעל תפא"י אפילו לטלטלו אוסר. וכן שמעתי שחזו"א אסר העיתונים משום שטרי הדיוטות".

דברי ה'שאלת יעב"ץ' בענין זה

בשו"ת 'שאלת יעב"ץ' (שאלה קס"ב) דן בזה, והעלה כמה צדדים לכאן ולכאן, וז"ל: "לענין לקרות בקורנטין הנדפסים בכרכים ועיירות גדולות מדי שבוע בשבוע במדינה זו, להודיע בקרב הארץ חדשות וקורות מתרגשות מעניני מלחמה ושאר מאורעות זולתיות ההווים בעולם יום יום, נ"ל פשוט שאינם בכלל איסור שטרי הדיוטות, מידי דהוי אאגרת השלום ואינו יודע מה כתוב בו שמותר לקרות, הכי נמי הני פתקי חידושים שנוגעים על פי הרוב לכלל או לפרט, וביחוד בזמן שיש מלחמה ושעת חירום בעולם, שלפעמים יש צורך גדול לידע איזה צד גבר, ויש לחוש אפילו מחמת נפשות, ואין צ"ל שמסתמא יש בית מיחוש להפסד ממון ח"ו בקירוב או בריחוק מקום.

"ואפילו במקום שברור הדבר שאין מגיע לשם דבר ההזק כלל בשום אופן, מ"מ פשיטא דעדיפי קריאת דפים הללו מסיפורי מלחמות שהתיר בת"ה לבני אדם שמתענגים בכך, כל שכן הכא דאיכא תרתי, עונג וצורך קרוב, וצער למונע בפרט הרגיל לקרותו, שנפשו שוקקה וכוספת לדעת המתחדש בהם. על כן היה נראה בעיני היתר גמור לכו"ע, שאף בשו"ע לא אסר סיפורי מלחמות אלא אותן שעברו ולקרותן בקבע מתוך ספרים המחברים.

"אמנם עדיין חוכך אני להחמיר מטעם אחר, דהיינו מפני שבסופן רגילים להודיע ג"כ הסחורות וקרקעות וכלים הנמכרים, ושאר עניני מו"מ ועסקי תגרים, שזה ודאי אסור לקרותו בשבת. ואפילו לעיין בהם, להרהר בלבד נ"ל דאסור, אע"ג דהרהור בעסקיו מותר, היינו במחשבה גרידא, אבל לא מתוך הכתב, ודו"ק. ועוד בעסקיו דווקא מה שצריך להם ולא להוסיף עליהם. וא"ת יזהר מלעיין בדברים הללו הנזכרים ונתירנו בשאר, י"ל סחור סחור לכרמא לא תקרב, בפרטות לסחורים שכל הבטתם בהם הוא בשביל כך נכון לאסור לגמרי, עכ"ל היעב"ץ.

ביאור דברי ה'שאלת יעב"ץ'

תוכן דברי היעב"ץ הוא, דבתחילה רצה להתיר קריאת העתונים, מחמת הסברא שיש בזה צורך הגוף, ופעמים אף פיקוח נפש, והיינו כטעמו של ה'שבות יעקב' הנ"ל. אלא שעל טעם זה כבר כתב ה'באר משה' דכהיום אינו שייך. אבל היעב"ץ הוסיף וכתב טעם נוסף להתיר מכיון שהאדם נהנה מכך, וכמו שהתיר ה'תרומת הדשן' לדבר דברים בטלים בשבת למי שמתענג בכך.

אלא דלכאורה טעם זה צ"ע, דה'תרומת הדשן' (הובא ברמ"א סי' ש"ז ס"א) התיר רק זה בדיבור בטל בעלמא, מכיון שיש לו עונג מכך, אבל קריאה בכתבי העיתים שהאיסור בזה חמור טפי, דאיסורו הוא משום 'שטרי הדיוטות', מנלן להתיר מחמת מה שהאדם נהנה בכך. וכך הקשה ה'מאמר מרדכי' (שם), וז"ל: "לענ"ד יש לגמגם בו הרבה, דשאני התם שאינו קורא מתוך הכתב, משא"כ הכא דנראה פשוט לאסור מן הדין לקרות בהם משום דשייכא בהו גזירה דשטרי הדיוטות, וכן נראה ממה שכתב לקמן ס' ש"ז ס"ו שיש הפרש בין סיפור בפה לקריאה מתוך הכתב". אבל כבר הובא לעיל דכדברי היעב"ץ כך היא דעת המג"א, דמשום עונג מותר לקרוא בדברים שנאסור משום 'שטרי הדיוטות'.

עוד כתב היעב"ץ דיש לאסור קריאת עתונים גם בחלק המותר, שמא יבוא מתוך כך לקרות בשטרי הדיוטות. וכתב בזה בשו"ת 'אז נדברו' (חלק א' סי' י"ב), וז"ל: "והנה לכאורה תמוה מה שאוסר לגמרי משום גזירה, דהלא אין מוסיפין על הגזירות.

אבל באמת זה לא הוי בכלל מוסיפין על הגזירות, דסחור סחור לכרמא לא תקרב, נאמר על כל התורה, וכמפורש בחז"ל [ועיין היטב מס"י פרק י"א], והם הכירו היטב כוחות האדם שבדבר שנפשו של אדם מחמדתן ומתאותן, קשה ליתן מעצור לנפשו אלא בהרחקת הדבר לגמרי".

אבל בשו"ת 'אבני ישפה' (חלק א' סי' ע"ו) כתב, וז"ל: "אמנם גאון אחד שליט"א [היינו הגרי"ש אלישיב זצ"ל, עיין בהקדמה] אמר שאי אפשר לאסור מן הדין, כיון שאינו קורא החלק של מסחר, ע"כ. ונראה טעמו שעיקר סברת היעב"ץ היא משום סחור סחור, ולכן סובר שאי אפשר לאסור מן הדין".

דברי ה'משנה ברורה' בענין קריאת עיתון

ה'משנה ברורה' (סי' ש"ז ס"ק ס"ג) כתב: "לענין קריאת צייטונגען בשבת, אף שבתשובות שבות יעקב מיקל בזה, הרבה אחרונים אוסרין, מפני שיש בהם ידיעה מעניני משא ומתן". ומשמע קצת מלשונו כי מעיקר הדין יש לאסור קריאתם, מטעם ד'סחור סחור', שמא יקרא בעניני משא ומתן. ומה שלא התיר המשנ"ב קריאתם מצד העונג שיש לאדם בזה, יש לבאר על פי מה שכתב המשנ"ב (סי' ש"א שעה"צ ס"ק ז') דנקט כהפוסקים שחלוק על המג"א, וכתבו שאין בטעם של עונג והנאה להתיר קריאת שטרי הדיוטות.

טעמו המחודש של ה'חזון יחזקאל', דצורך רבים לא מיחלף בשטרי הדיוטות

היתר מחודש בנדון דידן איתא ב'חזון יחזקאל' (תוספתא דשבת פ' י"ח סי' ד'), דבתוספתא שם איתא, 'המכתבין שבכרכין אין קורין בהם, ואם הוא דבר שהוא צורך מדינה, מותר'. וכתב הביאור ה'חזון יחזקאל', וז"ל: "המכתבין שבכרכין כמו העתונים דהאידינא שהוא צורך מדינה, אם היו בהם דברים הנוגעים למשפטי המדינה, או שנוגעים לעניני המדינה, מותר, דכיון שהם צורך הכלל לא מיחלף בשטרי הדיוטות. וכהאי גוונא יש גם לפרש בברייתא שהיא תוספתא דהכא שהובאה בסוגיא במסכתין דף ק"נ ע"א, 'חשבונות של מלך', כלומר חשבונות הנוגעים למילי דמלכותא, מותר לחשוב בשבת". ומבואר מדבריו טעם היתר לקרוא דברים בעיתון שנוגעים לכלל הציבור, דלא מחלף בשטרי הדיוטות.

אבל ה'חסדי דוד' ביאר את התוספתא באופן אחר, ולדבריו אין מקור להיתר הנ"ל, וז"ל: "נראה דהיינו כגון מה שנוהגים בערי אדום, שכשגוזר המלכות איזה דבר, כותבין אותה הגזירה על הכותלים שבשווקים, וזימנין אף שכבר עברה אותה

הגזירה, נשאת כתובה שם לזכר עולם, ובאלו קאסר לקרות מטעמא דשמא יקרא בשטרי הדיוטות וכדלעיל, דאפילו בכותל אסיר. אבל אם הוא צורך מדינה, כגון בזמן הגזירה שצריכין לידע כדי שיוכלו ליזהר, שרי".

ונראה מדבריו דאין ההיתר בתוספתא מטעם דצורך רבים לא מיחלף בשטרי הדיוטות, כי אם מטעם זה יש לדון דגם אם עברה הגזירה, לא מיחלף, וצריך להיות מותר. אלא משמע דמעיקר הדין גם דבר של צורך רבים אסור לקרותו, אלא שיש היתר אחר, דגזירת מלכות שקיימת עכשיו, הוי צורך הכלל, ואולי גם ענין של פיקוח נפש.

לענין דינא, כתב ב'שמירת שבת כהלכתה' (מהדו"ח, פרק כ"ט סעיף מ"ח): "מעיקר הדין מותר לקרוא החדשות בעתון, אבל אסור לקרוא ואף לעיין בענייני מקח וממכר המתפרסם בעתון, ואף לא לקרוא ולעיין במודעות שבהן מתפרסמות הצעות קניה ומכירה, והצעות עבודה, הוראות בישול וכיו"ב. וראוי לכל ירא שמים להחמיר ולא לקרוא בכלל בעתון בשבת וכיו"ט. דברי תורה המתפרסמים בעיתונים, אין כל איסור לקוראם בשבת, ובלבד שיקפיד ולא יעיין בדברי מקח וממכר".

אבל ב'חוט שני' (חלק ג' פרק נ"ג, עמ' קי"ב) כתב: "בזמננו שהעיתונים מלאים במודעות וידיעות מסחריות, הרי הם מוקצה בשבת, ואסור לטלטלם כעצים ואבנים, ואין חילוק אם רוב העיתון או חלקו הוא ממודעות אלו, והרי העיתון מוקצה".

סימן ה

בענין איסור מלאכה לפני הבדלה, האם יסודה מצד קדושת השבת ויו"ט,
או מחמת חובת ההבדלה

א.

טעם איסור מלאכה קודם הבדלה - ביאור הספק



טעם איסור אכילה קודם הבדלה, והספק לענין איסור מלאכה

שני דברים אסור לעשות קודם הבדלה. האחד, הוא איסור אכילה, כדכתב השו"ע (סי' רצ"ט ס"א): "אסור לאכול שום דבר, או אפילו לשתות יין או שאר משקין, חוץ ממים, משתחשך עד שיבדיל". השני, הוא איסור עשיית מלאכה. וכדכתב השו"ע (שם ס"י), "אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל".

טעם הדבר שאסור לאכול קודם הבדלה הוא, שלא ישכח מתוך כך לעשות הבדלה, וכמו שאסור מטעם זה לאכול לפני ק"ש, ולפני מצוות אחרות שנתחייב האדם לקיימן, כשופר ומגילה וכדו'. אבל בהא דאסור לעשות מלאכה קודם הבדלה, יש לחקור בטעם הדבר, האם גם זה הוא מהאי טעמא גופא, שמא ישכח מתוך כך להבדיל, וכמו שמצינו שאסור לעשות מלאכה קודם התפילה. או שמא יש לומר דאיסור מלאכה הוא מטעם אחר, דעדיין קדושת שבת עליו [בבחינה ובמידה מסוימת] כל עוד שלא הבדיל, ומחמת קדושת השבת שעליו אסור הוא בעשיית מלאכה. נבוא בס"ד לברר ספק זה, על פי כמה מפרטי ההלכות שנאמרו באיסור מלאכה ואכילה קודם הבדלה.

ב.

מחלוקת הראשונים בענין עשיית מלאכה אחר אמירת 'ברוך המבדיל'



עשיית מלאכה אחרי אמירת 'ברוך המבדיל'

כהיום מקובל הדבר [מזה דורות] דאם רוצים לעשות מלאכה במוצאי שבת קודם שהבדילו על הכוס, אזי אומרים 'ברוך המבדיל בין קודש לחול', ועושים כל מלאכה שצריכים לעשות. ברם, יש לדעת כי דבר זה במחלוקת ראשונים הוא שנוי, ולא כל הראשונים סוברים דאמנם אם אמרו 'ברוך המבדיל בין קודש לחול', בלי כוס ובלי שם ומלכות, אזי מותר לעשות מלאכה וכדיתבאר להלן.

בשבת (דף ק"נ סוף ע"ב) איתא: "א"ל ר' אבא לרב אשי, במערבא אמרינן הכי 'המבדיל בין קודש לחול' [להיכרא בעלמא, ללוות את המלך. רש"י], ועבדינן צורכין [ואחר כך אנו מברכין על הכוס ברכה גמורה דהבדלה]. אמר רב אשי, כי הוינא בי רב כהנא הוה אמר 'המבדיל בין קודש לחול', ומסלתינן סילתי". [ויתבאר יותר להלן בסמוך].

וכתב הר"ן (פסחים דף כ"א ע"א מדפי הרי"ף ד"ה הוה אמרינן) דמדברי רש"י הנ"ל, "נראה שהוא מפרשה בלא שם, שאינו אומר אלא המבדיל בין קדש לחול, ומיד מותר בעשיית צרכיו, אבל אינו מותר באכילה ושתייה. אבל ממה שכתב הרב אלפסי כאן, ובפרק שואל נראה שהוא מפרשה בשם ומלכות ועל הכוס, ואפילו לענין היתר אכילה, ולמימר דסגי בחדא, אי לאו משום מנהגא. ולא נהירא, דהא לענין היתר מלאכה בלחוד אמרה, דלענין היתר מלאכה בכל דהו סגי לן וכו', לפיכך דברי רש"י ז"ל עיקר".

מבואר מדברי הר"ן דנחלקו רש"י והרי"ף איזו הבדלה מתירה בעשיית מלאכה, אליבא דרש"י סגי באמירת 'ברוך המבדיל בין קודש לחול', בלי כוס ובלי שם ומלכות. אליבא דהרי"ף אין ניתרים בעשיית מלאכה אלא רק אם אמרו ברכה על הכוס, אבל באמרו 'ברוך המבדיל' בלבד, עדיין אסורים במלאכה.

ביאור הגמרא בשבת לפי כל אחת מהשיטות הנ"ל

יסודה של מחלוקת זו הוא בביאור דברי הגמ' בשבת (שם), דתנן התם: "אבל מחשיך הוא לשמור, ומביא פירות בידו". ועל כך שואלת הגמרא: "ואף על גב דלא אבדיל, והאמר רבי אלעזר בן אנטיגנוס משום רבי אליעזר בן יעקב אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל. וכי תימא דאבדיל בתפלה, והאמר רבי יהודה

אמר שמואל, המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. וכי תימא דאבדיל על כוס, כוס בשדה מי איכא. תרגמא רבי נתן בר אמי קמיה דרבא, בין הגיתות שנו. א"ל ר' אבא לרב אשי במערבא אמרינן הכי 'המבדיל בין קודש לחול', ועבדינן צורכין. אמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא הוה אמר 'המבדיל בין קודש לחול', ומסלתינן סילתי".

וכתב רש"י: "בין הגיתות שנו. דאיכא כוס בשדה. המבדיל בין קודש לחול. להיכרא בעלמא, ללוות את המלך. ועבדינן צורכין. ואחר כך אנו מברכין על כוס ברכה גמורה דהבדלה. וכ"ש דאי אבדיל בתפילה, מותר לעשות צרכיו וחוזר ומבדיל על הכוס". מבואר מדברי רש"י דהגמרא כללה בדבריה שני תירוצים. בתחילה תירצה הגמרא 'בין הגיתות שנו', דיש שם יין בשדה בין הגתות. תירוץ שני תירצה הגמרא, דבשביל לעשות מלאכה אין צריך להבדיל על כוס, אלא סגי באמירת 'ברוך המבדיל' ובזה מותרים בעשיית מלאכה, ולאחר מכן יבדיל על הכוס לקיים מצות הבדלה ולהתיר אכילה.

אבל הרי"ף (שם דף ס"ד מדפיו) כתב, וז"ל: "א"ל רב אדא לרב אשי, כי הוינן במערבא אמרי המבדיל בין קדש לחול ועבדינן צרכין. כלומר, אינו צריך לומר בין אור לחשך כולהו, אלא ברוך אתה ה' אמ"ה המבדיל בין קדש לחול בלבד". ובפסחים (דף כ"א ע"א מדפיו) כתב הרי"ף: "המבדיל לא יפחות משלש, ולא יוסיף על שבע. ואע"ג דאמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל בין קדש לחול זו היא הבדלתו של רבי יהודה הנשיא, ועולא נמי עבד כוותיה, ובפרק שואל אדם מחבירו נמי אמרינן אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא הוה אמרינן המבדיל בין קודש לחול ואפכינן סילתא, אפילו הכי נהגו העם לומר שלש, וקיימא לן בכי הא דמנהגא מילתא היא, הילכך צריך למימר ג' המבדיל בין קדש לחול ובין אור לחושך ובין ישראל לעמים".

מבואר מדברי הרי"ף דלמד בביאור הגמ' בשבת דהכל הוא תירוץ אחד, דשאלה הגמרא איך עשו מלאכה בלי הבדלה על הכוס, ותירצה שהיה להם יין והבדילו על הכוס בין הגתות. ומה שהגמ' מביאה שאמרו 'המבדיל בין קודש לחול' ועשו מלאכה, אין זה תירוץ נוסף, אלא הוי דין נפרד, וחידוש נוסף, דבהבדלה על הכוס אין חיוב לומר שלש הבדלות, 'בין קודש לחול, ובין אור לחושך, ובין ישראל לעמים', אלא בהבדלה אחת, 'בין קודש לחול' די מעיקר הדין. ומכאן המקור למחלוקת שכתב הר"ן, איזו הבדלה פוטר מלאכה, דלרש"י סגי באמירת 'ברוך המבדיל בין קודש לחול', בלא כוס ובלא שם ומלכות, ואילו להרי"ף צריך תרוויהו, כוס ושם ומלכות, ורק בכה"ג סגי בהבדלה אחת 'בין קודש לחול'.

דברי הגרי"ז בביאור מחלוקת הראשונים

וצריך להבין במאי פליגי הני ראשונים, האם בשביל לעשות מלאכה די באמירת 'ברוך המבדיל בין קודש לחול', או דצריך גם לזה הבדלה על הכוס. וכתב לבאר בחידושי מרן רי"ז הלוי (פרק כ"ט מהל' שבת ה"ה), וז"ל בתו"ד: "לפי מש"כ י"ל דשיטת הרי"ף היא כמש"כ למעלה בדעת הרמב"ם, דכל עיקר איסורא דעשיית מלאכה משום חובת הבדלה, הוא כמו איסורא דאכילה ושתייה, וחובת הבדלה דרמיא עליה היא האוסרת בכל אלו, וזהו שהוכיח מהסוגיא בשבת דבחדא סגי גם לענין עיקר חובת הבדלה, דאי לא הוה מיקיימא בה חובת הבדלה לא היה ניתן בעשיית מלאכה, ולא שייך כלל לומר דהויא הבדלה רק להתירו בעשיית מלאכה וכמש"כ הר"ן, כיון דליכא כלל דינא דהיתר מלאכה טעונה הבדלה, דנימא דסגי על זה בהבדלה כל דהו, רק אדרבה עיקר האיסור משום חובת הבדלה הוא, וכמ"ש, ואם לא היתה הבדלה זו דין הבדלה בה בעיקר מצות הבדלה, א"כ הרי אכתי הוא באיסור עשיית מלאכה, ומשו"ה מפרש להסוגיא בשבת דההבדלה היתה בשם ומלכות ועל הכוס, באופן דהויא הבדלה גמורה ונפיק בה חובת הבדלה, ובע"כ מוכרח מזה דבהבדלה אחת סגי מעיקר הדין למיפק בה ידי חובת הבדלה.

"אולם לפי שיטת יתר הפוסקים החולקים על הרי"ף וס"ל דהבדלה זו שהיו אומרים המבדיל בין קודש לחול, לא היתה הבדלה גמורה לצאת בה ידי חובת הבדלה, רק כל עצמה הוא רק להתירו בעשיית מלאכה, ומשום דלענין היתר מלאכה בכל דהו סגי לן, כמש"כ הר"ן, הרי מבואר להדיא דס"ל דלאו משום חובת הבדלה הוא שנאסר בעשיית מלאכה, רק הוא דין בפני עצמו מדיני שבת, שאסור בעשיית מלאכה עד שיבדיל, ועל זה סגי בהבדלה כל דהו, אף שאין יוצאין בה כלל ידי חובת הבדלה. וז"ל רש"י בפרק שואל שם, המבדיל בין קודש לחול, להיכרא בעלמא ללוות את המלך, עכ"ל, הרי מפורש בדבריו דעצם ההבדלה דין אחר לה, שהיא להיכרא בעלמא וכו', ולא לקיומי בה מצות הבדלה כלל, ובע"כ דאיסור עשיית מלאכה הוא דין לחוד, ומצות הבדלה הוא דין לחוד, והבדלה זו עיקרה להיתר עשיית מלאכה ואינה ענין כלל עם עיקר מצות הבדלה, וא"כ הרי בע"כ דהאיסור מלאכה הוא דין מדיני שבת, דאף דקדושת היום כבר אזדא לה, מ"מ אסור בעשית מלאכה עד שיבדיל", עכ"ל הגרי"ז.

העולה מדברי הגרי"ז דרש"י והרי"ף נחלקו במחלוקת יסודית בטעם האיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה. הרי"ף נקט דמחמת שיש מצוה לעשות הבדלה, לכן הוא שנאסרו במלאכה, וממילא רק הבדלה כדת וכדין מתירה במלאכה, ואין די באמירת ברוך וכו'. אבל רש"י סבירא ליה דלאו משום מצות הבדלה דרמיא

עליה אסרו במלאכה, אלא שהוא ענין בפני עצמו, שצריך לעשות דבר ללוות את המלך קודם שעושין מלאכה, ולכן סגי לזה באמירת ברוך המבדיל וכו'.
ונראה דבאמת אפשר לומר גם בדעת הרי"ף דאיסור עשיית מלאכה הוא מחמת השבת, ולא מחמת מצות הבדלה דרמיה עליה, אלא דחז"ל תיקנו דגם לענין מלאכה, אין היתר אלא רק אחר שיבדיל על הכוס, וכל זמן שלא הבדיל על הכוס, לא יצא ידי חובת הבדלה כפי שתקנו דרבנן לעשותה, ומחמת כך עדיין דיני השבת עליו לענין עשיית מלאכה.

ג.

עשיית מלאכה קלה קודם אמירת 'ברוך המבדיל' ועשיית מלאכה גמורה אחר אמירת 'ברוך המבדיל'



דברי רבינו ירוחם דמותר לעשות מלאכה קלה קודם הבדלה

כתב הרמ"א (סימן רצ"ט ס"י): "יש אומרים דכל זה במלאכה גמורה, כגון כותב ואורג, אבל הדלקת הנר בעלמא, או הוצאה מרשות לרשות, אין צריך לזה. ומזה נתפשט המנהג להקל דמדליקין נרות מיד שאמרו הקהל ברכו. אבל העיקר כסברא ראשונה". והיינו דאליבא דשיטה זו אין צריך לעשיית הבדלה, [ואפילו לא לאמירת 'ברוך המבדיל'] בכדי להתיר מלאכות קלות.

מקור דברי הרמ"א מובא בב"י (שם, סוף הסימן) בשם רבינו ירוחם (נתיב י"ב, חלק כ'), וז"ל: "וכל זה מיירי במלאכה כגון אורג או כותב וכיוצא בו, אבל להדליק נר או להוציא מרשות לרשות אינו צריך כל זה". וכתב עליו הב"י: "ואיני יודע מנין לו, דהא בגמרא אמר רב אשי הוה אמרי בין קודש לחול וסלתין סילתין, ופרש"י חוטבים עצים, ומה מלאכה יש יותר בחטיבת עצים מהדלקת הנר".

ביאור הגרי"ז בשיטה זו ובשיטת החולקים

וצריך להבין במאי פליגי הני דעות, האם כל מלאכה אסורה לפני הבדלה, או רק מלאכה חשובה. וגם צריך להבין עיקר שיטתו של רי"ו, מה טעם יש לחלק בין מלאכה גמורה למלאכה קלה מותר.

גם בזה זכינו לביאורו של מרן הגרי"ז הלוי (שם), וז"ל: "באמת דלפי מה שהוכחנו

מלשון הרמב"ם דהאיסור מלאכה דקודם שיבדיל אינו שיך כלל לקדושת היום, רק דחובת הבדלה דקרמיה עליה היא האוסרתו בעשיית מלאכה, וכמו איסורא דאכילה ושתייה וטעימה, שכללן הרמב"ם יחד, לפי"ז צ"ע אם איסור מלאכה זה כלל בשם מלאכה האסורה בשבת, כיון דהוא ענין אחר לגמרי, שאינו שיך לקדושת היום כלל, וא"כ י"ל דדין איסור מלאכה זה הוי דוגמת איסור מלאכה דקודם תפילה, דפשיטא דדין אחר לו, ואינו ענין כלל לשם מלאכה שנאמרה באיסור שבת. ואולי גם באיסורא דקודם הבדלה דכוותיה.

"ובאמת דבשבת דף ק"נ דשם הוא מקור הך דינא לא הוזכר כלל לישנא דאיסור מלאכה, רק לישנא דגמ' הוא דאסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל. וא"כ י"ל דאין האיסור תלוי כלל בשם מלאכה, דאין המלאכה אסורה אז, רק שאסור לו לעשות חפציו ומלאכתו קודם שיבדיל משום חובת הבדלה דרמיה עליה. וכן הוא גם משמעותא דלישנא דגמ' להלן שם, במערבא אמרינן הכי המבדיל בין קודש לחול ועבדינן צורכין. הרי דהוא שם אחר לגמרי של עשיית צרכיו וחפציו, ולא בשם מלאכה תליא מילתא.

"ועי' בברכות דף י"ד אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו, וברמב"ם בפ"ו מהלכות תפלה ה"ד ז"ל, אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה וכו' עד שיתפלל תפלת שחרית, עכ"ל, הרי דמפרש לישנא דעשיית חפציו דפירושו עשיית מלאכה, והרי פשיטא דלאו בשם מלאכה תליא איסורו, רק במה שעושה חפציו קודם שיתפלל. וא"כ י"ל דגם הכא בהבדלה כן הוא, דאין איסורו תלוי כלל בשם מלאכה האסורה בשבת, רק שאסור לו לעשות חפציו קודם שיבדיל משום חובת הבדלה דקאסרה ליה.

"ועיין בשו"ע סי' רצ"ט שיטת הפוסקים דלאו כל מלאכה אסורה קודם שיבדיל, רק מלאכה גמורה, כמו כותב ואורג, אבל הדלקת הנר והוצאה שרי. ויעו"ש שהקשו על זה דמהיכי תיתי לחלק בין מלאכה למלאכה, עיי"ש. ולפמש"כ בדעת הרמב"ם הלא החילוק פשוט ומבואר, דאין האיסור תלוי כלל בשם מלאכה שנאמרה לענין איסור שבת, רק הוא ענין אחר לגמרי של עשיית חפציו קודם שיבדיל, כמו איסורא דקודם תפילה, וזה שיך רק על מלאכה גמורה, כמובן. ואולי זו היא שיטת הפוסקים הנ"ל, עכ"ל הגרי"ז.

הרי דמצדד הגרי"ז לומר בביאור דעת רבינו ירוחם דרק מלאכות גמורות אסורות ולא מלאכות קלות, דזהו משום דסבירא ליה דאיסור מלאכה לפני הבדלה הוא בגלל חיוב ההבדלה דרמיה עליה, ולא מצד חלות השבת שיש עדיין עליו, ולכן אסר רק מלאכה גמורה, כמו דלפני התפילה כך הוא הדין. על פי זה מקום יש

לומר כי בזה גופא נחלקו הני פוסקים, האם כל מלאכה אסורה או רק מלאכה גמורה, דאם האיסור הוא מחמת קדושת השבת אזי כל מלאכה האסורה בשבת, אסורה גם קודם הבדלה, אבל אם האיסור הוא מחמת חיוב ההבדלה, אזי רק מלאכה גמורה אסורה.

ביאורו של הט"ז בדעת רבינו ירוחם

מדברי הט"ז (ס"ק ט') על דברי הי"א הנ"ל יש ללמוד דלא כדברי הגרי"ז, והיינו, דלעולם איסור עשיית המלאכה אינו מחמת מצות הבדלה דרמיה עליה, אלא מחמת השבת, ואפילו הכי סבירא ליה כי רק מלאכה גמורה אסרו לעשות, דז"ל: "נראה לי טעמא, דהא מן הדין אין כאן איסור מלאכה כלל, אפילו אם לא התפלל עדיין, כיון דכבר אין כאן איסור שבת, אלא דחכמים הצריכו לתקן ולהבדיל על הכוס, וכן שלא לעשות חפציו קודם שיבדיל, ומסתבר הוא שלא הצריכו לזה אלא במלאכה שהיא מלאכת אומן, דהיינו מה שאין יכולת ביד כל אדם, כההיא דחטיבת עצים שיש בו טורח, אבל הדלקת נר והוצאה אין שייך אומן לזה. ויליף לה כיון שהזכירו בגמרא דסלתי סילתין לענין אמירת בין קודש לחול, ולא אמר ומדליקין שרגא שזהו המצוי בכל לילה, מה שאין כן בחטיבת עצים שאינו מצוי כל כך, דרוב אדם יש לו עצים בקועים בביתו שהוא מכין קודם שבת, אלא ודאי דקא משמע לן דדוקא בזה שצריך אומן חייב לומר המבדיל בין קודש לחול, ולא בכל האבות מלאכות, כן נראה לענ"ד נכון".

על דרך זה כתב גם ב'עולת שבת' (ס"ט), וז"ל: "מה שכתב ויש אומרים דכל זה במלאכה גמורה וכו', הטעם דסבירא להו דהיתר מלאכה אינו תלוי בהבדלה, רק חכמים ז"ל אסרו לעשות מלאכה קודם שהבדיל, והיינו דוקא מלאכה גמורה שנראה כעובדין דחול, אבל הדלקת נר שאינו נראה כעובדין דחול, אין להחמיר כלל".

שיטתו של המג"א בדעת רבינו ירוחם

אלא שלכאורה יש הכרח לומר כדברי הגרי"ז דהאיסור לעשות מלאכה הוא מחמת חיוב ההבדלה דרמיה עליה, בדעת המג"א (ס"ק י"ז) בביאור דברי רי"ו הנ"ל, וז"ל: "הרב ב"י חלק על דברי רבינו ירוחם ותמה עליו מנין לו זה, וגם בעיני יפלא. ואפשר לפרש דברי רבינו ירוחם דקאי אמה שכתב לעיל מניה בשם הרמב"ם דסבירא ליה דאע"ג דהבדיל בתפילה אסור במלאכה עד שיבדיל ויאמר המבדיל בין קדש לחול, ועל זה קאמר דוקא במלאכה גמורה וכו', אבל הדלקת הנר כו'".

שרי, דהא מותר להדליק נר להבדלה".

לדברי המג"א עולה דרי"ו לא להקל בא, דמותר לעשות מלאכות קלות קודם הבדלה, אלא להחמיר בא, דגם אחר אמירת 'ברוך המבדיל' אסורים עדיין במלאכות גמורות, עד לאחר הבדלה על הכוס. והדבר צריך ביאור, דלכאורה ממנ"פ, אם אמירת 'ברוך המבדיל' מועילה להיתר מלאכה, למה אינה מועילה גם למלאכות גמורות. ואם אינה מועילה להיתר מלאכה, למה בכל זאת מותר לעשות מלאכות קלות.

ביאור שיטת רבינו ירוחם אליבא דהמג"א

וכתב בזה בספר 'שערי זבולון' (הלכות שבת סי' ל"ג), וז"ל: "והנה ביאור דברי המ"א דיש נפ"מ בין קודם שהבדיל בתפילה, דאסור בכל מלאכות, לבין אחר שהבדיל בתפילה, דאסור רק במלאכה שיש בה טורח, יש לפרש על פי מש"כ בחידושי מרן רי"ז הלוי הל' שבת, שיש לחקור באיסור מלאכה לפני הבדלה, האם האיסור מחמת חובת הבדלה דקאי עליה, וכדין איסור אכילה דלפני הבדלה, או דאיסורו מדיני שבת, דאף דקדושת היום אזדא לה, מ"מ אסור בעשיית מלאכה עד שיבדיל. וזהו הביאור במ"א, שפירש בדברי רי"ו שישנם ב' דינים, א' איסור מלאכה מחמת מצות הבדלה דקאי עליה, ב' איסור מלאכה מחמת איסור שבת. ולכן קודם שהבדיל בתפילה, או לא אמר ברוך המבדיל בין כו', שאסור במלאכה מחמת איסור שבת דקאי עליה, אסור בכל המלאכות. אבל אחרי שהבדיל בתפילה, אין כבר איסור מחמת שבת, רק אסור במלאכה מחמת חובת הבדלה דקאי עליה, ולכן אין עליו איסור רק במלאכה שיש בה טורח וכדין מלאכה קודם תפילה.

"אבל צ"ע מקור הדברים שיש לפני הבדלה ב' דיני איסור מלאכה דמאין לו לחדש דישנם ב' איסורים. אמנם אחרי העיון נראה דהנה ישנם ב' סוגיות בענין איסור מלאכה קודם הבדלה. א. בשבת (ק"נ ע"ב), אמר ר"א ב"א אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל, ור"כ דאבדיל בתפילה, והאמר ר"י א"ש המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס וכו'. ב. בפסחים (דף נ' ע"ב), תניא העושה מלאכה בערבי שבתות ובמוצאי שבתות אינו רואה סימן ברכה לעולם. וצ"ע מה חידש ראב"א בשבת הא ברייתא היא בפסחים. וביאר רי"ו דב' סוגיות הם, בסוגיא דפסחים מיירי באיסור מלאכה מחמת איסור שבת, אבל הסוגיא דשבת דמבואר שם דבעינן דוקא הבדלה על הכוס, מיירי מדין איסור מלאכה קודם מצות הבדלה, ולכן אסור דוקא במלאכה שיש בו שיהוי, וכמו שאמר ר"א ב"א דאסור לעשות 'חפציו', עכ"ל.

ביאור נוסף בדעת המג"א

מלבד הביאור הנ"ל בדברי המג"א אליבא דרי"ו, יש לבאר הענין באופן נוסף, דהנה ה'אשל אברהם' (מבוטאטש, סוף סי' רצ"ט) כתב: "כתבתי במקום אחר דיש לומר דכל זמן שאינו מבדיל בפה, הוה ליה תוספת שהוא מהתורה הקדושה ויום טוב קודש, כיון דקיימא לן דהבדלה בפה מצוה מהתורה הקדושה, וגם אי נימא שהמצוה להבדיל היא מצוה בפני עצמה, ואינה תנאי להפקעת תוספת, מכל מקום כיון דתוספת אין לו שיעור למעלה, על כל פנים כל זמן שלא הבדיל גם במחשבה, הוה ליה ממילא המשך התוספת".

ומבואר מדבריו דלפני שאדם אומר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול' אזי יש לנקוט כי עדיין קדושת שבת נשאר עליו, מדין תוספת שבת, וממילא הרי הוא אסור במלאכות שבת כמו בשבת עצמה. ולפ"ז אפשר לבאר בדעת רבינו ירוחם לדרכו של המג"א, דלפני שאמר ברוך המבדיל הרי הוא אסור בכל המלאכות, מכיון שעדיין מקיים המצוה דתוספת שבת, ועדיין שבת גמורה היא אצלו. אבל אחרי שאמר ברוך המבדיל בזה הרי הפסיק דין תוספת שבת, אבל עדיין אסור הוא בכל מלאכה מדין איסור עשיית מלאכה לפני הבדלה על הכוס. ולגבי איסור זה סובר רבינו ירוחם דאינו אלא רק במלאכות גמורות ולא במלאכות קלות. על פי הסבר זה אין אנו צריכים לחדש כהנ"ל, דישנם שני דיני איסורי עשיית מלאכה לפני הבדלה, דכל זה הוא חידוש גדול לומר, אלא הביאור הוא, דכל שלא אמר ברוך המבדיל, הרי הוא אסור במלאכה מחמת דינא דתוספת שבת.

ד.

בענין מי ששכח להבדיל בתפילה וגם עשה מלאכה קודם הבדלה



שכח להבדיל בתפילה ועשה מלאכה לפני הבדלה, האם צריך לחזור על תפילתו

בגמ' ברכות (דף ל"ג ע"א) איתא: "בעא מיניה רב חסדא מרב ששת, טעה בזו ובזו מהו, אמר ליה טעה בזו ובזו חוזר לראש". וז"ל רבינו יונה (דף כ"ג ע"ב מדפי הרי"ף) בביאור הגמרא: "פירוש, טעה ולא הזכיר הבדלה בתפילה, וטעה עוד שאכל קודם הבדלה, מי אמרינן דכיון שטעה בשניהם שלא יועיל לו באמירת הבדלה בלבד, וצריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלה, או אמרינן שכמו שאם היה זוכר קודם שיאכל, היה מבדיל על הכוס ולא היה צריך לחזור ולהתפלל, הכי נמי עכשיו אינו

צריך לחזור ולהתפלל, אלא מבדיל על הכוס. ומסקנה דחוזר ומתפלל, דקנסינן ליה מפני שטעה בשתיים".

ומבואר דהספק של הגמ' הוא רק לענין מי ששכח לומר 'אתה חוננתנו', ועוד טעה במה שאכל לפני הבדלה. אבל לענין אם עשה מלאכה לפני הבדלה, לא נסתפקה הגמרא לומר דצריך לחזור ולהתפלל.

אבל ברשב"א (שם) כתב, וז"ל: "טעה בזו ובזו. פירוש כגון שלא הבדיל בתפלה ואכל, או עשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס, דכיון שטעה אפילו בכוס והוא צריך לחזור ולשלם, הרי הוא חוזר כסדרן. וסימן לדבר אם בא לנפות מנפה את כולו". ומבואר ברשב"א דהספק היה הן לגבי מי שאכל קודם הבדלה, והן לגבי מי שעשה מלאכה לפני הבדלה, וגם לא הזכיר אתה חוננתנו בתפילה. וצריך להבין שיטת ר"י שלא ביאר כרשב"א, אלא נראה דנקט לחלק בין אכילה לעשיית מלאכה.

ביאור ה'אשר לשלמה' במאי פליגי

וכתב לבאר בזה ה'אשר לשלמה' (מועד סי' י"א) על פי המבואר לעיל דלצד אחד איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה, אינו מדין ההבדלה, אלא מחמת השבת, וז"ל בתו"ד: "לפי"ז הרי מבוארת היטב שיטת תר"י והרא"ש, דטעה בכוס הוא באופן שטעם לפני הבדלה, ומסתיימת הלשון משמע דאם עשה מלאכה לפני הבדלה, לא הוי טעות בכוס, כיון דאיסור טעימה לפני הבדלה דהוי מחובת ודיני הבדלה, מקרי טעה בזו, ולכן כיון שעבר על דיני הבדלה בזו ובזו, קנסינן ליה לחזור לראש. אבל אם עשה מלאכה לפני הבדלה, כיון דלשיטת הרא"ש אין כאן איסור בדיני הבדלה, ורק שעבר על כבוד השבת ביציאתו, לא מקרי טעה בהבדלה, ולא שייך לקנסו שיחזור לראש מחמת שעבר על איסור כבוד השבת.

"ובשיטת הרשב"א דסובר דגם אם עשה מלאכה לפני הבדלה מקרי טעה בהבדלה וחוזר לראש, צריך לומר דסובר דאיסור עשיית מלאכה לפני הבדלה הוא משום חובת הבדלה, וכן הוא באמת שיטת הרי"ף פ' ערבי פסחים, וכמבואר בחי' מרן הגרי"ז שם, ולכן סובר דכל שטעם או עשה מלאכה לפני הבדלה מקרי דטעה בהבדלה וצריך לחזור לראש".

לדרך זו עולה דמחלוקת הראשונים בנדון דידן, האם גם בעשה מלאכה קודם הבדלה, יש לדון שיחזור על תפילתו, תלויה היא בשני הצדדים בגדר טעם איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה, דלהצד דזהו מחמת קדושת השבת או כבוד השבת, אין לזה שייכות עם מצות הבדלה, ולכן אין מקום להסתפק שיחזור על תפילתו. אבל אי נימא דאיסור עשיית המלאכה הוא מחמת חובת ההבדלה דרמיא עליה,

אזי שפיר הוי בגדר 'טעה בזו ובזו', ולכן יש להסתפק בזה כמו לענין מי שאכל קודם הבדלה.

דברי ה'משאת המלך' בענין הנ"ל

כביאור זה כתב גם בספר 'משאת המלך' (סי' ק"א), והוסיף נקודה נפלאה על פי זה, והיא, דעכ"פ מי שטעה ולא הבדיל בתפילה, וגם טעה ועשה מלאכה קלה, בכה"ג ודאי אין להסתפק שצריך לחזור על תפילתו, וז"ל: "נמצא לפי זה דלמה שביאר מרן הגרי"ז זצ"ל דאין לאסור עשיית מלאכה קלה קודם הבדלה, אלא אם כן יסוד איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה הוא מדיני השבת, ולא מדיני הבדלה, על כרחך צריך לומר דשיטת הרשב"א היא דמותר לעשות מלאכה קלה קודם הבדלה, וכשיטת הי"א שהביא הרמ"א, שהרי נתבאר דהרשב"א בהכרח ס"ל דאיסור עשיית מלאכה קודם הבדלה הוא מדיני הבדלה, ולא מדיני השבת.

"והעולה מזה דאף אם נבוא לחוש לדברי הרשב"א, דאף בעשה מלאכה קודם שהבדיל חוזר לראש, כמו בטעם, מכל מקום בשעשה מלאכה קלה קודם שהבדיל, ודאי אינו חוזר לראש. ואפילו להשיטות דאיסור עשיית מלאכה כולל אף מלאכה קלה, דממה נפשך אם אסור לעשות אף מלאכה קלה, הרי יסוד האיסור בזה הוא מדיני השבת, וכלל ולא שייך בזה דינא דטעה בזו ובזו, כמו שנתבאר. ואם מותר לעשות מלאכה קלה הרי לא טעה ופשוט".

קושית ה'אשר לשלמה' על ביאורו הנ"ל, וביאור אחר בדעת הרשב"א

ה'אשר לשלמה' חזר וטען כלפי דבריו הנ"ל, וז"ל: "אולם יש לעיין בזה, דבחי' הרשב"א בשבת דף ק"נ ע"ב הביא שיטת הרי"ף שלפני שהבדיל על הכוס אסור במלאכה [עיין לעיל (אות ב)], וכתב על זה הרשב"א דלא מסתבר כן, אלא כשיטת רש"י דכל שאמר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול' מותר במלאכה. והנה מה דסגי לרש"י לענין היתר מלאכה באמירת ברוך המבדיל, כתב רש"י שבת שם דהבדלה זו הוי להיכרא, ללוות את המלך, ולכן מותר במלאכה. וביאר בזה בחידושי מרן הגרי"ז זצ"ל, שם, שלפ"ז לא בעי להיתר מלאכה שיקיים מצות הבדלה, וא"כ מוכח דאיסור מלאכה אינו מחמת הבדלה. ומעתה צ"ע בשיטת הרשב"א, דלמה כשעשה מלאכה לפני שהבדיל חוזר לראש, והרי איסור מלאכה אינו מדיני הבדלה".

מחמת קושיא זו נראה לעיקר בביאור דעת הרשב"א, דלעולם סבירא ליה דאיסור מלאכה אינו מחמת דיני הבדלה אלא מחמת השבת, ואפילו הכי שפיר יש מקום

לדון שאם טעה ועשה מלאכה קודם הבדלה, שעליו לחזור ולהתפלל, ד'טעה בזו ובזו' אינו צריך להיות בענין הבדלה דוקא, אלא שמחמת עצם הדבר שטעה שני פעמים קנסו אותו, וכדברי רבינו יונה, ד'מסקנה דחזור ומתפלל, דקנסינן ליה מפני שטעה בשתים'. ומשמע דעל עצם כך שטעה פעמיים, קנסו אותו לחזור ולהתפלל, ולכן אין צריך להיות שתי הטעויות בענינא דהבדלה דוקא.

ואי נימא הכי הרי שממילא גם בטל החידוש שכתב ה'משאת המלך', דבמלאכה קלה ודאי אינו חוזר ומתפלל, מכיון דמלאכה קלה ודאי איסורה הוא מדיני שבת, ולא מדיני הבדלה. ולהמבואר, הרי גם אי נימא דהכי הוא, שאין לאסור מלאכה קלה מצד חובת הבדלה שעליו, אלא רק מצד דיני השבת שעליו, עדיין יש בזה טעם לחיבו לחזור ולהתפלל.

ה.

בהא דאמירת 'ברוך המבדיל' מתירה מלאכה ולא אכילה



דברי הרמב"ם וביאורם

כתב הרמב"ם (הלכות שבת פרק כ"ט הלכה ה'): "אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש. וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום, עד שיבדיל. מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין, ואף על פי שהבדיל בתפילה, צריך להבדיל על הכוס. ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול, מותר לו לעשות מלאכה אע"פ שלא הבדיל על הכוס".

מדקדוק לשון הרמב"ם נראה דאחר אמירת 'ברוך המבדיל' מותרים במלאכה, אבל עדיין אסורים לאכול עד שיבדיל על הכוס, שהרי דקדק הרמב"ם וכתב שאחרי ברוך המבדיל מותר לעשות מלאכה, ולא כתב שמותר לאכול, משמע שלאכול אסור. הביאור בחילוק זה בפשיטות הוא, כמו שכתב בספר 'דברות יוסף' (ברכות דף ל"ג ע"א), וז"ל: "סברת החילוק זה שרק איסור מלאכה שנובע מחמת שעדיין יש עליו קדושת שבת במקצת, זה הותר ע"י הבדלה בתפילה, שמה שהבדיל בתפילה הפקיע ממנו קדושת שבת לגמרי, וממילא מותר במלאכה. אבל איסור אכילה שנובע מחמת החיוב במצות הבדלה, לא נפקע בהבדלה בתפילה, שכיון שעדיין יש עליו מצות הבדלה על הכוס, אוסרתו מצוה זאת באכילה".

קושיא על דברי הגרי"ז בדעת הרמב"ם, וישוב ה'אשר לשלמה'

על פי זה יש לתמוה על דברי הגרי"ז (הלכות שבת) הנ"ל, שכתב, וז"ל: "נראה מדברי הרמב"ם דגם איסורא דעשיית מלאכה, כאיסורא דאכילה ושתייה וטעימה, דעיקר איסורן משום חובת הבדלה הוא, ומצות הבדלה דרמיא עליה היא האוסרתו בכל אלו, וא"כ אין לאיסור מלאכה זה ענין כלל עם קדושת היום, ואיסור מלאכה של שבת רק הוא ענין אחר לגמרי שמשנתחייב בהבדלה הרי הוא אסור באכילה ושתייה ועשיית מלאכה עד שיבדיל".

ומבואר שלמד מהא דהרמב"ם כתב את איסור מלאכה ביחד עם איסור אכילה, דשניהם הם באותו גדר של איסור, מחמת חיוב ההבדלה דרמיא עליה, ולא מחמת יום השבת. וקשה דאם כן הוא, למה חילק הרמב"ם בדינם לענין מי שאמר 'ברוך המבדיל', דהותר במלאכה ולא באכילה. מה טעם לחלק ביניהם, אם יסוד איסורם אחד הוא.

וכן נתקשה ב'אשר לשלמה' (מועד סי' י"א), וז"ל: "לכאורה תמוה דהרי ברמב"ם שם כתב בה"ו ומאחר שהבדילו ויאמר בין קודש לחול מותר לו לעשות מלאכה, אע"פ שלא הבדיל על הכוס, ולשיטה זו לכאורה איסור מלאכה הוא מחמת קדושת היום, ולכן לא צריך להיתר מלאכה שיקיים מצות הבדלה כדין, וסגי באמירת ברוך המבדיל בלי ברכה, וכמש"כ רש"י. אבל לפי מה שמשמע בשיטת הרמב"ם דאיסור מלאכה הוא מחמת חובת הבדלה, הרי כל זמן שלא הבדיל לא קיים מצוות הבדלה וצריך להיות עדיין אסור במלאכה. וצריך לומר בשיטת הרמב"ם, דאף דאיסור מלאכה לפני הבדלה הוא מחמת חובת הבדלה, אבל מ"מ כל שאומר המבדיל בין קודש לחול כבר קיים עיקר חובת הבדלה, ורק שחסר לו דין הבדלה על הכוס, וכל שכבר קיים חובת הבדלה אין סיבה שיהיה אסור באכילה. ואף דאיסור טעימה הוא עד שיבדיל על הכוס, אבל במלאכה אסור רק מחמת עיקר חובת הבדלה, ובזה סובר הרמב"ם דגם אם הבדיל שלא בכוס אין זה רק מעשה בעלמא, אלא שמקיים בזה חובת הבדלה ולכן נותר במלאכה".

ומבואר דבכדי להעמיד דברי הגרי"ז על מקומם, עלינו להכנס בדוחק, דלעולם הן איסור אכילה והן איסור מלאכה הם מחמת ליתא דהבדלה, ולא מחמת השבת כלל, ובכל זאת סבירא ליה להרמב"ם לחלק בדיניהם, דבמלאכה נותר האדם באמירת 'ברוך המבדיל' בלבד, ואילו באכילה אינו נותר אלא רק אחר שמקיים מצות הבדלה על הכוס. וכיון ה'אשר לשלמה' בזה למה שמובא בחידושי הגר"ח (שבת ק"נ ע"ב), וז"ל: "ולשיטת הרמב"ם אף דס"ל דיוצא ידי חובתו באמירה לחוד

ומותר במלאכה, ולענין אכילה ושתיה בעינן על הכוס, מ"מ איסורו משום הבדלה, וסגי למלאכה בלא כוס."

העמדת הקושיא על הגרי"ז

והנה אף שה'אשר לשלמה' הגדיר את הדברים כפי שהם מחוייבים אליבא דהגרי"ז, עדיין קושיא במקומה עומדת, דממנ"פ, אם סגי בהבדלה מדאורייתא לגבי מלאכה, למה שלא יהא סגי בזה גם לגבי אכילה. ואם לענין היתר אכילה מצרכינן גם כוס, למה לענין מלאכה סגי בלא זה, ומהיכי תיתי לחלק ביניהם. ובשלמא אי נימא דחלוקים אכילה ומלאכה ביסודם, דאיסור מלאכה הוא מצד השבת, ואילו איסור אכילה הוא מצד הבדלה, ניחא טובא לחלק ביניהם וכמבואר לעיל, אבל לדרכו של הגרי"ז לדייק מהרמב"ם דתרווייהו מצד ליתא דהבדלה הם אסורים, צ"ע מה טעם לחלק ביניהם.

וכך תמה ב'מועדים וזמנים' (חלק ג' סי' רמ"ה), וז"ל: "ואני תמה דהאיך נפרש להרמב"ם העדר מצות הבדלה לבד הוא סיבה דאיסור טעימה ומלאכה, והלוא פוסק להדיא בהלכה דלאח"ז 'ומאחר שהבדיל ויאמר בין קודש לחול מותר לו לעשות מלאכה אע"פ שלא הבדיל על הכוס', ע"ש. הרי להדיא דלאחר שהבדיל בתפילה לחוד שלא בכוס שרי במלאכה ולא באכילה, ומוכח שאין הסיבה שאוסר טעימה אוסר מלאכה. וע"כ מרן זצ"ל נתכוון לעיקר קיום מצות הבדלה גם שלא בכוס, שלפניה האיסור רק מפני קיום מצות הבדלה, ולאחר שהבדיל גם שלא בכוס דהוה כבר קיום במצות הבדלה שרי במלאכה. אבל לפי זה צ"ע שאם הבדלה שלא בכוס כבר קיים במצות הבדלה, למה אסרינן טעימה ומאי שנא טעימה ממלאכה והלא בתרווייהו שורש האיסור רק מפני חסרון הבדלה כמ"ש, וצ"ע."

סימן ו

בגדרי מצות שופר, האם המצוה בשמיעה או גם בתקיעה

א.

**דברי האחרונים דגם התקיעה היא חלק ממצות שופר,
ולא רק השמיעה**



בראשונים ובפוסקים, ברמב"ם, בטור ובשו"ע, מבואר כי מצות שופר, ענינה הוא, שמיעת קול השופר. אבל התקיעה עצמה אינה חלק מקיום המצוה, אלא רק אמצעי לכך שיהיה קול שופר. דבריהם יובאו להלן. ברם, מצאנו לחבל אחרונים אשר כתבו לחדש ולהוכיח כי התקיעה אף היא יש לה שייכות אל עצם המצוה. נציע בס"ד תחילה את דבריהם, ולאחר מכן את דברי האחרונים בישוב הקושיות והראיות שהביאו לדבריהם.

ראיותיו של ה'שאגת אריה' דמצות שופר תלויה גם בתקיעה

ה'שאגת אריה' (סימן ו') הביא את הגמרא בר"ה (כט,א) דמי שחציו עבד וחציו בן חורין, אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, ואמר רב נחמן אף לעצמו אינו מוציא. וכתב עלה השאג"א: "הרי אע"ג דמי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול להוציא את עצמו, מכל מקום חייב בתקיעת שופר, וע"כ אין לו תקנה אלא ע"י ששומע תקיעת שופר מאחר המחוייב בדבר, ואמאי, נימא כל שאינו ראוי לבילה, הבילה מעכבת בו, והואיל ואין יכול להוציא את עצמו ע"י תקיעתו, אין יוצא י"ח ע"י שהוא שומע מאחר. אלא על כרחך כל כהאי גוונא אין לו ענין לאינו ראוי לבילה". ומכאן הביא ראייה למה שכתב לעיל דמי שהוא אלם, יכול צאת ידי"ח בקר"ש וכדו' על ידי שמיעה מאחר, ואין כאן החסרון דאינו ראוי לבילה. על ראייה זו הוסיף וכתב השאג"א חידוש גדול בעיקר המצוה דשופר, על ידי מה מקיימים אותה, וז"ל: "ואין לחלק ולומר דשאני תקיעת שופר משאר מצות, דתקיעת שופר בשמיעה תליא מילתא, דמהאי טעמא כתב הב"י באו"ח (סימן תקפ"ט)

בשם הכלבו והרשב"ץ שאפילו המדבר ואינו שומע שהוא כפיקח לכל דבריו, אינו מוציא, כיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא, וטעמא משום דבשמיעה תליא מילתא, דהא מברכין על השמיעה, וכיון שאינו שומע לאו בר חיובא הוא ואינו מפיק, ע"כ. וכ"כ הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' י') בשם בה"ג, הא דמברכין לשמוע קול שופר, ולא מברכין לתקוע בשופר, או על תקיעת שופר, כמו על מקרא מגילה, משום דבשמיעת קול שופר הוא דיוצא ולא בתקיעת שופר, כדתנן (שם כז,ב) התוקע לתוך הבור וכו' אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא, ופעמים שהתוקע בעצמו לא יוצא, כגון שהיה עומד על שפת הבור והכניס פיו לתוך הבור ותוקע, ע"כ.

"וכיון דבשמיעת קול שופר הוא דיוצא, ולא בתקיעת שופר, מהאי טעמא מי שחציו עבד וחציו בן חורין, אע"ג דאי אפשר לו לצאת בתקיעה של עצמו, לא הו"ל אין ראוי לבילה, שהרי אין מצותו בתקיעה אלא בשמיעה הוי עיקר מצותו, והו"ל ראוי לבילה, לעיקר מצותו כשאר כל אדם, משא"כ שאר כל המצות שתלויין בדיבור פה למצותן.

"הא ליתא דעל כרחך תקיעת שופר לאו בשמיעה לחוד תליא, אלא בעיקר תקיעה נמי תליא, כמו מצות התלויין בדיבור, דבקריאת הפה תליא מצותן, וא"כ שפיר דמו להדדי, דמצות תקיעת שופר בתקיעה גופיה נמי תליא, דהא תנן בפ"ד דר"ה (לכ,ב) המתעסק לא יצא, והשומע מן המתעסק לא יצא. ותנן נמי בסוף פ"ג דר"ה (כ,א), חרש שוטה וקטן אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתן. ואי סלקא דעתך דתקיעת שופר בשמיעה לחוד נגמר מצותו, אמאי השומע מן המתעסק וממי שאינו מחויב בדבר לא יצא, והא דמי שחציו עבד וחציו בן חורין גופיה, אמאי אף לעצמו אינו מוציא, ואפילו את שאינו מינו נמי יוציא, דהא מכל מקום קול שופר שומע, אלא ודאי כדאמרן", עכ"ל ה'שאגת אריה'.

הנה חידש לן השאג"א דאיה"נ כתבו הראשונים דהמצוה של שופר היא, לשמוע קול השופר, אין הביאור בזה דמעשה התקיעה אינו כלל חלק מהמצוה, דאי נימא הכי יקשה לן כמה הלכות בדיני שופר, למה מתעסק והשומע מן המתעסק אינם יוצאים ידי"ח, ולמה חש"ו אינם מוציאים האחרים בתקיעת שופר, והלא סוף סוף שמעו קול שופר, ומוכרח מכאן דגם התקיעה עצמה היא חלק מהמצוה. ולהלן יתבאר ביתר ביאור כיצד מקיימים השומעים את החלק הזה של המצוה, שהרי הם רק שומעים ולא תוקעים.

דברי ה'יום תרועה' דמצות שופר היא התקיעה והשמיעה

ככל דברי ה'שאגת אריה' כתב גם כן בספר 'יום תרועה' (ר"ה כט,א ד"ה חש"ו), דהוקשה לו מה שהוקשה להשאג"א, ובא מתוך כך לחדש כחידושו של השאג"א, וז"ל: "חש"ו אין מוציאין. קשה, בשלמא אם היה המצוה בר"ה לתקוע בשופר, ר"ל שכל אחד היה חייב לתקוע, הוה אתי שפיר שחרש שוטה וקטן אין מוציאין, משום דהם פטורים, ומי שאינו שייך במצוה אינו יכול לעשותה, כמו העבד שאינו יכול לכתוב גט, דלאו בני כריתות ניניהו, דאינו בתורת גיטין וקידושין. אבל השתא שכתב הרמב"ם ריש הלכות שופר, וז"ל מ"ע של תורה לשמוע וכו', א"כ המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, וכיון שכן חש"ו אם יתקעו ואחרים שומעים למה אינם יוצאים, הרי המצוה היא השמיעה והרבים שמעוה באזניהם, ומאי איכפת לן אם התוקע הוא חש"ו.

"ויראה לומר דמצות ר"ה היא התקיעה והשמיעה שניהם יחד, ועיקר המצוה היא השמיעה, ולחלוקת מצות תקיעה [כלומר, לענין החלק שיש במצוה לתקוע בשופר], עושה שליח לחברו שיתקע בעדו, וכיון דשומע ממנו התקיעה יוצא. וכיון שכן שפיר אמרו חש"ו אין מוציאין, משום דהם פטורין מהמצוה, ונמצא דהשומעים מחש"ו אע"ג דמחלק מצות שמיעת קול שופר יצאו, מ"מ מחלק המצוה של התקיעה גופיה לא יצאו, דב' חלקים הם, מצות תקיעה ושמיעה. וכ"ת א"כ התוקע לתוך הבור ולא שמע קול שופר יצא מצות תקיעה ועדיין חייב במצות שמיעה, וכשישמע אח"כ מחש"ו שתקעו יצא ידי מצות שמיעה, וא"כ הרי משכחת לה תוקע לתוך הבור יצא, ומשכחת לה נמי דחש"ו יוציאו את הרבים ידי חובתן, וזה אינו, דלעולם לא שמענו זה. ואפשר ליתן טעם דאע"ג דהכרחנו דיש ב' חלקים, מ"מ אין להוליד מזה דין חדש הנז"ל, משום דאנן בעינן שיעשה המצוה של התקיעה והשמיעה בבת אחת, ותקיעה לחוד, ושמיעה לחוד, לא מהני.

"וכי תימא, אם התקיעה הוא חלק המצוה, היאך יוצא האדם במה שתוקע חברו, הלא במצוות שבגופו אין אדם יכול לעשות שליח, וכי הכי דאין אדם יכול למנות שליח שישמע שופר בעדו, משום שתלוי בגופו, והיינו טעמא דחולץ דלא משוי שליח שיחלוץ בעדו, ה"נ לא יעשה שליח לאחר שיתקע בעדו. יש לומר, דקרא כתיב 'יום תרועה יהיה לכם', ומשמע שכל ישראל יוצאין בתרועה אחת כדדרשינן פרק הישן (סוכה כ"ז ע"ב) מקרא ד'כל האזרח בישראל ישבו בסוכות', שכל ישראל ראויים לישיבה בסוכה אחת, ואי אפשר זה אלא ע"י שמיעה, א"כ הרי גלי קרא דלענין התקיעה מצי לעשות שליח, ולא הקפיד בגוף של אדם אלא השמיעה,

ולפיכך לא מצי משוי שליח בשמיעה, אבל מ"מ לא נכחד דתקיעה היא חלק מהמצוה, ודו"ק, עכ"ל ה'יום תרועה'.

ומבואר מדבריו כעיקר דברי השאג"א, דיש במצות שופר שני חלקים, שמיעת קול שופר, וגם מעשה התקיעה. והוסיף לבאר דאת החלק של מעשה התקיעה מקיימים על ידי שליחות, וחידוש הוא שחידשה תורה דבמצוה זו יש שליחות אף דהוי מצוה שבגוף האדם.

דברי ה'ישועות יעקב' ד'העיקר הוא התקיעה'

ב'ישועות יעקב' (סי' תקפ"ה ס"ק א') דן בדברי ר"ת שהביא הרא"ש (פרק בתרא דר"ה סי' י') ובדברי הסמ"ג, שכתבו שיש לברך 'על תקיעת שופר', ולא כמנהגנו לברך 'לשמוע קול שופר', ובסמ"ג מבואר הטעם כי מצות היום בתקיעת שופר, ועיקר הוא התקיעה. וכתב בביאור הענין, דבאמת עיקר המצוה הוא עצם מעשה התקיעה, ומה שיוצאים ידי חובת המצוה על ידי שמיעת השופר, היינו, משום שעל ידי השמיעה מתייחסת התקיעה עצמה אל השומעים, וז"ל:

"אין די בשמיעה לחוד, רק בעינן שיעשה מעשה התקיעה, ומכל מקום התקיעה צריכה להיות באופן שישמע באזניו מה שהוא תוקע. והא דהתוקע מוציא את אנשים אחרים, הוא מתורת שליחות שעושה שליח להוציא, אלא דלא יתכן ענין שליחות בדבר מצוה שבגופו, ואמנם ביאור הדבר כמו מקרא מגילה וכדומה, דמברכין 'על מקרא מגילה', ועיקר המצוה הוא קריאת המגילה, ומ"מ השומע יוצא בקריאת האחרים והוא שומע, והענין הוא שמי שהוא שומע, יוצא בקריאת האחרים. והוא הדין בתקיעה, השומע יוצא בתקיעת האחרים, ומ"מ העיקר הוא התקיעה. זהו דעת הסמ"ג".

מקורו של ה'כתב סופר' בפסוקי התורה לחיוב תקיעה ושמיעה

העולה מכל המבואר דהגם שבפוסקים מבואר דמצות שופר היא שמיעת קול שופר, נקטו הני חבל פוסקים, ה'שאגת אריה', ה'יום תרועה' וה'ישועות יעקב' דבאמת גם התקיעה עצמה היא חלק מהמצוה, ובאמת תקיעת שופר כוללת שני חלקים, תקיעה ושמיעה, וביארו כל אחד לפי דרכו כיצד מקיימים השומעים את החלק של מעשה התקיעה.

השלמת שיטה זו וביאורה, להבין ולהשכיל בינה, היכן הוא המקור בתורה לאלו שני החלקים שיש במצוה, מצאנו הסבר נפלא בשו"ת 'כתב סופר' (או"ח סי' ק"ד),

וז"ל: "דבר בעתו מה טוב, אין טוב אלא תורה, מדי עברי במרוצה בענין זה, נפל מלתא בדעת, במה שנתקשתי מאז בסוגיה ש"ס ר"ה ר"פ יו"ט, דמקשה תחילה תרי קראי אהדדי, דכתוב אחד אומר 'יום תרועה', וכתוב אחד אומר 'זכרון תרועה', כאן ביו"ט שחל בחול, וכאן ביו"ט שחל להיות בשבת. ורבא דחה זה, הא תקיעת שופר חכמה ואינה מלאכה, אלא מדאורייתא משרי שרי ורבנן הוא דגזרו ביה. ושם ובשום מקום בש"ס דילן לא נמצא יישוב לסתירת המקראות, והיה ליה לרבא לתרוצי קראי.

"והיום חנני הש"י ביישוב נכון, דיש ליישב המקראות, דכתיב 'יום תרועה יהיה לכם', דצריך שיתקע כל אחד ואחד, ואין יוצאים בתקיעת ב"ד, והיה צריך כל אחד לתקוע בעצמו ולא סגי בשליחות, דהא הוא מצוה שבגוף שלא מהני שליחות, כמ"ש תוספות רי"ד קידושין, אלא דלא בעי כי אם מעשה תקיעה דוקא, אלא שיוצא גם בשמיעה והיא העיקר וכו'. ונראה לי דנפקא לן דסגי בשמיעה, מקרא ד'זכרון תרועה יהיה לכם', שאין צריך לעשות מעשה תקיעה, אלא בזכרון סגי, והיינו על ידי שמיעה מאחר, ותרתי בעי, מעשה תקיעה מאחד ואחרים ישמעו קול יוצא מזה המחוייב בשמיעה, ומתכוונים לשמוע ויוצאים כנ"ל. והשתא אתי שפיר יישוב המקראות 'יום תרועה' ו'זכרון תרועה', עכ"ל ה'כתב סופר'.

ב.

שיטות הראשונים בנוסח הברכה דשופר, והאם יש ראיה מדבריהם דהתקיעה היא חלק מהמצוה



שיטת ר"ת דיש לברך 'על תקיעת שופר'

נדון האחרונים הנ"ל, האם המצוה דשופר היא בשמיעה, בתקיעה, או בתרווייהו, נפתח לכאורה כבר בראשונים, בהא דנחלקו כיצד הוא הנוסח שיש לברך על מצות שופר. דהנה כבר הוזכר לעיל בדברי האחרונים דהרמב"ם כתב (ריש הל' שופר), 'מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה'. ולהלן (פ"ג ה"י) כתב עוד דמברכים 'לשמוע קול שופר'. ואף הטור כתב (סי' תקפ"ה) 'וקודם שיתקע יברך לשמוע קול שופר, ולא לתקוע, דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשמיעה, וכן נפסק בשו"ע (שם סעיף ב').

באמת לאו כולי עלמא הכי סבירא להו, דברא"ש (ר"ה פרק ד' סי' י) כתב, וז"ל: "ר"ת כתב שיש לברך 'על תקיעת שופר', משום שעשייתה היא גמר מצותה. וראבי"ה הביא הירושלמי תוקע שופר צריך לברך אקב"ו 'לשמוע בקול שופר', ו'שהחיינו', ואח"כ תוקעין. וכן כתב בה"ג, הא דמברכים 'לשמוע בקול שופר', ולא מברכים 'לתקוע בשופר', או 'על תקיעת שופר', כמו 'על מקרא מגילה', משום שבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעת שופר". והב"י הביא דכדעת ר"ת כן היא דעת הסמ"ג, ומשום דמצות היום בתקיעת שופר, ועיקר הוא התקיעה.

ביאור שיטת ר"ת עפ"י השיטה דהתקיעה היא חלק מהמצוה

וצריך להבין במה נחלקו הני ראשונים, מה הוא הנוסח הנכון והראוי לברכת השופר. ונראה מדברי ה'ישועות יעקב' הנ"ל דנחלקו בגדר המצוה דשופר, האם המצוה היא רק השמיעה בלבד, או דגם התקיעה היא חלק מהמצוה. וכן כתב ב'מקראי קודש' (ר"ה סימן ט"ז), וז"ל: "במצות תקיעת שופר של ראש השנה נחלקו אם המצוה היא רק בשמיעת קול שופר לחוד, או דגם עצם פעולת התקיעה היא גם כן חלק מהמצוה. ולכאורה בזה תליא פלוגתתן של ראשונים בנוסח הברכה, הו"ד ברא"ש, ר"ת כתב שיש לברך 'על תקיעת שופר', משום שעשייתה היא גמר מצותה, וראבי"ה הביא ירושלמי, תוקע שופר צריך לברך אקב"ו 'לשמוע בקול שופר וכו'.

"ומעתה נהדר לדידן, דלכאורה פלוגתת הראשונים במטבע הברכה של ברכת שופר של ר"ה, תליא בגדרי המצוה, דלר"ת וסייעתו דהברכה היא 'על תקיעת שופר', על כרחך דסבירא להו דגם פעולת התקיעה היא מגוף המצוה, משא"כ לבה"ג וסייעתו שמברכים 'לשמוע' אין המצוה בתקיעה, אלא בשמיעה לחוד".

ביאור נוסף בדעת ר"ת, ודחיית הראיה מר"ת להאחרונים הנ"ל

אבל אפשר שגם דעת ר"ת שהמצוה היא רק בשמיעה על פי הסבר ה'זכרון שמואל' (סי' י"ח אות ב'), וז"ל: "בענין תקיעת שופר הנה סבירא להו לכמה שיטות דהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, ומכל מקום בעי התוקע להתכוון להוציא את השומע. וכבר העירו דאי המצוה היא השמיעה למאי בעי שיתכוון להוציא. ונראה דאף דעיקר המצוה היא השמיעה, מכל מקום לצאת ידי חובת המצוה בעינן פעולה ועשיה של מצוה, ושמיעה חשיבה מידי דממילא ואינה בכלל פעולה ועשיה (יעוין רא"ש נדרים ע"ב ע"ב ד"ה והא), ועל כן בעינן שיתכוון התוקע להוציא,

כדי שתתיחס גם פעולת התקיעה להשומע. והיינו דגוף המצוה הוי השמיעה, אבל מעשה המצוה הוא הפעולה של השמעת התקיעה, ומדין שומע כעונה יוצא השומע גם בפעולת ההשמעה, ודו"ק".

על דרך זה כתב ב'קובץ הערות' (יבמות סי' ס"ט ס"ק כ"ז) לגבי מצוות פריה ורביה, וז"ל: "ונראה לומר דאף דקיום המצוה הוא רק בלידת הבנים, מ"מ מעשה המצוה מה שמוטל על האדם לעשות, היא הביאה, דהלידה באה אח"כ מאליה בידי שמים, וכה"ג חשיב שפיר בעידנא, דלא בעינן לקיום המצוה בשעת עבירת הל"ת, אלא סגי במעשה המצוה גרידא".

על פי יסוד זה נראה דאין הכרח מהא דכתב ר"ת דיש לברך בלשון 'על תקיעת שופר', דסבירא ליה דהתקיעה עצמה היא חלק מהמצוה, אלא אפשר לומר דלעולם ר"ת סבירא ליה כהני ראשונים דהמצוה היא השמיעה גרידא, אלא ד'שמיעה' חשיבה מידי דממילא ואינה בכלל פעולה ועשיה', ואילו התקיעה היא המעשה של המצוה, שלכן צריך כונה להוציא את השומע גם בתקיעה, ולכן תיקנו הברכה על מעשה מצוה ולא על הקיום של המצוה.

דברי ה'ברכי יוסף' דעושים ברכה רק על מעשה

יש להביא ראיה להיסוד המבואר, דחז"ל ראו לתקן ברכת המצות, על מעשה דוקא, מהא דכתב ה'ברכי יוסף' (סי' י"ט) לחלק בין ציצית שאין מברכים בעשייתה אלא בעטיפתה, למזוזה שמברכים בשעת קביעותה בבית, וז"ל: "במזוזה דגמר העסק במצוה הוא קביעותה, ואחר זה לא נשאר שום עסק בה כשיבא לדור, ולא רצו לקבוע הברכה מבלי התעסק במצוה, לכן הם אמרו לברך בקביעותה, דהוא סוף המעשה את העוסק אשר עסק בגוף המצוה, דכשידור אף דבו בפרק הוא חובתו, מכל מקום תו לא עסיק בגוף המצוה, אם המזוזה כבר מונחת וקבועה במקומה". ומעתה על דרך זה ממש נאמר בנדון דידן, דאין ראיה מדעת ר"ת שמברכים על התקיעה ולא על השמיעה, דסבירא ליה כהני אחרונים הנ"ל שיש מצוה גם בתקיעה ולא רק בשמיעה, דלעולם איכא למימר דהמצוה היא בשמיעה, אלא שמכיון שאין בה מעשה, קבעו הברכה על המעשה המביא לידי השמיעה.

ובספר 'הררי קדם' (ח"א סי' י"ג) כתב גם כן כמש"כ, דהביא שם בשם הגר"ח מבריסק שאמר ד"אף דקיום המצוה הוי השמיעה, מכל מקום מעשה המצוה הוי תקיעה, ולפיכך בעינן כונת שומע ומשמיע". ועל זה הוסיף וכתב: "בנוגע לדברי אא"ז הגאון זצ"ל [הגר"ח מבריסק] דאע"פ דקיום מצות שופר הוא שמיעה, מ"מ מעשה המצוה הוא התקיעה, נ"ל להביא ראיה מהא דנחלקו הראשונים אם

מברכים לתקוע או לשמוע, ולכאורה צ"ע, הא בודאי צריכין אנו לברך לשמוע, דהא השמיעה מעכבת, וקיום המצוה ע"י שמיעה. ברם לפי דברי אא"ז הגאון זצ"ל ניהא, דהא נמצא דמעשה המצוה הוא התקיעה, ורק דקיומה חל ע"י השמיעה, ובזה הוא דנחלקו על מה אנו מברכים על מעשה המצוה או על קיום המצוה. והדברים קרובים לכל אשר נתבאר לעיל בדחיית הראיה מר"ת להשיטה דהתקיעה הוי חלק מעצם מצות שופר.

ראיה מדברי הר"ן דהתקיעה היא גם חלק מהמצוה ודחייתה

אבל לכאורה יש להביא ראיה להני אחרונים שיש בתקיעת שופר גם מצוה לשמוע וגם לתקוע מדברי הר"ן בפסחים (דף ד' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ותו איכא), וז"ל: "ותו איכא למידק, מפני מה אנו מברכין במגילה על קריאתה ותקנוה ב'על' מפני שיכולה הקריאה להתקיים ע"י אחר, ובשופר תקנו הברכה על השמיעה ותקנוה בלמד, לפי שאי אפשר להתקיים ע"י שליח, נעביד איפכא, שתהא ברכת מגילה על השמיעה ובלמד, וברכת שופר על התקיעה ובעל. יש לומר, שלפי שבמגילה יש פיסוק אותיות שצריך לשמוע אותן, תקנו ברכתה על קריאתה, ללמד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה, אבל בשופר אין לשון תקיעה מוכיח פיסוק קולות יותר משמיעה".

והקשה ב'קהילות יעקב' (פסחים סימן ז') על הא דהוקשה להר"ן למה אין מברכין 'ברכת שופר על התקיעה ובעל', וז"ל: "ואיכא למידק דהאיך יתכן לברך על שופר לתקוע, והרי כבר הוכיח הטור כדברי הרמב"ם ז"ל, דהמצוה היא השמיעה מדאמרין התוקע לתוך הבור לא יצא. וצריך לומר דדעת הר"ן ז"ל ודעמיה הוא כר"ת והסמ"ג דצריך לברך לתקוע משום דגם התקיעה הוא המצוה, ותרואיהו איתנייהו, וכמו שכתבו האחרונים ז"ל, עיין לח"מ ריש הלכות שופר. והרמב"ן והר"ן ז"ל נהי דלא סברי לגמרי כהסמ"ג ודעמיה דצריך לברך לתקוע, מ"מ סברי דאפשר לברך על התקיעה כיון דתרואיהו הוי המצוה".

מבואר מדברי ה'קהילות יעקב' דמהא שהוקשה להר"ן למה אין מברכין בתקיעת שופר על התקיעה, מוכח דסבירא ליה דהמצוה היא גם התקיעה ולא רק השמיעה. אכן נראה בדרך אפשר כי גם ראיה זו אפשר לדחות על דרך המבואר לעיל בשיטת ר"ת, והיינו דלעולם סובר הר"ן דהשמיעה בלבד היא המצוה, אבל התקיעה אינה חלק ממעשה המצוה, אלא דמכיון שהתקיעה היא החלק שיש בו מעשה, כי רק על ידי התקיעה אפשר לשמוע קול שופר, לכן אפשר לתקן לברך גם על מעשה המצוה, ולא על קיום המצוה. אלא דר"ת ודעימיה נקטו כי אפשר לברך רק על

המעשה, ואילו להר"ן אפשר לברך אתרווייהו, או על מעשה המצוה או על קיום המצוה.

ג.

ישוב כל קושיות האחרונים אליבא דהשיטה דהמצוה היא רק בשמיעה



דברי הרמב"ם בשמונה מקומות דהמצוה היא רק בשמיעה

עד כה היו דברינו בהצעת שיטת הפוסקים אשר נקטו כי מצות שופר אינה מתקיימת רק בשמיעת קול השופר, אלא מעשה התקיעה אף היא חלק מהמצוה. עתה נעתיק עצמנו אל השיטה הרווחת בראשונים כי מצות שופר מתקיימת בשמיעת קול השופר בלבד.

הנה הובא לעיל דה'יום תרועה' כתב בתו"ד בזה"ל 'אבל השתא שכתב הרמב"ם ריש הלכות שופר, וז"ל, מצות עשה של תורה לשמוע וכו', א"כ המצוה היא השמיע ולא התקיעה'. יסוד זה נתבאר בשמונה מקומות בספריו, וכדלהלן:

א. ב'הקדמה להלכות שופר' כתב, 'לשמוע קול שופר באחד בתשרי'. ב. בריש הלכות שופר (פרק א' הלכה א') כתב, 'מצות עשה של תורה לשמוע תרועת שופר'. ג. להלן (שם הלכה ג') כתב, 'שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו, השומע יצא ואין בקול דין גזל'. ד. להלן (פרק ב' הלכה א') כתב, 'הכל חייבין לשמוע קול שופר'. ה. להלן (פרק ג' הלכה א') כתב, 'כמה תקיעות חייב אדם לשמוע בראש השנה'. ו. להלן (שם הלכה י') כתב, 'ואחד עומד ומברך ברוך וכו' לשמוע קול שופר'. ז. ב'ספר המצוות' (מצוה ק"ע) כתב, 'היא שצונו לשמוע קול שופר ביום ראשון מתשרי, והוא אמרו יתעלה בו ביום תרועה יהיה לכם'.

ח. בתשובות 'פאר הדור' (סי' נ"א) איתא: שאלה. מהו החילוק שיש בין 'לשמוע קול שופר' ובין 'על תקיעת שופר'. תשובה. החילוק גדול ביניהם, כי המצוה המיוחדת אינה התקיעה, אלא בשמיעה סגי, דאם היתה המצוה התקיעה, היה צריך כל אחד ואחד לתקוע לעצמו, כמו שחייב כל אחד בלולב ובסוכה, ואם כן ודאי השומע שלא תקע, לא יצא ידי חובתו. וכן התוקע שלא שמע, יצא ידי חובתו, אפילו סתם אזניו בשביל שתקע, ואין הדין כך, כי המצוה היא השמיעה, וכשהוא תוקע אינו יוצא ידי חובתו במה שאינו שומע, ולכן צריך לברך 'לשמוע קול שופר', כמו

שמברכין 'לישב בסוכה, ולא 'לעשות סוכה". ונתבאר לעיל כי כך כתב הטור (סי' תקפ"ה), וכן נפסק בשו"ע (שם סעיף ב').

דברי האחרונים בטעם הדבר שאין יוצאים בתקיעת חש"ו

על שיטה זו דהמצוה היא רק שמיעת קול שופר, ולא עצם מעשה התקיעה, חוזרת ומתעוררת שאלת ה'שאגת אריה' וה'יום תרועה' הנ"ל (ריש הסימן), למה אין יוצאים בתקיעה שתקעו חרש שוטה וקטן, והלא סוף סוף שמעו קול שופר, ומה לנו על ידי מה נעשה מעשה התקיעה, והלא התקיעה אינה חלק מהמצוה.

וכתב החזו"א (או"ח סי' כ"ט אות ד') ליישב הענין על פי מה שהאריך לעיל (שם אות א') לבאר דבכל שומע כעונה אין השומע יוצא ידי חובה, אלא אם כן יש לקריאה כל הדינים הנצרכים לאותה שמיעה, ועל פי זה כתב, ד"כן לענין תקיעת שופר, אינו יוצא בשמיעה, אלא בקול שופר של מצוה, והלכך אינו יוצא מחש"ק ולא ממתעסק". וכך כתב ב'מקראי קודש' (סי' ט"ז), וז"ל: "ולענ"ד אין הוכחה זו מספקת להכריע דגם התקיעה היא מן המצוה, דאפילו את"ל דאין המצוה אלא בשמיעה, אכתי יש לומר דמתנאי התקיעה היא שקול השופר יצא ע"י תקיעת בר חיובא, ולא יהיה מתעסק או דלאו בר חיובא, דלאו שמיעת קול שופר של מצוה הוא, וקול כזה פסול כמו קול של שאר שופרות חוץ משל איל".

דברי ה'ישועות יעקב' למה אין יוצאים בתקיעת חש"ו

מדברי החזו"א הנ"ל מבואר כי יסודו הנ"ל הוא בכל מקום של שומע כעונה, דאין השומע יוצא ידי חובה אלא כאשר הוא שומע קריאה שיש בה מצוה, וז"ל: "דשומע כמדבר אינו אלא כששומע ברכה ודיבור של מצוה, כגון השומע ק"ש מפי חברו, שלולא מצות הקריאה הרי הוא רק קורא בתורה, וכשיוצא בה יד"ח העשה של מצות ק"ש, נתוסף בקריאתה שם קריאת מצוה".

ברם, מדברי ה'ישועות יעקב' (סי' תקפ"ה) מבואר דיש בזה טעם מיוחד בשופר, דה'ישועות יעקב' כתב כבר יסוד האחרונים הנ"ל, דאמנם השמיעה היא המצוה, אבל שמיעה זו צריכה להיות מתקיעה של מצוה, ולמד זאת מלישנא דקרא בשופר, וז"ל: "הנה לדעת הטור דעיקר הוא השמיעה, לכאורה הא דקיימא לן גבי תקיעת שופר דמי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את האחרים, וקשה הא גבי תקיעת שופר אין האחרים יוצאין במה שהוא תוקע, אלא במה שהם שומעין. ואמנם זה אינו, דפשיטא דבעינן תקיעה, אלא שאם תקע האחד, השני יוצא בשמיעת הקול, אבל אם תקע מי שאינו בר חיובא, אין השומע ממנו יוצא, דהרי בקרא כתיב

'תקיעה', וניהו דכוונת הכתוב בתקיעה זו כדי שישמעו העם, מ"מ בעינן תקיעה של מצוה וז"ב. אמנם אם תקע מי שהוא מחוייב בדבר, השומע ממנו יוצא מטעם ששומע קול שופר, ולא מטעם שחבירו תוקע ונעשה שלוחו. מבואר בדבריו דהמקור לחדש כזאת, דאע"ג שהמצוה היא השמיעה, צריך לשמוע זאת מתקיעה של מצוה, הוא מלשון התורה שכתבה 'תקיעה'.

ביאור 'האבני נזר' בהא דאין יוצאים בתקיעת חש"ו

על דרך דברי ה'שועות יעקב' כתב גם כן ב'אבני נזר' (או"ח סי' מ' אות ו'), וז"ל: "הנה ידוע דברי רמב"ם דשופר אין מצוותו התקיעה אלא השמיעה, ובתשובה ביאר יותר שתקיעה כדי לשמוע הוא כמו עשיית סוכה לישיב בה, והמצוה רק הישיבה, הכא נמי המצוה רק השמיעה. וקשה דאם כן השומע ממי שאינו מחוייב, למה לא יצא, ליהוי כמו סוכת גנב"ח, דאף דלאו בני חיובא ניהו העושים, כשרה, ובן חיוב היושב בה יוצא בה ידי חובתו, הכא נמי אף דתוקע לאו בר חיובא הוא, השומע בר חיוב הוא וליהוי יוצא בו.

"ונראה דהנה בספר תורה דהמצוה על כל אחד לכתוב לו ספר תורה, ואם נתנה לאחר ביטל מצוותה, ומבואר בכל האחרונים שאם נתנה לבית הכנסת במתנה, ביטל המצוה ומחוייב לכתוב לו אחרת. הרי דהמצוה במה שהספר תורה שלו, ואף על פי כן אם הניחו לו אבותיו ספר תורה, אינו מקיים המצוה אלא אם כן כתבה בעצמו, או על ידי שלוחו. ובספר המצוות להרמב"ם מבואר דאם קנה לו ספר תורה, אף דהוה כחוטף מצוה מן השוק, קיים המצוה, והיינו משום דכתיב 'כתבו', אינו יוצא אלא בפועל במעשה, שיהיה לו ספר תורה.

"והכא נמי, כיון דכתיב תקעו בחודש שופר, דמינה יליף שילהי ראש השנה דתרועת ראש השנה בשופר, והרי כתיב תקעו במעשה, ואף דהתכלית הוא השמיעה, מכל מקום בעינן שיפעול זאת במעשה, והיינו שיתקע כדי שישמע, או שיתקע שלוחו. אבל אם אחר תוקע כדי שישמע, הרי הקול נכנס ממילא באזניו ושמיעה איננה מעשה, כמ"ש הרא"ש נדרים (דף ע"ב ע"ב) דשמיעה הוי מידי דממילא, ואינו יוצא בקול זה שבא ממילא לאזניו, כמו שאינו יוצא בספר תורה שהניחו לו אבותיו. ואינו דומה לסוכה, שהישיבה היא מעשה. ועל כן אם מי שאינו בר חיובא תוקע, דאינו יכול לעשות שליח, כמו שאין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מידי בעלה, אינו יכול לצאת בשמיעה, כיון דשמיעה אינה מעשה, ובקרא כתיב 'תקעו', כן יש ליישב דעת הרמב"ם", עכ"ל ה'אבני נזר'.

טעם הדבר דצריך כונת שומע ומשמיע אליבא דשיטה זו

שאלה נוספת הוקשה להאחרונים על שיטה זו דהמצוה היא בשמיעה בלבד, מהא דכתב הרמב"ם בעצמו (פ"ב הלכה ד'), וז"ל: "נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו, או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת, לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוון שומע ומשמיע". וכתב ב'מקראי קודש' (שם) וז"ל: "נראה לי להוכיח כדבריהם [דהתקיעה היא חלק מהמצוה], מדין זה שבעינן כוונת שומע ומשמיע, ואם התוקע נתכוון לצאת לעצמו ולא להשומע, אין השומע יוצא. ומזה מוכח לכאורה דגם התקיעה היא מן המצוה, דאל"כ מה איכפת לן אם לא נתכוון להוציא להשומע, הא מ"מ השומע שמע קול שופר של מצוה. אלא ודאי מוכרח דגם התקיעה נמי מגוף המצוה היא, ולכן אם התוקע לא נתכוון להוציא, הרי לא נעשה שליח על התקיעה, ושמיעה בלי תקיעה אין יוצאין בה. ונפלאה היא בעיני מה שלא הביאו ראיה זו, שהיא מכרעת דע"כ גם התקיעה היא מן המצוה".

אבל החזו"א הנ"ל, על פי דרכו נקט כי גם שאלה זו מיושבת על פי יסוד דבריו, דמכיון שצריך לשמוע קול שופר מתקיעה של מצוה, אין די שלגבי התוקע הוי תקיעה של מצוה, אלא צריך שגם לגביו תהיה זו תקיעה של מצוה, וזה הוי רק בכונת שומע ומשמיע, וז"ל: "וכן לענין תקיעת שופר אינו יוצא בשמיעה אלא בקול שופר של מצוה, והלכך אינו יוצא מחש"ו, ולא ממתעסק, וכן כשלא כיוון חבירו להוציאו, דלדידיה לא הוי קול שופר של מצוה". כדברים אלו ממש כתב גם ה'אגרות משה' (חלק א' סי' קע"ג), וז"ל: "הנה מה שקשה טובא דא"כ מ"ט בעי בר חיובא וכוונה להוציא לר' זירא, נלע"ד דהוא מחמת שצריך שישמע קול שופר של מצוה, ולכן סובר ר"ז דכשלא נתכוון להוציא והוי רק מצוה דידיה, הוי זה לגבי האחר כתקיעה שלא למצוה, דמה שייך לו מצוה של האחרים, והוי לגביה דידיה כתוקע לשיר".

ולענ"ד יש מקום להתבונן בחידושם, דבשלמא תקיעה של חש"ו, מכיון שאינם חייבים בדבר, שפיר הוי תקיעה שאינה של מצוה. אבל אם תקע בר חיובא לשם מצוה, למה בלא כונת שומע ומשמיע אין התקיעה נחשבת לתקיעה של מצוה, ומה פוגם את שמיעתו שלא ייצא בה ידי חובה. ומש"כ דלגבי השומע אין זו תקיעה של מצוה, הדבר צריך ביאור.

ביאור ה'זכרון שמואל' בענין זה

לעיל הובאו דברי ה'זכרון שמואל' (סי' י"ח אות ב') שכתב לישיב כל הקושיות הנ"ל על הרמב"ם, וז"ל: "כיוצא בזה נראה נמי לענין תקיעת שופר, דהנה ס"ל לכמה שיטות דהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, ומ"מ בעי התוקע להתכוון להוציא את השומע. וכבר העירו דאי המצוה היא השמיעה למה בעי שיתכוון להוציא. ונראה דאף דעיקר המצוה היא השמיעה, מ"מ לצאת ידי חובת המצוה בעינן פעולה ועשיה של מצוה. ושמיעה חשיבא מדי דממילא ואינה בכלל פעולה ועשיה (יעוין רא"ש נדרים ע"ב ד"ה והא) וע"כ בעינן שיתכוון התוקע להוציא כדי שתתיחס גם פעולת התקיעה להשומע והיינו דגוף המצוה הוי השמיעה אבל מעשה המצוה הוא הפעולה של ההשמעה ודו"ק".

מבואר מדבריו דאע"ג שלרמב"ם קיום המצוה הוא בשמיעה בלבד, מכל מקום צריך גם שיהיה 'מעשה' של מצוה, כי השמיעה היא מידי דממילא, ולזה בעינן שקול השופר יבוא מתוך תקיעה של מצוה, ולכן חש"ו אינו יכול להוציא בתקיעה כי אינה מעשה של מצוה, ומה"ט אין התקיעה מתייחסת אל השומע בלי כונת התוקע והשומע לצאת, דבלא כונה זו אין מעשה התקיעה מתייחס אל השומע.

כביאור ה'זכרון שמואל' מובא בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל בספר 'הררי קדם' (חלק א' סימן ט"ו), וז"ל: "הנה שמעתי מפי אאמו"ר הגאון שליט"א, בשם אא"ז הגאון החסיד זצ"ל (הגר"ח), שהקשה אמאי בעינן כוונת שומע ומשמיע בשופר, הא המצוה לשמוע, א"כ לא בעינן כלל תקיעת המשמיע שתצטרף לגבי השומע. ותירץ בשני אופנים. א. דאף דקיום המצוה הוי שמיעה, מ"מ מעשה מצוה הוי תקיעה ולפיכך בעינן כוונת שומע ומשמיע. ב. דבלא כוונת שומע ומשמיע הוי השומע סתם מתעסק דאינו עושה כלום".

ביאור ה'קהילות יעקב'

גם בעל ה'קהילות יעקב' הלך בדרך זו, וז"ל (כתבי קה"י החדשים, מועד סימן קכ"ט): "ונלענ"ד בזה דודאי עיקר המצוה להרמב"ם ז"ל הוא השמיעה בלבד, אלא דשמיעה הוי ממילא, ואין כאן קיום המצוה בפועל כלל, וכל המצוות רמי רחמנא חיובא אאדם שהוא יעשה את הקיום, ולא שיעשה ממילא לגמרי, ולכן צריך שיתקע הוא בעצמו שיחשב שהוא קיים המצוה, ולא שנתקיים מאליו. והא דמהני תקיעת אחרים בשבילו, על כרחך בשביל שמעשה אחרים כמעשויו, ודין זה אינו אלא כשהעושה הוא בר חיובא, דוגמת הא דכל שאינו בתורת גיטין וקידושין אינו נעשה שליח לדבר. אבל גם בתר שנעשה שלוחו, לא חשיב אלא שהשומע עשה

מעשה התקיעה בגופו של חברו, ומה שיוצא היינו מצד שמיעתו, שזה המצוה בעצם, רק שצריך שהמצוה תהיה 'שלו', ו'מעשיו', וזה עושה חברו עבורו". ולכשנידוק נראה דלכאורה יש הבדל דק בין דרכו של ה'זכרון שמואל', לבין דרכו של ה'קהילות יעקב', דלפי ה'זכרון שמואל', החלק של 'קיום המצוה' הוא בשמיעה, אבל ישנו חלק של 'מעשה המצוה', וזה התקיעה, ועל ידי כונת השומע והמשמיע מתייחסת התקיעה גם כן אל השומע. אבל לפי ה'קהילות יעקב' המצוה היא השמיעה, ותו לא מידי. אלא שיש תנאי באופן קיום המצוות שלא תהיה המצוה כדבר שממילא, ולכן צריך שגם התקיעה תתייחס אל השומע, אבל לא אמרין דהתקיעה היא מעשה המצוה, אלא שהתקיעה היא ההיכי תמצי שלא יהיה קיום מצוה באופן דממילא.

ד.

דין תוקע בשופר גזול, או קורא במגילה גזולה, עפ"י היסודות דלעיל



דין תוקע בשופר גזול

כתב השו"ע (סי' תקפ"ו ס"ב): "הגוזל שופר ותקע בו יצא, אפילו לא נתיאשו הבעלים". מקור הדברים הוא בירושלמי (ריש פרק לולב הגזול), ואיתא שם הטעם לחלק בין לולב הגזול שאין יוצאים בו, לבין שופר גזול שיוצאים בו, 'אמר רבי אלעזר, תמן בגופו הוא יוצא, ברם הכא בקולו הוא יוצא'. ומבואר דהטעם שיוצאים בתקיעה שנשמעה משופר גזול, הוא, מכיון שאין מקיימים המצוה בעצם השופר, כמו שמקיימים המצוה בעצם נטילת הלולב, אלא מקיימים את המצוה בקול היוצא מן השופר, ולכן אין מעכב מה שהשופר הוא גזול.

דין קורא במגילה גזולה

על פי דברי הירושלמי הנ"ל, נשאל הרשב"א (חלק א' סי' תמ"א) כיצד הדין במגילה גזולה, וז"ל: "שאלת אם יוצאין במגילה גזולה, אחר דבכול הוא יוצא, השומעין יוצאין והוא עצמו, כמו שופר, או אמרין אחר שאנו מברכין בלשון קריאה, והקריאה בספר שאם קראה על פה לא יצא, אין יוצאין במגילה גזולה". והשיב הרשב"א: "מסתברא דיוצאין בשופר גזול, ואינו דומה ללולב, וכמו שאמר

בירושלמי שיוצאין בשופר גזול ואין יוצאין בלולב גזול, ופרשו הטעם מה בין שופר ללולב, ואמרו תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא, ואין קולו גזול, גם כאן הוא הדין והוא הטעם למגילה, שאינו יוצא בגופה אלא בקריאתה. ואע"פ שצריך קריאה מתוך הכתב, בשופר נמי אינו יוצא אלא בקול שופר."

אבל המאירי (מגילה דף י"ט ע"א) הביא מחלוקת בזה, וז"ל: "מגילה גזולה, יש מן הגאונים שהתירו לקרות בה, שהרי בקול קריאה הוא יוצא, ואין בקול דין גזל, כמו שהתבאר בתלמוד המערב לענין שופר. ויש חוככין בזה להחמיר."

ומבואר מסוף דברי המאירי כי היו מהראשונים שלא היה ברור להם כי יש להשוות דין קריאת המגילה לדין שמיעת קול שופר. וצ"ב מה טעם יש לחלק בין הנדונים, דהלא בתרווייהו המצוה היא הקול היוצא מהתקיעה או מהקריאה, ואם כן כשם ששופר גזול אינו מעכב, למה מגילה גזולה תעכב. וכבר עמד בזה ה'ברכי יוסף' (סי' תרצ"א ס"ק י"א), וז"ל: "אם קרא במגילה גזולה יצא. מדברי המאירי בפסקי מגילה דף י"ט ע"ב מוכח דיש מחמירין בזה אף דמכשירין בשופר, וצריך טעם".

ביאור ה'שלמי תודה' שנחלקו בגדר מצות שופר

וכתב לבאר בזה ה'שלמי תודה' (הלכות ימים נוראים, עמ"ק מ'), וז"ל: "יש לבאר סברת הראשונים שהביא המאירי שפוסלים במגילה גזולה ומכשירין בשופר גזול, דסברי דדוקא בשופר שהמצוה היא השמיעה, ליכא חסרון של מצוה הבאה בעבירה בשופר גזול, משום דקול אין בו ממש, ואין בו דין גזל, והתקיעה בשופר אינה מגוף המצוה. אבל במגילה שהקריאה היא המצוה, והקריאה היא מתוך המגילה, א"כ נחשב גם המגילה חלק ממעשה המצוה, וכיון שהיא גזולה מפסיל משום מצוה הבאה בעבירה. ואתי שפיר החילוק בין שופר למגילה. ובביאור הרשב"א ובעל העיטור שהכשירו מגילה גזולה כמו בשופר, יש לבאר דס"ל שבשופר נמי התקיעה בכלל מעשה המצוה, ואפ"ה הכשיר הירושלמי שופר גזול משום שקיום המצוה היא ע"י השמיעה ולא ע"י גוף השופר, ה"נ יש להכשיר מגילה גזולה, דאע"פ ששם עצם הקריאה היא המצוה, והמגילה היא בכלל המעשה המצוה, מ"מ כיון שהקיום ע"י הקריאה, ולא ע"י גוף המגילה, אמרינן גם בזה דאין גזל בקול וכשר".

ביאור נוסף בדעת המכשירים קריאה במגילה גזולה

מתוך דברי ה'שלמי תודה' נראה דאין לנו דרך כיצד לבאר שיטת הרשב"א שהשווה תקיעת שופר לקריאת מגילה, אלא בשנאמר דסבירא ליה 'שבשופר נמי התקיעה בכלל מעשה המצוה'. ונראה לכאורה לומר דאין הדברים מוכרחים, ולעולם אפשר לומר דדעת הרשב"א היא שהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה כלל, ואפילו הכי למד דין מגילה מדיו השופר, כי כמו שבשופר מכיון שאין משתמשים לצורך קיום המצוה בעצם גוף השופר, אלא בקול היוצא ממנו, לכן הכשיר הירושלמי בשופר הגזול, כך גם כן יש לומר במגילה, שהרי אין משתמשים בגוף המגילה לקיום המצוה, אלא המצוה היא בקריאה והקריאה היא שנעשית במגילה, ואשר על כן אין חסרון של גזל בכה"ג, והכלל הוא דאין הבדל בין אם המצוה היא בשמיעה, או בקריאה, תרוייהו אינם כלולב שהמצוה היא כעצם החפצא של הלולב.

וכך היא משמעות דברי ה'ארחות חיים' (הלכות מגילה ופורים אות ט"ז), דז"ל: "מותר לקרות את המגילה, היכא דלא אפשר במגילה גזולה, כיון דקי"ל גבי שופר דאין בקול דין גזל, כל שכן דאין בראייה דין גזל". משמע מדבריו כי מה שאין בשופר דין גזל, זהו משום שאין מקיימים את המצוה בגוף השופר, אפילו שבפועל תוקעים בו, כל שכן במגילה, שהשימוש במגילה היא על ידי ראייה בעלמא.

ה.

בהא דחצי עבד וחצי בן חורין יוצא בשמיעה מאחרים



קושית ה'ישועות יעקב' על הסוברים דהתקיעה היא חלק מהמצוה

ה'ישועות יעקב' (סי' תקפ"ה ס"ק א') כתב להביא ראייה להשיטה דהמצוה בשופר היא בשמיעה בלבד, ואין צריכים לבוא לגדר של שליחות לצורך מעשה התקיעה, וז"ל: "בזה ישבתי על נכון הא דקאמר הש"ס בר"ה דף כ"ט מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא את האחרים משום צד עבדות, ואח"ז מסיק דאף לעצמו אינו מוציא, משום דאין צד עבדות מוציא צד חרות. והקשה הרב מהר"מ בן חביב בקונטרס יום תרועה, א"כ איך אפשר שחציו עבד וחציו בן חורין יצא ידי מצות תקיעה, דאף אם אחר תוקע לו להוציאו ידי חובתו, קשה מי איכא מידי דאיהו

לא מצי עביד ושליח מצי משוי. ובזה אתי שפיר, כיון דהאחר שיתקע לו הוא בר חיובא הרי זה שחציו עבד וחציו בן חורין יוצא במה שהוא שומע ממנו ולא מתורת שליחות, ואף דהוא לא מצי לתקוע, יוצא בשמיעתו מהאחר, ודברים הללו ברורים הם מאוד. ויש מכאן ראיה להטור דהעיקר יוצא בשמיעת הקול שופר אף לקולא".

תירוץ ה'ציץ אליעזר' על הקושיא הנ"ל

ומעתה צריכים אנו לדעת מה יאמרו בזה בעלי השיטה דהתקיעה עצמה גם היא חלק מהמצוה, וצריכים לבוא לגדר של שליחות בזה, כמבואר לעיל (אות א'), דאם כן הוא, כיצד מי שהוא חצי עבד וחצי בן חורין יכול לצאת אפילו בתקיעה מאדם אחר, והרי אינו יכול לצאת על ידי שליחות מכח כללא ד'מי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד ושליח מצי משוי'.

וכתב בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חלק ג' סי' י"ד) לישב קושיא זו, וז"ל: "יש לעיין אי שייך בכאן הך דינא של כל מילתא דלא מצי עביד איהו, לא מצי משוי שליח, דיש לומר דהך כללא לא שייך אלא רק היכי שאיהו לא מצי למיעבדא מצד דינא, דהיינו שמצד הדין לא מצי למיעבד הדבר, וכמו בנזיר (דף י"ב ע"ב) בזה אמרינן דכיון דאיהו לא שייך בהאי דינא למיעבד, לא מצי למיעבדא שליח. אבל היכי שמצד הדין מצי למיעבד הדבר, אלא רק שבפועל לא מצי למיעבד הדבר מצד חסרון המציאות, כמו בנקטעה ידו או שפומיה כאיב ליה, בזה לא שייך הך כללא של כל מילתא דלא מצי עביד איהו לא מצי משוי שליח, מכיון דהא הרי שייך בהאי דינא, אלא רק שפומיה הוא דכאיב ליה.

"ועיין בשדה חמד (מערכת הכללים אות ב') שמביא באמת כמה רבוותא דס"ל הכי, עי"ש. עיין גם במג"א (סי' ל"ט ס"ק ה'). ואם כן הוא הדין כמו כן גם הכא, דהא הרי מדינא מצי לתקוע החצי בן חורין לעצמו, דהא החצי בין חורין הוא כישראל גמור, אלא רק שבפועל לא מצי לתקוע מצד שלעולם מעורב בו צד עבדות, והוי כפומיה הוא דכאיב ליה, וא"כ לא שייך בכאן הך כללא דכל מילתא דלא מצי עביד איהו לא מצי משוי שליח".

תירוץ נוסף על פי דברי ה'קובץ הערות'

עוד יש לומר בישוב קושית ה'יום תרועה' וה'ישועות יעקב' על פי דברי ה'קובץ הערות' (סי' ע"ו אות ז'). וכך כתב גם ב'שערי יושר', שער ז' פרק ז', וז"ל: "ונראה דיש שני מיני שליחות.

א. היכא דבלא השליחות אין המעשה כלום, כשליח לגרש, דאין אדם מגרש אשת חברו, או בשליח למכור, דאין אדם מוכר דבר שאינו שלו, בלא שליחות. ב. היכא דלגוף המעשה אין צריך שליחות, כגון בשליחות לדבר עבירה, דהשליחות היא לענין שתהא המעשה נחשבת על המשלח.

וכתב ה'קובץ הערות' (להלן שם אות י"ז) דיש חילוק גדול בין אלו שני האופנים של שליחות, וז"ל: "היכא דבלא השליחות לא מהני המעשה, וצריך שהמשלח ימסור כוחו להשליח, בזה אמרינן דהיכא דאיהו לא מצי עביד וכו'. אבל היכא דהשליח יכול לעשות בעצמו, אלא דצורך השליחות הוא שיהא המעשה נחשב על המשלח, בזה ליתא להך כללא דכל מילתא דאיהו לא מצי וכו'".

על פי האי כללא שאלת הישועות יעקב' מעיקרא ליתא, כי נדון דידן הוא כהגדר השני של שליחות הנ"ל, שהרי התוקע שמוציא את חצי העבד וחצי בן חורין יש לו כח עצמי על עצם התקיעה, ואין צריך כאן לשליחות אלא רק בכדי שיחשב כאילו חצי העבד תקע, ובכה"ג הרי חידש לן הקובה"ע דלא נאמר כללא דכל מילתא דאיהו לא מצי וכו'.

תירוץ ה'מקראי קודש' על שאלה זו

בספר 'מקראי קודש' (סי' ט"ז אות ד') כתב לישב באופן נוסף את שאלת הישועות יעקב' הנ"ל, והקדים לזה מה שיש להבין בהא דאיתא בגמרא הנ"ל דח"ע וחב"ח אינו יכול לקיים מצות שופר על ידי שיתקע בעצמו, משום שמעורב בו צד עבדות, וז"ל: "היה נ"ל לומר, דהא דחצי עבד וחצי בן חורין אינו יוצא בתקיעת שופר ע"י עצמו, לא מצד חסרון התקיעה, דהרי נחזי אנן, בכל מצוות של חצי עבד וחצי בן חורין חייב, ורובם ככולם שפיר מקיים גם ע"י עצמו, ולא אמרינן דלא אתי צד עבדות ומוציא לצד חירות, אלא אדרבא אמרינן דשניהם עושים המצוה, וכל אחד עושה בשלו, וצד חירות בכל מקום שהוא, עושה ומקיים המצוה, והצטרפותו של צד עבדות, לא מגרע כוחו של צד חירות, ואינו מעכב על ידו כלום, וא"כ למה יגרע תקיעה משאר מצוות שבתורה".

וכתב ה'מקראי קודש' ליישב שאלתו, וז"ל: "צריך לומר, דאה"נ דמצד התקיעה, שפיר קא תקע, ומקיים מצות תקיעת שופר, אלא דחיסרון שמיעה יש כאן, דצד חירות מחויב לשמוע קול בר חיובא, שלא יהא בו שום תערובות קול פסול, ואם הוא עצמו תוקע, הרי לא ימלט שלא יהא בו תערובות קול שאינו בן חורין, מכיון ששניהם באחת יתקעו, צד עבדות וצד חירות, ודמיא לשופר שניקב וסתמו בשאינו מינו, דפסול לצאת בו, אף שהנקב לא היה מעכב את הקול, מ"מ בשסתמו

נמצא בו תערובות קול של מין אחר, והכי נמי בחציו עבד וחציו בן חורין אי אפשר לו לשמוע ע"י עצמו, אלא תערובות קול של אינו בן חורין, שהוא קול פסול לצד חירות, ונמצא דאין כאן שמיעה של קול שופר כשר."

על פי הקדמה זו בביאור דינא דגמרא, חזר ובא ה'מקראי קודש' לישב השאלה הנ"ל, וז"ל: "מעתיק אין להקשות כלל דגם ע"י אחרים לא יהא יוצא, משום דכל דאיהו לא מצי עביד שלוחא לא מצי משוי, דהא באמת חלק מצות התקיעה שפיר יכול לקיימו בעצמו, ומה דיוצא בשליחותו של חברו אינו אלא על התקיעה, ולא על השמיעה, וא"כ שפיר הוא ככל אדם, דכל אדם נמי אי אפשר לו לצאת בתורת שליחות, וכמוש"כ הרא"ש בנדרים ע"ב ע"ב דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות, ע"כ גם חצי עבד וחצי בן חורין אין צריך לתורת שליחות אלא על התקיעה, וזה יכול לעשות בעצמו, ורק השמיעה הוא דלא מצי עביד ע"י עצמו, והרי על השמיעה אינו עושה שליח אלא שומע בעצמו הוא ולא השליח."

ו.

בשומע כעונה האם יש חסרון ד'אין ראוי לבילה'



שיטת הסוברים דאין 'שומע כעונה' כשאינו יכול לענות בעצמו

ולפי היסוד של המקראי קודש מתרץ קושית השאגת אריה על השבלי לקט, דהנה ה'שבלי לקט' (סי' כ) כתב: "מצאתי בשם רב פלטוי ז"ל, יחיד שעומד בתפילה ומתפלל ושומע קדוש או ברכו או אמן יהא שמיה רבא, אינו פוסק. ורבינו חננאל ורבינו שלמה ז"ל פירשו, אינו פוסק ועונה, אבל פוסק ושותק, עד שהציבור עונים וחוזר לתפילתו, ויצא ידי חובתו בשמיעה, ששומע כעונה קיימא לן וכו'. והרב אברהם ב"ר שלמה זצ"ל כתב היכא אמרינן שמע ולא ענה, יצא, במקום שיוכל לענות כהנך דסוכה, אבל העומד בתפילה שאינו יכול לענות, לא יצא בשמיעה, ודמיא לד'ר' זירא, דאמר ר' זירא כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו."

קושית ה'שאגת אריה' על שיטה זו

וכתב ה'שאגת אריה' (ס"ו) לטעון על דברי הרב אברהם ב"ר שלמה הנ"ל, דאין מועיל שומע כעונה במקום שאינו יכול לענות בעצמו, מכח כללא דרבי זירא דכל הראוי לבילה, וז"ל: "אין זה ענין לאינו ראוי לבילה, דבשלמא התם כיון דכתב רחמנא מצות בילה במנחה לכתחילה, אע"ג דקי"ל אם לא בלל כשר, מ"מ ראוי לבילה בעינן, שהרי לכתחילה צריך בילה למצוה. וכל שאי אפשר לקיים מצות בילה במנחה זו, מצות בילה מעכבת בו אפילו בדיעבד. אבל הכא לכתחילה שומע כעונה דמי, ואין צריך לקרות בפיו דווקא, ואפילו לכתחילה בשמיעה סגי ליה, ופיו של חברו כפיו, א"כ אפילו אם אינו ראוי לקרות בעצמו מחמת שהוא אילם, מ"מ לא גרע בזה, וכמו שמדבר רבי רחמנא שיוצא ידי חובתו בקריאת אחר לכתחילה, הוא הדין נמי נשתתק, אע"פ שניטל דיבור פיו, מ"מ דיבור פיו של חברו במקומו עומד לצאת הוא בשמיעתו, משום שומע כעונה כשאר אדם שאינו אילם.

"ויש לי להביא ראיה לדברי, מהא דאמרין בספ"ג דר"ה (דף כ"ט) לענין תקיעת שופר שמי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, א"ר הונה ולעצמו מוציא א"ל רב נחמן לר"ה, מאי שנא לאחרים דלא, דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות, לעצמו נמי לא אתי צד עבדות ודידה ומפיק צד חירות ודידה. אלא אמר ר"נ אף לעצמו אינו מוציא. תניא נמי הכי, מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא. הרי אע"ג דמי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול להוציא את עצמו, מ"מ חייב בתקיעת שופר, וע"כ אין לו תקנה אלא ע"י ששומע תקיעת שופר מאחרים המחוייב בדבר, ואמאי הכא נמי נימא כל שאינו ראוי לבילה, הבילה מעכבת בו, הואיל ואין יכול להוציא את עצמו ע"י תקיעתו, אין יוצא ידי חובתו ע"י שהוא שומע מאחר, אלא על כרחך כל כה"ג אין לו ענין לאינו ראוי לבילה מטעמא דאמרן", עכ"ל ה'שאגת אריה'.

ולכאורה שאלה גדולה שאל ה'שאגת אריה' על ה'שבלי הלקט', דהלא חזינן בתקיעת שופר דחצי עבד וחצי בן חורין, אף שאינו יכול לתקוע בעצמו, עם כל זאת יכול לצאת בשמיעת קול שופר מאחר, ואין אומרים דכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו, ואם כן גם בעומד בתפילה שפיר יכול המתפלל לצאת בשמיעה מאחר, אע"ג שאינו יכול לומר זאת בפיו.

תירוץ ה'מקראי קודש' על שאלת השאג"א

וכתב ה'מקראי קודש' ליישב שאלה זו על פי יסודי דבריו הנ"ל, וז"ל: "ולפי מש"כ לעיל יש לדון דאין מכאן הכרח לדחות דברי ה'שבלי הלקט', די ש לומר דאה"נ

דכל שאינו ראוי לענות ולדבר, לא נאמר בו שומע כעונה, ושאני ההיא דר"ה דחצי עבד וחצי בן חורין, דאף דאינו ראוי לצאת ע"י עצמו, מ"מ יוצא ע"י אחרים בשמיעתו, משום דבאמת בר תקיעה הוא בעצמו לגבי השמיעה, ומה דיוצא בתקיעת חבירו הוא רק על חלק התקיעה, אשר באמת ראוי הוא לזה. משא"כ בשומע כעונה, שרוצה הוא לצאת בדיבורו של חבירו, שיחשב כאילו דיבר, ע"ז שפיר אומר ה'שבלי הלקט' דלדבר שאינו ראוי בעצמו דהיינו הדיבור, לא נאמר דחשיב כאילו דיבר הוא, ואינו דומה כלל לתקיעת שופר שהוא ראוי לתקיעה, וע"ז ממנה שליח, ועל שמיעה שאינו ראוי לה, אינו יוצא ע"י אחר אלא ע"י עצמו, וכמו שנתבאר".

ז.

המדבר ואינו שומע, האם הוא חייב במצות שופר



דברי השו"ע דחרש שמדבר ואינו שומע אינו בר חיובא במצות שופר

כתב השו"ע (סי' תקפ"ט ס"ב): "חרש שוטה וקטן פטורים [ממצות שופר], וחרש אפילו מדבר ואינו שומע אינו מוציא דכיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא". ב'בית יוסף' הביא דהמקור לזה הוא מה'כל בו', דכתב ד"אפילו המדבר ואינו שומע דקיי"ל שהוא כפקח לכל דבריו, אינו מוציא דכיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא". וכ"כ הרשב"ץ בתשובה, וטעמא משום דבשמיעה תליא מילתא דהא מברכין על השמיעה, וכיון שאינו שומע אינו מחוייב בדבר, ולא מפיק. אבל שומע ואינו מדבר יוצאים בתקיעתו, ע"כ תו"ד הב"י.

דברי ה'ערוך השולחן' לתמוה על ה'שולחן ערוך'

ה'ערוך השולחן' (שם סעיף ד') האריך להקשות על הלכה זו שהביא הב"י מה'כל בו' והתשב"ץ דמי שאינו שומע אינו יכול להוציא אחרים במצות שופר מכיון שאינו חייב בעצמו במצוה זו. בתחילה הביא ראיה מהמשנה לסתור הלכה זו, וז"ל: "וקשה לי והרי במשנה דר"ה (כ"ט ע"א) שנינו, חרש שוטה וקטן אין מוצאין וכו', ובריש חגיגה דתנן הכל חייבין בראייה חוץ מחש"ו, ואיתא בגמ' שם, קתני חרש דומיא דשוטה וקטן וכו', כדתנן חרש שדיברו בו חכמים בכל מקום שאינו שומע ואינו מדבר, הא מדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר, חייב וכו', ע"ש. וא"כ זה

הדיוק עצמו יש במשנתנו גם כן".

לאחר שהוכיח הערוה"ש מהמשנה דמי שמדבר ואינו שומע מוציא אחרים בשופר, כתב גם לדחות טעמם של הפוסקים הנ"ל, וז"ל: "וזה דכתבו משום דהעיקר היא בשמיעה, זהו דלא תימא דכל אחד מחייב לתקוע בעצמו, כדמשמע מלשון הכל חייבין בתקיעת שופר ששינו שם בבריתא, אלא גם בשמיעה יצא, ולכן דקדק הרמב"ם בריש פ"ב לכתוב הכל חייבין לשמוע קול שופר ע"ש, אבל וודאי גם התקיעה עיקר המצוה, ואי אפשר לשמיעה בלא תקיעה. אבל שנאמר דבשביל העדר השמיעה יהא פטור לגמרי, כל כי האי הוי ליה להמשנה והגמ' לפרש. ובשום אחד מהפוסקים לא נמצא זה וכו', ולכן לענ"ד דין זה צ"ע, והחרש המדבר ואינו שומע מחייב לתקוע בעצמו בשופר אבל לא יברך כיון דלרבינו הב"י פטור לגמרי".

העולה מדברי ה'ערוך השלחן' חידוש גדול, דבאמת אפשר לצאת גם בתקיעה בלי לשמוע כלל [עכ"פ למי שאינו שומע], ומה שכתבו הראשונים כי המצוה היא בשמיעה, באו בזה רק לאפוקי שאין כל אחד חייב לתקוע בעצמו, 'אבל וודאי גם התקיעה עיקר המצוה'.

קושית ה'מקראי קודש' על ה'ערוך השולחן'

ושפיר טען על ה'ערוך שולחן' ב'מקראי קודש' (סי' ט"ז) דדבריו נסתרים מדברי הראשונים בענין התוקע לתוך הבור, דאם התוקע עצמו לא שמע תקיעתו, לא יצא ידי"ח, וכמו שהובאו דבריהם לעיל (ריש הסימן), וז"ל: "לענ"ד דדבר זה מפורש במשנה ובגמרא ובפוסקים, שהרי כן הביא הרא"ש והטור בשם בה"ג שמוכיח ד'בשמיעת' קול שופר הוא יוצא, ולא ב'תקיעת שופר', כדתנן (ר"ה כ"ט ע"א) התוקע לתוך הבור וכו', ופעמים שהתוקע בעצמו אינו שומע. ויעוין בב"ח שכן משמע ממתני' ובגמרא שם, כי קאמר רבה בתוקע ועונה לנפשיה, ומבואר שהתוקע עצמו אינו יוצא בלי שמיעה. ולפי"ז באינו שומע, דאי אפשר לו לקיים המצוה, אונס רחמנא פטריה ולא בר חיובא הוא, ונמצא שדברי השו"ע שרירין וקיימין".

וכבר הובאו לעיל (אות ג') דברי הרמב"ם ב'פאר הדור' (סי' נ"א) דכתב להדיא דלא כהערוה"ש, וז"ל: "המצוה המיוחדת אינה התקיעה אלא בשמיעה סגי, דאם היתה המצוה התקיעה, היה צריך כל אחד ואחד לתקוע, כמו שחייב כל אדם בלולב ובסוכה. ואם כן ודאי השומע שלא תקע, לא יצא ידי חובתו. וכן התוקע שלא שמע, יצא ידי חובתו, אפילו סתם אזניו בשביל שתקע. ואין הדין כך, כי המצוה היא השמיעה ולא התקיעה".

ראיה לשיטת ה'ערוך השולחן' מרבינו יהונתן מלוניל

והנה הגם כי כאמור דברי ה'ערוך שולחן' מחודשים הם מאד, וגם נסתרים לכאורה מדברי הראשונים, הנה יש גם תנא דמסייע ליה מהראשונים, והוא, פירוש רבינו יהונתן מלוניל, דכתב על המשנה בר"ה הנ"ל: "חרש דקתני דלא, דומיא דשוטה, כגון שאינו שומע ואינו מדבר, אבל המדבר ואינו שומע, הרי הן כפיקחין לכל דבריהם". ומרהיטת לשונו משמע דחרש המדבר ואינו שומע חייב בתקיעת שופר. הן אמנם דבדוחק אפשר לומר בביאור דבריו דאמנם הוא חייב מצד עצמותו במצוה זו אלא שהוא אנוס מחמת שאינו יכול לשמוע, ונפק"מ שיכול להוציא אחרים, ואינו נקרא 'אינו מחוייב בדבר'.

ביאור ה'מועדים וזמנים' בדעת רבינו יהונתן

וב'מועדים וזמנים' (חלק א' סי' א') נתקשה באמת טובא על דברי רבינו יהונתן, וז"ל: "ודבריו צע"ג, דמשנה מפורשת שהתוקע לתוך הבור, כיון שלא שמע אלא קול הברה לא יצא, ומבואר בגמרא שם (כ"ח ע"א) שהתוקע נמי לא יצא, ע"ש. וקשה כיון שחרש שאינו שומע יוצא, א"כ אפילו לא שמע בבור אלא קול הברה, מכל מקום כיון שהתקיעה היא כדין, סגי ויוצאין בכך, ועל כרחך מוכח מזה שהשמיעה היא מעיקר המצוה.

"שוב מצאת בעזהשי"ת שבפירוש רבינו יהונתן סוף מסכתין נתגלה לנו יסוד חדש במצות תקיעות, דבגמרא איתא ו'יחיד שלא תקע, חבירו תוקע לו', ופירש רבינו יהונתן דהא לא כתיב 'ותקעתם' כדכתיב בלולב 'ולקחתם', שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, אלא 'זכרון תרועה' ו'יום תרועה', לפיכך כיון ששמע התקיעה מחבירו, יום תרועה איכא, וזכרון תרועה איכא, ע"ש. ונראה בכוונת דבריו שיש בשופר תרי מצות. ראשית, מעשה התקיעה, כדכתיב 'יום תרועה', וגם השמיעה, דכתיב 'זכרון תרועה', ומי ששומע יוצא תרועה, דקיימא לן בעלמא שומע כעונה, והוא הדין כאן השומע דינו כתוקע ממש. ומבואר מזה שהמצוה של תקיעת שופר מתקיימת בשני חלקי המצוה, שהיינו תקיעה ושמיעה, אבל אין מעכבין אהדדי, דנימא שאם אינו שומע פטור אפילו לתקוע, שחייב עכ"פ לצאת חובת התקיעה. וכן אם תקע בעצמו, שנפטר בזה מחובת מעשה התקיעה, לא יצא חובת שמיעה, שהמצוה היא בתקיעה ושמיעה דוקא, כמ"ש.

"ומעתה מיושב היטב שיטתו שחרש המדבר ואינו שומע שחייב לתקוע, לצאת עכ"פ המצוה לתקוע, אף שלא יצא כלל חובת שמיעה. ושוב לא קשיא נמי כל מה שהקשינו דהתוקע לתוך הבור לא יצא, דחסר שמיעה, וע"כ אף דיצא חובת

תקיעה, לא יצא מפני שצריך נמי שמיעה. וחציו עבד שתקע לעצמו, לא יצא, שצריך נמי שמיעה, וזה מהני רק מאחר, ואם אין אחר אז באמת חציו עבד תוקע לעצמו, לצאת עכ"פ חובת תקיעות לבד. וחרש המדבר ואינו שומע, שפיר חייב לתקוע בעצמו, לצאת עכ"פ חובת תקיעות, כמו שביארנו, ולא מהני לזה שליחות שהיא חובת הגוף, ודו"ק היטב בזה", עכ"ל ה'מועדים וזמנים'.

על פי הסבר זה עולה כי אפשר לנו לקיים את פסקו של ה'ערוך שולחן' הנ"ל, דחרש המדבר ואינו שומע צריך לתקוע, אכן אין זה מטעמיה של הערוה"ש, כי מלשוננו משמע דמה שנקט שהוא חייב לתקוע היינו מפני דזהו עיקר המצוה, ומה שכתבו הראשונים דהמצוה היא לשמוע, זהו רק לאפוקי שאין חיוב על כל אחד לתקוע, אבל אם תוקע אין צריך לשמוע, וחידוש זה צ"ע וכנ"ל.

סימן ז

גדר צדיקים, רשעים ובינוניים, לענין הדין בראש השנה

א.

ארבע דרכים בביאור הגמרא

ד' שלושה ספרים נפתחים בראש השנה'



מאמר הגמרא ותמיהת הראשונים ז"ל

במסכת ראש השנה (דף ט"ז ע"ב) איתא: "אמר רב כרוספדאי אמר רב יוחנן, שלושה ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה, בינוניים תלויין ועומדים מראש השנה ועד יום הכפורים, זכו נכתבים לחיים לא זכו נכתבין למיתה."

על פי פשוטם של דברי הגמרא הוקשה להראשונים טובא, דהלא עינינו הרואות שיש צדיקים שמתים ויש רשעים שחיים, וכיצד זה אפשר לומר ד' צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה', והלא במשך השנה יש צדיקים שמסתלקים מזה העולם, ויש רשעים שגומרים את השנה בחיים.

וז"ל הריטב"א בשאלה זו: "ועכשיו קשה לנו מה שאמר ר' יוחנן, וכי כל הרשעים מתים ויש להם יסורים, או כל הצדיקים חיים ויש להם הנאות, והלא הכתוב צווח (קהלת ז, טו) 'יש צדיק אובד בצדקו, ויש רשע מאריך ברעתו', והאריך הרבה בשאלה זו, יעו"ש. וז"ל ה'חתם סופר' בשאלה זו: "כבר עמדו בזה כל המפרשים ראשונים ואחרונים א"כ אם ימות אדם יהיה מוכח שהיה באותה ר"ה רשע גמור, ומי שעלתה לו שנתו, יהיה צדיק גמור, ולקתה מדת הדין, ויש רשע מאריך ברעתו."

מכח שאלה זו דעת הראשונים מסכמת כי אין לפרש את דברי הגמרא כפשוטם, אבל נחלקו כיצד יש לבאר את הגמרא, ואמרו בזה הראשונים ז"ל דרכים שונות, וכדיבואר להלן.

ביאור הרמב"ן והר"ן ושאלת הריטב"א

הר"ן (דף ג' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה צדיקים גמורים) כתב, וז"ל: "מדקאמר בינוניים, משמע צדיקים דקאמר היינו שזכויותיהם מרובים מעוונותיהם, ורשעים דקאמר היינו שעוונותיהם מרובין מזכויותיהם, ואי הכי קשיא טובא, דהא כמה צדיקים שזכויותיהם מרובים מעוונותיהם נכתבים למיתה, וכמה רשעים שעוונותיהם מרובים נכתבים לחיים.

"אלא עיקרן של דברים כמו שכתב רבי ישעיה הזקן מטראני ז"ל דצדיקים ורשעים בדין זה קאמר, שאותן בני אדם שזוכין בדין מחמת איזה זכות, מיקרי הכא צדיקים גמורים, שצדיקים גמורים הם מדין זה, ואע"פ שעוונותיהם מרובים מזכויותיהם, כיון שהם זוכין בדין, לפי שמדתו של הקב"ה נותנת לשלם שכר בעולם הזה מפני אי זכות שעשו. וכן נמי צדיקים שזכויותיהם מרובין מעוונותיהם, כיון שהם מתחייבין בדין, ואפילו מפני עבירה קלה שעשו, לגבי דין זה רשעים מיקרי, וכדכתיב (דברים כה, א) 'והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע', דהיינו צדיק ורשע לאותו דבר. ובינוניים היינו אותן בני אדם שמשפט שלהם מעוין ושקול מר"ה, שהן תלויין ועומדין עד שהן מכריעין עצמם לזכות או לחובה, מר"ה עד יוה"כ. וכ"כ הרמב"ן ז"ל בשער הגמול, צדיקים ובינוניים ורשעים דקאמרין הכא, בדין זה קאמר."

הריטב"א הביא שיטה זו, וכתב: 'ואין דעתי נוחה בפירוש זה, דא"כ היכי קרי להו צדיקים גמורים, כלשון הבריתא דלקמן'. ושאלתו מבוארת, דאליבא דהרמב"ן ראוי לקרוא לצדיק כזה 'צדיק בדינו', ולרשע כזה ראוי לקרות 'רשע בדינו', שהרי צדיק זה אינו צדיק באמת, ורשע זה אינו רשע באמת, ובגמרא נקרא צדיק זה בלשון 'צדיק גמור', וקשה לפרש לשון זה אליבא דהרמב"ן.

ביאורם של תוספות, כפי הנראה מהרשב"א

תוספות (ד"ה ונחתמין) עמדו גם כן על המדוכה הנ"ל, כיצד אפשר לומר דהצדיקים נחתמין לחיים ואילו הרשעים למיתה, שהרי הדבר נסתר מן המציאות, ולכן כתבו בזה"ל, 'כל זה דקרי הכא גבי רשעים, מיתה, וגבי צדיקים, חיים, כלומר לחיי העולם הבא'. תוספות קיצרו מעט בלשונם, אבל יש לנו ללמוד המכוון בדבריהם מתוך דברי הרשב"א. דבתחילה כתב הרשב"א כתירוצם של תוס', וז"ל: "אי נמי יש לפרש דחיים ומיתה דקאמר בעולם הבא קאמר, אבל בעולם הזה יש צדיק או בד בצדקו, ויש רשע מאריך ברעתו".

ועל זאת חזר הרשב"א ותמה, וז"ל: "אלא שאני תמה, שהרי אפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירין לו שום מרשעו, ואם כן מאי נחתמין לאלתר. ואפילו צדיק גמור כל ימיו, ומרד באחרונה, איבד כל הראשונות, וגזר דיחיד אינו נקרע דקאמרינן, היינו גזר דין בטובות העולם הזה, ורעותיו קאמר, הא בחיי העולם הבא, הכל הולך אחרי שעות סוף ימיו, וברוך קל אמת היודע האמת."

מתוך קושיא זו שנתקשה בה הרשב"א יש לנו ללמוד דנקט כי בכל שנה ושנה דנים את האדם לענין העולם הבא שלו, ולכן נתקשה דכיצד אפשר לדון זאת, והרי העולם הבא זמנו רק אחר מיתת האדם, וכל עוד שהוא חי יכול לשנות את מצבו מן הקצה אל הקצה, או חלילה למרוד ולאבד כל זכויותיו, או לשוב בתשובה ולאבד כל רשעתו.

ביאורם של תוספות, כפי הנראה מתוס' הרא"ש

אכן, מדברי תוספות רא"ש יש לנו ללמוד דלא היתה כוונת תוספות לומר כי דנים בר"ה את האדם מה דינו לענין שכרו בעולם הבא, דודאי דבר זה יכול להשתנות כל עוד רוח באפיו, אלא דנים את האדם כיצד ראוי לפסוק לו את ענינו לשנה הבאה, על פי מצבו הרוחני שלו בשנה שעברה, ודין זה תלוי במצבו הרוחני של עתה, כי אם הוא 'בן העולם הבא', ראוי שיתכפרו עונותיו בעולם הזה, ואם חלילה אינו 'בן העולם הבא', ראוי לו לקבל את שכר מצוותיו כאן בעולם הזה.

וז"ל: "האי 'חיים' ו'מיתה' דקאמר, היינו חיי העולם הבא, ומיתת העולם הבא, דמאורעות שלו וגזירות של שנה זו תלויין בה, שגוזרין על הצדיק גזירות קשות בעולם הזה להפרע ממנו עוונותיו, ולרשע גוזרין גזירות טובות ליתן לו שכר מצוותיו בעולם הזה, כדכתיב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו, הילכך צריך להעלותן בכף מאזנים בכל שנה". וקרוב הדבר לומר כי לענין זה נתכוונו גם תוס' בלשונם הקצרה הנ"ל, וממילא אין מקום לשאלת הרשב"א על תוס'.

ביאורו של ה'חתם סופר', ע"ד הנ"ל

ה'חתם סופר' (ר"ה שם. ומקורו בדרשות חת"ס חלק ג' טו,ב) הלך בדרך הנ"ל, אבל הרחיב היריעה בתוספת מרובה ועמוקה, וז"ל: "והנלע"ד בזה, שבראש השנה הקב"ה חופש כל חדרי בטן, בוחן כליות ולב, ומאזני משפט ביד ה', אם זך וישר דינו במחשבתו, וכל מעשיו היה לשם שמים, וכל מגמת פניו במסילה העולה בית קל, אז נכתב בספר

חיים, שבמיתתו נקרא חי, וידעו למעלה כי זהו צדיק גמור. ויש בזה נפקותא גדולה, שבכל השנה מדקדקים עימו כחוט השערה, ואפשר שיסבול יסורים ועינויים ומיתה באותה השנה על עבירה קלה שיעבור, כי כבר נחלט בר"ה לצדיק גמור, ואם יגיע זמנו למות, יבוא שלום, ומלוין אותו מלאכי רחמים, ואומרין יבוא שלום (בכתובות ק"ד ע"א). וכל זמן חיותו באותה השנה, ישמרהו שלא יבוא על ידו חטא, לא יאונה לצדיק כל און, וכדומה כמה דברים, ושאימתו מוטלת על הבריות ונהנין מעצה ותושיה, וכל הדברים הנאמרים בצדיק (אבות פ"ו מ"א).

"ואף על פי שבאמצע השנה יחטא חטא אשר היה ראוי להקרא רשע בשביל החטא הזה, מכל מקום אין דנין אותו אלא כצדיק הנקרא חי, אבל לשנה הבאה אם יוכר למעלה שחטא הרבה, צדקתו לא תזכר לו, ויכתב בספרן של רשעים גמורים הנקראים מתים בחייהם, ואפשר שעי"ז יהיה לו טובה בעולם הזה, דשוב לא ידקדקו עימו כחוט השערה, וישפיעו לו טובות בעולם הזה להאבידו, ובכל יום הקב"ה דן אותו האדם בפקידה בעלמא על מעשיו שעשה אז, ופוסקין לו להמית ולחיות להצליח ולהפסיד, ואינו נוקף אצבעו למטה אא"כ נגזרה עליו מלמעלה, אבל הכל לפי מה שנגזר בר"ה, להביאו במשפט הצדיקים או במשפט הרשעים, כנ"ל וזהו נכון מאד לפע"ד", עכ"ל ה'חתם סופר'.

ביאור ה'בכור שור' שדברי הגמרא עולים על הנר"נ שיש לאדם

עד כה נתבארו שני דרכים עיקריים בביאור הגמרא. הדרך הראשונה, שכתבו הרמב"ן והר"ן, ד'צדיק' היינו 'צדיק בדינו', ו'רשע' היינו, 'רשע בדינו'. הדרך השנייה, שכתבו תוספות, תוספות הרא"ש, וגם ה'חתם סופר', ד'צדיק' היינו לענין דינו בעולם הבא, ו'רשע' היינו גם כן לענין דינו בעולם הבא.

דרך שלישית בביאור הגמרא, וישוב שאלת הראשונים הנ"ל, כתב בעל ה'תבואות שור' בספרו 'בכור שור' (ר"ה שם), וז"ל: "הקושיא מפורסמת במפרשים, איך אמרין רשעים נכתבים לאלתר למיתה, הא קא חזינן כמה רשעים מאריכים ימים ושנים ברעתם עד זקנה ושיבה. ובשלמא מ"ש צדיקים נכתבים לאלתר לחיים, אע"פ שאנו רואים צדיקים דשכבי אדזוטר, יש לומר במיתתן קרויים חיים, א"נ מהן בקדושיו לא יאמין. אבל ארשעים קשה.

"וביארתי דידוע שיש לכל אחד נפש רוח נשמה, ואף ע"פ שיש עוד חיה יחידה, אין זה כי אם לנביאים, אבל לסתם בני אדם יש להם ג' בחינות אלו, ואם הוא צדיק, אלו הג' משתמרים בקרבו ואינם זזים ממנו, אבל כשחוטא, גורם לסור ממנו הנשמה, ואם חוטא יותר גורם לסור ממנו בחינת רוח, ונשאר בו רק בחינת

נפש, ונמשל כבהמות נדמה. וכל זה נקרא מיתה, כשסר ממנו הבחינה הנזכר, דמה לי קטלה כולה, מה לי קטלה פלגא, והיינו דאמרין נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה, פירוש, שיפרד ממנו נשמתו, או אח"כ רוחו, עד הגיע שגם נפשו יסור ממנו וימות ממש, ולכן אף שרואים הרשעים חיים וקיימים, מת הוא, והיינו דאמרין רשעים בחייהם קרויים מתים", עכ"ל ה'בכור שור'.

ביאור האור ישראל בשלושה ספרים נפתחים

דרך רביעית בביאור הגמרא כתב ה"אור ישראל" [במאמר עץ פרי נדפס באור ישראל הוצאת ר' ראובן לויכטר] וז"ל: "ויש הנהגה שניה ע"פ חוקי התורה כי כפועל אדם בתורה ומצוות ישולם לו בעולם הזה בכל ענייניו. ולפעמים יהיה לאדם רוב זכויות ומיעוט עוונות ע"כ רע לו בעוה"ז כדי שיבוא על כל שכרו בעוה"ב. ולפעמים רוב עוונות ומיעוט זכויות ייטיב לו בעוה"ז כדי לקבל שכרו וכמ"ש בקידושין הנ"ל.

"על כל הדברים האמורים יש אמנם לאדם איש לפי מצבו ועניינו לדאוג ולפחד פן ינוקה לו משכרו לעוה"ב אחרי אשר לא יוכל האדם לדעת את מהלכו הטבעי התמידי איך ומה הוא ואולי ע"פ מהלכו הטבעי היה רע לו יותר מאשר הוא עתה ובמעט הטובה אשר לו יותר מכפי מהלכו הטבעי יכול להיות כי ינוקו לו משכרו לעוה"ב. וגם אם יראה האדם את עצמו שהוא מלא תורה ומצוות ומצבו בעוה"ז שפל מאוד, בכ"ז אין בידו לשפוט כי מצבו בעוה"ז הוא לכפרה על עוונותיו.

"כי אולי שוגה הוא בכוחותיו הפנימיים ולפיהן אולי רובו עוונות וכן"ל ובמהלך הטבעי שלו אולי הוא בגדר שפל הרבה יותר ממצבו אשר הוא עומד בו. ולכן גם לאיש כזה יש לפחד אולי מנקים לו מזכויותיו לעוה"ב.

"ולזאת העיצה היעוצה אם יעשה האדם ענין אשר הוא יקר ונכבד בערכו לפי השי"ת וכדאי לו כביכול אשר האדם הזה יחיה לפניו, וייטיב לו גם בכל ענייניו. מימלא לא ינוקה לו משכרו בעוה"ב כי מודעת זאת אשר בכל דבר אזלינן בתר רובא. וכאשר יהיה לאדם רוב זכויות אז יתחשב כי הוא של הקב"ה כאשר ידוע המאמר [אף כי אין ברוח בינתנו להבינו על בורין] "עבודה צורך גבוה" וכל עניני טובות העוה"ז אשר ישיג האדם הזה יכול להיות לתועלת להגדיל במ עבודת ה'. על כן באיש כזה אף אם המהלך הטבעי שלו הוא במצב רע מאוד בעוה"ז יחונן הקב"ה את המהלך הטבעי לפני על הצד היותר טוב. אם אך לא יהיה בידו עבירה גדולה אשר יהיה בכוחו להכריע אותו לרעה.

"אולם אם יהיה לאדם רובו עוונות אז יחיה על חשבון עצמו ואם גם יהיה לו הרבה תורה ומצות לא יהיה שווה לאדם אשר הוא רובו זכויות וחוסה בצל הקב"ה וחי על חשבון השי"ת.

ביאור הגמרא של שלושה ספרים

"ובדברינו אלו נוכל לבאר דברי הגמרא ר"ה [ט"ז ע"ב] ג' ספרים נפתחים בר"ה וכו' והנה כבר נתקשו הקדמונים בזה כי הלא אנחנו רואים בחוש רשעים גמורים אשר חיה יחיו. ונוסף עוד יש להקשות ע"פ דברי התוס' שם ד"ה ונחתמים שכתבו שמה שיקרא פה הגמרא רשעים גמורים הוא למי שעוונותיו מרובים אבל גם זכויות יש לו, א"כ איך אמרו כי הרשע נכתב לאלתר למיתה, הלא הוא צריך לחיות למען יקבל שכר זכויותיו בעוה"ז. וכמבואר בקידושין הנ"ל.

"ובדברינו אלה נוכל לבאר על דרך זה, "צדיקים" ר"ל אשר המה רובם זכויות ואם המה רובם זכויות אז הם בעסק הקב"ה "ונכתבים לחיים" ר"ל המה יתייחסו לחיים כי צריכים הם לחיות ע"פ דרך הטבע. וגם כל הדברים הנדרשים לצרכי החיים, המה בכל לחיים. כד' הרמב"ן בשער הגמול אשר בתיבת לחיים נכלל כל הצטרפות החיים וכאשר יחיה האדם הזה ויהיה לו גם צרכי החיים לא ינוכו לו מאומה בעבורם בעוה"ב ואם יקרה לו אח"ז דבר מה לרעה אז יתחשב ליסורים אשר יכפרו עוונותיו.

ו"רשעים" דהיינו שהם רובם עוונות "נכתבים למיתה" ר"ל מדרך הטבע אין ראוי להיות להם דבר מה למחייתם ואם יהיה להם דבר מה אז מנקים להם מזכויותיהם". עכ"ל.

ב.

ביאור מחלוקת הפוסקים האם יש לאחל 'לשנה טובה תכתב',

או 'לשנה טובה תכתב ותחתם'



מחלוקת הפוסקים האם יש לאחל בר"ה 'תחתם'

השיטות השונות שנתבארו לעיל, אינן נוגעות רק לביאור דברי הגמרא, אלא עולה מהן נפק"מ למעשה גם לדין, והוא, באיזה לשון יש לאחל האחד לחבירו

בראש השנה, וכדיתבאר.

כתב הרמ"א (סי' תקפ"ב סעיף ט'), 'נוהגים שכל אחד אומר לחבירו לשנה טובה תכתב'. והביא המג"א (ס"ק ח') מספר 'מעגלי צדק' כי יש לומר 'תכתב ותחתם'. וכתב המג"א, ד'כן נכון, שיחזיקו לצדיק, שנחתם לאלתר לחיים'. ודברי המג"א מבוארים, דהלא הובאו לעיל דברי הגמרא בר"ה, ד'צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים', ולכן נכון לאחל כל אחד לחבירו שיכתב וגם יחתם לאלתר, דבזה הוא מראה כי הוא מחזיק את חבירו שהוא צדיק ולא בגדר בינוני. ומעתה צריך להבין את שיטת הרמ"א שכתב כי יש לומר רק 'לשנה טובה תכתב', ולא לומר גם 'תחתם'.

דברי הגר"א בביאור השיטה שאין לאחל בר"ה 'תחתם'

בישוב שיטת הרמ"א האריך הגר"א בביאורו של השו"ע, ועולה מדבריו כי מחלוקת הרמ"א והמג"א תלויה היא בשני הדרכים שנתבארו לעיל בראשונים בביאור הגמרא. וז"ל הגר"א: "תכתב. כי מה שכתוב שם (ר"ה ט"ז ב') שלושה ספרים כו', היינו לחיי עולם הבא, כמו שכתבו תוס' שם (ד"ה ונחתמין), ודלא כהר"ן (שם ג' ב' ד"ה צדיקים) שכתב לעולם הזה, צדיקים ורשעים בדינן, דהא אמרינן (ר"ה שם ע"א) ואדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים, אלמא אין החתימה אלא ביום הכיפורים, ומתניתין בכל אדם מיירי. וכן מה שכתוב שם, תבואה שאירע בה קרי כו' אדם כו', החליט הגמ' בכל אדם. אלא בחיי עולם הזה שווין בכל אדם, אלא דאע"פ שנכתב, אם חוזר בעשרת ימי תשובה, נקרע הגזר דין ונכתב ונחתם ביום הכיפורים לטובה. וזהו התועלת דאינו נחתם עד יום הכיפורים. וזהו שכתוב שם (ר"ה י"ז ב') שב בינתיים וכו', וזה שמבקשים בעשרת ימי תשובה כתבנו כו', ליקרע גזר דין ויכתבנו לחיים. ולכן אין לאמר ותחתם אלא תכתב".

העולה מדברי הגר"א, דהוכיח מכל הסוגיא בר"ה לעיל שם (א, טז) דכל בני האדם שווים בכך שהם נכתבים בר"ה ונחתמים ביוה"כ, ולא רק לגבי בינוניים נאמר כך. ומכיון שלפי הר"ן אין מקור לשני דינים, אחד לעוה"ז ואחד לעוה"ב, ונמצא שצדיקים ורשעים נחתמים בר"ה, אם כן ההכרח להעמיד את הגמ' הנ"ל רק בבינוניים, וזה דחוק. ואשר על כן נקט הגר"א כי העיקר הוא כשיטת התוס' הנ"ל, דשלושה ספרים נפתחים הם לענין העולם הבא. וממילא אפשר לומר ברווחא כי לעניני העולם הזה כולם נכתבים בר"ה ונחתמים ביום כיפור. ועל פי כל זה כתב הגר"א דלפי דעת תוס' שפיר אין לאחל בר"ה רק 'תכתב' ולא 'תחתם', כי האיחולים מתייחסים לענין עניני העוה"ז, ולענין זה רק נכתבים בר"ה, ולא נחתמים אלא ביום כיפור.

מחלוקת המג"א והרמ"א תלויה במחלוקת תוס' והרמב"ן

נמצא אם כן על פי דברי הגר"א, דמחלוקת הרמ"א והמג"א, האם יש לאחל בר"ה רק 'תכתב', או גם 'ותחתם', תלויה היא במחלוקת תוס' והרמב"ן בביאור הגמרא. דהרמ"א שכתב כי מאחלים רק 'תכתב', היינו כשיטת תוס', דאמנם לענין הדין על העולם הבא יש הבדל בין צדיקים גמורים ורשעים גמורים לבין בינוניים, אבל לענין הדין על העולם הזה אין הבדל כלל, אלא כולם נכתבים בראש השנה ונחתמים ביום כיפור. ואילו המג"א שכתב כי מאחלים 'תכתב ותחתם', היינו כשיטת הרמב"ן דג' הספרים נפתחים לענין דין האדם על העולם הזה, ולא הזכיר כלל הדין על העולם הבא, וממילא על דין זה של העוה"ז נאמר ד'צדיקים נכתבים ונחתמים בראש השנה', ולכן שפיר ראוי לאחל כל אחד לחבירו גם 'ותחתם', להראות כי הוא בעיניו צדיק וזוכה להיות נכתב ונחתם לאלתר בספרן של צדיקים.

ג.

ארבע דרכים למה הבינוניים צריכים לעשות תשובה דוקא, ואין די להם במה שירבו זכויות ומעש"ט



שינוי לשון בגמ', האם די לבינוני ריבוי זכויות, או תשובה דוקא

על פי שיטת תוס' בהאי ענינא, נפתח בפנינו שער רחב ליישב שינוי לשון בענינם של הבינוניים, דלעיל (ריש הסימן) הובא לשון הגמרא (ר"ה טז, ב) 'בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ, זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים למיתה'. הנה מלשון 'זכו' משמע שמועיל לבינוניים כל זכויות שיעשו, בכדי להוציאם מבינוניים לכדי צדיקים, ואין צריך שיעשו תשובה דוקא. אכן להלן שם בגמרא (י"ז, ב) איתא, 'השב בינתים [בין ראש השנה ליום הכיפורים. רש"י], מוחלין לו. לא שב בינתים, אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם, אין מוחלין לו'. ומשמע כי רק תשובה מועילה לבינוני, ואין די במה שירבה לעצמו זכויות. [ולהלן יתבאר כי גם ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ג) מבואר כלשון הגמרא הנ"ל, דדוקא תשובה יכולה להועיל לבינוני, ואין די במה שירבה זכויות].

[השאלה הנ"ל היא על פי פשיטות לשונות הגמרא, ברם, יש לציין כי רבינו חננאל כתב בביאור הגמרא ד'זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים למיתה', בזה"ל: "זכו ועשו תשובה נכתבין לחיים, לא זכו לעשות תשובה נכתבים למיתה". ומבואר

שביאר את הגמרא כאן על דרך הגמרא דלהלן, שהכל תלוי בעשיית תשובה, וממילא לא קשיא מיד. אכן, מכיון דפשיטות לשון הגמרא אינו מורה על עשיית תשובה דוקא, לכן יש מקום גם להדרך שתבואר להלן].

תירוץ ה'משנת רבי אהרן' על פי תוס' והגר"א

וכבר עמד על כך ב'משנת רבי אהרן' (חלק ב' עמוד קע"ט), וכתב ליישב חילוקי הלשונות על פי שיטת תוס' בתוספת דברי הגר"א הנ"ל, וז"ל: "לשיטת התוס' והגר"א ניחא, דהברייתא (יז,ב) הלא מיירי בדין של ר"ה על עניני העוה"ז, וכמפורש שם להדיא בגמ', דמקשה מהברייתא על ר"י שאמר תשובה קורעת גזר דינו של אדם, ומשני כאן ביחיד, כאן בציבור, והברייתא קאי על יחיד, הרי דקאי על דין עוה"ז, ובזה בעינן דוקא תשובה. אבל ר' יוחנן (יז,ב) הרי קאי על דין דעוה"ב, דבינוניים תלויים ועומדים עד יוה"כ, ובזה מכריע גם ע"י הוספת זכויות.

"ויש טעם גדול ומרווח בס"ד בחילוק זה, דהדין של עוה"ז שהוא הדין על השנה, זמנו בר"ה על כל השנה, ומהאי טעמא הכל נידונין בר"ה, והכתיבה עצמה זהו גמר דין, אך מחסדי השי"ת שלא יהיה נחתם בר"ה, שיהא אפשר לקורעו, דאולי ישתנה לטוב בימי התשובה ויוה"כ"פ, אך בזה צריך שהשינוי יהא במצבו בר"ה, שאז הוא זמן הדין, ולכן דוקא שב בינתיים, דתשובה עוקרת החטאים למפרע ואיגלאי עכשיו שנשתנה מצבו מעיקרא, ולכן נקרע הגזר דין ונכתב ונחתם ביוה"כ"פ לטובה. אבל שאר זכויות שנתחדשו אחר ר"ה, אינן מועילות, שהרי זמן הדין הוא מראשית שנה ונידון על הקודם. משא"כ בדין הרוחני, דצדיק או רשע לחיי עוה"ב, בזה הבינוניים לא נדונים כלל בר"ה, ודינם ביוה"כ"פ ואם זכו ע"י הוספת מצוות ומעשים טובים, נכתבים ונחתמים לחיי עוה"ב, שהרי נידונים לפי מצבם ביוה"כ"פ, עכ"ל ה'משנת רבי אהרן'.

לגבי הדין על העוה"ב אין בינוניים נכתבים בר"ה

העולה מכל המבואר, דחלוק לגמרי דין האדם לענין מצבו בעולם הזה, מדין האדם לענין מצבו בעולם הבא. דלענין מצבו בעולם הזה, נקט הגר"א כי אין הבדל בין צדיקים ורשעים לבין בינוניים, אלא כולם נכתבים בר"ה ונחתמים ביו"כ, ועל דין זה אין מועיל לבינוני מה שירבה זכויות, אלא רק תשובה מסייעת לעקור את הכתיבה שנכתב עליו בר"ה. אבל לענין מצבו של האדם בעוה"ב, יש הבדל בין צדיקים ורשעים לבין בינוניים, כהמבואר בגמרא (יז,ב), דצדיקים גמורים ורשעים גמורים נכתבים ונחתמים מיד ביוה"כ, ואילו דינם של הבינוניים ממתין ליוה"כ.

ועוד, דלענין דין זה מועיל לבינוני גם מה שירבה זכויות, מכיון שלגבי דין זה לא היתה כתיבה כלל בר"ה, ודינם נפתח רק ביוה"כ, ולכן אפשר לצאת מגדר הבינוני על ידי הוספת זכויות בלבד.

והביא בספר 'שפתי חיים' (חלק א' עמוד ק"ד) דכן נתבאר להדיא בספר 'ליקוטי הגר"א' (עמוד ש"ג), וז"ל: "דברי ר' כרוספדאי מירי לענין דין לעוה"ב, ואומר שנפתחים שלושה ספרים, לצדיקים הכתיבה והחתימה היא בראש השנה, וכן לרשעים, ואילו הבינוניים תלויים ועומדים, ואצלם אף הכתיבה היא ביוה"כ. אבל במשנה וגם הברייטא מדברים לענין העוה"ז, ובדין זה כל האנשים שוין שבר"ה יכתובו וביום צום כיפור יחתמו. וכן התפילות שהן בקשות שתקנו בעשרת ימי תשובה שמחולקים הן בין ג' ברכות ראשונות, שהן בקשות על עוה"ב, ולכן אומרים 'זכרנו לחיים', 'זוכר יצוריו לחיים ברחמים', ולא מבקשים לחיים טובים, ואילו בג' האחרונות נתקנו לבקש על הדין בעוה"ז, ועל כן מבקשים לכתב לחיים טובים, בספר חיים ברכה ושלוש ופרנסה".

דרכו של ה'כוכבי אור' למה רק תשובה מועילה לבינוניים

תורף הדברים האמורים לעיל, דלענין הבינוניים מצאנו בגמרא חילוק לשונות, מה יכול לסייע בעדו בכדי לזכות להכתב לחיים ביוה"כ, האם סגי בעשיית מצוות שיהיה בגדר 'זכה', שהרי על ידי כך יצא מגדר בינוני, כי מעתה זכויותיו רבות מהעוונות שלו, או דבעי תשובה דוקא. ונתבאר לן לעיל כי ר"ח פירש גם הגמרא ד'זכו' לענין עשיית תשובה דוקא. ואילו ב'משנת רבי אהרן' כתב לחלק בזה בין הדין לענין העוה"ב דלזה סגי בריבוי זכויות, ולענין העוה"ז בעי תשובה דוקא.

והנה בענין זה מצאנו אריכות דברים מופלאה בספר 'כוכבי אור' (סי' ה') לרבי איצלה בלאזר זצ"ל, ובדבריו ביאר בטוטו"ד דבעינן תשובה דוקא, כי בלא זה, העון של מניעת התשובה בימי התשובה, שקולה היא כנגד כל מצוות שיעשה. נציע בס"ד חלק מדבריו, הגם כי ארכו הדברים, לגודל מתיקותם ובהירותם.

דבריו של ה'כוכבי אור' מוסבים על מה שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ג' הלכה ג'), וז"ל: "כשם ששוקלין עונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה. מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תלויין לו עד יום הכיפורים אם עשה תשובה, נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה". ומבואר מלשון הרמב"ם לכאורה כדברי ר"ח הנ"ל דהכל תלוי הוא בתשובה דוקא, ואין די במה שירבה זכויות.

ותמה בזה ה'כוכבי אור' (סי' ה'), וז"ל: "מה שכתב הרמב"ם והבינוניים תלויין אותו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו כו'. הנה מה שכתב אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו כו', לפי משכל ראשון יפלא מאד, דהרי בינוני הוא מי שמעשיו שקולין מחצה זכויות ומחצה עוונות, נמצא כי אין חסר לו רק מצוה אחת להכריע כף הזכויות על העוונות, ואם כן אף אם לא יעשה תשובה כלל יוכל לזכות בדין בקל, כי על ידי מצוה אחת שעשה להכריע כף הזכויות הרי הוא נמצא צדיק ונחתם לחיים וכו'. אכן הרמב"ם שכתב אם עשה תשובה נחתם לחיים כנזכר לעיל, לכאורה יפלא מאד, דגם בלא עשה תשובה יוכל לזכות בדין ע"י מצוה אחת שיוסיף עד יום הכיפורים, להכריע כף הזכויות דנמצא צדיק ונחתם לחיים".

כדי לישב שאלתו, הקדים ה'כוכבי אור' לבאר חומר העון שיש במה שהאדם נמנע מלעשות תשובה בעשייתו, וז"ל: "הנה ידוע כי מלבד הדין והחשבון של אדם על עוונותיו ופשעיו, הנה נוסף על חטאיו הנהו נתבע בגלל מניעת התשובה, אשר לא יתן אל ליבו לשוב אל ה' יתברך שמו מכל חטאותיו אשר חטא, וכמו שכתב בריש ספר שערי תשובה לרבינו יונה וז"ל, 'ודע כי החוטא כאשר יתאחר לשוב מחטאתו, יכבד עליו מאד ענשו בכל יום, כי הוא יודע כי יצא הקצף עליו ויש לו מנוס לנוס שמה והמנוס הוא התשובה, והוא עומד במרדו והנו ברעתו ובידו לצאת מתוך ההפכה ולא יגור מפני האף והחמה על כן רעתו רבה' וכו'. אכן אם כי החובה פרושה תמיד על האדם לחזור בתשובה, והחוטא כאשר יתאחר לשוב מחטאתו יכבד עליו מאד ענשו בכל יום, וכמו שכתב בספר שערי תשובה וכנזכר לעיל, אמנם עוד יותר יגדל החוב לשוב לפניו יתברך שמו, בימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, ומה גם ביום הכפורים עצמו, כי יש הבדל גדול בין חובת התשובה שעל האדם בכל ימי השנה, בין החוב שעל האדם לשוב בהימים האלו, ומה גם ביום הכפורים, מכמה טעמים כאשר יתבאר.

"אם כי חובת התשובה היא מובן בשכל וכמבואר במדרש, כך אמר הקדוש ברוך הוא לרשעים תשובה לפניכם ואין אתם חוזרים, אולם בכל זאת הנה בשאר ימי השנה לא בא מצות עשה ביחוד על התשובה, אכן ביום הכפורים הוא מצות עשה מן התורה לשוב בתשובה, וכמו שכתב בספר שערי תשובה לרבינו יונה, ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים, שנאמר מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, על כן הזהירנו הכתוב שנטהר לפני ה' בתשובתינו, והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו, עכ"ל וכו'. והנה ידוע כי כל המצוות אינם על משקל אחד, והנה מובן מאליו כי המצות עשה הזאת של תשובה עולה

באיכותה למעלה ראש, וכן תגדל עוון ביטולה, ועל כל פנים נשמע מזה כי מי שלא שב בתשובה גם ביום הכפורים, ענשו כפול ומכופל כי ביטל גם מצות עשה הגדולה 'לפני ה' תטהרו'.

אחר שייסד ה'כוכבי אור' חומר הענין של ביטול מצות עשה דתשובה ביוה"כ, חזר לבאר וליישב את דברי הרמב"ם הנ"ל, וז"ל: "ידוע כי שכר המצוות נערכין לפי צער קיומם, וכאמרם ז"ל באבות פרק ה' 'לפום צערא אגרא', וכן עונש של ביטול המצוה תתחשב גם כן לפי כובד העבודה של קיום המצוה, כי כל מה שנקל יותר לקיים, כן תגדל עוון ביטולה וכו'. והנה בעונש החוטא המתאחר לשוב בחטאתו אשר חז"ל במדרש רבה משלו משל לכת לסטים שמרדו במלך תפשם וכבשם בבית האסורים מה עשו חתרו כו', אמר לו שוטה החתירה לפניך ולא הייתה בורח. כך אמר הקב"ה לרשעים תשובה לפניכם ואין אתם חוזרים, ע"כ.

"הנה מובן מאליו, כי זה תלוי גם כן לפי כובד העבודה של דרכי התשובה, עד יגיע תשובתו לרצון לפני ה' יתברך שמו. והנה בגמרא ראש השנה דף י"ח רמי קראי אהדדי כתיב 'מי כה' אלוקינו, בכל קראינו אליו', וכתוב 'דרשו ה' בהמצאו', ופירש רש"י, משמע פעמים שאינו מצוי, ע"כ. ומשני, הא ביחיד הא בציבור. ופריך ביחיד אימת, אמר רבה בר אבוא אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים. ופירש רש"י, ויחיד אימת מצוי לו, שכתוב בהמצאו. והרמב"ם ז"ל כתב בפרק ב' מהלכות תשובה, אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר דרשו ה' בהמצאו.

"הרי מבואר כי שעה המוכשרת לפני האדם לשוב בתשובה, הם הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, כאשר הקב"ה הוא מצוי אז וקרוב ועל כן נקל יותר לפני האדם דרכי התשובה, כי התשובה והצעקה אז יפה ביותר ומתקבלת היא מיד. ולזאת מי שלא שב בתשובה בימים אלו אשר הקב"ה הוא מצוי וקרוב, והתשובה מתקבלת מיד, ומה גם ביום הכפורים אשר הוא זמן תשובה לכל, וקץ מחילה וסליחה לישראל, יגדל עווננו וכבדה חטאתו ביותר. הוא מה שאמר הנביא 'דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב, יעזוב רשע דרכו, וכו' וישוב אל ה' וכו', ואמרו חז"ל אלו הימים שבין ר"ה ליום הכיפורים, אין הכוונה להורות כי בימים האלו אשר הקב"ה מצוי וקרוב והם מכשרים ביותר לתשובה וצעקה ועל כן טוב ויפה אז לדרוש ה' ולעזוב רשע דרכו.

"אולם הכוונה הוא כי בהימים האלה בהמצאו ובהיותו קרוב אז גדל החוב על האדם לדרוש ה' ולעזוב רשע דרכו, כי מידת רחמיו וחסידותו של הקב"ה אשר

בימים האלה הוא מצוי וקרוב אל האדם למען בהיותו קרוב יתן אל ליבו לשוב אליו יתברך שמו, תוכל להתהפך על האדם לפוקה ולמכשול עוון גדול אם האדם מנע בכל זאת מלשוב בתשובה וזה שאמר דרשו ה' בהמצאו כו'. כי חובה עליכם לדרוש ה' בהמצאו ובהיותו קרוב כנזכר לעיל. וממוצא דבר נשכיל להבין דברי הרמב"ם ז"ל, מה שכתב והבינוניים תולין אותו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו כו', כנזכר לעיל אשר זה הלשון אם עשה תשובה כו', לכאורה יפלא מאד, דהרי בינוני הלא שמעשים שקולין, ואם כן גם בלא עשה תשובה יוכל לזכות בדין אם רק יוסיף מצוה אחת להכריע כף הזכויות.

"אכן לפי הנזכר לעיל יובן דבריו שפיר, כי ההבדל שבין הצדיק להבינוני הוא זמן הדין והמשפט, כי הצדיק זוכה בדין ביום ראש השנה, והבינוני תלוי ועומד וגמר דינו הוא ביום הכיפורים, כי יסוד ראש השנה הוא רק יום הדין והמשפט, אולם הנה בראש השנה עדיין אין על האדם חובת התשובה יותר מכל השנה, ואף כי כבר התקדש היום והקב"ה הוא מצוי וקרוב כנזכר לעיל, אולם הלא עוד יש שהות לפניו לשוב בתשובה עד יום הכיפורים, על כן מי שנמצא צדיק בראש השנה שזכויותיו יתירות על עוונותיו זוכה בדין ונחתם לחיים, ואף אם לא שב אח"כ בתשובה גם ביום הכיפורים, אולם כבר זכה בדין. אולם מי שהוא בינוני בראש השנה שמעשיו שקולין ולא יוכל אז לזכות בדין, והוא תלוי ועומד וגמר דינו הוא ביו"כ, ואז כבר הגיע חובת התשובה במצות עשה של לפני ה' תטהרו, נמצא כי מי שלא שב בתשובה גם ביום הזה, והוא יום הכיפורים אשר הוא זמן תשובה לכל, וקץ מחילה וסליחה לישראל, והקב"ה הוא מצוי וקרוב כנזכר לעיל, הנה מניעת התשובה בלבד ביום הקדוש הזה, הוא עוון גדול ונורא מאד, נוסף על כל חטאיו.

"וכבר כתב הרמב"ם בפרק ג' מהלכות תשובה כי שקול הזכויות נגד העוונות אינם לפי מנין אלא לפי גדלם וכו'. יש עוון שהוא כנגד כמה זכויות, שנאמר וחוטא אחד יאבד טובה הרבה ע"כ. ולזאת הנה הבינוני שגמר דינו הוא ביום הכיפורים, אם לא יעשה תשובה, לא תועיל לו מה שיוסיף מצוה אחת להכריע כף הזכויות, כי לעומת זה הנה העוון הגדול של מניעת התשובה ביום הזה הוא מכריע את כף העוונות. ומי יודע עד כמה תכבד משקלו נגד כמה מצוות באין מספר. הוא מה שכתב הרמב"ם והבינוניים תולין אותו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו כו', כי מאחר שגמר דינו הוא ביום הכיפורים, אין חכמה ואין עצה לזכות בדין ע"י הוספת איזה מצוה, כי ביום הזה אחת היא התשובה, ואם עשה תשובה נחתם לחיים כנזכר לעיל", עכ"ל ה'כוכבי אור'.

קושית ה'עמק ברכה' על ה'כוכבי אור'

בספר 'עמק ברכה' (עמוד קמ"ו) הביא תו"ד ה'הכוכבי אור' והשיג עליו בזה"ל: "נמצא לפי זה דהא דבעינן עשו תשובה אינה מצד עצמה, אלא מטעם שתתכן הכרעת כף הזכיות על העונות. ולענ"ד סתימת לשון הירושלמי והרמב"ם לא משמע כן. ועוד, וכי לא יתכן לפעמים שיעשה זכות גדול, כגון הצלת נפשות רבות מישראל וכיו"ב, שודאי יכריע כף הזכיות אף נגד העבירה של מניעת התשובה".

ואולי אפשר לישב את שאלת ה'עמק ברכה' על ה'כוכבי אור', ע"פ דברי המאירי בר"ה (שם), וז"ל: "ויתעורר לפשפש במעשיו ולחזור ממה שהוא בידו מן העבירות, והמתרשל בזמן הזה מן התשובה, אין לו חלק בה' אלוקי ישראל, שכל השנה אין ההתעוררות מצוי כל כך, ואף מידת הדין מתיאשת ממנו וממתנת לו עד זמן זה". מבואר מדברי המאירי כי כל כך גדול החיוב לחזור בתשובה באלו הימים, עד כדי כך שמי שאינו חוזר, אין לו חלק בה' אלוקי ישראל, דיש בזה ענין של זלזול בה' שאינו חוזר אפילו בימים המסוגלים לתשובה. ומכיון שכל כך חמור ענינו שאין לו חלק בה', אפשר שהוא חמור עוד יותר מכל מצוות אחרות שיעשה, ומסוגל חומר עוון זה להכריע את הכף אפילו כנגד מצוה גדולה דהצלת נפשות.

דרכו של ה'שיחות מוסר' למה רק תשובה מועילה לבינוניים

הגר"ח שמואלביץ זצ"ל ב'שיחות מוסר' (תשל"ב. מאמר ק"ג), [וכן כתב בקצרה ה'עמק ברכה' (עמוד קמ"ו)], כתב ליישב באופן נוסף את שאלת ה'כוכבי אור' למה לא תועיל לבינוני מצוה אחת שיעשה בכדי להכריע את הכף, ולמה צריך דוקא שיעשו הבינוניים תשובה, וז"ל:

"הנה ידוע בשם זקני הסבא מנובהרדוק זצ"ל, שאמר על מה דאיתא בגמ' (ר"ה ט"ז ב') 'בינוניים תלויים ועומדים', דהוי 'תלויים' כמשמעו, כאדם שהחבל כבר נתון בצוארו, 'ועומדים', שיש כסא תחת רגליו והתליין מזומן להדוף את הכסא, והיינו שבעצם הוא כבר תלוי, אלא שיכול הוא לקבל חנינה מאת המלך, כיון שעדיין הוא על הכסא, כך הבינוניים 'תלויים ועומדים' כל עשרת ימי תשובה. ונראה בביאור דבריו, דמה שאמרו 'בינוניים תלויים ועומדים', אין הכוונה שמשפטם נדחה עד יוהכ"פ, שדבר זה אינו נראה כלל, שכן עיקרו של יום ראש השנה הוא יום הדין לכל באי עולם, והוא היום בו יושב הקב"ה כביכול על כסא דין, ומלך במשפט יעמיד ארץ, וכל באי עולם נידונין בו ואף הבינוניים. אלא נראה שבעצם נידונים למיתה, וכאותו תלוי הנתון בחבל, שכבר נידון למיתה, אלא שהקב"ה

רב חסד חפץ שיזכו לחנינה ונתן להם זמן עד יוה"כ, שאם ישובו יחון אותם. זהו ביאור כוונת ה'סבא' זצ"ל.

"וביאור הדבר שהאדם נידון למיתה במחצה על מחצה, יש לומר שאין זה בתורת עונש, אלא שכדי לזכות בחיים, צריך רוב זכויות, וללא רוב זכויות אין לאדם זכות קיום בעולם, וממילא נידון הוא למיתה. והבינוניים נשפטים אף הם בראש השנה כאמור, אלא שחסד עושה הקב"ה עמהם לדחות את חתימת דינם עד יוה"כ. נמצא שכבר נגמר דינו של הבינוני למיתה, אלא שעשה עימו הקב"ה חסד שיכול לשוב, ואז יקרע רוע גזר דינו. ולא עוד אלא שהקב"ה מתקרב אליו כדי להקל עליו את התשובה, וכמו שאמר הכתוב (יחזקאל יח, לב) 'כי לא אחפוץ במות המת נאום ה' אלוקים והשיבו וחיו'.

"ובזה יבואר הטעם מדוע לא יועיל לבינוניים אם יעשו עוד מצוה אחת להכריע את המאזנים לכף זכות, והוא מפני שבאמת כבר נגמר דינם למיתה, ושוב אין שוקלין מחדש את זכויותיהם ועוונותיהם, כשם שלא יועיל לרשע שנחתם למיתה אם יעשה מצוות הרבה שיוכלו להכריע את הכף, כי הרי נגמר דינו למיתה, והוא הדין לבינוני, ומה שהתשובה מועלת, חסד מיוחד הוא שהיטיב עמם הקב"ה ונתן להם את האפשרות לתקן את גזר דינם ע"י תשובה בימים אלו, ודוקא ע"י תשובה כי התשובה כוחה לעקור את העוונות למפרע", עכ"ל.

דרכו של ה'שפתי חיים' למה רק תשובה מועילה לבינוניים

ה'שפתי חיים' (ח"א עמ' רמ"ג) הביא את דברי ה'כוכבי אור', והעיר גם כן קצת על דבריו, וז"ל: "עדיין הדבר צריך ביאור, דלדבריו המימרא דר' כרוספדאי, בינוניים תלויים, נשנית דווקא במעט אנשים שמשקל זכויותיהם ועוונותיהם שקול, ורק עבורם ניתנו עשי"ת, ואם כי משקל זה אינו לפי תפישתנו, כדברי הר"מ פ"ג מהלכות תשובה ה"ב, 'ואין שוקלין אלא בדעתו של קל דעות, והוא היודע היאך עורכים הזכויות כנגד העוונות', מכל מקום, מועטים הם".

לכן כתב ה'שפתי חיים' דרך נוספת לישב את שאלת ה'כוכבי אור' הנ"ל, למה לא יועיל לבינוניים מה שירבו זכויות, אלא דוקא תשובה תועיל להם. והקדים לזה הא דאיתא בגמרא בברכות (דף סא, ב) "ריה"ג אומר צדיקים יצר טוב שופטן, שנאמר 'וליבי חלל בקרבי'. רשעים יצר הרע שופטן, שנאמר 'נאום פשע לרשע בקרב ליבי אין אלוקים לנגד עיניו'. בינוניים זה וזה שופטן, שנאמר 'עמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו'. אמר רבא כגון אנו בינוניים. אמר ליה אב"י, לא שביק מר חיי לכל בריה".

וכתב הגר"א בביאור אגדות, וז"ל: "צדיקים יצ"ט שופטן. ר"ל, מנהיגן. ורצה לומר שכל מחשבה ועצה הכל ממנו. וברשעים להיפך. ובינוניים מזה ומזה. ולרשעים שהיצה"ר שופטן יש להן עולם הזה. אבל בינוני יש לו מלחמה, ואוי לו מיצרו, ואמר 'עמוד לימין', כי הש"י עזרו, וכמ"ש 'כי מימיני בל אמוט', ולכן שויתי ה'".

וכתב ה'שפתי חיים': "ביאור דברי הגר"א, הצדיקים שיצה"ט מנהיגן, טוב להם בעוה"ז, כי אינם מונהגים אלא על ידו, וגם כאשר נלחם בהם היצה"ר, מכריעים אותו. והרשעים שמונהגים רק על ידי היצה"ר, גם להם טוב בעוה"ז. אמנם הבינוני מונהג על ידי שני היצרים, ולא רק מעשי הרעים מודרכים על ידי עצת היצה"ר, אלא אפילו במעשה מצוה משתתפים עימו יצה"ר ויצה"ט בנתינת העצה לקיים המצוה, כגון בקניית אתרוג מהודר, שהיצה"ט מכוונו לקנות אתרוג מהודר כדי לקיים את המצווה בהידור, ואילו היצה"ר מכוונו כדי להתפאר בפני בני ביתו וידידיו באתרוגו המהודר.

"לפי זה נשכיל להבין את דברי הרמב"ם, דהבינוני שגמר דינו ביוה"כ, אינו אדם שזכויותיו ועוונותיו שקולים, כדוגמת הגמ' בקידושין (מ' ע"ב) שלעולם יראה אדם את עצמו חציו זכאי וחציו חייב, שיראה כאילו מעשיו שקולים מחצה על מחצה, אלא כוונת הדברים לבינוני, כפי שביאר הגר"א את הגמ' בברכות, בינוניים זה וזה שופטן, שבכל מעשה ומעשה מעורבים שני יצרים, והחובה המוטלת על הבינוני להתעלות ממדרגתו ולשנות את כיוון חייו לאופן ששאיפותיו ורצונותיו כולם יהיו מודרכים אך ורק בעצת היצ"ט. ולזה לא תועיל הוספת מצוה אחת, אלא רק עשיית תשובה. והן הן דברי הר"מ שכתב 'אם עשה תשובה נחתם לחיים'. וכך אפשר לבאר דברי הר"מ שכתב (בפ"ב מהל' תשובה ה"ד) 'מדרכי התשובה וכו' ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו כלומר אני אחר', לחיות כאדם אחר וזה על ידי עשיית תשובה, שבכך הופך את שאיפות חייו להיות מודרכים על פי היצר טוב", עכ"ל ה'שפתי חיים'.

העולה מדברי ה'שפתי חיים' כי ישנן שתי בחינות של 'בינוני'. ישנה בחינה של מחצה זכויות ומחצה עבירות. וישנה בחינה נוספת של בינוני, והיא, מה שהוא מונהג על שני היצרים שבו, הן על ידי היצר טוב, והן על היצר הרע. ודברי הגמרא כי הבינוניים תלויים ועומדים מר"ה עד יוה"כ, מתייחסים אל הבינוני בבחינה השניה הנ"ל, ולכן נקט הרמב"ם כי רק תשובה תועיל להם, דתכלית התשובה היא שיהיו מונהגים ונשפטים רק על היצר טוב שבקרבם.

להלן בסמוך יובאו דברי ה'פחד יצחק' שכבר הלך בדרך זו, וביאר כי לשון הגמרא 'ריבוי זכויות' או 'ריבוי עונות', אינו לענין כמות, אלא לענין איכות האדם, לאיזה

צד הוא שייך בעצם מהותו. ושני דרכים אלו, אחד הם, כל אחד ביאר הענין בלשונו, אבל המכוון הוא אחד.

דרכו של ה'פחד יצחק' למה רק תשובה מועילה לבינוניים

הגאון רבי יצחק הוטנר ז"ל ב'פחד יצחק' (ראש השנה מאמר י"ח) הביא גם כן את קושיית ה'כוכבי אור', והאריך כדרכו בעומק המחשבה בכדי לישב הקושיא, וז"ל: "אמנם תמיהה זו תמציא לנו מקור מוצא יפה לבירור המבט של 'רובו זכויות, וריבוי עוונות' בכלל. שגרת המחשבה תופסת את המושג 'ריבוי זכויות', ואת המושג 'ריבוי עוונות', כמושג כמותי. כלומר, אע"פ שבודאי אין המספר הגורם הבלעדי לשיקול זה של רובו זכויות או להיפך, מכל מקום אין לדלג כאן על הבחינה הכמותית, דבודאי ישנה טובה אחת המאבדת כמה רעות, וכן להיפך. וכמו כן, אפילו משקל של אותה טובה, או של אותה רעה, מתחלף משעה אחת לחברתה, וכמו שכתב הרמב"ם, שמשקל זה הוא משקלו של קל דעות. אבל בכל זאת נהי דמשקל הזכויות והחובות הוא משקל איכותי, מכל מקום 'החפצא' של המשקל הזה, דהיינו הדברים שמשקל זה שוקל, הם סכום של כמויות, מצוות ועבירות. כזו היא תפיסתה של שיגרת המחשבה במושגים הללו של ריבוי מצוות וריבוי עבירות.

"ברם, לאחר העמקת מחרשת המחשבה בפנימיותם של המושגים 'ריבוי זכויות' ו'ריבוי חובות', יתחדש אצלנו המבט בהבחנתם של המושגים הללו. המבט החדש הזה מראה לנו כי 'ריבוי זכויות', איננו סכום של כמה זכויות יחידות, ו'רובו עבירות', איננו סכום של כמה עבירות יחידות, דאם בסכום עסקינן, כי אז היה מדרגת רובו זכויות משתנית משעה לשעה, ומרגע לרגע, כי בהזדמן לו לאדם זה שרובו זכויות כמה כשלונות בדרכו, הרי הוא מפסיד את מעלתו של רובו זכויות. ענין זה של חילוף מדרגה משעה לשעה, אינו מתקבל על הדעת, דהלא כל עבירה וכל מצוה המזדמנות לו עלולות הן לשנות את תארו הכללי.

"אמנם מה שהמבט החדש מראה לנו הוא כי 'רובו זכויות', הוא קו באופיו של אדם, והוא הוא הקו המושרש ביחסו של אותו אדם אל הטוב ואל הרע. 'רובו זכויות', זו היא מידה בנפש. המידה הזו יוצרת בנפש בעליה את מצב של הכרעה לצד הטוב, בעיצומה של הנפש. וממילא, כשם שאפשר לו לאדם אשר מידתו היא מידת הסבלנות, ליפול לפעמים ברשת הכעס, ואע"פ כן מדתו שהיא מדת הסבלנות, בעינה עומדת. ממש כמו כן, אפשר לו לאדם שמדתו היא מדת 'רובו

זכויות', להיות נמצא במצב של רובו עבירות, ואף על פי כן, מדתו שהיא מידת רובו זכויות, אינה נפגעת על ידי כך, שהרי היא עומדת בתקפה ובגבורתה. אלא שכשם שיש הבדל תהומי בין אותו הכעס שהוא בא מאדם שהכעסנות היא מדתו, ובין אותו הכעס המתפרץ מן האדם אשר מידתו היא מידת הסבלנות, כמו כן יש הבדל תהומי בין אדם ש'רובו זכויות' היא מידתו, אלא שהוא נמצא עכשיו במצב המתנגד למידתו, ועכשיו עוונותיו הם רובו של אותו אדם, ובין האדם שעוונותיו המרובים מזכויותיו הם בהתאם למידתו. בקיצור, 'רובו זכויות', או 'רובו עבירות', אינה סיכום של פרטים, אלא מידה בנפש.

"מבט חדש זה בידו לשלול טענתו של מרן ר' איצל. ר' איצל טוען כי מכיון שהבינוני הוא מחצה על מחצה, אם כן הלא מספיק לו לעשות ולהוסיף זכות אחת על זכויותיו, לזכות בחתימה טובה של יוה"כ, ולמה הזקיק הרמב"ם את הבינוני לעשיית תשובה דווקא. אמנם עכשיו אנו רואים את שלילתה של טענה זו, שהרי לפי מה שנתבאר לנו, כי 'רובו עבירות' הוא מידה בנפש, כמו כן, בוודאי גם הבינוניות היא מידה בנפש, כלומר, האדם הזה מתיחס הוא אל הרע ואל הטוב מבלי שתהיה לו בנפשו הזדהות עם אחד מהם. מידתו של הבינוני, היא מידה של חוסר הזדהות, והמידה הזו תעמוד בעינה ובתוקפה אפילו אם יתווספו לו כמה זכויות, ואפילו אם יוסיף זכויות עד שיתרבו פי כמה על החובות, עדיין מידתו היא מידת הבינוניות. וכל זמן שמידתו נבחנת היא במבחן הבינוניות, אין כאן מקום לחתימה טובה. ואשר על כן שפיר שינה הרמב"ם מלשון הגמרא והעמיד את עשיית התשובה במקום הזכות הסתמית, כי כוונת התשובה בכאן היא שתיקן את מידת הבינוניות שלו. ורק התשובה היא שתכניס אותו למחיצת ה'רובו זכויות', ויחתם לאלתר לחיים", עכ"ל ה'פחד יצחק'.

ד.

שוב הסתירה שיש לכאורה בדברי הרמב"ם



סתירה לכאורה ברמב"ם האם מעש"ט בלבד מועילים לבינוניים

בעיקר דברי הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ג הל"ג) הנ"ל, דכתב כי דוקא תשובה מועילה לבינוניים, עמדו מקצת מן המפרשים על המדוכה, דלכאורה נראה כי יש סתירה בדברי הרמב"ם גופא, דהנה כך הוא לשונו שם: "כשם ששוקלין עוונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו, ביום טוב של ראש השנה. מי שנמצא צדיק, נחתם לחיים. מי שנמצא רשע, נחתם למיתה. והבינוני תולין לו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לאו נחתם למיתה". דבריו של הרמב"ם בכאן ברור מללו כי רק תשובה יכולה לסייע לבינוני להחתם לחיים, אבל בלי תשובה לא יועיל לו מה שירבה זכויות.

אכן מיד בסמוך (ה"ד) כתב הרמב"ם: "צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב. חטא חטא אחד, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה, וגרם לו השחתה. עשה מצוה אחת, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, וגרם לו ולהם תשועה והצלה, שנאמר וצדיק יסוד עולם, זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו. ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים, יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום". הנה מדברי הרמב"ם בהלכה זו משמע שמועיל לבינוני בעשרת ימי תשובה גם ריבוי מעשים טובים, ולא רק תשובה דוקא.

תירוץ ה'משנת רבי אהרן'

ב'משנת רבי אהרן' (ח"ב עמוד ק"פ) הרגיש בסתירה זו, וכתב לבאר את דברי הרמב"ם [כהמשך לדבריו הנ"ל (אות ג')] בביאור עיקר דברי הרמב"ם דבעינן תשובה דוקא, וז"ל: "אף דנתבאר דבנוגע לדין של השנה תלוי דוקא בתשובה קודם החתימה ביוהכ"פ, ולא מהני מעשים טובים, נראה דזהו רק לענין הגזר דין של ר"ה, אבל אם נקרע הגזר דין בעשי"ת, וכמבואר בדברי הגר"א, והוא נידון מחדש ביוה"כ,

שוב הוי יוהכ"פ כתחילת דין, ושפיר יכולים להכריע מעשים טובים. "ובזה מבואר הא דכתב הרמב"ם שם בה"ד ולפיכך נהגו כל ישראל להרבות בצדקה ומצוות באלו הימים וכו'. ומה שאמר 'לפיכך', קאי על מה שכתב לעיל דנידון אחרי רובו, ולכאורה הרי תלוי בתשובה, כמו שכתב בה"ג, ובזה ניחא, דאם שב ונקרע גזר דין של ראש השנה, שוב מועילים מעשים טובים לדין של יום הכפורים".

תירוץ ה'משיב נפש'

בספר 'משיב נפש' על הרמב"ם הלכות תשובה (עמ' קמ"ה) כתב לבאר את דברי הרמב"ם באופן נוסף, וז"ל: "מה שכתב הרמב"ם בה"ד שנהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמע"ט ולעסוק במצות מר"ה עד יוה"כ, אין כוונתו למש"כ הר"ן, שיש להכריע לכף זכות במצוה אחת בימים האלו, אלא כוונתו היא כלשונו המדויק, 'ומפני ענין זה', כלומר מפני שבשופר מזהירים בר"ה לחפש במעשיו, היינו לעשות תשובה, ומדיני התשובה הוא שחייבים להשתדל להרבות במצוות, כמו שאמרו בויקרא רבה כ"א ד' עשית חבילות עבירות, עשה כנגדן חבילות של מצוות, וכמ"ש להדיא רבינו יונה שער א' אות ל"ה, העיקר העשירי הוא, להיטיב פועליו ובכל האיברים שחטא ישתדל לקיים מצוות וכן אמרו רבותינו הצדיקים וכו' עכ"ל. ועיין עוד ברבינו יונה בעיקר הי"ז מה שכתב בענין צדקה של הבעל תשובה, ועיקר יסוד דינו הוא דין תשובה, ומדיני התשובה הוא להרבות בקיום המצוות.

"ועיין ברמב"ם לעיל הלכות תשובה (פ"ב הל"ד) שכתב, מדרכי תשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה לפי כוחו וכו', ומשנה מעשיו כולם לטובה ולדרך ישרה וכו' עכ"ל. היינו שמדרכי התשובה השלימה היא, שיתפלל לה' שיקבל תשובתו, ויתן צדקה, וכן ישנה כל מעשיו לטובה ולדרך ישרה. ולכן כתב שפיר 'ומפני ענין זה', היינו, מהחובה לחפש במעשיו ולעשות תשובה, יש לשנות כל מעשיו לטובה ולהרבות בצדקה".

העולה מדברי ה'משיב נפש' דבאמת לכינוי לא יועיל ריבוי מעשים טובים מצד עצמם, אלא העיקר הוא מה שיעשה תשובה. אכן, מבואר הדבר בדברי הרמב"ם גופא וכן בדברי ר"י כי מחלקי התשובה הוא, להרבות בצדקה ומעשים טובים, ולכן גם כאן (הל' ד') כתב הרמב"ם דצריך להרבות בימים אלו במעשים טובים.

סימן ח

יסודות וגדרים בענין תשובה מאהבה ומיראה

א.

ביאור החידוש המיוחד שיש בתשובה, מאהבה ומיראה

דברי ה'מסילת ישרים' דמציאות התשובה היא לפנים משורת הדין

ב'מסילת ישרים' (פרק ד') האריך לבאר דכל מציאות התשובה, דהיינו, שיכול האדם לשוב על חטאו ולזכות על ידי כך לכפרה, סליחה ומחילה, היא ענין שלפנים משורת הדין, כי על פי דרכי הגיון אין מקום כלל לענין התשובה, וז"ל: "לפי שורת הדין ממש היה ראוי שהחוטא יענש מיד תיכף לחטאו וכו', ושלא יהיה תיקון לחטא כלל, כי הנה באמת איך יתקן האדם את אשר עיוות, והחטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות. אמנם מידת הרחמים היא הנותנת וכו' שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה. דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו, ומודה בו, ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא, כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי, והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא נעשה הדבר ההוא, ומצטער בליבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר, ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו, והוא מה שאמר הכתוב (ישעיה ו, ז) 'וסר עוונך וחטאתך תכופר', שהעוון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע, וזה חסד ודאי שאינה משורת הדין".

שאלת ה'קובץ הערות' על ה'מסילת ישרים'

הגאון רבי אלחנן וסרמן הי"ד ב'דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט' (סימן ג': נדפס בסוף 'קובץ הערות' עמ"ס יבמות) הביא את דברי ה'מסילת ישרים', ותמה עליהם טובא, וז"ל: "וקשה טובא, מהא דאיתא סוף פ"ק בקידושין (דף מ' ע"ב) 'אפילו צדיק גמור

כל ימיו ומרד באחרונה, איבד את זכויותיו, שנאמר צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו'. ופריך בגמ', 'וניהוי כמחצה זכויות ומחצה עוונות', ומשני 'אמר ר"ל בתוהא על הראשונות', ופירש"י, מתחרט על כל הטובות שעשה. ומבואר שחרטה עוקרת מצוות, ועל כרחק מצד הדין הוא, ואם כן למה לא תועיל חרטה מצד הדין לעקור עוונות".

תשובת ה'חפץ חיים' לבעל ה'קובץ הערות'

וכתב ה'קובץ הערות' ששאל שאלה זו לפני כ"ק מרן בעל החפץ חיים זצ"ל והשיב ד"בתשובה מאהבה הא דעוונות נעשו לו כזכויות, הוא לפני משורת הדין, ותשובה מיראה אינה בכלל תוהא על הראשונות, שהרי אינו מתחרט על המעשה עצמו אלא דמתירא מהעונש, ואילו היה העונש נמחל לו, לא היה מתחרט כלל על המעשה".

העולה מדברי ה'חפץ חיים' דבכל סוג של תשובה ישנה בחינה מסוימת של לפני משוה"ד. דבתשובה מיראה, עצם המציאות התשובה הוא חסד גדול, דבאמת אין בתשובה זו בחינה מושלמת של חרטה על הראשונות, דאין חרטתו מצד עצם המעשה, אלא מצד העונש הכרוך בהם. ואילו בתשובה מאהבה, עצם מה שנמחלים לו העוונות, אין זה לפני משוה"ד, אלא מעיקר הדין, כמו בתוהא על המצוות שעשה. אבל מה שבתשובה מאהבה העוונות נעשות כזכויות, זהו לפני משורת הדין. וכך כתב שם ה'קובץ הערות', כי "נמצא לפי דברי רבינו דהא דתשובה מאהבה עוקרת את החטא, הוא מצד הדין, דהא בתשובה מאהבה ודאי הוא תוהא על הראשונות".

חידוש האחרונים דבתשובה מאהבה אין חילוקי כפרה

על פי דברי ה'חפץ חיים' אפשר לבאר בטוטו"ד חידוש גדול שחידשו האחרונים בענין גודל כוחה של תשובה מאהבה, דהנה ביומא (א, 19) איתא: "ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש, שלשה הן ותשובה עם כל אחד ואחד. עבר על עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו. עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר. עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין. אבל מי שיש חילול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת".

וכתב בפירוש הרי"ף שעל ה'עין יעקב' (שם) חידוש גדול, דכל חילוקי הכפרה נאמרו רק על מי ששב תשובה מיראה, אבל מי ששב תשובה מאהבה, הוא אינו זקוק להמתין ליו"כ, יסורים או מיתה, אלא תיכף בתשובתו בא לתיקון השלם, וז"ל: "נ"ל שהתשובה שהיא מאהבה, אינה צריכה עוד ליוה"כ, ולא ליסורין, כי היא מכפרת לגמרי וכו'. אבל כשהתשובה היא מיראה, אז צריכה סיוע לכפרתה, דדוקא אם עבר על מצות עשה אז התשובה ההיא, אע"פ שהיא מיראה, היא מכפרת לאלתר וכו'. ואם עבר על לא תעשה ועשה תשובה מיראה, הוא תולה ולא מכפר עד שיבא יוה"כ ויכפר, שנא' כי ביום הזה יכפר עליכם, גמר הכפרה, מכל חטאתיכם. אבל אם התשובה היתה לפני ה', דהיינו מלב ומנפש, כי ה' יראה ללבב ששב בכל לבו, אז תטהרו מכל וכל, בלי כפרת יוה"כ. וכן אם עבר על כריתות ומיתות בית דין, ועשה תשובה מיראה, הוא תולה עד יוה"כ, עד שיבואו יסורין עליו. אבל בתשובה מאהבה אינה צריכה עוד לכלום".

והביא החיד"א דברים אלו בספר 'מדבר קדמות' (מערכת התי"ו אות י"ח), וז"ל: "כתבו המפרשים דהשב מאהבה תכף מתקבל, ובשב מאהבה לא נאמרו ד' חילוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש, דדוקא בשב מיראה בחלקות ישית למו רבי ישמעאל, אמנם אם שב בכל לב מאהבה אינו מחוסר זמן ותיכף מתקבל ברצון. ויש ליתן טעם, דכיון שבשב מאהבה זדונות נעשו לו כזכויות, א"כ אין כאן ל"ת וכריתות ומיתות ב"ד, כי אם זכויות".

וב'בני יששכר' (מאמר 'גדולה תשובה' אות ל"ט) הביא דברי החיד"א, וכתב עלה במוסגר: "ולא נדע לי מקומה איה, וסוגיות הש"ס לא נודעו במסילות הללו, אבל כיון שפסק כן רב מובהק בדורו בב"ד של מטה, פוסקים כן להלכה בב"ד של מעלה".

הסבר הדברים על פי דברי ה'חפץ חיים'

ונראה כי חידוש זה של רבותינו ז"ל, דבתשובה מאהבה לא נאמרו ד' חילוקי כפרה, מוטעם ומובן היטב מסברא על פי דברי ה'חפץ חיים' הנ"ל, דהרי בתשובה מאהבה אין אנו באים להנהגה של לפני משורת הדין, אלא כוח התשובה בכה"ג הוא מסברא כמו במי שתוהא על מצוות שעשה, שמעיקר הדין הוא מאבד זכויותיו בלי שום תנאים וצירופי דברים, וממילא הוא הדין והוא הדבר גם במי שהוא תוהא על העבירות שעשה, שאיבד העבירות בלי תנאים כלל. ולא יהיה מדה טובה גרועה ממדה רעה, אם מצוות מפסידים רק מכח החרטה בלבד, כל שכן שיכול אדם להפסיד העבירות שבידו על ידי חרטה בלבד.

ג' חלקי התשובה, האם צריך אותם בתשובה מאהבה

ברם, יש כאן מקום עיון, דהנה ידוע כי יש בתשובה שלשה חלקים, חרטה, וידוי וקבלה, ומעתה אטו נימא דמי ששב מאהבה, כשם שאין בו ד' חילוקי כפרה דר' ישמעאל, הוא הדין שאינו צריך לג' חלקי התשובה הנ"ל. ונאמר בזה על דרך המבואר לעיל, דכשם שבתוהא על מצוות ראשונות שעשה, איבד כל זכויותיו, בלי שום תוספת תנאים מלבד עצם התהיה, וממילא הוא הדין בתוהא על עבירות שחטא, מאבד בזה בלבד את כל עבירותיו, בלי תוספת של וידוי וקבלה לעתיד. והדעת נותנת שאין הדברים כן, וגם נקל לחלק בין ד' חילוקי כפרה, שהם ענינים של ניקוי החטא, לבין ג' חלקי התשובה, שהם חלק מעצם מהות התשובה, וקבלה על העתיד היא בודאי חלק מעצם החרטה, וגם הוידוי יש לומר דזהו חלק מצורת החרטה. ועדיין צ"ע בזה.

ב.

שני חלקים יש בשכר ועונש - 'סגולי' ו'גמולי'
 וחרטה בעלמא מועילה רק לחלק ה'גמולי'



בכל מצוה ועבירה יש תיקון או קלקול לנפש

מלבד מה ששמע בקול ה', או המרה את פיו, חלילה

אחר שהביא רבי אלחנן וסרמן זצ"ל את דברי מרן ה'חפץ חיים' הנ"ל, הוסיף עוד תשובה משלו על שאלתו הנ"ל, וז"ל: "ונראה ביאור זה לפי מה שכתב בעל מסילת ישרים בעצמו בספרו דרך ה' פרק רביעי וז"ל, כלל המצוות העשין והלאוין כל אחד מהן מכוון את תכלית הקנות באדם והעצים בו אחד ממדרגות המעלה האמיתית, והסרת אחד מעניני החושך והחסרונות, ע"י פועל המצות עשה ההיא, או המניעה מן ה"ל"ת וכו'. מעשה המצות, הנה תכלית בו לאדם שיעשהו מבואר שהוא לקיים מצוות בוראו ולעשות חפצו, והנה הוא מקיים חפצו ית"ש בב' דרכים נמשכים זה מזה, והיינו כי הוא מקיים חפצו במה שציווהו שיעשה המעשה ההוא והוא עושהו, ושנית כי הנה במעשה הזה הוא משתלם באחת ממדרגות השלימות, שהיא תולדת המצוה ההיא, והנה מתקיים חפצו ית"ש שהוא חפץ שיהיה האדם משתלם ומגיע ליהנות מטובו, עכ"ל [הרמח"ל בדרך ה'].

"ונמצא לפי"ז כי בכל מצוה ישנן שני דברים, א. תועלת ותיקון הנעשה מהמצוה אשר בשביל זה ציוה הקב"ה לעשותה, כי לכל מצוה יש טעם, כמ"ש הרמב"ן פ' כי תצא במצות שילוח הקן, וז"ל, וזה הענין שגזר הרב (הרמב"ם) במצות שיש להן טעם מבואר הוא מאד, כי בכל אחד טעם ותועלת ותיקון לאדם מלבד שכרן וכו', עיי"ש באורך. ובשביל זה היה ראוי לעשות המצוות אפילו לא נצטוינו עליהם, וע"כ קיימו האבות את התורה הקודם שנצטוו עליה, מפני שהבינו התועלת והתיקון מזה. [חלק זה הוא המכונה בספרים כחלק ה'סגולי']. ב. אחרי שנצטוינו לקיים המצוות, הוא ענין בפני עצמו, לקיים ציווי השי"ת. [חלק זה הוא המכונה בספרים כחלק ה'גמולי']. וכן בעבירה ישנן שני העניינים הנ"ל, היינו הטעם אשר בשבילו הוזהרנו שלא לעשות המעשה ההיא, ובשביל זה היה ראוי למנוע מלעשות המעשה אפילו בלא אזהרה, ועכשיו שנצטוינו צריך שלא לעבור על אזהרת הקב"ה".

תירוץ ה'קובץ הערות' על שאלתו הנ"ל, ומה שיש לעיין בזה

על פי הקדמה זו כתב ה'קובץ הערות' ליישב שאלתו הנ"ל, וז"ל: "ונראה דהא דאמרין בתוהא על הראשונות שאיבד מצוותיו, היינו החלק השני, מה שקיים ציווי השי"ת, אבל התיקון שנעשה מכל מצוה שקיים, זה לא נאבד כלל ע"י חרטה, ונשאר כאינו מצווה ועושה. וכן הוא לענין עבירה, שהחרטה מועלת לעקור מה שעבר על ציווי השי"ת, אבל הקילקול וההפסד שיצא מהמעשה עצמו, זה אינו נעקר מצד הדין ע"י חרטה, ורק לפני משורת הדין נמחק העוון לגמרי ע"י תשובה", עכ"ל ה'קובץ הערות'.

דברי ה'קובץ הערות' הם יסודיים מאד בהבנת ענין קיום המצוות וההמנעות מעבירות, ויש בהם גם יסוד נפלא ומחודש, דכאשר חלילה אדם תוהא על המצוות הראשונות, מה שמבואר בגמרא שמאבד זכויותיו, זהו רק על החלק של עשיית רצון ה', שיש בכל מצוה, אבל החלק של התיקון שזוכה האדם בקיום כל מצוה, את זאת אינו מאבד.

אכן, יש לעיין האם אפשר להעמיס יסוד זה ברווחא בלשון הגמרא בקידושין שהביא ה'קובץ הערות': "אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה, איבד את זכויותיו, שנאמר צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו". ומבאר הגמרא דמיירי בתוהא על הראשונות. ונראה אם כן מלשון הגמרא דבכה"ג 'צדקת הצדיק לא תצילנו' כלל, וגם מבואר דבכה"ג 'איבד את זכויותיו' והרי הוא כמי שלא קיים המצוות כלל. ואילו אליבא דה'קובץ הערות' הלא נשאר לו עכ"פ התיקון שזכה על ידי כל מצוה שקיים, ואין זה בגדר 'איבד את זכויותיו', וצע"ק.

דעות חלוקות בענין שותפות בהחזקת לומדי תורה

להרחבת היסוד אשר הביא ה'קובץ הערות' על פי דברי הדרך ה', שבכל מצוה ישנם שני ענינים, האחד, מה שמילא אחר רצון ה', והשני, מה שזכה לתיקון מסוים בנפשו המכוון לאותה מצוה, נפנה מעט מנושא התשובה דידן, ונציע כאן מקצת מדברי ה'אמרי בינה' (שו"ת סימן י"ג), אשר על פי יסוד זה [שהביאו 'על פי מה שלמדתי מפי סופרים וספרים'], מצא דרך להשוות הדעות החלוקות בפוסקים בענין שותפות בלימוד התורה על ידי החזקת לומדי תורה. בתחילה הציע ה'אמרי בינה' הדעות הנראות חלוקות בענין זה, וז"ל:

"נשאלתי מן גביר אחד אם יש מקום על פי דין תוה"ק שאדם ישתף את עצמו עם חבריו להמציא לו פרנסתו כדי שיעסוק בתורה, והוא יחלוק עימו בשכר, וביקש ממני לחוות לו דעתי ע"פ התורה. והשבתי האומנם באמת הדבר מובא ברמ"א יו"ד (סי' רמ"ו ס"א) דיכול להתנות כן קודם עסקו בתורה שיחלק עמו בשכר. וע"ש בש"ך שכר תורה ושכר מה שירויח זה, יהיה בין שניהם ביחד. אולם, אף כי דברי הרמ"א נובעים מדברי רבינו ירוחם, לכאורה אינו כן דעת רבינו האי גאון, מובא בתשובות מר"מ אלשקר (סי' ק"א), דשאלוהו מי שנתן לאדם זהב ע"מ שיקרא בתורה וזכות הקריאה יהיה לו, והשיב שדברים אלו דברי הבל שאין לסמוך עליהן, ואיך יעלה על לב כי שכרו של זה של מעשים טובים שעשה זה לזה, והכתוב אומר צדקת הצדיק עליו תהיה וכו', היחשוב כי מתן שכר של מצוות דבר שישארו אדם בחיקו כו', אילו ידעו מה השכר לא היה זה נתנו לזה, ולא זה מקבל מזה.

"וכן הוא מתן שכר כבוד ויקר שנותנים לו לצדיק על מעשיו הטובים, שהן מקבלות פני שכינה ומקלסין לפנייהם שבח, ואומרים לו לצדיק עלה למדרגות ועמוד במחיצתך, אתה הוא שכבשת יצרך ונשאת משאת המצוה ולא נטית להנאה מצויה, אלא עזבת את תאוותיך וסבלת עול יוצרך, וסיגפת עצמך ביראתך, עתה בוא וקבל שכרך ותהנה מזיו השכינה, כמו שאמרו חז"ל, וכל אחד ואחד לפי מעשיו, כמ"ש ושבחתם וראיתם וכו'. והאריך בזה וכתב וודאי מי שעוזר עוסקים בתורה ומצוות להפנות ליבותם לעסוק בה, יש לו שכר, והשכר שיש לו על פעולתו הוא, ע"ש עוד. לכאורה דבריו הם להיפך מדברי רבינו ירוחם ורמ"א.

שכר 'גמולי' יש למחזיק תורה, אבל לא השכר ה'סגולי'

אחר הצעת דברי הרמ"א המיוסדים על דברי רבינו ירוחם, מצד אחד, ודברי מר"מ אלשקר בשם רב האי גאון, מצד שני, כתב ה'אמרי בינה' כי יש למצוא דרך להשוות דבריהם, שלא יהיו חולקים בדבר, והקדים לזה היסוד המבואר בדרך

ה"הנ"ל, והרחיב שם היריעה הרבה בביאור הענין, וז"ל [בדילוג]: "נראה ע"פ מה שלמדתי מפי סופרים וספרים הא דאמרו חז"ל שכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה, כי פי שניים יש בעונשי עוברי עבירה, ר"ל, ב' מיני עונשים, האחד, הוא סגולי, דבק בפעולת הרע, כמ"ש עוונותיו ילכדו את הרשע, תמותת רשע רעה, כי פוגם בנפשו פעולת הרע ממש, כמו ששותה סם המוות הממית ומשחית גופו, כן משחית נפשו הרוחנית בפעולות המגונות, בעשותו הרע מדברים אשר לא תעשנה, כפי גזירת הקב"ה ועצת התורה, וכל עבירה לפי ערכה משחית נפש הישראלי, עד כי צריך לתרופות רבות, יסורים ועונשים ככל ידיעתו ית"ש, הרופא הנאמן לרפאותו. ועוד יש בלעדי זאת עונש גמולי ג"כ, כי עבר על גזירתו ית"ש והשחית נפשו ממש כעובר על גזירת המלך, ומשחית עי"ז כלי יקר של המלך, שענשו בכפלים.

"וכן מרובה מידה הטובה, שכמו כן גמול ושכר על פעולת המצוה וההולך בתום בדרכי הקב"ה, פי שניים אל הטוב הצפון. שכר סגולי, הדבק בפועל הטוב, ע"ד אמרת אלוק צרופה, ארז"ל לא נתן הקב"ה המצוות אלא לצרף בהן את הבריות, היינו אף כי עבודה צורך גבוה הוא ופועל בעליונים, עיקרו שמושך על עצמו שפע אלוקי, וחיות רוחני חיי עולם, בעשיות המצוה לשמן לשם פועלן, והן קישוטין לנפש הישראלי, ולבושי יקר דנשמתא. והמקיים חוקי ה' ותורתו, מלבד מה שמתעלה עי"ז שכר מצוה מצוה, והוא שכר סגולי הדבק בפועל אשר אין קץ ועין לא ראתה אלוקים זולתך, יש כמו כן שכר גמולי, אשר הקב"ה משלם שכרו כיד המלך, ממ"ה הקב"ה, כאילו עשה לו עבדות, וזה ממש כמו נדיב המבקש מאיש רעב ומצא שיאכל וישבע נפשו, או רופא מחולה שישתה הרפואות ויבריא לגופו, ומשלם לו על אשר שמע לקולו ועשה עבודתו. וזהו 'ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו', התשלומין מלבד הדבק בפועל מעשה המצוה."

על פי הקדמה זו, חזר ה'אמרי בינה' בסוף תשובתו אל השאלה שנשאל, ואל הסתירה בפוסקים שהציע קודם לכן, ומצא דרך ליישב שתי הדעות יחדיו, וז"ל: "וא"כ יש מקום לומר בודאי עצם שכר התורה והמצוה הדבק בהפעולה, בלתי באפשרות להשתתף בהן, כי עין לא ראתה, אין מי שיראה רק הפועל והעושה, ואם אחד ישתה לרוות צמאונו ויאכל להשביע נפשו, הכי יוכל חבירו המשתדל בזה להביא לחמו ומימיו לפניו לשתות לשבר בזה רעבונו ולרוות צמאונו, אם גופו ריק ולא בא אל גופו מהלחם אשר הוא אוכל. כמו כן, המחזיק בידי ת"ת, אף כי שכרו הרבה מאוד, זה הדבק בפעולתו, אולם העושה באשר עושה, אין בכוחו להשביע נפש המחזיקו, רק שכרו רב, כמארז"ל עתיד הקב"ה לעשות צל

לבעלי מצוות בצלן של בעלי תורה, שנאמר 'בצל החכמה בצל הכסף', וזכותן יגן גם עליו. ואמר 'עץ חיים למחזיקים בה', היינו שמשך עליו ממש חיים הנצחיים, אולם ת"ח עצמן עין לא ראתה וכו', אינו יכול למכור ולהשתתף בהדבק בהפועל. ומסוג זה דן דינו תשובת הרב האי גאון, כמובן.

"אולם סוג שכר הגמולי, שאינו דבק בהפעולה, בזה איירי ר"י ורמ"א ז"ל, בזה שפיר יכול להשתתף, ויש לו עקב רב בעושה רצונו של הקב"ה, להחזיק בידי ת"ח, אשר מביאו תורתו לחיי העוה"ב, והשלים נפשו ורצון הבורא ית"ש בזה, ומלבד השכר הדבק בפעולת המחזיק, שכר סגולי אשר יש לו בקיום הברית, אשר יקים את דברי התורה, יכול להשתתף גם בחלק שכר הגמולי, אשר ע"י שמחזיק בו בא יבא ברינה לקבל שכר הגמולי, ובזה יקבל חלקו ג"כ, ועץ חיים היא למחזיקים בה, ושכר מצוה מצוה, עד אין קץ", עכ"ל הנפלאה של ה'אמרי בינה'.

ג.

גודל ההבדל בין איבוד הטוב לאיבוד הרע



תירוצו של ה'פחד יצחק' על שאלת ה'קובץ הערות'

הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל ב'פחד יצחק' (יום כיפור מאמר ו' אות ג') מביא את שאלתו של ה'קובץ הערות', וז"ל: "אחד מחכמי הדור שלפנינו הרעיש על הדברים הללו בתמיהה מענין תוהא על הראשונות, דהיינו שמתחרט על כל הטובות שעשה, ואיתא בסוף פרק קמא דקידושין דאבד כל זכויותיו, ואפילו היה צדיק גמור, כל צדקותיו אשר עשה לא תזכרנה לו עוד, ואם כן מבואר להדיא דחרטה עוקרת מצוות, והרי עקירתן של מצוות בעל כורחך שהיא מצד הדין. ואם כן למה לא תהא בכחה של חרטה לעקור עבירות מצד הדין. ורבים הם שתמיהה זו גרמה להם להזדקק לדרכים רחוקות, אבל ההבנה הפנימית בזה היא כמו שיתבאר".

וז"ל ה'פחד יצחק' (אות ד') בישוב השאלה: "מהרבה פסוקים בתורה למדנו כי ניתן לדבר על אודות רע וטוב במושגים של מוות וחיים, וכאן גנוז הוא ההבדל היסודי אשר בין המעבר מן הרע אל הטוב, ובין המעבר מן הטוב אל הרע. דכשם דשינוי המצב מן החיים אל המוות, הוא מהלך של טבע, ולעומת זאת השינוי מן המוות אל החיים, אין לו שום מהלך בטבע, כמו כן אין המעבר מן הטוב אל הרע זקוק

לסגולות מיוחדות של יציאה משורת הדין, ולעומת זאת זקוק הוא המעבר מן הרע אל הטוב לסגולות מיוחדות של יציאה מן המהלך של שורת הדין.

"והסברת החילוק הזה צריכה היא להאמר בלשון זו. כל דבר שיש בו חיות זקוק הוא למזונות, אין החיות נתפסת בו אלא על ידם של המזונות, ובאם רק יעברו מהם המזונות הרי הוא עובר ממילא מן החיים אל המוות. ומכיון שאנו תופסים את הניגוד אשר בין הטוב והרע במושגי הניגוד אשר בין חיים ומוות, הרי עלינו להדגיש כי גם הטוב אינו נתפס בנפש מבלי סעד המזונות, כדרך שאין החיות נתפסת מבלעדיהן. המזון של הטוב, המתפיס אותו בנפש, היא האמונה בערכו של הטוב. מבלי אמונה בערכו של הטוב, עצם מציאותו מתנדפת, באופן דהא דתוהא על הראשונות מאבד זכויותיו הקודמות, אין זה משום דחרטה עוקרת מציאות, אלא משום דאם הוא מתחרט על מעשיו הטובים, הרי אין לו אמונה בערכו, ובעל כרחו פרחא לה החיות של מעשיו הטובים מתוך נפשו. אדם המת ברעב, אין זה עקירת החיים, אלא אפיסת החיים הזקוקים לפרנסה. וכל זה הוא בנוגע למעבר מן הטוב אל הרע.

"מה שאין כן בלאידך גיסא, הרי בהמעבר מן הרע אל הטוב, אי אפשר לו לרע שיכלה בדרך אפיסה, כי על כן אין המת זקוק לפרנסה, המעבר מן המיתה לחיים אי אפשר לו כי אם בדרך עקירתו של המוות, ועל כן זקוקים אנו בזה למידה מיוחדת של 'ורב חסד', שכן אין לענין תחיית המתים שום מהלך בטבע, ודוק היטב", עכ"ל ה'פחד יצחק'.

בדברים אלו הנחיל לנו גאון המחשבה וההעמקה פנינה יקרה ונפלאה, וכלול בה יסודות נפלאים, ואחד מהם הוא, דעד כמה שאדם מייקר את הטוב ואת המצוות שעשה, כך יש חיות לנפשו ונשמתו. כי האמונה בערכו של הטוב היא הדבר שמתפיס את הטוב בנפש. אם אין אדם מייקר כלל המצוות, שהוא תוהא על הראשונות, פרח כל הטוב מנשמתו. ומדה טובה מרובה, דככל שהאדם שמח בטוב שעשה, כך הוא מתפיס את הטוב בנשמתו.

ד.

עצם נתינת שכר על המצוות הוי חסד גמור



תירוצו של ה'בית יחזקאל' על שאלת ה'קובץ הערות'

הגאון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל עמד מדעתו בספרו 'בית יחזקאל' (גליונות הרמב"ם הלכות תשובה פ"ג הל' ג') על שאלת ה'קובץ הערות', וענה תשובה נוספת על השאלה, וז"ל: "המסילת ישרים בפ"ד כתב כי לתקן את העבירה ע"י תשובה, הוא חסד שאינה משורת הדין כי איך יתקן את אשר עיוות, עיין שם. ולכאורה קשה, והרי רואים אנו גם בזכויות שאם תוהא על הראשונות איבד הכל, ואין מזכירין לו שום זכות בעולם, והרי זה משורת הדין, ולמה לא יהיה כן גם בעבירות, והרי מידה טובה מרובה.

"אכן אינו דומה כלל, כי השכר על המצוות אינו אלא צדקה וחסד של הקב"ה, וכמ"ש (דברים ו' כ"ה) 'וצדקה תהיה לנו' וגו', וכתב הרמב"ן, וז"ל, קרא גמול המצוה צדקה, כי העבד הקנוי לרבו שהוא חייב לעבוד אותו, אם יתן עוד שכר בעבודתו, צדקה יעשה עימו, עכ"ל. ולכן כך היא המידה בשכר, שאין עושין למי שהוא תוהא על הראשונות. משא"כ בעבירות שהממרה את פי ה' ועיוות מעשיו, אין משורת הדין כלל שיוכל לתקן, ואין התשובה אלא חסד גמור".

שאלת ה'אהבת חסד' ו'תשובה על פי ה'בית יחזקאל'

בדבריו של ה'בית יחזקאל' המיוסדים על דברי הרמב"ן, דמצד היושר אין הקב"ה צריך לשלם לנו שכר על קיום המצוות, 'כי העבד הקנוי לרבו שהוא חייב לעבוד אותו, אם יתן עוד שכר בעבודתו, צדקה יעשה עימו', מיושבת מאליה שאלת ה'חפץ חיים' ב'אהבת חסד' (חלק שני פרק ד' בהגהה), דמביא שם שאלת רבים למה יש חסד במה שה' משלם לאיש כמעשהו, והאריך הרבה בדברים נפלאים ליישב השאלה, אכן, לדברי הרמב"ן, לכאורה קושיא מעיקרא ליתא.

וז"ל ה'אהבת חסד': "ונוכל להבין בזה כוונת הכתוב 'ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו', שרבים יתמהו מאי חסד הוא זה כשהקב"ה משלם לו כמעשיו. ואמרתי מכבר לבאר בדרך דמיון לנער אחד ששכר עצמו אצל אומן על ה' שנים על מזונותיו של אומן ומלבושיו, ושילמדנו מלאכת האומנות כראוי, ועבור זה נתן לו כ"ה ר"כ, אך התנה עימו הנער שבשנה החמישית שכבר יהיה בקי בהאומנות כשאר אומנים יתן לו האומן בכל שבוע חצי ר"כ. ובמשך איזה שנים נתרבה

הרבה מלאכה אצל האומן, ובעל כרחו הוכרח ליתן מקצת מלאכתו לאומנים אחרים שיסייעוהו בזה. ויהי היום במשך השנה החמישית שהנער נעשה אומן שלם כשאר האומנים, והוא נתן לו חצי רו"כ לכל שבוע כפי מה שהתנו ביניהם.

"ראה הנער שהבעה"ב שלו שילם לשאר אומנים שנתן להם מלאכתו ד' רו"כ לכל שבוע, ויאמר הנער להבעה"ב שלו, אתה רימיתני בהמקה, הלא אנוכי אומן כשאר אומנים לתקן המלאכה כראוי, ולמה אני לוקח רק חצי רו"כ ולהם ד' רו"כ. ויען הבעה"ב שלו, אי סכל, וכי אתה יוכל לדמות לאומנים, הלא הם, לא עמלתי עליהם לעשותם אומנים, וגם אינם אוכלים משלי, ואין מלבושיהם עלי, וגם בכלי אומנות שלי אינם משתמשים, שיש להם משל עצמם, משא"כ אתה שעשיתך אומן, ואוכל משלי, וגם המלאכה שאותה עושה ג"כ בכלי אומנות שלי, די והותר אם אשלם לך חצי רו"כ לשבוע.

"כן הדבר הזה, כשיתבונן האדם במצוה שהוא עושה, כגון תפילין, הלא היד שמניח עליו התפילין, וגם הדעת להניח, וגם הכח לזה, הלא הכל הוא משל הקב"ה, ולהאדם אין לו בזה כי אם הבחירה, שיש לו רשות בזה לעשות כמו שירצה, ואפילו הכי משלם לו הקב"ה כאילו כל המעשה היה שלו. וזהו כוונת הכתוב 'ולך ה' החסד וגו', כמעשהו". והיינו, שהקב"ה נותן שכר לבני האדם כאילו היו המעשים שעושים, שלהם לגמרי, כהאומנים האחרים, ולא כאותו אומן שלמד ועובד אצל בעל הבית שלו. לכל זה הוצרך ה'חפץ חיים' כדי לישב השאלה שהביא. אכן, לפי הרמב"ן הנ"ל, לכאורה, שאלה מעיקרא ליתא, כי באמת כל השכר כולו הוא חסד מאת ה', מכיון שאנחנו עבדיו ואינו צריך לשלם לנו כלל.

ה.

חידושו של 'המקנה' בתוהא על מצוות שעשה



חידושו של 'המקנה' בגמרא בקידושין הנ"ל

והנה, עיקר שאלתו של ה'קובץ הערות', הלא היא מיוסדת על הא דאיתא בגמרא בקידושין כי מי שהוא תוהא על מצוותיו שעשה, הרי בזה איבד את זכויותיו, וממילא שפיר קשיא למה כתב המס"י דהתשובה היא לפניו משורת הדין, והלא אדרבה הדין נותן דכמו שחרטה על מצוות שעשה גורמת לאיבוד המצוות, כך החרטה על עבירות שעשה תגרום לאיבוד העבירות. ועל זאת נתבאר לעיל כמה

דרכים בישוב השאלה.

ברם, על פי מה שכתב לחדש 'המקנה' על הגמרא דקידושין, באמת אין משם שאלה כלל, דז"ל: "בתוהא על הראשונות. משמע דאפילו בתוהא על הראשונות לא אבד זכויותיו, אלא א"כ עשה ג"כ עבירה במעשיו, כדכתיב בשוב צדיק מצדקתו ועשה עול. ובזה אתי שפיר הא דאמר לעיל גבי עובדא דר' יעקב, ודילמא מהרהר בעבירה הוי, ומשני דמחשבה רעה אינו מצטרפה למעשה. ולא מקשה ודילמא בתוהא על הראשונות הוי, אלא דאף בזה אין הקב"ה מצרף למעשה. ולפ"ז נראה הא דמקשה ודילמא מהרהר בעבירה הוי, דאין צריך לדחוק כפירש"י, ולא היה לבו לשמים, אלא דהקושיא דילמא מהרהר בעבירה הוי בתוהא על הראשונות, ומשני דאף בזה אין הקב"ה מצרפה למעשה".

ישוב שאלת ה'קובץ הערות' על פי ה'מקנה'

העולה מדברי 'המקנה' דאפילו באופן שהאדם תוהא על הראשונות, אם היה זה בלי מעשה עבירה, לא עשה כלום, והיינו שאין זה גורם לאבד את זכויותיו, מכיון דהוי מחשבה שאינה מצטרפת למעשה. ופשוט כי על פי זה אין התחלה כלל לשאלת ה'קובץ הערות', מה החידוש המיוחד שיש בתשובה, והרי הוא תוהא על הראשונות, דבאמת אין די בזה בלבד בכדי לעקור את הראשונות, ושאני התם בגמרא שעשה מעשה המצורף לתהיה על המצוות שעשה, אבל בתשובה שלא עשה מעשה טוב המצורף לעצם החרטה על העבירות, בזה שפיר צריכים אנו לחידוש המיוחד של תשובה.

דחיית הדברים הנ"ל

שוב התבוננתי כי אין אמת בדברים הנ"ל, כי עד כאן לא אמר ה'מקנה' את חידושו אלא במחשבה רעה של חרטה על מצוות שעשה, שמכיון שמחשבה רעה אינה מצטרפת למעשה, לכן חידש דבעי תהייה עם מעשה עבירה. אבל בנדון דידן, במחשבה של תשובה, שהיא מחשבה טובה שהקב"ה מצרפה למעשה, שפיר יש לומר דלא בעינן מעשה המצורף למחשבה. ולכן קמה וגם ניצבה שוב שאלתו של ה'קובץ הערות'.

בעיקר דברי 'המקנה' נראה כי הם דלא כהמבואר ברמב"ם (הלכות תשובה פ"ג ה"ג), דז"ל: "כל מי שניחם על המצוות שעשה ותהה על הזכויות, ואמר בליבו מה הועלתו בעשייתן, הלואי לא עשיתי אותן, הרי זה איבד את כולו, ואין מזכירים לו שום זכות בעולם, שנאמר וצדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו, אין זה אלא בתוהא

על הראשונות". ומשמע כי בעצם התהיה על הראשונות איבד מצוותיו, וגם בלי שום מעשה עוון הרי הוא מפסיד את זכויותיו. וממילא על פי זה ודאי הדרינן לשאלת ה'קובץ הערות'.

ו.

שלימות התשובה - שיחפוף בו הבורא וירצהו



דברי הגר"א למה סוכות בתשרי

אגב דאירינן בענין כח התשובה, נוסיף כאן יסוד נוסף וחשוב בענין התשובה, והוא, דהענין של כפרת החטא אינו מחייב עדיין שהקב"ה חפץ באדם זה, אלא לזה צריך האדם להוסיף עבודה רוחנית פנימית נוספת. יסוד זה מבואר ב'שערי תשובה', ויתבאר ביתר ביאור להלן.

כתב הגר"א בפירושו על שיר השירים (פ"א פסוק ד'), וז"ל: "בזה מתורץ מה שהקשו למה אנחנו עושים סוכות בתשרי, כיון שהוא נגד היקף ענני כבוד היה ראוי לעשות בניסן, כי בניסן היה תחילת היקף עננים, אבל נראה לפי שכשעשו את העגל נסתלקו העננים ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן, ומהר ירד ביו"כ ובמחרת יו"כ ויקהל משה וציוה על מלאכת המשכן, זה היה בי"א תשרי, וכתב 'והם הביאו בבוקר בבוקר', עוד ב' ימים הרי י"ג בתשרי, ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ובמשקל, ובט"ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני כבוד ולכן אנו עושין סוכות בט"ו בתשרי".

ביאור המתנת חיים בדברי הגר"א

והקשה בספר 'מתנת חיים' (מועדים, עמוד כ"ג) להגה"צ המשגיח דליקוואד שליט"א, על דברי הגר"א, וז"ל: "קשיא למה לא חזרו העננים מיד ביום הכיפורים, כאשר אמר הקב"ה למשה 'סלחתי כדברך', אלא המתין עוד ארבע ימים, ורק כשהתחילו במלאכת המשכן חזר והקיפם בענני הכבוד, ממ"נ, אם כדי לשמחם בשמחת מחילת העוונות באו העננים, למה המתין ארבעה ימים".

וז"ל בישב השאלה: "ונקדים לזה את דברי רבינו יונה בשערי תשובה (שער א' סי' מ"ב), וז"ל, ועוד יתפלל בעל התשובה אל השם 'למחות כעב פשעיו וכענן חטאתם', ושיחפוף בו וירצהו ויעתר לו כאשר אם לא חטא, כי יתכן להיות נסלח ונפדה מן

היסורין ומכל גזירה, ואין לשם חפץ בו, ומנחה לא ירצה מידו, ותאוות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מהשם ושיחפוך בהם, עכ"ל ר"י. ותמצית דבריו הוא, כי אף אם נסלח עוון החוטא, עדיין אין הכרח שיהיה לו סייעתא דשמיא ברוחניות, שיזדמנו לו מצוות ושיהא יכול לקיימם כראוי, אשר אלמלא הקב"ה עוזרו לא יוכל לו, ועל זה צריך הרבה תפילה. וכנראה שלא נגמרה כפרתו עד שמראה תשוקתו וחביבותו למצוות ה', ע"י שאינו זז מלהתפלל גם אחרי התשובה, גם אחרי שהעוון נסלח לו ונפדה מן היסורים ומכל גזירה, שיראה לו השי"ת הארת פניו ויעזרהו להוציא אל הפועל רצונו הטוב לעשות מצוותיו ולעבדו בלבב שלם, אשר זהו תאוות הצדיקים מן ההצלחות, להפק רצון מהשם ושיחפוך בהם.

"ומתוך דברי רבינו יונה אלו יוצא כי אף אם היו מודיעים לבעל תשובה ע"י בת קול שנשלח עווננו, ושהוא עוד נפדה מן היסורין ומכל גזירה, עדיין לא היתה שמחתו שלמה עד שיודיעוהו עוד כי הוא מפיק רצון מה', וכי הקב"ה יחפוך שוב בעבודתו, והבן זאת. ובזה יזרח לנו אור חדש בהבנת מהות זמן שמחתנו, וסדר המאורעות המובאים בביאור הגר"א הנ"ל, כי הנה ודאי כששמעו ישראל ממשה רבינו שנשלח להם עוון העגל ביוהכ"פ, שמחו על סליחת עוונם, אבל עדיין לא היתה שמחתם שלמה, כי תאוות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מה', ושיחפוך בהם, ובמה יודע איפה כי ימצאו חן בעיניו יתברך, גם רצה השי"ת לגמור להם הכפרה בתכלית השלימות, ע"י המצאת הזדמנות להראות עד כמה גדלה תשוקתם וחביבותם למצוות, על כן בחן אותם במצוות מלאכת המשכן, ומיד למחרת יוהכ"פ ויקהל משה וציוה על מלאכת המשכן, והיה זה בי"א בתשרי, וכתוב שם ויקהל ויצאו כל עדת בני"ל מלפני משה ויבואו כל איש אשר נשאו ליבו וכו', בזריזות עצומה, והעם הביאו עוד נדבה בבוקר בבוקר, ב' ימים, הרי י"ג תשרי, עד כי היו מרבים העם להביא מדי העבודה למלאכה, מרוב תשוקתם וחביבותם למצוות ה', ויעבירו קול במחנה שלא יביאו עוד. ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ומשקל, ובט"ו התחילו לעשות ואז חזרו ענני הכבוד.

"הרי ברור מזה כי לא היו העננים סימן לסליחת עוונם גרידא, כי לזה לא היו צריכים ראייה, אחר ששמעו ממשה רבינו מפורש מפי הגבורה, כי אמר ה' סלחתי, אלא חזרת העננים היה לאות לכל עדת ישראל על שהגיע להפק רצון מה' ושהוא חפץ בם, והשמחה ששמחו אז היתה כל תאוותם, שע"י הסליחה יזכו שיקבל ה' עבודתם, וזהו זמן שמחתנו, שאחרי חטא ועוון ותשובה וכפרה, זכו להגיע שוב לתכלית השלמות להיות מזומנים למצוות בעיני ה'.

"ולפי זה שפיר קרינן לחג הסוכות זמן שמחתנו, כי אותו זמן שמחה שהיה

לישראל כשחזרו להם ענני הכבוד הוא הוא החוזר אלינו בכל שנה ושנה, שאחרי ימים הנוראים אשר בהם אנו מפחדים שלא נאבד ח"ו הזכות לעשות מצוות, ומבקשים מאת השי"ת, 'אבינו מלכנו כתבנו בספר זכויות', ואחרי יום סליחה ומחילה של יוהכ"פ, נותן השי"ת הזדמנות להכין עצמנו לכמה מצוות המקרבות אותנו אליו ית', כמו סוכה וארבע מינים, ואם נחבב אותם להדר בהם כפי יכולתנו, אז נזכה לקיימם כראוי. וכשזוכים לכל זה, שוב אנו שמחים באותה שמחה ששמחו ישראל במדבר, וכמו אז, כן עתה, ממש מרגישים אנחנו בזה כי מה שזכינו לקיים מצוות חביבות אלו הוא סימן מן השמים, וכי לא רק נסלח עווננו, אלא זכינו הפק רצון מהשם, ושנתקבלה תפילתו להיות נכתבים בספר זכויות לשנה זו, וזהו זמן שמחתנו, "עכ"ל ה'מתנת חיים'.

שאלת ה'הגהות מיימניות' אליבא דרבי, למה נחרב בית המקדש וביאור תירוצו

העולה פי דברי רבינו יונה הנ"ל, שיש מי שאמנם זכה לכפרה על חטאיו, אבל עדיין אינו מרוצה לפני השם, כי הם שני דברים נפרדים. כפרת החטא, הוא ענין אחד. ומה שיחזור להיות רצוי לפני ה', הוא ועבודתו, הוא ענין נוסף.

על פי זה מקום יש עמנו בס"ד ליישב השאלה הגדולה אשר רמז אליה ב'הגהות מיימוניות' (הלכות תלמוד תורה פרק ג' אות ב'), וז"ל: "אפילו לרבי דמהני יום הכיפורים [להציל] מכרת, מכל מקום כפרה גמורה אינה אלא בתשובה, דאל"כ למה נחרב הבית בעוונות, כיון דיוה"כ מכפר, חוץ משלושה דברים". ומבואר דהוקשה לו למה נחרב בית המקדש מחמת עונות ישראל, והרי רבי אמר דיום הכיפורים מכפר לשיטתו גם בלי תשובה. ועל זה תירץ ההגמ"י דגם לרבי לא זוכה האדם לכפרה גמורה בלא תשובה.

ויש לבאר דבריו על פי היסוד שנתבאר לעיל (אות ב') על פי ה'דרך השם', דבכל מצוה ועבירה יש שני ענינים לטוב ולמוטב, וז"ל: "במעשה המצוות, הנה התכלית בו לאדם שיעשהו מבואר הוא שהוא לקיים מצות בוראו ולעשות חפצו, והנה הוא מקיים חפצו יתברך שמו בזה בשני דרכים, נמשכים זה מזה, והיינו כי הוא מקיים חפצו במה שציוהו שיעשה המעשה ההוא, והוא עושהו. ושנית כי הנה במעשה ההוא הנה הוא משתלם באחת ממדרגות השלמות שהיא תולדת המצוה ההיא". ומבואר דבקיום מצוות יש שני ענינים לתועלת האדם וקבלת השכר: האחד, מה שעשה רצון ה'. והשני, מה שתיקן נפשו באותו תיקון המיוחד למצוה זו. וכך הוא גם כן בעבירה, שיש בה שני ענינים של פגם וקלקול: האחד, מה שעשה נגד רצון השם. והשני, מה שקלקל את נפשו באותו פגם המיוחד לעבירה זו". ומעתה יש

לומר דאמנם אליבא דרבי יום הכיפורים מרוב קדושתו מכפר, היינו רק שהוא מתקן את כל הפגמים שיצרה העבירה, אבל את אותו חלק של עשייה כנגד רצון ה', לזה בעינן תשובה של האדם עצמו. וזהו שכתב ההגמ"י דיוה"כ מכפר כפרה שאינה גמורה.

תירוץ השאלה על פי דברי רבינו יונה הנ"ל

ברם, על פי דברי רבינו יונה הנ"ל, נראה דאפשר ליישב שאלת ההגהות מיימוניות באופן אחר, והוא, דאיה"נ אליבא דרבי יום הכיפורים מכפר כפרה גמורה, אלא דכל זה הוא לענין עצם סילוק החטא והעון, אבל במה שנוגע לכך שיהיה לה' רצון באותו האיש ובעבודתו, על זה צריך כח התפילה, וזכות מיוחד היא לאדם ששב בתשובה, שיזכה להפק רצון אמת ה', כלל המבואר לעיל, ולכן הגם שיוה"כ כיפר לישראל על חטאיהם, לא היה בזה די בשביל להשאיר את בית המקדש על מכוננו, כי לזה צריך שיהיה רצון מאת ה', דביהמ"ק הוא מקום השכינה בתחתונים, ואם אין רצון עליון על זה, ממילא אין בית המקדש.

על דרך זה ביאר המגיד מדובנא בספרו 'קול יעקב' על שיר השירים (על הפסוק מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה, ד"ה עוד ביאור), וז"ל: "והנה במדרש בפרשת נשא כתוב בזה"ל, כשראו העכו"ם הבהמ"ק שבנו ישראל ואהבת התורה שחיבב אותם הקב"ה, כנסו זהב הרבה שיעשו גם המה בית המקדש. וצריך ביאור במה דחה אותם, שלא רצה בבנינם, ומדוע מאסם באמת. אבל הנראה בזה ע"פ מאמר המדרש על אפריון עשה לו וגו', עד תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים, זו תורה ומעשים טובים של צדיקים. ויצא לנו מזה שהמשכן היה אוצר לגנזיו של המלך מלכי המלכים הקב"ה, ומה הם גנזיו, הם התורה והיראה, והעבודה של ישראל, וזהו 'תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים', ואף שזה לא נראה לעין הרואה, רק הגשמיות לבד, הלא ה' ראה הכל שהוא מלא קדושה וטהרה ואהבת ישראל את התורה, וממנו יצא זיו התורה לכל ישראל, כמאמר כי מציון תצא תורה וגו' (ישעיה ב'), וממקדשי תיראו, כי שם היה מקור היראה והתורה ומשם הושפע שפע לנפש האיש הישראלי, והמקור הזה יצא ע"י זכות הצדיקים ויראתם, שהיה בעת בנינו, אחר שעסקו בו בקדושה וטהרה יתירה, וכל זה היה נראה לפני ה' במקדשו, כמו שבארנו לעיל.

"ועתה נמתיק הענין על פי משל על העכו"ם שרצו להדמות אלינו ולבנות להם בית כמונו, לשני נערים שהיו לומדים בי רב, אחד היה בן עשיר ואחד בן עני, והי היום ויבוא בן העשיר לחדר מורהו ובידו כיס נאה מצוייר בגווני שונים, ויקנאו בו חבריו, כי נתנו בכיס עיניהם, כי חמודות הוא. והנה כל מי שהיה סיפוק בידו,

קנה לו גם הוא כמוהו, ובן העני חשק מאוד לקנות גם הוא כיס יקר כזה, אבל לא השיגה ידו על כסף מקנתו כדי הצורך, וילך אל החנווני ויתן לו את כל הכסף הנמצא בידו, ויתחנן לפניו מאוד לתת לו מחיר כספו כיס אחד כמוהו כחבריו, ונשבע להחנווני שאין עוד בידו אף פרוטה אחת באשר הוא ילד מסכן. אז ענהו החנווני, שוטה, אם אין לך יותר אפילו פרוטה אחת כדברך, אם כן כל עצמו של כיס הזה למה לך, כי מה תשים בתוכו אם מעות אין לך.

"והנמשל הוא, שהעכו"ם רוצים להדמות לנו בכל יכלתם לבנות בית לשם ה' כמונו, כדמותו בצלמו לפי ראות עיניהם, והנה אף אם הם היו רואים תבנית הבית, הלא את התוכיות שבו אינם יכולים לראות, כי עיני בשר להם, וא"כ מה יכניסו לבית, אחר שאין בידם לא תורה ולא יראה ומצוות ומעשים טובים. לזה אמר 'אתן איש את כל הון ביתו באהבה, בוז יבוזו לו', כלומר אחר שנותנים כל הון ביתם, אם כן מה ישאר להם עוד להכניס לתוכו, ולמה להם בית, וזהו בוז יבוזו לו", עכ"ל ה'קול יעקב'.

העולה מכל דבריו דבשביל לזכות לבית המקדש צריך שתהיה בחינה של אהבה מישראל לבוראם ולהיפך, ובזה נאמר כהמבואר לעיל, דבכדי לזכות לזה אין מספיק שהתכפרו העונות של ישראל על ידי יום כיפור, אליבא דרבי שיום כיפור מכפר בלי תשובה, כי בכפרה זו עדיין אין הרצון מאת ה' בעבודת ישראל, אלא צריך גם שה' ירצה אותנו, ורק אז ראויים הם לקיום בית המקדש, ומכיון שלא עשו ישראל אז תשובה, וכל שכן שלא התפללו ובקשו על כך שיפיקו רצון מאת ה', ממילא נחרב בית המקדש. והבן.

סימן ט

בגדר אכילת כזית בליל ראשון דסוכות האם זו מצות אכילה או ישיבה בסוכה

א.

שני צדדים בגדר המצוה לאכול כזית בליל ראשון בסוכה



חקירת הגרב"ד בגדר המצוה דאכילת כזית בליל ראשון דסוכות

בספר תולדות מרן רבי ברוך בער ליבוביץ זצ"ל, בעל ה'ברכת שמואל' זצ"ל (נדפס גם בחידושי ושיעורי מרן ר' ברוך בער, חלק ג', ליקוטים סי' א') הביא את אשר חקר בגדר חיוב אכילת כזית בלילה ראשון של סוכות, וז"ל: "איתא בשו"ע או"ח הלכות סוכה (סימן תרל"ט סעיף ג'), אכילה בסוכה בליל יו"ט ראשון חובה, אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו, עכ"ל. וחקר רבינו זצ"ל בעיקר הילפותא, אם למדין כמו במצה, דהתם הוא המצה עצמה חפצא דמצוה, וכן גם בסוכה בליל ראשון, האכילה גופא, דהיינו הכזית פת שאוכל בסוכה, הוי גדר חפצא דמצוה. או שרק הסוכה הויא חפצא של מצוה, ולמדין דחיוב וקיום המצוה דישיבת סוכה בליל ראשון הוא ע"י אכילה בסוכה, אבל לא שתהא אכילה עצמה גדר חפצא של מצוה כמו סוכה גופה.

"ונפקא מינה לענין אם שייך במצוות סוכה דין של 'מצוה הבאה בעבירה', כגון אם אכל בליל ראשון של סוכות כזית פת גזול, דההלכה של מצוה הבאה בעבירה נאמרה רק אם החפץ הוא המצוה, כמו לולב וסוכה, ולא אם החפץ אינו המצוה, כגון בתוקע בשופר הגזול, דכתב הרמב"ם בהלכות שופר (פ"א ה"ג) דיצא משום שאין בשופר גופא עצם המצוה, ועצם המצוה הוא שמיעת קול שופר, והשופר הוא רק מכשיר דמצוה. מעתה אי נימא דכזית הפת שהוא אוכל בסוכה, הוא החפץ של מצוה, גם כאן אינו יוצא בפת גזולה, שהויא מצוה הבאה בעבירה. ואילו אי נימא דהפת אינה חפצא של מצוה, אלא שעל ידה מתקיימת המצוה בסוכה, שהיא החפצא של המצוה, גם בפת גזולה יוצא ידי חובתו, כיון שאין הפת אלא מכשיר של מצוה ואין בה משום מצוה הבאה בעבירה", עכ"ל המובא בשם הגרב"ד זצ"ל. להלן יתבאר כי עוד מהאחרונים עמדו על חקירה זו, כל אחד בלשונו וסגנונו,

אבל המכוון הוא אחד, דיש לפרש גדר החיוב לאכול כזית בלילה ראשון של חג בסוכה, בשני אופנים. האחד, דהוי אכילה של מצוה ממש כמו באכילת מצה בליל הסדר. השני, דאין כאן חפצא של מצות אכילה, אלא החפצא של המצוה היא, לישב בסוכה, אלא דילפינן מגז"ש דבלילה ראשון של חג צריך לקיים המצוה של ישיבה בסוכה על ידי אכילה דוקא, וממילא אין עצם האכילה גדר המצוה, אלא רק אמצעי לקיים המצוה דישיבה. האחרונים האריכו למענייתם לבאר כמה וכמה מחלוקות ונדונים שיש בראשונים ובפוסקים על פי חקירה זו, ונציעם בס"ד אחד לאחד בתוספת מה שיש לדון ולהעיר בדבריהם.

ב.

מה שיעור הפת שיש לאכול בלילה ראשון בסוכה



מחלוקת ראשונים האם די לאכול כזית, או צריך לאכול יותר מכביצה

מצאנו מחלוקת בראשונים כמה הוא השיעור שיש לאכול בליל יו"ט ראשון, לקיים המצוה דאכילה בסוכה, האם די באכילת כזית, או שצריך יותר מכביצה. והדברים נתבארו בארוכה בריטב"א (סוכה דף כז ע"א). בתחילה ביאר הריטב"א המקור לחיוב אכילה בלילה ראשון בסוכה, וז"ל בתו"ד: "בא הכתוב וחייבו לאכול בסוכה, משום מצות סוכה, בלילה הראשונה, דילפינן ט"ו ט"ו ממצה. אבל בשאר ימי החג, כל שלא אכל קבע חוץ לסוכה, אם אכל כזית פת חוץ לסוכה ועשה שאר ענין בסוכה, יצא מחובת יו"ט וחובת סוכה".

ועל זה המשיך הריטב"א וכתב: "שיעור אכילה זו של לילי סוכות, יש אומרים שהוא יותר מכביצה, שהוא אכילת קבע וחייב בסוכה. ולא ילפינן מחג המצות אלא לחייבו באכילת פת כמוהו, אבל אין שוים, דבמצה דלחיוב אכילת מצה היא, סתם אכילה היא כזית. אבל הכא דחיוב אכילה בסוכה הוא מדין סוכה, שיעור הראוי לחובה דהיינו יותר מכביצה בעינן. וכן היה אומר מורי נר"ו. אבל אחר כך חזר בו ואמר לי דכיון דגמרינן ג"ש מחג המצות, לגמרי דרשינן, מה התם בכזית אף כאן בכזית, מדלא פירשו לה בשמעתין וכו'. ואע"ג דבשאר החג כזית לית ליה קבע ורשאי לאכלו חוץ לסוכה, בליל הראשון שקבעו הכתוב חובה בסוכה, עשאו אכילת קבע".

ומבואר דמסקנת הריטב"א היא דסגי באכילת כזית בלילה ראשון של סוכות, ואין צריך לאכול כשיעור של אכילת קבע, דהיינו, יותר מכביצה. אבל הר"ן (דף י"ב ע"ב

מדפי הר"ף) נקט לעיקר כההו"א של הריטב"א, דצריך לאכול יותר מכביצה בלילה ראשון של סוכות, וז"ל: "וביום טוב הראשון של סוכות, גמרינן נמי דמחייב לאכול שיעור שהוא חייב לאכול בסוכה, דאילו מדין יו"ט סגי ליה לאכול כביצה עראי חוץ לסוכה, וגמרינן מחג המצות דמחייב לאכול שיעור המחויב לאכול בסוכה, ולפיכך נראה שהוא חייב לאכול יותר מכביצה".

לענין הלכה נפסק בשו"ע (סימן תרל"ט סעי' ג') להקל, ד'אכילה בסוכה בליל יום טוב הראשון חובה, אפילו אכל כזית פת, יצא ידי חובתו. אבל ה'משנה ברורה' (ס"ק כ"ב) חידש מדעתו דכל שאפשר, צריך לאכול יותר מכביצה, וז"ל: "יצא ידי חובתו. דאף על גב דבשאר הימים שיעור אכילה חוץ לסוכה בכביצה, אבל ליל ראשון שהוא חובה טפי, אפילו לא בעי למיכל אלא כזית אסור לאכול חוצה לה, הילכך יוצא בה נמי ידי סוכה, וצריך לברך לישב בסוכה על זה. והיינו כשאין לו יותר, אבל אם יש לו, בודאי מן הנכון דיאכל יותר מכביצה, לצאת גם דעת הסוברים דלצאת ידי המצות עשה בעינן שיאכל שיעור המחייב לאכול בסוכה כל שבעה, דהיינו יותר מכביצה". וכתב ב'שער הציון' כי דבר זה הוא פשוט מסברא, דכל שאפשר צריך לקיים גם את השיטה המחמרת. וצריך לדעת טעמי השיטות במחלוקת זו.

דרכו של ה'הררי קודש' דהראשונים נחלקו בחקירה הנ"ל

וכתב בספר 'מקראי קודש' (סוכות סי' ל"א, ב'הררי קודש'), וז"ל: "נראה שכוונת מורו של הריטב"א לומר שגדר המצוה באכילה בסוכה בלילה הראשון הוא לא במעשה האכילה, אלא בישיבה בסוכה בשעת האכילה, ולענין זה לא דומה מצות אכילה בסוכה כמצות אכילת מצה, דלא ילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות, אלא שיש חובה לאכול בלילה הראשון, אבל לא בגדר מצות האכילה, דבאכילת מצה המצוה היא מעשה האכילה. ובסוכה המצוה היא, בישיבה בסוכה בשעת האכילה. ובגדר המצוה גם לילה ראשון הוא כמו בשאר ימות החג, אלא שבשאר ימות החג אין זה מצוה חיובית, שרשאי לא לאכול, אלא מצוה קיומית, שאם אוכל מקיים מצוה, ובלילה הראשון ילפינן מג"ש ט"ו ט"ו מחג המצות שיש חובה לאכול בסוכה ולכן שיעור האכילה היא ביותר מכביצה כמו בשאר ימי החג. ולאחר שחזר בו נקט מורו של הריטב"א, שהילפותא ט"ו ט"ו מחג המצות היא גם לענין זה שגדר המצות האכילה בסוכה היא מעשה האכילה, כאכילת מצה, ולכן השיעור הוא בכזית".

על פי דברי ה'הררי קודש' עולה מבואר דמחלוקת הראשונים כמה הוא שיעור האכילה בלילה ראשון של סוכות, האם ביותר מכביצה או בכזית, יסודה הוא

באופן הקרוב לחקירת הגרב"ד הנ"ל, דהסוברים דהשיעור הוא בכזית בלבד, סבירא להו דהוי חפצא של מצות אכילה, ממש כמו באכילת מצה, ומכיון שכן באכילה השיעור תמיד בכזית ולא יותר. אבל הסוברים דצריך לאכול יותר מכביצה סבירא להו דהחפצא של מצוה היא, מצות סוכה, והאכילה היא אמצעי והיכי תמצוי לקיום מצות הסוכה, ולכן צריך לאכול שיעור כזה שחייב תמיד בסוכה.

דרך נוספת בביאור מחלוקת הראשונים

בהגהות על הריטב"א (הוצאת מוה"ק) נקט דהריטב"א הן בהו"א והן במסקנתו סבירא דאין כאן מצות אכילה בעלמא כמו במצה, אלא יסוד המצוה הוא המצוה דסוכה, ומקיימים אותה על ידי האכילה. יסוד זה מבואר הוא לכאורה להדיא בהו"א של הריטב"א, דכתב, 'דבמצה דלחיוב אכילת מצה היא, סתם אכילה היא כזית. אבל הכא דחיוב אכילה בסוכה הוא מדין סוכה, שיעור הראוי לחובה, דהיינו יותר מכביצה בעינן ליה'. ונקט בהגהות הנ"ל דכך היא דעת הריטב"א גם במסקנתו, וז"ל: "הנה רבינו כאן פשט את ספיקו של הגרב"ד שכתב שחיוב האכילה בסוכה הוא מדין סוכה. ואף למה שחזר בו לקמן וכתב שהוא בכזית, צריך לומר גם כן שהוא מדין סוכה, שהרי כתב 'ואע"ג דבשאר החג כזית לית ליה קבע ורשאי לאכלו חוץ לסוכה' וכו', ואם נאמר שהוא דין באכילה, ולא בסוכה, א"כ מאי נפק"מ דלית ליה קבע".

על פי דרכו עולה כי משני הצדדים של הריטב"א מוכח דגדר המצוה של אכילת כזית בלילה ראשון של סוכות, הוא, קיום המצוה דסוכה, ולא בגדר מצוה של אכילה. ולא רק אליבא דהשיטה דבעינן לאכול כביצה הוא כך, אלא גם להשיטה דסגי באכילת כזית, כך הוא גדר המצוה, ולא כדרכו של ה'הררי קודש' הנ"ל. והוכיח בהגהות הנ"ל את דבריו, מהא דחילק הריטב"א למה בשאר ימים מותר לאכול כזית חוץ לסוכה, דלית ליה קבע, ואי נימא דגדר המצוה בלילה ראשון הוא אכילה של מצוה, אם כן מאי נפק"מ דבשאר ימים לית ליה קבע. אלו תו"ד.

ולענ"ד נראה כי יותר יש לדייק כהדרך הנ"ל, דהריטב"א גם במסקנתו סבירא ליה דהוה גדר של מצות סוכה, ולא אכילת מצוה, מהא דיישב הריטב"א שאלתו הנ"ל, ד'בליל הראשון שקבעו הכתוב חובה בסוכה, עשאו אכילת קבע', ומבואר שבליילה ראשון נחשבת אכילת כזית כאכילת קבע, ולכן יש חיוב לאכול זאת בסוכה. ואי נימא דהמצוה היא בגדר של 'מעשה אכילה' כמצה בפסח, אזי אין צריך להוסיף שנחשבת אכילה זו כאכילת קבע, דגם בלאו הכי יוצאים ידי חובה באכילה זו מכיון דבלילה זה יש חיוב של מעשה אכילה. ומדהוצרך הריטב"א

להוסיף הענין של אכילת קבע, לכאורה מוכח דגם להשיטה דסגי בכזית, איכא למימר דהמצוה היא מדינא של ישיבה בסוכה, ודו"ק.

ראיה דלא כל אכילה שיש בה מצוה נחשבת לקבע

בעיקר דברי הריטב"א הנ"ל דבלילה ראשון סגי בכזית בלבד, מטעם ד'בליל הראשון שקבעו הכתוב חובה בסוכה, עשאו אכילת קבע', נתקשה ה'שפת אמת' (סוכה דף כ"ז ע"א ד"ה במשנה וחכ"א) מדברי הריטב"א עצמם, דכתב בביאור הגמרא שם, דאף שחייבים לאכול פת ביו"ט, סגי באכילת כביצה דלא בעי סוכה, וז"ל: "דבריהם תמוהים בעיני, כיון דהם עצמם כתבו דבלילה ראשונה דמחויב לאכול כזית כמו מצה בפסח שוב בעי סוכה, כיון שתורה חייבתו בכך הוי סעודת קבע, ע"ש. אם כן, הוא הדין אם חייב כזית וכביצה מצד סעודת יו"ט, גם להוי קבע להתחייב בסוכה, וצ"ע".

ושאלתו מבוארת היא היטב, דאם אנו מקבלים הסברא דאכילה שיש בה חיוב, הרי היא נחשבת לאכילת קבע גם בפחות מכביצה, אם כן לכאורה אין טעם לחלק בין אם החיוב הוא מצד דינא דסוכה, ובין אם החיוב הוא מצד דינא דסעודת יו"ט. [יעוין שם היטב דעומק השאלה היא, למה צריך ג"ש ט"ו ט"ו ממצה לחייב אכילה בסוכה, והרי דעת הריטב"א שהג"ש באה בשביל לחייב כזית בתוך הסוכה, והרי בלאו הכי צריך לאכול בתוך הסוכה מחמת שיש חיוב לאכול סעודת יו"ט, ומכיון דיש חיוב בזה הוי ליה אכילת קבע גם בכזית, וממילא צריך לאוכלו בסוכה וגז"ש למה לי].

וכתב בספר 'ברכת רפאל' (סוכות סי' י"ח) ליישב שאלת ה'שפת אמת', וז"ל: "ונראה דהא מבואר בשו"ע סי' רפ"ח סעיף ב' די"א שאדם שמזיק לו האכילה דאז עונג הוא שלא לאכול, לא יאכל, וא"כ נראה דהא דכתב הר"ן שחיוב אכילה עושהו קבע, היינו היכא דעצם האכילה הוי מצוה, משא"כ אכילת יו"ט אין עיקר המצוה באכילה, אלא להתענג, ובזה לא אמרין דאכילתו משוי ליה קבע, כיון דאין האכילה גופה מצוה". ודבריו מתיישבים היטב על הלב, דיש חילוק עמוק בין גדר החיוב דליל סוכות, לבין חיוב אכילה סעודה ביו"ט, דאכילה בסוכה, הוי מצוה של אכילה ממש, וממילא הוי אכילת קבע. משא"כ חיוב אכילה ביו"ט, אין כאן גדר של מצות אכילה, אלא יש מצוה של עונג יום טוב, והאכילה הוי היכי תימצא לבוא לידי עונג, ולכן אין אנו אומרים דהמצוה מחשיבה את האכילה לקבע.

ג.

בלילה ראשון האם צריך לאכול בסוכה גם במצטער



מחלוקת ראשונים בירדו גשמים בליל ראשון, אם צריך לאכול בסוכה

כתב הרא"ש (ברכות פ"ז סימן כ"ג), וז"ל: "נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביו"ט, משום שמחה, משום חלקהו, חציו לאכילה, ועיקר אכילה הוא לחם. והא דאמרינן בסוכה 'מכאן ואילך רשות', דאי בעי לא אכיל, נהי דקאמר 'רשות', משום סוכה ולעולם חובה היא משום שמחת יו"ט. וא"ת הא בהא תליא, דכיון שהוא אוכל צריך שיאכל בסוכה. וי"ל משכחת לה כגון שהוא מצטער מפני ירידת גשמים ואינו חייב לאכול בסוכה, אבל חוץ לסוכה חייב לאכול משום שמחת יו"ט. ודוקא מלילה ראשונה ואילך רשות, אבל בלילה ראשונה בכל ענין חובה ואפילו יורדים גשמים חייב לאכול כזית בסוכה, דילפינן מחג המצות". ומבואר מסוף דברי הרא"ש דבלילה ראשון של סוכות חייבים לאכול כזית בסוכה אפילו כשיורדים גשמים.

אבל הרשב"א בתשובות (ח"ד סי' ע"ח) כתב: "נראה לי שאין המצטער ואשר ירדו גשמים עד שתסרח המקפה, חייב לאכול בסוכה, אפילו בלילה הראשון, ד'תשובו כעין תדורו' אמרינן. ולעולם לא חייבה התורה לאכול בסוכה אלא כדרך שאדם עושה בביתו. דאם איתא, לא אפשר דלא לימרו הכי בגמרא".

הרי דנחלקו הראשונים כיצד הדין בלילה ראשון, האם יש חיוב לאכול כזית בסוכה בעת ירידת גשמים, דלפי הרא"ש גם במצטער מחמת גשמים חייבים לאכול כזית בליל א' בסוכה. אבל לפי הרשב"א גם בלילה ראשון פטורים מאכילה בסוכה, כמו בשאר ימים.

לענין דינא איתא בשו"ע (סי' תרל"ט סעי' ה'), 'ירדו גשמים, הרי זה נכנס לתוך ביתו'. וכתב הרמ"א, 'וכל זה דוקא בשאר ימים או לילות של סוכות, אבל לילה הראשונה צריך לאכול כזית בסוכה, אף אם גשמים יורדים'. וכתב ה'משנה ברורה' (ס"ק ל"ה), וז"ל: "אבל לילה וכו' דאף שהוא מצטער מחמת הגשם, וכל מצטער פטור מסוכה, סבירא ליה להרמ"א כדעת הפוסקים דסוברין דבלילה ראשונה אף מצטער חייב, וטעמם, דכיון דגמרינן חמישה עשר חמישה עשר מחג המצות, לגמרי גמרינן, מה התם בכל בכל גווי חייב, אף בסוכות כן. ודע דיש עוד מגדולי הראשונים דסבירא להו דג"ש זה לאו להכי אתיא, ואין לחלק בין לילה ראשונה לשאר ימים, ועל כן הכריעו כמה אחרונים דאף דמחוייב לאכול בסוכה מחמת ספק, ברכת 'לישב

בסוכה' לא יברך, דספק ברכות להקל". וצריך לדעת מה היא נקודת המחלוקת בין הראשונים והפוסקים, האם בליל ראשון צריך לאכול כזית בסוכה, אף באופן דמצטער מחמת הגשמים, או לא.

ביאור האחרונים דנחלקו בחקירה הנ"ל

יש מהאחרונים דנקטו כי מחלוקת הראשונים הנ"ל, תלויה בחקירת הגרב"ד שנתבארה לעיל (ראש הסימן), האם 'האכילה גופא, דהיינו הכזית פת שאוכל בסוכה, הוי גדר חפצא דמצוה. או שרק הסוכה הויא חפצא של מצוה, ולמדין דחוב וקיום המצוה דישיבת סוכה בליל ראשון הוא ע"י אכילה בסוכה, אבל לא שתהא אכילה עצמה גדר חפצא של מצוה'.

כן כתב בספר 'דברי מרדכי' (מסכת סוכה ס"ז ל"ג) וז"ל: "נחלקו ראשונים אם ירדו גשמים בסוכה בליל יו"ט ראשון, אם חייב לאכול כזית ראשון בסוכה, או לא, עיין ריטב"א ור"ן. ולכאורה זה גם כן תלוי בחקירה הנ"ל, וכך משמע מפשטות דברי הר"ן, שאם היא מצות אכילה בליל יו"ט ראשון, חייב לאכול אפילו אם ירדו גשמים, דמה דמצטער פטור מן הסוכה הוא משום דילפינן מ'תשבו כעין תדורו', דאין אדם דר במקום שמצטער, כמש"כ תוס' בדף כ"ו ע"א ד"ה הולכי דרכים. והחולקים על זה סבירא להו דלרבנן הילפותא ממצוה היא על חובת ישיבת סוכה בליל יו"ט ראשון, וכיון שמדין ישיבת סוכה הוא דחייב, בירדו גשמים פטור, דאין זה ישיבת סוכה כמו בכל ז' ימים".

כך מתבאר ועולה גם מתוך מה שכתב בספר 'הסוכה' בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (עמוד תנ"ב), וז"ל: "לכאורה צריך להבין למה לא תיקנו חז"ל ברכה מיוחדת לכזית פת חובה שאוכלים בלילה ראשון, 'אקב"ו על אכילה בסוכה', כמו שתיקנו בליל הסדר על אכילת מצה. שמעתי מפי הגרש"ז אויערבאך (שליט"א) שמכאן יש להביא ראיה לשיטת הפוסקים שמצטער פטור גם בלילה ראשון, וכשירדו גשמים אין לאכול הכזית של חובה בסוכה, ונמצא דאין המצוה באכילה בלבד אלא המצוה היא בישיבת הסוכה, לקיים מצות 'בסוכות תשבו', אלא שבליילה הראשון אין לקיים מצות הישיבה אלא ע"י אכילת הכזית, וזה נלמד מגזירה שווה ט"ו מחג המצות.

"כללו של דבר אין המצוה אלא בישיבה, והאכילה היא רק היכי תימצי לקיום מצות הישיבה. ולכן לא תיקנו חז"ל ברכה מיוחדת על האכילה, לפי שגם האכילה היא בכלל הברכה לישב בסוכה. משא"כ לשיטת הפוסקים דגם מצטער חייב בלילה הראשון, א"כ אין זה דין בישיבת הסוכה, אלא יש כאן מצוה מחודשת של

אכילה מגז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות, א"כ צ"ע באמת למה לא תיקנו חכמים ברכה מיוחדת על אכילה בסוכה, וצ"ע, עכ"ל ספר 'הסוכה'.

העולה על פי דרך זו, דמחלוקת הראשונים הנ"ל תלויה היא באמת בחקירת הגרב"ד הנ"ל, דאם אנו אומרים דבליילה ראשון איכא מצות אכילה כמו באכילת מצה, אזי שפיר יש מקום לחייב לקיים מצוה זו גם במצטער. אבל אם החפצא דמצוה היא הישיבה בסוכה, והאכילה היא רק האמצעי לקיים מצוה זו, אם כן גם על מצוה זו נאמר הכלל ד'תשוב כעין תדורו'.

דרך נוספת בביאור המחלוקת

והנה מדברי הגרש"ז אויערבך זצ"ל עולה שאלה גדולה אליבא דהשיטה דהוי מצות אכילה, כמו אכילת מצה, למה אין מברכים על מצוה זו. ובכדי ליישב שאלה זו, מקום יש לומר דבאמת כו"ע מודו דגדר המצוה הוא הישיבה בסוכה, ולא עצם האכילה, וממילא לא תקשי עליהם קושיא זו. ונקדים לזה שאלה נוספת, דהנה אי נימא דגדר המצוה הוא, מעשה האכילה, כמו אכילת מצה, ונימא דמהאי טעמא הוא דחייבו חלק מהראשונים לאכול זאת אפילו בגשמים, הרי ודאי דאין מקום לומר דחייבים גם לישון בסוכה בלילה ראשון בעת הגשמים. ומעתה צ"ע דהריטב"א הנ"ל (אות א') הביא שיטה דצריך לישון בלילה ראשון גם בגשמים, והם על כרחך סבירא ליה דגדר המצוה הוא, הישיבה בסוכה, ועכ"ז סבירא ליה דחייבים לקיים אכילת כזית אפילו בגשמים, ולכאורה הוה תרתי דסתרי.

וכבר הרגיש בזה בספר 'דברי מרדכי' הנ"ל, והכריח מכאן דלא כדרך האחרונים הנ"ל בביאור מחלוקת הראשונים הנ"ל, וז"ל: "אכן נראה דאינו מוכרח לומר כן, ויש לומר דגם הם סבירא להו דהמצוה הוא לאכול בסוכה בליל יו"ט ראשון כמש"נ לעיל, דהנה יעו"ש בריטב"א הנ"ל שהביא בשם גדול מגדולי הדור אשר בצרפת שהיה מחייב לישון בסוכה בלילה הראשונה של סוכות אפילו אם ירדו גשמים, ומזה דס"ל דחייב לישון בסוכה בליל יו"ט ראשון, ע"כ דס"ל דמה דילפינן ממצה לחייב בליל ט"ו של חג, הילפותא הוא שחייב בישיבת סוכה, ולא דוקא באכילה, ומשו"ה ס"ל דחייב בשינה ג"כ, ומ"מ כתב שחייב אפילו אם ירדו גשמים, הרי משמע דלא תלוי בהנ"ל.

"ונראה דביאור דבריו הם, דס"ל דמהגז"ש ילפינן עוד דין, והוא, ישיבת סוכה דלילה הראשון, ואין זה הך דינא דשיבת סוכה הנאמר בשאר ימים 'בסוכות תשבו שבעת ימים', משו"ה דינייהו חלוקים זה מזה, דהתם ילפינן מ'תשבו' דצריך להיות 'כעין תדורו', משו"ה מצטער פטור. משא"כ בליל היו"ט ראשון, שזה עוד

דין, ודין אחר הוא שחייבה התורה ישיבה בסוכה בליל ראשון, וע"ז לא מצינו פטור דמצטער, משו"ה כתב דאפילו ירדו גשמים מחויב לאכול ולישון בסוכה בליל יו"ט הראשון ואין כאן פטור מצטער, עכ"ל ה'דברי מרדכי'.

תורף הדברים הוא, דבאמת איכא למימר דכו"ע מודו דאין בלילה ראשון גדר של מצות אכילה כמו במצה, אלא גדר החיוב הוא הישיבה בסוכה, ולכן אין מברכים על אכילת כזית בסוכה. וממילא מובנת היטב שיטת הראשונים הסוברת דאם ירדו גשמים בלילה ראשון, פטורים לגמרי מאכילה ושינה, דאין זה כעין תדורו. ומה דיש ראשונים הסוברים דחייבים בכזית בלילה ראשון גם בעת הגשמים, זהו חידוש מיוחד שחידשו דבלילה ראשון אין כלל הפטור של 'כעין תדורו'.

וההכרח הגדול לכל זה הוא דברי הריטב"א שהביא שיטה שגם בשינה חייבים בליל יו"ט ראשון בעת הגשמים, ומוכח אם כן דאין בלילה ראשון גדר של מצות אכילה, אלא חיוב של ישיבת סוכה, ואפילו הכי מחייבים בזה בעת הגשמים, ודו"ק.

הוכחה להמבואר לעיל מדברי ה'מטה אפרים'

כתב ה'מטה אפרים' (סימן תרכ"ה סעיף ס"ב), וז"ל: "לילה ראשונה אפילו ירדו גשמים בענין שבשאר ימות החג היה פטור משיבת סוכה מחמת ירידת גשמים כאלו, כמבואר בסימן תרל"ט, מכל מקום בלילה ראשונה מחויב לאכול בה, ולכן יש לו לקדש ולומר זמן ולאכול בסוכה יותר מכביצה לכתחילה, ובדיעבד אם לא אכל רק כזית די בכך".

מבואר בדבריו תרתי. חדא, דלילה ראשון חייבים לאכול בו כזית בסוכה אפילו בשעת ירידת הגשמים. ועוד, דלכתחילה עדיף לאכול יותר מכביצה. והשתא נחזי אנן על פי כל אשר נתבאר לן לעיל, כמאן סבירא ליה לה'מטה אפרים'. מהא דחייב לאכול בלילה ראשון בסוכה גם בעת הגשמים, מוכח לכאורה דסבירא ליה כהצד בחקירת הגר"ד הנ"ל, דהוי מצות אכילה כמו מצה, ולא מצות ישיבה בסוכה על ידי אכילה, דאי הוי מצות ישיבה בסוכה, צריך לפטור לכאורה ממצוה זו בעת ירידת הגשמים, דאין זה 'תשובו כעין תדורו'. מאידך גיסא, מהא שחייב לאכול לכתחילה יותר מכביצה, מוכח דהוי מצות ישיבת סוכה, ולא מצות אכילה, כי אכילה מקיימים בכזית כמו במצה. ומעתה לכאורה הוי סתירה מיניה וביה ב'מטה אפרים'.

ברם, כל זה אי ננקוט כדברי האחרונים הנ"ל דתלו את המחלוקת הנ"ל בחקירת הגר"ד, וככל המבואר לעיל, אכן, בשיטת ה'מטה אפרים' על כרחנו לומר כמש"כ

לעיל בסמוך, דבאמת גם אם גדר המצוה הוא ישיבה בסוכה על ידי אכילה, ולא מצות אכילה בעלמא, עדיין אפשר לסבור דבליילה ראשון חייבים אפילו בעת הגשמים, דבליילה ראשון יש חיוב שאינו תלוי כלל ב'תשבו כעין תדורו'.

שאלת האחרונים על ה'מטה אפרים' וישובה

ואמנם בספר 'ברכת רפאל' (סי' ט"ז) נתקשה בדברי ה'מטה אפרים', וז"ל: "ויש להעיר דאי חובת ליל ט"ו ילפינן שצריך לקיים מצות סוכה, ולכן בעינן כביצה, מדוע בירדו גשמים חייב בסוכה, הא לא הוי תשבו כעין תדורו. ואי ילפינן מהתם דיש חיוב אכילה בסוכה, ולא בעינן תשבו כעין תדורו, ולכן אפילו בירדו גשמים חייב בסוכה, מדוע צריך לאכול יותר מכביצה דהוי אכילת קבע, הא כיון דילפינן מחג המצות דאיכא חיוב אכילה בכזית סגי, וצ"ע".

על דרך זה הביא ב'קצה המטה' (ס"ק ק"ז) להעיר בשמו של הגרי"פ, וז"ל: "נכתב בצידו בזה הלשון: בירדו גשמים נראה לי דגם לכתחילה די בכזית, דממה נפשך אי דילפינן מגזירה שוה דחייב אף בירדו גשמים, וכל שכן דילפינן דאף כזית סגי כמו במצה. רק איפכא, אין לומר דדי בכזית ומכל מקום בירדו גשמים פטור, כדבמוכח בפוסקים". וכוונתו נראה על דרך הנ"ל, דאם אנו באים לחייב אכילה בסוכה אפילו במצטער, לכאורה היינו משום דנקטינן דאיכא מצות אכילה בסוכה, ולא מצות ישיבה בסוכה על ידי אכילה, ואם כן קשה למה הצריך לאכול לכתחילה יותר מכביצה, והרי כל חיובי אכילה הם בכזית. ולהמבואר לעיל לק"מ, דלעולם הוה מצות ישיבה בסוכה על ידי אכילה, ואעפ"כ חייבים לקיים מצוה זו אפילו במצטער וכמבואר לעיל.

ד.

בלילה ראשון, האם יש חיוב שינה, כמו חיוב אכילה



מחלוקת הראשונים האם יש חיוב שינה בסוכה בלילה ראשון

כתב הריטב"א (סוכה דף כ"ז ע"א), וז"ל: "שמעתי בשם גדול מגדולי הדור אשר בצרפת שהיה מחייב לישון בסוכה בלילה הראשונה של סוכות ואפילו ירדו גשמים, שינת עראי מיהת, ולא התירו לו לירד מן הסוכה אלא בשאר ימים שהם רשות, אבל

בלילה הראשונה הכתוב קבעו חובה, מג"ש דט"ו ט"ו מחג המצות. והא ליתא כלל לפום האי דכתיבנא, שאין חיוב ליל הראשון אלא באכילה דומיא דליל ראשון של פסח, דחיוב שינה לא אתי מהתם, דלא מחייב בשינה. ותו דאם כן, היכי סתים לן תנא לקמן שאם ירדו גשמים יצאו מן הסוכה, ולא חילק בין ליל הראשון לשאר ימים, אלא ודאי דהא ליתא כלל, ומה שכתבנו נכון ועיקר לכל מודה על אמת. מפי מורי נר"ו.

ומבואר דנחלקו הראשונים ז"ל האם בלילה הראשון של סוכות יש חיוב גם לישון בסוכה ואפילו במצטער, או שאין חיוב מיוחד בלילה ראשון יתר על שאר הימים אלא רק לענין אכילה בסוכה. וצריך לדעת במה שנחלקו, ומה יענה אותו גדול מגדולי צרפת על טענת הריטב"א.

ביאור ה'להורות נתן' במחלוקת הראשונים

בשו"ת 'להורות נתן' (חלק ב' סי' נ' אות ב') חקר אף הוא מדעתו מה הוא גדר החיוב דאכילת כזית בסוכה בליל ראשון, ולאחר מכן המשיך לבאר מחלוקת הראשונים הנ"ל על פי חקירתו. וז"ל בהצעת החקירה [אשר באמת היא על דרך חקירת הגרב"ד הנ"ל]: "הא דילפינן מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחובה לאכול בסוכה בלילה הראשון, יש לפרשו בשתי פנים. אחד, כשם שבליילה הראשון של פסח נאמר 'בערב תאכלו מצות', ואיכא חיובא באכילת פת, כמו כן איכא חיובא של אכילת פת בלילה הראשון של סוכות, נמצא דהחיוב הוא בעצם האכילה.

"השני, שהמצוה הנוהגת בפסח דהיינו אכילת מצה, וכדכתיב 'שבעת ימים מצות תאכלו', הנה אין בה חיוב אלא בלילה הראשון, שאז מחויב לקיים מצות אכילה, אבל בשאר הימים אינו אלא רשות. כמו כן המצוה הנוהגת בחג הסוכות, דהיינו 'בסוכות תשבו שבעה ימים', אין בה חיוב אלא בלילה הראשון, אבל בשאר הימים אי בעי לא אכיל, ואינו יושב בסוכה. ולפ"ז מה שיש חיוב לאכול בסוכה בלילה הראשון, אין המצוה בעצם האכילה, דומיא דאכילת מצה, אלא דהחיוב הוא לקיים מצוות 'בסוכות תשבו', אלא כדי שיהא בכלל 'תשבו' הרי הוא צריך לאכול, דאכילה בסוכה היינו 'תשבו'."

על פי חקירה זו, המשיך ה'להורות נתן' (אות ג') לבאר בטוב טעם מחלוקת הראשונים הנ"ל בענין שינה בסוכה בלילה ראשון, וז"ל: "לכאורה השגת הריטב"א על שיטת גדול הדור שבצרפת, חמורה מאד, ברם לדרכנו מובנת שפיר פלוגתם, דדעת הריטב"א ז"ל דהגז"ש דט"ו ט"ו הוא על עצם מצות האכילה בסוכה, דומיא דפסח. וכשם שאין בפסח חיוב שינה, כך אין חיוב שינה בסוכה. אבל דעת גדול

הדור היא דהגז"ש היא על קיום מצות 'בסוכות תשבו', וכיון דשינה היא בכלל 'תשבו', שהרי אסור לישון אף שינת עראי חוץ לסוכה, ממילא בלילה הראשון דאיכא חיוב 'תשבו', חייב גם לישון בסוכה. ולא תיקשי עליו קושיית הריטב"א, דחיוב שינה לא אתיא מפסח, דפסח לא מחייב בשינה, דזה אינו, דהילפותא היא שכשם שחובת מצה איכא בלילה הראשון, כן חובת 'בסוכות תשבו' איכא בלילה הראשון, וחובת סוכה כוללת גם שינה".

קושיא על הביאור הנ"ל, וביאור המחלוקת באופן אחר

והנה, הגם שהדברים הנ"ל מצד עצמם ערבים ומתיישבים על הלב, לכאורה יש להקשות על מהלך הדברים לתלות מחלוקת זו בחקירה הנ"ל, שהרי בריטב"א לעיל שם באותו דיבור מבואר בשם רבו דבתחילה סבר שצריך לאכול יותר מכביצה בלילה הראשון, והו"א זו ודאי יסודה בכך דאיכא חיוב של ישיבה בסוכה, והאכילה היא לשם קיום מצות ישיבה, ולא שיש דין אכילה בעלמא, וכמשנ"ת לעיל כל זה באריכות. ועוד נתבאר לעיל כי גם אחרי שחזר בו רבו של הריטב"א וכתב כי די לאכול כזית, אין זה מטעם דהמצוה היא מצות אכילה כמו מצה בפסח, שהרי נתן טעם לדבריו מכיון שהתורה קבעו חובה, ומשמע דלעולם גדר המצוה הוא ישיבה בסוכה, דאל"כ אזי גם אם הוה אכילת ארעי, סגי בכזית, כמו בכל אכילות של מצוה.

ומכח דיוק זה נתבאר לעיל דהן בהו"א והן במסקנה סבירא ליה להריטב"א דגדר החיוב שיש בלילה ראשון הוא, לישב בסוכה, ואין גדר המצוה לאכול אכילה של מצוה. ומכיון שכן שוב אי אפשר לנו להסביר כי טעמו של הריטב"א דאין צריך לישן בסוכה בלילה ראשון, מכיון שהמצווה היא מצות אכילה. ומעתה שוב צריך לדעת מה הוא טעמו של הריטב"א, דכיון דסבירא ליה דהחיוב המיוחד שיש בלילה ראשון הוא מצות ישיבה בסוכה, למה לא חייב גם לישון בסוכה.

ויש לבאר בזה דסבירא ליה להריטב"א דהגז"ש ט"ו ט"ו מפסח הוא רק על עיקר הענין הקשור לישיבה בסוכה, ועיקר הישיבה, דהיינו, הדירה, הוא האכילה, וכדכתב ב'צפנת פענח' (פרק ו' מהלכות סוכה הלכה ב') דהעיקר בדירה הוא האכילה, כמו שכתוב בגמ' עירובין (דף ע"ב ע"ב) שמקום פיתא גורם. ולכן הגם דיש מצות ישיבה בסוכה בלילה ראשון, חיוב זה הוא רק לענין האכילה, ולא על השינה. ודעת גדול הדור מצרפת היא, שצריך גם לישון בסוכה מכיון דצריך שתהיה ישיבה בשלימות, וישיבה בשלימות כוללת גם שינה ולא רק את העיקר.

ה.

האם צריך להמנע מאכילה בערב סוכות אחר חצות



ספק הירושלמי האם מותר לאכול בערב סוכות וטענת הדרכ"מ

כתב הרמ"א (סי' תרל"ט סעיף ג'), 'ולא יאכל ביום מחצות ואילך, כדי שיאכל בסוכה לתאבון, דומיא דאכילת מצה'. וכתב ה'משנה ברורה' (ס"ק כ"ז): 'מחצות ואילך. האחרונים הסכימו לדינא דאינו אסור כי אם מתחילת שעה רביעית אחר חצות היום'.

מקור הלכה זו מהירושלמי (סוכה פרק ב' הלכה ז'. מובא בתוס' ורא"ש בדף כ"ז ע"א), והתם איתא כי הדבר היה בספק, 'חבריא בעי אומריהם מה להלן עד שיכנסו למצה בתאווה, וכא עד שיכנסו לסוכה בתאווה'. וצריך להבין מה הם צדדי הספק. וביותר צריך להבין מה טעם יש לחלק, דאם בפסח מצאנו דצריך לאכול המצוה בתאווה, מה מקום יש להסתפק, ומה טעם יש לחלק, בין סוכה למצה.

מאידיך גיסא, בדרכי משה (סי' תרל"ט ס"ק ו') טען איפכא, דאינו מוצא טעם לחומרא זו, וז"ל: "כתב עוד (מהר"י וויל ס' קצ"א) דאסור לאכול משש שעות ולמעלה בערב סוכות דומיא דערב פסח. וזהו נראה לי חומרא בלי טעם, דשאני אכילת מצה, דאם יאכל אחר חצות לא יאכל מצה בלילה לתאבון. אבל גבי סוכה אין המצוה באכילה, שיצטרך לאכול לתאבון, דאף אם ישב בסוכה בלא אכילה, מכל מקום קיים מצות סוכה. ולכן נראה לי דאין לחוש בזה, והמחמיר יחמיר והמקל לא הפסיד. מיהו אחר שכתבתי זו מצאתי כתוב באור זרוע כדברי מהרי"ל, ומייתי ליה מירושלמי דצריך ליכנס לסוכה כשהוא בתאווה".

ומבואר דה'דרכי משה' נקט כי מסברא אין טעם למה צריך להמנע מאכילה בערב סוכות, וביאר הטעם, שהרי גם אם יושב בלי לאכול מקיים את המצוה. ולכאורה דברים אלו צריכים עיון, שהרי בליל ט"ו יש חיוב אכילה הנלמד מחג הפסח, וכיצד כתב ה'דרכי משה' שאין חיוב לאכול בלילה זה.

ביאור ה'הררי קודש' בספק הירושלמי ובדעת הדרכ"מ

ב'מקראי קדש' (סי' ל"א 'הררי קודש' הערה ו') כתב להעיר הענין כולו על פי היסודות שנתבארו לעיל בגדר המצוה דאכילה בלילה ראשון של חג, וז"ל: "ונראה דכוונת הד"מ שכתב שדברי המהרי"ל הם חומרא בלא טעם, דשאני אכילת מצה, וכתב

עוד, 'אבל גבי סוכה אין המצוה באכילה', היינו כדברי מורו של הריטב"א לפני שחזר בו, שגדר קיום המצוה באכילה בסוכה אינו בגדר המצוה של אכילת מצה, דבאכילת מצה המצוה היא מעשה האכילה, ולכן אסור לאכול בערב פסח, כדי שתהא מצות האכילה לתאבון. משא"כ בסוכה שגדר קיום המצוה היא הישיבה בסוכה בשעת האכילה ולא מעשה האכילה. ודברי המהרי"ל יש ליישב דסובר כדברי מורו של הריטב"א לאחר שחזר בו, שהילפותא בגז"ש ט"ו ט"ו הוא גם לענין זה שגדר מצות האכילה בסוכה הוא מעשה האכילה כאכילת מצה".

העולה מדבריו דודאי לא עלה על דעת ה'דרכי משה' לומר דאין מצוה לאכול בלילה ראשון, ויוצאים ידי חובה בעצם הישיבה בסוכה, אלא כונת ה'דרכי משה' דאין המצוה בגדר אכילה של מצוה כמו באכילת מצה, אלא המצוה היא עצם הישיבה בסוכה, והאכילה היא תמצית לקיים המעשה של ישיבה בסוכה. ולכן נקט מסברא דאין טעם לאסור האכילה בערב סוכות, כי אין צורך שתהיה האכילה בלילה לתאבון, מכיון שאינה אכילה של מצוה ממש. ואמנם, לאחר שראה הדרכ"מ כי הירושלמי כבר נסתפק בזה, ויש מקום לומר דהאכילה הסוכה היא אכילה של מצוה ממש, ממילא צריך לאכול אותה לתיאבון כמו באכילת מצה.

ספק נוסף בירושלמי, וביאור ה'מועדים וזמנים' בזה

על דרך זה כתב גם ב'מועדים וזמנים' (חלק א' סי' פ"ו), וז"ל בתו"ד: "והעיקר נראה שתלוי בחקירה בגדר המ"ע בלילה ראשונה דסוכות, אי מקיים המצוה במעשה האכילה כמו מצה ממש, והיא מ"ע דאכילה. או הקיום היא הישיבה בסוכה, רק גזירת הכתוב להתחייב עצמו במצות סוכה על ידי אכילה דוקא, דילפינן ממצה, רק כיון שהאכילה חיוב, חשיבי וסגי בכזית לרוב הפוסקים, אבל קיום המצוה אינו אלא בישיבה בסוכה כשאוכל בליל סוכות וכו'.

"ונראה שזהו איבעית הירושלמי בפ"ב דסוכה חב"א בעי אומריהם מה להלן עד שיכנסו למצה בתאווה וכא עד שיכנסו לסוכה בתאווה. רבי זעירה בעי מה להלן עד שיאכל כזית מצה, וכא עד שיאכל כזית דגן בסוכה. והיינו מפני דהני תרי איבעיות, אי בעינן שיאכל בתאווה, וכן אי בעינן פת דוקא, תרווייהו תלויים בחקירה יסודית בגדר המצוה בליל סוכות, דאי המצוה היא מעשה האכילה, בעינן שיאכל לתיאבון דווקא, וכדמבואר בדרכי משה, וכן בעינן שיאכל פת דוקא. ואי המצוה הישיבה בסוכה, לא בעינן שיאכל לתיאבון, כמו שביאר הדרכ"מ שם, וכן לא בעינן דגן דוקא, ודו"ק היטב כי הדברים מאירים", עכ"ל ה'מועדים וזמנים'.

הרי זכינו להארת ספק נוסף שיש בירושלמי מיד אחר הספק הקודם, האם צריך

לאכול דגן דוקא, או לא. דשני הספקות תלויים האחד בשני, דאם גדר המצוה הוא, אכילה של מצוה אזי אסור לאכול קודם החג, וגם צריך פת דוקא. אבל אם גדר המצוה הוא, ישיבה בסוכה, והאכילה היא רק אמצעי לקיים מצוה זו, אזי מותר לאכול קודם החג, וגם יש לדון דאין צריך לאכול דגן דוקא. ויעוין בזה עוד להלן (אות ו').

ביאור הספק בירושלמי באופן אחר

ונראה דכשם שבנדונים הקודמים ביארנו דאין הכרח לומר דהמחלוקת או הספק תלויים בשני הצדדים, אלא כו"ע סבירא להו דאין בלילה ראשון של סוכות מצות אכילה כמו במצה, כמו כן אפשר לומר גם בנדון דידן, והיינו דאליבא דשני הצדדים בירושלמי המצוה היא הישיבה בסוכה, והאכילה היא אמצעי לקיום מצוה זו, ולכן הצד דמותר לאכול בערב סוכות הוא מובן בפשיטות, דהרי ליכא למצות אכילה כמו במצה. אבל הצד דגם בערב סוכות אין לאכול, יש לפרש גם כן ברווחא, והוא, שמכיון שהתורה קבעה כי הדרך לקיים המצוה דשיבה בסוכה בלילה ראשון הוא על ידי אכילה דוקא, והיינו, דעל ידי האכילה הוי ישיבה חשובה יותר, אם כן, יש לומר דאכילה כזו שנאכלת לתיאבון היא אכילה חשובה יותר, וממילא הוי ישיבה בסוכה חשובה יותר.

וראיה נפלאה לדברינו יש להביא מהא דאיתא ב'לקט יושר' (עמוד קמ"ד, ובו מנהגי בעל ה'תרומת הדשן'), וז"ל, 'ואינו ישן בערב סוכות בצהרים, כדי שיוכל לישון בתאבון בלילה, כי בסוכה השינה קובע עיקר הדירה'. וכבר נתבאר לעיל דענין חיוב שינה בסוכה בלילה ראשון הוא מתבאר להשיטה דגדר מצות האכילה בלילה ראשון הוא מצות ישיבה בסוכה על ידי אכילה, ולא דגדר המצוה הוא מצות אכילה, דממילא יש לומר דכמו צריך לישב בסוכה בלילה ראשון על ידי אכילה, הוא הדין דצריך לישב גם על ידי שינה, דכל זה הוא חלק מקיום מצות הישיבה בסוכה. והנה חזינן דאע"פ דנקט ה'לקט יושר' דגדר המצוה הוא הישיבה בסוכה, אעפ"כ נמנע מלישן בערב יו"ט, וחזינן כי גם אליבא דגדר זה של המצוה, יש מעלה בכך שהאכילה והשינה נעשים לתיאבון. ומוכח אם כן כדברינו, דאין הכרח לתלות הספק של הירושלמי בחקירה הנ"ל.

בעיקר דברי ה'לקט יושר' הנ"ל, כתב ב'להורות נתן' (חלק ב' סי' נ' אות ח'), וז"ל: "והוא פלא שלא מצינו כן בשום מקום. ברם, מצאנו יסוד לזה בשיטת גדול הדור שב"ר שרייב"א [אשר הובא לעיל (אות ד')], שמחויב לישון כליל א' דחג שינת ארעי עכ"פ, דהמצוה היא בהישיבה ולא רק בהאכילה". והעולה מכל זה דשפיר יש לומר

דגדר החיוב לאכול כזית בסוכה בלילה ראשון אינו מצד מצות אכילה כמו במצה, אלא מצד החיוב לישב בסוכה ומשום כך יש חיוב גם לישן בסוכה בלילה ראשון, דגם זה הוא מכלל דרך ישיבה. ואף על פי דהו גדר המצוה, מכל מקום צריך שיהיו האכילה והשינה לתיאבון, כי כך הוא שלימות הישיבה בסוכה, וכמשנ"ת לעיל.

ו.

האם אפשר לקיים מצות סוכה בלילה ראשון במיני תרגימה



ספק הירושלמי האם יוצאים בליל ט"ו באכילת מיני תרגימה

בשו"ע (סי' תרל"ט סעיף ג') איתא, 'אכילה בסוכה בליל יום טוב הראשון חובה, אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו'. לעיל (אות ה') הובא כי בירושלמי (סוכה פ"ב ה"ז) נסתפקו בזה, דאיתא התם, 'זעירא בעי, מה להלן עד שיאכל כזית מצה, וכא עדי עד שיאכל כזית דגן בסוכה'. ולא נתבאר להדיא בירושלמי מה הוא הספק, אכן הרא"ש (פ"ב סימן ט"ו) הביא את הירושלמי וביאר דהספק הוא 'אי יוצא במיני תרגימה'. והיינו דלא הוי פשיטא ליה להירושלמי דצריך לאכול פת דוקא, דאולי יוצאים ידי חובה גם באכילת מיני תרגימה.

והגר"א (שם ס"ק י"ד) כתב: "אפילו אכל כו'. ירושלמי שם, והביאו תוספות (סוכה כז, א ד"ה תשב) והרא"ש, אי מה להלן עד שיאכל כזית דגן כו', ומיבעיא ליה אי יוצא במיני תרגימה. וזה שכתב השו"ע כזית פת לחומרא'. והיינו, שמכיון שלא נפשט הספק בירושלמי, פסק השו"ע שצריך לאכול כזית פת לחומרא.

ביאור ה'מועדים וזמנים' בספק הירושלמי

לעיל (אות ה') הובאו דברי ה'מועדים וזמנים' (חלק א' סי' פ"ו) לבאר מה הם צדדי הספק של הירושלמי, ולמה נימא דבסוכה די באכילת מיני תרגימה בלבד, ותו"ד דהספק תלוי באותה חקירה שהובאה בריש דברינו, וז"ל: "והעיקר נראה שתלוי בחקירה בגדר המ"ע בלילה ראשונה בסוכות, אם המצוה במעשה האכילה כמו מצה ממש, והיא מ"ע דאכילה, או הקיום היא הישיבה בסוכה, רק גזירת הכתוב להתחייב עצמו במצות סוכה על ידי אכילה דוקא, דילפינן ממצה, רק כיון שהאכילה חיוב, חשיבי וסגי בכזית לרוב הפוסקים, אבל קיום המצוה אינו אלא בישיבה בסוכה

כשאוכל בליל סוכות.

"ונראה שזהו אבעית הירושלמי בפ"ג דסוכה אי יוצאין בלילה ראשונה במיני תרגימה או בעינן דוקא פת, והיינו דאי נימא דהאכילה רק סיבה לחייב עצמו במצות ישיבה, סגי אם אוכל מיני תרגימא, דמחויב נמי בזה בסוכה. או נימא דילפינן ממצה חיוב במעשה האכילה, ועל כן בעינן כוונה ממש ואין יוצאין במיני תרגימא, ולא איפשטא האיבעיה וקיימא לן בספיקא דאוריתא לחומרה, כמבואר בביאור הגר"א כאן".

ביאור הספק של הירושלמי באופן נוסף

ונראה כי אפשר ברווחא לפרש את הספק של הירושלמי גם אם נאמר רק כהצד דבסוכה אין מצוה של אכילה כמו במצה, אלא המצוה היא הישיבה בסוכה, והאכילה היא רק אמצעי לקיים מצוה מצות הישיבה, והוא על דרך המבואר לעיל (שם), דודאי אינה דומה ישיבה שבה אדם אוכל פת, לישיבה שבה אדם אוכל מיני תרגימא בעלמא, ולכן הספק הוא עד כמה צריכה הישיבה להיות ישיבה של חשיבות וקביעות, האם דוקא חשיבות של אכילת פת, או דסגי בישיבה של אכילת מיני תרגימא.

וכך נקט בספר 'שלמי תודה' (סוכה סי' ב' אות ג'), וז"ל: "ונראה לפרש עפ"י המבואר דגדר מצות אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון, אינו בעצם אכילת הפת, אלא עיקרה היא מצות ישיבת סוכה, וחייב האכילה בסוכה היא כדי לקבוע דירתו בסוכה כדרך קבע ע"י אכילה שהיא עיקר קביעותא דאיניש. ולהכי מיבעי ליה אי לפינן סוכה ממצה בגז"ש דבעינן פת דוקא, דהוא עיקר קביעותא דאיניש, ואינו יוצא במיני תרגימא, או לא".

ומבואר כמש"כ, דהספק הוא מחמת שעיקר קביעות האדם באכילה הוא בפת, שלכן יש לומר דצריך לאכול פת דוקא, או שמא בכל זאת די בקביעות על מיני תרגימא, אבל אליבא דשני הצדדים גדר המצוה הוא, הישיבה בסוכה, ולא מצות אכילה כמו במצה.

על פי זה יישב ה'שלמי תודה' מה שהוקשה לו בדברי הירושלמי, וז"ל: "צ"ב למה לא נסתפק הירושלמי עוד דכיון דילפינן ממצה, דנבעי דיהיו הכזית פת 'שלכם' כמו במצה, ולא יהא שאול. ולפי הביאור הנ"ל בירושלמי אתי שפיר, דלענין שאר הדינים שיש במצה, כגון 'לכם' ו'לשמה' וכיו"ב, שהם דינים בעצם החפצא של המצה, ואין בהם קביעותא טפי מאכילת פת שאינו שלכם או שאינו עשויה לשמה, ודאי דלא שייך ללמוד סוכה ממצה לענין זה, דכיון דאין האכילה גוף המצוה, אלא

רק היכי תמצא למצות ישיבת סוכה, לא מסתבר ללמוד ממצה שיהא בחפצא של הפת דינים מיוחדים, שיהא עשיתו לשמה ושלכם. רק לענין דניבעי פת גמור יש סברא ללמוד סוכה ממצה, כיון שיש בה קביעות טפי מאכילת שאר מיני תרגימא, דילפינן סוכה ממצה במאי דשייך למילף להו מהדדי".

ז.

האם אפשר לאכול כזית פת בלילה ראשון יחד עם מאכל אחר



דעת הצ"ח דמותר לאכול כזית דליל ט"ו עם מיני מתיקה

כתב הצ"ח (פסחים דף ק"ח ע"א), וז"ל: "שאני רב ששת דאיסטניס הוה דאי טעים בצפרא מידי לאורתא לא הוה מהני ליה מיכלא. ויש לדקדק א"כ למה לא התענה רב ששת גם בכל ערב סוכות, שהרי גם בליל סוכות חייב לאכול כזית פת מדאוריתא. ונראה לי דודאי רווחא לבסימא שכיח, ובסוכות יכול לאכול הכזית פת מתובל בתבלין ובמיני מתיקה, אבל מצה שמצריך לאוכלו כמות שהוא, שהרי אסור לבטל טעם מצה, ולכך אי הוה טעים בצפרא, לאורתא לא הוה מהני ליה מיכלא, היינו המצה. ולפי זה מה שרצה המהרי"ל לאסור בערב סוכות לאכול בחצות ואילך, כמו בערב פסח, והביאו רמ"א בסי' תרל"ט סע' ג' בהגה"ה, ולפי מה שכתבתי אין הנידון דומה לראיה".

למדנו אגב אורחא מתוך דברי הצ"ח חידוש לדינא, דאע"ג שלגבי מצה מבואר להדיא בגמרא שצריך לאכול המצה ללא שום דבר נוסף, בכדי שלא יבטל את הטעם של המצה, בסוכות ליכא להאי דינא, שפיר אפשר לאכול כזית הפת שאוכלים בלילה ראשון של סוכות ביחד עם תבלין ומיני מתיקה. ומבואר מהצ"ח שהיה הדבר פשוט לו, אבל לא ביאר הצ"ח טעם הדבר לחלק בין מצה לסוכה.

דעת הי"ד אליהו דאסור לאכול כזית דליל ט"ו עם מיני מתיקה

והנה, האי מילתא דהוה פשיטא ליה להצ"ח להיתר, כתב ב'יד אליהו' (סי' כ"ג) לאיסורא, ונחלק בזה על הצ"ח, וגם דחה ראייתו מרב ששת, וז"ל: "נראה לי דין חדש דהכזית פת דמחויבין לאכול בליל א' של סוכות, חייב לאכול פת בפני עצמו,

בלי שום עירוב דבר אחר, דומיא דמצה, כיון דגמרין חמישה עשר מחג המצות, עיין תוס' סוכה דף כ"ז, והנה עיין בספר צל"ח למסכת פסחים דף ק"ח שכתב דיוצאים אפילו אם אכל עם שארי מאכלים, וראיתו מהא דרב ששת דפסחא יתיב בתעניתא כל מעלי יומא, ואמאי לא התענה גם במעלי יומא דסוכות, ע"ש. "ולפענ"ד אין כאן קושיא כלל, על פי מאי דאמרין שם דף ק"ט בפסחים, חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות כדי שלא יישנו, ור"ע נמי מעולם לא אמר הגיע זמן עת לעמוד מבהמ"ד חוץ מע"פ, ואם כן יש לומר, דבמעלי יומא דסוכות לא היה צריך להתענות ואפילו אם לא יהיה רעב קודם חצות הלילה, יאכל בסוכה אחר חצות הלילה. אבל מצה צריך לאכול בתחילת הערב, דהא חוטפין מצה בשביל התינוקות, וכן ר"ע אמר בערב פסח הגיע עת לעמוד כו', וזה פשוט".

י"א דעדיף לאכול כזית דליל ט"ו עם מיני מתיקה

הרי לפנינו מחלוקת הפוסקים, דעת הצ"ח דמותר לאכול כזית דסוכה עם שאר דברים, ודעת ה"יד אליהו דאסור. ובספר 'הליכות שלמה' (פרק תשיעי 'דבר הלכה' אות ז) תמה בזה על ה"יד עליהו, והוסיף וכתב כי "אדרבא נראה שכשאוכל עם דבש וכדומה, יש בזה הידור, דעל ידי זה הוא אכילה דשמחה, ואית ביה חיבוב מצוה ושמחת יו"ט, והיו גדולי תורה שנהגו כן מטעם זה. ומיהו אי משום הא יש עצה לאכול ב' כזיתים, כזית אחד פת לבד, וכזית אחד עם דבש. ואם ירצה לעשות כן נראה דכיון דבאכילת כזית אחד הרי יצא כבר ידי חובתו, לכן טוב יותר שיאכל כזית ראשון עם דבש וכדומה, כדי שיהיה מן המובחר, ואח"כ יוסיף לאכול עוד כזית לצאת גם דעת היד אליהו דס"ל דלא יצא באכילה ראשונה". וצריך לעמוד על המחקר במאי תליא מחלוקת זו של הפוסקים.

ביאור הגר"ח במאי פליגי הני אחרונים

ויש לעמוד על ביאורם של דברים על פי הנמסר בענין זה בשמו של הגר"ח מברסק זצ"ל (עיין 'אסופות רבינו חיים הלוי', סוכה סי' ו'), וז"ל: "ביסוד זה תירץ מרן הגר"ח זצ"ל את קושית אחיו הגר"מ על בעיית הירושלמי בפרקין ה"ז אם יוצא ידי חובתו בליל הראשון דחג במיני תרגימא, ושאל הגר"מ הרי במיני תרגימא מעורבים חמישה מיני דגן, ואיתא בגמ' פסחים דף קט"ו ע"א דאם אוכל כזית מצה דאורייתא ודבר אחר כגון מרור דרבנן, דאתי אכילת רשות ומבטל את אכילת המצה שהיא מדאורייתא, ואם כן הכי נמי ליתי האכילת רשות ויבטל את האכילת מצוה, ולא יצא ידי חובתו במיני תרגימא.

"והשיב לו מרן הגר"ח שמצות אכילה בסוכה בלילה הראשון אינה חלות שם מצות אכילה, כמו אכילת מצה בלילי פסח, אלא דעיקר חיוב המצוה היא קיום ישיבת סוכה, אולם דילפינן מג"ש דט"ו ט"ו דמצות ישיבת סוכה מתקיימת על ידי אכילת כזית פת, ולכן דוקא היכא שיש חלות מצות אכילה, דהיינו אכילת חפצא של מצוה, כגון אכילת מצה, יש דין של ביטול, שאכילת הרשות מבטלת את אכילת המצוה. אבל בסוכות שעיקר המצוה היא ישיבה בסוכה, אלא שיש דין שהישיבה יקיים על ידי אכילת כזית, בזה אין דין שאכילת הרשות תבטל את אכילת המצוה".

ומבואר מדברי הגר"ח מבריסק זצ"ל דמכיון שבסוכה לא נאמרה מצוה של אכילה, אלא המצוה היא הישיבה בסוכה, ומקיימים זאת ע"י קביעות של אכילה, לכן לא נאמרה ההלכה שצריך לאכול האכילה של מצוה בלא צירוף דבר של היתר. ובזה מתבאר היטב דעת הצ"ח. ובביאור דעת ה"ד אליהו' יש ללמוד מהא דהובא בשמו של הגרש"ז אויערבך זצ"ל בספר 'נשמת אברהם' (חלק א' סי' תרל"ט ס"ק ה'), וז"ל: "עיקר הלימוד של ט"ו ט"ו מחג המצות הוא רק על קיום מצות ישיבה בסוכה ע"י אכילת דגן. ואף שאחרונים חקרו בזה דאולי זה ממש דומה לכזית מצה, מ"מ למעשה יודע אני שיש לגדולי תורה שכיבדו את הכזית הראשון לאכול דוקא עם דבש או עם מעט ליפתן טוב כדי להנות ביותר".

ונראה מדברים אלו דה"ד אליהו' סבר כפי שכתב בתו"ד הנ"ל, דמכיון דילפינן גז"ש מחג המצות, צריך לקיים דינא דכזית בסוכה כמו דינא דכזית מצה. והנה אי ננקוט דגם בסוכה הוי מצות אכילה, אתי שפיר הדבר ברווחא, ויעלה על פי זה דמחלוקת הצ"ח וה"ד אליהו' תליא בחקירת האחרונים הנ"ל. אכן יש לדון ולומר כי גם אם בסוכות המצוה היא הישיבה בסוכה, אעפ"כ מכיון שלמדנו דצריך לקיים הישיבה בסוכה בלילה ראשון על ידי אכילה דוקא, ממילא אכילה זו צריכה להיות אכילה של מצוה בלבד, בלי לצרף אליה דבר שאינו חיוב מכח המצוה.

ח.

בדין אכל כזית פת בלילה ראשון בלא כונה



אכל מצה בלא כונה, יצא

כתב השו"ע (סי' תע"ה סעי' ד'): "אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו נכרים או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו". והמקור לזה הוא ברמב"ם (פרק ו' מהלכות חמץ ומצה הלכה ג'), דכתב, 'אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו גויים או ליסטים לאכול יצא ידי חובתו'. טעם הדבר שיוצאים ידי חובה באכילה בלא כונה, מבואר מתוך דברי הר"ן (ר"ה דף ז' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה לפיכך), וז"ל: "פסק הרמב"ם בפרק שני מהלכות שופר דצריך שיתכוון משמיע להוציא ושומע לצאת, הא לאו הכי לא יצא, אלא שבפרק ו' מהלכות חמץ ומצה כתב דכפאוהו ואכל מצה יצא. ולא פליגא דידיה אדדיה, דסבירא ליה דבתקיעת שופר כיון דחזינן דרבי זירא אמר לשמעיה איכוין ותקע לי, נקטינן דצריך כוונה, אבל בכפאוהו ואכל מצה יצא וכו', דאע"ג דבתקיעת שופר לא יצא הכא יצא, שכן נהנה, כדאמרינן המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה".

ומבואר על פי פסק השו"ע, המיוסד על דברי הרמב"ם והר"ן, דאע"ג דקיי"ל דמצוות צריכות כוונה, ולכן בשמע קול שופר בלי כוונה לא יצא, מכל מקום במצה יצא גם בלי כוונה, מכיון שנהנה מאכילתו, כמו שמתעסק בעריות חייב שכן נהנה. על פי זה עולה כי לכאורה גם לענין סוכה כך הוא הדין, דבאכל כזית בלילה ראשון דסוכה בלא כונה, יצא בדיעבד מכיון שנהנה באכילתו.

דעת הפוסקים דגם בסוכה, אכל בלא כונה, יצא

וכן כתב להדיא ה'ביאור הלכה' (סימן ס' סעיף ד' ד"ה וי"א שצריכות כוונה), וז"ל: "ודע דכל זה הוא בשארי מצוות, אבל מצוה התלויה באכילה, כגון כזית מצה וה"ה אכילת כזית בסוכה בלילה הראשונה, דעת השו"ע לקמן בסי' תע"ה ס"ד דיצא בדיעבד אפילו אם לא כיון. והב"ח מחמיר שם גם בזה, עי"ש". הרי שהשווה דין סוכה לדין מצה לענין זה דיצא בדיעבד גם בלא כונה למצוה.

וכך כתב ה'מטה אפרים' (סי' תרכ"ה סעיף נ"ג), וז"ל: "כבר כתבנו שיש לכוון דעתו שהוא אוכל כזית או יותר מכביצה פת לצאת בו ידי חובת מצות אכילת לילה ראשונה בסוכה. ובדיעבד, אם לא כיוון ואפילו אנסוהו לאכול ואכל, יצא, ומכל מקום כדי

שיעשה המצוה כתיקונה יש לו לחזור ולאכול בכוונה". וכתב ב'אלף למטה' (ס"ק צ"א): "כן מבואר בש"ס לענין מצה. והכי קי"ל בסי' תע"ה, ועיי"ש במגן אברהם דאף דקימא לן מצוות צריכות כוונה, במידי דאכילה שאני שהרי אכל ונהנה בכך. ולכאורה נראה שהוא הדין לענין סוכה".

דעת הגר"ח דבסוכה, אכל בלא כונה, לא יצא

מאיידך גיסא, בשמו של הגר"ח מבריסק זצ"ל מובא (הגדה של פסח 'מבית לוי' חלק ב' עמוד ק"ו) שאמר דלא כהנ"ל, וז"ל: "הנה לגבי אכילת הכזית בסוכה בלילה הראשון, נראה שצריך לכוון לצאת אף להרמב"ם שפוסק דכפאוהו ואכל מצה יצא, דחלוקה ושונה היא אכילת מצה מאכילת כזית בסוכה, דאכילת מצה עיקר חיובה וקיום מעשה המצוה הוא במעשה האכילה, ומעשה המצוה היא האכילה, ובזה כתב הר"ן לדעת הרמב"ם דאין צריך כוונה. אבל אכילת כזית בסוכה, אע"ג דילפינן חובת אכילת הכזית מגז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות, מכל מקום עיקר המצוה היא קיום ישיבת סוכה, ולא אכילת הכזית, אלא דילפינן מגז"ש דקיום מצות ישיבת סוכה מתקיימת בלילה הראשון רק ע"י אכילת הכזית, אבל עיקר ושורש מצוה היא הישיבה בסוכה, ולכן בעינן בזה כוונה לצאת אף לפי מה שמבואר דבמצות אכילה אין צריך כוונה לצאת".

ומבואר דהגר"ח קאי בזה לשיטתו (באות הקודמת) דבסוכה אין מצות אכילה, אלא מצוה לישב בסוכה, ומקיימים אותה על ידי אכילה. ועפי"ז סבירא ליה דבכה"ג אין אנו אומרים דיוצאים ידי חובה גם בלא כונה, דעיקר הכונה היא לא על האכילה אלא על קיום מצות ישיבה בסוכה, ועל זה לא שייכא הסברא דהרי נהנה באכילתו.

דברי ה'תורת חסד' לחלק בין סוכה למצה

כעין דברי הגר"ח הנ"ל איתא גם בשו"ת 'תורת חסד' (סי' מ"ט אות ג'), וז"ל: "קצת יש לומר ולחלק, דהא אמרינן במידי דאכילה, דמצות אין צריכות כוונה שכן נהנה, היינו דוקא היכא שגוף האכילה מצד עצמה היא מצוה, כמו מצה ופסח והוי נהנה מעיקר המצוה, משא"כ באכילת סוכה דעיקר המצוה היא מה שאוכל בסוכה ולא הוי בזה נהנה מחמת המצוה, דאילו היה אוכל בבית היה לו ג"כ אותה הנאה עצמה, ומשום הכי סבירא ליה דמצ"כ באכילת סוכה. ומכל מקום אין זה מוכרח, כיון דיליף שם בג"ש מפסח דלילה הראשון חובה, והוי כאן נמי גוף האכילה מצוה".

על פי פשוטם של דברים נראה דדברי הגר"ח וה'תורת חסד' תלויים בחקירה הנ"ל, דאם בסוכה המצוה היא הישיבה, אזי צריך כוונה דאין שייכא הסברא שכן נהנה, מכיון שלא עצם האכילה היא המצוה, אלא הישיבה בסוכה היא החפצא של מצוה. אבל אי נימא דגם בסוכה המצוה היא עצם האכילה, אזי שפיר יש לומר גם בסוכה הטעם שכן נהנה. ועפי"ז עולה דהמשנ"ב ודעימיה שהשוו סוכה למצה, סבירא להו שעצם האכילה היא החפצא של המצוה, ואילו הגר"ח כתב להדיא דהישיבה בסוכה היא החפצא של המצוה, ולכן לא שייך לומר הטעם שכן נהנה.

ביאור השיטה דבסוכה אין צריך כונה, גם להצד שהמצוה היא הישיבה בסוכה

בספר 'שלמי תודה' (סי' א' אות ב') כתב דאין הדברים הנ"ל מוכרחים, לתלות המחלוקת הנ"ל בחקירה הנ"ל, והיינו דאין מוכרח לומר דהמשנ"ב ודעימיה שסוברים דגם בסוכה אין כונה מעכבת בדיעבד, כמו במצה, על כרחך סבירא להו דהמצוה בסוכה היא עצם האכילה, אלא לעולם איכא למימר דמודו דהמצוה היא הישיבה, ואעפ"כ סבירא להו דאין כונה מעכבת מחמת שיש הנאה באכילה, וז"ל: "מיהו בדעת המשנ"ב יש לומר דמודה דגבי סוכה אין האכילה גוף המצוה, ומכל מקום סבירא ליה דכיון דעיקר סברת השו"ע היא דכל שנהנה גרונו הוי כמתכוין למצוה, כמש"כ המשנ"ב בסי' תע"ה ס"ק ל"ב, אם כן אין נפק"מ אם המצוה היא עצם האכילה או לא, וכל שנהנה במעשה המצוה שעושה הוה כמתכוין למצוה, ויצא אף בלא כוונה לדעת השו"ע. והגר"ח נקט דכיון דגבי סוכה אין זה מצות אכילה בפני עצמה לא מהני הנאת אכילה שיחשב כמתכוין, ולכו"ע צריך כוונה בהדיא למצוה".

ויש לדון בדברים הנ"ל על פי המובא בשמו של הגר"ח מבריסק בהגדה 'מבית לוי' (חלק ב' עמ' ק"ו) בביאור עיקר דברי הר"ן דבמקום של הנאה כאכילה אין כונה מעכבת, וז"ל: "ומוכח מדברי הר"ן אלה דהא דקמ"ל מצוות צריכות כוונה, היינו שכל מעשה מצוה הנעשית שלא בכוונה אינה מעשה מצוה כלל, והרי הוא כמתעסק שאין בידו מעשה מצוה כלל. ולכן דימה מצות אכילה למתעסק בחלבים ועריות, דכשם שדין מתעסק באיסורים שיסודו הוא שאינו נחשב מעשה עבירה כלל, לא שייך באכילת חלבים ובעריות לפי שנהנה, כך גם ההלכה של כוונה במצוות לא נאמרה לענין אכילה, ושפיר מיקרי מעשה אכילה גם כשלא נתכוין האוכל לצאת ידי חובתו במצוה זו".

ונראה כי על פי דברי הגר"ח בביאור סברת הר"ן אין מקום לדברי ה'שלמי תודה'

הנ"ל, דהגר"ח אסבר לן דע"י כוונה אינו בגדר מתעסק במעשה, ובמקום שיש הנאה מהמעשה, אזי גם בלא כונה אינו בגדר מתעסק בדבר. ועל פי זה נראה דאי נימא דבסוכות המצוה היא הישיבה ולא עצם האכילה, אם כן, לגבי הישיבה עדיין הוא בגדר מתעסק, ואין מועיל ההנאה מהאכילה להחשיב את הישיבה בסוכה כמעשה שאינו מתעסק עליו. ועיין ב'קהילות יעקב' (שבת סוף סי' ל"ה) בביאור ד' הר"ן. וכפי הנראה איכא שני דרכים כיצד לבאר את סברת הר"ן, המשנ"ב על ידי ההנאה נחשב שהיתה כונה מצד האדם על המצוה, ולכן גם אם המצוה היא הישיבה בסוכה, והאכילה היא רק היכי תמצי לקיים מצוה זו, אם נהנה באכילה סגי, כי נחשב שהיתה לו כונה בקיום המצוה. אבל אליבא דהגר"ח ההנאה גורמת לכך שלא יהיה האדם בגדר 'מתעסק' על המעשה, ולכן נראה דאם המצוה היא הישיבה בסוכה, אין מועיל מה שנהנה באכילה, כי לגבי עיקר המצוה דישיבה בסוכה עדיין הוא בגדר מתעסק.

כל זה נוגע רק להשיטה המבוארת לעיל דבמקום של הנאה בדיעבד יוצאים גם בלא כונה, אבל כתב המשנ"ב (סי' תע"ה ס"ק ל"ד) על דברי השו"ע הנ"ל דאם נהנה אין צריך כוונה, וז"ל: "ודע דכמה פוסקים חולקים על זה וסבירא להו דלפי מאי דקיי"ל דמצוות צריכות כוונה, אין לחלק בין מידי דאכילה לשאר מצוות, וכל שלא נתכוין באכילה לצאת ידי המצוה, לא יצא, וכן פסק הפר"ח".

ט.

האם צריך לכוון לקיים המצוה בכזית ראשונה שאוכלים



דברי החיד"א דצריך לכוון בכזית ראשון לקיים המצוה

החיד"א בספרו 'מורה באצבע' (סי' ט' אות ר"צ) כתב: "יכוין באור יו"ט של חג לאכול כזית בסוכה לשם חובה, ועל כן בכזית המוציא תיכף יכוין לצאת ידי חובה ולקיים מצות אכילת כזית בסוכה בלילה הראשון, דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות". הרי דהיה פשוט לו להחיד"א כי אכילת הפת בסוכה היא ממש כאכילת כזית מצה, וצריך לכוון בכזית ראשון שמכוון לקיים באכילה זו מצוה של תורה.

דברי ה'שלמי תודה' לדון דסגי בכונה כללית לשיבה בסוכה

אבל ב'שלמי תודה' (סימן א' אות ב') הנ"ל יצא לדון דסוכה שאני ממצה, ודבריו עולים על דברי הגר"ח מבריסק הנ"ל דסוכה אינה כמצה, ובסוכה אם לא כיון לא יצא, וכמשנ"ת לעיל (אות ח'), וז"ל: "מיהו נראה דכל עיקר דברי הגר"ח הוא דוקא אם לא נתכוין כלל לצאת ידי מצות סוכה, אבל היכא שנתכוין בברכת לישב בסוכה שמברך בשעת הקידוש לצאת ידי מצות ישיבת סוכה בכל מה שיעשה בסוכה, נראה דאדרבה בזה יש לומר דאף אם לא נתכוין בהדיא בשעת אכילה הכזית פת לצאת ידי חובת המצוה המיוחדת שיש באותו הלילה, מכל מקום יצא בכונה שנתכוין לקיים עיקר מצות סוכה.

"וכיון שאין האכילה מצוה בפני עצמה, כמו במצה, אלא עיקר המצוה היא הישיבה בסוכה ע"י האכילה, א"כ אדרבה סברא היא דהכונה שנתכוין בזמן הקידוש בברכת 'לישב בסוכה' לצאת ידי מצות סוכה, מהני ויוצא בזה אף ידי חובת קיום המצוה של אכילת כזית בלילה הראשון, שהרי הכל היא מצות ישיבת סוכה, ויש כאן כונה למצוה זו וברכת לישב בסוכה היא ברכת המצוה אף על מצות אכילה זו כמו שנתבאר. ואדרבה גם לדעת הפוסקים שהביא המ"ב בסי' תע"ה ס"ק ל"ד לענין מצה דס"ל דאין לחלק בין מידי דאכילה לשאר מצות לענין כונה, וכל שלא נתכוין באכילה לצאת ידי מצוה לא יצא, ודלא כמש"כ השו"ע, מ"מ לענין סוכה אם נתכוין בברכת לישב בסוכה לקיים עיקר מצות ישיבת סוכה, יש לומר שמהני כונה זו אף על קיום מצות אכילת כזית בלילה הראשון", עכ"ל ה'שלמי תודה'.

העולה אם כן דלפנינו נפק"מ גדולה לענין דינא, איזו כונה צריך לכוון בליל ראשון של סוכות. דאם המצוה היא עצם מעשה האכילה, כמו במצה, אזי צריך לכוון בשעת אכילת הכזית פת על קיום המצוה, ואם אכל בלא כונה צריך לחזור ולאכול בכונה, כמו שכתב המשנ"ב לענין אכל מצה בלא כונה. אבל אם המצוה היא הישיבה בסוכה, אזי אם בריך 'לישב בסוכה' ובזה כיון לקיים המצוה של 'ישיבה בסוכה', אין צריך לחזור ולאכול גם באכל הכזית בלא כונה.

ולענין מעשה אין לנו להקל בספק זה, אשר הוא ספק דאורייתא, ולכן ודאי צריך לכוין בשעת אכילת הכזית, וכדכתב ה'שלמי תודה', וז"ל: "לענין מעשה ודאי דראוי בליל יו"ט הראשון לכוין באכילה זו לקיים מצות עשה דאורייתא של אכילה בליל ט"ו, כמש"כ לעיל מכמה אחרונים, וקודם הקידוש יודיע לבני ביתו הזכרים שיש מצות עשה בזה הלילה לאכול פת בסוכה".

י.

בספק המשנ"ב אם יש מצוה לאכול פת כל ז' ימים בסוכה



ספקו של המשנ"ב ותמיהת ה'הררי קודש'

כתב ה'משנה ברורה' (סי' תרל"ט ס"ק כ"ד): "נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח, כפשטיה דקרא 'שבעת ימים תאכלו מצות', אלא דמ"ע הוא רק בערב, משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחילה לאכול פת כל ז' ימים ולברך לישב בסוכה".

ובספר 'מקראי קודש' (סי' ל' 'הררי קדש' הערה ד') תמה על אשר נסתפק המשנ"ב האם יש מצוה באכילה בסוכה כל שבעה, וז"ל: "תמוה דבסוכה פשיטא לכאורה דאיכא מצוה, דהרי חזינן דתקנו ברכה אם יושב, ואם אין בכך קיום מצוה ברכה מנלן, ועדיף מפסח דליכא ברכה במצה". ולכאורה יפה שאל, דהלא להדיא אמרינן בברכה 'וציונו לישב בסוכה', ומה מקום יש להסתפק בזה.

ישוב שאלתו של ה'הררי קודש'

ונראה בזה, דלא מבעיא אי נימא כהצד דבליל ט"ו ישנה מצות אכילה כמו במצה, ולא רק מצוה של ישיבה בסוכה, ודאי נקל להבין את הספק של המשנ"ב, והוא דודאי היה פשיטא ליה להמשנ"ב דבכל ימות החג מקיימים מצוה בעצם הישיבה בסוכה, ונכלל בזה גם קיום מצוה באכילה ובשינה, כי הכל הוא בכלל ישיבה בסוכה, ולכן מברכים על כל זה ברכה, אלא דנסתפק המשנ"ב האם בכל אכילה בימות החג מקיימים גם כן הגדר של המצוה שהיה בלילה ראשון, ורק דבלילה ראשון הוי חובה, ובשאר ימים הוי רשות, אבל עדיין אפשר לקיים מצוה זו של אכילה, בגדר של אכילת מצוה, ולא רק מצד הישיבה בסוכה שיש בזה, או שמא מצות אכילה איכא רק בלילה ראשון ותו לא.

אכן, נראה עוד דגם אי נימא כהצד דגם בליל ט"ו אין מצות אכילה עצמית, אלא רק מצות ישיבה בסוכה, גם כן אפשר להסביר את הספק של המשנ"ב, ומשום דגם בליל ט"ו כשיושבים בסוכה מבלי לאכול, מקיימים מצות ישיבה בסוכה, דלא גרע ליל ט"ו משאר ימי החג, אלא דבליל ט"ו נתחדש שצריך אכילה דוקא, ובזה מקיימים מצוה נוספת ומיוחדת של ישיבה בסוכה ע"י קביעות של אכילה.

ומעתה נראה פשוט דלגבי המצוה הנוספת של קביעות ע"י אכילה, בזה הוא דנסתפק המשנ"ב האם היא נמשכת בכל ימי הסוכות דרך רשות בעלמא, או לא. אבל ודאי הא הוה פשיטא ליה להמשנ"ב שבכל רגע שנמצאים בסוכה מקיימים המצוה הכללית של ישיבה בסוכה, והספק לא היה אלא בנוגע למצוה המיוחדת של ישיבה בסוכה ע"י קביעות של אכילה. כך נראה לבאר את דברי המשנ"ב ולישב את שאלת ה'הררי קודש'.

קושיית הגר"ש רוזובסקי זצ"ל וישובה

בעיקר הספק של המשנ"ב הנ"ל, הביא ב'שלמי תודה' (סי' ו') מה ששמע לתמוה בזה מאת הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל, ראש ישיבת פונבז' וז"ל: "לכאורה אין דמיון כלל בין מצות אכילה בסוכה, למצות אכילת מצה בכל ימי החג, דגבי מצה כתב קרא לשון אכילה על כל שבעת ימי החג, דכתיב 'שבעת ימים תאכלו מצות', ובהא הוא דאמרינן דנהי חובת עשה דאכילה ליכא אלא בלילה הראשון, כדרשינן מקרא, מ"מ מצות אכילה איכא אף בשאר הימים. אבל גבי סוכה דלא כתיבא כלל לשון אכילה על כל ימי החג, אלא כתיב 'בסוכות תשבו שבעת ימים', מנא לן לומר שיהא מצות אכילה מן התורה כל שבעה, ורק בלילה הראשון ילפינן מגז"ש ממצה דחייב לאכול פת, אבל בשאר הימים מנ"ל שיהא מצוה לכתחילה לאכול בסוכה, וצ"ע".

ובדרך אפשר יש לישב דברי המשנ"ב, דהנה כך הוא לשון הגמרא בסוכה (דף כ"ז ע"א): "א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק, נאמר כאן חמישה עשר ונאמר חמישה עשר בחג המצות, מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות". ונראה לכאורה מאריכות לשון הגמרא שההיקש לחג פסח אינו רק על ליל ט"ו דהוי חובה, אלא גם על שאר הימים דהוו רשות. ולכן הוא שהסתפק המשנ"ב דאולי ההיקש לחג הפסח הוא גם לענין דבשאר ימים של סוכות אם אוכל פת מקיימים מצוה, כמו בפסח, אליבא דהגר"א. ואיה"נ דמקום יש לדחוק ולומר דכונת הגמרא לומר דההיקש הוא רק ללילה ראשון, ומה דהוי רשות בשאר ימים זהו ממילא, ולא שיש היקש על ענין זה, אכן מרהיטת לשון הגמרא יש סימוכין לדברי המשנ"ב.

יא.

בהא דצריך לאכול הכזית בלילה ראשון בכדי אכילת פרס



דברי הפוסקים שצריך לאכול הכזית בכדי אכילת פרס

כתב ה'משנה ברורה' (סי' תרל"ט סוף ס"ק כ"ב), 'כתבו האחרונים דבעינן שלא ישהא באכילתו הכזית יותר מכדי אכילת פרס'. וכך כתב רעק"א בהגהות השו"ע (סעיף ג'), וז"ל: "אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו. וצריך שיאכלנו בענין שלא ישהא באכילתו יותר בכדי אכילת פרס, עיין סימן תע"ה סעיף ו'".

דברי ה'להורות נתן' לדון בדברי הפוסקים

בשו"ת 'להורות נתן' (חלק ב' סי' נ) כתב כי גם הלכה זו תלויה בחקירה המבוארת בכל סימן זה, וז"ל: "הנה בהגהות זקני הגרע"א בשו"ע כאן כתב דבכזית פת שאוכל בליל ראשון של חג צריך שלא ישהא באכילתו יותר מכדי אכילת פרס דומיא דמצה, וכך כתב בספר מטה אפרים, ע"ש. ולדרכינו יש לומר דהיינו דוקא אי נימא דהגז"ש היא שבעינן אכילה דוקא, דאז בעינן אכילה דומיא דמצה, ובעינן כזית דוקא, וכמש"כ תוס' ואו"ז בשם ירושלמי. אבל לשיטת גדול הדור והר"ח ושט"ג דבעינן אכילה רק כדי לקיים מצות ישיבה, אם כן יתכן שאין צריך שיאכל כזית בכדי אכילת פרס, והוא כמש"כ הפרי מגדים (בפתיחה להלכות שחיטה השורש הב') דהא דאכילה בכזית היינו רק במניעה או בציווי, כגון בערב תאכלו מצות, אבל באכילה של רשות וכגון בקרא ואכלת וזבחת, אין צריך כזית, עיי"ש. ואף אנן נאמר בנדון דידן, כיון דאין מצות אכילה בסוכה מצד עצמה, אלא דלהוי תשבו כעין תדורו, א"כ יתכן דלא בעינן שתהא כדיני האכילה שבכל אכילת מצוה או איסור, ויוצא אף כשאכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס דאין אדם מקפיד לאכול בביתו כזית בכדי אכילת פרס".

ביאור דברי הפוסקים לפי שני צדדי החקירה

ונראה כי גם בענין זה יש לדון ולומר כי הגם שבדאי יש מקום מסברא לומר כה'להורות נתן', דאם המצוה היא הישיבה בסוכה, אזי אין צריך לאכול הכזית בכדי אכילת פרס, ורק אם הוי מצות אכילה כמו במצה, בעינן לאכול בכדי אכילת פרס, בכל זאת, לענין מעשה קשה לנקוט כך לעיקר, דהלכה רווחת היא בפוסקים

דבעינן לאכול הכזית בכאכ"פ, ולכן נראה דגם אם המצוה היה הישיבה בסוכה, והאכילה היא רק היכי תמצוי לקיום מצות הישיבה, מכל מקום בעינן לאכול הכזית בכאכ"פ, כי התורה הצריכה שבלילה ראשון תהיה הישיבה בסוכה חשובה על ידי אכילה, ומכיון דבעינן ישיבה דרך חשיבות שהיא על ידי אכילה, שוב צריך שתהיה האכילה בכדי אכילת פרס, כי רק בכה"ג האכילה מצטרפת לאכילה אחת, ובכך הוי אכילה חשובה.

דברי ה'שבט הקהתי' למה בשאר ימים אין מקפידים על אכילה באכ"פ

בשו"ת 'שבט הקהתי' (חלק ו' סי' רל"ג) הביא דנשאל לענין ההלכה דבכל ימי חג הסוכות בעינן שיאכל פת יותר מכביצה, כדי שיהא חייב בסוכה, ואם כן למה לא מקפידין שיאכלנו בכדי אכילת פרס, כמו אכילת מצה בליל פסח, ורק בלילה ראשונה של סוכות איתא שיאכל הכזית בכדי אכילת פרס.

והשיב על זה בזה"ל: "ונראה דבסוכה שאני, דבאמת יש לברך לישב בסוכה על עצם הישיבה בסוכה, ורק קבעו לברכה בשעה שאוכל דבר קבע, וכיון דבמציאות אוכל יותר מכביצה, אף על גב דהוי יותר מכדי אכילת פרס, שפיר יכול לברך מה, שאין כן במצה הוי רק על אכילת מצה, משום הכי בעינן שיהא בכדי אכילת פרס ודו"ק".

ויש לדון בטעם שנתן דהוא תלוי בהמבואר לעיל, דאי נימא דבליל יו"ט ראשון יש מצוה באכילה עצמה, אזי מובן החילוק היטב, כי בליל יו"ט הוי מצות אכילה, ולכן בעינן אכילה בכאכ"פ, אבל בשאר ימים דהמצוה היא בישיבה בסוכה, וקבעו ברכה על קביעות בסוכה דרך אכילה, שפיר יש לומר דיש קביעות מסוימת גם באכילה הנמשכת זמן ארוך יותר מכא"פ. אבל אם נאמר דגם בליל יו"ט המצוה היא הישיבה בסוכה, וחזינן דאע"פ כן בשביל לקיים המצוה דישיבה בסוכה צריך לאכול בכדי אכילת פרס דוקא, אם כן הדרא קושיא לדוכתא, למה בשאר ימים אין צריך אכילה בכדי אכילת פרס בשביל להתחייב בברכה. אבל עדיין יש מקום לדון ולחלק דבזה גופא שונה לילה ראשון משאר הלילות, דבראשון צריכה ישיבה חשובה יותר משאר ימים, והבן. ויעוין להלן בסמוך.

יב.

האוכל כל החג יותר מכביצה לא בכא"פ, האם חייב בסוכה



מחלוקת הפוסקים האם מותר לאכול חוץ לסוכה ביותר מכדי אכילת פרס

מדברי ה'שבט הקהתי' הנ"ל נראה דנקט בפשיטות כי האוכל כל ימי החג יותר מכביצה לא בתוך כא"פ, הרי הוא חייב בסוכה, וגם יכול לברך על אכילה זו לישב בסוכה. אכן, באמת בענין זה מצאנו שנחלקו הפוסקים. ב'ביכורי יעקב' (סי' תרל"ט ס"ק י"ג) כתב: "אבל יותר מכביצה אסור לאכול, אפילו לא קבע עליו. ומיהו נראה לי שזה דוקא כשאוכלו בכדי אכילת פרס שהוא כמו בזמן שמינית שעה". וכן מבואר ב'מטה אפרים' (סי' תרכ"ה 'אלף למטה' ס"ק פ"ז), עיי"ש. וזהו שלא כדברי ה'שבט הקהתי'. אבל ב'חכמת שלמה' (סי' תרל"ט סעיף ז') כתב, וז"ל: "הנה גרסינן במסכת יומא פרק ו' כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה וכו', ע"ש עד הסוף. והנה מסוגיא זו יש ללמד מה שנסתפקתי, כיון דבעינן בסוכה כשיעור ובפחות מכשיעור אין לברך לישב בסוכה, אם דעתו לאכול כשיעור רק בשהיה יותר מכדי אכילת פרס, ומכל שכן אם שהה ביני וביני כדי אכילת פרס, אם חייב לברך לישב בסוכה וכו'. ולכאורה היה נראה בפשיטות כיון דבכל שהה כדי אכילת פרס לא נחשב אכילה אחת, ודאי אינו מברך. אך מן הש"ס נראה מוכח להיפוך וכו'. ובעל כרחך מוכח דבסוכה אינו תלוי בשהיה, רק כל שאוכל כשיעור אפילו בהפסק רב, חייב בסוכה".

הרי מבואר מדברי ה'חכמת שלמה' כדנקט ה'שבט הקהתי' דבשביל לברך לישב בסוכה בכל ימי החג, אין צריך לאכול יותר מכביצה בכדי אכילת פרס דוקא. וזהו חידוש גדול, וצריך לבאר ביתר שאת טעם הדבר.

ביאור ה'מקראי קודש' בטעם האוסרים לאכול חוץ לסוכה יותר מכאכ"פ

וכתב בזה ב'מקראי קודש' (סי' ל"א) קרוב לדברי ה'שבט הקהתי', וז"ל: "יש להסתפק אם דין זה שלא יצא יד"ח בשהיה של יותר מכדי אכילת פרס הוא רק בלילה הראשונה, ומשום הגזירה שווה ט"ו ט"ו מאכילת מצה, אבל בשאר הימים יש לומר דאף באוכל חוץ לסוכה יותר מכביצה בשהיה של יותר מכדי אכילת פרס, ביטל מ"ע, שהרי בתורה לא כתיב שיעור לאכילה, ובלי השיעור אנו למדים מן הכתוב תשבו כעין תדורו שיעור אכילה שאדם מקפיד לאוכלה רק בבית, ומכיון דבקפידא של אדם תליא מילתא, יש לומר דבשיעור יותר מכביצה גם בשהיה של

יותר מכדי אכילת פרס אדם מקפיד שלא לאכול מחוץ לבית, ולא אמרו שבשהייה של יותר מכדי אכילת פרס אין האכילות מצטרפות אלא באכילות דשיעורן כזית, ומשום דכתוב בהו אכילה, ולא מקרי אכילה כשאינו בכדי אכילת פרס. אבל לענין סוכה שבתורה לא כתיב אכילה כלל, אלא שנלמד מ'בסוכות תשבו שבעת ימים', אפשר שגם בשהייה של יותר מכדי אכילת פרס האכילות מצטרפות."

דעת המ"ב דאין צריך אכילה בכא"פ בשאר ימים

בספר 'הלכות חג בחג' (פרק י"ג סי' י' הערה צ"ו) כתב לבאר דעת המ"ב, וז"ל: "בבכורי יעקב תרל"ט סקי"ג כתב שאינו חייב ביותר מכביצה אא"כ אוכלו בכדי אכילת פרס, שהוא שמינית שעה, אך המשנ"ב ושאר פוסקים לא הביאו דבריו, וטעמם דשיעור זה תלוי בקביעות, ובקביעות לא נאמר שיעורא דאכילת פרס". והיינו דיש לנו ראייה מדברי המשנ"ב שהביא דינא דבכדי אכילת פרס דווקא בלילה הראשון, ולא לענין שאר ימים, דסבירא ליה שבשאר אכילות דכל ימי החג אין צריך שיהיו בכדי אכילת פרס.

וב'קובץ המועדים' ('מוריה', סוכות עמ' תש"ז) כתב הגר"ח פ' שינברג זצ"ל, גם כן לבאר דעת המ"ב כנ"ל וז"ל: "נראה דאפילו להך דעה דס"ל דבעינן בלילה הראשונה לאכול יותר מכביצה, מ"מ לא בעינן לאכול בכא"פ, ודלא כמו שמביא בספר מועדים וזמנים בשם כמה פוסקים, ומשום דהטעם דבעינן יותר מכביצה אינו מדין אכילה, אלא משום תשבו כעין תדורו, ובדינא דתשבו לא נאמר בו הדין דכא"פ, ומסתבר כן, וכן הדרך של אכילה שלא למהר עצמו. רק בדין אכילה דבעינן הנאת אכילה, בזה נאמר דינא דאכ"פ. וכן מוכח לכאורה מהמ"ב בסי' תרל"ט שאחר שמביא שם החומרא הנ"ל, דבעינן יותר מכביצה, מביא שם מהאחרונים שצריך לאכול הכזית בכא"פ, והזכיר הכזית ולא יותר מכביצה".

הרי לנו חבל פוסקים כולם מתנבאים בסגנון אחד, הן בדין והן בביאור הענין, והוא, דבכל אכילות דימי החג, אם אוכלים יותר מכביצה חייבים בסוכה, אף אם אוכלים זאת יותר מכדי אכילת פרס, ומשום דשיעור זה של יותר מכביצה נלמד מ'תשבו כעין תדורו', והדרך לאכול מעט מעט, ביותר מכדי אכילת פרס. מאידך גיסא, הובאו לעיל כמה מהפוסקים שכתבו דלא כשיטה זו, ולדעתם גם באכילה דכל ימי החג צריך לאכול היותר מכביצה בכא"פ דוקא.

יג.

האם אפשר לאכול לכזית דליל ראשון לחם שנילוש במי פירות



דברי הפמ"ג דאין לאכול כזית דליל ראשון בלחם שנילוש במי פירות

כתב הפמ"ג (סי' תרל"ט א"א ס"ק ט"ו): "יראה לחם הנילוש במי פירות וכדומה, אין יוצא ידי חובה בליל ראשון ושני, דומיא דמצה". וכפל דבריו להלן (סי' תרמ"ג משב"ז סוף הסימן), וז"ל: "גם יש לומר שלא יעשנה עשירה ממי פירות וכדומה, אף למאן דאמר דקבע סעודה עליה יכול לקדש אריפתא כזה, ומכל שכן כשמקדש על היין, מה שאין כן בליל א' דסוכות אין יוצא ידי חובתו כי אם בפת היוצא במצה ולא בעשירה, ומכל מקום מעט מלח לא הוה עשירה, ובמצה הטעם שמחמם, וצ"ע".

תמיהת האחרונים על דברי הפמ"ג

וכתב בספר 'עיקרי הד"ט' (סי' ל"ב ס"ק י"ד) לתמוה על דברי הפמ"ג: "ואני בער לא זכיתי להבין דבריו, דמה להתם שכן כתיב 'לחם עני', משא"כ בסוכות". גם בספר 'קצה המטה' על ה'מטה אפרים' (סי' תרכ"ה ס"ק צ"ב) תמה על הפמ"ג, וז"ל: "ולענ"ד צ"ע דמנא ליה זה דצריך פת ממש, ואטו מחויב גם כן לאכול לחם שלא נחמץ יען דרשינן ט"ו ט"ו, אלא כמו שמחויב לאכול בליל פסח פת שניכר שאוכל לשם מצוה, ולכן אינו יוצא במצה עשירה אלא בלחם עני, הוא הדין בלילי סוכות מחויב לאכול פת שיהא ניכר לשם סוכה, אבל בודאי שיוצא בפת הבא בכיסנין לשם סוכה כמו שיוצא לשם יום טוב".

ובשו"ת 'חשב האפוד' (חלק ב' סי' ל') הרבה גם כן לתמוה בדברי הפמ"ג, וז"ל: "הנה הדברים האלה מוקשים מאוד, כי אע"פ דהחויב של אכילה בסוכה בליל יו"ט א' של סוכות נפקא לן מגזירה שווה ט"ו ט"ו מחג המצות, כדאיתא במס' סוכה דף כ"ז ע"א, מ"מ הפירוש שהאכילה בסוכה היא חיוב בסוכות כמו דאכילת מצה היא חיוב בפסח, אבל לא שיהיה איזה שיווי במהות הנאכל, וכשם שביליל סוכות אין צורך לאכול מצה, ה"ה אין צורך לאכול לחם עני. ודברי הפרמ"ג נפלאים מאד. גם האחרונים לא הביאו דבריו אלה להלכה, וגם לא שמענו מעולם מי שמקפיד לעשות החלות לליל סוכות בלי שמן ובלי ביצים.

"שוב העירני בני הרה"ג מו"ה אפרים נ"י שכן מפורש בר"ן דלא בעינן לחם עוני בליל סוכות, כי בפ"ב דמס' סוכות במתנ' די"ד סעודות וכו', כתב הר"ן וז"ל, לפיכך

נראה דמה שחידש הכתוב בליל יו"ט ראשון של פסח דכתיב בערב תאכלו מצות, היינו לחייבו בדין מצה ראויה, דאילו מדין יו"ט יוצא בכל שהוא פת, אפילו במצה עשירה, וביו"ט ראשון של סוכות גמרינן נמי דמחייב לאכול שיעור שהוא חייב לאכול בסוכה, שאילו מדין יו"ט סגי ליה לאכול כביצה אחת חוץ לסוכה, וגמרינן מחג המצות דמחייב לאכול שיעור המחויב לאכול בסוכה, עכ"ל. הנה מפורש יוצא מדברי הר"ן דאע"ג דחייב לאכול מצה בליל פסח, משום דחייב לאכול פת ביו"ט, חידוש שנתחדש בחיוב אכילת מצה דבעינן שתהא המצה לחם עוני, ובסוכות דלא בעינן לחם עוני החידוש הוא בליל יו"ט א' דצריכים לאכול יותר מכביצה, כי מצד יו"ט כביצה חוץ לסוכה סגי, הרי דפירש הר"ן שיחתו דלא בעינן לחם עוני בליל יו"ט של סוכות. וזכינו דמה שנהוג עלמא שלא להקפיד על לחם עוני בליל סוכות מקורם איתן מדברי הר"ן, ונראה שהפרמ"ג עצמו הרגיש בקושי שיש בדבר, ולכן כתב בסיום דבריו וצ"ע, עכ"ל ה'חשב האפוד'.

דברי ה'שרגא המאיר' ב'שוב הפמ"ג

בשו"ת 'שרגא המאיר' (חלק ד' סי' ס"ו) הביא דברי ה'קצה המטה' הנ"ל, וכתב לישב את דברי הפמ"ג, וז"ל: "פלא למה לא זכר דברי תורת כהנים בפרשת אמור (פרשה ט' פרק י"א פיסקא ב') שכתב, ובחמישה עשר יום לחודש הזה חג המצות, יום זה טעון מצה ואין חג הסוכות טעון מצה. והלא דין הוא, מה אם זה שאין טעון סוכה טעון מצה, זה שטעון סוכה אינו דין טעון מצה, ת"ל 'זה', חג המצות טעון מצה, ואין חג הסוכות טעון מצה, עכ"ל התו"כ. הרי שאי לאו ה'זה' היה טעון מצה ג"כ בסוכה, רק גזה"כ שאינו טעון מצה, אבל שאר דין פת בעינן כמו במצה מכח הגז"ש של ט"ו ט"ו, שהוא גז"ש גמורה, וא"כ דברי הפרמ"ג הם יוצאים מהתו"כ". ובודאי דיש לדון בדבריו, דאין לנו ראיה כלל מהתו"כ, כי אחר שנתמעט סוכה מדינא דאכילת מצה, תו אין צריך כלל דיני פת כמו במצה, אלא כל פת כשרה.

ובעיקר מחלוקת הפוסקים בזה, בהשקפה ראשונה יש לדון כי גם היא תלויה בחקירה הנ"ל, דאי נימא דאיכא דינא דאכילה ממש, כמו באכילת מצה, וזהו אשר למדנו בגז"ש מפסח, אזי יש מקום לדון דאולי צריך אכילה כמצה ממש, ויש מקום לדברי הפמ"ג. אבל אי נימא דהמצוה בסוכה היא הישיבה ולא עצם האכילה, אם כן קשה לומר דפת עשירה אינה מועילה לקיים דינא דשישיבה בסוכה, על דרך כל אשר נתבאר לעיל בכמה נדונים הקרובים לזה. ברם, גם אי נימא דהוי מצות אכילה ממש, עדיין אין זה מחייב כלל לומר כהפמ"ג, וכדטענו האחרונים הנ"ל, דלענין זה אין אנו למדים הדינים ממצה.

סימן י

בדיני וגדרי ברכת 'לישב בסוכה'
והאם יכול אדם להגביל ברכתו עד לזמן או מעשה מסוים

א.

היושב בסוכה מבלי לאכול, האם מברך 'לישב בסוכה'

מחלוקת הפוסקים האם מברכים 'לישב בסוכה' רק על האכילה או גם על שהיה בעלמא

כתב הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ו הלכה י"ב): "כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה, מברך קודם שישב, אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לישב בסוכה". וכתב ה'מגיד משנה', וז"ל: "כל זמן שיכנס בסוכה וכו'. מסקנה דגמרא פרק לולב וערבה (דף מ"ו ע"א), דכל זמן שנכנס לישב בה מברך, וכן כתוב בהלכות. ודעת הגאונים שאפילו נכנס בה מאה פעמים ביום חייב לברך, וכן דעת רבינו". וכן מתבאר מדברי הרי"ף (סוכה כב, א מדפיו), דז"ל: "ואסיקנא דכל שעה שנכנס לישב בה מברך לישב בסוכה וכו', וכן הלכה".

אבל המרדכי (סי' תשס"ה) הביא כי רבינו תם נחלק על דעה זו, וז"ל: "מסקינן דכל אימת שנכנס לישב מברך, וכן כתב בה"ג דאפילו עייל ונפיק י' זימנין צריך לברך לישב בסוכה וכו'. אבל רבינו תם חולק ואומר שברכת 'לישב בסוכה' שבסעודה פוטרת כל דבר טיול ושינה, מסעודה לסעודה, וכן עמא דבר". ומבואר שנחלקו הראשונים מחלוקת יסודית בענין מה הוא הדבר שמחייב לברך 'לישב בסוכה', יש הסוברים כי עצם הכניסה לסוכה והשהייה בה מחייבת בברכה, ואשר על כן, גם אם יצא ונכנס כמה פעמים ביום, הרי הוא חייב לברך על כל כניסה חדשה. ויש הסוברים שמברכים רק על האכילה, וברכה זו פוטרת את כל השהייה בסוכה שבין סעודה לסעודה.

לענין דינא נפסק בשו"ע (סי' תרל"ט סע' ח') ד'נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה'. והוסיף הרמ"א וכתב כי 'הכי נהוג'. וביאר ה'משנה ברורה' (ס"ק מ"ו) דבריהם: "רוצה לומר, אף דמדינא דגמ' לדעת פוסקים ראשונים, כשכירך לישב

בסוכה ויצא לעשות ענינו, ולא לחזור תיכף וכו', כשיחזור אחר כך צריך לברך שנית, ואפילו מאה פעמים ביום, ואימת שנכנס אע"פ שאינו אוכל שם, מברך, שהרי גם הישיבה והעמידה שם היא מצוה דהוי כעין תדורו, מכל מקום מנהג כל העולם כדעת הפוסקים שאינם מברכים אלא בשעת אכילה, ואפילו אם יושבים בסוכה קודם אכילה שעה, אינם מברכים, דסבירא להו דברכה שמברכים אחר כך על האכילה היא פוטרת הכל שהיא העיקר, והיא פוטרת השינה והטיול והלימוד שכולם טפלים לה".

אבל הגר"א (שם) נחלק על דברי המחבר והרמ"א, וז"ל: "אף על גב דלפי מסקנה דגמרא שם מ"ו א' מברך אכל פעם שנכנס בה, מכל מקום עיקר הקבע בסוכה היא האכילה, וכולם טפלים והיא פוטרת. ועיין תוספות דברכות י"א ב' (ד"ה שכבר). ודעת הרי"ף והרמב"ם עיקר". הרי לפנינו מחלוקת לענין דינא בזה, דהמחבר והרמ"א הזכירו המנהג שלא לברך בשעת כניסה לסוכה, אלא בשעת אכילה. ואילו הגר"א פסק כהרמב"ם ודעימיה, ועולה דמברכים בכל כניסה וכניסה.

לענין מעשה, כתב ה'משנה ברורה' (שם): "כתבו האחרונים דנכון הדבר לצאת גם דעת הפוסקים הראשונים, ולא לישב כך בלי ברכה, ועל כן תיכף בבוא מבית הכנסת, יברך על דבר שהוא מחמישה מינים ויאכל ממנו מעט יותר מכביצה, ויברך לישב בסוכה ולא יברך אחר כך בשעת אכילה". ונראה מדבריו דנקטינן לעיקר שאין מברכים רק על האכילה ולא על הישיבה בסוכה בעלמא, אבל מכל מקום, בכדי לצאת ידי דעת הרמב"ם שמברכים גם על הישיבה בלבד, לכן ראוי שלא להשתהות בסוכה בלא ברכה, ולכן מיד שנכנס לסוכה יאכל כשיעור המחייב בברכה ויברך עליו.

שני דרכים כיצד לבאר את שיטת ר"ת

ויש להסתפק בביאור שיטת ר"ת שאין מברכים רק על האכילה בסוכה בלבד, והיא פוטרת כל שאר הדברים, האם הביאור בזה דמעולם לא תיקנו לברך לישב בסוכה' רק על אכילה שהיא ההשתמשות החשובה בסוכה, ולא תיקנו כלל לברך על שאר דברים כגון עצם הישיבה או השינה בסוכה. ומה שהביא המרדכי בשם ר"ת ש'אומר שברכת לישב בסוכה שבסעודה פוטרת כל דבר טיול ושינה', אין הביאור דטיול ושינה צריכים ברכה, אלא שהם נפטרים בברכה על האכילה, אלא שמכיון שהם טפלים לסעודה, לכן לא תיקנו לברך עליהם, וזה הוא עומק הדברים שהם נפטרים בברכה על האכילה, דמחמת היותם טפלים אל הסעודה, לא תקנו עליהם ברכה כלל.

או שמא הביאור הוא דלעולם גם שינה וטיול בסוכה חייבים בברכה, אבל מחמת שהם טפלים אל הסעודה, לכן הן נפטרים בברכה על הסעודה, ולא תיקנו ברכה רק על האכילה שהיא חשובה, וכך היתה התקנה דברכה זו תפטור ממילא את שאר הדברים הטפלים אל הסעודה. ואי נימא כך, הרי שלשון ר"ת 'שברכת לישיב בסוכה שבסעודה פוטרת כל דבר טיול ושינה', מתפרשת כפשוטה, דבאמת הכל חייב בברכה, אלא שיש דברים הנפטרים בברכת הסעודה.

מי שאין בדעתו לאכול פת בסוכה ביום מסוים, האם יברך על טיול ושינה בסוכה

כתב הט"ז (סי' תרל"ט סוף ס"ק כ'): "נראה לי דמי שבדעתו שאין אוכל פת כל היום, וכל שכן מי שמתענה תענית חלום בסוכות, חייב לברך על הסוכה בכל פעם שיכנס בה באותו יום לטיול, כיון שאותו יום אין בו אכילת פת, הדרינן לדין התלמוד דמברך בכל פעם שנכנס לישיב, דהא עיקר הטעם שאכילת פת הוא עיקר ופוטרי את הטפל". ודברי הט"ז מבוארים לכאורה מסברא היטב, דמכיון דכל מה שאין אנו מברכים על ישיבה בסוכה הוא משום שהאכילה פוטרת אותה, ואם כן, ביום שאינו אוכל כלל בסוכה, חוזרים אנו אל החיוב לברך גם על ישיבה בסוכה בלבד. ברם, ה'מאמר מרדכי' (ס"ק ח') נחלק על הט"ז בזה, וכתב בתו"ד, וז"ל: "עוד אני תמיה על מה שכתב הרב ז"ל, הדרינן לדין התלמוד וכו', דהא לדעת ר"ת ז"ל דנהגין כוותיה, הכי הוי עיקרא דמלתא לפום דינא דתלמודא, שאין לברך אלא על האכילה ומעולם לא תיקנו לברך על הכניסה ושאר דברים. ומה שכתבו השו"ע והפוסקים נהגו שלא לברך וכו', שתלוי הדבר במנהג, הכוונה לומר דאעפ"י דלפי דעת הגאונים ורוב המחברין צריך לברך בכל פעם שנכנס לישיב בה, מכל מקום נהגו העולם כר"ת דסבירא ליה שאין לברך אלא בשעת אכילה דוקא, אף לפי דין התלמוד, וזה ברור".

וצריך לדעת במה נחלקו הט"ז וה'מאמר מרדכי', ולכאורה נראה דנחלקו בחקירה המבוארת לעיל. דהט"ז נקט כהצד השני, דבאמת שינה וטיול בסוכה חייבים בברכה, אלא שהברכה על הסעודה פוטרתם, וממילא אם אינו מברך ביום מסוים על הסעודה, אין ברכה שתפטור את הטיול והשינה, ועל כן יברך עליהם. אבל ה'מאמר מרדכי' נקט לכאורה כהצד הראשון, דמחמת שטיול ושינה טפלים לסעודה, לכן לא תקנו עליהם ברכה כלל, ולכן נקט דגם אם אינו מברך כלל על הסעודה, לא יברך על טיול ושינה.

מי שאין בדעתו לאכול פת בסוכה בשהייה זו, האם יברך על טיול ושינה בסוכה

ה'חיי אדם' (כלל קמ"ז סעיף ט"ו) כתב כדברי הט"ז הנ"ל, וז"ל: "המתענה בסוכות, נראה לי שהוא הדין אם אין בדעתו לאכול פת באותו יום, לכולי עלמא שכל אימת שיצא יציאה גמורה, חייב לברך, דדוקא כשאוכל פת סבירא להו להנהו פוסקים שמברך על עיקר חיוב סוכה ופוסט כל הדברים הטפלים. אבל כשאינו אוכל לא שייך זה".

על זאת הוסיף וכתב ה'חיי אדם' חידוש נוסף, וז"ל: "ונראה לי שהוא הדין כשיצא יציאה גמורה לאחר אכילה וחוזר ונכנס, ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד פעם לצאת לבית הכנסת, דבזה גם כן לכולי עלמא צריך לברך". העולה מדבריו דלא רק שפסק כהט"ז לגבי המתענה באחד מימי החג, אלא הוסיף וכתב לחדש דבאופן שנכנס אדם לסוכה על מנת לשהות בה איזה זמן, והוא יודע שלא יאכל במשך שהייה זו, כי עד שיאכל יצטרך לצאת קודם לכן מהסוכה, דבכה"ג גם מודו כו"ע שצריך לברך על השהייה בסוכה, מכיון שעל שהייה זו ליכא ברכה על אכילה שתפטור את השהייה בסוכה.

מאידך, הגאון מהרש"ם כתב ב'דעת תורה' בזה"ל: "עיין בחיי אדם כלל קמ"ז שפסק דמי ששותה משקה ויוצא אח"כ יציאת קבע קודם אכילה, צריך לברך לישב בסוכה על המשקה, וגם בישיבה לבד. ולפי זה, מי שאינו ישן בסוכה ונכנס בבוקר לסוכה, ובפרט בנכנס לסוכה לשתות משקה חם, כיון שיוצא אח"כ להתפלל צריך לברך לישב בסוכה. ולא נהגו כן".

ונראה מדבריו להכריע דלא כהח"א, ועכ"פ יש לנו עדות שאין המנהג כשיטת הח"א. ובפשוטו נראה כי מחלוקת זו היא ממש כהמחלוקת הקודמת, דה'חיי אדם' נקט דכל שהייה בסוכה מחייבת בברכה, אלא שלא תקנו לברך עליה מכיון שהברכה על האכילה פוטרת הכל. וממילא, אם אין ברכה על אכילה, צריך לברך על השהייה. אבל מנהג העולם הוא כהשיטה של ה'מאמר מרדכי' הנ"ל, דכלל לא חייבו לעשות ברכה על שהייה וטיול בסוכה, כי קבעו לברך על השתמשות חשובה כמו אכילה דוקא. ולכן, גם אם אדם שווה בסוכה מבלי לאכול כלל, לא יברך על שהייה זו.

הנכנס לסוכת חבירו ואינו אוכל שם, האם יברך על הישיבה בסוכה

עוד כתב ה'חיי אדם' בהמשך דבריו הנ"ל, כי 'ההולך לסוכת חבירו, צריך לברך שם, בין יאכל שם או לא'. והיינו, שמכיון שהוא הולך לסוכת חבירו, הרי שעצם שהייתו שם מחייבת בברכה, דגם אם בירך בשעה שאכל בסוכתו, אין היא פוטרת

השהייה בסוכה אחרת. ולכן כתב החי"א דצריך לברך על שהייתו בסוכת חבירו, בין אם יאכל שם וגם אם לא יאכל שם. וכל זה הוא לשיטתו הנ"ל, דבכל אופן של ישיבה בסוכה בלי אכילה, צריך לברך על עצם הישיבה בסוכה.

אבל ה'ערוך שולחן' (סעיף כ"ח) כתב, וז"ל: "ודע דלכאורה היה נראה לי ברור דאפילו לשיטת ר"ת אין זה אלא בסוכת עצמו, אבל הנכנס לישב בסוכתו של חבירו שלא יאכל שם, וברכה של סוכה שלו הלא לא תפטור סוכה אחרת, ואם כן, צריך לברך כשנכנס לסוכתו של חבירו. ואין המנהג כן. ואולי זהו כוונת רבינו הרמ"א במה שכתב 'והכי נהוג', כלומר, אפילו בסוכת חבירו, והטעם שאנחנו תופסים דעיקר המצוה היא האכילה, ואין מברכים אלא על עיקר המצוה".

גם מחלוקת זו תלויה בכל אשר נתבאר לעיל, דה'חיי אדם' קאי בזה לשיטתו, אבל ה'ערוך השולחן' נקט כשיטת ה'מאמר מרדכי' וה'דעת תורה' דגם אם אין אכילה בסוכה, אין מברכים על עצם הישיבה בסוכה, כי כך היתה התקנה שלא לברך כי אם על האכילה וכמשנ"ת.

שלוש שאלות בדברי ה'משנה ברורה', על פי המבואר לעיל

העולה מכל המבואר עד כה הוא, דהוזכרו בפוסקים שלשה נידונים, אשר הם תלויים באותה נקודה, ואלו הם: א. מי שמתענה יום אחד מימות החג, ולא יברך על אכילה כלל. ב. היושב בסוכה ואין דעתו לאכול בשהייה זו, ויצא מהסוכה קודם שיאכל. ג. השוהה בסוכת חבירו מבלי לאכול שם. על פי כל זה עולה שאלה גדולה בדברי ה'משנה ברורה' (ס"ק מ"ח), דבתחילת דבריו כתב: "המתענה בסוכות, או שאין דעתו לאכול פת באותו יום, אז לכלי עלמא כל אימת שיצא יציאה גמורה חייב לברך, דדוקא כשאוכל פת סבירא להו להנהו פוסקים שמברך על עיקר חיוב הסוכה, ופוסט כל הדברים הטפלים, אבל כשאינו אוכל לא שייך זה (ט"ז וש"א). וכתב החי"א דם דהוא הדין כשיצא יציאה גמורה לאחר אכילה וחוזר ונכנס ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד הפעם לצאת לבית הכנסת, דבזה גם כן לכולי עלמא צריך לברך".

הרי מבואר שפסק לדינא כשיטת הפוסקים דכשאדם יושב בסוכה מבלי לאכול, הרי הוא חייב לברך על עצם הישיבה בסוכה. ומעתה צריך עיון המשך לשונו שם: "מי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו, דעת המג"א דאפילו אם היה בדעתו בשעת הברכה שילך באמצע הסעודה לשם ולשוב אחר כך מיד, אפילו הכי צריך לברך לישב בסוכה, דהליכה הוי הפסק. ואם כן, אם רצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה, צריך לברך שם לישב בסוכה". וצריך עיון גדול למה

כתב כי רק אם יאכל בסוכת חבירו צריך לברך לישב בסוכה, והרי אם לא יאכל שם גם חובה עליו לברך על עצם הישיבה בסוכה. ונמצאו דבריו ברישא סותרים את דבריו בסיפא.

גם צריך עיון במה שהוסיף ביאור בדבריו ב'שער הציון' (ס"ק צ"ג), וז"ל: "דעת החיי אדם שהעתיק שבכל גווני חייב לברך שם, אפילו אם לא יאכל, נראה דטעמו דהמנהג שנהגו [שלא לברך אלא רק על אכילה], הוא רק בביתו שדרך לקבוע שם סעודה, אבל בבית אחרים שאין דרך לקבוע שם סעודה לכולי עלמא כל שנכנס שם חייב לברך". וצ"ע למה הוצרך להדחק בשיטת הח"א, ולחלק בין ביתו לבין בית חבירו, והרי דעת ה'חיי אדם' מבוארת שם להדיא דאפילו בביתו שלו צריך לברך על ישיבה בסוכה כל שאין שם אכילה.

ב'הליכות שלמה' (פרק תשיעי אות ל') שאל שאלה נוספת על פי דברי המשנ"ב הנ"ל, דהנה להלן (סי' תרס"ח 'שער הציון' ס"ק ז') כתב לענין שמיני עצרת, וז"ל: "במרדכי בשם ראבי"ה כתב טעם אחר להחמיר בשינה, משום דנראה כמוסיף על המצוה, דבשלמא גבי אכילה, במה שאינו מברך כמו בשבעת ימי הסוכה, איכא הכירא דאינו מכוין להוסיף על המצוה, מה שאין כן בשינה דבכל ימי סוכות גם כן אין מברכים על שינה, מאי הכירא איכא". וקשיא, דמכיון שפסק כה'חיי אדם' דכאשר אין אכילה בסוכה, צריך לברך על השינה בסוכה, ואם כן גם לגבי שינה יש היכר אם אינו מברך עליה כאשר אין אכילה בסוכה בעת השינה, וצ"ע.

דברי הראשונים בענין הפסק בברכת התורה ובסוכה

בתוספות רבי יהודה על מסכת ברכות (דף י"א ע"ב ד"ה משקרא) כתב: "אעתיק תשובת רבי שהשיב לרבינו אשר מלוניל ירושלמי השכים לשנות קודם קריאת שמע צריך לברך. לאחר ק"ש אינו צריך לברך וא"ר בא והוא ששנה על אתר ולהכי מבעי ליה למר מי שברך ועסק בתורה והלך לעסקו או לצרכיו וחוזר ועוסק בתורה צריך או לא וכו'.

"כבר שאלתי מרבינו תם מנחתו כבוד, על ברכת הסוכה, אם צריך לברך כשנכנס לישן בה, כי הייתי מחשב כי אין צריך לברך, כי שמא לא יוכל לישן בה, וכשהוא ממש סמוך לשינה אין יכול לברך מפני השינה שקפצה עליו, וכן נהגו שלא לברך. והשיבני, כי על כל מצות סוכה שקיים מסעודה אחת ועד סעודה אחרת, כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישב בסוכה שבירך בסעודתו, פוטרנו מלברך עליהם. ואם שם אין צריך לברך על שינה, מטעמו של רבינו יעקב. ואפילו הסיח דעתו משינה והלך למלאכתו ושוב נמלך לישון כש"כ בכאן שדעתו כל שעה לחזור אל

הלימוד שיש לומר מתוך המנהג שלא יצטרך לברך". וכן מובא ברשב"א שם. דברי הראשונים שם מוסבים על דינא דברכות התורה, האם צריך לחזור ולברך כאשר יצא האדם לעסקיו, והפסיק בין הברכות שבירך בבוקר ללימודו עתה. ועולה מדבריהם טעם חדש למה אין לברך על שינה וטיוול בסוכה, דבכל גוונא אמרינן שהברכה שבירך קודם לכן על אכילתו, פוטרת אותו מלברך עתה פעם נוספת, גם כשהיה הפסק גמור על ידי יציאה מהסוכה לבית הכנסת וכדו'. ומהאי טעמא כתבו הראשונים שם שאין לברך ברכת התורה גם אחר שהלך לעסקיו והיה הפסק גמור.

ועולה מתוך דברי הראשונים טעם הדבר, למה בסוכה ובתלמוד תורה לא נחשב הדבר להפסק מה שיצא יציאה גמורה מהסוכה, או מה שהלך לעסוק בפרנסה, ולמה אין הדין באלו כמו בשאר מצוות, כמו ציצית ותפילין, שאם הפסיק צריך לחזור ולברך, דכל זה הוא משום שבסוכה יש חיוב לחזור אל הסוכה בכדי לישן שם, דזהו ביתו בימי הסוכה, ולכן היציאה אינה גורמת להיסח הדעת מהסוכה. וכן הוא הדבר גם בתלמוד תורה, שהאדם חייב ללמוד תורה בכל זמן פנוי שיש לו, ולכן היציאה לפרנסה אינה גורמת להיסח הדעת, דכבר בעת ההפסקה מהלימוד, או בעת היציאה מהסוכה, דעתו נתונה על חזרתו, כי זהו חובתו. מה שאין כן בציצית ותפילין, אין חיוב גמור לחזור ולעסוק עוד במצוות אלו, ולכן הפסק גמור הוא הפסק, ומחייב ברכה חדשה אחר ההפסקה.

העולה לדינא באופנים הנ"ל, על פי דברי הראשונים

על פי דברי הראשונים הנ"ל עולה לכאורה כי אין מקום לחלק גדול מהנדונים שהוזכרו לעיל בפוסקים, כיצד הדין במי שאינו אוכל, האם יברך על עצם ישיבתו בסוכה, דעולה עפ"י דאין לברך, ולא מהטעם שהוזכר לעיל, כי לא תקנו ברכה רק על אכילה, אלא משום שהוא כבר נפטר על הישיבה בסוכה על ידי הברכה האחרונה שבירך קודם על אכילתו, גם אם היה הפסק גמור בין הברכה ההיא, לבין ישיבתו עתה בסוכה.

וכגון בנדון הט"ז הנ"ל, במי שמתענה ולא יאכל פת ביום אחד מימי החג, דכתב הט"ז שיברך על הישיבה, ולהנ"ל עולה דאין לו לברך מכיון שכבר בירך כבר על הפת בלילה ראשון של סוכות, וברכה זו פוטרת את האדם מברכה עד הסעודה הבאה, גם אם יצא לשוק בנתיים. והט"ז לא אמר את דבריו אלא להשיטה דהפסק של יציאה לשוק הוי הפסק ונתחייב בברכה חדשה. אבל הראשונים הנ"ל שחידשו כי לגבי סוכה יציאה אינה הפסק, אזי ממילא אין מה לדון אם יברך על ישיבה

שלאחר מכן בסוכה.

וכל שכן שאין לנו מה לדון באופן שהזכיר החיי אדם, שמי שיצא אחרי הסעודה ושוב חוזר אל הסוכה ואין בדעתו לאכול עתה בסוכה, שכתב הח"א כי יברך על השהיה עתה, מכיון שאין אכילה שתפטור אותה. ולהראשונים הנ"ל וודאי אין לנהוג כך, כי יציאה מסוכה לעולם אינה נחשבת להפסק, ועל כן לא יברך עתה ברכה מכיון שהוא פטור ועומד מכח הברכה שבירך בסעודה הקודמת.

ולענין הנדון הנ"ל, במי שהולך מסוכתו לסוכת חבירו, אזי הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים באופן שהיה בדעתו מלכתחילה לילך, האם הליכה הוי הפסק או לא. להמג"א הנ"ל הוי הפסק, ועליו לברך בסוכת חבירו. אבל ה'משנה ברורה' (ס"ק מ"ח) הנ"ל הביא דעת הפוסקים דבאופן שהיה בדעתו על כך, לא הוי הפסק ואם כן אין לו לברך על הישיבה בסוכת חבירו ולפי הראשונים הנ"ל הליכה לא הוי הפסק. אבל באופן שלא היה בדעתו ללכת לסוכת חבירו, דאז הברכה שבירך בסוכתו אינה יכולה לפטור את הסוכה האחרת, דומיא דמי שבירך על טלית אחת, שאינה פוטרת טלית אחרת מבלי שתהיה דעת מעיקרא עליה, ואם כן בזה באים אנו אל מחלוקת הפוסקים הנ"ל, האם מברכים על ישיבה בסוכה בעלמא בלא אכילה.

ב.

האוכל אכילה שניה, מבלי שהיה הפסק מאכילה ראשונה, האם מברך 'לישב בסוכה'



דעת הלבוש דאין לברך על אכילה שניה, אם לא היה הפסק מאכילה ראשונה

כתב הלבוש (סי' תרל"ט סעיף ב'): "יש נוהגים כשיושבין בסוכה, מסעודה לסעודה, כגון ששותין בה שתיית קבע מסעודה ראשונה עד סעודה שנייה בלי הפסק, רק שמברכים ברכת המזון על סעודה הראשונה ואח"כ חוזרים ושותין כל היום, אפילו הכי כשנוטלין ידיהם ורוצין לחזור ולאכול סעודה שנייה בסוכה בעוד שלא יצאו ממנה, מברכים לישב בסוכה אחרי ברכת המוציא של סעודה שניה, כמו שמברכים בשאר סעודות.

"ונראה לי שטעות גמור הוא בידם, שהרי לא הסיחו עדיין דעתם מישיבת סוכה שכבר ברכו עליה בסעודה הראשונה, דבשלמא נטילת ידיים וברכת המוציא

חייבים שכבר הפסיקו וברכו ברכת המזון על סעודה הראשונה, והיה להם היסח הדעת מן האכילה, אבל לישב בסוכה למה יברכו, שהרי לא הסיחו דעתם ממנה, וברכה שאינה צריכה היא. ומה שנהגו לקבוע ברכת לישב בסוכה על האכילה, היינו משום שמסיחים דעתן מן האכילה ויוצאין מן הסוכה כמה פעמים וחוזרין לתוכה, אבל הכא שישבו כל היום ולא יצאו ממנה, למה יברכו עליה כשירצו לאכול בה פעם אחת בישיבה זו שברכו עליה בתחילתה בסעודה הראשונה, עכ"ל הלבוש.

העולה מדברי הלבוש כי מי שנכנס לסוכה לסעוד סעודתו ובירך 'לישב בסוכה', ואחר שגמר אכילתו ובירך ברכת המזון, לא יצא מן הסוכה אלא נשאר בה עד לזמן שבא לאכול סעודה נוספת בסוכה, דבכה"ג אין לו לברך עתה פעם נוספת 'לישב בסוכה', שהרי לא הסיחו דעתם מהסוכה, ונמצא דברכה הקודמת פוטרת גם את אכילה זו.

דעת הב"ח דיש לברך על אכילה שניה, אם לא היה הפסק מאכילה ראשונה

הב"ח (סוף סימן תרמ"ג) עמד גם כן מדעתו על אופן זה, כיצד ראוי לנהוג בו, והעלה דלא כהלבוש, וז"ל: "משמע לפי המנהג שאף אם לא יצא מן הסוכה כלל כל היום, אפילו הכי כשחוזר וסועד, חוזר ומברך לישב בסוכה, והכי משמע להדיא במהרי"ל ודברי שאר אחרונים. והיינו טעמא, דכל אדם דעתו מן הסתם שלא תהא ברכת לישב בסוכה פוטרתו אלא עד שעה שיהא חוזר וסועד, כי אז יחזור ויברך". ומשמע מהב"ח דלכאורה היה לנהוג כהלבוש, דכל שאין הפסק גמור מאכילה ראשונה, אין צריך לברך על אכילה חדשה, אלא שחידש הב"ח טעם למה בכל זאת יש לברך שוב על אכילה שניה, כי כך היא דעתו של אדם בסתמא, שלא תפטור ברכה ראשונה אלא רק על הסעודה השניה.

דעת המג"א, הט"ז והא"ר בזה

המג"א (סי' תרל"ט ס"ק י"ז) הביא את דברי הב"ח ותמה עליהם, וז"ל: "דבריו תמוהין, דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוון שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות, וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא. וגם לא ראיתי באחרונים שום משמעות. לכן אין לברך, דיש לחוש לברכה לבטלה. וכן משמע תוספות ברכות דף י"א ע"ב (ד"ה שכבר)". ומאידך, ה'אליה רבה' (ס"ק י"ח) הביא את קושיית המג"א מטלית שכוון לפטור אותה מברכה רק עד חצות, וכתב ד'אפשר שבאמת כן'.

הט"ז (ס"ק כ') נקט גם כן לעיקר כהב"ח ולא כהלבוש, אבל נתן בזה טעם אחר, למה צריך לאכול על סעודה שניה, אף באופן שלא היה הפסק בין סעודה ראשונה לשניה, וז"ל בתו"ד: "אפילו לא הלך מן הסוכה אלא תיכף שבירך ברכת המזון גמר סעודה הראשונה צריך לברך שנית על הסעודה השניה, אפילו אם היה דעתו תחילה עליה, שזה הוה כמו אם היה לילה בינתיים, דפשיטא דלא מהני דעתו היום על מה שיאכל למחר, דמחר הוה ענין אחר, הוא הדין בו ביום, אחר גמר אכילה הראשונה וכו'. ואין לנו נפקותא במה שנתעכבו שם, או יצאו וחזרו, דהא עיקר החיוב מצד קביעות האכילה, וכיון שנגמר קביעות הראשון חייב לחזור ולברך על קביעות השני, כיון שאם היה רוצה לצאת חוץ לסוכה לאכילה, אסור לו וחל עליו ישיבת סוכה גם באותו פעם, חייב לברך על החיוב השני, ובכך הראשונה כבר כלתה בברכת המזון, דמאי שנא מברכת המוציא שחייב שנית ולא מהני ברכה הראשונה שקודם הסעודה הראשונה".

העולה מכל המובא, דהלבוש הוה פשיטא ליה דכל שלא היתה הפסק בין אכילה ראשונה לאכילה שניה, אין לברך 'לישב בסוכה' באכילה שניה. ודעת המג"א נוטה לדעה זו. אבל הב"ח כתב דיש לברך פעם נוספת על אכילה שניה, ונתן טעם לדבר, כי בסתמא דעת האדם שלא לפטור בברכה שעל אכילה ראשונה, אלא רק עד אכילה שניה. ובזה דנו האחרונים האם אמנם יכול אדם להגביל את הברכה שלו, עד מתי תפטור. דאי נימא שיכול אדם להגביל את הברכה שמברך, אזי מועיל מה שדעתו לפטור רק עד הסעודה הבאה, וצריך לברך בסעודה הבאה. אבל אם אינו יכול להגביל כח ברכתו, אינו צריך לברך בסעודה הבאה. הט"ז נקט גם כן בשיטה זו, אבל נתן טעם אחר לזה, דכל סעודה הוי בגדר 'מחייב' חדש בברכה וכו"ל. ומברכים על כל מחייב. להלן יובאו דברי ה'בכורי יעקב' ושם יוזכרו פוסקים נוספים העומדים בשיטות הנ"ל, יעו"ש.

שלש שיטות בריטב"א, והעולה מדבריהם לנידון דידן

מחלוקת הפוסקים הנ"ל, תלויה היא במחלוקת הראשונים, דהנה הריטב"א בסוכה (דף מ"ה ע"ב ד"ה מיהו) כתב, וז"ל: "מיהו כי אמרינן דמברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה, היינו כשיוצא ממנה מתחילה יציאה גמורה לעשות עניניו ושלא לחזור לאלתר, דהוי כחליצה דתפילין, אבל לא יצא מתחילה אלא לדבר עם חבריו, או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו, לא הויא יציאה כלל לחייבו בברכה כשחוזר. ויש מרבתינו חכמי צרפת ז"ל שכתבו, דכיון דאיכא בסוכה חיוב ענינים משונים, אכילה ושינה ושינון וכיוצא בהן, שכל עת שקובע עצמו לעשות בה אחת מדברים

אלו, הוי כהנחה דתפילין, וחייב לברך אע"פ שלא יצא משם. וכל שכן לרבנן דבי רב אשי דמברכין על התפילין כל היכי שמשמשי בהו. ויש שסוברין דסגי בברכה אחת בכל יום בכניסה ראשונה. ומה שכתבנו נכון ועיקר והלכה למעשה".

הראשונים הנ"ל אינם עוסקים בנדון הפוסקים הנ"ל, אלא שמדבריהם עולה נפק"מ גם לנדון הפוסקים. בריטב"א מבוארים שלש שיטות כיצד הדין במי שהיה בסוכה ובירך 'לישב בסוכה', ויצא יציאה שאין בה הפסק גמור, ושוב חזר לסוכה, האם יחזור ויברך עתה פעם נוספת בחזרתו, כדינא דגמרא דמברכים על הסוכה בכל זמן שנכנס בה [עיין בענין זה, לעיל ריש הסימן].

שיטת הריטב"א דהכל תלוי ביציאתו של האדם, דכל שיצא האדם יציאה גמורה, הרי הוא צריך לברך ברכה חדשה בחזרתו לסוכה, אבל אם לא יצא יציאה גמורה, אינו מברך בחזרתו. דעת רבותינו הצרפתים דאין הדבר תלוי כלל ביציאת האדם מהסוכה, אלא יש חיוב לברך על כל דבר של קביעות שחייבים לעשותה בסוכה. ובכל עת שאדם קובע עצמו לאכילה, שינה או שינון, הרי הוא צריך לברך אפילו שלא יצא כלל מהסוכה מאז הברכה הקודמת שברך. דעה נוספת הביא הריטב"א דמברכים פעם אחת ביום, ותו לא, אפילו כשיצאו יציאה גמורה. ועולה על פי כל זה לנדון דידן, שברך אדם על אכילה ראשונה, ובא לאחר זמן לאכול שוב, ולא יצא באמצע יציאה גמורה, דאליבא דהריטב"א והדעה האחרונה שהביא הריטב"א, אינו מברך כהלבוש ודעמיה. ואילו לדעת רבותינו הצרפתים צריך לברך וכך היא דעת הט"ז.

והנה, אם אנו באים לדון כיצד צריך לנהוג באופן הפוסקים הנ"ל, שלא היה הפסק בין אכילה ראשונה לאכילה שניה, על פי דברי תוספות רבי יהודה והרשב"א בשם ר"ת שהובאו לעיל, הרי יעלה דצריך לברך, כשיטת הב"ח והט"ז, דהלא מבואר בדעת ר"ת דאין הפסק לברכה לישב בסוכה מחמת שחיובה הוא כל היום, ומכל מקום, הברכה חלה רק עד הסעודה הבאה, וכמו שכתבו 'כי על כל מצות סוכה שקיים מסעודה אחת ועד סעודה אחרת, כגון שינה וטיול ושינון, ברכת לישב בסוכה שברך בסעודתו, פוטרנו מלברך עליהם'. ואם כן, היושב בסוכה מסעודה לסעודה בלא שיצא כלל מן הסוכה בין הסעודות, לר"ת צריך לברך ברכה חדשה, כי הלא גם אם יצא בין הסעודות לא חשוב הפסק לענין ברכה, וא"כ אין חילוק בין אם יצא לבין אם לא יצא, לעולם הברכה חלה רק מהסעודה ועד לסעודה הבאה, בין אם יצא ובין אם לא יצא.

הכרעת ה'משנה ברורה' לענין מעשה

לענין הלכה במחלוקת הפוסקים הנ"ל, כתב ה'משנה ברורה' (ס"ק מ"ז), וז"ל: "ואם בירך פעם אחת בשעת אכילה ולא יצא מסוכתו לעשות עסקיו, ואף אם יצא מסוכתו רק שהיה דעתו לחזור מיד, אין צריך לברך שנית 'לישב בסוכה' אפילו אם אוכל סעודה שניה, כיון שמצוה אחת היא".

והוסיף על זה ביאור ב'שער הציון' (ס"ק פ"ו), וז"ל: "הנה עיקר הדין דעל אכילה שניה אין צריך לברך כשלא יצא מסוכתו בינתיים, מבואר כן בלבוש ושל"ה והסכים עימהם המג"א. ואף דדעת הט"ז וחמד משה להסכים להב"ה, דעל אכילה שניה צריך לברך בכל גווני, הנה רוב האחרונים וכמעט כולם הסכימו לדינא דאין צריך לברך. אכן אם יצא בינתיים והיציאה היה על דעת לחזור מיד, בזה יש דעות בין אחרונים, דדעת הדרך החיים והגר"ז, וכן משמע מנהר שלום, שאין לברך, ודעת הר"י עמדין וכן הסכים לזה הביכורי יעקב, דאף דבעלמא להפוסקים דכל אימת שנכנס לסוכה מברך, מכל מקום אם לא יצא יציאה גמורה שלא לחזור מיד, בוודאי אין לברך שנית כשנכנס, הכא כשירצה לאכול אכילה שניה יברך שנית לישב בסוכה, כיון שעל כל פנים יצא בינתיים. וספק ברכות להקל". [להלן תתבאר שיטת ה'ביכורי יעקב' ודעימיה ביתר ביאור].

ג.

**האם יכול אדם לכוון שברכתו תפטור רק עד זמן מסוים,
או רק חפץ מסוים**



דברי השו"ע הרב והסתירה שיש לכאורה דבריו

בשו"ע הרב (סי' תרל"ט סעיף י"ב) כתב: "וברכת לישב בסוכה שבירך על אכילת שחרית, היא פוטרת את השינה וטיול בסוכה כל היום, שאין צריך לברך עליהם, שאפילו יצא חוץ לסוכתו אחר האכילה והפסיק הרבה בין האכילה להשתיה ושינה וטיול, מכל מקום, כיון שכולם נמשכים וטפלים לאכילה, שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה, ברכת האכילה פוטרתן". והיינו לכאורה כשיטת ר"ת שהובא בראשונים הנ"ל, דאפילו ביצא יציאה גמורה מן הסוכה, ונמצא שהיה הפסק בין הברכה שבירך קודם לכן, לבין חזרתו עתה אל הסוכה, בכל זאת לא הוי הפסק, דבסוכה וברכות התורה לעולם אין הפסק וכהמבואר לעיל.

אלא דקשה על זה מהא דאיתא בשו"ע הרב להלן שם בסמוך (סעיף י"ג), וז"ל: "ואם היה קבוע לשתייה בסוכה ונמלך לאכול, אע"פ שלא היה צריך לברך לישב בסוכה על השתייה לפי שברכת האכילה שלפניה פוטרת, אעפ"כ צריך לברך לישב בסוכה על אכילה זה האחרונה, שאין אכילה זו טפילה לאכילה הראשונה, אלא היא חשובה בפני עצמה. במה דברים אמורים שיצא מן הסוכה בין גמר אכילה ראשונה להתחלת אכילה אחרונה ושהה שם חוץ לסוכה ולא חזר לאלתר אלא לאחר שעה ושתיים וכו', שאז אין הברכה שבירך על אכילה ראשונה פוטרת אכילה אחרונה, כיון שהפסיק ביניהן ביציאה גמורה על דעת שלא לחזור לאלתר. אבל אם לא הפסיק ביניהם ביציאה גמורה שלא לחזור לאלתר, אינו צריך לברך על אכילה אחרונה".

מבואר מדברי השו"ע הרב כאן דאם בירך אדם 'לישב בסוכה' על אכילה ראשונה, אינו צריך לברך שוב על אכילה שניה, אלא אם כן היה הפסק גמור בין האכילות. וצריך לכאורה להבין זאת, שהרי בסעיף הקודם לזה כתב דבסוכה אין היציאות נחשבות להפסק, וכתב שם דלכן 'אפילו יצא חוץ לסוכתו אחר האכילה, והפסיק הרבה בין האכילה להשתייה ושינה וטיול, מכל מקום, כיון שכולם נמשכים וטפלים לאכילה, שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה, ברכת האכילה פוטרתן'. ומבואר להדיא דעצם היציאה אינה סיבה לחייב בברכה חדשה. ואם כן על כרחנו לומר כי מה שבכל זאת כתב השו"ע ר"ל לברך על אכילה שניה, זהו משום דכל סעודה הוי 'מחייב' לעצמו, ואם כן אין זה תלוי לכאורה אם היה הפסק או לא.

אבל השו"ע הרב הרי לא כתב כך, אלא כתב דאינו חייב בברכה על אכילה שניה רק אם היה הפסק, ודבר זה כאמור לכאורה צ"ע, דאם אנו באים לחייב ברכה חדשה מצד היציאה וההפסק, הלא מבוארת דעתו לעיל דאין זה נחשב להפסק בסוכה. ואם אנו באים לחייב בברכה חדשה מצד דהאכילה היא המחייבת, הלא זה לכאורה אינו תלוי בהיה הפסק בין האכילות, או לא היה הפסק.

שאלת החת"ס על המג"א וישובה

וליישב דברי השו"ע הרב אהדדי, נקדים הערת החתם סופר (בהערות על השו"ע) על דברי המג"א הנ"ל. לעיל הובאה תמיהת המג"א על הב"ח, וז"ל, 'דבריו תמוהין, דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוון שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות, וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא. וציין על זה החת"ס לדברי המג"א לעיל (ריש סימן תצ"ד). והיינו דהמג"א שם דן במי שהיה ניעור כל הלילה, האם צריך לברך ברכות התורה בבוקר, וכתב בתו"ד: "מיהו קשה דהא אנן קיימא לן שינה ביום לא

הוי הפסק, אפילו שינת קבע, ואם כן יש לומר שגם בלילה השינה לא הוי הפסק, אלא שמתחילה אין דעתנו לפטור רק ליום ולילה אחד". ומבואר בדברי המג"א דשפיר מועילה מחשבת האדם לכך שהברכה על התורה לא תפטור יותר מיום ולילה, ואם כן למה תמה כאן על הב"ח וכתב בפשיטות דאי אפשר להגביל כח הברכה עד לזמן מסוים.

וכתב החת"ס לישב: "וצריך לומר דשאני ברכת התורה שהרי איננו לומד בתמידות, ומפסיק, מה שאין כן הכא בסוכה וטלית, וק"ל". והיינו, דשאני ברכת התורה שאין האדם לומד בתמידות, ויש הפסק בין הברכה להמשך הלימוד, ולכן בכה"ג דוקא יכול האדם להגביל כח הברכה. אבל בסוכה וכן בטלית, כל שלא מפסיק באמצע, כגון שלובש הטלית כל הזמן, בכה"ג אין האדם יכול להגביל את זמן הברכה. וכן בסוכה, כל שלא הפסיק בפועל בין הברכה לישיבה בסוכה, לא אמרין שיכול להגביל את זמן חלות הברכה.

ביאור 'ידות המשנה' בחילוקו של החת"ס

בביאור חילוקו של ה'חתם סופר' כתב בספר 'ידות המשנה' (על ה'משנה ברורה' ח"א עיונים סימן ז' אות ב' וסוף אות ה'), וז"ל: "ביאור סברת המג"א נראה דבמצוה הנמשכת לא בעינן שתהא דעתו של המברך לברך גם על המשך המצוה, דממילא חלה הברכה על הכל, דכך דינה של ברכה, דמאחר שחלה על המצוה נמשכת מעצמה לפטור גם המשך המצוה. ומאחר דכך כוחה של ברכה, דמעצמה חלה על המשך המצוה, פשיטא ליה להמג"א דאין בכוחו למנוע זה וכו'. והנה מבואר בפוסקים עפ"י הרשב"א הובא בב"י סי' ר"ו דאיכא שני דרכים לפטור כמה דברים בברכה אחת, דאפשר לפטרם דרך כוונה, ועוד דאפילו כשאינו מכיון בדעתו לפטרם, מ"מ אפשר לפטרם דרך גררא.

"והא מילתא דברכה פוטרת גם דברים שהמברך לא כיוון לפטור, נראה לפרש דכך תיקנו דהברכה נגזרת ממילא עליהם, אע"ג שלא כיוון לפטרם וכו'. וזה יסוד סברת החת"ס דדוקא היכא דמקיים המצוה בלי הפסק, כתב המג"א דאינו בידו להפסיק הברכה, דאז מה שפוטרת המשך המצוה הוא ממילא, ואינו תלוי בדעתו כלל. אבל היכא שמפסיק שאני, דמה שחלה הברכה גם על המשך המצוה אחר ההפסק, הוא רק מחמת דעתו בשעת הברכה לברך על כל קיום וקיום של המצוה, ולכן היכא שלא היה דעתו לכך, באמת אין הברכה פוטרת".

ישוב דברי השו"ע הרב עפ"י דברי החת"ס

על פי הקדמת דברים זו מקום יש עמנו לישב את שיטת השו"ע הרב הנ"ל, דמצד אחד כתב דיציאה חוץ לסוכה אינה נחשבת להפסק לענין זה שאינו מברך על השתיה והטיוול בסוכה שאחרי ההפסק, ומצד שני כתב דצריך לברך על אכילה שניה, אם היה הפסק מאכילה ראשונה. והביאור בזה הוא, דיציאה גמורה הוי הפסק לענין אכילה גמורה נוספת שלאחריה, מכיון שכך הוא דעת האדם להגביל את הברכה רק עד לסעודה הבאה, וכל מה שבאמצע הוא טפל והמשך לאכילה הראשונה גם אם היה הפסק גמור בנתיים. אלא שאם לא יצא האדם בין אכילה ראשונה לשניה, אינו יכול להגביל כח הברכה, כדברי המג"א וכביאורו של החת"ס. אבל אם יצא באמצע יציאה גמורה, בכה"ג יש לו הכח להגביל את הברכה שבירך קודם לכן. [וצריך להוסיף עוד תוספת הסבר בדעת השו"ע הרב, שדעתו של היוצא מהסוכה שלא לפטור את הסעודה הבאה אבל דעתו לפטור את ישיבת הסוכה עד הסעודה הבאה ויכול לחלק זאת ודו"ק].

שיטת ה'ביכורי יעקב' במחלוקת הנ"ל, וביאורה עפ"י החת"ס

על פי חילוקו של החת"ס הנ"ל מכח הסתירה בדברי המג"א, נראה דאפשר לבאר בטוטו"ד שיטתו המחודשת של ה'ביכורי יעקב' (ס"ק מ') במחלוקת הפוסקים הנ"ל, כיצד הדין במי שבא לאכול אכילה חדשה מבלי שהיה הפסק מהאכילה הראשונה: "אם אכל בסוכה ובירך ברכת המזון ורוצה שוב לאכול בלא יציאה מסוכה בינתיים. דעת של"ה (מסכת סוכה ד"ה נראה לי) ולבוש שאין צריך לברך לישב בסוכה כיון שלא הסיח דעתו בנתיים, ודעת הב"ח שצריך לברך, והט"ז הסכים עמו, וכתב דרבים נוהגים כן, והדין עמהם. אכן המג"א הסכים עם הלבוש, דאין לברך שיש לחוש לברכה לבטלה. גם הפרמ"ג (א"א ס"ק י"ז) כתב אם לא יצא בינתיים הוי ספק ברכה להקל. גם באליה רבה (ס"ק י"ח) כתב אם יצא בינתיים מהסוכה צריך לברך, וא"כ משמע דוקא יצא. אכן משמע דאפילו לא יצא רק מעט באופן שבאמצע סעודה לא חשיב הפסק כדלעיל, דאל"כ פשיטא. ולכן נראה לי שבקל יכול לצאת ידי חובת כל השיטות, דהיינו לצאת מעט מהסוכה לביתו בינתיים, ויעשה שם צורך מה, ואז כשישוב לסוכה יכול לברך לישב בסוכה לכל השיטות. אבל בלא יצא בינתיים כלל לא יברך".

מבואר בדברי ה'ביכורי יעקב' כעין שיטה מכרעת בין השיטות הנ"ל, והוא, דבלא יצא כלל מהסוכה, אין לו לברך על אכילה חדשה שבא לאכול, אבל ביציאה מועטת מהסוכה בין סעודה לסעודה, מתחייב לברך ברכה חדשה על האכילה

השניה. אלא דלכאורה הסברה בזה צריכה עיון, דהלא מודגש בדבריו גופא דיציאה כגון זו אינה הפסק אם הוא באמצע הסעודה, ולמה אם כן הוי הפסק בין הסעודות. אכן על פי דברי החת"ס, אתי שפיר, דאם לא יצא כלל אין לו היכולת להגביל את הברכה, דמאליו הברכה חלה על כל זמן שהמצוה עצמה נמשכת. אבל אם יצא אפילו מעט, באופן דלא הפסק בתוך הסעודה, די בזה לענין שיהא יכול להגביל את הברכה, כי מרגע שהיתה איזו הפסקה במצוה, מה דבכל זאת הברכה פוטרת ההמשך, זהו מכח מחשבת האדם לפטור, ובזה יכול האדם להגביל את כח הברכה עד לזמן מסוים.

ביאור דברי ה'ביאור הלכה' על פי חילוקו של החת"ס

על פי דברי החת"ס נפתח בפנינו שער רחב לבאר את דברי ה'ביאור הלכה' (סי' ח' סעיף י"ד ד"ה ויש אומרים) בענין הגבלת חלות הברכה על ציצית, וז"ל: "עיינ בספר ארצות החיים בשם תשובת קול אליהו, דלפי זה, היוצא מבית במרחץ צריך ברכה שנית על טלית קטן, דאיכא הפסק גדול, והביא כן בשם רבני קשישי דירושלים, עכ"ל. והעולם אין נוהגים להזהר בזה וכו'. והנה מדברי הב"ח בסימן זה משמע דמרחץ לא חשיב הפסק לגבי טלית קטן. ואולי יש לחלק בין שהה הרבה אם לא, וב"ח אירי דלא שהה. ויותר טוב שיכוון בבוקר בעת הברכה שלא תפטור בברכה זו להטלית קטן רק עד שיפשטנו בבית המרחץ, ואז יוכל לברך אחר כך לכולי עלמא".

מבואר מסוף דברי הבה"ל דמועיל מה שהאדם חושב בדעתו בעת הברכה להגביל אותה שלא תפטור רק עד לזמן מסוים. ולכאורה זהו שלא כדברי המג"א הנ"ל (סי' תרל"ט) שהובאו לעיל, דתמה על הב"ח וכתב דאי אפשר להגביל ברכה, וכתב המג"א להדיא ד'אטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוון שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות, וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא', וקשה לומר כי דברי הבה"ל הנ"ל הם דלא כהמג"א, ובפרט דהמשנ"ב שם פסק כהמג"א.

אבל על פי חילוקו של החת"ס אתי הכל שפיר היטב ברווחא, דהמג"א מיירי באופן שהאדם לובש כל הזמן את הטלית, ועל כה"ג הוא דאמר שאינו יכול להגביל את זמן חלות הברכה. אבל ה'ביאור הלכה' מיירי להדיא מאופן שמגביל את הברכה עד לשעה שפשט את הטלית, ובכה"ג איה"נ דאין זה נחשב להפסק והברכה יכולה להועיל גם על לאחר הלבישה, אבל מ"מ מכיון שהיה הפסק שפיר מועילה מחשבתו להגביל את הברכה על הזמן שלאחר מכן וכמשנ"ת. וציין הבה"ל בסוף דבריו ל'שערי תשובה', ויתבאר בס"ד להלן.

מחלוקת הפוסקים במגביל ברכה על שחיטה כמה בהמות

נדון זה, האם יכול אדם להגביל את ברכתו עד לזמן מסוים, או עד לכך שיעשה איזה מעשה מסוים, נמצא בפוסקים גם לענין ברכת השחיטה וכדיבואר. בשו"ע יו"ד (סי' י"ט סעיף ה') איתא: "אם רוצה לשחוט הרבה, צריך לזהר שלא לדבר בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה, ואם דיבר צריך לכסות דם שחיטה ראשונה, ולברך פעם אחרת על השחיטה, אבל על כיסוי שני לא יברך. ויש אומרים דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק". וכתב הפר"ח (ס"ק ח') עצה לצאת מידי מחלוקת זו, וז"ל: "ולי נראה להזהיר לשוחטים לצאת ידי ספק ברכה, שיגמרו בדעתם ויכוונו שלא לצאת בברכה ראשונה אלא כל זמן שלא ישוחו שיחה בטילה, דהשתא לכולי עלמא אם הפסיק בשיחה תו לא מהניא ברכה קמייתא ואזדא ליה. וזה נכון". הרי דהוי פשיטא ליה להפר"ח דיכול אדם להגביל הברכה עד לזמן או מעשה מסוים, ולכן אם כוון שתועיל הברכה רק עד שידבר, אזי אם דיבר צריך בוודאי לברך שוב אליבא דכל השיטות בשו"ע.

אבל ה'תבואות שור' (שם ס"ק י"ז) הביא את דברי הפרי חדש, והאריך לחלוק עליו, וז"ל: "נראה לי דאין זה תיקון כלל, וכה"ג לאו ברכה שאינה צריכה מקרי, אלא ברכה לבטלה מקרי, דכיון דכל הנשחטים עומדים לפניו ומתכוין לשחוט כולם, לא מהני מה שמחשב שהברכה לא תפטור כי אם אחת מהם. הגע עצמך, אם היו מונחים לפניו פירות ומכוין לאכול כולם ורוצה לברך על כל אחת ע"י שמכוין בכל ברכה שלא לפטור כי אם אחת, הזה לא נקרא מברך לבטלה. וכך משמע משל"ה (מסכת שבת, פרק נר מצוה אות נ"ה) שכתב שבשבת אם הביאו לו פירות תוך הסעודה יכול להניחם עד אחר הסעודה שירויח ברכה אחרונה להשלים ק' ברכות דמותר לגרום בשבת ברכה שאינה צריכה כדי להשלים, עכ"ד, והביאו המג"א סי' רט"ו (ס"ק ו'). ואי איתא, קשיא, למה ליה כולי האי, הרי כיון דמותר לו לגרום ברכות, יכול לקיים כל הברכות החסירים בבת אחת שיביאו לפניו י' או כ' אגוזים ויברך על כל א' ע"י שיכוון שלא לפטור בברכתו כ"א א', אלא דכה"ג ברכה לבטלה הוא, ואין זה מברך אלא מנאץ ומלגלג, ולא גורם ברכה הוא. וכעין זה כתב מג"א סי' תרל"ט ס"ק ט"ז".

הרי דנחלקו הפר"ח והתבו"ש בנדון המבואר לעיל, האם אפשר להגביל זמן הברכה או לא, ומבואר עוד דהתבו"ש אינו מחלק כלל בין אם מגביל עד לזמן מסוים בעלמא, או רק על פרי מסוים בעלמא, לבין אם עושה ההגבלה עד למעשה של הפסקה, וזהו דלא כהחת"ס הנ"ל בדעת המג"א.

דברי ה'שערי תשובה' במגביל הברכה עד לפשיטת הטלית

ה'שערי תשובה' (או"ח סי' ח' ס"ק ט"ז) למד מדברי הפר"ח עצה זו גם לענין ציצית. דהנה בשו"ע (שם סעיף י"ד) איתא: "אם פשט טליתו, אפילו היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד, צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו. הגה. ויש אומרים שאין מברכים אם היה דעתו לחזור ולהתעטף בו. ויש אומרים דוקא כשנשאר עליו טלית קטן. והכי נוהגים". מבואר דיש שלש דעות כיצד הדין במי שפשט את טלית גדול שלו וחוזר ומתעטף בו. להדעה הראשונה תמיד צריך לחזור ולברך, גם כשחוזר ולובש מיד והיתה דעתו על זה. לפי הדעה השנייה, אם היתה דעתו לחזור וללבוש הטלית, לא יברך. ולהדעה השלישית, אם נשאר עליו טלית קטן, לא יברך, ואם אין עליו טלית קטן, יחזור ויברך.

וכתב ה'שערי תשובה', וז"ל: "הרוצה לצאת מידי פלוגתא בזה נראה שיכול לעשות, לכוון בשעת ברכה ולגמור בדעתו שלא תפסור ברכה זו רק לבישה הראשונה לבד, ואז אינה פוטרת מפשיטה ואילך אף שדעתו לחזור וללבוש ויש עליו ט"ק. וכעין שכתב בתבואת שור בשם הפר"ח שהבאתי לעיל ס"ק י"ד. ואף שבת"ש שדא בה נרגא וכתב דלא מהני מה שמחשב, היינו לפי שהמוכנים לשחוט לפניו, ומכוון לשחטם, לא מהני מה שמחשב שאין פוטר שחיטתו בברכה זו. אבל בזה שפיר יש לומר שאין מברך רק על מעשה לבישה זו, ואם יפשוט ויחזור וילבש, פנים חדשות באו לכאן".

והרי לנו מקור נוסף לדרכו של החת"ס הנ"ל בדעת המג"א, ולכל אשר נתבאר לעיל כן בדעת השו"ע הרב, ה'ביכורי יעקב' והמשנ"ב, דגם אליבא דהמג"א שנחלק על הב"ח, היינו, כאשר אדם מגביל את ברכתו מבלי שיש הפסק במעשה המצוה. אבל אם מכוון האדם שהברכה תחול רק עד מעשה של הפסק במצוה, כגון, יציאה מהסוכה, או פשיטת הטלית, בזה מודה גם המג"א שמועילה הכוונה שלא תחול הברכה על לאחר הפשיטה של הטלית. והסברא בכל זה היא כהנ"ל, שבשביל שתחול ברכה גם על אחר מעשה של הפסקה, צריך את כוונת האדם להדיא על זה, ולכן אם מתכוון שלא תחול הברכה, אזי אין היא חלה. ולזה נתכוון ה'ביאור הלכה' הנ"ל במה שציין ל'שערי תשובה'.

שאלת ה'שיח הלכה' על ה'משנה ברורה'

וראיתי בספר 'שיח הלכה' (סימן ח' אות ס"ד) שהעיר כי דברי ה'ביאור הלכה' דמועילה מחשבת האדם להגביל את הברכה עד לזמן שיפשיט את הבגד, הם שלא כדבריו בענין ברכת 'לישב בסוכה', וז"ל: "נראה דלכאורה מבואר במשנ"ב בדעת המג"א,

דאפילו כשיש הפסק, לא מהני כוונתו, דהמשנ"ב בסי' תרל"ט ס"ק מ"ז ובשעה"צ שם ס"ק פ"ו הכריע דאין לברך על אכילה שנית בסוכה, כשלא יצא לעסקיו בין ב' אכילות, אע"ג שהפסיק ביציאה מעט על מנת לחזור, וחזינן דאפ"ה לא מהני כוונתו שהברכה תחול רק עד סעודה שניה, וזה לכאורה דלא כבה"ל כאן, וצ"ע".

וכוונתו להקשות דשם מבואר במשנ"ב דאם אחר הברכה שבירך על אכילה ראשונה יצא על מנת לחזור מיד, לא יברך על אכילה שניה. והרי מה שנחלקו הפוסקים אם צריך לברך בסעודה השניה בכה"ג, הלא הסברא לברך בסעודה אחרונה, כתב המג"א בשם הב"ח, מכיון שדעתו היתה לפטור רק עד סעודה הבאה. ומכיון שפסק שם המשנ"ב דלא יברך ביציאה מועטת, אזי מוכח דסובר דטענת המג"א דאי אפשר להגביל הברכה אפילו אם היה הפסק, ואילו ב'ביאור הלכה' הנ"ל כתב שאם המצוה נפסקה, מועילה מחשבת האדם להגביל את הברכה.

ועיין לעיל דבאמת דעת ה'ביכורי יעקב' דסגי ביציאה מועטת לחייב ברכה חדשה, וביארנו דבריו על פי יסודו של החת"ס, ומעתה קשיא על המשנ"ב, דמכיון שבהלכות ציצית נקט גם כן כדרכו של החת"ס, למה לענין ברכת לישב בסוכה, לא פסק גם כן כך.

ישוב דברי ה'משנה ברורה'

ונראה ליישב את שיטת ה'משנה ברורה' דסבירא ליה כי לגבי סוכה, יציאה שאינה גמורה, אינה נחשבת להפסק כלל במעשה המצוה דסוכה, ואין זה דומה כלל למי שפשט טליתו על דעת לחזור וללובשה, ויש מקור לחילוק זה בפוסקים וכדיבואר.

לעיל הובאו דברי השו"ע (סימן ח' סעיף י"ד) ד'אם פשט טליתו, אפילו היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד, צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו'. והקשה ה'מגן אברהם' (ס"ק י"ח) על דברי הש"ע, וז"ל: "צריך עיון, דכתב הב"י בסימן תרל"ט בשם המגיד משנה דאם יצא מן הסוכה אדעתא לחזור מיד, דאין צריך לברך, ומאי שנא הכא דמצריך, דהא בגמרא יליף סוכה מתפילין לענין זה". והשאלה מבוארת היא היטב, דלכאורה הנדון במי שיצא מן הסוכה על דעת לחזור מיד, והנדון במי שפשט טליתו על דעת לחזור ולהתעטף בו מיד, תלויים הם זה בזה, וכיצד זה פסק המחבר לענין טלית אחרת מאשר לענין סוכה.

וכתב הפמ"ג על המג"א, וז"ל: "אף דיש לחלק, דהתם תשבו כעין תדורו, ופעם יוצא לחוץ, משא"כ כאן כשמסיר אזדא המצוה מכל, הא בגמ' מדמינן לה". והיינו,

דבאמת מסברא היה מקום לישוב שאלת המג"א, כי באמת יש לחלק בין סוכה לציצית, דבסוכה אין היציאה מהסוכה נחשבת להפסק, מכיון דכך היא דרך הדיור בסוכה, כמו בבית, שנכנסים ויוצאים, ואין זה מפסיק את המצוה ד'תשבו כעין תדורו', אלא אדרבה חלק מה'כעין תדורו'. משא"כ בטלית, מיד שפשט האדם הטלית מעליו פסקה המצוה. אלא דעומדים כנגדנו דברי הגמ' בסוכה (מהב) שמשווה סוכה ותפילין, ומוכח שאין לחלק בזה. ועיין ב'מחצית השקל' על המג"א בביאור ראייתו מהגמ'.

ברם, בשו"ת 'נחלת בנימין' (סוף סי' ה') נקט לעיקר לחלק בין סוכה לציצית על דרך שנתבאר, וביאר דליכא ראייה מהגמרא בסוכה, יעו"ש. גם ב'משמרת חיים' (חלק א' הלכות ציצית אות ט') יישוב קושיית המג"א כהמבואר לעיל [אבל לא ביאר הגמרא בסוכה], וז"ל: "ונראה לחלק דגבי סוכה המצוה הוא תשבו כעין תדורו, ודירה היינו שנכנס ויצא ואינו כלוא בה כבית האסורים, ולכן אם יצא על דעת לחזור מיד, הוי המשך דירתו דזהו דרך דירה, וחשוב דירה אחת ולכן אין צריך לחזור ולברך, משא"כ בציצית המצוה הוא כשלוש הטלית, ולבישה היינו כשלוש וכשפושטו בודאי שאינו לובשו, לכן צריך לחזור ולברך, דעכשיו עושה לבישה חדשה דהיינו מצוה חדשה".

על פי זה אפשר ליישב את הסתירה במשנ"ב, דלעולם דעתו כמו שכתב ב'ביאור הלכה' (סי' ח') הנ"ל, שאם הפסיק בקיום מצות הציצית, אפילו הפסקה קלה, אזי יכול הוא להגביל את הברכה. ובכל זאת לגבי סוכה כתב (בסי' תרל"ט) שאי אפשר להגביל את הברכה עד ליציאה מועטת, ומשום דיציאה מועטת אינה בגדר הפסק במצוה כלל לגבי סוכה, והוי כאילו שהוא עדיין בתוך הסוכה, והבן. ועיין מש"כ בזה גם בספר 'ידות המשנה' (עיונים סי' ז' אות י').

דברי ה'פרי מגדים' וה'ביאור הלכה' בענין ברכת 'אהבה רבה'

כתב ה'פרי מגדים' (סי' נ"ב משב"ז ס"ק א'): "והנה יש לראות, אם מתכוין שלא לצאת בברכת אהבה רבה ידי ברכת התורה, שפיר דמי, דנהי דברכות אין צריכות כוונה, מכל מקום היכא שמתכוין שלא לצאת, שפיר דמי, ומברך אח"כ ברכת התורה". והיינו, דמירי במי שלא בירך ברכות התורה קודם התפילה, ועתה בברכות ק"ש הוא מתכוין שלא לצאת בה ידי חובת ברכת התורה, אזי שפיר דמי, ויברך אחרי התפילה ברכות התורה.

וכתב ה'ביאור הלכה' (שם ד"ה ומכל מקום) על דבריו, וז"ל: "ולעניות דעתי צריך עיון גדול בזה, לפי מה שכתב המאמר מרדכי דלכן אמרו בגמרא דכבר נפטר באהבה

רבה, לפי שאהבה רבה גופא היא ברכת התורה, ובאמת שכדבריו מוכח בירושלמי פרק א' דברכות, שקורא שם לאהבה רבה ברכת התורה, כי ק"ש נמי תורה היא, אם כן איך יוכל לחלק הכוונה לשניהם, דהיינו לענין קריאת שמע יכוין שהברכה זו תהיה לשם ברכה עליה, ולענין שאר דברי תורה יכוין שהברכה זו קוראה על מנת שלא לצאת בה ברכת התורה. ועיין לעיל מה שכתבתי בסי' מ"ז בביאור הלכה בשם תלמידי רבינו יונה לענין זה, שלכאורה ממנו ראייה לפרי מגדים וצריך עיון למעשה".

הרי מבואר דנקט ה'ביאור הלכה' בפשיטות כי אי אפשר להגביל כח הברכה, דהיינו, שתועיל לפטור את קריאת שמע מהחיוב לברך ברכת התורה עליה, ולא תועיל לפטור את שאר לימודו שאחר התפילה. [להלן בסוף הסימן תתבאר דרך אחרת בביאור דברי הפמ"ג].

דברי ה'ישועת דוד' ליישב שאלת ה'ביאור הלכה'

בספר 'ישועת דוד' (חו"ב בגמרא רמב"ם ושו"ע סי' א' ד"ה אמנם) האריך לדון בדברי ה'ביאור הלכה' ובמאי דהוה פשיטא ליה דאי אפשר לכוון כזאת, וז"ל: "מה שפשוט ליה דלא מהני כוונה שלא לפטור, הנה הט"ז באו"ח סימן תע"ד גבי ברכת ארבע כוסות כתב שם דזה דסברי דמברך על כל כוס, הוא משום דכיון דחיובו ארבע כוסות, הוי כמתנה שלא ישתה בברכה זו רק כוס אחד, הרי דמהני כוונה שלא לפטור רק את זה. והמשנ"ב הרי כתב שם דהט"ז נמי כתב טעם, מאי טעמא בעינן ברכה על כל כוס, והט"ז הרי כתב משום שמהני כוונה שלא לפטור. וכן כתב במהר"ח אור זרוע סימן א' גבי ציצית, דאם לא נתכוין אלא לפטור את שהוא לובש, משמע מלשון אבא מארי ז"ל, שצריך לחזור ולברך וכו'. וכן כתב בים של שלמה בפרק כיסוי הדם בזה שנמנעו בשתי תינוקות שאינם מאב אחד לפטרם בברכה אחת, כי כמה פעמים יבוא לידי שהיה גדולה והיסח הדעת, ע"ש.

"הרי שכתבו שמהני כוונה שלא לפטור. והרי אף לימוד התורה, אי הוי ברכה על מצוה, הא כיון דכל לימוד ולימוד הוי מצוה בפ"ע, דחייב לברך עליה, וא"כ מהני שפיר כוונה שלא לפטור רק לימוד זה, כמו דמהני כוונה שלא לפטור בכל אלו. וכן הוא סברת הט"ז גבי ארבע כוסות, דכיון דהוו מצוות מיוחדות, הוי כחושב שלא לפטור כוס השני, ולא שייך בזה גררה דברכת הנהנין דמברך על אחת ונפטור ממילא מלברך על השאר, וכן לא הוי שתיה אחת כל הכוסות, כיון דהכוס הוי בשביל חיוב ארבע כוסות, וכיון דהכוס הוי בשביל חיוב ארבע כוסות ולא בשביל שתיה, דיהא בזה כמו בברכת נהנין, דמברך על פי אחת ואוכל השאר על ידי גררא

דזו שבירך עליה", עכ"ל ה'ישועת דוד'. ומבואר מדבריו דמצאנו בכמה מקומות שתועיל כונת האדם לפטור מעשה אחד של מצוה, ולא מעשה נוסף של אותה מצוה, ואם כן צ"ע מה שתמה ה'ביאור הלכה' על הפמ"ג.

ישוב ה'אשר לשלמה' בביאור שאלת ה'ביאור הלכה'

בספר 'אשר לשלמה' (חלק ג' סי' י"ג) הביא תמיהת ה'ישועת דוד' הנ"ל על הבה"ל, וכתב לישבה, וז"ל: "ואפשר לומר בדעת המשנ"ב, דלא דמי כל הני מצות למצות ת"ת, דבכל הני מצות מעיקר חובת ברכה צריך לברך על כל שחיטה ברכה מיוחדת, וכן בב' מילות וב' טליתות, משום דכל שחיטה וכדומה הוי מעשה מצוה לעצמו, ואין כל קשר בחיוב ב' הדברים, ורק דכיון דעשו ב' המצות בבית אחת והוי נוסח א', קאי ברכתו על כל מעשה ומעשה, והוי כמברך על כל מעשה בנפרד, ובזה שייך שפיר לומר דכל דמכוין שברכתו תפטור רק שחיטת בהמה א', או טלית א', חייב לברך על היתר, כיון שכל מצוה צריכה ברכה מיוחדת, ועל מה שמכוין שלא יפטור, ליכא כלל ברכה.

"אבל במצות לימוד תורה, סובר המשנ"ב דאין חובת ברכה על כל אות ואות שלומד, אלא שעיקר החיוב לברך בתחילת לימודו, דאף דבוודאי לימוד כל אות ואות הוי קיום מצוה, מ"מ כיון דחייב ללמוד כל הזמן, הוי הכל כמעשה מצוה א', וגם אם מפסיק מלימודו חשיב כהמשך ומעשה מצוה א', ובזה סובר המשנ"ב דאף אם יכוין בפירוש שלא לצאת בברכתו על מה שילמוד אח"כ, לא מהני מידי, כיון שהלימוד דאח"כ לא חייב בברכה מיוחדת", עכ"ל ה'אשר לשלמה'.

תוספת ביאור בדברי ה'ביאור הלכה'

ועדיין יש מקום עיון בדברי הבה"ל הנ"ל, דלכאורה קשיא, למה נקט לדבר פשוט שאי אפשר להגביל הברכה רק על לימוד תורה של עכשיו, ולא על לימוד התורה שלאחר זמן, והרי ה'ביאור הלכה' הנ"ל (סי' ח') כתב לענין ברכת ציצית, שאם מכוון שהברכה תחול עד שיפשוט טליתו, מועילה הכוונה על אף דהוי חפצא אחת של מצוה. ולמה אם כן לא ניחא ליה למימר באופן זה ממש גם לענין לימוד תורה, והרי יש הפסק באמצע ויכול הוא אם כן להגביל הברכה. [ואולי נימא ע"ד שנתבאר לעיל לענין מצות ישיבה בסוכה, דבלימוד תורה אין מציאות של הפסק, מחמת שחיובו תמיד].

ושמעתי מהגאון רבי זלמן גודמן שליט"א לומר בזה על פי השיטה דברכת התורה

הוי ברכת השבח, כמו שמשמע ברמב"ן בהשגות על הרמב"ם [עיין לקמן סימן ל"ח שהארכנו בענין זה], דלשיטה זו אתי שפיר היטב, כי אין שייך להגביל את הברכה, דהברכה אינה חלה כלל על חפץ מסוים, עד שנוכל לומר שתחול על דבר אחד כן ועל אחר לא, או שחל על זמן מסוים בלבד, אלא כל גדר הברכה הוא לשבח את הקב"ה לפני שלומד, ואם כבר שיבח ולא היה הפסק שמחייב לברך פעם נוספת, הרי הוא פטור ועומד ואין זה תלוי כלל במחשבתו.

האם דברי הפמ"ג תלויים במחלוקת הפר"ח והתבו"ש

והנה, בעיקר דברי ה'פרי מגדים', בהשקפה ראשונה נראה כי דבריו תלויים במחלוקת הפר"ח והתבו"ש הנ"ל, וכך נקט ה'תהילה לדוד' (סי' מ"ז אות ו'), וז"ל: "במחילת כבודו ותורתו, לפי שעה נעלמה ממנו דעת התבואות שור סי' י"ט ס"ק י"ז שכתב שבברכה לא מהני מתכוין שלא לצאת, דהוי ברכה לבטלה". וגם לשיטתו יש לומר דהפמ"ג סבירא ליה כהפר"ח שאפשר להגביל הברכה. ועוד יש לומר כהמבואר לעיל, דבאופן שהיה הפסק בהמצוה ודאי אפשר להגביל הברכה.

ובאמת חילוק זה בין הפסיק במצוה או לא, מבואר בפמ"ג עצמו לעיל (סי' ח' משב"ז ס"ק ט"ז), דהט"ז דן שם במי שלבש הציצית בלילה, אם מברך עליה ביום, ומבואר שם דאי נקטינן דכסות יום בלילה חייב, אזי לא היה זמן שפטור מציצית, ולכן לא יברך בבוקר. אבל אם כסות יום פטור בלילה, יברך. וכתב שם הפמ"ג, וז"ל: "הנה ברכת התורה אין זמן פטור, ומברך בכל בוקר, דכוונתנו רק לפטור מעת לעת, עיין בסימן מ"ז. לא דמי, דכאן לבוש הוא בטלית, ואין לברך. נראה לי".

ונראה מהפמ"ג דכוונתו לחלק, למה אמרין שלא יברך על טלית שלבש בלילה, והרי יכול להגביל את הברכה שלא תחול רק עד הבוקר, [או אולי נימא דכך היא כונת האדם בסתמא, לפטור רק עד למחרת, כמו בברכת התורה], כמו שאנו אומרים בברכת התורה שאפשר להגביל את הברכה, שאפילו אם לא ישן בלילה, אין הברכה של אתמול פוטרת הלימוד של היום החדש, והיינו משום שברכת התורה אפשר להגביל מכיון שלא למד כל הזמן, שהרי הפסיק באמצע מלימודו, ואפילו שההפסק אינו מחייב בברכה, אבל אפשר מחמת ההפסק להגביל את הברכה. אבל בטלית מכיון שלובש אותה כל הזמן, לכן אינו יכול להגביל הברכה. ומבואר כהחילוק הנ"ל וממילא לא קשיא על הפמ"ג מדברי התבו"ש.

[עיין ב'קובץ תשובות' (חלק א' סי' ט') שהביא את דברי הפמ"ג וכתב בזה"ל: "וקשה איך הוא אומר קריאת שמע בלי ברכה, הא קריאת שמע נמי תורה היא, ועל כרחך כל דאם הוא קורא קרי"ש בשביל לצאת ידי חיוב קריאת שמע, לא בעי

ברכה"ת". ומבואר שהבין בדברי הפמ"ג דלא ככל המבואר לעיל, דיש כאן הגבלה בכח הברכה, אלא שהאדם מתכוין שלא תועיל ברכת אהבה רבה כלל לשם ברכת התורה, ומכאן הוכיח שדעת הפמ"ג דקריאת שמע אינה חייבת בברכת התורה. ומוכן דעל פי הבנה זו אין מקום לשאלת הבה"ל הנ"ל, ולא לכל אשר כתבנו בזה לעיל].

סימן יא

כשמחנכים קטן במצוות, האם צריך שיקיימן עם כל פרטיהן

א.

מצות ד' מינים בקטן, האם צריך לקיימה עם כל הפרטים



האם אפשר לקיים מצות חינוך בד' מינים שאינם 'לכם'

בסוכה (דף מ"ו ע"ב) איתא: "א"ר זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא, מאי טעמא, דינוקא מקנא קני אקנוי לא מקני ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו". ופירש רש"י: "לא ליקני איניש הושענא לינוקא. במתנה, עד שלא יצא בו הוא. מקנא קני. דרבנן תקינו ליה זכייה לנפשיה. אקנוי לא מקני. אינו יכול לחזור ולהקנותו לאביו במתנה, דלאו ברי דעת הוא".

לאחר אשר נתבאר בגמרא כי אין לאב להקנות ד' המינים לקטן, כל זמן שלא יצא בו אביו, באו הפוסקים לידי מחלוקת גדולה האם יש מעליותא במה שיתן האב לבנו הקטן ד' מינים מבלי שיזכה בהם, מי נימא דאעפ"י שלא זכה בהם הקטן ואין הם לגביו בגדר 'לכם' ולא שאול, מכל מקום קיים האב מצות חינוך, או לא. מחלוקת זו נוגעת למצוות נוספות באופנים נוספים, וכדיתבאר בס"ד להלן.

השיטה דאפשר לקיים מצות חינוך בד' מינים שאינם 'לכם'

ב'הגהות אשרי' (פרק ד' דסוכה סימן ו') הביא בשם ה'אור זרוע' בזה"ל: "פירש רבינו אליעזר בר נתן, שאם תופס עם התינוק כיון שלא יצא מידו לגמרי, שפיר דמי. ובקיא הדעת מחזירין אותו למקומו והתינוקות מעצמם נוטלין אותו ומברכין עליו". וכן הוא במרדכי (סוכה סי' תשנ"ט). והובאו ריש הדברים בשו"ע (סי' תרנ"ח סעיף ו'), ד'אם תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידו שפיר דמי'. וכתב ה'שער הציון' (שם ס"ק ל"ו): "מדשבח אותן משמע דסבירא לה כן להלכה. ולדעה הראשונה הלא לא קיים האב מצות חינוך, אלא ודאי דסבירא לה דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה, ולא על פרטי המצוה".

ומבואר דלמד ה'משנה ברורה' מדברי ה'אור זרוע' חידוש גדול בגדרי מצות

חינוך, והוא, דאין חיוב על האב שיקיים הבן את המצוה עם כל פרטיה ודקדוקיה, אלא די במה שהוא מקיים את 'עצם המצוה'. ולכן, גם באופן שלא זכה הקטן בד' מינים, וממילא אינו מקיים כלל את המצוה, דהלא בעינן התנאי ד'לכם', אעפ"כ מקיים האב את מצות החינוך, כי נתחנך עכ"פ הקטן בנטילת ד' מינים. ובמשנ"ב (ס"ק כ"ח) הביא כי כך כתב להדיא ה'בגדי ישע' (ס"ק ח'), וז"ל: "השו"ע אמר 'ואם תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידו שפיר דמי, ואמאי שפיר דמי, הרי לא יצא הקטן, אלא שמע מינה אין נפק"מ שיקנה הקטן, מאחר שאינו עושה רק לחנך במצות". ובאמת כבר ה'ברכי יוסף' (סי' תרנ"ח ס"ק ו' ד"ה אפס כי עז) כתב לדייק מלשון האו"ז הנ"ל, כהשיטה העולה מה'בגדי ישע', וז"ל: "לפי האמור דגם קטן ביומא קמא ליתיה בשאלה, ולא נפיק בשאול, ולא באומר יהא שלך עד שתצא בו ותחזיר, אם כן מהו השבח הזה, כי השב"ח השבי"ח להני דמהדרי ליה וצאצאיהם נטלי ומברכי, ואיך קרי להו בקיאי הדעת, כיון דקטנים מברכי ברכה לבטלה, ואי בקיאי נינהו נינטרו הושענא מינוקא דלא ליזלו ולברכו לבטלה, אלא משמע לכאורה מהג"א והמרדכי דקטן ביו"ט ראשון נפיק בשאלה".

השיטה דאי אפשר לקיים מצות חינוך בד' מינים שאינם 'לכם'

אכן, ה'ברכי יוסף' (סי' תרנ"ז ס"ק א'. סי' תרנ"ח ס"ק ו' ד"ה האמנם) הביא מדברי ה'בתי כהונה' דלא ככל הנ"ל, וז"ל: "אין לתת בשאלה, דאף דקטן מדרבנן הוא דחייב לחנכו, מכל מקום ביומא קמא דהוי לגדולים מן התורה, כל דתיקון רבנן לחנך כעין דאורייתא תיקון, דבעינן לכם ולא שאול".

העולה מכל המבואר, דנחלקו הפוסקים האם בשביל לקיים מצוות חינוך ביום ראשון של סוכות, צריך שיקנה האב לקטן הארבע מינים שיהיו שלו, דבלא זה הלא לא יקיים הקטן את המצוה כלל. או שאין צריך בזה, כי די במה שמקיים הקטן את עצם המצוה, ואין צריך שיעשה המצוה על כל דיניה ופרטיה.

והביא ה'משנה ברורה' (ס"ק כ"ח) אלו שתי השיטות, וז"ל: "כיון שלא יצא מידו שפיר דמי. רוצה לומר, דעל ידי זה אין הקטן קונה כלל, והוא הדין אם לא מקנה לה כלל לקטן. אלא דבכל אלו העצות לא מהני רק לגדול, שיהיה יכול אחר כך לצאת בו, אבל הקטן לא יצא בנטילה כזה, דהא אינו שלו, ולא מקרי לכם, ולא קיים בו אביו מצות חינוך. ויש מאחרונים שסוברין דמצות חינוך מתקיים גם בשאול, דהא גם בזה מתחנך הבן למצוות". ובשעה"צ (ס"ק ל"ד) ציין לפוסקים רבים העומדים בשיטה הראשונה, ואילו להלן (ס"ק ל"ה) ציין רק ל'בגדי ישע' העומד בשיטה השניה. אכן, להמבואר לעיל יש מקור נאמן לשיטתו בראשונים הנ"ל.

ביאור דברי הגמ' בסוכה לפי שתי השיטות

ומעתה, יש לנו להתבונן בעיקר דברי הגמרא בסוכה הנ"ל, ד'לא ליקני הושענא לינוקא' וכו', דלכאורה בשלמא להשיטה דאין האב מקיים מצות חינוך בלא שיטול הקטן ד' מינים שלו דוקא, מובנים דברי הגמרא, שהרי בעל כרחך חייב האב לדאוג לכך שיהיו לקטן ד' מינים, ולכן צריך להזהירו שלא יקנה לו אותם קודם שיצא הוא עצמו בהם, או שיקנה עבור הקטן ארבע מינים בפני עצמם.

אבל להשיטה שיוצא האב מצות חינוך גם כשאִינם של הקטן כלל, אלא שאולים לו בלבד, אם כן, למה שיקנה האב לקטן הד' מינים, והלא אפשר לצאת בשאול. ולמה לא אומרת הגמרא שיתן בהשאלה הד' מינים לבנו הקטן, ותו לא מידי.

ויש ללמוד קצת ישוב לשאלה מדברי ה'ברכי יוסף' (שם ד"ה וסבור אני), וז"ל: "הש"ס כי קאמר לא ליקני איניש וכו', דהכוונה דלא ליקני לינוקא בהקנאה על צד היותר טוב, דליהוי קנין שיוצא בו הגדול ביו"ט ראשון דאוריתא, משום דאיכא רעותא דלא מקני". והיינו, דהגמ' באה ללמדנו שאם רוצה אדם לקיים מצות חינוך באופן היותר טוב, והיינו שיקיים הקטן את המצוה עם פרטיה ודקדוקיה, ולא רק שיקיים עצם המצוה, אזי צריך הוא לדעת כיצד לנהוג בזה. אבל לעולם אין לנו ללמוד מהגמרא שבשביל לקיים מצות חינוך צריך להקנות דווקא.

ביאור ה'אגרות משה' בטעמי השיטות

וצריך לדעת במאי פליגי הדעות הנ"ל, האם אפשר לקיים מצות חינוך בד' מינים שאולים, שאין מקיימים בהם המצוה, או לא. וכתב לבאר בזה ה'אגרות משה' (י"ד ח"א סי' רכ"ד ד"ה והנה איכא), וז"ל: "מסתבר לע"ד שטעם המחלוקת הוא בעצם מצות חינוך, אם עיקר המצוה הוא בשביל להרגילו במצוות כדי שיקיימם כשיגדל, שלכן סגי גם בשאול, דעל כל פנים מתרגל בזה כיון דעשה מעשה המצווה עכ"פ, אך שליכא קיום מצוה בזה. או שהחינוך להתרגל בהמצוות הוא רק טעם החיוב, אבל עצם החיוב הוא שחייבו להאב שיראה שיקיים גם הקטן המצוה. דלהמג"א (סי' תרנ"ח ס"ק ח') ודעימיה עצם החיוב הוא קיום המצוה להקטן, ולכן צריך דווקא באופן שיש קיום מצוה, דהוא דווקא כשיקנהו בקנין גמור להקטן. והסוברין דאין צריך להקנות, סברי שהחינוך להתרגל הוא עצם החיוב, שלכן אף דליכא בזה קיום מצוה, כיון שעכ"פ איכא חינוך להתרגלות בהמצוה יצא האב ידי חובתו בהחינוך".

ב.

מצות ציצית וד' כוסות בקטן, ולימוד בנים ובנות ביחד



חינוך קטן ב'טלית קטן' שאין בה שיעור חיוב

ה'אגרות משה' במק"א (י"ד חלק ג' סי' נ"ב אות ב') כתב לתלות במחלוקת הפוסקים הנ"ל מה שנשאל לענין חינוך קטן בטלית קטן, וז"ל: "בדבר [מי שהוא] קטן, ששיעור טליתו להתחייב בציצית הוא, כדי שיתעטף כל קטן וקטן לפי גודלו ולפי קטנו, כדכתב המשנ"ב בסי' י"ז ס"ק ט', בשם הפמ"ג, ותמחה על זה שלא ראה מי שמחמיר בזה".

וכתב על שאלה זו האגרו"מ להלן שם (ד"ה והנה בעצם): "והנה בעצם תלוי זה במחלוקת המג"א והאחרונים שהביא המשנ"ב בסימן תרנ"ח, דהמג"א בס"ק ח' סובר שביום ראשון לא יצא הקטן באתרוג שאינו שלו אלא שאול, וכוונתו שלא יצא האב ידי חינוך. והמשנ"ב בשם אחרונים כתב דמצות חינוך מתקיים גם בשאול, וכתב שכן משמע במרדכי בשם ראב"ן, משום דגם בזה מתחנך הקטן למצוות. דלהמג"א לא יצא במצות חינוך בציצית כשליכא השיעור לקטן. ולאחרונים שהביא המשנ"ב, יצא אף דליכא השיעור, כיון שעכ"פ מתחנך בזה. שא"כ מה שלא קפדי ליקח ט"ק שיש בהו כשיעור לבניהם, הוא אליבא דהמשנ"ב בשעה"צ סובר כוותיהו".

הרי זכינו לנפק"מ לדינא עולה ממחלוקת הפוסקים הנ"ל בגדר מצות חינוך, לענין חינוך קטן בטלית קטן שבאמת אינה כשרה ואינה חייבת בציצית מחמת שהיא קטנה מהשיעור. דלהפוסקים דאפשר לקיים מצות חינוך בד' מינים שאינם של הקטן, הוא הדין שמקיימים מצות חינוך בט"ק שהיא קטנה מהשיעור. ולהפוסקים שאין יוצאים ידי חינוך בד' מינים שאולים, ה"ה שאין מקיימים מצות חינוך בט"ק שאין בה שיעור של חיוב. ונקט ה'אגרות משה' דדעת המשנ"ב בשעה"צ הנ"ל להכריע כהמקילים.

האם מותר ללמד בכתה אחת ילדים וילדות קטנים

ועוד במקום אחר (י"ד ח"א סי' קל"ז) כתב ה'אגרות משה' לתלות במחלוקת זו שאלה נוספת שנשאל בה: "בדבר לימוד במחלקה אחת ילדים וילדות, ודאי אף לקטנים וקטנות ביותר, אין רוח חכמים נוחה מזה, דאף שעדין אין בהן יצר הרע וחשש הרהור, מכל מקום הא צריך לחנך אותם להתרחק מנשים, ואת הילדות מאנשים,

וכשלומדים ביחד, אדרבה עוד מתרגלין להיפוך, להתקרב, ויתרגלו מזה גם לכשיתגדלו שכבר יהיה בהן יצה"ר וחשש הרהור. ולכן אף שאין בזה שייכות חשש איסור עתה, שאף אם היו גם קטנים חייבין במצות לא היה שייך בהו האיסור, מכל מקום, הא יש חיוב חינוך".

ועל זאת כתב האגרו"מ לתלות במחלוקת דידן, וז"ל: "הנה בדבר לימוד במחלקה אחת, ילדים וילדות, לכאורה תליא זה במחלוקת הפוסקים בהא דלא ליקני אינש הושענא לינוקא ביו"ט קמא, שהמג"א בסי' תרנ"ח ס"ק ח' סובר דלא יצא הקטן, וכוונתו דלכן לא יצא האב ידי מצות חינוך, ויצטרך האב לקנות להקטן לולב ואתרוג אחר, כשלא יוכל להקנות לו אחר שיצא הוא. אבל המשנ"ב בס"ק כ"ח הביא שיש אחרונים שסוברין שמצות חינוך מתקיים גם בשאול, ושכן משמע במרדכי בשם ראב"ן, ועי"ש בשער הציון שמשמע שכן דעתו נוטה להלכה.

"שלכן בעובדא דידן יהיה איפכא, דלהמג"א יהיה לקולא, כיון דמצות חינוך לדידיה הוא באופן שאם היה חייב במצוות היה יוצא, ולכן הכא כיון שאף אם היה חייב במצוות לא היה שייך לאסור עליו, אין לאסור גם מדין חינוך. ולהחולקים דחינוך מקיים אף שלא הקנה לו, משום דעכ"פ מתרגל בזה לקיים המצוה כשיתגדל, לכן יש לאסור שילמדו יחד כדי להרגילם ולחנכם להתרחק מנשים, אף שאין בזה שייכות איסור, אף אם היו חייבין במצוות. ונמצא שלמה, שמשמע בשעה"צ שהמשנ"ב סובר כמו יש מהאחרונים, דלא כהמג"א יש לאסור גם מדינא אך לרוב האחרונים שסברי כהמג"א, אין לאסור מדינא, אבל רוח חכמים ודאי אין נוחה מזה לכו"ע, וגם הוא ספיקא לדינא אף בקטנים ביותר", עכ"ל האגרות משה'.

חינוך קטן בארבע כוסות, בכוס שאין בו שיעור

יש לתלות מחלוקת נוספת שמצאנו בפוסקים, במחלוקת הנ"ל. דהנה בשו"ע (סי' תע"ב סע' ט"ו) איתא, 'תינוקות שהגיעו לחינוך, מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו'. וכתב ה'חך יעקב' (ס"ק כ"ז) דבמהרי"ל (הלכות סדר ההגדה עמוד צ"ב) כתב, וז"ל, 'ויהיה רביעית, להגיע לחינוך'. אבל ב'ערוך השולחן' (שם סע' ט"ו) כתב 'ואפילו תינוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתן להם כוס קטן'.

ומבואר שנחלקו הפוסקים האם צריך לתת לקטן שהגיע לחינוך כוס גדול שיש בו רביעית דוקא, או שמספיק כוס קטן. וצריך לדעת במאי פליגי. ונראה דנחלקו במחלוקת הפוסקים הנ"ל בגדר מצות חינוך, האם חייבו את האב שהקטן יקיים המצוות עם כל פרטיהן ודקדוקיהן כמו גדול, וממילא צריך שיתן לו כוס שיש בה רביעית. או דסגי במה שהקטן מקיים עצם המצוה, אבל אין צריך שיהיה באופן

הראוי לקיום המצוה ממש, דלכן גם כוס קטן שאינו מחזיק רביעית מועיל לצאת ידי מצות חינוך.

ג.

מצות סוכה ועליה לרגל בקטן



קושיה מהגמ' בסוכה על השיטה דלחינוך אין צריך פרטי המצוה

על שיטת הפוסקים הנ"ל דאפשר לקיים מצות חינוך גם באופן שאין מתקיימים כל פרטי המצוה, ומשום דהעיקר הוא מה שמתרגל הקטן במצוה, יש להקשות לכאורה מהא דאיתא בסוכה (דף ב' ע"ב): "אמר רבי יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד שעשתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסים ויוצאים לשם ולא אמרו לה דבר. אמרו לו משם ראייה, אישה היתה ופטורה מן הסוכה. אמר להו, והלא שבעה בנים היו לה וכו', וכיון דשבעה הא אי אפשר דלא הוי בהן חד שאינו צריך לאמו".

והיינו דכונת רבי יהודה היתה להביא ראייה כדבריו דסוכה גבוהה מכ' כשרה, שהרי הילני המלכה ישבה בסוכה גבוהה מכ', והיו עמה בניה, ולכל הפחות אחד מהם הגיע לכלל חינוך, על כרחך דסוכה גבוהה מכ' כשרה. וחזינון דהיה פשוט להגמרא דאם הסוכה פסולה, אין מקימים בה מצות חינוך. וחזינון דצריך לקיים המצוה כדינה ממש, בכדי לקיים מצות חינוך.

ובאמת הריטב"א שם כבר הרגיש בזה וכתב להדיא דמהכא מוכח דצריך לקיים למצות חינוך המצוה כדיניה, ומציין בסוף שכתב זאת 'לפי שראיתי חכמים טועים בזה', וז"ל: "מהא שמעינן דקטן דמחנכין אותו במצות [בעינן] לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול, דהא מייתי ראייה משום דלא סגי' דליכא בבניה חד שהגיע לחינוך דבעי סוכה מעלייתא. ומקרא מלא דבר הכתוב 'חונך לנער על פי דרכו'. וגדולה מזה אמרו במסכת עירובין, גבי זמן ביום הכיפורים, ליטעמיה לינוקא, דלמא אתי למיסרך. והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה".

ומעתה צריך עיון לכאורה טובא על כל הני פוסקים דלעיל, שאשר לקיים מצות ד' מינים בשאול ביום ראשון, ואסבר לה השעה"צ ד'סבירא לה דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה, ולא על פרטי המצוה, דאי הכי למה אין יוצאים ידי מצות חינוך בסוכה למעלה מעשרים, דלכאורה הא לא גרע מד' מינים שאולים וכו"ב.

מצות חינוך, האם היא מוטלת על הבן או על האב

ב'אבן ישראל' (חלק ז' סי' ג') כבר הרגיש בקושיא, ובכדי להבין היטב דבריו בישובה, נקדים הקדמה קצרה. הראשונים ז"ל נחלקו בגדר מצות חינוך, האם היא מוטלת על האב, או על הבן. מחלוקת זו מצאנו בשני מקומות. בברכות (דף מ"ח ע"א ד"ה עד שיאכל כזית דגן) כתב רש"י, וז"ל: "ומכי אכל כזית דגן שיעורא מיהא מפיך אע"ג דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא, כדאמר בפרק מי שמתו, מיהו כיון דמחייב מדרבנן, מחייב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים ידי חובתן. וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה".

ומבואר מרש"י דאפילו קטן שהגיע לחינוך, אין הביאור בזה דהקטן עצמו חייב בדבר, אלא הוא עצמו אפילו מדרבנן אינו חייב כלל, אלא דעל אביו מוטל חיוב לחנכו. ולכן אע"ג דבעלמא קיימא לן דמי שהוא חייב בדבר מדרבנן מוציא גם מי שהוא חייב מדאורייתא, קטן אינו מוציא, מכיון שהקטן מצד עצמו אפילו מדרבנן אינו חייב.

כך היא שיטת רש"י בהאי הלכתא. אבל תוס' (שם ד"ה עד שיאכל) נחלקו על רש"י, וסבירא להו דקטן חייב בעצמו מדרבנן, וז"ל: "ועוד דחוק לומר בקטן שהגיע לחינוך, קרי אינו מחויב מדרבנן, דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן, אם כן אינו פוטר את אביו".

המקום השני הוא במגילה (דף י"ט ע"ב), דתנן התם, 'הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר' יהודה מכשיר בקטן'. והקשו תוס' (ד"ה ורבי יהודה): "קשה באיזה קטן מיירי, אי בלא הגיע לחינוך מאי טעמא דרבי יהודה דמכשיר וכו', ואי הגיע לחינוך מאי טעמא דרבנן דפסלי והלא כל האחרים נמי אין חייבין אלא מדרבנן. ויש לומר, דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך ואפ"ה פסלו רבנן, משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצוות, ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה, שהרי בשאר מצוות הוא חייב דאורייתא, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן".

אליבא דתוס' עולה בביאור מחלוקת רבנן ור' יהודה האם קטן מוציא גדול, דנחלקו אם תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, או לא. אבל הר"ן (דף ו' ע"ב מדפי הרי"ף) הביא בשם הרמב"ן (קידושין דף ל"א ע"א ד"ה מאן) לתרץ שאלת תוס' באופן אחר, וז"ל: "הרמב"ן תירץ דרבנן סבירא להו שאינו בדין שהקטן אע"פ שהגיע לחינוך, יוציא הגדולים ידי חובתם, משום דלאו מצוה ידיה אלא דאבוה, דאיהו לא מחייב במצוות כל עיקר. ור' יהודה עצמו לא התיר בקטן אלא במגילה מפני שכולם היו באותו הנס". ומבואר מדברי הרמב"ן דהן רבנן והן ר"י מודו דקטן עצמו אינו חייב

במצוות, אפילו כשהגיע לחינוך, כי אין זו מצוה המוטלת עליו אלא על אביו, אלא דר"י בכל זאת סבירא ליה שקטן מוציא מפני שהוא חייב במגילה, כי גם הוא היה באותו הנס.

ישוב ה'אבן ישראל' על השאלה הנ"ל מהגמ' בסוכה

על פי כל הנ"ל כתב ה'אבן ישראל' לתרץ את דעת הראב"ן שאפשר לחנך קטן ביום ראשון של חג בד' מינים שאולים, דמה יענה על הראיה מהגמ' בסוכה ודברי הריטב"א הנ"ל, וז"ל: "לכאורה יש לישב דברי הראב"ן, דסבירא ליה כדעת הרמב"ן, הובא בר"ן במגילה דף י"ט ע"ב, שכתב ליישב קושיית התוס' שם וכו', דלא קשיא כלל, דבודאי מיירי בקטן שהגיע לחינוך, ומ"מ אינו מוציא לגדול משום דחיוב דחינוך אינו חיוב של הבן אלא על האב, והקטן לאו בר חיובא הוא, ולכן אינו יכול להוציא. ולפי זה על כרחך צריך לומר דר"י דסבירא ליה דכן מוציא, החיוב על הבן.

"והנה נראה דכל הנידון אי בעינן כל פרטים בחיובא דחינוך תלוי בהא, דאי חיובא הוא על הבן, בוודאי צריך כל פרטיה, משא"כ באם החיוב על האב, לא צריך כל פרטיה אלא שיתחנך אח"כ כשיהיה גדול, ולכן לא בעינן כל פרטיה. וממילא אין כאן להוכיח מההיא דסוכה, דהתם ר' יהודה מוכיח לה דגם למעלה מעשרים כשר, ולדידה אה"נ, ורבנן לטעמיהו השיבו לו".

הנה מישב ה'אבן ישראל' השאלה בדרך מחוכמת, וזאת על פי הקדמתו כי מחלוקת הראשונים האם צריך לחנך במצוה עם כל פרטיה, תלויה היא במחלוקת האם מצות חינוך מוטלת על האב, או על הבן. ועוד הוסיף לומר על פי דברי הרמב"ן דרבנן סבירא להו דהמצוה היא על האב, דממילא עולה דרבי יהודה סובר שקטן עצמו חייב במצות החינוך, וממילא עולה דלשיטתו קטן חייב לקיים כל מצוה בשלימות עם כל פרטיה ודקדוקיה.

ומעתה מיושבת השאלה מהא דהילני המלכה, שהרי שם רבי יהודה הוא שהוכיח מהילני המלכה דסוכה למעלה מכ' כשירה, ור"י קאי בזה לשיטתו, דקטן חייב לישב בסוכה שהיא כשרה לגמרי, ולכן שפיר הוכיח מהילני המלכה שסוכתה היתה יותר מעשרים אמה, שסוכה כשרה למעלה מעשרים, שאם היא פסולה איך חינוכה את בניה בסוכה פסולה. ורבנן ענו לר"י לשיטתם דקטן עצמו אינו מחוייב בחינוך, וממילא אינו חייב לקיים המצוה בכל פרטיה, ולכן הילני המלכה שפיר חינוכה ילידה בסוכה פסולה. אלו תו"ד ה'אבן ישראל' הנחמדים.

[אלא שיש להעיר כי מה שכתב דמדרבנן סבירא להו דקטן אינו חייב בחינוך אלא אביו הוא שחייב, אזי ממילא מוכח כי ר"י סובר להיפך, דהחינוך מוטל על הבן, באמת ברמב"ן מבואר לא כך, דסיים וכתב דטעמו של ר"י מפני שאף הם היו באותו הנס. אכן, עדיין בדעת הראב"ן אפשר לומר כדרכו]. ויעוין להלן (אות ד') ישוב נוסף לשאלה זו, דאין לדמות סוכה גבוהה מכ' אמה, לאתרוג שאול, יעו"ש הביאור בזה.

חינוך קטן חיגר או סומא במצות עליה לרגל, אליבא דהשיטות הנ"ל

בחגיגה (דף ו' ע"א) איתא: "בעי רבי שמעון קטן חיגר לדברי בית שמאי וסומא לדברי שניהם מהו וכו', לא צריכא בחיגר שיכול להתפשט וסומא שיכול להתפתח מאי. אמר אביי כל היכא בגדול מיחייב מדאורייתא, קטן נמי מחנכין ליה מדרבנן, כל היכא דגדול פטור מדאורייתא, מדרבנן קטן נמי פטור". וכתבו תוס' (ד"ה בחיגר שיכול להתפשט), וז"ל: "מקמי גדולו, מאי, מי אמרינן דכיון דגדול המיחייב מדאורייתא, לגבי קטן נמי מיחייב בחינוך, דמידי הוא טעמא בקטן אלא משום לחנכו דידע כשהוא גדול, או דלמא כיון דגדול בהכי לא מיחייב, גם קטן לא".

ה'אגרות משה' (או"ח ח"ג סי' צ"ה) נקט דנדון הגמרא הנ"ל בקטן שהוא חיגר או סומא, תלוי במחלוקת הנ"ל, ומחמת כך נתקשה מסוגיא זו על השיטה דאפשר לחנך קטן בעצם המצוה מבלי שיהיו גם פרטי המצוה, וז"ל: "מסתבר שתלוי בהכי, דאם ענין החינוך הוא אף באופן שליכא שום קיום מצוה, מאחר דלפי דעת הקטן לא יכיר בזה, דאין לו הבחנה בין אתרוג שלו לאתרוג של אחרים, ויתחנך בזה להתרגל לקיים מצות אתרוג, יש לחייב תינוק חיגר וסומא שיתפשט ויתפתח קודם גידולו, להעלותו לחנכו, כיון דהא צריך לחנך גם אותו כתינוק שלם שג"כ פטור ומחייבין לחנכו בשביל חיוב הגדלות. ואם חיוב חינוך הוא שחייבו לאביו לראות שיקיים גם בנו הקטן המצוות, משום שלא שייך לחייבו בדבר שאינו מצוה לומר לו שהוא מצוה, אף שיתחנך מזה, ולכן צריך גם באתרוג דקטן שיהיה שלו דוקא, אף שלקטן אין לו שום הבחנה בזה, לכן גם בחיגר וסומא עתה, שאם היה גדול היה פטור, גם להקטן יש לפטור, אף שיהיה מזה ענין חינוך, דלא שייך עכ"פ לחייבו בזה.

"ומאחר שהדין הוא כדפשיט אביי [ד'כל היכא בגדול מיחייב מדאורייתא, קטן נמי מחנכין ליה מדרבנן. כל היכא דגדול פטור מדאורייתא, מדרבנן קטן נמי פטור], נמצא שחיוב החינוך הוא דוקא באופן שהוא חיוב אם היה גדול, יש לחייב להאב לקנות דוקא אתרוג מיוחד לכל קטן וקטן. וצ"ע שיטת הראב"ן ודעימיה שיוצא בחינוך גם בשאול שאינו מעשה מצוה כלל, מה יתרץ הא דחגיגה, עכ"ל

האגרו"מ.

אכן, ה'אגרות משה' במק"א (יו"ד ח"א סי' רכ"ד) כתב לתרוץ השאלה הנ"ל, וז"ל: "וצריך לומר דסברי דמכל מקום אין מקום לחייב בקטן מה שבגדול כה"ג היה פטור, דהוי כיציבא בארעה וגיורא בשמי שמיא, שאף לפי הטעם שיש להחמיר בקטן, עכ"פ הוא חמור בקטן מבגדול, וזה אי אפשר לתקן".

ד.

דברי האחרונים לבאר באיזה פרטים יש להקפיד בחינוך קטן, ובאיזה לא



סתירה בדברי המשנ"ב האם צריך לחנך קטן במצוות עם כל הפרטים

בענין מה היא דעתו של ה'משנה ברורה' מצאנו מבוכה גדולה, כי לכאורה איכא סתירה בדבריו. לענין חינוך קטן בציצית כתב (סי' י"ז ס"ק ט'): "שיעור טלית, כתב בפרי מגדים בסי' ט"ז ובדרך החיים שהוא כדי להתעטף בו ראשו ורבו שלו, ומשערין בקטן עצמו שמתעטף בו, לפי גדלו ולפי קטנו, ואם יש בו זה השיעור אז צריך אביו להטיל בו ציצית ולברך, ואם אין בו זה השיעור אין מברכין עליו". מבואר שקיום מצות חינוך שכתב השו"ע שם, שצריך האב לקנות טלית לבנו, היינו עם כל הפרטים של קיום המצוה. וכבר הובא לעיל (אות ב') דנקט ה'אגרות משה' דהלכה זו תלויה במחלוקת הפוסקים דידן.

עוד מצאנו למשנ"ב דקאי בשיטה זו, דהמחבר (סי' תרנ"ז) כתב, 'קטן היודע לנענע לולב כדינו, אביו חייב לקנות לו לולב, כדי לחנכו במצוות'. וכתב עלה ה'ביאור הלכה' (ד"ה כדי) בזה"ל, 'פשוט דצריך שיהיה ארבעה מינין כשרים כמו גדול'. והרי זה בחדא שיטתא עם דבריו הנ"ל לגבי חינוך קטן בציצית.

אכן, העומד כנגד כל זאת הם דברי המשנ"ב (סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח) והשעה"צ (ס"ק ל"ו) המובאים לעיל לענין קיום מצות ד' מינים בשאול, שאינם של הקטן, ואין מקיים בהם הקטן את המצוה דאין בהם דינא ד'לכם'. ומדברי השעה"צ נראה מאד כי דעתו נוטה כדעת ה'בגדי ישע' שהביא שם, דלא בעינן 'לכם' בקטן, וכתב שם גדר הענין, ד'מצות חינוך הוא רק על עצם המצוה, ולא על פרטי המצוה'. והובא לעיל מדברי האגרו"מ בכמה מקומות דנקט כי אכן כך היא דעת השעה"צ לעיקר. ולכאורה כל זה הוא סתירה גמורה לדבריו הנ"ל, הן לענין ד' מינים גופא, והן לענין מצות ציצית. וכבר הרגיש בזה ה'אבן ישראל' (חלק ז' ריש סי' ג').

חילוק בין פסול שהוא בחפצא דמצוה, לפסול צדדי

בכדי לישב הקושיא הנ"ל, ההכרח לומר דאין כל הנדונים שווים, ואין כולם נכנסים בגדר 'פרטי המצוה' שכתב השעה"צ הנ"ל. וביאר הענין היטב בספר 'אשר לשלמה' (מועד סי' י"ט), ובתחילה כתב ליישב השאלה הגדולה שנשאלה לעיל על שיטת המתירים לתת לקטן אתרוג השאול, מהא דאיתא בסוכה לענין חינוך קטן בסוכה הגבוהה מכ' אמה, וז"ל: "ולשיטות דסברי דקטן יכול לברך על אתרוג השאול ומתקיים בזה דין חינוך, צריך לומר דמחלקי בין אתרוג השאול, לפסולים אחרים, דבשאול ליכא חסרון בחפצא דמצוה עצמה, ורק שחסר בקיום המצוה מחמת דאינו שלו, בזה סברי הני שיטות דמתקיים עי"ז מצות חינוך. אבל למאן דפסל בסוכה הגבוהה מכ' אמה, כיון דהוי פסול בחפצא בסוכה עצמה, לא שייך בזה גם קיום מצות חינוך, דהוי כמו שיושב בסוכה בלא סכך וחסר החפצא דסוכה".

על פי חילוק זה המשיך ליישב גם את דברי הבה"ל הנ"ל ד'פשוט דצריך שיהיה ארבעה מינין כשרים כמו גדול', עם דברי השעה"צ הנ"ל בענין שאול, וז"ל: "הנה בשו"ע סימן תרנ"ז איתא דקטן היודע לנענע בלולב אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות. ובביאור הלכה שם כתב דפשוט דצריך שיהיו ד' מנים כשרים כמו בגדול. ולכאורה זה רק לשיטות דסברי דבאתרוג שאול לא מקיים מצות חינוך, והוא משום דבעי למצות חינוך שיעשה הקטן את המצוה כהלכתה, וא"כ ה"ה דאינו יוצא מצות חינוך בפסולים אחרים. אבל לשיטות דסברי דהעיקר במצות חינוך שיתרגל הקטן למצוות, ולא בעי שיהיה לקטן קיום מצוה, וגם באתרוג השאול יכול לברך הקטן ומקיים בזה מצות חינוך, א"כ כשנוטל הקטן לולב המעכב בקיום המצוה בגדול, מתקיים מצות חינוך היכא דמתרגל בזה במצוות. אכן לפמש"כ היכא דהוי פסול בחפצא בד' מינים לכו"ע לא שייך לקיים בזה מצות חינוך, וכדמוכח מסוגיא בסוכה דף ב', וזה דומה לנותן לו מין אחר". והגם כי לא הזכיר בדבריו את השעה"צ, הדברים פשוטים כי על פי חילוקו נעלמה מעיקרא הסתירה בדעת המשנ"ב, בין דבריו בביה"ל לבין דבריו בשעה"צ.

ביאור החילוק הנ"ל ביתר אריכות והטעמה

בספר 'מנחת רפאל' (סוכה סי' ג' אות ד') הלך גם כן בדרך הנ"ל, ובתוספת ביאור והטעמה, וז"ל: "כדי לבא לביאור הענין נראה בהקדם כדבר פשוט, דאף אם ננקוט דחינוך אינו מצווה המוטל על הקטן, כי אם דין להרגיל את הקטן למצוות, ולא הוי קטן מחויב כלל, נראה דאם יחנך את קטן בחפצא אחרת, כגון באתרוג, אם יתן פרי הדומה כגון לימון וכדומה, דבזה לא יקיים חינוך, ולא רק משום דאתי למיסרך

ויתחנך שלא כהוגן ויטעה בעתיד, אלא אף בלא טעם זה דאין שייך חינוך למצוות כי אם בחפצא דמצווה ולא בדבר הדומה, ואף דאפשר להתרגל על ידי זה. ואף דאין לזה ראיה, אך מכל מקום כך נראה מסברא.

"ולפי זה אפשר ליישב את הסתירה בדברי המשנ"ב, דאף דנקט בביאור הלכה סי' תרנ"ז כדבר פשוט שצריך שיהיה ד' מינים כשרים, ובפסול לא יוצא חובת חינוך, אך יש לומר דכל זה באתרוג הפסול, דשם כאמור חסר בעצם החפצא דמצווה, כיון דפסולים המינים בעצמותם, ולכן חסר בחפצא דמצווה, ואין שייך חינוך בזה. אך בסי' תרנ"ח באתרוג השאול, דשם החסרון הוא דאין זה לכם, ודין הלכם אינו כלל חסרון בעצם החפצא דמצווה, דהרי לבעליו ראוי למצווה, ורק דהוי דין בגברא דיוצא יד"ח רק באתרוג שלו, ולא מגרע כלל בעצם החפצא דמצווה. וכיון שכן יש מקום לסבור דאפשר לקיים מצוות חינוך גם בד' מינים שאינם לכם.

"וזה הוא שהביא המשנ"ב פלוגתא האם צריך בחינוך גם את פרטי המצווה, כגון לכם, דהרי בכה"ג הם חפצא דמצווה ורק דגדול אינו מקיים בכה"ג, ובזה נחלקו הפוסקים, ופלוגתא זו אכן תהיה כמקובל לפרש, דתלוי בגדר חובת חינוך, האם הוי רק חיוב להרגיל את הקטן, ולכן אפשר גם במקום שאין קיום בגדול, כגון שחסר לכם, ואידך ס"ל דגדר חינוך הוא, דהטילו על הקטן לקיים מצוות, ומדין חינוך, וכיון שכן צריך שיהיה במעשיו קיום מצווה, וכשחסר ב'לכם' אין כאן קיום ולא מהני לדין חינוך. וכל זה כאמור רק בכה"ג, אך במינים הפסולים בעצמותם למצווה, שם ס"ל להמשנ"ב דחסר בחפצא דמצווה, וכה"ג לכו"ע אין קיום חינוך".

ה.

חינוך קטן בד' מינים עפ"י חידושו של ה'חכם צבי'



דברי ה'חכם צבי' דנוטלים אתרוג חסר ביום ראשון בברכה, כשאין אחר

ה'קהלות יעקב' (סוכה סי' כ"ח) כתב לבאר את שיטת הפוסקים שאפשר לקיים מצות חינוך באתרוג השאול, באופן אחר לגמרי מכל המבואר לעיל, דבאמת לא עלה על דעת הני פוסקים לומר דסגי בחינוך לעצם המצווה, מבלי לקיים את פרטיה, אלא מודו דצריך לקיים המצווה בשלימות כמו גדול, וממילא לא קשיא עליהו לא מהא דסוכה הגבוהה למעלה מכ', ולא מהא דקטן חגיר (עיין לעיל אות ג'), ומה דבכל זאת סבירא להו דאפשר לקיים מצות חינוך באתרוג שאול, זהו מטעם אחר אשר בנה יסודו לזה על פי דברי ה'חכם צבי' דלהלן.

בשו"ת 'חכם צבי' (שאלה ט') כתב, וז"ל: "שאלה. אתרוג שניטל עוקצו, ילמדנו רבינו אם מברכין עליו ביום ראשון בשעת הדחק. תשובה. מחלוקת ישנה היא בין הפוסקים, והרא"ש (סוכה פ"ג סי' י"ד) מהסוברים שמברכין עליו בשעת הדחק. וכתב לתרץ תמיהת הראב"ד, דהאיך יתכן דשלא בשעת הדחק הוא פסול, ובשעת הדחק יוצאין בו ומברכין עליו, דהכתוב מסרו לחכמים וכו'.

"ואפשר לומר דאף הראב"ד החולק, דוקא ביבש שהוא פסול כל ז' לדעתו ז"ל, אבל באתרוג חסר, דכשר בשאר ימים ומברכין עליו, כדאמרין (סוכה דף ל"ו ע"א) ר' חנינה מטבל ביה ונפיק ביה, אף הוא מודה דמברכין עליו אפילו ביום ראשון. דנהי דאינו יוצא בו מן התורה, מ"מ מדרבנן מחוייב ליטול ולברך עליו, כדרך שמברך עליו בשאר ימים, כדי שלא יהא יום ראשון קל משאר ימים. והא דחלוק יום ראשון משאר ימים, היינו בדאיכא אחריני לברוכי עליהו, אבל בדליכא אחריני כלל, אלא זה החסר דכשר בשאר ימים, ודאי אף ביום ראשון מחויב ליטול ולברך עליו כדרך שמברכין על כל המצוות מדבריהם."

הנה חידש ה'חכם צבי' בדבריו חידוש גדול, והוא, דהגם שמן התורה אין מקיימים מצות ד' מינים ביום ראשון בחסר, מכל מקום באופן שאין להשיג אלא חסר, אזי יש חיוב גמור מדרבנן ליטלו בברכה, דלא גרע בכה"ג יום ראשון משאר ימי החג. אבל דבר הפוסל כל שבעה, אין ליטול בשום אופן, גם כשאין אחרים.

דברי ה'קהילות יעקב' לבאר השיטה דמקיימים מצות חינוך בשאול

ה'קהילות יעקב' מצא בחידושו של החכ"צ טעם לשיטת הפוסקים שמקיימים מצות חינוך בשאול, ובזה מיישב מה שהוקשה לו מדעתו הקושיות שהובאו לעיל על שיטה זו. לגודל חביבות הדברים נציע כל דבריו, הגם שיש בהם מעט חזרה על מה שנכתב כבר לעיל.

וז"ל: "ונלענ"ד להביא ראייה להח"צ ז"ל מדף מ"ו ע"ב דאר"ז לא ליקני אינש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא וכו'. ומשמע שרק שיזהר מלהקנות, אבל עכ"פ עושין שהינוקא יטול לולב משום חינוך, דאם לא לחינוך מה יעלה על דעת אדם שיהא מקנה לולבו לינוקא. וכ"כ בהג"א סוף סוכה אהא דלא ליקני אינש לינוקא וכו', ופי' רבינו אליעזר בר נתן ז"ל שאם תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידו שפיר דמי. ובקאי הדעת מחזירין אותו (את האתרוג) למקומו, והתינוקות מעצמן נוטלין אותו ומברכין עליו. מאו"ז". ומבואר דאע"פ שאין התינוק זוכה את האתרוג, מ"מ נוטלו ומברך בשביל חינוך.

"ולכאורה קשה טובא דבחיגה ד"ו ע"א בעי רשב"ל אם קטן חגיר חייב בראייה לשם חינוך, ואמר אביי כל היכא דגדול מחייב מדאורייתא מחנכין ליה וכו'. והיינו דלא שייך חינוך אלא במעשה כזו שהיא מצוה גבי גדול, אבל מעשה כזו שאילו עשאו גדול אינו קיום מצוה, לא שייכא בה חינוך לקטן. וזה מוכח ג"כ מסוכה ד"ב, דמייתי ר"י ראייה דלמעלה מעשרים אמה כשר, מהא דהילני המלכה ישבה בסוכה שלמעלה מעשרים, אלמא דאי למעלה מעשרים פסול לגדול, פסול נמי לחינוך שאין חינוך אלא במעשה שהוא מצוה אצל הגדול. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם. והשתא קשה האיך מחנכין קטן ביומא קמא באתרוג שאינו שלו, והלא בגדול כה"ג פסול, וגם כיון שמעשה כזה אינו בדין חינוך המברך על זה הוי ברכה לבטלה, והאיך מניחים אותו לעשות ברכה לבטלה.

"אבל לפי דברי החכם צבי שפיר שייך חינוך לנטילת לולב אפילו כשאינו שלו, כיון דבשאר ימים מברכין על זה, ולא גרע יום ראשון משאר ימים שאין בהם כלל מצוה דאורייתא ומברכין אדרבנן, כי גם במצוות דרבנן שייך ענין חינוך לקטנים, דהא אנן מחנכים לקטנים כל ימי החג", עכ"ל ה'קהלות יעקב'.

ביאור דברי ה'קהלות יעקב', ומה שיש לדון בהם

והנה לכאורה הקה"י קיצר כאן בדבריו, דהלא עדיין אין מבואר למה די בכך שיקיים הקטן ביום ראשון המצוה באופן דבדיעבד בלבד, והלא בגדול ביום ראשון ודאי הוא צריך לקיים המצוה באופן ד'לכם', ורק על אופן דאין לו בגוונא ד'לכם', או שאין לו שלם, חידש החכ"צ שיקיים עכ"פ באופן הראוי שלא ימים. ומעתה, למה לא נימא בקטן, שאביו צריך לדאוג לכך שיקיים בנו המצוה באופן דלכתחילה ביום ראשון, ולא באופן דבדיעבד. ואיה"נ שלא יכול האב להקנות לו הד' מינים שלו, מכיון שאז לא יכול הוא עצמו לצאת בהם, מכל מקום, למה לא נחייב את האב להקנות להבן ד' מינים לעצמו.

ואולי נדחוק ונאמר דכונת הקה"י לומר דכל דברי השיטה הנ"ל, שאפשר לחנך בשאול, היינו רק בשעת הדחק, שלא היה לו כסף לקנות לקטן, או שמאיזה טעם לא קנה, שאז לכל הפחות יקיים מצוות חינוך באופן של דרבנן, מכיון שאפילו גדול יכול וצריך לקיים מצות ארבע מינים בשאול, אבל איה"נ לכתחילה צריך לקנות לקטן ארבע מינים בשביל לצאת ידי חינוך באופן שהקטן יקיים המצוה מדאורייתא.

ובספר 'ארחות רבינו' (חלק ב' עמוד רצ"ז אות כ"ג) מביא עדות על הנהגת בעל הקה"י בביתו בענין זה, וז"ל: "אמר לי מו"ר זצוק"ל שאפשר לסמוך על הראב"ן ושאר

הפוסקים הסוברים שמצות חינוך בקטן גם ביום הראשון מתקיים גם בלי שהאב יקנה לו את הד' מינים, ולנהוג כמותם היכא שיש לאב הרבה קטנים. ומו"ר צוק"ל בעצמו סמך על הראב"ן אף שהיה לו רק בן אחד. כנראה משום שבזמנו היה דוחק גדול להשיג ד' המינים. וסיפר לי הגר"ק שליט"א שבקטנותו עד בר מצוה, אביו, מו"ר צוק"ל, לא קנה לו ד' מינים רק נתן את שלו לברך עליו, ואמר לו במפורש ביום א' שלא מקנה לו רק נותן לו לברך עליהם. ולאחר שנהיה בר מצוה אביו קנה לו ד' מינים". ונראה קצת דאמנם רק בשעת הדחק, שקשה לאב לקנות ד' מינים לכל ילדיו, בכה"ג הוא דאפשר לסמוך על שיטת הראב"ן.

דברי ה'חכמת שלמה' בטעם מנהג העולם שמקיימים מצות חינוך בשאול

והנה באמת כבר קדם ה'חכמת שלמה' (הגהות השו"ע סי' תרנ"ח) את ה'קהלות יעקב', בכך שכתב כי על פי החכ"צ הנ"ל אתי שפיר מנהג העולם, אבל החכ"ש הוסיף בזה ביאור, ואולי נימא כי גם הקה"י נתכוון על דרך דברי החכ"ש. וז"ל ה'חכמת שלמה':

"הנה מה שנוהגין שנותנים לקטן תחילה ואחר כך מברכין הגדולים, נראה לי ללמד זכות על זה, על פי דעת החכם צבי בתשובה (ס"ט) דאם אין לו הכשרים ביום טוב ראשון, מותר ליטול הכשרים בשני, דלא גרע יום טוב ראשון מיום טוב שני, והוי בו חיוב דרבנן דלא גרע משני, ע"ש. אם כן יש לומר הכי נמי בקטן, דאינו מקנה לו רק דמברך עליו בתורת שאול, מידי דהוה איום טוב שני. וכיון דקטן אינו חייב מן התורה רק מדרבנן מכח חינוך, והרי מדרבנן די בשאול, לכך אינו מקנה לו לחלוטין וכו'. ומה דאמרינן בש"ס (סוכה מ"ו ע"ב) לא ליקני כו', היינו דקא משמע לן דאם רוצה להקנות לו אינו רשאי, אבל באמת לא בעינן הקנאה בקטן. ונתיישב בזה מנהגינו על נכון בעזר ה' יתברך ודו"ק".

הרי מבואר מדברי ה'חכמת שלמה' שמכיון דמצות חינוך היא רק מדרבנן, והרי מדרבנן מקיימים גם ביום ראשון המצוה כמו בשאר ימים, ומכיון דבשאר ימים מקיימים המצוה בשאול, אזי גם ביום ראשון אפשר לקיים המצוה דרבנן דחינוך בקטן בשאול. ואולי נימא כי גם הקה"י נתכוון על דרך זה, וממילא אין זה תלוי אם יכול לקיים המצוה דקטן באופן דגדול, או דהוי לגביה שעת הדחק, אלא בכל אופן אפשר לכתחילה לקיים המצוה באופן זה.

ברם, באמת עיקר דברי ה'חכמת שלמה' מחודשים הם מאד, דאיה"נ נכון הדבר דמצות חינוך היא מדרבנן, ומדרבנן מקיימים המצוה גם ביום ראשון בשאול, אבל אין בזה די טעם למה לא נחייב את האב לחנך את הקטן לקיים המצוה באופן

של דאורייתא, וכבר הרגיש בזה ה'שבט הלוי' (חלק ח' ס"י קנ"ב), וז"ל: "עיינ להגאון מהרש"ק בחכמת שלמה שכתב דקטן כיון דהוי מדרבנן מטעם חינוך, הו"ל רק כיו"ט שני לדידן שיוצא בשאול ואין צריך קנין גמור. איברא דסברא זו חידוש הוא, דהא צריכים לחנך אותו במצות יום ראשון דבעינן לכם".

סימן יב

בדיני וגדרי מעמיד ומעמיד דמעמיד בסכך

א.

מעמיד בדבר המקבל טומאה, מעיקר הדין ולמעשה

המקור במשנה ובגמ' לאיסור העמדת הסכך בדבר המקבל טומאה

בסוכה (דף כ"א ע"ב) תנן: "הסומך סוכתו בכרעי המיטה כשרה, ר' יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה, פסולה". בביאור טעמו של ר' יהודה איתא בגמרא (שם): "מאי טעמא דר' יהודה, פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל, חד אמר מפני שאין לה קבע, וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה". ופרש"י: "שאיין לה קבע. שמטלטלת על ידי מיטה, ור' יהודה לטעמיה דאמר סוכה דירת קבע בעינן. שמעמידה בדבר המקבל טומאה. ואע"פ שלא למדנו פסול אלא לסכך, הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה".

העולה מסוגיא זו, דאליבא דתנא קמא במשנה מותר להעמיד את הסכך בדבר שמקבל טומאה. ואילו אליבא דרבי יהודה נחלקו גם כן הדעות, לחד מ"ד גם כן מותר להעמיד את הסכך בדבר שמקבל טומאה, ומה שפסל ר"י את הסוכה הנסמכת על כרעי המטה זהו מטעם אחר, דהוי סוכת עראי. ואילו לחד מ"ד טעמו של ר"י הוא, דאסור להעמיד את הסכך בדבר שמקבל טומאה.

מחלוקת הראשונים, והב"י והב"ח כיצד לפסוק לענין דינא

נדון זה של העמדת סכך בדבר המקבל טומאה, נוגע הוא מאד למעשה, כי הדבר מיקל מאד על בניית הסוכה, אבל לא פשוט כלל הדבר לענין מעשה, כי נפלה בענין זה מחלוקת גדולה בראשונים ובפוסקים. מכיון דמגמת פנינו בסימן זה לעסוק בדינא ד'מעמיד דמעמיד', לכן נקצר בהצעת השיטות בענין מעמיד עצמו, ונציע בקצרה עיקרי הדברים.

הר"ן (דף י' ע"ב מדפי הר"ף) נקט בדעת הר"ף דסבירא ליה לעיקר כרבי יהודה, אבל לא מטעם דקאי לשיטתו דבעינן סוכת קבע, אלא משום דמעמיד הסכך בדבר המקבל

טומאה. וסיים הר"ן וכתב כי כל זה הוא אליבא דהרי"ף, אבל הרז"ה פסק כחכמים. והביא הב"י תשובת 'תרומת הדשן' (סי' צ"א) שהעלה להיתר במעמיד בדבר המקבל טומאה, שהרי כתב הרא"ש (פ"ב סי' א') דטעמא דקבע עיקר. וגם הרי"ף הכי סבירא ליה, דטעמא דמעמיד בדבר המקבל טומאה לאו עיקר, אלא טעמא דקבע עיקר [וזוהו שלא כדעת הר"ן הנ"ל בדעת הרי"ף]. על פי אלו הדברים פסק המחבר בשו"ע (סי' תר"ל סעיף י"ג) דמותר לסמוך הסוכה בכרעי המיטה, ואין אנו חוששים למעמיד בדבר המקבל טומאה.

מאידך גיסא, דעת הב"ח נחרצת להחמיר בהלכה זו, וז"ל (סוף סי' תר"ל): "לענין הלכה כבר כתבתי להחמיר כמאן דאמר מפני שמעמיד בדבר המקבל טומאה, ועל פי פירוש רש"י דכיון דמעמיד הוא ה"ל כמסכך בדבר המקבל טומאה עצמו, דהכל הולך אחר המעמיד. וכבר כתבתי מזה למעלה בסימן תרכ"ט בדין סולם".

וז"ל הב"ח (לעיל שם): "עוד נראה לי דאפילו בדיעבד אם הניחו סולם על הגג וסיככו על גביו, דכל הסוכה פסולה, כיון דמעמיד הסכך הוא, והרמב"ן והר"ן בפרק הישן במתניתין דהסומך סוכתו בכרעי המטה, הסכימו דלהרי"ף טעמא דהמעמיד מקבל טומאה הוא העיקר, ודלא כמו שכתב הרא"ש, וכיון שראיתם ברורה, אין להקל, ולא כמו שכתב מהרא"י להקל".

דברי המשנ"ב לענין דינא דנכון להזהר שלא יהא מעמיד מקבל טומאה

והנה, על פי הכרעתו של המחבר אין מה לדון כלל על 'מעמיד דמעמיד', שהרי אפילו במעמיד גופא, פסק להיתר. אלא שעל דברי המחבר באו דברי ה'משנה ברורה' (ס"ק נ"ט), וז"ל: "אם יש בה גובה וכו' כשרה. דאף שמעמיד על גבי מיטה שהיא מקבלת טומאה, לא אכפת לן בזה, דקבלת טומאה על הסכך נאמרה, ולא על הדפנות. ומכל מקום לכתחילה נכון להזהר בזה, כי יש מן הפוסקים שמחמירין בזה".

וב'שער הציון' (סי' תר"ל ס"ק ס') האריך יותר בהלכה זו, וז"ל: "עיינן בבית יוסף שהביא בשם תרומת הדשן להכריע דגם דעת הרי"ף הוא כן [להיתר], מלבד דעת הרא"ש שהביא מירושלמי דדחה הטעם מפני שמעמיד בדבר המקבל טומאה. ולעניות דעתי משום זה בלבד קשה לסמוך להקל, אחרי שהר"ן וכן הריטב"א בחידושו דעתם דלדעת הרי"ף יש לחוש לטעם זה [דמעמיד במקבל טומאה]. אכן אחרי בינותי בספרים, ראיתי שרבים הם המקילים בפרט זה, שפסקו כחכמים, הלא המה הרי"ף גיאות, והרמב"ם בפירוש המשנה שהעתיק הטעם אליבא דרבי יהודה מפני שאין לה קבע ורבי יהודה לטעמיה וכו', והרז"ה ורבינו ישעיה, הובא בשבלי

הלקט, כולם פסקו בהדיא דהלכה כחכמים, וממילא מובן דאינם חוששין למה שמעמיד על דבר שמקבל טומאה, וגם הר"ן שמחמיר הוא רק מדרבנן בעלמא, עיין שם, ובודאי יש לסמוך על דעת המקילין בזה, אכן לכתחילה נכון להזהר בזה לצאת ידי כל הדעות."

מבואר הן מדברי ה'משנה ברורה' והן מדבריו ב'שער הציון', כי הגם שיש מקום מרווח להקל ולסדר הסכך באופן שיהיה סמוך על מעמיד שהוא דבר המקבל טומאה, אף על פי כן לכתחילה נכון להזהר בזה, בכדי שהסוכה תהיה כשרה אליבא דכל הדעות.

דברי ה'חזון איש' דנוהגים להחמיר שלא יהא מעמיד מקבל טומאה

על דרך זה ממש מבואר גם החזו"א (סי' קמ"ג), דהנה בתחילת דבריו (ס"ק א') כתב באריכות כיצד עולה להקל בהלכתא דא מחמת כל השיטות בראשונים שנאמרו בסוגיין, וז"ל: "סוכה כ"א ב' אמר אביי לא שנו אלא סמך, אבל סכך ע"ג המיטה כשרה. דעת הרמב"ן והר"ן להחמיר שלא להעמיד בדבר המקבל טומאה, דמשמע דדברי אביי להלכה נאמרו, ולא אליבא דר"י, דאם אליבא דר"י ולית הלכתא כותיה, הו"ל למימר מחלוקת בסמך כו', וע"כ זו דעת הרי"ף שהביא דברי אביי, אבל אכת' לא ידיענן אי טעמא דר"י משום שאין לה קבע, או משום שמעמיד בדבר המקבל טומאה, ובזה דעת רמב"ן ור"ן להחמיר מ"מ כיון דאביי הזכיר שני טעמים, משמע דס"ל להחמיר בשני הטעמים. ואמנם דעת הרא"ש דאין חוששין לטעם מעמיד, כמו שהכריעו בירושלמי, ודעת הרז"ה דהלכה כחכמים, ולפי הרא"ש אין הכרע גם מדברי הרי"ף. ודעת רמב"ן ור"ן דאיסור מעמיד אינו אלא מדרבנן, ויש מקום לומר להקל בדרבנן מספק, אחרי שבירושלמי מסקו דאין חוששין למעמיד, וכן פסקו בטוש"ע סוף סי' תר"ל וכן פסק בתה"ד סי' צ"א."

הנה מבואר להדיא מכל דברי החזו"א הנ"ל דיש מקום להקל בדרבנן, ואפשר לסמוך על השיטות בראשונים שפסקו כי הלכה כחכמים, או לסמוך על הראשונים שאמנם פסקו כר"י, אבל נקטו דר"י לשיטתיה ומטעם סוכת קבע הוא דפסל, ולא מטעם דמעמיד. ואמנם, להלן שם (ס"ק ב') כתב החזו"א בתו"ד 'לדידן שאנו נוהגים להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כדעת רמב"ן ור"ן אין לקבוע' וכו'. והרי דברי החזו"א לענין מעשה הם כדברי המשנ"ב הנ"ל, דלאחר כל החשבונות למה אפשר להקל בדינא דמעמיד, מכל מקום ראוי להחמיר ולהמנע מלעשות סוכה אשר המעמיד לסכך שלה הוא דבר המקבל טומאה. ומשבאנו לכלל זאת, נבוא בס"ד לברר כיצד הדין ב'מעמיד דמעמיד'.

ב.

'מעמיד דמעמיד' - שיטות הראשונים והפוסקים**שיטת המחבר וביאור הפוסקים ד'מעמיד דמעמיד' אינו פוסל הסוכה**

כתב השו"ע (סי' תרכ"ט סעיף ח'): "לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל, או לקשרם בבלאות (פירוש חתיכות של בגדים בלויים) שהם מקבלים טומאה, אין קפידא". וכתב ה'משנה ברורה' (ס"ק כ"ו): "לחבר וכו' במסמרות של ברזל. זה מותר לכולי עלמא, אפילו למאן דאוסר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כיון שאין סומך הסכך על המסמרים, אלא שמחזיק בהם הכלונסאות המעמידים להסכך. ומטעם זה גם מותר לקשרם לכלונסאות בבלאות או בחבלים של פשתן, ואין הכי נמי דלקשור הסכך עצמו בכלונסאות בחבלים ראוי ליזהר לכתחלה, כיון שקושר הסכך בדבר המקבל טומאה".

וכתב בשעה"צ (ס"ק נ"א) דהמקור לזה הוא במג"א והגר"א, ודבריהם באו על דברי המחבר לעיל (שם סעיף ז'), יעוין מג"א (סוף ס"ק ט'), ובהגר"א (ס"ק י"א). העולה מכל זה, דהגם שלענין מעמיד עצמו כתב המשנ"ב לעיל, וגם בדבריו הנ"ל בסמוך, דראוי ליזהר לכתחילה, מכל מקום, באופן של מעמיד דמעמיד, לכו"ע הדבר מותר, ואפילו אליבא דהאוסר להעמיד את הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה. והציור למעמיד דמעמיד הוא מה שכתב המחבר הנ"ל [ומקורו ב'תרומת הדשן' (סי' צ"א)], שמניח הסכך על גבי כלונסאות הכשרים לסכך, אלא שאת הכלונסאות עצמן הוא מעמיד על ידי דבר המקבל טומאה, כמו מסמרות של ברזל, או שקושר אותם בחבלים של פשתן.

שיטת החזו"א ד'מעמיד דמעמיד' דינו כ'מעמיד'

אבל ה'חזון איש' (סי' קמ"ג ס"ק ב') כידוע נחלק על שיטה זו, ואחר שדן בביאור דבריהם בסוגיא הנ"ל, הסיק וכתב: "אלא ודאי דעת הראשונים ז"ל דכלונסאות הנסמכין על דבר הפסול לסכך בו, הרי זה בדין העמיד את הסכך על דבר המקבל טומאה וכו'. ולכן לדידן שאנו נוהגים להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, כדעת רמב"ן ור"ן, אין לקבוע הכלונסאות במסמרים".

העולה מכל דברי החזו"א דלהשיטה שאסור להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה, אזי אין לחלק בין 'מעמיד', לבין 'מעמיד דמעמיד', ושני האופנים בדין אחד הם עומדים. ולכן, מכיון שנתבאר לעיל כי יש להחמיר בדין מעמיד המקבל

טומאה, ומכיון שהעיד החזו"א שאנו נוהגים להחמיר בזה, ממילא כך גם יש להחמיר לכתחילה בדין מעמיד דמעמיד.

סיכום שיטות הפוסקים בענין מעמיד דמעמיד

בטרם, נמשיך להרחיב היריעה בדינא דמעמיד דמעמיד, על פי דברי הראשונים והפוסקים, נציין ונסכם השיטות בהלכה זו. נתבאר לן כי לדעת החזו"א לכתחילה יש להחמיר ולהמנע מלסדר הסכך באופן שהסכך מונח על מעמיד דמעמיד המקבל טומאה. אבל, הלכה מפורשת יש בשו"ע להכשיר באופן זה, וכן פסקו המג"א והגר"א, שו"ע הרב, ה'חיי אדם', ה'ערוך השולחן' וה'משנה ברורה' דמותר לכתחילה שיהיה המעמיד דמעמיד של הסכך דבר המקב"ט. על הראיות שהביא החזו"א לדבריו שצריך לכתחילה להחמיר במעמיד דמעמיד, כבר תירצו ב'קובץ תשובות' (חלק ד' סי' פ"א), ב'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' מ"ז) וב'אבן ישראל' על הרמב"ם (הלכות סוכה פרק ד' הלכה ט"ז), ובס"ד נציע מדבריהם להלן (אות ה').

וכתב ב'שבט הלוי' (חלק ז' סי' ס' אות ב') הוראתו לדינא: "אשר שאל בקיצור בענין הוראת החזון איש זי"ע במעמיד דמעמיד לענין סוכה, הנה אע"פ שקשה לחלוק על מרן החזו"א זי"ע, אבל עוד יותר קשה לחלוק על דברי מג"א וכל הפוסקים המקילין בזה, ויש להאריך בזה בהלכה אבל הזמן בהול עיו"ט. אבל עכ"פ במקום שישנם קנים מחזיקים בלא"ה, שאין להם שום מעמיד דמעמיד שמקבל טומאה, הגם שישנם עוד מחזיקים עם מקבל טומאה, באופן שאלה הראשונים יכולים להחזיק לבד, אין מקום חשש ופקפוק בזה, וכן אני רגיל להורות בעניי". ויש מקור לסוף דבריו בדברי החזו"א גופא, עיין להלן (אות ד' ד"ה נתבאר לעיל).

שיטת הראשונים ד'מעמיד דמעמיד' אינו פוסל הסוכה

המחלוקת הנ"ל בין המשנ"ב לבין החזו"א, כיצד הדין במעמיד דמעמיד, נפתחת היא כבר בדברי הראשונים ז"ל. דהנה הוקשה להריטב"א (דף כ"א ע"ב) על הא דאמרין התם 'וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה', וז"ל: "וקשיא לן הא דתנן לקמן (כ"ב ע"ב) העושה סוכתו בראש האילן כשרה, ותנן נמי שם שמים בידי אדם ואחד באילן כשרה, והא אילן פסול הוא לסכך, ואפילו הכי כשעושה בו סוכתו כשרה".

לאחר שהביא הריטב"א את תירוץ הראב"ד ז"ל, והקשה על דבריו, כתב, וז"ל: "והנכון כמו שפירש רבינו הגדול ז"ל, שלא אסרו חכמים אלא שלא יבא לסכך בו,

אבל מתני' דלקמן אין הסכך סומך על האילן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין של עץ בקרקע הסוכה וסכך עליהן, אע"פ שהקונדיסין עומדין באילן לא חיישינן, שהרי מעמיד דמעמיד הוא, ואם באנו לאסור להעמיד קונדיסי סוכה במחובר, הרי אתה אוסר מלהעמיד בארץ ולסכך עליהן, והא לא אפשר". הנה דברי רבו של הריטב"א ברור מללו דמותר לכו"ע להניח הסכך על דבר המקב"ט, אם הוא מעמיד דמעמיד, ולא מעמיד ממש.

כשיטה זו יש ללמוד גם מדברי המאירי (דף כ"ב ע"ב ד"ה זו היא) בביאור המשנה ד'העושה סוכתו בראש האילן', אשר ממנה נתקשה הריטב"א הנ"ל, וז"ל: "הם מפרשים מתוך קושיות אלו שלא נאמר לשון עלייה בכאן מצד האילן, אלא שכל כניסה לסוכה הוא קורא עלייה מפני שהיו עושין אותה בגותיהן וכו'. וזו קרקע הסוכה בגג הוא אלא שהאילנות דפנותיה, אם משני צדדים ושלישית בידי אדם, אם מצד אחד ושתיים בידי אדם, והסכך נשען על האילנות בקצת וכו'. ואע"פ שהעמדת הסכך על דבר שאין מסככין בו פוסלת, שמא לא נאמרה אלא בדבר המקבל טומאה, או שמא על ידי תחיבת קונדיסין באילן כמו שהתבאר".

מבואר מסוף דברי המאירי, דעל פי התירוץ הראשון שכתב, ד'שמא לא נאמרה אלא בדבר המקבל טומאה', אין לנו ראיה להתיר מעמיד דמעמיד. אכן בתירוץ השני כתב המאירי כדברי הריטב"א, שמכיון שהקונדיסין עצמן כשרין לסכך, אלא שהן תחובים באילן, הרי האילן הוא רק מעמיד דמעמיד, ובכה"ג אין זה הסוכה. וכן נקט ב'קובץ תשובות' (חלק ד' סי' פ"א) בדעת המאירי, והוסיף וכתב: "מבואר שלא דוקא כשהעמיד הדפנות על קרקע האילן, אלא גם כשהאילן משמש לדופן סוכה אם תחב קונדיס באילן ועליו מונח הסכך שפיר דמי".

שיטת הראשונים ד'מעמיד דמעמיד' פוסל הסוכה

מאידך גיסא מדברי הראב"ד יש ללמוד דמעמיד דמעמיד דינו כמו מעמיד ממש, שהרי הריטב"א (דף כ"א ע"ב) הביא בשמו לפרש המציאות כיצד מיירי המשנה הנ"ל ד'סומך סוכתו בכרעי המיטה', בזה"ל: "הראב"ד ז"ל פירש שהסוכה הזאת על היתדות, והיתדות סומכין על המיטה, והיינו אין לה קבע, שאלו תנטל המיטה יפלו היתדות ותפול הסוכה". ולכאורה ציור זה הוא מעמיד דמעמיד, ועכ"ז פשיטא ליה להראב"ד דעל אופן זה מבואר בגמרא לחד מ"ד דטעם הפסול הוא מצד דמעמיד בדבר המקב"ט. ובזה יובן היטב למה הראב"ד לא ניחא ליה ליישב השאלה מהמשנה ד'העושה סוכתו בראש האילן', כמו שתירץ הריטב"א הנ"ל, דהוי מעמיד דמעמיד, כי הראב"ד לשיטתו לא ניחא ליה כלל בחילוק זה.

וכן כתב ב'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' מ"ז אות ב') בשיטת הראב"ד, וז"ל: "אולם הריטב"א הביא דעת הראב"ד וכו', הרי שפירש שהסכך הוא על עצים כשרים, אלא שהעצים סמוכים ונשענים או קשורים למיטה וע"ז אמרו בגמ' דאסור משום מעמיד, הרי מוכח שגם מעמיד דמעמיד קרוי בשם מעמיד". ולהלן שם כתב: "סוף דבר נראה דכפי מה שהבין הריטב"א בראב"ד, צריך לומר כדאמרן, שמעמיד דמעמיד נמי פסול, וכמו שכתב החזו"א. ופלא גדול שאינו מביאו ולא נסמך עליו".

וכן נראה מדברי המהרי"ל (תשובה פ"ג. ובמהדו"ח קנ"ז), דנקט בתו"ד דאם אסור להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, אז גם מעמיד דמעמיד אסור, דז"ל: "סוכה שהעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, יש מרבותינו שהורו בארץ הזאת לאסור, וכן הורו תלמידים אחריהם. ומיום שהוגד לי שהורו כן בשם האלפסי, תמיהני מאוד כי דקדקתי באשר"י פרק הישן דשרי. והקשתי להו, אם כן איך יניחו מעמידי סכך בחלון כותל מחובר או כותל אבנים וכה"ג טובא, ואין עונה אמריו מהם". ופשוט שאין מקום לקושיתו אלא בשננקוט כי מעמיד דמעמיד, דינו כמעמיד ממש. הרי הוראנו לדעת כי לשתי השיטות בפוסקים בדינא דמעמיד דמעמיד, יש מקור נאמן בראשונים ז"ל.

לשון הרמב"ן והר"ן ומחלוקת האחרונים מה דעתם במעמיד דמעמיד

הרמב"ן והר"ן עסקו נמי בנדון הראשונים הנ"ל, כיצד אפשר לבאר המשנה ד'סומך סוכתו בכרעי המיטה', מבלי להכנס בנדון של מעמיד בדבר המקבל טומאה, ונחלקו האחרונים כיצד לבאר את דבריהם, והאם יש ראייה מדבריהם לגבי הנדון דמעמיד דמעמיד.

הנה כך הוא לשונו של הרמב"ן במלחמות (דף י' ע"א מדפי הרי"ף): "ואני אומר, סומך סוכתו במחובר, כסומך במקבל טומאה, אבל עושה סוכתו בראש האילן ששנו כשרה, היינו עושה דפנות על האילן וסומך סכך עליהם, אי נמי בצדדים, כדאיתא בשילהי שבת, דמכל מקום אינו מעמיד ממש במחובר, אלא שהמחובר סומך את המעמיד, וכיוצא בזה הכשירו, דמעשה קרקע קא עביד".

הר"ן (שם) העתיק את דברי הרמב"ן בזה"ל: "אע"ג דתנן לקמן (דף כ"ב ע"ב) העושה סוכתו בראש האילן כשרה ולא פליג ר' יהודה, אע"ג דאילן פסול לסכך בו וכו'. והרמב"ן ז"ל תירץ דההוא דלקמן לאו במסכך ע"ג אילן עסקינן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין בקרקע הסוכה וסכך עליה, ובכה"ג אע"פ שהמחובר סומך את המעמיד, לית לן בה, דמעשה קרקע בעלמא קא עביד". ויש לדון בדבריהם, האם עיקר טעם ההיתר הוא כדכתב הרמב"ן ד'אינו מעמיד ממש

במחובר, אלא שהמחובר סומך את המעמיד, והיינו דהוי מעמיד דמעמיד, ומטעם זה הוא שהתיר הרמב"ן הסוכה, או דהעיקר הוא מה שסיים וכתב ד'מעשה קרקע קא עביד'.

החזו"א (סי' קמ"ג ס"ק ב') כתב, וז"ל: "לא כתבו הרמב"ן והר"ן והריטב"א להכשיר אלא במעמיד הדפנות על המיטה, והמיטה היא קרקעית הסוכה, דהמיטה מעשה קרקע קעביד (לשון הרמב"ן במלחמות והר"ן), ואינו ענין למעמיד הכלונסאות בדבר המקבל טומאה". והאריך החזו"א עוד להוכיח מתוך דבריהם ולשונם דלא באו להתיר כל מעמיד דמעמיד, אלא רק בגוונא ד'מעשה קרקע קא עביד'.

אבל בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל מובא בספר 'הערות' (סוכה כ"א ע"ב) בזה"ל: "הנה הריטב"א והרא"ה שהיו מתלמידי הרמב"ן, כתבו להדיא בשיטת רבם דכשר בראש האילן דהוה מעמיד דמעמיד, ובהאי לא אסרו, א"כ תלמידי ששמעו דבריו הבינו דההכשר אינו כפשוטו משום מעשה קרקע בעלמא, אלא עיקר כוונתו מטעם מעמיד דמעמיד דלא אסרו בזה". והוסיף ביאור בלשון הראשונים הנ"ל, דמה שכתבו 'מעשה קרקע', זהו להוכיח שלא גזרו על מעמיד דמעמיד, שאם גזרו אז גם על הקרקע יהיה אסור להניח הקורות המחזיקות את הסכך, ודבר זה לא יכול להיות. וזהו כלשון הריטב"א הנ"ל, 'ואם באנו לאסור להעמיד קונדסי סוכה במחובר, הרי אתה אוסר מלהעמיד בארץ ולסכך עליהן, והא לא אפשר'. ועיין בדבריו ב'קובץ תשובות' (חלק ד' סי' פ"א).

ראיות מהראשונים הנ"ל דמעמיד דמעמיד מותר לכתחילה

הגם כי קשה להכניס ראשינו בין ההרים הגבוהים הנ"ל, כיצד יש לנקוט לעיקר בדעת הרמב"ן והר"ן, מכל מקום לכאורה יש להוכיח הן מהרמב"ן והן מהר"ן כדעת הגר"ש אלישיב זצ"ל, דשפיר יש להוכיח מדבריהם דמעמיד דמעמיד אינו פוסל בסוכה. הראיה מהרמב"ן נראה מהא דכתב 'אבל עושה סוכתו בראש האילן ששנו כשרה, היינו, עושה דפנות על האילן וסומך סכך עליהם, אי נמי בצדדים'. ולכאורה כוונת הרמב"ן במה שכתב 'אי נמי בצדדים', היינו שמעמיד את הדפנות וסומך אותם על צדדי האילן, ועל הדפנות הוא מניח את הסכך. ולכאורה על אופן זה אין לומר דהוי 'מעשה קרקע', שהרי האילן הוא המעמיד את הדפנות מהצד, ואפילו הכי הכשיר הרמב"ן, ועל כרחך דהיינו מטעם דהוי מעמיד דמעמיד.

הראיה מהר"ן היא מהא דכתב (דף י"א ע"א מדפי הרי"ף ד"ה שתיים), וז"ל: "שתיים בידי אדם ואחת באילן. מדקתני עולין ואין עולין, משמע דקרקעית הסוכה גבוהה מן הארץ ונסמך באילן. ושתיים בידי אדם ואחת באילן, שמשתי רוחות הסמוכות, כגון מזרח

ודרום, קרקעית הסוכה נסמך על הקונדסין הקבועין בארץ בידי אדם, ומרוח שלישית נסמך על האילן וכו'. ודאמרין כשרה, היינו טעמא, מפני שהסכך סמוך בקונדסין הנעוצין בקרקעית הסוכה, ואינו סמוך בגובהו של אילן, דכיון דאילן לא חזי לסיכוך אסרו חכמים להעמיד סכך בו כדי שלא יבואו לסכך בו, ואע"פ שעכשיו הקונדסין נסמכין באילן כולי האי לא גזרינן, כיון דמפסקי קונדסין בין אילן לסכך".

ולכאורה בלשון הר"ן כאן בסופו אין מקום לדון כלל, אלא מבואר להדיא דמעמיד דמעמיד כשר, דלהדיא כתב דהטעם דמותר להעמיד הסכך על הקונדסין שעומדים על האילן, הוא, מכיון שיש הפסק בין הדבר שאין מסככין בו לבין הסכך, ולא הזכיר כאן כלל הטעם של 'מעשה קרקע'. ורמז לדיוק ב'אבן ישראל' על הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ד הל' ט"ז ד"ה והנה).

ג.

שני טעמים בראשונים לאיסור מעמיד, וג' נפק"מ לדינא



שני טעמים בראשונים לאיסור 'מעמיד', וביאור דינא ד'מעמיד דמעמיד' עפ"י ז

יש לדעת במה נחלקו הראשונים והפוסקים הנ"ל, האם דינו של מעמיד דמעמיד הוא כמעמיד ממש, או לא. ויש לבאר הענין בהקדם מה שמצאנו דנחלקו הראשונים ז"ל בעיקר הדבר, למה אין לסמוך הסכך על גבי דבר שהוא מקבל טומאה, שהרי לכאורה הסכך הוא כשר לסיכוך, ומה לנו בכך שהוא נסמך על גבי דבר המקבל טומאה. ונאמרו בביאור הדבר שני טעמים בראשונים וכדלהלן.

חבל גדול מהראשונים נקטו דמעמיד פוסל משום גזירה שמא יבואו לסכך בדבר המעמיד את הסכך, ונמצא שסככו הסוכה בדבר שהוא פסול. טעם זה איתא בר"ן (דף י' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ומאן), וז"ל: "אבל להעמיד הסכך בדבר שאין מסככין בו, הסכך אסור מדרבנן שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככין בו". וכך כתב הריטב"א (דף כ"א ע"ב), וז"ל: "וחד אמר לפי שמעמידה בדבר המקבל טומאה. פירוש שהוא פסול לסכך, גזירה שמא יבא לסכך בו". ומבואר דמן התורה באמת אין במה שמעמידים הסכך בדבר המקבל טומאה, כל פסול וחסרון, ורק מדרבנן הסוכה פסולה כה"ג.

אבל ברש"י (שם ד"ה שמעמידה) כתב, וז"ל: "אע"פ שלא למדנו פסול אלא לסכך, הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה". מבואר ברש"י טעם אחר בהלכתא דא, דאין צריכים אנו לגזירה דרבנן, אלא מן התורה הסכך פסול, דמכיון שאין הסכך יכול לעמוד אלא על ידי כך שהוא עומד על דבר שמקבל טומאה, הרי זה כאילו שסיכך בדבר המקבל טומאה.

והנה הדעת נותנת כי אליבא דרש"י אין לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד, דסוף סוף כל שאין הסכך עומד אלא על ידי כך שהוא נסמך על דבר הפסול לסכך, 'הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה'. אבל לטעמם של הראשונים דהוי גזירה בעלמא, יש לחלק ולומר כי רק כשהדבר מקב"ט מעמיד את הסכך ממש, יש לגזור שיבואו לסכך באותו דבר שמעמיד. אבל כאשר הוא מעמיד דמעמיד, אין מקום לחשש זה. ואכן, נתבאר לעיל כי מהריטב"א והר"ן מוכח דסבירא להו דמעמיד דמעמיד אינו פוסל, ואתי שפיר על פי טעמם שכתבו באיסור מעמיד.

וכן כתב ב'אור לציון' (חלק א' סי' מ"א), וז"ל: "[נחלקו הראשונים] מחלוקת יסודית מאי טעמא אסרו להעמיד בדברי המקבל טומאה, שלדברי אותם ראשונים אפשר שלטעמם כשיטת רש"י במסכת סוכה (דף כ"א ע"ב) דס"ל שהכל הולך אחר המעמיד, וכאילו סיכך בדבר המקבל טומאה, ולפי זה אין חילוק אם הסכך נסמך ממש על דבר המקבל טומאה, או על דבר כשר לסיכוך שעומד על דבר שמקבל טומאה. אבל לשיטת הריטב"א והר"ן דס"ל שכל איסור העמדה בדבר המקבל טומאה משום גזירה שמא יבוא לסכך בו, יש לומר שיש חילוק. שאם הסכך נסמך ממש ע"ג דבר שמק"ט, אז יש לגזור שמא יבוא לסכך בו. אבל אם נסמך על דבר שכשר לסיכוך, שעומד על דבר שמקבל טומאה, אין גזירה שמא יבוא לסכך בדבר המקבל טומאה".

דברי הב"ח דנדון העמדת סכך ע"ג כתלים, תלוי בשני הטעמים הנ"ל

הב"ח (סי' תרכ"ט ד"ה כתב בר"ן) תלה נדון נוסף בשני הטעמים הנ"ל באיסור מעמיד, וז"ל: "כתב הר"ן ז"ל בפרק הישן (דף י' ע"א) אמתניתין דהסומך סוכתו בכרעי המיטה, דהלכה כמאן דאמר דאם העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה פסול, ואף על פי שעכשיו נהגו לסמוך הסוכה על גבי כתלים שאין מסככין בהן, היינו טעמא משום דלא שכיחא לסכך בכיוצא בהן, ועוד שכולי עלמא ידעו דכל כהאי גוונא בית דירה מקרי ולא סוכה, הלכך ליכא למגזר, עכ"ל. וכל זה לפי דעתו שפירש לשם דלהעמיד הסכך בדבר שאין מסככין בו אין הסכך פסול אלא מדרבנן, גזירה שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככין. אבל מלשון רש"י

במשנה דהסומך סוכתו יראה דלאו משום גזירה שמא יאמרו הוא דפסול, אלא הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין אותו, הוי כאילו סיכך בדבר במקבל טומאה כדקיימא לן בעלמא שהכל הולך אחר המעמיד וכו'. ולפיכך יראה שמדינא אין להעמיד הסכך בדבר שאין גידולו מן הארץ, ואם העמיד עליו הסוכה פסולה".

ביאור דברי הב"ח הוא, דהוקשה להר"ן כיצד נהגו להעמיד הסכך על גבי הכתלים של בנין, והלא בנין הוא דבר שאינו ראוי לסכך בו, שאין גידולם מן הארץ, ונמצא דה'מעמיד' של הסכך הוא פסול, וכיצד נהגו כך לעשות. ויישב הר"ן דמכיון שכל הטעם לאיסורא דמעמיד הוא, מחמת גזירה שמא יבואו לסכך באותו דבר שהוא מעמיד, על כן בכתלי בנין אין גזירה זו, דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן. ועל זאת כתב הב"ח דישבו של הר"ן מועיל רק לשיטתו. אבל אליבא דרש"י אין לחלק כלל בחילוקו של הר"ן, כי לא מטעם גזירה הוא, אלא מעיקר הדין, כי הכל הולך אחר המעמיד. ואשר על כן העלה הב"ח לדינא דבאמת 'אין להעמיד הסכך בדבר שאין גידולו מן הארץ, ואם העמיד עליו הסוכה פסולה'.

דין 'מעמיד' הפסול מדרבנן, והאם הדבר תלוי בשני הטעמים הנ"ל

נדון נוסף יש בפוסקים, אשר נראה לתלותו בשני הטעמים שכתבו הראשונים ז"ל לאיסור מעמיד, והוא, סכך העומד על גבי דבר הפסול לסכך רק מדרבנן, האם גם בכה"ג נאמר פסולא דמעמיד, או שמא רק בדבר שאינו ראוי מן התורה לסכך. בענין זה מצאנו לכאורה סתירה בדעת ה'משנה ברורה'. דבמקום אחד (סי' תרכ"ט ס"ק כ"ה) כתב: "דע דכל כלי עץ הרחב קצת וראוי להניח עליו דבר, יש אומרים שמקבל טומאה מדרבנן, דדמי לבית קיבול, ועל כן אין להניח מרא ומגריפה על הסכך להחזיקו, או תחת הסכך להעמיד הסכך, ואפילו נשברו". ומבואר שדבר שמקבל טומאה מדרבנן, אין להעמיד הסכך עליו. אבל במקום אחר (סימן תר"ל 'ביאור הלכה' ד"ה כל הדברים) כתב, וז"ל: "אין מעמידין הסכך בדבר הפסול לסכך בהן, גזירה שמא יבוא לסכך בהן, אם לא באותן שאין שכיח לסכך בהן או אותן דאין פסולין לסכך בהן רק מדרבנן, שבהן לא גזרו להעמיד בהן". וצ"ע כיצד לישיב הדברים אהדדי.

ויש מקור מפורש לנדון זה בריטב"א (דף כ"א ע"ב ד"ה וחד), וז"ל: "וחד אמר לפי שמעמיד בדבר המקבל טומאה. פירוש, שהוא פסול לסכך, גזירה שמא יבוא לסכך בו. והא דתנן וכולן כשרות לדפנות, בשאין הסכך עומד סמוך בהן. אי נמי, דכל שאין איסורו לסכך אלא מגזירה דרבנן, כגון חבילין, לא גזרו בו סמיכה, וגזירה לגזירה היא". מתירוצו הראשון נראה שאין לחלק בין דבר האסור מדרבנן או מה"ת, ובכל גוונא מעמיד פוסל הסוכה. ובתירוצו השני חילק בין סכך הפסול מן התורה, ובין

סכך הפסול רק מדרבנן.

ולכאורה נדון זה, האם אפשר להעמיד סכך בדבר שמקבל טומאה מדרבנן, תלוי בשתי השיטות הנ"ל, למה מעמיד פוסל. דאי נימא דהוא רק מדרבנן ומגזירה בעלמא, הרי שפיר כתב הריטב"א בתירוצו השני דהוי כגזירה לגזירה. אבל אי נימא דהוי מן התורה, כי הסכך מקבל את הדין של המעמיד עצמו, כי הכל הולך אחר המעמיד, הרי שגם דבר הפסול לסכך מדרבנן פוסל את הסכך אם הוא המעמיד שלו. ואם אנו צודקים בזה, הרי קצת צ"ב למה בתירוצו הראשון נראה דנקט הריטב"א שאין לחלק בין פסול מדרבנן לפסול מה"ת, והרי לעיל בסמוך ממש כתב כי הטעם דמעמיד הוא מדרבנן, ואם כן, פשוט הוא כתירוצו השני. ויש לישב.

וכך כתב ב'שפת אמת' (דף כ"א ע"ב ד"ה שם במשנה) דנקט בפשיטות כי נדון מעמיד בדבר הפסול מדרבנן, תלוי הוא בשני הטעמים הנ"ל, וז"ל: "אף ע"ג דקי"ל כר"א בר טביומי לעיל (ט"ו ע"ב) דבלאי כלים פסולים לסכך, מכל מקום יש לומר כיון דאינם פסולין אלא מדרבנן, לא אסרו להעמיד בהן הסוכה, דהא דאסור להעמיד בדבר המקבל טומאה אינו אלא מדרבנן, ובסכך פסול דרבנן לא גזרו, וכ"כ הריטב"א דבסכך הפסול רק מדרבנן רשאי להעמיד, ע"ש. אכן לפע"ד אין כן משמעות רש"י לקמן בגמ', ומדבריו נראה דלהעמיד הסוכה בדבר המקבל טומאה מהתורה אסור, וכ"כ הב"ח, וא"כ ממילא בבלאי כלים גם כן אסור".

דעת 'בית השואבה' דגם אליבא דרש"י פסול מעמיד הוא מדרבנן

בעיקר הדבר שנתבאר לעיל דנקטו הב"ח וה'שפת אמת' ועוד מהאחרונים דאליבא דרש"י מעמיד פוסל מדאורייתא, כתב בספר 'בית השואבה' (מין הראוי לסכך אות מ"ה) דיש לפרש גם ברש"י דאין הפסול במעמיד אלא מדרבנן, וז"ל: "מה שכתב הרב הב"ח מדברי רש"י דאיסור זה הוא מדינא, משום דהכל הולך אחר המעמיד, אינו מוכרח כל כך, דיש לומר דגם מה שכתב רש"י דכיון דעיקר הסכך הן מעמידין הוה כאלו סיכך בדבר המקבל טומאה, אין כוונתו דאיסורו דבר תורה מפני כך ומשום דהכל הולך אחר המעמיד כדכתב הב"ח, אלא כוונתו דכיון דעיקר הסכך הן מעמידין אותו, אסור מגזירה דרבנן, משום דהוה כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה בעיני הרואים, כי יאמרו זה עומד וזה מעמיד וכו' וכמ"ש הרמב"ן והר"ן והריטב"א ז"ל". ונמצא לדבריו דמעולם לא נחלקו הראשונים ז"ל בטעמא דמעמיד, אלא כו"ע סבירא להו דאיסור מעמיד בדבר המקבל טומאה הוא רק מדרבנן.

ד.

דברי הפוסקים על שני אופני העמדת סכך, אי הוי 'מעמיד דמעמיד'



קורות המונחות על מסגרת ברזל, אי הוי 'מעמיד דמעמיד'

בעיקר הנדון הנ"ל של 'מעמיד דמעמיד', הנה יש לצייר זאת בשני אופנים. האחד, דמחברים כלונסאות הכשרים לסכך אל הקיר על ידי מסמרים וכדו', שהם אינם ראויים לסכך, דנמצא שהמסמרים מחזיקים את הכלונסאות, והכלונסאות מחזיקים את הסכך. השני, הוא שיש מסגרת של ברזל סביב לסוכה, ומכיון שהברזל פסול לסוכך, ואם יניחו הסכך עליהם ממש, יהיה בזה הפסול דמעמיד, לכן מניחים על גבי מסגרת הברזל ממש מעליהם כלונסאות מעץ הכשרים לסכך, שאז הברזל הוא רק מעמיד דמעמיד, כי הברזל מעמיד את הכלונסאות, והכלונסאות מעמידים את הסכך.

ברם, באמת יש הבדל גדול בין אלו שני הציורים. כי בציור הראשון, אם יסלקו הכלונסאות מעץ, יפול הסכך אל הארץ, כי המסמרים המחזיקים את הכלונסאות אינם יכולים להחזיק הסכך כלל. משא"כ בציור השני, אם יסלקו הכלונסאות של עץ, לא יפול הסכך, שהרי מתחת יש את המסגרת של ברזל. ונחלקו הפוסקים האם מחמת הבדל זה, גם הדין שונה, או שמא תרופתו הוו בדינא דמעמיד דמעמיד.

דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל ב'קובץ תשובות' (חלק ד' סי' פ"א) לפסול את האופן השני, מהטעם שנתבאר, וז"ל: "סוכה העשויה במסגרות של ברזלים ומניחים על הברזלים כלונסאות ועליהם הסכך, נראה פשוט דלאו שפיר עבדי, דאין זה בגדר מעמיד דמעמיד, דדוקא במחבר הכלונסאות במסמרים ועל הכלונסאות הוא מניח סכך, נהי דהמסמרים מחזיקים את הכלונסאות, אבל אילו הוציא את הכלונסאות היו נופלים הסכך, נמצא דזה וזה גורם להחזיק את הסכך. אבל בזה שהוא שם את הכלונסאות על הברזלים, ואם כן נמצא דהסכך נסמך על דבר שאין מסככין בו, כי רק הוא המעמידו".

וכך כתב בפשיטות ב'מנחת שלמה' (ח"ב סי' מ"ז אות ג' ד"ה ומש"כ החזו"א), וז"ל: "הן אמנם שאם מעמיד שפוד של ברזל שאסור לסכך בו, מסתבר דלא מהני מה שמניח עליו קנה של עץ, דסוף סוף נראה כמונח על השפוד, אלא שהקנה חוצץ בין השפוד והסכך".

אבל ב'כף החיים' (סי' תרכ"ו אות מ"ב) כתב, וז"ל: "אמנם לפי מ"ש לעיל אות מ' דאין לתת הסכך על הסבכה ממש משום דהוא מעמיד על דבר שאין גידולי הקרקע, אם

כן ה"ה לכאן, אלא יש ליתן עצים הכשרים לסכך למעלה מן השריגים העשויים מברזל, ואח"כ יתן עליהם הסכך". ומבואר דנקט כי אין חילוק בין האופנים, ולכן בכל אופן שאין הסכך מונח על הברזל ממש, אלא על גבי עצים שעל הברזל, שוב אין זה בגדר מעמיד כלל. וכך משמע מדברי ה'ביכורי יעקב' (סי' תרכ"ט ס"ק ט"ו), דז"ל: "בכל כה"ג שרי להניח קנים אפילו על כלי ממש, ולהניח הסכך עליהם, ואין אסור אלא שמסכך ממש על דבר המקבל טומאה, או שפסול לסכך מטעם מחובר וכדומה".

דברי ה'מקראי קודש' להוכיח מהר"ן להתיר בנדון הנ"ל

ולכאורה מצאנו הכרעה במחלוקת הפוסקים הנ"ל מדברי הריטב"א והר"ן, אלא שהאחרונים נחלקו בהא גופא, כיצד יש לפרש את דבריהם, ועל איזה ציור אמרו את דבריהם וכדיבואר. בספר 'מקראי קודש' (סוכות חלק א' סי' כ"א) מביא שקו"ט שהיתה בין הלומדים על הציור הנ"ל, שמניחים כלונסאות של עץ על גבי מסגרת ברזל, וז"ל: "על דבר הסוכות שעושין עם צינורות של ברזל, שנהגו לשים קורות צרים (לאטיש) כשרים לסכך או פלפונים על הכלונסאות של ברזל, ומסככים על הלאטיש, כדי שהכלונסאות של ברזל יהיו מעמיד דמעמיד. והעירו הלומדים דמה שייך לומר בזה מעמיד דמעמיד, דהרי אינו צריך ללאטיש כדי להעמיד את הסכך, דבלא הלאטיש מחזיקים הצינורות את הסכך, והלאטיש לבד בלי הצינורות אינם יכולים להחזיק את הסכך, ונמצא דהצינורות אינם מעמיד דמעמיד, אלא מעמיד, דדל הקורות מלמעלה, הרי הצינורות שמתחת הקורות מחזיקים את הסכך".

על ויכוח זה הביא ה'מקראי קודש' כי "חתן בני יצא ללמד זכות על הנוהגין להקל בזה, על פי דברי הר"ן בסוכה (דף י' מדפי הספר ד"ה ולענין הלכה בסופו) שכתב 'ויש שנוהגין לעשות בכתלים דפנות של קנים משום היכרא כדי שלא יהא נראה כסומך על הכתלים', וזה ממש כמו בנדו"ד, שמסמין קנים כדפנות אצל הכתלים, ואעפ"י שנסמך בעיקר ע"ג כתלים, מ"מ ההיכרא שמסמין את הקנים מועיל לגבי הגזירה שלא יבוא לסכך באותו מעמיד הפסול לסכך, וההיכרא מספיק שהסוכה לא תפסל משום גזירה".

ביאור הראיה כך הוא, דהר"ן [וכן הריטב"א] לעיל שם דן במה שנהגו 'לסמך סוכות על גבי כתלים שאין מסככים בהן, לפי שאין גדולו מן הארץ', ולימד זכות עליהם, משום דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן. ועל זאת הוסיף וכתב דבאמת 'יש מקומות שעושין בכתלים דפנות של קנים משום היכרא שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי', וכתבו הריטב"א והר"ן כי 'מנהג חסידים הוא'. ומרהיטת

לשון הראשונים הנ"ל נראה דמנהגם של המחמירים היה שהעמידו דופן של עץ סמוך לדופן של אבן שהיה שם, ועל כל זה היו מניחים את הסכך. ובאופן זה עיקר סמיכתו של הסכך הוא, הכתלים מאבן, ובלי הקיר מאבן הקיר מעץ לא היה מחזיק את הסכך, אבל עכ"פ די בזה כי יש בזה היכר שאין זה נראה שסומך את הסכך על האבן, אלא על הדפנות מעץ, וזה מספיק לבטל הגזירה דמעמיד. ונקט חתן בנו של ה'מקראי קודש' דאין לחלק בין הציור של הר"ן, לבין הציור דידן, שמניחים הכלונסאות מעץ על גבי מסגרת הברזל, כי גם בזה די לבטל הגזירה דמעמיד.

דברי ה'מנחת שלמה' לדחות הראיה מהר"ן

אכן, ה'מנחת שלמה' (שם) הנ"ל נקט בביאור הציור של אותם מחמירים שהביאו הריטב"א והר"ן, דהיינו כמו באופן דידן, שהניחו על הכותל ממש עץ, ועל זה הניחו את הסכך, כמו הנוהגים שהביא ה'מקראי קודש'. אבל נקט המנח"ש דאין לנו ראיה כלל מדברי הר"ן, וז"ל: "נלע"ד בכוונתם [של הריטב"א והר"ן] שהניחו עץ על הכותל ממש להיכרא, שהרי כתבו מפורש 'משום היכרא', כדי שלא יהא 'נראה', וגם כתבו 'שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי'. והן אמנם שאם המעמיד שיפוד של ברזל שאסור לסכך בו, מסתבר שלא מהני מה שמניח עליו קנה של עץ, דסוף סוף נראה כמונח על השיפוד, אלא שהקנה חוצץ בין השיפוד והסכך, ואטו אם יניח דיקט דק על כותל או שיפוד, וכי יחשב כמונח על דיקט. ורק הכא כיון שאינו מעיקר הדין, וכמש"כ הר"ן ואינו אלא להיכרא, סגי בזה".

ביאור נוסף באיזה ציור מדובר בר"ן

החזו"א (סי' קמ"ג ס"ק ב') הנ"ל, נקט דרך שלישית בציור של הריטב"א והר"ן, וז"ל: "הר"ן והריטב"א הביאו מידת חסידות, שהיו נוהגים בזמן שהכתלים של אבנים, להעמיד קונדסין אצל הדפנות לסמוך עליהן הסכך. וע"כ היו נותנים כלונס מקונדס לקונדס, ומסככין על הכלונס. ואם איתא שמסכך על הכלונס לא איכפת לן במה שהכלונס הועמד בדבר הפסול לסכך בו, למה להו כולי האי, הלא אותו הכלונס המניח על הקונדסין יניח על הכתלים". ומכאן הביא החזו"א ראיה לדבריו דמעמיד דמעמיד הוי כמעמיד. ועכ"פ מבואר שהבין דהציור הוא שהיו מעמידים שני עמודים ועליהם קורה של עץ ליד הכותל, ועל הקורה היו מניחים הסכך.

קורות המחברים לקיר ע"י מסמרים - שיטת החזו"א לאסור

נתבאר לעיל (ריש אות ב') כי אליבא דהחזו"א דמעמיד דמעמיד הוי כמעמיד ממש, אם כן אין נכון לחבר הכלונסאות שעליהם עומד הסכך במסמרים אל הקיר, וכן אין לחבר הדפנות שעליהם נסמך הסכך על ידי ברזלים שונים, שהרי הם מקבלים טומאה, ואין מסככין בהם. וכך כתב החזו"א (שם) להדיא, וז"ל: "לכן לדין שאנו נוהגים להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה כדעת רמב"ן ור"ן, אין לקבוע הכלונסאות במסמרים. ומיהו דוקא אם הכלונסאות אינם נסמכים על הכותל, אבל אם הכלונס נסמך על הכותל ומחזקו במסמר שלא ישמט ממקומו, לית לן בה, כיון שעומד בלא המסמר".

קורות המחברים לקיר ע"י מסמרים - שיטת המתירים

אבל, יש מהפוסקים שכתבו כי מכמה טעמים אפשר להקל בנדון המבואר, אפילו אליבא דהמחמירים במעמיד דמעמיד וכדלהלן. ב'אור לציון' (חלק א' סי' מ"א בסופו) כתב, וז"ל: "עוד נ"ל דאף לשיטתיה דהחזו"א דס"ל שיש להחמיר במעמיד דמעמיד, מ"מ במסמרים יש להקל, כיון שאינם ניכרים, ואין רואים שהסכך נשען עליהם, וכה"ג לא שייך לומר שגזרו חכמים לאסור שמא יבוא לסכך בהן".

ובאמת דכעין סברת ה'אור לציון' מבואר בחזו"א גופא, בהמשך דבריו, דז"ל: "לסמוך הסכך על כותל אבנים אנו נוהגים היתר, כמש"כ הר"ן, ואפילו אם נותן חוטי ברזל בתוך הכותל לית לן בה כיון שעיקר של אבנים ועפר וטיט, וגם הברזל אינו נראה, וגם הכותל עומד בעצמו ואין הברזל רק לחזק שלא יפול ע"י הכאה ותנועה". הרי הזכיר החזו"א בתוך כל הסברות גם הטעם דהברזל שבתוך הכותל אינו פוסל מכיון שאינו נראה. אבל נראה כי יש לחלק בין האופנים, דשאני ברזל שבתוך הכותל שאינו נראה כלל, ומי שאינו מצוי במלאכת הבניה אינו יכול לדעת כלל שיש ברזל בתוך הקיר. משא"כ במסמרים המחזיקים הכלונסאות, שהראש שלהם בולט מעט, וגם כל אחד יודע כי הכלונסאות אינם עומדים באויר, אלא מחוברים אל הקיר על ידי מסמרים.

טעם נוסף להתיר בנדון דידן, כתב ב'אבן ישראל' על הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ד הל' ט"ז), וז"ל: "אולם בעיקר דינא לחבר את הכלונסאות במסמרים נראה דמותר אפילו אי לא הוה ס"ל כלל התירא מטעם מעמיד דמעמיד, דהרי המסמרים כיון דעכשיו נקבעו בקרקע ונעשו מחוברים לקרקע, הרי עתה אין מקבלים טומאה. וכל מה שיש לדון הוא רק משום דאין גידולו מן הארץ, והוה כאבנים, והרי סברת הר"ן באבנים דלא גזרו לסכך עליהם משום דאין דרך לסכך בהם, סברא זו יש גם

במסמרים שאין דרך לסכך במסמרים. ומכל זה שנתבאר מבואר שאין שום חשש לחבר את הכלונסאות במסמרים לכל הדעות."

ה.

ראיות החזו"א לשיטתו בדברי האחרונים לדחותן



ראיית החזו"א מהראשונים דמעמיד דמעמיד פוסל

החזו"א (שם) הביא כמה ראיות לשיטתו דמעמיד דמעמיד, הוי כמעמיד ממש, והאחרונים כתבו לדחות ראיותיו. נציע בס"ד את ראיותיו של החזו"א אחת לאחת, ודברי האחרונים עליהן, אע"ג שמקצת הדברים כבר נשנו ונתבארו לעיל.

א. החזו"א פתח את דבריו בדברי המחבר (סי' תרכ"ט ס"ח) שהובאו לעיל (ריש אות ב'), אשר מהם מוכח דמעמיד דמעמיד אינו פוסל הסכך, וז"ל, 'לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל, או לקשרם בבלאות (פירוש חתיכות של בגדים בלויים) שהם מקבלים טומאה, אין קפידא. והביא החזו"א את דברי המג"א דזה כשר אפילו לדעת רמב"ן ור"ן דמחמירין במעמיד בדבר המקבל טומאה, דהוי מעמיד דמעמיד, וכ"כ הגר"א. ועל זאת תמה החזו"א:

"דבריהם ז"ל תמוהים מאד דלא כתבו הרמב"ן והר"ן והריטב"א להכשיר אלא במעמיד הדפנות על המיטה, והמיטה היא קרקעית הסוכה דהמיטה מעשה קרקע בעלמא קעביד (לשון הרמב"ן במלחמות והר"ן), ואינו ענין למעמיד הכלונסאות בדבר המקבל טומאה וכו', ובזה נמי דוקא כשהמק"ט הוא קרקע, כמבואר בלשון הרמב"ן והר"ן, ואילו היה דעתם גם בסכך גופה מעמיד דמעמיד כשר, אין התחלה לדון במעמיד הדפנות על המיטה. ואף אם בשאלתם נקטו כאילו מעמיד דמעמיד נמי פסול, מ"מ במסקנתם הוי להם לפרש דאפילו בסכך גופה מעמיד דמעמיד כשר שהרי כן הוא מידת חכמים לפרש חידוש כזה אשר אחר חידוש זה אין כלל מקום לדון לפסול דפנות הנסמכות על המיטה".

וביאור ראיית החזו"א הוא, דהר"ן (דף י' ע"א מדפי הרי"ף) כתב על הגמרא הנ"ל (בריש הסימן), וז"ל: "וחד אמר לפי דמעמידה בדבר המקבל טומאה. וכולן כשרין לדפנות [כלומר, הא דתנן דהכל כשר לדפנות, על כרחנו לפרש זאת באופן], דשאינן הסכך עומד עליהן, אבל להעמיד הסכך בדבר שאין מסככין בו הסכך, אסור מדרבנן שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כן מסככין בו. אע"ג

דתנן לקמן (דף כ"ב ע"ב) העושה סוכתו בראש האילן כשרה, ולא פליג ר' יהודה, אע"ג דאילן פסול לסכך בו וכו', והרמב"ן ז"ל תירץ בההיא לאו במסכך ע"ג אילן עסקינן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין בקרקע הסוכה וסכך עליהן, ובכה"ג אע"פ שהמחובר סומך את המעמיד, לית לן בה, דמעשה קרקע בעלמא קא עביד". ומדייק החזו"א דמהא דהר"ן כתב דמותר להעמיד את הסכך על הקונדיסין עומדים על האילן, והאילן פסול לסיכוך, רק מכיון שהאילן הוא מעשה קרקע והוא משמש לקרקע, ולא נקרא שעושה ומעמיד את הסכך, משמע שאם לא היה עושה מעשה קרקע, אפילו שהוא מעמיד את המעמיד, בכל זאת הסכך היה פסול.

דחיית הראיה

בספר 'הערות' (סוכה דף כ"א ע"ב) הובא בשמו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל לדחות הראיה, וז"ל: "הנה הריטב"א והרא"ה שהיו מתלמידי הרמב"ן כתבו להדיא בשיטת רבם דכשר בראש האילן, שהוא מעמיד דמעמיד, ובהאי לא אסרו, ע"כ תלמידיו ששמעו דבריו הבינו דההכשר אינו כפשוטו, משום מעשה קרקע בעלמא, אלא עיקר כוונתו מטעם מעמיד דמעמיד דלא אסרו בזה".

וכך הוא לשון הריטב"א שמשם מביא ה'ערות' ראייה לדבריו: "והנכון כמו שפירש רבינו הגדול ז"ל, שלא אסרו חכמים אלא שלא להעמיד הסכך שמא יבא לסכך בו, אבל מתניתין דלקמן אין הסכך סומך על האילן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן, ונעץ קונדיסין של עץ בקרקע הסוכה וסיכוך עליהן, אע"פ שהקונדיסין עומדים באילן לא חיישינן שהרי מעמיד דמעמיד הוא, ואם באנו לאסור להעמיד קונדיסי סוכה במחובר, הרי אתה אוסר מלהעמידם בארץ ולסכך עליהם, והא לא אפשר, עכ"ל. מבואר בריטב"א בביאור דברי הרמב"ן, שמותר במעמיד דמעמיד, שאם תאסור מעמיד דמעמיד, אז צריך לאסור גם קרקע, וזה לא אפשר ולכן התירו כל מעמיד דמעמיד. ולפ"ז כוונת הרמב"ן שכותב מעשה קרקע, זה לא הסיבה להיתר, אלא שאי אפשר לאסור מעמיד דמעמיד, שא"כ אז גם מעשה קרקע יהיה אסור וזה לא אפשר".

ביאור זה בראשונים מתבאר ועולה גם מלשונו של השו"ע הרב (סי' תרכ"ט סעיף י"ב), וז"ל: "במה דברים אמורים כשהסיכוך בעצמו מונח על גבי דבר שמקבל טומאה, או שדבר המקבל טומאה מונח על גבי הסכך ממש ומחזיקו, אבל אם הסכך מונח על גבי כלונסאות או על גבי יתדות והן מונחים על גבי דבר המקבל טומאה, אין בכך כלום ומותר לעשות כן לכתחלה, ואע"פ שדבר המעמיד ומחזיק את הסכך

נסמך על גבי דבר הפסול לסיכוך, אין בכך כלום שהרי כל סוכה שבעולם מעמידי הסכך הן נסמכים על גבי קרקע עולם הפסולה לסיכוך".

טענת החזו"א דהכלונסאות הם חלק מהסכך

ב. עוד כתב החזו"א בתו"ד, וז"ל: "דלא כתבו הרמב"ן והר"ן והריטב"א להכשיר אלא במעמיד הדפנות על המיטה, והמיטה היא קרקעית הסוכה, דהמיטה מעשה קרקע קעביד, ואינו ענין למעמיד הכלונסאות בדבר המקבל טומאה, שהרי הכלונסאות הן הן ג"כ סכך, ואין אנו מחלקין בסכך למחשב התחתון כמעמיד העליון, ולהכשיר את העליון, ולא נאמר אלא בדופן הנסמך על המקבל טומאה". מבואר שהחזו"א בעומק דעתו היה פשוט לו שהכלונסאות מכיון שהם חלק מהסכך ונפסלו בגלל שעומדים על דבר המקבל טומאה, אזי מחמת כך כל הסכך נפסל, מכיון דאין מחלקין את הסכך לומר שחלק כשר, וחלק פסול.

דברי האחרונים לחלוק על טענת החזו"א

על הא גופא שהי פשוט ליה להחזו"א שאין אנו מחלקים הסכך, לומר שחלק פסול מחמת שהמעמיד שלו הוא פסול לסכך, וחלק יהיה כשר, כי לגביו הוי מעמיד דמעמיד, טען ה'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' מ"ז) כי "דבר זה איננו מובן, דאדרבה אותן כלונסאות שעליהם מניחים הסכך, כיון שמחברים במסמרים, הו"ל סכך פסול, ולכך אין מצרפים אותם להסכך".

על דרך זה טען ה'להורות נתן' (חלק י"ג סימן מ"ד אות ט"ז), וז"ל: "ובעניי לא ידעתי מה הפשיטות לומר שבסכך עצמו אי אפשר לומר דהתחתון הוא מעמיד את העליון ולהכשיר את העליון, ונימא דהסכך התחתון הוא המעמיד להעליון, ואף דהסכך התחתון אינו כשר לסכך, משום שעומד על דבר המקבל טומאה, מ"מ הסכך העליון אשר לגבי טומאה הוא מעמיד דמעמיד, שפיר כשר לסיכוך".

וב'קובץ תשובות' (חלק ד' סי' פ"א) טען באופן אחר קצת על סברת החזו"א, דגם אם נאמר כסברת החזו"א שאין מחלקים בסכך עצמו, לומר שחלק כשר וחלק פסול, עדיין יש לטעון שאין לראות את החלק הפסול כחלק מהסכך כלל, וז"ל: "הנה בעצים דקים שקורין לאטיש, סכך פסול הוא, שהרי לא נקבעו בגג לשם צל, אלא כדי לתת להם את הרעפים, עיין באחרונים סי' תרכ"ו, ואם כן לכאורה הוא הדין בהני כלונסאות, לא נקבעו אלא להחזיק את הסכך הנסמך עליו".

וכוונת דבריו נראה, דהכלונסאות המעמידים את הסכך באמת אין להם דין סכך, ואינם חלק מהסכך, מכיון שלא נתנו אותם שם בשביל צל, אלא בשביל להעמיד

את הסכך, ולכן אין להם דין סכך, ולכן אם הם פסולים אין בזה לגרום שגם הסכך הכשר יפסל מחמת שאין מחלקים בסכך עצמו. והחזו"א כפי הנראה נקט כי שפיר יש לכלונסאות דין סכך, מכיון שהניחו אותם שם לשם כך שיחזיקו את הסכך, ולא דמי ללאטיש שהניחו אותם בשביל להעמיד הרעפים, ולא בשביל הסוכה כלל, ולכן שפיר אין להם דין סכך.

טענת החזו"א דבכל מעמיד דמעמיד, יש לפסול הסכך מדינא דמעמיד

ג. עוד טענה עמוקה טען החזו"א, וז"ל: "ולא עוד אלא בסכך עצמה לא שייך כלל מעמיד דמעמיד, דסכך הנסמך על מקבל טומאה, יש לומר דנעשה סכך פסול, וחברו הנסמך עליו, הוא בדין נסמך על דבר שפסול לסכך בו". וגם זו טענה עמוקה, דמכיון שהכלונסאות מונחים על דבר שמקבל טומאה, אזי הם עצמם נעשים פסולים לסכך, וממילא הסכך שמונח עליהם, הוא מונח על דבר שפסול לסכך בו. וממילא אין צריך לבוא לחידוש של מעמיד דמעמיד, אלא תמיד בסוף הוי דינא דמעמיד בלבד.

דברי ה'קובץ תשובות' לחלוק על הטענה הנ"ל

ב'קובץ תשובות' (שם) השיב על טענה זו, וז"ל: "עיין ריטב"א שם שמותר להעמיד הסכך על דבר הנאסר משום גזירה, דגזירה לגזירה הוא, ואם כן הכלונסאות הללו גם אם הם עומדים ע"י המסמרים, מכל מקום לא נפסלו לסכך, אלא משום גזירה, ואין איסור להעמיד הסכך עליהם".

דברי ה'קובץ תשובות' תלויים לכאורה בשני תירוצי הריטב"א

ברם, כבר נתבאר לעיל (אות ג') דיסוד זה שאין איסור להעמיד בדבר הפסול לסכך מדרבנן, תלוי הוא בשני תירוצים בריטב"א (דף כ"א ע"ב ד"ה וחד אמר), וז"ל: "לפי שמעמידה בדבר המקבל טומאה. פירוש שהוא פסול לסכך, גזירה שמא יבוא לסכך בו. והא דתנן (דף י"ב ע"א) וכולן כשרות לדפנות, בשאין הסכך עומד סמוך בהן. אי נמי דכל שאין איסורו לסכך אלא מגזירה דרבנן, כגון חבילין, לא גזרו בו סמיכה, וגזירה לגזירה היא, כנ"ל". וכך כתב הריטב"א לעיל (דף י"ב ע"א ד"ה וכולן כשרות לדפנות), וז"ל: "יש פירשו בשאינו סומך הסכך עליהם, דאסור לסמוך בדבר שאין מסכיין בו, גזירה שמא יסכך בהם, כדאיתא לקמן במכילתין (כ"א ע"ב). ואין צורך אלא מתניתין כפשוטה, דבזו שאיסורן מדרבנן לא גזרו סמיכה". ומבואר דאליבא דהתירוץ הראשון גם דבר הפסול לסכך מדרבנן, פוסל משום מעמיד.

וכך כתב ה'קהילות יעקב' (סוכה ס' י"ז), וז"ל: "ולענ"ד זה תלוי בשני תרוצים שכתב הריטב"א ז"ל בדף כ"א דתנן התם וכולן כשרות לדפנות, וקשה דאם יעשה הדפנות מחבילות והסכך עליהם, נמצא שמעמיד את הסכך בדבר הפסול לסיכוך, דסתמא דמלתא הסכך נשען על הדפנות, וכתב שם הריטב"א ז"ל ד"ה וחד אמר וז"ל, והא דתנן וכולן כשרות לדפנות בשאין הסכך עומד סמוך בהן (אלא נשען על עמודים וכיו"ב), א"נ דכל שאין איסורא לסכך אלא מדרבנן כגון חבילין לא גזרו בו סמיכה וגזירה לגזרה היא כנ"ל (כנראה שהוא ראשי תיבות כן נראה לי ומשמע שמסכים לתירוץ האחרון דשרי להעמיד בהני גזירה לגזירה). ולכאורה גזירת חבילה וגזירת שברי כלים הם מסוג אחד, דכמו שבחבילה גזרו שאם נתיר לסכך בהם יבא להכשיר גם כשהם מונחים שם שלא לשם סיכוך, ה"נ בשברי כלים חששו חכמים שאם נתיר לסכך בהם יבא לסכך גם בכלים שלמים, ולפי תירוץ השני שבהריטב"א ז"ל דלא גזרו להעמיד בחבילה, לכאורה ה"ה דלא גזרו להעמיד בשברי כלים מה"ט גופא דהוי גזירה לגזירה וכן"ל".

תירוצו של 'קונטרס הביאורים'

נמצא אם כן דדברי ה'קובץ תשובות' לדחות את דברי החזו"א, באמת במחלוקת ראשונים הם תלויים, ולהשיטה שגם סכך שפסול מדרבנן פוסל משום מעמיד, אזי שוב קשיא שאלת החזו"א הנ"ל, דלעולם בכל מעמיד דמעמיד, הוי באמת מעמיד ממש, כי המעמיד דמעמיד פסל את המעמיד עצמו, ומעתה הסכך מונח על דבר הפסול לסכך.

וכתב ב'קונטרס הביאורים' (סוכה ס' ט"ו) לישב שאלת החזו"א, וז"ל: "ואשר נראה בשאלה זו, דלא נאמר דין מעמיד אלא בדבר הפסול לסכך בו, וכמו מקב"ט או מחובר, דילפינן לה מפסולת גורן ויקב, אבל סכך שסמך על דבר המקבל טומאה, אף שהסכך כפי שהוא פסול הוא, מ"מ הרי אין גוף הסכך דבר הפסול לסכך, ורק משום שסמכו בדבר המקבל טומאה יש עליו פסול, ודין זה דמעמיד נאמר רק בדבר הפסול לסכך בו ולא בסכך שהוא עתה פסול הוא, אבל אין פסולו בגופו לאחשביה דבר הפסול לסכך. וראיה ברורה לזאת מהגמ' בדף ד' דהיה הסכך למעלה מכ' והוצין יורדין למטה מכ', אם צילתן מרובה מחמתן כשרה, ובתוס' והרא"ש בדף ט' כתבו דהסכך שלמעלה מכ' סכך פסול הוא יעוי"ש, והשתא הרי ההוצין סמוכין על סכך פסול שלמעלה מכ' אמה המעמיד, והרי דאף דסכך פסול למעלה מכ' כיון שאין גוף הסכך פסול לסכך, וכל פסולו משום למעלה מכ' הוא, אין בזה משום דין מעמיד בסכך פסול, וכ"ש בפסול הסכך דמשום גזירה דמעמיד".

ולכאורה יש לנו סימוכין לחידוש הנ"ל, מדברי החזו"א עצמם, דכתב (שם סוף ס"ק ב'), וז"ל: "במלחמות כתב דעושה סוכתו באילן, נמי אין בו משום מעמיד בדבר שאין מסכיין בו, דהאילן משמש קרקע. ואמנם רש"י שבת קנ"ד ב' פ' דהסכך נסמך על האילן, וכבר פירשו תוס' דאפשר לפרש בב' ענינים, ולדעת רמב"ן ע"כ לפרש שהאילן קרקע הסוכה, אבל י"ל דמחובר לא גזרו עליו כיון דהוא מין כשר". וכוונת החזו"א לומר דלפי רש"י מדובר שעושה סוכה ברצפה, והסכך הוא שנסמך על האילן, ואם כן קשה למה הסוכה כשרה, הרי מחובר פסול לסכך והוא המעמיד של הסכך, ועל זה מתרץ החזו"א דשאני אילן שהוא מין שכשר לסכך, ואינו כדבר המקב"ט, ולכן לא גזרו בו פסול של מעמיד בדבר הפסול לסכך בו. ואם במחובר חידש כן החזו"א, כל שכן שיש לומר כן בדבר הכשר לגמרי לסכך, וכל פסולו הוא שהמעמיד שלו עתה הוא דבר הפסול. אלא שכל דברי החזו"א הם בדעת רש"י, אבל מהרמב"ן מוכח שאסור להעמיד גם בדבר המחובר. אבל עדיין אפשר לומר דגם הרמב"ן מודה לחידושו של ה'קונטרס הביאורים' הנ"ל, דדבר שאינו פסול בעצם, רק מצבו של עכשיו הוא שפוסלו, אינו פוסל את הסכך.

ראיה נוספת של החזו"א מדברי הרמב"ן

ד. ראיה נוספת כתב החזו"א לשיטתו, וז"ל: "תדע שהרי הרמב"ן פירש סמך סוכתו על כרעי המיטה, היינו שהפך המיטה וכרעיה למעלה, ואי אפשר לסמוך כל הסכך על הכרעים, אלא א"כ יתן כלונס מכרע לכרע, ועל הכלונסאות הוא מסכך". וביאור דבריו, דהריטב"א כתב: "והנכון כמו שפירש רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל, שהסומך סוכתו בכרעי המיטה, היינו שכפה מיטתו לפי שיש תחתיה גובה עשרה כדאוקימנא לעיל בגבוהה עשרה, ולפיכך סמך על כרעיה שנתן הסכך עליהן ופסיל לה ר' יהודה לפי שאין לה קבע, שאינה ראויה לעמוד כפוייה ועומדת לתקנה שתעמוד כדרכה". וביאר החזו"א איך העמיד סכך על גבי מיטה הפוכה, ע"כ שהניח כלונס מרגל מיטה אחת לחברתה, ועל הכלונס הניח את הסכך, ואם כן הוי מעמיד דמעמיד, ועל ציור זה הוא שאמרה הגמרא דחד אמר דהפסול הוא משום מעמיד בדבר המקבל טומאה, ומוכח אם כן דגם במעמיד דמעמיד פוסל דבר המקבל טומאה.

דחייתו של ה'קובץ תשובות'

לישב שאלה זו כתב ב'קובץ תשובות' (שם), וז"ל: "בפשוטו כשהפך את המיטה הרי היא בעצמה משמשת גם לדפנות הסוכה, ובעל כרחך דמיירי שרגליה הם דפים

מחוברים כעין דפי התיבה, ואדרבה היא נקראת מיטה סתם בגמ', כמבואר בביצה ל"ג ע"א אר"י וכן פוריא, ובתוס' שם, וגם מיטה לא מיירי כגון במיטה שלנו שאין לה מחיצות אלא שיש לה מחיצות, וכ"ה בשו"ע סי' שט"ו, הרי שפיר דמי לסמוך את הסכך על המיטה בעצמה, ואין צורך להשתמש בכלונסאות".

ראיה נוספת של החזו"א מדברי הר"ן

ה. החזו"א כתב ראיה נוספת לשיטתו מדברי הראשונים ז"ל, וז"ל: "הר"ן והריטב"א הביאו מידת חסידות שהיו נוהגין בזמן שהכתלים של אבנים להעמיד קונדסין אצל הדפנות לסמוך עליהן הסכך, וע"כ היו נותנים כלונס מקונדס לקונדס ומסככין על הכלונס, ואם איתא דמסכך על הכלונס לא איכפת לן במה שהכלונס הועמד בדבר הפסול לסכך בו, למה להו כולי האי, הלא אותו הכלונס המניח על הקונדסין יניח על הכתלים".

בדברי הראשונים הנ"ל הארכנו כבר לעיל (אות ד'), ונבאר כאן ראיית החזו"א בקצרה. דהנה הר"ן (ס) כתב: "ויש שנוהגין לעשות בכותלים דפנות של קנים משום היכרא כדי שלא יהא נראה כסומך על הכותלים לגמרי, ומידת חסידות בעלמא הוא". ונקט החזו"א כי הציור של מנהג החסידים הוא, שהיו מעמידין קונדסין שהם עצים ליד הכותל, מהרצפה עד גובה כותל האבנים, ועל עצים אלו היו משכיבים כלונס מקונדס לקונדס, ועל הכלונס היו מעמידים את הסכך. ואם כן מהא שלא נהגו באופן פשוט יותר, להניח הכלונס על גבי הכותל עצמו, ועליו להניח את הסכך, מוכח דגם מעמיד דמעמיד פסול.

דברי ה'דבר יהושע' לדחות ראיית החזו"א

בשו"ת 'דבר יהושע' (ח"ב סי' צ"ז אות ה') דחה ראיה זו, וז"ל: "דבר זה מפליאני ביותר, דהמעין בר"ן וריטב"א יראה שלא כך היו נוהגין, להעמיד קונדסין ולסמוך עליהם הסכך, אלא באמת גם החסידים היו מעמידין את הסכך על הכותלים מאבנים, ולא חששו להעמיד בדבר שאין מסככין בו, הואיל ולא שכיח לסכך בעפר ואבנים והכל יודעים דכה"ג לאו סוכה היא, אלא שמשום מידת חסידות הוסיפו להכתלים עוד דפנות של קנים, משום היכרא כדי שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי. כלומר שאע"פ שעיקר עמידת הסכך היה על הכתלים, מ"מ היה בכוח הדפנות של קנים להוציא הכתלים מידי מעמיד, משום שדפנות של קנים חלשים מאוד, ואין בכוחם להחזיק הסכך, דכל שהוא קנה חזק אקרי קונדס, אבל סתם קנה חלש ורך שמתכופף או נשבר אם נותנים עליו סכך כשיעור, וכמ"ש 'לעולם יהא

אדם רך כקנה', ולפיכך אין מעמיד הסכך רק הכתלים בלבד, והדפנות של קנים אינם משמשים כלום רק להיכרא בעלמא שידעו שיש קפידא שגם הדפנות יהיה מדבר הראוי לסכך בו, ולא יבואו לעשות מחיצות של ברזל, או מדברים המקבלים טומאה. ומעתה אין מקום להקשות אמאי לא הניחו כלונס על הכתלין, שהרי כל עיקר הקושיא לפי"ד החזו"א שהניח כלונס על קונדסין, אבל לפי המתבאר לא היה שם לא כלונס ולא קונדסין, אלא מחיצה על הכתלים דכבר ביארנו דקנים אינם יכולים להעמיד הסכך ומימלא לא היו מועילין להחשב מעמיד דמעמיד".

מבואר מדבריו כמש"כ לעיל (שם) דהציוור של המחמירים היה באופן שעשו כותל מעץ ליד הכותל אבנים, בכדי שיראה כאילו עומד הסכך על הכותל מעץ, ולא הועיל הדבר מעיקר ההלכה, אלא מנהג חסידות בלבד היה כאן. ואם במקום כותל אבנים היה שם כותב ברזל או מדבר שפסול לסכך ורגילים לסכך בו, לא היה מועיל דבר זה כלל, מכיון דשאני כותל אבנים דמעיקר הדין אין בו פסול של מעמיד, ומטעם שכתב הר"ן שם, ורק לשם כך שלא יהיה נראה שמעמיד בדבר האסור לסכך, עשו כותל מעץ שיראה שעומד הסכך על כותל של עץ.

הבנת המקראי קודש בדעת הר"ן

וכבר הובא לעיל (שם) כי על דרך זה ממש כתב ב'מקראי קדש' (סי' כ"א), אלא דשם נקט על פי הר"ן דבאמת מועיל להניח קורה מעץ על גבי כותל העשוי מברזל, והובא לעיל השקו"ט שהיה בין הלומדים על ציור זה האם הוי מעמיד דמעמיד, או לא, ועל זאת כתב ה'מקראי קודש': "וחתן בני יצא ללמד זכות על הנוהגים להקל בזה, עפ"י דברי הר"ן בסוכה שכתב 'ויש שנוהגין לעשות בכתלים דפנות של קנים משום היכרא, כדי שלא יהא נראה כסומך על הכתלים', וזה ממש כמו דפנות אצל הכתלים, ואעפ"י שנסמך בעיקר ע"ג כתלים, מ"מ ההיכרא שמסמך את הקנים מועיל לגבי הגזירה שלא יבוא לסכך באותו מעמיד הפסול לסכך, וההיכר מספיק שהסוכה לא תיפסל משום גזירה. ויעוין במג"א (סי' תרכ"ט ס"ק ח') שהביא דברי הר"ן וכתב שבהכי מתיישב מ"ש סי' תרל"א ס"ח שאעפ"י שהסכך כשר נתון על השיפודים, כשר, דכיון שלא התירו לו אא"כ נתן סכך כשר עליהם, לא גזרינן שישכך בשיפודים".

ומבואר מדבריו דנקט כי גדול כח ההיכר אפילו לבטל הפסול דמעמיד גמור, והוכיח זאת מהמג"א, ולכן נקט להתיר להניח על דבר שפסול לסכך, כלונס של עץ, ועליו להניח את הסכך, שאז יהיה הפסול רק מעמיד דמעמיד. אכן, לפי ה'דבר יהושע' הנ"ל אין הדבר כן, דשאני במנהג אותם חסידים שעשו היכר רק

לדבר שפוסל משום חומרא, אבל אין זה מועיל לדבר שהוא פסול מעיקר הדין.
והובא לעיל כי כן כתב גם ה'מנחת שלמה'.

סימן יג

**נר חנוכה האם הוא חיוב על הבית או חיוב על הגברא,
והמסתעף מזה לענין דיני ההדלקה**

א.

נר חנוכה, האם הוא חיוב על הבית, או חובת גברא

חקירת ה'שפת אמת' בגדר מצות נר חנוכה, האם היא על הגברא או על הבית

ה'שפת אמת' (שבת דף כ"א ע"ב בד"ה ת"ר מצות חנוכה) חקר חקירה יסודית בגדרי מצות נר חנוכה, על מי היא מוטלת, ומה הוא המחייב במצוה זו, וז"ל: "יש לעיין אי המצוה נר אחד בבית כמו מזוזה, וכמו נר שבת דכל שהדליק לשם שבת אף שהדליק מי שיהיה, די. ולפי זה אפשר דגם ב' בעלי בתים הדרים בבית אחד, די להם בנר אחד. והא דאושפיזא משתתף בפריטי, יש לומר שהוא כדי לעשות המצוה בממונו, אבל מדינא יוצא. או נימא דהמצוה על כל אדם, אלא דבעל הבית מוציא כל בני ביתו מטעם שליחות".

ביאור דבריו, דמעיקר הדין סגי לקיים מצות נר חנוכה באופן ד'נר איש וביתו', והיינו, שבעל הבית מדליק נר אחד בכל לילה ובזה נפטרים כל בני הבית. הלכה זו אפשר לבאר אותה בשני אופנים. האחד, דהוי כמצות מזוזה ומצות נר שבת, דבאלו המצוות אין צריכים לבוא לגדרים של שליחות, אלא בזה שישנה מזוזה קבועה בפתח הבית, מקיימים כל בני הבית את המצוה. ויש לומר כי כך הוא גם כן בנר חנוכה, דגדר החיוב הוא, שיהיה בבית שהאדם דר בו נר דולק, ובזה ממילא נפטרים כל דרי הבית.

אבל יש לבאר גדר המצוה דנר חנוכה באופן אחר לגמרי, דאין החיוב על הבית, כמו במזוזה, אלא החיוב הוא על הגברא, שכל אדם באשר הוא חייב להדליק נר חנוכה. אלא דכאשר מדליק אדם אחד בבית, יכולים שאר בני הבית לצאת ידי חובה על ידי גדר של שליחות, שכל בני הבית עושים את בעל הבית להיות שליח שלהם, ועל ידי כך הם נפטרים.

ב.

נר חנוכה במי שאין לו בית, או שאינו נמצא בביתו



מחלוקת הראשונים והפוסקים כיצד הדין במי שאין לו בית

מהחקירה של ה'שפת אמת' עולה לכאורה נפק"מ, כיצד הדין במי שאין לו בית, האם מוטל עליו כלל חיוב של נר חנוכה, דאם החיוב הוא על הבית, הרי שמי שאין לו בית, אין מה לחייב. וכמו שמי שאין לו בית אינו חייב במזוזה, ואין אנו אומרים שהוא מבטל מ"ע דמזוזה, הוא הדין דמי שאין לו בית, לא יחשב לו שביטל מצות נר חנוכה. אבל אי נימא דהוי חיוב גברא, ואין הדבר תלוי כלל ביש לו בית או לא, שפיר יש לדון דיהיה האדם חייב לשכור או לקנות בית, בכדי שיוכל לקיים המצוה.

בנדון זה שאין לאדם בית, כיצד עליו לנהוג בחנוכה, הובאו דברים בשמו של הגר"ח קנייבסקי שליט"א, בספר 'שבות יצחק' (חנוכה חלק ג' פרק י"ג), וז"ל: "שאלה. מה הדין מי שאין לו בית, לענין חיוב נר חנוכה, האם מחוייב לשכור או לקנות בית בשביל לקיים המצוה. תשובה יש להביא ראיה לדבר מדברי רש"י במסכת שבת (כג, א ד"ה הרואה), דכתב דתיקנו ברכת הרואה למי שאין לו בית. הרי דמי שאין לו בית פטור ממצות נר חנוכה, ותיקנו עבורו ברכת הרואה.

"והנה שאלו שאלה זו למו"ח שליט"א [הגר"ש אלישיב זצ"ל], ואמר דמי שאין לו בית מחוייב לשכור בית לקיים המצוה. ומרש"י ליכא ראיה, דדברי רש"י שם איירי במי שאנוס, אבל אה"נ מי שאינו אנוס מחוייב לקיים המצוה.

"ובאמת נראה דכבר נחלקו הראשונים בשאלה זו, דהרמב"ם כתב בהלכות ברכות (פרק י"א הלכה ב' וג'), יש מצוות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר, ואלו הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות. ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות, כגון מזוזה ומעקה, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזוזה, כדי שיעשה מזוזה, אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב. וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה וכו'.

"וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם, כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידים, מברך על הכל קודם עשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות, עכ"ל הרמב"ם. הרי דלענין נר חנוכה כתב דהוי חובה, ודלא כמזוזה דכתב דדומין

לרשות. ומזה ראייה לדברי מו"ח שליט"א, דמי שאין לו בית מחוייב בנר חנוכה וישכור בית כדי שיוכל לקיים את המצוה.

"אמנם בתוס' בסוכה (דף מ"ו ע"א ד"ה הרואה) כתבו דבשאר מצוות כגון לולב וסוכה לא תיקנו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה, משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה. וטעם הראשון ניחא דלא תקשי ליה מזוזה. ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך, עכ"ל תוס'. ואי נימא דבנר חנוכה מי שאין לו בית מחוייב לקנות או לשכור בית בכדי לקיים המצוה, א"כ מאי מדמי תוס' נר חנוכה למזוזה, והא התם הוי חיוב הדר, ואינו ענין למצות נר חנוכה, הרי דסבירא להו לתוס' דמי שאין לו בית אינו מחוייב במצות נר חנוכה. עכ"ד הגר"ח שליט"א, עכ"ל ה'שבות יצחק'.

מחלוקת הפוסקים כיצד הדין במי שאינו נמצא בביתו

כעין הנידון הנ"ל, במי שאין לו כלל בית, דנו הפוסקים במי שאמנם יש לו בית, אלא שהוא נמצא מחוץ לביתו [באופן שאין מי שמדליק בביתו], מה דינו, האם הוא מחוייב בהדלקה, או לא. וז"ל ה'ציץ אליעזר' (חלק ט"ו סי' כ"ט): "נשאלתי באלו היוצאים לטיול בחנוכה, אם חייבים להדליק נר חנוכה גם כשהם ישנים תחת כיפת השמים, ואם עכ"פ ידליקו בלא ברכה".

ונקט ה'ציץ אליעזר' בתשובתו דמצות נר חנוכה היא מצוה דרמיא על האדם, ללא שייכות אם יש לו בית או לא, וז"ל: "חיוב הדלקת נר חנוכה הוא חיוב מוטל אקרקפתא דגברא, מבלי שיהא קשור בהחפצא, ושונה היא מצוה זאת ממצות מזוזה, דמצות מזוזה אע"פ שחובת הדר היא, אבל החיוב קשור עם חפצא, דהיינו עם שיעור בית שדר בו, ובעינן שיהא ע"ז שם בית, ובלי זה ליכא חובת הדר. אבל משא"כ מצות הדלקת נר חנוכה, דהמצוה קשורה רק עם גוף האדם, ובהיכא שנמצא חייב להדליק. ומסתבר שאפילו אם אחד יקבע לו מטה בפינה אחת מפינות הרחוב, וישן ויאכל שם, שג"כ יהא חייב להדליק על ידו ובסמוך נר חנוכה".

על פי הקדמה זו כתב לדינא בשאלה הנ"ל: "מובן דדעתי נוטה בנידון שאלתנו, שמחוייבים להדליק נר חנוכה גם כשישנים תחת כפת השמים, כל אחד ואחד על יד מיטתו ופינתו".

אכן, ב'מנחת שלמה' (חלק ב' ריש סי' נ"א) נקט בפשיטות דלא ככל האמור, אלא נקט דחיוב הדלקת נר חנוכה קשור הוא אל ביתו של אדם, וז"ל: "איתא בשבת (כ"א ע"ב)

נר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ, ואם היה דר בעליה מניחו בחלון הסמוכה לרה"ר ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו. ומבואר דמצות הדלקה היא חובה על האדם להדליקו דוקא בביתו או על פתח הבית או על פתח החצר וכו'. והטעם שהתקינו חכמים ברכה גם על 'הרואה', הביאור בזה, כיון שעשו זאת חובת הבית, והרבה בני אדם עסוקין במלאכתם ואינם נמצאים בביתם, לפיכך תיקנו ברכת הרואה. ועי' פנ"י בשבת שם דכתב דשאני מצוה זו שהיא משום פרסומי ניסא, משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית".

ומבואר דנחלקו הפוסקים הנ"ל בחקירה הקרובה לחקירת ה'שפת אמת' הנ"ל, האם הטילו חכמים המצוה על ביתו של אדם, וממילא מי שאינו בביתו, אינו חייב במצוה, וגם אינו יכול לקיימה, כי אינו בבית, והחייב הוא על הבית. או שהטילו חכמים המצוה על האדם, והיכן שנמצא האדם, חיובו עמו קאי.

ויעוין בתשובות מהרש"ם (חלק ד' סי' קמ"ו) שכתב, וז"ל: "אם מותר להדליק נ"ח על הבארין (רכבת), לא מצאתי הדבר מבואר, אבל הלא מי ששילם בעד כל הלילה, הרי כשכר בית דירה לאכול ולישון שם וחייב בנ"ח. ומ"ש רש"י ביושב בספינה [שהוא פטור], יש לומר, שהיו אז ספינות פתוחות בלא קירוי, והרוח מנשב ולא היה בגדר בית כלל". מבואר מדבריו כהמנח"ש, דחייב ההדלקה מוטל על ביתו של אדם, ולא חייב במי שנוסע ברכבת אלא משום שיש לדון זאת כביתו. אכן, ב'ציץ אליעזר' שם הביא דברי ה'ערוך השלחן' בענין הנוסע ברכבת בחנוכה, ומדבריו מבואר לכאורה דלא בעינן בית כלל בכדי להתחייב בנר חנוכה.

מחלוקת ראשונים כיצד הדין במי שאינו נמצא בביתו

בנדון הפוסקים הנ"ל, כיצד הדין במי שאינו נמצא בביתו, האם יש עליו חיוב הדלקה, מצאנו דלכאורה כבר נחלקו בזה הראשונים. דתוס' במסכת סוכה (דף מ"ו ע"א ד"ה הרואה) כתבו, וז"ל: "שאר מצות כגון כלולב וסוכה לא תיקנו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה, משום חביבות הנס. וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים". ומבואר מדבריהם כי מי שאין לו בית פטור מהדלקה ולכן תקנו לו עכ"פ ברכה על ראית נר דולק, אבל אינו מקיים המצוה עצמה מכיון שאין לו בית. וזהו כדעת המנח"ש הנ"ל, ויעו"ש שנסתמך על דברי תוס' אלו.

אבל ב'ארחות חיים' (הלכות חנוכה אות י"ח) כתב, וז"ל: "מי שבא בספינה או שהוא בבית גוים, מדליק בברכות ומניחה על שולחנו ודיו". ומבואר לכאורה דלא בעינן שיהיה האדם בביתו, בכדי שיהיה עליו חיוב להדליק נר חנוכה. וזהו ראייה לדעת ה'ציץ אליעזר' הנ"ל, ויעו"ש שהביא את דברי האו"ח כראיה לדבריו. (ואפשר לדחות

שמדובר בספינה עם קירוי שהוא בית).

זאת תורת העולה מכל המבואר, דמצאנו מחלוקת בפוסקים כיצד הדין במי שאין לו בית כלל, האם יכול לקיים מצות הדלקת נר חנוכה, או שעליו לשכור או לקנות בית. ונתבאר דלכאורה מחלוקת זו יסודה כבר בדברי הראשונים. עד"ז ממש נחלקו הפוסקים כיצד הדין במי שאמנם יש לו בית, אלא שהוא אינו בביתו, האם חייב להדליק היכן שהוא נמצא ללא בית. ונתבאר דלכאורה גם מחלוקת זו יסודה כבר בדברי הראשונים.

ודעת נוטה לומר כי המחלוקת בכל אופנים אלו יסודה הוא בחקירתו של השפ"א הנ"ל, דאם גדר החיוב של נר חנוכה הוא כמזוזה, אזי החיוב הוא דוקא על הבית, וכל שאין לו בית, או שהוא אינו בביתו, פטור מלהדליק. אבל אי נימא דגדר חיוב ההדלקה הוא על הגברא, אזי אפשר להבין דגם באין לו בית, מוטל עליו חיוב הדלקה. [אלא דעדיין איכא למימר במקרה השני שיש לו בית ונמצא חוץ לבית לפי השיטות שפטור דלעולם החיוב הוא על הגברא, אבל צורת קיום המצוה הוא בכך שהאדם מדליק בבית דוקא, וכן כתב ה'מנחת שלמה', ד'מצות הדלקה היא חובה על האדם, להדליקו דוקא בביתו'].

ג.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמ"א כיצד הוא דרך ההידור בנר חנוכה



מחלוקת הפוסקים האם בעה"ב מדליק עבור כולם, או כל אחד מדליק בעצמו

כתב הרמב"ם (פ"ד מהלכות חנוכה הלכה א'): "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, בין היו אנשי הבית מרובים בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה, מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר, מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. כיצד הרי שהיו אנשי ביתו עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות, ובליל שני עשרים, ובליל שלישי שלשים, עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות."

מבואר להדיא מדברי הרמב"ם דבכל אופן של הידור, אין בני הבית מדליקים נרות חנוכה בעצמם, אלא בעל הבית הוא אשר מדליק נרות כמנין אנשי ביתו.

אכן הרמ"א (סי' תרע"א סעיף ב') כתב בזה"ל: "יש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג הפשוט". משמע שכל אחד מבני הבית מדליק נרות עבור עצמו. וצריך להבין טעמי השיטות.

דברי ה'קונטרס חנוכה ומגילה' דפליגי בחקירה הנ"ל, בגדר חיוב נר חנוכה

ב'קונטרס חנוכה ומגילה' (סימן ח') כתב לבאר מחלוקת הרמב"ם והרמ"א בהחקירה הנ"ל, האם מצות נר חנוכה הוי חובת גברא, או חובת הבית, וז"ל: "להך שיטה המבוארת דמצות נר חנוכה הוא חובת הגוף לכל אחד ואחד, אפשר לומר שפיר דמצות הדלקת נר חנוכה הוי חובת גברא, אלא דבעיקר התקנה נאמר דיוצאין ידי חובה אף בנר אחד הוא ובני ביתו. ובאמת דאף להמהדרין דעושין נר לכל אחד ואחד, אין הפירוש שמוסיפין על עיקר חיובם, כי אם דעושין עיקר חובתן בפני עצמן, ואינן יוצאין בנר אחד לכולם. וזהו יסוד ההידור, להדליק נר חנוכה כל אחד בפני עצמו, כפי עיקר חיוב המצוה שחל על כל אחד ואחד. ואשר על כן מבוארת היטב שיטת הרמ"א דכל אחד מבני הבית מדליק בפני עצמו, דזהו יסוד ההידור, לא לצאת בנרו של בעל הבית, אלא לעשות נר לו לעצמו לחובתו

"אבל דעת הרמב"ם היא דהבעה"ב מדליק נר לכל אחד ואחד, ומבואר מדבריו דנר חנוכה הוא חובת בית, והיינו דעיקר יסוד חיובא דנר חנוכה רמיא על כל בית ובית, שחייבים להדליק עליהם. ולפי זה הא דת"ר 'נר איש וביתו', אין זה תקנה מיוחדת, אלא כך היא עיקר יסוד החיוב, דמצוה שעל כל בית ובית תהיה דלוקה נר חנוכה, וסגי בזה שאחד מדליק לכל אחד ואחד. וכן מוכח בלשונו להדיא, שכתב דמצוה שיהיה כל בית ובית מדליק וכו'. וכן משמע עוד מלשונו, שכתב, בין שהיו אנשי הבית מרובין ובין שלא היה בו אלא אדם אחד, הרי דהרבותא הוא דאף בבית דאין בו אלא אדם אחד, יש בו חיוב הדלקה, ואם היה חובת חנוכה על כל גברא וגברא, אין כאן שום רבותא, דאדרבה פשיטא דאדם אחד יוצא בנר אחד וכו'.

"לפי המבואר בדעת הרמב"ם דהדלקה חובת בית הוא, נ"ל דהא דמהדרין מדליקין נר לכל אחד ואחד, אין הפירוש דהם מהדרין שלא לצאת בנר אחד כשותפות, כיון דהא מעיקר הדין יוצאין ידי חובתן בנר אחד, אין זה מדין שותפות כלל, אלא דמצוה שיהיה בכל בית הדלקה, וכיון שהודלק נר אחד לחובת בית קיימו כל בני הבית את המצוה, אלא שההידור הוא להוסיף בחיוב הדלקת הבית ושיהיה הוספת נרות והדלקה גדולה כמנין אנשי הבית, ולא תסגי בנר אחד.

"ולפי זה מבואר שיטת הרמב"ם דבהידור של נר לכל אחד ואחד צריך שהבעה"ב

ידליק עבורם, משום דסבירא ליה דההדלקה חובת בית הוא, על כן ההידור שיעשה הדלקת הבית נגד אנשיו נר לכל אחד ואחד, וכולהו חדא הדלקה וחובת בית הוא, ולא נפרד מנר של הבית. נמצא דההידור של נר לכל אחד ואחד מהדר גם את מצות הבעה^ב, שהוא מקיים הדלקה יותר גדולה ויש יותר פרסומי ניסא, וכל אחד ואחד מאנשי הבית גם כן יוצאין בהדלקה מהודרת וכפי מנין אנשי הבית. מה שאין כן לפירוש הראשון של רש"י והרא"ש, דההידור הוא רק לזה שנפרד בזה שמדליק בפני עצמו. וברור.

"ולפי זה אפשר לבאר מש"כ הרמב"ם בהלכה הנ"ל, 'והמהדרין את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים'. ואילו בשו"ע כתב הרמ"א וי"א דכל אחד וכו'. וכתב המשנ"ב, דהיינו, לבד מאשתו דהיא כגופו. ולפי הנ"ל ניחא, דלהרמ"א דסבירא ליה דההידור הוא להפרד מנר הבעה^ב, אמרינן דאשתו כגופו, ומשום הכי אינה צריכה למעשה הדלקה בפני עצמו, כיון דנר הבית של בעלה כהדלקת עצמה היא חשובה. מה שאין כן להרמב"ם דההידור הוא להרבות בנרות, ושבעה^ב ידליק יותר נרות כמנין אנשי ביתו, שייך להוסיף נר בשביל אשתו, שכל שבבית יותר אנשים ונשים, שייך לעשות הדליקה יותר מהודרת כמנין אנשיו של הבית", עכ"ל ה'קונטרס חנוכה ומגילה'.

העולה מדבריו דביסוד החקירה הנ"ל בגדר חיוב הדלקת נר חנוכה, תלוי גם כן הגדר של הדלקת מהדרין, והיינו, דלהרמ"א גדר החיוב הוא שכל אחד ידליק בעצמו, אלא דכאשר בעה^ב מדליק יוצאים בני הבית בהדלקתו על ידי שליחות. וממילא גדר ההידור הוא, לקיים המצוה בעצמו ולא לצאת ע"י בעל הבית, ולכן פשוט דכל אחד ואחד צריך להדליק בעצמו.

אבל לפי הרמב"ם גדר מצות נר חנוכה הוא חיוב המוטל על הבית כמזוזה, וממילא אין שייך לומר דלהידור מצוה ידליק כל אחד לבדו, כמו שאין שייך להניח שתי מזוזות. אלא גדר ההידור בהדלקה הוא, שבעל הבית יהדר בהדלקתו שיעשה ההדלקה באופן שיהיה יותר פרסומי ניסא, וזאת ע"י שידליק יותר נרות, כנגד אנשי הבית.

הגם כי הדברים הנ"ל בהירים ומאירים, הא מיהא יש לעיין דכיצד נקט בדעת הרמב"ם דנר חנוכה הוי חיוב על הבית ולא על הגברא, והלא נתבאר לעיל (אות ב') דברמב"ם (הלכות ברכות פרק י"א הל' ג') מבואר דנר חנוכה הוי בגדר חיוב על הגברא, ולא על הבית, יעוין בדברינו שם. ונראה פשוט כי הגם שהרמב"ם בהלכות חנוכה הנ"ל כתב ד'מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד', לא נתכוון הרמב"ם לומר דהחיוב הוא על הבית, אלא שהרמב"ם בא לבאר היכן הוא המקום להדליק, דזהו

בבית ולא בחוץ, אבל לעולם גדר החיוב הוא על הגברא. ומעתה שוב עלינו לדעת במאי פליגי הרמב"ם והרמ"א, דהלא לתרווייהו הוי חובת גברא.

ביאור נוסף בשיטת הרמב"ם

בכדי לבאר את שיטת הרמב"ם בהלכות חנוכה, דההידור הוא על ידי שבעל הבית מדליק יותר נרות, יחד עם דברי הרמב"ם בהלכות ברכות, דהחיוב הוא על הגברא, נראה לומר, דהנה עד כה נתבארו שני דרכים בגדר המצוה דנר חנוכה, האחד, דהחיוב הוא על כל אחד ואחד, אלא שבעל הבית מוציא את בני הבית בכעין שליחות. השני, דהחיוב הוא על הבית, כעין מצות מזוזה.

אכן נראה דאפשר לומר דרך נוספת בהאי ענינא, והוא, דהחיוב הוא על כלל הציבור הדורים בבית, שיודלק מביניהם נר חנוכה, ולכן על ידי שאחד מדליק, נפטרים בני הבית כולם מהמצוה. לפי גדר זה מובנת היטב דעת הרמב"ם, והיינו, שיש חיוב על כל אחד לדאוג שיודלק בשבילו נר חנוכה, ולכן בהלכות ברכות כתב הרמב"ם שיש חיוב על כל אחד בנר חנוכה, מבלי שייכות אל הבית. אבל מאידך גיסא, מובן למה ההידור הוא שאחד ידליק הרבה נרות עבור כולם, מכיון דגדר החיוב הוא, שמוטל על בני הבית שיודלק נר אחד מביניהם, ואין בזה כמה חיובים, ולכן אין שייך לומר שכל בני הבית ידליקו כל אחד על עצמו, אלא הדרך להדר הוא, שאותו אחד שמדליק עבור כולם, הוא ידליק יותר נרות, אבל לא שכל אחד ואחד ידליק בעצמו. אבל דעת הרמ"א היא, שהחיוב מוטל על כל אחד ואחד בנפרד, ולכן שייך שכל אחד ידליק ויקיים את המצוה בהידור.

ביאור הגרי"ז במחלוקת הרמב"ם והרמ"א

ידועים הם דברי הגרי"ז בספרו על הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד ה"א) שהאריך לבאר את מחלוקת הרמב"ם והרמ"א, ולדרכו יסוד המחלוקת נעוצה בגדרי הידור מצוה, ולא בגדר מצות נר חנוכה, וז"ל: "ואשר יראה לומר ביסוד פלוגתתם, דהנה ברמב"ם פ"ב בהלכות מילה הל"ד כתב וז"ל, המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על ציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר, על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר, עכ"ל. ויעו"ש בכ"מ והג"מ שם דרש"י והטור חולקים ע"ז וס"ל דזהו רק במל בשבת, שם הוא דנאמר הדין דאם פירש הוא התחלה בפ"ע ולא ניתן בשבת להדחות בשביל ציצין שאינן מעכבין, אבל בחול לעולם חוזר, אף על ציצין שאינן מעכבין, משום הידור מצוה. ועיין בבית הלוי

חלק שני שביאר בארוכה שיטת הרמב"ם בזה, דס"ל דדין 'ואנוהו' לא שייך רק בעיקר מעשה המצוה, אבל כשפירש שוב ההידור אינו שייך למעשה המצוה כלל, יעו"ש בדבריו.

ולפ"ז נראה דזהו גם טעמא דהרמב"ם הכא לענין נר חנוכה, דס"ל דהכל הדלקה אחת, דכיון דכל הך מילתא דנר לכל או"א הוא ענין של הידור מצוה, ע"כ לא שייך כלל לומר שתהא הדלקה מיוחדת לכל או"א, דא"כ הא נמצא דבהדלקה השניה היא רק משום הידור בלבד, והיא נפרדת מעיקר מעשה המצוה, וזה אי אפשר לדעת הרמב"ם, וכמו בציצין שאינן מעכבין, דלא שייך בהן לדעת הרמב"ם דין הידור מצוה אם רק פירש וסילק ידיו מעיקר מעשה המילה, הכי נמי בנר חנוכה דכוותה. ולהכי ס"ל דהפירוש דנר לכאו"א הוא, דמדליקין נרות בעד כולם, והכל הדלקה אחת, דלפ"ז נמצא דעצם המצוה נעשית בהידור, אבל אם ידליק כ"א בפ"ע בהדלקה מיוחדת, נמצא דהמצוה לחוד וההידור לחוד, ואין זה בכלל 'ואנוהו'.

"והנה יעו"ש בשו"ע יו"ד סי' רס"ד ס"ה בדברי הרמ"א שם שפסק דבחול בכל גווני צריך לחזור על ציצין שאינן מעכבין, אף אם כבר פירש וסילק ידיו מהמילה, והיינו כדעת רש"י והטור, דכל עיקר חילוקא בין פירש ובין לא פירש הוא רק לענין אם ניתנה שבת לידחות ע"ז, אבל לענין עיקר המצוה אין חילוק, וגם בפירש איכא הידור מצוה על הציצין. וע"כ שפיר מפרש לדברי הגמ' דנר לכאו"א, דפירשו הוא לכל אחד בפני עצמו מדליק, דגם באופן זה הוי בכלל הידור מצוה לדידה, עכ"ל הגרי"ז.

העולה מדברי הגרי"ז דלהרמ"א כמו שבמצות מילה אפשר לעשות הידור אחרי עיקר מעשה המילה, ואינו צריך להיות קשור למעשה המצוה, כך גם בנ"ח יכולים להפריד את ההידור מעיקר המעשה, ולכן יכול אדם אחד לעשות את עיקר המצוה, ואילו אדם שני יעשה את ההידור בלבד. אבל לפי הרמב"ם שאין הידור בלי עיקר מעשה המצוה, דלכן בפירש אינו חוזר על ציצין שאינן מעכבין גם בחול, ממילא הוא הדין דגם בנ"ח אין שייך שאחד ידליק והשני יעשה את ההידור, מכיון דהוו שני מעשים נפרדים.

קושית האבן ישראל' על הגרי"ז

ה'אבן ישראל' על הרמב"ם (שם) הביא את דברי הגרי"ז, וכתב להעיר על דבריו, וז"ל: "ודבריו צ"ע, דלפי"ז דכל דינא דרמ"א דכל אחד מדליק הוא בתורת הידור מצוה להבעה"ב המדליק, איך מברכין עליה, והא מבואר ברמ"א יור"ד סימן רס"ה

סעיף ג' שכתב שם, אבל כשחוזרין על ציצין המעכבין המילה צריך לחזור ולברך וכו', מבואר דבחזור על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר ומברך, והיינו דס"ל דעל הידור מצוה אין מברכין, וא"כ גם הכא בנ"ח יוצא דלדעת רמ"א אין לברך. ועל כרחך דאין כונת הרמ"א כאן דבני הבית מדליקין בתורת הידור מצוה להמדליק, אלא כל אחד מקיים המצוה בפני עצמו, וא"כ אין לו שייכות לדינא דהרמ"א במה דס"ל דגבי מילה איכא דין קיום הידור מצוה אחר שכבר גמר ופירש מן המצוה, ולכן שפיר מברכין הכא".

קושיות ה'אבי עזרי' על הגרי"ז

גם ב'אבי עזרי' (שם) כתב להשיג על דברי הגרי"ז, דבאמת אין דומה הידור דחנוכה להידור דמילה, וז"ל: "גם בכלל אינו דומה ההידור מה שנאמר בנר חנוכה, להידור מה שנאמר במילה, והם שני דינים מיוחדים, שכאן בנר חנוכה אין זה ההידור מה שנאמר 'סוכה נאה' ו'לולב נאה', ששם ההידור הוא בקיום המצוה של לולב וסוכה, וכן הוא במילה, ההידור הוא בקיום מצות מילה, מדין זה קלי ואנוהו, וע"כ אין ברכה על ההידור. משא"כ בנר חנוכה, ההידור הוא שידליק יותר, והם ג"כ ממצות הדלקת נר חנוכה, אלא שהחויב הוא רק באחד. ומאחר שיש הידור שידליק נרות חנוכה יותר, ואין זה הידור בנר האחד שהוא מחוייב להדליק, אלא היא מצוה נפרדת, ע"כ יש לברך גם על המהדרי".

חילוקו של ה'אבי עזרי' מבואר היטב, דשפיר יש לחלק בין שני גדרי ההידור, דמילה ודחנוכה, דבמילה הוי הידור כמו 'אתרוג נאה', דעל ידי ההידור מקיימים עיקר המצוה דאתרוג באופן מהודר יותר. אבל בחנוכה הרי ההידור אינו מוסיף נוי בנר האחד, שעל ידי כך הוא דולק יותר יפה, ועל כרחנו לומר דכאן הוי גדר אחר של הידור, והיינו, שעל ידי ההידור מקיימים את עיקר המצוה באופן מהודר יותר, ונמצא שההידור כולל תמיד את עיקר מעשה המצוה ואת ההידור בחדא מחתא, ולכן שפיר מובן דעל גדר כזה של הידור מברכים, אע"ג דבעלמא אין מברכין על הידור.

ד.

ביאור מחלוקת המהרי"ל והתרוה"ד אימתי יכול אכסנאי להדליק בעצמו בברכה



דברי המהרי"ל למה אכסנאי יכול להדליק בברכה גם במדליקין עליו בבית

כתב הרמ"א (סי' תרע"ז סעיף ג'), וז"ל: "ואפילו אם הוא אצל יהודים ורואה הנרות, אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו, מדליק ומברך עליהם, וכן נוהגים". המקור לדברי הרמ"א הוא בתשובות מהרי"ל (סי' קמ"ה. כמצוין שם במוסגר), וז"ל: "על נר חנוכה, היכא דמדליקין עליו בגו ביתא בודאי, אם צריך להשתתף וכו', ואם גם הוא מדליק ומכניס עצמו לחיוב, אם מברך עליו, שהרי לא גרע מן המהדרין, שהרי חזינן דמברכין, או אם נאמר דאינן בכלל המהדרין שהרי פטור אפילו לדידן שעושין כמהדרין. תשובה. נר חנוכה נוהג בכל דוכתיה, שכל אורחים ובחורים מדליקין אע"ג דמדליקין על כל אחד ואחד בביתו וכו'. ומשום ברכה לבטלה אין כאן, כיון דאין רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליו".

מתבאר מדברי המהרי"ל דטעם הדבר דמי שאינו נמצא בביתו יכול להדליק בברכה, אף שמדליקין בביתו, הוא, מכיון דמכוין להדיא דאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, וממילא חל עליו חיוב עצמי להדליק ולכן יכול גם לברך על הדלקתו.

דברי התרוה"ד למה אכסנאי יכול להדליק בברכה גם במדליקין עליו בבית

ב'תרומת הדשן' (סי' ק"א) דן גם כן בשאלה זו שדן בה המהרי"ל, דהיינו, ב'אכסנאי שהוא נשוי, רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו, או לא', והעלה גם כן לדינא כהמהרי"ל, שיכול הוא להדליק בברכה, אבל כתב לבאר הטעם באופן אחר מדברי המהרי"ל, וז"ל (בסוף התשובה):

"אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, הכא נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות. והתנא לא פסיקא ליה למיתני הך מהדרין, דלא שכיחא כולי האי. וכיון דאשכחן בתלמוד מהדרין ומהדרין מן המהדרין, אין זה מוסיף על התלמוד שהוא גורע". [כלומר, אינו מוסיף על התלמוד, אשר באמת הוי גורע מן התלמוד, אלא בנדו"ד נכללת הנהגתו במה שכתוב כבר בתלמוד].

מחלוקת המהרי"ל והתרוה"ד בענין הדלקת מהדרין

מבואר מדברי התרוה"ד דמי שבא להדליק נר חנוכה בעצמו, כדי שיהיה באופן של מהדרין, אין הביאור בזה שעליו לכוין להדיא שלא לצאת בהדלקת בעל הבית, דאם יש לכוין כך, מה מקום יש לדון כיצד הדין במי שאינו בביתו, דמה טעם יש לחלק בין מי שנמצא בביתו, שהוא יכול לכוין כך, ולהדליק בעצמו, לבין מי שאינו בביתו, ודאי בשני האופנים מי שרוצה יכול לגמור בדעתו שאינו יוצא בהדלקת בעה"ב ולהדליק בעצמו בברכה. אלא ע"כ לומר דהגדר ב'מהדרין' הוא, שאחר שיצא ידי עיקר המצוה בהדלקת בעה"ב, יכול הוא להדליק גם בעצמו לשם הידור, ועל זה הוא שיש לדון דאולי אין שייך הידור זה רק כשהוא בביתו ומתקיים עיקר המצוה, אבל לא כשהוא במקום אחר.

אבל במהרי"ל הנ"ל מבואר גדר אחר במצות מהדרין, דצריך לכוין שלא לצאת בהדלקת בעה"ב, שהרי כתב בנדון אכסנאי, ד'משום ברכה לבטלה אין כאן, כיון דאין רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליו'. ומבואר דבלא כונה זו אין מקום להידור, כי כבר נתקיימה המצוה. ומאידך מבואר, דעל ידי כונה זו מתקיימת כל המצוה כולה בהדלקת ההידור, ולא דידי עיקר המצוה יוצאים בהדלקת בעה"ב, ורק ההידור הוא בהדלקה שלו, אלא כל המצוה מתקיימת על ידי הדלקתו שלו.

אכן, בשיטת התרוה"ד נתבאר דאין אנו באים לידי כך שיתכוין שלא לצאת בהדלקת בעה"ב, ונראה מדבריו דכונה זו אינה מועילה, ומ"מ סבירא ליה דהמהדרין בנ"ח, מדליקים בברכה, כי כך היתה התקנה מעיקרא. וצריך להבין במאי פליגי המהרי"ל והתרוה"ד, ולמה לא ניחא ליה להתרוה"ד בדרכו של המהרי"ל.

ביאור מחלוקת המהרי"ל והתרוה"ד על פי החקירה בגדר החיוב דנר חנוכה

ב'אז נדברו' (חלק י"ג סי' פ"א) כתב בתו"ד לבאר דמחלוקת המהרי"ל והתרוה"ד תלויה היא בחקירה שנתבארה לעיל בעיקר גדר המצוה דנר חנוכה, וז"ל: "ושאלה זו אם מברכים על הידור לבד, שהוכחנו דלפי שיטת התה"ד בנר איש וביתו מברכים על הידור לבד, תלוי בחקירה אם הא דיוצא בהדלקת השליח או בנר איש וביתו אם זה מדין שליחות או לא. כלומר, דבאמת מצוה זו אקרקפתא דגברא, אלא דיוצא בדין שליח של אדם כמותו. או דלא בעינן בזה שליחות, דעיקר מצותו שיהא נר דלוק על פתח ביתו. ונפק"מ אם יתכוון לא לצאת, דאם נאמר שמועיל אם מתכוון שלא לצאת, הרי סתמא דמילתא מי שרוצה להדליק בעצמו, מכוון שלא לצאת. אבל אם נאמר דאינו משום שליחות, אלא דקיום המצוה בחיוב מתקיים במה

שנרות דולקות בפתח ביתו, וכעין מזוזה, וכוונתו לא מעלה ולא מוריד, כנראה מסתימת דברי התה"ד, א"כ יש ראיה שעל הדלקת נר משום הידור לבד מברכים". על פי דבריו נוסיף ונבאר ביתר ביאור מחלוקת המהרי"ל עם התרוה"ד, דהמהרי"ל שכתב דצריך לכוין שאינו יוצא בהדלקה שבביתו, וכוונה זו מועילה שיוכל להדליק לעצמו בברכה, על כרחך דסבירא ליה דהחיוב של נ"ח מוטל על הגברא, וכל אחד ואחד צריך מעיקר הדין להדליק, אלא שהיתה התקנה דבזה מועיל שליחות, ובעל הבית מדליק עבור כולם. ואשר על כן מובן שאפשר לכוין שאינו יוצא בהדלקה זו, וממילא חל עליו חיוב גמור של קיום המצוה. וזהו גדר ההידור בנ"ח, שיקיים האדם את המצוה בעצמו.

אבל התרומת הדשן שלא הצריך לכוין כונה זו, ומשמע גם דכונה זו אינה מועילה, על כרחך דסבירא ליה דהחיוב של נ"ח הוא על הבית, כמו מזוזה, וממילא בעל כרחו יוצא האדם בהדלקתו של בעל הבית, ואעפ"כ אמרו חז"ל דמהדרין במצוה ידליקו כל אחד בעצמו, ומקיימים הידור מצוה על גבי עיקר המצוה שקיימו כבר, ואף עושים ברכה על הידור מצוה.

ה.

מחלוקת הפוסקים האם אכסנאי יכול להדליק בעצמו בברכה



שיטת הפוסקים דאין לאכנסאי נשוי להדליק בעצמו בברכה

עד כה היו דברינו לבאר את שיטת הפוסקים דמותר לאכסנאי להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו בברכה, ונתבאר בס"ד בארוכה דנחלקו הפוסקים האם צריך להקדים לזה כונה שלא לצאת בהדלקה שמדלקת עליו אשתו בביתו, או לא. אכן, באמת כל עיקר של הלכה זו, לאו כו"ע הכי סבירא להו, דיש פוסקים הסוברים דאינו יכול להדליק בברכה, מחמת שיוצא בהדלקה בביתו. שיטה זו מוזכרת כבר ב'תרומת הדשן' הנ"ל, דאחר שהביא בריש התשובה דאחד מהגדולים הורה שאפשר להדליק בכה"ג בברכה, כתב עוד, וז"ל: "נחלק עליו אחד מהגדולים תלמידו, ואמר דהואיל ולא צריך ופטור מן הדבר, א"כ היה נקרא הדיוט אם יעשה, וכ"ש דהוי ברכה לבטלה, כיון דלא אשכחן מהדרין זה בתלמוד".

גם הב"י (סי' תרע"ז) אחר שהביא את דברי ה'תרומת הדשן' הנ"ל, דאכסנאי שהוא

נשוי, אם רצה להדליק ולברך משום הידור, שפיר דמי, נחלק וכתב 'לי נראה דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה'.

ביאור מחלוקת הפוסקים

בהשקפה ראשונה נראה דיסוד המחלוקת בזה הוא, דהן ודאי מצאנו בש"ס הענין של 'מהדרין' בנ"ח, אכן זהו לענין בעה"ב ובני ביתו, שיכולים הם להדר ולהדליק בפני עצמם, אבל לענין בעל ואשה, זאת לא מצאנו. אלא שהתרוה"ד נקט דיש לנו ללמוד סתום מן המפורש, וכדכתב ד"כ היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, הכא נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות'.

אבל החולקים עליו סבירא להו דאין ללמוד נדון דבעל ואשה מנדון דבעה"ב ובני ביתו, ומכיון שמעיקר הדין יוצא הבעל בהדלקת אשתו, הוי ברכה לבטלה. ונתבאר לעיל דלשיטת המהרי"ל אכן צריך הבעל לכוין שלא לצאת בהדלקת אשתו. והני פוסקים סבירא להו דלא נכון הדבר לכוין, דעל ידי כך האדם מכניס עצמו בחיוב ברכה שאינה צריכה.

דברי הט"ז דהעיקר כשיטת המתירים להדליק בברכה

הט"ז (סי' תרע"ז ס"ק א') האריך במחלוקת זו, ודעתו נוטה לשיטת המתירים לאכסנאי נשוי להדליק בברכה, וז"ל: "כי נחזי אנן, נראים דברי התרומת הדשן נכונים, דמה שכתב גדול אחד שלא מצינו הידור זה בתלמוד, לא נראה לי כלל, כי מה שכתוב בגמרא מהדרין נתכוונו שמסתמא יעשה כל אחד כן, וניחא לכל אדם להיות מהדרין, מה שאין כן בדבר זה שהוא גם בשאר ברכות כמו כאן, הרשות נתונה לאדם לעשות כרצונו, אם רוצה יוצא בברכה שמדלקת אשתו, ואם אינו רוצה יברך בפני עצמו.

"ונראה לדמות דבר זה למה שכתוב ריש פרק שלשה שאכלו (ברכות דף מ"ה ע"ב), אמר אביי שנים שאכלו מצוה לחלק, ופירש רש"י, בין ברכת זימון בין ברכת המוציא. וכתב הרא"ש (שם סי' י'), העולם לא נהגו כן. גם ברש"י לא שמענו שנהגו כן בברכת המוציא וכו'. הרי דעכ"פ ליכא איסור בדבר אם מברך כל אחד המוציא, אלא שהרא"ש כתב שלא נהגו כן, אבל חס ושלום שיאמר הרא"ש שנקרא ברכה לבטלה, שהרי רש"י הכניס דבר זה אפילו בכלל מצוה."

מבואר בדברי הט"ז דאין כלל חשש איסור בדבר, דבאמת הוי בכלל מהדרין בנ"ח, ומה שגורם על ידי כך לברכה, אין בזה בית מיחוש, דכמו שיש מצוה לחלק בברכת

המזון, מכיון שיש חיוב על כל אחד לברך, ואע"ג שאחד יכול להוציא השני, עדיף לברך לבד, הוא הדין בנר חנוכה יכול לברך בעצמו, אע"ג שיכול לצאת ידי חיובו ע"י אחר, עדיף לצאת בעצמו.

דברי ה'ברכי יוסף' לבאר טעמים של האוסרים, וליישב שאלת הט"ז

ה'ברכי יוסף' (סי' תרע"ז ס"ק ב') הביא את דברי הט"ז, וכתב ד"באמת שסברת מרן בזה צריכה ישוב, דאם זה אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, ורוצה לקיים המצוה בעצמו, למה לא יברך, מאחר דמקיים המצוה והוא אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, ומי חייבו לזה להיות כפוף לצאת בהדלקת אשתו. וכיוצא בזה הביא ראייה הרב ט"ז מברכת המוציא ויוצר וברכת המזון, דיכול לברך לעצמו.

וכתב ה'ברכי יוסף' לבאר טעמו של הב"י, וז"ל: "ואפשר לחלק בין זו לכל הני, דכל הנך בשעת אמירת חבירו הברכה הדבר תלוי בו, דצריך לכיון לצאת בברכות חבירו, ואם לא כיון לא יצא, אף דיכיון המברך להוציא. וכיון שבו הדבר תלוי, אם לא כיון לצאת ובירך לעצמו, לא הוי ברכה שאינה צריכה. אבל הכא שאין תלוי בכונתו כלל, ובין יכוין לצאת בהדלקת אשתו, בין לא יכוין פטיר ועטיר בהדלקת ביתו, וממילא הוא יוצא, ולא שבקי רווחא לדידיה דלבעי כוונה לצאת, בכי הא סבר מרן דהוי ברכה שאינה צריכה. כן נראה לי לדעת מרן".

ביאור מחלוקת הפוסקים על פי החקירה בגדר החיוב דנ"ח

דבריו של ה'ברכי יוסף' פותחים בפנינו שער חדש להבין את טעמי השיטות בנדון דידן, והיינו, דהב"י ודעימיה שכתבו כי לא נכון שאכסנאי ידליק בברכה כאשר אשתו מדליקה עליו בביתו, יש לומר דטעמם הוא, משום דנקטו דהחיוב של נר חנוכה הוא על הבית, כמו חיוב מזוזה, ואשר על כן יוצא הבעל ידי חובתו באופן דממילא בהדלקת אשתו, וכשם שאין שייך לכיון שלא לצאת במזוזה הקבועה בפתח הבית, כמו כן אי אפשר לכיון שלא לצאת בהדלקת אשתו, ולכן אם מברך על הדלקתו הוי ברכה לבטלה.

אבל הפוסקים הסוברים דיכול אכסנאי להדליק בברכה, וכהכרעת הרמ"א, יש לומר דסבירא להו דהחיוב של הדלקת נרות הוא על הגברא, ובעינן לגדר של שליחות בכדי שיצאו כל בני הבית בהדלקת בעל הבית, וממילא גם כאן יוצא הבעל ידי חובתו על ידי גדר של שליחות, ולכן שפיר יכול לכיון הבעל שלא לצאת ידי חובתו בהדלקת אשתו, ואז נכון הדבר שידליק בעצמו בברכה, כמו בכל הדוגמאות שהביא הט"ז.

דברי ה'מאמר מרדכי' דהנדון תלוי במחלוקת כיצד היא הדלקת 'מהדרין'

נסיים נדון זה בדברי ה'מאמר מרדכי' (סי' תרע"ז ס"ק ו') בזה, דהנה לעיל נתבאר כי הפוסקים המתירים לאכסנאי להדליק נר בברכה, אף שאשתו מדלקת עליו בביתו, היינו משום דסבירא להו דהוי בכלל ה'מהדרין' המוזכר בגמרא. ויפה טען בזה ה'מאמר מרדכי' כי טענה זו אין לה מקום אליבא דהרמב"ם [עיי' לעיל (אות ג)], בביאור האופן ד'מהדרין', וז"ל:

"יש לי מקום עיון בזה, שהרי מנהג זה הוא על פי פירוש הרמב"ם ז"ל בההיא דמהדרין, כמו שנתבאר לעיל ריש סי' תרע"א, והרי מוכח בהדיא מדברי הרמב"ם ז"ל דאף לפי פירושו הבעל הבית הוא שמדליק כל הנרות של כל בני הבית, וברכה אחת לכולם, ולפ"ז אין מקום לראיה זו. ואין ספק אצלי דנהי שמנהג האשכנזים בזה מיוסד על פי שיטת הרמב"ם ז"ל במהדרין, מ"מ אינם נוהגים כדבריו, אלא נהגו שכל אחד מדליק במקום מיוחד וכו', ונהגו עוד שכל אחד מברך לעצמו. והגאון בעל התוה"ד ז"ל מביא ראיה מן המנהג, ומ"מ ראיה מן הגמרא אין לו."

והיינו, דאליבא דהרמב"ם דמהדרין בנ"ח בעל הבית הוא זה שמדליק כמנין בני הבית, ולא כל אחד מבני הבית מדליק בעצמו, ממילא אין ראיה שיכול אכסנאי להדליק בעצמו בברכה, דאולי יש הידור רק אם בעל הבית מוסיף נרות, ועוד דהבעה"ב מהדר בלא שמברך ברכה נוספת על ההידור, ומנלן לומר שיכול האכסנאי להדר ולהדליק בברכה. ולכן צריך לומר דהתרוה"ד הביא ראיה שיכול אכסנאי להדליק בברכה רק מהמנהג של בני אשכנז שכל אחד מדליק בעצמו ובברכה.

לענין מעשה, כיצד ינהג אכסנאי הרוצה להדליק נר חנוכה בעצמו, כתב ה'משנה ברורה' (ס"ק ט"ז), וז"ל: "יש מן הפוסקים שסוברין אחרי שחכמינו ז"ל פטרוהו על ידי הדלקת אשתו, לא כל כמינה לומר איני רוצה לצאת בשל אשתי, וידליק בלא ברכה. והנה, אף דוודאי אין למחות ביד הנוהגין לברך, אחרי דהרבה אחרונים הסכימו לברך, מכל מקום טוב יותר להדר לשמוע הברכות מפי אחר ויענה אמן, ויכוין לצאת בהן וידליק נרותיו. או יראה לשער להדליק נרותיו ולברך עליהן זמן מה קודם שמדלקת אשתו בביתו, דהיינו שהיא מדלקת אחר מעריב כמנהג העולם, והוא ידליק קודם מעריב."

ו.

מחלוקת הפוסקים האם מברכין על הדלקת נרות דהידור



דברי ה'פרי חדש' דאין מברכין על הדלקת נרות דהידור בלבד

כתב ה'פרי חדש' (סוף סי' תרע"ב) כתב, וז"ל: "נשאלתי על מי שהיה עומד בליל ז', והיה לו להדליק ז', וכסבור שהוא ליל ו' והדליק ו', ואח"כ נודע לו שהוא ליל ז' וצריך להדליק נר אחר, אי בעי לברוכי או לא. והשבתי, דכיון דמצות חנוכה נר לאיש וביתו, ואינך דמדליק הוה משום הידור, לא בעי לברוכי". ומבואר דנקט הפר"ח לדבר פשוט דאין עושין ברכה על קיום הידור מצוה בעלמא.

ראיה מהלבוש דמברכין על הדלקת נרות דהידור בלבד

הלבוש (סוף סי' תרע"ב) כתב גם כן דאין לברך באופן הנ"ל שם הפר"ח, אבל נתן טעם אחר לדבר, וז"ל: "מי שלא הדליק מניין הנרות של אותה לילה, כגון בליל ג' הדליק ב', או בליל ד' ג', אין צריך לחזור ולהדליק מראש, אלא ישלים מה שחסר, ואין צריך לברך פעם אחרת, שכבר בירך ודעתו היה על מנין הנרות שצריכים לאותו לילה".

ומשמע מהלבוש דאי מהאי טעמא דהוי הידור בלבד, אין די בזה לבאר למה לא יברך, אלא הטעם שאין מברכין הוא משום דדעתו היתה בשעת הברכה גם על נר זה שמוסיף עכשיו. וכן כתב ה'אליהו רבה' (ס"ק ו') לדייק מלשון הלבוש, וז"ל: "משמע דאם אין דעתו לכך, אלא סבר שלא יהיה לו יותר, ואחר כך נזדמן לו, חוזר ומברך. וכן משמע באבודרהם". ולמדנו אם כן מדברי הלבוש והאבודרהם דשפיר אפשר לעשות ברכה על הידור בלבד.

דברי הגרע"א דאין מברכין על הידור בלבד

כעין נדון הלבוש והפר"ח הנ"ל, דן הגרע"א בתשובות (תנינא י"ג), וז"ל: "על דבר שאלתו, במי שהדליק נר חנוכה בליל ח', ושכח לברך על הדלקתה, ורק קודם שהדליק כולן נזכר דעדיין לא בירך, אם יש לו לברך או לא". וכתב הגרע"א בתו"ד: "אך לענין ברכת להדליק, לכאורה כבר גמר מצוה מיד כשהדליק נר אחד, דמה שמוסיף הנרות רק מחמת הידור מצוה דלא שייך לברך עליו. ואין להביא ראיה דשייך לברך על ההידור, דאנן מברכין כל בני בית, אף שמדינא נר איש וביתו ואינך

בכלל המהדרין. זה אינו, דשאני התם כיון דרצונו להיות מהמהדרין, כוונתו שלא לצאת בשל המדליק, וממילא מחויב מדינא.

הרי דנקט הגרע"א דלא שייך לעשות ברכה על הידור מצוה בעלמא. ומה דבכל זאת אנו מברכין על הדלקה ד'מהדרין', זהו משום דבאופן זה כוונת המדליקים שלא לצאת בהדלקת בעל הבית, וממילא הוי הדלקה של חיוב גמור. ויש לדון בכל זה על פי אשר נתבאר לעיל בדעת התרוה"ד דבאמת אין צריך לכיון שלא לצאת בהדלקת בעה"ב, וגם אין כונה זו מועלת, ונתבאר לעיל דע"כ לשיטתו אפשר לברך גם על הידור מצוה, וממילא גם בנדונים הנ"ל עולה דיש לברך, כפי המוכח מהלבוש הנ"ל. אבל לפי המהרי"ל הנ"ל אפשר לומר שהמהדרין מתכוון לא לצאת כמו שכתב רעק"א ומימלא אין ראייה שמברכים על הידור.

ז.

המהדרין בנ"ח, האם מותר להם להדליק נרותיהם מנר בעה"ב



שיטת המג"א דאסור למהדרין להדליק נרותיהם מהנר של בעל הבית

כתב הרמ"א (סי' תרע"ד סעיף א'): "נהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד, והשאר אינו למצוה כל כך, לכן אין להדליק זה מזה". וכתב המג"א (ס"ק א') בביאור מה שכתב הרמ"א ד'עיקר מצותו אינו אלא נר אחד': 'כלומר, דנר אחד סגי לכל בני הבית'. ומבואר דלא רק שאסור לבעל הבית להדליק הנרות דהידור שלו מהנר הראשון שהדליק לעיקר המצוה. אלא גם שאר בני הבית אם הם מדליקין לעצמן, גם לגביהם יש להחמיר שלא להדליק את נרותיהם מהנר של בעל הבית, בגלל שגם הדלקתן אינה עיקר המצוה.

דברי הגרע"א דצריך להיות מותר למהדרין להדליק נרותיהם מהנר של בעל הבית

ותמה הגרע"א הנ"ל (אות ה') על פי דבריו שהובאו לעיל, דהא ד"אנן מברכין כל בני בית, אף שמדינא נר איש וביתו ואינן בכלל המהדרין, דכיון דרצונו להיות מהמהדרין, כוונתו שלא לצאת בשל המדליק, וממילא מחויב מדינא", וז"ל: "קשה לי, הא כיון דאין רצונו לצאת בהדלקתו של זה, המה מחוייבים מדינא בהדלקה, והוי נר חנוכה ממש, וצריך עיון גדול".

ביאור מחלוקת המג"א והגרע"א

על פי כל אשר נתבאר עולה לכאורה דמחלוקת המג"א והגרע"א היא, דהגרע"א סבר דהמהדרין בנ"ח על כרחך מתכוונים שלא לצאת בהדלקת בעל הבית, ולכן הוא שיכולים להדליק בברכה, דהדלקתם היא לקיום המצוה עצמה, ולא רק הדלקה דהידור. ועל פי זה יעלה לכאורה דמותר להם להדליק את נרותיהם מהנר של בעל הבית, וכדתמה הגרע"א על המג"א.

אבל בדעת המג"א נראה לומר דהמהדרין בנ"ח אינם מתכוונים כלל שלא לצאת בהדלקת בעל הבית, ואין כונה זו מועלת, דהחיוב הוא על הבית, ובהכרח יצאו ידי עיקר חיוב המצוה, ולכן הדלקתם תמיד היא רק הדלקה דהידור, ולכן אסור להם להדליק מהנר של בעל הבית, שהוא נר של עיקר המצוה. וכבר נתבאר לעיל (אות ד') דכך היא לכאורה שיטת ה'תרומת הדשן'. אבל לדעת המהרי"ל הנ"ל אפשר לומר כמו רעק"א שהמהדרין כוונתו לא לצאת בהדלקת בעל הבית.

ח.

שני אנשים הדרים בחצר אחת, האם יכולים להשתתף בנר אחד



שיטת ה'מגיד משנה' דשני בעה"ב הדרים בחצר אחת, אינם מדליקים בשותפות

בשבת (דף כ"ג ע"ב) איתא: "אמר רבא מילא קערה שמן והקיפה פתילות כפה עליה כלי עולה לכמה בני אדם לא כפה עליה כלי עשאה כמין מדורה ואפילו לאחד נמי אינה עולה". ופירש רש"י (ד"ה שתי פיות), דהאי 'עולה לכמה בני אדם', לשני בני אדם למהדרין, העושין נר לכל אחד ואחד, ע"כ.

וכתב ה'מגיד משנה' (פרק ד' הלכה ד') על דברי רש"י הנ"ל, "ולי נראה אפילו לשאינן מהדרין, כגון שפתחי שני בני אדם סמוכין זה לזה, בכדי שהנר הוא לכל פתח בטפח הסמוך לו. אי נמי, כגון שני בני אדם הנכנסין בפתח אחד, והם חלוקים בעיסתן ואינם סמוכים על שולחן אחד, שכל אחד צריך להדליק. כך נראה לי".

שיטת רב שר שלום דשני בעה"ב הדרים בחצר אחת, מדליקים בשותפות

ונראה מסתימת לשונו של המ"מ דשני בעלי בתים הדרים בסמיכות, אינם יכולים להדליק נר על ידי שהאחד ישתתף עם השני, אלא כל אחד צריך להדליק נר

לעצמו. אבל בטור (סי' תרע"ז) כתב, וז"ל: "כתב רב שר שלום, אנשים הרבה הדרים בחצר אחת, שורת הדין שמשותפים כולן בשמן יוצאין כולן בנר אחד, אבל להידור מצוה כל אחד ואחד מדליק לעצמו על פתח ביתו". ומבואר דההלכה של משותף בפרוטה המוזכרת לענין אכסנאי אמורה גם לגבי כמה משפחות הדרים בסמיכות, שיכולים להשתתף ולהדליק נר אחד. וצריך להבין במה תלוי מחלוקת זו שבין רב שר שלום לבין ה'מגיד משנה'.

דברי ה'הררי קדם' דהנידון תלוי בחקירה האם נ"ח הוי חיוב הגברא או על הבית
וכתב בספר 'הררי קדם' (סי' קס"א) לבאר בזאת, וז"ל: "הנראה בביאור מחלוקתם, דנחלקו בגדר מצות נ"ח נר איש וביתו, האם החיוב נר חנוכה ביסודו הוא חיוב דרמי על הגברא, והדין דנר איש וביתו הוא אינו אלא גדר החיוב דרמי על הגברא, שחייבו את כל בני בית הסמוכים על שלחן אחד, שהם איש וביתו, להדליק נר אחד כחד גברא, והקילו גם באכסנאי שע"י השתתפות בפרוטה יחשב כאחד מבני הבית. אבל הבית עצמו והחצר, אינם אלא מקום ההדלקה, ואינם גוף המחייב בנ"ח. וא"כ בשני בני אדם הדרים בחצר אחת, והם חלוקים בעיסתם, שהם שני אנשים חלוקים לגמרי, פשיטא שכל אחד מהם מחויב בנ"ח לבדו, ואין בהם דין נר איש וביתו, וזה שיטת המגיד משנה.

"אבל רב שר שלום גאון סבירא ליה דיסוד החיוב דנר חנוכה הוא חיוב דרמי אבית. דכל בית ובית חייב בהדלקה, והדין דנר איש וביתו נובע מזה גופא דאין כאן אלא בית אחד. ואשר על כן גם בשני בנ"א החלוקים בעיסתם, סוף סוף אין להם אלא בית אחד וחיוב הדלקה אחת, ונוהג בהם הדין דנר איש וביתו, דנ"ח היא כמזוזה לגמרי, וכשם שלא שייך לחייב בית אחד בשני מזוזות, כך לא שייך לחייב בית אחד בשני נרות חנוכה".

ביאור נוסף במחלוקת זו

העולה מדברי ה'הררי קדם' דמחלוקת רב שר שלום עם ה'מגיד משנה' תלויה היא בחקירה המבוארת בכל סימן זה, מה הוא בגדר של חיוב נר חנוכה, האם הוא חיוב על הבית, או חיוב על הגברא.

אכן נראה לומר דאין הדברים מוכרחים, אלא לעולם אפשר לומר דלכו"ע החיוב הוא על הגברא, ואפילו הכי סבירא ליה לרב שר שלום דאפשר לצאת ידי"ח בנדון דידן, כי נקט דכמו שמצאנו באכסנאי שאפשר להשתתף, אע"ג שאינו אחד מבני הבית, כמו כן אפשר לקיים המצוה באופן זה גם בשתי משפחות הדרות בסמיכות.

אבל המ"מ נקט כי רק באכסנאי מועילה השתתפות מכיון שאין כאן ביתו והוא נעשה על ידי כך טפל לבני הבית, אבל בשתי משפחות שכל אחת חייבת בחיוב גמור מכיון דכאן הוא ביתם, בכה"ג אי אפשר לקיים המצוה על ידי השתתפות, שהרי אין משפחה אחת נעשית טפלה לשניה על ידי כך.

ט.

קטן שהגיע לחינוך, האם יכול להדליק נר חנוכה עבור בני הבית



מחלוקת הראשונים האם קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא גדול בנ"ח

בגמרא בשבת (דף כ"ג ע"א) איתא: "והשתא דאמרינן הדלקה עושה מצוה, הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה ולא כלום". וכתב הר"ן (דף י' ע"א מדפי הרי"ף) על דברי הגמרא הנ"ל: "והיינו דמברכינן להדליק בלבד, הלכך הדליקה חרש שוטה וקטן אע"פ שהניחה גדול לא עשה ולא כלום. מיהו כתב בעל העיטור ז"ל דאם הגיע לחינוך מותר, והכל תלוי במנהג, כדאמר בירושלמי דמגילה ומכאן ואילך התקינו שיהיו קטנים קורין לרבים".

מבואר דנחלקו הראשונים האם קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא גדול בנר חנוכה או לא, דבתחילה כתב הר"ן דכל קטן אינו יכול להוציא גדול בהדלקתו. ואילו בשם בעל העיטור הביא, דמשהגיע לכלל חינוך יכול להוציא את הגדול.

מחלוקת הראשונים האם קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא גדול במגילה

דברי בעל העיטור הנ"ל, מיוסדים על דבריו בהלכות מגילה (ד"ה מי קורא), דהנה במסכת מגילה (דף י"ט ע"ב) תנן, 'הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר' יהודה מכשיר בקטן'. וכתב בעל העיטור: "[כתב] בהלכות, לית הלכתא כוותיה [דרבי יהודה], דכיון דלאו בר חיובא נינהו, לא מפקי אחרינן. ומסתברא בקטן שהגיע לחינוך פליגי, והלכה כר", דאתא דרבנן ומפיק דרבנן. ואשכחן דמנהגא כר", כדאיתא בתוספתא, יעו"ש המשך דבריו. ומבואר שנחלקו הראשונים כמי ההלכה לענין קטן במגילה, דההלכות [היינו בה"ג] כתב דהלכה כרבנן, ולבעל העיטור הלכה כר", וממילא קטן יכול להוציא את הגדול במגילה. ובהלכות חנוכה כתב בעל העיטור [את אשר הביא הר"ן הנ"ל], וז"ל: "הדליקה

חש"ו לא עשה ולא כלום. ומסתמא כשלא הגיע לחינוך, אבל הגיע לחינוך איכא מנהגא ואזלינן בתר מנהגא". ודבריו אלו מיוסדים כאמור על דבריו בהלכות מגילה, דמכיון שכתב לגבי מגילה דהלכה כר"י מכיון שהולכים אחרי מנהג, לכן גם בחנוכה הלכה כר"י מכיון שהולכים אחר המנהג.

סתירה בדברי השו"ע בנדון קטן לענינים הנ"ל

השו"ע בהלכות מגילה (סי' תרפ"ט סעיף ב') כתב: "אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא, יצא ידי חובתו, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא". מבואר דפסק המחבר כשיטת הר"ן, דקטן אינו יכול להוציא אפילו אחרים, אפילו בהגיע לחינוך, ודלא כבעל העיטור.

אבל לענין נר חנוכה כתב המחבר (סי' תרע"ח סעיף ג'): "אם הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה כלום, ואע"פ שהניחה גדול. ויש אומרים בקטן שהגיע לחינוך מותר". הרי דכאן הביא המחבר את ב' השיטות, ואילו לענין מגילה סתם כהשיטה המחמירה, דקטן שהגיע לחינוך אינו יכול להוציא את הגדול. וצ"ע ליישב דברי המחבר אהדדי.

בשאלה זו כבר הרגיש המג"א (סי' תרפ"ט ס"ק ד'), וז"ל: "וצריך עיון שהרב ב"י פסק בסוף סי' תרע"ה כדעת בעל העיטור שמכשיר בקטן, והכא סתם ופסק כדעת האוסרים. ודוחק לחלק בזה בין מגילה לנר חנוכה, וגם בר"ן שם משמע דדמי להדדי בזה". ולכאורה צריך להבין לשון שאלתו, דהיכן מצאנו שהב"י פסק כדעת בעל העיטור, וכתב ה'לבושי שרד' לבאר כונת המג"א בשני אופנים, וז"ל: "מה שכתב המג"א דהרב ב"י פסק כו', היינו שהביא על כל פנים דיעה דמכשיר, וכאן לא הביא כלל רק הפוסל. אי נמי דבב"י שם (סוף הסימן) משמע שהסכים כך, עיין שם".

תירוצם של ה'חכם צבי' וה'זכרון שמואל'

ה'חכם צבי' (הוספות חדשים, תשובה י"ג) נשאל גם כן בשאלה זו, על דבר הסתירה בשו"ע, וז"ל: "שאלת לפרש לך מה בין חנוכה שפסק השו"ע (או"ח סי' תרע"ה ס"ג) דקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול, לפורים שפסק הוא ז"ל (שם סי' תרפ"ט ס"ב) ככל שאר הפוסקים וכת"ק דר"י שאף שהגיע לחינוך אינו מוציא את הרבים ידי חובתו".

והשיב ה'חכם צבי': "תשובה. סבירא ליה דחנוכה כיון דלאו אקרקפתא דגברא

מוטל חיוב ההדלקה, אלא אחד מכל בני הבית מדליק בפתח החצר ושוב אין שום חיוב על שום א' מכל בני הבית, אע"פ שלא שמעו הברכה ולא ראו ההדלקה, ועדיפא מיניה אמר ר' זירא כיון דנסיבנא אמינא לא תו צריכנא דהא קמדלקי עלי בגו ביתאי, אמטו להכי סגי בקטן שהגיע לחינוך המדליק בפתח החצר. אבל בקריאת המגילה המוטל על כל או"א לקרות או לשמוע המגילה, אין קטן אף שהגיע לחינוך מוציא את הרבים. וחילוק זה מתקבל על הדעת.

אל דבריו של ה'חכם צבי' זכה לכוין בספר 'זכרון שמואל' (סי' י"ט אות ד'), דכתב לישב את שאלת המג"א ככל הדברים הנ"ל ובתוספת הסבר והרחבה, וז"ל: "ונראה דיש מקום לומר דשאני נר חנוכה ממגילה, דהנה בנר חנוכה יש לומר דאין החיוב דוקא על בעל הבית שיעשה מעשה הדלקה בעצמו, אלא דהוא חיוב על הבית שיודלק בו ע"י אחד מבני הבית נר חנוכה, וכלשון הר"ם ומצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, ואם אחד מדליק אין זה מדין דמוציא אחרים יד"ח, אלא דמ"מ צריך שיהיה המדליק בר חיובא, דאי לאו הכי אין על זה שם הדלקת נר חנוכה כלל.

"ונראה עוד דמה שכתבו תוס' במס' מגילה דף י"ט דקטן שהגיע לחינוך אינו מוציא אחרים בקריאת המגילה, משום דלא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן, זה אינו אלא לענין האי כללא דכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים, דצריך שהמוציא יהיה חייב בדבר, ולענין זה שאני חד דרבנן לגבי תרי דרבנן, דתרי דרבנן חשיב כאינו מחוייב לגבי חד דרבנן. אבל לענין הא דכל שאינו חייב בדבר לא הוי עלה שם מעשה מצוה, בזה אין נפק"מ בין חד דרבנן לתרי דרבנן, וכל דחייב מדרבנן הוי מעשה מצוה דרבנן, ואין נפק"מ לענין זה בין חד דרבנן לתרי דרבנן.

"ולפי זה יש לומר דרק במגילה דהקורא צריך להוציא את השומע, בזה קטן שהגיע לחינוך שהוא תרי דרבנן, אינו מוציא גדול שהוא חד דרבנן. אבל לענין נר חנוכה דאין בזה משום מוציא אחרים יד"ח, אלא בעינן שיהא ע"ז שם הדלקת נר חנוכה, בזה אין נפק"מ בין חד דרבנן לתרי דרבנן, ועל כן הביא המחבר דיש מי שאומר דקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק. אולם עיין בר"ן שבת שכתב בשם בעל העיטור שאם הגיע לחינוך מותר, והכל תלוי במנהג כדאמרין בירושלמי דמגילה, מכאן ואילך התקינו שיהיו קטנים קורין לרבים, ע"כ, משמע דמדמה נר חנוכה למגילה, והרי מקור המחבר שכתב יש מי שאמר וכו' הוא בעל העיטור, עכ"ל הזכרון שמואל'.

על פי דברי ה'חכם צבי' וה'זכרון שמואל' עולה דשיטת המחבר בגדר החיוב דנר חנוכה הוא, על הבית, ולא על הגברא, ולכן די במה שמדליק את הנר מי שהוא

בר חיובא, משא"כ במגילה החיוב הוא על כל יחיד ויחיד, ומי שאינו קורא בעצמו את המגילה, הרי הוא צריך לצאת מדין שומע כעונה, ובכה"ג אין יכול מי שהוא חייב רק מתרי דרבנן להוציא את מי שהוא חייב מחד דרבנן. ולדרך זו עולה כי בעל העיטור שלא חילק בין מגילה לחנוכה סבירא ליה דגם בחנוכה החיוב הוא על הגברא כמו במגילה, ולכן אם במגילה דקטן אינו יכול להוציא את הגדול, כך גם בחנוכה אין קטן יכול להוציא את הגדול, ואם במגילה יכול קטן להוציא, אזי כך הוא הדין גם בנר חנוכה.

דרכים נוספות ביישוב הסתירה בדברי השו"ע

גם בנדון זה נראה כי אע"ג שדברי המחבר מתיישבים היטב וכמין חומר, על פי הדרך הנ"ל, מכל מקום אין להכריח מכאן בוודאות דדעת המחבר דהחיוב דנ"ח הוא על הבית, ולא על הגברא, דבאמת גם אי נימא דסבירא ליה להמחבר דהחיוב דנ"ח הוא על כל אחד ואחד, כמו מגילה ממש, עדיין שערי תירוצים לא ננעלו, ונאמרו במפרשים דרכים נוספות כיצד לישב הסתירה הנ"ל בדברי המחבר.

ה'חמד משה' (סי' תרפ"ט ס"ק ג') כתב בקצרה לישב את שאלת המג"א, וז"ל: "ואפשר משום דמגילה דברי קבלה הוא כדברי תורה דמיא". והיינו, דהגם דגדר החיוב בתרווייהו דומה, מכל מקום נקט המחבר דמגילה יש יותר טעם להחמיר מאשר בנ"ח, מכיון דמגילה הוי דברי קבלה, ולכן לא הביא בדין קריאתה את השיטה שקטן יכול להוציא, אבל בנר חנוכה שחיובו מדרבנן, הביא גם השיטה המקלת.

בר מן כל דין, אפשר לומר בעיקר שאלת המג"א, דקושיא מעיקרא ליתא, על פי האי כללא שכלל ה'מאמר מרדכי' (סי' רע"א ס"ק א') ד"אין להקשות על דברי השו"ע, דעכ"פ כאן סתם להיתר ולקמן הביא מחלוקת בדבר, שכך דרכו בכמה מקומות שבסימן אחד מביא ב' סברות בדין אחד, ובמקום אחר סותם כסברא הראשונה שהביא בסתם ואינו מביא דעת היש אומרים". ועפ"ז לא קשיא מידי ולעולם אפשר דסבירא ליה להמחבר בתרווייהו כאחד ממש, מבלי לחלק בין הנושאים.

י.

הדלקת נר חנוכה עבור מי שכבר קיבל שבת



דברי המג"א ושאלת הפמ"ג איך אפשר להדליק עבור מי שקיבל שבת

כתב המג"א (סי' תרע"ט ס"ק א'), וז"ל: "נראה לי דבאשה המדלקת, כיון שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקתה, אם כן לא תדליק שוב של חנוכה, אלא תאמר לאחר להדליק". וכתב הפמ"ג (שם): "יש לעיין, לכאורה קי"ל כל מילי דאיהו לא מצי עביד, לא מצי משויא שליח, וא"כ אם קבל שבת בפירוש, צריך עיון איך יאמר לאחר להדליק בשבילו, דנראה מטעם שליחות, והא איהו כבר קיבל שבת".

נדון דידן תלוי בשני הגדרים בחיוב נר חנוכה

ונראה פשוט דשאלת הפמ"ג תלויה היא בחקירה היסודית המבוארת בכל דברינו בסימן זה, האם החיוב דנ"ח הוא על הגברא, ואז ממילא בעינן לגדר של שליחות, וקשיא קושית הפמ"ג, או דהחיוב הוא על הבית, ואם כן כאשר אחר מדליק בבית, אין צריך לבוא לגדר של שליחות. ואשכחנא לה'יד אפרים' (סי' תל"ב מג"א ס"ק ו') דכתב בתו"ד: "בהדלקת נר חנוכה, מה שמדליק לו חבירו אין זה מתורת שליחות, רק שעיקר המצוה המוטלת על האדם כך הוא, שיודלק בביתו נר חנוכה, ואין חילוק בין על ידי עצמו או על ידי אחר".

ומעתה יש לומר בפשיטות דדעת המג"א היא דגדר חיוב הדלקת נר חנוכה הוא על הבית, כמו מזוזה, ולכן כמו דבמזוזה אם אדם זר שלא מבני הבית קבע מזוזה בפתח הבית, נפטרו בזה כל בני הבית, מבלי לבוא בזה לגדר של שליחות, כך הוא הדין גם בנר חנוכה, דאם אחר הדליק בבית חבירו, אפילו בלי גדר של שליחות, נפטר בזה בעל הבית מחיוב הדלקת נר חנוכה. ובזה מיושבת כאמור היטב שאלת הפמ"ג, דלא בעינן הכא לדין שליחות, ולכן אין שייך בנדו"ד הכלל ד'כל מילתא דאיהו לא מצי עביד, לא מצי משוי שליח', ופשוט.

דברי הפמ"ג דחיוב נ"ח הוא על הממון ולא על הגברא ממש

מהמשך דברי הפמ"ג, בישוב דברי המג"א הנ"ל, שם יש ללמוד גדר חדש בחיובא דהדלקת נ"ח, והוא כעין פשרה בין שני הדרכים הנ"ל, וז"ל: "ויש לומר, דלאו שליחות ממש הוה, כיון שממונו הוא, ואחר מעשה קוף עביד". מבואר מדברי

הפמ"ג דגדר המצוה בהדלקת נר חנוכה אינו עצם מעשה ההדלקה, אלא הגדר הוא שחייב כל אדם שבממון שלו ידליקו נר חנוכה, ולכן גם אם אחר הדליק הנר בממון שלו, הרי הוא מקיים המצוה, גם בלי דין שליחות, דמעשה ההדלקה הוא כמעשה קוף, והעיקר הוא שהודלק בממון של האשה נר לכבוד חנוכה.

אליבא דדברי הפמ"ג אין הביאור בשיטת המג"א דהחיוב הוא על הבית כמש"כ לעיל, אלא לעולם החיוב הוא על הגברא, רק שאין החיוב על הגברא שהוא בעצמו ידליק את הנר, [דאי הוי אמרינן הכי בעינן לגדר של שליחות], אלא החיוב על הגברא הוא, שבממון שלו ידליקו נר של חנוכה, ולכן אין אנו צריכים לגדר של שליחות, וממילא אין החסרון דכל מילתא דאיהו וכו'.

ברם, צריך להבין אליבא דהפמ"ג כיצד נפרש הא דאיתא בגמרא בגמרא בשבת (דף כ"ג ע"א) ד'השתא דאמרינן הדלקה עושה מצוה, הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה ולא כלום', והפמ"ג כתב ד'האחר המדליק, מעשה קוף עביד', ויש לישב.

תירוץ ה'משמרת חיים' על שאלת הפמ"ג

בספר 'משמרת חיים' (ענייני חנוכה אות א') כתב לישב דבאמת גם אי נימא דבעינן לגדר של שליחות בהדלקת נ"ח, ומשום דהוי חיוב על הגברא ממש, מכל מקום אין לדון בנדון דידן מכח האי כללא דכל מילתא דאיהו וכו', וז"ל: "ונראה דלא דמי לכלל של כל מילתא כו', דהיכא אמרינן כל מילתא וכו', כגון גבי עושה שליח לקדש אשת איש וכשבא שם נעשית פנויה, דאז יש חסרון דכל מילתא וכו', כדאיתא בנזיר (דף י"א ע"א), והטעם דכיון דלא היה לו הכח לעשות מעשה קידושין זה, והגדר דשליחות הוא, דהמשלח נותן לשליח הכח שיש לו לעשות המעשה, הכא דאין לו כח לקדש אשה זו, לא שייך שיעשה שליח לכך.

"משא"כ גבי הדלקת נרות לאחר שקיבל שבת, בודאי לא שייך לומר דאין לו הכח לעשות המצוה בהדלקה, דבודאי יכול, אלא שיש עליו איסור שבת להדליק, ובודאי מטעם זה לא נפקע כוחו להדליק, דאם עבר והדליק קיים המצוה, אם לא מטעם מצוה הבאה בעבירה, וממילא לא שייך הכא הכלל דכל מילתא וכו'."

יא.

הנמצא במדינה אחרת, האם יוצא ידי"ח בהדלקת ביתו



מחלוקת הפוסקים במי שנמצא בחו"ל, האם יוצא בהדלקת ביתו קודם שנתחייב

כתב ה'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' נ"ו): "חושבני שאפילו אם האשה או האיש שוהים במדינה אחרת בזמן שלא נכנס עדיין חנוכה, וכמו כן בשאר הימים, אע"ג שההדלקה היא בזמן שאצלו עדיין הוא בוקר, גם כן מקיימים את המצוה ויוצאים ידי חובתם בהדלקה של בית".

אבל ב'שבות יצחק' (חנוכה חלק ב' פרק ז' ד, יג) כתב, וז"ל: "כשאשתו מדלקת בביתו והוא נמצא בארץ אחרת, אם במקומו עדיין לא הגיע זמן ההדלקה, אינו יוצא בהדלקה זו, דכיון שעדיין אין המצוה מוטלת עליו, אינו יכול לקיים חובתו קודם שהתחייב. כן שמעתי מהגריי"ש אלישיב שליט"א. והאריך בזה עוד להלן (בפרק הסמוך).

ביאור ה'תאריך ישראל' דפליגי בגדר החיוב דנ"ח

וצריך להבין במאי פליגי הני תרי גדולי פוסקי הדור האחרון זצ"ל, בנדון מורכב זה, דהבעל נמצא במקום שעדיין לא בא זמן החיוב, ואילו האשה נמצאת במקום שכבר בא זמן החיוב.

בספר 'תאריך ישראל' (סי' כ"ב אות י"א) כתב לתלות נדון זה זו בחקירה הנ"ל בגדר החיוב דנ"ח, וז"ל: "אשר יראה לומר בזה, דהנה לכאורה תלויין הספיקות הנ"ל במחלוקת הפוסקים שהבאנו, אם החיוב דנר חנוכה מוטל על הבית, או על הגברא, דהרי אי נימא דהו"ל חובת בית, אז יש לומר דמאחר דנתקיימה הדלקת הנרות בתוך ביתו, ממילא נפטר ויצא ידי חובה. אבל אי נימא דהו"ל חובת גברא, אז יש לומר דלא יצא יד"ח, כיון דאצלו אינו זמן הדלקה של אותו יום שמדליקין בביתו, וממילא נחשב לאינו בר חיובא, ועל כן אי אפשר לצאת בהדלקתם".

לענין שיטתו של המנח"ש, באמת הדרך הנ"ל, מבוארת היא בתוך דבריו גופא, דבתחילה כתב שם המנח"ש, וז"ל: "מכל מקום בני ביתו של אדם שפיר נפטרים ויוצאין בהדלקת בעה"ב, ולא מפני שליחות, רק מפני שמעיקרא החיוב חל רק על אחד מבני הבית, והשאר נפטרים ממילא", ואחר הדברים הנ"ל כתב כהמשך לזה את דבריו דלעיל לענין מי שנמצא במדינה אחרת. ונראה בעליל כי טעמו בזה הוא כהביאור הנ"ל, דמכיון דלא הוי חיוב גברא, לכן יכול הבעל לצאת בהדלקה שבביתו, אף שהיא היתה קודם שבא זמן חיובו שלו במקום שהוא נמצא.

גדר חדש בנ"ח, דהוי 'חיוב גברא', וקיומה הוא בגדר של 'חיוב הבית'

ברם, נראה להציע ולומר כי יש לדון דגם אי נימא דנ"ח הוי חובת גברא, מכל מקום יוצא ידי חובתו במה שהדליקו בביתו, אף שעדיין לא בא זמן החיוב במקום שהוא נמצא, והביאור בזה דאיה"נ דחז"ל הטילו חובת גברא על כל אחד ואחד לקיים מצות הדלקת נ"ח, מכל מקום, הם אמרו והם אמרו, כי הצורה כיצד מקיימים חיוב גברא זה, על ידי שמדליקים נר אחד בבית עבור כל בני הבית, ובזה גופא קיים כל אחד ואחד חיוב הגברא המוטל עליו. ונמצא דנ"ח אינו כמזוזה ביסוד החיוב, אבל הוא דומה למזוזה בצורת קיום המצוה.

ויש סימוכין לדברינו מדברי ה'פני יהושע' (שבת דף כ"א ע"ב), וז"ל: "ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו. נראה דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצות שהן חובת הגוף, שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד, דקיימא לן נמי מצוה בו יותר מבשלוחו, אלא דשאני הכא שאין הכא עיקר המצוה אלא בסמוך לרה"ר, שהוא משום פרסומי ניסא, משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו חובת הבית, ועדיין צריך עיון".

ויש ללמוד מדבריו דביסוד הדברים מצות נ"ח צריכה להיות ככל מצוות הגוף, שכל יחיד ויחיד חייב לקיימן בעצמו, אבל חז"ל קבעו ותקנו שתהיה המצוה 'כאילו חובת הבית', והיינו, דדרך קיום חיוב הגברא הוא כמצוה המוטלת על הבית, ובאופן זה מקיים היחיד את החיוב המוטל עליו. ובדרך זה יבואר למה גם מי שנמצא במקום שעדיין לא הגיע זמן החיוב, בכל זאת יצא ידי חובתו בהדלקה שהדליקו עליו בביתו.

ומצאנו לה'מנחת שלמה' עצמו שכתב לעיל (סימן נ"ב אות ג') כעין המבואר לעיל, וז"ל: "אף שנתבאר לעיל שמצות חנוכה עשאוה כחובת הבית, מ"מ יש בה גם חובת גברא, ואינו דומה למזוזה, דבמזוזה אחר שקבעו בבית את המזוזה, ממילא נפטרים לגמרי דיירי הבית, ואף אם קבעה אדם שאינו מבני הבית ושלא בשליחות בע"ה יצאו בני הבית ידי חובתן והבית נפטר מחובת מזוזה. ואילו בנר חנוכה שהדליקו אחד שלא מבני הבית שלא בשליחות בע"ה, פשיטא דלא עשה כלום, ולא יצא, וזה משום דחכמים הטילו המצוה גם כחובת הגברא של האדם, שזה מוטל אקרקפתא דגברא".

מבואר דגם לה'מנחת שלמה' שכתב לעיל דהחיוב הוא על הבית, ובזה נתן טעם למה בנדון דידן יוצא האדם הנמצא במדינה אחרת, בהדלקת הבית, אף שלא בא עדיין זמן חיובו, מכל מקום, אף הוא כתב להדיא דיש בנ"ח גם גדר של חיוב על הגברא. ואפשר דכוונתו כמבואר לעיל, דביסוד הדבר נ"ח הוא חובת גברא, אבל

צורת קיומה היא בגדר של חובת הבית, ולכן אין זה כמזוזה לגמרי, ובענין הכא לגדר של שליחות, דבעל הבית הוא כשליח עבור כל בני הבית בהדלקתו.

יב.

בית שיש לפניו חצר, היכן יש להדליק נר חנוכה



מחלוקת הראשונים האם יש להדליק בפתח הבית, או בפתח החצר

איתא בגמרא שבת (דף כ"א ע"ב), 'נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ'. וכתבו תוס' (ד"ה מצוה להניחה): "מיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה"ר, אבל אם יש חצר לפני הבית, מצוה להניח על פתח חצר". מבואר בתוס' דההקפדה בהנחת נ"ח, שיהיה המקום סמוך לרה"ר, ולכן אם אין חצר לפני הבית, מניחים הנר לפני הבית במקום הסמוך לרה"ר, אבל אם יש חצר לפני הבית, מניחים הנר בפתח החצר במקום הסמוך לרה"ר.

אבל רש"י (ד"ה מבחוץ) כתב: "מבחוץ. משום פירסומי ניסא ולא ברה"ר אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחים לחצר". משמע מלשון רש"י דגם במקום שיש חצר לפני הבית, עדיין הדין הוא דיש להדליק בפתח הבית.

לענין דינא נפסק בשו"ע (סי' תרע"א סעיף ה') כשיטת תוס': "נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחו על פתחו. ואם יש חצר לפני הבית, מניחו על פתח החצר". וכתב ה'ביאור הלכה' (ד"ה פתח החצר): "רוצה לומר, ושלא כדעת רש"י דסובר דמניחו על פתח הבית הפתוח לחצר. ובר"ן ובאור זרוע העתיקו כרש"י". וצריך להבין במאי פליגי הני ראשונים, דלכאורה אם מצד פרסומי ניסא, צדקו דברי תוס' דיש להדליק בפתח החצר ולא בפתח הבית.

ביאור ה'בית אב"י' שנחלקו האם החיוב דנ"ח הוא על הגברא או על הבית

וכתב בשו"ת 'בית אב"י' (סי' ב'), אחר שהביא חקירת ה'שפת אמת' הנ"ל (אות א') בגדר החיוב של נ"ח, וז"ל: "בדרך זה יש לומר נמי במה שפסקו הטור והמחבר דנ"ח מצותה בפתח הסמוך לרה"ה, כפי פירוש התוס', והרמ"א לא הגיה כלום, נראה

שס"ל ג"כ כן, וזה דלא כשיטת רש"י והר"ן, דס"ל דמניחו על פתח ביתו ולא בחצרו, וכך פסק הרמב"ם כרש"י.

"ויש לומר דבזה פליגי, אי נ"ח חובת בית או חובת גברא, שלכן הרמב"ם וסייעתו ס"ל דנ"ח חובת בית, ממילא העיקר שיניחה על פתח ביתו, משא"כ אי נימא דנ"ח חובת גברא הוא, ומה שקבעו חז"ל להניחה בפתח, משום פרסומא ניסא, ממילא בפתח החצר איכא פרסום יותר, לכן צריך להניחה בפתח החצר לדידהו. אבל הסוברים חובת בית, לא שייך לחלק בזה בין סמוך לרה"ר או לחצר, כיון שהחוב על הבית".

מבואר מדבריו דאם חיוב הדלקת נ"ח הוא על הבית כמזוזה, אזי צריך להדליק בפתח הבית ממש, ולא בחצר שלפני הבית. אבל אם החיוב הוא על הגברא, אזי אפשר לצאת ידי חובה גם בהדלקה בחצר, ואף עדיף להדליק בחצר מכיון דבאופן זה יש יותר פירסום הנס. ונמצא לדרך זו דמחלוקת הראשונים בנידון בית שיש לפניו חצר, היכן ידליק, תלויה היא בחקירה בגדר החיוב דנר חנוכה.

ביאור המחלוקת באופן דאינה תלויה בחקירה הנ"ל

ולענ"ד יש לבאר המחלוקת באופן שלא תהיה תלויה כלל בחקירה בגדר נ"ח, דשיטת תוס' שיש להדליק בפתח החצר, אינה משום דסבירא להו דהוי חובת גברא, אלא לעולם איכא למימר דסבירא להו דהוי חובת הבית, ומכל מקום סבירא לתוס', דבית אין זה דוקא בית ממש, רק העיקר הוא רשותו, שיש חיוב על האדם שמרשותו שלו יצא פרסומי ניסא, ולכן כשיש חצר לפני הבית, צריך להדליק דוקא בפתח החצר, כדי שיהיה יותר פרסום לנס.

ומאידך גיסא, שיטת רש"י דיש להדליק בפתח הבית, גם כשיש חצר לפניו, אינה משום דסבירא ליה דנ"ח הוי חובת הבית, אלא לעולם איכא למימר דסבירא ליה דהוי חיוב הגברא, ואפילו הכי סבירא ליה דלא ידליק בפתח החצר, מהטעם המבואר בחידושי רבינו משה קזיס (סו), וז"ל: "ונראה לי שגם לדעת רש"י מצות הדלקת נר חנוכה על פתח הבית הפתוח לחצר הוא כדי שיהא פירסום הנס לבני רה"ר העוברים לפני פתח החצר, ורואין דרך הפתח הנרות הדולקין על פתחי הבתים, ועדיף טפי בהכי כדי שיהא ניכר נר של כל אחד ואחד על פתח ביתו".

ומבואר מדבריו דהטעם דרש"י שאין להניח הנר בפתח החצר הוא מכיון שיש בזה צד של גריעותא בפירסום הנס, דבאופן זה אין ניכר שהנר של בעל הבית פלוני ופלוני, כי הרי יש הרבה דיירים בחצר. ומשמע דאיה"נ בלא טעם זה, גם רש"י היה מודה לתוס' שידליק בפתח החצר.

יג.

המהדרין, האם מדליקים עבור הקטנים, ודין חינוך בנ"ח



מחלוקת הראשונים האם המהדרין מדליקים גם בשביל קטנים

כתב המאירי (שבת דף כ"ב ע"א), וז"ל: "מצות חנוכה נר איש וביתו. כלומר שידליק נר אחד בכל לילה ולילה, בלא תוספת. והמהדרין במצוה נר לכל אחד ואחד לפי מנין בני ביתו הגדולים, ובלא תוספת. והמהדרין יותר, יום ראשון מדליק אחת בין לאחד בין למאה, מכאן ואילך מוסיף והולך, שמעלין בקודש ולא מורידין".

מבואר מדברי המאירי דגם המהדרין, והיינו, שבעל הבית מדליק כמנין אנשי ביתו, אין להם להדליק רק כמנין בני ביתו הגדולים, ולא הקטנים. וכך כתב ב'שלטי הגיבורים' (שם דף ט' ע"ב מדפי הרי"ף), וז"ל: "מצות נר חנוכה איש וביתו. והמהדרין נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים, אבל על הקטנים שאינם מחויבים נראה בעיני שאינו מדליק".

אבל מלשון הרמב"ם (פרק ד' מהלכות חנוכה הלכה א') משמע שהמהדרין מדליקים גם כנגד הבנים הקטנים, דז"ל, 'המהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים'. ומסתימת הלשון משמע דבעל הבית מדליק גם כנגד הילדים הקטנים. וצריך לדעת טעמי השיטות בנידון זה, האם יש להדליק גם על הקטנים שבבית.

דברי 'קונטרס הביאורים' דהמחלוקת תלויה בגדר החיוב דנ"ח

ב'קונטרס הביאורים' (מועד עמ' רח"צ) כתב בביאור מחלוקת זו, וז"ל: "הנה בדעת השלטי גיבורים מבואר דנר לכל אחד, פירושו שמדליקין עליו, והוי עצם ההדלקה עבורו, ויש לומר שמשום הכי סבירא ליה דתליא בחיובו להדליק, וקטנים שאינם חייבים, לא שייך להדליק עליהו. אכן הרמב"ם סבירא ליה דאפילו קטנים בכלל, ומשום דלא רמיא כלל חובה על אנשי הבית, ורק דהוי שיעור בהדלקה דמדליק לפי מנין דירי הבית".

ונראה לכאורה דכונתו לומר דנחלקו בעיקר החיוב דנ"ח, האם הוי חיוב על כל אחד להדליק, דהיינו בגדר חובת גברא, אלא שהם יוצאים בהדלקת בעל הבית מדין שליחות, ולכן אין בעל הבית צריך להדליק בשביל הקטן, שהרי אין על קטן חיוב הדלקה כלל. או דנימא דאין חיוב גברא בנ"ח, אלא החיוב הוא על הבית, כמו חובת מזוזה, ומה שבכל זאת צריך להדליק כמנין אנשי הבית, זה רק שיעור

בריבוי הנרות, שיהיו כמנין אנשי הבית, להגדיל הנס. ולכן גם כנגד הקטנים יש להדליק, כי גם הם בכלל אנשי הבית.

על פי הדברים הנ"ל הוסיף ה'קונטרס הביאורים' לבאר את המחלוקת בין הרמב"ם והרמ"א שנתבארה לעיל (אות ג'), כיצד הוא צורת המהדרין, וז"ל: "לפי מה שנתבאר מתבאר נמי פלוגתא דהר"מ והרמ"א, בהך דכתב הרמ"א ב"א דכל אחד מבני הבית ידליק, ודלא כהר"מ דמבואר דאחד מבני הבית מדליק כמנין אנשי הבית, דהרמ"א ס"ל דנר לכל אחד ואחד, משמע דמדליק עבורם דכל אחד ואחד, ומשום חובתם בהדלקה, ואשר ע"כ שפיר עיקר מעשה הדלקה רמיה על מי שההדלקה עליו. אכן הר"מ ס"ל דאפילו קטנים בכלל, ומשום דלא רמיה כלל חובה על אנשי הבית, ורק דהוי שיעור בהדלקה, דמדליק לפי מנין הבית, א"כ פשיטא דאין כל אחד מדליק בפני עצמו רק אחד מדליק כמנין אנשי הבית".

דברי ה'ביאור הלכה' למה אין להדליק על קטנים שהגיעו לחינוך

גם אחר הביאור הנ"ל בשיטת הראשונים שאין צריך להדליק עבור הקטנים, עדיין צ"ב, דהלא מסתימת דבריהם נראה דאין מדליקים עבור קטנים, גם כאלו שכבר באו לכלל חינוך, ודבר זה צ"ב, דמאי שנא האי מצוה מכל שאר מצוות שצריך לחנך את הקטנים שבאו לגיל חינוך במצוות.

והרגיש בזה ה'ביאור הלכה' (סי' תרע"ה ס"ג ד"ה ולדידן), וכתב במוסגר לבאר הטעם, וז"ל: "דנהי דמחויב לחנכו, היינו בדבר שיש בו חיוב על הגדול מצד הדין, אבל בזה דגם בגדול ליכא כי אם משום הדור מצוה, אינו מחויב לחנך בו הקטן". ומבואר מדבריו דאף לדידן שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו, אעפ"כ אין האב חייב לחנך את הקטן בהידור מצוה דחנוכה.

דברי ה'שלמי תודה' דלדידן יש לחנך את הקטן בנר חנוכה

אבל בספר 'שלמי תודה' (חנוכה סי' י"ד אות א') ביאר באופן אחר את דעת המאירי וה'שלטי גיבורים' הנ"ל דסתמו ופטרו אפילו קטנים שבוא לחינוך מנ"ח, ולדבריו עולה דלדידן שכל אחד מדליק בעצמו, שפיר יש לחנך את הקטן בנ"ח, וז"ל: "שמעתי דיש לפרש סברת השלטי גיבורים משום טעם אחר, והוא דס"ל כדעת הרמב"ם בפ"ד מהלכות חנוכה ה"א שכתב דדין מהדרין היינו שבעל הבית עצמו הוא שמדליק נרות כמנין אנשי ביתו, נר לכל אחד ואחד, אבל בני הבית עצמן אינם מדליקין כל אחד בפני עצמו כמו שאנו נוהגין, ולהכי ס"ל לשלטי גיבורים

דלא שייך בזה דין חינוך שידליק גם עבור בניו הקטנים, כי יסוד דין חינוך הוא כדי להרגיל את הקטן במצוות, כמו שכתב רש"י בסוכה (דף ב' ע"ב ד"ה מדרבנן), והכא שבלאו הכי אין הקטן מדליק ולא עביד מידי, אין כאן ענין חינוך לבעל הבית, שידליק גם עבור הקטן. אבל לדידן דנהגין דכל אחד מבני הבית מדליק, איכא דין חינוך אף לקטן, וצריך לחנכו אף לדינא דהידור מצוה, וידליק הקטן כמו שכתב הרמ"א.

ביאור המחלוקת הנ"ל בענין חינוך קטן בנ"ח

ונראה לבאר שורש המחלוקת הנ"ל, דהבה"ל נקט דיש ראייה מהני ראשונים דאין מצות חינוך בנ"ח, ואילו ה'שלמי תודה' נקט דליכא ראייה לדידן, והוא, דנחלקו מה הוא גדר החיוב דמהדרין אליבא דהרמב"ם דבעה"ב מדליק עבור כל בני הבית, דה'שלמי תודה' נקט דאין הביאור בזה שבעה"ב מדליק בשליחות אנשי הבית, דאם כן באמת היה צריך להדליק גם על קטן שחייב בחינוך, אלא הביאור בזה, דיש חיוב כללי [למצות מהדרין] על כל אנשי הבית, שיודלקו בבית נרות חנוכה כמנין בני הבית, והרי זה כמו החיוב שיש על אנשי המשמר בבית המקדש שהבשר יאכל, דאין זה חיוב על כל אחד בנפרד, אלא חיוב המוטל על הכלל, שיאכל הבשר של הקרבנות.

ולכן אפילו המהדרין המדליקים נרות כמנין בני הבית, אינם חייבים להדליק כנגד הקטנים, אפילו שהגיעו לחינוך, דלא שייך בזה סרך ענין של חינוך כי אין הקטן מתחנך למצוות עי"כ, והחיוב הכללי גם אינו, דסוף סוף קטן הוא, ואי אפשר לחייב את הגדול מחמת הקטן. ומכיון דזהו הביאור בשיטת הני ראשונים, לכן שפיר עולה לדידן שכל אחד מדליק לעצמו, שפיר יש לחייב את הקטן בנ"ח מדינא דחינוך, ואין סתירה לזה מדברי הני ראשונים, דהם סברו דרק בעל הבית מדליק, ולכן הוא דליכא מעליותא בהדלקה כנגד הקטן וכמשנ"ת, אבל לדידן שכל אחד מדליק, אזי שפיר אז החיוב על כל אחד בפני עצמו שבא לבית מדליק ומוציא מדין שליחות כל אחד חייבים לחנך הקטן.

אבל ה'ביאור הלכה' דנקט כי מהני ראשונים מוכח דגם לדידן קטנים פטורים מחינוך דנ"ח, הוא נקט דהגדר במה שבעה"ב מדליק עבור בני הבית, הוא, דבעל הבית מדליק עבורם מדין שליחות, ואם קטן חייב בנ"ח, אזי שפיר יש להדליק גם בשליחותו, לקיים עבורו המצוה דנ"ח מדין חינוך, ומדנקטו הני ראשונים דאין צריך להדליק כנגד הקטן, מוכח דאין חיוב חינוך על קטן בנ"ח, ולכן נקט ה'ביאור הלכה' דמהני ראשונים מוכח שאין מצות חינוך לענין הידור מצוה.

סימן יד

בגדר ברכת 'שהחיינו' ו'על הניסים', האם יסודן על מצות נ"ח,
או מצד היום, והמסתעף לענין דינא דהרואה נ"ח

א.

חקירה בגדרן של ברכת 'שהחיינו' וברכת 'שעשה ניסים'

איתא בגמרא שבת (דף כ"ג ע"א): "אמר רב יהודה, יום ראשון הרואה מברך שתיים [שעשה ניסים] ו'שהחיינו', שאין עליו לברך 'להדליק', דהא לא אדליק איהו. רש"י, ומדליק מברך שלש. מכאן ואילך מדליק מברך שתיים, ורואה מברך אחת. מאי ממעט [המדליק בשאר ימים, איזו מן השלש ממעט], ממעט זמן. ונמעוט נס, נס כל יומי איתיה [שהרי כל שמונה הדליקו מן הפך. אבל 'זמן' משהגיענו להתחלת זמן הגיענו]. מאי מברך, מברך אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר של חנוכה."

מבואר מדברי הגמרא כי שלש ברכות תקנו חז"ל בענינא דנר חנוכה: א. ברכת הזמן, דהיינו, ברכת 'שהחיינו'. ב. 'שעשה ניסים'. ג. 'להדליק נר של חנוכה'. לגבי הברכה השלישית אין מה לדון ולהסתפק בגדרה, שהרי מוכח הדבר מתוך נוסח הברכה דהיא 'ברכת המצוה', שתקנו לברך על מצות הדלקת נר חנוכה, כמו שמברכים על כל המצוות. ולכן כתב רש"י דמי שאינו מדליק, גם אם הוא רואה נר של חנוכה, אינו מברך ברכה זו דהא לא אדליק איהו'.

ברם, לגבי שתי הברכות הראשונות, ברכת 'שהחיינו', וברכת 'שעשה ניסים', יש לדון מה הוא בגדר של ברכות אלו. והספק הוא שונה ביחס לכל ברכה. לגבי ברכת 'שהחיינו' יש להסתפק על מה תקנו ברכה זו, האם על עיצומו של יום, וכמו שמברכים 'שהחיינו' על שאר המועדים בכניסתם, כך יש לברך גם על עצם ימי החנוכה. או שמא תיקנו הברכה על המצוה דנרות חנוכה, וכמו שמברכים על כל מצוה הבאה מזמן לזמן, כסוכה ושופר. ויש לומר עוד דבאמת תקנו הברכה על אלו שני הענינים גם יחד. ועולה מחקירה זו נפק"מ למעשה, כמו שיתבאר להלן. גם לענין ברכת 'שעשה ניסים' יש לדון האם תקנו את הברכה על עצם הימים אשר בהם נעשו ניסים לישראל, או שתקנו את הברכה על מעשה המצוה שתקנו

אותה לזכר הנס שנעשו בימים ההם. בדברינו להלן נציע מדברי הפוסקים בדיני ברכות אלו, בכמה וכמה פרטים ואופנים, ונבאר בס"ד העולה מדבריהם לענין בירורן של חקירות אלו.

ב.

האם מברכים 'שהחיינו' ו'שעשה ניסים' בלא הדלקה או ראייה



שיטת המאירי דמברכים זמן ו'שעשה ניסים' גם בלי הדלקה או ראייה

כתב המאירי (שבת שם): "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו כלילה ראשון ושעשה ניסים בכל הלילות, והדברים נראים". מבואר מדבריו חידוש גדול, דבגמרא לא מצאנו חיוב ברכה אלא על הדלקת נרות, או על ראיית הנרות, ואילו המאירי הוסיף וחיידש דגם בלא הדלקה או ראייה אפשר לברך, הן ברכת שהחיינו והן ברכת 'שעשה ניסים'.

שיטת ה'קול גדול' דאין מברכים זמן ו'שעשה ניסים' בלי הדלקה או ראייה

אבל בשו"ת 'קול גדול' למהר"ם בן חביב (סי' מ"ח) נתעורר מעצמו לדון בענין ברכות אלו האם הן תלויות בראייה דוקא או לא, ופשט הספק מדברי 'שלטי הגבורים' (דף י' ע"ב מדפי הרי"ף), דז"ל: "מי שלא בירך ביום ראשון, מברך שהחיינו ביום שני, או בשאר הימים כל שעה שהוא מדליק תחילה, או שהוא רואה תחילה, שכל מצוה הבאה עליו משנה לשנה צריך לברך עליה שהחיינו בתחילת עשייתה, כמו שביאר מז"ה בפסקיו".

וכתב ה'קול גדול': "הרי מתוך לשון זה משמע בהדיא דגם ברכת שהחיינו תלויה במצוה, ואם כן מאי דאמרין בגמרא הרואה מברך שתיים, משמע דגם ברכת שהחיינו דוקא רואה". ועולה אם כן מדברי ה'קול גדול' על פי ה'שלטי הגבורים' דלא כהמאירי, לענין שתי הברכות, דאין לברך אותן אלא על הדלקת הנרות, או לכל הפחות על ראייה, אבל אם לא הדליק ולא ראה, אינו מברך כלל. ועוד האריך ה'קול גדול' בראיות נוספות לדבריו, וסיים בזה"ל: "ודאי על כרחך כל הני רבוותא סבירא להו דגם ברכת שהחיינו לא יברך אותה אלא הרואה".

ברכת הזמן ו'שעשה ניסים' בפורים, למי שאין לו מגילה

שיטה שלישית שמחלקת בין ברכת שהחיינו לברכת שעשה ניסים הביא ה'ברכי יוסף' (סי' תרצ"ב ס"ק א'), וז"ל: "אם אין לו מגילה, יברך שהחיינו אך לא יברך ברכת שעשה ניסים וברכת הרב את ריבנו. הרב החסיד מהר"ר יעקב מלכו". והוסיף הברכ"י וכתב ד'האחרונים כתבו דגם שהחיינו לא יברך'. ונראה לכאורה כי הביאור בדעת מהר"י מולכו היא, דנקט לגבי ברכת הזמן כהמאירי, שמברך גם בלי להדליק ולראות הדלקת הנר, ואילו לגבי ברכת 'שעשה ניסים' נקט דהוי ברכה על המצוה דוקא. ובפשוטו כדעתו בפורים, כך היא גם כן דעתו בחנוכה, למי שאינו מדליק ואינו רואה נרות.

וצריך לעמוד על המחקר, להבין במה נחלקו כל הני פוסקים האם אפשר לברך זמן בחנוכה או בפורים גם בלא קיום מצות היום, הדלקת נרות בחנוכה, וקריאת המגילה בפורים. וכן לענין ברכת 'שעשה ניסים', מה טעמו של המאירי דאפשר לברך אותה גם בלא הדלקה או ראייה, ואילו דעת הני פוסקים דלעיל שאין מברכים אותה בלא מצות היום.

דברי ה'ביאור הלכה' בביאור דעת המאירי

לענין דברי המאירי המחודשים הנ"ל, כתב ה'שער ציון' (סי' תרע"ו ס"ק ג'), וז"ל: "אפשר דכמו בעלמא קיימא לן דזמן אומרו אפילו בשוק, דהוא קאי על עצם היום טוב, אפשר דהוא הדין בזה דקאי על עצם הזמן דחנוכה שנעשו בו ניסים ונפלאות, אלא דלכתחילה סמכו זה על זמן דהדלקה. וכעין סברתי נמצא במאירי".

והביאור בדבריו לכאורה הוא על פי צדדי החקירה שכתבנו לעיל (ראש הסימן), והיינו, דסבירא ליה להמאירי דברכת הזמן נתקנה על עיצומו של יום, כברכת הזמן בכל המועדים, ואינה תלויה בנרות דוקא, אלא שאם יש נרות, ראוי להסמך הברכה להדלקה או לראייה, אבל אם אין לאדם כל זה, יכול הוא לברך על עצם המועד. ולענין ברכת 'שעשה ניסים' סבירא ליה להמאירי דהוי ברכה על ימי הנס, ולא בדוקא על אותה מצוה שהיא זכר לנס. כן הוא ביאור שיטת המאירי על פי דברי השע"צ. להלן יובא בס"ד ביאור נוסף בשיטת המאירי, יעו"ש.

ביאור שיטת ה'קול גדול' על פי דברי בעל ה'בנין שלמה'

בביאור שיטת ה'קול גדול' עפ"י ד'השלטי הגבורים', שאין מברכים לא ברכת הזמן ולא ברכת שעשה ניסים, בלי הדלקה או ראייה, על כרחך צריך לומר דנקטו

דהני ברכות נתקנו על המצוה דנרות דוקא, ולא על עיצומו של יום. [יעוין להלן שתתבאר דרך נוספת בביאור שיטת ה'קול גדול', דלא כהמבואר עתה]. כתב ה'שדי חמד' [אסיפת דינים מערכת חנוכה אות ט' ס"ק ג'] בשם הגאון ר' שלמה כהן מוילנא בעל שו"ת 'בנין שלמה' לבאר שיטה זו ונציע כאן מדבריו שם, הגם כי ארכו מעט דבריו, מכל מקום יש בדבריו לשפוך אור בביאור שיטה זו.

ה'בנין שלמה' כותב שם בתו"ד להוכיח דאין מברכין זמן בלא הדלקה או ראייה, וז"ל: "זה אין לומר דזמן מברך אפילו אינו רואה, והא דנקט 'הרואה' היינו משום דהרואה מברך שתיים, דהא ליתא כלל, דאם כן הוה ליה לומר בפירוש, דהמדליק מברך שלש, והרואה מברך שתיים, אינו מדליק ואינו רואה מברך אחת".

על הנחה זו דאין מברכין זמן בלא הדלקה או ראייה, תמה ה'בנין שלמה' למה באמת כך הוא הדין, וז"ל: "הנה לכאורה תמוה בהא דאמרינן דדוקא אם רואה נר חנוכה מברך שעשה ניסים ושהחיינו, אבל באינו רואה כלל אינו מברך כלל. ואמאי הלא קיימא לן דזמן אומרו אפילו בשוק, ובלי ספק ברגלים אם יודע שלא יהיה כוס לברך עליו זמן, אומרו אפילו בשוק. ובשלמא שעשה ניסים יש לומר דלא נתקן רק בעושה מעשה, או דרואה פרסום הנס, ותדע דלא מצינו גבי פורים שיברך שעשה ניסים כשאין לו מגילה, וגם לא ישלח מנות, אבל בזמן שאומרו אפילו בשוק, למה לא יברך אפילו אינו רואה כלל".

וכתב ה'בנין שלמה' ליישב שאלתו, וז"ל: "מכל הלין מוכח דחנוכה ופורים לא שייך כלל דיברך זמן על עצם היום, ואף שאינו מקיים שום מצוה כלל, דשאני רגלים וראש השנה ויום הכיפורים, דהם ימים קדושים ואסורים בעשיית מלאכה, ואם שובת ואינו עושה כלום, גם כן מקיים עשה דשבתון, והלכך צריך לברך זמן משום עצם היום, וזמן הזה שפיר יכול לברך אף כשהולך בשוק, דהא גם כשהולך בשוק הוא מקיים עשה דשבתון, ואין צריך לזה כוס כלל, רק דלכתחלה תקנו רבנן לברך זמן בשעת קידוש משום שאז מקבל עליו קדושת היום. ולפיכך אינו פוטר זמן דסוכה, משום דמצות השביתה ברגל ומצות סוכה הם שתי מצוות נפרדות, ואין אחד פוטר את חבירו, כמו דאינו פוטר זמן דסוכה לזמן דלולב, אם לא כששתיהן לפניו.

"אבל בחנוכה ופורים שאין להם קדושה כלל ומותרים בעשיית מלאכה, לא שייך לברך זמן על עצם היום כלל, רק בעת שמקיים מצות היום. ואם אינו מקיים, כגון שאין לו שמן להדליק, או שאין לו מגילה בפורים, וגם אינו יכול לקיים מצות שמחה ומשתה ומשלוח מנות, על מה יברך זמן. והא דמברך על הראיה, היינו משום דעיקר מצות נר חנוכה הוא משום פירסומי ניסא, ולפיכך צריך להדליק על

פתח ביתו מבחוץ, כדי שיהיה הכל רואין ומשבחין להקב"ה, וכיון שהוא גם כן מן הרואין, יש לו חלק במצוה, ולפיכך שפיר מברך שעשה ניסים ושהחיינו ושעשה ניסים, "עכ"ל בעל ה'בנין שלמה'.

ביאור השיטה המחלקת בין ברכת הזמן ל'שעשה ניסים'

עד כאן נתבארו השיטות הסוברות דדין ברכת הזמן וברכת 'שעשה ניסים' שווה. דהמאירי כתב להדיא דמברכין תרומיהו גם בלא הדלקה או ראייה, ומשום דתרווייהו נתקנו ביסודן על עיצומו של יום. ואילו ה'קול גדול' ודעימיה נקטו דתרווייהו אין מברכין אלא רק על הדלקה או ראייה, ומשום דתרווייהו נתקנו על המצוה דנרות דוקא.

אכן, נתבאר לעיל דדעת הר"י מולכו [לגבי פורים] לחלק בין הברכות, דשהחיינו מברכים גם בלי מגילה, ואילו 'שעשה ניסים' אין מברכים בלי מגילה. והביאור בזה, דשהחיינו היא ברכה על היום, ו'שעשה ניסים' היא ברכה על המצוה. וכן כתב בספר 'מקראי קדש' (סי' כ"ה, הערה א'), וז"ל: "דעת הר"י מולכו דשעשה ניסים היא ברכת המצוה, אולם לענין ברכת שהחיינו סובר כהמאירי בשבת שיכול לברך על עצם המועד אעפ"י שאינו מדליק ולא קורא המגילה".

כשיטה זו, לחלק בין הברכות, כן היא גם שיטת ה'מור וקציעה' [בסימן תרע"ו בד"ה ומ"ש], דלענין ברכת שהחיינו כתב בתו"ד, "גם אם אינו רואה נר חנוכה ראוי לברך זמן על היום, ככל מועדי ה', אע"פ שהוא מועד דרבנן. ולא הוצרכו לומר הרואה מברך אלא להשמיענו דמברך גם על הניסים". הרי מבואר להדיא בדבריו דברכת שהחיינו נתקנה ביסודה על הזמן ככל המועדים, ולכן גם בלא ראייה יש לברכה, ואילו לענין ברכת 'שעשה ניסים' על זה הוא דאמרינן בגמרא כי רק אם רואה נרות מברך אותה.

ביאור ה'הלכות חג בחג' בשיטת המאירי

בספר 'הלכות חג בחג' (פורים, 'עניני פורים' סימן י' אות ה') כתב לבאר את שיטת המאירי הנ"ל באופן אחר לגמרי מדרכו של השעה"צ שהובא לעיל, וז"ל: "כד דייקת, נראה דדברי המאירי בשבת לאו משום עצם יומא דחנוכה הוא, דהרי כתב המאירי דמברך שעשה ניסים, ולא מצינו ברכה זו על זמן. ועוד דהרי ס"ל למאירי שם שמברך בכל לילה שעשה ניסים, וזה לא שייך על יום דחנוכה, דברכה זו היא בכל יום.

ומוכרח מזה דסברת המאירי שם היא משום הודאה על הנס שנעשה לכלל ישראל, ולא משום זמן כלל, אלא שברכת שעשה ניסים היא ברכה המחוייבת מצד עצמה, להודות על ניסא דחנוכה, רק שנקבעה למדליק בשעת הדלקה, או לברכה בשעת ראייה, שיהא ניכר הברכה על איזה נס מברך, אבל היא ברכה המחוייבת מצד עצמה. וא"כ ברכת שהחיינו היא על עצם ברכה זו דשעשה ניסים, שהיות ויש חיוב הודאה על הנס, וחיוב זה מזמן לזמן, ממילא מחוייב עליו בברכת שהחיינו, והיינו על חיוב ההודאה דשעשה ניסים."

הנה סלל בכאן דרך מחודשת בביאור שיטתו של המאירי, והוא, דברכת 'שעשה ניסים' היא ברכה שאינה תלויה המצוה דנרות דוקא, כי נתקנה מצד חיוב הודאה על עצם הנס שאירע בימים אלו. ומכיון שיש חיוב לברך ברכת הודאה זו, הרי שחיוב זה הוא אשר מחייב לברך ג"כ ברכת שהחיינו, ונמצא דברכת שהחיינו אינה על המצוה דנרות, ואינה על עיצומו של יום, אלא היא ברכה המחוייבת מכח הברכה ד'שעשה ניסים'.

סתירה מדברי המאירי במסכת מגילה לדבריו במסכת שבת

האחרונים העירו דבמאירי במגילה (דף ד' ע"א) כתב לכאורה דלא כדבריו הנ"ל, בענין אמירת ברכות שהחיינו ו'שעשה ניסים' בלא הדלקה או ראייה, וז"ל: "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה שמחרתו יום פורים ולשנותה פעם אחרת ביום מחרתו, אלא שמ"מ עיקר הקריאה היא אותה של יום, ומתוך כך אנו נוהגים לברך שהחיינו אף בקריאה של יום, ואין אנו פוטרם עצמנו בשל לילה כשאר ימים טובים. וגדולי המחברים כתבו שאין אומרים אותו אלא בלילה, ואין הדברים נראין.

"יש שמגלגל חיוב זמן ביום מצד אחר, והוא מפני יום טוב, שלא נאמר בלילה אלא על המגילה, מה שאין כן בשאר ימים טובים שאף אותו של לילה הוא לזכר יום טוב, ולא לדבר אחר. ואע"פ שבסוכות יש זמן על הסוכה ועל היום טוב, ואעפ"כ זמן של לילה עולה לכל, הדין נותן כן, מאחר שאף הלילה יום טוב הוא, מה שאין כן מיהא בשמחת פורים, שהרי סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו. מ"מ אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקדוש, אין בו זמן. ואל תשיבני מיום הכיפורים שקדושתו יתירה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתייה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה, ולא על היום, אלא שלא נאמר זמן ביום על המגילה מן הטעם שכתבנו, ר"ל שעיקר זמנה ביום."

תורף דברי המאירי הוא, מחלוקת הראשונים האם מברכים שוב שהחיינו על

קריאת המגילה של יום, או לא. יש אומרים שאין מברכים מכיון שכבר בירכו בלילה. על טעם זה נחלק המאירי מכיון שעיקר הקריאה היא ביום. ויש אומרים דהטעם לברך שוב שהחיינו ביום הוא, מכיון שברכת היום היא על עצם היום, ואי אפשר לצאת ידי חיוב זה בברכת הלילה, כי עדיין אין זה עצם היום, שאין מקיימין מצות סעודה אלא ביום ולא בלילה. על טעם זה גם נחלק המאירי, ומשום דאין ברכה כלל על עצם היום בפורים וחנוכה. וכתב בתו"ד להדיא כי 'אין זה דומה אלא לחנוכה, שיש זמן על ההדלקה, ולא על היום'. ולכאורה דברים אלו הם סתירה לדבריו במסכת שבת הנ"ל, שכתב כי יש לברך ברכת שהחיינו גם בלא הדלקה או ראייה, ולכאורה על כרחך הוא דהוי ברכה על עיצומו של יום, וכדברי השעה"צ הנ"ל.

ישוב הסתירה על פי דרכו של ה'הלכות חג בחג'

בספר 'הלכות חג בחג' הנ"ל כתב כי על פי דרכו בביאור דברי המאירי במסכת שבת, אין כאן סתירה כלל, וז"ל: "ממילא לק"מ דברי המאירי אהדדי, דאפילו אם גבי פורים נמי איכא האי חיובא דשעשה ניסים, הרי בזה ודאי יוצא בשהחיינו של לילה, שהרי זהו אותו חיוב דשעשה ניסים כשל יום, ואז בירך עליו שהחיינו, ודומיא דשעשה ניסים של כל ימי החנוכה".

ביאור דבריו, דהרי כבר נתבאר כי לדרך זו בשיטת המאירי אין ברכת שהחיינו על עצם היום, אלא היא ברכה על ברכת 'שעשה ניסים'. ולכן, בפורים ביום, אע"ג שמברכים 'שעשה ניסים', אין בזה סיבה לברך שוב גם שהחיינו, מכיון שכבר בירך בלילה שהחיינו על ברכה זה, ולכן אין צריך ביום לשוב ולברך שהחיינו על הברכה, כמו שאין מברכים שהחיינו ביום שני של חנוכה, אפילו שמברכים בכל יום 'שעשה ניסים'.

ביאור שיטת ה'קול גדול' על פי דברי ה'עמק שאלה'

לעיל כתבנו לבאר את שיטת ה'קול גדול' שאין מברכים שהחיינו ו'שעשה ניסים' רק בהדלקה או בראייה, דברכות אלו לא נתקנו על עיצומו של יום, אלא על המצוה דהדלקת נרות דוקא. אכן נראה דמקום יש לומר דלעולם סבירא ליה דנתקנו הברכות על עיצומו של יום, ואפילו הכי נקט דאין מברכין אותן אלא רק על הדלקה או ראייה, והביאור בזה הוא כמו שכתב ה'עמק שאלה' על השאלות (פרשת וישלח שאילתא כ"ו אות י'), וז"ל: "מצד הסברא היה ראוי לברך שהחיינו ומי שעשה

ניסים ביום ראשון בלא ראיית נרות כלל, אלא שאי אפשר לברך בלא דבר המסוים. והא דקיי"ל דבחג אומרים זמן אפילו בשוק, היינו משום דניכר קדושת היום, דאסור במלאכה וכדומה, משא"כ חנוכה". ומבואר דגם אם ברכות שהחיינו ו'שעשה ניסים' הן על עצם היום, תנאי יש בדבר שאין לברך מבלי להדליק או לראות נר חנוכה, מכיון דבלא זה אין ניכר שמברכים אותן על היום. ודו"ק.

ג.

מי שמדליקין עליו בביתו, האם מברך על הראייה



מחלוקת הראשונים במי שמדליקין עליו בביתו, האם מברך על הראייה

כתב הרשב"א (שבת דף כ"ג ע"א), וז"ל: "הרואה מברך שתיים. מסתברא בשלא הדליק, ולא הדליקו עליו בתוך ביתו, ואינו עתיד להדליק אותה הלילה. הא לאו הכי אין צריך לברך, דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראייה. יש מרבוותא ז"ל דפירשו אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, צריך לברך על הראייה, ואין להם על מה שיסמוכו".

מבואר מדברי הרשב"א דלגבי מי שעתיד להדליק, וכל שכן במי שכבר הדליק, כו"ע מודו דאינו מברך על הראייה. אבל לגבי מי שמדליקין עליו בתוך ביתו ויוצא בזה ידי חובת הדלקת נר חנוכה, נחלקו הראשונים האם מברך גם על הראייה של נר חנוכה, דיי"א שמברך, ודעת הרשב"א שאינו מברך. ובמרדכי (סי' רס"ז) מבואר כדעת הי"א שהביא הרשב"א, דמי שמדליקין עליו בביתו, צריך לברך על הראייה. הו"ד בביאור הגר"א (סי' תרע"ו ס"ק ג'), וכתב הגר"א דכן משמע גם מלשון רש"י (שבת שם). וכך כתב המגיד משנה (פ"ג ה"ד) בדעת הרמב"ם.

בשו"ע (סי' תרע"ו סעיף ג') נפסק כהרשב"א, דז"ל: "מי שלא הדליק, ואינו עתיד להדליק באותו לילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך". אבל המשנ"ב (ס"ק ו') הזכיר דעת החולקים, וז"ל: "יש פוסקים דסברי דאפילו יודע שמדליקין עליו בביתו, כיון שהוא בעצמו אינו מדליק, וגם אינו משתתף עם אחרים בפריטי, צריך לברך על הראייה להודות על הנס, וגם לברך אז שהחיינו. ומכל מקום אינו כדאי לעשות כן למעשה, דספק ברכות להקל". בפוסקים ובאחרונים מצאנו כמה דרכים לבאר במאי פליגי הני ראשונים.

ביאור הב"ח בדעת המחייבים לברך על הראייה בנדו"ד

מדברי הב"ח (ס' תרע"ו ס"ק ג') יש לנו ללמוד מה הוא טעמם של הראשונים הסוברים שיש לברך על הראייה בנדו"ד, דז"ל: "מה שכתב ואין מדליקין עליו וכו', כתב הסמ"ג דר"ל דאינו נשוי שתדליק אשתו עליו בביתו, דאילו היה נשוי, אף על פי שהולך בדרך, אינו צריך לברך על הראייה, כיון שאשתו מדלקת עליו. ותימה דמה דמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים, אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא חיוב על גופו, ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו, אם לא שעמד שם בשעת ברכה וענה אמן".

ומבואר דיש שני חיובים נפרדים בחנוכה. האחד, חיוב המוטל על ממונו של אדם, שידליקו ממנו נר חנוכה לפרסם הנס. השני, חיוב על הגברא לברך שעשה ניסים ושהחיינו. ולגבי חיוב זה אין מועיל כלל מה שיצא בהדלקת ביתו, כי בזה יוצא האדם רק ידי חיוב הדלקה. ומעתה צריך להבין מה הוא טעמו של הרשב"א החולק וסובר שאין לברך על הראייה כאשר מדליקין עליו בביתו.

דברי ה'קונטרס חנוכה ומגילה' דנדו"ד תליא בגדרן של ברכות אלו

ב'קונטרס חנוכה ומגילה' (סי' ו' אות א') כתב דהדבר תלוי בחקירה שנתבארה לעיל (ריש הסימן) בגדרו של ברכות אלו, האם תקנו אותן על מצות הנרות דוקא, או שהן מצד עצם הימים, וז"ל: "אפשר דבהאי דינא, אי ברכת שעשה ניסים הוי ברכת המצוות, או חיובא דיומא, נוכל לבאר מחלוקת דהרמב"ם והרשב"א, שהרמב"ם סובר דברכת שעשה ניסים הוי חיובא דיומא, לכן אפילו אם הדליקו עליו בתוך ביתו, יכול לברך בשעה שרואה הנרות, כיון דעדיין לא שמע ברכת שעשה ניסים ושהחיינו, ולא שייך להקשות כיון שיצא איך חוזר ומברך, משום דחיובא דיומא עדיין לא יצא. אבל הרשב"א סובר שהמצוה היא המחייבת את הברכה שעשה ניסים, ולכן שפיר כתב הרשב"א דכיון שיצא מה שייך שיחזור ויברך".

העולה על פי דרך זו דמחלוקת הראשונים דידן תליא בעיקר גדרן של ברכות אלו, האם ברכת שהחיינו ושעשה ניסים הוו ברכה על היום, כלומר, ברכת שהחיינו מצד עצם הימים, וכמו בשאר המועדים, וברכת 'שעשה ניסים' מצד עצם ימי הניסים, ואינם תלויים ביסודם במצות הדלקת נר חנוכה, וממילא צריך לברך אותן גם אם הדליקו עליו ויצא ידי"ח בהדלקה זו. או דנימא דיסודם של ברכות אלו נתקנו על מצות הדלקת הנרות דוקא, וממילא אין לברך אותן במי שכבר קיים המצוה דהדלקה על ידי שהדליקו עליו בביתו.

בירור שיטת הרמב"ם אליבא דהביאור הנ"ל

העולה מכל המבואר לעיל דהני ראשונים הסוברים דמי שמדליקין עליו בביתו, צריך לברך על הראייה, היינו משום דהברכות לא נתקנו על מעשה ההדלקה דוקא, אלא על היום, ועל דרך דברי הב"ח הנ"ל ד'הודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא חיוב על גופו'.

אלא דעל פי זה יש לדון בדברי הרמב"ם בענין זה, דהנה בהלכות חנוכה (פרק ג' הלכה ד') כתב, וז"ל: "וכל הרואה אותה ולא בירך, מברך שנים, שעשה ניסים לאבותינו ושהחיינו". וכתב המגיד משנה דדעת הרמב"ם ז"ל דאע"פ שיצא מן המצוה, כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו, מברך. ודייק כן מהא דכתב הרמב"ם שאם לא בירך מברך על הראייה, ומשמע דאפילו שיצא בהדלקה שבביתו, מכיון שלא בירך בעצמו, מברך על הראייה. והשתא נחזי אנן, לפי הדרך המבוארת לעיל בשיטה זו, אזי עולה דאין הברכות עולות על ההדלקה דוקא, אלא על עיצומו של יום, והיינו, שיש חיוב של הודאה שהוא אינו תלוי בהדלקה, וכדברי הב"ח.

ואם כן, עלינו לומר כי גם הרמב"ם סבירא ליה הכי, דאין הברכות מיוסדות על מצות ההדלקה, אלא על היום, ולכאורה קשיא על זה מהא דכתב הרמב"ם בהלכות ברכות (פרק י"א הלכה ט'), 'כל מצוה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, מברך עליה בשעת עשיה שהחיינו וקיימנו'. הרי מבואר מדברי הרמב"ם אלו דברכת שהחיינו בחנוכה היא על המצוה דהדלקת נר חנוכה, ולא על היום. ומעתה נראה כי דברי הרמב"ם הנ"ל סותרים את כל המהלך הנ"ל בביאור השיטה דמי שמדליקין עליו בביתו צריך לברך על הראייה.

אלא דעדיין אפשר לומר דאליבא דהרמב"ם באמת שני הדברים נכונים, והיינו שיש שני מחייבים לברכת 'שהחיינו' בחנוכה, הן מצד המצוה [כמו שכתב בהלכות ברכות], והן מצד היום [כמו שמדויק מדבריו בהלכות חנוכה]. וכן צידד בספר 'מאורות נתן' (חנוכה ס"י ס'), וכך יש ללמוד מדברי ה'מור וקציעה' בס' תרע"ו יובאו דבריו להלן אות ט'.

ד.

בדין ברכת הראיה בעתיד להדליק בעצמו



מחלוקת ראשונים בראה נר לפני שהדליק את יברך ברכת הראיה.

כתב הריטב"א (בדף כ"ג ע"א): "הרואה נר חנוכה צריך לברך. יפה פרש"י ז"ל בשם רבותיו שלא הוזקה זו אלא למי שלא בירך עדיין, אבל דעתו להדליק הוא עצמו בתוך ביתו, ורואה נר אחד. יש אומרים שמברך על הראייה וחוזר ומברך בשעה שמדליק. ויש אומרים שכיון שדעתו להדליק בביתו אינו צריך עכשיו לברך על ראייתו. ואין בזה משום אין מעבירין על המצוות, כיון דעל ידי הדלקה עדיף טפ"י". מבואר שנחלקו הראשונים באחד שראה נר חנוכה לפני שהדליק, ועתיד להדליק האם יברך על הראיה או שלא יברך על הראיה ויברך על הדלקתו.

ביאור הגהות מימניות שלא יברך ברכת הראיה

וכתב בהגהות מימניות (פרק ג' אות ב') לבאר את הסברא לא לברך על הראיה: "כתב רבינו שמחה דאם דעתו להדליק בביתו, נראה דאין צריך לברך על הראיה עד שיסדר כולן על ההדלקה. וכן כתב ראביה מידי דהוה אסוכה דמסדר להו כולהו אכסא ע"כ" מבואר שהסברא לא לברך על הראיה זה כמו שבסוכות לא מברכים זמן בכניסת היום, וממתינים לקידוש, שאז זה יותר מובחר לברך. אז גם כאן, לא יברך בראיה ועדיף שיברך על ההדלקה. וכך פסק בשו"ע (בס' תרע"ו ס"ג) "מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו. כשרואה נר חנוכה מברך".

ביאור במאי פליגי הראשונים

וצריך להבין את הדעה שחולקת וסוברת שמברכים על הראיה אפילו שאחרי זה יברך על ההדלקה. מאי שנא מסוכות שמברך על הקידוש, ולא בתחילת היום. וכאן מברך על הראיה ולא בהדלקה. ואפשר שזה תלוי בספק האם ברכת שהחיינו ושעשה ניסים זה ברכה על היום, ורק לכתחילה תיקנו בהדלקה. או זה דין במצות הדלקה, וראיה גם היא מצוה, אבל לא על היום. שאם דין ברכה זה על היום, ורק לכתחילה מברכים בהדלקה, או בראיה. הסברא בזה ביאר בעמק השאלה על שאלתות (כ"ו אות י') הובא לשנו לעיל, שצריך שיהיה ניכר על מה מברך, ולכן מברך

על ההדלקה או ראייה. ולכן אפשר שאין נ"מ אם מדליק או רואה, בגלל שהברכה היא על היום. רק צריך היכר ויש אותו היכר בראיה או בהדלקה. אבל אם הברכה על מצות ההדלקה, עדיף שיברך על ההדלקה ולא על הראיה. אפילו שגם בראיה מקיים מצוה, אבל עיקר המצוה זה ההדלקה. ולכן כמו שבסוכות מברך על הכוס, גם בחנוכה מברך על ההדלקה.

ביאורו של ה'אבני נזר' בשיטה דיש לברך על הראייה ועל ההדלקה

ה'אבני נזר' (סי' תק"ו) סלל דרך חדשה בביאור השיטה דיש לברך על הראייה, אף שיש בדעתו להדליק אחר כך בעצמו, וז"ל: "רב ירמיה אמר, הרואה נר חנוכה צריך לברך. פירש"י, למי שלא הדליק עדיין בביתו. משמע מלשוננו דאפילו עתיד להדליק בביתו מברך. וחלקו עליו דימתין עד הדלקה דומיא דר' כהנא מסדר לכולהו אכסא דקדושא. ולפי עניות דעתי נראין דברי רש"י משום דאסור לעבור מנר שרואה מלברך עליו, דאין מעבירין על המצות, ואף דבעושה סוכה והולך ממנה ואינו מברך זמן נמי חשיב מעביר על המצוה, אף שחזר אליה אחר כך, כדמוכח ביומא בדישון מזבח הפנימי קודם להטבת שני נרות משום דאין מעבירין, ומכל מקום מסדר לכולהו אכסא דקידושא.

"ונראה לי דהתם היינו טעמא דמכל מקום כיון דטפי עדיף אכסא דקידושא, מותר לעבור כיון דפגם באותה סוכה שמעבירו ממנה ומתקן באותה סוכה עצמה כשחוזר ומברך עליה אכסא דקידושא, מה שאין כן בנר חנוכה שמעביר מנר זה ומברך על נר אחר, ואין התיקון באותו נר. ודומה להאי דאמרין בשבת סותר על מנת לבנות במקומו חייב, דהיא סתירה בנין מיקרי שלא במקומו, פטור, דמכל מקום באותו דבר הוי מקלקל, והכא נמי החילוק בסוכה, כשמעביר ממנה על מנת לברך אחר כך אכסא דקידושא לא חשיב בתחילה פגם כיון שכוונתו לתקן אותו דבר עצמו, מה שאין כן בנר חנוכה חשיב סותר על מנת לבנות שלא במקומו ומקלקל הוא ואסור".

העולה מדברי ה'אבני נזר' דמחלוקת הראשונים בנדו"ד נוגעת לנדון דאין מעבירין על המצוות. השיטה הסוברת שיש לברך על הראייה טעמה הוא, דעל הנר שרואה עתה הלא לא יקיים מצוה יותר חשובה לאחר מכן, ולכן אין זה דומה לסוכות שעל הסוכה עצמה יברך לאחר זמן. ואילו השיטה הסוברת דאין לברך על הראייה טעמה הוא, דבמקום של קיום מצוה ביותר הידור, אין חוששים להא דאין מעבירים על המצוות.

קושיא על דברי האבני נזר.

אבל דברי האבני נזר מחודשים, שלפי דבריו יצא שאדם שמתארח בליל יו"ט ראשון של סוכות, עדיף שיברך בסוכה שלו ולא יצא בברכת הזמן שעל הכוס. שהרי במקרה הזה, מתי שיברך על הכוס לא יברך על הסוכה שלו. ודמי לנר חנוכה, שמברך על הראיה, בגלל שהברכה של ההדלקה זה על נר אחר. ולא שמענו נוהגים כן. ואולי בגלל שפוסקים כמו השו"ע, שלא מברך על הראיה, בגלל שיהיה מצוה יותר מן המובחר אפילו בנר אחר. אז גם בסוכה אחרת עדיף שיברך על הכוס. אבל לפי הראשונים שמברך על הראיה, אולי גם בסוכות יברך על הסוכה במקרה שמתארח בליל יו"ט ראשון.

ביאור אחר במה חולקים הראשונים

אבל אפשר שלכו"ע הברכות הם על היום. והסברא שמברך על ראית הנרות מובן כנ"ל שצריך היכר. והיכר יש גם בראית נר אבל המד"א שסובר שמברך על ההדלקה, סובר שיש יותר היכר בהדלקת נר חנוכה מאשר בראיה. ולכן עדיף לסדר על ההדלקה כמו בסוכות שמסדר על הכוס, בגלל שמצוה יותר מן המובחר. ויש ראיה לביאור הזה, שגם אם ברכת שהחיינו ועל הניסים זה דין ביום, עדיף לסדר על ההדלקה, מהמאירי שסובר שהדין בברכות זה דין ביום ולא בהדלקה. ואעפ"כ כותב (בדף כ"ג ע"א) "ואם עתיד לברך, עדיין אינו צריך לברך בראייתו עכשיו" מבואר, שאין חיוב לברך עכשיו על הראיה אפילו שלדעתו הדין של ברכה זה על היום. לכאורה מוכח שהטעם שיש יותר היכר בהדלקה. ולכן יש ענין לסדר על ההדלקה את הברכות.

ה.

האם יש מצוה בראיית נרות חנוכה



ביאור ה'עמק שאלה' במחלוקת הראשונים הנ"ל

ב'העמק שאלה' על השאלות (שאלתא כ"ו אות י') סלל דרך חדשה בביאור מחלוקת הראשונים הנ"ל, האם מברכים על הראייה במי שיצא ידי"ח הדלקה על ידי שהדליקו עליו בביתו, וז"ל: "נחלקו הר"ן והמרדכי במי שהדליקו עליו בביתו

וכו', אי מכל מקום מצוה למחזי נ"ח כדי לברך על הראיה. דעת הר"ן והשו"ע סי' תרע"ו דאין צריך, והמרדכי ס"ל דצריך, והובאו בחי' רשב"א שתי השיטות וכו'. וזה פשוט דהברכה תליא אי מצוה למחזי, או לא. והא פשיטא דמי שאין לו כלל אפילו להשתתף, דמצוה למחזי ולברך, כדי לזכור הנס, אלא שאם כבר הדליקו עליו ויצא ידי חובת הדלקה, בהאי פליגי אי נפטר ג"כ ממצות ראייה או לא".

מבואר מדבריו דשורש המחלוקת אינו האם יש חיוב ברכה או לא, אלא האם יש כלל מצוה לראות נרות חנוכה במי שכבר יצא ידי חובת הדלקה על ידי שהדליקו עליו בביתו, או שמא מכיון שיצא ידי חובת הדלקה, תו אין מצוה בראיה. ופשוט דאם יש מצוה בראיה, אזי יש גם מצוה לברך, ובנקודה זו ליכא מאן דפליג, אלא דפליגי בהא גופא, האם יש מצוה לראות הנרות בנדון דידן, או לא.

ראיה לדברי ה'עמק שאלה' מדברי הרמ"א בתשובות

ונראה כי מדברי הרמ"א בתשובות (סי' צ"ט) איכא משמעות לדרכו של ה'עמק שאלה', דז"ל בתו"ד: "הטור בסי' תרע"ז כתב, ואם מדליקין עליו בביתו, אין צריך יותר. ומדלא קאמר 'אין צריך להדליק', וקאמר 'אין צריך יותר', משמע דאפילו בראיה אינו חייב, דא"צ שום דבר מאחר שמדליקין עליו בביתו. וגם אני רואה דברך בדעת המרדכי שכתב דמ"מ צריך לראות, שכוונתו שחייב ג"כ לברך וכו'.

"ובדאי דלכו"ע המדליק חייב לברך, דלא גרע מן המהדרין, דאע"ג דפטורים מ"מ אם מדליק מברכין, וכ"כ מהרא"י סי' ק"א, ואפילו לדברי ב"י שכתב אדברי מהרא"י דאין דבריו נראין לו, היינו דוקא במקום שפטור לגמרי ומדליק, אבל במקום שמדליק משום שחייב לראות, לדעת המרדכי, פשיטא שמברך, דלא גרע ממהדרין. אם כן שמע מינה דהמרדכי חייב לראות ולברך קאמר".

ונראה מכל דברי הרמ"א בתשובה שם דהציר עליו מיוסדת מחלוקת הפוסקים דידן, הוא, האם בנדו"ד יש מצוה לראות הנרות או לא. דלהטור אין מצוה לראות כלל, וממילא גם אינו מברך על הראיה. ואילו לפי המרדכי יש חיוב לראות, וממילא גם יש חיוב לברך.

דברי ה'אגרות משה' בענין המצוה לראות את הנרות

ה'אגרות משה' (או"ח חלק א' סי' ק"צ) נגע גם כן בדבריו בענין זה, האם יש מצוה בראית הנרות, אבל נקט דכו"ע מודו דאיכא מצוה בזה, ולא נחלקו אלא לענין הברכה, וז"ל: "לכו"ע יש הידור לראות הנרות, דאל"כ לא היה שייך ברכה ע"ז אף בלא

הדליקו עליו, אלא ודאי יש הידור לראות הנרות, רק דסברי דמאחר שיצא בעיקר המצוה, אי אפשר שיתחייב לברך על הראיה, כדאיתא בר"ן שבת דף כ"ג, עיי"ש. אבל מצוה ודאי יש לראותם, ועיין בפרמ"ג בא"א ס"ק ט' ס' תרע"ז שכתב כן בפירוש".

ומבואר דנחלק על דרכו של ה'עמק שאלה', דהמחלוקת היא האם יש כלל מצוה בראיית הנרות בנדו"ד, אלא לדבריו של האגרו"מ עולה דזה ודאי שיש מצוה לראות הנרות אע"ג שיצא כבר ידי"ח בעיקר המצוה, ובזה כו"ע מודו, ולא נחלקו אלא האם תיקנו ברכה על מצוה זאת, או שלא תקנו ברכה על מצות הראייה, מכיון שיצא כבר ידי עיקר המצוה.

שאלת המפרשים דהמחבר סותר את דבריו

כדבריו של ה'אגרות משה' מבואר ב'מאמר מרדכי' (סי' תרע"ז ס"ק ד'), דהנה האחרונים נתקשו בדברי המחבר בנדון דידן, דלכאורה יש סתירה בדבריו, דלעיל הובאו דבריו (סי' תרע"ו סעיף ג') אשר מהם עולה דמי שמדליקין עליו בביתו, אינו מברך על הראייה, דז"ל: "מי שלא הדליק, ואינו עתיד להדליק באותו לילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה, מברך".

ואילו להלן (סי' תרע"ז סעיף ג') כתב המחבר: "יש אומרים שאף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל, מדליק בברכות". וכתב הרמ"א הטעם, 'כי חייב לראות הנרות'. ומבואר שאע"ג שהדליקו עליו בתוך ביתו ויצא ידי הדלקה, צריך לראות את הנרות ואף מברך על ראייתו.

והביא ה'משנה ברורה' (סי' תרע"ז ס"ק י"ד) מדברי הפר"ח והגר"א בזה, וז"ל: "זה סותר לסימן תרע"ו סעיף ג' דסובר שם דכשמדליקין בביתו אין צריך לברך על הראיה. ודין דכאן הוא מן המרדכי, ושם סתם המחבר כשארי פוסקים שחולקים עליו".

ישוב ה'מאמר מרדכי', וראיה מדבריו להאגרו"מ

אבל ה'מאמר מרדכי' כתב דאין כאן סתירה כלל, וז"ל: "צריך לומר דסבירא ליה למרן ז"ל דיש לחלק דשאני התם שהוא במקום ישראל ורואה הנרות, דכיון שפטור מעיקר המצוה במה שהמדליקין עליו בביתו, וא"צ להדליק וגם רואה נרות חברו ולא בעי לאדלוקי כדי לראותם, אין לו לברך על הראיה, כיון שפטור מעיקר המצוה דהיינו ההדלקה.

"ברם הכא במקום שאין שם ישראל ואינו רואה הנרות, אע"פ שמדליקין עליו

בתוך ביתו, מ"מ חייב הוא לראות הנרות, ומאחר שצריך להדליק כדי לראות הנרות, מדליקן בברכות כיון שהוכרח ונצטוו להדליק".

הרי להדיא מבואר בדבריו דאפילו להשיטות דמי שהדליקו עליו בביתו אינו מברך על הראיה, אבל הא מיהא מודו דהוא צריך לראות הנרות בשביל לקיים מצות ראייה. ולכן, אם הוא נמצא במקום שאין שם נרות ואינו יכול לראותן, אזי מוטל עליו חיוב להדליק נרות, ואחר שנתחייב להדליק נרות, ממילא חייב הוא גם לברך על הדלקתן. ומבואר כשיטת ה"אגרות משה" דוודאי לכו"ע יש מצוה בראיה, ולא נחלקו אלא האם מברכים על הראיה אחרי שיצא עיקר המצוה.

דרכו של ה'אגרות משה' בישוב הסתירה בשו"ע

ה'אגרות משה' (ס) כתב ליישב את הסתירה בשו"ע באופן אחר, וז"ל: "יש לומר דהא שלא מסתבר להב"י טעם תה"ד, עיין בפמ"ג שהוא מטעם שלא מצינו הידור זה בגמ', שידליקו הוא ואשתו בפני עצמן, דכגופו דמיא, וא"כ אין שייך זה אלא ברואה הנרות שההידור הוא רק מצד הדלקה כל אחד בעצמו, בזה לא מצינו שיהיה הידור גם ליחלק הוא מאשתו. אבל באין רואה נרות אשתו, שעתה ודאי יש הידור, דהא לכו"ע יש הידור לראות הנרות, לכן כשאין שם ישראל שעתה ודאי יש הידור לחלק הוא מאשתו ולא תהיה ברכתו לבטלה אף להר"ן דיהיה מהמהדרין, ולכן מאחר שלהמרדכי מוכרח להדליק, פסק שם בב"י כהמרדכי".

והיינו, דאם האדם רואה את הנרות שהדליקו בביתו, נמצא שיצא ידי חובתו הן בעיקר המצוה דהדלקה, והן במצות הראייה, ולכן אינו יכול להחלק להב"י, מכיון שיצא ידי חובתו כבר. אבל אם לא יצא עדיין ידי מצות ראייה, אזי שפיר יכול הוא להדליק בשביל לקיים את מצות ראייה, וכתב האגרו"מ דבכה"ג הדלקתו היא בגדר 'הדלקה של מהדרין'. ולכן בסי' תרע"ו שרואה אצל אחרים את הנרות, לכן אע"ג שלא הדליק בעצמו אלא הדליקו עליו בביתו, אין לו להדליק נרות בברכה, דהלא הוא רואה נ"ח גם בלי הדלקתו. אבל בסי' תרע"ז שאינו רואה נרות אצל אחרים, וכגון שנמצא בין הגויים, שפיר יכול להדליק בברכה, כמו בכל הדלקה דמהדרין, בכדי לקיים מצות ראייה.

וכדברי ה'אגרות משה' הנ"ל בביאור שיטת המרדכי, דהדלקה זו היא מדין הדלקה דמהדרין ולכן מברכין עליה, כן מבואר בדברי הרמ"א בתשובות שהובאו לעיל, דכתב בתו"ד, 'ואפילו לדברי ב"י שכתב אדברי מהרא"י דאין דבריו נראין לו, היינו דוקא במקום שפטור לגמרי ומדליק, אבל במקום שמדליק משום שחייב לראות לדעת המרדכי, פשיטא שמברך דלא גרע ממהדרין'.

סיכום הדברים והנפק"מ העולות משני הדרכים הנ"ל

העולה מכל המבואר עד כה, דהראשונים והפוסקים נחלקו כיצד הדין במי שאינו נמצא בביתו, אבל הדליקו עליו בביתו, האם מברך ברכות שהחיינו ו'שעשה ניסים' כשרואה נרות הדולקים במקומו. בביאור השיטה דעליו לברך נאמרו שני דרכים. הדרך האחת [של הב"ח ודעימיה], דמלבד חיוב ההדלקה המוטלת על כל אדם, עוד יש חיוב נוסף לברך מצד עיצומו של יום. הדרך השניה [של ה'העמק שאלה' ודעימיה], דמלבד חיוב ההדלקה, עוד יש חיוב נוסף של ראיית נרות חנוכה, ומחמת חיוב זה הוא דמברכין ברואה את הנרות.

ונראה פשוט דאליבא דהב"ח מצד אחד, יש חיוב על הגברא להודות, אבל מצד שני, אין לנו מקור לחדש ולומר שיש מצוה לראות נר חנוכה. מאידך גיסא, לדרכו של ה'עמק שאלה' וה'אגרות משה' הנ"ל הוא להיפך, דמצד אחד יש מצוה בראיית נרות חנוכה, אבל מצד שני, אין לנו מקור שיש חיוב לברך הברכות מצד עיצומו של יום.

נפק"מ נוספת לענין מי ששמע הברכות אבל לא ראה הנרות

נפק"מ נוספת עולה משני הביאורים הנ"ל, דכתב המשנ"ב (סי' תרע"ו ס"ק ו'): "יש פוסקים דסברי דאפילו יודע שמדליקין עליו בביתו, כיון דהוא בעצמו אינו מדליק, וגם אינו משתתף עם אחרים בפריטי, צריך לברך על הראיה להודות על הנס וגם לברך אז שהחיינו". וב'שער הציון' (ס"ק י') הוסיף וביאר, וז"ל: "דאילו היה משתתף בפריטי ושומע ברכה מבעל הבית, אפילו אם לא ראה אז הנרות, אינו מחייב לכולי עלמא לברך אחר כך על הראיה, דשומע כעונה, והרי כבר הודה על הנס".

וכתב ב'אשר לשלמה' (סי' כ"ב) דדין זה שכתב השעה"צ דאם נשתתף בפריטי וגם שמע הברכות מבעה"ב, אינו מברך על הראייה, תלוי הוא לכאורה בנדון הנ"ל, מה הוא גדרן של הברכות והאם איכא מצות ראיית הנרות, וז"ל: "לפי מה שכתבנו כל זה רק לשיטת המאירי דסבר דברכת נס וזמן לא הוי על מצות נ"ח, ומה"ט גם כשאין רואה נ"ח צריך לברך על היום, וגם כשהדליקו עליו בביתו חייב, משום דעדיין צריך לברך על עיצומו של יום, ובזה ליכא דינא דנר איש וביתו, בזה כתב שפיר דכל ששמע ברכות מפי בעה"ב, אף שלא ראה נ"ח, מ"מ כל שנתכוין לצאת מדין שומע כעונה, אינו חייב לברך ברכת נס וראיה, כיון דברכות אלו הוי על גוף הנס".

"אבל לשיטת המרדכי דאיכא חיוב ראייה, וסובר דגם אם יצא חובת נ"ח מדין נר איש וביתו, מ"מ איכא מצוה וחיוב דראייה, א"כ אף אם נשתתף בפריטי, אבל כל שלא ראה עדיין, צריך להיות עליו חיוב ראייה, וכשיראה יצטרך לברך".

ומבואר מדבריו דאם הביאור בשיטת הראשונים דמי שהדליקו עליו ויצא ידי הדלקה, מברך על הראייה, דזהו משום שיש חיוב על הגברא להודות, אזי אם שמע הברכות, אפילו שלא ראה הנרות, יצא ידי"ת. אבל אם הביאור בשיטה זו הוא, דמברך על המצוה דראייה, אם כן אפילו שיצא ידי הדלקה, אין בזה לפטור את האדם מלברך על הראייה, אלא עליו לראות את הנרות ולברך על מצוה זו.

ו.

שיטת הסוברים דברכת 'שעשה ניסים' היא על נצחון החשמונאים



ביאור ה'עמק ברכה' בטעם הסוברים דביצא מברך על הראייה 'שעשה ניסים'

בספר 'עמק ברכה' (בענין הלל על נס. עמ' קכ"ד ד"ה נמצא) כתב חידוש גדול בענין הברכה ד'שעשה ניסים', ועל פי זה מיישב שיטת הסוברים דמברכים ברכה זו גם אם הדליקו עליו בביתו, וז"ל: "הרמב"ם מפרש דמירי נמי שהדליקו עליו בתוך ביתו, ואפילו הכי מברך כשחוזר ורואה, והקשה הרשב"א דהיכן מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך. ונראה בדעת הרמב"ם דברכת שעשה ניסים אינה כלל על מצות הדלקה, וגם אינה על הנס של פך השמן, דהא ברכת הודאה היא, והודאה אינה אלא על טובות ה', ועל כרחק דהויא הודאה על נס הנצחון החשמונאים.

"ומה שמברכים אותה בשעת הדלקה או בשעת ראיית הנר הוא כדתנן בר"פ הרואה דהרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל מברך שעשה ניסים לאבותינו, כמו כן כשרואה הנר חנוכה דהוי זכרון על הזמן ההוא הוי כרואה מקום הנס ולפיכך מברך על הנס ואפשר שבברכה זו נכלל נמי הנס של פח השמן אבל עיקרה על נס הנצחון".

העולה מדבריו דמחלוקת הראשונים הנ"ל לענין ברכת 'שעשה ניסים' תלויה היא במחלוקת נוספת, על מה תקנו ייסדו ברכה זו. הרשב"א נקט דהברכה נתייסדה על מצות הדלקה, ולכן שפיר תמה ד'היכן מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך'. אבל הרמב"ם נקט דהברכה נתייסדה על הנצחון שגברו חשמונאים על היוונים,

אלא דתיקנו לברך אותה בזמן שמדליק או רואה נ"ח, במכיון שעיי"כ הוי כמקום שנעשה נס.

ראיה ל'עמק ברכה' מספר הפרדס

יסודו של ה'עמק ברכה' מבואר כבר בספר הפרדס (לרבינו אשר ב"ר חיים, תלמיד ר"י בן הרשב"א. שער השמיני), דהביא שם מחלוקת הראשונים הנ"ל, ואחר שהביא השיטה שיש לברך ברואה, גם כשהדליקו עליו בביתו, הוסיף וכתב: "אבל בשאר מצוות כגון סוכה ולולב לא תקנו לרואה, אלא בנר חנוכה בלבד וכו'. ונראה לי דהכי טעמא, דדין הוא דמברכין בנר חנוכה בראיה יותר משאר מצוות, לפי שנר חנוכה נעשה זכרון לנס שנעשה כשנכנסו יוונים להיכל, והוי ליה כרואה מקום שנעשו בו ניסים לאבותינו שחייב לברך בא"י אמ"ה שעשה ניסים לאבותינו וגו', הילכך חייב לברך ג"כ כשרואה נר חנוכה כמו במקום שנעשה ניסים לישראל שחייב לברך אבל בשאר מצוות לא". וזכה ה'עמק ברכה' לכוון בדעתו הרחבה לדעת הקדמונים.

שאלות ה'בד קודש' על ה'עמק ברכה'

אבל בספר 'בד קודש' (שבת ס"י ל"ח) אחרי שהביא את דברי ה'עמק ברכה', הקשה עליו, וז"ל: "אולם יש לדקדק בדברי המרדכי שכתב שחייב לראות ולברך, ואם היה זה דין ברכות הראיה בעלמא ליכא חיוב לראות ולברך. וכן יש להעיר שלא נמנה ברכה זו בפרק הרואה, בין ברכות הראיה". וכוונתו לשאול בתחילה, דלדרכו של ה'עמק ברכה' אין צריך להיות חיוב לראות הנר, אלא רק שאם אירע וראה או אז עליו לברך, ואילו מדברי המרדכי משמע שבאופן דידן יש חיוב לראות ולברך. עוד יש לשאול על דרכו של ה'עמק ברכה', דהנה נחלקו הראשונים אימתי מברכים ברכת 'שעשה ניסים', האם לפני ההדלקה או אחרי, ופסק הרמ"א (סי' תרע"ו ס"ב) שיש לברך כולן קודם שיתחיל להדליק. והשתא, אי נימא דברכת 'שעשה ניסים' היא מכח ראיית המקום שנעשה לאבותינו נס, א"כ ראוי לברך אותה אחר ההדלקה, שאז רואים את הנרות דולקות, אבל קודם ההדלקה עדיין לא הוי כמקום שנעשה נס. אכן, יעוין ב'אשר לשלמה' (סי' כ"ב ד"ה והנה במאירי) שכתב בתו"ד בביאור שיטת המאירי ד'כל שכבר התחיל לברך, מקרי מקום שנעשה לו נס'. ואי נימא הכי, אתי שפיר ומיושבת שאלתנו.

ז.

חידושו של המג"א דהבעל נפטר בברכות שבירכו בביתו**דברי המג"א דהבעל נפטר בברכות שבירכו עליו בביתו**

מדבריו של המג"א (סי' תרע"ו ס"ק ב') יש ללמוד דרך חדשה בשיטת הסוברים דמי שאינו בביתו אבל הדליקו עליו בביתו, אינו צריך לברך כאשר הוא רואה נרות חנוכה. דהנה בשו"ע (שם סעיף ג') איתא: "מי שלא הדליק, ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה ניסים, ובליל ראשון מברך גם שהחיינו. ואם אחר כך בליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו".

וכתב המג"א, וז"ל: "אבל אם אשתו הדליקה עליו בראשון, צריך לברך בליל שני שהחיינו, דאשתו אינה פוטרת גופו אלא ביתו (ב"ח). ולי נראה פשוט דלפי מה שכתבו כל הפוסקים כשאשתו מדלקת עליו אין צריך לברך על הראיה, א"כ הוא הדין דאין צריך לברך שהחיינו כשמדליק".

ועולה מדברי המג"א דהראשונים הסוברים דמי שהדליקו עליו בביתו, חייב לברך כשהוא רואה נרות, טעמם הוא מכיון דנקטו שאינו יוצא בברכת הנרות שבירכו בביתו. וממילא הוא הדין שאם הוא מדליק בליל שני, עליו לברך שהחיינו, שהרי לא נפטר בברכה שבירכו בביתו, ולא גרע מהרואה בכה"ג שעליו לברך שהחיינו. אבל הראשונים הסוברים שאינו מברך בכה"ג על הראיה מחמת שהדליקו עליו, טעמם הוא דכבר נפטר גם ידי חובת הברכות שבירכו עליו. וממילא הוא הדין שאינו מברך בליל ב' גם אם מדליק עתה בעצמו. אלו תו"ד המג"א.

אלא דלכאורה הדברים צ"ב, כיצד זה יכול הבעל לצאת ידי חובת הברכות, והרי הוא לא היה בביתו, ולא שמע אותן. בשלמא ידי חובת הדלקה, ניחא, דהוי חובת הבית, אבל מה נימא לענין הברכות.

דברי ה'מועדים וזמנים' בביאור המג"א

ב'מועדים וזמנים' (חלק ב' סי' קמ"ז) כתב בתחילה דרך לבאר את דברי המג"א, אבל נשאר בקושיא, וז"ל: "בענין הברכות על נר חנוכה, לכאורה המדליק מברך ומוציא ב"ב הברכה וההדלקה, ואם אשתו מדליקה עליו בביתו שיוצא, היינו ההדלקה אבל הברכה לא יצא שלא שמע. אבל פוק חזי דבר חדש שלמדנו מדברי

המג"א ועוד פוסקים דסבירא להו דהבעל יצא חובת הברכה והוא כאלו בירך ממש, שמעיקר התקנה שאחד מדליק ומברך ומהני לכל ב"ב אף שאינם לפנינו כאלו הם ג"כ בירכו, והוא כעין עם שבשדות דאניסי דיוצאין שמונה עשרה אף שלא שמעו, שזהו עיקר התקנה.

"ועיקר דין זה מתבאר מדברי המג"א שפוסק דאם אשתו הדליקה עליו ביום ראשון, אינו מברך שהחיינו ביום שני, שכבר יצא. וקשה הא לא יצא אלא בהדלקה אבל לא בירך, ובמחבר מפורש שאם הדליק ולא בירך שהחיינו מברך ביום שני, והכא נמי אף שאשתו הדליקה עליו ויצא הא לא בירך שהחיינו, וע"כ מוכח שבהדלקה עליו אשתו, הוה כאילו בירך ממש.

"אמנם נראה שדבריו צ"ע, דאפילו נימא דאשתו מדליקה עליו מהני שאינו מברך עוד ברכת הראיה, היינו טעמא דלמי שיצא מצות הדלקה לא תיקנו ברכת הראיה, אבל עיקר דין אשתו כגופו לא מצינו אלא שפטורה להדליק בעצמה, או שיוסיפו נרות עבודה, אבל הברכה מי שלא שמע ולא בירך, לכאורה ברור שלא יצא בברכה, וא"כ יכול לברך ביום שני שהחיינו. וצריך לומר שזהו הלכה מיוחדת בחנוכה ד'נר איש וביתו', וכולהו יוצאין ההדלקה עם הברכה כאלו בירכו, ואתי שפיר. ועדיין צ"ע מנלן לפרש כן, וצע"ג".

ביאור דברי המג"א על פי ה'מור וקציעה'

ונראה להסביר בדרך אפשר ענין זה שתמה עליו ה'מועדים וזמנים', כיצד יתכן לצאת ידי הברכה, מבלי לשמוע אותה, על דרך שכתב לעיל שם דבנר חנוכה מתייחסת הברכה אל המצוה, יותר מבשאר מצוות, ועל פי מה שכתב ה'מור וקציעה' (סי' תרע"ב ד"ה ונ"ל ליישב) לבאר בשיטת הטור דבנ"ח הברכה מעכבת המצוה, דלא כמו בשאר מצוות, וז"ל: "ונ"ל ליישב קצת דעת הטור, דמצוה זו דנ"ח שאני ודאי, דברכתה מעכבת, לפי שכל עיקרה לפרסומי ניסא, וכי מדליק בלא ברכה לא מידי עביד, דהרואה סבר לצרכו הוא דמדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קעביד".

העולה מדבריו דבמצוה של נ"ח יש חשיבות מיוחדת לברכה, כי רק על ידי הברכה נעשית ההדלקה למעשה של מצוה, ולכן אפשר שהברכה על הדלקת נר חנוכה מעכבת את המצוה, ולא קיים את המצוה בלי שבירך. ועפי"ז יש לבאר דהברכות על נר חנוכה הם ממש בבחינת חלק מהמצוה, ולכן כמו שיוצאים בעצם המצוה בהדלקה שבביתו, כך יוצאים גם ידי הברכות.

וב'שלמי תודה' (סי' כ"ה אות ד') כתב לבאר ג"כ את דברי המג"א קצת ע"ד הנ"ל, וז"ל: "ואולי יש לומר בזה, דאי הוה ברכה על ההדלקה, אפשר שזה חיוב ברכה משותף לכל בני הבית, דהא לענין חיוב הדלקה של בני הבית כתבו האחרונים דהוא חיוב משותף לכל בני הבית, וה"נ י"ל דהברכה על המצוה הוי חיוב אחד על כולם. וא"כ י"ל דכל שבירך אחד מהן שהחיינו על ההדלקה, סגי, ושאר בני הבית אינם צריכים עוד לברך שהחיינו אע"פ שאין הברכה מתייחסת אליהם וליכא שומע כעונה".

ראיה מהגרעק"א דנקט כהמג"א

והנה, יהיה הביאור במג"א איך שיהיה, עכ"פ הוא מיהא ודאי הוא, דבמג"א מבואר החידוש שנתבאר לעיל, דלהשיטה שמי שמדליקים עליו בביתו, אינו מברך על הראייה, היינו משום דכמו שיצא בהדלקה שבביתו, כך גם יצא בברכות שבירכו בביתו.

וכתב ב'שלמי תודה' (שם) דגם מדברי הגרעק"א בתשובות (תנינא סי' י"ג) יש ראיה ליסוד זה, דיוצאים גם ידי הברכות שמברכים בבית, דז"ל: "ע"ד שאלתו במי שהדליק נר חנוכה בליל ח', ושכח לברך על הדלקתו, ורק קודם שהדליק כולן נזכר דעדיין לא בירך, אם יש לו לברך או לא. נ"ל דברכת על הניסים ושהחיינו אם אירע כן בליל א', אף דמיד שהדליק הנר גמר מצות הדלקתו, מ"מ מברך אותם דלא גרע מרואה דמברך נ"ח, דפשיטא אף שלא בירך מיד בתחלת ראייתם, מ"מ מברך בעוד שרואם, ה"נ כן.

"ואף לשיטת החולקים על הב"ח וס"ל במדלקת אשתו עליו בביתו אינו מברך על הראייה, היינו כיון שיוצא בהדלקה א"כ הדלקה וברכתה כאלו הדליק הוא בבית. משא"כ היכא דהדליק ולא בירך, מה"ת נימא דיגרע כוחו במה שהדליק ולא בירך, מאלו לא הדליק והיה מחויב בברכת נר חנוכה מצד רואה, וכי בשביל שהדליק ג"כ פקע ממנו חיוב זה".

הרי להדיא כתב הגרעק"א דאפילו להשיטה שאין מברכים כשהדליקו עליו בביתו, בכל זאת מי שהדליק ולא בירך, יברך על הראייה. וביאר הטעם, דאם הדליקו עליו בביתו, אזי 'כיון שיוצא בהדלקה, א"כ הדלקה וברכתה כאלו הדליק הוא בבית'. אבל אם הדליק ולא בירך, שפיר יכול לברך מכיון שלא בריך בעצמו וגם לא יצא בברכות של אחרים כמו בנדון מי שאינו בביתו.

ביאור דברי המשנ"ב בשם הפמ"ג עפ"י המג"א

כהיסוד הנ"ל העולה מדברי המג"א ודעימיה, דכאשר הבעל יוצא בהדלקה שהדליקו עליו בביתו, נחשב לו שיצא גם בהברכות, כתב ב'שלמי תודה' [שם] שכן מדויק גם מדברי המשנ"ב (סי' תרע"ט ס"ק א') בשם הפמ"ג (שם א"א ס"ק א'), וז"ל: "אשה המדלקת [נרות של שבת] כיון שהמנהג שמסתמא מקבלת שבת בהדלקתה, אם כן לא תדליק שוב של חנוכה, אלא תאמר לאחר להדליק, והוא יברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק' בשבילה. אבל ברכת 'שעשה ניסים', וכן 'שהחיינו' ביום הראשון, יכולה בעצמה לברך".

וכתב ב'שער הציון' (ס"ק ג'): 'פרי מגדים, דלא גרע מרואה נרות אצל אחר'. והנה לגבי רואה, הלא נתבאר לעיל דקיי"ל (סי' תרע"ו סעיף ג') דאם אחר הדליק בשבילו, אזי אינו מברך על הראייה, ונקט המשנ"ב (שם ס"ק ו') עפ"י ד הפוסקים, כי כך יש לנהוג למעשה, הגם שיש החולקים על שיטה זו. ואם כן לכאורה צריך להבין למה כתב כאן בשם הפמ"ג דתברך האשה משום שלא גרע מרואה, והרי ברואה גופא הדין הוא שאם הדליקו עליו, אינו מברך.

ועל כרחך צריך לומר לכאורה, דשאני ברואה שהדליקו עליו בביתו וגם בירכו, ועולות הברכות גם עבורו. משא"כ בנדו"ד שהשליח הדליק ולא בירך, דלכן יכולה היא לברך.

נפק"מ בין הטעמים הנ"ל, בשליח שהדליק ולא בירך, אם בעה"ב מברך

ב'שלמי תודה' (שם) כתב דיש נפק"מ לדינא בין שני הדרכים שנתבארו לעיל בביאור שיטת הראשונים דמי שהדליקו עליו בביתו אינו מברך על הראייה, וז"ל: "נפק"מ בזה במי שהדליק ע"י שליח ואינו עומד על ידו, דבכה"ג אין השליח מברך, כמש"כ המשנ"ב (סי' תרע"ה ס"ק ט'). ואפילו יברך השליח על שלו ואח"כ ידליק עבורו, מ"מ הוא אינו יוצא בברכת השליח. וא"כ יתחייב הוא לברך ברכת הרואה, במקום שנמצא לכו"ע".

וביאור דבריו, דאליבא דהמג"א בדעת הרשב"א, דהטעם שאינו מברך על הראייה כשהדליקו עליו בביתו, הוא, מכיון שיוצא גם בברכות שבירכו, אזי אם לא בירכו שפיר עליו לברך. אבל להדרך המבוארת לעיל, דלעולם אין הבעל יוצא בברכות שבירכו עליו בבית, ואעפ"כ אינו מברך על הראייה, כי מכיון שיצא ידי"ח בעיקר המצוה, לא תיקנו ברכה על הראייה, א"כ אפילו שלא יצא בברכות כגון בנדון השליח הנ"ל, ג"כ אינו יכול לברך על הראייה.

עוד כתב ה'שלמי תודה' שם דבאמת יש לדון בעיקר דרכו של המג"א ברשב"א, וז"ל: "וצ"ע מלשון הרשב"א שהוא מקור האי דינא דאם הדליקה עליו אשתו בביתו, לא יברך על הראיה, שהרשב"א כתב הטעם דלא מצינו יוצא מן המצוה שיחזור ויברך על הראיה, ומשמע דאין הטעם משום דהוי כאילו בירך כבר ויצא במה שבירכו עליו בביתו, אלא משום שברכת הרואה לא שייכא במי שיצא בעיקר המצוה, דכיון שיצא בעיקר מצות ההדלקה לא תיקנו תו שיחזור ויברך על הראיה".

ח.

מי שבירך והדליק בביהכ"ס, אלו ברכות יחזור ויברך בהדלקה בביתו ובגדר הדלקת הנרות בביהכ"ס



שלש שיטות במי שבירך והדליק בבית הכנסת, מה יברך שוב בביתו

בשו"ת 'התעוררות תשובה' (חלק ג' סי' ת"ס אות ב') כתב: "פשיטא לי דהש"ץ שמדליק ומברך בבית הכנסת, אינו חוזר ומברך ברכת 'שעשה ניסים' וברכת שהחיינו בביתו, אם לא היכי דמוציא בזה את בני ביתו".

אבל המשנ"ב (סי' תרע"א ס"ק מ"ה) כתב [על דברי הרמ"א שם, דאין יוצאין בהדלקה שהדליקו בבית הכנסת], וז"ל: "אפילו השליח ציבור שבירך בבית הכנסת, צריך לחזור ולהדליק בביתו, דיש חיוב על כל אחד להדליק בביתו. ומכל מקום לא יחזור לומר בבית ברכת שהחיינו, אם לא שמדליק להוציא אשתו ובני ביתו". ולכאורה משמע מדברי המשנ"ב כי רק שהחיינו הוא דלא יברך, אבל ברכת 'שעשה ניסים' יש לו לחזור ולברך שוב כמדליק בביתו, אפילו אם אינו מוציא אדם אחר בהדלקה זו. ומקור דבריו הוא ב'שערי תשובה' (ס"ק י"א) בשם ה'זרע אמת' (סי' צ"ו), יעו"ש. [ברם, להלן יבואר דאפשר דדעת המשנ"ב שאינו חוזר ומברך גם ברכת 'שעשה ניסים'].

ואילו ב'אגרות משה' (או"ח חלק א' סי' ק"צ ד"ה וצריך לומר) כתב ד"מסתברא שצריך לברך בביתו גם זמן, שהדלקתו בביהכ"נ אינו כלום". ונמצא דלפנינו ג' שיטות במי שהדליק בביהכ"נ ובירך כל הברכות, כיצד ינהג כשחוזר ומדליק בביתו: א. שיטת ה'התעוררות תשובה' דאינו מברך לא שהחיינו ולא שעשה ניסים. ב. שיטת

ה'זרע אמת' והמשנ"ב דמברך 'שעשה ניסים', אבל אינו מברך שהחיינו. ג. שיטת האגרו"מ דצריך לחזור ולברך גם 'שעשה ניסים' וגם שהחיינו. וצריך להבין במה תליא פלוגתא דא.

דברי ה'מקראי קדש' בביאור השיטה דאינו חוזר ומברך בבית כלל

ב'מקראי קדש' (סי' כ"ח בהערות) כתב, וז"ל: "לדעת המאירי והשאליות דשעשה ניסים מברך גם בלא הדלקה ובלא ראייה, גם אותה אין צריך לברך, כמו שאינו מברך שהחיינו, וכך הוא בהתעוררות תשובה".

מבואר מדבריו דהטעם בשיטת ההתעוררות תשובה הוא, דהן ברכת שהחיינו והן ברכת 'שעשה ניסים' הן ברכות על היום, ולא על עצם המצוה דהדלקה. לענין ברכת שהחיינו הדבר מובן בנקל, שהרי מצאנו במועדים שתקנו לברך שהחיינו מצד עיצומו של יום, מלבד מה שמברכים על מצוות היום, כמו בר"ה וסוכה. לענין ברכת 'שעשה ניסים' הוי חידוש לומר דהיא ברכה על היום, אלא דהובאו לעיל (אות ב') דברי המאירי שהביא שיטה כזו, שאפשר לברכה גם בלא הדלקה ובלא ראייה.

ומעתה מובן היטב דמי שבירך ברכות אלו על נרות שהדליק בית הכנסת, שאינו חוזר ומברך אותן בביתו, דהלא כבר יצא ידי חובתו במה שבירך כבר, דלא גרע ממי שבירך אותן בלא הדלקה ובלא ראייה כלל.

ביאור ה'אגרות משה' בשיטתו דחוזר ומברך תריווייהו

ה'אגרות משה' אשר נקט דיש לו לחזור ולברך שתי הברכות בביתו, הן שהחיינו והן 'שעשה ניסים', היינו משום דנקט דתקנו אלו הברכות אלו על מצות ההדלקה דוקא, וכמו שכתב שם (ריש ד"ה וצריך לומר), וז"ל: "זה [דברכת הזמן הוא על היום] אינו, דלא הוזכר זה בגמ' לענין חנוכה, דאמר הרואה מברך שתים, אבל אם גם אינו רואה, משמע שלא מברך כלום, דאל"כ לא היה תולה בראייה. וגם הו"ל לאסוקי, ואם אינו גם רואה מברך אחת, אלא וודאי שלא נתקן בחנוכה ובפורים זמן על היום, כיון שאין בהימים קדושה, ורק על מצוה דהדלקה וראיה נתקן גם ברכת זמן, כמו על כל מצות שבאין מזמן לזמן. ולכן כשבירך שלא בעת קיום המצוה, אינו כלום. וא"כ מאחר שסברי דמברך ברכת הנס בביתו אף שבירך בהדלקתו בביהכ"נ, אלמא שהדלקתו בבית הכנסת אינו כלום כיון שהוא רק מצד המנהג, גם זמן יש לו לברך".

מבואר מדברי האגרו"מ דהן ברכת שהחיינו, והן ברכת 'שעשה ניסים' נקבעו על המצוה דהדלקה, ולא על היום, והוכיח זאת מהא דלא מצאנו בגמרא לברך אלא רק על ההדלקה, או עכ"פ על הראייה, ולית ליה האי חידושא של המאירי הנ"ל, דמברכים גם בלא הדלקה או ראייה. ומכיון שכן, נקט דיחזור ויברך תרווייהו בהדלקה שבביתו, כי ההדלקה והברכות שעליה בבית כנסת זהו רק ממנהג בעלמא, ולא יצא בזה ידי חובת הדלקה, ולכן צריך לחזור ולברך בביתו.

ביאור השיטה ד'שהחיינו' אין חוזרים לברך, אבל 'שעשה ניסים' מברך שוב

בביאור דעת ה'זרע אמת' והמשנ"ב הנ"ל, דברכת שהחיינו לא יברך פעם נוספת, ואילו ברכת 'שעשה ניסים' חוזר ומברך, כתב ב'מקראי קודש' (ס' כ"ח הגהה ב'), וז"ל: "בשו"ע נפסק ומדליקין ומברכין בביהכ"נ משום פירסומי ניסא, ואין אדם יוצא בנרות של ביהכנ"ס וצריך לחזור ולהדליק בביתו. ושע"ת הביא מחזיק ברכה בשם זרע אמת, שאם הדליקו בלילה הראשון בביהכנ"ס ובירך, לא יחזור ויברך שהחיינו. ויעוין שם בזרע אמת שיסוד דבריו הוא משום דקיי"ל בעלמא זמן אומרו אפילו בשוק, וגם גבי חנוכה כן, ולכן כל שאמרו כבר פעם אחת שוב א"צ לאומרו שנית וכו'.

"ומדבריו משמע שרק שהחיינו אין צריך לברך שנית, אבל שעשה ניסים חוזר ומברך. וגם לדבריו צריך לומר שבזה חלוק שעשה ניסים מברכת שהחיינו, משום דשהחיינו אומרו אפילו בשוק, וברכת שעשה ניסים לא תקנה אלא על ההדלקה והראיה, ולכן עכשיו שמדליק בביתו כדי לקיים מצות ההדלקה, שוב נתחייב גם בברכת המצוה".

קושית ה'שלמי תודה' דלכאורה המשנ"ב סתר דבריו

להמבואר לעיל בביאור שיטת ה'זרע אמת' הרי עולה דברכת שהחיינו בחנוכה אינה על המצוה דהדלקת הנרות, אלא על מצד עיצומו של יום, ולפי זה היה צריך לעלות דיש לברך שהחיינו בחנוכה גם בלא הדלקה ואפילו בלא ראייה. ומאידך גיסא, לגבי ברכת 'שעשה ניסים' מכיון נקט המשנ"ב דיש לחזור ולברך שוב בבית, מוכח דסבירא ליה דהוי ברכה על ההדלקה, ולא על היום, וצריך לעלות עפ"י דאין לברכה בלא הדלקה או עכ"פ ראייה.

על פי זה כתב ה'שלמי תודה' (ס' כ"ו אות א') להעיר בזה על דברי המשנ"ב, דלכאורה סתר משנתו, וז"ל: "צריך עיון על דברי המ"ב שהביא להלכה דברי הזרע אמת

דמחלק בין שהחיינו לשעשה ניסים לענין אם בירך בביהכ"נ וחוזר ומדליק בביתו, ומ"מ לענין אם צריך לברך ברכות אלו גם בלא הדלקה וראייה, וכן בפורים בלא מגילה, הניח המ"ב בצ"ע בסי' תרע"ו (שעה"צ ס"ק ג'. הו"ד לעיל אות ב') ובס' תרצ"ב. ולכאורה לפ"ד הזרע אמת הרי מוכח דברכת שהחיינו הוה ברכה על זמן, וא"כ למה לא יברכו גם בלא הדלקה.

"ועוד צ"ע בדברי המ"ב דמספק"ל נמי לענין ברכת שעשה ניסים, אי הוה ברכה על הזמן ומברכו אף כשאינו מדליק ואינו רואה, דהרי לדברי הזרע אמת מוכח דהוה ברכה על ההדלקה מדחוזר ומברכו בביתו, ואי מספק"ל למ"ב בהא, איך סתם בהדליק בביהכ"נ וחוזר ומדליק בביתו דיחזור ויברך שעשה ניסים, והרי לפי הצד דהוה ברכה על הזמן ומברכו אף בלא הדלקה כבר יצא במה שבירך בביהכ"נ ואיך יחזור ויברך בבית מספק", עכ"ל ה'שלמי תודה'.

באור שיטת המשנ"ב על פי הנראה מדברי ה'זרע אמת'

ויש לומר בביאור דעת המשנ"ב לענין ברכת 'שעשה ניסים' דבאמת דעתו נוטה דהוי ברכה על היום, ולכן מברך אותה גם בלא הדלקה וראייה, ואיה"נ דסבירא ליה לגבי מי שהדליק בבית הכנסת, שאינו חוזר ומברך אותה, ומה שנקט המשנ"ב בלשונו ברכת שהחיינו, אין זה בדוקא, אלא משום דבמקור דין זה, דהיינו, שו"ת 'זרע אמת' הנ"ל, השאלה והתשובה היו על ברכת שהחיינו, אבל לעולם כך הוא הדין גם לגבי ברכת 'שעשה ניסים', וכך באמת מוכח מדברי ה'זרע אמת', די שתי הברכות דין אחד וכדיבואר.

הנה כך הוא לשונו של ה'זרע אמת': "נשאלתי באחד שהדליק נר חנוכה בליל א' בבית הכנסת ובירך שהחיינו, אם יחזור ויברך שהחיינו כשמדליק ביתו. תשובה. הנה לכאורה היה דעתי נוטה לומר שלא יברך שהחיינו בביתו, דאע"ג דקי"ל דהמדליק בבה"כ יחזור וידליק בביתו, דאינו יוצא בנרות בה"כ, כמ"ש ריב"ש בסי' קי"א, וכן פסק הש"ע סי' תרע"א סע' ז' ע"ש, מ"מ לגבי שהחיינו נראה לכאורה דיוצא בשל בה"כ, דהא קי"ל בעלמא זמן אומרו אפילו בשוק, וכיון דאמרו פעם אחת, תו לא צריך.

"ותדע דהא קי"ל במי שאינו מדליק ואין מדליקין עליו, מברך על הראיה שעשה ניסים, ובליל א' מברך ג' זמן, ואם בא אח"כ להדליק ליל ב' או ג', אינו מברך זמן, כמ"ש בסי' תרע"ו ס"ג, ע"ש. והאי נמי שבירך זמן בבה"כ, נראה דלא גרע ממי שבירך זמן על הראיה", עכ"ל ה'זרע אמת'.

הרי כתב שני טעמים למה לא יחזור ויברך שהחיינו, אם בירך כבר בבית הכנסת. האחד, מכיון שזמן אומרו אפילו בשוק. השני, מכיון דלא גרע נדון זה ממי שבירך על הראיה, שאינו חוזר ומברך בביתו. והרי על פי הטעם השני נראה דכך הוא הדין גם לגבי ברכת 'שעשה ניסים', שמכיון שבירך בבית הכנסת, לא גרע מהרואה שאם בירך 'שעשה ניסים' שאינו חוזר ומברך ברכה זו בביתו [אם הדליק באותו יום שראה הנרות]. ומעתה נראה כי כך היא גם דעת המשנ"ב, דאינו חוזר ומברך גם 'שעשה ניסים', והדברים עולים בקנה אחד עם מה שכתב לצדד שיש לברך ברכה זו גם בלא הדלקה או ראיה, ומטעם דהוי ברכה על היום. [ולהלן יבואר ביאור דברי ה'זרע אמת' למה לא גרע בית הכנסת מ'הרואה']

דברי הבנין אב בסתירה בחיד"א

בספר 'בנין אב' (סי' כ"ח) הקשה דלכאורה מצאנו סתירה בדעת החיד"א בגדר ברכת שהחיינו. דמצד אחד הביא בספרו 'מחזיק ברכה' (סי' תרע"א ס"ק ח') את דברי ה'זרע אמת' הנ"ל, דאם הדליק תחילה בבהכ"נ, לא יחזור לומר ברכת שהחיינו בביתו, אם לא דמדליק להוציא גם אשתו ובני ביתו. ומבואר לכאורה כמש"כ לעיל, דברכת שהחיינו היא ברכה על היום, ולכן יצא ידי"ח בברכת שהחיינו שבירך בבית הכנסת. דאי הוי נקטינן דהברכה היא על המצוה דהדלקת הנרות, אזי מכיון דההדלקה בבית הכנסת היא ממנהג בעלמא, ולא קיים בזה עיקר המצוה, למה לא יחזור ויברך כשמדליק בביתו.

ומצד שני, החיד"א בספרו 'ברכי יוסף' (סי' תרצ"ב ס"ק א') כתב ד"אם אין לו מגילה, יברך שהחיינו אך לא יברך ברכת שעשה ניסים וברכת הרב את ריבנו. הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו מתשובותיו כ"י סי' ע"ח. אבל האחרונים כתבו דגם שהחיינו לא יברך". ונראה מסוף דבריו דנקט לעיקר דברכת שהחיינו אינה על היום, דלכן לא יברך אותה אם אין לו מגילה. ולכאורה הוי סתירה בדבריו, דאם ברכת הזמן בפורים הוי על המצוה, לכאורה כך הוא גם בברכת הזמן דחנוכה, דהוי על המצוה, ואם כן צריך להיות שיחזור ויברך בביתו אף שבירך על ההדלקה בבית הכנסת.

כמה דרכים בישוב הסתירה בחיד"א

ויש ליישב השאלה הנ"ל בכמה דרכים. חדא, איכא למימר דהגם שהביא החיד"א את דברי ה'זרע אמת', אין מזה ראיה כי כך היא דעתו שלו לענין הלכה. שהרי סתם ולא כתב כי כן עיקר לדינא. וכפה"נ דרכו של החיד"א להביא בספריו תשובות רבות, ואין מזה ראיה כי כך הוא דעתו. ולכן יש לומר דדעתו לעיקר כמו

שנראה מדבריו לענין פורים, דהברכה היא על המצוה ולא על היום, ועפי"ז עולה דהמדליק בבית הכנסת יחזור ויברך בביתו שהחיינו, ואעפ"כ הביא גם את דברי ה'זרע אמת' שכתב להיפך.

עוד אפשר לדון ולומר דנקט החיד"א כי יש חילוק בין חנוכה לפורים, דבפורים לא מצאנו סמך לומר דברכת שהחיינו היא על היום, ולכן בסתמא הוי ברכה על המצוה דמקרא מגילה. אבל בחנוכה מכיון דאיתא בגמרא דגם הרואה מברך, אע"ג שאינו מקיים מצות הדלקה, מכאן הוי סמך לומר דהברכה היא על היום. ולכן לגבי חנוכה פסק דאם בירך בבית הכנסת, אינו חוזר ומברך בביתו, מכיון דהברכה היא על היום. ואילו לגבי פורים פסק דאין לעשות ברכה על היום, ולא יברך בלי קיום מצות מגילה. כך יש לומר בדרך אפשר, אבל בפשיטות יש לנקוט דאין לחלק בין חנוכה לפורים, ואם בחנוכה מברכים שהחיינו על עיצומו של יום, אע"ג שאין הימים אסורים במלאכה, אזי גם בפורים יש לברך מצד היום.

ועיין ב'בנין אב' (שם) דכתב ליישב הסתירה בחיד"א, דלעולם דעתו דשהחיינו הוי ברכה על המצוה, הן בפורים והן בחנוכה, ומה שבכל זאת אינו חוזר ומברך בביתו, אחר שבירך בבית הכנסת, אין זה מחמת ד'אומרה אפילו בשוק', [כהטעם הראשון של ה'זרע אמת'], אלא מחמת הטעם השני שכתב ה'זרע אמת' דלא גרע מברכת הראיה שיצא בזה.

דברי ה'זרע אמת' למה לא יחזור לברך שהחיינו, ושאלת ה'אבן ישראל'

בשו"ת 'זרע אמת' כתב לדון בהוראה הנ"ל, דמי שבירך זמן על הדלקת בית הכנסת, לא יחזור לברך שוב בהדלקת ביתו, וז"ל: "אכתי יש קצת מקום לבעל דין לחלוק, דבשלמא התם [בברכת הרואה] בירך לעצמו על הראיה ויצא י"ח, כי חייב לראות הנרות כמ"ש בסי' תרע"ז ס"ג, וכיון דאינו עתיד להדליק באותו לילה יוצא בראיה. אבל זה שמדליק בבהכ"נ, מדליק להוציא את הרבים י"ח לפרסומי ניסא ברבים, לפי דלדין שמדליקין בפנים לית לן פירסומי ניסא דרבים, וע"כ הנהיגו להדליק בבהכ"נ, ואע"ג דלא מברכינן אמנהגא דערבה, מ"מ במנהגא כי האי מברכינן, כמ"ש ריב"ש בתשו' הנ"ל, ע"ש. ומוכח שהדלקה זו עם ברכותיה אינה אלא בשביל הרבים, אבל לא בשביל עצמו, וא"כ י"ל דעכ"פ כשבא לעשות המצוה בשביל עצמו, לחזור ולברך זמן.

"אבל כד מעיינינן ליתא, דסוף סוף אע"ג דנתקנה ברכה זו בשביל פירסומי ניסא ברבים, מ"מ ממילא גם הוא יוצא בברכת זמן שבירך שם. והא למה זה דומה, למי שקראוהו לקרות בתורה קודם שיברך ברכת התורה לעצמו, דאע"ג דלא

בירך ברכת אשר בחר בנו אלא משום תקנת חכמים דתיקנו לברך ברכת התורה בקריאתו בציבור, אפ"ה יצא י"ח ואין לו לברך עוד ברכת התורה לעצמו, כמ"ש בס' קל"ט ס"ט ע"ש, וק"ל, עכ"ל ה'זרע אמת'.

ומבואר שהשווה ודימה נדון דידן לברכת התורה, דכמו דהתם יוצא אדם ידי חובתו אם בירך על קריאת התורה, ואינו צריך לברך שוב ברכה"ת לעצמו, הוא הדין במי שבירך על הדלקה לרבים, שהוא יוצא ידי חובתו בברכת שהחיינו ואינו מברך שוב.

אבל ה'אבן ישראל' [חלק ט' עמ' קכ"ח] הקשה על דבריו, וז"ל: "ובאמת אין לו שייכות להתם, דהתם ע"כ צריך לברך העולה לתורה לכוון לצאת ברכה"ת, דאל"ה אסור לו לקרות, משא"כ הכא דמסתבר דמתכוון לא לצאת בברכות אלו לעצמו, וזה פשוט". ושאלתו מבוארת, דהתם אי נימא שמכוין שלא לצאת ידי חובת ברכת התורה, אזי אסור לו לקרוא בתורה, וע"כ שמכוין לצאת ולכן פטור מלברך שוב, אבל במדליק להוציא את הרבים, הרי הוא עצמו מסתמא מכוין שלא לצאת בברכות אלו, ולכן עליו לברך שוב בביתו.

ביאור שיטת ה'זרע אמת' וישוב שאלת ה'אבן ישראל'

ונראה לבאר שיטתו של ה'זרע אמת' [אבל לא נראה שהתכוון לזה] דאם הדליק בבית הכנסת ובירך שהחיינו, אינו חוזר ומברך שוב בביתו, אפילו אי נימא דתיקנו לברך רק על הדלקת הנר, או על ראיית הנר, ולא על היום כלל, דבכל זאת אינו חוזר לברך על ההדלקה בביתו, וזאת על פי דברי הגהות 'ברוך טעם' (סי' תרע"א סעיף ז'), וז"ל: "ברייב"ש מבואר הטעם דאין יוצאין בנרות המדליקין בבית הכנסת, דמצות חנוכה נר איש וביתו. לפי זה יש לכאורה לומר דאם אורח מדליק נרות בית הכנסת, אינו צריך להדליק באכסניא, דגופיה נפטר במה שהדליק בעצמו בבית הכנסת, ובביתו מדליקין עליו".

ולמדנו מתוך דברי ה'ברוך טעם' תרתי. חדא, דבחיוב הדלקת נרות חנוכה נכללו שני חיובים. האחד, חיוב המוטל על האדם עצמו להדליק נ"ח. וחייב נוסף, המוטל על ביתו של אדם. ועוד למדנו מדבריו, דאת החיוב הראשון יכול אדם לצאת ידי"ח גם בהדלקתו בבית הכנסת. אבל את החיוב השני שידלק נר בביתו של אדם, זאת אינו מקיים בהדלקת ביהכנ"ס. וממילא עולה דמי שהוא אכסנאי שנפטר ידי חיוב הדלקה בביתו על ידי הדלקת בני ביתו, א"כ נשאר עליו רק חיוב הגוף, וחייב זה פטר שפיר בהדלקת בית הכנסת. וזהו שלא כדנקט ה'אבן ישראל' הנ"ל, דבהדלקת בית הכנסת אין יוצאים כלום.

ראיה לדברי ה'ברוך טעם' מה'לקט יושר'

ונראה להביא ראיה לדברי ה'ברוך טעם' מהא דכתב בספר 'לקט יושר' (עמ' קנ"א) בשם רבו ה'תרומת הדשן', וז"ל: "וצוה לי להדליק נר חנוכה בבית הכנסת שלו, ואמר אינך צריך להדליק פעם אחרת בבית, כיון שאין לך כאן בני ביתך. וזכורני שהבחורים קנו הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שלו. ואמר לבנו שיקנה אותם כיון שאשתך מדלקת עליך ואתה מדליק בבית, מעתה אתה יוצא ממנו". ומבואר להדיא דדעת התרוה"ד דבהדלקת בית הכנסת יוצא האדם ידי חובת הגברא המוטלת עליו, ואם הדליקו עליו גם בביתו, אזי נפטר לגמרי משני חלקי החיוב הנ"ל.

על פי כל זה מבוארת היטב השיטה הנ"ל, דאין צריך לחזור ולברך שהחיינו אם הדליק בבית הכנסת, מכיון דשפיר יצא ידי חובת גברא בהדלקה וברכה זו, ואין זה בגדר ברכה על מנהג בעלמא, וכדטען ה'אבן ישראל'.

דברי ה'פני מבין' דישנם שני חיובים במצות נר חנוכה

כדברי ה'ברוך טעם' הנ"ל דישנם שני חיובים נפרדים במצוה דנר חנוכה, כך כתב גם בשו"ת 'פני מבין' (סי' רכ"ז), וז"ל: "בפני יהושע בשבת דף כ"א כתב דמצות חנוכה אינו חובת הגוף, דעיקר מצוה זו הטילו שיהיה סמוך לרשות הרבים והוי כחובת הבית, יעו"ש. [הו"ד לעיל סימן י"ג אות י"א]. והנה בספר ד"מ הקשה על הפנ"י איך אפשר לומר דנר חנוכה חובת הבית, א"כ איך מברכין כמה בני אדם בבית אחד, וכי בבית אחד יקבעו כמה מזוזות. ונלע"ד דבנר חנוכה יש ב' מצות, חובת הגוף וחובת הבית גם כן. ומדוקדק לשון הגמרא 'נר איש וביתו', דיש חיוב על איש ויש חיוב על בית, והעיקר על ביתו, רק מהדרין מקיימין ג"כ מצות חובת הגוף. ולפי זה המדליק בבה"כ, חובת הגוף קיים, ועל חובת הבית צריך לחזור ולהדליק.

"אמנם לפי"ז יצא לנו דין חדש, במי שהדליק בבית הכנסת ובביתו יש כמה בני אדם המדליקין, א"צ לחזור ולהדליק ולברך, דחובת הגוף כבר יצא בבית הכנסת, וחובת הבית ג"כ יצא במה שמדליקין אחרים בבית זה, וא"כ אין צריך בביתו להדליק אם יש בני אדם אחרים שמדליקין, רק אם כיון בפירוש שלא לצאת בבהכ"נ, וכמ"ש חת"ס או"ח סי' טו"ב דבמכוין שלא לצאת בתפילה י"ח הקידוש, אז קידוש על היין דאורייתא, ומסתמא מכוין שלא לצאת בתפילה, שיעשה לגמרי כתיקון חכמים. א"כ הכא נמי יש לומר דאינו מכוין לצאת, ומכוין שלא לצאת ולא יצא י"ח במה שהדליק בבהכ"נ, וע"כ אינו יוצא בנרות של ביהכ"נ, עכ"ל ה'פני מבין'.

ויעוין בשו"ת 'בית שערים' (סי' שס"ב) דכתב ג"כ בקצרה היסוד הנ"ל, וז"ל: "הנה בהדלקת נ"ח יש ב' חיובים, חיוב גופו להדליק נ"ח אפילו כשהוא במדבר, וחיוב ביתו, דהיינו לפרסומי ניסא".

דברי ה'התעוררות תשובה' בטעם הדבר שמדליקין נ"ח בבית הכנסת

ממוצא דבר עולה דנחלקו לכאורה הפוסקים בגדר ובטעם הא דהיו מדליקין נרות חנוכה בבית הכנסת, דיש מהפוסקים שנקטו בטעם הדבר שצריך המדליק לחזור ולברך בביתו, מכיון דההדלקה בבית הכנסת היא מנהג בעלמא, ואין עליהם גדר של נרות מצוה. ואילו הפוסקים שנקטו כי המדליק בבית הכנסת אינו צריך לחזור ולברך שוב בביתו, אפשר דסבירא להו דהוי הדלקה גמורה של מצוה. ובאמת מצאנו עוד בפוסקים שדעותיהם חלוקים בענין זה וכדיבואר.

בשו"ת 'התעוררות תשובה' (חלק ג' סי' ת"ס אות א') כתב: "הטעם שנהגו להדליק בבית הכנסת הוא, דאולי יש הרבה אנשים שאין להם מקום להדליק, ואין רואין נר חנוכה, ובפרט לדידן דמדליקין בפנים ממש ואין רואים את הנרות מבחוץ, רק ממי שיש לו חלון הפונה לרה"ר ומדליק שם, ובב"י בס' תרע"ז הביא מהא"ח בשם רבינו משולם דאם הוא שרוי בין הנכרים צריך להדליק שם ולברך אע"פ שהדליקו עליו בביתו, מטעם שחייב לראות הנרות, ועיין במרדכי שבת פרק ב' ס' רס"ז, והביאו המחבר להלכה בס"ג בשם יש מי שאומר. לכן מדליקין בבית הכנסת ומוציאם הש"ץ בברכה, כדי שיראו את הנרות".

ומבואר מדבריו דהנרות שמדליקין בבית הכנסת הוו הדלקה גמורה של מצוה, ויש בהם בכדי לפטור את מי שאין לו היכן להדליק, דיוצאים עכ"פ חובת ראייה בברכה. ואמנם, על פי זה הוא דכתב ה'התעוררות תשובה' בהמשך דבריו שם דהמדליק בבית הכנסת אינו צריך לחזור ולברך כלל בביתו, כמובא לעיל (ריש אות זז), דקאי בזה לשיטתו.

דברי ה'מנחת אלעזר' בטעם הדבר למה מדליקין בבית הכנסת

על דרך זה ממש כתב ה'מנחת אלעזר' (חלק ב' סי' ס"ח), וז"ל: "עוד נ"ל לומר שכוונתו דנתקן לפני אורחים, היינו אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו, ואז אינו מחוייב להדליק, רק עכ"פ מחוייב לראות הנרות חנוכה של אחרים, כמ"ש מרן המחבר בס' תרע"ז סעיף ג', וכיון שיש מהם שאין באים לבית ישראל באכסניא לראות את הנרות חנוכה, וא"י לכוון העת לבא לבית ישראל לראות בשעה שדולקים

נרות חנוכה של הבעה"ב לראותן באותה חצי שעה, וא"כ לא יפטרו אלו במה שמדליקין אותן בביתן, ע"כ התקינו להדליק בביהכ"נ ששם באים האורחים לתפלת ערבית, שם יראו הנרות ויפטרו עי"ז לצאת י"ח. ונכון הטעם". הרי מבואר גם מדבריו דעיקר התקנה להדליק בביהכ"נ הוא בשביל לקיים מצות הרואה, למי שאין לו היכן להדליק.

דעת ה'אגרות משה' דאין לברך על ראיית נרות חנוכה בבית הכנסת

אבל, כנגד דברי הני פוסקים, ב'אגרות משה' (או"ח חלק א' סי' ק"צ) הנ"ל כתב דאין לברך על נרות בית הכנסת ברכת ראייה, וז"ל: "אין לפטור מי שהדליק בביהכ"נ מברכת זמן מחמת שבעת הדלקתו ראה הנרות, דמאחר דלא חשיבי נרות מצוה, מכיון שאינו אלא מנהג, לא נחשב זה גם לראיה, וכמו שמחייבים אח"כ אותו בברכת הנס. ויתחדש מזה דכשאנו עתיד להדליק שצריך לברך על הראיה לא יברך על ראיית נרות דבית הכנסת". ומבואר דנקט לדבר פשוט דאין על נרות בית הכנסת גדר של נרות חנוכה, מכיון דהוי למנהג בעלמא, דאין מקיימים בהדלקתם גדר של מצות הדלקה, ולכן אין לברך עליהם ברכת הראיה.

ולכאורה צריך להבין את דעת הפוסקים הנ"ל, דשפיר אפשר לברך על ראיית נרות של בית כנסת, והרי לא הווי נר של מצוה, אלא שהן הן הדברים שנתבארו לעיל על פי דברי ה'ברוך טעם' ודעימיה, דבהדלקת הנרות בבית הכנסת שפיר מקיימים החלק של מצוה שהוא על הגברא, וממילא הווי בגדר נרות של מצוה, ולכן אפשר לברך עליהם ברכת הרואה. אבל ה'אגרות משה' סבירא ליה דאין יוצאים כלל ידי המצוה בהדלקה שבבית הכנסת, גם לא את החיוב המוטל על הגברא, מכיון דחיוב הגברא הוא, להדליק בביתו דוקא, ולא בבית הכנסת, ולכן הוי הדלקה של מנהג בלבד, ואין לברך עליה ברכת הרואה.

ישוב שאלת ה'חכם צבי' למה מברכים על ההדלקה בבית הכנסת

על פי שיטת הני פוסקים דהדלקת הנרות בבית הכנסת, יש עליה גדר ודין של נרות חנוכה ממש, מקום יש עמנו ליישב שאלת ה'חכם צבי' דלהלן. הנה בשו"ע (סי' תרע"א ס"ז) כתב, 'בבית הכנסת מניחו בכותל דרום, ומדליקין ומברכים משום פרסומי ניסא'.

ואיתא על הלכה זו דמברכים בהדלקת בית הכנסת, ביאור בתשובות הריב"ש (סי' קי"א), וז"ל: "המנהג הזה להדליק בבהכ"נ מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא,

ואע"פ שאין מברכין על מנהג, זהו במנהג קל כמו מנהג של ערבה שאינו אלא חבטה בעלמא, אבל בזה שהוא לפרסם הנס בבהכ"נ ברבים, מברכין עליו כמו שנהגו לברך על הלל של ר"ח, אע"פ שאינו אלא מנהג, ואין בזה משום ברכה לבטלה כלל, וכדעת ר"ת ז"ל.

מבואר מדברי הריב"ש דכמו שמברכים על הלל של ר"ח, כך גם מברכים על נרות חנוכה בביהכ"נ. עפ"ז הוקשה ל'חכם צבי' (סי' פ"ח) דברי השו"ע אהדדי, וז"ל: "בשו"ע סי' תרע"א סעיף ז' ומדליקין ומברכין בבית הכנסת. ק"ק לפי מסקת השו"ע לעיל בר"ח דעדיף טפי שלא לברך אהלל דריש ירחא, א"כ אזדא לה ראית הריב"ש במה שמברכין על הדלקת נ"ח בב"ה, אף שאינו אלא מנהג, דהרי כל ראייתו אינה אלא מברכת הלל דר"ח, וכיון שהוא ז"ל סובר כהרמב"ם דאין מברכין על הלל דר"ח, אמאי פסק הכא דמברכין על הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת". ושאלתו מבוארת היטב, דמכיון שהשו"ע פסק שאין לברך על מנהג דאמירת הלל, למה בכל זאת פסק לברך על מנהג הדלקת נ"ח בית הכנסת.

אכן, לדברי ה'ברוך טעם' ודעימיה דבהדלקת נ"ח בבית הכנסת יוצאים ידי חיוב הגברא שיש על האדם, אתי שפיר דמברכין עליה, דהדלקת בית הכנסת הוי הדלקת מצוה ממש, דהמדליק יוצא בזה ידי חיוב הגברא שלו, וממילא אין זה דומה כלל להא דאין מברכים על הלל, דכל האמירה היא מנהג בלבד. וה'חכם צבי' שהקשה כפי הנראה סבירא ליה כהני אחרונים הנ"ל דהדלקת בית הכנסת הוי הדלקה של מנהג בעלמא, ואין יוצאים בזה כלל ידי המצוה, גם לא ידי חיוב הגברא, ולכן שפיר הקשה דכמו שפסק השו"ע דאין מברכים על ההלל, כך גם אין לברך על נרות בית הכנסת.

דברי ה'שלמי תודה' בדינו של ה'ברוך טעם' הנ"ל

בגוף דברי ה'ברוך טעם' הנ"ל, דאם אורח מדליק נרות בית הכנסת, אזי הוא נפטר בזה ידי חובת הגברא שעליו, ונפטר גם במה שמדליקין עליו בביתו, כתב ב'שלמי תודה' (סי' כ"ו אות ה'), וז"ל: "מבואר דאיירי באורח שמדליקין עליו בביתו, דמדינא יוצא בהדלקתו, ואינו צריך להדליק בעצמו באכסניא שיש לו שם פתח, אלא משום חשדא, כמש"כ המשנ"ב בס' תרע"ז סק"ה, ובזה כתב הגאון הנ"ל דהיכא דהדליק בבית הכנסת, הרי גופיה נפטר במה שהדליק שם, ותו ליכא חשדא, ומצד עיקר חיוב הדלקה בביתו ששם הוא עיקר מקום החיוב, הרי הדליקו עליו בביתו ויצא ידי חובת עיקר חיובו. אבל באורח שאין מדליקין עליו בביתו, דחייב מדינא להדליק בברכה באכסניא שלו, ודאי דאינו יוצא בהדלקה שהדליק בבית הכנסת,

כיון שאין זה ביתו ואינו מקום הדלקה שחייבו חז"ל.

מבואר מדבריו דכל דברי ה'ברוך טעם' נאמרו רק במי שהדליקו עליו בני ביתו בביתו, וכבר נפטר בהדלקת ביתו, אלא שמ"מ צריך להדליק במקום שמתאכסן מטעם חשדא, אם יש לו פתח בפני עצמו, ועל זה בלבד הוא שמועיל הדלקת בית הכנסת שלא יהיה חשד עליו, שראו כבר שהדליק בבית הכנסת.

שאלות על ה'שלמי תודה', וביאור נוסף בדברי ה'ברוך טעם'

אכן, דברי ה'שלמי תודה' תמוהים לכאורה, דאם הדלקת בית הכנסת היא רק בכדי לסלק את החשד, למה הוצרך ה'ברוך טעם' לומר דגופו נפטר בהדלקת בית הכנסת, דהלא גם אם גופו לא נפטר, אבל מ"מ תו אין חשד, ולכן הוא שאינו צריך להדליק באכסניא שנמצא שם אחרי שהדליקו עליו בביתו. ועוד תמוה, למה הדלקת בית הכנסת מועילה לסלק את החשד מעליו, אטו כל בני אותו מקום מתפללים באותו בית הכנסת, ואטו כולם יודעים היכן הוא גר, ושמהאי טעמא ליכא הכא חשד, מכיון שהוא הדליק כבר בבית הכנסת. ולכן נראה דבאמת גם אם הדליק בבית הכנסת, לא הועיל בזה לסלק הטעם דחשדא.

ולכן נראה להסביר דכוונתו של ה'ברוך טעם' היא, דמה שכתב שבביתו מדליקין עליו, הכוונה היא על ביתו שמתאכסן שם, שבהדלקה שמדליקין שם אפילו בלי להשתתף, יוצא ידי אותו חלק של חיוב המוטל על ביתו. וכל מה שצריך להשתתף הוא מחמת חיוב הגוף, ובנדו"ד נפטר מחיוב זה על ידי הדלקת בית הכנסת. [ומדובר שאין לו כניסה נפרדת, שלכן אין שייך הטעם של חשד].

ראיה לדברינו דבהדלקת בעל הבית יוצא האורח ידי חובת הדלקה בביתו אפילו בלי להשתתף, מדברי הר"ן (שבת דף י' ע"א מדפי הר"ף), דז"ל: "אמר רב ששת אכסניא, אורח, אע"פ שאין לו בית, דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה, דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה". ומבואר שהיה הו"א לפטור אכסנאי מנ"ח, מכיון שהחיוב הוא על הבית, כמו מזוזה, וממילא אינו חייב להדליק שהרי כבר הודלקו נרות בבית זה, כמו שהמזוזה שנקבעה בבית על ידי בעל הבית פוטרת גם את האכסנאי, וקמ"ל דהחיוב דנ"ח הוא על הגברא. ועכ"פ יש לנו ללמוד דמי שקיים את חיוב הגברא שעליו, שפיר נפטר בהדלקת בעל הבית גם בלי להשתתף, כמו שהוא כך במזוזה.

[יעוין ב'תורת רפאל' (סי' לד) שהלך גם כן בדרך זו בביאור דברי ה'ברוך טעם', ואף הביא ראיה לזה מלשון ה'שער הציון' (סי' תרע"א ס"ק נ"ב), וז"ל, 'בהגהות הגאון ר' ברוך

פרנקל מסתפק דאפשר דאם אורח מדליק בנרות בית הכנסת, שאין צריך לחזור ולהדליק באכסניא', דמהא שכתב 'אורח' ולא כתב דמדובר במי שהדליקו עליו בביתו, משמע דהספק הוא גם אם לא הדליקו עליו בביתו, דבכ"ז יוצא בהדלקת בית הכנסת.]

ט.

במחלוקת הראשונים האם יש לברך שהחיינו ו'שעשה ניסים' קודם ההדלקה, או לאחריה



אימתי מברכים 'שהחיינו' ו'שעשה ניסים', לפני ההדלקה או אחרי

כתב הריטב"א בשבת (דף כ"ג ע"א): "נהגו לברך שלשתם קדם הדלקה, משום דבכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, וכמו שמברך עליהם שלשתן קודם מקרא מגילה. ויש אומרים כי הראשונה שהיא ברכת המצוה, צריך לברך תחלה, אבל השתים האחרונות אומרים אחר שהתחיל להדליק, שיהא רואה הנר ויברך עליו, כעין הרואה נר חנוכה. ואין לשנות בזה המנהג".

כהשיטה שיש לברך ברכת שהחיינו וברכת שעשה ניסים אחרי ההדלקה, כן הביא בהגהות מיימוניות (פרק ג' מהל' חנוכה אות ב'), וז"ל: "כתב במס' סופרים פ"ג שיש לומר אחר ההדלקה נוסח זה, הנרות הללו אנו מדליקים על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו ע"י כהניך הקדושים, וכל שמונת ימי חנוכה הנרות האלו קדושים הם, ואין לנו רשות להשתמש לאורן אלא לראותן בלבד, כדי להודות לשמן על נפלאותיך ועל ישועתך. ברוך שהחיינו ואשר עשה ניסים. וכן היה רגיל מהר"ם ז"ל".

אבל הרמ"א (סי' תרע"ה סע' ב') פסק דלא כהנ"ל, דכתב 'ויברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק'. וכתב הט"ז (ס"ק ב'): "קודם שיתחיל. דבעינן ברכה עובר לעשייתה". וכן פסק בשו"ת מהרי"ל (סי' קמ"ה), וז"ל: "ומה שמאחרים הנרות הללו אחר כל הברכות, נ"ל משום דאין להדליק עד שיגמור כל הג' ברכות הכא, כמו שעושין בקריאת מגילה ונטילת לולב שכולהו בעינן עובר לעשייתן".

ביאור ה'משאת המלך' במחלוקת זו

וצריך להבין במאי פליגי הראשונים הנ"ל, האם לברך שהחיינו ושעשה ניסים לפני ההדלקה או אחרי. וכתב בספר 'משאת המלך' (מועדים סי' מ'), וז"ל: "ולכאורה פלוגתת המנהג והי"א בריטב"א תלוי בהאי פלוגתא, דלמנהג שמברך את כל הברכות קודם ההדלקה, היינו דס"ל כהרשב"א שברכת שעשה ניסים זו היא ברכת המצוות, ולכך מברכה קודם, משום דבעינן עובר לעשייתן. אבל לי"א שהשוו שעשה ניסים דהדלקה לברכת הרואה, ודעתם שיברך שעשה ניסים רק אחר ההדלקה, היינו משום דס"ל כשיטת המאירי שזהו בגדר ברכת הודאה על הנס, ולא שייכא לברכת המצוות, ואין בזה דינא דעובר לעשייתן".

ואפשר להוסיף בביאור הדבר, דאם הברכה היא על עיצומו של יום, אזי קבעו לברך בשעת ההדלקה או הראיה מכיון שאז ניכר שמברך על יום חנוכה, דבלא זה אין היכר מצד היום שהרי אין בו איסור מלאכה, וכמבואר לעיל כמ"פ. ומעתה נראה דיותר מסתבר שיש לברך אחרי ההדלקה דוקא, שאז ניכר יותר דהוה עתה יומין דחנוכה ומברך על היום של חנוכה.

ביאור נוסף במחלוקת הראשונים

עוד נראה לבאר בזה דגם אי נימא דהברכה היא על היום, אפשר שפיר לברך לפני שמדליקים הנרות, דמכיון שמברך שעשה ניסים שהחיינו אחרי שכבר בירך 'להדליק נר חנוכה', אע"ג שעדיין לא הדליק בפועל, מכל מקום כבר ניכר על ידי כך שהברכות עולות על ההדלקה.

ויש להביא ראיה לזה, דהנה נתבאר לעיל כמ"פ דבמאירי יש מקור נאמן להאי חידושא דברכת שהחיינו ושעשה ניסים נתייסדו על עיצומו של יום, שהרי כתב דאפשר לברכן בלא הדלקה וגם בלא ראייה, ומכל מקום הנה כתב המאירי (דף כ"ג ע"א) דאפשר לברכן קודם ההדלקה, וז"ל: "יש מדקדקין לברך ברכת להדליק בראשונה ושעשה ניסים באחרונה, בשעה שהוא רואה כל מה שהוא חייב להדליק. ואיני רואה הכרח בכך, ומכל מקום להדליק מיהא ראוי לברך בתחילתו מטעם עובר לעשייתן". וחזינן להדיא דאע"ג דברכת שהחיינו ושעשה ניסים הוה על היום, מכל מקום אפשר לברך אותן לפני ההדלקה. ואפשר דהביאור בזה הוא כמש"כ לעיל, דמכיון שכבר התחיל לברך על ההדלקה, הוי היכר דהברכות עולות על יומין דחנוכה.

וכן כתב ב'אשר לשלמה' (סי' כ"ב), הו"ד לעיל (סוף אות ה'), וז"ל: "בשו"ע סי' תרע"ו סע' ב' מבואר דיברך כל הברכות לפני שיתחיל להדליק, ובמפרשי השו"ע כתוב

שהוא מטעם עובר לעשייתו. והוא משום דלשיטת המאירי ברכת שעשה ניסים הוי על נס היום, וא"כ אין מקום שיברך בזה עובר לעשייתו, ואדרבה דעת היש מדקדקים דבמאירי הוא שיברך רק לאחר שידליק, והוא משום דכיון דמה דבעי לכתחילה שיברך בשעת הדלקה הוא מטעם דצריך במקום שנעשה לו נס, א"כ כל שכבר הדליק, עדיף טפי. והמאירי עצמו סובר דאינו רואה הכרח לכך, שכל שכבר התחיל לברך מקרי מקום שנעשה לו נס."

ומבואר מדבריו דהנו"כ שהסבירו את דברי הרמ"א דמברך שלוש הברכות לפני ההדלקה, מדינא דעובר לעשייתו, זהו דוקא להשיטה דברכת שהחיינו ושעשה ניסים הוו על המצוה, אבל אי נימא דהברכות הן על היום, אז אין שייך לגביהן דינא ד'עובר לעשייתו', ואמנם המאירי הביא דעה שיברכו אותן דוקא אחרי ההדלקה, שאז ניכר הנס. אבל בשיטת המאירי צריך לומר דאע"ג דסבירא ליה דהברכות הן על היום, מכל מקום אפשר לברכן גם לפני ההדלקה, דניכר שעל היום הן נאמרות, מכיון שכבר בירך קודם לכן 'להדליק נר חנוכה'.

י.

דברי הפוסקים די שני מחייבים ב'שהחיינו' דחנוכה, מצד ימי החנוכה, ומצד מצות הנרות



עד כאן התבאר בס"ד נידונים שתלויים האם ברכת שהחיינו ועל הניסים הולכים על הדלקת הנר או על היום אבל להלן יבואר שיש צד במפרשים שברכת שהחיינו ועל הניסים זה גם על הדלקת הנר וגם על היום.

דברי הב"י דמי שבירך זמן על ראיית נר, אינו חוזר ומברך בהדלקתו

איתא בגמרא שבת (כג,א): "רב ירמיה אמר, הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה, יום ראשון הרואה מברך שניים". וכתב רש"י: "מצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב, דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה". וכן נפסק בטור (סי' תרע"ו), וז"ל: "הרואה הנרות, מברך בליל ראשון שתיים, שעשה נסים ושהחיינו וכו', ודוקא שאינו עתיד להדליק ואין מדליקין עליו".

וכתב ה'בית יוסף': "מצאתי כתוב בתשובה אשכנזית, הרואה שבירך זמן בליל ראשון ולא הדליק, ובליל שני או שלישי בא להדליק, אינו חוזר ומברך זמן, דקיימא לן (עירובין דף מ' ע"ב) זמן אומרו אפילו בשוק, ואינו צריך לחזור ולאמרו על הכוס". וכן נפסק בשו"ע (סי' תרע"ו סעיף ג').

טענת ה'מור וקציעה' דיש לברך על המצוה מלבד הברכה על המועד

ב'מור וקציעה' (שם ד"ה ומ"ש) יצא לדון במה שלמד התשובה אשכנזית דין שהחיינו דחנוכה, מדין שהחיינו דיו"ט, וז"ל: "ויש לי בזה הרהור שיש לחלק בין הנושאים, זמן דיו"ט שאני, שכיון שכבר יצא ידי חובת ברכת זמן, אפילו נזדמן לו אח"כ כוס, והיום גורם ליין שיבוא, מכל מקום כבר יצא בזמן שבירך על אותו היום, דומיא דמצה ומרור מפטרי בזמן דקידוש. אבל בראיה לא יצא חובת מצוה. ודמי לשופר ולולב שקובעין זמן לעצמן, אע"פ שכבר ברך על אותו היום בכניסתו. וכל שכן הכא דמצוה דיום אחר הוא. וגם אם אינו רואה נ"ח, ראוי לברך זמן על היום ככל מועדים, אע"פ שהוא מועד דרבנן, ולא הוצרכו לומר הרואה מברך, אלא להשמיענו דמברך גם על הניסים ודו"ק".

מבואר מדברי ה'מור וקציעה' דברכת שהחיינו שמברכים בחנוכה יש בה תרתי. חדא, ברכה על מצות ההדלקה. ועוד, ברכה על היום, כמו שמברכים על כל המועדים. ולכן נקט דבכדי לברך זמן בחנוכה, אין צריך לראות נר דולק, אלא גם בלאו הכי אפשר לברך, כהא דגמרא עירובין הנ"ל ד'זמן אומרו אפילו בשוק'. ועל פי זה נקט המו"ק דגם אם בירך אדם זמן על הראיה, אין זו אלא בגדר ברכה על היום, אבל אין זו ברכה על מצות ההדלקה, ולכן מתי שמדליק צריך לברך שוב 'שהחיינו' על ההדלקה, כמו שמברכים בר"ה על מצות שופר, ובסוכות על מצות לולב, אע"ג שכבר בירכו זמן בכניסת החג. ולהלן (אות יא') נאריך בס"ד בהלכתא דא.

דברי ה'משנה ברורה' במי שלא בירך שהחיינו עד שמיני דחנוכה

בשו"ע (סי' תרע"ו ס"א) איתא, 'אם לא בירך זמן בליל ראשון, מברך בליל שני או כשיזכור'. וכתב ה'משנה ברורה' (ס"ק ב'): "או כשיזכר. רוצה לומר כשיזכר בשאר הלילות בשעת ההדלקה. לבוש. ואם נזכר אחר ההדלקה אינו מברך בלילה זו עוד". וכתב עלה ב'שער הציון' (ס"ק ג'): "פתחי עולם בשם ישועות יעקב. ורוצה לומר, שיראה לברך זמן ביום אחר בעת ההדלקה. אמנם אם ארע זה בליל שמיני, וממילא יתבטל לגמרי ברכת שהחיינו, צריך עיון דאפשר דכמו בעלמא קיימא לן דזמן אומרו אפילו בשוק, דהוא קאי על עצם היום טוב, אפשר שהוא הדין בזה,

דקאי על עצם הזמן דחנוכה שנעשה בו ניסים ונפלאות, אלא דלכתחילה סמכו זה על זמן דהדלקה". ויעוין להלן (אות יא) ראיית השעה"צ לדבריו מדברי המאירי. ונראה לכאורה דהמשנ"ב נסתפק בגדר הברכה דשהחיינו שעושים בחנוכה, האם תקנו אותה רק על המצוה דנרות, או דתקנו אותה גם מצד היום והמועד, אלא דתקנו להסמיק ברכת היום גם למצוה הדלקה, כדי שתעלה הברכה על תרומתה. ונפק"מ במי שאין לו נרות להדליק, וגם אינו במקום שרואה נרות חנוכה דולקים, האם יברך גם בלא כל זה. ובשלמא כשהוא באמצע ימי החנוכה, אמרינן ליה להמתין אולי יזדמנו לו נרות ויברך אז. אבל אם הוא ביום השמיני דחנוכה, על זה הוא דנסתפק המשנ"ב דאולי יברך גם בלא נרות כלל.

ויש מקום לדון ולבאר הספק של המשנ"ב באופן אחר, דלעולם ברכת שהחיינו דחנוכה היא רק על הזמן, ולא על המצוה דנרות, אלא דתקנו לברך ברכת היום בשעת ההדלקה, כי על ידי כך הוי היכר דהברכה היא מצד ימי החנוכה. ולכן הוא דנסתפק כיצד הדין במי שאין לו נרות, והוא כבר ביום שמיני דחנוכה, האם יעשה ברכה בלא נרות כלל. ועכ"פ יש לנו ללמוד מדברי המשנ"ב דיש מקום לברך שהחיינו מצד שני ענינים, האחד, מצד המצוה דהדלקת נרות חנוכה, והשני, מצד היום עצמו. וכמו דכך הוא בר"ה וסוכות, שמברכים בכניסת החג שהחיינו, ושוב מברכים למחרת קודם קיום מצוות היום.

יא.

**הרואה נר חנוכה ובדעתו להדליק בעצמו,
האם יברך פעמיים, על הראיה ועל ההדלקה**



שיטת הראשונים דמברכים על הראיה וגם על ההדלקה

הריטב"א (שבת שם) הביא שתי דעות בענין מי שרואה בליל ראשון נר חנוכה, ויש בדעתו להדליק גם בביתו, האם יברך תחילה על הראיה, או לא, וז"ל: "הרואה נר חנוכה צריך לברך. יפה פרש"י ז"ל בשם רבותיו, שלא הוזקקה זו אלא למי שלא בירך עדיין. אבל דעתו להדליק הוא עצמו בתוך ביתו, ורואה נר אחד, יש אומרים שמברך על הראיה וחוזר ומברך בשעה שמדליק. ויש אומרים דכיון שדעתו להדליק בביתו, אינו צריך עכשיו לברך על ראייתו".

ולכאורה צריך להבין את הדעה הראשונה שהביא הריטב"א דאפילו שבדעתו להדליק בתוך ביתו, בכל זאת מברך על הראיה, וחוזר ומברך בשעה שמדליק את הנרות, והיינו, שמברך פעמיים ברכת שהחיינו. וצריך להבין כיצד מברך הברכה פעמיים על אותה מצוה. ואמנם בשו"ע (שם סעיף ג') נפסק כהדעה השניה, דרק מי שאינו עתיד להדליק באותו לילה, הוא מברך על הראיה. וצריך להבין טובא השיטה הראשונה בריטב"א שיברך שני פעמים שהחיינו.

חיוב שתי ברכות - אחת מצד היום, ואחת מצד הנרות

אכן, להמבואר לעיל דיש שני מחייבים בברכת שהחיינו בחנוכה, אחד, מצד היום, כבכל המועדים. והשני, מצד מצות הנרות, אזי יש מקום לומר דכאשר רואים נרות חנוכה, צריך לברך שהחיינו על היום, שהרי המצוה דהדלקה עדיין אינה לפניו, אבל חל עליו חובת ברכה מצד היום, וברכה זו תקנו לברכה בשעה שרואים נר חנוכה, שאז ניכר שהברכה קאי על ימין דחנוכה. וכדכתב ה'עמק שאלה' (פרשת וישלח שאילתא כ"ו אות י'), וז"ל: "מצד הסברא היה ראוי לברך שהחיינו ומי שעשה נסים ביום ראשון בלא ראיית נרות כלל, אלא שאי אפשר לברך בלא דבר המסוים. והא דקיי"ל דבחג אומרים זמן אפילו בשוק, היינו משום דניכר קדושת היום דאסור במלאכה וכדומה, משא"כ בחנוכה".

ומעתה מתבאר הטב השיטה הראשונה בריטב"א הנ"ל, דבאמת עליו לברך שתי ברכות שהחיינו, האחת, מצד חובת היום, והשניה, מצד המצוה דנרות. ולכן, כשרואים נרות חנוכה, מתעוררת וחלה חובת הברכה מצד היום, כמבואר לעיל. וכאשר חוזרים ומדליקים הנרות בעצמו, מתעוררת וחלה חובת ברכה מצד המצוה. והשיטה השניה סוברת דחז"ל תקנו למי שמדליק נרות, שיברך ברכה אחת מצד שני המחייבים. ורק מי שאין בדעתו להדליק, הוא צריך לברך על הראיה. ומכל מקום זכינו להראות פנים גם להשיטה הראשונה.

חיוב שתי ברכות - אחת מצד פרסום הנס לעצמו, ואחת על הפרסום לאחרים

ויש אולי מקום לבאר השיטה הראשונה בריטב"א בדרך נוספת, דלעולם סבירא לה דלא תקנו ברכה על היום כלל, אלא רק על מצות הנרות, אכן מכיון שמצות הדלקת נרות היא לפרסום הנס, לכן יש בה שני חלקים. האחד, כשאדם רואה נרות חנוכה דלוקים, דאז יש פרסום הנס לעצמו, ויש בזה כדי לחייבו בברכה, שמקיים חלק מסוים במצוה דנרות חנוכה. ואחר כך כשמדליק נרות בעצמו, אזי

מקיים חלק נוסף במצוה, דעושה פרסום הנס לאחרים שיראו את הנרות, וחלק זה מחייבו שוב בברכה.

ובשלמא מי שתחילה הדליק נרות בעצמו ורק אחר כך ראה גם נרות אחרים, הרי הוא נפטר בהדלקתו לגמרי כי בזה נתקיימו שני חלקי המצוה, דעשה פרסום הנס הן לו והן לאחרים, ולכן אין צריך לברך שוב כשרואה נרות של אחרים דולקים. אבל מי שתחילה ראה נרות ואחר כך מדליק בעצמו, עליו לברך שתי ברכות אליבא דשיטה זו, מהטעם שנתבאר.

יב.

**מי שבירך 'זמן' על עיצומו של יום, או על ראיית נרות,
האם יברך שוב על ההדלקה**



דברי המאירי דאפשר לברך 'שהחיינו' גם בלי להדליק נרות ומבלי לראותם

במאירי בשבת (שם) כתב: "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה ראשונה, ושעשה ניסים בכל הלילות, והדברים נראין. וכן ראיתי מי שכתב שמי שלא הדליק עדיין ובא לו בתוך ימי חנוכה, שלילה ראשון שהוא מדליק מברך זמן".

למדנו מדברי המאירי חידוש גדול, דבגמרא לא מצאנו אלא דעושין ברכה על הדלקה או על ראייה, אבל המאירי הביא לחדש דאפשר לעשות ברכה על עיצומו של יום, אפילו מבלי להדליק ואפילו מבלי לראות נרות חנוכה [למי שנמצא במקום שאין לו להדליק ולא לראות].

ומכאן הביא ה'שער הציון' (הנ"ל ס"ק א') ראייה למה שכתב לדון שם ד"כמו בעלמא קיימא לן דזמן אומרו אפילו בשוק, דהוא קאי על עצם היום טוב, אפשר שהוא הדין בזה, דקאי על עצם הזמן דחנוכה שנעשה בו ניסים ונפלאות, אלא דלכתחילה סמכו זה על זמן דהדלקה". דלכאורה מדברי המאירי הנ"ל מבואר להדיא כדברים אלו, דיש בברכת שהחיינו דחנוכה גם ברכה על עיצומו של יום, לא רק ברכה על המצוה דנרות חנוכה. ענין זה התבאר בס"ד לעיל (אות ב') בהרחבה.

שיטת המאירי דמברכים זמן בעת הדלקת נרות, אחר שבירך כבר מצד חובת היום
 בספר 'אשר לשלמה' (סי' כ"ב ד"ה והנה בשו"ע) למד דין נוסף מסוף דברי המאירי הנ"ל, וז"ל: "הנה לשיטת המאירי הרי כשלא הדליק חייב לברך ברכת נס וזמן, וא"כ מסתימת הלשון מוכח דגם כשעשה כדין ובירך זמן, מ"מ חייב לברך כשמדליק בפעם ראשונה זמן". וביאור דבריו, דהלא בתחילה כתב המאירי הדין דמברכים בחנוכה זמן, גם בלא הדלקה וראיית נרות. ושוב כתב שכתב ד"מי שלא הדליק עדיין ובא לו בתוך ימי חנוכה, שלילה ראשון שהוא מדליק מברך זמן". ובסתמא מיירי במי שנהג כדין ובירך כבר פעם אחת זמן גם מבלי שהדליק, ואם כן עתה הוא חוזר ומברך פעם נוספת.

והביאור בזה הוא פשוט, על פי כל אשר נתבאר לעיל, דיש שני מחייבים לברכת שהחיינו בחנוכה, האחד, מצד עיצומו של יום, והשני, מצד המצוה דנרות חנוכה. ולכן בנדו"ד שבירך בלא להדליק ובלא לראות נרות חנוכה, הרי הוי ברכה מצד עיצומו של יום, ולכן עתה כשנזדמנו לו נרות, הרי עליו לברך שוב מצד המצוה דנרות.

שיטת השו"ע דאין מברכים זמן בהדלקת נרות, אחר שבירך כבר מצד חובת היום
 אבל בשו"ע (סי' תרע"ו ס"ג) איתא: "מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו לילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה, ובליל ראשון מברך גם שהחיינו. ואם אחר כך בליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו".

מבואר מדברי המחבר דלא כפי שנתבאר לעיל מתוך דקדוק לשונו של המאירי, דמכיון שבירך אדם זמן על הראיה, אינו חוזר ומברך שוב על ההדלקה. ולעיל (אות ט') נתבאר כי המקור לדין זה מובא בב"י, וז"ל: "מצאתי כתוב בתשובה אשכנזית, הרואה שבירך זמן בליל ראשון ולא הדליק ובליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך זמן, דקיי"ל זמן אומרו אפילו בשוק ואין צריך לחזור ואומרו על הכוס".

[הגם דהמאירי מיירי באופן שהאדם בירך זמן בלא הדלקה וגם בלא ראייה, ואילו המחבר מיירי במי שבירך על הראיה, לכאורה אין לחלק בין הנושאים. בגלל שהמקור של השו"ע הוא 'מתשובה אשכנזית' הנ"ל שמבואר בדבריו "שקיי"ל זמן אמרו בשוק" מבואר שאפר לברך ברכת שהחיינו על עצם היום. אבל להלן יבואר כי יש מי שכתב דדברי המחבר הם בדוקא, היינו, דרק מי שבירך על ראייה, אינו חוזר ומברך על הדלקתו].

ביאור מחלוקת המאירי והשו"ע

ונראה לכאורה על פי כל הנ"ל, דיסוד המחלוקת בנדון דידן, הוא, על איזה ענין תקנו לברך שהחיינו בחנוכה. דהמחבר נקט דהברכה נתקנה ביסודה רק על עצומו של יום, ולא על המצוה של הדלקת נרות חנוכה. ומה שמברכים הברכה דוקא בשעת הדלקת נרות, הוא כהמובא לעיל, שיהיה ניכר דהברכה היא על ענינו של יום. ומכיון שכן, מובן דמי שבירך כבר על הראיה, אינו חוזר ומברך על ההדלקה, דלא תקנו ברכה על מצות ההדלקה. [ועכ"פ לא תקנו לברך על המצוה בלבד, אלא רק אם מצורף לזה גם ברכה על עיצומו של יום].

אבל שיטת המאירי דיש שני מחייבים נפרדים לברכת הזמן בחנוכה, הן מצד עיצומו של יום, והן מצד המצוה דנרות חנוכה. ולכן סבירא ליה דמי שבירך על היום, חוזר ומברך על ההדלקה, וכמשנ"ת לעיל.

הדוחק שיש בביאור הנ"ל בשיטת השו"ע

אכן, בביאור הנ"ל בשיטת השו"ע יש הרבה מן הדוחק, כי קשה לומר דלא תקנו לברך 'שהחיינו' על מצות הדלקת נר חנוכה, דמאי שני מצוה זו משאר מצוות הבאות מזמן לזמן. ועוד, דמכיון שמעיקר הדין זמן עשיית הברכה הוא בעת הדלקת הנרות, הרי זה מורה בפשיטות כי יש שייכות בין הברכה ובין המצוה, ולא דנימא כהמבואר לעיל, דלעולם הברכה היא על היום, ומברכים אותה בשעת ההדלקה רק בכדי שיהיה ניכר כי הברכה היא על עיצומו של יום. ומכיון דהדעת נותנת לומר דתקנו לעשות ברכת שהחיינו על מצות הנרות, למה לא יחזור ויברך בשעת ההדלקה, אף שבירך על עיצומו של יום.

ובאמת שאלה זו נכללת בדברי ה'מור וקציעה' שהובאה לעיל (אות ט'), וז"ל בתו"ד: "יש לי בזה הרהור וכו', דבראיה לא יצא חובת מצוה, ודמי לשופר ולולב שקובעין זמן לעצמן, אע"פ שכבר ברך על אותו היום בכניסתו, וכל שכן הכא דמצוה דיום אחר הוא, וגם אם אינו רואה נר חנוכה ראוי לברך זמן על היום ככל מועדי ד', אע"פ שהוא מועד דרבנן, ולא הוצרכו לומר הרואה מברך אלא להשמיענו דמברך גם על הניסים. ודו"ק".

ישוב שיטת השו"ע על פי יסודו של ה'ערוך לנר'

ונראה לומר בביאור שיטת השו"ע על פי דברי ה'ערוך לנר' (סוכה דף מ"ו ע"א תוד"ה נכנס), דנתעורר שם לדון למה בחג הסוכות עושים ברכת הזמן אחת הן על עצם

היום והן על מצות הסוכה, ואילו על מצות ד' מינים מברכים שוב למחרת ברכה בפני עצמה. וגם בראש השנה מברכים כלילה על היום, ולמחרת שוב על השופר. ומאי שנא מצות סוכה, שאין מברכים עליה ברכה בפנ"ע. ומאי שנא נמי מצה שאין מברכים על אכילתה זמן בפנ"ע, אלא נפטרים בברכה שבירכו קודם לכן על עיצומו של יום.

וז"ל בביאור הדברים: "יש לומר דפטור שהחיינו במצות הבאים מחמת החג ע"י ברכת החג, לא שייך אלא במצות שחלים מיד בכניסת החג, דשייך בזה 'והגיענו לזמן הזה' לקיים כל מצות התלויות בזמן הזה, וזה שייך גבי פסח מצה וסוכה, שחלים מיד בעת כניסת החג. אבל לולב ושופר שלא חלים עד בוקר של יום טוב, לא נפטרו בברכת שהחיינו של החג, כיון שחלים בזמן אחר מאוחר להחג, א"כ שייך שהחיינו לעצמו, ליתן הודאה להקב"ה שהגיע זמן חיוב מצוה זו. שוב ראיתי במרדכי פ' לולב במרדכי שכתב כן, דלכך ברכת זמן דיום טוב לא פטר זמן דלולב, כיון דלא הגיע עדיין זמנו של לולב עד למחר".

על פי האי כלל שכלל לן ה'ערוך לנר' נראה לומר דטעמו של המחבר על פי התשובה אשכנזית שהביא בב"י, דאין צריך לברך שוב שהחיינו אם בירך בשוק על היום, משום דהוי כמצות סוכה ומצה, ונפטרת מצות הנרות בברכת שהחיינו שבירך על עיצומו של יום, שהרי תרווייהו באים באותו זמן, בתחילת הלילה. ולא קשיא קושית המו"ק משופר וללולב שאינם נפטרים בשהחיינו שעל היום, מכיון שזמן חיובם הוא מאוחר מכניסת החג.

ועולה על פי דרך זו דלעולם איכא למימר דהן המאירי והן השו"ע תרווייהו סבירא להו דתקנו לעשות ברכה הן על עיצומו של יום, והן על המצוה דהדלקת נרות, ומכל מקום סבירא ליה להמחבר דאם בירך כבר על היום בראיית הנרות, אינו חוזר ומברך על ההדלקה, כי נפטרה מצוה זו בברכת היום, דומיא דמצה וסוכה.

ביאור ה'שלמי תודה' בשיטת השו"ע, דרך בבירך על הראיה אינו מברך בהדלקה

ב'שלמי תודה' (חנוכה סי' כ"ה אות ג') כתב לבאר את השו"ע דהמברך על הראיה אינו מברך פעם נוספת על הדלקתו, באופן שעולה מדבריו דיש לחלק בין נדון המאירי הנ"ל, לבין נדון המחבר, וז"ל: "כונתו דכמו גבי יו"ט אף שתיקנו להסמיכה על הכוס, מ"מ אם בירך בשוק, יצא, ואינו צריך לחזור ולאמרו על הכוס, הנ"ל אף דלכתחילה תיקנו לברך זמן בשעת עיקר קיום המצוה שהיא ההדלקה, מ"מ אם בירך על דבר שיש לו שייכות למצוה, דהיינו על הראייה, לא מסתבר שיצטרך

לחזור ולברך על ההדלקה, אלא כבר יצא במה שבירך".

לדרך זו של ה'שלמי תודה' עולה כי יש חילוק גדול בין נדון המאירי לנדון השו"ע, דהמאירי מיירי באופן שחידש שם, דמי שאין לו נרות להדליק וגם נמצא במקום שאינו רואה נרות דולקים, דאעפ"כ עליו לברך מצד עצם היום דחנוכה. ועל כגון דא הוא שכתב דאם לאחר מכן נזדמנו לו נרות, אזי יחזור ויברך זמן על מצות ההדלקה. משא"כ שו"ע מיירי במי שבירך על ראיית נרות, ועל כגון דא הוא שפסק שאינו חוזר ומברך על הדלקתו.

ההבדל בין הנדונים הוא, דכאשר בירך האדם על הראייה, הרי היתה הברכה על דבר שיש לו שייכות עם המצוה דנרות גופא, ולכן הוא דאינו חוזר ומברך שוב בהדלקתו. אבל בנדון המאירי שהברכה היתה ללא שייכות כלל למצוה דנרות, בכה"ג כתב שיברך בשעת הדלקתו. דלפי ביאור הנ"ל בדעת השו"ע, אפשר שברכת שהחיינו זה ברכה על המצוה, ולא על היום כמו דעת המאירי. ולכן לפי השו"ע אם ברך על ראייה שהיא גם מצוה לפרסם לעצמו הנס, לא מברך על ההדלקה. אבל המאירי שחידש שיש ברכה על היום, שוב מברך על ההדלקה, שהיא המצוה.

ראייה לדרך זו מלשון התשובה אשכנזית

ה'שלמי תודה' הביא ראייה לדבריו בביאור דינא דהשו"ע הנ"ל, דהנה כבר נתבאר לעיל כי יסודה של הלכה זו הוא בתשובה אשכנזית שהביא הב"י, והיא תשובת מהר"ם מרוטנבורג (סי' נ"ז), וכך הוא לשונו שם: "ששאלת, הרואה שבירך זמן בלילה הראשון של חנוכה ולא הדליק, אם בלילה בא להדליק, אם יחזור ויברך זמן, נראה לי שאין לברך, חדא דלא אמרינן תרי זימנין זמן על המצוה. ועוד כיון דזמן אפילו אמר בשוק יצא, דלא גרע מי שבירך על הראייה ממי שבירך בשוק, דאינה חוזר ואומרה על הכוס ביו"ט".

וכשנידוק היטב בדבריו נראה דבתחילה כתב הטעם שלא יברך שוב בשעת ההדלקה, משום דלא אמרינן תרי זימנין זמן על המצוה, ומשמע דס"ל דהברכה שבירך על הראייה היא בגדר ברכה על מצוה. ומשמע מכאן כמש"כ לעיל דגם ראיית נר דפרסומי ניסא מישך שייכא למצוה דהדלקה, ולכן הוא שאינו מברך פעם שניה בשעת ההדלקה, כי אין מברכים פעמיים 'זמן' על אותה מצוה. ויעלה עפ"י דאם בירך אדם זמן בלא ראייה ובלא הדלקה, אפשר דיברך שוב על ההדלקה, כדברי המאירי הנ"ל.

ויעו"ש ב'שלמי תודה' מה שכתב בביאור המשך דברי המהר"ם, דלא גרע ממי שבירך בשוק וכו', דאין כוונתו דגם כאן הברכה היא על עצם היום, ואף בשוק

מברכו כמו ביו"ט, דלא נראה שחזר בו מדבריו דלעיל, וכוונתו גם בתחילת דבריו שברכת שהחיינו הולך על ראיית הנרות ולא על היום. וביאור דבריו כנ"ל. ועכ"פ העולה מכל זה כמש"כ לעיל דלעולם איכא למימר בדעת השו"ע דברכת שהחיינו תקנוה על מצוות ההדלקה, ואפילו הכי בבירך על הראיה הרי הוא נפטר מלברך שוב על ההדלקה.

דרכו של ה'אשר לשלמה' בביאור השו"ע

ב'אשר לשלמה' הנ"ל ביאר את שיטת המחבר כדרכו של ה'שלמי תודה' בתוספת ביאור שעולה מדבריו כי רק בבירך על הראיה פטורים מלברך על ההדלקה, וז"ל: "שיטת השו"ע דאזיל בשיטת הרשב"א והר"ן דכל דמדליקין עליו בביתו פטור מלראות ולברך, אם כן ליכא חיוב ברכת זמן על גופו של יום, וכל ברכת זמן על חפצא דמצות נ"ח, ומה שמברך בראיה הוא משום דגם בראיה מקיים מצות נ"ח, א"כ כל שראה ובירך זמן על מצות נ"ח אינו צריך יותר לברך".

לדבריו עולה דדברי השו"ע דמי שבירך על הראיה אינו חוזר ומברך על הדלקתו, יסודם בכך שלא שייך כלל לברך זמן בלא הדלקה או ראייה, ודלא כמו שכתב המאירי הנ"ל, וטעמו של המחבר בזה, דלא תקנו לברך זמן על עצם ימי החנוכה, וכל הברכה היא רק על המצוה דנרות. ומה שמברכים על הראייה הא משום שגם בזה יש צד של קיום מצות הנרות, דגם בזה יש פרסומי ניסא. ולכן שפיר מובן דאין חוזרים ומברכים על ההדלקה. ואזיל לשיטתו שסובר שאם הדליקו עליו בביתו לא מברך על הראיה בגלל שאין חיוב ברכה על היום רק על ההדלקה ואם יצא ידי חובת הדלקה לא מברך על הראיה.

אבל המאירי מכיון שכתב דאפשר לברך זמן בלא הדלקה וגם בלא ראייה, הרי על כרחך סבירא ליה דתקנו לברך זמן על היום עצמו, ומהאי טעמא גופא כתב דיחזור ויברך על הדלקתו. ונמצא דאלו שתי המחלוקות [האם מברכים בלא ראייה והדלקה, והאם חוזרים ומברכים על הדלקתו], תלויות האחת בשניה.

דברי בעל ה'בנין שלמה' בדעת השו"ע כהדרך הנ"ל

ככל דברי ה'אשר לשלמה' בביאור שיטת המחבר, הביא ה'שדי חמד' (אסיפת דינים, מערכת חנוכה אות ט' ס"ק ג') בשם הגאון רבי שלמה כהן מווילנא, בעל שו"ת 'בנין שלמה' [ציין לדבריו ה'אשר לשלמה'], וז"ל: "מכל הלין מוכח דחנוכה ופורים לא שייך כלל דיברך זמן על עצם היום ואף שאינו מקיים שום מצוה כלל, דשאני רגלים וראש השנה

ויום הכיפורים דהם ימים קדושים ואסורים בעשיית מלאכה, ואם שובת ואינו עושה כלום גם כן מקיים עשה דשבתון, והלכך צריך לברך זמן משום עצם היום. אבל בחנוכה ופורים שאין להם קדושה כלל ומותרים בעשיית מלאכה, לא שייך לברך זמן על עצם היום כלל רק בעת שמקיים מצות היום.

והא דמברך על הראיה היינו משום דעיקר מצות נר חנוכה היא משום פירסומי ניסא, ולפיכך צריך להדליק על פתח ביתו מבחוץ, כדי שיהיה הכל רואים ומשבחין להקב"ה, וכיון שהוא גם כן מן הרואין יש לו חלק במצוה, ולפיכך שפיר מברך שעשה ניסים ושהחיינו". לעיל (אות ב') הובאו דבריו ביתר הרחבה.

סימן טו

האם נשים חייבות לומר הלל בחנוכה

א.

דעות הראשונים בחיוב נשים בהלל בחנוכה

ראיה מהרמב"ם דנשים פטורות מהלל בחנוכה

כתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג הי"ד): "אם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה, עונה אחריהם מה שהן אומרים מילה במילה בכל ההלל".

דברי הרמב"ם הם על פי הא דתנן בסוכה (ל"ח ע"א): "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו, עונה אחריהם מה שהם אומרים". ופירש"י (ד"ה מקרין), וז"ל: "הואיל ואין מחויב בדבר, אין מוציא את המחויב מידי חובתו, הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר". ומבואר במשנה דנשים אינן חייבות בקריאת ההלל, ולכך אין מוציאין האנשים ידי חובתם בשמיעה אלא הם צריכים לומר אחריהן מה שהם אומרים. ואמנם דברי המשנה אינם לגבי חנוכה אלא לגבי הלל דחג הסוכות, אבל הרמב"ם כתב דין זה בהלכות חנוכה, ואם כן מוכח דדעתו היא דנשים פטורות גם מהלל בחנוכה, ולכן אינן מוציאות את אנשים.

ראיה מתוספות דנשים חייבות בהלל בחנוכה

אכן מדברי תוס' (סוכה שם ד"ה מי שהיה) נראה להביא ראיה דנשים חייבות בהלל דחנוכה, דז"ל: "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות, וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אע"ג דהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף ק"ח ע"א) דמחייבי וכו', שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור".

מבואר מדברי תוס' דיש שני גדרים של חיוב בהלל. אחד, הלל הנאמר על הנס. והשני, הלל הנאמר מצד המועד. [עיין בסימן כ"ח שהארכנו בענין זה]. ומחדשים תוס' דהא דמבואר במשנה בסוכה שם דנשים פטורות מהלל, היינו דוקא מהלל שנתקן מחמת היום טוב, דחיוב זה הוא בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא. אבל הלל שנתקן על הנס, ולא מצד המועד, בו גם

נשים חייבות, שהרי אף הן היו באותו הנס. על פי אלו הדברים של תוס', עולה לכאורה דנשים חייבות בהלל דחנוכה, שהרי גם הוא נאמר על הנס שנצחו במ' לחמה, וממילא כמו שהנשים חייבות בנר חנוכה, כי אף הן היו באותו הנס, הוא הדין שהן צריכות להיות חייבות בהלל דחנוכה. [עיין 'ביאור הלכה' (סי' תכ"ב ד"ה הלל) שהעתיק דברי תוס', ומכל מקום נראה מדבריו כי רק בפסח נשים חייבות בהלל, ותו לא. ויתבאר על פי כל המובא להלן].

דברי האחרונים בזה והקושיא על הרמב"ם

ככל דברינו הנ"ל כן כתב בקצרה בשו"ת 'שבט הלוי' (חלק א' סי' ר"ה, על סי' תרפ"ג), וז"ל: "כל ימי החנוכה גומרין את ההלל. ואם נשים חייבות כמו בהדלקה, עיין בשדי חמד במערכת חנוכה (ט, ב) דגדול אחד נסתפק בזה, והביא משמעות הרמב"ם דפ' טורים, וכן פשיטא ליה בתשובות בית שערס או"ח סי' שנ"ט. ובעניותי יש מקום לחייבם ע"פ דברי התוס' סוכה ל"ח ע"א ד"ה מי, עיין שם".

מבואר מדבריו דאמנם נחלקו הרמב"ם ותוס' אם נשים חייבות בהלל דחנוכה. וכונן בזה ה'שבט הלוי' לדברי רבי רפאל שפירא זצ"ל, חתנו של הנצי"ב, בספרו 'תורת רפאל' (סי' ע"ה), שאחרי שהביא דברי התוס' הנ"ל, כתב וז"ל, 'וכן חנוכה נמי חייבות שהרי מטעם נס הוא, וצ"ע משמעות הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהלכות חנוכה'. ומבואר מדברי האחרונים הנ"ל דנחלקו תוס' והרמב"ם האם נשים חייבות בהלל דחנוכה או לא.

ובפשוטו שיטת הרמב"ם צ"ע, דהלא צדקו דברי תוס', דאף נשים היו באותו הנס, וכן תמה ה'שדי חמד' הנ"ל, וז"ל: "תמיה לי על הרמב"ם [הנ"ל], דפשוט דהוציא זה מהמשנה דסוכה דף ל"ט, ומדכתב זה בהלכות חנוכה, משמע להדיא דגם בהלל דחנוכה אין אשה יכולה לצאת בקריאת הלל לאיש, ותמהני טובא, דהלא ודאי כמו דאמרינן דנשים חייבות בנר חנוכה משום דאף הן היו באותו הנס, הכי נמי חייבות בהלל דחנוכה מהאי טעמא וכו'. והמשנה דסוכה הנ"ל הא מיירי בהלל דסוכות דפטיר מצד דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, כמו דפטירי ממצות לולב", יעו"ש שהאריך בזה. ומתוך דברינו דלהלן יתבאר ישוב לשיטת הרמב"ם.

ב.

הסבר האחרונים בטעם פטור נשים מהלל בחנוכה



דברי ה'משנת יעבץ' דנשים פטורות מהלל בחנוכה גם לתוס'

אבל אפשר לומר שגם תוס' מודה שנשים פטורות מהלל בחנוכה. דה'משנת יעבץ' (סי' י"ט) כתב, וז"ל: "הנה החתם סופר בתשובות בס' נ"א כתב וז"ל, הלל משמע דוקא ביום, סוף פ"ב דמגילה (כ' ע"ב), מדכתיב 'ממזרח שמש עד מבואו', וזה היום עשה ה' ע"ש, אלא דצריך יישוב הלל דליל פסח, וכתב החת"ס דדוקא הלל שקורין בכל יו"ט, ויום גאולה שתיקנו לומר לכשיגאלו, כדאיתא בפסחים קי"ז ע"א, בהאי אמרינן 'ממזרח שמש עד מבואו', ולא בלילה כי כך תיקנו. אבל בליל פסח שהיא שעת הנס ממש, על זה נאמר 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' וכו'.

"ויש בזה נפק"מ לדינא דכתב המג"א סי' תכ"ב סק"ה נשים פטורות מכל הלל מפני שהוא מ"ע שהז"ג. אמנם בתוס' סוכה ל"ח ע"א ד"ה מי מבואר דנשים פטורות מהלל דסוכות וכן בעצרת, וטעמא משום דמצוה שהז"ג היא, אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור, ע"כ. ולכאורה צ"ע דא"כ בחנוכה יהיו הנשים חייבות בהלל, שהרי על הנס בא ואף הן היו באותו הנס. והמג"א הלא כתב דנשים פטורות 'מכל הלל' מפני שהוא מ"ע שהז"ג, והיינו שגם בהלל שעל הנס בא, ג"כ נשים פטורות משום שהוא מ"ע שהז"ג, א"כ לכאורה מהאי טעמא הן פטורות גם מהלל בליל פסח.

"אכן לפי המבואר דהלל בליל פסח הוא מה"ת על הנס שנעשה להם עתה, שהרי חייב כל אדם לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, וא"כ גם נשים חייבות בהלל זה, שהרי אין זה מ"ע שהז"ג, שהזמן גורם חיוב המצוה, אלא משום שעתה אירע להם הנס ובשעת שנעשה הנס יש חיוב לכל מי שנעשה לו הנס, אפילו נשים לומר הלל בתורת אומר שירה מן התורה", עכ"ל ה'משנת יעבץ'.

העולה מדבריו דנקט ה'משנת יעבץ' על פי דברי המג"א דלעולם נשים פטורות מכל הלל, אפילו של חנוכה, שהיו באותו הנס. וכפי הנראה הטעם בזה, דחכמים תקנו תקנתו כדינא של תורה, ומכיון דההלל הוי מ"ע שהז"ג, לא חייבו את הנשים

בזה, אף שגם הן היו באותו נס. ושאני הלל של פסח דחייבים שיש בו גדר מיוחד דהוי הודאה על הנס שנעשה עכשיו, ועל זה כל מי שניצל צריך להודות. ופשוט כי על פי דבריו נתיישבה שיטת הרמב"ם גם כן. אלא דבאמת אם אמנם בדעת המג"א נקל לומר כן, אבל בדעת תוס' קצת דחוק לומר כן, דתוס' סתמו וכתבו בקצרה דהטעם שנשים חייבות בהלל בפסח הוא ד'על הנס בא, ואף הן היו באותו הנס', ועל פי פשוטם של דברים עולה דמטעם זה ממש נשים חייבות בהלל בחנוכה, וקשה להעמיס בדבריהם היסוד הנ"ל דשאני פסח 'משום שעתה אירע להם הנס, ובשעת שנעשה הנס יש חיוב לכל מי שנעשה לו הנס, אפילו נשים'.

דברי ה'קונטרס חנוכה ומגילה', דלהלל צריך יום טוב

ונציע בס"ד דרך נוספת לבאר וליישב למה נשים פטורות מהלל בחנוכה, כפי העור לה מדברי הרמב"ם הנ"ל, וליישוב שאלת השד"ח הנ"ל, ויתבאר כי אפשר לומר כן אפילו אליבא דתוס' בסוכה הנ"ל. ונקדים לזה מה שכתב לייסד ב'קונטרס חנוכה ומגילה' (סי' י) בענין הימים אשר אומרים בהם הלל, וז"ל: "בשבת כ"א ע"א איתא, לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה. וברש"י כתב וז"ל, ה"ג ועשאו ימים טובים בהלל והודאה. לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה, עכ"ל. והנה צ"ב מהו הלשון ימים טובים, מכיון שלא נאסרו במלאכה, ואין בהם כי אם דין קריאת הלל והודאה, ולמה נקב עו בשם ימים טובים. והנראה לומר בזה דלדין קריאת הלל בעינן שהיום יהא יום הראוי לקריאת הלל, וצריך להיות יום שמחה, ואז שייך בו קריאת הלל, ולפיכך הוצרכו מקודם לתקן שיהא היום יום שמחה הראוי לקריאת הלל, וז"ש שקבעום ועשאו ימים טובים, כדי שיהא שייך בהן אמירת הלל.

"ויסוד לדבר זה נראה מדברי הרמב"ם (פ"ג דחנוכה הלכה ו'), די"ח יום בשנה מצוה לג' מור בהן את ההלל ואלו הן, וכו'. אבל ר"ה ויוהכ"פ אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דלקריאת ההלל בעינן ימי שמחה, ולפיכך ר"ה ויוהכ"פ אף דמין הדין היה ראוי לחייבן בקריאת ההלל ככל יו"ט, מכל מקום מאחר דאינם ימי שמחה לא שייך בהן קריאת ההלל, והיינו משום דלקריאת ההלל בעינן גם שהיום יהא יום הראוי לקריאת הלל, וכיון שאינן ימי שמחה אין קורין בהן את ההלל", עכ"ל ה'קונטרס חנוכה ומגילה'.

דברי ה'ירח למועדים' למה נשים פטורות מהלל

על דרך היסוד הנ"ל, דאין אומרים הלל אלא בימים של שמחה, כתב גם כן בספר 'ירח למועדים' (סי' י' אות ה'), וביאר על פי זה גדר אמירת הלל בחנוכה. בתחילה עמד על המחקר מאיזה טעם תקנו לומר הלל בחנוכה, וכתב דבגמ' בערכין (דף י' ע"ב) מבואר להדיא דתקנו לומר הלל בחנוכה משום ניסא, ונראה מכאן דאף דלא איקרי מועד ולא איקדש בעשיית מלאכה, בכל זאת אומרים בו הלל משום ניסא. והקשה על זה מהגמ' בשבת (כ"א, ב) דאיתא התם 'לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה', ונראה מלשון זה שתקנת ההלל בחנוכה הוא משום דהוי בגדר יו"ט.

בישוב השאלה כתב (להלן שם אות ז'), וז"ל: "ונראה לבאר דמה שאמרו בגמ' ערכין דהלל דחנוכה משום ניסא, אינו אלא טעם לקביעת היו"ט, דאף דלא איקרי מועד ולא איקדש בעשיית מלאכה ויו"ט, מיהא הוי משום ניסא, דמשום הנס קבעו את הימים ליו"ט, וממילא תקנת קריאת ההלל היתה משום יו"ט, אבל מצד הנס בעצמו לא חייבו לקרות את ההלל בלא היו"ט, אלא שע"י הנס נחשבים הימים כימים טובים ושוב אומרים בהם הלל משום היו"ט. ולפי"ז א"ש לשון הגמ' בשבת "קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה". פי' שקבעו את הימים ליו"ט מחמת הנס, וקבעו לקרות בו הלל משום היו"ט".

בהקדמה זו המשיך ה'ירח למועדים' לבאר הטעם שנשים פטורות מהלל בחנוכה, וז"ל: "על פי דברינו נבוא ליישב קושית השד"ח, למה אין הנשים חייבות בקריאת ההלל בחנוכה, מטעם אף הן היו באותו הנס. דהנה בתוס' סוכה (ל"ח א' ד"ה מי) כתבו וז"ל, משמע כאן דאשה פטורה מהלל בסוכות וכן בעצרת. וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא. אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (ק"ח א') דמחייבי, שאני הלל בפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס. אבל כאן לא על הנס אמור עכ"ל. ולכאורה יוצא לפי דבריהם דנשים פטורות מהלל שבא מחמת היו"ט דמ"ע שהזמן ג"ה היא, אבל בהלל שבא על הנס חייבות מטעם אף הן היו באותו הנס, כמו שחייבות בהדלקת נר חנוכה.

"ולפי"ז יש ליישב היטב דבחנוכה אין ההלל על הנס כמו הלל של ליל פסח, דהתם תיקנו לקרוא את ההלל משום ניסא בלחוד, ונשים חייבות בה מדין אף הן היו באותו הנס, משא"כ בחנוכה דההלל הוא מצד היו"ט, אלא דע"י הנס נעשים כל הימים לימים טובים, אבל גוף ההלל הוא על היו"ט ואין הנשים חייבות בו. ואין להקשות דא"כ יפטרו ממצות הדלקת נר חנוכה, משום שבא מחמת היו"ט דחנוכה, דמצות נר חנוכה היא מצד הנס בלבד אלא שנקבעה ביו"ט דחנוכה, אבל

אין היו"ט המחייב של המצוה אלא לזכרון הנס וכיון שאף הן היו באותו הנס חייבות בה", עכ"ל ה'ירח למועדים'. וזכינו אם כן על פי אלו הדברים לשוב שיטת הרמב"ם, ועוד נתבאר דבאמת אין הכרח כלל מדברי התוס' דסבירא להו דלא כהרמב"ם, אלא לעולם אפשר לומר כי כו"ע מודו דנשים פטורות מהלל בחנוכה.

דברי 'קונטרס הביאורים' למה נשים פטורות מהלל

ככל המראה הנ"ל, כן כתב ב'קונטרס הביאורים' (מועד, עמוד רס"ז) בשינוי לשון, אכן היסוד העולה מתרווייהו, חדא הוא. וז"ל: "הר"מ רפ"ג חנוכה כתב, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו, שתחילתן כ"ה בכסלו, ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות, להראות ולגלות הנס. וימים אלו הן הנקראין חנוכה, והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה, ע"כ.

"ומבואר בר"מ במה שכתב לענין שמחה והלל שהתקינו חכמים שיהיו שמונת הימים האלו ימי שמחה והלל, ולענין הדלקת הנרות כתב שמדליקין בהן הנרות, והדלקת הנרות בהן מצוה מד"ס, שמחלק לה לחנוכה כתרתי, דלענין שמחה והלל כתב התקנה על עצם הימים, שימים אלו ימי שמחה והלל הן, ולא הזכיר כלל המעשה לקרות בימים אלו את ההלל ושהיא מצוה מד"ס, ולענין הדלקה לא כתב שהם ימי הדלקה, כי אם זה שמדליקין בהן וכתב שהיא מצוה מד"ס, וצ"ע.

"ואשר מבואר מזה דשאני תקנת שמחה והלל דחנוכה, מתקנת הדלקת הנרות, דלענין שמחה והלל, היתה התקנה על עצם הימים, לאשוויי אותם לימי שמחה והלל, ומעשה קריאת ההלל בהם ממצות עצם הימים היא, שהם ימי הלל, לקרות בהם את ההלל, וכמו לענין התקנה בימי שמחה איסור הספד ותענית, דבפשיטות הא הוויין ממצות היום, דדין הימים האלו הוא שאסורין בהספד ותענית משום דימי שמחה נינהו, כן הוא לענין הלל שהם ימי שמחה והלל. משא"כ לענין הדלקת הנרות, היתה התקנה על מעשה ההדלקה, להדליק הנרות בימים אלו, ואין הימים האלו כי אם זמן למעשה ההדלקה, אבל אין התקנה על עצם הימים, ולא ימי הדלקה נינהו. ומש"ה הוא שכתב לענין הלל ימי שמחה והלל, ולענין הדלקת הנרות כתב ומדליקין בהן הנרות שכך היתה מטבע תקנתם וכו'.

"ולפי"ז מובן משמעות דברי הר"מ בפ"ג מהלכות חנוכה דרק בהדלקה נשים חייבות ולא בהלל, ותמוה הרי הלל בחנוכה ודאי משום ניסא כדאיתא להדיא בערכין י' ולמה נשים פטורות, אכן הר"מ לטעמיה דאמירת הלל משום ימים

שאומרים בהן ההלל הוא, ולא על הנס גופא, וא"כ עיקר המצוה בקריאת ההלל בימי הלל, לאו משום נס הוא, ורק זה שעשאו לימי חנוכה לימי הלל לקריאת הלל הוא משום ניסא. וזה שאף הן היו באותו הנס תליא בהמצוה, שאם עיקר המצוה משום נס הוא, גם נשים חייבות, והלל בחנוכה דעיקר מצותה לאו על הנס הוא וכמו שכתבנו, הרי היא ככל מ"ע שהז"ג דנשים פטורות עכ"ל. וע"ש עוד שהאריך בזה, וביאר שהרשב"ם חולק על הנ"ל.

ראיות מהראשונים דחנוכה הוא בגדר 'יום טוב'

היסוד העולה מכל דברי האחרונים הנ"ל, הוא, דהתקנה לומר הלל בחנוכה לא היתה מיוסדת על הנס שאירע אז, אלא מחמת עצם הימים, שקבעו את ימי החנוכה להלל והודאה. ומה שקבעו ימים אלו להלל והודאה, זהו מחמת הנס. ולכן נשים פטורות מהלל בימי החנוכה. והביא ב'ירח למועדים' הנ"ל ראייה דאכן כך היתה סדר התקנה, מהא דכתבו תוס' בתענית (דף כ"ח ע"ב ד"ה יו"ט), וז"ל: "חנוכה דינא הוא לגמור הלל, דכל הח' ימים היה הנס מתגדל, והיה כל חד וחד יום טוב", וז"ל: "הרי שפתחו בטעם שבכל יום היה הנס מתגדל, וסיימו בכל יום ויום נחשב כיו"ט בפני עצמו, וצ"ע. ונראה לבאר דמה שאמרו בגמ' ערכין דהלל דחנוכה הוא משום ניסא, אינו אלא טעם לקביעת היו"ט דמשום הנס קבעו את הימים ליו"ט".

ראיה נוספת הביא שם לזה מדברי המחזור ויטרי (חנוכה סי' רל"ד), וז"ל: "רמז לחנוכה מן התורה, שכתוב אחר כל המועדות בפרשת אמור (ויקרא כ"ד, ב') ויקחו אליך שמן זית זך. וכן אמרנו במגילת תענית ומייתי לה בפ"ב בשבת, שנכנסו היוונים להיכל וטמאו השמנים כולן לבד פך אחד שנמצא בחותמו של כהן גדול ונעשה נס והד' ליקו ממנו ח' ימים. ומדכתביה עם המועדים למדנו שהוא יום טוב כשאר ימים טובים". ויש ללמוד מכאן דיסוד הימים הוא מה שהם כשאר ימים טובים, וממילא אמירת הלל היא מחמת חובת היום, ולא מחמת הנס.

וב'קונטרס חנוכה ומגילה' הנ"ל הביא ראייה לזה מדברי הטור (סי' ת"כ), וז"ל: "והרי"ץ גיאת כתב נהגו מימות זקנים הראשונים שלא לומר צידוק הדין אחר המת בר"ח חנוכה ופורים, דלא עדיף צידוק הדין דהדיוט מצידוק הדין דמשה רבינו דמסלקי ליה בשבת, דהלל ימי שמחה נינהו, דכתיב וביום שמחתכם ובמור עדיכם ובראשי חדשיכם, ובכל אחד מהם אומרים הלל, זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו". ומבואר להדיא דחובת אמירת הלל נובע הוא מגדרם של הימים, וכולל בזה גם את ימי החנוכה.

ביאור דברי הרמב"ם דחנוכה הם ימי שמחה

על פי היסוד הנ"ל הוסיף ב'קונטרס חנוכה ומגילה' שם לבאר לשונו של הרמב"ם (פ"ג דחנוכה ה"ג), 'ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחילתן כ"ה בכסליו ימי שמחה והלל'. וצ"ב מש"כ בתקנת חכמים שיהיו שמונת ימים האלו ימי שמחה, דאיזה דין למעשה עולה מכך דהווי ימי שמחה. ויש ללמוד תשובה לזה מדברי הב"ח (סימן תר"ע), דז"ל, "מנהג זה שמרבים בסעודה, כבר נהגו בו גדולי הדור הקדמונים, ומהרש"ל כתב גם כן דברמב"ם משמע דימי שמחה הן, וכן כתב המרדכי הארוך, עכ"ל. אבל לפי המבואר דלקריאת ההלל בעינן גם כן שהיום יהיה יום שמחה הראוי לקרות ההלל, יש לבאר בזה דברי הרמב"ם הנ"ל, שכתב ימי שמחה והלל, דבעינן שהיום יהא יום שמחה כדי שיהא ראוי לקרות בו הלל, ואשר על כן תקנו חכמים ימי שמחה. וע"כ ביאר הרמב"ם דהא דאיתא בגמרא דקבעום ועשאום ימים טובים, היינו לימי שמחה ונתקנו משום דין ההלל.

דברי המשנ"ב שנשים פטורות מהלל

לכאורה יש להביא ראיה לביאור הנ"ל בדעת התוס' בסוכה שגם לשיטתם נשים פטורות מהלל בחנוכה, מזה שכתב המשנ"ב [בס' תכ"ב בביאור הלכה ד"ה הלל] וז"ל "ומבואר עוד בש"ס סוכה ל"ח ובפוסקים דנשים פטורות מהלל ומשום דהיא מצוה שהזמן גרמא חוץ מהלל דלילי פסחים דחייבות משום שאף הן היו באותו הנס וכן כתבו תוס' שם ולפיכך אין יכולות להוציא אנשים אלא אם כן עו-נים אחריהן מילה במילה" מבואר שלמד בתוס' שנשים פטורות גם בחנוכה ורק חייבים בליל הסדר בפסח, והביאור כנ"ל מהאחרונים.

סימן טז

בגדר הדלקת 'מהדרין' מן המהדרין' האם צריך להיות ניכר היום בנרות

א.

מחלוקת הראשונים האם אפשר למהדרין להיות גם מהמה"ד

דברי הגמ' בשבת בענין המהדרין והמהדרין מן המהדרין

איתא בגמרא שבת (דף כ"א ע"ב), וז"ל: "תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך. וב"ה 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 דב"ש כנגד ימים הנכנסים, וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאים. וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג, וטעמא דב"ה דמעלין בקדש ואין מורידין. אמר רבה בר חנה א"ר יוחנן, שני זקנים היו בצידון, אחד עשה כב"ש ואחד עשה כדברי ב"ה, זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו, דמעלין בקודש ואין מורידין".

דברי תוס' דה'מהדרין' אינם יכולים להיות גם מהמה"ד

וכתבו תוס' (ד"ה והמהדרין מן המהדרין), וז"ל: "נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור, דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר, שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים. אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך, ליכא היכרא, שיסברו שכן יש בני אדם בבית".

מתבאר מדברי תוס' ד'מהדרין' ו'מהדרין מן המהדרין' אי אפשר לקיימם בבת אחת, דאם נוהגים בבית כה'מהדרין', והיינו, שמדליקין נר לכל אחד, שוב אין מקום לנהוג באופן של 'מהדרין מן המהדרין', דאין מועילים בזה מאומה, שהרי כל ענין ההידור בכה"ג הוא להדליק כמנין הימים היוצאים, אבל כאשר מדליקים נר לכל אחד, אזי הרואים 'יסברו שכן יש בני אדם בבית'.

דברי הרמב"ם דה'מהדרין' יכולים להיות גם מהמה"ד

אבל ברמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד הלכה א') מבואר להדיא דלא כתוס', אלא עולה מדבריו דגם המדליקים באופן ד'מהדרין', יכולים להיות 'מהדרין מן המהדרין', דז"ל: "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין, בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה, מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר, מדליק נר לכל אחד בלילה הראשונה, 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".

מבואר ברמב"ם דאלו המהדרין נוהגים באופן שבעל הבית מדליק נר עבור כל אחד מבני הבית, ואלו הרוצים להיות מהדרין מן המהדרין, הרי הדרך לזה היא, שבעל הבית מוסיף והולך עבור כל אחד מבני הבית בכל יום ויום, וזהו דלא כתוס'. וצריך לדעת מה יענה הרמב"ם על טענת תוס' דבאופן שמדליקים כמנין בני הבית אין ניכר מנין הימים, כי אין אנו יודעים האם הדליק כך נרות, כפי מספר היום או כפי מספר בני הבית.

ב.

דברי האחרונים בביאור מחלוקת הראשונים והעולה מזה לענין המעלה שיש בהדלקת מהמה"ד



דברי הפר"ח בביאור פלוגתת תוס' והרמב"ם

ישב שיטת הרמב"ם יש ללמוד מתוך דברי הפר"ח (סי' תרע"א אות ב'), דאחר שהביא מחלוקת התוס' והרמב"ם, כתב, וז"ל: "אפשר דבהני תרי פירושי פליגי הנהו תרי אמוראי, דחד אמר דטעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסים, וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאים, וזהו כשיטת ר"י ז"ל, ולהכי בעינן לידע ולהודיע כמה נכנסו וכמה יצאו. ואידך אמוראי ס"ל כדעת הרמב"ם, ולהכי איצטריך לטעמא אחריני, דטעמא דב"ש כנגד פרי החג, וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ולא מורידין".

והיינו, דאיה"נ אליבא דהרמב"ם אי אפשר לידע אצל אלו שהם גם מהדרין וגם מהדרין מן המהדרין, כמה הוא מנין הימים, ומה דלא חש לזה הרמב"ם, כתב הפר"ח

משום דהרמב"ם נקט לעיקר כהאי מ"ד בגמרא דטעמא משום דב"ה דמעלין בקודש ולא מורדין, ולא משום מספר הימים. ונמצא דמחלוקת תוס' והרמב"ם, האם עבור כל בני הבית מדליקין במהדרין מן המהדרין [שיטת הרמב"ם], או שרק בעל הבית מדליק עבור כולם [שיטת תוס'], תלויה היא בשני הטעמים המבוארים בגמ' בטעמים של בית הלל, דאם הטעם הוא כנגד ימים הנכנסים, אזי צריך שיהיה היכר של הימים, ולכן רק בעל הבית מדליק, אבל אם הטעם דמעלין בקודש, אזי אין צריך שיהיה היכר, ולכן כל בני הבית יכולים להדליק.

דברי הגר"א בביאור פלוגתת תוס' והרמב"ם

כהסבר הפר"ח במחלוקת תוס' והרמב"ם, כן יש ללמוד גם מדברי הגר"א (סי' תרע"א ס"ב) על השו"ע, דהמחבר והרמ"א נחלקו במחלוקת תוס' והרמב"ם, המחבר כתב כתוס', והרמ"א כהרמב"ם, וז"ל: "כמה נרות מדליק, כלילה הראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל אחרון יהיו שמנה. ואפילו אם רבים בני הבית, לא ידליקו יותר. הג"ה. ויש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג הפשוט".

וכתב הגר"א על דברי המחבר: "תוספות, דלא קאי אמהדרין, דאם כן לא הוי היכר, וכ"כ הרמב"ם (שם ה"ד) דכן נהגו". ועל דברי הרמ"א כתב הגר"א, וז"ל: "כך כתב הרמב"ם להלכה. ונראה שכן הוא דעת הרי"ף, מדהביא מימרא דרבב"ח אר"י שני זקנים כו' כנגד פרי החג כו', דמעלין בקודש ואין כו'. דלהאי טעמא לא חיישינן להיכרא דימים הנכנסים או היוצאים שכתבו התוס' שם. וכ"מ בגמרא שם, חד אמר כו', וחד אמר טעמא כו', דנפקא מינה בכהאי גוונא כנ"ל, ומסקנה דב' זקנים כמ"ד דמעלין בקודש כו'".

מבואר מדברי הגר"א כיסוד דברי הפר"ח, והגר"א נקט דבאמת כל זה טמון בגמרא עצמה, והיינו דהמחלוקת המובאת בגמרא מה הם הטעמים של ב"ה וב"ש, רומזת למחלוקת תוס' והרמב"ם, דלהשיטה דטעם ב"ה הוא כנגד ימים הנכנסים, סבירא לה כשיטת תוס' דצריך להדליק באופן שאכן יהיה היכר על ידי מנין הנרות, ולכן אין מקום אצל המהדרין להיות גם מהדרין מן המהדרין.

אבל להשיטה דטעם ב"ה הוא משום דמעלין בקודש, סבירא לה כשיטת הרמב"ם דאין צריך שיהיה היכר במנין הנרות למנין הימים, ולכן גם המהדרין יכולים להיות מהדרין מן המהדרין. ומהאי טעמא גופא הביאה הגמ' את דברי שני הזקנים שנתנו טעם לשיטת ב"ה, מכיון שמעלין בקודש, בכדי לפסוק לדינא כטעם זה להלכה, ולכן פסק הרמב"ם שאין צריך להדליק באופן שיהיה היכר.

דברי ה'בית הלוי' בביאור דעת תוס'

על פי מהלך זה ודאי צריך להבין את שיטת תוס', למה כתבו דצריך שיהיה היכר במנין הנרות, מה הוא מנין הימים, והרי לפי הטעם ד'מעלים בקודש' אין צריך שיהיה היכר, ונראה מהגמרא כי טעם זה הוא העיקר.

וכתב ה'בית הלוי' (על התורה, עניני חנוכה ד"ה בגמרא חד אמר טעמא דב"ש) לבאר שיטת תוס', וז"ל: "להתוס' ההכרח לומר דסבירא להו דבזה כו"ע מודים דעיקר ההידור הוא שיהיו הנרות לפי מספר הימים שנעשה בהם הנס, דאל"כ למה לו להוסיף או לפחות, רק דבהא פליגא, דלטעם הראשון ס"ל לב"ש דכן היה התקנה של ההידור, שיהיה דוקא כנגד ימים הנכנסים, וב"ה ס"ל שההידור הוא דוקא כנגד היוצאים. ואידך מ"ד ס"ל דלא פליגי בהא, וכו"ע מודים דהיו יכולים לעשות ההידור או כנגד הנכנסים או כנגד יוצאין, רק ב"ש ס"ל דתיקנו זה ההידור של כנגד הנכנסים וכמו שהיה בפרי החג, וב"ה ס"ל דעשו ההידור כנגד היוצאים משום דמעלין בקודש, אבל מ"מ עיקר ההידור הוא לכו"ע מה דהנרות הם כמו מספר הימים, ומשו"ה הקשו התוס' שפיר, והוכיחו דמהדרין מן המהדרין קאי אנר איש וביתו".

העולה מדברי ה'בית הלוי' דתוס' נקטו דהטעמים המבוארים בגמ' ד'מעלין בקודש', או כנגד פרי החג, אינם טעמים בפני עצמם, אלא רק נתינת טעם למה העדיפו את הימים הנכנסים או את הימים היוצאים, אבל עיקר טעמם של ב"ש וב"ה הוא כנגד הימים, ולכן לכל הדעות צריך שיהיה היכר בנרות מה הוא מנין הימים, גם למ"ד דטעם ב"ה הוא מכיון שמעלים בקודש. כך היא שיטתם של תוס' בסוגיין. אבל הרמב"ם נקט כהמבואר לעיל, דהטעם ד'מעלין בקודש', הוא טעם בפני עצמו, ואינו קשור כלל להטעם דכנגד הימים היוצאים, ולכן אין דין של היכר, ככל המבואר לעיל.

דברי ה'קהילות יעקב' בביאור דעת תוס'

ב'קהילות יעקב' [שבת ס' י"ז] לא הזכיר בתחילת דבריו מכל דברי האחרונים הנ"ל, אבל נתעורר מעצמו דיש להבין עיקר דברי תוס', מנין הוציאו הלכה זו דבעינן שיהיה ניכר מנין הימים מתוך מנין הנרות, ולפי דבריו יבואר ביאור אחר בפלוגתת תוס' והרמב"ם הנ"ל וז"ל בביאור שאלתו: "והנה הא דפשיטא להו להתוס' דבעינן שיהא הוכחה לימים הנכנסים ולימים היוצאים, בפשוטו משמע שלמדו את זה מהא דאמרין כנגד ימים הנכנסים וכנגד ימים היוצאים, והכוונה שיהא הוכחה ופרסומא כמה ימים נכנסים וכמה יוצאים. וצ"ע מנא להו לרבותינו בעלי התוס' ז"ל דמה שאמרו בגמ' טעמא דב"ש ודב"ה כנגד הימים הנכנסים הכוונה

הוא לפרסומי ימים הנכנסים והיוצאים, דלמא כוונת הגמ' הוא רק ליתן טעם למה בחרו ב"ה סדר זה של מוסיף והולך, משום שהוא כסדר הימים היוצאים שהן מוסיפין והולכין, וב"ש בחרו בסדר של פוחת והולך משום שהוא כסדר ימים הנכנסים, שהן פוחתין והולכים.

"והרי כן מתפרש הא דאמר אידך טעמא דב"ש כנגד פרי החג, ואטו הכוונה כדי שיהיו פרי החג נזכרים ומתפרסמים על ידי הנר חנוכה, אלא ע"כ דכוונת הגמ' כנגד פרי החג, היינו שזהו טעמו של התנא מפני מה ראה לבחור סדר זה, לפי שסדר כזה אשכחן בפרי החג וכו'. ומנא לן דהאי דאמרין הכא כנגד הנכנסים וכנגד היוצאים, הכוונה שיהא פרסומי כמה ימים יצאו או יכנסו בחנוכה זו.

לאחר שהוסיף הקה"י לתמוה תמיה נוספת בשיטת תוס', כתב הקה"י את דרכו בביאור הענין, וז"ל: "והנלענ"ד בזה בע"ה דהא דפשיטא להתוס' דלמהדרין מהמה"ד בעינן הכירא בכל יום לדעת את יומו כנגד הנכנסים או היוצאים, לא למדו זה ממה דאמרו בגמ' טעמא דב"ש וב"ה כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אלא למדוהו מעיקר תקנת המהדרין מהמה"ד שתיקנו שכל יום יהא מצוין בהדלקה מיוחד, לא כלפניו ולא כלאחריו, אשר טעמא דמילתא לא נתבאר בגמ', וכמש"כ הפנ"י כאן בד"ה פליגי בה תרי אמוראי וכו', דלכאורה אין אלו הטעמים מספיקין אלא לענין אי פוחת והולך עדיף, או מוסיף והולך עדיף, אבל בעיקר הדבר צריך טעם למה חלקו החכמים בין הפרקים ולא השוו מדותיהם שידלקו בכל הלילות בשוה, או אחד אחד, או שמונה שמונה.

"ולא נתבאר בגמ' טעמא דמילתא רק דא מבואר, שיש בזה הידור, שהרי המוסיפין והולכין נקראים מהדרין מן המהדרין. וסברי התוס' שהטעם בזה הוא שזהו הידור מיוחד, שכל יום מצוין בפני עצמו, כדי להורות שכל יום ויום היה נס חדש, שהשמן של הפך לא נפסק בו, ולכן איכא הידור להבליט כל יום במיוחד בשביל ניסא שהיה באותו לילה, וכמ"ש הפנ"י ובבה"ל סימן תרע"א (ד"ה בלילה הראשונה). ומכאן למדו התוס' שצריך הכירא בכל לילה במיוחד, וכיון דלהזכרת ניסא הוא בא, הרי בעינן פרסומי ניסא, ואתי שפיר בעה"י, עכ"ל ה'קהלות יעקב'.

העולה מדברי הקה"י דשיטת תוס' אינה תלויה כלל בטעמים של ב"ה, האם הוא מפני הימים היוצאים, או מטעם דמעלין בקודש, אלא דמתוך עיקר התקנה ששינו חכמים את מנין הנרות שיש להדליק בכל לילה, הוכיחו תוס' שיש מעלה לפרסם את הנס באופן שיהיה ניכר מנין הימים. ופשוט דעל פי זה אין מקום כלל לכל אשר נתבאר לעיל לפלפל בשיטת תוס' על פי טעמים של ב"ה, כי לא בזה תליא כלל עיקרא דמילתא. [אכן, אחר שכתב כל זאת הקה"י, הזכיר שם את דברי הגר"א הנ"ל].

ביאור ה'משאת המלך' בדעת הרמב"ם

ומעתה, הדרינן אל שיטת הרמב"ם הנ"ל, דאין מעלה במה שיש היכר מתוך מנין הנרות מה הוא מנין הימים, ולדברי הקה"י הרי דמתוך עיקר התקנה לשנות מנין הנרות נראה דצריך שיהיה היכר מה הוא מנין הימים.

וכתב בספר 'משאת המלך' (מועדים סימן ל"ח) דרך מחודשת בביאור שיטת הרמב"ם [מבלי להתקשות בקושיא העולה עפ"י דברי הקה"י, אלא מכח הקושיא העולה מתוך דברי התוס' עצמם], וז"ל: "ונראה לבאר שיטת הרמב"ם, דהנה הריטב"א הביא דיש שפירשו דמה שמדליקין המהדרין מן המהדרין שמונה נרות ביום הח', היינו לכל אחד ואחד מבני הבית, דאי ידליק שמונה לכל בני הבית, זימנין דבצרי נרות מן המהדרין שמדליקין נר לכל אחד ואחד, ובמה נחשבים למהדרין מן המהדרין, אלא ע"כ נר לכל אחד ואחד, עכ"ל.

"וכונתו דאי לא תימא הכי הרי פעמים נמצא דבאם היה מדליק נרות כנגד אנשי הבית וכמהדרין, היה מדליק יותר נרות מאשר השתא כשמדליק כנגד הימים, ולא מסתבר כן דפעמים המהדרין מן המהדרין ידליקו פחות נרות מן המהדרין. ולכאורה דבריו צ"ב, דהרי נראה בפשטא שההידור של המהדרין דנר לכל אחד מבני הבית, יסודו הוא שלא יקיימו כל בני הבית את המצוה כאחת, אלא שכל אחד יקיים המצוה לעצמו, וזהו גוף ההידור בזה, וא"כ מה הכרחו דהריטב"א דפעמים יצא שמהדרין מן המהדרין יפחתו ממספר הנרות מאשר המהדרין, ומה בכך דיפחתו, והרי אין ההידור תלוי ברבוי הנרות אלא במה שכל אחד מקיים המצוה לעצמו, ואין בגרעון הנרות משום פגם בהידור.

"ומבואר מהריטב"א דבר חדש, דהא דאמרו חכמים נר לכל אחד ואחד, יסוד ההידור בזה הוא ברבוי הנרות, אלא שקבעו לן הדור דרבוי נרות בכמה כנגד אנשי הבית, וכמו כן ההידור להדליק כנגד הימים, עיקרו נמי ריבוי הנרות, וקבעו לן שיעור ריבוי נרות בכמה כנגד הימים. ולכן שפיר הכריח הריטב"א שאם ע"י הידור זה של כנגד הימים, יצא שיפחת מספר הנרות מאשר שידליק כנגד אנשי ביתו, א"כ תו אין זה מהדרין מן המהדרין, שהרי הוא גרע בענין ההידור להרבות בנרות. "וכתבנו לעיל דכן מוכרח לשיטת הרמב"ם שסובר שנר לכל אחד ואחד, אינו שכל אחד מבני הבית ידליק לעצמו, אלא דבעה"ב הוא ידליק נרות כמנין אנשי הבית, והרי דע"כ כל עיקר ההידור בזה הוא שמרבה בנרות כמנין אנשי ביתו, דהידור אחר הא לכאורה אין בזה.

"והשתא לפ"ז יובן לן היטב מה שאמרו ב"ה שמוסיפין נרות ולא פוחתין, משום דמעלין בקודש ואין מורידין, והערנו לעיל דמה שייך בזה כלל ענין מעלין

בקודש, כיון שמספר הנרות ענינו הוא לציין את היום, אמנם למש"כ א"ש, כיון דעיקר ההידור יסודו הוא בריבוי הנרות, א"כ באם יפחות במספר הנרות, תו הו"ל בכלל מורידין בקודש. וכן ניחא השתא להרמב"ם מה שהקשו התוס', שאם יעשה את ב' ההידורין וכשיטת הרמב"ם, הרי נמצא דלא יהא היכרא וכו', דלהמבואר לשיטת הרמב"ם אין ענינו משום היכרא, אלא העיקר הוא מה שמרבה בנרות, אלא שקבעו שיהא זה ריבוי כנגד הימים, וממילא כמו שלא צריך היכרא כנגד בני הבית, כמו כן אין צריך היכרא כנגד הימים, ומשום שכל עיקרם של דברים אלו הם רק חילוקי אופנים להידור של ריבוי הנרות", עכ"ל ה'משאת המלך'.

מבואר מדבריו בדעת הרמב"ם, דהמעלה שיש במה שמוסיף והולך לב"ה, אין זה מחמת היכר הימים, אלא יסוד הענין הוא בריבוי הנרות, דבזה יותר מתפרסם הנס, ולכן אין צריך שיהיה ניכר היום מתוך מנין הנרות. ולכן סבירא ליה להרמב"ם שאפשר לקיים הדלקת 'מהדרין' יחד עם 'מהדרין' מן המהדרין, והיינו דבעל הבית מדליק כמנין אנשי הבית, וגם מוסיף והולך, דשפיר איכא תרי מעלות בכה"ג, די שיותר ריבוי נרות. ונמצא לפי"ז דהביאור בלישנא דגמרא 'כנגד ימים הנכנסים', הוא, דמנין הנרות הוי כנגד זה, אבל לא שצריך שיהיה היכר הימים מתוך הנרות.

ביאור ה'כנסת אברהם' בדעת הרמב"ם

כעין הדברים הנ"ל בביאור שיטת הרמב"ם, כן כתב גם בספר 'כנסת אברהם' (סי' ז' אות ב'), וז"ל: "ונראה דהר"ם לא סבר כלל כהתוס' דיסוד ההידור דמוסיף והולך הוא משום פרסום הימים דאית ביה, וכדחזינן מהא דלא הזכיר כלל בדבריו דזהו היסוד דהך הידור, אלא כתב בסתמא דמהדר מדליק נרות כמנין אנשי הבית וכו', והמהדר יותר על זה מדליק נר לכאו"א בלילה הראשון ומוסיף והולך. ועל כן נראה דלדידיה יסוד ההידור במוסיף והולך הוא כלפי עצם פרסום הנס, דחידשו חז"ל דהך הדלקה דנר חנוכה הבאה לפרסם הנס, שייך לקיימה באופן של רבוי נרות, ולא רק בנר אחד, ומאי דתלאוהו בימים היוצאין, היינו דנתנו שיעור לתוספת שיכול להוסיף, דאינו רשאי להוסיף אלא כמנין הימים ולא יותר וכו'.

"ולפי זה נמצא דההידור דאיכא בתוספת הנרות, לא משום פרסום הימים דאיכא בהך הדלקה, אלא משום הא גופא דקעביד נר חנוכה בריבוי נרות ולא בנר אחד, ופרסום הימים אינו אלא טעם להא דכולהו איתנהו בתורת נרות חנוכה, ועל ידי כן יש כאן רבוי בנרות חנוכה, ושוב הוי הרבוי עצמו הידור בקיום המצוה".

והוסיף ה'כנסת אברהם' להוכיח יסוד דבריו מדברי הר"ן בחידושו (שבת כ"א ע"ב), וז"ל, ת"ר מצות חנוכה וכו', והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק

שמונה איש וביתו, מכאן ואילך פוחת והולך וב"ה אומרים וכו' מוסיף והולך עד שמונה איש וביתו כמו שנהגו, כן פי' הרא"ה ז"ל. וא"ת א"כ מאי והמהדרין מן המהדרין, אדרבה יותר הידור נר לכל אחד ואחד. ויש לי לומר דברוב הבתים אנשים בה מעט, ויותר הידור כשהוא מדליק שמונה ביום ראשון, דאפשר שאין בבית אלא שני בני אדם".

וכתב ה'כנסת אברהם' על דברי הר"ן, וז"ל: "ואי נימא כדברי התוס' דיסוד ההידור בהך דמוסיף והולך הוא משום פרסום משך הימים דאיכא בהדלקתו, אין הבנה לקושייתו, דשפיר הויא הך הדלקה דמוסיף והולך תוספת בהידור המצוה, מאחר דיש בה יותר פרסום של מצוה, כיון דמוסיף לפרסם בה את התמדת הנס. וכאשר כן כתב הלבוש לפרש הך הידור דמוסיף והולך, דכשמזכיר ימי משך הנס יש בו פירסומי ניסא ושבח יותר להש"י ויכולתו הגדולה, ומשא"כ בהדלקה דנר לכל אחד ואחד דאין בה כלל תוספת בפרסום הנס.

"ומבואר בדבריו [של הר"ן] דהנדון בב' ההידורים הוא רק באיזה מהם מנין הנרות גדול יותר, ותו לא מידי. ומוכח דלא סבירא ליה כהתוס' דיסוד ההידור הוא משום פירסום הימים דאיכא בהך הדלקה, אלא סבירא ליה דההידור דמוסיף והולך הוא רבוי הנרות דאיכא בהך הדלקה הבאה לפרסום עצם הנס, וכמש"נ לדעת הר"מ. והיינו דקשיא ליה, דלכאורה איכא טפי רבוי נרות בהדלקה דנר לכא"א, ותיירץ דברוב הבתים אין הדבר כן, אלא בהידורא דמוסיף והולך איכא תוספת טפי.

"ואתי שפיר לפי זה הא דלא חשש הר"מ לסברת התוס', דאם יוסיף וילך בהדלקה של מנין אנשי הבית, לא יהא היכרא לפרסום הימים, דסברא זו לא שייכא אלא אם נקטינן דכל ההידור דאיכא בתוספת הנרות הוא רק משום פרסום ימים. אבל לדידיה הרי נתבאר דעצם ההידור לא מחמת פרסום הימים, אלא משום עצם התוספת דרבוי נרות בהדלקת נרות חנוכה, ודינא דכנגד הימים אינו אלא שיעור בתוספת הנרות, דטפי ממנין הימים לא הוו בכלל נרות חנוכה, וליכא הידור בהדלקתן. ועל כן סבר דשפיר שייך לומר דהידור זה דמוסיף והולך נאמר כלפי שיעור הנרות שהדליק ביום הראשון, דנתחדש בהך הידור דרשאי להוסיף וללכת בהדלקה זו דעשה ביום הראשון, ולכל התוספת יש תורת נרות חנוכה, וע"כ פסק דאם הדליק י' ביום א' מוסיף והולך ומדליק כ' ביום שני, עד שמדליק בליל שמיני שמונים", עכ"ל ה'כנסת אברהם'.

העולה מדברי ה'משאת המלך' וה'כנסת אברהם', דתוס' והרמב"ם נחלקו במחלוקת יסודית בגדר ההידור שיש במוסיף והולך, דלפי תוס' המעלה וההידור שיש בזה הוא, בכך שבהדלקה זו ניכר מנין הימים, ובכך יש יותר פרסום הנס,

דבתוספת ימים יש תוספת פרסום בגודל הנס שנמשך כך וכך ימים. אבל לפי הרמב"ם לא זו המעלה ולא זה ההידור שיש במוסיף והולך, אלא המעלה היא בעצם רבוי הנרות, דעצם מה שיש יותר נרות דולקים הוי תוספת בפרסום של הנס, אבל לא מצד מנין הימים.

ג.

מחלוקת הפוסקים כמה ידליק מי שיש לו ב' נרות ביום ג' דחנוכה



דברי הפוסקים דאין להדליק שני נרות ביום ג'

כתב ה'חיי אדם' (כלל קנ"ד סעיף כ"ה), וז"ל: "מי שאין לו נרות שיספיק לו לכל ח' לילות, כגון שאין לו אלא ח' נרות, ידליק אחד בכל לילה, ואם יש לו ט' ידליק בליל שני ב'. ואם יש לו י' נ"ל דידיק בליל שני שנים ובליל ג' לא ידליק שנים, דאינו לא כמר ולא כמר".

מבואר מדברי החי"א דהוה פשיטא ליה דביום שלישי של חנוכה אין מעלה כלל בהדלקת שני נרות, אלא ידליק אחד. והו"ד החי"א לדינא במשנ"ב (סי' תרע"א ס"ק ה'), וז"ל: "אם יש לו עשרה נרות אף על פי כן לא ידליק רק בליל שני שנים ובליל שלישי לא ידליק שנים רק אחד". וצוין המקור לזה בחי"א. וכן הוא בשו"ת 'כתב סופר' (סי' קל"ה).

דברי ה'אבי עזרי' דאיכא מעלה בהדלקת שני נרות ביום ג'

אבל ב'אבי עזרי' (הלכות חנוכה) כתב בפשיטות גמורה ההיפך מזה, וז"ל: "ודע דנראה ברור במי שעומד ביום שלישי ואין לו שלשה נרות, דמ"מ מדליק שני נרות, ולא אמרינן שההידור לא נשלם רק בשלשה, וע"כ אם אין לו שלשה סגי בנר אחד עיקר החיוב, דזה אינו, דודאי יש הידור אף בשנים ביום שלישי ג"כ, ואם אין יכול לעשות ההידור בכולו, בשביל זאת לא יעשה כלל, ולא גריע יום שלישי מיום השני, והוא פשוט וברור ואינו צריך לפנים.

"ותמהני בזה על מה שכתב בספר בית הלוי להלכות חנוכה לדבר פשוט שאם אין לו בליל שלישי רק שתי נרות שמדליק אחד עיקר החיוב, דמאי הידור איכא בליל שלישי בשני נרות, ואנכי לא ידעתי מה ראה על ככה לחדש בזה, ופשוט

שאינו כן, עכ"ל ה'אבי עזרי'. הרי דנחלקו האחרונים כיצד הדין במי שאין לו בליל שלישי של חנוכה רק שני נרות, האם ידליק שנים או אחד. וכל אחד מהני רבותינו האחרונים פשיטא ליה כביעתא בכותחא כשיטתו דיליה, וצל"ד מה הם צדדי המחלוקת בזה.

דברי הרבבות אפרים' בביאור פלוגתתם

וכתב בזה בשו"ת 'רבבות אפרים' (חלק ב' סי' ק"פ אות א'), וז"ל: "הנה ידידי הרב ר' חנוך העניך קרלנשטיין (שליט"א) כתב לי בזה וז"ל, ונראה לי לבאר פלוגתת הבית הלוי והח"א שהביא, וכן הסכים לי מרן הרה"ג ר"א שך (שליט"א) דחלוקים ביסוד דין הידור, אי הוה משום ריבוי האור, או משום ציון מספר הימים. וזה ברור שלצד הראשון נמי איכא לתרוייהו, דאל"כ אמאי לא ידליק יותר ממספר היום, אלא שלהצד הראשון עיקר התקנה דמהדרין הוא משום ציון מספר הימים. ומרן שליט"א ס"ל דעיקר התקנה משום ריבוי האור, והח"א והביה"ל והכתב סופר ס"ל דעקרו משום מספר הנרות".

למבואר לעיל (ריש אות ב') עפי"ד הפר"ח והגר"א, עולה דעל פי דרכו של הגר"ח זצ"ל, הרי דמחלוקת הפוסקים הנ"ל האם יש מעלה בהדלקת שני נרות ביום ג' דחנוכה, תלויה היא בפלוגתת תוס' והרמב"ם הנ"ל, דלפי תוס' הדבר פשוט דכל ענין ההידור שיש בתוספת נרות הוא מצד שמרמז בכך על מנין הימים, ואם כן נראה לעיקר כהחיי"א דאין מעלה כלל בהדלקת שני נרות ביום ג' דחנוכה. אבל להרמב"ם דנתבאר לעיל דאין המעלה בריבוי הנרות מצד שיהיה היכר למנין הימים, אלא המעלה היא מצד עצם רבוי הנרות, אם כן נראה כה'אבי עזרי' דידליק שנים אפילו ביום ג'.

דברי ה'שונה הלכות' וה'משמר הלוי' על דרך הנ"ל

ככל המבואר לעיל עולה מדבריו של הגר"ח קניבסקי שליט"א, דהנה ב'שונה הלכות' (סי' תרע"א סעיף ו') כתב, וז"ל: "אם יש לו י' נרות לא ידליק רק בליל ב' ב' ובליל ג' לא ידליק רק אחת. ועיין באבי עזרי הלכות חנוכה שחולק על זה". וכתב ב'משמר הלוי' (מסכת מגילה סי' נ"ז), וז"ל: "והנה בספר שונה הלכות כתב לדין המ"ב הנ"ל בשם הח"א דלא ידליק בליל ג' שני נרות אלא רק אחד, והוסיף שם שבספר אבי עזרי חולק על זה. ושאלתיו הלא מביא רק מהחזו"א שחולק על המשנ"ב [דהיינו למה חרג המחבר כאן ממנהגו שלא להזכיר בספרו אלא את החזו"א בלבד], והשיב

שיש לו ראיות כמרן שליט"א, והיינו שאין צריך היכר דימים היוצאים עפי"ד הגר"א הנ"ל, וראיה השניה מתשובת הרמב"ם.

ביאור הדברים שהשיב בקצרה מרן הגר"ח שליט"א, הובא ביתר ביאור בספר 'שער האורה' (סי' ב' אות ט"ז בהערה), וז"ל: "שוב הראני מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א מה שכתב בגליון האבי עזרי שלו, וז"ל שם [על דברי הבית הלוי שהביא האבי עזרי], וכ"כ החיי"א והכת"ס, הביאם המשנ"ב, וטעמם משום שלא יהא היכר. אמנם למש"כ הגר"א בסי' תרע"א דמחלוקת תוס' ורמב"ם אם מהדרין מן המהדרין מדליקין נר לכ"א, דדעת תוס' שאין מדליקין דלא יהא היכר, וכתב שזה תלוי אם הטעם כנגד ימים היוצאים חיישינן להיכר, אבל רמב"ם ורי"ף פסקו הטעם דמעלין בקדש ואין מורידין, אבל לא חיישינן להיכר. ולפי"ז למאי דקיי"ל כרמב"ם, לא חיישינן כלל להיכר, ואי אפשר להדליק א' דא"כ מורידין דאתמול הדליק ב".

מבואר מדברי הגר"ח קניבסקי שליט"א על דרך המבואר לעיל דמחלוקת האחרונים הנ"ל, האם ביום ג' דחנוכה ידליק שני נרות אם אין לו רק שנים, או שידליק רק נר אחד, תלויה היא במחלוקת תוס' והרמב"ם, והוא, דלתוס' צריך שיהיה היכר בנרות מה הוא מנין הימים, ולכן ודאי ידליק רק נר א', כפי עיקר החיוב. אבל להרמב"ם הרי מצד אחד אין ענין של היכר למנין הימים, ולכן אין מניעה להדליק שני נרות ביום ג', ומצד שני יש ההקפדה שמעלין בקודש ואין מורידין, ולכן אין לו לירד מהמנין שהדליק אתמול, ולכן ידליק ב' נרות ביום ג' דחנוכה.

דברי ה'דרכי משה' וה'שדי חמד', וקושיא על ה'אבי עזרי'

ברם, יש לעיין טובא בשיטת ה'אבי עזרי', ובביאור הגר"ח קניבסקי שליט"א, בהקדם מה שהביא בשדי חמד (אסיפת דינים, חנוכה אות ט' סעיף ד') מדברי הגאון מוהר"ש הכהן זצ"ל, בעל ה'בנין שלמה' מוילנא, וז"ל: "כתבו הטור והשו"ע בסי' תרע"א סע' ב' כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה, עד שבלייל האחרון יהיו שמונה. ואפילו אם רבים בני הבית, לא ידליקו יותר. וכתב על זה הרמ"א בהג"ה, ויש אומרים שכל אחד מבני הבית מדליק. ונרשם הרמב"ם. והיינו, לפי מה שכתב הרמב"ם בעצמו. אבל הרמב"ם הביא דמנהג ספרד הוא כמו שכתב המחבר, דאפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר.

"ובזה נסתלק מה שכתב הטורי זהב שזה חידוש שהספרדים נוהגים כתוספות,

והאשכנזים כרמב"ם, דאין זה חידוש כלל, שהספרדים כבר נהגו כן משנים קדמוניות קודם שיצא תורתם של בעלי התוספות על פני תבל, דהרי הרמב"ם כבר מצא מנהג זה בבני ספרד. וגם מה שהאשכנזים נוהגים כרמב"ם, אין זה כדברי הרמב"ם לגמרי, דהרי הרמב"ם כתב בעצמו מדליק נרות כמנין בני הבית, והלכך ליכא היכרא לימים הנכנסים, אבל האשכנזים רוצין לצאת לשתי הדעות, והלכך כל אחד מבני הבית מדליק בפני עצמו, ומתקיים ההידור הראשון דנר לכל אחד ואחד, וגם שפיר איכא היכרא דימים הנכנסים, כיון דכל אחד מבני הבית מדליק במקום מיוחד, ובזה יוצאין גם דעת התוספות, "עכ"ל ה'שדי חמד' בשם ה'בנין שלמה'.

מבואר מהדברים הנ"ל, דהרמ"א שכתב שכל אחד מבני הבית ידליק דרך מוסיף והולך, שפיר עולה זה גם לפי דעת התוס'. ומקור דבריו בזה הוא מהדרכי משה (סי' תרע"א ס"ק א'), וז"ל: "כתב מהר"א מפראג דלדידן שמדליקין בפנים ויודעים בבית כמה בני אדם בבית, וליכא למיחש שמא יאמרו כן בני אדם הם בבית, אף לדעת התוספות מנהגינו נכון. ועוד דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יוכל להדליק במקום מיוחד, ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח, וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד, ואיכא היכרא כשמוסיף והולך בשאר הלילות. ולכן מנהגינו אתי שפיר לכולי עלמא".

ומעתה על פי כל זה שוב הדרינן לקמייטא, דצריך להבין טעמו של האבי עזרי שיש להדליק ב' נרות ביום ג' דחנוכה, שהרי להלכה קיי"ל דחיישינן לסברת תוס' דצריך שיהיה היכר בהדלקה כפי מנין הימים, ואם כן אין מקום להדלקת ב' נרות ביום ג' דחנוכה.

דברי ה'ברכת מרדכי' בביאור דעת ה'אבי עזרי'

בכדי ליישב ולבאר שיטת ה'אבי עזרי', אחר דברי הדרכ"מ הנ"ל, נזקקים אנו למה שכתב ב'ברכת מרדכי' (שבת סי' י' אות כ"ג), וז"ל: "שוב ראיתי דיתכן דיש לעיין בעיקר ההידור דמהדרין מן המהדרין, אף אי נימא שההיכרא הוא מעיקר מעשה המצוה, אכתי יש לעיין האם הוא זה דין לעשות את ההיכרא דאותו היום לפי מספרו בסדר של ימי החנוכה, דנמצא לפי זה שאין לזה קיום דין אלא כשהוא מדליק מספר הנרות המתאים למספרו של אותו יום ביחס לימי החנוכה, או דנימא שההיכרא אינו רק ליומו, אלא היכרא לכל מה שכבר עבר בנס חנוכה עד לאותו יום שהוא עומד בו, היינו שאם הוא עומד למשל ביום חמישי, עליו לעשות היכרא לכל יום מימי החנוכה שכבר עבר, שכן כשעמדו אבותינו ביום חמישי כבר

דלק השמן חמשה ימים, ונגד כל יום נוסף בנס פך השמן אנו מדליקין להיכרא. נמצא דהקיום דין של היכרא זה, נעשה על ידי כל אחד מן הנרות, ונהי שהנר החמישי הוא להיכרא של אותו היום, אבל גם הנרות האחרים קיום דין של היכרא יש בהם, כל נר ליומו.

"והנפ"מ למעשה היא, שאם אף אין לו נרות כמספר ימי החנוכה של אותו יום שהוא עומד בו, אינו פטור לעשות את ההיכרא של ימים הקודמים ע"י הנרות המצויין בידו, ואם הוא עומד דרך משל ביום השלישי, ובידו ב' נרות, ידליק שני הנרות, כדי לקיים את ההיכרא של היום השני, ובכלל הקיום דין של מהדרין מן המהדרין הוא.

"אשר לפי"ז שוב אין לשאול, כשאין בידו אותו מספר נרות של אותו יום, הרי בטל ההיכרא, ומדוע ידליק הנרות שישנו בידו, הלא אין בידו שום קיום דין של מהדרין מן המהדרין, והדלקת הנרות היתרות של נר איש וביתו אינם מעלין או מורידין, דלפי המבואר אמנם יש בידו קיום דין של מהדרין מן המהדרין על ידי ההכירא של הנס דהיום השני או היום הרביעי וכדומה. ויתכן מאד שהיא היא כוונת הדברים בספר אבי עזרי, ומוכן היטב מה שכתב 'דהיום השלישי לא גרע מהיום השני'. אולי כוונתו ככל המבואר, עכ"ל ה'ברכת מרדכי'.

מתבאר מדבריו ביאור חדש במחלוקת האחרונים הנ"ל, כיצד ינהג מי שביום שלישי אין בידו אלא רק שני נרות, האם ידליק שנים, או אחד, והוא, דנחלקו ביסוד הדלקת שלשה נרות ביום שלישי של חנוכה, האם ההידור בזה הוא בכך שמעיד שהיום הוא יום שלישי אשר בו נעשה נס. ואין ההידור מורכב מהעדות על פרטי הימים הכלולים במנין זה, אלא רק מהעדות על המנין של היום דוקא. דאי נימא הכי ודאי אין להדליק ב' נרות ביום ג'. אבל יש לומר דגדר ההידור הוא, שבהדלקת שלושה נרות ביום ג' יש עדות על ג' ימים של נס, ולא מנין היום הוא גדר ההידור, אלא מנין הימים שעברו מתחילת הנס ועד עתה, הוא גדר הנס. דאי נימא הכי מי שאינו יכול לציין את שלוש הימים של נס, מכל מקום יש חיוב ומעלה בהדלקת ב' נרות, דעכ"פ ראוי שיציין את הנס של אתמול ושלשום.

ראיה להנ"ל מ'מכתבי האבי עזרי'

כדברי ה'ברכת מרדכי' כן משמע מדברי ה'אבי עזרי' עצמו, ב'מכתבים ומאמרים' (חלק ו' אות תרנ"ח), וז"ל: "אני אינני רואה שום מקום בסברא לומר אחרת, והסברא הפשוטה היא שצריך להדליק שנים, בין להטעם שאיתא בגמ' כנגד ימים היוצאים, מה לן מה שיצא עוד יום, אבל עכ"פ השנים יצאו, למה לא ידליק כנגדן. ובין

להטעם דמעלין בקודש ואין מורידין, אם היום רק אחד ידליק, יש בזה הורדה מקדושה יותר ממה שידליק שנים".

ועוד כתב (שם סי' תרנ"ט): "כל הטעמים של הגמ' הם רק טעמים על אופן התקנה מפני מה תקנו, אבל הדין הוא שנר אחד מורה על נס של יום אחד, ושני נרות מורה על שני ימים, ושלושה על שלשה ימים, וכן הלאה, ולכן גם ביום שלישי אם אין לו שלשה נרות יש לו להדליק שנים כשיש לו שנים". ומבואר לכאורה מהדברים הנ"ל שכתב ה'אבי עזרי' כביאור ה'ברכת מרדכי', דשלוש נרות הוא כנגד שלוש ימים, כל נר הוי כנגד יום אחד, ואין מעלה מיוחדת בשלש כמנין היום הזה דוקא, אלא כמנין הימים שחלפו, בפרטיהם, ולכן אם יש לו שני נרות, ידליק כנגד שני ימים. ודו"ק.

דברי ה'כנסת אברהם' כעין הנ"ל

כעין הדברים המבוארים לעיל כתב ב'כנסת אברהם' (סי' ז' אות ג'), וז"ל: "קצת יש לדון בזה דיש לומר דאף דכל ההידור הוא לפרסם הימים, מכל מקום מי שאין בידו לפרסם משך הימים, יפרסם לכל הפחות מקצת ממשך הימים, דהרי משך הימים דג' הימים כולל אף משך הנס דב' ימים, וא"כ אף דאין בזה כל השבח, מ"מ בודאי יש בזה תוספת שבח ופרסום יותר מהדלקת נר אחד, דאין בו אלא פרסום הנס בלבד. וא"כ דינו לפרסם הימים, כולל מצוה לפרסם מקצת משבח זה, אף דאין בו פרסום לכולו".

ד.

דברי הרמב"ם בתשובה, ושני דרכים בביאורם



דברי האבודרהם בשם הרמב"ם

כתב באבודרהם (חנוכה), וז"ל: "נשאל הרמב"ם ז"ל מי שהדליק נר חנוכה וברך עליו ואחר כך הדליק נרות אחרות, אם צריך לחזור ולברך, או לא, וכן פעם אחר פעם. והשיב שזה הענין חוזר לכוונת המברך, כמו בשאר ברכות, אם כשהדליק נר חנוכה וברך עליו היתה כוונתו להדליק נרות אחרות, ברכה אחת לכולן. ואם ברך והדליק ואחר כך נזדמנו לו נרות אחרות להדליק מברך בכל פעם ופעם".

ביאור ה'אליה רבה' בדעת הרמב"ם

והנה, לא נתבאר ברמב"ם על איזה עניין מדובר, אבל לכאורה כוונתו הוא על דרך דאיתא בלבוש (סוף סי' תרע"ב), וז"ל: "מי שלא הדליק מנין הנרות של אותה לילה, כגון בליל ג' הדליק ב', או בליל ד' ג', אין צריך לחזור ולהדליק מראש, אלא ישלים מה שחסר, ואין צריך לברך פעם אחרת, שכבר בירך ודעתו היה על מנין הנרות שצריכים לאותו לילה".

ובפשוטו גם הרמב"ם איירי באופן זה, שהדליק נר אחד או שני נרות ביום השלישי, ואחר זמן מה השיג נר נוסף, ועל זה הוא דהורה הרמב"ם דאם לא היה דעתו על זה בשעת הברכה על הנר הראשון, צריך לחזור ולברך, אבל אם היה בדעתו גם על נר זה, אינו חוזר ומברך. וכך נראה מדברי ה'אליה רבה' (ס"ק ז'), דכתב על דברי הלבוש, וז"ל: "משמע דאם אין דעתו לכך, אלא סבר שלא יהיה לו יותר, ואחר כך נזדמן לו חוזר ומברך, וכן משמע באבודרהם". ומוכח דנקט בביאור דברי האבודרהם בשם הרמב"ם כדברי הלבוש. וע"ע במג"א (סי' תרנ"א ס"ק כ"ה) מבואר כי גם נקט כך בביאור דברי הרמב"ם.

דברי ה'חדושי בן אריה' דמהרמב"ם מוכח דלא כה'חיי אדם'

ב'חדושי בן אריה' (סי' ט' אות ב') כתב על דברי הרמב"ם הנ"ל, וז"ל: "אגב ראיתי להעיר כי מדברי תשובת הרמב"ם יש ללמוד מזה דלא כסברת החיי אדם, שחידש בהלכות חנוכה מי שאין לו רק עשרה נרות לכל יומא דחנוכה, דידליק בליל ב' ב' נרות ובליל ג' לא ידליק ב' נרות, דאינו דלא כב"ש ולא כב"ה, ומתשובתו של הרמב"ם לא משמע כן, דכתב דמי שנזדמן עוד נרות מברך בכל פעם ופעם, מלשון זה משמע דלא בפעם אחת נזדמן לו כל הנרות, אעפ"כ אפילו בפעם הא' מחויב להדליק וגם לברך, אעפ"פ שעדיין לא היה לו כל הנרות. ומה שכתב הח"א דהוא לא כמר ולא כמר, דאינו ניכר לא ימים הנכנסים ולא ימים היוצאים, כבר כתב שם הגר"א בסי' תרע"א דהרמב"ם פסק כמ"ד דטעמא דב"ה משום מעלין בקודש, יעוי"ש".

דברי ה'חדושי בן אריה' דמהרמב"ם מוכח דמברכין על הידור בנ"ח

עוד כתב ה'חדושי בן אריה' לדון בדברי הרמב"ם, וז"ל: "מבואר מדברי הרמב"ם דגם על דין ההידור מחויב לברך. ולכאורה הוא דבר חדש כיון דכבר יצא חיוב המצוה בנר אחד. ולכאורה בשאר מצות אם יצא חיוב המצוה, לא מצינו חובת

הברכה על ההידור. אבל לפי האמור ניחא, דההידור הזה לא דמי לשאר הידור מצוה, דההידור בנרות חנוכה הוי כעצם המצוה, דגם ההידור הוא זכרון הנס, כיון דעיקר המצוה תקנו חז"ל משום פירסומי ניסא, וכמה שמוסיפין בנרות יותר מתפרסם הנס, וא"כ ההידור בזה הוי כעצם המצוה, וכמו דעצם המצוה היינו נר אחד עושה פעולת זכרון הנס, כן גם ההידור פועל יותר זכרון הנס".

מבואר מדבריו ללמוד מדברי מתשובת הרמב"ם דמי שיש לו ביום ג' רק שני נרות, יש לו להדליקן, אע"ג שאינו בא לידי הדלקת נרות כמנין הימים, מכיון שכל תוספת אור הוי תוספת בפרסום הנס. ועוד למדנו מדברי הרמב"ם לדרך הנ"ל, דאם לאחר מכן נזדמן לו נר נוסף, יש לו להדליקו בברכה, דבהידור בנר חנוכה, מברכים גם הדלקת הידור בעלמא. כל זה הוא לפי דרכם של הני פוסקים בביאור דברי האבודרהם בשם הרמב"ם.

ביאורו של ה'חיי אדם' בדברי הרמב"ם

ברם, ה'חיי אדם' (כלל קמ"ח, 'נשמת אדם' אות א') הביא את דברי האבודרהם בשם הרמב"ם וביארם באופן אחר לגמרי, וז"ל: "והיה פשוט ששאלתם היה שאחד היה שליח להדליק לאחרים". והיינו, שהשאלה אל הרמב"ם היתה באחד שהיה שליח להדליק לאחרים בביתם, ובירך בבית אחד, האם צריך לברך שוב כשמדליק בשליחות בבית אחר, או שיוצא בברכה שבירך בבית הראשון שהדליק. ופשוט דלדרך זו אין סתירה כלל מדברי הרמב"ם לדעתו של החי"א הנ"ל דאין להדליק שני נרות ביום ג', וכדכתב ב'חדושי בן אריה' הנ"ל. ויעוין בחי"א דעל פי דרכו בביאור הרמב"ם, תמה על המג"א הנ"ל.

ראיה מתשובות הרמב"ם לדברי ה'חיי אדם'

ויש לנו ללמוד קושט דברי אמת, דדברי החי"א ברמב"ם הם העיקר, מהא דאיתא בתשובות הרמב"ם (סי' ק"ח), וז"ל: "שאלה ותורינו במי שהדליק נר חנוכה ובירך, ואח"כ נזדמנה לו אחרת, או שראה אחרת, אם צריך לחזור ולברך על הדלקתה או ראייתה, או לא. תשובה. דבר זה תלוי בכוונת המברך כמו בשאר ברכות, אם היתה כונתו להוציא בברכה זו בתים אחרים, ברכה אחת לכולן. ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמנה לו בית אחר, מברך פעם אחרת ואפילו מאה פעמים".

ומבואר להדיא דהשאלה להרמב"ם היתה במי שמדליק בביתם אחרים, ולא שמדליק נרות נוספים בביתו, וכמו שכתב ה'חיי אדם'. ולפ"ז אין ראיה מהרמב"ם

שמברכים על הידור, שהרי הרמב"ם אינו דן כלל מהדלקת הידור, אלא שהוא מברך בגדי להוציא את חבירו ידי חובתו. וגם אין ראיה שמדליקים שני נרות ביום שלישי, אם אין לו רק שני נרות, כמו שהוכיח כל זה ב'חידושי בן אריה' הנ"ל.

סימן יז

בדין מדליק בתוך ביתו שלא בשעת הסכנה

א.

מחלוקת הראשונים במי שאיחר זמן ההדלקה - היכן ידליק



דברי תוס' דאחר שכלתה רגל מהשוק ידליק בחוץ מספק

כתבו תוס' בשבת (דף כ"א ע"ב ד"ה דאי לא אדליק מדליק): "אומר הר"י פורת דיש ליזהר ולהדליק בלילה מיד, שלא יאחר יותר מדי. ומכל מקום אם איחר ידליק מספק, דהא משני שינויי אחריו. ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין מבפנים".

ביאור דברי התוס' הוא, דבגמרא איתא דמצות הדלקת נר חנוכה הוא מהשקיעה ועד שתכלה רגל מן השוק. ומבאר הגמרא דכל שלא הדליק עדיין הנרות, יכול הוא להדליק כל עוד שלא כלתה רגל מן השוק. ומשמעות הגמרא דלאחר שעבר זמן זה, שוב אי אפשר לקיים מצות ההדלקה. וזהו שכתבו תוספות בריש דבריהם, ד'מכאן ואילך עבר הזמן'. כלומר, שעבר זמן המצוה.

ובשם ר"י פורת כתבו תוס', דמכל מקום יש להדליק גם אחר זמן זה, מספק, דהרי בגמרא איתא דרך נוספת לבאר השיעור דעד שתכלה רגל מן השוק, ולדרך זו אין לנו מקור שאי אפשר להדליק לאחר זמן זה. ולכן מי שלא הדליק וכבר כלתה רגל מן השוק, לא ימנע עצמו מלהדליק, מחמת הספק, אולי יש בזה קיום מצוה.

ובשם ר"י כתבו תוספות לחדש דהא דאיתא בגמרא דזמן ההדלקה הוא רק 'עד שתכלה רגל מן השוק', זה היה שייך רק לזמן חז"ל, שהיה דרכם להדליק בחוץ כדי שיראו הרבים את הנרות, ולכן צריך למהר להדליק קודם שיכלה רגל מן השוק. ואם איחר אמר הר"י פורת דצריך להדליק רק מספק. אבל בזמן הזה שמדליקין בפנים, אין מעלה במה שמדליקים בזמן המוזכר בגמרא, דבכל שעה שידליק יהיה פרסומי ניסא לבני הבית.

דברי הריטב"א דאחר שכלתה רגל מהשוק ידליק בבית מודאי

בחידושי הריטב"א (החדשים ד"ה דאי לא אדליק) הביא בריש דבריו ספר התרומות, והיינו כשיטת ר"י בתוס', וז"ל: "דאי לא אדליק מדליק. פירוש, עד דההוא שיעורא בלחוד, ומכאן ואילך עבר זמנו. וכתב הרב בעל התרומות ז"ל דה"מ לדידהו שהיו מדליקין חוץ לפתח, ואין היכר לבני רשות הרבים יותר, אבל אגן דמדליקין בפנים ואין היכר אלא לבני הבית, יכול להדליק כל הלילה ועד עמוד השחר".

על פי זה כתב הריטב"א לפרש הגמרא באופן מחודש, והוא, דגם בזמן הגמרא היה חיוב להדליק בתוך הבית, לאחר שעבר זמן ההדלקה, וז"ל: "ולפי פירושו יש לפרש דהכי קאמר, דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההיא שעתא, אבל בתר הכי אינו מדליק אלא בפנים, דלדידהו נמי ודאי משום דלא מצי למעבד היכרא לרשות הרבים, לא נפטר מלעשות היכרא לו ולבני ביתו, דהא לקמן אמרינן דבשעת הסכנה מדליקה על שולחנו ודיו".

מבואר מדברי הריטב"א דלא רק בזמנינו שאנו מדליקים תמיד בתוך הבית, יש חיוב להדליק גם אחר שעבר הזמן המבואר בגמרא, אלא גם בזמן חז"ל שהיו מדליקים בחוץ, אם אירע ועבר זה הזמן ד'עד שתכלה רגל מן השוק', היה חיוב להדליק בתוך הבית. דאטו משום שאינו יכול לפרסם הנס לרבים, לא יהא חייב לפרסם הנס עכ"פ לבני ביתו. ומבואר דלא סבירא ליה להריטב"א כהר"י פורת שהביאו תוס' הנ"ל, דבכה"ג ידליק בחוץ ורק מספק, אלא מוטל עליו להדליק בתוך ביתו מודאי, דהדלקה זו זמנה כל הלילה.

דברי ה'אבן ישראל' בביאור מחלוקת התוס' והריטב"א

וצריך להבין למה תוס' לא נקטו כדברי הריטב"א, דאם עבר זמן ההדלקה בחוץ, אזי יש להדליק בתוך ביתו מודאי, ולמה כתבו תוס' דידליק אחר הזמן בחוץ ומספק בלבד, דלכאורה צדקו דברי הריטב"א דגם בזמן הגמרא שהדליקו בחוץ לא הופקה לגמרי האופן של קיום המצוה בתוך הבית.

וכתב בזה ה'אבן ישראל' על הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד ה"ט ד"ה ולפי"ז בודאי) על פי מה שיש להסתפק בהא דאמרינן בגמרא בשבת (סז) דבשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, האם הביאור בזה דהוי תקנה מיוחדת לשעת הסכנה, דבעת ההיא אפשר להדליק על שולחנו, אבל אם אין זו שעת סכנה, אי אפשר לקיים כלל המצוה על ידי הנחת הנר על שולחנו, ואינו יוצא בזה. או אפשר דהביאור בזה הוא, דבשעת הסכנה מניחו על שולחנו, היינו, דבכל עת וזמן כך הוא הדין דבדיעבד אם הדליק

בפנים יוצא, ולכן בשעת הסכנה שאין ברירה אחרת, מניח על שולחנו ויוצא. אבל לעולם גם שלא בשעת הסכנה אם הניח על שולחנו יצא בדיעבד.

וכתב ה'אבן ישראל' דבספק זה הוא דנחלקו תוס' והריטב"א, דתוס' סבירא להו דכל שאינה שעת סכנה אין יוצאים כלל בהדלקה בתוך הבית, דמקום ההדלקה מעיקרא דדינא הוא רק בחוץ. ומה שבשעת הסכנה אפשר להדליק בפנים היינו מכח תקנה מיוחדת. ולכן בזמן שלא היה סכנה, אין מועיל מה שידליק בביתו, ולכן כתבו תוס' שידלק בחוץ מספק. אכן, הריטב"א סבירא ליה דגם שלא בשעת סכנה יוצאים בדיעבד בהדלקה על שולחנו. ולכן כתב דאם עבר זמן ההדלקה, ואם ידליק בחוץ יקיים המצוה רק מספק, בכה"ג עדיף להניח בפנים כי בזה יוצא ידי חובה מודאי. ובכה"ג שעבר הזמן, אזי הוי כגדר שעת הסכנה, דלכתחילה יש להניח בפנים.

ראיה לביאור ה'אבן ישראל' בדעת הריטב"א

ויש להביא סימוכין לדברי ה'אבן ישראל' דשיטת הריטב"א היא דההיתר להדליק בתוך הבית בשעת הסכנה, אין זה מכח תקנה מיוחדת לשעת הסכנה, אלא דכך הוא הדין תמיד דבדיעבד כל אדם יוצא בהדלקה בפנים, מהא דכתב הריטב"א להלן שם (ד"ה ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו), וז"ל:

"פירוש, לא סוף דבר סכנת נפשות, דאם כן פשיטא דעל מצות עשה לא יהרג, וכדאיתא לקמן במכילתין (מט, א) גבי תפילין, וכדכתיב במסכת סנהדרין, אלא אפילו 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, וכדאמרין התם חב"א שרגא. ולפיכך היה אומר מורי הרב ז"ל דכשנעשה רוח שאי אפשר להדליקה בחוץ מדליקה בפנים בביתו".

מבואר מדברי הריטב"א דשעת הסכנה אינה דוקא שעת סכנה ממש, אלא אפילו אם יש רק איבה, או צער, או רוח, כבר אפשר להדליק בפנים. ולכאורה מוכח מדברים אלו דאין כאן תקנה מיוחדת על שעת הסכנה, אלא גם בלא שעת סכנה אפשר להדליק בפנים כל שקשה להדליק בחוץ. ונראה פשוט דאם היתה תקנה מיוחדת על שעת סכנה, לא היה אפשר ללמוד מזה להתיר להדליק בפנים בסכנת צער או איבה, ודו"ק.

הוכחה מדברי הרשב"א שתמיד יוצאים בדיעבד בהדלקה בבית

ולכאורה יש להוכיח גם מדברי הרשב"א (שם ד"ה והלכתא) דסבירא ליה כשיטת הריטב"א הנ"ל, דלא היתה תקנה מיוחדת על שעת הסכנה, אלא כך היה הדין מעיקרא, דתמיד יוצאים ידי חובה בהדלקה על שולחנו בדיעבד, דז"ל: "ועוד נראה לי דעל כרחק רבא אסור להשתמש לאורה אית ליה, דאמרינן לקמן 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, כדרך שאמרו בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו".

מתבאר מדברי הרשב"א דאם היה מותר ליהנות מנר חנוכה, אזי אדם שיש לו נר אחד בערב שבת חנוכה, היה מדליק הנר לחנוכה בתוך ביתו, וכך היה עולה הן לנר חנוכה והן לנר שבת, כמו שבשעת הסכנה הדין הוא דמניחו על שולחנו. ואם נאמר שעל שעת הסכנה היתה תקנה מיוחדת, כיצד אפשר ללמוד מהתם לנדון הרשב"א, דמיירי שלא בשעת הסכנה. ולכאורה מוכח מדברי הרשב"א דאין צריך לתקנה מיוחדת לזה, אלא תמיד היו יוצאים בדיעבד במניח על שולחנו, ולכן נקט הרשב"א דאם יש לו נר אחד בלבד, כך ראוי לנהוג, להניח הנר על שולחנו ולצאת בדיעבד נר חנוכה, מכיון שבאופן זה מקיים גם המצוה דנר שבת.

ב.

בירור שיטת הסוברים דבדיעבד יוצאים בהדלקה בתוך הבית



ראיה מהגמרא דאין יוצאים בדיעבד בהדלקה בתוך הבית

בהא דנתבאר לעיל בדעת הריטב"א והרשב"א דבאמת יוצאים בדיעבד בהדלקה על שולחנו בתוך הבית, אפילו שלא בשעת הסכנה, יש לעיין מהא דאיתא בגמ' בשבת (דף כ"ב ע"ב), דאיבעיא להו אי הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ואמרינן התם: "ת"ש, דאמר רבא הדליקה בפנים והוציאה, לא עשה כלום. אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה, הדלקה במקומו בעינן, משום הכי לא עשה כלום, אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי לא עשה ולא כלום, התם הרואה הוא אומר לצורכו הוא דאדלקה".

ומתבאר מדברי הגמרא דאי אמרינן דהדלקה עושה מצוה, אזי פשוט הדבר דאם הדליק בפנים והוציא לחוץ, דלא יצא, ופירש רש"י, ד'כיון דזו היא מצותה, צריך

שתיעשה במקום חיובא'. והשתא, אי נימא דבדיעבד יוצאים בהדליק בפנים אפילו בלא להוציא הנרות כלל לחוץ, אם כן כיצד זה נימא דבהדליק בפנים והוציא לחוץ אינו יוצא ידי חובתו, והרי הדליק במקום שיוצא בדיעבד, ומה בכך ד'הדלקה עושה מצוה', הא מכל מקום הדליק במקום שאפשר לקיים שם המצוה עכ"פ בדיעבד.

שאלת הב"ח על השו"ע ותרוצו

עוד יש להקשות על אשר נתבאר לעיל בשיטת הריטב"א והרשב"א, דהנה בשו"ע (סי' תרע"ה ס"א), איתא בזה"ל: "הדלקה עושה מצוה ולא הנחה וכו', ומכל מקום צריך שידליקנה במקום הנחתה, שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא, שהרואה אומר לצורכו הוא מדליקה". וכן הוא בטור. ותמה הב"ח בדברי השו"ע תמיהה גדולה, דהרי בגמרא לא הוזכר טעם זה דהרואה אומר וכו', אלא להשיטה דהנחה עושה מצוה. אבל להשיטה דהדלקה עושה מצוה, אין צריך כלל להטעם דהרואה אומר, דהא בלאו הכי אינו יוצא ידי"ח בכה"ג, מכיון שהדליק במקום שאינו כשר להדלקה. והוסיף הב"ח לתמוה כי כן כתבו הרי"ף, הרא"ש והסמ"ג. ומדברי הרמב"ם דייק דלא כלשון השו"ע. אבל בלשון השו"ע והראשונים הנ"ל, הקושיא היא גדולה.

וז"ל הב"ח ביישובו "וכבר היה אפשר לומר, דלהרי"ף ודעימיה נמי הדלקה במקומה בעינן, ולא כתבו הך טעמא דהרואה וכו', אלא לאורי דאף לדידן דמדליקין בפנים וההדלקה במקומה היא, אפילו הכי לא עשה כלום, משום דהרואה וכו'". ע"ש בדבריו שכתב עוד ביאור וכתב שהוא העיקר.

דברי המג"א בשם הב"ח, והעולה לענין דידן

וגם המג"א (ס"ק ג') הביא רק תירוצו הנ"ל של הב"ח, וז"ל: "שהוא אומר וכו'. הקשה הב"ח הא בגמ' אמרינן הטעם דהדלקה במקומה בעינן, כיון דהדלקה עושה מצוה, ואם כן מה צריך לטעם זה. ותיריך דבא לומר דאפילו לדידן שמדליקין בפנים, אם הוציאה לחוץ לא יצא, שהרואה אומר לצרכו הדליקה".

העולה מדברי המג"א בשם הב"ח, דבזמן חז"ל שהיו מדליקים בחוץ, אזי אם הדליק בפנים והוציא הנר לחוץ לא יצא, מכיון דהדלקה עושה מצוה, והרי הדליק במקום כזה שאינו יוצא שם ידי חובה. אבל לדידן שאנו מדליקים בתוך הבית, אם הדליק בביתו והוציא, לכאורה צריך להיות שייצא ידי חובה, דהטעם של הדלקה עושה מצוה אינה פוסלת ההדלקה, דהלא הדליק במקום הכשר לקיום המצוה.

ולכן הוא שכתב השו"ע גם את הטעם המבואר בגמרא ד'הרואה אומר לצורכה הדליקה'.

וממוצא דבר עולה דבזמן חז"ל לא יצאו בהדלקה בפנים כלל, ולא הועיל מה שהוציא הנר לחוץ, ולא מטעמא דהרואה, אלא מטעמא דלא היתה כאן הדלקה של מצוה, ורק בזמן הזה היתה תקנה מיוחדת שאפשר להדליק בפנים, מחמת הסכנה. ובזה חוזרים אנו אל השאלה הקודמת, דהלא בדעת הריטב"א והרשב"א נתבאר דגם שלא בשעת הסכנה יוצאים בדיעבד אם הדליקו בפנים, והדרא קושיא לדוכתא, למה בהדליק בפנים והוציא לחוץ אינו יוצא בזמן הגמרא מעיקר הדין, מחמת שהדלקה עושה מצוה, והלא סוף סוף הרי הדליק במקום שאפשר לקיים שם המצוה.

ביאור חדש בדעת הריטב"א והרשב"א

מחמת השאלות הנ"ל, היה נראה לומר דלא ככל המבואר לעיל בדעת הריטב"א והרשב"א, והוא, דלעולם גם הני ראשונים מודים דסתם כך, בלא איזו סיבה, אין יוצאים ידי חובה בהדלקה בתוך הבית. ומשום דבאמת התקנה היתה לקיים מצות הדלקה בחוץ דוקא. אלא דמכל מקום סבירא ליה להריטב"א דמה שהיתה תקנה על שעת סכנה שאפשר להדליק אז בתוך הבית, התקנה לא היתה על סכנה דוקא, אלא כך היתה התקנה, דכל שיש איזו סיבה שלא להדליק בחוץ, אזי אפשר להדליק בבית.

וזהו שכתב הריטב"א הנ"ל דבסכנת איבה או צער, או כשיש רוח, אפשר להלדליק בבית, דאין זה משום דלעולם בדיעבד יוצאים בכה"ג, אלא דגם אופנים אלו נכללו בתקנה דשעת הסכנה. ולכן הוא שכתב הריטב"א דאם עבר הזמן של ההדלקה בחוץ, עליו להדליק בתוך ביתו, דגם על אופן כזה היתה התקנה. אבל לעולם בלא שום סיבה, אין יוצאים בהדלקה בבית, ולכן למ"ד דהדלקה עושה מצוה, אין יוצאים בהדליק בתוך הבית והוציא לחוץ.

ועל דרך זה ממש יש לומר גם בדעת הרשב"א, דלעולם בהדלקה סתם כך בבית, בלא שום סיבה, אין מקיימים המצוה, ומה שכתב הרשב"א דאם היה מותר ליהנות מהנר של חנוכה, ויש לו רק נר אחד, אזי היה מדליק בפנים לקיים שתי המצוות, נר חנוכה ושבת, היינו משום דכה"ג הוי כשעת הדחק, וגם על כגון דא היתה התקנה כמו בשעת הסכנה, שאפשר להדליק בתוך הבית.

כל זה הוא בביאור שיטת הריטב"א והרשב"א, אבל תוס' הנ"ל, שכתבו דמי שאיחר

את זמן ההדלקה, ידליק בחוץ מספק, ולא כתבו שידליק בבית מודאי כהריטב"א, הם סבירא להו דהתקנה היתה על שעת סכנה ממש, דאימתי שיש גזירת המלכות שלא להדליק נרות, אזי הוי תקנה עבור הכלל כולו שעתה מקום ההדלקה הוא בתוך הבית. אבל כשאינו שעת סכנה, ואדם פרטי איחר את הזמן, בכה"ג אינו יכול להדליק בפנים, כי לא על זה היתה תקנה שיוצאים בהדלקה בפנים.

ונמצא על פי כל זה כי נקודת מחלוקת הראשונים הנ"ל, היא, על מה היתה התקנה, האם על שעת סכנה ממש, וממילא הוי תקנה עבור הכלל בלבד, שהרי שעת סכנה היא שינוי אצל הכלל, ולא היתה תקנה כלל עבור אדם פרטי. או דהתקנה היתה לאו דוקא על שעת סכנה ממש, אלא על כל מצב של דיעבד, וממילא היתה התקנה גם עבור אדם פרטי, אם נעשה אצלו מצב של דיעבד, דבכה"ג יכול הוא להדליק בתוך הבית.

הוכחה מהריטב"א דגם בלא סכנה, יוצאים בדיעבד בהדלקה בפנים

ככל המבואר לעיל, כן היה נראה לומר בדעת הריטב"א והרשב"א, בכדי ליישב הקושיא מהגמרא הנ"ל בסוגיא דהדלקה עושה מצוה, אכן לאחר העיון נראה כי קשה להעמיס כן בשיטת הריטב"א, שהרי הובא לעיל לשונו על הגמרא דבשעת הסכנה מניחה על שלחנו, דכך כתב: "'פירוש, לא סוף דבר סכנת נפשות, דאם כן פשיטא דעל מצות עשה לא יהרג, וכדאיתא לקמן במכילתין (מט, א) גבי תפילין, וכדכתיב במסכת סנהדרין", ומבואר דהוקשה להריטב"א דאם מדובר על שעת הסכנה ממש, הרי פשיטא דלא ידליק בחוץ.

ולכאורה אין מובן שאלתו של הריטב"א, דודאי נכון הדבר דידיענין מסברא דבשעת הסכנה לא ידליק בחוץ, מחמת דינא דפקוח נפש דוחה כל התורה, אכן עדיין היינו אומרים דבטלה בכה"ג מצות הדלקת נר חנוכה, דהדין הוא להדליק בחוץ דוקא, ואם אי אפשר להדליק בחוץ, אין דין הדלקה כלל, דבהדלקה בתוך הבית אין יוצאים כלל, ובחוץ הרי אי אפשר להדליק, ואם כן לזה צריכה הגמרא להשמיע לנו דאיכא תקנתא מיוחדת על שעת סכנה דבכה"ג יוצאים בהדלקה בתוך הבית.

ובכדי ליישב שאלתנו, ולבאר את שאלת הריטב"א הרי עלינו לחזור לדברי הראשונים, דהריטב"א סבירא ליה דגם בלא התקנה המיוחדת היו יוצאים עכ"פ בדיעבד בהדליק בפנים. ולכן שפיר שאל דאם יש פיקוח נפש ודאי שידליק בפנים גם בלא התקנה דשעת הסכנה. ומעתה חוזרת שאלתנו הנ"ל על הריטב"א, דהא

בגמ' (דף כ"ב ע"ב) מבואר שאם הדלקה עושה מצוה אין יוצאים אם הדליק בפנים והוציא לחוץ [גם בלא הטעם דהרואה אומר לצרכו הוא מדליק], והדבר צריך ביאור, דהרי סוף סוף הדליק במקום שיוצא עכ"פ בדיעבד.

ישוב שיטת הריטב"א על פי דברי ה'שפת אמת'

ונראה ליישב את שיטת הריטב"א בהקדם דברי ה'שפת אמת' בביאור סוגיית הגמרא הנ"ל, בענין הדלקה עושה מצוה, וז"ל: "הדלקה במקומו בעינן. קשה מנ"ל להש"ס דיהיה פסול בדיעבד בפנים לולי הטעם שהרואה אומר כו', דהא חזינן דבשעת סכנה מניחה על שלחנו, א"כ נראה דדוקא לכתחילה מצותו מבחוץ, אבל לא לעיכובא, ואע"ג דהדלקה עושה מצוה אמאי פסול. ובאמת מלשון הבריייתא לעיל 'מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ', משמע דגם אם הדליקה קודם שהניחה בפתח יצא.

"ולכן היה נראה באמת דלמסקנה טעם הפסול אינו משום שלא היה הדלקה במקומו, ודוקא לסברת המקשה דלא ידע טעמא דהרואה וכו', היה מוכרח לומר כן, דבעינן הדלקה במקומו, ושעת הסכנה שאני. ולכך במסקנה אתי שפיר הא דקתני מצוה להניחה, כיון דאינו עיכוב בדיעבד אי לא היה הדלקה במקומו דהוא רק למצוה".

מבואר מדברי השפ"א חידוש גדול בפשט הגמרא, והוא, דמה שהיה פשוט להגמרא בהו"א שאין יוצאים בהדליק בפנים, היה זה מחמת הדחק, דאל"כ למה אין יוצאים בהדליק בפנים והוציא לחוץ, והדחק הוא שהביא את השואל להבין כך בפשט הלכה זו. אבל למסקנה שנתחדשה הסברא שהרואה אומר שלצורכו הדליקה, אזי שפיר אפשר לומר דבאמת בהדליק בפנים והוציא לחוץ היה צריך להיות הדין דיוצאים ידי חובה, דאין זה לעיכובא ההדלקה בחוץ דוקא, אלא דהכא איכא טעם מיוחד שלא יוצאים ידי"ח, מכיון שהרואה אומר לצורכו הדליקה.

בדרך זו כתב השפ"א ליישב שאלת הב"ח שהובאה לעיל על הטור והשו"ע שכתבו דאם הדליק בפנים והוציא לחוץ לא יצא מכיון שהרואה אומר לצורכו הדליקה, וקשיא טובא דהרי לשיטתם שפסקו דהדלקה עושה מצוה, הא בלאו הכי אין יוצאים ידי"ח בכה"ג, מכיון שהדליק במקום שאינו ראוי לקיום המצוה. וכתב השפ"א דעל פי דרכו מיושבת שאלה זו, כי במסקנה חזרה בה הגמרא מהאי דינא, דבאמת יוצאים בדיעבד בהדליק בפנים, ואם כן כל שכן שיוצאים ידי חובה בהדליק בפנים והוציא לחוץ, ולכן כתבו הטעם שאין יוצאים מטעם דהרואה וכו'. ומעתה אף אנו נאמר כי על פי דרכו של השפ"א מיושבת היטב דעת הריטב"א,

דאכן כך סבירא ליה דבדיעבד יוצאים בהדליק בפנים, ואפילו שלא בשעת הסכנה, ואין להקשות מסוגיית הגמרא הנ"ל, דהקושיא היא רק משאלת הגמרא, ואיה"נ מהשאלה מוכח דלא כהריטב"א, אכן הריטב"א אמר את דבריו כפי מסקנת הגמרא, דבדיעבד יוצאים ידי"ח בהדליק בפנים, וההדלקה בחוץ היא רק למצוה.

ג.

בזמן הזה, היכן צריך להדליק, בתוך הבית, או בחוץ



עדות ה'דבר יהושע' על מנהג ישראל מאות שנים להדליק בתוך הבית

בשו"ת 'דבר יהושע' (חלק ב' ריש סי' ק"א) פתח דבריו בעדות על כך דהמנהג הוא כבר כאלף שנה להדליק נר חנוכה בפנים הבית, והאריך לבאר דנהגו כך אפילו שלא היה סכנה להדליק בחוץ, וז"ל: "בהיותנו בגלות, אם לא היתה גזירת המלכות להעביר על דת, מה שלא היה במאות שנים אחרונות, היינו יכולים לקיים כל המצות בריש גלי בשווקים וברחובות באין מפריע, ובלי אימה ופחד. לא מיבעיא בזמנים הקדמונים שישבו ישראל באיזור מיוחד הנקרא 'געטו', ואף לא מיבעיא אף בזמן האחרון שדרו רוב ישראל ברחובות מיוחדים 'יודישע שאסען', ששם לא היו נכרים רק אותן שהיו משועבדים לישראל, שהיו עובדין אצלם ומתפרנסין רק מישראל.

"אלא אפילו במקומות שהיו ישראל גרים בין הגוים, לא היו הגוים מפריעים לישראל להדליק נר חנוכה, אפילו אם היו רוצים להדליק על פתח ביתם מבחוץ, ואפילו סוכות היו נוהגין להעמיד ברחובות, ורק בעיירות הגדולות היו מפריעין שלטון העיריה להעמיד סוכות ברחובות משום שמקלקל יופי העיר לפי דעתם. אבל הדלקת נר חנוכה לשעה קלה לא היה שום טעם שלא להדליק בחוץ. ואפילו הכי היו כל גדולי הדורות מדליקין בפנים, אע"פ שבודאי ידעו מדינא דגמרא".

עדות הראשונים על המנהג בזמנם להדליק בתוך הבית

לכל הדברים הנ"ל יש מקורות כבר בראשונים, והיינו, שנהגו להדליק בפנים אפילו שלא היתה סכנה. בספר 'אהל מועד' (הלכות חנוכה) כתב, וז"ל: "נר חנוכה מצוה על פתח ביתו מבחוץ, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. וצריך נר אחר

להשתמש לאורה. ועכשיו נהגו להניחו על הפתח ומבפנים, ואע"פ שאינו בשעת הסכנה."

וב'אור זרוע' (הלכות חנוכה סי' שכ"ג) כתב, וז"ל: "ת"ר נ"ח מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, משום פרסומי ניסא, ולא ברה"ר אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר. ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. והאידנא דליכא סכנה, לא ידענא מאי טעמא אין אנו מדליקין בחצירות". והגם כי לא ידע טעם לדבר, מכל מקום עדות יש בידנו מהאו"ז כי כך היה מנהג ישראל כבר בזמנו.

בספר 'תניא' (הלכות חנוכה) כתב: "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ משום פירסומי ניסא ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. כתב רבינו יצחק ב"ר אבא מרי, מאחר שנהגו בשעת הסכנה, נהגו, ומי שיכול להניחה מבחוץ מניחה, ואם לאו מניחה על שולחנו". וכ"ה בבעל העיטור (חלק ב' דף קי"ד ע"ב) כתב: "ת"ר מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ, ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו. ואחר שנהגו על הסכנה נהגו, ומי שיכול להניחה מבחוץ מניחה מבחוץ, ואם לאו על פתחו".

דברי העיטור בטעם מנהג זה

הרי לפנינו כי ה'אהל מועד' הזכיר מנהג ישראל להדליק בחוץ, מבלי לתת טעם ומבלי לערער על המנהג. האו"ז הזכיר המנהג ותמה עליו. ואילו ה'תניא' ובעל העיטור נתנו קצת טעם למנהג, דמכיון שנהגו להדליק בבית בשעת הסכנה, המשיכו בזה גם אחר שבאלה הסכנה ובטל הטעם. ועל זאת הוסיפו כי מי שיכול, יניח הנר בחוץ, ואם לאו מניחה על שולחנו ודיו. ונראה לכאורה מדבריהם דלאו טעם נכון הוא להמשיך במנהגם להדליק בבית, אחר שבטלה הסכנה, ולכן כתבו שצריך להדליק בפתח הבית.

אבל בפירוש 'פתח הדבר' על העיטור כתב (אות ה') כתב, וז"ל: "ואחר שנהגו על הסכנה וכו'. ר"ל, אף שאין סכנה מ"מ נהגו להניחו על השולחן. ועיין באור זרוע סי' שכ"ג אות ב' שתמה על מנהגינו, כיון שאין סכנה למה אין אנו מדליקין בחצרות, יעו"ש, ולפי מש"כ רבינו ניחא". ומבואר דנקט בביאור העיטור דהוי טעמא מעלייתא, שמכיון נשתנה מקום ההדלקה מחמת הסכנה, לכן נשאר השינוי לתמיד, גם משבטלה הסכנה.

ובביאור הענין כתב ה'הדבר יהושע' (חלק א' סי' מ' אות י"ב), וז"ל בתו"ד: "מעשה זכינו ליישב מנהגן של ישראל קדושים, שנהגו להדליק דוקא בפנים, אע"פ שאין סכנה

בזמן הזה, והיינו משום דאחר חתימת התלמוד היה שעת הסכנה, ואז עקרו בי"ד שבאותו הדור מצות הדלקה בחוץ, ותקנו להדליק בפנים, ומאותו סכנה ואילך לא חזרו ותקנו להדליק בחוץ, שהרי חזינו דנהגו כל העם להדליק בפנים."

דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל בענין זה

ב'שבות יצחק' (חנוכה פרק ב' אות ד') הביא דעתו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל בענין זה, וז"ל: "שמעתי מהגרי"ש אלישיב זצ"ל ביאור לזה, דאמנם האידנא ליכא חשש סכנה כל כך שמחמתו היו חז"ל מורים להדליק בפנים, אך מ"מ גם האידנא במקומות שגרים בין הגויים עלול להגיע מחמת ההדלקה בחוץ לידי סכנה, וכיון שבתחילה היה סכנה ממש, ואכתי איכא צד שישתעף מזה סכנה, די בזה כדי להמשיך כמו שנהגו עד עתה להדליק בפנים. ודוקא בחו"ל שגרים בין האומות, ונרות אלו לצנינים בעיניהם, שמסמלים נצחון ואיכא סרך סכנה, עדיין נמשך המנהג להדליק בפנים, אבל בארץ ישראל הדרינן לדינא בגמ' להדליק בחוץ".

ומבואר בדבריו דלא ככל הדברים הנ"ל, [ועיין בתשובת ה'דבר יהושע' ח"ב הנ"ל, דדבריו נכתבו כתשובה להגרי"ש אלישיב זצ"ל, שכתב לו דלא כשיטתו בתשובה שכתב בח"א הנ"ל, לברר ההלכה דכהיום יש להדליק בכל מקום בתוך הבית], אלא באמת חזר הדין לתקנתו הראשונה, שיש להדליק בחוץ, וכל דברי בעל העיטור שנהגו להדליק בבית זהו דוקא בחוץ לארץ, שיש עדיין חשש שתחזור הסכנה, אבל בארץ ישראל שאין חשש צריך להדליק בחוץ ולא בפנים.

סימן יח

בשאלה הידועה למה קבעו שמונה ימים לחנוכה,
והרי ביום הראשון לא היה נס

א.

תירוץ הב"י שחילקו השמן לשמונה
וביאור ההלכה ד'תן לה מדתה מערב עד בוקר'



דברי הב"י דמתחילה חילקו השמן לשמונה חלקים

כתב ה'בית יוסף' (סי' תר"ע), וז"ל: "איכא למידק, למה קבעו שמונה ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחד, ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות". שאלה זו של הב"י מפורסמת וידועה היא בקרב ישראל, ותירוצים רבים נאמרו בישובה. ובאמת שאלה זו מצאנוה כבר בראשונים, וכדיובאו דבריהם להלן. בסימן זה נציע בס"ד כמה מהדרכים שנאמרו בישובה, ונברר הענינים ההלכתיים העולים מכל תירוץ ותירוץ.

בריש דבריו כתב ה'בית יוסף', וז"ל: "יש לומר, דחילקו שמן שבפך לשמונה חלקים, ובכל לילה היו נותנים חלק אחד והיה דולק עד הבוקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה נס".

קושית ה'פרי חדש' על הב"י

ה'פרי חדש' (שם) הביא תירוץ זה ותמה עליו, וז"ל: "ואינו מחזור דהא אמרינן בפרק ב' מדות (מנחות פט, א) ובפרק קמא דיומא (טו, א) 'מערב עד בוקר', תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת כל הלילה מערב ועד בוקר, וא"כ מה ראו לחלקו לח' חלקים".

ביאור קושיתו הוא, דאיה"נ היה מקום לומר שמכיון שלא היה להם שמן הרבה, לכן סברו לחלקו לח' ימים כדי שידלק עכ"פ מעט בכל יום, אכן, מכיון שיש דין שצריך ליתן שמן בשיעור כזה שידלק עד הבוקר, ואין יוצאים בפחות מזה, ממילא קשיא איך נימא שחילקו את השמן, הרי בכה"ג אינם מקיימים אפילו ביום אחד מצות הדלקה כראוי, והיה נכון יותר להדליק בלילה ראשון עם כל השמן שיש להם, כדי שתהיה לכל הפחות הדלקה אחת כראוי.

שתי שיטות במאירי, כהב"י וכהפר"ח

המאירי (שבת דף כ"א ע"ב) הרגיש בתו"ד בשאלה ששאל הב"י, ומצאנו בדבריו שתי השיטות הנ"ל, הן כהב"י והן כהפר"ח. וז"ל: "ויש מי שפירש שאף הם הרגישו במיעוט השמן, וחלקוהו לשמנה לילות, כשיעור ההליכה והחזרה". אבל הקשה על זה המאירי: "ואין נראה לי, שאם כן היאך היו הם סומכים על הנס בלילה ראשונה". ומצאנו עכ"פ מקור נאמן כבר בראשונים לדרכו של הב"י, וגם לדרכו של הפר"ח.

ישוב תוספות הרא"ש לשאלת הפר"ח

על דרכו של הב"י קשיא שאלת הפר"ח, דהלא דין הוא שיש לתת שמן כמדתה. ומצאנו כבר בתוספות הרא"ש (שם) דכבר הרגיש בשאלת הפר"ח ויישב אותה, וז"ל: "ואם תאמר, ולמה קבעו שמונה ימים, והלא הנס לא היה כי אם שבעה ימים, כי היה בו שיעור ללילה אחד. ויש לומר, שחילקו את הפח לשמונה והדליקו בכל לילה השמינית. ואע"ג דאמרינן התם תן לה מדתה, כדי שתהא דולקת מערב עד בקר, היינו היכא דאפשר". ובזה מיושבת שאלת הפר"ח.

ומבואר עכ"פ מדברי תוס' הרא"ש דהדין שצריך ליתן שמן בשיעור שידלק מערב עד בוקר, זהו רק דין לכתחילה, ואין זה מעכב, ולכן בדיעבד כשאין די שמן, מותר לחלק השמן לשמונה ימים ויצאו בזה ידי קיום המצוה. אכן, הפר"ח כפי הנראה נקט דהוי לעיכובא האי דינא דתן לה כמדתה.

דברי המזרחי כהב"י, ודברי ה'כלי חמדה' בביאורם

ומצאנו באחרונים שנחלקו בזה, דהנה רבי אליהו מזרחי [הרא"ם] בביאורו על הסמ"ג (הל' חנוכה) תירץ אף הוא כתירוצו של הב"י, שחילקו השמן לשמונה חלקים. והביא ה'כלי חמדה' (פרשת אמור אות ט') דהגאון בעל מועדי ה' על הסמ"ג ז"ל הבין בכוונת המזרחי דהמצוה שיהיה דולק מערב ועד בוקר, אינה אלא למצוה מן המוכרח, אבל מקיים המצוה אם דולק מקצת הלילה.

וביאר ה'כלי חמדה' דהכריח זאת משום דאל"כ אין תירוצו מובן, איך היה מותר לחלוק את השמן לח' לילות. וכל זה הוא כהתוספות הרא"ש. אבל כתב ה'כלי חמדה', וז"ל: "באמת ברור הדבר שאין זה כוונת הרא"ם ז"ל, ואי אפשר לומר כן, כיון דמפורש בתורה שהמצוה שיהיה דולק מערב ועד בוקר, איך אפשר לומר דאינו מעכב", יעו"ש אריכות דבריו בכל זה.

דברי ה'קהילות יעקב' בביאור שיטת הב"י

אבל ב'קהילות יעקב' (החדשים, שבת סי' י"ב) כתב ביאור אחר בדברי הב"י, וז"ל: "והנראה דסובר הבית יוסף, דענין תן לה כמדתה וכו', לאו שהכל מצוה אחת, אלא משום שבכל רגע של הלילה צריך שתהא דולקת, ממילא חייבה התורה שיהא שיעור לכל הלילה, אבל מ"מ ביש לו רק על חצי לילה, נמי מדליקים, דכל רגע היא מצוה בפני עצמה. וכשראו שלא יספיק לשמונה לילות עד ששיגו שמן טהור, רצו עכ"פ דבכל יום מאותן ימים יתקיים המצוה במקצת הלילה".

על פי דברים אלו יש לבאר את מחלוקת הב"י עם הפר"ח באופן אחר מהנ"ל, והיינו דלא נחלקו אי הוי מצוה לעכובא או לא, אלא דנחלקו האם בזה שנתנה התורה שיעור כמדתה מערב עד בוקר, ממילא נתחדש בזה דכל משך ההדלקה הוי מצוה אחת, ואם לא נתקיימה כשיעור הראוי, לא קיימו מצוה כלל במה שדלק לכל הפחות חלק מהלילה. או שמא לא נתחדש כזאת, דאמנם הדין הוא שהנר צריך לדלוק מערב עד בוקר, אבל לא נתחדש בזה דהוי מצוה אחת, אלא כל רגע ורגע הוי מצוה בפנ"ע, ובזה הוא דנחלקו הפוסקים הנ"ל.

הפר"ח ודעימיה סבירא להו דהמצוה שידלק מערב עד בוקר, הוי חפצא אחת של מצוה, ואם אין הנר דולק כל משך זמן זה, לא קיימו את המצוה כלל. ולכן נקטו דלא היה נכון הדבר לחלק השמן מתחילה לשמונה חלקים, דנמצא שלא קיימו בשום יום מצוה דהדלקה כלל. אבל דעת תוס' הרא"ש והב"י היא, דכל רגע שהנר דולק בלילה, הוי מצוה בפנ"ע, ולכן גם אם דלק הנר רק חלק מהלילה, קיים עכ"פ מצוה בזמן שדולק. ועפי"ז שפיר יש לומר דהגם שיש חיוב שידלק הנר כל הלילה, בשביל לקיים המצוה בכל רגע מהלילה, אבל מכל מקום אם יש לו כדי הדלקת לילה אחד בלבד, אפשר דנכון הדבר לחלק השמן לשמונה ימים, כדי לקיים את המצוה בכל הלילות.

תירוץ נוסף של תוס' הרא"ש והב"י

והנה, בתוס' הרא"ש כתב תירוץ נוסף, הקרוב אל התירוץ הקודם, אלא שבו אין מקום לכל השאלות הנ"ל, וז"ל: "אי נמי נתנוהו בלילה ראשונה כולו בתוך המנורה, ולא דלק ממנו בכל לילה כי אם שמינית". לדרך זו מובן היטב למה עושים שמונה ימים זכר לנס, ולא קשיא מידי מה שהקשה המאירי והפר"ח.

ב.

תירוץ הב"י דנתרבה שמן על ידי נס ובנדון הפוסקים האם שמן נס כשר למנורה



תירוץ נוסף של הב"י

ה'בית יוסף' כתב דרך נוספת בישוב השאלה הנ"ל, 'למה קבעו שמונה ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחד, ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות', וז"ל: "עוד יש לומר, שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחלה וניכר הנס אף בלילה הראשונה".

כלומר, דמאותו פך שמן שמצאו אותו בטרתו, יצקו אל הנרות שבמנורה, ותיכף אחר גמר יציקת השמן תיכף ומיד ראו שלא נחסר שמן כלל מהפך, ואשר על כן היה נס כבר ביום הראשון, שכבר היה בידם שמן עבור יום המחרת בנס.

שאלת ה'פרי חדש' על תירוץ זה של הב"י

גם על תירוץ זה כתב ה'פרי חדש' להקשות, וז"ל: "גם זה אינו, דהא ליכא שום נס בלילה האחרונה, דלמה היה נשאר הפך מלא כבתחילה, כיון שלא היו צריכים לו עוד. ואם נאמר שמלוי הפך היה בלילה השניה, אין כאן היכר גם ללילה הראשונה". ולכאורה הוא פליאה אלימתא, דלדרך זו של הב"י הרי עולה דההדלקה ביום שביעי של חנוכה, היא זכר להנס שנתמלא הפך עבור מחרת, יום השמיני, וביום שמיני של חנוכה יצקו את השמן הזה למנורה, ושוב לא נתמלא הפך שמן, דכבר לא היה צורך בזה, כי היה להם עבור יום המחרת שמן חדש. ואם כן, שוב חוזרת שאלת הב"י כבראשונה, למה עושין זכר לנס שמונה ימים, והרי הנס לא היה אלא עבור שבעה ימים, וביום השמיני אין לנו טעם להדליק נר חנוכה, דממנ"פ, על השמן שבו הדליקו היום, כבר עשו זכר אתמול, ואילו עתה לא נעשה נס נוסף עבור המחרת.

תירוצו של ה'קהלות יעקב'

ה'קהילות יעקב' (שם) הביא את תירוצו של הב"י, ואגב אורחא כתב במוסגר לישב שאלה זו, וז"ל: "עוד תירץ הב"י שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחילה, ונמצא שהיה ניכר הנס גם בלילה הראשון. ובלילה

האחרון אע"פ שכבר ניכר הנס בלילה שלפניו, מכל מקום, בפועל השתמשו בהנס בלילה אחרון גם כן, שהיה מצות הדלקה בדבר של נס".

קושיא על הב"י דשמן נס אינו כשר למנורה

בספר 'המועדים בהלכה' (חנוכה עמוד קנ"ח. מהדו"ח עמ' ר"א) הביא תירוץ נוסף על שאלת הב"י, בשם רבי חיים סולוביצ'יק זצ"ל, אלא דמתוך תירוצו מתעוררת שאלה על תירוצו הנ"ל, של הב"י, וז"ל: "בחוגי הישיבות רווחת שמועה בשם רבי חיים סולוביצ'יק ז"ל ליישב הקושיא באופן מקורי, הוא הוסיף לחקור איך יצאו ידי חובת הדלקת המנורה באותו שמן, הרי אין כשר למנורה, אלא שמן זית, שמובנו כמשמעותו, שמן שגדל על עץ זית ונעשה מפרי הזית, וזה היה שמן של נס ולא שמן של זית. בעל כרחנו לומר שהנס לא היה בכמות, בתוספת שמן, אלא באיכות, שנתעצם כח השמן ודלק שמונה ימים. מעתה אין מקום לקושיית הבית יוסף, דבאמת הם עירו את כל השמן שבפך למנורה, אלא שבכל לילה ולילה כלה חלק השמיני ממנו, נמצא דהנס היה ביום הראשון ממש, באותה מידה עצמה שבשאר הימים".

ומעתה יש לעיין, אליבא דהב"י בתירוץ זה, שהם יצקו את כל השמן שבפך, ונעשה נס בכמות של השמן, שמצאו את הפך מלא שמן כבתחילה, דאם כן נמצא דמן זה הוא בגדר 'שמן נס', ולא 'שמן זית', ואיך היה כשר למנורה.

ראיות לענין דינו של שמן נס וישוב דברי הב"י

הגאון הגרש"י זווין בעל 'המועדים בהלכה' כתב בתוך דבריו הנ"ל להביא סימוכין לדברי הגר"ח הנ"ל, דשמן של נס אין לו דין של שמן זית, מהא דאיתא ברד"ק (מלכים ב' פרק ד' פסוק ז') מהתוספתא שאותו שמן של נס שנעשה על ידי אלישע, הרי הוא פטור מן המעשרות, וז"ל: "בתוספתא, וכד אתרחיש לה ההוא ניסא, אמרת ליה לנביא דה', אית עלי עשור מהאי מישחא, או לא, אמר לה בעליך זן נביאיא דה' במילתא דליכא עליה עשורא, ואף את לית על משחך עשור דמן ניסא הוא".

מאידך גיסא, בספר 'מקראי קודש' (חנוכה סי' ג') הביא ראיה לסתור, מדברי התרגום יונתן על הפסוק (שמות לה, כז) 'והנשיאים הביאו את אבני השהם וגו' ואת השמן למאור', ואיתא התם בתרגום יונתן שענני שמיא הביאו מגן עדן את השמן זית למנורה, וא"כ מוכח דגם שמן של נס כשר למנורה.

וכתב ה'מקראי קודש' לדחות ראיה זו, וז"ל: "אמרתי ליישב דבר זה עפ"י דברי

המדרש רבה על הפסוק 'ותבוא אליו היונה לעת ערב והנה עלי זית טרף בפי' (בראשית ח' י"א), ואמרו על זה במדרש רבה דמגן עדן הביאה אותו, הרי דבגן עדן צומחים בו עצי זית. ולפי"ז אין סתירה מתרגום יונתן לדברי הגר"ח, דשאני השמן זית שהביאו ענני שמיא דכשר למנורה, משום שהיה שמן טבעי מעץ הזית שהובא בנס מגן עדן שצומחים בו עצי זית. אבל שמן זית שנתהווה ע"י מעשה ניסים לגמרי, דהיינו שלא נוצר מזית טבעי, ודאי פסול למנורה, וכדברי הגר"ח מבריסק זצ"ל".

ובישוב דעת ה'בית יוסף' יש לומר, דלעולם גם שמן נס נקרא שמן זית, מכיון שעל ידי הנס נעשה שמן כמו של זית ממש, דהיינו, ש'שמן זית' זה לאו דווקא שמן שיצא מהזית אלא שמן שמכיל בתוכו את המרקם שיש לשמן שיוצא מזית ואין לנו נפק"מ כיצד מעשה השמן, העיקר הוא שיהיה לפנינו דבר שהוא 'שמן זית במרקם'. ומה דאיתא בתוספתא שהביא הרד"ק דהשמן של אלישע היה פטור ממעשר, אין זה מחמת היותו שמן של נס, אלא מכיון ששמן זה לא גדל בארץ, ובשביל להתחייב במעשר, צריך שיהיה השמן גידולו מן הארץ.

דברי הגרי"ד בן הגרי"ז זצ"ל על דברי הגר"ח

בספר 'ימי חנוכה' (ריש הספר) כתב דשמע מפי הגרי"ד הלוי סלוביץ'ק זצ"ל, בן מרן הגרי"ז זצ"ל [בשיעור מנחות ס"ט ע"ב] שדבר זה לא יצא מפי הגר"ח ז"ל מעולם, דהרי בסוגיא כאן פשיטא לן דחיתין שירדו בעבים, [פי' שנבראו בעבים ע"י נס. תוס'], דכשרים למנחות, רק מבעי לן אי כשר לשתי הלחם, אי 'ממושבותיכם' דוקא [פי' שצריך שיהא גידולו מקרקע ארץ ישראל], או רק לאפוקי חו"ל.

הרי מבואר דנס יכול ליצור חטין ממש שיהיו כשרים למנחות, אע"פ שכל המנחות באות מן החיטים. וכן כשרים הם לענין שתי הלחם, אלא דרק מבעי לן אי מקרי 'ממושבותיכם', משום דלא גדל מקרקע ארץ ישראל. אבל הא פשיטא לן שמקרי חטין. וא"כ כמו שנס יכול לברוא חטין ממש, דמתקריין חטין, הכי נמי יכול הנס לברוא שמן זית ממש, ויהא נקרא שמן זית, עכ"ד.

דברי ה'כלי חמדה' בישוב השיטה דשמן נס אינו כשר

בספר 'כלי חמדה' (פרשת ויקהל אות ה') האריך הרבה בענין זה דשמן נס, והביא כדברי הגר"ח הנ"ל [כפי שמיוחס אליו זצ"ל] בשם האדמו"ר מגור זצ"ל, ובכדי ליישב הקושיא הנ"ל מהא דחיתין שירדו בעבים, כתב, וז"ל: "מה שנלע"ד דהא זה מוכח

מסוגיה דמנחות הנ"ל דחיטין משמים, ג"כ הוא כמו חיטין מארץ, רק דהכא נימא דילמא אינו שמן זית ופסול למנורה".

וביאור דבריו, דשאני חיטין משמן זית, דבחיטין אין דין מסוים איזה חיטין יהיו ומאין יהיו, ולא בעינן אלא דיהיו חיטין, ולכן אמרינן דאפילו חיטין מהשמים הוו חיטין, כיון דמן שמיא ירדו חיטין כמו חיטים מהארץ ממש. אבל הכא הלא בעינן שמן זית, דהיינו, שמן שיצא מן הזית, ואין די שיהיה שמן כמו שמן זית, אלא צריך שיהיה שמן העשוי מזית, ולכן שמן נס אינו כשר למנורה.

סיכום השיטות וביאורן

העולה מכל האמור דכפי הנראה הדבר שנוי במחלוקת האחרונים, האם שמן שנעשה על ידי נס, יש לו דין שמן זית, או שאין לו דין שמן זית. וצריך להבין במאי פליגי. ומכלל הדברים הנ"ל עולה לכאורה דנקודת המחלוקת האם די בכך שיש לפנינו שמן הדומה לגמרי בכל מרכיביו ופרטיו לשמן זית, או דאין די בזה, אלא צריך שיהיה השמן כזה שהופק בפועל מזיתים.

השיטה הפוסלת סוברת ד'שמן זית' היינו שמן שנעשה על ידי זיתים דוקא. ולכן אפילו שמן שנעשה על ידי נס לגמרי כמו שמן זית, אינו כשר. אבל השיטה המכשירה סוברת דאין קפידא כלל שיהיה השמן נעשה מזיתים, אלא העיקר הוא שיהיה השמן דומה לגמרי בהרכבתו לשמן זית, מבלי שיהיה תלוי האם בא השמן מזית או לא. ונמצא דהב"י שתירץ שנעשה שמן חדש בכל יום, סבירא ליה דשמן נס כשר, כיון שעל ידי הנס נעשה השמן כשמן זית ממש. ואילו הטוענים על הב"י סבירא להו דאין די בזה וכן"ל.

ביאור ה'קהילות יעקב' בדעת הב"י

ה'קהילות יעקב' (שם) כתב דרך נוספת בביאור שיטת הב"י, דלעולם איכא למימר דגם הבית יוסף מודה שצריך שמן כזה שיצא מזית ממש, והא דבכל זאת הכשיר בנדון דידן, כתב לבאר, וז"ל: "ונראה בזה ע"פ המבואר בטהרות ומייתי לה במנחות נ"ד כביצה אוכלין וכו' הניחן בגשמים ותפחו חייבין עליהם משום פגול וכו', ע"ש כל הסוגיא. ומבואר דנתגדל השיעור על ידי סיבה צדדית, מכל מקום מחשב אותו דבר עצמו. ואם כן הכא נמי, כשהקב"ה עשה נס באותו שמן, שהוא שמן זית, יתרחב ויתרבה מיניה וביה, מחשב הכל אותו דבר ומקרי הכל שמן זית". והיינו דאופן הנס היה דבעוד השמן הטבעי היה בפך, כבר אז נתרבה להיות

בשיעור הראוי גם להיום וגם למחר, וריבוי זה נעשה בעצם השמן הטבעי. ולא שתחילה יצקו כל השמן למנורה, ואז הוא שנעשה נס ונתייצר שמן חדש, אלא בעוד השמן הישן שם נתרבה מיניה וביה. וכל כי האי גוונא אין זה בגדר שמן נס, כמוכח מהא דמנחות.

דברי החידושי הרי"ם כהנ"ל

כדברי ה'קהלות יעקב' הנ"ל, כן אמר כבר בעל החידושי הרי"ם זצ"ל, מובא בכלי חמדה (שם), וז"ל: "אמנם שמעתי אומרים בשם מרן הקדוש מגור זצוק"ל זי"ע שדברי הטו"ז ברורים, דבנס חנוכה על כרחך היה רק ברכה ולא נס, דלפי מה דקיי"ל דכל השמנים פסולים למנורה רק שמן זית זך, והנה מבואר במנחות דף ס"ט ע"ב, בעי ר' זירא חיטין שירדו בעבים מהו למנחות וכו', ועיי"ש בתוס', כיון דע"י נס הוא לא מיקרי ממושבתיכם, עיי"ש.

ומעתה הכא נמי כיון דעל ידי נס הוא, אם כן לא הוי שמן זית, כיון דאינו מזית וממילא פסול למנורה, ועל כרחך דבנס חנוכה היה ברכה, וא"כ אותו שמן זית נתוסף ונעשה הרבה, עכ"פ כיון דבא מכח שמן זית המיעוט, הכל הוא שמן זית, וכשר למנורה". הרי מבואר מדבריו דלעולם איכא למימר דשמן שנוצר כולו בנס, הרי הוא פסול למנורה, אבל אם נתרבה מיעוט שמן זית ונעשה בו ברכה ונתרבה, הרי כולו כשר למנורה.

ג.

תירוץ הפר"ח דיום ראשון מדליקים לזכר הנצחון ויסוד האחרונים דעיקר מלחמת יון היתה כנגד המנורה



דברי הפר"ח דיום ראשון של חנוכה הוא זכר לנצחון במלחמה

ה'פרי חדש' (ריש סי' תר"ע) כתב, וז"ל: "מדברי הרמב"ם מוכח בהדיא שנצחו ביום כ"ה, ואם כן קשה איך אנו מדליקים בליל כ"ה, הוה ליה להדליק בליל כ"ו. וי"ל עם מאי דמקשים שז' לילות הו"ל להדליק, שכך היה הנס. ובהכי ניחא, דלילה הראשונה הוא משום הנצחון, והז' לילות האחרות הוא משום הנס".

להלן (שם) בתוך אריכות דבריו על קושית הב"י הנ"ל, ודחיית התירוצים שנאמרו בזה, כתב עוד על דרך זה, וז"ל: "אלא שאין צורך לכל זה, שאין סברא שיקבעו ז' ימים, מכ"ו כסליו ואילך, ועיקר יום הנצחון שנחו מאויביהם, שהוא כ"ה לכסליו, שלא יקבעוהו לדורות, ואילולי נס של שמן היו קובעים לדורות יום אחד יום טוב, בהלל ובהודאה, אלא שבשביל נס פח שמן, קבעו ח' ימים לדורות, ודו"ק".

הרי שהפר"ח יישב שתי שאלות, האחת בדרך חברתה, דהוקשה לו מתחילה למה תקנו לעשות זכר לנס השמן בליל כ"ה, והרי על פי דברי הרמב"ם עולה כי רק בכ"ה בלילה הדליקו, והיה לעשות זכר לנס השמן מליל כ"ו. ויישב שאלה זו על פי שאלת הב"י, דבאמת זכר לנס השמן יש לעשות רק ז' ימים ולא ח', כי היה שמן עבור יום אחד. אלא דיום ראשון של חנוכה נקבע לא לזכר נס השמן, אלא על נס הנצחון במלחמה, ואילו שאר הימים נקבעו על נס של פח השמן.

דברי המאירי כהפר"ח, דיום ראשון הוא זכר לנצחון

והנה כבר כתב המאירי (שבת דף כ"א ע"ב), דהרגיש שם בשאלה ששאל הב"י, ובתוך דבריו כתב להדיא כדברי הפר"ח, וז"ל: "לילה הראשון שלא היה שם נס השמן, מברכין על הגאולה, ועל הודאת מציאת הפך. ושאר הלילות על נס השמן". הרי דזכה הפר"ח לכוון לדברי המאירי.

קושית ה'ברכי יוסף' על ה'פרי חדש'

ה'ברכי יוסף' (שם ס"ק א') הביא את דברי הפר"ח הנ"ל, והקשה עליו, וז"ל: "וקצת קשה, דאכתי ליל כ"ו לא היה הנס, שכבר מצאו הפך מלא". וכוונתו להקשות, דהרי ביום הראשון של ההדלקה לא היה נס, כי היה די שמן להדלקה זו, ואם כן למה מדליקים נר בליל ב', הרי בלילה זה היה שמן מספיק, ורק בליל ג' היה הנס בשמן. והרי לפי הפר"ח ביום כ"ה כלל לא הדליקו נר בבית המקדש, אלא רק בליל כ"ו, ובליל כ"ו הלא היה שמן שהספיק לאותו יום, ואם כן לא היה נס בשמן אלא רק למחרת, ושוב חוזרת שאלת הב"י למקומה, דלדרכו של הפר"ח עולה שהיה צריך להדליק בכ"ה להודות על הנצחון, ובכ"ו לא להדליק, ושוב מיום כ"ז ואילך להדליק, שאז נעשה נס בשמן.

תירוץ ה'מקראי קדש' על שאלת ה'ברכי יוסף'

בספר 'מקראי קדש' (חנוכה סי' ב', 'הררי קדש' אות ב') כתב לישב את דברי הפר"ח, וז"ל: "אולי יש לומר שכוונת הפר"ח היא ליישב קושיא זאת בצירוף שני התירוצים האחרונים של הב"י, אלא שעל התירוצים אלו הקשה דא"כ חוזרת הקושיא על יום השמיני שלא היה בו נס, ונמצא סובר שלא היה הנס רק שבעה ימים, וע"ז יתיישב שפיר עם תירוצו של הפר"ח, שבלייל כ"ה אנו מדליקים מפני נצחון המלחמה, וז' לילות האחרות, מליל כ"ו, על נס השמן".

ביאור דבריו, דכבר נתבאר לעיל דהב"י כתב שכבר בלילה הראשון היה נס, בכך שנשאר שמן בכד אחרי שיצקו אותו לתוך המנורה. והפר"ח הק' על תירוץ זה, דא"כ בלילה האחרון לא היה נס. על פי זה יש לומר דלעולם הפר"ח סבירא ליה גם כן תירוץ זה, ובזה מיושבת קושית ה'ברכי יוסף' דבלייל כ"ו לא היה נס, דהרי להב"י הנ"ל שפיר היה נס ביום הראשון של ההדלקה. אלא דבכדי ליישב שאלתו דבלייל כ"ה לא היה כלל נס בשמן, כי לא הדליקו עדיין, על זה הוא שכתב הפר"ח דעבדינן נמי זכר לנס הנצחון.

קושית ה'אור גדול' על דרכו של הפר"ח

אכן, על עיקר דברי ה'פרי חדש' [והמאירי] הנ"ל דביום ראשון מדליקים הנר זכר לנצחון במלחמה, כתב ה'אור גדול' (מסכת יומא פרק ז' משנה ד') ד"תירוצו דחוק טובא, דכתב דכ"ה משום הנצחון, ואינך משום הנס, דא"כ בכ"ה אין מקום להדלקה". וכוונתו מבוארת היטב, דאם לא הדליקו המנורה ביום כ"ה, אלא רק ביום כ"ו, אם כן מה טעם יש להדליק בכ"ה בגלל הנצחון, דמה שייכות יש להדלקת נר עם נצחון במלחמה.

דברי הלבוש בגדר גזירת יון

ונראה ליישב את שאלת ה'אור גדול' בהקדם דברי הפוסקים בענין גזירת יון, והנס שהיה לישראל בעת ההיא. הנה כתב הלבוש (סי' תר"ע), וז"ל: "מפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהיה מושל עליהם להריגה, כמו שהיה בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם למלחמה, ולא בקשו מהם אלא ההכנעה ולהיות ידם תקיפה על ישראל ולהעבירם על דתם, כידוע ממעשה אנטיוכוס, שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד, רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם, כדרך המלכים המנצחים זה את זה וכובשים אחד מדינות חבריהם ומכריחים לאמונתם.

"ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם מס, וחוזרים לאמונתם חלילה, לא היו מבקשים יותר. אלא שנתן השם יתברך, וגברה יד ישראל ונצחום. לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות, ולא למשתה ושמחה. כלומר, כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה, לכפור בדת ח"ו, ובעזרתו יתברך לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך קבעו אותם לחזור ולשבח ולהודות לו על שהיה לנו לאלקים ולא עזבנו מעבודתו", עכ"ל הלבוש.

מבואר מדברי הלבוש דבזמן היוונים לא היתה סכנת כליה מרחפת על ישראל, כי גזירת יון היתה מכוונת כנגד קיום המצוות של עם ישראל, וההצלה היתה גם כן על ענין זה של קיום המצוות, אבל לא היתה גזירה מכוונת כנגד עיקר חייהם של היהודים.

דברי הב"ח בביאור גזירת יון וישוב שאלת ה'אור גדול'

הב"ח (שם) אף הוא כתב כעין דברי הלבוש, דהגזירה של יון היתה מכוונת כנגד דתם, ולא כנגד גופם, אבל הוסיף בזה נקודה נוספת, וז"ל: "בחנוכה עיקר הגזירה היתה על התרשלות בעבודה, ועל כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה, כדתניא בברייתא שגזר עליהם אותו רשע לבטל התמיד. ועוד אמר להם מצוה אחת יש בידם, אם אתם מבטלין אותה מידם, כבר הם אבודין, ואיזה זה הדלקת מנורה, שכתוב בה להעלות נר תמיד, כל זמן שמדליקין אותן תמיד הם עומדים כו', עמדו וטימאו כל השמנים. וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה, הושיעם ה' על ידי כהנים עובדי העבודה בבית ה', ע"כ נעשה הנס גם כן בנרות, תחת אשר הערו למות על קיום העבודה, ולפיכך לא קבעום אלא להלל ולהודות שהיא העבודה שבלב".

מבואר בדברי הב"ח שבגלות יון היתה גזירה מיוחדת כנגד מצות הדלקת הנרות במנורה, ופעלו היוונים שישראל לא יוכלו להדליק את המנורה על ידי כך שטמאו את השמנים, וכל זאת משום שידעו כי בזכות המנורה יש קיום לעם ישראל. ומהאי טעמא גופא בשעת הגאולה מגלות יון, אחר שחזרו ישראל בתשובה, נעשה נס במנורה דוקא.

ומעתה נראה כי מיושבת כמין חומר שאלת ה'אור גדול' הנ"ל על הפר"ח, דכתב "דכ"ה משום הנצחון, ואינך משום הנס, דא"כ בכ"ה אין מקום להדלקה", והיינו, דלכאורה אין שייכות בין נצחון במלחמה לבין הדלקת נר שמן, אכן להנ"ל מיושב הענין היטב, דהרי נתבאר כי המלחמה היתה מלחמה על קיום המצוות, ומדברי הב"ח למדנו עוד כי מכל המצוות כולן, ביותר היתה המלחמה על מצות הדלקת

המנורה, ולכן מובן היטב כי הזכר להנצחון במלחמה צריך אף הוא להיות בהדלקת המנורה. ואף דלדרכו של הפר"ח בכ"ה לא הדליקו עדיין במנורה, מכל מקום כבר הוכשר והוכן הדבר בכ"ה, על ידי הנצחון במלחמה, וכל הנצחון במלחמה היה סביב ענין זה של האפשרות להדליק המנורה.

ביאור הנוסח ד'על הניסים', על פי המבואר

על פי הדברים הנ"ל יש ליישב מה שיש להעיר בנוסח של 'על הניסים', דכבר עמדו על כך שלא הוזכר שם הנס של פך השמן, אלא רק הענין של המלחמה והנצחון, אך אף על פי כן נאמר שם הא ד'הדליקו נרות בחצרות קדש'ך'. ולכאורה צריך להבין, מה מקום יש להזכיר הדלקת הנרות בביהמ"ק, מבלי להזכיר הנס של פך השמן, דלכאורה זהו עיקר המעליותא שיש בהדלקת הנרות בביהמ"ק, ואם אין מספרים תחילה על מציאת השמן בנס, מה השבח וההלל שיש בעצם ההדלקה בבית המקדש.

ולהמבואר לעיל אתי שפיר הענין היטב, דבאמת כחלק מהסיפור על הצלחת המלחמה, הוא מה שהדליקו נרות בביהמ"ק, שהרי כל המלחמה היתה נטושה על ענין זה, כי כל מטרת היוונים במלחמה היתה לבטל מצוה זו, וממילא מובן היטב כי לאחר שנצחו ישראל במלחמה, הרי שמזכירים כהמשך לזה מה שהדליקו נרות בחצרות קדשך.

ביאור הענין דנשים חייבות בחנוכה, על פי המבואר

בשו"ת 'התעוררות תשובה' (סי' תע"א) נקט גם כן ככל המבואר לעיל, דהדלקת נרות דחנוכה כרוכה היא עם הנצחון במלחמה, וביאר על פי זה הא דנשים חייבות בנר חנוכה, דהנה בגמרא בשבת (דף כ"ג ע"א) איתא: "אשה ודאי מדליקה, דא"ר יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס. וכתב רש"י (ד"ה היו באותו הנס), שגזרו יונים על כל הבתולות הנשואות להבעל לטפסר תחלה ועל ידי אשה נעשה הנס".

ונתקשה בזה 'התעוררות תשובה', וז"ל: "רש"י מפרש דברי ריב"ל שחייבות בנר חנוכה משום שהיו באותו הנס, מאי שייכות להם בנס דמנורה, וגם הלא הדלקת המנורה הוא מצוות עשה שהזמן גרמא, דאיננו אלא מערב עד בוקר, ונשים פטורות כמו כל הקרבנות ציבור ולמה יהיו חייבות בנר חנוכה".

וכתב ליישב הענין כהיסוד המבואר לעיל, וז"ל: "וצריכים לומר כמו שתירץ הפר"ח

סי' עת"ר קושית הב"י, דאיזה נס נעשה בלילה הראשון, ותיירץ דמה שמדליקים בליל כ"ה הוא מטעם שמחת נס נצחון המלחמה בכ"ד, כמו שמדליקים נרות בכל שמחה. ולפי"ז אתי שפיר הא דנשים חייבות להדליק נר חנוכה. והוא הדין מה שמדליקים בכל הימים, יש לומר דמדליקים מטעם זה, אלא שצירפו אליו גם כן נס דמנורה. ונוסח אמירת על הניסים מעיד על זה, דאמרינן 'הנרות הללו אנו מדליקים על הניסים והנפלאות והתשועות והמלחמות שנעשה לאבותינו בזמן הזה', נקט תשועות ומלחמות, וגם ניסים ונפלאות, בלשון רבים, ואילו היה הכוונה דוקא לנס דמנורה, היה צריך לומר נס בלשון יחיד, ואפילו אם הכוונה גם על נס דמנורה, מ"מ לא הזכיר בו בפירוש נס דמנורה", יעו"ש בכל דבריו.

העולה מדברי ה'התעוררות תשובה' דנשים חייבות בנרות חנוכה משום דמצוה זו היא גם לזכר הנצחון במלחמה. אלא דלכאורה על כל זה יש להקשות, דכיצד אפשר לומר דיש שייכות בין הדלקת הנרות לבין הנצחון במלחמה, והרי בסוגיית הגמ' בשבת מבואר דהדלקת הנרות היא לזכר הנס שנעשה בפך השמן. אבל על פי כל המבואר לעיל, אתי שפיר היטב, כי באמת גם המלחמה עצמה היתה על ענין זה של הדלקת הנרות, דלשם כך נלחמו היוונים עם ישראל, ואם כן הגדר של הנצחון על היוונים היה בענין זה שהיו יכולים לחזור ולהדליק את המנורה. ונמצא מבואר היטב דענין מציאת פך השמן, וענין הנצחון במלחמה, הכל אחד הוא.

דברי ה'הלכות חג בחג' כהיסוד הנ"ל

בספר 'הלכות חג בחג' (נר ישראל סי' א') הלך גם כן בדרך זו, ולחביבות הדברים ובהירותם, נעתיק כל לשונו בביאור ענין זה, וז"ל: "עוד יש תימה גדולה בענין, מה ראו כלל לפרסם נס פך השמן שבמקדש, אטו לא היו אבותינו מלומדים בניסים בביהמ"ק, שהרי מלבד שעשרה ניסים תמידיים היו בביהמ"ק, הרי במנורה גופא איתא בגמ' שהיה נס תמידי בנר המערבי שדלק יותר משיעור השמן שנתנו בו, ומה ראו לפרסם נס זה שנעשה במקדש".

לישוב הערה זו, העתיק לשון הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) ולמד מדבריו כיסוד הדברים המבוארים לעיל, וז"ל: "פשוט למעיין שכוונת הרמב"ם שכל תקנת הדלקת הנר והשמחה והלל דחנוכה, קאי אהצלה מהמלחמה, שהוא עיקר שם חנוכה, חנו כ"ה, אלא שהר"מ במתק לשונו כלל הכל בענין אחד, שכשגברו בית חשמונאי ונצחום היה כ"ה בכסלו וכו', והיינו שזה היה אות הנצחון על היוונים במה שגברו עליהם ויכלו ליכנס לביהמ"ק ולהדליק המנורה כמצותה.

"ומרגניתא טבא אשכחנא בזה בלשון הר"מ, דהא בסוגיין איתא דנכנסו היוונים להיכל וטמאו השמנים וכו', משמע שזהו רק ספור הנס דפך השמן שהיו כל השמנים טמאים ע"י שנכנסו להיכל ואפ"ה נעשה הנס שנמצא פך שמן טהור. ואמנם הר"מ כשביאר ענין גזירות היוונים, כתב 'גזרו גזירות על ישראל וביטול דתם, ולא הניחום לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות וצר להם לישראל'.

"ומבואר שזה היה בכלל הגזירות, מה שנכנסו היוונים להיכל וטמאו השמנים, דהיינו משום שהגזירות היו על הדת, ולא הניחום לקיים המצוות, וע"י שנצחום שוב יכלו לקיים המצוות כתקנן, וא"כ ההדלקה במקדש בכ"ה בכסליו היא היא אות הנצחון במלחמה וההצלה מהגזירות והדחק, נמצא באמת הכל אחד, שאין כאן נס פך השמן לחוד, והצלה מהמלחמה לחוד, אלא נס פך השמן הוא אות ההצלה ונצחון במלחמה, שע"ז יכלו לקיים המצוות כראוי בלא לחץ ודחק, ועל נס זה שדלקו הנרות ח' ימים, תקנו חכמים הלל והודאה על ההצלה מגזירות היוונים, כיון שנס זה נעשה ע"י הדלקת פך השמן, שתחילתו בכ"ה בכסליו, שע"ז הוא עיקר ההודאה שחנו היהודים מאויביהם בכ"ה.

"ולפ"ז מיושב מה שהקשינו, שבאמת ב'על הניסים' אין מזכירים כלל נס פך השמן, שהרי באמת אין צורך כלל להזכיר ניסים, וכמש"כ בקושיין, שהרי כל דברינו ומקרינו כולם ניסים, והרבה ניסים נעשו במקדש, ונס תמידי היה במנורה בנר המערבי, אלא שההודאה כאן כוללת הכל, ואחת היא, בין על המלחמה בין על הדלקת המנורה, שעיקר ההודאה היא שניצלו מהמלחמה, ועי"ז זכו להדליק נרות בחצרות קדש ולקיים המצוות כתקנן", עכ"ל ה'הלכות חג בחג'.

טעם הדבר שהיוונים נלחמו במיוחד כנגד המנורה

נסיים דברינו באות זו בתוספת ביאור לדברי הב"ח הנ"ל, דהנה הב"ח פתח ואמר כי 'בחנוכה עיקר הגזירה היתה על התרשלות בעבודה, ועל כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה', ושוב הוסיף הב"ח וכתב כי מכל חלקי העבודה שהיו בבית המקדש, ביותר רצו לבטל מצות הדלקת המנורה, ולכן עמדו וטימאו כל השמנים. ונראה לבאר הענין, למה היה ליוונים ענין מיוחד שלא ידליקו את המנורה [מלבד הא דמובא בב"ח בזה], על פי דברי ה'עמק דבר' (פרשת תצוה פרק כ"ז פסוק כ'), וז"ל: "הענין בכל זה, די ש לדעת דאור התורה שהוא תכלית המשכן ועיקר המשרה שכינה בישראל, בא בשפע ע"י אמצעות שני כלי קודש, היינו הארון והמנורה, ונשתנו פעולותיהם, הארון בא ליעוד הדברות שבכתב, וגם לצווי בקבלה בע"פ,

וכמש"כ לעיל (כ"ה כ"ב). ועדיין אין בזה כח הפלפול והחידוש, שיהא אדם יכול לחדש מעצמו דבר הלכה שאינו מקובל, ולזה הכח הנפלא שנקרא תלמוד ניתן כח המנורה, אשר נכלל בו שבע חכמות וכל כחות הנדרש לפלפולה של תורה וכל זה נכלל בכפתורים ופרחים, עד דאיתא בב"ר פצ"א, ר' טרפון בשעה שהיה שומע דבר מתוקן היה אומר 'כפתור ופרח', ושיח רבן של ישראל ללמדנו בא, שמה שתלמיד ותיק מחדש דבר טוב, הוא ע"י כח שנרמז בכפתור ופרח של המנורה. ועל כן בבית שני שרבו ישיבות והעמידו תלמידים הרבה להויות דאביי ורבא, שהוא התלמוד, מש"ה נתחזק כח המנורה ע"י נס דחנוכה, והיינו דאיתא בברכות דנ"ז ה"ה ה"ה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה שנאמר ויקחו אליך שמן זית וגו'".

מבואר מדברי ה'עמק דבר' דהמנורה היא כנגד תורה שבעל פה, והרי ידוע כי עיקר התנגדות היוונים היתה מכוונת לחכמת התורה, אשר היא עמדה כנגד חכמתם של היוונים, והדברים עתיקים, ומוכן עפ"י היטב הא דהיוונים לא רצו שתדלק המנורה בבהימ"ק, כי משום באה השפע האלוקי להשגת חכמת התורה.

ביאור נוסף בהא שטמאו היוונים את השמנים

בספר 'עם לבבי אשיחה' (מאמר י"ד) כתב מהלך נוסף בביאור הענין, למה היוונים התנגדו בעיקר להדלקת המנורה, וז"ל: "הנה ממשמעות דברי חז"ל שטמאו כל השמנים, משמע שהיה במזיד, ויש לבאר וכי לא היה עדיף ליוונים לאבד את כל השמנים, ומשמע שהיה להם ענין דוקא לטמא אותם. ונראה שעיקר כוונת היוונים היתה שידליקו בשמן טמא, שהרי עיקר מלחמת חכמת יון נגד חכמת התורה היא בנקודה זו שהם אומרים שאין בעולם דבר כזה שנקרא חכמת אלוקית, ודבר שאיננו מובן בשכל האנושי, אינו קיים, ואינו אלא דמיון בעלמא. ואילו טומאה וטהרה כל מהותם הם חוקים שאינם מובנים בשכל האנושי. וכמו שכתב הרמב"ם בסוף סדר טהרה, דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירת הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעת אותן, והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים היא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא וכו', עכ"ל. ומשום כך הדלקת המנורה בשמן טהור בדוקא היא הנצחון של חכמת בתורה על חכמת יון".

ד.

בגירסת השאלות דבפך שמצאו לא היה שמן אפילו ליום אחד**לשון השאלות דלא היה בפך שמצאו שמן אפילו ליום אחד**

דרך נוספת מבוארת באחרונים ליישב את שאלת הראשונים והב"י הנ"ל, למה תקנו ח' ימים זכר לנס דחנוכה, דהלא לא היה נס אלא שבעה ימים, כי הרי היה שמן עבור יום אחד בפך שמצאו, על פי דרך זו דלהלן, קושיא מעיקרא ליתא, דהנה בשאלות (פרשת וישלח שאילתא כ"ו. עמ' קע"ח) איתא בזה"ל: "תניא בכ"ה בכסליו יומי דלא למיספד, שכשנכנסו היוונים להיכל טמאו כל השמנים וכשגברו מלכי בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו שמן אלא פך אחד שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו להדליק אפילו יום אחד, ונעשה להם נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ימים טובים בהלל ובהודאה".

דברי ה'אשכול' דגירסת השאלות מוכרחת מהא דחוגגים שמונה ימים

בספר ה'אשכול' (ריש הלכות חנוכה ופורים) תמך יתדותיו בגירסא זו, דאי לא נימא הכי, הלא יקשה למה תקנו ח' ימים, וז"ל: "בגרסת התלמוד כך גרס, מאי חנוכה, ת"ר בכ"ה כסליו יומי חנוכה ח' אסורים בהספד ותענית וכו', ולא מצאו אלא פך אחד של שמן חתום ומונח בחתמו של כ"ג, ולא היה בה להדליק אלא יום אחד, ונעשה נס והדליקו בו ח' ימים. וקשיא לן לנוסח זה לא היה הנס אלא ז' ימים. ור' אחא [היינו שאלות דר' אחאי] גרס 'לא היה בו להדליק אפילו יום אחד', וביום א' נמי נס הוי".

הרי לנו מבואר להדיא לעוד חד מן הראשונים, הלא הוא בעל ה'אשכול' שהרגיש בשאלתו של הב"י, למה עושים ח' ימים זכר לנס, והלא לגירסת התלמוד היה נס רק ז' ימים ותו לא. ובתחילה לא מצא דרך ליישב השאלה אלא על פי גירסת השאלות שלא היה שמן גם לא ליום אחד, ונמצא שהיה נס בכל שמונה הימים. [אלא דבהמשך כתב ה'אשכול' ליישב השאלה גם לגירסת התלמוד דידן, וז"ל: "אפשר דסבירא ליה מה שמצאו במקום מוצנע שלא נטמא על ידי היונים, גם זה לנס יחשב. או לאחר שהוריקוהו ביום א' מצאו מיד שנתמלא והיה נס בראשון נמי"].

דברי החיד"א על הגירסא שלא היה שמן אפילו ליום אחד

וכוון לדברי ה'אשכול' החיד"א ב'ברכי יוסף' (סי' תר"ע סוף ס"ק א'), וז"ל: "בשאלות דרב אחאי גאון פרשת וישלח גריס' ולא מצאו אלא פך אחד שלא היה בו להדליק אפילו לילה אחד', גם רבינו ירוחם ריש נתיב ט' כתב 'ולא היה בו כדי להדליק יום אחד', ולפי גירסא זו אעיקרא קושיא ליתא, דגם בלילה הראשון היה נס קצת, דלא היה מספיק מה שנמצא בפך לשיעור כל הלילה. אבל גירסת כל הספרים להפך, וגם בשאלות שם לעיל כתוב והוה ביה שיעורא יומא חד".

ובספרו 'יוסף אומץ' (סי' ל"ב) הוסיף החיד"א וכתב כי יש לנקוט לעיקר כגרסת כל הספרים, וז"ל: "לא אכחד דנראה לי לקושטא דמילתא, דכיון דספר רבינו ירוחם מוחזק בטעיות, כמ"ש הרב מהרלנ"ח ז"ל בתשובה, וגם ספר השאלות נמצא בו טעויות, וראינו כל הראשונים שהביאו הגירסא כגירסתנו, וספר העתים שהיה הרב המחבר כמעט בזמן הרי"ף ז"ל, הוא פתח בחקירה זו, דאמאי עושים ח' ימים וכו', כמ"ש בשמו בא"ח. על הרוב דהוא טעות סופר בשאלות ורבינו ירוחם, וצריך לומר 'ולא היה בו להדליק אלא ליום אחד', כגירסתנו, ומה גם דבשאלות כתוב לעיל 'והיה בו להדליק יומא חד'".

העולה מדברי החיד"א דדעתו נוטה לומר דבאמת אין כאן מחלוקת כלל, כיצד היה המעשה, האם היה שמן לכדי יום אחד, או גם זה לא, אלא יש לנקוט דבשאלות ורבינו ירוחם הנ"ל שכתוב שלא היה שמן אף ליום אחד, הוא טעות סופר.

ישוב שתי הגירסאות אהדדי עפ"י דברי החת"ס

והנה אפשר למצוא פשר ודרך נפלאה כיצד ליישב שתי הגרסאות הנ"ל אהדדי, באופן שלא יסתרו האחת את השניה, דהיינו גירסת הש"ס עם גירסת השאלות, וגם הסתירה שיש לכאורה בדברי השאלות עצמם, וזאת בהקדם דברי ה'חתם סופר' (דרשות, חנוכה עמוד ס"ז), וז"ל: "והדליקו נרות בחצרות קדשך, וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו וכו'. בספר זרע יעקב בפ"ק דשבת הקשה הא הדלקת המנורה היתה בפנים, ומאי טעמא שביק לשון 'היכל' ו'דביר', שהזכיר תחלה, ואמר 'והדליקו נרות בחצרות קדשך', הלא הנרות היו בפנים ולא בחצרות.

"ולפע"ד לפמ"ש הרמב"ם (פ"ט מביאת המקדש הל' ז') 'וכן הדלקת נרות כשרה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן בחוץ, מותר לזר להדליקן' וכו'. ולפי זה נראה לי, דאז היה ההיכל מלא גלולים עד שפינו את היכלך וטהרו את מקדשך, אז לא הדליקו נרות בפנים, אלא בחצרות קדשך בעזרה, ומזה נתפרסם הנס,

שכל ישראל ראו הנרות דולקים ח' ימים רצופים. דאלו היתה המנורה בהיכל, לא ראו הנס אלא הכהנים, אבל בחצרות קדשך נתפרסם הנס, ולפיכך תקנו להדליק בפתחי החצרות.

"ומיושבת קושית הב"י מה נס נעשה ביום ראשון, והשתא אתי שפיר, דידוע דצריך שמן יותר במקום שהרוח שולט ונושב בהאש, ממה שצריך כשעומד בפנים בחדר מכוסה. ובפך לא היה אלא כשיעור הדלקה לילה אחד, כשמדליקים בפנים, ולא כשמדליקים בחוץ, בחצרות קדשין, ומ"מ דלקו כל הלילה, ע"כ גם בליל ראשון היה נס. והיינו המשך 'והדליקו נרות בחצרות קדשין', ולא בפנים בהיכל, על כן 'קבעו שמונת ימי חנוכה', ולא רק שבעה, כי גם ביום הראשון היה נס", עכ"ל ה'חתם סופר'.

מבואר מדברי החת"ס דאמנם היה בפך שמצאו שמן כדי להדליק יום אחד, אלא דהיה בזה די רק כפי הנצרך להדלקה במקום סגור, ולא די כפי הנצרך להדלקה במקום שהרוח נושבת, ומעתה כיון שהדליקו בחוץ, הרי שהשמן לא הספיק אפילו לא ליום אחד, ונמצא שהיה נס גם ביום הראשון בכך שדלק הנר כל הלילה. על פי דברי החת"ס אפשר ליישב את הגרסאות הסותרות בענין כמה שמן היה בפך שמצאו, וגם ליישב את הסתירה שיש בשאלות גופא, שבמקום אחד כתוב שלא היה שמן אפילו ליום אחד, ובמקום אחר כתוב שהיה שמן ליום אחד. לדברי החת"ס אתי הכל שפיר היטב, דלעולם היה בפך שמן כדי לדלוק יום אחד, אבל רק בפנים ולא בחוץ. ומיושב היטב דבמקום שאיתא שהיה בפך שמן ליום אחד, היינו להדלקה בפנים. ובמקום דאיתא שלא היה בפך שמן אפילו ליום אחד, היינו בהדלקה במקום שיש שם רוח. ומכיון שהדליקו המנורה ב'חצרות קדשין', לכן היה נס גם ביום הראשון, ואתי הכל שפיר היטב.

בטעמו של החת"ס למה הדליקו המנורה ב'חצרות קדשין'

ברם, ב'קונטרס בעניני ימי החנוכה' (עמ' ל') העיר על עיקר דברי החת"ס שהדלקת המנורה היתה בחוץ, ולא בתוך ההיכל, וז"ל: "לכאורה יש להעיר על דבריו שכתב דלא הדליקו בתוך ההיכל, כיון שהיה מלא גילולים, וזה צ"ב, שהרי נאמר 'ופינו את היכלך וטהרו את מקדשך', ורק אח"כ נאמר 'והדליקו נרות בחצרות קדשין', וא"כ הרי בשעת ההדלקה כבר פינו את ההיכל מן הגילולים".

טעם נוסף למה הדליקו ב'חצרות קדש'

וכתב בקונטרס הנ"ל לבאר באופן אחר טעם הדבר למה הדליקו בחוץ, דלא היה זה מחמת הע"ז שהיה בפנים, אלא לפי שעיקר המלחמה של היוונים היה על הרוחניות של עם ישראל, וביותר רצו שלא ידליקו במנורה, כמו שכתב הב"ח [הו"ד לעיל (אות ג)], ולכן מתי שהחשמונאים נצחו, אז הדליקו את המנורה בחוץ, להראות לעם ישראל שהנצחון היה נצחון של רוחניות, ולא רק מהעול של היוונים, אלא העיקר של של הנצחון היה ברוחניות, ולכן הדליקו את המנורה בחוץ שעל זה החשמונאים נלחמו.

דברי ה'טעמא דקרא' בביאור הא דהדליקו 'בחצרות קדש'

בעיקר שאלת ה'זרע יעקב' שהביא החת"ס, למה נאמר שהדליקו נרות בחצרות קדש, הנה ב'טעמא דקרא' (עמ' כ"ט) כתב, וז"ל: "והדליקו נרות בחצרות קדש. נשאלתי הרי המנורה היתה בהיכל, וחצר היינו העזרה, כמ"ש בזבחים נ"ו, ע"ש. ואפשר מפני שהיו טמאים, ולא רצו לשהות הטומאה במקדש, דקי"ל טומאה דחוויה בציבור, וכמה דאפשר למעט, לכן הוציאו לחוץ ושם הדליקו, ואח"כ הכניסוה דלוקה, וזהו 'והדליקו בחצרות'. אמנם עיקר הקושיא לא קשיא, דמצינו חצר דהכוונה על ההיכל ועל ק"ק, ע' יחזקאל מ"ב ברש"י פסוק י"ז ופסוק י"ט ובמצודות שם. מיהו התוס' בזבחים ל"ב ב' ד"ה שחידשו כ' דחצר היינו עזרת נשים, ע"ש".

ה.

תירוץ הסבא מקלם דיום ראשון הוא זכר שטבע הוא גם נס



דברי הסבא מקלם שטבע זה נס

עוד דרך לתרץ שאלת הב"י למה עושים חנוכה שמונה ימים הרי הנס היה שבעה ימים. כתב בחכמה ומוסר [חלק א' ס' ס"א] "ואגב אכתוב לרו"כ מעניין חנוכה, הנה הקשה הב"י בטור אחרי כי היה בפח שמן על יום אחד אם כן לא היה נס רק על ז' ימים. ולמה מדליקין ח' ימים? ותירץ מה שתירץ. והנה ע' פנים לתורה וגם אנוכי אענה חלקי בפשוטו מאוד והנה עניין הנס של חנוכה בשמן באמת אין זה כל חדש. כי מי שאמר לשמן וידלק על יום אחד, יאמר לשמן וידלק ז' ימים.

"ומה גבורות יותר בז' ימים - מביום אחד אלא בדבר שאדם מורגל בנוהג שבעולם אינו מתפעל ואינו מכיר מזה מלכו של עולם. מה שאין כן כשרואה דבר חדש, שמן שיש להדליק על יום אחד ידליק ז' ימים יתפעל גם כן עין הבשר ויכיר - "מי שאמר לשמן וידלק הוא יאמר לחומץ וידלק" ומכיר היטב כי גם ליום אחד הוא בשליחותו של המקום ברוך הוא שאמר לשמן וידלק. ונמצא כי רואה פעולותיו יתברך. וה"ז כמקבל פני שכינה כנ"ל שמברכין על חסד שהתגלה לנו וה"נ ע"י הנס נתגלה כי גם ביום ראשון הוא אמר לשמן וידלק.

"ונתגלה לנו וקיבלנו פניו וע"ז תקנו לברך גם ביום ראשון שנתגלה לעין כל אח"כ ע"י הנס כי גם ביום ראשון נס הוא וקיבלנו פניו. ותהילה כי נכון הוא מאוד לכבוד חנוכה" עכ"ל.

כוונת הסבא מקלם, לגמרא בתענית דף כ"ה עא חד בי שמשי חזיה לברתיה (של ר' חנינא בן דוסא) דהוה עציבא אמר לה ביתי למאי עציבת, אמרה ליה כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן והדלקתי ממנו אור לשבת אמר לה ביתי מאי אכפת מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. תנא היה דולק והולך כל היום כולו עד שהביאו ממנו אור להבדלה. ע"כ.

דברי הרמב"ן שטבע זה נס

מבואר מדברי הסבא מקלם שיום ראשון מדליקין בשביל להדגיש שטבע זה גם נס. ויסוד דברי הסבא מקלם נמצא ברמב"ן בסוף פרשת בא [י"ג ט"ז] "ומן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה. שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו שכולם ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים ובין ביחיד אלא אם יעשה המצוה יצליחנו שכרו ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו - הכל בגזרת עליון."

שיטת יון שיש רח"ל רק טבע

עדיין צריך ביאור דברי הסבא מקלם, למה דווקא בחנוכה נקבע העניין הזה להדגיש כי אין טבע והכל מהקב"ה, איפה ענין זה קשור לחנוכה בדווקא.

ואפשר לבאר ע"פ דברי הרמב"ן בפרשת אחרי מות [ט"ז, ח] " כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היווני אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו. והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים כי כל עניין שלא השיג אליו הוא בסברתו, איננו אמת" מבואר מדבריו ששיטת יון זה רק מה שרואים

בטבע ולכן כפרו בה' והאמינו רק במה שרואים בעיניהם". וכך מובא גם בשם הגר"א הביא הג"ר מנדל שקלאווער זצ"ל [בהקדמה לפרוש הגר"א ע"מ אבות] "אספריה אל חוק דבר אחד אשר שמעתי מפיו הקדוש כאשר ישבתי לפניו ונתגלגל לפניו העניין של החכם אריסטו ואמר רבינו הגאון שודאי הוא שהיה אריסטו כופר מתחילה ועד סוף שאילו היה בא לפניי הייתי מראה לו סיבוב החמה והלבנה עם כוכביהם מאירים על השולחן הזה כאשר יאירו ברקיע השמים. ואיך היה מכחיש בדעתו שהעולם מתנהג ע"פ הטבע. וכי היה מהנמנע משמעון הצדיק שהיה בדורו להראות לו נפלאות רבות וגבורות השי"ת. אלא שהיה אריסטו יודע ריבונו ומכוון למרוד בו". מבואר גם בדבריו שעניין יון זה להאמין רק לטבע ולא בהשגחת ה' ולכן קבעו שגם יום ראשון שזה טבע - זה נס ונעשה ע"פ ה' לאפוקי מהיונים שכפרו בה' וטענו שהכל טבע. ולכן העניין הזה שטבע זה נס קשור הקשר הדוק לחנוכה. שזה נצחון על היונים שכפרו בה'. עיין עוד בזה בספר ימי חנוכה סימן ל'.

ביאור הפיוט בני בינה ימי שמונה

ע"פ דברי הסבא מקלם הנ"ל כתב בקונטרס בעניני ימי חנוכה [מהגר"ח קרלינשטיין] בסימן ב' "ומו"ר הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל ביאר לפי"ז את הלשון "בני בינה ימי שמונה קבעו שיר ורננים" דהנה יעוי' בדברי רש"י ר' פרשת תצוה שכתב וז"ל: בינה המבין דבר מתוך דבר. עכ"ל. וכיון שנתבאר דהיום הראשון של חנוכה הוא רק משום שמתוך הניסים הבינו דבר מתוך דבר והרגישו שאף הטבע הוא נס אם כן נמצא שהקביעות של "ימי שמונה" הוא רק מכח הבינה של הבנת דבר מתוך דבר שלולא זאת היו קובעים רק ז' ימים ולא ח' ימים וזהו שאנו אומרים דכיון דהיו "בני בינה" לכן קבעו "ימי שמונה" ולא רק ימי שבעה."

סימן יט

בגדר המצוה דנרות חנוכה, האם הוי רק ל'פרסומי ניסא',
או דהוי גם מצוה מצד עצמה

א.

מחלוקות בראשונים ובפוסקים בדין הדלקת נרות
כשאין פרסומי ניסא לאחרים



המדליק בביתו ובני הבית ישנים - האם מברך

בחקירה זו נחלקו לכאורה הפוסקים דלהלן. בשו"ע (סי' תרע"ב ס"ב) איתא: "שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה, שאז העם עוברים ושבים, ואיכא פרסומי ניסא וכו'. ומיהו הני מילי לכתחלה אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה".

וכתב המג"א (ס"ק ו'): "בהגהות מיימוניות (חנוכה פ"ד אות ב') כתב כל זמן שבני הבית נעורים, אפילו עד עמוד השחר, עכ"ל. וכן נראה לי להורות, אבל אם ישנים, אין לברך עליהם". ומבואר במג"א דכאשר מדליקים נרות אחר הזמן של פרסומי ניסא בחוץ, וגם בני הבית ישנים, אזי יש להדליק בלא לברך.

אבל ה'חמד משה' (ס"ק ג') כתב, וז"ל: "הנראה דאם שכח או נאנס ולא הדליק עד שישנו כולם, יקיץ ב' או ג' מהם וידליק. ואם אי אפשר, מ"מ ידליק ויברך, דלפ"ד המ"א אם יהיה אדם במקום שאין איש אף מאנשי הבית שם, ידליק בלא ברכה, ולא שמענו לא ראינו זה בפוסקים. כן נראה לי וכן נוהגים העולם". עיין ב'שער הציון' (שם ס"ק י"ז) הכרעתו בענין זה.

מחלוקת ראשונים בענין הנ"ל

ולכאורה כבר נחלקו במחלוקת זו הראשונים, דבהגהות מיימוניות שהביא המג"א איתא בזה"ל: "אמנם כיון שאין אנו מדליקין אלא בבתים מבפנים, ואין כאן פרסום נס כי אם לבני הבית, א"כ כל זמן שאין בני הבית ישנים, צריך פרסום נס עד עמוד השחר". ומשמע דהוי בגדר תנאי לקיום מצות ההדלקה בתוך הבית, שיהיו בני הבית ערים.

אבל בטור (שם) כתב: "כתבו התוספות דלדידן אין צריך לדקדק בזמן שנתנו חז"ל, שלא נתנוהו אלא להם שהיו מדליקין בחוץ, ולאחר זה הזמן אין עוברים ושבים, אבל אנו שמדליקין בבית ואין היכרא אלא לבני הבית, אין להקפיד על הזמן. וכתב בספר המצוות (הלכות חנוכה), ומכל מקום נכון להדליק בעוד בני הבית נעורין". ומשמע להדיא מדברי ספר המצוות דאין זה מעכב שיהיו בני הבית נעורין, אלא רק 'נכון הדבר', דמכל מקום המצוה מתקיימת כדינה ובשלימותה גם בלא זה. וצריך להבין במאי פליגי הני ראשונים ואחרונים.

מחלוקת הראשונים האם אפשר להדליק אחר שכלתה רגל מהשוק

מחלוקת נוספת מצאנו בראשונים, אשר לכאורה קשורה אף היא לנדון דידן, דהנה ז"ל הרמב"ם (פרק ג' הלכה ה'): "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם שקיעתה, לא מאחרין ולא מקדימים. שכח 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". מבואר מסוף דברי הרמב"ם דאחר שעבר הזמן של 'תכלה רגל מן השוק', הפסיד המצוה לגמרי, שהרי כתב הרמב"ם ד'אינו מדליק'.

אבל הרשב"א (שבת שם) כתב, וז"ל: "הא נמי דקתני עד שתכלה רגל מן השוק, ופרישנא דאי לא אדליק מדליק, לאו למימרא דאי לא אדליק בתוך שיעור זה, אינו מדליק, דהא תנן 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. וכ"כ מורי הרב ז"ל בהלכותיו".

ומבואר דהשיעור המבואר בגמרא אינו לעכובא, ואפשר להדליק גם לאחריו, רק דאין המצוה כתקנה. ונראה לכאורה כי גם אם אין עוד איש ברחוב, וליכא פרסומי ניסא כלל, בכל זאת אפשר להדליק, דכך הוא הדין תמיד, כדכתב הרשב"א ד'כל שמצותו בלילה, כשר כל הלילה', ואין זה תלוי בפרסומי ניסא. וצריך לדעת במה נחלקו הרמב"ם והרשב"א.

ב.

האם ה'פרסומי ניסא' הוי לעיכובא במצוה דנר חנוכה



חקירה בגדר המצוה דנרות חנוכה

ונראה לבאר הענין על פי החקירה דלהלן. הנה מדברי הגמרא בשבת (כא,ב) מתבאר כי מצות נרות חנוכה, כרוכה היא עם הענין של 'פרסומי ניסא'. חדא, מהא דאיתם התם ד'מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ'. והיינו בכדי שיראו העוברים ושבים את הנרות, ויתפרסם על ידי כך הנס. ועוד, מהא דאיתא עוד התם דזמנה עד שתכלה רגל מן השוק. וחזינן להדיא כי צורת המצוה דנרות חנוכה היא, להודיע הדבר לרבים.

אלא דעדיין יש להסתפק בגדרה של מצות הדלקת נר חנוכה, האם אמנם כל ענינה של מצוה זו הוא רק לפרסומי ניסא, וממילא באופן שאין פרסומי ניסא בהדלקה [כמו באופנים שיתבארו להלן], אין מצוה בהדלקה זו. או שמא יש קיום של מצוה בעצם ההדלקה, גם בלי הענין של פרסומי ניסא, אלא דפרסומי ניסא הוא בודאי תוספת מעלה גדולה בשלימות של המצוה, אבל אין זה תנאי המעכב את עצמות המצוה.

דברי ה'אגרות משה' דנחלקו בגדר המצוה דנר חנוכה

מדברי ה'אגרות משה' (או"ח חלק ד' סי' ק"ה אות ז') יש ללמוד דהמג"א ו'החמד משה' הנ"ל נחלקו בחקירה זו, דהנה בפתח דבריו כתב, וז"ל: "הנה לע"ד מסתבר בפשיטות דגם נר חנוכה אין הפירסומא ניסא עיכוב לעצם חיוב הדלקת הנרות, לומר דבליכא ענין דפרסומי ניסא, שהוא נמצא במקום שליכא אינשי, יפטר לגמרי".

על פי זה הוסיף וכתב להלן שם (ד"ה ולפ"ז הוא): "וניחא לפ"ז מה שבשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, ולא נאמר שבשעת הסכנה תיקנו, משום שא"צ לתקנה מיוחדת לזה, משום דמתחילת התקנה לא תקנו שיהיה פרסומי ניסא עיכוב במצות חנוכה, שלכן בשעת הסכנה שאי אפשר לקיימה בפרסומי ניסא, מחוייב להדליק אפילו על שולחנו, שליכא היכר כלל אפילו לבני הבית". עד כה נתבארה היטב שיטת הפוסקים הנ"ל דאפשר לברך על הדלקה בבית גם כשאין בני הבית שם, דפרסום הנס אינו תנאי לעיכובא במצוה זו.

אבל שוב כתב האגרו"מ לבאר השיטה החולקת על הנ"ל, וז"ל: "אבל המג"א דסובר דבחנוכה הוי פירסומי ניסא עיכוב בהמצוה, גם רווק יסבור שפטור, ואם יביא אתו איזה איש, גם להמ"א יצטרך לברך. אבל דברי המג"א תמוהין, וצריך להדליק בברכה אף כשבני הבית ישנים, ואף כשהוא רק לבדו בבית, וגם רק לבדו בכל העיר, צריך להדליק בברכה וכדבארתי, וכדהביא המ"ב בשעה"צ גם מחמד משה, וגם הסכים שמי שרוצה לנהוג כוותיה אין מוחין, ולא קשה כלום, ואדרבה כן מוכרחין לעשות, כדלעיל".

העולה מדברי האגרו"מ דהמחלוקת הנ"ל בענין המדליק בביתו כשאין בני הבית לידו, האם ידליק בברכה או לא, יסודה הוא בעיקר הגדר של מצות הדלקת נר חנוכה, האם גדרה של המצוה הוא רק מצד הענין של פרסומי ניסא, וממילא אם אין פרסום בהדלקתו אין מתקיימת המצוה כראוי, ולכן אין לברך עליה. או דיש מצוה בעצם ההדלקה, בלי פרסום הנס, ולכן אפשר להדליק בברכה גם ביחיד. ויעוין ב'צפנת פענח' (הלכות מגילה פ"א ה"ג) שכתב בתו"ד בזה"ל, 'וגם גבי חנוכה יש בנרות ב' מצוות, א' המצוה והב' משום פרסומי ניסא כמבואר בכמה מקומות'. ומבואר דסבירא ליה לעיקר כדנקט האגרו"מ, דיש קיום מצוה בהדלקה גם בלא פרסומי ניסא.

ג.

מצות נרות חנוכה בגדר של הודאה על הניסים



שיטת המפרשים דהדלקת הנרות היא לשם הודאה

הגם דהאגרו"מ נקט לעיקר דאין פרסום הנס תנאי לעיכובא בקיום המצוה, ולכן לא שמענו דיחיד הנמצא לבדו באיזה מקום, אינו חייב בהדלקה, עדיין צריך להבין מה הוא גדר המצוה בכה"ג, דאם אין פרסום הנס מה הטעם שיש בהדלקה זי.

ונראה לבאר הענין היטב על פי דברי הרי"א ז" (שבת דף כ"א ע"ב), וז"ל: "לשנה אחרת קבעום ועשאום שמונה ימים שגומרים בהן את ההלל, ומודים על הנס בהדלקת הנרות, ומזכירין אותו בתפלה". הנה מדויק מדברים אלו כי מלבד הענין של פירסום הנס שיש בהדלקה, עוד זאת יש בזה, ענין של הודאה על הניסים, כדכתב 'ומודים על הנס בהדלקת הנרות'.

כדברים אלו כן כתב גם בנימוקי מהרא"י על הרמב"ם (פרק ג' הלכה ג'), וז"ל: "הא דהשמיט רבינו הנאמר בגמרא 'ובהודאה', ופירש"י ז"ל, 'לומר על הניסים', נראה לי דרבינו מפרש 'בהודאה', היינו הדלקת נ"ח וברכותיה, שזהו נקרא הודאה על הנס". ולמדנו מדבריהם חידוש גדול בגדר ותכלית המצוה דנ"ח, דאין זה רק לשם פרסום הנס, אלא גם לשם הודאה לה' על הניסים, ומובן עפ"י היטב הא דאפשר לקיים המצוה בברכה, גם כשאין איש עמו שם.

וכתב כל זאת מדעתו גם בשו"ת 'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' נ"ד), וז"ל: "נלענ"ד דהדלקת נר חנוכה היא עצמה ההודאה וההלל, כלומר שע"י זה יתן אל לבו להודות לה' על הניסים הגדולים שנעשה לנו בנצחון המלחמות, וכמו שאומרים 'הנרות הללו וכו', על התשועות ועל המלחמות וכו', ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד, כדי להודות ולהלל, ולא נזכר כלל נס פך השמן, משום שאין ההדלקה באה כזכר לנס פך השמן, כי לא מצינו בשום מקום להודות לה' לדורי דורות עבור זה שעשה הקב"ה נס, כדי שיוכלו כלל ישראל לקיים מצוה.

"וזהו מה שאומרים בנוסח 'על הניסים' בתפילה ובבמה"ז בסיום ההזכרה של הניסים והישועות, 'וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו, להודות ולהלל לשמך הגדול', ואין אומרים 'להדליק נרות ולהודות', ומשום שכל עיקר ההדלקה היא להודות ולהלל ולפרסם נס הישועה וההצלה", עכ"ל ה'מנחת שלמה'.

מבואר מדבריו דתקנו לנו להדליק נרות בחנוכה כדי להתעורר על ידם ועל ידי ראייתם אל הניסים הגדולים שנעשו לנו בימים ההם בזמן הזה. ולכן ודאי ישנה מעלה בכך שרואים הרבים את הנרות, שעל ידי כך יתעוררו רבים להודות לה', אבל אין זה תנאי לעיכובא, כי די במה שהמדליק עצמו יתעורר להודות לה'.

דברי ה'פחד יצחק' דבהודאה על האמת כלולה גם תודה

יש להטעים מהלך הדברים הנ"ל, דהדלקת נרות חנוכה יש בה גם משום הודאה להקב"ה על הניסים שעשה לנו, על פי דברי ה'פחד יצחק' (חנוכה מאמר ב' פרק ב'), שם ביאר דהודאת בעל דין, ואמירת תודה, שניהם מאותו שורש בלשה"ק, וטמון בזה הרעיון כי בעצם מה שהאדם מודה על האמת, שמכיר בטובת הזולת עמו, בזה גופא טמונה גם אמירת תודה, יעו"ש בכל דבריו הנפלאים בענין זה.

על פי יסוד זה מבואר דבמה שאנו מדליקין נרות, אשר יש בזה בחינה של 'הודאת בעל דין', שאנו מכירים בנס שה' עשה עמנו, בזה עצמו ישנה גם בחינה של הודאה, מלשון תודה. ומוטעם על פי כל זה היסוד המבואר לעיל, דלשיטת ה'חמד משה' ודעימיה, מדליקים בברכה גם כשאין פרסומי ניסא כלל, והיינו משום דמלבד

הענין של פירסום הנס שיש בנרות חנוכה, יש גם ענין של הודאה על הניסים שעשה עמנו הקב"ה, כי בהודאה במציאות הנס, כלולה גם תודה על הנס. ועיין להלן (סימן כ' אות ב') דהרחבנו הדיבור בביאור יסוד זה, דיש גדר של הודאה במצות ההדלקה.

ד.

קיום הענין של 'פרסומי ניסא' גם ביחיד המדליק לעצמו



ביאור נוסף בדעת ה'חמד משה'

כל זה כתבנו מכח השאלה שנשאלה לעיל, דלדעת ה'חמד משה' ודעימיה דאפשר להדליק בברכה גם כשאין עוד איש עמו, אם כן לכאורה ליכא פרסומי ניסא, והוצרכנו להמהלך הנ"ל, דמצות הדלקה אינה רק לפרסם הנס, אלא גם לענין של הודאה להקב"ה על ניסיו עמנו, ומצוה זו שייכא שפיר גם בליכא איש עמו.

ברם, באמת נראה לומר דאין הדבר מוכרח מכח עצם שיטת ה'חמד משה', ומשום דיש לומר דלעולם מצות הנרות היא כפי המקובל, לפרסם הנס, והא דבכל זאת סבירא ליה דמדליקין בברכה גם כשבני ביתו, היינו משום דמתקיים הענין של פרסומי ניסא לעצמו בלבד, דמה מעליותא יש אם נמצא איש אחר עמו, אטו רק כלפיו שייכא המצוה דפרסומי ניסא, והלא גם המדליק עצמו זקוק לענין זה ממש, ולכן אע"ג דאחרים מבלעדיו אינם רואים הנרות, מכל מקום יש לו לברך על ההדלקה, כי עכ"פ הוא עצמו רואה הנרות, ויש בזה גופא פירסום הנס.

וראיתי בספר 'ירח למועדים' (ס"ג) שהביא ראיה נאה לדברים אלו, מהא דאיתא בשו"ת מהרש"ל (ס"ז ע"ז): "שאלני סומא אחד אי חייב בנרות חנוכה או לא, דיש פנים לחייבו הואיל ונרות חנוכה לאו ליהנות נתנו, ואין מברכין עליהם לראותן אלא להדליק, וגם קיי"ל דהדלקה עושה מצוה. או נימא מאחר שהוא אינו בכלל פרסום הנס, שהרי אינו רואה בו, גם לאחרים אינו חייב לפרסמה".

ומשמע דעיקר הפרסום הוא קודם כל לעצמו, ורק על סומא הוא דכתב כי 'הוא אינו בכלל פרסום הנס, שהרי אינו רואה בו', ומשמע דמי שאינו סומא הרי מתקיים בו עצמו מצות פרסום הנס. ולא רק זאת אלא שנסתפק לומר דאם אין פרסום הנס לעצמו, אזי גם אין צריך לפרסם לאחרים. ומוכח כמש"כ לעיל, ואתי שפיר אם כן שיטת ה'חמד משה' ברווחא.

ביאור פלוגתת הרמב"ם והרשב"א הנ"ל

על פי כל זה נראה בביאור מחלוקת הרמב"ם והרשב"א הנ"ל, האם אפשר לקיים מצות נרות חנוכה אחרי שכלתה רגל מהשוק, או לא, באחת משני הדרכים הנ"ל. אפשר לבאר ולומר על פי דרכו של האגרו"מ הנ"ל (אות ב') דנחלקו האם גדר המצוה דנר חנוכה הוא רק הענין של פירסום הנס, שלכן אם עבר הזמן של כלתה רגל מהשוק, אין טעם להדליק, וכמש"כ הרמב"ם. או שיש טעם במצוה זו גם בלי הענין של פרסום הנס, ולכן יש טעם להדליק כל הלילה, אפילו שאין פרסום הנס, וכמש"כ הרשב"א.

ויותר נראה כמש"כ עתה, דלעולם לכו"ע הענין בהדלקת הנר הוא פרסום הנס, אלא דהרמב"ם סובר דצריך להיות פרסום הנס לרבים דוקא, ולכן אם עבר זמנו, בטלה המצוה לגמרי. ואילו הרשב"א סובר דגם כלפי מדליק עצמו יש פרסום הנס, ולכן בדיעבד יכול להדליק כל הלילה, דאיה"נ דלכתחילה צריך שיהיה פרסום הנס לרבים, אבל בדיעבד, כשאין פרסום הנס לרבים, אפשר עדיין להדליק מכיון שיעשה עכ"פ פרסום הנס לעצמו. ומהלך זה מדויק בדברים שכתב הרשב"א 'דליכא פרסומי ניסא כולי האי', והיינו דאיכא עכ"פ פרסום הנס לעצמו, אבל אין זה כדין לכתחילה, כי צריך שיהיה פרסום לרבים.

סימן כ

בהא דאין מזכירין חנוכה ופורים
ב'ברכה מעין שלש'

א.

אמירת 'על הניסים' - האם היא מגדר הודאה,
או דהוי הזכרה מעין המאורע



דברי השו"ע דאין מזכירין ב'ברכה מעין שלוש' חנוכה ופורים

בשו"ע (סי' ר"ח סעי' י"ב) איתא: "מזכירין בה [בברכה מעין שלש] מעין המאורע, בשבת ויום טוב וראש חודש, אבל לא בחנוכה ופורים". וצריך לדעת טעם הדבר, למה שבת, יום טוב וראש חודש מזכירים בברכה מעין שלש [ברכת 'על המחיה'], ואילו חנוכה ופורים אין מזכירים בברכה זו. בפוסקים מצאנו כמה טעמים שונים לזה, ונבארם בס"ד אחד לאחד.

דברי מהר"ם מרוטנבורג בטעם הדבר

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (חלק ד' סי' ע') כתב, וז"ל: "להזכיר מעין המאורע בברכה מעין ג' בחנוכה ופורים, לא צריך, דאפילו בברהמ"ז איכא למ"ד בפרק במה מדליקין (שבת כד, א) דאין מזכיר, ואם בא להזכיר, מזכיר בהודאה. אבל במעין שלש לא יעלה על לב איש, כיון דליכא הודאה בברכה דמעין ג', אין מזכיר, דלא להזכיר מאורע דחנוכה ופורים אלא היכא דאיכא הודאה בתפילה".

העולה מדברי מהר"ם מרוטנבורג [עפ"י ד הגמרא בשבת] דאזכרת חנוכה ופורים מישך שייכא להודאה דוקא, ולכן בתפילה דאיכא הודאה אמרינן סמוך לזה 'על הניסים', וכן בברהמ"ז דאיכא הודאה מסמיכין לה אמירת עה"נ, אבל בברכה מעין שלש דליכא הודאה, ליכא גם כן הזכרת המאורע. אכן כל זה הוא לענין חנוכה ופורים, אבל ההזכרות של שבת ויו"ט אינן קשורות להודאה. וצריך ביאור, למה אמירת 'על הניסים' קשורה בקשר אדוק לענין ההודאה, ולמה שאר אזכרות אינן קשורות להודאה.

דברי ה'שלמי תודה' דאמירת 'על הנסים' היא מגדר הודאה

ב'שלמי תודה' (חנוכה ס"י כ"ט) כתב לבאר הענין, ותו"ד הוא די שנם שני דינים של הזכרה. האחד, מצד המאורע, שצריך לזכרו ולהזכירו. והשני, מצד גדר של הודאה. וז"ל: "ביאור סברתו, דבברכה מעין ג' אין מזכירין אלא מה שצריך לאמרו מדין הזכרה מעין המאורע, ואמירת עה"נ בחנוכה אינו מדין הזכרה מעין המאורע, אלא הוא מעיקר תקנת חז"ל דחנוכה, שקבעו ועשאום ימים טובים בהלל והודאה, וכדאמרין בשבת דכ"א ע"ב, ופרש"י שם, 'לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה', דעיקר תקנה דחנוכה להודאה נתקנה, כדפרש"י (שם ד"ה מה תפלה), ותיקנו שיאמר ההודאה בברכת הודאה.

"ובגמ' שם מספקא ליה אי מזכירין של חנוכה בברכה"מ, כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן, והיינו דבימים שהם מדרבנן ליכא דין הזכרה מעין המאורע, אלא תקנה מיוחדת הוא לומר הודאה, וכל זה בתפלה, אבל בברכה"מ אין אומרים אלא הזכרה שהיא מדין מעין המאורע, ואסיקנא דאף בברכה"מ אם רצה אומר הודאה בברכת הודאה. וכל זה שייך בברכה"מ דאיכא ביה הודאה, אבל בברכה דמעין ג' דליכא הודאה, אין להזכיר בו אלא מה שהוא מדין הזכרה מעין המאורע, ולא על הנסים שהוא מדין הודאה", עכ"ל ה'שלמי תודה'. ויעוין בסמוך דיסוד הדברים מבוארים בלבוש.

תוספת דברים בלבוש בביאור דברי המהר"ם מרוטנבורג

ויש לעיין בדברים הנ"ל, דגם לאחר הנחת היסוד המבואר לעיל, דההזכרה דחנוכה היא מדין הודאה, ולא מדין הזכרת המאורע, עדיין צריך להבין, דהרי גם בברכה מעין שלוש ישנו ענין של הודאה בסוף הברכה, דאמרין 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה', ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, דכשם שמזכירין חנוכה ופורים ברהמ"ז אצל 'נודה לך', הוא הדין שאפשר להזכירם גם בברכה מעין שלש, אצל התיבות הנ"ל.

ומצאנו ביאורם של דברים במה שכתב הלבוש (ס"י ר"ח סע' י"ב), דז"ל: "בחנוכה ובפורים אין מזכירין בה מעין המאורע, דעל הנסים הודאה היא, ובברכה זו אין להם מקום להזכירם, שהרי אין אומרים בה לשון הודאה, כמו בברכת המזון, שאומרים נודה לך וכו'. ואפילו לפי מה שכתבתי שיש לומר בסוף אחר 'כי אתה טוב ומטיב לכל', 'ונודה לך' וכו', שם אין שייך להזכיר כלום, שהרי הוא אחר סיום הטוב והמטיב, ואין אומרים אותו שם אלא כדי שיהא מעין החתימה סמוך לחתימה".

ראיות להשיטה דגדר אמירת 'על הניסים' אינה מגדר של הודאה

ועדיין יש לנו להתבונן בדברי המהר"ם מרוטנבורג, ודברי הלבוש וה'שלמי תודה' הנ"ל, דעולה מדברים דמה שמזכירים חנוכה ופורים, אין זה מצד המאורע, שצריך לזכרו ולהזכירו, כמו בשבת, יו"ט ור"ח, אלא גדר הזכרה זו הוא מצד גדר של הודאה, וחידוש זה לעיון הוא צריך, דלכאורה בתוספתא (ברכות פרק ג' אות י"ד) מבואר דאמירת 'על הניסים' הוי בגדר הזכרה מעין המאורע, דהכי איתם התם: "כל שאין בו מוסף, כגון חנוכה ופורים, ערבית שחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בהודאה". ונראה מרהיטת הלשון דהוי מדינא דהזכרת מעין המאורע, כמו בשאר המועדים, ולא מדינא דהודאה.

וב'קונטרס חנוכה ומגילה' (סי' ז' אות ב') כתב כי גם בדעת הרמב"ם נראה ד'על הניסים' הוי הזכרה מעין המאורע, ולא מענין של הודאה, וז"ל: "והנה ברמב"ם (פ"ג מהלכות חנוכה הלכה ג') כתב, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסליו, ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות, להראות ולגלות הנס, וימים אלו נקראין חנוכה, והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה, ע"כ.

"הרי דמפרש הרמב"ם לעיקר דברי הגמ' דהלל והודאה, היינו חדא, ורק דין קריאת הלל נאמר בזה, ודין אמירת על הניסים בהודאה, השמיט הרמב"ם לגמרי מהלכות חנוכה. הרי מבואר מדבריו דדין אמירת על הניסים בהודאה אינה מעיקר התקנה, ודלא כפירש"י, ודין הזכרת על הניסים בתפילה הזכירה הרמב"ם בפ"ד מהלכות תפילה הלכה י"ג, וכתב דחנוכה ופורים מוסיפין בהודאה על הניסים. וכן הביא לדין אמירת על הניסים בברכת המזון, בפ"ב מברכות ה"ו.

"ואשר נראה בזה דדעת הרמב"ם הוא דיסוד הך דינא דהזכרת על הניסים, הוא מדין הזכרת מעין המאורע, וכמו ראש חודש ומועד דמזכירין מעין המאורע בתפילה ובברכת המזון, הכי נמי איתא להך דינא גם בחנוכה, ואשר על כן השמיטה להך דינא לגמרי מהלכות תפילה וברכת המזון, וכללה יחדיו עם כל הזכרות דמעין המאורע בשבת ויום טוב וכו', ומשום דאין זה ביסודה דין חנוכה", עכ"ל ה'קונטרס חנוכה ומגילה'. והעולה מכל דבריו דמדברי הרמב"ם נראה דהזכרת על הניסים אינה מעיקר התקנה של הודאה בחנוכה, אלא היא ככל הזכרת מעין המאורע.

ב.

גדר של הודאה בדלקת נרות חנוכה



במה מתקיימת התקנה של 'הודאה', להשיטה דעה"נ אינה מגדר של הודאה

לשיטה זו דאמירת על הנסים אינה מגדר של הודאה, אלא ככל הזכרת מעין המאורע, צריך להבין לשון הגמרא בשבת ד'לשנה הבאה קבעוה בהלל והודאה', וצריך להבין, בשלמא 'הלל' היינו אמירת ה'הלל', אבל צריך לדעת מה הוא ה'הודאה', שהרי לשיטה זו אמירת 'על הנסים' אינה מעיקר התקנה דהודאה.

ויש ליישב שאלה זו עפ"י מש"כ בנמוקי מהרא"י על הרמב"ם, וז"ל: "הא דהשמיט רבינו הנאמר בגמרא 'ובהודאה', ופירש"י ז"ל 'לומר על הנסים', [הגם כי נזכרו בדברי רבינו בהלכות תפילה וברכת המזון, היה לו להביא לשון הגמרא בקצרה גם כאן], נראה לי דרבינו מפרש 'בהודאה', היינו הדלקת נרות חנוכה וברכותיה, שזהו נקרא הודאה על הנס".

ומתבאר מדבריו דהרמב"ם נקט דהא דאיתא בגמרא דתקנו ימים אלו ל'הודאה', אין הכוונה בזה לאמירת 'על הנסים', וכמו שכתב רש"י, אלא הכונה היא להדלקת הנרות דחנוכה, דזהו גם כן ענין של הודאה. עיין לעיל (סימן י"ט אות ג') דהבאנו מקורות נוספים ליסוד זה]. ומעתה כך הוא הביאור גם בדברי הרמב"ם הנ"ל, דכתב, ומפני זה התקינו חכמים שיהיו ימים אלו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהם הנרות, והיינו, דהדלקת הנרות היא היא ההודאה המוזכרת בגמרא אחר ה'הלל', ונמצא שכתב הרמב"ם את דברי הגמרא, רק בשינוי לשון, דבמקום לכתוב להדיא 'הודאה', אחר ה'הלל', כתב הרמב"ם המצוה דנרות, כי היא ההודאה.

כיסוד הדברים הנ"ל, דלשיטת הרמב"ם יסוד מצות הדלקת נרות היא מגדר של הודאה, כן משמע עוד מדברי הרמב"ם (פ"ד הלכה י"ב), דז"ל: "מצות נר חנוכה מצוה חביבה עד מאוד, וצריך אדם להזהר בה, כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו על הנסים שעשה לנו". דוק היטב בלשונו הק' ותשכח להדיא כי יסוד מצות ההדלקה הוא, הודאה על הנס.

וכן איתא גם בפסקי הרי"א ז" (שבת, הלכות חנוכה אות ז'), דז"ל: "לשנה אחרת קבעוה ועשאוה שמונה ימים, שגומרים בהן את ההלל, ומודים על הנס בהדלקת הנרות, ומזכירין אותו בתפילה". הרי להדיא דההודאה היא בהדלקה, ומה שאומרים 'על הנסים' בתפילה אין זה מגדר של הודאה, אלא מגדר של הזכרה מעין המאורע.

גדר ההודאה שיש בהדלקת הנרות

הנה הוראנו לדעת עד כה, דבשיטת הרמב"ם נראה לומר דאמירת על הניסים בחנוכה אינה מדין הודאה, אלא מדין הזכרת המאורע, ודלא כאשר נתבאר לעיל בדברי מהר"ם מרוטנבורג. אלא שעל זה נשאלה השאלה, אם אמירת עה"נ אינה מדין הודאה, אם כן על מה נאמר בגמרא דקבעו ימים אלו להלל והודאה. ונתייבשה שאלה זו על פי דברי המפרשים דהדלקת הנרות היא מדינא דהודאה. ועתה פש לן להבין ולהשכיל בינה, כיצד יש במעשה של הדלקת נרות ענין של הודאה. בשלמא פרסומי ניסא, איכא, אבל הודאה, זאת צריך להבין היכן היא מתקיימת בהדלקת הנרות.

ויבואר הענין בס"ד בהקדם דברי ה'פחד יצחק' (חנוכה מאמר ב' פרק ב'), וז"ל: "בבנין המילים של לשון הקודש נזדמנו לפונדק אחד שני מושגים, הבעת החזקת טובה, והסכמה לדעת הצד השני. לשני המושגים הללו יש בלשון הקודש ביטוי משותף, 'הודאה'. 'הודאת בעל דין', פירושה, הסכמה לדבריו של הצד השני. 'הודאה על העבר', פירושה, הבעת החזקת טובה על מעשה חסד.

"הסברת השיתוף הזה היא, כי בתכונת נפשו של אדם טמונה היא השאיפה להיות סמוכה על שולחן עצמה, מבלי להזקק לעזרתו של הזולת. ובשעה שאדם מביע את הכרת טובתו לחברו, ונותן לו תודה, באותה שעה יש כאן הודאת בעל דין, כי בפעם הזאת אמנם לא עלתה בידו, והיה עליו להשתמש בטובתו של חברו. באופן שהשורש הנפשי העמוק של כל הבעת תודה, הוא, מעשה הודאה. ועל אחת כמה וכמה שכך הוא הענין בבין אדם למקום, עיר פרא אדם יולד, ובטבע הפרא של כל אדם גנוזה היא ההנחה של כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, ובשעה שהוא מקריב את תודתו למקום, הרי זו הודאה כי לית ליה מגרמיה כלום", עכ"ל ה'פחד יצחק'.

על פי הקדמת דברים זו, כתב בספר 'ימי חנוכה' (מאמר י"ח אות ד') לבאר הענין, כיצד יש בהדלקת נרות חנוכה ענין של הודאה, וז"ל: "בזה נראה לבאר ענין ההודאה שנמצא בהדלקת נר חנוכה, שהרי ענינה של הדלקת נר חנוכה הוא להראות ולגלות הנס, וכלשונו של הרמב"ם בריש הלכות חנוכה, וענין זה של להראות ולגלות הנס הוא, לבטא ולגלות את ההכרה שאנו מכירים בניסיו של הקב"ה ובחסדיו הגדולים עמנו, ואנו מבטאים הכרה זו ומגלים ומפרסמים אותה בהדלקת נר חנוכה, וזה עצמו הודאה היותר גדולה, להודות לו על ניסיו ונפלאותיו שעשה לנו, כי ההכרה וההודאה בניסים, במהלך של הודאת בעל דין, לגלות ולפרסם אותה ברבים, זהו הביטוי היותר גדול של ההודאה והשבח, וכמו שנתבאר. ולכן

מצות היום של חנוכה, שקבעום ימים טובים בהלל והודאה, מתקיימת בהדלקת הנר, שהיא הביטוי להכרה בניסיו ונפלאותיו.

ישוב שאלת הרא"ם למה לא הוזכר בגמרא שקבעו הימים להדלקת נרות

על פי כל אשר נתבאר לעיל מיושבת שאלה נוספת, דהנה הלשון בגמרא בשבת (כא,ב) הוא, 'לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה'. ונתקשה הרא"ם (בביאוריו לסמ"ג הל' חנוכה, ד"ה יום טוב בהלל ובהודאה), למה לא נאמר בגמרא שקבעו הימים גם להדלקת נרות, ורק הוזכר בגמרא הענין של הלל והודאה, והוא פליאה גדולה.

וז"ל הרא"ם: "בנוסחאות התלמוד שבידנו כתוב 'קבעום ועשאום', וכן נראה מגרסת רש"י ז"ל, ולפי זה אין לתמוה למה לא הזכירו רק ההלל וההודאה, ולא ההדלקה, שהוא העיקר, משום דאיכא למימר דקבעום קאי אהדלקה דלעיל, ועשאום קאי אהלל והודאה. אבל לפי שאר הנוסחאות, והנוסח של על הניסים שבידנו, שאין בם אלא 'וקבעום' בלבד, קשיא".

וכתב ליישב בנמוקי מהרא"י הנ"ל שאלה זו על פי הנ"ל, וז"ל: "בזה מיושבת הערת הרא"ם בביאוריו לסמ"ג, שתמה אמאי השמיטו עיקר הקבוע בנר, ולדעת רבינו לפי מה שנתבאר היינו הנאמר במלת 'הודאה'".

כלומר, מכיון שנתבאר בדעת הרמב"ם דאמירת 'על הניסים', אינה מגדר של הודאה, אלא מגדר של הזכרה כמו שאר הזכרות בשבת יו"ט ור"ח, אם כן נשאלת השאלה, במה מתקיימת ההודאה המוזכרת בגמרא, ועל כרחנו לומר דבהדלקת הנרות מקיימים החובה של הודאה, ונמצא אם כן דשפיר הוזכר בגמרא דקבעו ימים אלו להדלקת נרות, כי נכלל הדבר בהודאה המוזכרת בגמרא.

ועתה נשוב אל הענין אשר בו פתחנו את דברינו, להבין למה אין מזכירים חנוכה ופורים בברכה מעין שלש. והשיב על כך מהר"ם מרוטנבורג על פי היסוד דאמירת 'על הניסים' היא מגדר של הודאה, ולא מגדר של הזכרה מעין המאורע. אכן, על פי מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם דמצות הודאה מתקיימת בהדלקת הנרות, ואילו אמירת עה"נ היא מגדר של הזכרה מעין המאורע, אם כן הדרא קושיא לדוכתא, למה אין אומרים 'על הניסים' בברכה מעין שלש, וצריכים אנו לבוא אל התירוצים הנוספים שיתבארו להלן.

ג.

הזכרת 'על הניסים' אפילו בברהמ"ז, הוי רק מנהג



דברי הגר"א למה אין מזכירין חנוכה ופורים ב'ברכה מעין שלש'

הגר"א כתב טעם נוסף בביאור דברי השו"ע הנ"ל, ד'מזכירין בה [בברכה מעין שלש] מעין המאורע, בשבת ויום טוב וראש חודש, אבל לא בחנוכה ופורים, וז"ל: "אבל לא בחנוכה ופורים. דאף בברכת המזון אין צריך להזכיר מצד הדין, כמ"ש בפרק ב' דשבת (כד,א), אלא מצד המנהג, מה שאין כן כאן, שאין מנהג כלל".

והיינו דבגמרא שם מבואר דאפילו בברכת המזון אין חיוב מעיקר הדין לומר 'על הניסים', אלא מנהג הוא שנהגו לומר זאת, ועפי"ז ביאר הגר"א דבברכה מעין ג' מכיון שלא נהגו לומר עה"נ, לכן ממילא נשאר הדין על מקומו, שאין מזכירין עה"נ אלא רק בתפילה.

אליבא דהרמב"ם אי אפשר לומר כתירוץ הגר"א

ברם, דברי הגר"א יש להם מקום על פי רהיטת הסוגיא בשבת הנ"ל, אבל עדיין צ"ע ליישב השאלה לשיטת הרמב"ם, דהרמב"ם (הלכות ברכות פרק ב' הלכה ו') כתב, וז"ל: "בחנוכה ובפורים מוסיף באמצע ברכת הארץ על הניסים, כדרך שמוסיף בתפילה". ומשמע מלשון הרמב"ם דהוי חיוב גמור להזכיר עה"נ בברהמ"ז. ובאמת תמה ב'לחם משנה' בזה, וז"ל: "ואם תאמר הא בפרק במה מדליקין לא אמרו אלא, אם בא להזכיר מזכיר, משמע דהרשות בידו, ואין כתב רבינו חיובא.

"יש לומר, דבירושלמי אמרו דכשלא הזכיר על הניסים דחיובא, חוזר, ורבינו לענין חוזר לא רצה לפסוק כירושלמי, כיון דלגמ' דידן הוי רשות ההזכרה, הוי ברכה לבטלה, ולא שבקינן גמרא דידן ועבדינן כירושלמי. אבל לענין חיוב ההזכרה, פסק כירושלמי, משום דאפילו לגמרא דידן אין כאן איסור, דהרי קאמר דהוי רשות, ואם כן ראוי להחמיר כירושלמי, והוא טעם נכון".

ועכ"פ איך שלא ניישב את דברי הרמב"ם מסוגיית הגמרא, הא מיהא איתא להדיא בדבריו דהוי חיוב גמור להזכיר עה"נ בברהמ"ז, ועל פי זה שפיר טען ב'מועדים וזמנים' (חלק ו' סי' צ"ד), דלשיטת הרמב"ם אי אפשר לנו ליישב שאלתנו לענין ההמנעות מהזכרת עה"נ בברכה מעין שלש, כדברי הגר"א, וז"ל: "תמהני, שלהרמב"ם דהזכרת על הניסים חובה, למה בברכה מעין שלוש אינו מזכיר

דחנוכה ופורים, ובשלמא לדידן פירש הגר"א בביאורו, שהזכרה רשות בחנוכה, ולא נהגו במעין שלוש. אבל להרמב"ם שסובר שחובה, הוה ליה להזכיר נמי במעין שלוש".

ד.

בברכה מעין ג' אין מזכירין רק הזכרה שיש לה אפשרות של ברכה בברהמ"ז



ביאורו של ה'מנחת עני' בהא שאין מזכירין חנוכה ופורים בברכה מעין שלוש
בשו"ת 'מנחת עני' (שאלה ב') דן בשאלה אחרת הנוגעת להזכרה בברכה מעין שלוש, ועל פי דבריו שם סיים בנתינת טעם חדש לנדון דידן, למה אין מזכירין חנוכה ופורים בברכה זו, והגם כי ארכו דבריו נציע בס"ד כל לשונו, ז"ל:

"בברכה אחת מעין שלוש דנהגין להזכיר בה מעין המאורע בשבת ויו"ט ור"ח, כמבואר בתוספות וברא"ש, והובא בשו"ע א"ח סימן ר"ח סעיף י"ב, ומקום הזכרה כפי הנוסח שבידנו הוא קודם 'כי אתה ה' טוב ומטיב לכל', וכ"כ הרא"ש בהדיא בברכות (דף מ"ד), וז"ל, וקודם שיאמר כי אתה טוב ומטיב לכל, יאמר בשבת 'ונחמנו ביום השבת הזה', וביו"ט ור"ח 'וזכרנו לטובה ביום פלוני הזה', עכ"ל. ויש לשאול, הלא בברכת המזון מקומו קודם 'ובנה ירושלים', ולמה שינה מקומו בברכה זו אחר 'ובנה ירושלים'.

"תשובה. הנה בעיקר הזכרה זו, כתבו התוס' ברכות שם (ד"ה על), וז"ל, בספר מיימוני מצריך להזכיר בה מעין המאורע בשבת ויו"ט, וכן משמע בירושלמי, ומיהו לא נהגו העולם כן, ויכול להיות שמזכירין מעין המאורע היינו דוקא בימיהם שהם רגילין לקבוע איין ומיני פירות, אבל האידנא לא קבעו, עכ"ל.

"ולפענ"ד נראה טעם נכון למנהג העולם שכתבו התוס', דהנה שם דף כ"ט גרסינן, אמר רב נחמן אמר שמואל, כל השנה כולה מתפלל אדם הבינו חוץ ממוצאי שבת ומוצאי יו"ט, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. מתקיף לה מר זוטרא, ונכללה מכלל, הבינו ה' אלקינו המבדיל בין קודש לחול, קשיא, עכ"ל. וכתב הר"י שם, וז"ל, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. ובגמרא שואל כמו שאומר מעין כל ברכה וברכה בש"ע, למה אינו אומר ג"כ מעין הבדלה, ויתפלל הבינו

אפילו במוצאי שבתות ויו"ט, ונשאר בקושיא. ואפ"ה מילתא דשמואל הלכתא הוי. ואפשר לומר טעם בדבר, דמש"ה לא תקנו מעין הבדלה, מפני שהבדלה אינה ברכה בפני עצמה, אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן, ואם היו אומרים מעין הבדלה, היה נראה שהבדלה היא ברכה בפני עצמה, כיון שהתקינו מעין הבדלה, כמו שתקנו מעין שאר ברכות, ממורי הרב נ"י, עכ"ל.

"ולפ"ז יש לומר דהיינו נמי טעמא של מנהג העולם שלא להזכיר מעין המאורע בברכה מעין שלש, דברכה זו מעין שלש לגבי ברכת המזון, הוא ממש כמו הבינו לגבי ברכת שמ"ע שבתפלה, וכי היכי דאין להזכיר התם הבדלה כדי שלא יהא נראה כאילו ברכה בפני עצמה, ה"נ מה"ט אין להזכיר גם כאן מעין המאורע, כדי שלא יהא נראה כאילו היא ברכה בפני עצמה, והוא טעם נכון לענ"ד.

"ואולם שיטת התוס' והירושלמי ומנהגא דידן שמזכירין בברכה מעין שלש מעין המאורע, ולא חיישינן להא דיהא נראה כאילו היא ברכה בפני עצמה, י"ל דס"ל לחלק, דלא דמי להבדלה דאין לה קביעות ברכה לעצמה בשום פעם, משא"כ הזכרה זו דלפעמים משכחת בה הזכרה בפני עצמה, בברכת המזון גופא, כגון אם טעה ולא הזכיר בבונה ירושלים, כמבואר בשו"ע סימן קפ"ח סעיף ו' ז', ואפילו בר"ח, נהי דאינו מזכיר בשם ומלכות, מ"מ עכ"פ קבעה לה ברכה בפ"ע בלא שם ומלכות, לכך לא איכפת לן במה שיהא נראה כאילו היא ברכה בפ"ע, כיון דבאמת כן הוא היכי שטעה ולא הזכיר, וה"נ כיון דלא אפשר, חשיב כמו טעה.

"ובזה ניחא מה שאין מזכירין בחנוכה ופורים בברכה מעין שלש, כמ"ש בש"ע סימן ר"ח, דהיינו משום דאין להם קביעות ברכה בפ"ע בשום פעם, דמי להבדלה בהבינו. ולפ"ז א"ש שקבעו הזכרה זו אחר ובנה ירושלים, קודם כי אתה ה' טוב ומטיב וכו', כי שם מקומה בברכת המזון היכי שקבעה בפ"ע, אם טעה ולא הזכיר בבונה ירושלים אומר אותה ברכה בפ"ע בין בונה ירושלים להטוב ומטיב. כן נלפענ"ד נכון וברור, עכ"ל ה'מנחת עני' לענין נדון שאלתו.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והטור אי מזכירין ר"ח בברכה מעין שלש

בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל (עיין אסופות רבינו חיים הלוי סימן י"ט. אשר לשלמה תנינא סי' ע"ו) הובא דהלך בדרך זו ממש, ובנה יסודו גם כן על דברי רבינו יונה הנ"ל, ובזה יישב את שיטת הרמב"ם (סוף פ"ג מהלכות ברכות), וז"ל: "בשבת ובימים טובים אומר בברכה זו בכללה מעין קדושת היום, כדרך שמזכיר בברכת מזון". ומשמע דר"ח אין מזכירין בברכה מעין שלש, אלא רק את שבת ויו"ט.

אבל הטור (סימן ר"ח) כתב, וז"ל: "וצריך להזכיר מעין המאורע, כגון בשבת קודם 'כי אתה ה' טוב ומטיב', יאמר 'ונחמנו ביום מנוחה הזה', וביו"ט אומרים 'ושמחנו ביום חג פלוני הזה', ובר"ח אומרים 'וזכרנו לטובה ביום ראש חודש הזה'". ומבואר דגם את ר"ח מזכירין מעין המאורע בברכה מעין שלוש. וצריך ביאור במאי פליגי. ונמסר בשם הגר"ח לבאר על פי היסוד הנ"ל, דהרמב"ם והטור קאו בזה לשיטתייהו, האם בשכח לומר של ר"ח בשבת, האם קבעו על זה ברכה, או לא, וז"ל: "ויבואר מש"כ הרמב"ם בהלכות ברכות דבשבת ויו"ט מזכירין בברכה אחת מעין ג' קדושת היום, ומשמע דבר"ח אין דין הזכרה של קדושת היום, דהנה שיטת הרמב"ם היא בפ"ב הי"ג דעל הזכרת ר"ח לא תיקנו דין ברכה כלל, וז"ל, בראשי חדשים שכח ולא אמר יעלה ויבוא, אם נזכר קודם שיתחיל בברכה רביעית, אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון ואינו חותם בה, עכ"ל, ולכן אין להזכירה בברכת מעין ג', דבה מזכירין רק מעין מה שהוא ברכה שבבהמ"ז, וכמש"נ.

"אבל שיטת הטור היא דגם על קדושת ר"ח תקנו ברכה כשאומרה לפני הטוב והמטיב, וז"ל בסי' קפ"ח עוד נסתפקו בגמ' אי חתים אי לא בר"ח, וכתב רב אלפס שאין לחתום, ור"י פסק שיש לחתום, ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל, עכ"ל, לכן סובר דמזכירין בברכה מעין ג' גם של ר"ח".

ביאור ה'תורת רפאל' בדעת הרמב"ם

בספר 'תורת רפאל' (סי' ט"ו) כתב לבאר באופן אחר את דעת הרמב"ם הנ"ל, שאין להזכיר בברכה מעין שלוש ר"ח, וחנוכה ופורים, וז"ל: "מעתי נראה דמה שכתב הרמב"ם ז"ל צריך להזכיר מעין המאורע בברכת מעין ג', בשבתות ויו"ט, בדקדוק כתב 'שבתות', אבל בר"ח וחזה"מ א"צ להזכיר, והיינו טעמא, דכיון דבררנו בס"ד דס"ל להרמב"ם ז"ל דדוקא דבר שהוא לעכוב בברכת המזון, התקינו לומר בברכה מעין ג', אבל דבר שבברכת המזון גופיה אינו אלא למצוה, לא התקינו לאומרו בברכה מעין ג', וה"ט ד'ארץ חמדה טובה ורחבה' התקינו בברכה מעין ג', אבל 'ברית ותורה' לא התקינו, וכמו שביארנו בס"ד, משו"ה ס"ל להרמב"ם ז"ל דהא דאיתא בירושלמי דצריך להזכיר מעין המאורע בברכה מעין ג', אינו אלא בשבתות ויו"ט דהזכרת מעין המאורע דידה בברכת המזון הוי לעכוב, אבל בר"ח וחזה"מ דהזכרת מעין המאורע דידה גם בברכת המזון גופיה אינו אלא למצוה, אבל אם שכח אין מחזירין אותו, כדאיתא בברכות דף מ"ט, הילכך בברכה מעין שלש לא התקינו אפילו להזכירו".

על פי דבריו של ה'תורת רפאל' עולה דשיטתו של הרמב"ם אינה תלויה כלל בנדון האם הזכרה זו בברהמ"ז הוי בגדר ברכה ממש, או לא, כדרכם של ה'מנחת עני' והגר"ח זצ"ל, אלא טעמו של הרמב"ם שאין להזכיר ר"ח בברכה מעין שלש הוא, מכיון שאפילו בברהמ"ז אין הזכרה זו מעכבת, ולכן לא תיקנו להזכירה במעין שלש.

ולדרך זו בביאור שיטת הרמב"ם, אפשר לומר דהרמב"ם והטור נחלקו בנקודה זו גופא, האם אמנם אין מזכירין במעין שלוש אלא הזכרה כזו שהיא לעיכובא בברהמ"ז, או לאו דוקא. דהרמב"ם סבירא ליה דתיקנו להזכיר בברכה מעין שלש רק הזכרת מאורע שהיא לעכובא בברכת המזון, ולכן ר"ח לא תיקנו להזכיר בברכה מעין שלש. אבל הטור סבירא ליה דתיקנו להזכיר בברכה מעין שלש כל מה שמזכירין בברכת המזון באופן של ברכה [כהדרך הקודמת של ה'מנחת עני']. ולכן ר"ח שיש לה ברכה בברכת המזון, אם שכח להגיד יעלה ויבוא, אזי מזכירין אותו בברכה מעין שלש. אבל חנוכה ובפורים שאין שום אופן שמזכירים אותם בברכה בברכת המזון, אין מזכירין אותם בברכה מעין שלש.

ביאור מחלוקת הפוסקים כיצד הוא נוסח הזכרת שבת ויו"ט בברכה מעין ג'

נשוב עתה אל דרכם של ה'מנחת עני' והגר"ח, דאין מזכירין בברכה מעין שלש אלא הזכרה כזו שבברכת המזון יכולה היא להיות באופן של ברכה, כמו שבת, ולא חנוכה ופורים, יעוין לעיל כל דבריהם. על פי דרך זו כתב בספר 'דברי הלכה' (להגר"צ ובר שליט"א, סי' ר"ח סעיף י"ב) לבאר מחלוקת נוספת שמצאנו בפוסקים.

דהנה הטור (שם) כתב, וז"ל: "וצריך להזכיר בה מעין המאורע, כגון בשבת קודם כי אתה ה' טוב ומטיב, יאמר 'ונחמנו ביום המנוח הזה', וביום טוב אומר 'ושמחנו ביום חג פלוני הזה'. אבל הב"י הביא בשם התשב"ץ (סי' שכ"ב) דכתב, וז"ל: "כך היה נוהג מהר"ם, ואומר ביום טוב 'וזכרנו לטובה ביום חג פלוני', ובשבת אומר 'ורצה והחליצנו ביום השבת הזה'".

הרי דנחלקו הני פוסקים בתרתי. לענין שבת, לדעת הטור אומר 'ונחמנו', ולדעת התשב"ץ אומר 'רצה והחליצנו'. לענין יו"ט, לדעת הטור 'ושמחנו', ולדעת התשב"ץ אומר 'וזכרנו לטובה'. וצריך להבין במאי פליגי.

וכתב ה'דברי הלכה' לבאר המחלוקת על פי דברי הגר"ח הנ"ל, וז"ל: "לפי"ז אפשר לבאר שבזה גופא נחלקו הטור והתשב"ץ, האם הנוסח של מעין המאורע במעין ג' הוא כמו הנוסח של 'רצה' ו'יעלה ויבא', בתוך ברכת 'בונה ירושלים' שבברכת

המזון, או שהנוסח הוא כמו הברכה של 'רצה' ו'יעלה' ויבא לאחר 'בונה ירושלים', כשתקנו להם ברכה בפני עצמם. לפי הטור הנוסח בשבת הוא 'ונחמנו ביום המנוח הזה', מעין נוסח הברכה של 'רצה' לאחר בונה ירושלים, כששכח לומר 'רצה' באמצע הברכה, דאמרינן 'אשר נתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית'. ולפי"ז 'ונחמנו' הוא מלשון מנוחה, ולא מלשון נחמה. והנוסח ביו"ט הוא 'שמחנו' מעין 'אשר נתן ימים טובים לישראל לששון ולשמחה'.

"אבל התשב"ץ סבר שנוסח מעין המאורע בברכת מעין ג', אינו כמו הנוסח של 'רצה' לאחר בונה ירושלים, אלא כדעת האליה רבה, שהזכרת מעין המאורע במעין ג' צריכה להיות בתוך ברכת בונה ירושלים, כמו בברכת המזון, ולכן בשבת הנוסח הוא 'רצה והחליצנו' כמו בנוסח ברכת המזון, וביו"ט הנוסח הוא 'זכרנו', מעין יעלה ויבא שאומר ויזכר זכרונינו ופקדנונו, עכ"ל ה'דברי הלכה'.

דרכו של ה'מנחת עני' תלויה במחלוקת הפוסקים בביאור דברי רבינו יונה

בעיקר דברי ה'מנחת עני' והגר"ח הנ"ל שמעתי כי יש לדון בדבריהם, דהנה כל דבריהם מיוסדים על דברי ר"י לענין הזכרת הבדלה בתפילת 'הבינונו', וז"ל: "אפשר לומר טעם בדבר, דמש"ה לא תקנו מעין הבדלה, מפני שהבדלה אינה ברכה בפני עצמה, אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן, ואם היו אומרים מעין הבדלה, היה נראה שהבדלה היא ברכה בפני עצמה, כיון שהתקינו מעין הבדלה, כמו שתקנו מעין שאר ברכות".

ומצאנו שנחלקו הפוסקים בביאור דברי רבינו יונה, דהב"ח (סי' ק"י) כתב על דברי רבינו יונה, וז"ל: "ותימה דמה לנו לחוש אם יהיה נראה שהיא ברכה בפני עצמה. ויש לומר דחוששין שמתוך שיהא נראה שהיא ברכה בפני עצמה, יבואו לומר שדין הבדלה כדין שאר ברכות שמונה עשרה, דאם שכח ולא אמרה מחזירין אותו ויברכו ברכה לבטלה".

והיינו, דאם יזכירו ב'הבינונו' הבדלה, יבואו לטעות ולומר דהיא חשובה כמו אחת מהברכות שבשמונה עשרה, ואם שכח בשמונה עשרה אתה חונן, צריך לחזור ויברכו ברכה לבטלה.

אבל המג"א (שם ס"ק ו') כתב, וז"ל: " ואם תאמר, גבי שאלה נמי נימא האי טעמא. יש לומר, דבשלמא הבדלה כיון דאיכא ר' עקיבא דסבר דברכה בפני עצמה היא, יבואו לומר דהלכה כרבי עקיבא. מה שאין כן בשאלה, ליכא למאן דאמר, ולא יבואו לומר כן. כן נראה לי, דלא כהב"ח".

מבואר מדברי המג"א כי כל החשש של רבינו יונה שאם יזכירו אתה חונן ב'הביננו' יבואו לומר דהיא ברכה בפני עצמה, זהו רק ב'אתה חונן', מכיון דמצאנו באמת שיטה כזו, היא שיטת ר"ע, ד'אתה חונן' הוי ברכה בפני עצמה'. אבל בשאר ברכות ליכא למיחש דאם יזכירו אותן, יבואו לומר דהם ברכות בפנ"ע.

ומעתה הלא דברי ה'מנחת עני' תלויים בשתי ההבנות ברבינו יונה, דאי נימא כהב"ח דיש חשש שיבואו לטעות ולומר דאם לא הזכירו בשמו"ע, צריך לחזור, אזי גם לגבי ברכת 'מעין שלוש' יש לומר האי טעמא, דאם יזכירו 'על הנסים', יבואו לומר דבברכת המזון צריך לחזור, אם שכחו לומר זאת. אבל אי נימא כהמג"א דכל החשש שייך רק במקום שיש שיטה שברכה זו היא באמת ברכה לעצמה, אם כן האי חששא לא שייכא כלל לענין הזכרת חנוכה ופורים בברכה מעין ג', דהלא אין שיטה כזו כלל, ד'על הנסים' הוי ברכה בפני עצמה, ולכן גם לשיטת רבינו יונה אפשר ברווחא ובשופי להזכירם בברכת מעין שלוש. ונמצא מכלל האמור, דלשיטת המג"א צריכים אנו לאחד מהטעמים האחרים שנתבאר בפוסקים, למה אין מזכירין עה"נ בברכה מעין שלוש.

ה.

בגדר הזכרת ברית ותורה בברהמ"ז, ובטעם הדבר שאין מזכירין אותם בברכה מעין ג'



מחלוקת הראשונים האם הזכרת ברית ותורה מעכבת בברכת המזון

בטרם נמשיך דברינו בנדון סימן זה, למה אין מזכירין חנוכה ופורים בברכה מעין שלוש, נציע ענין נוסף הנוגע לברכה מעין שלוש, אשר מתבאר ומתיישב היטב על פי יסודם של ה'מנחת עני' והגר"ח הנ"ל.

כתב הריטב"א בברכות (דף מ"ד ע"ב ד"ה אלא איפוך), וז"ל: "כבר כתבנו דברכת מעין ג' של מיני מזונות, שהיא פוטרת ג' ברכות, ואע"ג דלא אמר ברית ותורה, ומלכות בית דוד, יוצא הוא בדיעבד. וכי אמרינן לקמן דאם לא אמרן לא יצא ידי חובתו, לא יצא ידי חובתו כראוי קאמרינן, אבל לא מחייב לאהדורי, דאי חיוב חזרה הוה בהו, מעין שלוש הוה אמרינן שום הזכרה מינייהו. ואשכחן כהאי לישנא בפסחים (קט"ז, ב), דאמרינן התם כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ובעינן למימר לא יצא ידי חובתו כראוי".

הרי דנקט הריטב"א דהזכרת ברית, תורה ומלכות בית דוד, אינה מעכבת בברכת המזון, והראיה לזה, דאם היה זה לעיכובא ודאי היו מתקנים להזכירם גם בברכה מעין שלוש.

אבל המאירי (שם דף מ"ט ע"א ד"ה צריך שיזכיר) הביא מחלוקת בנדון זה, וז"ל: "שאר הדברים שהצרכנו בה, יש אומרים שאם לא אמר מחזירין אותו. ויש חולקים בכך, וממה שלא נתקנו בברכה מעין ג' [היינו שמביאים ראיה לשיטתם כראיית הריטב"א הנ"ל]. ומכל מקום נראה כדעת ראשון, ממה שאמרו בתלמוד המערב בפרק א', כל שלא אמר תורה בארץ, מחזירין אותו, מה טעם 'ויתן להם ארצות גוים בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו'".

ומעתה מוטלת עלינו חובה להבין את השיטה הסוברת דהזכרת ברית ותורה מעכבת בברכת המזון, דמה יתרצו על שאלת החולקים עליהם, דאי הוי לעיכובא, למה לא תיקנו להזכירם גם בברכה מעין שלוש.

דברי ה'אשר לשלמה' בהא דאין מזכירים ברית ותורה במעין ג'

ב'אשר לשלמה' (תנינא ס"י ע"ו) עמד על השאלה הנ"ל, וכתב ליישבה כמין חומר, על פי יסודו של הגר"ח, דבברכה מעין שלוש לא תקנו לומר אלא מה שיש לו גדר של ברכה, ולא מה שיש לו גדר של הזכרה בעלמא, ומהאי טעמא אין מזכירים חנוכה ופורים בברכה מעין שלוש, וז"ל:

"מעתה מיושב היטב מה שאין מזכירין ברית ותורה בברכה דמעין ג', אף שמעכב בברכת המזון, והוא משום דבברכת מעין ג' דהוי ברכה כוללת, שייך להכליל רק מה דהוי ברכה בפני עצמה, וכיון שמבואר דברית ותורה לא הוי מעיקר ברכת המזון, ולא בעי ברכה כלל, לכן לא תיקנו להזכירם בברכה דמעין ג' דהוי ברכה כוללת".

והראיה ליסוד הנ"ל, דברית ותורה לא הוי מעיקר הברכה, הביא ה'אשר לשלמה' מהא דאיתא בשו"ע (סי' קפ"ז סעי' ג') 'אם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה מחזירין אותו'. וכתב המשנ"ב (ס"ק ח') דמחזירין אותו לראש ברכת המזון, דכולהו שלש ברכות ראשונות חשובות כאחת. וכתב ב'שער הציון' (ס"ק ח'), "נראה לי דהיינו דוקא כשנזכר אחר שהתחיל 'רחם נא', דלא עדיף מהזכרת 'יעלה ויבוא' בברכת 'רצה', כששכח, דיכול לומר קודם שהתחיל תיבת 'מודים', והכי נמי יזכיר ברית ותורה קודם 'רחם נא'".

קושיית ה'עמק ברכה' על המשנ"ב

וכתב ה'עמק ברכה' (ענייני ברכת המזון, אות ב') דיש לדחות את דברי המשנ"ב ואת ראייתו, וז"ל: "לענ"ד נראה דאין ללמוד משאר הזכרות, דהוו דברים בפ"ע, ואינם מגוף הברכה, משא"כ הזכרת ברית ותורה דאינה דבר בפני עצמו, אלא מגוף הברכה של ברכת הארץ, וע"כ אינה שייכא אלא לתוך הברכה, ולא מהני הזכרתן לאחר חתימת הברכה, וזה ברור".

והיינו דנקט ה'עמק ברכה' דאיזה דבר אפשר להוסיף בגמר הברכה, דוקא אמירה כזו שהיא לא מעצם הברכה, כמו 'יעלה ויבא', אבל ברית ותורה דהוו חלק מעצם הברכה, אין שייך להוסיפם אחר הברכה. ולכאורה הוא טענה אלימתא, וצריך להבין את דעת המשנ"ב שאפשר להזכיר ברית ותורה אחרי שגמר הברכה.

דברי ה'אשר לשלמה' דברית ותורה אינם חלק מהברכה אלא כהזכרות בלבד

וכתב ה'אשר לשלמה' (חלק ג' סי' ט"ז) דאיה"נ מדברי המשנ"ב הנ"ל מוכח דנקט כמש"כ לעיל, דברית ותורה לא הוי מעיקר הברכה, וז"ל: "ונראה דכל זה יתכן אי נימא דהזכרת ברית ותורה לא הוי מחפצא דברכה עצמה, ורק דחייבוהו להודות על ברית ותורה בשעת ברכת הארץ, א"כ זה דומה שפיר לשאר הזכרות, דאף דקבעום לכתחילה בתוך הברכה, יכול בדיעבד להזכיר גם לאחר שסיים, כל שלא התחיל בברכה שניה. אבל אי נימא דברית ותורה הוי מחפצא דברכה עצמה, א"כ מה יועיל מה שמזכיר לאחר שסיים הברכה, והרי כל מה דהוי מעיקר הברכה מועיל על זה חתימה, ומה שמזכיר לאחר החתימה הוי כאילו לא חתם.

"ולכאורה זה ודאי דבסיים ברכת הארץ וחסר 'ארץ חמדה טובה', לא יועיל מה שיזכיר לפני שהתחיל ברכת 'רחם', והוא משום דאמירת 'ארץ חמדה' הוי מעיקר הברכה, ובעי שהחתימה תהיה לאחר גמר הברכה, וכשהזכיר לאחר החתימה הוי כלא חתם. ורק בשכח ברית ותורה מועיל מה שיזכיר לפני 'רחם', משום דאמירת ברית ותורה הוי מדין הזכרה, ולא מגוף הברכה.

"ולפי דברינו נראה דאם חיסר בברהמ"ז של שבת או יו"ט, וחזר ובירך ובפעם הב' הזכיר של שבת ויו"ט, ושכח ברית ותורה, לא יצטרך לברך פעם ג', משום דעיקר ברכהמ"ז והזכרת ברית ותורה יצא בפעם הראשונה, והזכרת שבת ויו"ט, יצא במה שבירך בפעם הב', ואף שלא הזכיר בפעם הב' ברית ותורה, שפיר מקרי שהזכיר של שבת ויו"ט בברהמ"ז, משום דגם כשלא הזכיר ברית ותורה מקרי ברכת המזון. והיכא שחיסר בפעם השניה 'ארץ חמדה טובה ורחבה', אף שהזכיר

של שבת ויו"ט, לא חשיב כלל ברכת המזון ויצטרך לחזור ולברך פעם ג", עכ"ל ה'אשר לשלמה'.

ראיה נוספת דברית ותורה אינם מעיקר הברכה

עוד הוכיח ה'אשר לשלמה' דברית ותורה אינם מעיקר הברכה, מדברי הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ב ה"ג), וז"ל: "כל שלא אמר 'ארץ חמדה טובה ורחבה', בברכת המזון, לא יצא ידי חובתו וצריך להזכיר בה ברית ותורה". והוקשה ל'לחם משנה' למה ב'ארץ חמדה טובה ורחבה' כתב הרמב"ם ז"ל דכל מי שלא אמר לא יצא ידי חובתו, ואילו לגבי ברית ותורה לא אמר כן, אלא רק דצריך להזכיר ברית ותורה לבד.

וכתב ה'אשר לשלמה' לישב על פי הדברים דלעיל, וז"ל: "ואפשר לומר בשיטת הרמב"ם דאף דבלא הזכיר ברית ותורה מחזירין אותו, מ"מ חלוקה אמירת 'ארץ חמדה טובה ורחבה' מהזכרת ברית ותורה, דהיכא דלא הזכיר 'ארץ חמדה טובה' או 'מלכות בית דוד', הוי כמו שלא בירך כלל, והוא משום דעיקר חפצא דברכת המזון הוי ברכת הזן וברכת הארץ וברכת ירושלים, וברכת הארץ הוי הודאה על הארץ ועל המזון, וזהו דאמר ר"א דכל שלא הזכיר ארץ חמדה טובה ורחבה, חסר לו בעיקר ברכת המזון, ודמי ללא בירך ברכה שניה כלל. אבל הזכרת ברית ותורה בברכת הארץ, אינה מחפצא דברכת הארץ עצמה, אלא דבשעת הודיה על הארץ ועל המזון חייבוהו להודות גם על ברית ותורה, ובזה גם כשלא הזכיר ברית ותורה, איכא חפצא דברכה. ואף דחייבוהו לחזור ולברך עוד פעם, כדאיתא בסוגיה ובירושלמי, אין זה משום דחסר לו חפצא דברכה, אלא משום דכל שחיסר הודאה על ברית ותורה, מחמת זה לבד חייבוהו לחזור ולברך, כדי להזכיר הודאה זו.

"ומעתה מבואר היטב מה שכתב הרמב"ם דבלא הזכיר 'ארץ חמדה טובה' ו'מלכות בית דוד', לא יצא ידי חובתו, ולגבי ברית ותורה כתב רק דצריך להזכיר דברים אלו, משום דבחיסר 'ארץ חמדה טובה' ו'מלכות ב"ד', לא יצא עיקר הברכה, והוי כלא בירך ברכה שניה כלל. אבל לגבי ברית ותורה, איכא רק חיוב הזכרה, וכשלא הזכיר דברים אלו חייב לחזור רק בשביל שיזכיר דברים אלו, אבל עיקר חובת הברכה יצא גם כשלא הזכיר ברית ותורה", עכ"ל ה'אשר לשלמה'.

ביאורו של ה'תורת רפאל' ברמב"ם הנ"ל

ב'תורת רפאל' (או"ח סי' ט"ו) כתב לישב שאלת הלח"מ הנ"ל באופן אחר מהנ"ל, וז"ל: "מעתה אתי שפיר מה שפסק הרמב"ם ז"ל דכל מי שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ או שלא אמר מלכות בית דין בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו, אבל גבי ברית ותורה כתב וצריך להזכיר, דמשמע דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אין מחזירין אותו. והיינו משום דכן מוכח מנוסחת ברכת מעין ג', דלית שם ברית ותורה לנוסחת הרמב"ם ז"ל, ואי היה מעכב אפילו בדיעבד, היה להם לתקן להזכיר ברית ותורה גם בברכת מעין ג'". ודבריו הם על פי דברי הריטב"א הנ"ל, ודו"ק.

ו.

בברכה מעין ג' אין מזכירין רק הזכרה שאינה חלק מהברכה בברהמ"ז



ביאור ה'הררי קדם' למה אין מזכירים 'על הנסים' בברכה מעין שלוש

נשוב עתה בס"ד אל נדון דברינו בסימן זה, למה אין מזכירין חנוכה ופורים בברכה מעין שלש, מלבד הדרכים שנתבארו בזה בס"ד לעיל, עוד זאת כתב בזה לבאר בספר 'הררי קדם' (סימן קצ"ז), וז"ל: "ונראה דשאני הזכרת על הנסים בחנוכה, מהזכרת שבת ויו"ט ור"ח, דעל הנסים בחנוכה אינו דין של הזכרה כר"ח ויו"ט, אלא הוא חלק מטופס הברכה של 'מודים אנחנו לך' בתפילת שמו"ע, וחלק ממטבע הברכה דברכת 'נודה לך' בברכת המזון, דבחנוכה ופורים יש חיוב מיוחד להוסיף בהודאה והלל ולהודות על הנסים שנעשה בהם, וההודאה בעל הנסים היא מגוף מטבע הברכה בתפלה וברהמ"ז.

"משא"כ יעלה ויבא בתפלה וברהמ"ז, הוא דין הזכרה גרידא, החלוק מעיקר הברכה. והראיה דהא קי"ל (או"ח סי' תר"ב ס"א) דמזכירין יעלה ויבא אפילו לאחר שגמר לברכת 'המחזיר שכינתו לציון', וע"כ דאין זה המשך מהברכה, אלא דין הזכרה בפני עצמו, אשר מקומו הוא סמוך לברכה.

"והנה הרי בברכת מעין שלש קיצרו את הברכות, דהוא רק ברכת מעין ג', וע"כ פשוט שכמו שהשמיטו מתוך הברכה ד'נודה לך', ברית ותורה, כמו כן קיצרו והשמיטו בחנוכה ופורים את ההוספה ד'על הנסים', שהרי כל עיקר חיוב אמירת

על הנסים הוא חיוב תוספת וריבוי בהודאה, וחיוב זה של ריבוי הודאה לא שייך בברכת מעין שלוש שהיא ברכה קצרה, וכשם שיש בקיצורה מעין ברכת נודה לך בברית ותורה, ה"ה שיש בה קיום של מעין שלוש על חיוב הנוסף בהודאה בחנוכה. משא"כ הזכרת שבת ויו"ט ור"ח, שאין זה המשך מהברכה, אלא חיוב מסוים בפני עצמו, של הזכרה של היום, אשר חיוב זה אינו שייך לברכה דוקא, בזה גם בברכת מעין שלוש יש חיוב להזכיר, דחיוב הזכרה זה המסוים בפני עצמו חל גם בברכת מעין שלוש, ולהכי דין הזכרתם נוהג גם בברכת מעין שלוש.

"ויש להוסיף עוד שבחנוכה ופורים אין חיוב של הזכרת היום כבשבת ויו"ט, כי אין בהם קדושה וחפצא של יום, ולא שייך בהם הזכרה, וכל דין על הנסים הוא רק מדין תוספת הודאה וכמש"נ, וראיה לזה דבעל הנסים של פורים אין אנו מזכירים את יום הפורים כלל, רק שאנו מודים על הנס דבימי מרדכי ואסתר אבל אין אנו מזכירים את תקנת יום הפורים בעצמו ועיצומו של יום, והיינו כמש"נ דאין בחנוכה ופורים דין הזכרה של עיצומו של יום, וכל ברכת על הנסים הוא המשך של הברכה גרידא וכנ"ל, להכי בברכת מעין ג' שקיצרו את הברכות אין מזכירין את הנס, עכ"ל ה'הררי קדם'.

מחלוקת הפוסקים במי ששכח לומר עה"נ, אם יאמר בין הברכות

מדברי ה'הררי קדם' הנ"ל עולה לכאורה דיהיה נפק"מ לדינא, לענין מי ששכח לומר עה"נ במקומה, האם אפשר לאומרה בין ברכה לברכה, דלענין 'יעלה ויבוא' הביא בספר הנ"ל דברי השו"ע דמזכירין יעלה ויבא אפילו לאחר שגמר לברכת 'המחזיר שכינתו לציון', ומכאן הוכיח דאין אמירה זו בגדר המשך הברכה, אלא דין הזכרה בפני עצמו, אשר מקומו הוא סמוך לברכה. ואם זהו הביאור בהלכה זו, הרי עולה דבעה"נ הדין הוא שונה, דמכיון דהוי חלק מהברכה דהודאה, אי אפשר לאומרו לאחר גמר הברכה.

אכן, באמת בנדון זה מצאנו מחלוקת בפוסקים, דהרדב"ז (סי' תקס"א. הו"ד ב'שערי תשובה' סי' תרפ"ב), כתב, וז"ל: "שאלת, בכל מקום שאמרו אין מחזירין אותו, אם סיים הברכה ועדיין לא התחיל הברכה שלאחריה, אם חוזר, או לא. תשובה. נמצא כתוב בשבילי הלקט לאו דוקא אם גמר תפלתו, אלא אפילו אם נזכר בתוך תפלתו, אינו חוזר, ואפילו לא התחיל בברכה של אחריה אלא סיים ברכת העבודה, ולא אמר יעלה ויבא, אם סיים ההודאה ולא אמר על הנסים, ועדיין לא פתח בשים שלום, אינו חוזר, דכיון דאין מחזירין אותו, סברא הוא שהיא לבטלה, ע"כ [דברי השבלי הלקט].

"ולפי דעתי לא אמרו אלא בזמן שחוזר ואומר הברכה, שאז אין מחזירין אותו, אבל אם אומר על הנסים או יעלה ויבא בין ברכה לברכה, אין כאן ברכה לבטלה, והפסקה נמי לא הוי, שהרי מעין הברכה הוא, לפיכך אומרה בין הברכות, וכן ראוי לנהוג, והנל"ד כתבתי", עכ"ל הרדב"ז.

אבל המג"א (סי"ח ס"ח ס"ק א'), כתב: "נראה לי דאם שכח לומר הפיוט עד שגמר הברכה, אסור לאומרה, דלא עדיף מעל הנסים בחנוכה ופורים, עיין סימן רצ"ב". ומבואר שנחלקו הפוסקים בדינו של מי ששכח לומר 'על הניסים', האם יכול לאומרו אחר גמר הברכה, או לא, וצריך להבין במאי פליגי.

ביאור ה'ירח למועדים' במחלוקת הנ"ל

בספר 'ירח למועדים' (חנוכה ח"א סי' כ' ענף ב') כתב לבאר המחלוקת, וכלל בדבריו מקצת מיסודי הדברים שנתבארו לעיל, וז"ל: "נראה לבאר פלוגתת הרדב"ז והמג"א, דלדעת הרדב"ז דמהני אמירת על הניסים בין ברכה לברכה, סבר דעל הניסים אינו אלא מדין הזכרה מעין המאורע, וברכת ההודאה אינה אלא מקום ההזכרה, אבל אין על הניסים חלק מגוף הברכה, משום הכי יכול לאומרה בין ברכה לברכה כמו יעלה ויבא.

"אבל החולקים עליו וסוברים דאינו יכול להוסיפו בין ברכה לברכה, סבירא להו דהזכרת על הניסים היא מחובת ההודאה של חנוכה, וחשיבא הוספה בעיקר הברכה של הודאה, דעיקר דינו הוא מדין הודאה, ולא רק הזכרה בעלמא, וכיון שהוא חלק מגוף הברכה, לא מהני אמירתו לאחר סיום הברכה, כמו שכתב העמק ברכה לענין הזכרת ברית ותורה בברכת הארץ, דהוי חלק מגוף הברכה, ולא מהניא אמירתה לאחר הברכה", עכ"ל ה'ירח למועדים'.

והעולה מכל זה, דמה שנקט ה'הררי קדם' בפשיטות דאמירת עה"נ הוי חלק ממש מברכת ההודאה, אין זה אליבא דכו"ע, כי לשיטת הרדב"ז עולה [לדרכו של ה'ירח למועדים'] דעל הניסים הוי דין הזכרה ולא חלק מהברכה, ולכן אין לתרץ השאלה, למה אין אומרים עה"נ בברכה מעין ששל, כדרכו של ה'הררי קדם'.

ז.

שיטת הפוסקים דצריך להזכיר חנוכה ופורים בברכה מעין ג'



דברי ה'יד נאמן' שיש להזכיר חנוכה ופורים בברכה מעין שלוש

נסיים דברינו בס"ד בהצעת שיטה מחודשת, אשר על פיה נפלה כל עיקר שאלתנו, דהלא נשאלה השאלה בריש הסימן למה אין מזכירין על הנסים דחנוכה ופורים בברכה מעין ג', כמו שמזכירין שבת ויו"ט ור"ח. ובכן, יש לדעת דדבר זה אינו מוסכם אליבא דכו"ע, אלא יש הסוברים דאיה"נ באמת יש להזכיר חנוכה ופורים בברכה מעין שלוש.

שיטה זו מצאנוה בספר 'יד נאמן' (שבת דף כ"ב ע"א. שלוניקי תרס"ד), וז"ל: "האמנם ראינו להרב באר היטב (או"ח סי' ר"ח ס"ק י"ג) העתיק נוסח ברכת מעין ג', והרואה יראה שם שהוסיף וגרע קצת תיבות מנוסחת הרמב"ם ז"ל, ושם בבאר היטב הוסיף בה 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה' וכו', אלמא דמעין ברכת הודאה שבברכת המזון צריך לכלול בה. וא"כ גם הנסים צריך לדעתו לכלול בה בחנוכה ופורים, לומר ועל הנסים ונפלאות כו' בא"י על הארץ כו'. כנ"ל לפק"ד".

ומבואר מדבריו דנקט בפשיטות דהטעם שאין מזכירים בברכה מעין שלוש חנוכה ופורים, זהו רק כפי הנוסח אשר אין בברכה זו מעין הודאה כלל, וממילא אין מקום היכן להזכיר חנוכה ופורים. אבל לנוסחת ה'באר היטב' דמזכירין בסוף הברכה ונודה לך על הארץ וכו', אזי אפשר וגם צריך לזכיר חנוכה ופורים בברכת מעין שלוש.

דברי ה'עין אברהם' לחזק שיטתו של ה'יד נאמן'

בספר 'ויען אברהם' (סימן ב') לרבי אברהם פלאג'י, הביא את דברי ה'יד נאמן' הנ"ל, וכתב עליו, וז"ל: "והוא חידוש על רבני אלפין, כמו הרב חיד"א ואדון עוזינו, וכיוצא מהם גאוני עולם, דלא הניחו עוללות ופינה זווית בדינים אלו, ואילו בזה לא נתעורר כלל אי נקטינן כהגמ"י, או כסברת הרב יד נאמן ז"ל, והא ודאי כיון דלא יש בזה הזכרה בשו"מ [בשם ומלכות], יש להכריע לעשות כדברי הרב יד נאמן. וכשאני לעצמי כתבתי במחזור שלי בחו"פ [בחנוכה ופורים] יאמר ועל הניסים ועל הפורקן ועל הנפלאות שעשית לאבותינו בימים ההם בזה"ז בא"י. ונפקא מינה לטיבותא בפורים, דאם בעבור שטרוד בחילוק הצדקות לעניים ולגבאים, לא יוכל לערוך שלחן בלחם רב, ואוכל פת הבא בכסמין עד זמן סעודת

פורים, תתענג בדשן נפשו, שכבר מזכיר ונותן הודאה מעין המאורע, כאשר לא כן אם אתה אומר שלא יזכיר, לבו נוקפו, איך אינו אומר ברכת המזון כדי לומר על הניסים, דדבר בעיתו מה טוב, ועבר יומו עבר זמנו, ולא כל שעתא מתרחיש ניסא להזכיר.

"ולשון הגמ"י דנקט ד'אין צריך' יורה דאם הזכיר אין קפידא משום הפסק הברכה, אלא דאינו צריך, דלא עיכב ואם רצה להזכיר, לא יכחיש הגמ"י, דתבא עליו ברכת טוב. אלא דאממו"ר נר"ו בספר מועד לכל חי ס' ז"ך אות ס"ח כתב, ודע דבברכת מעין ג' אין להזכיר חנוכה ופורים, כמ"ש מהר"מ ולבוש סי' ר"ח עכ"ל. ואילו היה רואה דברי הרב יד נאמן למאן דהוי חסידא דנזהר במילי דברכות היה נוהג להזכיר, או לצאת ידי ספק, להמנע עצמו שלא ימשיך עליו לבא לידי ברכה מעין ג' כי אם בפת וברכת המזון ועל הניסים בשלימות, עכ"ל הי"ד אברהם'.

דברי ה'רוח חיים' לחלוק על הי"ד נאמן'

והנה, מה שכתב בנו של ה'מועד לכל חי' דאם היה אביו רואה את דברי הי"ד נאמן' היה כותב דלא כמו שכתב ב'מועד לכל חי', על זאת יש להעיר דבספרו 'רוח חיים' (סי' תרפ"ב ס"א) כתב, וז"ל: "אומר על הנסים בברכת המזון. כתב הרב יד נאמן דגם בברכת מעין ג' צריך להזכיר 'ועל הניסים ונפלאות שעשית לנו בימים האלו, כי אתה ה' טוב וכו' ונודה לך על הארץ' וכו', יע"ש. אך הא"ר ואשל מפרי משם מהר"ם כתבו דאין מזכירין, וכן בלבוש סי' ר"ח, ועיין ל"ח וא"ז, יע"ש. ואחר כל זאת דברי הרב נאמן תמוהין ביותר, וצ"ע".

הרי לפנינו דלעולם ראה גם ראה אביו של ה'עין אברהם' את דברי הי"ד נאמן', אלא שדחה אותם מחמת כל דברי הפוסקים שכתבו שאין להזכיר בברכה מעין שלש חנוכה ופורים. ומה שטען הי"ד נאמן' דצריך להזכירם לפי הנוסח שלנו, שאנו אומרים 'ונודה לך', כבר הובא לעיל (אות א') דהלבוש הרגיש בזה ודחה זאת, וז"ל: "אפילו לפי מה שכתבתי שיש לומר בסוף אחר 'כי אתה טוב ומטיב לכל', 'ונודה לך' וכו', שם אין שייך להזכיר כלום, שהרי הוא אחר סיום 'הטוב והמטיב', ואין אומרים אותו שם אלא כדי שיהא מעין החתימה סמוך לחתימה".

וביאור דבריו, דאמירת 'ונודה לך' בסוף ברכת מעין שלוש, אין זה מעין ברכת 'ונודה לך' דברכת המזון, והראיה לזה דאומרים זאת אחרי 'הטוב והמטיב', אשר היא הברכה הרביעית בברכת המזון, ועל כרחנו לומר דה'ונודה לך' נאמר רק בכדי שיהיה מעין החתימה סמוך לחתימה, ולכן אין להזכיר בברכה מעין שלוש חנוכה ופורים, דבגוף הברכה עצמה אין ענין של הודאה, וכמשנ"ת באריכות לעיל (אות א').

סימן כא

בדיני 'בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר'

במגילה (דף י"ט ע"א) תנן: "בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר, אם עתיד לחזור למקומו, קורא במקומו, ואם לאו קורא עמהן". ובגמ' (שם) איתא: "אמר רבא, לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי י"ד, אבל אין עתיד לחזור בליל ארבעה עשר, קורא עמהן".

הלכה זו של 'בן עיר שהלך לכרך, ובן כרך שהלך לעיר', מורכבת היא מאד, ויש בראשונים ובפוסקים הרבה נדונים מחלוקות וספיקות בזה. להלן נציע מקצת מהמחלוקות שמצינו בהלכתא דא בראשונים ובפוסקים.

א.

בן עיר שהלך לכרך - איזה יום קובע את דינו



בן עיר שהלך לכרך - הצעת הספק איזה יום קובע את דינו

הנה האופן של 'בן עיר שהלך לכרך', אינו דומה לגמרי לאופן של 'בן כרך שהלך לעיר'. כי בן כרך אשר דינו לקרוא בט"ו, שהקדים ובא לעיר ביום י"ד, הרי הנדון הוא להקדים את חיובו מט"ו ל"ד, מכיון שעתה ב"ד הוא נמצא במקום שעתה הוא יום החיוב, ונקל לנו להבין כוחו של יום י"ד להחל על הנמצא שם חיוב על היום הזה.

משא"כ בבן עיר אשר דינו לקרוא ב"ד, שהקדים והלך ביום זה לכרך, הרי הנדון הוא האם לתת עליו דין של בן ט"ו, ובזה נחלקו הראשונים ז"ל, מה קובע לתת עליו דין של 'בן כרך' כבר עתה ביום י"ד, האם די במה שהוא נמצא ב"ד במקום של פטור, בכדי לתת עליו מעתה דין של בן כרך, ושוב אין זה תלוי היכן יהיה בסוף ביום ט"ו, דכבר מיום י"ד נקבע דינו כבן כרך. או שמא אין סגי בזה, אלא צריך שיהיה בט"ו במקום של חיוב, בכדי לתת עליו דין של בן כרך.

בן עיר שהלך לכרך - שיטת רש"י דיום ט"ו קובע את דינו

מדברי רש"י למדנו כהאפשרות השניה, דז"ל: "לא שנו דבן כרך שהלך לעיר ועתיד לחזור למקומו, קורא בחמשה עשר ולא בארבעה עשר, אלא שעתיד לחזור בליל ארבעה עשר, אם קודם עמוד השחר יצא מן העיר הוא דקתני שאינו צריך לקרות עמהן בליל י"ד, אע"פ שעודנו שם, הואיל וביום לא יהיה שם, אין זה אפילו פרוז בן יומו. אבל אין עתיד לצאת משם בלילה, דהשתא הוי פרוז לאותו יום, אע"פ שעתיד לחזור למחר ליום אחר, נקרא פרוז וקורא עמהן, בין בליל י"ד בין בי"ד.

"והוא הדין לבן עיר שהלך לכרך, אם עתיד לחזור בליל ט"ו, שלא יהא שם ביום ט"ו, לא הוי מוקף ליומו, וקורא בי"ד כחובת מקומו, ואעפ"י שהוא בכרך. אבל אין עתיד לחזור בליל ט"ו, אין צריך לקרותה בי"ד וממתין וקורא עמהן, אע"פ שסופו לחזור לאחר זמן", עכ"ל רש"י.

מבואר להדיא מסוף דברי רש"י דבן עיר שהלך לכרך, היום המשפיע על דינו הוא ט"ו, ולכן אם עתיד לחזור בליל ט"ו למקומו, דינו כבן י"ד. וכתב הרא"ש (שם פרק ב' סימן ג') לבאר דעת רש"י, למה נקט כי מקומו ביום ט"ו הוא הקובע את דינו, ולא מקומו עתה ביום י"ד, וז"ל: "לא רצה לפרש מלתיה דרבא גם אבן עיר שהלך לכרך, דלא מסתברא למימר שאם ישנו בכרך ביום י"ד, שחלה עליו חובת קריאת מוקפין וישאר שם יום ט"ו ויקראה עמהם, או אף אם יחזור לעירו יקרא בחמשה עשר, כיון שעדיין לא הגיע זמן קריאת מוקפין, למה תחול עליו חובת קריאתו. זהו סברת רש"י".

בן עיר שהלך לכרך - שיטת הרא"ש דיום י"ד קובע את דינו

אבל הרא"ש נחלק על רש"י, וכתב דגם באופן זה העיקר תלוי ביום י"ד, וז"ל: "ויש ליישב דברי רבא אכולה מתני', וכמו שמועיל לבן כרך להיות כבן עיר כשעמד שם ליל ארבעה עשר ומקצת היום, שהוא זמן קריאתו של בן העיר, וחלה עליו חובת קריאתו, כמו כן מועיל לבן עיר שהלך לכרך ועמד שם עד מקצת יום י"ד, כיון שבזמן חיוב קריאת בני מקומו אינו עמהם, נסתלק מעליו חובת קריאת אנשי מקומו, ונכלל עם בני הכרך להתחייב בזמן קריאתו, וקרינן ביה מוקף בן יומו, כיון שהוא בכרך בזמן קריאת בני עירו, ונסתלק מעליו חובת מקומו הקוראים ביום י"ד, וקרינן ביה מוקף בן יומו, ואף אם יחזור לעירו יקרא ביום ט"ו".

והרי לנו דרש"י נקט כהאפשרות השניה לעיל, דיום ט"ו הוא הקובע את דינו של בן עיר שהלך לכרך. ואילו הרא"ש נקט כהאפשרות הראשונה, דגם בכה"ג יום י"ד הוא הקובע את דינו. ועיין להלן (אות ה') מה שנחלק הראב"ד על הרא"ש בענין זה.

ב.

**האם הדין נקבע כפי המציאות, היכן האדם נמצא,
או שהדבר תלוי בדעתו**



מחלוקת ראשונים בבן כרך הנמצא בעיר והיה דעתו לחזור ולבסוף נשאר

מלשון המשנה הנ"ל, וכן מלשון דברי רבא הנ"ל, נראה דבכדי לתת על אורח דין של המקום בו הוא נמצא, הרי עליו להיות שם בבוקר של אותו יום. וכן פירשו רש"י והרא"ש הנ"ל, דהיכן שנמצא האדם בהאיר היום, כך הוא דינו. ברם, באמת גם בענין זה מצאנו שנחלקו הראשונים, האם אמנם הדבר תלוי במציאות, היכן היה בבוקר של אותו יום, או דהדבר תלוי בדעתו של האדם, דכפי מה שהיה בדעתו היכן להיות, כך נקבע דינו, אף אם לבסוף נהג אחרת, וכדיתבאר להלן.

דעת הרי"ף דהכל תלוי במה שהיה בדעתו היכן להיות

הרי"ף (דף ו' ע"א מדפיו) כתב בזה"ל: "אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בליל י"ד ונתעכב ולא חזר, אבל אם אינו עתיד לחזור בליל י"ד קורא עמהם". הנה הרי"ף הוסיף על דבריו של רבא ענין של 'נתעכב ולא חזר', ועולה על פי זה לענין בן כרך שבא לעיר קודם י"ד, דאם רק היה בדעתו לחזור בליל י"ד, כבר נקבע דינו כבן כרך ולא כבן עיר, אף שעתה הוא נמצא בעיר. ואפילו אם לבסוף נתעכב ונשאר בעיר בליל י"ד, אינו חייב במגילה, כי דעתו הראשונה היא הקובעת.

דעת המאור דהכל תלוי בהמציאות, היכן שהאדם נמצא

אבל בעל המאור תמה על הרי"ף ונחלק עליו, וז"ל: "לא נתבררו לנו דבריו בזה, מאי עתיד ומאי נתעכב, אם חזר חזר, ואם לא חזר לא חזר, ועכוב בזה מאן דכר שמיא. אלא הכי נקטינן פירושא דמימרא דרבא, אבן כרך שהלך לעיר קאי, שאם עתיד לחזור למקומו בליל י"ד, קורא כמקומו בט"ו, כיון שלא נשתהה שם עד שיאיר מזרח, שהוא זמן קריאת המגילה ביום. אבל אם אין עתיד לחזור בליל י"ד ונשתהה שם עד שיאיר המזרח, הרי הוא פרוז בן יומא וקורא עמהם בי"ד".

ועולה ממחלוקת זו נפק"מ למעשה בבן כרך שבא לעיר בי"ג, ויש בדעתו לחזור לכרך קודם י"ד בבוקר, אלא שלבסוף נתעכב ונשאר בעיר בי"ד בבוקר. אליבא דהרי"ף אין דינו כבן י"ד, אף שהוא נמצא שם, מכיון שהיה בדעתו לחזור קודם

הבוקר לכרך. ואילו לדעת הבעל המאור, דינו כבן י"ד, כיון שבמציאות הוא נמצא בבוקר של יום י"ד בעיר.

ג.

בן כרך שיצא לעיר על דעת לחזור, ונמלך בדעתו ונשאר בעיר



שיטת הרא"ש דגם בנמלך בדעתו מרצון, דינו כמחשבתו הראשונה

בדעת הרי"ף גופא, דנתבאר לעיל דסבירא ליה שאין הדבר תלוי היכן האדם נמצא בפועל בבוקר יום י"ד, אלא הדבר תלוי מה היה בדעתו, מצינו גם כן מחלוקת בראשונים, כיצד הדין בבן כרך שהלך לעיר, אם בתחילה היה בדעתו לשוב קודם בוקר י"ד, ולבסוף נמלך בדעתו ונשאר מרצונו ומדעתו, האם אזלינן בתר מחשבת האדם הראשונה, או בתר מחשבתו השניה.

מלשון הרא"ש (פ"ב דמגילה סי' ג') משמע דאזלינן בתר מחשבת האדם הראשונה, ולכן גם אם נמלך בדעתו, ומתעכב מרצון בעיר בוקר יום י"ד, בכל זאת אין לו דין של פרוז בן יומו, דז"ל: "הרב אלפסי כתב ולא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי ארבעה עשר ונתעכב ולא חזר. ואשמועינן שהדבר תלוי בכוונתו בשעה שיצא מביתו, אם היה בדעתו להיות לילי י"ד בביתו, הרי הוא במקומו אף אם נתעכב שמה, אבל אם אינו עתיד לחזור בלילי ארבעה עשר קורא עמהם". ונראה מסתימת הלשון דבכל אופן שנשאר שם, דינו כמחשבתו הראשונה, גם אם נשאר מרצון ולא מאונס.

שיטת הראב"ד דבנמלך בדעתו מרצון, דינו כמחשבתו השניה

אבל בהשגות הראב"ד על הרי"ף מבואר כי רק אם התעכב באונס, אין לו דין פרוז בן יומו, אבל אם התעכב ברצון בעיר לבוקר יום י"ד, יש לו דין פרוז בן יומו, דז"ל: "הלכך אם הוא בן כרך שהלך לעיר, והיה בדעתו לצאת משם בליל י"ד, שהיינו קודם שהאיר המזרח, והכי פירשו לה בירושלמי, אע"פ שנתעכב שם, שלא הזדמן לו דרכו, ומאונס נשאר שם, הרי הוא כמוקף וקורא כמקומו, ואינו חייב לקרותה עמהם".

ומבואר מדברי הראב"ד כי רק אם היה בדעתו לצאת לפני האיר היום, ונשאר באונס ככה"ג אין דינו כפרוז, אבל אם נשאר ברצון, אפילו שלא היה בדעתו מתחילה להשאר, דינו כפרוז.

ביאור השיטות

ונראה בביאור פלוגתתם, דלפי הרא"ש מה שקובע לתת על האדם את שם מקומו הוא, מחשבתו בשעת יציאתו מביתו. לכן, גם אם שינה אחר כך את דעתו, ואפילו מרצון, אין בזה לגרום לשינוי דינו, כי נשאר שמו כמחשבתו בעת היציאה. ואפשר דאין זה דין במחשבתו הראשונה, אלא הוא דין במחשבתו בשעת יציאה לדרך, והבן.

אבל להראב"ד בשיטת הרי"ף, מה שהוא נמצא בפועל בעיר, הרי זה גובר על המחשבה, בבחינת 'מעשה מוציא מידי מחשבה', אלא דאם נשאר בעיר בעל כרחו ומאונס, אין זה נחשב למעשה, דאין על זה גדר של 'בן עיר', כי לא מרצון הוא שהייתו שם, וממילא נשאר דינו כמחשבתו הראשונה. הקובע זה מה שנמצא בפועל בעיר ב"ד אבל אם נשאר בע"כ אז ישיבה בע"כ לא שמה ישיבה. [ועיין בחזו"א (סי' קנ"ב סוף ס"ק ו') שביאר הענין באופן אחר].

ד.

איזו דעת קובעת, האם של שעת יציאתו מביתו, או של ליל י"ד



עוד זאת מצאנו מחלוקת בראשונים אליבא דשיטת הרי"ף גופא, דדין האדם נקבע כפי מה שהיה בדעתו, בתר איזה זמן אנו הולכים, האם בתר מה שהיה בדעתו בשעה שיצא מביתו, או בתר מה שהיה בדעתו בליל י"ד.

בדברי הרא"ש (סי' ג') הנ"ל מבואר שהכל תלוי בדעתו שבשעת יציאתו מביתו, דז"ל: "הרב אלפסי כתב ולא שנו אלא שעתיד לחזור בליל ארבעה עשר ונתעכב ולא חזר, ואשמועינן שהדבר תלוי בכוונתו בשעה שיצא מביתו, אם היה בדעתו להיות ליל י"ד בביתו, הרי הוא כמקומו, אף אם נתעכב שמה. אבל אם אינו עתיד לחזור בליל ארבעה עשר קורא עמהם". והיינו דמיירי בבן עיר שהלך לדרך קודם י"ד, דאם היה בדעתו בשעת יציאתו מביתו לשוב לעירו לי"ד בבוקר, אזי דינו כפרוז, גם אם הוא נמצא בפועל בכרך.

אבל בר"ן (דף ו' ע"ב מדפי הרי"ף) כתב דהזמן הקובע לענין מה שבדעתו של האדם הוא, ליל י"ד, דז"ל: "ומדפרוז בן יומו נקרא פרוז, מוקף בין יומו נקרא מוקף וכו'. כלומר דבבן עיר שהלך לדרך נמי אמרינן שאם היה בדעתו בליל י"ד לחזור למקומו בליל ט"ו, לא היה נעשה מוקף בן יומו, וקורא באותה העיר עצמה בי"ד בלילה, וביום

י"ד כמקומו. אבל אם דעתו בליל ארבעה עשר להתעכב שם לליל ט"ו וקצת מן היום, אינו צריך לקרות בליל י"ד וביום י"ד. ומבואר להדיא דהזמן הקובע למה שבדעת האדם הוא, ליל י"ד.

והרגיש במחלוקת זו ה'מטה יהודה' (סי' תרפ"ח ס"ק ה'), וז"ל: "ודע דהרא"ש ז"ל שכתב בדעת הרי"ף ז"ל דהאי בדעתו לחזור הוא בשנתכוון בשעה שיצא מביתו יע"ש, דעת הר"ן ז"ל היא בשדעתו בליל י"ד, יע"ש, וכך נראה מפירושו רש"י ז"ל יעו"ש". אכן החזו"א (סי' קנ"א) דחק בלשון הרא"ש לפרשו כדעת הר"ן, יעו"ש.

ה.

בין עיר שהלך לכרך והיה שם יום י"ד, האם עליו להשאר שם ליום ט"ו



לעיל (אות א') נתבארה שיטת הרא"ש לענין בן עיר שהלך לכרך, דיום י"ד הוא הקובע את דינו, ולכן בן עיר שהיה בכרך ביום י"ד, אפילו אם ביום ט"ו לא יהיה בכרך, כבר חל עליו דין כרך, ודינו לקרוא המגילה בט"ו בהיותו בעיר ולא בכרך, וז"ל: "בן עיר שהלך לכרך ועמד שם מקצת יום י"ד, כיון שבזמן חיוב קריאת בני מקומו, אינו עמהם, נסתלק מעליו חובת קריאת אנשי מקומו, ונכלל עם בני הכרך להתחייב בזמן קריאתו, וקרינת ביה מוקף בן יומו, כיון שהוא בכרך בזמן קריאת בני עירו, ונסתלק מעליו חובת מקומו הקוראים ביום י"ד, וקרינת ביה מוקף בן יומו, ואף אם יחזור לעירו יקרא ביום ט"ו".

אבל הראב"ד, הגם שנקט גם כן דיום י"ד הוא הקובע את דינו, ולכן אם היה בכרך בי"ד, דינו לקרוא בט"ו, מכל מקום כתב דמחמת כן עליו להשאר בכרך בט"ו, בשביל להיות באמת בר חיובא, וז"ל: "אם היה בן עיר שהלך לכרך ועתיד לחזור למקומו בליל י"ד, דהיינו קודם שהאיר המזרח, קורא שם כמקומו, אע"פ שנתעכב שם מאונס, ואם לאו הרי הוא כמוקף, אע"פ שאינו אלא ליומו, ואינו קורא בי"ד. ואם נתעכב עמהם עד הערב, קורא עמהם, ובודאי צריך להתעכב ולקרות עמהם, שכבר נעשה מוקף ביום י"ד, דבי"ד הדבר תלוי דמפרזי נפקא לה לבן יומו, והוא בין י"ד".

וכתב החזו"א (סי' קנ"ב ס"ק א') לבאר פלוגתתם, וז"ל: "דעת הרא"ש דאף בבן עיר שהלך לכרך בתר מחשבתו בי"ד אזלינן, ואם בכניסת י"ד חשב להיות בכרך עד האיר היום, פקע מניה דין פרוז וחייל עליו דין מוקף, ואינו קורא בי"ד. וכך דעת

הראב"ד בהשגותיו על המאור, אלא דלדעת הרא"ש חייל עליו שם מוקף וקורא בט"ו אפילו שב לעירו בט"ו, ולדעת הראב"ד אינה מועילה מחשבת י"ד אלא לשלול ממנו חובת י"ד, אבל לענין חוב ט"ו, ביום ט"ו תליא מלתא, ואם הוא בכרך בכניסת ט"ו על מנת להיות שם עד האיר היום, מתחייב בט"ו, אבל אם יצא מן הכרך קצת קודם ליל ט"ו, פקע מצותו. ושלא יפקע ממצוה, כתב הראב"ד שחייב להיות בכרך".

ו.

שלש מחלוקות בין המשנ"ב להחזו"א בהלכות אלו



אחר אשר ראינו ממחלוקות הראשונים ז"ל בהלכה סבוכה זו, נסיים דברינו בהצעת שלש מחלוקות לדינא בין המשנ"ב להחזו"א. [שתי המחלוקות הראשונות הן כמחלוקות הראשונים הנ"ל, והמחלוקת האחרונה, חדשה היא].

אחר איזו דעת הולכים, של שעת יציאתו מביתו, או של ליל י"ד

המשנ"ב (סי' תרפ"ח ס"ה) כתב בתו"ד בזה"ל: "בן עיר שהלך לכרך, אם היה דעתו בעת נסיעתו לחזור למקומו בזמן קריאה, רוצה לומר, בזמן קריאה של ט"ו, דהיינו משהאיר היום לא יהיה שם כי יחזור משם קודם אור היום, אף שלבסוף רואה שהוא מוכרח להתעכב שם גם על יום ט"ו, מכל מקום אינו נקרא בשם מוקף, וקורא ביום י"ד בהיותו בכרך. אבל אם בעת נסיעתו לא היה בדעתו לחזור מן הכרך אלא לאחר זמן הקריאה, דהיינו בבוקר של ט"ו, שאז כבר הוא זמן הקריאה, אז חל עליו שם מוקף, וקורא עמהן ביום ט"ו, ואפילו אם אחר כך חזר לעירו ביום ט"ו, קורא שם, אם לא קרא מתחלה בכרך". ומבואר דדעת המשנ"ב היא כהשיטה דהכל תלוי כפי מה שהיה בדעתו בשעת נסיעתו, ולא כפי דעתו בליל י"ד.

אבל החזו"א (סי' קנ"א) כתב, וז"ל: "נראה דדעתו לחזור ולא לחזור, תלוי בכניסת ליל י"ד, כגון בן עיר שהלך לכרך ובכניסת ליל י"ד היה בדעתו לשוב קדם האיר היום ט"ו, לרש"י, או קדם האיר יום י"ד, להרא"ש, נתחייב בקריאת י"ד, ואף אם אחר צאת הכוכבים נשתנה דעתו להתעכב, כבר הוכרע דינו כבן עיר". ומבואר דהכל תלוי כפי מה שבדעתו בליל י"ד דוקא.

בן כרך שהלך לעיר והיה בדעתו להיות שם בבוקר י"ד, ושוב חזר למקומו

עוד כתב המשנ"ב (שם): "בן כרך שהלך לעיר, אם היה דעתו בעת נסיעתו לחזור למקומו בזמן קריאה, דהיינו שיחזור משם בליל י"ד קודם שיאיר היום, דהוא זמן קריאה, ואף שלבסוף היה שנתעכב ולא חזר, קוראו כמקומו דהיינו ביום ט"ו. אבל אם לא היה בדעתו בעת נסיעתו לחזור משם רק לאחר זמן קריאה דהוא ביום י"ד בבוקר, חל עליו חובת הקריאה של העיר וכו'. ועל כן אף שחזר באותו יום ובא לכרך, צריך לקרוא באותו יום י"ד, דהוא נקרא פרוז בן יומו. וכתב הט"ז דכל זה דוקא אם היה שם בעיר בתחילת היום, אבל אם חזר למקומו שהוא כרך, קדם היום, לא מועיל מה שחשב מתחילה להיות בעיר בעת קריאת העיר".

מבואר מסוף דברי המשנ"ב דבשביל שבן כרך יהיה דינו כבן עיר, צריך תרתי. חדא, שיהיה בדעתו להתעכב עד לזמן קריאת היום. ועוד, דגם התעכב שם בפועל והיה שם בבוקר יום י"ד. אבל אין די במה שהיה בדעתו לבד להתעכב, ולבסוף לא היה שם.

אבל החזו"א (שם) כתב, וז"ל: "אם בכניסת ליל י"ד היה דעתו להתעכב עד האיר יום ט"ו, לרש"י, או יום י"ד, להרא"ש, פקע ממנו חיוב י"ד, ונתחייב בקריאת ט"ו. ואף אם חזר לעירו אחר צאת הכוכבים בי"ד, קורא בט"ו". ומבואר דאין צריך שגם יתעכב בפועל להיות שם בזמן הקובע, אלא די במה שהיה בדעתו להתעכב שם בשביל לקבל הדין של פרוז בן יומו.

בן כרך שבא לעיר אחר השקיעה, האם דינו כפרוז

עוד כתב המשנ"ב (שם): "זמן קריאה הוא העיקר ביום, וכיון שהיה בערי הפרזות בהתחלת היום י"ד, קורא בי"ד. וכן כהאי גונא לענין מוקפין ביום ט"ו". דהיינו, שבכדי לתת על אדם דין של מקום מסוים, עליו לחשוב בשעת היציאה מביתו [לשיטת המשנ"ב הנ"ל], להיות בהתחלת היום במקום המסוים ההוא. כגון שיהיה בן כרך, בעיר, בעלות השחר של י"ד, ובכה"ג דינו כפרוז אפילו אם יגיע לעיר אחרי השקיעה של י"ד.

אבל החזו"א (סי' קנ"ב ס"ק ו') כתב, וז"ל: "בן כרך שהלך לעיר והוא שם בכניסת ליל י"ד, אם דעתו להיות בעיר עד האיר המזרח, נעשה פרוז וקורא עמהם בליל י"ד". ומבואר דבשביל לקבל דין של פרוז צריך להיות בזמן השקיעה בעיר, אבל אם הגיע אחרי השקיעה, אפילו שבשקיעה היה בדעתו להיות בפרוזים בבוקר יום י"ד [לשיטת החזו"א הנ"ל], אין דינו כפרוז.

ביאור המחלוקות דהן תלויות האחת בשניה

יש מקום לומר דהני מחלוקות תלויות האחת בשניה, דהנה בדבר המחלוקת הראשונה, אחר איזו דעת הולכים, האם של שעת יציאתו מביתו [כהמשנ"ב], או של ליל י"ד [כהחזו"א], כתב החזו"א (סי' קנ"א) לשאול על המשנ"ב, וז"ל: "אין סברא כלל שאם בכניסת י"ד, דעתו של בן עיר להיות בכרך גם בט"ו, יהיה כבני עירו, משום שחשב בצאתו מביתו לשוב. או בן כרך שהוא בעיר ודעתו שלא לשוב בי"ד, יהיה כבן כרך, משום מחשבתו ראשונה שהיתה לשוב.

"ויותר תימא, בן עיר שהלך לכרך והיתה דעתו להתעכב שם בט"ו, ובכניסת י"ד דעתו לשוב בליל י"ד, ושב לעירו, יקרא בט"ו. ואם אתה אומר כן, אף אם שב קודם י"ד לביתו, יקרא בט"ו. אלא ודאי בתר התחלת החיוב, היינו צאת הכוכבים של י"ד, אזלינן, ואז מכריעין דינו כפי דעתו, אם הוא פרוז או מוקף", עכ"ל החזו"א.

והנה, שאלת החזו"א מבוארת היא היטב, דאם הולכים אחר דעתו כפי שהיתה בשעת יציאה מביתו, אזי יעלה לדינא דאם בן עיר הלך לכרך ודעתו היתה אז להיות בט"ו בכרך, וחזר לפני י"ד לעיר, יהיה דינו לקרא בט"ו, וזהו דבר שלא יעלה על הדעת. ברם, שאלתו של החזו"א היא באמת רק לשיטתו [במחלוקת השניה הנ"ל], דלשיטת המשנ"ב צריך תרתי בשביל להתחייב כדין מקום מסוים, דהיינו, שיהיה בדעתו על כך להשאר שם, ועוד, שישאר באמת באותו מקום. ואם כן לא קשיא מידי, דבאמת כך הוא הדין, דאם היה בדעתו להיות בכרך, אבל שוב חזר לעיר, אין דינו כבן כרך, מכיון שחזר לעירו.

והחזו"א דשאל על המשנ"ב שאלתו הנ"ל, הוא משום דקאי לשיטתו, דאין תנאי כזה, להשאר במקום שהיה בדעתו להיות, אלא הכל תלוי בדעתו בלבד, ומחמת כן הוא דהוצרך לומר דהכל תלוי בדעתו שבלי ליל י"ד, דאי נימא דתלוי בדעתו שבשעת יציאה מביתו, יצא דין תמוה, דאם היה בדעתו להיות בכרך וחזר לעירו לפני י"ד, יהיה דינו כבן כרך. ומאידך גיסא, המשנ"ב גם הוא קאי לשיטתו, דמכיון דסבירא ליה דדינו נקבע כפי דעתו בשעת יציאתו מביתו, ממילא בעל כרחך צריך לומר דצריך גם להשאר במקום ההוא בשביל להתחייב, דאם לא כן שפיר יהיה תמוה כתמיהת החזו"א, ודו"ק.

ויעוין בספר 'שערי יהודה - פרזים ומוקפים' (סימן א') דהאריך הרבה בביאור מחלוקות הפוסקים בהלכות אלו, וגם במחלוקות המשנ"ב והחזו"א, ובתו"ד כתב (אות ג'): "נמצא לפי זה לכולי עלמא יש זמן המחייב, ולכולי עלמא יש רק זמן אחד המחייב, להט"ז ומ"ב הוא זמן האיר היום, ולחזו"א הוא כניסת ליל י"ד, ולפיכך

להט"ז לא מעכב מה שאינו נמצא בעיר בכניסת ליל י"ד, ולחזו"א לא מעכב מה שאינו נמצא בעיר בהאיר יום י"ד".

וכוונת דבריו דהמשנ"ב נקט דעלות השחר הוא הזמן המחייב, ולכן צריך להיות בעלות השחר אבל אין צריך להיות בשקיעה. ואילו החזו"א נקט דהזמן המחייב הוא השקיעה, ולכן צריך להיות בשקיעה אבל אין צריך להיות בעלות השחר. וממילא בזה תלויה גם המחלוקת הנוספת הנ"ל, האם תלוי בדעתו שבשעת יציאה מביתו, או בדעתו שבלייל י"ד. דלהחזו"א שהקובע הוא זמן השקיעה, אזי מסתבר שבזמן הזה יהיה גם תלוי דעתו. אבל להמשנ"ב שלשקיעה אין חשיבות, לכן נקט דזמן היציאה מביתו הוא הקובע.

סימן כב

בגדר משלוח מנות האם מדין רעות או צרכי הסעודה

א.

ארבעה טעמים למצות 'משלוח מנות'

'תרומת הדשן' - שיהיו צרכי הסעודה

ב'תרומת הדשן' (סי' קי"א) כתב: "שאלה. בני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה"ג, יוצאים ידי משלוח מנות או לא. תשובה. יראה דאין יוצאים בהן, דנראה טעם דמשלוח מנות הוא, כדי שיהא לכל אחד די וסיפק לקיים הסעודה כדינא, כדמשמע בגמ' פ"ק דמגילה (ב,ז) דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחליפין סעודתייהו בהדדי ונפקי בהכי משלוח מנות, אלמא טעמא משום סעודה היא".

מבואר מדברי ה'תרומת הדשן' דהטעם דתקנו לשלוח מנות איש לרעהו בפורים, הוא, בכדי שיוכלו כולם לקיים המצוה דסעודת פורים, שעל ידי משלוח המנות יהא לכל אחד די וסיפק לקיים הסעודה כדינא'.

'מנות הלוי' - להרבות אחוה ורעות

בפירוש 'מנות הלוי' על המגילה (פ"ט פסוק ט"ז) כתב, וז"ל: "עוד הוסיפו ומשלוח מנות וגו', כי זה רומז כי הם באגודה אחת ובאהבה ואחוה, היפך מה שאמר הצר הצורר מפוזר ומפורד". ולמדנו מדבריו טעם אחר למה תקנו לשלוח מנות בפורים, דזהו בכדי להרבות האחוה והרעות בין בני ישראל, היפך ממה שאמר המן על עם ישראל שהוא 'מפוזר ומפורד'.

הריטב"א - להגדיל השמחה

מדברי הריטב"א (מגילה דף ז' ע"א ד"ה גרסין) בענין מצות מתנות לאביונים, יש ללמוד טעם נוסף למצות משלוח מנות, דז"ל: "ואין מדקדקין בדבר. פירושו בירושלמי,

שכל הפושט יד ליטול, יתנו לו, לומר שנותנים לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידא, אלא מדין שמחה, שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות.

ולמדנו מסוף דברי הריטב"א דהתכלית של מצות משלוח מנות היא, להרבות שמחה בישראל. וכשם שהתכלית של מצות מתנות לאביונים, היא, שיהיו האביונים שמחים על ידי כך, הוא הדין והוא הטעם במצות משלוח מנות, שיהיה המקבל שמח במה שקיבל.

ראיה מהרמב"ם כהריטב"א

בספר 'ברכת אברהם' (מגילה שם) כתב כי גם מדברי הרמב"ם משמע כדברי הריטב"א בטעם מצות משלוח מנות, דז"ל (פרק ב' הל' י"ז) "מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים, מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים".

ונראה מדברי הרמב"ם דכל המצוות שהזכיר, דהיינו, מתנות לאביונים וסעודה ומשלוח מנות, כולן הן מטעם אחד של ריבוי שמחה, אלא שהרמב"ם כותב דהשמחה שיש במתנות לאביונים עולה על כולנה. אבל אי נימא דתכלית מצות משלוח מנות היא, להרבות אחוה ורעות, ואינה קשורה לריבוי שמחה, מה שיך לומר דמתנות לאביונים עדיפא מכיון שיש בה יותר שמחה, והלא משלוח מנות היא ענין אחר לגמרי של ריבוי אחוה ורעות. אלא "משמע שזה מעיקר המצוה של שמחת היום, כמו המשתה שלו, כמו כן משלוח מנות ומתנות לאביונים, וזה עדיף דשמחתו יותר גדולה".

ועיין ב'ערוך השולחן' (סי' תרצ"ה סעיף י"ז) שכתב בתו"ד לגבי מי 'ששלח מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים ויגיעו לו בפורים', בזה"ל: 'ועוד דהא עיקר המשלוח מנות הוי משום שמחה, ואיזה שמחה היא לי עתה מה ששלח מקודם'. ומבואר ג"כ דנקט כשיטה זו בטעם מצות משלוח מנות.

מהר"ל - להראות שהאדם בשלימות ויכול לתת לאחרים

המהר"ל בספרו 'אור חדש' על מגילת אסתר (פ"ט פסוק י"ז) כתב בביאור המצוה דמשלוח מנות טעם וענין נוסף, וז"ל: "לכך הוסיף לומר 'ומשלוח מנות איש לרעהו', כי כאשר הוא בשלימות לגמרי, הוא ג"כ משפיע לאחרים מטובו, כמו

שהתבאר למעלה אצל 'ויתן משאות כיד המלך', וכאשר עצמו חסר ואינו בשלימות, אין משפיע לאחרים. ולכן כל אלו שזכר, ר"ל שיהיה האדם בשלימות ויוסיף עוד שלימות, עד שהוא משפיע לאחר.

מבואר במהר"ל דטעם מצות משלוח מנות הוא, להראות על כך שהאדם השולח נמצא בשלימות, כי מתי שאדם נמצא בשלימות הוא משפיע לאחרים. ובפורים אחרי הסעודה והמשתה, האדם מגיע לשלימות, ואז הוא משפיע מטובו גם על אחרים במשלוח מנות. ומהאי טעמא הוזכר משלוח מנות בפסוק אחר משתה ושמחה.

ועיין בשו"ת 'בית שערים' (או"ח סימן ש"פ ד"ה ואשר אנכי) שהזכיר את דברי המהר"ל בתו"ד בנדון מי ששלח מנות ונגנבו או נאבדו, וז"ל: "מצאתי לזקני הגאון מהר"ל מפראג בספרו אור חדש על מגילת אסתר, עוד טעם על מצות משלוח מנות, להראות שהוא בשלימות גדול עד שיכול להשפיע מטובו גם לאחרים", ועל פי זה העלה דגם אם אבד המשלוח, קיים תכלית המצוה, יעו"ש.

הנה זכינו לראות ארבעה טעמים שונים למצות 'משלוח מנות': א. עבור צרכי הסעודה. ב. להרבות אחוה ורעות. ג. להגדיל השמחה. ד. שיעיד האדם על עצמו שהוא בשלימות עד שיכול להשפיע על אחרים.

פוסקים רבים, בתוך דבריהם בדיני משלוח מנות, ובתשובות שכתבו על שאלות שונות הנוגעות לקיום מצוה זו, הזכירו בעיקר את שני הטעמים הראשונים, ועל פי אלו שני הטעמים עיינו ודנו באופנים שונים של משלוח מנות, האם נתקיימו אלו הטעמים, או לא. בדברינו להלן נציע בס"ד נדונים רבים בפוסקים במצות משלוח מנות, הנוגעים בשני הטעמים הנ"ל, פעמים נבוא בארוכה ופעמים בקצרה, אבל הצד השווה שבכולם שהם נוגעים ותלויים בטעמי המצוה [עכ"פ לחלק מהפוסקים].

ב.

בטעם הדבר שבפורים שחל בשבת, הסעודה היא ביום ראשון



בטרם נבוא אל המכוון, נציע בקצרה מה שיש לכאורה ראייה אלימתא לדרכו של ה'תרומת הדשן', דמצות 'משלוח מנות' קשורה היא לסעודת היום, והוא מפורים שחל להיות בשבת, וכדיבואר להלן.

דברי הראשונים למה זמן סעודת פורים הוא ביום ראשון

ב'ארחות חיים' (דין סעודת פורים אות ל"ו) כתב, וז"ל: "סעודת שבת שחלה להיות בשבת, מאחרין אותה ואין מקדימים אותה, והטעם שאין עושים אותה בשבת, משום דלא מצו לקיומי 'ומשלוח מנות איש לרעהו'. ובירושלמי נותן טעם אחר, דכתיב 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה', מי ששמחתו תלויה בבית דין, יצא שבת ששמחתו תלויה בידי שמים, כלומר, דמוקדש וקאי מששת ימי בראשית".

וכך כתב המאירי (מגילה דף ה' ע"א), וז"ל: "בתלמוד המערב שאלו ויעשה אותה, והשיבו, 'לעשות אותם' כתיב, את ששמחתו תלויה בב"ד, יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים. ועוד שהרי משלוח מנות היה נדחה".

טעם הדבר שאין שולחין מנות בשבת

מבואר בדברי הראשונים הנ"ל, דאי אפשר לקיים מצות משלוח מנות בשבת, וכתב ה'ברכי יוסף' (סי' תרפ"ח ס"ק ט"ו) דהטעם בזה הוא ד'כי ליכא ערוב אסור לשלוח בשבת'.

עד"ז איתא גם בחזו"א (או"ח סי' קנ"ה ד"ה ד, ב'), וז"ל: "מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, פרש"י ואי אפשר בשבת. נראה דר"ל דאי אפשר להביא מתנות לבית עני, משום איסור הוצאה. ונראה דמהאי טעמא אי אפשר לקיים משלוח מנות בשבת. ואפשר דאין לקבוע מצוה זו בשבת, דהוי עובדא דחול כיון דכל העם עוסקים בזה".

טעם הדבר דהסעודה צריכה להיות ביום ששולחין המנות

כל זה הוא טעם למה אי אפשר לקיים מצות משלוח מנות בשבת, אבל עדיין צריך להבין מה שמבואר בראשונים הנ"ל דמכיון שאי אפשר לקיים מצות משלוח"מ בשבת, הרי שממילא גם מצות סעודת פורים נדחית ליום ראשון, דלכאורה מה שייכות יש בין אלו שתי המצוות. והמוכרח הוא לכאורה דתכלית מצות משלוח"מ היא שיהיו לאנשים צרכי סעודה, ולכן נדחית מצות הסעודה יחד עם מצות משלוח"מ. וצריך עיון מה נאמר בזה אליבא ד'המנות הלוי' דטעם מצות משלוח"מ הוא להרבות אחוה ורעות, דאי הכי, מה טעם יש בדבר שסעודת פורים צריכה להיות ביום שבו מקיימים מצות משלוח מנות.

ויש לישב השאלה על פי דברי המהרלב"ח (סי' ל"ב), דאחר שהאריך הרבה בבירור אימתי הוא עשיית סעודת פורים באופן שחל בשבת, סיים התשובה וכתב: "מנות איש לרעהו זמנם הכי הוא [דהיינו, ביום ראשון כמו שהוא זמן הסעודה], כי המנות הם מהסעודה שהוא עושה לעצמו לפעמים, כדאמרין (מגילה זב) מחלפי סעודתייהו אהדדי, והוא מבואר".

ולמדנו מדבריו הקצרים דהטעם לקבוע את יום מצות סעודת פורים דוקא ביום בו מקיימים מצות משלוח מנות, הוא, מכיון שכך היה דרך קיום המצוה דמשלו"מ, לשלוח מנות מאותו אוכל שהכינו לסעודה. ונמצא לדבריו דאין כאן שייכות פנימית המיוסדת על פי טעמי המצוות, אלא טעם המיוסד על דרכי בני האדם, והבן. בעיקר הנדון, אימתי הוא זמן קיום מצות משלוח מנות, באופן שפורים חל בשבת, עיין להלן (אות ז) מה שכתבנו בזה.

ג.

מי ששלח משלו"מ והמקבל לא רצה לקבלם או מחל לו



מחלוקת הרמ"א וה'פרי חדש'

כתב הרמ"א (סי' תרצ"ה סעיף ד'), 'ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו, יצא'. ומבואר דאפשר לקיים מצות משלו"מ איש לרעהו, גם באופן שרעהו לא קיבל המשלוח בפועל, אלא אמר לו 'הריני כאילו התקבלתי', או שמחל לו, דמכל מקום קיים המצוה בעצם מה ששלח לו. וב'דרכי משה' (ס"ק ז') הביא דין זה בשמו של מהר"י ברי"ן.

אבל ה'פרי חדש' (סו) נחלק על הרמ"א, וכתב, 'תימא דזה מנין לו'. ומבואר דסבירא ליה להפר"ח דאין מקיימין המצוה אלא באופן שהאדם קיבל את המשלוח המנות לידו. וצריך להבין במאי פליגי הרמ"א והפר"ח, למה להרמ"א סגי בעצם מעשה שליחת המנות, ואילו להפר"ח צריך שיבואו לידי המקבל דוקא.

ביאור ה'חתם סופר' במה נחלקו

בשו"ת 'חתם סופר' (סי' קצ"ו) כתב דמחלוקת הרמ"א והפר"ח יש לתלות אותה בשני הטעמים המבוארים לעיל בטעם מצות משלו"מ, וז"ל: "והנה ראיתי בזה ב' טעמים, בתה"ד כתב כדי שיהיה הרוחה לבעלי השמחה, אולי לא יספיק לו סעודתו, הרי חברו מסייעו. ויש לומר אפילו אית ליה טובא, מכל מקום תיקנו כך שלא לבייש מי שאין לו, כבסוף מס' תענית. ואם כן כשם שאם באמת אין לו די ספוקו אין במחילתו כלום, אלא אפילו אית ליה מכל מקום לא ימחול, משום שלא לבייש.

"אך בספר מנות הלוי כתב בשם ראשית להרבות השלום והריעות, היפך מרגילתו של הצר שאמר מפוזר ומפורד. פירוש במקום שראויה להיות עם אחד, הנם מפוזרים ומפורדים במחלוקת, לכן תקנו משלוח מנות. אם כן יש לומר, כיון ששלח והראה חבתו, אע"פ שזה מוחל לו, כבר יצא ידי חובה. ויפה כתב הפר"ח מנ"ל למהר"י ברי"ן ולרמ"א שכתב משמו להכריע בזה".

ומבואר מדברי החת"ס דנדון דידן, תלוי בטעמים שכתבו האחרונים למצות משלוח מנות, דאם הטעם בשביל שיהיה לכל ישראל אוכל לקיים סעודת פורים, אזי אין מקיימים המצוה בשליחה בלא קבלה, דסוף סוף לא נסתייע בסעודתו. אבל אם הטעם בכדי להרבות אחוה וריעות, אזי מועלת מחילה, כי אף שלא קיבל המשלוח, בעצם הרצון לתת לו, הרי הרבה אחוה וריעות.

ונראה מסוף דברי החת"ס כי הסכים עם הפר"ח, כי מנלן להכריע בין אלו שני הטעמים, ואולי טעמו של התרוה"ד עיקר. וכן נקט ה'משנה ברורה' (שם ס"ק כ"ד) דדעת החת"ס היא כהפר"ח, יעו"ש.

מדברי הלבוש מוכח דלא כה'חתם סופר'

בספר 'שלמי תודה' (סי' כ"ז) יפה העיר על דרכו של החת"ס, משיטת הלבוש (סי' תרצ"ה סעיף ד'), דבתחילה כתב כטעמו של התרוה"ד, וז"ל: "והמנות יהיו מיני מאכל או מיני משתה, שאין לשון מנות אלא לשון מאכל ומשתה. ועוד שאין טעם המשלוח אלא כדי שיהיה לכל אדם לאכול כדי סיפוקו, ודברים המענגים ומשמחים את האדם כדי לשמוח בפורים". הרי להדיא דטעם מצות משלוח מנות הוא בשביל שיהיה די צורך הסעודה. ולדרכו של החת"ס עולה כי אליבא דטעם זה העיקר הוא כהפר"ח, ואילו הלבוש כתב להלן שם כהרמ"א, ד'אם הוא שולח וחבירו אינו רוצה לקבל או מוחל לו, יצא'.

ומוכח אם כן מדברי הלבוש דאין מחלוקת הרמ"א והפר"ח תלויה בטעמי המצוה, ולטעמו של התרוה"ד עולה דאין יוצאים בלא שהאדם קיבל המשלוח מנות לידי, אלא מבואר להדיא כי גם לטעמו של התרוה"ד, אפשר לנו לומר דמקיימים המצוה באופן זה. ומעתה שוב חוזרים אנו אל הצורך להבין על איזה ציר סובבת והולכת מחלוקת הרמ"א והפר"ח.

דברי ה'קרבן נתנאל' בביאור דינו של הרמ"א

כתב ב'קרבן נתנאל' (רא"ש סימן ד' פ"ק דמגילה באות ט'), וז"ל: "ואם שלח לרעהו והוא אינו רוצה לקבל או מוחל לו, יוצא, כ"כ רמ"א בהג"ה סוף סי' תרצ"ה. וכתב עליו פ"ח תימה דזה מנין לו. ובדרכי משה לקח דין זה ממחר"י ברי"ן. והביא ראיה לדבריו ממסכת נדרים דף ס"ג האומר לחבירו קונם אם אין אתה בא ונוטל לבנך כור א' של חיטין ושתי חביות של יין, הרי זה יכול להפר נדר שלא ע"פ חכם, ויאמר לו כלום אמרת אלא מפני כבודי, זהו כבודי. וכתב הרשב"א הטעם דבקיום המעשה שייך למימר הריני כאילו התקבלתי, שאפילו היה מקבל ממנו היה יכול להחזיר לו, א"כ מעכשיו יכול לומר לו הריני כאלו נתקבלתי והחזרתיו, דאפוכי מטרותא למה לי, והאי טעמא שייך גבי משלוח מנות".

מחלוקת ראשונים בדינא ד'הריני כאילו התקבלתי'

הראיה אשר הובאה ב'קרבן נתנאל' [ולא ברירא בשם מי אמרה, כי בדרכ"מ שלפנינו ליכא. ובשו"ת 'בנין ציון' (סי' מ"ד) נקט דזו ראייתו של הקר"נ] תלויה היא לכאורה במחלוקת ראשונים וכדיתבאר לפנינו.

הנה בגמרא בנדרים (דף כ"ד ע"א) איתא: "האומר לחבירו קונם שאתה נהנית לי אם אי אתה נותן לבני כור של חיטין ושתי חביות של יין, ר' מאיר אומר עד שיתן, וחכ"א אף זה יכול להתיר את נדר שלא על פי חכם, שיכול לומר הריני כאילו התקבלתי".

וכתב הר"ן (ד"ה הריני כאילו התקבלתי): "וכתב הרשב"א ז"ל דדוקא בקיום מעשה שייך למימר הריני כאילו התקבלתי, דכיון שאפילו היה מקבל ממנו היה יכול להחזיר לו, אף מעכשיו יכול לומר הריני כאילו התקבלתי והחזרתיו, דאפוכי מטרותא למה לי. אבל בבטול מעשה, כגון שאמר נכסי אסורין עליך אם תלך למקום פלוני, לא שייך למימר הכי, לומר לו הרי הוא כאילו לא הלכת שא"א, ואיכא מאן דפליג שאפילו בענין זה יכול לומר כן, שאותו תנאי לא אמרו מתחילה אלא להשלים

רצונו, שהיה רוצה שלא ילך, ועכשיו כיון שאינו חושש אם ילך אם לא ילך כבר נשלם רצונו.

ביאור ה'קובץ שיעורים' במחלוקת הראשונים

מבואר מדברי הר"ן דהראשונים נחלקו אימתי אפשר לומר 'הריני כאילו נתקבלתי'. הרשב"א סבירא ליה כי דוקא בדבר שאפשר לקחת ולהחזיר, אמרינן 'הריני כאילו נתקבלתי', אבל בדבר התלוי במעשה, דאמר לו 'לא תלך' והלך, אין שייך לומר 'כאילו לא הלכת'. ויש ראשונים הסוברים דגם באופן זה אפשר כאילו לא הלכת. וצריך להבין במאי פליגי.

וכתב לבאר ב'קובץ שיעורים' (ב"ב אות א'), וז"ל: "כתב הרא"ש דמהניא מחילה לפוטרו מלעשות כותל, דחוב ממון יש לו עליו לסלק היזק ראייתו. וקשה דלא מהניא מחילה אלא היכא דחיובו הוא רק מפני סיבה קודמת, כמו הלואה ונזיקין וכו', דלאחר המחילה לא יתחייב עוד. אבל הכא כל שעה ושעה הוא מתחייב לסלק היזק ראייתו, ולא עדיפא מחילה מאילו כבר בנה הכותל ונפל דצריך לבנות עוד הפעם.

"והנה בהא דמהני מחילה בתנאי, נחלקו הראשונים בטעם הדבר, דיש מפרשים דהתנאי היה רק אם יקפיד, והוא כמו תנאי על תנאי. אבל הרשב"א כתב דלא מהני מחילה בשום תנאי, רק בתנאי של ממון ע"מ שתתן לי מאתיים זוז, דכיון דאילו נתנה לו היה יכול להחזירם לה, ואמרינן אפוכי מטרותא למה לי, ויכול לומר הריני כאילו התקבלתי. וגבי תנאי ליכא חיובא כלל לקיים התנאי, ומכל מקום מהניא מחילה, משום דהויא כקבלה לדעת הרשב"א, מטעם אפוכי מטרותא למ"ל. ולשיטה זו אפשר לומר כן גבי מחילת חוב, דהויא כקבלה, וה"ה הכא כשמחל לו החוב, הוי כאילו נתן לו דמי הכותל, ולא יכול עוד לחזור ולתבעו".

ראיית הקר"נ תלויה בראשונים, אליבא דהקוב"ש

מתבאר מדברי ה'קובץ שיעורים' דממחלוקת הראשונים הנ"ל עולה דנחלקו בעיקר ההבנה בהא דאמרינן 'הריני כאילו נתקבלתי'. דלשיטת הראשונים דבכל תנאי אמרינן הכי, על כרחך הביאור בזה דכל עיקר התנאי שעשה מלכתחילה, היה בתנאי שלאחר מכן יקפיד על קיום התנאי, אבל אם לא יקפיד אזי ליכא לתנאה כלל. וממילא מובן כי גם בתנאי דע"מ שלא תלך למקום פלוני והלך אפשר לומר 'הריני כאילו נתקבלתי', והיינו, דבזה הוא מבטל את התנאי מעיקרא.

אבל לשיטת הרשב"א לא אמרינן כלל סברא זו, דהוי תנאי על תנאי, אלא רק בתנאי דע"מ שתתן לי מאתיים זוז מועיל להגיד 'הריני כאילו נתקבלתי', כי גם אם יקבל בפועל, יוכל להחזיר הממון שוב אליו, וממילא אמרינן אפוכי מטרותא למה לי, ונחשב כאילו קיבל הממון ממש ונתקיים התנאי. וטעם זה כמובן אינו ניתן להאמר כלל בתנאי דלא תלך למקום פלוני.

ומעתה נבוא לדברי ה'קרבן נתנאל' הנ"ל, שהביא ראייה מסוגיא דנדרים הנ"ל למשלוח מנות. ופשוט דהגם דהחולקים על הרשב"א היא השיטה המקלת יותר, ושיטת הרשב"א היא מחמירה יותר, כל זה הוא בדיני התנאים, אבל בנדון משלוח מנות, האם אפשר לומר שתתקיים המצוה מבלי שיקבל את המנות לידיו, מכח דינא ד'הריני כאילו נתקבלתי', הרי דלהרשב"א יעלה קולא, ולהחולקים יעלה חומרא. דלהרשב"א דמכח דינא ד'הריני כאילו התקבלתי' הוי כנתקיים התנאי וכאילו קיבל ממש, אזי גם במשלו"מ אמרינן דקיים המצוה על ידי כך. אבל להחולקים על הרשב"א, הלא אין לנו ראייה מהגמרא בנדרים לסברא זו, דלגבי התנאים הוא סברא אחרת לגמרי כמבואר לעיל, וסברא זו דהוי כתנאי על תנאי, אינה שייכת כלל לגבי קיום מצות משלו"מ, ולכן אליבא דהני ראשונים אין לנו מקור כלל מהגמרא בנדרים דאפשר לקיים המצוה דמשלו"מ גם באופן שלא קיבל האדם את המשלוח לידו.

דחיית ראיית הקר"נ גם אליבא דהרשב"א

ובאמת נראה כי גם אליבא דהרשב"א אין הדבר מוכרח לומר דלגבי משלוח מנות מהני לומר 'הריני כאילו התקבלתי', ומשום דיש לבאר דלענין תנאי, הא דמהני אמירה זו אין משום דנחשב כאילו קיבל בפועל, אלא דאומדים אנו דעתו דמעיקרא לא עשה התנאי אלא אם יקפיד על קבלת הממון, ובאם שיאמר 'הריני כאילו התקבלתי', הרי שאינו מקפיד על קיום התנאי, ולכן בטל התנאי, אבל לא משום דנחשב שקיבל בפועל. ואי נימא הכי, ודאי לענין משלוח מנות אין זה מועיל.

ואמנם בספר 'ברכת אברהם' (נדרים שם 'בענין הריני כאילו התקבלתי' אות ד') כתב לצדד כביאור זה, וז"ל: "לכאורה יש לחקור בכל עיקר היסוד של הריני כאילו התקבלתי וכיו"ב, אם אין זה אלא מצד דיני האומדנא של התנאים, דכיון דהכוונה ענין ההרוחה או ענין אחר, בודאי כלול בזה דאם בעינינו נחשב כעשוי וכמתקיים, עי"ז נתקיים התנאי. או דזה מעיקר דיני התורה, וכמו דמצינו ענין 'לדידי שוה לי', כמו"כ יש דין של 'הריני כאילו נתקבלתי'.

ואי כהצד הראשון בחקירתו, אזי במשלוח מנות גם אליבא דהרשב"א לא יועיל מה שיאמר המקבל 'הריני כאילו נתקבלתי'. [ומה שהרשב"א סבירא ליה דבשאר תנאים אין מהני לומר הריני וכו', כגון בתנאי אם תלך, והלך, יש לומר כי רק בענין הנוגע לרווחתו, כקבלת ממון אמדינן דעתו דיהיה הדבר תלוי בהקפדתו, ולא בתנאי של מעשה שאינו נוגע ממש לעושה התנאי, והבן].

דחיית דברי הקר"נ מחמת לשון הרמ"א

אכן, כל עיקר דבר זה, לתלות את דינו של הרמ"א בדינא ד'הריני כאילו התקבלתי', לכאורה אינו מוכרח, דהלא ברמ"א לא הוזכר כלל טעם זה, אלא כתב רק ד'אם שולח מנות לרעהו, והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא'. ורק ה'קרבן נתנאל' הסמיך את דינו של הרמ"א להאי דינא דהריני וכו'. ונראה דאת דברי הרמ"א יש לפרש גם באופן אחר, וכדרכו של החת"ס דמכל מקום הרבה אחוה ורעות בעצם השליחה, ומבלי להזדקק לדינא דהריני, וממילא אין דין זה תלוי לא במחלוקת הראשונים הנ"ל, ולא בחקירה בביאור דברי הרשב"א.

ואדרבה, נראה דמהא שהרמ"א לא הזכיר כלל דינא דהריני וכו', מוכח דאין דבריו מיוסדים על האי הלכתא, דאם המקור לדין זה הוא מהגמרא בנדרים, היה הרמ"א מפרש זאת, או לכל הפחות רומז לזה. ומדסתם, מוכח דאין חידושו בדינא דמשלוח מנות תלוי כלל בדינא ד'הריני כאילו התקבלתי'.

דברי המהר"ם שיק בביאור דינו של הרמ"א

כדברינו בהבנת דינו של הרמ"א, יש ללמוד מדברי המהר"ם שיק (סי' שמ"א), וז"ל: "מה שנראה מדברי מעלתו נ"י דשילוח מנות תליא אי מי שנשלח לו אוכל הדבר, דעתי לא כן ידמה, אלא דהעיקר הוא השלום והחזקת טובה, שחבירו רואה שהוא אוהבו, וכמים פנים אל פנים. וראיה לזה מדקי"ל דאם מי שנשלח לו מוחל, יצא ידי מצות שילוח מנות, ושם הרי לא אכל ולא נהנה, ומכל מקום יצא, משום דעכ"פ החזקת טובה איכא.

"ואע"ג דבעלמא מחילה כה"ג לא מהני, אלא אם כן אמר הריני כאילו התקבלתי, יעויין נדרים דף כ"ד, אפילו הכי כאן דעל כל פנים החזקת טובה אית ביה, כיון דשלח לו, נתחזקו שרשרות אהבה ביניהם, וזה תועלת המשלוח מנות. כן נראה לפענ"ד".

הנה מבואר להדיא בדבריו דהוה פשיטא ליה דדינו של הרמ"א אינו מדינא ד'הריני

כאילו התקבלתי, ומשום דבנדרים צריך לומר להדיא 'הריני כאילו נתקבלתי', ואם לא אמר זאת, חסר בקיום התנאי. ואילו הכא במשלו"מ אין מבואר דצריך האדם לומר הריני וכו', ועל כרחק דהוא מטעם אחר, דנתרבה עכ"פ השלום, האחוה והרעות.

ביאור דברי המשנ"ב בשיטת הרמ"א

ה'משנה ברורה' (ס"ק כ"ג) לכאורה נקט בביאור דברי הרמ"א כה'קרבן נתנאל', דז"ל, 'או מוחל לו. רצה לומר, שאומר הריני כאילו התקבלתי'. ולכאורה צריך ביאור בדברי הקר"נ והמשנ"ב, דבשלמא על מה שכתב הרמ"א 'או מוחל לו', יש לבאר דהיינו באומר לו הריני וכו'. אכן הרמ"א הלא כתב קודם לו דגם אם 'הוא אינו רוצה לקבלם', קיים המצוה. ועל אופן זה קשה להעמיס דהוי מדינא דהריני וכו'. ואפשר לבאר דברי המשנ"ב שאין כוונתו כמו דברי הק"נ אלא כוונתו להסביר את ההבדל בין 'מחילה' שכתב הרמ"א לבין 'אינו רוצה לקבלם' אז הסביר המשנ"ב שמחילה הכוונה "שאומר כאילו התקבלתי" ואינו רוצה לקבלם, זה שאינו רוצה לקבל בלי לומר הריני כאילו התקבלתי. אבל גם אם לא רוצה לקבל יצא ידי חובת משלוח מנות.

ביאורו של ה'בנין ציון' בדעת הרמ"א

בשו"ת 'בנין ציון' (ס"י מ"ד) הוקשה לו גם כן על דרכו של הקר"נ, דאי נימא דטעמו של הרמ"א משום דינא דהריני וכו', למה לא כתב דין זה גם לגבי מתנות לאביונים. ולכן כתב ביאור אחר בדעת הרמ"א, וז"ל: "לענ"ד טעם המהר"י ברין ורמ"א, כיון שכתוב 'ומשלוח מנות', ולא כתיב 'ונתון מנות', כמו דכתיב 'ומתנות לאביונים', מזה נראה דלא הקפיד הכתוב אלא על השילוח, דהיינו שיוצא מן המשלח. אבל מתנה לא אקרי רק מה שבא מיד הנותן לידי המקבל, דרק אם בא לידו נקרא 'מתנה'. ולכן אם העני אינו רוצה לקבל, לא יצא ידי מתנות לאביונים, אפילו אם מועיל לענין נדר לומר הרי הוא כאלו התקבלתי, כיון דלא קיים כאן מצות הכתוב, ויכול לקיים בעני אחר. אבל כאן דכתיב 'ומשלוח מנות', דאין זה רק מצות שילוח, מששלח יצא.

"ובהכי ניחא לי מה שנסתפקתי, מי שמביא בעצמו מנות לחבירו, אם יצא ידי 'ומשלוח מנות', דאנן אמרינן שלוחו של אדם כמותו, אבל איפכא לא מצאנו, שיהא הוא כשלוחו, וכיון דהכא כתיב 'ומשלוח מנות', נימא דדוקא בעינן ע"י

שליחות, אבל על ידי נתינה לא. ותמהתי שלא ראיתי לפוסקים שהעירו על זה. אבל לפי מה שכתבתי יש לומר, כיון דב' טעמים דשילוח מנות שכתבתי לעיל [אלו הטעמים שהובאו בריש הסימן] שייכים גם בנותן הוא בעצמו ליד חברו, לכן יצא גם בנתינה. ומה שכתב לשון 'שליחות', הוא להורות דבשילוח לבד יצא אפילו אין חברו רוצה לקבל. ולכן לא הזכירו הפוסקים איסור נתינה. ומכל מקום אולי לכתחילה טוב יותר לשלוח המנות ע"י אחר, כנלע"ד, עכ"ל ה'בנין ציון'.

ביאור מחלוקת הרמ"א והפר"ח אליבא דה'בנין ציון'

מדברי ה'בנין ציון' עולה דיש שתי אפשרויות כיצד לפרש את הלשון 'משלוח מנות', או דנימא כי מכאן יש ללמוד דסגי בעצם השליחה, ומקיימים המצוה גם אם המקבל לא רצה לקבל. או דנימא כי מכאן יש ללמוד דיש לקיים המצוה על ידי שליח דוקא, ולא שהאדם בעצמו יתן למקבל את המנות. ודעת ה'בנין ציון' נוטה יותר להצד הראשון, ובזה מצא מקור לחידושו של הרמ"א, ומאידך גיסא כתב בסו"ד כי לא מצאנו בפוסקים שיאמרו כי יש לתת המנות על ידי שליח, והיינו, משום דאנו נוקטים לעיקר כהאפשרות הראשונה בביאור התיבה 'משלוח מנות'.

וכשאנו הולכים בדרכו זו של ה'בנין ציון' הרי עולה כי לשיטת הפר"ח שנחלק על הרמ"א ולדעתו אין מקיימים המצוה בלא שהמקבל אכן קיבל המנות, אם כן לכאורה יעלה דלשיטתו צריך לתת המשלוח מנות על ידי שליח, דמכיון שאין אנו מפרשים תיבת 'משלוח' מנות כהרמ"א, דהעיקר הוא השליחה, אזי ממילא ההכרח הוא לפרש דיש לקיים המצוה על ידי שליחה. כך הוא לדרכו של ה'בנין ציון'.

ביאור שיטת המשנ"ב אליבא דה'בנין ציון'

בהקדמה זו אפשר למצוא ביאור בדברי ה'משנה ברורה' (סי' תרצ"ה ס"ק י"ח) בהעתיקו את דברי ה'בנין ציון', וז"ל: "בתשובת בנין ציון סימן מ"ד נסתפק אם הביא בעצמו המנות ולא על ידי שליח, אי יצא, כיון דכתיב ומשלוח נימא דבעינן דוקא על ידי שליחות". וקצת צריך עיון למה המשנ"ב כתב דה'בנין ציון' נסתפק בזה, והרי במסקנת דבריו כתב שאין צריך שליחות, וכתב רק ד'אולי לכתחילה טוב יותר', אבל אין נראה דהוי בגדר ספק.

אכן, יתבאר הדבר על פי מה שנקט המשנ"ב בנדון מי ששלח מנות והמקבל לא רצה לקבלם, דעל דברי הרמ"א הנ"ל, סתם המשנ"ב והביא את דעת הפר"ח והחת"ס

הנ"ל, דלא כהרמ"א, ונראה דנקט כך לעיקר. ומעתה מובנים דברי המשנ"ב כמין חומר, אליבא דה'בנין ציון', דמכיון דנקט המשנ"ב דאין די בעצם שליחת המנות, הרי שאי אפשר לנו לפרש תיבת 'משלוח' לענין חידוש זה, וממילא ההכרח הוא לפרש אותה לענין דצריך לקיים את המצוה על ידי שליחות. ורמז לזה בקצרה בספר 'הלכות חג בחג' (פורים, עמ' קנ"א הערה י"ב).

דברי ה'שלמת חיים' בענין שליחות במשלוח מנות

בעיקר דקדוקו של ה'בנין ציון' למה כתיב 'משלוח מנות' ולא 'ונתון מנות', הביא בשו"ת 'שלמת חיים' (מהדו"ח סי' שע"ח) בשם הגרי"ח זוננפלד זצ"ל, דבאמת אין לדקדק מכך דבעינן על ידי שליח דוקא, וז"ל: "כנראה לכל הטעמים, אפילו ע"י קוף או פיל, ובלבד שידע שהוא מחמת ריעות. ודכתיב 'משלוח', נראה הגם שבכל המצוות, מצוה בו יותר מבשלוחו, כאן לכתחילה תקנו שיוכל לעשות ע"י שלוחו, כדי שלא יתבטל בעצמו ממצות שמחת הפורים. אבל אם רוצה לעשות בעצמו, אין בזה קפידא ומצוה בעצמו קעביד. ואי יודע שיעשה בזה נח"ר יותר לרעהו, תבוא עליו ברכה".

סיכום הטעמים בדינו של הרמ"א והנפק"מ למעשה

העולה מכל המבואר, דבהאי דינא שכתב הרמ"א ד'אם שולח מנות לרעהו, והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא', מצינו באחרונים כמה דרכים כיצד לבאר זאת: א. החת"ס נקט דזהו משום דסוף סוף נתרבה אחוה וריעות בישראל, דהמקבל יודע ששלח לו רעהו מנות, ודי בעצם ידיעה זו להרבות האחוה, גם אם לא קיבלם. ב. ה'קרבן נתנאל' נקט דזהו מדינא ד'הריני כאילו התקבלתי'. ג. ה'בנין ציון' נקט דלפינן לה מלישנא ד'משלוח מנות', דזהו עצם מעשה המצוה, השליחה, ולא הנתינה בפועל.

ד. מלשון ה'דרכי משה' (שם ס"ק ז') יש ללמוד לכאורה ביאור נוסף בדין זה, דז"ל: "אם אחד מחל על מנתו, מחילה, דאין אדם מקבל מנות בעל כרחו". ומשמע קצת דהסברא בהלכה זו היא, דחז"ל לא חייבו יותר מאשר לתת אפשרות למקבל, לקבל, ובזה יוצא המשלח ידי חובתו, דהוא מצידו שלח המנות, ומה שהמקבל מסרב לקבל, אין זו סיבה שהמשלח לא קיים המצוה.

יש כמה נפק"מ למעשה אליבא דהטעמים הנ"ל, נציין מקצתם. באופן שהמקבל סירב לקבל את המשלוח מנות, מתוך כעס ותרעומת, לכאורה לא קיים המצוה אליבא דהחת"ס, דלא נוסף בזה אחוה וריעות. וכן הוא אליבא דהקר"נ, שהרי

לא אמר כאילו התקבלתי, להיפך סירב לקבל. אבל אליבא דה'בנין ציון', וגם כפי הנראה מלשון הדרכ"מ, יש לדון דקיים המצוה, דסוף סוף המשלח עשה את המצוה, ואין מעכב מחמת מה שהמקבל סירב לקבל.

אם סירב האדם לקבל, לא מתוך כעס, אלא דרך מחילה וכדו', אזי אליבא דהחת"ס, הקר"נ והדרכ"מ, קיים המצוה, אבל אליבא דהקר"נ לא קיים המצוה, אלא אם כן אמר 'הריני כאילו התקבלתי'.

ד.

קיום מצות 'משלוח מנות', כשהמקבל אינו יודע ממי קיבל



דברי ה'כתב סופר' דהנודון תלוי בטעמי המצוה

כתב בשו"ת 'כתב סופר' (סי' קמ"א אות ב'): "מה שנסתפקת מי ששולח מנות לרעהו ואין המקבל יודע מי שלח לו, אם יוצא המשלח מצות משלוח מנות. לפום רהיטא נ"ל דתליא בטעמא, לטעמא דתה"ד דמצות משלו"מ כדי למלאות חסרון מי שאין לו, מסתברא דיוצא גם כשאין חבירו יודע מי ששלח לו, סוף כל סוף הגיע לתכלית המכוון ויש מצוה ביותר, כעין צדקה דאמר ר"ח (עיין בבא בתרא י"א) היכי דמי מצות צדקה, שאינו יודע ממי נטלה כדי שלא לבייש.

"אבל לטעמא משום חיבה שלום וריעות, וכן משמע לשון 'איש לרעהו', בוודאי אינו יוצא כשאין המקבל יודע מי המשלח, דאין שלוח כזה דרך חיבה וריעות ואינו מקרב לבבות. וכיון שהחזקנו דינו של הרמ"א דיוצא כשאין מקבלו, וכטעמא דמכל מקום משום חבה וריעות [עיין לעיל (ריש אות ב') דברי החת"ס], ממילא נשמע דאינו יוצא כשאין המשלח יודע מי שלח לו. כנלפע"ד."

לתירוה"ד, עדיף לשלוח בעילום שם. ל'מנות הלוי', אין מקיימים המצוה

מתבאר מדברי הכת"ס כי מי ששלח משלוח מנות לרעהו, מבלי להודיע לו מי השולח, אזי לפי טעמו של ה'תרומת הדשן', יוצא בזה ידי חובה, מכיון שעכ"פ יש על ידי כך למקבל צרכי הסעודה. אבל לפי טעמו של ה'מנות הלוי', אינו יוצא ידי חובה באופן זה, מכיון שלא הרבה רעות במשלוח זה. ונקט הכת"ס עוד כי לדידן טעמו של ה'מנות הלוי' הוא העיקר, וזאת על פי דברי הרמ"א דמקיימים המצוה

גם באופן שהמקבל לא רצה לקבל המשלוח, דמכאן מוכח כי עיקר הטעם הוא משום ריבוי אחוה ורעות. ומכיון דטעם זה הוא העיקר, ממילא בנדון דידן אין יוצאים ידי חובת המצוה.

חידוש נוסף עולה מדברי ה'כתב סופר', דאליבא דה'תרומת הדשן', לא רק שיוצאים ידי חובת המצוה באופן זה, שהמקבל אינו יודע מי שלח לו, אלא אף יש בזה מעליותא, וכדאשכחן במצות צדקה, שהמצוה היא יותר בשלימות כאשר המקבל אינו יודע ממי קיבל, שאז אינו מתבייש, והוא הדין ב'משלוח מנות'. ונמצא כי לתרוה"ד עדיף שלא ידע המקבל ממי קיבל. ואילו לה'מנות הלוי', אין יוצאים כלל המצוה באופן זה.

וחידוש הוא לומר דגם בקבלת משלוח מנות חיישינן לכך שהמקבל יתבייש מעצם מה ששלחו לו משלוח מנות. וכפי הנראה זהו לטעמו ודרכו של התרוה"ד דכל עיקר השליחה היא עבור צרכי הסעודה, ויש בזה ענין של בושא. אבל כהיום הוי דרך אחוה ורעות, כדרכו של ה'מנות הלוי', וממילא לא מצוי שיתבייש המקבל בקבלת משלוח מנות.

ה.

'משלוח מנות' ששלחו קודם פורים ונתקבלו בפורים



דברי ה'יד אהרן' דיוצאים ידי"ח בשליחה קודם פורים

בספר 'יד אהרן' (סי' תרצ"ד הגהות ב"י. הו"ד בקצרה בבאה"ט סי' תרצ"ה ס"ק ז'), וז"ל: "נסתפקתי מי ששלח לחבירו במדינת הים שני מנות או שתי מתנות לשני אביונים קודם פורים, ובפורים עצמו בודאי מגיעים לידו, אי יצא ידי"ח או לא. מי נימא כיון דבשעה ששלח לא היה חייב בהם, לא נפיק, או דלמא כיון דבפורים עצמו שהוא שעת חיוב הגיע לידו, נפיק.

"ומדברי הרב בעל המאור ז"ל נראה דיוצא ידי"ח, שכתב שלא יתן המתנות קודם פורים, דילמא אכלי להו קודם פורים, עכ"ל, משמע הא ידעינן בודאי דאכלי להו בפורים, יוצא ידי"ח, אפילו כשנתן להם לא היה שעת חיוב. והטעם, דשמחה ביומו בעינן, והוא הדין נמי בנידון דידן, כיון שהגיע לידו בשעת חיובא ומשמח בהם בפורים, ודאי יוצא ידי חובתו". ומבואר דנקט ה'יד אהרן' לעיקר דאין צריך שיהיה

מעשה שליחת המנות בפורים דוקא, אלא אפילו אם שלח לפני פורים, אם עכ"פ הגיע בפורים ונהנה המקבל ממה ששלח בפורים, יצא ידי חובת משלוח מנות.

דברי ה'ערוך השולחן' דאין יוצאים ידי"ח בשליחה קודם הפורים

אבל ב'ערוך השולחן' (סי' תרצ"ה סעיף י"ז) כתב: "יש להסתפק בששלח מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים, והגיע לו בפורים אם יצא בזה ידי משלוח מנות, ויש מי שאומר דיצא, ולי נראה דלא יצא דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו".

וצריך לדעת על איזה ציר נסובה מחלוקת זו בין הי"ד אהרן' לבין ה'ערוך השולחן', האם אנו הולכים אחר זמן השליחה וממילא אין מקיימים המצוה בכה"ג, או דאנו הולכים אחר זמן הקבלה, וממילא מקיימים המצוה בכה"ג.

דברי ה'תורה לשמה' דהנדון תלוי בטעמי המצוה

ומצאנו ביאורם של דברים בשו"ת 'תורה לשמה' (סי' קפ"ח) דשם הציע שאלה זו, וז"ל: "מי ששלח לחבירו מעיר אחרת משלוח מנות קודם פורים, כי חשב שתגיע לידו ביום הפורים, וכן היה שהגיע לידו ביום הפורים, אם יצא י"ח בזה, דאזלינן בתר המקבל שקבלם בפורים, או דלמא אזלינן בתר השולח ששלחם קודם פורים ולא יצא ידי חובתו".

והשיב ה'תורה לשמה' כי שאלה זו תלויה בשני הטעמים שכתבו הפוסקים למצות משלו"מ, וז"ל: "הנה דבר זה תלוי בפלוגתא שיש בטעם של משלוח מנות בפורים, כי ב' טעמים יש בזה, והם, האחד, הטעם שכתב בתרומת הדשן ז"ל, והוא כדי שיהיה הרוחה לבעלי שמחות. והשני, הטעם שכתב במנות הלוי ז"ל, והוא להרבות שלום וריעות, היפך מן המלשינות של המן, שאמר מפוזר ומפורד במחלוקת, ולכן תקנו משלוח מנות.

"והנה לפי טעם תרומת הדשן ז"ל נראה דיוצא יד"ח, דעיקר התקנה היתה בשביל אדם שנשלח אליו, כדי שיהיה לו הרוחה בפורים, וכבר הגיע לידו בפורים. אך לפי טעם מנות הלוי ז"ל, להרבות אחוה וריעות, הנה זה נוגע למשלח, שצריך לשלח כדי להראות אהבה וריעות. ולפ"ז בעינן שתתראה אהבה והריעות מאת המשלח ביום הפורים עצמו, ולא מהני ליה מה שעשה קודם הפורים, כי החובה הנראית מצידו היא בעת דיצא מידי המנות. והנה מפסק הרמ"א ז"ל שפסק בש"ע בהגה"ה ס' תרצ"ה דאם שלח מנות לרעהו ואינו רוצה לקבלו או מוחל לו, יצא, משמע דס"ל כטעם הרב מנות הלוי ז"ל, יען דלפי טעם של הרב תרומת

הדשן ז"ל למה יצא. איך שיהיה בנידון השאלה, לא נפיק זה ידי חובתו אליבא דכולי עלמא, דלפי מנות הלוי לא יצא.

העולה מדבריו הבהירים של ה'תורה לשמה' דאי אזלינן בתר הטעם של התורה דמצות משלו"מ היא בשביל שיהיה למקבל צרכי סעודה, אזי שפיר יוצאים ידי חובה אפילו בשלחו המשלוח קודם פורים אבל הגיע למקבל בפורים, דסוף סוף התקיימה התכלית של המצוה, שהרי יש לו צרכי הסעודה. אבל אי אזלינן בתר הטעם של ה'מנות הלוי' דתכלית המצוה היא להרבות אחוה ורעות, אזי צריך לשלוח ביום הפורים עצמו, דמעשה ריבוי הרעות צריך להיות בפורים עצמו.

ועוד למדנו מה'תורה לשמה' דנקט גם הוא כדברי החת"ס לעיל (אות ב'), וכדברי כת"ס לעיל (אות ג') דהנדון במי ששלח משלו"מ והמקבל סירב לקבל, תלוי הוא בשני הטעמים הנ"ל, דלתורה"ד לא יצא, ול'מנות הלוי' יצא. ומדפסק הרמ"א דיצא ידי"ח בכה"ג, חזינן דנקט כ'מנות הלוי', וממילא בנדון דידן, לא יצא.

ביאור שתי השיטות אליבא דשני הטעמים

הגם כי דבריו של ה'תורה לשמה' ערבים לחיך ומתיישבים על הלב, מכל מקום יש לצדד ולומר כי אין הדברים מוכרחים, אלא באמת יש לפרש שתי השיטות אליבא דשני הטעמים.

שיטת ה'יד אהרון' שאפשר לקיים המצוה גם על ידי שליחה קודם הפורים, ודאי מתבארת היטב אליבא דהתורה"ד, דסוף סוף סייע בעדו לצרכי הסעודה, אכן, לא סוף דבר הוא, אלא יש לבאר שיטה זו גם אליבא דה'מנות הלוי', דטעם המצוה הוא להרבות אחוה ורעות, וכדכתב ה'משנה הלכות' (חלק ו' סי' קכ"ג), וז"ל:

"לא מבעיא לטעם הת"ה שהוא משום שמא לא תספיק סעודתו, ודאי דיצא כשבאו לו המעות בפורים ששלח מקודם, הרי סוף סוף עי"ז תספיק לו סעודתו. ואפילו להמנות הלוי משום להראות חיבה ורעות, כיון שבא לו הכסף בפורים מראה לו חיבה, כיון ששלחו לפורים ובא לו בפורים, חיבה ורעות איכא לפענ"ד". הרי מבואר בדבריו דגם להטעם דריבוי אחוה ורעות, יש לדון שמקיימים המצוה בשלח לפני פורים והגיע בפורים.

וכן יש לומר גם בהיפך, והיינו דשיטת ה'ערוך השלחן' שאין מקיימים המצוה באופן ששלח קודם הפורים, ודאי מתבארת היא ברווחא אליבא דה'מנות הלוי', אבל יש לקיימה גם אליבא דהתורה"ד, דאיה"נ תכלית המצוה היא שיהיו למקבל צרכי החג, אכן מכל מקום אין די בזה, אלא צריך לקיים את מעשה המצוה בפורים

דוקא, כדכתיב אסתר (ט,כב) 'מי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו', דמשמע שגם המשלוח עצמו יהיה ביום הפורים. ונמצא כי אין להכריח מאחת משתי השיטות בנדון דידן, לאחד מהטעמים דמשלו"מ, כי כל אחת מהשיטות מתבארת אליבא דשני הטעמים.

טענת ה'בית שערים' על עצם הנדון בשלח קודם פורים

בשו"ת 'בית שערים' (סי' שפ"א) כתב דאין מובן לו עיקר נידון הפוסקים בזה, וז"ל: "בנדון אם שולח מתנות לאביונים או משלוח מנות קודם פורים, והגיעו ליד המקבל בפורים, אם יצא י"ח וכו', הספק אינו מובן לי, וכי צריך בזה נתינה מיד ליד כמו בגט אשה, וטלי מעל גבי קרקע פסול, הלא כל זמן שלא בא ליד העני הוא שלו, ואם הגיע ליד העני בפורים הרי הוא נותן לו בפורים. וכן במשלוח מנות, אעפ"י שיוצא אם אין חבירו רוצה לקבל, מ"מ הרי הוא הראה לו חיבה וריעות בפורים, בזמן חיובא".

וכוונתו מבוארת, דכשם שאין חסרון של 'טלי גיטך מעל גבי קרקע', במשלוח מנות, מכיון שאין כאן דין של נתינה, אלא העיקר במשלוח מנות הוא, שיגיע למקבל המשלוח של הנותן, אם כן אם שלח לפני פורים והגיע למקבל בפורים, ודאי יוצא ידי חובה, שהרי כל שלא הגיע עדיין ליד המקבל, הרי זה שייך עדיין לנותן, ונמצא כי ממונו הגיע למקבל בפורים, ויש כאן באמת גם נתינה וגם קבלה בפורים ממש.

ישוב טענת ה'בית שערים'

ונראה לישב את שיטת האחרונים שדנו בכל זה, ולא נקטו דסגי במה שבפועל קיבל המקבל את המשלוח ביום הפורים, על דרך שכתבנו לעיל בסמוך, דמלשון המגילה משמע דצריך לעשות את מעשה השילוח בפורים דוקא. ואיה"נ דמצד דיני ממונות עד שלא בא המשלוח למקבל, הוי עדיין של הנותן, ונמצא כי בפורים יצא המשלוח מרשות הנותן לרשות המקבל, אין די לזה לענין קיום המצוה, כי צורת המצוה היא, שישלחו בפורים דוקא את המשלוח. והיינו, שיעשו ביום זה דוקא את המעשה של השליחה.

כעין זה ראיתי שכתב ב'שלמי תודה' (סי' כ"ז אות ה'), וז"ל: "הנה מי ששולח לבית חבירו קודם פורים, ואומר לו שיזכה בו רק ביום הפורים, נסתפק הגר"נ קרליץ שליט"א אם יצא בכה"ג, או לא, דאפשר דצריך במשלוח מנות שיהא מעשה

שילוח ע"י המשלח או ע"י שלוחו בפורים, אבל הכא דאין המשלח עושה כלום בפורים, אלא שהמקבל מגביה המנות וזוכה בהם, לא מהני ולא מיקרי שילוח, וצ"ע. ועיין להלן (אות ח') מש"כ בענין זה.

שליחת מנות ע"י שליח שנתמנה קודם פורים

לעיל נתבאר כי דעת ה'ערוך השלחן' להחמיר בנדון דידן, וכמו שכתב ד"בשלח מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים, והגיע לו בפורים וכו', לי נראה דלא יצא, דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו.

והנה, לעיל שם (סעיף ט"ז) כתב ה'ערוך השלחן': "אם העמיד שליח קודם פורים, שביום הפורים ישלח בעדו מנות לפלוני, יצא, דשלוחו של אדם כמותו". ובהשקפה ראשונה היה נראה דהוי סתירה מיניה וביה. אבל שוב ניחמתי והתבוננתי דחלוקים הדברים ביסודם. דמה שכתב דלא יצא בשלח המנות קודם פורים והגיעו בפורים, היינו בלא עשה שליח על זה, כגון שהשליח הוא נכרי שאינו בתורת שליחות, או שהוא קטן, וכל כיו"ב. אבל אם מינה שליח הראוי להתמנות לזה, בכה"ג ודאי יוצא ידי"ח דנחשב למשלח שהוא עצמו נתן המשלוח בפורים, דשלוחו של אדם כמותו. כן נראה פשוט. ועיין ב'אז נדברו' (חלק ו' סי' פ' ד"ה וראיתי בערוך) מש"כ בדברי הערוה"ש.

ו.

'משלוח מנות' ששלחו למי שאצלו אינו פורים היום



מחלוקת האחרונים בנתנו משלוח למי שאצלו אינו פורים היום

בשו"ת 'אהל יוסף' (סי' ט"ו) כתב, וז"ל: "ספוקי מספקא לי, בן עיר ששלח מנות לבן כרך והגיע לידו בו ביום, אם יצא י"ח, או לא, כיון שבן כרך אינו יומו יום י"ד אלא יום ט"ו, אי אזלינן בתר השולח או בתר המשלח. וכן בן כרך ששלח מנות לבן עיר והגיע לידו בו ביום, אי יצא או לא".

והביא ה'אהל יוסף' את דברי ה'יד אהרן' הנ"ל (אות ה') בענין מי ששלח קודם פורים והגיעו להמקבל בפורים דיצא יד"ח, ועל פי זה הסיק וכתב: "אם כן דון מינה ואוקי באתרין, דהכל תלוי בשמחת המקבל, ולא בשמחת הנותן. אם כן בן עיר

ששלח לבן כרך ב"ד, ויודע דלא אכלי להו אלא בט"ו, פשיטא דיצא לדעה הנ"ל. אבל בן כרך ששלח לבן עיר בט"ו, לא יצא, דאעפ"י שאכלו בו ביום, הא אינו יומו, ועבר יומו בטל שמחתו". ומבואר מדבריו דאזלינן בתר המקבל ולא בתר הנותן.

אבל בספר 'עיר הקדש והמקדש' (חלק ג' פרק כ"ו אות ז') דן גם כן בזה, והעלה לדינא דלא כהנ"ל, וז"ל: "בן ירושלים ששלח מנות בפורים לבן פרוז, מהו שיצא, מי אמרינן דבעינן שישמח לריע שגם הוא מחויב היום בשמחה, או דלמא מכיון שעכ"פ שימח לרעהו, יצא".

ודן בזה שם על פי שני טעמי המצוה הנ"ל, וכתב דלטעם התורה דהוי צרכי סעודה, מסתבר שלא יצא ידי"ח, כי אם המקבל אינו מחויב בדבר, לקיים היום מצות סעודה, לא קיים מצות משלוח מנות. אבל לטעמו של ה'מנות הלוי' להרבות אחוה ורעות, מסתבר דקיים המצוה בכה"ג, כי מה לי אם המקבל אינו מחויב, עכ"פ המחויב בדבר שימח את רעהו והרבה רעות. ושוב הביא את דברי הרמ"א הנ"ל (אות ב') דאפילו בלא קיבל הנשלח את המנות שמחל לו, קיים המצוה. ומכאן דהעיקר הוא טעמו של ה'מנות הלוי', ואם כן גם בנדו"ד יש לנקוט שקיים המצוה, ומשום דבתר המשלח אזלינן ולא בתר המקבל. אלו תו"ד ה'עיר הקדש והמקדש'. ומבואר דנחלקו האחרונים הנ"ל אי אזלינן בתר המשלח, או בתר המקבל, וממחלוקת זו עולה המחלוקת הנ"ל בענין מי ששלח מנות למי שאצלו היום הוא לא פורים.

דברי ה'ציץ הקודש' בנדון זה

בספר 'ציץ הקודש' (סי' נ"ו) כתב, וז"ל: "נסתפקתי בבן כרך שבא לעיר ב"ד, ורוצה מיד לחזור למקומו, או בן עיר שקרא ב"ד ובא לכרך בט"ו, אם שולחים לו משלוח מנות, אם יצא או לא, אי אזלינן בתר נותן ובר יומיה, הוא או בעינן שהמקבל ג"כ יהיה נוהג בו שמחת היום".

ולהלן שם נכתב בהערה: "בעיקר החקירה לכאורה תלוי בפלוגתת הרמ"א ז"ל והפר"ח סי' תרצ"ה, באם שלח מנות לחבירו ולא אבה לקבלו, דלהרמ"א ז"ל שיצא יש לומר שתלוי בהנותן, ולהפר"ח יש לומר שתלוי במהמקבל. וע' בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קצ"ו) דתלה זה בטעמים דשליחות מנות, דלהת"ד הנ"ל בעינן שיקבל המקבל, ולטעם המנות הלוי דאינו אלא להרבות שלום ורעות, יש לומר דכיון ששלח והראה חיבתו יצא".

ומבואר מהדברים הנ"ל דהמחלוקת בנדו"ד, שנותנים משלו"מ למי שאצלו אינו פורים, תלויה היא בטעמי משלוח מנות, דאם הטעם שיהיו צרכי הסעודה

להמקבל, אזי צריך שיהיה פורים אצל המקבל. אבל להטעם שהוא בשביל להרבות אחוה ורעות, יש לדון כי הולכים בזה אחר הנותן ולא אחר המקבל. וזהו על דרך דברי ה'עיר הקדש והמקדש' הנ"ל. ואולי נימא דבשאלה זו גופא נחלקו הפוסקים הנ"ל בנדון זה.

ז.

פורים שחל בשבת - אימתי הוא זמן מצות 'משלוח מנות'



פורים שחל בשבת - שיטת הפוסקים דזמן משלוח מנות ביום ראשון

כתב השו"ע (סי' תרפ"ח סעיף ו'): "יום ט"ו שחל להיות בשבת, אין קורין המגילה בשבת, אלא מקדימים לקרותה בערב שבת, וגובים מעות מתנות עניים ומחלקים אותם בו ביום. וביום שבת מוציאים שני ספרים ובשני קורין 'ויבא עמלק', ואומרים 'על הניסים', ואין עושים סעודת פורים עד יום אחד בשבת".

המשנ"ב (ס"ק י"ח) מביא דברי הירושלמי למה אין עושין סעודת הפורים ביום השבת, וז"ל: "ויעשו אותם בשבת, אמר ליה 'מי משתה' כתיב, את ששמחתו תלויה בבית דין, יצא שבת ששמחתו בידי שמים היא". על דברים אלו הוסיף המשנ"ב וכתב ד'הוא הדין ממילא ששילוח מנות גם ביום ראשון בשבת. ובשעה"צ (ס"ק כ"ט) כתב כי 'כן משמע מפוסקים'. הרי דשיטת המשנ"ב דמכיון שסעודת פורים עבדינן ביום ראשון, ולא ביום השבת, הרי ממילא גם מצות משלוח מנות זמנה הוא ביום ראשון.

פורים שחל בשבת - שיטת הפוסקים דזמן משלוח מנות בשבת

אבל ב'קרבן נתנאל' (רא"ש מגילה פרק א' סימן ז', אות ד') כתב, וז"ל: "נראה לי דמשלוח מנות הוא בשבת, דהא שם בפ"ק הלכה ו' פריך ויעשו אותן בשבת, א"ל לעשות אותם ימי משתה ושמחה, את ששמחתו תלוי בב", יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים. כלומר שסעודת שמחה זו אין לה היכר שהיא משום שמחת נס, כי אם משתה ושמחת שבת. כל זה טעם שלא לעשות משתה ושמחה בשבת, שצריך לעשות בחול כדי שתהא ניכר לכל שהוא משום תיקון מרדכי ואסתר זכר לנס, משא"כ משלוח מנות דאין סדר לשלוח מנות איש לרעהו בשבת, א"כ מצוה זו ודאי נוהגת בשבת".

מבואר לפנינו כי נחלקו הפוסקים [אשר על פי דבריהם כתב המשנ"ב את דבריו הנ"ל] וה'קרבן נתנאל', כיצד הדין בפורים שחל בשבת, דזמן הסעודה הוא ביום ראשון, אימתי הוא זמן קיום מצות משלוח מנות, המשנ"ב נקט דזמנה ביום ראשון, וה'קרבן נתנאל' נקט שזמנה בשבת. וצריך לדעת טעמי השיטות ובמה נחלקו.

ביאור ה'שלמי תודה' דנחלקו בטעמי מצות משלוח מנות

בספר 'שלמי תודה' (סי' כ"ז אות ב') כתב בזה: "יש לתלות דבר זה בטעמי המצוה, דאם הטעם משום הסעודה, כמש"כ התרוה"ד, מסתברא דזמנה באחד בשבת, שאז הוא זמן הסעודה. ואם הטעם משום רבוי אחוה ורעות, מסתבר דזמנה ביום פורים עצמו, שהוא שבת, כמו שאומרים 'על הניסים', וקורין בתורה בשבת, כך גם ענין הרבוי אחוה ורעות שתיקנו בפורים, מסתברא דהוה זה תקנה ביום פורים עצמו שהוא שבת".

ביאור שתי השיטות אליבא דשני הטעמים

ונראה דאין הדברים הנ"ל מוכרחים, הגם שהם נראים מסברא, ובאמת יש לבאר דעת ה'קרבן נתנאל' דזמן משלוח מנות הוא בשבת, אפילו לטעמו של התרוה"ד דמצוה זו היא לצורך הסעודה, דמכל מקום הלא התקנה היתה לקיים מצוה זו ביום הפורים, ותקנה זו נשאת במקומה גם בשנה זו, כי אף שאוכלים הסעודה ביום ראשון, בודאי יועילו המשלוח מנות שקיבלו בשבת גם עבור סעודת יום ראשון. ובשלמא את הסעודה יש טעם מיוחד לדחותה מיום הפורים, אבל משלוח מנות, מצוה זו במקומה עומדת, כי גם כשישלחו המנות בשבת, תתקיים התכלית של המצוה.

וכמו כן יש לומר להיפך, דדעת הפוסקים דזמן משלוח מנות הוא ביום ראשון, מתבארת גם לטעמו של ה'מנות הלוי', דהענין הוא להרבות אחוה ורעות, דאעפ"כ יש טעם מיוחד שלא לשלוח מנות ביום השבת, וכמו שכתב החזו"א (או"ח סי' קנ"ה ד"ה ד, ב'), וז"ל: "מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, פרש"י ואי אפשר בשבת. נראה דר"ל דאי אפשר להביא מתנות לבית עני, משום איסור הוצאה. ונראה דמהאי טעמא אי אפשר לקיים משלוח מנות בשבת. ואפשר דאין לקבוע מצוה זו בשבת, דהוי עובדא דחול כיון דכל העם עוסקים בזה". והרי די שני טעמים למה אין לקיים משלוח מנות בשבת, או מחמת איסור הוצאה, או מחמת עובדא דחול. וע"ע לעיל (אות ב') מש"כ בזה.

ח.

‘משלוח מנות’ הנמצא בפקדון ונקנה למקבל ביום הפורים**דעת הסוברים דיוצאים במשלו“מ שנמצא בפקדון**

בשו“ת ‘משנה הלכות’ (חלק ו’ סי’ קכ”ג) הביא את דברי ה’בית שערים’ הנ”ל (אות ה’), שכתב בתו“ד בזה“ל: “וכי צריך במשלוח מנות נתינה מיד ליד כמו בגט אשה, וטלי מעל גבי קרקע פסול, הלא כל זמן שלא בא ליד העני הוא שלו, ואם הגיע ליד העני בפורים הרי הוא נותן לו בפורים. וכן במשלוח מנות“. ועל פי זה הוסיף ה’משנה הלכות’ וכתב: “לפי סברא זו לולי דמסתפינא אוסיף מיא ואוסיף קמחא, דאפילו שלחו והגיע קודם הפורים, נמי יכול לצאת בו, כגון שיכתוב לו שאינו נותן לו עד יום הפורים, וכל זמן שלא נתנו לו הרי הוא של השולח, וא“כ כשנתנו לו בפורים, יצא, וזה פשוט“.

דעת הסוברים דאין יוצאים במשלו“מ שנמצא בפקדון

בשו“ת ‘אז נדברו’ (חלק ו’ סי’ פ’) הביא הדברים הנ”ל ונחלק עליהם, וז“ל: “לענ”ד אין זה פשוט, וכמעט שפשוט לאידך גיסא, דכי בקנין תליא מלתא, במשלוח מנות תליא מלתא, שבזה גורם שמחה, וגם גורם אהבה ורעות, וכדי שיהיה הרווחה בפורים, והלא זה נעשה כבר לפני פורים, עוד לפני שקנה את זה ממש, והתקנה היתה שבפורים דוקא יעשה פעולות להרבות רעות ולהוסיף הרווחה בפורים ולגרום שמחה. ולפיכך אפילו אם נאמר דאם דנים מצד המקבל, שפיר דמי, כיון דסוף לא נקנה לו רק בפורים, אבל גם נותן בעינן, וכשמתקבל אצלו בפורים משלוח מנות קרינן ביה, והוי בין מצד הנותן, כיון שהמשלוח עשה בפורים, ובין מצד המקבל“. וצריך להבין במאי פליגי הני אחרונים.

דברי ה’אבני ישפה’ דהנדון תלוי בטעמי מצות משלוח מנות

בשו“ת ‘אבני ישפה’ (חלק א’ ריש סי’ קל”ד) הביא דנשאל על נדון זה, וז“ל: “נשאלתי אם אדם רשאי להביא משלוח מנות לחבירו לפני פורים, ולומר לו שעד פורים יהיו המשלוח מנות בידי כפקדון, ואין לו זכות להשתמש בהם כלל, ומפורים ואילך יהיו לו המשלוח מנות כמתנה, ושאל אם יוצאים בכה“ג ידי המצוה, או לא“.

וכתב ה’אבני ישפה’ בתחילת דבריו דלכאורה נדון זה תלוי בשני טעמי הפוסקים למצות משלוח מנות, וז“ל: “ונראה לפי הטה“ד סי’ קי“א שכתב דטעם משלוח

מנות הוא כדי שיהיה לכל אחד די ספוק לצורך סעודת פורים, א"כ גם כאן כיון שאינו יכול להשתמש בזה עד פורים, שפיר יהיה לו די צרכו לסעודת פורים. אמנם בשו"ת חת"ס סי' קצ"ו כתב שטעם משלוח מנות הוא להרבות שלום ורעות, ויתכן לפ"ז שהמצוה צריכה להיות דוקא בפורים, שאל"כ אין כאן אהבה ורעות בפורים עצמו".

ביאור שתי השיטות אליבא דשני הטעמים

ברם, בעל ה'משנה הלכות' (חלק ז' סי' צ"ה) כתב מכתב תשובה לבעל ה'אז נדברו' הנ"ל, וביאר דעתו וטעמו במה שכתב דיוצאים ידי חובה באופן דפקדון הנ"ל, וז"ל: "ואני אומר ודאי בקנין תליא מילתא, ואטו מי שישלח מנה יפה לחברו בפורים להראות לו, ולא יקננו לו, יצא ידי משלו"מ, ואטו יש לו הרווחה ושמחה במה שאינו שלו, פשוט דעיקר תלוי בקנין, וכל שלא הקנו לו אכתי ביד הבעלים לחזור, ולכן פשוט דכ"ז שלא הקנו לו החפץ אין לו בו לא הרווחה ולא שמחה ולא מאכל לפורים".

ונראה מתוך דבריו דסבירא ליה דבאופן דפקדון, לא רק הטעם דצרכי סעודה איכא, אלא גם הטעם של ריבוי אחוה ורעות, יש כאן, דהכל תלוי בזמן שהמשלוח נעשה של המקבל, דאז יש ריבוי שמחה ויש גם ריבוי אחוה ורעות. דהיכולת והרשות להשתמש במשלוח מנות, הוא דגורם לכל זה, וכל שהרשות ניתנה בפורים דוקא, הוי משלוח מנות כדת וכדין.

עד"ז כתב ב'אבני ישפה' הנ"ל [אחר הדברים הנ"ל], וז"ל: "אמנם נראה שגם בנידו"ד יש אהבה ורעות, כיון שאינו יכול להנות מזה עד פורים, ומה שזה מונח אצלו בתורת פקדון אינו מועיל לו כלום, שהרי אינו יכול להנות מזה לפני פורים, וא"כ רק בפורים יש לו אהבה ואחוה כלפי הנותן, ושפיר מקיימים המצוה".

העולה מהדברים הנ"ל דמקום יש לבאר שיטת הסוברים שיוצאים ידי חובה באופן דפקדון, אליבא דשני טעמי הפוסקים למצות משלוח מנות. ונראה דכך הוא גם כן להיפך, דמקום יש לבאר שיטת הסוברים שאין יוצאים ידי חובה באופן דפקדון, אליבא דשני הטעמים, ומשום דגם אם תכלית המצוה מושגת באופן דפקדון, דיש בכך צרכי סעודה וגם ריבוי אחוה ורעות, מכל מקום מלישנא דקרא לפינן דהתקנה היתה לעשות מעשה המשלוח מנות ביום הפורים דוקא, ולא בטר קנינא אזלינן הכא, אלא בטר מעשה המשלוח מנות. וכל שבא המשלוח לרשות המקבל קודם הפורים, תו ליכא 'משלוח' ביום הפורים. ועיין כעין זה ב'שלמי תודה' (סי' כ"ז אות ה').

ט.

'משלוח מנות' האסור באכילה על המשלח ומותר להמקבל**דברי ה'חכמת שלמה' דצריך לשלוח דבר המותר באכילה למשלח**

כתב ה'חכמת שלמה' (שו"ע סי' תרצ"ה סעיף ד'), וז"ל: "נסתפקתי בשליחות מנות אם שולח לאדם חולה דבר אסור, המותר לאכול לו, כגון סתם יינם לחולה שאין בו סכנה, או שאר איסור דרבנן, או איסור תורה לחולה שיש בו סכנה, אם יוצא בזה ידי משלוח מנות, אם אזלינן בתר מקבל והרי ראוי לאכילה, או אזלינן בתר הנותן ולדידיה אינו ראוי. והנה זה יש לפשוט מגוף הפסוק, ממה שכתוב 'ומשלוח מנות איש לרעהו', ותיבת 'איש' מיותר, והוי די לומר 'ומשלוח מנות לרעהו', וכמו שכתוב בעזרא 'ושלחו מנות לאין נכון לו', ומדקאמר 'איש לרעהו', בעל כרחך הכוונה שיהיה מנות איש הראוי לו, ישלח לרעהו, אבל מה דאין ראוי לו, גם לחבירו אינו יוצא בזה".

דברי ה'מחנה חיים' דאין צריך לשלוח דבר המותר באכילה למשלח

בשו"ת מהר"ם שיק (חלק א' סי' שמ"א) מובא דהגאון בעל שו"ת 'מחנה חיים' נסתפק גם כן בספק הנ"ל, 'אם יוצא מצות שילוח מנות בדבר האסור לו ולהנשלח הוא מותר'. ונחלקו דעתם בענין זה, וכמש"כ להלן שם, וז"ל: "מה שנראה מדברי מעלתו נ", דשילוח מנות תליא אם מי שנשלח לו אוכל הדבר, ודעתי לא כן ידמה, אלא העיקר הוא השילוח והחזקת טובו, שחבירו רואה שהוא אוהבו וכמים פנים אל פנים. וראיה לזה מדקיי"ל בסי' תרצ"ו דאם מי שנשלח לו מוחל יצא, משום דעכ"פ החזקת טובה איכא, וכיון דשלח לו נתחזקו שרשרות האהבה ביניהם, וזהו תועלת המשלוח מנות. כן נראה לפי ענ"ד".

ביאור טעמי השיטות על פי טעמי המצוה

מתוך דברי המהר"ם שיק מתבאר היטב טעמי השיטות, ועולה מתוך הדברים דנדון דידן תלוי בטעמי מצות משלו"מ. דאי נימא דתכלית המצוה היא, שיהיו צרכי סעודה להמקבל, אם כן ודאי אפשר לקיים המצוה גם במאכל האסור למשלח, דהעיקר הוא מה שהוא ראוי להמקבל. אבל אי נימא דתכלית המצוה היא, להרבות אחוה ורעות, אם כן יש לצדד ולומר דכאשר אדם שולח לרעהו דבר

האסור על המשלח באכילה, אין בזה בכדי להרבות האחוה והרעות, כי אינו נותן לו דבר שהוא חשוב אצלו.

וכך כתב בשו"ת 'דברי משה' (סי' ל"ח ריש אות ד'), וז"ל: "הנה יש לתלות בההיא פלוגתא את ספיקת הפוסקים שנשאלו ע"ד אם יוצא מצות שילוח מנות בדבר האסור לו ולהנשלח הוא מותר, ולכאורה זה תלוי בב' הטעמים הנ"ל, דלטעמא דתה"ד דהעיקר הוא להרוחת המקבל, יש לומר דשפיר יצא, דהא מותר למקבל. אבל לטעמא דמנות הלוי דהוא להרבות רעות, ובתר המשלח אזלינן, אולי בכה"ג דאינו שווה אצלו כלום, אינו יוצא יד"ח".

דברי הפוסקים דבאיסור הנ"ל אין מקיימים המצוה גם להתרוה"ד

אמנם נראה כי גם בנדון זה אי אפשר לקבוע מסמרות דכל אחת מהשיטות הנ"ל ודאי סבירא לה כאחד מהטעמים דוקא, אלא אפשר להסביר כל אחת מהשיטות אליבא דשני הטעמים.

שיטת הפוסקים דאין יוצאים ידי חובת משלו"מ במאכל האסור על המשלח באכילה, ודאי מתבאר היטב אליבא דהטעם דריבוי אחוה ורעות וכן"ל, אבל מקום יש לבאר אותה גם אליבא דהטעם דצרכי הסעודה, ואף שבכה"ג איכא צרכי הסעודה להמקבל, עכ"ז יש לדון דאי אפשר לקיים המצוה בכה"ג, ומהטעם המבואר בשו"ת 'שרגא המאיר' (ח"ו סי' צ"ז), וז"ל:

"לפענ"ד שאינו תלוי בזה, דמה שכתב היד אהרן שהכל תלוי בקבלת המקבל, אי המקבל קיבל בפורים או לא [עיין לעיל (אות ה)], ואינו נפ"מ אי המשלח שלח קודם פורים או בפורים, דבתר שמחת המקבל אזלינן, עכ"ז כדי שהמשלח יקיים מצות שלוח מנות צריך הוא מה לשלוח, אבל אם שלח דבר שאסור בהנאה, אפשר שהמשלח לא שלח כלום, דיש ראשונים שס"ל שאיסור הנאה לאו דבעלים הוא, וא"כ לא שלח המשלח כלום לא לפני פורים ולא בפורים. נהי שהמקבל קיבל בפורים, אבל לא מהמשלח, וע"כ אפשר לומר שהמשלח לא יצא ידי חובתו כיון שהוא לא שלח כלום, כיון דאיסור הנאה לאו כלום הוא ואינו שלו. שו"ר בשו"ת מהר"ש ח"ז סי' י"ד שכתב כך".

וז"ל מהר"ש ענגיל [אשר ציין אליו בשו"ת הנ"ל]: "יש לומר דאם הדבר אסור בהנאה להמשלח, יש לומר דחשיב אינו שלו, וכשיטת הרשב"א, הובא בר"ן נדרים דף פ"ה, דהאוסר נכסיו עליו, חשיב הפקר, וא"כ לא יוכל לקיים מצות משלוח מנות רק בדבר שהוא שלו. ואף שחבירו נהנה בגרמתו, מ"מ לשיטת כמה פוסקים גם בקידושין בעי שיהיה להמקדש קנין גמור בדבר שמקדש בו, ואם קידש

באיסורי הנאה, אף שהמתקדשת היא חולה שיש בה סכנה, מ"מ אינה מקודשת, דבעי שיקדשנה בדבר שהוא שלו". ולהלן שם ביאר דטעם זה אינו שייך בדבר האסור בהנאה רק מדרבנן, דבכה"ג אינו הפקר.

דברי הפוסקים דבאיסור"נ מקיימים המצוה גם למנות הלוי

הוא הדין גם להיפך, דשיטת הפוסקים שאפשר לקיים מצות משלוח מנות אפילו בדבר האסור על המקבל, הרי היא מתבארת ברווחא יותר אליבא דטעמו של התירו"ד, דסוף סוף איכא להמקבל צרכי סעודה על ידי המנות ששלח לו. אבל אפשר לבאר שיטה זו גם לטעם ה'מנות הלוי', דתכלית המצוה היא להרבות אחוה ורעות, דבאמת לא ברור הדבר לומר דכאשר שולחים דבר האסור על המשלח, אין בזה ריבוי אחוה ורעות, דהלא סוף סוף שלח לו דבר המותר אצל המקבל, וכדכתב ה'דברי משה' להלן שם דיש לומר שעכ"פ כיון שחזיא למקבל, את ביה משום רעות ואחוה, והביא כי כך נקט ה'ילקוט הגרשוני' (סי' תרצ"ה).

י.

'משלוח מנות' האסור באכילה על המקבל מטעמי רפואה



מחלוקת הפוסקים במשלו"מ שאסור באכילה להמקבל מטעמי רפואה

בספר 'נשמת אברהם' (סי' תרצ"ה) דן באופן ההפוך קצת מהנדון הנ"ל, כאשר שולחים דבר המותר באכילה אצל המשלח, אבל אינו ראוי לאכילה מטעמי בריאות אצל המקבל.

וז"ל: "האם אדם יוצא י"ח במה שהוא שולח לחבירו דבר שמטעמי רפואה אי אפשר לו לאכול, כגון השולח ממתקים לחולה סכרת. וראה בשע"ת שכותב דעיקר התקנה משום שמחה. ולפי"ז מסתבר דמכיון שאין לחולה סכרת שמחה בזה שמקבל ממתקים, ואדרבה יתכן שיש לו אפילו עגמת נפש, אינו יוצא י"ח. והסכים איתי מו"ר הגר"י נויבירט זצ"ל". ובסוף הספר (עמ' שנ"ד) מביא דדעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל דשפיר יוצאים ידי חובה בכה"ג. וצריך לדעת במאי פליגי הני פוסקים.

ביאור טעמי השיטות על פי טעמי מצות משלוח מנות

בספר 'שלמי תודה' (סי' כ"ט סוף אות ה') דן בענין זה, וכתב כי לכאורה הנדון תלוי בטעמי מצות משלו"מ, וז"ל: "אם שולח לחבירו דבר שאינו ראוי לו לאכילה, כגון שיש לו סכרת ואסור לו לטעום דברים שיש בהם סוכר, אפשר דכיון דאינו ראוי לו לשמוח בו בפורים, לאו שפיר דמי לדעת התה"ד, דמצות משלוח מנות היא משום הסעודה, שישמח בהם בפורים, א"כ כאן שאין ראוי לו לסעודה, לא יצא. אבל למנות הלוי, יש לומר דאפשר לדידיה יש גם בזה רבוי אחוה ורעות".

ביאור שתי השיטות אליבא דשני הטעמים

ברם, נראה פשוט דאין הדברים מוכרחים, אלא שפיר אפשר לבאר שיטת הפוסקים הנ"ל דאין יוצאים ידי חובה בכה"ג, גם אליבא דטעמו של ה'מנות הלוי', ומשום דיש לדון דבאופן ששולחים דבר שאינו ראוי לאכילה אצל המקבל, ליכא בזה ריבוי אחוה ורעות, וכמו שכתב ה'שלמי תודה' בעצמו להלן שם, וז"ל: "אפילו לדעת המנות הלוי דהמצוה היא משום ריבוי אחוה ורעות, מכל מקום יש לומר דכיון ששולח לו דבר שאינו ראוי לו, אין בזה כל כך ריבוי אחוה ורעות ואינו יוצא".

ולאידך גיסא נמי איכא למימר, דשיטת הפוסקים שיוצאים ידי חובה באופן זה, אינו רק אליבא דהטעם דריבוי אחוה ורעות, אלא גם אליבא דהטעם דצרכי סעודה, ואע"ג שאין מאכל זה ראוי אצל המקבל לאכילה, אין בזה גריעותא, וכמו שכתב הגאון רבי יצחק זלברשטיין שליט"א (בהגהות על ספר 'נשמת אברהם' הנ"ל): "הגע עצמך אם המקבל אכל מאכל בשרי בסוף היום וקיבל משלוח מנות של חלב, וכעת אסור לו לאכלו, וכי לא יצא י"ח. יתכן לומר שכנה"ג וחז"ל שקבעו משלוח מנות התכוונו לתקן על דרך העולם כולו, שלהם זוהי שמחה, ואפילו אם לאדם פרטי הדבר לא גורם שמחה, אין התקנה יצאה ממקומה. וביחוד דראוי גם לו, ליתנו לאחרים, או לאחר זמן כשיתרפא". ועיי"ש מה שטען המחבר על ההשוואה לאדם שאכל בשר וקיבל מאכל של חלב.

יא.

'משלוח מנות' בבעלי חיים, שחוטים ומבושלים**מחלוקת הפוסקים האם נכון לשלוח בשר או דגים שאינם מבושלים**

כתב המהרי"ל (הלכות פורים אות ט"ז): "אמר מהר"י סגל שטוב לשלוח מנות פורים דוקא מאכל או משתה, ודוקא בשר או דגים מבושלים, שכן משמע פ"ק דביצה, דלבית שמאי לא מתקרי מנות בענין אחר". ומבואר דלכתחילה צריך לשלוח מאכלים מבושלים דוקא, וילפינן לה מהא דביצה כדיבואר להלן.

אבל ה'פרי חדש' (סי' תרצ"ה ס"ק ד') כתב, וז"ל: "חייב לשלוח לחבירו שתי מנות, משמע שצריך דבר מוכן, דהיינו בשר ותרנגולים שחוטים, שכן משמעות 'מנות' לשון הכנה, אבל אם שלח לחבירו תרנגולים חיים, נראה שלא קיים המצוה, וכדמשמע בסוף פרק קמא דביצה, דתנן בית שמאי אומרים אין משלחים כו' עיי"ש".

ביאור המחלוקת בראיה מהמשנה בביצה

בטרם נבוא לבאר טעמי השיטות, נקדים לבאר בקצרה, כיצד זה נחלקו הפוסקים הנ"ל האם 'מנות' היינו בהמה שחוטה, או בשר מבושל דוקא, ושניהם הביאו ראיה לשיטתם ממשנה בביצה.

הנה בביצה (ידב) תנן, 'בית שמאי אומרים אין משלחין ביום טוב אלא מנות. בית הלל אומרים משלחין בהמה חיה ועוף, בין חיים בן שחוטים'. וכתב רש"י (ד"ה אלא מנות), 'דבר המוכן ואינו עשוי להניחו למחר, כגון חתיכות בשר חתוכות לפני אורחים, וכן דגים'. ונראה מלשון רש"י דאליבא דב"ש צריך לשלוח ביו"ט דבר מבושל דוקא, כי כך הוא הביאור בלשון 'מנות'. ומבוארים היטב דברי המהרי"ל שהביא ראיה מהמשנה דבעינן לשלוח מנות בפורים דבר מבושל, והביא ראיה ממשנה זה, דאליבא דרש"י כך הוא הביאור בלשון 'מנות'.

אבל המאירי שם כתב, וז"ל: "אלא מנות, ר"ל, חתיכות בשר, שסתם הכנתם לאכלם ביום, אע"פ שהבשר חי. והוא הדין לפירות וכיוצא בהן. אבל לא בהמה ועופות, שמא לא ישחטם זה ביו"ט, ונמצא טורח שלא לצורך". ומבואר במאירי דתיבת 'מנות' מתפרשת אפילו בדבר שאינו מבושל אלא שחוט בלבד. ומתבארים היטב דברי ה'פרי חדש' שהביא ראיה ממשנה זו לדבריו דסגי במה ששולחים בהמה שחוטה, אבל אין הבשר צריך להיות מבושל דוקא.

ביאור טעמי השיטות על פי טעמי מצות משלוח מנות

והנה אם באנו לבאר מחלוקת זו של הפוסקים, האם צריך לשלוח דבר מבושל דוקא, או סגי במה שהבהמה שחוטה, על פי טעמי המצוה הנ"ל, אזי נראה דאם טעם מצות משלוח מנות הוא בשביל שיהיה צרכי הסעודה, אז נקל לן להבין שצריך לשלוח מנה מבושלת שהיא ראויא כבר לסעודה ממש, מבלי תוספת טרחא. אבל אם טעם המצוה הוא בשביל להרבות אחוה ורעות, נקל לן להבין דגם שליחת בשר שאינו מבושל מרבה אחוה ורעות.

[אלא דמתוך כך באים אנו להערה בעיקר מצות משלו"מ אליבא דטעם זה, דלעיל (ריש הסימן) הובאו דברי ה'תרומת הדשן' (סי' קי"א) דבני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה"ג, אינם יוצאים ידי משלוח מנות בזה. וקשה לומר דאליבא ה'מנות הלוי' יוצאים ידי"ח בכגון דא, אף דגם שליחת דברים אלו מרבה אחוה ורעות. והדבר צריך תלמוד, למה באמת אין יוצאים בכה"ג ידי מצות משלוח מנות, אליבא דהטעם דריבוי אחוה ורעות. ואפשר דהביאור בזה הוא ע"ד הא דאיתא בכתובות (ב,זס) דהנותן אוכל לעני, זכותו גדולה מהנותן צדקה, מכיון דבנתינת מאכל קרובה הנאתו של העני. ועפ"ז יש לצדד ולומר כי יותר יש אחוה ורעות כשמקבלים דבר שקרובה הנאתו. וגדולה הנאת האכילה יותר משאר הנאות כמו בגדים וכדו'. ועדיין הדבר צ"ב].

ברם, אין הדברים מוכרחים כלל, דודאי מקום יש לומר דגם להטעם דצרכי הסעודה, יש להבין השיטה דסגי בשליחת בשר שחוט, אף שאינו מבושל, דסוף סוף על ידי הבישול יהיו לו צרכי הסעודה. ולהלן בסמוך יתבאר אף יותר מזה, דנראה דעתו של התרוה"ד גופא דאפשר לשלוח בהמה חיה שאינה שחוטה כלל. וגם להטעם דריבוי אחוה ורעות, אפשר להבין ברווחא השיטה דצריך לשלוח דבר מבושל דוקא, דבאופן זה ודאי יש יותר ריבוי אחוה ורעות, מאשר אם שולחים בשר שאינו מבושל. ופשוט.

דברי ה'לקט יושר' דאפשר לקיים 'משלוח מנות' גם בבעל חי

בעיקר מחלוקת המהרי"ל והפר"ח, האם צריך הבשר להיות מבושל או לא, הנה אליבא דתרווייהו צריכה הבהמה להיות שחוטה, דבלא זה לא הוי בגדר 'מנות', וכמבואר לעיל. אמנם מצאנו בזה לכאורה שיטה שלישית, דאפשר לשלוח בעלי חי שאינו שחוט. דבספר 'לקט יושר' (הלכות פורים אות כ"ז) כתב, וז"ל: "אחד שאל שיש לו דגים חיים, אם יוכל לשלוח אותם למנות פורים ב' ימים קודם פורים, כי אינם יכולים להחיות עד פורים, כגון אשן ובורן. והשיב [בעל ה'תרומת הדשן'] שאין

לשלוח שום מנה קודם פורים, כי שמא יאכל המנה קודם פורים, ואין לו שום דבר חידוש לאכול בפורים.

מבואר מדברים אלו דדעת ה'תרומת הדשן' דאין גריעותא בעצם מה ששולחים בעלי חיים, אלא רק מצד מה ששלחו זאת קודם הפורים. אבל אם שולחים בעלי חיים ביום הפורים עצמו, יוצאים בזה ידי חובת משלוח מנות.

וכן מוכח לכאורה עוד מהא דאיתא ב'לקט יושר' (סוף אות כ"ח): "זכורני דיש מנהג באושטריך שכל אחד שולח לכל הקהל חתיכת דג ויין בכלי. ולפעמים היה אחד משנה ושלח יין וצוקר או בשמים, או דגים קטנים חיים בזכוכית מלא מים". ופשיטות הדברים ששלחו אלו הדגים החיים בכלי זכוכית לשם מצות משלוח מנות. וחזינן נמי כהנ"ל, דלא רק שאין צריך הבשר ששולחים להיות מבושל, אלא אפילו שחוט אינו צריך להיות.

והביאור בזה, דהתירו"ד לשיטתו דתכלית מצות משלו"מ שיהיו צרכי סעודה, וגם כששולחים בשר ודגים חיים, יש בזה משום צרכי הסעודה. וגם להטעם דריבוי אחוה ורעות אפשר להבין שיטה זו, כי גם בכה"ג יש ריבוי אחוה ורעות, הגם דבשחוטים וכל שכן במבושלים יש יותר אחוה ורעות, גם באופן זה יש מדה מסוימת של ריבוי אחוה ורעות. [אלא דצ"ע למה לא חשש התירו"ד לראיה מהא דביצה ד'מנות' הוי מבושל, או לכה"פ שחוט].

יב.

טעם הדבר שיש לתת 'משלוח מנות' ביום דוקא



שני טעמים בפוסקים למה צריך לשלוח המנות ביום

כתב הרמ"א (סי' תרצ"ה סעיף ד'), 'ויש לשלוח מנות ביום ולא בלילה'. הלבוש כתב הלכה זו בזה"ל, 'יש לשלוח מנות ביום, בזמן חובת הסעודה ולא בלילה'.

מדויק מלשון הלבוש דהטעם שיש לשלוח המנות ביום דוקא הוא מכיון שזמן אכילת הסעודה הוא ביום, ולכן גם זמן קיום מצות משלוח מנות הוא ביום. אבל הגר"א (ס"ק ט"ו) כתב: "ויש לשלוח. כמו שכתוב שם ימי משתה ושמחה ומשלוח וכו', וקאי אכולהו, ואמרו שם ימי כתיב". ומבואר בדבריו דהלכה זו נלמדת מלשן הכתוב 'ימי משתה', דמשמע שהמשתה צריך להיות ביום, ותיבת 'ימי' עולה גם על הכתוב בסוף הפסוק 'ומשלוח מנות', שגם זאת צריך להיות ביום.

ביאור שני הטעמים על פי טעמי מצות משלוח מנות

ולכאורה צריך להבין למה נטה הגר"א מטעמו של הלבוש, דילפינן לה מסברא, שצריך לשלוח המנות בזמן הסעודה. ויש לבאר בזאת על פי שני טעמי מצות משלו"מ הנ"ל, והיינו דנאמר כי טעמו של הלבוש עולה יפה על פי טעמו של התרוה"ד, דמשלוח מנות הוא בשביל הסעודה שיהיו לו צרכי הסעודה. ואליבא דטעם זה מובן היטב טעמו של הלבוש.

אכן בשיטת הגר"א יש לומר דקאי בשיטת ה'מנות הלוי', דאין שייכות בין מצות משלו"מ לבין סעודת היום, אלא טעם מצוה זו הוא להרבות אחוה ורעות, ולכן מסברא היה מקום לדון שאפשר לקיים מצוה זו גם בלילה, שהרי כבר מהלילה הוי פורים, וכשם שקוראים במגילה בלילה, אולי אפשר גם לשלוח מנות בלילה, ולכן צריך לזה לימוד מלשון הפסוק.

אבל גם ביאור זה, הגם כי נאה הוא, עדיין אין זה מחייב לומר כך, אלא שפיר אפשר לומר דגם להגר"א טעם מצות משלוח מנות הוא כהתרוה"ד, שיהיו צרכי הסעודה, אבל עדיין היה מקום לומר מסברא דאפשר לקיים המצוה בלילה, ויהיה למקבל צרכי הסעודה מהלילה עבור היום, ולכן הוצרך הגר"א ללמוד זאת מפסוק.

נתינת 'מתנות לאביונים' בלילה, עפ"י שני הטעמים הנ"ל

והנה לכאורה עולה נפק"מ גדולה בין טעמו של הלבוש, לבין טעמו של הגר"א, והוא, כיצד הדין לגבי מתנות לאביונים, דלהגר"א אי אפשר לתת בלילה, שהרי בפסוק של 'מי משתה ושמחה' מוזכרת גם מצות מתנות לאביונים, וילפינן מהכא דצריך לקיימה ביום, כמו מצות משלוח מנות. אבל להלבוש [על פי פשיטות לשונו] הרי מתבאר כי מעיקר הדין היה אפשר לשלוח מנות בלילה, אלא דיש טעם מיוחד, שישלחו בעת הסעודה. ואם כן מצות מתנות לאביונים שאינה קשורה לסעודה, לכאורה אפשר לתת גם בלילה.

בטעם הדבר שאין לתת 'מתנות לאביונים' בלילה

ברם, דבר זה אי אפשר לאומרו, דלפי הלבוש יהיה אפשר לתת מתנות לאביונים בלילה, דהמג"א (שם ס"ק י"ג) כתב על דברי הרמ"א הנ"ל: "לשלוח מנות ביום. והוא הדין מתנות לאביונים, רא"ש מגילה פ"א סי' ו'. וז"ל הרא"ש שם, גם עיקר פרסומי ניסא הוא ביום, משתה ושמחה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות'. ומבואר

דגם מתנות לאביונים אפשר לקיים דוקא ביום.

ומלבד שדחוק לומר דהלבוש חולק על הרא"ש, הנה הא"ר הוסיף על דברי הלבוש את דברי המג"א הנ"ל, ונראה מדבריו דדברי המג"א עולים יפה גם אליבא דטעמו של הלבוש. ובכדי לבאר הענין, למה לפי הלבוש צריך לתת מתנות לאביונים ביום דוקא, יש לומר דנימא דגם למצות מתנות לאביונים יש שייכות עם סעודת היום, וראיה לזה מהא דכתב הבעל המאור (ריש מגילה), וז"ל: "ראיתי לרב אפרים ז"ל שפירש לפרק זו הקושיא ואמר בזמן הזה שישאל מיוסרין בדקדוקי עניות אי יחינן להו מתנות ב"א וב"ב וב"ג אזלי ואכלי להו ביומא ההוא ושמחת פורים אינה נוהגת אלא בזמנה ובטלה לה שמחה". ומבואר שאין להקדים ולתת מתנות לאביונים לפני פורים, מכיון שישתמשו בהם לפני פורים, ולא ישאר להם ממון לשמחת פורים. וחזינן דגם מתנות לאביונים הוי לצורך שמחת פורים, והשמחה הלא היא בסעודה, ולכן יש לתת המתנות לאביונים ביום דוקא.

ויבואר על פי זה הוא דהובא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל ('הליכות שלמה' פרק י"ט 'אר' חות הלכה' הערה ע"ה), וז"ל: "מה שנהגו ישראל קדושים להרבות בנתינת צדקה ביום פורים עבור הדחוקים בפרנסתם מפני החובות שרובצים עליהם, הורה בזה רבינו שביום הפורים עצמו ידקדקו הגבאים ליתן המעות בסתם, לעשות בהם כחפצם, ורק לאחר מכן יבואו עמם בדברים וישדלו להשתמש במעות אלו לפריעת חובותיהם". והדברים מבוארים, כי ביסוד הענין מתנות לאביונים נועדו לשמחת היום, ומה בצע במה שיפרעו חובותיהם בזה, לכן צריך לתת להם 'לעשות בהם כחפצם', והיינו שהם מצד עצמם יכולים להשתמש במעות לסעודת היום, ואם לא עשו כך ונשארו המעות אצלם, אזי אחר הפורים ישדלו להשתמש במעות כראוי.

יג.

האם הולכים ב'משלוח מנות' אחר הנותן או אחר המקבל



גירסת הריטב"א בדברי הגמרא

להשלמת היריעה נצרף לכאן את אשר כתבנו להלן (סימן כ"ג) בביאור המעשה המובא במסכת מגילה (דף ז' ע"א) בהא דשלח רבי לרבי הושעיא וכו'. ויש בדברינו שם חלק אחד השייך גם לנדון דידן. הנה בריטב"א שם גירסא נוספת בגמרא,

ועל פיה עולה כי המעשה שהיה עם רבי ורבי אושעיא היא באופן שונה לגמרי מהמובא לפנינו בגמרא, וז"ל: "כולהו נוסחי גרסינן, קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים. פירוש, שלא היתה יקרה התשורה בעיניו ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו, ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו. הדר שלח ליה, כלומר רבי יהודה נשיאה גופיה, עגלא תליתאה ותלת גרבי יין, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך. ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות, דשוה פרוטה חשיבא מתנה, אבל לא פחות, כדאיתא בגיטין (כ,א)". וכגירסא זו איתא בירושלמי (פ"ד ה"א).

העולה על פי גירסא זו דמעשה זה מתחלק לשני חלקים, ומה שאמר רבי אושעיא לרבי מתחלק גם כן לשני חלקים, והיינו דבתחילה אמר רבי אושעיא לרבי שלא יצא ידי מצות משלוח מנות במה ששלח לו, מכיון שלא היה זה דבר חשוב, ולכן קיים רק מצות מתנות לאביונים שמקיימים זאת אפילו בשוה פרוטה. ואחר כך שהוסיף רבי ושלח שוב מתנה מכבודת, אז שלח לו רבי אושעיא כי קיים עתה גם משלוח מנות.

משלוח מנות תלוי בערך השולח ולא במקבל

ונראה מלשון הריטב"א שכתב כי רבי אושעיא אמר לרבי במשלוח השני, 'כלומר שזו התשורה הראויה לך', דבכדי לקיים משלוח מנות כדין, צריך לשלוח דבר חשוב כפי הנותן דוקא, ולא כפי המקבל. ומכיון שרבי היה עשיר מופלג, היה עליו לשלוח דבר חשוב כפי ערכו. ועל פי זה עלינו לפרש את לשון הריטב"א קודם לכן, 'שלא היתה יקרה התשורה בעיניו', היינו, שהמקבל דורש שהנותן העשיר יתן לו מתנה חשובה כערכו של הנותן, וכמו שהמשיך הריטב"א וכתב 'ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו', דהיינו, כמוהו של הנותן דוקא.

ונמצא דבמצות משלוח מנות, אין הדבר תלוי במקבל אלא בנותן, ואם המקבל הוא עני, והנותן הוא עשיר, אין די במה שהמשלוח חשוב אצל העני מחמת היותו עני, אלא צריך להיות חשוב אצל הנותן. והטעם בזה יש לומר, כי העני מצפה לקבל מהעשיר דבר חשוב, ואם שלח לו דבר שאינו חשוב, חסר בקיום המצוה ותכליתה. כך נראה על פי דקדוק לשון הריטב"א.

דברי ה'חיי אדם' דהדבר תלוי במקבל ולא בשולח

ברם, ה'חיי אדם' (כלל קנ"ה סעיף ל"א) הביא גם כן גירסא זו, מדברי הירושלמי הנ"ל, ומסוף דבריו נראה דפירש הדברים באופן הפוך מהמבואר, והיינו, דאין הדבר

תלוי בנותן אלא במקבל, דז"ל: "נראה לי דמירושלמי משמע דאם שלח לעני דבר מאכל יצא משום מתנות לאביונים ולא משום משלוח מנות, דגרסינן שם, ר' יודן נשיאה שלח לרבי הושעיא רבה חדא עטם וחד לגין דחמר, שלח ואמר לו קיימת בנו ומתנות לאביונים, חזר ושלח לו חד עיגל וחד גרב דחמר, שלח ואמר לו קיימת בנו ומשלוח מנות. משמע מזה דמתחילה ששלח לו מתנה קטנה הוא כדרך שנותנים לאביונים, ואחר כך כששלח לו מתנה מרובה אמר דזהו משלוח מנות. משמע מזה שאם שולח דבר פחות לעשיר, אינו יוצא ידי משלוח מנות".

ונראה לכאורה מדברי ה'חיי אדם' בסוף דבריו דר' הושעיא היה עשיר, ולכן לא יצא רבי יהודה הנשיא בדבר מועט ששלח לו, מכיון שצריך לתת כפי המקבל, ואם הוא עשיר צריך לשלוח לו מתנה מרובה, ומשמע כי אם המקבל הוא עני, סגי גם במתנה קטנה, כי הכל הוא כפי ערך המקבל. ולכאורה דבריו בגירסת הירושלמי הם שלא כפי הנראה מדברי הריטב"א בביאור גירסא זו.

דברי ה'ציץ אליעזר' בביאור המחלוקת בתר מי אזלינן

עכ"פ לפנינו מחלוקת בתר מי אזלינן במצות משלוח מנות, בתר הנותן ועשירותו [שיטת הריטב"א], או בתר המקבל ועשירותו [שיטת החיי"א], וצריך להבין טעמי השיטות. וכתב לבאר בזה ה'ציץ אליעזר' (חלק ח' סי' י"ד אות ד'), וז"ל:

"ועולה בדעתי לומר דדבר זה אי מביטים אנו בזה לפי עשירותו של נותן, או לפי עשירותו של המקבל, תלוי בב' הטעמים שישנן במצות משלוח מנות, דאם נאמר כטעמו של התרומת הדשן שהוא משום הרוחה דמקבל, א"כ תלוי הדבר בעיקר במעמדו של המקבל, ואם המקבל עשיר אין כל תועלת של ממש במתנה פחותה כזאת. אבל אם הוא עני, אזי אע"פ שהנותן עשיר, הרי מ"מ יש למקבל לפי מעמדו תועלת גם ממתנה כזאת, ולכן שפיר יוצא הנותן ידי משלוח מנות בזה, אע"פ שהוא עשיר.

"אבל אם נאמר כטעמו של בעל מנות הלוי שהוא משום כדי להרבות השלום והריעות, היפך מרגילתו של הצר שאמר מפוזר ומפורד, והיינו כדי שהנותן יראה בזה חיבתו למקבל, א"כ תלוי הדבר בעיקר במעמדו של הנותן, ואם הוא עשיר אזי כשנותן מתנה מועטת אין בזה בכדי להראות אחוה וריעות וחיבה של ממש", עכ"ל ה'ציץ אליעזר'.

דברי החזון עובדיה שחולק על הציץ אליעזר

אבל בחזון עובדיה על פורים (עמוד ק"ל) הביא דברי הציץ אליעזר הנ"ל ותמה עליו וז"ל מכל מקום י"ל שאף להתרומת הדשן הכל תלוי בנותן דאם המקבל עשיר כתב דחת"ס בס' קצ"ו וז"ל בתה"ד כתב כדי שיהיה הרוחה לבעלי שמחות אולי לא יספיק לו סעודתו הרי חברו מסייעו ע"ש וי"ל אפילו אית ליה טובא מ"מ תיקנו כך כדי שלא לבייש מי שאין לו כסוף מס' תענית עכ"ל, וא"כ ממ"נ סגי מיהא לפי ערך הנותן שהרי אי אפשר לומר שאם שלח לבנוני יוצא ידי חובה לפי ערך הנותן ואם שלח לעשיר שאינו אלא כדי שלא לבייש מי שאין לו יצטרך למנות יותר חשובות דאטו יציבא בארעה וגיורא בשמי שמיא עכ"ל.

ולכן מסתבר שנחלקו בסברא מה מעורר אהבה בין עני ועשיר האם רק מתי שהנותן נותן לפי יכולתו אז מעורר אהבה ולכן בעשיר צריך לפי עשירותו ובעני מספיק לפי עניותו בגלל שזה מה שיש לו או שמעורר אהבה מתי שהמקבל נהנה מהמתנה ולכן לעשיר צריך לשלוח הרבה ולעני שנהנה מקצת מספיק לשלוח קצת.

סימן כג

דיני משלוח מנות העולים מהא דשלח רבי לרבי אושעיא,
כפי הגרסאות השונות במעשה זה

א.

קיום משלוח מנות במאכל ומשקה, ובשתי משקאות



דברי הגמ' במגילה, גירסת רש"י ושאלת המפרשים

בגמ' במגילה (דף ז' ע"א) איתא: "רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים".

במעשה זה יש חילופי גירסאות, דאיכא לגירסא דתלמוד דידן, ואיכא לגירסא דתלמוד דירושלמי. גם בגירסא דתלמוד דידן, איכא חילופי גרסאות בראשונים ז"ל. אליבא דכל גירסא למדו הראשונים והפוסקים הלכות שונות ויסודיות באופן קיום מצות 'משלוח מנות'. עד שיש לומר כי מעשה זה המובא בגמרא הוא אבן פינה לבירור וליבון נדונים רבים במצוה זו, כגון מה השיעור של המנה שיש לשלוח, במי יוצאים ידי מצוה, איזה דברי מאכל ומשקה אפשר לשלוח ועוד רבים. להלן נציע בס"ד הגירסאות השונות, אחת לאחת, ונבאר הדינים העולים על פיה.

נפתח בס"ד דברינו בדברי רש"י בסוגיין, וז"ל, 'הכי גרסינן, קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות, דהא תרי מנות איכא'. וכוונת רש"י לאפוקי מגירסת הספרים שלפנינו, שאמר רבי אושעיא 'קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים'. וכתבו הב"ח והגר"א בהגהותיהם על הש"ס כי יש למחוק תיבות 'ומתנות לאביונים'.

על פי גירסת רש"י, וגירסת האחרונים הנ"ל, צריך להבין הפשט הפשוט בדבריו של רבי אושעיא לרבי, כי מה חידוש יש בדבר שקיים בזה מצות משלוח מנות, והלא פשוט הוא שקיים במה ששלח שתי מנות, מצוה זו. וכבר נתקשה בזה המהרש"א (חידושי אגדות), וכתב כי פירושו של רש"י אינו מבורר, דמאי אשמועינן

בכך, הא ודאי דאטמא דעגלא וגרבא דחמרא ב' מנות הן. ומכח קושיא זו כתב לישב הגירסא שלפנינו בגמרא, דבאמת קיים בזה גם מצות מתנות לאביונים, ובזה יש חידוש טבא, יעו"ב.

בדברינו להלן יתבארו בס"ד כמה דרכים בישוב שאלה זו. כל דרך כוללת בקרבה נדון מסוים הנוגע לאופני קיום המצוה דמשלוח מנות, הן בנוגע להדברים הנשלחים, והן בנוגע למשלחים ולמקבלים.

ישוב ה'קיקיון דיונה' לגירסת רש"י

בספר 'קיקיון דיונה' הביא גם כן השאלה הנ"ל, ד'מקשים המשכילים, מאי שלח לרבינו, פשיטא דהא ודאי דשלח ליה משום משלוח מנות'. וכתב באחד הדרכים כי קושיא זו בא רש"י ליישב בדקדוק לשונו, שכתב, 'קיימת בנו רבינו משלוח מנות איש לרעהו, דהא תרי מנות איכא', וקשה מה רצה בזה, הא תרי מנות איכא, פשיטא, "אלא שכוונת פירושו שכאן ששלח דבר מאכל וגרבי יין, והרי הוא כחד, דשתייה אינו כדבר אכילה, ולא קיים כראוי, כי צריך שתי מנות, ולכן שלח ליה קיימת בנו משלוח מנות איש לרעהו, להורות שחשיבי תרי מנות, ולכן פירש רש"י דהא תרי מנות איכא, ודו"ק שהוא נכון".

וביאור דבריו, דהיה מקום לומר כי לקיום מצות משלוח מנות, צריך לשלוח דברי מאכל דוקא, כי רק על דבר מאכל שייך לשון 'מנות', ולכן כאן ששלח רבי בשר ויין, היה מקום לומר שאין כאן שתי מנות, וקמ"ל כי גם בשתייה אפשר לקיים משלוח מנות.

וכתב ה'קיקיון דיונה' דמצא סימוכין לדבריו ב'תרומת הדשן' (סי' קי"א), והיינו דשם כתב בזה"ל: "דקדק הרמב"ם וכתב חייב לשלוח שתי מנות של בשר או שתי מיני תבשיל או שתי מיני דאוכלים. ונראה דשתייה בכלל אכילה". הרי דהוצרך התורה"ד להדגיש כי גם בשתייה מקיימים המצוה. וממילא לא קשיא לומר כי הא גופא הוא דאמר רבי אושעיא לרבי. [האחרונים נתקשו על התורה"ד למה אמר זאת כדבר הנראה מסברא, והלא גמרא מפורשת היא, יעוין בזה להלן בסמוך. ועכ"פ יש ללמוד מדברי התורה"ד החידוש שחידש רבי אושעיא לרבי].

וכן מתבאר גם כן מדברי ה'פרי חדש' (סי' תרצ"ה), דהביא תחילה דברי ה'תרומת הדשן' הנ"ל, והוסיף: "והיינו דשלח ליה למימר קיימת בנו רבינו וכו', כלומר דאע"ג דקרא כתיב 'ומשלוח מנות', דמשמע דמידי דאכילה, אבל דשתייה לא, אפילו הכי קיימת רבינו, דשתייה בכלל אכילה היא".

דברי ה'יהודה יעלה' בישוב גירסת רש"י

על דרך דברי ה'קיקיון דיונה' כתב גם בשו"ת 'יהודה יעלה' להגר"י אסאד (סי' ר"ו), וז"ל: "נסתפק פרו"מ אם שולחים מנות מבושלים בפורים לאביונים, אם יצא ידי חובה בתרתי, משלוח מנות ומתנות לאביונים. נראה לי עיקר, כיון דאפסקינהו קרא, ע"כ אינו יוצא בזה תרתי מצות. ואף דר' אושעיא אמר ליה לר"י נשיאה במגילה קיימת בנו רבינו משלוח מנות ומתנות לאביונים, הנה משמע דהא גופא קמ"ל האי דינא, דמאכל ומשקה לעני קיים שניהם, זה אינו, דרש"י כתב שם וז"ל ה"ג קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות, דהא תרי מנות איכא וכו'. נראה כוונתו דר"ל במ"ש ה"ג וכו', דלא גרסינן גם 'ומתנות לאביונים', שלפנינו כן הגירסא. ואי קשיא מאי שלח ליה שקיים משלוח מנות, פשיטא, לכן פירש רש"י דה"א מנות שתי מנות מיני מאכל דוקא בעינן, אבל אכילה ושתייה חד מנה מקרי, לכן שלח ליה דהא תרי מנות איכא בזה. כנ"ל כוונת רש"י."

ונראה מדבריו דהטעם שהיה מקום לומר דאין כאן שתי מנות, אין זה מצד דאי אפשר לקיים המצוה בשתייה, אלא שכאשר שולחים בשר ויין, היה מקום לומר שהמשקה טפל לאוכל, ונחשבים למנה אחת, קמ"ל שאין השתייה טפלה, ושפיר נחשבים לשתי מנות. ויש להטעים בזה, דהלא מי שאוכל איזה דבר, ובפרט אם אוכל בשר שהוא מאכל שמן, דרכו לשתות לאחר מכן, והשתייה היא בבחינת צורך המאכל, ואינה נחשבת לדבר בפני עצמו, [עד כדי כך דאיכא שיטה בפוסקים דאין חיוב דאורייתא לברך ברהמ"ז, על אכילה בלא שתייה, מחמת שהוא צמא], וממילא שפיר יש לומר דהמאכל והשתייה נחשבים תרופיהו למנה אחת, קמ"ל דהווי תרי מנות.

קושית השל"ה על התרוה"ד

בשל"ה (מסכת מגילה אות י"ב) הביא בשם אביו בספרו 'עמק ברכה', להעיר על התרוה"ד, למה לא הביא ראיה לדבריו הנ"ל דמקיימים מצות משלוח מנות בשתייה, מהגמרא במגילה הנ"ל, וז"ל: "קיימא לן דשתייה בכלל אכילה, דאיתא בפרק ג' דשבועות (כ"ב), והביאו תרומת הדשן בסימן ל"א. על כן מי ששולח לחבירו מנה אחת של אוכל ועמו כוס או צלוחית של משקה יין או שכר או דבש שקורין מעד, קיים בזה ומשלוח מנות, וכן פסק בהדיא בעל תרומת הדשן בסמן קי"א. ולי נראה דזו אין צריכה פנים, דהוא תלמוד ערוך בפרק קמא דמגילה, דגרסינן שם תני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו, שתי מנות לאדם אחד וכו', עד רבי יודא הנשיא שלח

ליה לרבי אושיעא אטמא שעגלא תילתא ותלתא גרבי דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות.

והוא באמת קושיא גדולה כי נראה מלשון התרוה"ד דאין לנו מקור ברור לזה, אלא מכל הכלל דשתיה בכלל אכילה, ובאמת הוא גמרא ערוכה להדיא דאפשר לקיים המצוה בשתיה. וכן העיר בזה הט"ז (סי' תרצ"ה ס"ק ד').

ישוב ה'בית יצחק' על ה'תרומת הדשן'

בספר 'בית יצחק' על מגילה (דף ז') דן כיצד הדין במי ששולח רק שתי משקאות, האם מקיימים בזה המצוה כראוי, ומתוך דבריו יש ללמוד דרך ליישב דברי התרוה"ד, וז"ל: "אני מסתפק אם בשתי מנות ממיני משקה יוצא גם כן ידי חובת מצות משלוח מנות, מי נימא כיון דאין לנו ראייה שיהיה יוצא במיני משקה רק מהך דר' יהודה נשיאה, ואם כן מכאן אין ללמוד רק על אחת המנות דיכולה להיות מין משקה או דלמא דמאחר דמהכא שמעינן דמשקה חשוב כמאכל לענין זה אם כן הוא הדין נמי כששתי המנות הם מיני משקה נמי שפיר דמי, כמו בשני מיני מאכל, ויש פנים לכאן ולכאן.

"וכעת לא מצאתי גילוי לדבר זה, וממרוצת לשונו של התרומת הדשן בסי' קי"א נראה דפשיטא לי דיוצא בשני משקה לחוד, שכתב שם, ונראה דשתיה בכלל אכילה עכ"ל, הרי סתמו כפירושו דדינו כאכילה לכל דבר. אלא דראיתי להט"ז בסי' תרצ"ה סק"ג שכתב על דברי תה"ד הללו שהוא תלמוד ערוך במגילה גבי גרבא דחמרא כו' עי"ש, וכוונתו על סוגיא דהכא. ולפי האמור אין מכאן ראייה רק על מנה אחת, עכ"ל ה'בית יצחק'.

העולה מדבריו דאי ננקוט בשיטת התרוה"ד דאפשר לקיים מצות משלוח מנות בשתי משקאות, תו לא קשיא מידי עליו, דלענין זה אין לנו ראייה מסוגיין, דהכא שלח רבי משקה ביחד עם מנה אוכל, אבל על שני מיני משקה אין ראייה, ועל זה הוא שהוסיף ה'תרומת הדשן' לחדש דמכיון ששתיה בכלל אכילה, אפשר לצאת גם בשני מיני משקה.

ב.

משלוח מנות תלמיד לרבו, קטן לגדול ולהיפך



ראיית מהר"י אסאד והחיד"א מהגמרא דרבו נקרא רעהו

בשו"ת מהר"י אסאד (תשובה ר"ד) למד הלכה נוספת מהמעשה המובא לעיל, דשלח רבי לרבי אושעיא משלוח מנות, והוא, דגם רבו נקרא 'רעהו', ולכן תלמיד ששלח משלוח מנות לרבו, יצא ידי חובה.

וז"ל: "מה שעלה ונסתפק כת"ר בדין אם תלמיד שולח מנות לרבו בפורים, אי יוצא ידי חובתו בכך, מי נימא כיון דרעהו כתיב, מחזי דמשוי את רבו לרעהו וכו'. הנה בודאי גם רבו מקרי רעך, והנה 'לא תעשוק את רעך', ו'לא תגזול' וכו', 'לא תעמוד על דם רעך', 'ואהבת לרעך כמוך', והרבה כיו"ב רבו בכלל, וז"ל רש"י בשבת דף ל"א ע"א, דעלך סני לחברין לא תעביד, רעך וריע אביך אל תעזוב, זה הקב"ה, לא תעבור על דבריו וכו'. הרי דמכנים גם להקב"ה אלינו בשם תואר זה ריעך. ועוד ממקומו הוא מוכרע, דף ז' ריש ע"ב, ר' יודא נשיאה שדר ליה לר אושעיה אטמא וכו', שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, הרי דקרי ליה לרבינו ר' יהודא נשיאה בשם רעהו".

גם החיד"א בספרו 'ברכי יוסף' (סי' רכ"ה ס"ק א') נקט לדבר פשוט על פי הגמרא הנ"ל דרבו נקרא רעהו, ולמד מכאן לענין חיוב ברכת שהחיינו ברואה את רבו, וז"ל: "הרואה את חבירו וכו' אומר שהחיינו וכו'. דבר פשוט דכל שכן ראה גדול ממנו, או אביו או רבו. וזכר לדבר מדכתיב 'ומשלוח מנות איש לרעהו', ואמרו פ"ק דמגילה, קיימת בנו רבינו וכו'. ומילתא דפשיטא היא, דמידי הוא טעמא אלא שנהנה ושמח בראיתו, א"כ לא שנא גדול לא שנא קטן ממנו".

העולה מדברי מהר"י אסאד והחיד"א, דמהמעשה הנ"ל (ריש הסימן) המובא בגמרא ד'רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים', יש לנו ללמוד חידוש דין דתלמיד יוצא ידי חובת מצות משלוח מנות במה ששולח לרבו, דגם רבו 'רעהו' מקרי, שהרי כאן שלח הרב לתלמיד, והשיב התלמיד לרבו כי קיים בו מצות משלוח מנות איש לרעהו, ואם התלמיד הוא בגדר רעהו ביחס לרבו, הוא הדין גם להיפך, שהרב הוא רעהו ביחס לתלמיד.

ופשוט דעל פי זה זכינו לשוב נוסף לשאלה שנשאלה לעיל (אות א') דאי גרסינן שאמר רבי אושעיא שקיים מצות משלוח מנות בלבד, ולא גם מצות מתנות

לאביונים, אם כן מה חידוש יש בדבר, שהרי שלח לו שתי מנות ובודאי קיים המצוה. אכן, להמבואר החידוש הוא דנתקיימה כאן המצוה במשלוח מנות ל'רעהו'. ודו"ק.

דברי ה'גופי הלכות' דיש לגדול להקדים את הקטן

בספר 'גופי הלכות' על מסכת מגילה, לרבי שלמה אלגאזי זצ"ל, למד בסוגיין חידוש נוסף, והוא, דראוי שהגדול ישלח תחילה להקטן ממנו, ולא להיפך, וז"ל: "קיימת בנו רבינו ומשלוח וכו'. יראה דסבירא ליה לר' אושעיה פירוש הכתוב כך, דקשה להו מאי איש, אי למעוטי אשה, לא אפשר דאשה חייבת לשלוח לאשה, אלא ודאי דהכי פירושו כי אף מתורת דרך ארץ ומנהג העולם שהקטן שולח תחלה מתנה לגדול, כאן תקנו כדי שיהיה שמחה יותר, שישלח הגדול שהוא איש לרעהו, כל איש חשוב הוא כדי שיהיה שמח הקטן. זהו קיימת בנו שאני קטן ומשלח זה מנות איש לרעהו".

חידושו של ה'שפת אמת' בדין שליחת קטן לגדול

ה'שפת אמת' (מגילה שם) כתב לחדש חידוש גדול בדין שליחת קטן לגדול, דה'גופי הלכות' כתב דראוי שיקדים הגדול לשלוח לקטן לריבוי שמחה. אבל השפ"א חידש דאין הקטן יוצא בשליחה לגדול, אלא אם כן הקדים הגדול ושלח לקטן, דבלא זה אין הגדול נחשב לרעהו ביחס לקטן ממנו.

וז"ל ה'שפת אמת': "בגמ' רבה שדר למרי בר מר כו'. משמע שבנו של רבה גופיה היה, דאביי קרי לרבה מר. ויש להוכיח מזה שהסדר הוא שישלח הגדול להקטן מקודם, והטעם דלא ליחשביה כמו רעהו וחבירו, רק כשהגדול שולח לו וחושבו לרעהו, הדר משלח ליה איהו, דאל"כ מסתמא היה מרי בריה מקדים לשלוח לאביו שחייב בכבודו".

תמיהת בעל ה'מנחת אשר' על ה'שפת אמת'

על פי דברי השפ"א עולה חידוש גדול לענין מעשה, ויוצא דכאשר קטן הקדים ושלח לגדול ממנו, לא קיים המצוה, דחסר ב'רעהו'. אכן, כבר תמה הגאון בעל ה'מנחת אשר שליט"א בקובץ 'משולחן מלכים' (ב' עמ' צ"ג) על השפ"א, וז"ל:

"ולדידי צ"ע בזה, דהא רעהו בכל מקום לאו רעהו דווקא הוא, ואף כלפי שמיא אמרינן רעהו, וכמ"ש רש"י שבת ל"א ע"א עה"פ ואהבת לרעך כמוך. וכי נימא

דשור של תלמיד שנגח שור רבו פטור מתשלומין, ד'כי יגח שור איש את שור רעהו' כתיב, ועל כרחך דכל ישראל ריעים זה לזה, וליכא פגמא במה שישלח תלמיד לרבו. והנח להם לבני ישראל, אם לא נביאים הם, בני נביאים הם.

"ועיקר דברי השפ"א צע"ג דבאמת פשוט דמרי בר מר לא בנו של רבה היה, דהא רב חסדא שנה פעמים משמיה דמרי בר מר, בסנהדרין ל"ח ע"א, עירובין כ"א ע"א, ורבה תלמידו של רב חסדא היה, כדאיתא בב"מ מ' ע"א, וא"כ היאך אפשר שהיה מרי בר מר תלמידו של רבה. ומה שאב"י שנה בכ"מ בלשון 'השתא אמר מר', משום שהיה בן אחותו ותלמידו של רבה, אך ברור שמרי בר מר קשיש טובא, ולא בנו דרבה הוא, עכ"ל.

ג.

המקבל משלוח מנות, האם קיים ג"כ את המצוה



דברי הרש"ש דהמקבל משלו"מ גם מקיים המצוה

ב'קונטרס אחרון' על ה'טורי אבן' (מגילה שם) מביא חידוש גדול בשם הרש"ש, ובחידוש זה מיישב הרש"ש באופן נוסף השאלה שנשאלה לעיל, מה חידוש חידש רבי אושעיא בדבריו לרבי, וז"ל: "ולענ"ד לולא דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש [אף שהוא נגד משמעות גדולי האחרונים] והוא, שכששולח אחד לחבירו קיימו שניהם, הנותן והמקבל, מצות משלוח מנות, כיון דע"י שניהם נעשתה המצוה. והכי דייק לישנא דקרא 'ומשלוח', ולא קאמר 'לשלוח', עיין רש"י שם. ובזה מדוקדק שפיר 'קיימת בנו', ר"ל, אני ואתה, וזה אשמעינן. ומיושב קושיית רבינו מאי קמ"ל.

"וגם יתישב היטב דברי רש"י בד"ה מחלפי סעודתיהו, אשר כבר צווחו עליו ולא העלו כלום. והכי משמע לי עוד, דהא המג"א (סי' תרצ"ה ס"ק י"א) ורבינו כתבו דמנות דוקא מבושלים וראויים לאכילה, וא"כ קשה טובא, האיך שדר בחזרה מרי ב"מ לרבה זנגבלא ופלפלא, הא אמרינן ברכות דף ל"ו כס פלפלא ביו"כ פטור, וכן כס זנגבלא אמרינן שם דפטור. ואף שיש לדחוק קצת, מ"מ לפי מה שכתבתי אתי שפיר טפי, כיון דכבר קיים המצוה בקבלתו, ולכוונה זו שלח לו דברים הללו להורות דין זה, עכ"ל הקו"א בשם הרב מוהרש"ש.

ביאור כוונת הרש"ש ב"שוב דברי רש"י

מה שכתב הרש"ש ד'גם יתיישב היטב דברי רש"י בד"ה מחלפי סעודתיהו, אשר כבר צווחו עליו ולא העלו כלום, כוונתו היא להא דכתב רש"י (ד"ה מחלפי סעודתיהו), וז"ל: "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשניה סועד חברו עמו". ויעוין בב"י (סוף סי' תרצ"ה) וב'דרכי משה' שם דלכאורה קשיא דאם אחד היה אוכל עם חברו בשנה זו, אם כן השני לא היה מקיים משלוח מנות באותו פורים, וכן השני בפורים הבא. ועל זה כתב הרש"ש דהענין מיושב היטב על פי דבריו, כי ע"י שהאחד שלח משלוח מנות לרעהו, גם המקבל נפטר מחיובו.

ישוב אחר על דברי רש"י

הן אמת דעל פי חידושו של הרש"ש דברי רש"י מבוארים ומיושבים כמין חומר, אכן עיקר דבריו הם חידוש גדול, שלא מצאנו לו חבר, אבל מצאנו דרכים נוספות ב"שוב דברי רש"י", והאחת מהן היא המבוארת ב'חידושי אנשי שם' (אות א'), וז"ל: "ואני אומר דודאי היו משלחין מנות בלאו הכי, ואתא לאשמועינן בזה שעשו כן לשמחה יתירה, כדי להרבות בשמחה בסעודת מרעים, ולא שיהא משמח כל איש ואיש בביתו לבדו. ומזה נראה שנשתרבב המנהג שהולכים בחבורות מרעים מבית לבית ואוכלים ושותים, וק"ל".

על פי דברי ה'חידושי אנשי שם' עולה דהגמ' אינה מדברת כלל ממצות משלוח מנות, אלא מסעודת פורים, וקמ"ל דיש ענין לעשות סעודה ביחד על רבים, ולא כל אחד לבדו בביתו, בשביל להרבות שמחה. ויש ראייה לזה מלשון רש"י (אסתר פרק ט' פסוק כ"ח), וז"ל, 'משפחה ומשפחה מתאספין יחד ואוכלין ושותין יחד'.

ישוב שאלת הרש"ש מדברי המג"א

מה שהקשה עוד הרש"ש בהא דאיתא בגמרא דשדר מרי ב"מ לרבה זנגבלא ופלפל, והלא המג"א כתב דצריך למשלוח מנות דבר מבושל, ואיך יצא בזנגבלא. תירץ בדובב מישרים (ח"א סי' צ"ב), וז"ל: "הנה בפשיטות יש לומר קושייתו דהא בש"ס יומא (פא"ב) מסיק דלא קשיא הא ברטיבא והא ביבשתא, וא"כ ברטיבא שפיר מחויב בכס ביוהכ"פ. וכן הא דמבואר בש"ס נדה דף נ"א ע"ב בפלפלין אינן מטמאין טומאת אוכלין, מבואר בתוס' שם דברטיבא שפיר מטמאין טומאת אוכלין, וממילא שפיר יוצא משלוח מנות כיון דחזי לאכילה ברטיבתא, וז"פ".

ד.

האם ובאיזה אופן אפשר לקיים משלוח מנות ומתנות לאביונים, בנתינה אחת



דברי ה'טורי אבן' בהו"א שאפשר לקיים שתי המצוות בנתינה אחת

עד כאן היו דברינו לבאר את הגמרא כפי הגירסא של רש"י, 'קיימת בנו רבינו משלוח מנות', והצענו בס"ד כמה דרכים כיצד לבאר מה החידוש בדבר, שקיים רבי מצות משלוח מנות. ועתה נבוא בס"ד לבאר את הגמרא כפי הגירסא שלפנינו בגמרא, שרבי אושעיא אמר לרבי 'קיימת בנו רבינו משלוח מנות ומתנות לאביונים'.

אליבא דגירסא זו הקושיא היא להיפך, דלא קשיא מה החידוש בדבר, אלא קשה להיפך, דאטו מי נימא דאפשר לקיים בנתינה אחת גם מצות משלו"מ וגם מצות מתנות לאביונים. ומצאנו בזה כמה דרכים באחרונים, ונבארם בס"ד אחת לאחת, יחד עם בירור חידושים נוספים העולים מתו"ד בדיני מצוות אלו.

ה'טורי אבן' (שם) כתב בתחילת דבריו לפרש את דברי הגמרא כפשוטם, דאפשר לקיים בנתינה אחת לעני גם מצות מתנות לאביונים, וגם מצות משלו"מ, וז"ל: "קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. לכאורה נראה לי לפרש דהכי קאמר, דבהני ב' מתנות אטמא וגרבא דשלח ליה קיים משלוח מנות איש לרעהו, דהא איכא ב' מתנות לאיש אחד, וגם קיים מתנות לאביונים, דר' אושעיא עני היה, כדמוכח בירושלמי.

"ונפקא מיניה כשתשלח עוד מתנה לאביון אחר, הא דר"א מצטרף, דהא איכא ב' מתנות לב' אביונים, וגם משלוח מנות קיים בהא דר"א לבד, דאביון לא נפיק מכלל רעהו, והא איכא ב' מתנות לאיש אחד. ולפי זה, הא דכתב קרא משלוח מנות וגם מתנות, נפק"מ באינו משלח אלא ב' מתנות לב' אביונים, דמשום משלוח מנות ליכא, דבעינן ב' מתנות לאדם אחד, וצריך לשלוח עוד ב' מתנות לאדם אחד, אבל בשולח ב' מתנות לאביון אחד עלתה לו לכאן ולכאן למשלוח מנות ולמתנות לאביונים", עכ"ל ה'טורי אבן' בתחילת דבריו.

לפי דבריו אלו עולה לבאר את הגמ' דרבי אושעיא אמר לרבי שהוא קיים הן מצות משלוח מנות, מכיון ששלח שתי מנות, והן מצות מתנות לאביונים, מכיון שהוא היה עני. וזה החידוש של הגמ', שאין צריך לחלק את המצוות לשתי אנשים, מצוה דמשלוח מנות לאיש אחד, ומצות מתנות לאביונים לעוד שני אנשים אחרים.

מסקנת ה'טורי אבן' שאין מקיימים שתי המצוות בנתינה אחת

לאחר כל זאת דחה ה'טורי אבן' את דבריו הנ"ל, וז"ל: "וכל מקום נראה לי עיקר דבשלוח ב' מתנות לאביון אחד, אינו עולה לו לשתייהם, אלא או משלוח מנות, דאביון לא נפיק מכלל רעהו, וצריך לשלוח עוד ב' מתנות לב' אביונים, לקיים מצות מתנות. או עולה לו למצות מתנות לאביונים לחוד, אבל לא לכאן ולכאן, ואי אפשר לקיים ב' מצוות הללו אלא ע"ג בני אדם, ב' מהן אביונים, ואחד בין עשיר ובין אביון".

[לאור מסקנה זו, חוזרת וניעורת השאלה הראשונה, דאם לא קיים רבי שתי המצוות, מה חידוש אמר לו רבי אושעיא, וצריכים אנו לבוא לאחד מהדרכים שיבוארו להלן]

טעם הדבר שאין יוצאים ידי שתי המצוות בנתינה אחת

ה'טורי אבן' לא ביאר כל כך טעם הדבר שחזר בו, ולמה נקט לעיקר ד'בשלוח ב' מתנות לאביון אחד, אינו עולה לו לשתייהם'. ויש לומר בביאור הענין שאין יוצאים ידי חובת מתנות לאביונים ומשלוח מנות בנתינה אחת, דזהו משום שמוטלים על האדם שני חיובים נפרדים, ועליו לקיים אותם בממון שלו, ואם הוא בא לקיים בממון מצות משלו"מ, הוי ממון דמצוה, וכבר אינו יכול לקיים בזה הממון גופא מצוה נוספת. דוגמא לדבר, אדם שנתחייב לתרום חמש שקל לצדקה, ולאחרי זה הוסיף תרומה נוספת של חמש שקל לצדקה, אטו נימא דיכול לקיים שניהם באותם חמש שקלים.

ואמנם, הגאון רבי אברהם יעקב זלזניק, ר"י 'עץ חיים' זצ"ל כתב לתמוה (קובץ המועדים, מוריה, עמ' תנ"ז) על השיטה הסוברת דאפשר לקיים שתי המצוות בחדא מחתא, מכח הסברה הנ"ל, וז"ל: "אולם צ"ע איך יתכן שיצא ב' החיובים בפרעון אחד, שיש עליו ב' מצוות משל"מ ומתנל"א, איך יצא בנתינה אחת כשיעור אחת מהן, אטו מי שנדר ב' פעמים ליתן פרוטה לצדקה, אטו יצא אח"כ בנתינת פרוטה אחת, וכן מי שנדר ב' פעמים לצום יום אחד, וכי יצא ב' הנדרים בצום יום אחד".

קושיא על לשון ה'ביאור הלכה'

ב'ביאור הלכה' (סי' תרצ"ה סעיף ד' ד"ה או של מיני אוכלים) כתב: "בטורי אבן מסתפק אם שלח שתי מתנות לאיש עני, אם יוכל לחשבם לתרתי, לקיום שלוח מנות דגם העני בכלל איש לרעהו ולקיים מתנות לאביונים, ואם נתן עוד מתנה אחת לעני אחד,

יצא, או לא. והביאו הגאון רבי עקיבא איגר בחידושו. ולפיו לשונו של הבה"ל דהטו"א מסתפק, אינו מדוקדק, דבאמת לא עלה הדבר בספק כלל בטורי אבן, אלא מסקנתו היא דבודאי אין יוצאים שתי המצוות בבת אחת.

דברי המהרש"א דאפשר לקיים שתי המצוות בב"א, במנות גדולות

המהרש"א כתב לבאר גירסת הגמרא שלפנינו, דרבי אושעיא אמר לרבי דקיים גם מצות משלוח מנות, וגם מצות מתנות לאביונים, וז"ל: "ונראה לקיים כל הנוסחאות הגמרות שלפנינו, דמייתי נמי סיפא דקרא ומתנות לאביונים, ומשום דמנה משמע כל דהו, ולכך בעי תרי לאיש אחד, אבל מתנה בעי שיעור נתינה, כדאמרינן בכמה דוכתין, וסגי לאיש אחד מתנה אחת. ומשום דשלח לו ב' מנות, אטמא דעגלא וגרבא דחמרא, שהם גדולות כשיעור נתינה, אמר דבהנך ב' מנות גדולות טפי משיעור מנות קיימת ג"כ ומתנות לאביונים כשיעור נתינה לר' אושעיא ולבני ביתו. וזה שדקדק לומר 'וקיימת בנו', ולא קאמר 'וקיימת בי', דר"ל וקיימת בנו לשני אנשים, שתי מתנות, ומלת 'אביונים' יש בו רמז, א"ב בנ"י, דיוצאים מתנות לאב ובנים".

מבואר מדברי המהרש"א דיש מקום פנים בהלכה לדרכו של הטו"א בהו"א שלו, דאפשר לקיים שתי המצות בנתינה אחת, אבל תנאי יש בדבר, שיהא במנות שנשלחו יותר מהשיעור הנצרך למשלוח מנות, דבכה"ג יוצאים גם ידי מצות מתנות לאביונים. וזהו שאמר רבי אושעיא לרבי, דבבשר והיין ששלח לו יש כדי לחלק, שיועיל הן למשלוח מנות והן למתנות לאביונים. וזהו החידוש העולה מדברי המהרש"א, שאפשר לחלק מנה אחת ולומר דחלק מהמנה יהיה לקיום מצות משלוח מנות, והחלק הנוסף על השיעור, יהיה לקיום מצות מתנות לאביונים.

בדברי המהרש"א דמשלו"מ מקיימים בכל דהו

בעיקר דברי המרש"א אשר נקט כי 'משלוח מנות' סגי בכל דהו, ואילו ל'מתנות לאביונים' צריך לתת מתנה חשובה, הנה מצאנו בריטב"א (מגילה שם) שמבואר להיפך, דז"ל: "בכולהו נסחי גרסינן, קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים. פירוש שלא היתה יקרה התשורה בעיניו, ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו, ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו וכו'. ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות, דשוה פרוטה חשיבה מתנה, אבל לא פחות". ומבואר ההיפך הגמור

מדברי המהרש"א, דמתנות לאביונים יוצאים ידי חובה בפרוטה, ואילו משלוח מנות צריך לתת מתנה מכובדת. וכבר העיר זאת על המהרש"א בספר 'בית יצחק' (מגילה שם).

בדברי המהרש"א דאפשר לתת מתנות לאביונים לאב ובנו

בדברי המהרש"א נכלל חידוש נוסף, שאפשר לקיים מתנות לאביונים בנתינה לאב ובנו, וכתב המהרש"א ד"מלת 'אביונים' יש בו רמז, א"ב בנ", דיוצאים מתנות לאב ובנים". וזהו שאמר רבי אושעיא 'קיימת בנו', בלשון רבים, דהכוונה שקיים המצוה באב ובנו.

אבל ה'ערוך השולחן' (סי' תרצ"ד סעיף ב') כתב דלא כדברי המהרש"א, וז"ל: "וראה לי דאם נתן לאיש ולאשתו, או לאיש ולבנו או לבתו, שהם על שולחן אחד, לא יצא בזה ידי חובת שני אביונים, דכאחד חשיבי".

דברי החת"ס לבאר כעין דברי המהרש"א

כעין דברי המהרש"א בביאור הגמ', אליבא דגירסא דידן, איתא גם ב'דרשות חתם סופר' (ח"א עמוד קצ"ז), אבל הוסיף בדבריו חידוש שלא הוזכר במהרש"א, וז"ל: "בש"ס פ"ק דמגילה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. יראה דלאו לחנופי ליה שדר ליה הכי, אלא דינא קאמר, כי היה באטמא דעגלי תלתא וגרבי דחמרי כדי מזון לו ולאשתו, ועוד בו יתירה באטמי ובגרבי, א"כ קיים בו ובאשתו ב' מתנות לב' אביונים, וכיון דאית ליה עתה סעודת פורים ע"י מתנה הנ"ל, א"כ קיים בהמותר משלוח מנות איש לרעהו, דלא מקיימים משלוח מנות אלא במי שיש לו סעודה מוכנת, והמנה היא בנוסף על הסעודה. אבל במי שאין לו סעודה, א"כ כל מה שנותנים לו הו"ל מתנות לאביונים, וק"ל".

חידושם של החת"ס וה'חיי אדם' דבעני אין מקיימים משלו"מ

עיקר דברי החת"ס הם כדברי המהרש"א, דאימתי אמרינן שאפשר לקיים גם מצות משלוח מנות וגם מצות מתנות לאביונים באותה נתינה, רק כאשר נותנים מתנה מכובדת, שיש בה בכדי לקיים תרומתו. אבל עוד זאת חידש החת"ס דעני שאין לו סעודה, אין יוצאים במה שנותנים לו ידי משלוח מנות אלא רק ידי מתנות לאביונים.

ומצאנו לה'חיי אדם' (כלל קנ"ה סעיף ל"א) דגם כתב חידוש גדול זה, ולמד אותו

מהירושלמי כפי שמובא שם המעשה המובא בבבלי מרבי ורבי אושעיא, וז"ל: "מירושלמי (פ"ק סוף הלכה ד') משמע דאם שלח לעני דבר מאכל, יצא משום מתנות לאביונים, ולא משום משלוח מנות, דגרסינן שם, ר' יודן נשיאה שלח לר' הושעיא רבה חדא עטם וחד לגין דחמר, שלח וא"ל קיימת בנו ומתנות לאביונים, חזר ושלח לו חד עיגל וחד גרב דחמר, שלח ואמר לו קיימת בנו ומשלוח מנות. משמע מזה דמתחלה ששלח לו מתנה קטנה הוא כדרך שנותנים לאביונים, ואח"כ כששלח לו מתנה מרובה, אמר דזהו משלוח מנות".

קושית השדי חמד על דברי הח"א

ה'שדי חמד' (חלק ו', מערכת פורים סימן ח') הביא את דברי הח"א, ותמה עליו: "איני מבין מה שכתב דאינו יוצא משום משלוח מנות אם שולח לעני דבר מאכל, למה יגרע העני שלא יוכל לקיים בו מצות משלוח מנות, דקרא כתיב 'רעהו', ועני ועשיר חד שיעורא". ויעוין להלן (אות ו') עוד בענין זה, ובגירסת הירושלמי.

ה.

השולח מנות לרעהו, והמקבל רוצה שיהיו לשם מתנות לאביונים



דרכו של ה'כתב סופר' בהא דקיים רבי שתי המצוות

בשו"ת 'כתב סופר' (סי' קל"ט) כתב דרך חדשה בביאור הגמרא כפי הגירסה שלפנינו, וז"ל: "ונראה לפע"ד בכוונת ש"ס דילן על פי המבואר בשו"ע או"ח סי' תרצ"ה, אם אין רוצה לקבל, יצא המשלח. ובפרי חדש שם תמה מנלן הא. ויש לומר דשלח לו ר"י נשיאה לקיים בו משלוח מנות, והוא לא רצה לקבל ממנו עבור שלוח מנות, והמשלח כבר יצא ידי חובה, והחזיק רבי אושעיה בהנשלח עבור מתנות לאביונים, ושלח לו קיימת בנו רבינו משלוח מנות ומתנות לאביונים. ומדויק הלשון 'קיימת בנו', שעל ידי קיימת שניהם, לאשר אני מחזיק בו רק למתנות לאביונים, ובלתי ספק רוצה אתה בכך, ממילא קיימת תרתי על ידי".

הנה יצא ה'כתב סופר' בחידוש גאוני ומופלא, דבמעשה דרבי ורבי אושעיא קיים רבי שתי המצוות, אכן לא כהדרך המבוארת באחרונים דלעיל, אלא דמצות

משלוח מנות קיים במה ששלח על דעת כך, וקיימא לן ד'אם אין רוצה לקבל, יצא המשלח'. ואילו במצות מתנות לאביונים קיים מחמת שרבי אושעיא רצה לקבל זאת לשם כך.

דברי הגר"ע סופר זצ"ל בכונה לשמה אחר קיום המצוה

ב'ליקוטי הערות' שבסוף ה'כתב סופר' מובא מה שהעיר בזה הגאון רבי עקיבא סופר זצ"ל, וז"ל: "על דבר אשר שדר לן הערה, הלא ר"י נשיאה לא התכוין לשם מצות מתנות לאביונים, רק למצות משלוח מנות, ומבואר בפמ"ג (סי' ס' א"א ס"ק ג') דדברי קבלה כמו מתנות לאביונים לכו"ע צריכין כוונה, והאיך יצא ידי מצות מתנות לאביונים. ולדידי נראה לקיים מילין דאבוהון של ישראל, ק"ז ז"ל, עפ"י מש"כ התוס' בסוכה ל"ט ע"א ד"ה עובר לעשייתו, וכן קיי"ל, דכל מצוה שיש לו המשך זמן אי לא בירך מתחילה, יכול לברך כל זמן המשך המצוה ומקרי עובר לעשייתו, יעו"ש. וא"כ גם הכא בשעה ששלח ליה ר' אושעיא בודאי עדיין היו בידו אטמא דעלגה תילתא וגרבא דחמרא, ושלח ליה להודיעו שמוחל לו המשלוח מנות ומקבלם בתורת מתנה לאביונים, א"כ עדיין יכול להתכוין לשם מצות מתנות לאביונים כיון שלא נאכלו עדיין".

מבואר מדבריו להשוות ולדמות דיני ברכה לדיני כונה, ומכיון שמצאנו שאפשר לברך כל עוד שהמצוה נמשכת, הוא הדין שאפשר לכוון לשם מצוה כל עוד שהמצוה נמשכת, ואפילו לאחר שהמקבל קיבל לידו המשלוח, כל עוד שהוא קיים אצל המקבל.

דברי ה'מקראי קודש' לחלוק על הגר"ע סופר זצ"ל

ב'מקראי קודש' (פורים סימן מ"ב) הביא את דברי רבי עקיבא סופר זצ"ל הנ"ל, ותמה עליהם, וז"ל: "לענ"ד אין דמיון זה עולה יפה, ואין ללמוד ענין מצוות צריכות כוונה, מענין ברכה שתהא עובר לעשייתו. ונקדים דברי הרמב"ם בהלכות ברכות (פי"א ה"ה), העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת, מברך אחר עשייתה. ואם דבר שעבר הוא, אינו מברך. כיצד הרי שנתעטף בציצית, או שלבש תפילין, או שישב בסוכה, ולא בירך תחילה חוזר ומברך אחר שנתעטף וכן מברך אחר שלבש התפילין ואחר שישב בסוכה שהרי עדיין עשיית המצוה קיימת וכו'. והיינו מכיון שעדיין נמשכת עשיית המצוה, קאי הברכה על קיום המצוה שנמשך מכאן ולהבא, דלגבי זה הוי עובר לעשייתו. אבל על העבר אין הברכה מועילה, ועל תחילת עשיית המצוה הוי כלא בירך, אלא שאין הברכה מעכבת. משא"כ

לענין מצות צריכות כוונה, אם תחילת עשייתן נעשתה בלא כוונה, הרי תחילת עשיית המצוה נעשתה בפסול.

תורף דבריו הוא, דשאני עשיית ברכה, דשפיר אפשר לברך גם אחרי תחילת קיום המצוה, מכיון שעכ"פ תחול הברכה על המשך המצוה, ואיה"נ דהחלק הראשון של המצוה הוא נשאר בלא ברכה, מכל מקום החלק השני יחשב שהוא עם ברכה. כל זה הוא מובן לענין ברכה. אבל במה שנוגע לדינא דכוונה למצוה, אם לא כיון בתחילה, מה תועיל כוונתו באמצע המצוה, הלא סוף סוף תחילת המצוה אינה עולה לו.

וכפי הנראה הגר"ע סופר זצ"ל נקט דגם לגבי הברכה, מועילה הברכה אלמפרע, כי כל עוד שהאדם עסוק במצוה, עולה הברכה על כל המצוה, דכולא חדא מילתא היא. וממילא הוא הדין גם בענין כונה במצוה, כל שכיון בעוד שהמצוה נמשכת, הרי זה מועיל לתת על כל המצוה כח של כונה למצוה, והדבר מובן מסברא, כי כל עוד שהאדם עוסק במצוה יש לו היכולת להחיל עליה הכונה הראויה, כי יש לו אחיזה בה. אבל אם גמר את קיום המצוה, תו אינו יכול לכיון עליה. והבן.

אלא שעדיין יש לעיין בדבריו של הגר"ע סופר זצ"ל, דבשלמא מצוה כמו סוכה, כל שיושב בסוכה נחשב שעדיין המצוה נמשכת מצד האדם. אבל במצוה של משלוח מנות, אחר שכבר שלח את המנות לרעהו, האדם סיים את חלקו במצוה, ומה בכך שעדיין המנות קיימות אצל המקבל, לכאורה מצד המשלח כבר פסקה המצוה, וקשה להבין איך אפשר לצרף המחשבה שלאחרי הקבלה אל מעשה מצוה, וצ"ע.

ביאור נוסף של שהגר"ע סופר בדברי ה'כתב סופר'

הגאון רבי עקיבא סופר זצ"ל כתב דרך נוספת לבאר את דברי הכת"ס הנ"ל, וליישב את השאלה האין אפשר לקיים במה ששלח רבי לשם משלוח מנות, המצוה דמתנות לאביונים, והלא לא היתה כוונה מצד הנותן על זה, וז"ל: "ועוד אחרת, בודאי בלי רצונו של ר"י נשיאה לא היה יכול ר' אושעיה לעכבם לעצמו בשביל מתנות לאביונים, ושלח להודיעו לר"י נשיאה כדי שיסכים לזה שיעכבם לעצמו בשביל מתנות לאביונים, וא"כ באותה שעה שנתרצה לזה ר"י נשיאה התכוין לקיים מצות מתנות לאביונים, ושפיר יצא, כיון דהתכוין אח"כ, וא"ש. ועיין בכת"ס שם שכתב ששלח ליה קיימת בנו שאני מוחל לך משלוח מנות ומעכבם לעצמי בשביל מתנות לאביונים ובלי ספק אתה רוצה בכך, ע"ש. כוונת הכת"ס ששלח ליה משום הכי, דאי לאו הכי לא היה יכול לעכב לעצמו, וכמש"כ ועיין.

1.

שיעור המנה לקיום מצות משלוח מנות, והאם הולכים אחר הנותן או אחר המקבל



גירסת הריטב"א בדברי הגמרא

מלבד שתי הגירסאות הנ"ל בסוגיין, איתא בריטב"א גירסא נוספת, ועל פיה עולה כי המעשה שהיה עם רבי ורבי אושעיא היא באופן שונה לגמרי מהמובא לפנינו בגמרא, וז"ל: "בכולהו נוסחי גרסינן, קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים. פירוש, שלא היתה יקרה התשורה בעיניו ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו, ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו. הדר שלח ליה, כלומר רבי יהודה נשיאה גופיה, עגלא תליתאה ותלת גרבי יין, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך. ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות, דשוה פרוטה חשיבא מתנה, אבל לא פחות, כדאיתא בגיטין (כ,א)". וכגירסא זו איתא בירושלמי (פ"ד ה"א).

העולה על פי גירסא זו דמעשה זה מתחלק לשני חלקים, ומה שאמר רבי אושעיא לרבי מתחלק גם כן לשני חלקים, והיינו דבתחילה אמר רבי אושעיא לרבי שלא יצא ידי מצות משלוח מנות במה ששלח לו, מכיון שלא היה זה דבר חשוב, ולכן קיים רק מצות מתנות לאביונים שמקיימים זאת אפילו בשוה פרוטה. ואחרי שהוסיף רבי ושלח שוב מתנה מכבודת, אז שלח לו רבי אושעיא כי קיים עתה גם משלוח מנות.

משלוח מנות תלוי בערך השולח ולא במקבל

ונראה מלשון הריטב"א שכתב כי רבי אושעיא אמר לרבי במשלוח השני, 'כלומר שזו התשורה הראויה לך', דבכדי לקיים משלוח מנות כדן, צריך לשלוח דבר חשוב כפי הנותן דוקא, ולא כפי המקבל. ומכיון שרבי היה עשיר מופלג, היה עליו לשלוח דבר חשוב כפי ערכו. ועל פי זה עלינו לפרש את לשון הריטב"א קודם לכן, 'שלא היתה יקרה התשורה בעיניו', היינו, שהמקבל דורש שהנותן העשיר יתן לו מתנה חשובה כערכו של העשיר, וכמו שהמשיך הריטב"א וכתב 'ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו', דהיינו, כמוהו של הנותן דוקא.

ונמצא דבמצות משלוח מנות, אין הדבר תלוי במקבל אלא בנותן, ואם המקבל הוא עני, והנותן הוא עשיר, אין די במה שהמשלוח חשוב אצל העני מחמת היותו

עני, אלא צריך להיות חשוב אצל הנותן. והטעם בזה יש לומר, כי העני מצפה לקבל מהעשיר דבר חשוב, ואם שלח לו דבר שאינו חשוב, חסר בקיום המצוה ותכליתה. כך נראה על פי דקדוק לשון הריטב"א.

דברי ה'חיי אדם' דהדבר תלוי במקבל ולא בשולח

ברם, ה'חיי אדם' (כלל קנ"ה סעיף ל"א) הביא גם כן גירסא זו, מדברי הירושלמי הנ"ל, ומסוף דבריו נראה דפירש הדברים באופן הפוך מהמבואר, והיינו, דאין הדבר תלוי בנותן אלא במקבל, דז"ל: "נראה לי דמירושלמי משמע דאם שלח לעני דבר מאכל יצא משום מתנות לאביונים ולא משום משלוח מנות [והארכנו בענין זה לעיל (אות ד')], דגרסינן שם, ר' יודן נשיאה שלח לרבי הושעיא רבה חדא עטם וחד לגין דחמר, שלח ואמר לו קיימת בנו ומתנות לאביונים, חזר ושלח לו חד עיגל וחד גרב דחמר, שלח ואמר לו קיימת בנו ומשלוח מנות. משמע מזה דמתחלה ששלח לו מתנה קטנה הוא כדרך שנותנים לאביונים, ואחר כך כששלח לו מתנה מרובה אמר דזהו משלוח מנות. משמע מזה שאם שולח דבר פחות לעשיר, אינו יוצא ידי משלוח מנות".

ונראה לכאורה מדברי ה'חיי אדם' בסוף דבריו דר' הושעיא היה עשיר, ולכן לא יצא רבי יהודה הנשיא בדבר מועט ששלח לו, מכיון שצריך לתת כפי המקבל, ואם הוא עשיר צריך לשלוח לו מתנה מרובה, ומשמע כי אם המקבל הוא עני, סגי גם במתנה קטנה, כי הכל הוא כפי ערך המקבל. ולכאורה דבריו בגירסת הירושלמי הם שלא כפי הנראה מדברי הריטב"א בביאור גירסא זו.

וכבר העיר בזה על ה'חיי אדם' ב'שדי חמד' (חלק ו' מערכת פורים סימן ח') וז"ל: "מה שכתב בסוף דבריו, משמע מזה דאם שולח דבר פחות לעשיר, אינו יוצא ידי חובה, אינו מובן לעניות דעתי, דהא מהתם לא שמעינן אלא דאם איש עשיר שולח פחות ממה שהוא ערכו, אינו יוצא ידי חובה, אבל אם הוא שולח לפי ערכו והשגת ידו, אף אם לפי המקבל כאין נחשב, אפשר דיוצא בזה ידי חובה. ואפשר לומר מסברא בעלמא, שכל שהמקבל אינו נהנה לא יעלה להשולח לקיום מצוה. אבל על כל פנים אין ללמוד זה מהירושלמי הנ"ל".

דברי ה'ציץ אליעזר' בביאור המחלוקת בתר מי אזלינן

עכ"פ לפנינו מחלוקת בתר מי אזלינן במצות משלוח מנות, בתר הנותן ועשירותו [שיטת הריטב"א], או בתר המקבל ועשירותו [שיטת החיי"א], וצריך להבין טעמי השיטות. וכתב לבאר בזה ה'ציץ אליעזר' (חלק ח' סי' י"ד אות ד'), וז"ל:

"ועולה בדעתי לומר דדבר זה אי מביטים אנו בזה לפי עשירותו של נותן, או לפי עשירותו של המקבל, תלוי בב' הטעמים שישנן במצות משלוח מנות, דאם נאמר כטעמו של התרומת הדשן שהוא משום הרוחה דמקבל, א"כ תלוי הדבר בעיקר במעמדו של המקבל, ואם המקבל עשיר אין כל תועלת של ממש במתנה פחותה כזאת. אבל אם הוא עני, אזי אע"פ שהנותן עשיר, הרי מ"מ יש למקבל לפי מעמדו תועלת גם ממתנה כזאת, ולכן שפיר יוצא הנותן ידי משלוח מנות בזה, אע"פ שהוא עשיר.

"אבל אם נאמר כטעמו של בעל מנות הלוי שהוא משום כדי להרבות השלום והריעות, היפך מרגילותו של הצר שאמר מפוזר ומפורד, והיינו כדי שהנותן יראה בזה חיבתו למקבל, א"כ תלוי הדבר בעיקר במעמדו של הנותן, ואם הוא עשיר אזי כשנותן מתנה מועטת אין בזה בכדי להראות אחוה וריעות וחיבה של ממש", עכ"ל ה'ציץ אליעזר'.

דברי החזון עובדיה שחולק על הציץ אליעזר

אבל בחזון עובדיה על פורים (עמוד ק"ל) הביא דברי הציץ אליעזר הנ"ל ותמה עליו וז"ל מכל מקום י"ל שאף להתרומת הדשן הכל תלוי בנותן דאם המקבל עשיר כתב דחת"ס בס' קצ"ו וז"ל בתה"ד כתב כדי שיהיה הרוחה לבעלי שמחות אולי לא יספיק לו סעודתו הרי חברו מסייעו ע"ש וי"ל אפילו אית ליה טובא מ"מ תיקנו כך כדי שלא לבייש מי שאין לו כסוף מס' תענית עכ"ל, וא"כ ממ"נ סגי מיהא לפי ערך הנותן שהרי אי אפשר לומר שאם שלח לבנוני יוצא ידי חובה לפי ערך הנותן ואם שלח לעשיר שאינו אלא כדי שלא לבייש מי שאין לו יצטרך למנות יותר חשובות דאטו יציבא בארעה וגיורא בשמי שמיא עכ"ל.

ולכן מסתבר שנחלקו בסברא מה מעורר אהבה בין עני ועשיר האם רק מתי שהנותן נותן לפי יכולתו אז מעורר אהבה ולכן בעשיר צריך לפי עשירותו ובעני מספיק לפי עניותו בגלל שזה מה שיש לו או שמעורר אהבה מתי שהמקבל נהנה מהמתנה ולכן לעשיר צריך לשלוח הרבה ולעני שנהנה מקצת מספיק לשלוח קצת.

[ממוצא דבר עולה כי יש כאן מקום עיון בדברי ה'ביאור הלכה' (סי' תרצ"ה סעיף ד' ד"ה חייב לשלוח לחבירו), דז"ל: "החיי אדם הוכיח מן הירושלמי דאם שולח לעשיר דבר פחות, אינו יוצא בזה משלוח מנות. וכן משמע בריטב"א לפי גרסא אחת שם בגמרא. אכן שארי פוסקים לא הזכירו דבר זה, ונכון ליזהר בזה לכתחילה".

הרי שכרך דברי החיי"א עם דברי הריטב"א בחד מחתא, וכבר הוראנו לדעת באמת מבואר בהם דברים הפוכים, דהריטב"א כתב שהולכים אחר חשיבות הנוטן, ואילו החיי"א אדם כתב שהולכים אחר חשיבות המקבל. וכבר תמה בזה ה'ציץ אליעזר' שם, וז"ל: "בביאור הלכה הבין דברי הח"א כפשטן, כפי שכתוב לפנינו, דר"ל באם שולח לעשיר וניחא ליה שם בההוכחה לכך מהירושלמי. ועוד מוסיף עלה לומר דמשמע כן מהריטב"א, יעו"ש. ודבריו תמוהים דמהריטב"א משמע להיפך שפירש שהמכוון על הנוטן כיוון בדבריו שם, וכן פירשו בפשטות את דברי הריטב"א בספר יד דוד על מגילה ובשדי חמד שם".

ז.

גירסת ר"ח והדינים העולים מתוך דבריו



דברי רבינו חננאל וביאור ה'אפרקסתא דעניא'

רבינו חננאל גריס בסוגיין כגירסת הירושלמי והריטב"א הנ"ל, אבל כתב לבאר באופן אחר מה ששלח רבי אושעיא לרבי, וז"ל: "ר' יהודה נשיאה שלח לר' הושעיא ירך של עגל שלישי לבטן וקנקן יין, שלח ליה, קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים, כלומר נתת לי מנה אחת והיא הירך, חזר שלח לו עגל וג' קנקני יין". ודברים סתומים, מה הוא ששלח לרבי לומר נתת לי מנה אחת והיא הירך, והרי להדיא איתא ששלח לו גם קנקן יין. וכתב בשו"ת 'אפרקסתא דעניא' (ח"א סי' כ"ה ד"ה וכנ"י) ד"מוכח מדבריו ז"ל דס"ל דמאכל ומשקה לא חשיב לתרי מנות". והיינו, דר' אושעיא שלח לר' יהודה נשיאה דלא יצא בשליחתו מצות משלוח מנות, מכיון שלא שלח שתי מנות, כי מאכל ומשקה חשיבו מנה אחת. והוא חידוש גדול לדינא.

דברי ה'מקראי קודש' אלו חידושי הדינים עולים מדברי ר"ח

ב'מקראי קודש' (סי' ל"ח) נקט גם כן כך בביאור דברי הר"ח, והוסיף לבאר עוד כל חידושי הדינים העולים מדברי הר"ח בענין מצות משלוח מנות, וז"ל: "מדברי רבינו חננאל נשמע תלת הלכתא גבירתא: א. שאין המשקה בכלל מנות. ב. עוד נשמע מפירוש רבינו חננאל דמשלוח מנות אין צריך שיהיו בבת אחת, ויוצא ידי חובה גם בזה אחר זה, שהרי לפי פירושו שמשקה אינו נקרא מנה, ובכל משלוח

מנות היה רק מנה אחת והיא הבשר, ומ"מ אמר לו בפעם השניה שקיימת משלוח מנות, הרי שיש משלוח מנות גם בזה אחר זה. ג. הדבר השלישי שנשמע במפיר"ח הוא, שבשתי מנות ממין אחד, ועכ"פ שתי חתיכות מאברים שונים, יוצאים בהם ידי חובת משלוח מנות, שהרי בפעם השניה אמר לו שיצא ידי חובה במשלוח מנות ע"י העגל ששלח לו עכשיו, שנחשב למנה אחת, ובירך של עגל ששלח לו בפעם הראשונה נחשב לו למנה שניה".

הנפק"מ בין העולה מר"ח להעולה מהריטב"א

על פי הנ"ל עולה כי נחלקו הר"ח והריטב"א בכמה פרטים בדיני משלוח מנות. דההלכה הראשונה הנ"ל, דבמשקה אין יוצאים ידי משלו"מ, הנה לגירסתו של הריטב"א וביאורו, עולה דיוצאים במשקה ידי משלו"מ, כי כל מה שטען רבי הושעיא לרבי הוא דלא יצא ידי משלוח מנות מכיון שלא שלח דבר חשוב כערכו, אבל אם היה דבר חשוב היה יוצא ידי"ח אף ששלח לו משקה ובשר.

ההלכה השניה הנ"ל, דיוצאים ידי משלוח מנות גם כששולחים מנה ועוד מנה, בזה אחר זה, הנה לדרכו של הריטב"א אין לנו ראייה לזה, שהרי יצא בין ובבשר ששלח לו בפעם השניה. ומכיון שאין ראייה לזה, אפשר שאין לנו לחדש דבר זה מדעתנו. והוא הדין לענין ההלכה השלישית, דיוצאים בשתי מנות של בשר, גם על זה אין ראייה לדרכו של הריטב"א, וממילא אפשר דלא סגי בכה"ג.

לאידך גיסא נמי, הא דלמדנו לדרכו של הריטב"א דצריך לשלוח דבר חשוב כערכו של הנותן, על זה אין לנו ראייה לדרכו של הר"ח ומשמע נמי להיפך, דלהר"ח מה שטען רבי הושעיא הוא שמשקה אינו מנה, ולכן הוא דלא קיים מצות משלו"מ, ומשמע דבלא זה היה יוצא ידי חובה, גם אם לא שלח מנות חשובות לפי ערכו של רבי.

דברי ה'שבות יצחק' בביאור דברי הר"ח

בספר 'שבות יצחק' (פורים פרק ט') מביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל לבאר את דברי הר"ח באופן אחר, וז"ל: "מהגרי"ש אלישיב זצ"ל שמעתי שגם בדברי הר"ח אפשר לפרש כפירוש הריטב"א, דבעינן שהמשלוח יהא לפי כבודו, וס"ל דבעינן שכל מנה תהא ראויה לפי כבודו, והלוג של יין ששלח בתחילה לא היתה חשובה בעיניו, ולכן אמר לו שקיבל מנה אחת והיא הירך וחזר ושלח לו עגל וכמות גדולה של יין שהם ב' מנות חשובות. ולפ"ז: א. צריך שיהיו ב' המנות חשובות לפי כבודו. ב. יוצאין גם במשקין. ג. אין להוכיח שאין צריך לשלוח ב' המנות יחד".

ביאור ה'מנחת אשר' בדברי הר"ח

וכדברי ה'שבות יצחק' האריך ב'מנחת אשר' (פורים סימן כ"ז אות ג') הביא את דברי ה'מקראי קדש' הנ"ל, ותמה על דבריו, וביאר גירסת הר"ח באופן ההפוך לגמרי בכלל ג' ההלכות הנ"ל, וז"ל: "הנה לדרכו צ"ע דאם משקה לא חשיב לקיים בו מצוה זו אמאי חזר ושלח לו יין, ועוד מדוע מתחילה שלח לו ירך ולבסוף שלח לו עגל שלם. ולכן נראה להוכיח מדברי הר"ח בכלל ג' הלכות אליו היפך דברי המקראי קודש, דהא דאמר לו נתינת אביונים קיימת, אין זה משום דמשקה אינו בכלל, דהא היה לו לומר לא קיימת בנו משלוח מנות, ולא אמר אלא קיימת בנו מתנות לאביונים. אלא ע"כ דשלח לו לר"י נשיאה דנתינה זו אינה נתינת נשיא, לפי שאינה נתינה חשובה, ואכן מועילה היא מדין מתנות לאביונים, אבל למשלוח מנות דנשיא לא חשיב בשר הירך כמנה, דצריך לשלוח דבר חשוב לפי ערך השולח.

"ולכן הדר ושלח ליה עגל שלם ומנה זו ראויה היא, והא דשדר נמי גרבא דחמרא, טעמא משום דבעינן ב' מנות בבת אחת, ובעינן נמי שיהיו ב' מינים שונים, לכן הדר ושלח ליה בישראל דעיגלא וגרבא דחמרא. וא"כ שמעינן מדברי הר"ח גופיה בכל שלושת ההלכות אלו דלא כהמקראי קדש. והא דשלח ליה באחרונה תלתא גרבא דחמרא, אפשר דלפי מציאות הענין, כיון ששלח עגל שלם מתאים יותר לשלוח כמות גדולה של יין".

ביאור נוסף בדברי הר"ח

ה'מקראי קדש' הנ"ל, בסוף דבריו הוסיף וכתב: "אולי יש לומר שגם לרבינו חננאל אינו יוצא בשתי חתיכות בשר בעלמא, אלא א"כ שהם מאיברים שונים שחלוקים בטעמם, כי הא דרבי יהודה נשיאה ששלח לו ירך של עגל, ואחר כך עגל שלם שיש בו שאר אברים שחלוקים קצת בטעמם מירך". כוונת דבריו, שבאמת לא יוצאים במשלוח מנות אם שולחים אותה מנה. אבל במקרה דנן בהתחלה של ירך, ואח"כ שלח עגל שלם שיש בו חתיכות שונות מהירך. לכן נקרא שתי מיני בשר ולפי דברי ה'מקרא קודש' אפשר לבאר בשונה בדבריו. דלעולם יש לומר שקיים עתה בשליחה השניה שליחת שתי מנות, וזאת משום ששני חלקים אשר הם שונים בטעמם, נחשבים כשני מינים.

וכך הביא בספר 'מאור השבת' בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל (חלק ג' תשובות הגרש"ז אויערבך זצ"ל, תשובה מ' אות ג'), וז"ל: "מבואר בשו"ע שבב' מיני אוכלין ליכא איסור ברירה. ושמעתי בשם מרן שבבשר עוף, החלק העליון והחלק התחתון הוי כב' מינים לענין בורר. תשובה. נכון וגם לענין משלוח מנות חשיב כשתים".

ונמצא לפי זה דאין ראיה מר"ח שאפשר לקיים משלוח מנות בזה אחר זה, דהרי רבי שלח בתחילה ירך, ובשנית שלח עגל. דלפי הנ"ל אפשר לומר דלעולם אין יוצאים כששולחים שתי מנות בזה אחר זה, אלא דבפעם השניה שלח רבי בהמה שלימה, ובבהמה שלימה יש כמה סוגים של בשר, ולכן יצא ידי משלוח מנות גם בלי הירך ששלח בתחילה.

ח.

גירסת השאלות וביאורה



גירסת השאלות וביאור ה'העמק שאלה'

בשאלות דרב אחאי (פרשת ויקהל שאילתא ס"ז) הובא גם כן מעשה זה, וגם שם מובא הענין ע"ד הירושלמי, הריטב"א ור"ח הנ"ל, אבל באופן שונה, וז"ל: "ר' יהודה שדר ליה רבי אושעיה אטמא דעגלא תילתא וגרבא דחמרא. שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו. הדר שלח ליה עגלא תילתא ותלתא גרבי חמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים".

על פי גירסא זו עולה דבתחילה רבי אושעיא הוא אשר שלח לרבי אטמא דעגלא תילתא וגרבא דחמרא. ושלח לו רבי לומר דקיים בו מצות משלוח מנות. ואחר כך שלח רבי שהיה עשיר לרבי אושעיא כזאת, ושלח רבי אושעיא לומר לו שקיים בו גם מצות מתנות לאביונים. וכתב במהרי"ץ חיות (מגילה שם) ד'לא ידעתי לשיטת השאלות מה משמיענו הש"ס כאן'.

וב'העמק שאלה' (שם אות י') כתב ליישב מה חידוש יש במעשה זה אליבא דגירסת השאלות, וז"ל: "בראשונה קמ"ל כמ"כ בפר"ח בשם תרוה"ד שיוצא במשקה משום מנות, ובשני ששלח ר"י נשיאה לר"א עגלא תלתא כו', והיה יותר מצורך אכילת היום, ולא נצרך ר"א אלא למכרן ולעשות מהם שאר צרכיו, ומשום הכי קרי להו מתנות לאביונים, וקמ"ל שיצא בשניהם כאחד".

ביאור ה'אהל המועד' בדברי השאלות

בספר 'אהל המועד' (סוף סי' ס"ח) כתב לבאר בדרך נוספת המעשה לגירסת השאלות, וז"ל: "ויש לבאר אולי על דרך דברי הריטב"א דר' יהודה נשיאה היה

עשיר גדול, וכשקיבל מרבי אושעיה משלוח זה של ירך וקנקן יין, שלח לו קיימת בנו משלוח מנות, והכוונה שאף שלפי עשירות דיליה אין כאן מתנה גדולה כל כך שהרי רבי יהודה נשיאה היה עשיר גדול, מכל מקום כיון שלפי דרגת הנותן הווה מתנה נכבדת, שהרי רב אושעיה היה עני, ממילא יצא ידי שלוח מנות. ומדוקדק גם הלשון קיימת בנו רבינו משלוח מנות, והיינו שאף שאנו עשירים, ולכאורה לפי דרגתינו אין כאן מתנה ראויה, מכל מקום קיימת אף בנו משלוח מנות.

”שוב אחר כך שלח רבי יהודה נשיאה לרב אושעיה עגל שלם ושלש גרמי יין, שלח לו קיימת בנו ומתנות לאביונים, והפירוש שאף שהווה מתנה גדולה מאד ולפי דרגת רבי אושעיה הלא הווה מתנה עצומה, שהרי הוא עני, מכל מקום כיון שלפי הנותן שהוא רבי יהודה נשיאה אכתי לא הווה מתנה גדולה כל כך, כיון שהוא עשיר מופלג, ולענין משלוח מנות אזלינן בתר הנותן ולא בתר המקבל, ועל כן שלח לו קיימת בנו מתנות לאביונים, כלומר שדין מתנות לאביונים הוא תלוי בהמקבל ואילו משלוח מנות תלוי בהנותן, וזהו ששלח ליה קיימת בנו רבינו מתנות לאביונים“.

סימן כד

בגדר מתנות לאביונים האם מדין צדקה או שמחה

א.

מתנות לאביונים - האם היא מדיני צדקה, או לשמחת היום



הצעת הספק בגדר מצות מתנות לאביונים

'החדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב, לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים' (אסתר ט, כב). ונפסק עפ"י ז' בשו"ע (סי' תרצ"ד ס"א), 'חייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים'.

יש להסתפק במצוה זו לתת מתנות לאביונים ביום הפורים, מה הוא גדרה של מצוה זו. האם מצוה זו ביסודה היא בגדר מצות צדקה, אלא שקבעו חכמים חיוב מיוחד עם שיעור קבוע כמה חייבים לתת [לכל הפחות] ביום הפורים. או שמא אין למצוה זו שייכות כלל עם מצות צדקה, אלא יש כאן מצוה בפני עצמה, שגדרה הוא, לשמח את העניים בפורים.

ראיות שמתנות לאביונים היא מגדרי מצות צדקה

לכאורה יש להביא ראיות לשני הצדדים הנ"ל. כהצד הראשון דמצות מתנות לאביונים היא מגדרי מצות צדקה, יש משמעות מלשון התרגום על אסתר (שם), דאת התיבות 'מתנות לאביונים', תרגם בזה"ל, 'ומעהא בצדקתא מתנן דחשיכי', ומשמע דנתינה זו היא מגדרי מצות צדקה.

כך משמע גם כן במחזור ויטרי (טעם קריאת ארבע פרשיות), דז"ל: "בפורים אין קיצבה, וכל מה שיבקש כל אחד ליתן, יתן, מפני שהיא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עין שלו הוא נותן. וזהו שאמרו חכמים מקדימים ליום הכניסה וקורין בו ביום ומחלקין מעות בו ביום, לא בשביל שקלים, אלא צדקה בעלמא, משום שנאמר מתנות לאביונים".

ולהדיא כתב כן ה'כתב סופר' (או"ח סי' קל"ט), דהביא שם את דברי המהרי"ל (תשובה נ"ז) שאין לתת מתנות לאביונים במעות מעשר, וכתב: "וצריך לומר דמהרי"ל פשיטא ליה דמתנות לאביונים היא מצות צדקה ככל צדקה, ובפורים מצות היום הוא ביחוד לתת ביום זה, ולכן אינו יוצא בדבר שבחובה במעות מעשר, שאין נותן משלו כלום".

גם מדברי המהר"ל ב'אור חדש' על מגילת אסתר (שם) יש משמעות כשיטה זו, דז"ל: "מפני שישראל עם אחד, ראוי שיהיה בהם עם אחד, ויהיה להם חבור וריעות גמורה, לכן יש להם להחיות אביונים, מצד שהוא אחיו והם עם אחד, כדכתיב אצל מצות הצדקה 'אחיק' (דברים ט"ו ז'), כי מפני שהם אחינו יש לתת צדקה וכו'. מתנות לאביונים דבר זה הוא, שנותן ומשפיע לעני בשביל שהעני צריך לו".

ראיות שמתנות לאביונים היא מגדרי מצות שמחה

מאידך גיסא, מצאנו מקורות נאמנים גם להצד השני בחקירה הנ"ל, והוא, דמצות מתנות לאביונים אינה כלל מגדרי מצות צדקה, אלא חיוב חדש, לגרום שמחה לעניים.

כשיטה זו כן כתב להדיא הריטב"א (מגילה דף ז' ע"א ד"ה גרסינן), דז"ל: "אין מדקדקים בדבר. פירשו בירושלמי שכל הפושט ידו ליטול, יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא, אלא מדין שמחה שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות".

ונראה בביאור סוף דבריו שכתב 'שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות', דזהו נתינת טעם למה במתנות לאביונים אין צריך לדקדק אם המבקש הוא באמת עני, משום דאפילו אם יתברר שהוא עשיר, סוף סוף הושגה המטרה שהיא להרבות שמחה אצל המקבל, ולכן גם בכה"ג מקיימים מצות מתנות לאביונים, כי כל ענין המתנות לאביונים הוא להרבות שמחה, כמו דמצות משלוח מנות ענינה להרבות שמחה. ובשלמא מצות צדקה היא נאמרה רק כלפי מי שהוא עני, דמי שאינו עני הרי יש לו משלו. אבל מתנות לאביונים, ענינה לגרום לריבוי שמחה, ולכן אין לדקדק כל כך שיהיה עני בדוקא.

והדברים מבוארים גם ברמב"ן (ב"מ דף ע"ח ע"ב), וז"ל: "ואין מדקדקין בדבר, לומר עני זה ראוי ועני זה אינו ראוי, אלא נותנין לכל, כדי שיהיו הכל שמחים עמנו, בין ראוי בין שאינו ראוי, דימי משתה ושמחה כתיב, ומשלוח מנות נמי כתיב". ומבואר מהרמב"ן כהריטב"א, ועולה מכל זה דיסוד מצות מתנות לאביונים הוא לגרום לריבוי שמחה, 'שהיו הכל שמחים עמנו'.

מלשון הרמב"ם (פרק ב' הלכה י"ז) יש משמעות קצת לשיטה זו, דמתנות לאביונים ביסודה הוא ענין של ריבוי שמחה, ולא מצד מצות צדקה הכללית, דז"ל: "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים, מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב אומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים". ונראה קצת מלשון זה דכל עיקר מצות מתנות לאביונים יסודה הוא לשמח את לבם. להלן (אות ז') יתבאר עומק נוסף בדברי הרמב"ם, יעו"ש.

לעיל בהצעת השיטה דמתנות לאביונים היא מדין צדקה, נתבאר דהוכיח הכת"ס מדברי המהרי"ל (תשובה נ"ו) דהוי מדין צדקה, שלכן אין מקיימים מצוה זו בכסף מעשר. אכן בהצעת השאלה שם מבואר דהצד לומר שיוצאים ידי"ח במעות מעשר, הוא משום דגדר המצוה הוא לשמח העניים, וז"ל: "שאלה. אם אדם יוצא מצות מתנה לאביונים במה שנותן להם מעות של מעשר, מי אמרינן דהמעשר בלאו הכי שייכא להם, לא יצא דהא נותן להם משלהם. או דלמא עיקר תקנה כדי לשמחן, אם כן יצא מתנות לאביונים, כי אינם מקפידים אם נותן להם מעשר אם לאו, רק שהם שמחים, וטובת הנאה של מעשר הוא של בעלים, וכשנותן לזה העני ולא לאחר אז הוה ליה שמחה".

ב.

עני האם הוא חייב במתנות לאביונים



מחלוקת הב"ח והפר"ח אם עני חייב במתנות לאביונים

כתב הב"ח (סי' תרצ"ד אות א'), וז"ל: "חייב כל אדם ליתן מתנות לעניים. כלומר, כל אדם, אפילו עני המקבל צדקה חייב לתת ממה שנתנו לו לשאר אביונים בפורים, דאין דין מתנות לאביונים בפורים כדין שאר צדקה, דהכשר מצות פורים כן הוא, לתת מתנות לאביונים, וכדין ארבע כוסות בפסח, ואפילו משלוח מנות חייבים בו העניים, אף על פי שלא יספיק להם בסעודתם לאכול לעצמם ולשלוח גם לאחרים, וכדמשמע מרב חנינא בר אבין ואביי בר אבין, לפי פירוש רבינו לקמן בסי' תרצ"ה, אם כן הוא הדין למתנות לאביונים בפורים. אבל שאר צדקה בכל השנה, אין עני המקבל הצדקה חייב בה, אלא פעם אחת בשנה יתן דבר מועט לצדקה, כדי לקיים מצות צדקה, וכמו שכתוב ביורה דעה סימן רמ"ח ורמ"ט".

הרי כי לדעת הב"ח עניים חייבים הן במתנות לאביונים, והן משלוח מנות. אבל ה'פרי חדש' הסכים עמו בחדא, ונחלק עליו בחדא. לענין מתנות לאביונים כתב הפר"ח (סי' תרצ"ג ס"ק א'): "יש מי שכתב [ב"ח] שעני המתפרנס מן הצדקה, שחייב גם הוא במתנות לאביונים, ואין לזה טעם אלא מסתברא ודאי דפטיר".

ואילו לענין משלוח מנות כתב הפר"ח (סי' תרצ"ה ס"ק ד'): "עני המתפרנס מן הצדקה, מסתברא דגם הוא מחייב במצות משלוח מנות, וכדמוכח מההיא דפרק קמא, דמחלפי סעודתייהו להדדי, וכן כתב ב"ח ז"ל". וצריך לדעת מה הוא עומק מחלוקת זו בין הב"ח והפר"ח.

ביאור ה'משנת יעבץ' דנחלקו בגדר מצות מתנות לאביונים

וכתב בספר 'משנת יעבץ' (או"ח, הלכות פסח סי' ז' אות א' ד"ה אכן) לבאר בזה: "בדעת הב"ח נראה פשוט, דחייב מתנות לאביונים בפורים אין זה חיוב מדין צדקה, אלא שהוא ממצות היום של פורים, כמו מצות משלוח מנות וקריאת המגילה, ואשר על כן גם עני המתפרנס מן הצדקה חייב במצות מתנות לאביונים, כמו שחייב בשאר מצות היום של פורים. וזהו דכתב הב"ח שחייב במתנות לאביונים כמו שחייב בד' כוסות בפסח, היינו שהרי זה ממצות היום כמו ד' כוסות בפסח".

העולה מדבריו דמקום יש עמנו לבאר נקודת המחלוקת בין הב"ח והפר"ח, האם עני חייב במצות מתנות לאביונים, דנחלקו בנדון שנתבאר לעיל, דאי נימא דמצות מתנות לאביונים היא מדין צדקה, אזי עני פטור, כשם שהוא פטור ממצות צדקה בכל השנה. אבל אי נימא דמצות מתנות לאביונים יסודה מחיוב אחר לגמרי, והוא, מצוה לשמח את העני, או שישמח הנותן בשמחת המצוה, אזי גם עני חייב במצוה זו. כך נראה מדברי ה'משנת יעבץ' בביאור המחלוקת.

דברי ה'להורות נתן' דכו"ע מודו דמתנות לאביונים היא מדין צדקה

אבל בשו"ת 'להורות נתן' (חלק ג' תשובה ל"ז אות ד') כתב כי אין הדבר מוכרח, לנקוט בדעת הב"ח דמצות מתנות לאביונים אינה כלל מגדרי מצות צדקה, אלא יש לומר דלכו"ע אפשר שמתנות לאביונים הוי מדין צדקה, ואפילו הכי יש מקום לבאר את דעת הב"ח דאפילו עני חייב במצוה זו.

וז"ל: "אכתי יש לומר דמתנות לאביונים הוא מדין צדקה, דאל"כ הו"ל מצוה זו כהלכתא בלא טעמא, ותכלית המצוה היא שישמח בה ויהנה את העני ככל שאר צדקות, אלא דאיכא דין מיוחד דבפורים הכל חייבים במצות צדקה זו, ואף העני

שיוצא בכל השנה במצות צדקה בדבר מועט, מכל מקום בפורים חייבוהו בצדקה במיוחד, אבל לעולם כל עיקר המצוה היא מדין צדקה.

ג.

האם צריך לפטור מתנות לאביונים בברכת שהחיינו



האם יש לכוין ב'שהחיינו' לפטור מתנות לאביונים

המג"א (סי' תרצ"ב ס"ק א') כתב: "ויכון בברכת שהחיינו גם כן על משלוח מנות וסעודת פורים, שהם גם כן מצוה [של"ה]". וכך העתיק המשנ"ב (שם). אבל הפמ"ג (שם) כתב על דברי המג"א עם שינוי לשון מעט: "ויכון להוציא משלוח מנות ומתנות לאביונים בברכת שהחיינו". וכך הוא גם כן לשון ה'חיי אדם' (כלל קנ"ה דין כ"ה).

והדבר צריך תלמוד, למה השל"ה הק' וכן המג"א שהעתיק לשונו, לא הזכירו מצות מתנות לאביונים, ונראה אם כן מדבריהם כי אין מצוה זו חייבת כלל בשהחיינו, ואילו הפמ"ג והחיי"א נקטו כי צריך לכוין בברכת שהחיינו לפטור גם את מצות מתנות לאביונים.

ביאור ה'שלמי תודה' שנחלקו בגדר מתנות לאביונים

וכתב ה'שלמי תודה' (פורים, סי' כ"ב אות ה') בביאור הענין: "ושמעתי לפרש דאפשר דסבירא להו להשל"ה והמג"א דיסוד דין מתנות לאביונים היא מדין מצות צדקה, דחייבו חז"ל בפורים ליתן צדקה שתי מתנות לשני אביונים, ומצות צדקה נוהגת כל השנה כולה, אלא שבפורים תיקנו ליתן גם אם אין העני מבקש וכו', ולכך לא שייך לברך על מצוה זו שהחיינו וכו'. ולפמ"ג שכתב שיכוין בשהחיינו גם על מתנות לאביונים, יש לומר שלדידיה מצות מתנות לאביונים אינה מדין צדקה גרידא, אלא מצוה אחרת היא, וחייב מיוחד הוא שתיקנו חז"ל משום שמחת היום, ומשו"ה יכוין גם על מצוה זו בברכת שהחיינו".

ביאור נוסף בשיטתו של המג"א

לדרך זו עולה דנחלקו המג"א והפמ"ג במחלוקת שנתבארה לעיל, והדברים אכן מתיישבים היטב על הלב, כי אכן כך הדעת נותנת דאם גדר המצוה הוא מדיני

צדקה, ודאי אין חיוב לברך שהחיינו, כי אינה מצוה חדשה. אבל אם גדר המצוה הוא חיוב חדש מדיני שמחת פורים, או אז ודאי הוי כשאר מצוות היום, וכשם שיש לכוין על שאר המצוות בברכת שהחיינו, כך יש לכוין גם במצות מתנות לאביונים. אכן, להלן שם כתב עוד ה'שלמי תודה', דבדעת הפמ"ג הדבר מוכרח יותר לומר דהוי גדר חדש של מצוה, ממצוות היום, אבל בדעת המג"א אין להכריח דהוי מגדרי מצות צדקה, אלא אפשר לומר דלכו"ע המצוה דמתנות לאביונים היא מצות שמחה מיוחדת, ואפילו הכי סבירא ליה המג"א דאין צריך לכוין לפטור מצוה זו בברכת שהחיינו.

וז"ל בטעם הדבר: "בסברת המג"א דאין צריך לכוין בשהחיינו על מתנות לאביונים יש לבאר עוד, דאף לדידיה אין יסוד המצוה מדין צדקה גרידא, אלא עיקרה משום שמחת היום וכו", ומכל מקום סבירא ליה דאין שייך ברכת שהחיינו על כך, משום דמצוה זו תליא בחסרון של אחרים, דהיינו בחסרון של העניים, ואי ליכא אביונים אינו חייב במצוה זו, ולכן לא שייך כל כך שמחה על זה, ואין לברך שהחיינו על כך".

ד.

מה שיעור הנתינה במתנות לאביונים



שיטת הפוסקים דסגי בפרוטה

מצאנו דנחלקו הפוסקים מה השיעור שיש לתת בכדי לקיים מצות מתנות לאביונים. הריטב"א (מגילה דף ז' ע"א) כתב: "ומסתברא במתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות, דשוה פרוטה חשיבא מתנה. אבל לא בפחות, כדאיתא בגיטין ובדוכתי אחרין". והביא המשנ"ב (סי' תרצ"ד ס"ק ב') את דבריו. וכך כתב בשו"ת מהרי"ל (תשובה ז'), וז"ל, 'המדקדק וחס על שלו, יכול ליתן משלו שתי פרוטות'.

שיטת הפוסקים דלא סגי בפרוטה

אבל המהרש"א (מגילה דף ז', חידושי אגדות ד"ה שדר) כתב בתו"ד בזה"ל: "ומשום דמנה משמע כל דהו, ולכך בעי תרי לאיש אחד. אבל מתנה בעי שיעור נתינה, כדאמרין בכמה דוכתין, וסגי לאיש אחד מתנה אחת". ומבואר דאמנם משלוח מנות אפשר

לקיים בכל דהו, אבל מתנות לאביונים צריך לתת נתינה חשובה שיש בה שיעור נתינה.

כך העלה גם כן לדינא בשו"ת 'זרע יעקב' (סי' י"א. הובאו דבריו בשערי תשובה סי' תרצ"ד ס"ק א'), וז"ל (בסוף התשובה): "נמצא שאם נותן מעות חייב ליתן לו במה שיקנה ג' ביצים אוכל, ואם נותן לעני מתנה אוכלין וכו', צריך ליתן לו שיעור ג' ביצים מפת. זה מה שנראה לעניו לפום ריהטא. ולפי זה אם מחלק לעניים מנה ונותן לכל אחד פרוטה לא יצא ידי חובתו".

לעיל שם ביאר ה'זרע יעקב' על אדני מה יסד את דבריו הנ"ל, וז"ל בתו"ד: "זאת תורת העולה דנתינה דאורייתא בכל שהוא עד דגלי קרא בפרוטה או כזית, א"כ מצינן למימר דמתנות נמי בכל שהוא, אלא כיון דתקנת מרדכי וכבר תקנו לנו ז"ל שיעור לכל דבר ודבר נראה למי דמיא, ומסתברא לי לפי מה שכתב הר"ן ז"ל פ"א ממגילה וז"ל ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מתנות לאדם אחד היינו מיני מאכל ומשתה לעשירים, ולאביונים די לכל אחד במתנה אחת שהיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול, עכ"ל. אלמא דב' מתנות לב' אביונים שוין לב' מנות לאיש אחד דהיינו לעשיר, וכי היכי דמשלוח מנות היינו כדי סעודה, כדאמרינן אביי בר אבין ורב חנניה בר אבין מחלפי סעודתיהו אהדדי, אלמא בפחות מכדי סעודה לא נפיק".

ביאור מחלוקת הפוסקים הנ"ל

צריך להבין במה נחלקו הפוסקים הנ"ל, האם סגי בפרוטה למצות מתנות לאביונים, או דצריך מתנה גדולה יותר. בהשקפה ראשונה היה נראה כי גם מחלוקת זו תלויה בשני הצדדים שנתבארו לעיל בגדר מצות מתנות לאביונים. דאי נימא דמצוה זו היא ביסודה מצות צדקה, אזי מסתבר לומר דסגי בפרוטה כמו במצות צדקה בעלמא. אבל אי נימא דמצוה זו היא מצוה בפני עצמה, ויסודה הוא ענין של שמחה, אזי צריך לתת יותר מפרוטה, ויש לתת נתינה כזו שישמח בה המקבל.

אכן, אין ביאור זה עולה יפה, דהלא הובאו לעיל (אות א') דברי הריטב"א דמתנות לאביונים היא ענין של שמחה, דלהדיא כתב 'שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא, אלא מדין שמחה', ואפילו הכי הריטב"א כתב דבפרוטה סגי לקיום מצות מתנות לאביונים, ולכאורה על כרחנו לומר דגם בפרוטה יש ענין של שמחה. ואולי נימא הביאור בזה, כי פרוטה לפרוטה מצטרפת, והעני שמח בכל פרוטה שמקבל, בידעו כי מתוך כל יעלה בידו סכום הגון. ועכ"פ הא מיהא מוכח דאין מחלוקת זו תלויה בחקירה הנ"ל בגדר מצות מתנות לאביונים.

ה.

קיום מצות מתנות לאביונים בבגדים



שיטת הפוסקים דמקיימים המצוה בבגדים

ב'דרך החיים' (סימן קצ"ג, דיני משלוח מנות ומתנות לאביונים) כתב, וז"ל: "משלוח מנות צריך לשלוח שני דברים ממיני אוכלים, אבל מתנות לאביונים יכול לקיים אפילו שולח לעני איזה בגד", וציין במוסגר להפמ"ג.

וכך כתב ה'טורי אבן' (מגילה דף ז', ב'אבני שוהם'), וז"ל: "מצות משלוח מנות ליתא אלא במידי דמיכל ומשתי דוקא, וכמו שכתבו המפרשים, וכמו 'ושלחו מנות לאין נכון', בספר עזרא, דדרשינן בפרק ב' בביצה (דף כ"א ע"ב) דמי שלא הניח עירובי תבשילין וקאמר להם דישלחו לו מידי דמיכל, דיהיה לו מה למיכל ביום טוב. וכמו בית שמאי אומרים אין משלחין ביום טוב אלא מנות, והיינו דברים המוכנים ועומדים לאכילה ביום טוב.

"אבל מתנות אביונים מצוותן אפילו במידי דלאו מיכל. ובכסף ושוה כסף נמי סגי, כדאמר רב יוסף לעיל (דף ד' ע"ב) דמהאי טעמא אין קורין המגילה בשבת, מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, וזה אי אפשר בשבת, שמע מינה במתנות לאביונים עיקר מצותו במעות המוקצין בשבת, ולא במידי דמיכל".

שיטת הפוסקים דאין מקיימים המצוה בבגדים

אבל מדברי הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הל' ט"ז) דייק ה'אור שמח' דלא כהדברים הנ"ל, דז"ל הרמב"ם: "וחייב לחלק לעניים ביום הפורים. אין פוחתין משני עניים. נותן לכל אחד מתנה אחת, או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלים, שנאמר ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני עניים".

וכתב ה'אור שמח': "אבל בגדים וכיו"ב אינו יוצא, דהוי כמו שנצטוו לשמח היתום במעות מעשר. ודוקא מידי דמיכל, כדתניא לוקחים עגלים ומעות של פורים, ומעות חזו למיקני בהו כל מילי". הרי דנקט האו"ש על פי דיוק לשון הרמב"ם דלא כהדה"ח וה'טורי אבן' הנ"ל, דאי אפשר לקיים מצות מתנות לאביונים אלא רק בדבר מאכל או בכסף שאפשר לקנות בו אוכל, אבל אין מקיימים המצוה בבגדים. וצריך לדעת במאי פליגי הני פוסקים.

האם מחלוקת זו תלויה בגדר מתנות לאביונים

ב'שלמי תודה' (סי' כ"ה אות ב') כתב לבאר מחלוקת זו על פי המחלוקת הנ"ל בגדר מצות מתנות לאביונים, וז"ל: "הנה בפוסקים נחלקו אי בעי מידי דאכילה שיכול ליהנות בו בפורים, או מעות הראוי לקנות בו אוכל, ולא בגדים וכיו"ב, או אפילו בבגדים יוצאים בדיעבד. ולכאורה אם המצוה היא משום צדקה, למה לא יקיים מצות צדקה גם בבגדים. בשלמא אם המצוה היא משום שמחה, יש לומר דטפי איכא שמחה כששולח לו דבר שיכול לאכול ולשמוח בו בפורים, אבל משום צדקה מה לי אוכל או מעות או בגדים, וצ"ע".

מבואר מדבריו דהמחלוקת הנ"ל, האם יוצאים ידי חובת מתנות לאביונים בבגדים, תלויה היא במחלוקת בגדר מתנות לאביונים, דאם יסודה הוא מדינא וחיובא דצדקה, אזי שפיר מקיימים המצוה גם בבגדים. אבל אם יסוד המצוה הוא מדינא דשמחה, אזי מובן הא דצריך לתת דבר של אוכל דוקא, דיש בזה שמחה טפי, דמקרב הנאתו.

ויותר נראה דאין הדבר מוכרח לומר דמחלוקת זו תלויה בחקירה היסודית הנ"ל בגדר מצות מתנות לאביונים, אלא אפשר לומר דלכו"ע גדר המצוה הוא מדינא דשמחה, וכו"ע מודו דבקבלת ממון או אוכל, ישנה שמחה טפי, ובבגדים וכדו', ישנה גם כן שמחה, אבל ודאי היא מועטת יותר. ונחלקו הפוסקים האם סגי במה שגורמים לשמחה כזו העולה מקבלת בגדים, או דצריך לגרום לעני שמחה טובא, שמחה כזו שמרגיש כאשר מקבל מאכל או ממון.

ביאור השיטה כי רק בדיעבד מקיימים המצוה בבגדים

המשנ"ב (סי' תרצ"ד ס"ק ב') העתיק את דעתו של הפמ"ג [במשב"ז ס"ק א'] בנדון זה, בזה"ל: "נראה לי דלכתחלה צריך ליתן מתנה לאביון דבר הראוי להנות ממנה בפורים, מאכל, או מעות שיוכל להוציא בפורים". והיינו דלכתחילה יש לתת מאכל או מעות, אבל בדיעבד יוצאים גם בבגדים.

והנה אי נימא כדברי ה'שלמי תודה', קצת צריך להבין דממנ"פ, אם גם בגדים יוצאים עכ"פ בדיעבד, ומשום דגדר המצוה הוא מצות צדקה, א"כ למה לא יקיימו המצוה לכתחילה בבגדים, והא ודאי יש בזה מצות צדקה. ואם אנו נוקטים דגדר המצוה הוא מדינא דשמחה, אם כן, למה בדיעבד מקיימים המצוה גם בבגדים.

ולדרכנו נקל להבין פשרה זו, דלעולם המצוה היא מדינא דשמחה, ולעולם גם בבגדים ישנה שמחה מסוימת להמקבל, אבל אינה שמחה גדולה כמו בכסף או

אוכל. ולכן, נקט הפמ"ג כי לכתחילה יש לקיים המצוה בממון או מאכל כי היכי דתהיה שמחה גדולה להמקבל. אבל בדיעבד יוצאים ידי חובה בכל מידי דמשמח.

1.

האם מקיימים מתנות לאביונים במה שמזכים אותם לעניים



השיטה דאפשר לקיים המצוה בזיכוי המעות

בשו"ת 'יהודה יעלה' (חלק א' תשובה ר"ז) כתב, וז"ל: "הרוצה לשלוח למרחקים עבי"ד מתנות לאביונים ע"כ לשלחם קודם פורים, בכדי שיגיע ליד המקבל ביום פורים. אבל אם נתנם ביום פורים עבי"ד, ומגיעים ליד המקבלים אחר הפורים, לא יצא ידי חובת המצוה, בין משלוח מנות ובין מתנות לאביונים. אבל אם מזכה להם מתנותיו ע"י אחר, אפילו במקומו של הנותן, ודאי זכין לאדם שלא בפניו, כאילו הזוכה הוא שליח לקבלה של חברו רעהו, או של האביון המקבל, וכאילו הגיע מיד ליד המקבל הוא, שפיר יצא ידי חובת המצוה אף שאין מגיע ליד האביון עד אחר הפורים".

מבואר מדבריו דאין צריך שיגיעו המתנות לידם של האביונים בפועל, אלא כל שזכו בהם, ואפילו שלא בידיעתם, קיימו בזה את המצוה, הגם כי המעות יבואו לידם של האביונים אחר יום הפורים.

השיטה דאי אפשר לקיים המצוה בזיכוי המעות

אבל בשו"ת 'התעוררות תשובה' (חלק ג' סימן ת"צ) כתב: "נסתפקתי במי שזיכה בפורים ע"י אחד מתנות לאביונים לשני עניים ולא הגיע לידם אלא אחר פורים אם יצא ידי חובת מצות מתנות לאביונים. ונראה כיון דעיקר טעם מצות מתנות לאביונים הוא כדי שיהיה להם במה לשמוח בפורים, ועיין במסכת בבא מציעא (ע"ח ע"ב) בסוגיא דמגבת פורים לפורים, א"כ במה שזיכה להם ע"י אחר ולא הגיע לידם בפורים, לא קיים בזה המצוה.

"וכן הוא בהשגות הראב"ד על בעה"מ ריש מסכת מגילה, דכתב הא דאמרו בגמ' (ב' ע"א) דחכמים אומרים דבזה"ז הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה, דהיינו כיון שעניים מסתכלין יום קריאת המגילה שמקבלים באותו יום מתנות

לאביונים, ואם יקדימו לקרות בזמן הזה שעניים מרובים והנותנים מועטים, יאכלו אותם מתנות מועטות באותו יום, ולא ימתינו ליום י"ד, ולא יהיה להם במה לשמוח בפורים, ושמחה הרי אינה נוהגת אלא בזמנו, עיי"ש. וכן הובא במג"א (ס')

תרצ"ב ס"ק א').

"הגם דלפי מה שפסק המחבר (שם ס"ב) דהעני יכול לעשות במעות מה שירצה, ונראה מזה שאין צריך דוקא לאכול ולשתות בפורים, ממעות שקיבל, מ"מ יש לו שמחה בפורים עצמו במה שקיבל המנה, אבל אם זיכה לו ע"י אחר, ונותן לו המתנה אחר פורים, הרי בפורים עצמו לא הגיע לידי שמחה, ולכן צריך לזהר שיתן להעני בפורים עצמו, וק"ל", עכ"ל ה'התעוררות תשובה'. מבואר מדבריו דהמזכה המעות לעני ביום הפורים אינו מקיים המצוה דמתנות לאביונים. ולא ביאר להדיא כיצד הדין באופן שהעני יודע מזה.

ביאור צדדי המחלוקת

והנה, אם באנו לדון במחלוקת זו של האחרונים, האם יוצאים ידי חובת מתנות לאביונים בזיכוי המעות, על פי הנדון הנ"ל, האם מתנות לאביונים היא מצוה מדין צדקה, או מדין שמחה, אזי נראה לכאורה דאי הוי מדין צדקה שפיר יוצאים ידי חובה בזכוי המעות, כי לענין צדקה לא מצאנו טעם לחלק בין נתניה בפועל, לזיכוי בלבד, בכל אופן יש כאן מצות צדקה, כאשר המעות עוברים מרשות הנותן לרשות המקבל.

אבל אם גדר המצוה הוא מענין של שמחה, נראה מסברא כי בהקנאת המעות מבלי שהעני יודע מזה, ודאי אין יוצאים ידי המצוה. כי ביום הפורים גופא לא ידע ולא שמח. ואם העני יודע מזכייתו במעות, שפיר נראה דמקיימים המצוה, דהלא יש לו לעני שמחה מכח הידיעה. אלא דאולי נימא דאינה דומה שמחה מכח ידיעה גרידא על שזכה במעות, לשמחה כאשר מקבל המעות לידו, ויכול בפועל להנות מהם.

ז.

בדין בן עיר ששלח מתנות לאביונים לבן כרך ולהפך



שיטות הפוסקים בדין בן עיר ששלח מתנות לאביונים לבן כרך

כתב ה'חוט השני' על שבת (חלק ג' עמ' רל) "שאלה: בן עיר האם יכול ליתן מתנות לאביונים ביום י"ד אדר למי שהוא בן כרך, וכן להיפך. תשובה: לכתחילה בן י"ד יתן מתנות לאביונים לעני שהוא בן י"ד, שגם אצלו הוא פורים ולא לעני בן ט"ו, וכן להיפך. דעיקר מתנות לאביונים הוא לצורך פורים" וכבר כתוב כן בשם החזו"א ב'דינים והנהגות' (עמ' קז) "הפרזים אינם יכולים לתת מתנות לאביונים לעני שבמוקפים"

אבל מאידך כתב בשו"ת 'קנה בשם' (חלק ב' ס' ל"ב) "הנני בזה על דבר שאלתו אשר נתעורר אצל אחינו בני ישראל תושבי חו"ל המשתוקקים לקיים מצוות מתנות לאביונים לעניי ירושלים עיה"ק, ועלו ונסתפקו עם כל עיקר הם מקיימים מצוות מתנות לאביונים במה שהם נותנים את המעות לגבאי ביום י"ד באדר שהוא פורים שלהם, על דעת לנותנם לעניי ירושלים עיה"ק. אע"פ שעדיין לא הגיע יום פורים שלהם, וגם איך עדיף יותר. אם הגבאים שקיבלו את המעות בחו"ל יודיעו לשלוחם שבירושלים עיה"ק לחלק את המעות לעניי ירושלים עיה"ק בי"ד דווקא שהוא יום פורים שלהם, אעפ"י שעדיין לא הגיע יום פורים של העניים מקבלי המתנות. או דעדיף יותר להודיעם לחלק את המעות בט"ו דווקא שהוא יום פורים דירושלים עיה"ק, שהוא פורים למקבלי המתנות אע"פ שכבר חלף ועבר יום פורים של נותני המתנות ע"כ ת"ד מע"כ בזה"

ואחרי שהאריך ה'קנה בשם' בא למסקנה: "היוצא מדברינו, שעיקר זמן נתינת מתנות לאביונים לבני חו"ל שברצונם ליתנם לעניי ירושלים שיום פורים שלהם הוא בט"ו, הוא בי"ד דווקא, שהוא יום פורים לבני חו"ל. ובלי שום תנאי בדבר יוצאים ידי חובתם לכתחילה."

מבואר שנחלקו אחרוני זמנינו האם בן י"ד שנתן בי"ד לבן ט"ו וכן להיפך אם יצא ידי חובתו. וצריך להבין במאי פליגי.

ביאור פלוגתת האחרונים הנ"ל

ואמר לי אמו"ר שליט"א שנחלקו בטעמי מתנות לאביונים, האם זה בגלל שמחת המקבל שיהיה שמח בפורים ע"י המעות שקיבל. אז צריך להיות קבלה בשעת פורים של המקבל. כמו שכתב ה'חוט השני' הנ"ל: "דעיקר מתנות לאביונים הוא לצורך פורים". אבל אם מתנות לאביונים זה מדין צדקה אז לא צריך להקפיד שהמקבל יהיה חייב בפורים, והכל הולך אחר הנותן. שאם לנותן פורים אפילו שלמקבל אינו פורים אבל מצוות צדקה קיים ויצא.

וסברא הנ"ל שאם מתנות לענינים ענינו עניין שמחה לא יוצאים מתנות לאביונים מבן עיר לבן כרך, כתב בתשובת 'דברי משה' שכתב תשובה ל'קנה בשם' (ס' ל"ט): "הנה לענ"ד נראה בזה, דבמתנות לאביונים אזלינן בעיקר בתר המקבל. וכאשר הארכת בזה בתשובה [ס' לח], ועיקר דברינו שמה הוא, דאח"כ דלעניין משלוח מנות אפשר לומר דתליא בב' הטעמים המבוארים בה. דהנה לטעמי ד'תרומת הדשן' שהוא משום הרווחה לסעודת פורים, נראה דאזלינן בתר המקבל. ולטעמי בעל 'מנות הלוי' שהוא להרבות ריעות, אפ"ל דהעיקר הוא דאזלינן בתר הנותן. ויהיה בזה נ"מ גם לעניין נדו"ד, בבן י"ד ששלח מנות לבן ט"ו והוא אוכלם בט"ו. אבל לעניין מצוות מתנות לאביונים, העלתי בס"ד דהעיקר הוא דאזלינן בתר המקבל. כיון דעיקרו לשמח לב העניים. וכמבואר ברמב"ם ז"ל (פרק ב במגילה הלכה יז): "מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים".

"וכן מוכח מדברי בעל המאור ז"ל [ריש פרק א דמגילה] "דאי יהבנא להו ב"א ובי"ב ובי"ג אזלי ואכלי להו ביומא ההוא ושמחת פורים אינה נוהגת אלא בזמנה ובטלה לה שמחה" ובספר 'נימוקי יוסף' מפורש שהוא להרווחת הסעודה [דף ב' ע"א]: "ושמא יוציא המעות קודם י"ד ולא יהיה להם במה יכינו סעודה" עכ"ל ה'דברי משה'.

מבואר, שהטענה שטען נגד הפסק של ה'קנה בשם' וסובר שלא יוצאים בשולח בן עיר ב"ד לבן כרך, זה כיון שמתנות לאביונים ענינו הוא שמחת פורים, ולכן צריך שמחה בזמן פורים של המקבל כמו שנתבאר לעיל.

ח.

מתנות לאביונים - שמחת הנותן

ביאור ה'משנת יעבץ' דמתנות לאביונים זה שמחת הנותן



עד כאן מבואר שתי צדדים במתנות לביונים האם זה מדין צדקה או מדין שמחת היום. ובצד הזה של שמחת היום מבואר בריטב"א הנ"ל שזו שמחת המקבל. אבל להלן נביא שיטות שסוברות דהמצוה ליתן מתנות לאביונים יסודה בחיוב הנותן להיות בשמחה. שעל ידי שמשמחים העניים נמצא שהנותן הוא בשמחה ע"י זה דהיינו שמחה של מצוה.

כתב ה'משנת יעבץ' [או"ח הלכות פסח סימן ז' אות א' ד"ה ונראה עוד] "ונראה עוד בזה דכתב הרמב"ם פרק ב' מהל' מגילה הלכה י"ז, מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו שאין שם שמחה גדולה ומפוארת אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנא' להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים. ע"כ.

"הרי מבואר דיסוד המצוה של מתנות לאביונים בפורים הוא בכלל מצוות שמחה שיש בפורים שהוא יום שמחה ומשתה והיינו שלא מקיים מצוות שמחה בפורים אם לא מאכיל גם לעניים והרי זה כמו מצוות שמחה בחג דכתב הרמב"ם בפרק ו' מהלכות יום טוב הי"ח וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר יתום ולא למנה עם שאר העניים האומללים. אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל לעניים ומרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו. ועל אילו נאמר זבחייהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם. ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם עכ"ל.

"מבואר, שבכלל מצות שמחת החג הוא להאכיל גם לעניים. ואם אינו מאכיל לעניים אין זו שמחת מצוה, וא"כ ה"ה במצות היום של פורים. והרי זה בכלל מצות שמחה בפורים שהוא לא מקיים מצות שמחה בפורים אם הוא לא מאכיל גם לעניים". עכ"ל.

וכן כתב בספר 'ברכת אברהם' [מגילה ז' ע"א בעניין משלוח מנות אות ו'] בביאור העולה מדברי הרמב"ם הנ"ל "הרי שמעלת מתנות לאביונים מול הסעודה ומשלוח מנות מצד ריבוי המצוה של המשלח שזה מעיקר המצוה של שמחת היום. כמו המשתה שלו כמו כן משלוח מנות ומתנות לאביונים וזה עדיף דשמחתו יותר גדולה ומ"מ

נראה ששמחתו ושמחת חברו ולא רק בעצם הנתינה והקבלה. מבואר מהנ"ל שדעת הרמב"ם שמתנות לאביונים וגם משלוח מנות ענינם הוא שמחת הנותן.

דברי הערוך השולחן שמשלוח מנות - שמחת הנותן

ויש להביא ראיה להיסוד הנ"ל דהשמחה שיש במשלו"מ הוא מצד שמחת הנותן, מדברי ה'ערוך השולחן' (סי' תרצ"ה סעיף י"ז), וז"ל: "יש להסתפק כששלח מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים ויגיעו לו בפורים, אם יצא בזה ידי משלוח מנות. ויש מי שאומר שיצא, ולי נראה דלא יצא דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו. ועוד דהא עיקר המשלוח מנות הוי משום שמחה, ואיזה שמחה היא לי עתה מה ששלח מקודם". ולכאורה סוף דבריו צריכים ביאור, דאם טעם משלוח מנות הוא משום שמחה, היינו לכאורה שמחת המקבל, והוא קיבל המנות בפורים עצמו, ולמה א"כ לא יצא השולח.

וכתב לבאר הדברים בשו"ת 'דברי משה' (סי' ל"ח) על פי יסוד הדברים הנ"ל, וז"ל: "ולכאורה נראה לומר דהמשלח יש לו שמחה בעצם הדבר שהוא שלח מנות לחבירו, וכההיא דמבואר בקידושין דהנותן מתנה לאדם חשוב, חשיבא ליה הנאה לנותן, וה"נ הכא אפילו לאינש בעלמא". מבואר מדבריו בדעת ה'ערוך השולחן' דבמשלוח מנות, השמחה היא לא רק של המקבל, אלא גם של הנותן, ושמחה זו היא חלק ממצות היום, ולכן אם נתן לפני פורים, אין לו השמחה של הנתינה בפורים, ולכן אינו יוצא ידי"ח.

סימן כה

שכונת 'רמות' - אימתי יש לנהוג בה פורים

א.

יסודות ההלכה ד'סמוך' ו'נראה'

הקדמה

ידוע ומפורסם הפולמוס ההלכתי סביב שכונת 'רמות', אימתי יש לנהוג בה את יום הפורים, האם ב"ד, או בט"ו. קונטרסים ואף ספרים נתחברו על ענין זה, בהם דנו המחברים מצד כמה וכמה ענינים. ענין זה אינו נוגע כמובן רק לשכונת 'רמות', אלא לכל מקום הדומה לה מצד המרחק, ושאר השיקולים שיתבארו להלן. בדברינו להלן לא נקיף אל כל הנושא, יען הוא כי הוא רחב מאד, אלא נציע בקצרה את עיקרי הנקודות עליהם עמדו הפוסקים בבואם לדון בשאלה זו.

דינא ד'סמוך' ו'נראה'

בגמרא מגילה (דף ג' ע"ב) כבר מבואר דישינן מקומות שאינם מוקפים חומה בעצמם, ובכל זאת קוראים בהם בט"ו מחמת שהם משתייכים ומצטרפים אל העיר המקופת חומה, וכך איתא התם: "גופא א"ר יהושע בן לוי, כרך וכל הסמוך לו, וכל הנראה עמו, נדון כדרך. תנא סמוך אע"פ שאינו נראה, נראה אע"פ שאינו סמוך. בשלמא נראה אע"פ שאינו סמוך, משכחת לה כגון דיתבא בראש ההר, אלא סמוך אע"פ שאינו נראה היכי משכחת לה, א"ר ירמיה שיושבת בנחל [מקום נמוך. רש"י]".

מבואר בגמרא הנ"ל דישינן שני ענינים הגורמים לצרף מקום מסוים אל הכרך. האחד, שהוא סמוך לו. השני, שהוא נראה עם הכרך, והיינו, דמי שהוא עומד בכרך יכול לראות את המקום ההוא. לגבי הענין של 'סמוך' הגמרא לעיל (דף ב' ע"ב) מבארת להדיא מה הוא השיעור: "עד כמה [חשיב לה סמוך. רש"י], אמר רבי ירמיה ואיתמא רבי חייא בר אבא, כמחמתן לטבריא, מיל. ולימא מיל, הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריא".

מחלוקת הראשונים במקום שהוא נראה ואינו סמוך

לגבי הענין של 'נראה' מצאנו מחלוקת בראשונים, האם יש לזה שיעור, או דהדבר תלוי במציאות, ואם הוא נראה, אזי לעולם הוא נידון ככרך. הרשב"א (שם) כתב, וז"ל, "וכמה מיל. ודוקא לסמוך, אבל נראה לית ליה שיעורא, כל שהוא נראה".

אבל ברמב"ם (פ"א מהלכות מגילה ה"י) משמע שגם ב'נראה' צריך שיהיה קרוב מיל דוקא, דז"ל: "וכרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו, אם אין ביניהם יתר על אלפים אמה, הרי זה כרך וקוראין בט"ו". [ומתעוררת מאליה השאלה, דאם גם ב'נראה' בעינן שיהיה סמוך, תיפוק ליה מדינא ד'סמוך', עיין בכסף משנה שם מש"כ בזה].

מחלוקת זו של הראשונים [הזכרנו רק את הרשב"א והרמב"ם, אבל גם בשאר ראשונים יש בענין זה אריכות], נוגעת מאד לענין מעשה, כיצד יש לנהוג באותם מקומות שנראים ביחד עם הכרכים, אבל המרחק הוא יותר ממיל, דלהרשב"א דינם ככרך, ולהרמב"ם דינם כפרוז.

הכרעת ההלכה במקום שהוא נראה ואינו סמוך

לענין דינא, הנה כך הוא לשונו של השו"ע (סי' תרפ"ח סעיף ב') בהלכה זו: "וכן הכפרים הנראים עמהם, אפילו אינם סמוכים, כגון שהם בהר, או שסמוכים להם, אפילו אינם נראים עמהם, כגון שהם בעמק, ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל". וכתב המשנ"ב (ס"ק ו') כי מה שכתב המחבר 'ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל', זה קאי רק אדסמיק לה, דהיינו מקומות שהם סמוכים ואינם נראים. אבל לגבי הרישא, דהיינו, מקומות הנראים, לא בעינן שיהיו סמוכים.

וב'שער הציון' (ס"ק ה') כתב כי כן כתב המגן אברהם בביאור דברי המחבר. והוסיף כי "זהו שיטת רש"י בגמרא, וכן איתא בפירוש רבינו חננאל בהדיא, דהשיעור מיל קאי אסמוך ואינו נראה. וכן כתב הריטב"א בשם רבותיו, וכן כתבו המאירי ורבינו ירוחם. והנה לדעת כולם, בנראה נחשב לכרך, אפילו ביותר ממיל". עפ"ז עולה לענין מעשה, כי כל מקום שהוא נראה עם הכרך, דינו ככרך, מבלי שיהיה לזה שיעור וגבול של מרחק.

אבל שוב הביא המשנ"ב גם הדעה השניה, וז"ל: "ויש אומרים דנראה גם כן אינו נחשב לכרך, אלא אם כן שאינו רחוק יותר ממיל". וב'שער הציון' (ס"ק ו') כתב דשיטה זו מקורה ברוקח, וכן מוכח לפי גירסתנו ברמב"ם, וכן משמע מהטור. ולהלן (ס"ק ז') הוסיף וחיזק השיטה הראשונה, וכתב כי "דעת רוב ראשונים הוא כמו שסתמנו בפנים בדעה הראשונה, שהיא דעת השולחן ערוך, כמו שכתב המגן

אברהם. [וברור אצלי שאילו ראה האליה רבה כל הראשונים שהבאנו, היה סותם כן לדינא]. ומבואר דדעת המשנ"ב דהעיקר לענין הלכה הוא כהדעה ד'נראה' מועיל להחשב ככרך אפילו במקום שהוא רחוק יותר ממיל.

ב.

שכונת רמות על פי דינא ד'נראה'



שכונת 'רמות' האם היא נראית מהעיר העתיקה

בשו"ת 'יביע אומר' (חלק ז' סי' נ"ט) כתב: "כמה אנשים העידו בפני שבהיותם בעיר העתיקה של ירושלים ניסו להביט אל שכונת רמות, ולא ראו אפילו מקצתה, ולפי זה אין לשכונת רמות דין נראה".

אבל בספר 'שערי זבולון' (פורים שער א' פרק ח') כתב כי שכונת רמות 'בקושי נראית מהעיר העתיקה שבתוך החומה'. מבואר דגם מצד המציאות יש נידון באחרונים האם רואים את רמות מהעיר העתיקה, או לא.

האם צריך שיהיה נראה כל אותו מקום, או די בנראה קצתו

ברם, גם אם ננקוט כי המציאות היא שאפשר לראות את רמות מהעיר העתיקה, אבל ודאי דאין רואים אלא את מקצת השכונה ממש, ומעתה באים אנו אל ספק נוסף בדינא ד'נראה', והוא, האם סגי במה שרואים מקצת המקום, או דצריך לראות את כולה, וכיצד הדין במקום כזה שמקצתו נראה ומקצתו אינו נראה.

בענין זה נסתפק בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות ק"ג), וז"ל: "מספקא לי אם מקצתו נראה וקצתו אינו, נראה אימתי קורין המגילה, וא"א דאלו קורין בי"ד ואלו בט"ו דזה אי אפשר, כמ"ש פ"ק ביבמות דחשיב לא תתגודדו בעיר אחת. ומצד הסברא נראה דקורין בט"ו כולם, כיון דכל העיר כד' אמות אמות חשיבא, מיקרי נראה, ואף שבמקום אחד אינו נראה, מ"מ הא כל נראה יכול ליכנס לביתו ולא יראנה, אלא ע"כ דביכול לראות סגי, אם כן הוא הדין כאן". מבואר מדברי מהרי"ל דיסקין כי די בכך שחלק מהמקום נראה, בכדי לתת על כל המקום דין של נראה, וקורין בו בכולו בט"ו.

ראיה מדברי המאירי לדחות דין 'נראה' כלפי רמות

מדברי המאירי (דף ב' ע"ב ד"ה אע"פ) יש לדייק ההיפך מדברי מהרי"ל דסקין הנ"ל, דז"ל: "ויש לפרש בששטח כל אותו כפר נראה עמו להדיא". מבואר לכאורה דצריך דשטח כל אותו מקום נראה עמו, ואם אי אפשר לראות מהמקום המוקף חומה את כל הכפר וכדו', אפילו שאפשר לראות חלק ממנו, דינו לקרוא ב"ד.

עוד יש לדון לגבי שכונת 'רמות' על פי דברי המאירי הנ"ל, דהלא גם האומרים דרואים אותה מהעיר העתיקה, הלא אמרו כי 'בקושי נראית מהעיר העתיקה שבתוך החומה', ואילו המאירי כתב ד'נראה' היינו 'בששטח כל אותו כפר הנראה עמו נראה להדיא'. ומשמע לכאורה דצריך שיהיה אותו מקום נראה בנקל ובראיה ברורה. ונמצא כי איכא לספוקי בתרתי בענין 'רמות'. חדא, האם סגי בראיית מקצת המקום בלבד. ועוד, האם סגי במה שהיא נראית בקושי, ולא ראייה להדיא.

ג.

מאיזה טעם קוראים בירושלים בט"ו והעולה עפ"י לשכונת רמות



כשאנו באים לדון על שכונת 'רמות' יש להקדים ולדון באותם חלקים של העיר ירושלים שהם המשך אחד עם העיר העתיקה, אבל אינם סמוכים או נראים, מאיזה טעם קורין בהם בט"ו, האם מחמת דנחשבים הם לחלק אחד ממש עם העיר העתיקה. או דגם לגביהם צריכים אנו לבוא לדין של סמוך. מנדון יסודי זה עולה נפק"מ גדולה לגבי חלקים אשר הם רחוקים יותר מהעיר העתיקה של ירושלים, וכדיתבאר להלן בס"ד.

שיטת הפוסקים דיש לדון 'נראה' ו'סמוך' מחומת העיר העתיקה

כתב החזו"א (או"ח סי' קנ"א ד"ה נראה), וז"ל: "נראה דאם נתוספו בתים חוץ לחומה, אע"פ שהאריכו חוץ לתחום, ויש בתים שאינם סמוכים ואינם נראים, מ"מ קורין בט"ו כיון שכל העיר כד' אמות, ומקרו כולן תוך התחום, ובלבד שלא יהא ביניהם מגרש פנוי שבעים אמה, או קמ"א, כדין תחום לענין שבת".

וביתר ביאור כתב זאת ב'מקראי קודש' (סי' כ"ג): "השכונות שבסביבות ירושלים

העתיקה, אם אין ביניהם הפסק של שבעים אמה ושיריים לבתים המחוברים לעיר העתיקה, אף על פי שהם רחוקים מחומת העיר העתיקה יותר מתחום שבת, אין לחלק דין השכונה מדין הבתים המחוברים לחומת העיר, וקוראין בהם את המגילה בט"ו כירושלים עצמה. שכונה שהיא מופסקת מהבתים המחוברים לעיר העתיקה, אם ההפסק הוא יותר משבעים אמה ושיריים, וגם רחוקה מחומת העיר העתיקה יותר מתחום שבת, וגם אינה נראית משם, קוראין בה ב"ד."

ומבואר מדבריהם דלעולם צריך שיהיו כל הבתים אשר סביב חומת העיר העתיקה בגדר של 'סמוך' או 'נראה', אלא דחידשו דאם אין הפסק של ע' אמה, הרי הכל נחשב לעיר אחת, וכד' אמות דמיא, ולכן קורין בכל העיר ירושלים בט"ו, אף בחלקים שאינם סמוכים או נראים וגם רחוקים יותר מתחום שבת מחומת העיר. אבל אם יש הפסק של שבעים אמה בין הבתים, לבין חלק מרוחק יותר, אזי דינו של אותו מקום לקרוא ב"ד. ועולה על פי דבריהם דבאמת כל העיר ירושלים הגדולה, אין דינה כהעיר העתיקה מחמת שהיא המשך אחד של העיר, אלא רק מצד דיני סמוך ונראה בלבד.

שיטת הפוסקים דיש לדון 'נראה' ו'סמוך' מאחרון הבתים

אכן, בספר 'בני ציון' (ח"ג אות כ"ח) כתב וז"ל: "סמוך ונראה לחומה, מאן דכר שמה, ולא נזכר חומה לענין זה, לא בש"ס ולא בפוסקים, לא בראשונים ולא באחרונים. ואך אדרבה הא קיי"ל בגמ' ג' ע"ב ובשו"ע, 'אשר לו חומה', אע"פ שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן. וכיון דאין לו עכשיו, מסתמא נשכח מקומה הראשון, וכן באמת לא נמצא כעת החומה מיהושע בן נון, ולא ידעין כלל איפה מקומה. ואם כן מה שנזכר בחז"ל 'סמוך ונראה לכרך', היינו הישוב של כרך ולא החומה וכו'. ועכ"פ לא מעלה ולא מוריד כלל קיום או ידיעת מקום החומה של יהושע בן נון, דבלא"ה אנו מודדין שיעור מיל רק מסוף הישוב של הכרך."

גם ב'אבן ישראל' (חלק ח' סי' ב') כתב כן, וז"ל: "כל הסמוך אפילו הרבה מאד, כיון דאין בה הפסקה של עיבורה של עיר, הוה עיר אחת וכד' אמות דמיא, אמאי יש להם רק דין סמוך, דנימא אין סמוך עושה סמוך, ולא נימא דכל הבתים כולם ביחד עם העיר המוקפת כולה עיר אחת וכד' אמות דמיא, ואין להבתים האלו דין סמוך אלא הוה עיר אחת ממש וכד' אמות דמיין". מבואר מדבריהם דהמדידה של מיל צריכה להיות מסוף הבתים שנמשכים מעיר העתיקה, ולא מחומת העיר העתיקה.

סיכום המחלוקת והנפק"מ העולה ממנה

העולה מן האמור דאמנם לענין מעשה המנהג הפשוט הוא דבכל השכונות שמחוברות לעיר העתיקה בלי הפסק, אפילו אם הן רחוקות יותר ממיל מעיר העתיקה, קוראים בהן בט"ו. אכן יש מחלוקת בטעם הדבר, האם זהו דין עצמי, שהם נחשבים לחלק ממש מהעיר העתיקה. או דצריכים אנו לבוא לדין של סמוך ונראה.

הנפק"מ העולה ממחלוקת זו היא, כיצד הדין במקומות שהם רחוקים פחות ממיל מסוף אותן שכונות הנ"ל, אבל הם רחוקים יותר ממיל מהעיר העתיקה. האם דינם לקרוא בט"ו או ב"ד. דאם דינן של השכונות שבמשך רצוף לעיר העתיקה, הוא כירושלים ממש, אזי יש לנו למדוד מעתה מרחק של מיל מסוף אותן שכונות. אבל אם דינן של שכונות אלו הוא רק מצד סמוך ונראה, אי אפשר לנו למדוד מרחק של מיל מהן, כי כל מה שקוראים בהן בט"ו הוא מדין סמוך ונראה.

תוספת ביאור והעולה לענין 'רמות'

וביתר ביאור נראה דלבאר מחלוקת הנ"ל, האם צריך למדוד השכונות הרחוקות, האם הן רחוקות פחות ממיל מהעיר העתיקה, או דסגי שלא יהיו רחוקות מיל מהבית האחרון שנמשך מהעיר העתיקה, דנקודת המחלוקת בזה היא, מה הוא הגדר של רצף הבתים שיש מהעיר העתיקה, שהמנהג הוא שקוראים בהם בט"ו, אף שהוא נמשך יותר ממיל. האם לעולם היה לנו לקרות בהם ב"ד, מחמת שרחוקים יותר ממיל מהעיר העתיקה, אלא שמכיון שישנו חלק שהוא סמוך לעיר העתיקה, וחלק זה יש לו דין סמוך, וממילא הוא נותן דין של סמוך על כל המשך הבתים הבנויים ברצף, אפילו לאלו שרחוקים יותר ממיל, ועל דרך שכתב המהרי"ל דיסקין דלעיל (אות א'), לגבי דין 'נראה', שאם חלק מהמקום נראה, אזי לכולו יש דין 'נראה'.

ואי נימא הכי, הרי פשוט דכל זה מועיל לאותם בתים הבנויים ברצף אחד עד החומה, אבל מה שנבנה בהפסק ע' אמה, אף שהוא בתוך מיל להבית האחרון הנ"ל, אין זה מועיל כלל, דלא מצאנו דין של סמוך לסמוך. ואין הבתים הבנויים ברצף אחד עם העיר העתיקה, יכולים לתת לבתים רחוקים יותר דין של ט"ו מחמת מה שהם נראים כאחד.

או נימא דכל הבתים הבנויים ברצף אחד יש להם דין של העיר העתיקה עצמה, ומה שקוראים בהם בט"ו אין זה מדין סמוך ונראה, אלא מצד דהכל נחשב כעיר

אחת המוקפת חומה. ואי נימא הכי אזי שפיר עולה כי כל מה שסמוך בתוך מיל לסוף בתים אלו יש לו דין סמוך. וכמו שיש נפק"מ לענין דינא דסמוך, למה צריכים הם להיות סמוכים, כך גם יש מחלוקת זו לענין הדין של 'נראה', האם הבתים הרחוקים צריכים להיות נראים מעיר העתיקה דוקא, או דסגי שהם נראים מהבית האחרון הבנוי ברצף אחד של הבתים. וממילא עולה כי דינה של שכונת 'רמות' תלוי הוא במחלוקת הנ"ל, דאפילו אם אין היא נראית מהעיר העתיקה, אבל הלא היא נראית מהבית האחרון הבנוי ברצף הבתים.

ד.

'צורת הפתח' ומחיצות, האם מועילות לענין קריאת המגילה



דעת ה'מנחת שלמה' דצורת הפתח מצרפת

הפוסקים דנו עוד בדבר שכונת רמות, מצד ענין נוסף, והוא, מה שיש עירוב המתיר טלטול בכל ירושלים, ונכללת בזה גם רמות, האם דא קא גרים להחשיב את רמות כחלק מירושלים שיקראו בה בט"ו. ונחלקו בזה הדעות.

'מנחת שלמה' (חלק ב' סי' נ"ז) דן בזמנו לענין זמן הקריאה בבית החולים 'הדסה', וכתב בתו"ד כי צוה"פ מצרפת, וז"ל: "מבואר בשו"ע או"ח בסוף סי' שצ"ח לענין תחומין בשבת, דכל שישבה ואח"כ הוקפה מודדין מן החומה, ועיין במג"א סי' ת"א דצוה"פ ג"כ חשיב לענין זה כישב ולבסוף הוקף. ומעתה, כמו שלענין תחומין חשבינן להו כעיר אחת ומודדין מהצוה"פ, ה"נ לענין מגילה וכו'. ולכן לא ידעתי מה שכולם טוענים דצורת הפתח לא מהני אלא לעשותו רשות הרבים [נדצ"ל רשות היחיד], אבל לא לעיר אחת, וכדומני דבתחומין מוכח שזה כעיר אחת וחשיב כד' אמות".

דעת ה'קהילות יעקב' דצורת הפתח אינה מצרפת

אבל בעל ה'קהילות יעקב' כתב ('קריינא דאיגרתא' חלק ב' סי' ק"ה) כתב: "וע"פ מושכל ראשון אמרתי דמסתברא דהעירוב הכללי אינו מועיל לשוויה כעיר אחת, דנהי דהכל רה"י אחד, מ"מ בהרה"י הזה עצמו איכא שני עיירות, דאטו אם יקיפו כל א"י במחיצות או בצוה"פ יהפך כל ערי אר"י למוקפות. ומ"מ אם לדין יש תשובה

וא"צ להאריך". מבואר מדבריו שצורת הפתח אינה מועילה לענין קריאת המגילה, שיחשב כל המקום כעיר אחת.

ב'מועדים וזמנים' (חלק ב' סי' קפ"ה, הגה"ה א') הוסיף ביאור בשיטה זו, וז"ל: "נראה דצורת הפתח לא מהני שהמקומות בזה כעיר אחת או קרובים, רק יש שני מקומות מרוחקין ונעשו כרשות אחת בצורת הפתח. אבל במגילה אינו תלוי ברשות, רק בסמוך או קרוב, וע"ז לא מהני צורת הפתח כלל".

העולה מהמבואר כי נחלקו הפוסקים האם עירוב המיוסד על צורת הפתח מועיל לגבי מגילה, ובמחלוקת זו תלוי גם דין הקריאה ברמות, שהרי יש לה עירוב אחד עם העיר ירושלים.

מחיצות, האם הן מועילות לצורך למקום אחד

בספר 'שבות יצחק' (פרק ו' אות ב') הביא את דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל בענין זה. בתחילה כתב כהשיטה המקילה לעיל, וז"ל: "מחיצות צוה"פ דינם כחומה לחבר בתים להיותם כאחד לענין מגילה".

אכן, על זה הוסיף וכתב: "כדי שעל ידי מחיצות אלו יתחברו הבתים כאחד, לקבוע זמן הקריאה ביום ט"ו בתורת ודאי, צריך לזה מחיצות קבועות שעומדות להתקיים רוב ימות השנה מחמת עצמם, או ע"י טיפול בהם, ועי"ז נעשים עיר אחת. וגם כשבאופן זמני אין המחיצות קיימות, עדיין נחשב עיר אחת". ומבואר דלענין קריאה בודאי בט"ו, אין די בצוה"פ בעלמא, אלא צריך להיות 'מחיצות קבועות שעומדות להתקיים רוב ימות השנה מחמת עצמם'.

אבל מדברי הקה"י ב'קריינא דאיגרתא' הנ"ל נראה דבכל גוונא אין זה מועיל, דכתב בתו"ד, 'אטו אם יקיפו כל א"י במחיצות או בצורת הפתח יהפך כל ערי ארץ ישראל למוקפות', ומבואר דלא חילק בין צוה"פ בעלמא לבין הקפת מחיצות גמורות. ומבואר דלא יועיל גם מחיצות להחשיב הכל כעיר אחת.

ולכן גם אחר שטרחו ועשו לחבר את שכונת רמות אל העיר על ידי מחיצות באופן דעומד מרובה על הפרוץ, בין שכונת רמות לרמת שלמה, עדיין הדבר תלוי במחלוקת הנ"ל.

ה.

צירוף לכל עניני העיר, האם מועיל לענין קריאת המגילה



שיטת הפוסקים דצירוף לעניני העיר, מועיל לענין קריאת המגילה

בשו"ת 'מנחת שלמה' הנ"ל (ריש אות ד') כתב בתו"ד לגבי ביה"ח 'הדסה', "שהרי ביה"ח חשיב ודאי מעניני העיר, וכמש"כ השעה"צ דבעינן 'שהוא משתתף עמו בעניניו', שהרי הוא דבר חיוני בשביל אנשי העיר, ואלפי אנשים נוסעים יום יום מהכא להתם ומהתם להכא". ונראה מדבריו אלו דנקט כי מכיון שביה"ח הוקם עבור תושבי העיר ירושלים, די בזה כדי להחשיב המקום כחלק מהעיר.

על פי זה יש לדון באופן הקרוב לזה, דכל שכונה המוקמת כחלק מהעיר, והיא קשורה אל העיר בכל עניני החיים, די בזה להחשיב אותה כחלק מהעיר.

ואמנם כן הביא בספר 'קריית אריאל' מדברי הגר"ש אורבך שליט"א, דקביעות בני אדם לשם עיר על ידי שמחוברים ומצטרפים יחד בכל עניני העיר, ומתחילת הישוב הוא חלק מן העיר ממש לכל מילי דמתא, מחמת זה לבד הוי כעיר אחת, לענין סמוך לכרך, ואין בזה הלכות מחיצות. ולהלן שם כתב כן בשם אביו ה'מנחת שלמה', וז"ל: "עיר שתקרא סמוך ומצטרף למוקף, אולי כל שזה עיר אחת כמציאות הנ"ל, לא צריך כאן הלכות חלות שם עיר, אלא זה עיר אחת במציאות והסכמת בני העיר כנ"ל, וכל זה נקרא סמוך לכרך. וכמדומה שכך היה נוטה גם דעת אאמו"ר ז"ל הכ"מ".

כסברא זאת כתב ב'שבט הלוי' (חלק ט' סי' קמ"ד) לענין שכונת 'רמת שלמה', וז"ל: "ויתכן מאד שאין כאן מדובר עיר הנראה עמו, כלשון המאירי, כמו חשבון ובנותיה, בית שאן ובנותיה, אלא המדובר מחלק העיר עצמה, ובכל אופן יש כאן סברא מצורף להכרעה".

גם ב'אבן ישראל' (חלק ח' סי' יג') כתב טעם זה וביתר ביאור, וז"ל: "אולם נראה דאפילו בעיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון, והבתים החדשים לא נבנו בתוך שבעים להישנים, מ"מ הבתים החדשים אף שאין לומר שנעשו עיר אחת מצד בנייתם, מ"מ יש לומר שנעשו עיר אחת לגבי קריאת המגילה מצד השתתפות התושבים בכל עניני העיר, ע"י הנהגה אחת, כגון מים חשמל טלפון והמקוואות, וכן עניני המיסים וסילוק האשפה, וכן כל הענינים".

העולה מן המבואר דאיכא חבל אחרונים הסוברים דאין צורך לדון כלל מצד דיני סמוך ונראה, או מצד צירוף על ידי עירוב, אלא די בכך שכל עניני השכונות מתנהלים על ידי העיר הגדולה, בכדי להחשיב השכונות כחלק מירושלים.

שיטת הפוסקים דצירוף לעניני העיר, אינו מועיל לענין קריאת המגילה

אכן בעל ה'קהלות יעקב' ב'קריינא דאגרתא' (חלק ב' סי' ק"ה) הנ"ל כתב, וז"ל: "מדברי הי"א שהצריכו שתהא הכל משתתפים בעניני העיר, נראה לכאורה שאינו שייך לנדון דידן, דהתם אנראה קאי הר"ן ז"ל, אבל אנן מספקא לן שמא מחשב עיר אחת ממש ע"י המחיצות".

גם ב'תשובות והנהגות' (חלק ג' סי' רל"ג) כתב, וז"ל: "מה שמצדדים שנקראת בשם ירושלים ומשתתפת בכל עניני העיר עם ירושלים, בקדמונים נראה שרק סמוך מועיל שמשותפת, אבל ביותר ממיל נקרא רחוק ולא מועיל השיתוף ליהוי ככר".

ביאור דבריהם כך הוא, דהנה עיקר הדבר להחשיב השכונות המרוחקות כחלק מן העיר, מחמת שהן מצורפות לכל עניני החיים, כבר יש לו רמז בדברי הר"ן במגילה (דף ב' ע"א ד"ה אמר ריב"ל), וז"ל: "יש מפרשים דנראה וסמוך דקאמר, היינו דמתחשב מתחומי העיר דוקא, והכי דייק לישנא דקאמר נראה אע"פ וכו', ולא קאמר רואין אותו מן העיר. מיהו הא והא נמי איתא, דרואין אותו מן העיר בעינן". מבואר מדברי הר"ן ד"א שבענין שהמקום הסמוך יהיה מתחשב מתחומי העיר, והיינו כסברת האחרונים הנ"ל. אכן העלה הר"ן דבענין תרומתו, גם שיהיה נראה, וגם שישתתף בעניני העיר, אבל משתתף בעניני העיר לבד, אין זה מועיל.

וזוהו אשר טענו הני אחרונים דסברת משתתף לבדה אינה מועלת לצרף המקום אל העיר, אלא בעינן גם סמוך או נראה. ומעתה צריך להבין את שיטת האחרונים הנ"ל דנקטו כי יש לקרוא ברמות וכדו' בט"ו, מחמת צירופה לכל עניני העיר. והרי מדברי הר"ן נראה דסברא זו בלבד אינה מועילה.

ואפשר לבאר דבריהם על פי הא דאיתא במאירי (שם), וז"ל: "נראין הדברים בנראה עמו, שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך, על דרך מה שאמרו בחשבון ובבנותיה בית שאן ובנותיה". דמדברים אלו נראה דנקט כי המשמעות של 'נראה' היא שהמקום ההוא טפל לכרך, ואינו צריך להיות נראה בפועל, אלא אם בכל העניינים משתתף עם עניני העיר, יש לו דין של העיר.

אכן, אין הדברים מוכרחים בדברי המאירי, אלא יש לפרש דבריו דבעינן תרתי, הן שיהיה נראה במציאות, והן השתתפות בעניני העיר, כשיטת הר"ן. וכך נקט גם

ה'שער הציון' (סי' תרפ"ח ס"ק ה') בדעת המאירי, וז"ל: "עיין בר"ן דיש אומרים דוקא כשהוא מתחשב מתחום העיר, ורוצה לומר שהוא משתתף עמו בעניניו, וכן איתא בריטב"א בהדיא וכן משמע במאירי, אז אמרינן דכיון שהוא נראה, נחשב לאותו כרך אפילו רחוק יותר ממיל [וכן מוכח בריטב"א דאנראה קאי]". אבל יותר נראה בביאור הני אחרונים שההשתתפות מספיקה בעצמה. שסוברים שיש מקום שהוא טפל לעיר בזה צריך נראה וסמוך. אבל יש מקום שהוא לא טפל אלא חלק מהעיר בעצמה כלשון ה'שבט הלוי' הנ"ל "מחלק העיר עצמה" בזה לא צריך סמוך ונראה.

ו.

כיצד מחשבין שיעור מיל לאחר המצאת כלי רכב



שיטת הפוסקים דשיעור המרחק נשתנה בהמצאת המכוניות

נתבאר לעיל (אות א') דהשיעור של 'סמוך' הוא עד מיל. ושכונת רמות רחוקה מהעיר העתיקה ודאי יותר ממיל, לכן הוצרכנו לטעמים אחרים המבוארים לעיל, מצד הקורבה לירושלים החדשה, ושאר טעמים. אלא דבאמת בכל כגון דא, שנתנו חז"ל שיעור של מרחק נתעוררו הפוסקים לדון כיצד הדין בזה אחר המצאת הרכבות וכלי הרכב, אשר על ידם אפשר לבוא במיעוט זמן מרחקים גדולים.

נדון זה מצאנוהו בהלכות אבילות (יו"ד סי' שע"ה בסעיף ח') לענין מי שבא ממרחק של 'פרסאות, מאימתי עליו להתחיל מנין ה'שבעה', ובזה דנו הפוסקים האם אחר המצאת כלי הרכב נשתנה הדין בזה, וב'כף החיים' (סי' תרפ"ח ס"ק י') כתב ללמוד לענין דידן מהתם, וז"ל: "לענין מרכבת הקיטור שיצא מחדש שהולכת עשר שעות בשעה אחת, אם נחשוב שיעור המיל דוקא במהלך אדם בינוני, או במהלך מרכבת הקיטור, עיין בהגהות יד שאול על יו"ד בענין עשר פרסאות, שכתב אף שעכשיו נתחדש מסילת הברזל ויכול לילך ס' פרסאות ביום, בכל זאת אנחנו משערים רק עשר פרסאות. ובספר מקור חיים חולק עליו ואומר דהאידנא שיש לנו מסילת הברזל כל שיכול לבוא ביום אחד אפילו חמישים פרסאות, מקרי מקום קרוב.

והביא הכ"ף החיים עוד מה שכתב בשו"ת 'רב פעלים' (ח"ג חלק יו"ד סי' כ"ג) בענין עשר פרסאות דכמה אחרונים גדולים הסכימו דחושבין כפי שיעור מהלך מסילת הברזל, והגם שיש חולקים, יש להורות כדברי המקילים, יעו"ש. ועל זה הוסיף

הכה"ח וכתב ד"הגם דיש לחלק דשאני התם דקיי"ל הלכה כדברי המיקל באבל, מ"מ הכא בשיעור מיל דאיכא עוד פלוגתא אם הוא רחוק יותר ממיל ונראה, אם קורין בט"ו כבני כרכים או לא, ע"כ נראה דבכה"ג דאם הוא רחוק יותר ממיל במהלך אדם ונראה, ואם הולך במרכבת הקיטור הוא פחות ממיל, יש להקל ולחשוב אותם כמו כרכים וקורין בט"ו.

שיטת הפוסקים דשיעור המרחק לא נשתנה בהמצאת המכוניות

אבל בספר 'עיר הקודש והמקדש' (חלק ג' פרק כ"ז אות ב') דחה שיטה זו, וז"ל: "אחת היא לנו בין אם הוא כביש מזופת ויכול ללכת בעשרים ושנים דקות ומחצה יותר, לבין אם הדרך בלתי כבושה ובזמן זה הולך פחות, אחרי שיש לנו בזה שיעור אלפים אמה הוא מיל, אין להתחשב בשיעור המיל עפ"י השעון, אלא עם המדה של אלפים אמה. ומכל שכן שאין להעלות על הדעת שישתנה השיעור בשינוי הזמן של מסע הרכבת או מכונית, והשיעור הוא תמיד מיל שהוא אלפים אמה.

"ולא הייתי צריך לכותבו אילולא ראיתי אחד מרבני הספרדים בזמננו, בעל ה'כף החיים' בסי' תרפ"ח סק"י המפלפל בזה, אבל פשוט הדבר שלוא אפילו נאמר שבנוגע לשאר ענינים כגון לשחיטת פסח או לדין אבלות מתחשבין עם ביאת האדם בזמנו הוא, וכשיכול להגיע בקיטור או באוטו או באוירון משתנה השיעור פי כמה, משום שבכגון דא תלוי הדבר אם יכול להגיע בזמן שחיטת הפסח לירושלים, או באבל לזמן הקבורה והדומה, אבל בנוגע למקרא מגילה, שמרדכי וב"ד תקנו גבולי המקומות בין כרך לפרוז, וע"פ התקנה הקדומה נתנו מיל להכרך, ודאי מתחשבים רק עם שיעור המיל הקודם, שהוא קבע אז גבולי המקום ואין הגבול משתנה מזמן לזמן".

נמצא כי יום הקריאה לגבי שכונת רמות תלוי הוא במחלוקת הנ"ל, דאמנם היא רחוקה מיל מהעיר העתיקה, אבל בזמן שיש מכוניות יש לדון האם נשתנה הדין והיא נחשבת כקרובה פחות ממיל.

ז.

האם 'בורגנין' יכולים להועיל לצרף השכונה אל העיר



שיטת הפוסקים ד'בורגנים' מועילים לצרף

הפוסקים דנו בעוד אפשרות של חיבור השכונה אל העיר, וזאת על ידי עשיית 'בורגנין' אחד אחר השני, במרחק שאינו עולה על ע' אמה. היסוד להיתר זה מיוסד עוד הלכה המבוארת בשו"ע בהלכות עירובין.

דהנה בשו"ע (סי' שצ"ח ס"ו) איתא: "היה בית קרוב לעיר בשבעים אמה, ובית שני קרוב לבית הראשון בשבעים אמה, ובית שלישי קרוב לשני בשבעים אמה, וכן עד מהלך כמה ימים, הרי הכל כעיר אחת, וכשמודדין מודדין מחוץ לבית האחרון, והוא שיהיה בית דירה זה ארבע אמות על ארבע אמות או יותר". וכתב המשנ"ב (ס"ק ל"ג): "הבורגנין [סוכות] שעושין שומרי גנות ושומרי העיר לשמור העיר והפירות, אין נמדדין עמה. ודוקא במקום דשכיחי גנבי דגנבי להו, או גשמים ששוטפים אותן, הלכך לא חשיבי מידי, אבל בעלמא נמדדין עמה. ועיין בשערי תשובה דבורגנין אין צריך להיות בהן ארבע אמות".

על פי זה כתב בתשובות 'נתיבות אדם' (סי' כ"ו), וז"ל: "זאת התורה העולה מן המדובר, נתבאר בס"ד דיועיל לחבר שכונת רמות לעיבורה של עיר ע"י בורגנין, או בתים קטנים. ואע"פ שישתור אותם אחרי פורים, מ"מ יועיל להיחשב חיבור לקרוא המגילה ביום ט"ו כירושלים עיה"ק. אך הבאנו פלוגתת הפוסקים אי מהני בורגנין פחות מד' על ד', שעשויין רק כדי להרחיב התחום, אך מ"מ מהני שפיר ע"י בורגנין שיש בהן ד' על ד', או לבנות בתים קטנים שיהיו ד' אמות על ד' אמות ויועיל לנידוד"ד שפיר, אע"ג שאין דרין בהן כלל, ואע"פ שעשויין להרחבת התחום בלבד, מ"מ מהני לתת עיבור לעיבור ויתחבר השכונה אל העיר על ידיהם. וצריך להעמיד בית כזה בכל שבעים אמה ושייריים". והסכים בתשובות 'מנחת יצחק' (חלק י' סי' נ"ה) לדבריו, דבורגנים קבועים עוזרים להחשיב השכונה חלק מירושלים לענין פורים.

שיטת הפוסקים ד'בורגנים' אינם מועילים לצרף

אכן בתשובות 'שבט הלוי' (חלק ו' סי' צ"ז) נחלק על כל המבואר לעיל, וז"ל: "יראה דאין בורגנין מועילים לבטל עיר שאינה מוקף חומה הרחוקה ממש, לעיר המוקף

חומה, דאע"ג דלענין נראה וסמוך, לאו דוקא כפרים אלא גם עיירות גדולות ממש, כמש"כ הפוסקים סי' תרפ"ח, יעו"ש במשנ"ב, מכל מקום זה לענין סמוך ונראה דנחשב אחת ממש, אבל לענין בורגנין דכ' הרמב"ם פכ"ח משבת, היה בית זה קרוב למדינה בשבעים אמה ובית שני קרוב לזה וכו' וכן עד מהלך כמה ימים, הרי הכל כמדינה אחת וכו', וא"כ יוצא שאם תעשה בורגנין מירושלים עד תל אביב ועד סוף ארץ ישראל, יתבטל כל דין עיירות פרזות לענין קריאה ב"ד, והוא דבר שאין השכל סובל.

"אבל מה תאמר, בבורגנין מועיל להאריך ולחבר, אבל לא מועיל לבטל, ואין חיפה בטל ממש לירושלים בשביל הבורגנין שביניהם, דלא הוזכר תורת בטול בבורגנין, ומה שנקט הרמב"ם שהם כמדינה אחת, היינו לענין הליכת תחומין וכיו"ב, משא"כ סמוך ונראה דמתורת בטול נגעו בה". ומבואר מדבריו דהלכתא דעירובין, והלכתא דסמוך ונראה כפורים, הם שני עניינים נפרדים, ואינם תלויים זה בזה, ואפילו אם בורגנין מועילים להחשיב את כולם כעיר אחת, אין זה מועיל לענין פורים, דבזה צריך חיבור ממש, וכל עוד שאינו רואה או סמוך, אינו נקרא מחובר ומקום אחד.

ונמצא דאפילו אם יתקנו כזאת, שיעשו בורגנין באופן המבואר בשו"ע הנ"ל, עדיין הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים הנ"ל, האם בורגנים מועילים לחבר שכונה רחוקה לענין קריאת המגילה, או לא.

מלבד כל האמור לעיל, עוד דנו בזה הפוסקים מצד קבר שמואל הנביא, הסמוך לשכונת רמות, דאם הוא מוקף חומה, אזי רמות היא סמוכה לקבר שמואל הנביא ומצד זה יש לקרוא בה בט"ו, והאריכו בספרים בזה לכאן ולכאן.

סימן כו

ברכת 'ביעור חמץ' אי הוי על חיפוש החמץ, או על מציאתו
ברכת 'המפיל' אי הוי על שינת האדם, או על מנהג העולם

א.

שני דרכים בגדר הברכה 'על ביעור חמץ'



מחלוקת הפוסקים אם צריך להניח פתיתים קודם בדיקת חמץ

כתב הרמ"א (סי' תל"ב ס"ב): "הגה. ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה. ומיהו אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא". וכתב המשנ"ב (ס"ק י"ג), וז"ל: "ומיהו כו'. חולק על זה, דאין כאן חשש ברכה לבטלה, דכן הוא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא, ואם לא ימצא אין בכך כלום".

המקור לנדון זה דהנחת פתיתי חמץ, הוא בב"י בשם הכל בו, וז"ל: "כתב הכל בו (סי' מ"ח. ו' ע"ד), נהגו במקצת מקומות שמטמינין פתיתים של פת בחורי הבית, כדי שימצאם הבודק ויבערם, שאם לא ימצא כלום חששו לברכה לבטלה. ואנו לא חששנו בזה, לפי שדעתנו כשמברכין על הביעור לבער אם נמצא". והרמ"א ב'דרכי משה' (ס"ק ב') כתב כי 'מהר"ר ישראל ברין כתב דצריך להניח פתיתין'.

ביאור ה'שבלי הלקט' שנחלקו האם המצוה היא החיפוש או המציאה

ונראה מתוך דברי הפוסקים הנ"ל דנחלקו כאשר בדק אדם ולא מצא חמץ, האם ברכתו הוי ברכה לבטלה, או לא. וצריך להבין במאי פליגי. והנה ב'שבלי הלקט' (סי' ר"מ) כתב, וז"ל: "מצאתי בתשובות הגאונים, כשמברך אדם על ביעור חמץ, אינו חושש אם אינו מוצא, דמ"מ ביעור חמץ הוא, שמחזר אחריו לבער וחייב לברך. ואחי ר' בנימין נר"ו כתב דלא סבירא ליה, דכיון שהברכה היא על הבדיקה ועיקר הבדיקה היא הביעור שמבערו ומפניהו להוציאם מביתו, על מה יברך, והלא אינו מבער ואינו מפנה ואינו עושה שום דבר".

ונראה מאלו הדברים דנחלקו הדעות הנ"ל, האם המצוה היא עצם החיזור אחר החמץ, ואין צריך למצוא חמץ בפועל, דגם בלא זה לא הוי ברכה לבטלה, שהרי קיים את המצוה שהיא החיפוש אחר חמץ. או שהמצוה היא מציאת החמץ, וממילא אם חיפש ולא מצא ברכתו הוי ברכה לבטלה.

וכן מבואר להדיא בשו"ע הרב (שם סעיף י"א) בטעם האומרים שאין צריך להניח פתיתים, וז"ל: "מעיקר הדין אין צריך כלל להניח פתיתים הללו קודם בדיקה שאף אם יבדוק הבדוק ולא ימצא שום חמץ בבדיקתו אף על פי כן לא בירך לבטלה שכך המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו מאומה ואם לא מצא אין בכך כלום וכבר קיים המצוה כתיקונה".

דברי הגר"א בביאור המחלוקת אם צריך להניח פתיתים

מדברי הגר"א (שם ס"ק ט') עולה דרך אחרת בביאור מחלוקת הפוסקים הנ"ל, האם צריך להניח פתיתים או לא, דז"ל: "מחלוקתם תלוי בפלוגתא ר"ת ור"י שכתב הרא"ש בפרק א' דברכות (ס' י"ג) בברכת הסוכה על השינה וכו'. ועוד ראייה שאין צריך, מברכת המפיל".

וכך הוא ביאור דבריו של הגר"א, אשר באו כדרכו בקודש בקצרה מאד, דהנה ברא"ש שם כתב: "שאל ר"י את ר"ת אם צריך לברך על השינה בסוכה, דיותר חמירה שינה מאכילה, דמותר לאכול עראי חוץ לסוכה ושינת עראי אסורה חוץ לסוכה. והיה ר"י רוצה לומר דהא דאין מברכין על השינה היינו משום דשמא לא יוכל לישן כשנרדם בשינה אינו יכול לברך. אבל ר"ת השיב לו שכל מצות סוכה שחייב אדם מסעודה לסעודה, כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרנו מלברך עליהן".

מבואר שנחלקו ר"י ור"ת האם אפשר לברך על שינה בסוכה. שיטת ר"י דאין לברך על השינה שמא לא ירדם, ונמצא דברכתו היתה לבטלה. אבל מדברי ר"ת נראה דלא חיישינן להא, וכבר היה אפשר לברך על השינה, אלא דיש טעם אחר למה אין לברך, מכיון שנפטר בברכה שבירך על האכילה.

על פי זה כתב הגר"א, דמחלוקת דידן תליא במחלוקת דר"י ור"ת, שהרי גם בבדיקת חמץ יש חשש אולי לא ימצא חמץ, ולכן אליבא דר"י הסובר דחיישינן בסוכה שמא לא ירדם, ולכן לא יברך על השינה, הוא הדין הכא אין לברך בבדיקת חמץ, מכיון שיש חשש שמא לא ימצא חמץ. אבל לפי ר"ת שאפשר לברך מעיקר הדין על השינה, אע"ג שיש חשש שלא ירדם, הוא הדין בבדיקת חמץ אפשר לברך, אע"ג שיש חשש שלא ימצא חמץ.

על עיקר מחלוקת זו של ר"י ור"ת, והעולה עפ"י לענין נדון דידן, כתב הגר"א דיש ראייה לשיטת ר"ת שאפשר לברך על השינה, גם אם יש חשש שלא ירדם, וממילא הוא הדין שאפשר לברך בבדיקת חמץ מבלי להניח פתיתים, אע"ג שאולי לא ימצא חמץ, מברכת המפיל, שהרי ברכה זו תקנו אותה על השינה, וחזינן דאין חוששים שמא לא ישן, וממילא הוא הדין דאין לחשוש שמא לא ישן לענין ברכה על השינה בסוכה, והוא הדין לענין עשיית ברכה על בדיקת חמץ מבלי להניח פתיתים.

ביאור דברי הגר"א

ונראה לבאר ביסוד הדברים העולים מדברי הגר"א, דאפשר לברך על דבר שאולי לא תתקיים המצוה, דהטעם בזה הוא, דכל מצוה שדרך קיומה אינו תלוי ביד האדם שיקיים המצוה בודאי, כמו בבדיקת חמץ, שאולי לא ימצא חמץ, וכמו בשינה בסוכה, שאולי לא ירדם, וכן לענין ברכת המפיל, בכל כי האי גוונא מעיקרא כך היתה תקנת חז"ל, שאפשר לברך גם על הספק, מכיון שלעולם אין אפשרות אחרת. ונמצא לדרך זו, דאין אנו צריכים לבוא לדרכו השו"ע הרב הנ"ל, דהמצוה היא עצם החיפוש אחר חמץ, ולא מציאת החמץ בפועל. אלא לעולם איכא למימר דסובר הגר"א שבבדיקת חמץ המצוה היא מציאת החמץ, ולא עצם החיפוש, אלא דאעפ"כ אפשר לברך, מכיון דכך היתה התקנה באלו המקומות, לעשות ברכה על הספק.

ביאור אחר בדברי הגר"א

ברם, מדברי המשנ"ב הנ"ל יש להוכיח דנקט ביאור אחר בדברי הגר"א, דז"ל: "ומיהו כו'. חולק על זה, דאין כאן חשש ברכה לבטלה, דכן הוא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו, שמא ימצא, ואם לא ימצא אין בכך כלום". וכתב ב'שער הציון' (ס"ק י') דהמקור לסברא זו הוא בהגר"ז, וכן משמע מהגר"א. ומבואר דנקט בביאור דברי הגר"א דמה שאפשר למברך על בדיקת חמץ, אע"ג דהוי ספק אם ימצא חמץ, היינו מכיון שהמצוה היא החיפוש, ולא המציאה. וזהו דלא כדברינו בדרך הראשונה, דלעולם המצוה היא המציאה, אלא שהתירו חז"ל באופנים אלו לברך על הספק, אלא המצוה היא החיפוש, וממילא הוי ברכה על הודאי.

לפי דרך זו, יהא עלינו להוסיף ולומר בדברי הגר"א שהשווה הנדון דברכת המפיל לנדון דידן, דמה שאפשר לברך על המפיל על השינה, אע"ג שאין ברור הדבר שישן, היינו על דרך האמור לעיל בבדיקת חמץ, שאין הברכה על עצם השינה,

אלא תקנו את הברכה על עצם מה שהאדם מכין עצמו אל השינה. וכן לענין ברכה על השינה בסוכה, נצטרך לומר שאין הברכה עולה על עצם השינה, אלא על עצם מה שהאדם מכין עצמו לישן בסוכה. והדמיון בין שינה בסוכה ובדיקת חמץ וברכת המפיל זה שבשלושתם אינם ביד האדם להרדם בסוכה ולמצוא חמץ ולהרדם אחרי ברכת המפיל. וזה מחייב להגיד שחז"ל תיקנו הברכה על מעשה האדם שבידו לעשות. שזה ללכת לישון בסוכה ולעשות מעשה חיפוש בבדיקת חמץ וללכת לישון בברכת המפיל. כך עולה כמוכרח מדברי הגר"א שהשווה אלו הנידונים אהדדי, על פי הבנת המשנ"ב בסברת הגר"א בנדון בדיקת חמץ. ודו"ק.

ב.

שני גדרים בברכת 'המפיל' והנפק"מ העולות מהם



דברי ה'אשל אברהם' על מה תקנו ברכת 'המפיל'

הגם כי נראה קצת מחודש לומר דברכת המפיל תקנו אותה על מה שהאדם מכין עצמו לשינה, ולא על השינה ממש, מצאנו כזאת להדיא בדברי ה'אשל אברהם' (סי' רל"ט ד"ה אמרתי), וז"ל: "אמרתי ברכת שינה ולא יכולתי לישון וראיתי אור הבוקר בעמוד השחר, ומצד רוב חביבות קריאת שמע כוונתי קראתי קריאת שמע וכו'". ויש לומר שאין בכך חשש הפסק, כי הברכה על שינה היא אם תהיה תיכף, וכמ"ש בבדיקת חמץ שהיא לבער אם ימצא. והגם דלא דמי כלל, כי שם מצוה לבדוק על הספק, ולשון 'ביעור' היינו אם ימצא, ובכאן מפורש מניעה להפסיק, מכל מקום יש לומר שעיקר הקפידא של ההפסקה היא כשברצון מפסיק תיכף שהיה זמן לישון אחר הברכה, מה שאין כן כשהיה זמן לשינה ולא הגיעה אליו, וכי כשאינו יכול לישון אח"כ כלל, תהיה הברכה לבטלה, והרי רוב העולם מברכים גם כשאין ודאי שיוכלו לישון אז, אלא שהברכה נתקנה על ההכנה לשינה".

הנה מבואר בדבריו, דכשם שבבדיקת חמץ הברכה היא על עצם החיפוש, ולא על מציאת החמץ, כך על דרך זה ממש גם ברכת המפיל לא תקנוה על עצם השינה ממש, אלא על ההכנה לשינה. והרי זה כפי העולה מדברי הגר"א אליבא דהמשנ"ב. הנה אגב אורחא, מתוך דברי הפוסקים בענין הברכה על ברכת ביעור חמץ, באנו לידי ביאור בגדר ברכת המפיל, ונתבאר לן כי הגר"א תלה אלו שתי הברכות אהדדי. ועלה לנו על פי זה כי יש לומר בגדר ברכת המפיל שני דרכים, במה שתיקנו לברך

על דבר שאינו תלוי בידי האדם, אם ישן מיד או לא. האחת, דבכל כה"ג נתקנה הברכה מעיקרא על הספק, דלעולם הברכה היא על עצם השינה, ובכל זאת כך היתה התקנה, לברך על דבר המוטל בספק. והשניה, דהברכה אינה על השינה עצמה, אלא על ההכנה לשינה. ונראה כי מתוך אלו הדברים עולה נפק"מ לגבי כמה נדונים ומחלוקות שמצאנו בפוסקים לגבי ברכת המפיל.

מחלוקת המשנ"ב וה'ערוך השלחן' אם אסור להפסיק אחר 'המפיל'

א. כתב הרמ"א (סי' רל"ט ס"א): "אין אוכלים ושותים ולא מדברים אחר קריאת שמע שעל מיטתו, אלא יישן מיד, שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה". וכתב עלה המשנ"ב (ס"ק ד'): "אם תאב לשתות או לדבר איזה ענין נחוץ, נראה שמותר אך יחזור ויקרא פרשת שמע. אכן אם כבר אמר ברכת המפיל, יזהר בזה כי יפסיק בין הברכה להשינה". ומבואר מדבריו שאחרי ברכת המפיל אפילו שתאב לשתות או לדבר איזה ענין נחוץ, לא ישתה ולא ידבר, מכיון דהוי הפסק בין הברכה לבין השינה.

וביאר המשנ"ב שיטתו ב'ביאור הלכה' (ד"ה סמוך למיטתו), וז"ל: "עיין בחיי אדם שמצדד לומר דאפילו לא היה יכול אחר כך כלל לישון, גם כן אין הברכה לבטלה, דעל מנהגו של עולם הוא מברך. ולעניות דעתי צריך עיון בזה, אחרי שהברכה זו מברך על עצמו 'המפיל חבלי שינה על עיני' וכו', וכעין שכתב השערי תשובה בסימן מ"ו לענין ברכת המעביר שינה כשאיננו ישן בלילה".

אבל 'הערוך השולחן' (סי' רל"ט סעיף ו') כתב, וז"ל: "וכתב רבינו הרמ"א דיקרא ק"ש סמוך למיטתו ואין אוכלים ושותים ומדברים אחר ק"ש שעל מיטתו אלא יישן מיד שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה. והנה זה ודאי דאין הכוונה שאחר ברכת המפיל אין הפסק עד השינה, כמו בכל הברכות שאסור להפסיק בין נט"י להמוציא וכיוצא בזה, שהרי אומרים הפסוקים אח"כ, ולהרמב"ם פרשה שמע. ואף דהם משום שמירה, מ"מ אי ס"ד דאסור להפסיק, מאי מהני שהם משום שמירה. אלא ודאי דכאן לא הוי ההפסק איסור כבכל הברכות, והטעם דהא שינה אינה ביד האדם, וסברא זו כתבו בסוכה פ"ד הרא"ש והמרדכי דלכן אין מברכין על שינה סוכה ע"ש, וברכה זו היא חיובית על ענין השינה של האדם, ולזה אומר שיראה לקרבה להשינה בכל היכולת". ומבואר מדבריו שאין איסור להפסיק בין המפיל לשינה, כמו שאסור להפסיק בין שאר ברכות המצוות להמצוה. וצריך לדעת באיזו סברא נחלקו ה'ערוך השלחן' וה'משנה ברורה'.

מחלוקת ה'חיי אדם' והמשנ"ב אם אפשר לברך המפיל בספק אם ירדם

ב. כתב ה'חיי אדם' (כלל ל"ה סעיף ד'): "הישן ביום אין צריך לברך ברכה זו, אע"ג שנראה שהיא ברכת הנהנין, מ"מ אי אפשר לברך ביום, דחיישין שמא לא יוכל לישון. אבל בלילה אפילו לא ישן כלל, לא הוי לבטלה, די"א שתקנו אותה על מנהג העולם כמו ברכות השחר". מבואר מדברי החיי"א דבלילה אפשר לברך המפיל אפילו שיש חשש אולי לא ירדם. אבל המשנ"ב [סימן רל"ט בביאור הלכה בד"ה סמוך למיטתו] כתב "ועל כל פנים נראה לי דאם מסתפק שמא לא יוכל אח"כ לישון בודאי אין כדאי לכתחילה לברך" וצריך לדעת באיזו סברא נחלקו ה'חיי אדם' והמשנ"ב.

מחלוקת הפוסקים אם מברכים 'אשר יצר' אחרי 'המפיל'

ג. בשו"ת 'התעוררות תשובה' (חלק א' תשובה קי"ד) כתב: "שאלה מי שצריך לנקביו אחר שקרא ק"ש על המטה ובירך ברכת המפיל, האם מותר לו לברך ברכת אשר יצר ולא הוה הפסק בין ברכת המפיל וק"ש לשינה. נלע"ד דגוף ברכת המפיל אינה כשאר ברכות הנהנין שצריכה להיות דוקא סמוך לשינה, ואסור להפסיק בינה לשינה, שאם הפסיק הוה ברכה לבטלה, רק כיון שנופלים עליו חבלי שינה ורוצה לישון מברך, ואם הפסיק בינה לשינה לא הוה ברכה לבטלה".

אבל בספר 'דינים והנהגות' (עמוד נ"ח אות ט') מביא הוראה מבעל ה'חזון איש', וז"ל: "אמר שאין להפסיק בין ברכת המפיל לשינה, אף לא לברכת אשר יצר". וכן איתא ב'ארחות רבינו' (חלק ג' עמוד רכ"ו אות ל"ב), וז"ל: "אמר לי הגר"ח ק שליט"א, מרן החזו"א פסק לו הנצרך לנקביו לאחר שברך ברכת המפיל לא יברך אשר יצר". וצריך לעמוד על המחקר, מה הם טעמי השיטות במחלוקת זו.

ביאור המחלוקות הנ"ל עפ"י ד הגר"א

הנה לפנינו שלשה נדונים בפוסקים אשר נחלקו בהם הדעות: א. מחלוקת ה'ערוך השלחן' והמשנ"ב האם צריך להקפיד על ברכת המפיל, שלא להפסיק בינה לבין השינה, או לא. ב. מחלוקת החיי"א והמשנ"ב האם יש לברך המפיל כשיש ספק אם ישן. ג. מחלוקת הפוסקים האם מותר לברכת 'אשר יצר' בין המפיל לבין השינה. ובכולם צריך להבין שורש המחלוקת.

והנה נראה לומר בכל זה דעל פי דברי הגר"א הנ"ל עולה להקל בכל זה, דלא מבעיא אי נימא כהדרך השניה הנ"ל, וכדברי ה'אשל אברהם' דברכת המפיל

נתקנה על ההכנה לשינה, דבודאי אין לחשוש להפסק בין הברכה לבין השינה, כי לא על השינה תקנו את הברכה, אלא על ההכנה לשינה. וכל שהוא אווז בהכנתו אל השינה, הוי הזמן של הברכה. ומה שאחר כך עוסק בהפסק קל, כמו ברכת אשר יצר או שיחה בעלמא, אין זה מפקיע אותו מהכנתו לשינה, ולכן הוי הברכה כדין. אלא אפילו אי נימא כהדרך הראשונה הנ"ל, דלעולם הברכה היא על השינה, מכל מקום הברכה נתקנה הכא על הספק, ולא על הודאי, שאם כן יש לנקוט לעיקר כהחיי"א בנדון השני הנ"ל. והרי כן עולה מפשיטות דברי הגר"א דמדמה נדון ברכת ביעור חמץ שהיא על הספק, לברכת המפיל, ומבואר דכך היתה התקנה בברכה זו, לברך על הספק. ועוד נראה לדון על פי זה, שמכיון שהיתה הברכה מעיקרא על הספק, לכן אין להקפיד כל כך שלא יהיה הפסק בין הברכה לבין השינה, דלא גרע הפסק קל, למי שלא ישן בכלל. ואם תקנו ברכה על הספק, ואף אם לא ישן לא תהיה הברכה לבטלה, כל שכן שאין קפידא אם יעשה הפסק קל בין הברכה לבין השינה. כך נראה לצדד בביאור שיטות המקילים הנ"ל בברכת המפיל, על פי דברי הגר"א הנ"ל.

ברכת המפיל האם היא ברכת הנהנין או ברכת השבח

אכן, מתוך מקצת לשונות הפוסקים הנ"ל נראה דשורש המחלוקת היא, מה הגדר של ברכת המפיל, האם הוי ברכת הנהנין, או ברכת השבח. דאם הגדר של ברכת המפיל הוא 'ברכת הנהנין', והיינו שתקנו לעשות ברכה על הנאת השינה שהולך להנות, אזי צריך להזהר שלא לדבר ולא להפסיק בין המפיל לשינה אפילו לצורך, וגם מספק לא יברך, שאם לא ישן, נמצא דברכתו הוי לבטלה. וגם לא יברך 'אשר יצר', שעל ידי כך גורם לברכת המפיל שתהיה ברכה לבטלה.

אבל החולקים סוברים שהגדר של ברכת המפיל הוא כברכת השבח, דהוי ברכה על מנהג העולם, כמו שמברכים ברכות השחר, ולא על השינה שלו בדוקא הוא מברך, אלא על עצם מציאות השינה שתיקן הקב"ה לחדש כוחות האדם, על זה הוא הברכה. ומכיון שכן, מותר לדבר בין הברכה לשינה, ומותר לברך גם בספק אם ישן, ומותר ג"כ לברך אשר יצר אחרי המפיל, מכיון שאין כאן ההקפדה שלא להפסיק.

דרך זו בביאור הענין נתבארה בספר 'מאורי אור' (חלק ד' 'באר שבע' דף מ"ג ע"א), הובאה בספר 'ארחות חיים' (סי' רל"ט אות ג'), שכתב על דברי הרמ"א הנ"ל שלא מדברים אחר ק"ש וכו', וז"ל: "היינו קביעות סיפור, הוי היסח הדעת. ונהגו בשתיית מים וסיפור צרכיו, ואין להקפיד אפילו נמשך טובא, משום דברכת המפיל אינו כברכת

הנהנין, רק ברכת שבח צרכי העולם וכו'. אכן בודאי כשדעתו להיות נעור כל הלילה, אסור לברך, כיון שנתקן בהודאה על חבלי שינה ותנומה על עיני ועפעפי, לא יתכן, וגם 'תשכיבני לשלום', אבל בדיעבד אינו ברכה לבטלה". הנה נתבאר בדבריו באר היטב הדרך להבין למה אין להקפיד בהפסק קל בין ברכת המפיל לשינה ועל דרך שנתבאר לעיל דאין ברכה זו כשאר ברכות הנהנין.

ברכת המפיל על שינה ביום

ולכאורה הנידון הנ"ל, האם ברכת המפיל היא ברכת השבח, או ברכת הנהנין, תלויה היא במחלוקת הראשונים. דהמאירי בברכות (דף ס' ע"ב ד"ה יש) כתב, וז"ל: "יש מי שאומר שלא נתקנו ברכות אלו אלא פעם אחת ביום, והוא בזמן שכיבה וקימה לרוב העולם. אבל אם ישן ביום, אינו צריך לברכן, שלא על מעשה של עצמו נתקנו, אלא על נוהג שבעולם שדרכן לשכב בלילה ולעמוד ביום, ויש חולקים בדבר".

ונראה לכאורה דנחלקו במחלוקת הנ"ל, דהשיטה שאין מברכים המפיל על שינה ביום סבירא לה דהברכה היא על נוהג שבעולם, ולכן רק בלילה דהוי זמן שכיבה לעולם, מברכים. ונראה מלשון זה דאין זו ברכת הנהנין, אלא בגדר ברכת השבח. אבל החולקים סוברים דברכת המפיל הוא כעין ברכת הנהנין, על מעשה השינה עצמו, ולכן גם על שינת היום צריך לברך.

אבל ה'חיי אדם' (כלל ל"ה סעיף ד') כתב דאפילו אי נימא דברכת המפיל הוי כברכת הנהנין, גם אין לברך על שינת היום, וז"ל: "ועוד, כיון דאסור לישון ביום, כדאיתא בשו"ע סימן ב', א"כ לא שייך לתקן ברכה על זה. ואפילו למי שצריך לישון, כדאיתא בשו"ע סי' רל"א, מ"מ לא פלוג. ועוד דלא שייך לומר 'המפיל חבלי שינה' כו', דדוקא בלילה דאיברא לשינתא, משא"כ ביום שאדם מגרה בעצמו השינה".

על פי דברי החי"א הנ"ל עולה דאין מוכרח להגיד שאם ברכת המפיל היא ברכת הנהנין, שמברך גם שינת יום. אלא לעולם איכא למימר דברכת המפיל היא בגדר ברכת הנהנין, ועם כל זאת יש טעם וסיבה שלא לברך אותה על שינת היום. ולכאורה יש להוכיח מעוד כמה ראשונים דסבירא להו דברכת המפיל הוי על מנהגו של עולם, והיינו שאינה ככל ברכת הנהנין, אלא כברכת השבח על עצם מציאות השינה.

ראיה מהרא"ה ומתוס' דברכת המפיל הוי כברכת השבח

כתב בחידושי הרא"ה (ברכות דף ס' ע"ב), וז"ל: "ברכות אלו של שינה [אלוקי נשמה והמפיל], אינו צריך לברך אלא בשינת הלילה, ואפילו ישן לו ביום כעין שינת לילה אינו צריך לברך עליה, דיו בפעם אחת, דאין כוונת הברכה על שינתו זו, אלא על מנהגו של עולם שדרכן בשינה". ומבואר שאין הברכה מיוסדת על מה שנהנה עתה מהשינה, שאם כן היה צריך לברך בכל פעם שישן, בין ביום ובין בלילה, אלא הברכה היא כברכת השבח על עצם מציאות השינה שהטביע הקב"ה בעולם.

וכן יש להוכיח מה דכתבו תוס' בברכות (דף י"א ע"ב ד"ה שכבר), וז"ל: "וא"ת מפני מה אין אנו מברכין לישון בסוכה וכו'. אי נמי, משום שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה שהרי אין בידו לישון". ולכאורה קשיא טובא, דאי משום האי טעמא אין מברכים על השינה בסוכה, כיצד זה תקנו לברך ברכת המפיל על השינה, והרי אין בידו לישון.

וכתב בהגהות המהרי"ץ גאות בישוב השאלה, וז"ל: "אע"ג שקי"ל דמברכין המפיל על שינה, וג"כ יש חששא שמא לא ישן, שאני התם דהברכה על טבע אשר נתן ה' לכל יצורי חלד, ואע"ג דלא ישן עתה, מ"מ ענין השינה ישנה בעולם. אבל הכא עיקר הברכה על שינה בסוכה, וכתבו שפיר שמא לא ישן עתה. ועיין אליהו רבה סימן רל"ט ס"ג שהביא קושיא זו בשם הרב ברכת אברהם, ותירץ ג"כ כנ"ל ע"ש".

ראיות מהפוסקים דברכת המפיל הוי ברכת השבח

ראיה נוספת לשיטה זו יש להביא, דהנה כתב הב"י (סי' רל"ט ד"ה כתב הכל בו), וז"ל: "כתב הכל בו (סי' כ"ט) נהגו כל ישראל שאין אוכלים ושותים ואין מדברים אחר קריאת שמע שאומרים על מטתן, וסמכו אהאי קראי (תהלים ב' ה') אמרו בלבבכם על משכבכם זו קריאת שמע, ודומו סלה. וכיוצא בזה כתב רבינו ירוחם בנ"ג ח"ב (כ"ג ע"ג). וכן כתב הרוקח (סי' שכ"ז)".

והביא ה'כנסת הגדולה' (שם) דברי ספר 'סדר היום' (סדר קר"ש על מטתו), בענין ברכה זו, וז"ל: "לפי שראיתי בני אדם טועים, ובכל עת ובכל זמן שמבקשין לשכב על מיטותיהן, מברכין ברכה זו, כתבתי זה שראוי לכל ירא שמים להזהר מזה ולא לברך אותה כי אם בשעה שיראה עצמו שהשינה באה עליו ואפעפי עיניו נאחזות לישון, כי איך יברך המפיל חבלי שינה והשינה עדיין לא באה, אלא שהוא מכין לה מקום שתבא, ודאי ברכה לבטלה היא".

ועל זה כתב ה'כנסת הגדולה': "אמר המאסף אני מן הטועים בזה לומר קריאת

שמע בעת שאני הולך לישון, ואיני ממתין לא לאמרה עד שאישן מטעם שלא יאנוס אותו השינה ואשכח מלאמרה. ומה שכתב בעל סדר היום שהיא ברכה לבטלה, לא דבר נכון, שאינו מברך עתה כלומר אינו אומר המפיל עתה חבלי שינה, אלא המפיל חבלי שינה על עיני, והוא על השינה שעתיד לישון, דומיא דהנותן לשכוי בינה, שאף על פי דלא שמע קול תרנגולא, וכן כל שאר ברכות השחר אומרים אותן שהן על סדור העולם והנהגתו, הכא נמי מברך על מה שעתיד לישון. וכן נראה מדברי הכלבו שכתב רבינו בית יוסף ז"ל, שכתב שנהגו כל ישראל שאין אוכלין ושותין ואין מדברים אחר קריאת שמע שאומרים על מיטתם וכו', שנראה שאין ההקפדה אלא שלא לדבר או לאכול ולשתות, אבל אם יושב ודומם אפילו יברך אותם קודם השינה זמן הרבה. ואפילו לאכול ולשתות ולדבר, לא מטעם ברכה לבטלה נגעו בה, אלא משום דכתיב אמרו בלבבכם על משכבכם זו קריאת שמע ודומו סלה".

מבואר מסוף דברי הכנה"ג שדייק מדברי ה'כל בו' שהביא ה'בית יוסף', דמה שיש להקפיד שלא לדבר אחר המפיל, אין זה מצד שמחמת כך תהיה ברכתו לבטלה, אלא רק מחמת רמז הפוסקים הנ"ל. וטעם הדבר שאין זו ברכה לבטלה על ידי הדיבור, ביאר הכנה"ג על פי דרך הפוסקים הנ"ל, דברכת המפיל היא על סדור העולם ומנהגו.

ולכאורה ראיית הכנה"ג מה'כל בו' צ"ב, דהלא יש לומר דלא מצד ברכת המפיל הוא שכתב להסמך הקר"ש לשינה, אלא מצד עצם קריאת השמע שאומר, והיינו דלעולם אפשר דשיטת הכל בו שאחר המפיל אסור לדבר מכיון דהוי כברכת הנהנין שצריך סמוך לדבר שמברכים עליו, אבל ה'כל בו' חידש ענין נוסף, שגם אחר קריאת שמע אסור לדבר מדרשת הפוסקים הנ"ל.

אמנם באמת כך הוא לשון ה'כל בו' שם: "כשיכנס אדם לישון על מיטתו בלילות, צריך לקרות את שמע סמוך למיטתו, ואע"פ שקראה בברכותיה, שנאמר 'אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה'. ונהגו כל ישראל שאין אוכלין ושותין ואין מדברים אחרי קריאת שמע שאומרים על מיטתן, וסמכו אהאי קרא 'אמרו בלבבכם על משכבכם' זה קריאת שמע, 'ודומו סלה'. וקודם שיקרא את שמע על מיטתו אומר ברכה זו ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם המפיל וכו'".

ועל פי אלו הדברים של ה'כל בו' כתב ב'חידושים וביאורים' (ברכות דף ס' ע"ב) להוכיח כראיית הכנה"ג, וז"ל: "ממה שכתב הכל בו שנהגו ישראל שאין אוכלים ושותין ואין מדברים אחר ק"ש שאומרים על מיטתן כו', אע"ג דס"ל דהמפיל קודם ק"ש, נראה דס"ל המפיל היא ברכה על מנהגו של עולם ואינה ברכה על השינה, כמברך

על אוכלים או מצוה, דא"כ מה שייך מנהג, הרי פשיטא דאסור להפסיק בין ברכה למעשה, וגם ראוי שהפסק יחייב לחזור ולברך. וכבר הזכיר כן הא"ר בטעם דלא חיישין שמא לא ירדם. ואף שהברכה בלשון יחיד 'על עיני' ו'על עפעפי', מ"מ על מנהגו של עולם בכללותו היא, ואינה מתייחסת על שינה של לילה זו. והדבר נוגע לפעמים למעשה, בברכת אשר יצר אחר המפיל, ומסתברא לקולא. אבל בשם מרן זללה"ה שמענו שלא להפסיק וצ"ע."

גם מדברי ה'לקט יושר' (הלכות סוף היום) יש להוכיח כשיטה זו, דז"ל: "ונוהג [בעל ה'תרומת הדשן] שלא לשתות או להפסיק בשום דבר כשקרא ק"ש, עד שילך לישון, מ"מ אין איסור בדבר אם אחד היה מפסיק". ונראה מדקדוק לשונו שאין איסור גמור לדבר אחר ברכת המפיל, וע"כ דהיינו משום דהוי כברכת השבח ולא כברכת הנהנין.

סימן כז

מה נתחדש בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר יותר מהחיוב שיש בכל לילה

האחרונים דנו בשאלה, מה היא המצוה המיוחדת שיש בליל פסח לספר ביציאת מצרים, יתר על המצוה שיש בכל השנה, דהלא בכל השנה ישנה מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל לילה, ואם כן, מה נתחדש יתר על זה בליל פסח, במצוה של סיפור יציאת מצרים.

וז"ל ה'מנחת חינוך' (מצוה כ"א) בשאלה זו: "לכאורה צריך עיון על הר"מ, דמונה המצוה לספר בליל ט"ו, מאי מעליותא דליל זה מכל הלילות, הא מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה, עיין ברכות י"ב ע"ב, מזכירין יציאת מצרים בלילות. אף דלכאורה חכמים פליגי, מ"מ רוב הפוסקים והר"מ מכללם בפ"א מקריאת שמע ה"ג, פסקו כבן זומא דמצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, וזכירת יציאת מצרים ביום ובלילה הוא מדאורייתא, עיין ברכות כ"א ע"א וכו', אם כן, מאי נתוסף בליל ט"ו", יעו"ש דבריו בישוב השאלה.

בדברי רבותינו ז"ל מצאנו דרכים שונות ליישב שאלה זו, וכל דבריהם אינם לפלפולא בעלמא, אלא כל דרך מביאה בכנפיה תוספת מסוימת שיש לקיימה בליל ט"ו, דבלא זה לא קיים המצוה המיוחדת שיש בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר, יתר על כל השנה. ונציע כאן בס"ד מדבריהם, והעולה לדינא על פי כל שיטה ושיטה, בשלימות המצוה, בתוספת המסתעף מדבריהם, הן לענין המצוה המיוחדת שיש בליל הסדר, והן לענין מצות זכירת יציאת מצרים כל השנה.

א.

דרך סיפור, 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח', טעמי המצוה



ג' חילוקים בין מצות זכירת יצי"מ למצוה הנוהגת בליל פסח

בספר 'עמק ברכה' (עמוד ע"ו), כתב, וז"ל: "שמעתי ממו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א, בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, שבכל שנה בשעת הסדר היה מבאר לפני בני ביתו מה היא המצוה של סיפור יציאת מצרים, הרי בכל השנה יש מצוה של זכירת יציאת מצרים, וא"כ מה ניתוסף אותה הלילה ע"י המצוה של סיפור מה שאין בזכירה. והיה אומר שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא בג' דברים.

חדא, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יצי"מ, אבל סיפור הוא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה, כדכתיב 'והיה כי ישאלך בנך' וגו', 'והגדת לבנך' וגו', הבן שואל מה נשתנה וכו' והאב משיב עבדים היינו ואפילו היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה וכו' כדרך סיפור לאחר. ועוד חילוק שבזכירה אין צריך אלא להזכיר היציאה ממצרים לבדה, אבל בסיפור צריך לספר כל השתלשלות וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. ועוד ניתוסף במצות סיפור לספר טעמי המצוה של אותה הלילה, רבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח ואלו הן פסח מצה ומרור וכו'. כל זה עיקר המצוה של סיפור יצי"מ.

"וכן מבואר להדיא ברמב"ם פ"ז מה' חו"מ, וז"ל, מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן שנאמר זכור וכו', ומנין שבלי לט"ו, ת"ל והגדת לבנך וגו'. ואח"כ מבאר הרמב"ם מה היא המצוה של סיפור, וכתב שם בהל"ב, מצוה להודיע לבנים שנאמר והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו כיצד אם היה קטן או טפש וכו' ואם היה הבן גדול וחכם וכו' וצריך לעשות שינוי כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה וכו' אין לו בן אשתו שאלתו היה לבדו שואל לעצמו.

"ובהלכה ד', וצריך להתחיל בגנות לסיים בשבח כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן האומות וקרבנו ליחודו, וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בניסים ונפלאות שנעשו לנו. ובהלכה ה' שם, כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום מה וכו'. ומסיים הרמב"ם ודברים האלו כולם נקראים הגדה, עכ"ל. הרי להדיא שכלל הג' חילוקים אלו כולם נכללים בהמצוה

של 'הגדת לבנך', בהמצוה של סיפור, וכיון שמצוות צריכות כוונה, ע"כ היה מצוה לכוון לצאת בג' דברים אלו, עכ"ד", עכ"ל ה'עמק ברכה'.

העולה מדבריו שאין מקיימים מצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, כי אם ע"י אלו שלש החלקים: א. סיפור דרך שאלה ותשובה. ב. סיפור כל השתלשלות הדברים שהיו ביציאת ישראל ממצרים. ג. אמירת טעמי המצוות שמקיימים בליל הסדר. ואם לא קיים כל אלו החלקים, בכונה הנצרכת כדינא דמצוות צריכות כונה, לא יצא ידי חובת מצות סיפור יציאות מצרים.

למה מובאת בהגדה 'מצות זכירת יציאת מצרים' הנוהגת בכל השנה

על פי דברים אלו של הגר"ח מבריסק כתב ה'עמק ברכה' ליישב קושיה שהוקשה לו ב'סדר ה'הגדה', וז"ל: "בהגדה של פסח, אמר רבי אליעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור וכו'. ולכאורה קשה, הלא האי מימרא דראב"ע היא משנה בפ"ה דברכות לענין חיוב זכירת יצ"מ על כל השנה, ומה שייך זה למצוות סיפור יצ"מ שבלייל פסח דאיירינן ביה השתא באותה הלילה".

לאחר שהביא ה'עמק ברכה' באריכות את כל דברי הגר"ח הנ"ל, יישב שאלתו זו, וז"ל בזה: "נראה שהבעל הגדה שרצה ג"כ לבאר לנו עיקר המצוה על סיפור יצ"מ והחילוקים שבה, על כן הקדים בדבריו המשנה של ראב"ע, לומר שגם בכל השנה איכא מצוה להזכיר יצ"מ בלילות, וא"כ מה ניתוסף אותה הלילה בהמצוה של סיפור מה שאין בזכירה, ועל זה הוא מסיים 'ברוך המקום, כנגד ארבעה בנים דיברה תורה' בהמצוה של סיפור, והיינו שמצוה להודיע לבנים וכפי דעתו של בן אביו מלמדו. ואח"כ מבאר מתי היא המצוה של סיפור לבנים, יכול מר"ח וכו' ת"ל בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

"ואח"כ 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. 'מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו'. ומתחיל לדרוש מ'ארמי אובד אבי', ומאריך בדרש פרשה זו עד שגומר כל הפרשה, כדתנן בפרק ערבי פסחים. ואח"כ מביא דברי ר"ג, 'כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח' וכו', ובזה נגמרה המצוה של סיפור. ואח"כ מתחיל ענין אחר, אמירת הלל, ומתחיל בכל דור ודור חייב לראות עצמו וכו' שזהו הקדמה לחיוב ההלל, ומתחיל באמירת הלל, ונמצא שכל דברי ההגדה אין בהם מענין אגדה ודרוש, אלא כולם בנויים על יסוד ההלכה וחלקי המצוה של סיפור יציאת מצרים", עכ"ל ה'עמק ברכה'.

שיטת ה'מועדים וזמנים' דלא כה'עמק ברכה'

ב'מועדים וזמנים' (חלק ג' סי' רנ"ג) נחלק על דברי ה'עמק ברכה', וז"ל: "והאמת שלשון הרמב"ם אינו מכריח כלל שכל הנוסח דוקא בכלל חיוב המ"ע בליל פסח, שפירש רק דכולהו נקראין הגדה, והיינו שמקיימין בזה המצוה דסיפור יציאת מצרים, אבל עיקר החיוב לומר הכל כפי שמביא שם אינו אלא מדרבנן, רק יש בכלל זה קיום מ"ע דסיפור. וכמדומני שכן המנהג פשוט, שאי נימא דלדעת הגאון רבי חיים זצ"ל כל ההשתלשלות עם ביאור הפרשה וענייני הגדה שהביא, חיוב מה"ת ובכלל עיקר המ"ע, הלוא מחויב להסביר הכל לנשים וקטנים, ובלאו הכי לא קיים המ"ע והנשים ביטלו מצוותן, ולא נהגו לתרגם אלא הפיסקא עבדים היינו, ור"ג היה אומר וכמו שמביא בחיי אדם, וע"כ מסתברא דבזה סגי לצאת החיוב, והנשאר קיום בעלמא כמ"ש".

[מה שהביא הגר"ח הנ"ל ראייה לדבריו מדברי הרמב"ם, דחה ה'מועדים וזמנים', דלא נתכוון הרמב"ם לומר שכל ההגדה נצרכת לקיום המצוה דאורייתא דסיפור יצי"מ, אלא הביאור ברמב"ם הוא, שאם האריך בכל הנ"ל, מקיים בזה גם כן המצוה ד'הגדת לבנך', אבל אין חייבים לומר כל זאת לצורך קיום המצוה דאורייתא].

ומבואר דנחלקו האחרונים הנ"ל בביאור לשון הרמב"ם, האם יש ללמוד מדבריו מקור לדברי הגר"ח מבריסק הנ"ל, או לא. לדברי הגר"ח מבריסק יש מדברי הרמב"ם ראייה שיש חיוב בליל ט"ו בכל השלוש חילוקים של הגר"ח, ולשיטתו עולה דכל זה הוא חיוב גם על נשים וקטנים, שעליהם להבין כמעט את כל חלקי ההגדה, וכפי שביאר ה'עמק ברכה' שאין בהם אגדה ודרוש בעלמא, אלא הם כוללים את כל שלוש חלקי המצוה של סיפור יציאת מצרים בלילה הזה. אבל אליבא דה'מועדים וזמנים' אין כל זה בגדר חיוב גמור מן התורה, ואין מלשון הרמב"ם ראייה כלל לדברי הגר"ח זצ"ל.

ראיה מה'חיי אדם' דלא כה'עמק ברכה'

מתוך דברי ה'חיי אדם' (סי' ק"ל) נראה להוכיח גם כן דלא סבירא ליה כחידושו של ה'עמק ברכה' בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, דהנה בדבריו ב'סדר בקצרה' (אות ז') כתב, וז"ל: "והנכון כמו שנוהגים היראים לפרש ההגדה בלשון אשכנז, או בלשון שמבינים, שהרי גם נשים חייבות בכל המצוות ובאמירת הגדה, ולכן חיוב שגם המשרתת תשב אצל השולחן ותשמע כל ההגדה, ואם צריכה לצאת לחוץ לבשל, עכ"פ מחויבת לשמוע הקידוש. ולכשיגיע לר' גמליאל אומר כל שלא וכו' תכנס ותשמע עד לאחר שתיית כוס שני, שהרי מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא.

ונוהגין שגם קוראין אותם שתשמע העשר מכות שהביא על המצרים, כדי להגיד להם כמה ניסים עשה הקב"ה בשביל ישראל". [והובאו דברים אלו במשנ"ב (סי' תע"ג ס"ק ס"ד)].

ולעיל שם (סעיף י"א) כתב עוד ה'חיי אדם', וז"ל: "כל אחד מישראל מחויב מן התורה לספר יציאת מצרים כליל ראשון מדאורייתא וכליל ב' מדרבנן, והיא מצוה נוספת על כל שאר לילות, שהרי בכל לילה חייב להזכיר יציאת מצרים, אבל כליל זה חייב לספר המעשה וכמו שנסדר בהגדה, ולכן אמר ר"ג כל שלא אמר שלשה דברים אלו, ר"ל הטעם של ג' דברים אלו שהם פסח מצה ומרור לא יצא".

מתבאר מכלליות דברי החי"א כי מה שהתחדש כליל הסדר יותר מכל הלילות הוא, דכליל זה יש לספר ביציאת מצרים, ולא רק להזכיר, אבל חיוב הסיפור כולל רק את אמירת אותם שלשה דברים שאם לא אמר אותם לא יצא יד"ח, אבל כל שאר ההגדה אין עליו חיוב אמירה מצד המצוה דאורייתא ממש, אלא הוי לתוספת ושלמות המצוה מדרבנן. ולכן למשרתת שצריכה לבשל אפשר לקרוא לה רק כשאומרים אותם שלשה דברים. ונמצא שאין לנו מקור כלל דבשביל לקיים את החיוב דאורייתא צריך את כל שלושת החילוקים שאמר הגר"ח הנ"ל.

דברי ה'בנין ציון' דלא כה'עמק ברכה'

גם מדברי ה'בנין ציון' (סי' ל') מבואר כדברי החי"א הנ"ל, ודלא כדברי ה'עמק ברכה', וז"ל: "לולא דברי הראשונים היה נלע"ד שמה שאמר ר"ג לא יצא י"ח, לא לענין אכילת פסח מצה ומרור קאמר, אלא לענין מצות ספור יציאת מצרים. שכבר הקשו הפוסקים מה ענין מצות עשה של ספור יציאת מצרים כליל פסח, כיון שבכל לילה יש חיוב להזכיר יצ"מ, כדרשת בן זומא דפסקין כוותיה. ותרצו דבכל לילה די בזכירה לחוד, אבל כליל פסח צריך להרבות לספור. והנה למעלה אין לזה שיעור, ולכן אמרו רז"ל 'כל המרבה לספור ביצ"מ הרי זה משובח, אבל הרי צריך שיעור למטה כמה יספר ויהיה יוצא י"ח מצות סיפור יציאת מצרים.

"ונלע"ד דלזה בא ר"ג ומפרש ב' דברים. האחד, שהמועט להיות יוצא הוא לפרש טעמי פסח מצה ומרור, כדרשינן מוהגדת לבנך וגו' בעבור זה עשה ה' לי, בעבור זה לא נאמר אלא כשמראה על פסח מצה ומרור. וגם מפורשים טעמים של ג' דברים הללו בג' פסוקים שצותה התורה לספור לבנים. טעם פסח, בפסוק 'ואמרתם זבח פסח הוא'. וטעם מצה, בפסוק 'ואמר אליו בחוזק יד הוציאנו' וגו', שהוא שלא הספיק בצקם להחמיץ. וטעם מרור, בפסוק 'ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים'. ועוד שנית נשמע מדברי ר"ג, שאפילו סיפר כל הלילה

מיציאת מצרים, ולא פירש טעמים הללו לא יצא יד"ח סיפור יציאת מצרים. ולכן נסמכו דברי ר"ג במתניתין אחר מתחיל בגנות ומסיים בשבח וכו', להודיענו שגם זה מדבר מענין מצות הגדה. ופירוש זה נכון לענ"ד, עכ"ל ה'בנין ציון'. ומבואר מכל דבריו דאין כל חלקי ההגדה מוכרחים בכדי לקיים המצוה דאורייתא של סיפור יציאת מצרים, ודלא כדברי ה'עמק ברכה' הנ"ל.

ב.

אמירת הלל והודאה להקב"ה



מצות סיפור יצי"מ בליל הסדר כוללת חיוב הלל והודאה

ב'מועדים וזמנים' (חלק ג' סי' רנ"ג) הנ"ל, כתב כי יש הבדל נוסף בין חיוב הסיפור ביציאת מצרים שבליל הסדר, לבין חיוב זכירת יציאת מצרים שבכל השנה, והוא, דבליל הסדר אין די בעצם ההזכרה והסיפור ביציאת מצרים, אלא יש לצרף לזה גם הודאה והלל לה' ית' על כל זה.

וז"ל: "ונבאר עוד שמדברי הרמב"ם בסה"מ (מצוה קנ"ז) נראה עוד חידוש במצות יציאת מצרים, שהלל בליל פסח והודאה להקב"ה על טובותיו, בכלל עיקר מצות הלילה, וז"ל, היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחילת הלילה, כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ולהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו, יהיה יותר טוב, ע"ש.

"הרי שההודאה לבורא ית"ש על טובותיו בניסים ונפלאות דמצרים, נמי בכלל חובת הלילה בהגדה. וכן הביא החינוך (מצוה כ"א), שהמצוה 'לספר בענין יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח להשם יתברך על כל הניסים שעשה לנו', ע"ש. והיינו שההודאה בכלל מצות סיפור הלילה. ועיין ברש"י בפסחים (ל"ו ע"א ד"ה שעונים) דקאי על הלל והגדה. ומשמע שהלל בליל הסדר דאורייתא, ולא ביאר טעם הדבר. ואולי זהו בכלל מצות הגדה", עכ"ל ה'מועדים וזמנים'.

ראיה מהרמב"ן שיש חיוב של הודאה בלילה זה

העולה מדברי ה'מועדים' זמנים' דבכל השנה החיוב לזכור יציאת מצרים הוא מיסוד האמונה, שעל ידי שיזכור האדם יציאת מצרים, יתחזק בכל יסודות האמונה, אבל בליל ט"ו נתחדש ענין נוסף, שמלבד חיזוק האמונה מכח סיפור יציאת מצרים, יש בזה ענין נוסף, ענין של הודאה, שיתעורר האדם לשבח, להודות ולהלל לה' ית' על כל חסדיו עמנו. ויש להביא סימוכין לחידוש זה, מהא דכתב הרמב"ן (שמות פרק י"ב פסוק מ"ב), וז"ל: "שמורים לכל בני ישראל לדורותם. שישמרו אותו לעבוד בו לפניו, באכילת הפסח וזכירת הניסים ולתת הלל והודאה לשמו". ונראה מסתימת לשון זה כי החיוב להלל ולהודות הוא חלק מהמצוה של זכירת הניסים, והיינו, דהוי חלק ממצות סיפור יציאת מצרים.

דברי האבודרהם ד'הגדה' מלשון הודאה ושבח

האבודרהם (סדר הגדה) הביא פירוש מחודש דעצם תיבת 'הגדה' הוא מלשון הודאה ושבח, ועל פי זה עולה בודאי כחידושו של ה'מועדים' זמנים', דבלילה זה יש חיוב להודות לה' על חסדיו, מלבד עצם הסיפור ביציאת מצרים, וז"ל האבודרהם: "נקראת 'הגדה' על שם 'והגדת לבנך ביום ההוא' וכו'. ועוד מפני שמגיד בה ענין יציאת מצרים והניסים ונפלאות שעשה עמנו הקדוש ברוך הוא באותו זמן. ויש מפרשים מלשון 'הגדה', שהוא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מארץ מצרים, כמו שמתרגם בירושלמי 'הגדתי היום לה' אלוקיך', 'שבחתי יומא דין', וכן תרגמו רבינו סעדיה". והרי מבואר להדיא אליבא דה'ש' מפרשים' כי ההגדה בלילה זה כוללת גם ענין של הודאה, כי כל עיקר תיבת 'הגדה' הוא על דבר ההודאה והשבח לה'.

הוכחה מהגמ' שיש באמירת ההגדה ענין של הודאה

ובאמת נראה כי כבר מהגמ' בפסחים (דף קט"ז ע"א) יש לנו ראיה להיסוד המבואר לעיל, דהכי איתא התם: "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחרות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה, אמר ליה, לאודיי ולשבוחי. אמר ליה, פטרתן מלומר 'מה נשתנה', פתח ואמר 'עבדים היינו'". וכתב הרשב"ם, 'התחיל לומר עבדים, היינו, וגומר הגדה בשבח והודאה'. ומוכח לכאורה שענין הסיפור של יציאת מצרים בליל הסדר הוא, בגדר שבח והודאה.

קושית ה'מועדים וזמנים' על חידושו הנ"ל

ה'מועדים וזמנים' לאחר שכתב החידוש הנ"ל, העיר על דבריו, וז"ל: "אמנם הרמב"ם בהלכותיו מיסתם סתים ולא ביאר שההלל והודאה בליל פסח ג"כ מעיקר מצות הלילה". ושאלתו מבוארת היטב, דאי נימא כדבריו הנ"ל, שמעיקר מצוות הלילה הוי הודאה, וכמו שמשמע בספר המצוות, אזי קשה למה בהלכותיו לא הזכיר הרמב"ם חיוב זה, להגיד הלל בליל הסדר, כחלק מהחיוב של מצות סיפור יציאת מצרים. ולכאורה מוכח מדברי הרמב"ם בהלכותיו דאמירת הלל אינה חלק מסיפור יציאת מצרים, ורק גוף הסיפור על היציאה ממצרים הוי בכלל המצוה.

ישוב השאלה עפ"י ד'הברכת רפאל'

בספר 'ברכת רפאל' (סי' מ"ג אות ג') כתב בענין זה, וז"ל: "ביאור הדבר עפ"י מש"כ לעיל, דעיקר מצוות סיפור יציאת מצרים דליל ט"ו, הלל והודיה היא. ואם כן יש לומר, דעצם זה שיושב ומספר, ומראה בזה שמכיר טובות וניסי הקב"ה, יש בזה משום הודיה להקב"ה, וכמוש"כ בספרים ד'תודה' ו'הודיה', לשון הודאה. וי"ל עפ"י מה דאמרין בתפילת מודים, 'נודה לך ונספר תהילתך', דר"ל 'נודה לך' על ידי 'שנספר תהילתך'".

על פי דבריו שבעצם הסיפור על יציאת מצרים נכללת גם כן הודאה לקב"ה, אתי שפיר דברי הרמב"ם, דאע"ג שכתב בספר המצוות שבלייל הסדר צריך להודות, עכ"ז בהלכותיו לא כתב להדיא שאמירת ההלל הוי חלק מהמצוה של סיפור יציאת מצרים, מכיון שעצם הסיפור הוי גם כן הודאה.

דברי המהר"ל דמצות ה'הגדה' היא, שלא נהיה כפויי טובה

ה'ברכת רפאל' מוסיף ומביא ראיה נפלאה להיסוד הנ"ל, דבלילה זה נתחדש ענין של הודאה להקב"ה על ניסיו עמנו ביציאת מצרים, מדברי המהר"ל ב'גבורות ה'" (פרק א') וז"ל: "יש לשאול איך אנו מצווים לספר נפלאותיו של הקב"ה בליל היציאה, ולמה לא נאמר בזה גם מי ימלל גבורות ה' וגו'. אבל תירוץ קושיא זאת, שודאי כשבא לספר שבחו של מקום בודאי בזה שייך לומר מי ימלל גבורות ה', אבל מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה נפלאותיו, אין זה בשביל להגיד שבחו, רק שאנו מספרים שבחו שלא נהיה כפויי טובה שעשה הקב"ה לנו ניסים ונפלאות ואין אנו מודים לו עליהם, וכי אין אנו מחויבים לספר מה שהיטיב עמנו,

אף על פי שאי אפשר לספר כל הטוב שעשה עמנו, ואף מקצת נפלאותיו, מכל מקום בשביל זה אין לומר שלא לספר מקצת מהן, לומר שאין אנו כפויי טובה, ואפילו בשביל מקצת טובו שעשה עמנו יש לנו להודות לו".

הרי מבואר מדברי המהר"ל, דעל אמירת שבחי ה' מצד שבח בלבד, אמרינן בגמרא מי ימלל גבורות ה', אבל על אמירת שבחי ה' מצד הודאה לו ית', אין טענה זו, ולכן אף שאי אפשר לנו לספר כל נפלאותיו, ואפילו לא קצתם, מכל מקום מספרים אנו בשבחו בליל הסדר, בכדי להודות לו ית' על כל זה, שלא נהיה כפויי טובה. ומכאן יסוד ופינה לחידושו הנ"ל של ה'מועדים וזמנים', דבליל הסדר נתחדש ענין של הודאה, שבח והלל, שבעצם הסיפור יש הודאה לה'. שכל זה אינו נכלל במצות זכירת יציאת מצרים שבכל השנה.

ג.

טעם הדבר דזכירת יצי"מ כל השנה, אינה במנין המצוות



ישוב ה'חזון יחזקאל' למה לא מנה הרמב"ם מצות זכירת יצי"מ כל השנה

על פי הקדמת דברים זו, דבמצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, נכלל חיוב של הודאה, נבוא בס"ד לבאר הענין דזכירת יציאת מצרים כל השנה, אשר האחרונים נתקשו טובא למה לא מנה זאת הרמב"ם למצוה בפני עצמה וכדלהלן.

ב'חזון יחזקאל' (ברכות, חידושים אות י"ב) כתב, וז"ל: "מזכירין יציאת מצרים בלילות. וכן פסק הרמב"ם בפ"א מה' ק"ש ה"ג כבן זומא, דמצוה לספר ביציאת מצרים ביום ובלילה. ובספר צל"ח לפסחים ובמנחת חינוך מצוה כ"א הקשו על הרמב"ם, למה לא מנה גם במנין המצוות מצות עשה לספר ביציאת מצרים ביום ובלילה, מקרא למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, וקחשיב רק מצות עשה לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן, מקרא דוהגדת לבנך ביום ההוא, ע"ש שהוצרכו ליישב בדוחק.

"ולפענ"ד נראה דלבן זומא דדריש 'ימי חיך' הימים, 'כל ימי חיך' הלילות, אין מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח כדתני הכא לקמן, והוה מצוה שסופה להבטל, וכל מצוה שיש לה זמן ואינה נוהגת לדורות, אינה ממנין תרי"ג, כמו שכתב הרמב"ם בשרשיו לספר המצוות שרש ג', ע"ש היטב. אבל המצוה לספר

ביציאת מצרים משום והגדת לבנך שנוהגת בחג הפסח, לא בטלה לימות המשיח, ככל מצוות הפסח דאינן בטלות", עכ"ל ה'חזון יחזקאל'.

קושיית ה'אבן האזל' על ה'חזון יחזקאל'

ה'אבן האזל' (הלכות ק"ש פ"א הל"ג) הביא את תירוץ ה'חזון יחזקאל' הנ"ל והקשה עליו, וז"ל: "באמת אין הפירוש כן, שמהיכי תיתי נאמר שהנביא בא לבטל מצוה, אלא דיסוד ענין זכירת יצ"מ הוא יסוד אמונת ההשגחה, וא"כ לימות המשיח תכלול המצוה על כל הגאולות והיא מצוה אחת. ועל כרחך צריך לומר כן, דבלא זה קשה, דלמא הוצרך מעיקרא קרא על ימות המשיח, דלמה נימא דמ"ע דיצ"מ תבטל לימות המשיח, וע"כ שאין זה ביטול מצוה כלל, אלא דלימות המשיח יהא ממצות הזכירה כל הגאולות והיא מכלל מ"ע דיצ"מ".

ביאור המחלוקת בין ה'אבן האזל' וה'חזון יחזקאל'

ביאור דברי ה'אבן האזל' הוא, דבגמ' (ברכות דף י"ב ע"ב) מבואר שהטעם שלא להזכיר יציאת מצרים לימות המשיח, הוא, מכיון שכתוב בירמיהו 'הנה ימים באים נאם ה', ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'. והיינו, שהנס שיהיה לעתיד לבא, יהיה יותר גדול מיציאת מצרים, ולכן לא יצטרכו להזכיר את יציאת מצרים. ונקט ה'חזון יחזקאל' שהביאור בזה, שלעתיד לבא לא יהיה כלל מצוה להזכיר יצי"מ לפי בן זומא. אבל ה'אבן האזל' נקט שלעולם גם לעתיד לבוא תהיה מצוה זו של זכירת יצי"מ, אלא שהדבר יהיה נכלל ביחד אם המצוה של זכירת קבוץ הגלויות שיהיה לעתיד לבא, אבל לא שתבטל המצוה גם לפי בן זומא.

ראיה מהרשב"א לדברי ה'אבן האזל'

ויש להביא ראיה לדברי ה'אבן האזל' מדברי הרשב"א (נדרס ב'עין יעקב', ברכות שם), וז"ל: "ואם תטעון עלינו מבטול ק"ש, ר"ל יציאת מצרים שהיא מצוה ממצוות התורה, דע שאין הכוונה רק כדי שנזכור בפה הנסים שעשה לנו השי"ת שהוציאנו ממצרים אחר היותנו עבדים דלי הכח, ותחת סבלות מלך ועם קשה, ועם הזכירה הזאת נקבע בנפשותינו שהוא המשגיח והיכול שלא ימנעו מונע שבשום צד. ועוד שתתחזק בנפשותינו מדת הבטחון חזוק רב. ועל כן באה האזהרה על זה

במקומות רבים בתורה, בזכירת האותות ומופתים והיד החזקה. ואחר היות התכלית בזכירת הפה, ביציאה מן הטענה הזו, הנה גם התכלית ההוא שמור, בהזכירנו קבוץ עם ממושך וממורט מעמים נוראים, מן הארצות הרחוקות ומצפון וים, ותהיה הכוונה ההיא יותר חזקה בהיות ההזכרה באותות יותר חזקים, ואם נאמר כן אין מצוה מתבטלת בזה כלל". הרי מבואר שלא תתבטל המצוה דזכירת יצי"מ לעתיד, אלא שהיא תתקיים בזכירת האותות יותר חזקים שיהיו לעתיד, והרי זה ממש כדברי ה'אבן האזל'.

קושיא על תירוצו של ה'חזון יחזקאל'

מלבד טענתו של ה'אבן האזל' על ה'חזון יחזקאל', לכאורה יש עוד לעיין בדבריו, שהרי כל תירוצו מיוסד על כללו של הרמב"ם שאינו מונה מצוות שיתבטלו לעת"ל, אכן באמת הרמב"ם לא כתב כך להדיא, אלא כתב שאינו מונה מצוות כאלו שנהגו לשעתם בלבד, 'איש אל יותיר ממנו עד בוקר', ו'אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה', ואלו מצוות שאכן נהגו רק בזמנם ואינם נוגעים עוד כלל, אבל אין לנו ראיה מדברים אלו שאין למנות מצוה שנוהגת בכל הדורות, ורק לעתיד לבוא לא תהיה נוהגת. ואם כן גם לו יהיבנא ל'חזון יחזקאל' דמצוה זו תתבטל לגמרי לעת"ל, עדיין לא מצאנו מזור ומרפא לכך שלא מנה הרמב"ם אותה למצוה, כי אין לנו בדבריו הנ"ל ראיה שמצוה כגון זו אינה נמנית במנין המצוות.

ביאור דברי ה'חזון יחזקאל'

ואולי נימא כי ה'חזון יחזקאל' שפיר מצא בדברי הרמב"ם טעם שלא להזכיר מצוה זו שנוהגת בכל הדורות, ורק תתבטל לעת"ל, מכיון שהרמב"ם כתב שם בזה"ל: "ואילו היה מכלל המנין, מצוות שאינן נוהגים לדורות, הנה יחסר זה הכלל בזמן שיכלה בו חיוב המצוה ההיא, ולא יהיה המאמר הזה שלם כי אם בזמן מוגבל". ומלשון זה יש ללמוד כי אפילו מצוה הנוהגת בכל הדורות, אם לא תהיה נוהגת לעתיד לבא, אין למנותה, מכיון ש'המאמר יהיה מוגבל', והבן.

קושיא ה'מועדים וזמנים' על תירוצו של ה'חזון יחזקאל'

ב'הגדת מועדים וזמנים' (ד"ה ימי חייך) מביא כי הגר"ח מבריסק זצ"ל יישב את דברי הרמב"ם ממש כדברי ה'חזון יחזקאל', וז"ל: "שמעתי בשם הגאון רבי חיים

סולווייצ'יג זצ"ל מבריסק שתירץ, דאנן קיימא לן כבן זומא דמזכירין יציאת מצרים בלילות, וא"כ ליכא רבוי לחייב בימות המשיח, דבעינן הרבוי לרבות לילות, וכיון שאין כאן מצוה בימות המשיח, אינה מצוה נצחיית רק זמנית, וכללל כייל לן הרמב"ם בסה"מ דמצוות שאינן נוהגין לנצח רק לזמן, כמו לא תסוב נחלה, אינם בכלל מנין המצות, והכא נמי א"ש, דמצות זכירת יציאת מצרים לא מנה הרמב"ם במנין המצות, שאינה אלא מצוה זמניית, ע"כ שמעתי".

אכן ה'מועדים וזמנים' הרבה לתמוה על תירוץ זה, מהא דמצות סיפור יצי"מ דליל הסדר לא תהיה בטלה לעת"ל, וז"ל: "והדברים תמוהין, דלכאורה אם היא מצוה גמורה, לא מצינו שאיזו מצוה תיבטל בימות המשיח, והכי מוכח דהא מצות סיפור יציאת מצרים נחשב במנין המצות, ונוהגת גם בימות המשיח, וקשה הא אז שעבוד מלכיות עיקר, ואין מזכירין עוד יציאת מצרים, וע"כ שום מצוה לא תיבטל, וא"כ הכי נמי מצות זכירה אם היא באמת מצוה גמורה בכל יום, לא תיבטל כלל בימות המשיח. ותמוה לומר שהיא מצוה מה"ת ומ"מ אינה נוהגת בימות המשיח".

תירוץ ה'ברכת רפאל' על פי היסוד הנ"ל, שיש ענין הודאה בליל הסדר

בספר 'ברכת רפאל' (סי' מ"ג סוף אות ב') הנ"ל (אות ב') כתב ליישב שאלת ה'מועדים וזמנים' על תירוצם של הגר"ח וה'חזון יחזקאל', דבאמת יש הבדל גדול בין גדר המצוה של זכירת יצי"מ כל השנה, לבין המצוה דסיפור יצי"מ בליל הסדר, ולכן אין ללמוד מהא דמצות סיפור יצי"מ לא תתבטל לעת"ל, דגם מצות זכירת יצי"מ לא תתבטל.

וז"ל: "מעתי יש לומר דהא דמבואר בגמ' ברכות י"ב ע"ב דלימות המשיח לא יזכירו יצי"מ, אלא קיבוץ גלויות, וכמאמר הנביא, ומטעם דאין להזכיר הטפל אצל העיקר, היינו דוקא הזכרה שתכליתה השרשת האמונה בהשגחת ה' עלינו, דכיון דאז בימות המשיח יהיו ניסים ונפלאות גדולים לאין ערוך מניסי מצרים, לא יהיה צורך וטעם כלל להזכיר מעשי ה' ביציאת מצרים. משא"כ סיפור יצי"מ דליל ט"ו, שענינו שבח והודיה לקב"ה, על שעשה לנו בהוציאנו אותנו ממצרים, זה שייך שפיר אף לימות המשיח, דכי משום שיעשו לנו ניסים וטובות גדולים יותר, נמנע מלהודות על ההצלה הקטנה".

ד.

גדר חיוב הזכירה כל השנה, והמסתעף לדינא לנשים וקטן שהגדיל



חידוש האחרונים דזכירת יצי"מ כל השנה, היא מכח הסיפור ביצי"מ בליל הסדר

בספר 'דברי מרדכי' (פסחים סי' ס"ח) כתב לישב שאלת האחרונים הנ"ל על הרמב"ם, למה לא מנה המצוה דזכירת יצי"מ כל השנה כמצוה בפנ"ע, וזאת על פי יסוד גדול בענין השייכות שיש למצות סיפור יצי"מ בליל הסדר, עם מצות זכירת יצי"מ כל השנה.

וז"ל ה'דברי מרדכי': "ברש"י עה"ת פרשת ראה על הך קרא ד'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך', כתב וז"ל, ע"י אכילת פסח והמצה. ופירש כן, משום דכן פשטות הקרא, דכתיב לעיל מיניה 'וזבחת פסח וגו', לא תאכל עליו חמץ, שבת ימים תאכל עליו מצות, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך וגו', הרי פשוטו של מקרא כתיב כן, דע"י האכילת פסח ומצה יזכור את יום צאתך מארץ מצרים, כמו שפירש"י.

"ולכאורה קשה דהרי מהך קרא ילפינן מצות זכירת יציאת מצרים כל השנה, ואיך יתפרש הקרא 'למען תזכור' לפי פירוש פשטיה דהקרא כהנ"ל, ענין אכילת מצה ופסח, לזכירת יציאת מצרים דכל השנה. והמבואר מזה דהמצוות פסח ומצה בליל פסח, אינה רק למצות זכירה של ליל פסח, אלא גם בשביל מצות זכירת יציאת מצרים של כל השנה, והיינו דע"י אכילת מצה ופסח בליל פסח יקבע בלבנו הזכירה של יציאת מצרים ביום זה, ועי"ז תהיה לנו הזכירה של יציאת מצרים כל השנה ג"כ.

"ועל פי זה יש ליישב מה שהקשו, למה הרמב"ם לא מנה במנין המצוות המצוה של זכירת יציאת מצרים בכל הימים, דהרי זו מצוה כמוש"כ הרמב"ם בפ"א מהלכות ק"ש ה"ג, וזה נלמד מהקרא דלמען תזכור וגו'. ולהנ"ל י"ל דאין זה מצוה בפ"ע, אלא שזהו חלק מן המצוה של זכירת יציאת מצרים בליל פסח, וכבר השריש הרמב"ם בשורש י"א שאין למנות חלקי המצוה, חלק חלק בפ"ע, שיהא המקובץ מהם חלק אחד. ומעתה מיושב מה שאנו אומרים באמירת ההגדה מצוה זו של זכירת יציאת מצרים ביום ובלילה, כי כאמור שייך זאת לליל פסח, כמו שפירש רש"י ז"ל בחומש כמו שביארנו", עכ"ל ה'דברי מרדכי'.

מבואר מדבריו שהמצוה של סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, והמצוה דזכירת יציאת מצרים כל השנה, ענין אחד הם, ולא רק זאת אלא דבליל הסדר מאריכים

בסיפור בכדי שבכל יום נהיה נזכרים בקצרה בסיפור שסיפרו באריכות בליל הסדר.

דברי ה'עמק דבר' על דרך הנ"ל

באמת כבר קדמו בחידוש זה הנצי"ב ב'עמק דבר' (דברים פרק ט"ז פסוק ג'), וז"ל: "וטעם זה השינוי בתכלית הסיפור תליא בהא, דעיקר מצות הסיפור בזה הלילה בא לחזק אמונה בהשגחה בכל השנה, מה שנוגע להליכות עולם בחיים, ומש"ה מסיים המקרא למען תזכור וגו'. וכמו שהאב מספר לבנו מעשה שיש בו מוסר והסיפור ארוך כדי שעה, ובכל יום מזכירו ברמז קל כל הסיפור, ובכל שנה חוזר ומספר מחדש כדי שיעשה שורש בלבבו, כך מצוה לעשות סיפור ארוך בזה הלילה, וכל יום סגי בזכירה לבד". דוק ותשכח כי בדברים קצרים אלו כלל את היסוד המבואר לעיל.

ביאור שיטת ה'סולת למנחה' על פי הנ"ל

על פי היסוד הנ"ל בגדר אלו שתי המצוות, מקום יש עמנו להטעים החידוש הגדול שהביא בספר 'מקראי קודש' (פסח חלק ב' סי' מ"ד), וז"ל: "עוד מחדש בספר סולת למנחה דבנעשה בן י"ג בלילה שאחר פסח, בט"ז בניסן, לא מחויב כל השנה בהזכרת יציאת מצרים, דעיקר החיוב בליל ט"ו וכל השנה טפל לו, ומי שעדיין לא נחייב בליל פסח לא יתחייב עד שיתחייב בליל פסח".

וצריך להבין למה אם לא התחייב בליל פסח במצוה דזכירת יציאת מצרים, לא יהיה חייב כל השנה במצוה דזכירת יצי"מ, דבמה תלויים אלו שתי המצוות זה בזה. אכן, לפי העמק דבר הנ"ל אתי שפיר, דמצוות זכירת יציאת מצרים של כל השנה מסתמכת היא על המצוה דהסיפור באריכות שהיה בליל הסדר, וזה בלא זה אי אפשר, ולכן מי שלא היה חייב בליל הסדר בסיפור דיצי"מ, אין לו מכח מה לזכור זאת כל השנה, ולכן אינו חייב כל השנה במצות זכירת יצי"מ.

דברי ה'קרן אורה' דנשים פטורות מזכירת יצי"מ על פי היסוד הנ"ל

ומצאתי לה'קרן אורה' (ריש ברכות ד"ה והנה יציאת מצרים) הלך גם כן בדרך הקרובה לדברי ה'עמק דבר' הנ"ל, ויישב גם כן את דברי הרמב"ם עפ"י על דרך ה'דברי מרדכי' הנ"ל, ובזה הוסיף ליישב הטעם דנשים פטורות ממצות זכירת יצי"מ כל השנה. וז"ל ה'קרן אורה': "והנה יציאת מצרים בכל יום מבואר בש"ס דמהתורה היא, ולא

ידעתי לכאורה למה לא מנאו הרמב"ם במנין המצוות, כי לא מנה אלא הסיפור בליל פסח לבד וזכירה דעמלק וגם זכירת שבת במנין המצוות, ומצות זכירת יציאת מצרים בכל יום לא מנה כלל. ונראה דזכירה דשבת ומעשה עמלק זכירה שלהם נאמרה בלשון צווי, 'זכור את יום השבת', 'זכור את אשר עשה לך עמלק', אבל זכירה דיציאת מצרים לא נאמר בלשון צווי, 'זכור את יום צאתך מארץ מצרים', אלא 'למען תזכור', וא"כ אדלעיל קאי, אמצוה דפסח ומצה, דמחמתן תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, וכן פירש רש"י ז"ל בחומש למען תזכור ע"י אכילת הפסח והמצה יום צאתך, עכ"ל. וממילא שמע מינה דצריך לזכור יציאת מצרים כל הימים, ע"כ אינו נכנס במנין המצוות, ועיקר מצות זכירת יציאת מצרים הוא בליל פסח לבד, שנאמר 'זכור את היום הזה', וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בפ"ז מהלכות חמץ ומצה.

"ועל פי זה נראה ליישב הא דמשמע מסוגיית הש"ס דנשים פטורות מהזכרת יציאת מצרים בכל יום, וכבר עמד השאגת אריה ז"ל וכו'. ולפי מה שכתבתי דעיקר חיוב הזכירה של יציאת מצרים הוא בלילה ראשונה של פסח, וכיון דנשים פטורות מעיקר הזכירה, דהוי מצוה שהזמ"ג, וכן משמע בתוס' שם ד"ה דאשה וכו' וק"ל, וכדמשמע בע"פ דאמרינן התם נשים חייבות בד' כוסות דאף הם היו באותו הנס, משמע דמסיפור הגדה פטורות, דהאי טעמא דאף הם וכו' לא מהני אלא במילי דרבנן, כמו מקרא מגילה ונר חנוכה, אבל לא למצות התורה, וכיון דפטורה מעיקר ההגדה ע"כ פטורה ג"כ מכל הימים, ועדיין צ"ע", עכ"ל ה'קרן אורה'.

והרי מבואר מדבריו שמצות הזכירה דיצי"מ כל השנה, היא כסניף מהמצוה דסיפור יציאת מצרים בליל הסדר, ולכן אשה שפטורה ממצות הסיפור, ממילא פטורה הוא גם ממצות הזכירה של כל השנה, ועל דרך חידושו של ה'סולת למנחה' הנ"ל בקטן שהגדיל אחר הפסח.

ה.

חיוב לספר בליל הסדר שהיום יצאנו ממצרים



האם נכלל במצות הסיפור ביצי"מ להזכיר שהיום הוא שיצאנו ממצרים

בספר הזכרון 'אש תמיד' (עמוד קצ"ז) הודפס חידוש גדול בשם הגר"ח מברסק זצ"ל, וז"ל: "כתב הרמב"ם פ"ח מהלכות חמץ ומצה ה"א, וז"ל, מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם שמהפסוק זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וכו', לפינן שיש מצות עשה לספר בניסים ונפלאות בליל ט"ו בניסן.

"והנה צ"ע כוונת הרמב"ם במה שכתב 'כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו'. ונראה לומר דהנה אם אחד יזכיר כל סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו, אבל לא יזכיר שהיום בליל ט"ו בניסן יצאו כלל ישראל ממצרים, לא יצא ידי חובתו, דחייב להזכיר שהיום הוא יום זמן חירותנו, וצריך לזכור את יום יציאת"מ כמו במצוה שקידוש, שצריך להזכיר שהיום יום שבת. וזה כוונת הרמב"ם במה שכתב 'כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו'.

"וצ"ע איפה אנו מקיימים חיוב זה. וצ"ל דבקידוש של ליל פסח כשאומרים זמן חירותנו, מקיימים חיוב זה שמחויב להזכיר שהיום הוא יום היציאה. ובמחבר בשו"ע סי' תע"ב ס"א כתב אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך. ומבואר דגם הקידוש עצמו בעי לילה. אולם במגן אברהם ס"ק א' כתב דרק הד' כוסות וכל הסדר בעי לילה, אבל עצם הקידוש לא בעי לילה. ועיין בטורי זהב. ונראה לפי מה שכתבנו דרק בקידוש הוא דמקיימים מצות סיפור יציאת מצרים, דעיקרו של המצוה לספר ביציאת מצרים שהיום הוא יום יציאת מצרים, וזה מקיימים רק בקידוש, אם כן הקידוש עצמו בעי לילה", עכ"ל המיוחס להגר"ח זצ"ל.

מבואר מדבריו חידוש שצריך להזכיר בליל הסדר שבליילה הזה יצאנו ממצרים. וזה הפשט כמו זכירת שבת שצריך להזכיר שהיום הקב"ה שבת.

האם אכן הדברים הנ"ל נאמרו ע"י הגר"ח זצ"ל

בספר 'מאורי המועדים' הביא להטיל ספק האם הדברים שהובאו לעיל משמו של הגר"ח זצ"ל, אכן נאמרו על ידו, וז"ל: "הגרמ"ד שליט"א אמר שאינו יודע מקור

לדברים אלו, וניכר שאין זה מדברי הגר"ח, דהא הגר"ח אמר דג' חילוקים יש בין סיפור יצ"מ לזכירת יצי"מ, ולפי הנ"ל יש עוד חילוק, דבסיפור יצ"מ צריך להזכיר את היום. ועוד דאי כוונת הרמב"ם כדברי הגר"ח, הרי אין כוונת הרמב"ם במש"כ בליל ט"ו לזמן המצוה של סיפור יצ"מ שהוא בט"ו, אלא שיספר שהניסים נעשו בליל ט"ו, וצ"ע דאם פירט הרמב"ם את חילוק של זכירת היום, מדוע לא פירט את כל החילוקים שבין סיפור לזכירה. לכן ודאי דצריך לומר דכוונת הרמב"ם בליל ט"ו היא על זמן המצוה.

"ועוד קשה על הדברים הנ"ל, מה שהוסיף שקידוש דליל פסח דאורייתא, ואי אפשר לקדש מבעוד יום, דאינו מוכן כלל, דאפילו אי נאמר דמתקיימת מצות סיפור ע"י הקידוש, מ"מ ודאי דלא נעשית חלק ממצות הקידוש, ושפיר שייך לומר דהקידוש דרבנן ורק דע"י הקידוש מתקיים מצוה דאורייתא, ויכול לקדש ביום ובלילה לספר דבאותו היום יצאו ממצרים דלא שייך הסיפור למצוות קידוש".

דברי ה'מועדים וזמנים' בזה

ב'מועדים וזמנים' (חלק ג' סי' רנ"ג) כוון מעצמו לחידוש זה, וז"ל: "ונראה להוסיף דבר חדש בביאור הרמב"ם, דבאמת החיוב בליל ט"ו אינו דוקא לספר שיצאנו ממצרים, ונעשה לנו נסים ונפלאות, רק צריכים להזכיר את היום, והיינו שבזמן הזה ממש הוא דיצאנו ממצרים ונעשה לנו אז ביום הזה נסים ונפלאות. והיינו כמו בשבת שצריכים להזכיר את היום, והיינו שהיום הוא שבת קודש. ולהכי תלי הרמב"ם להו אהדדי, זכירת שבת עם יציאת מצרים, דבתרויהו המצוה היא להזכיר היום וכו'.

"ומעתה נוכל ליישב קושיית האחרונים שהקשו מה נשתנה ליל ט"ו שצריכים להזכיר יציאת מצרים, והא בכל לילה נמי מחוייבין להזכיר יציאת מצרים, דקיימא לן מזכירין יציאת מצרים בלילות, וכמבואר ברמב"ם ריש הלכות ק"ש ה"ג, ע"ש, וא"כ מה נשתנה ליל ט"ו שיש בה מ"ע מיוחדת, והא בכל לילה נמי צריכים להזכיר יציאת מצרים. אבל לדברינו החידוש כאן שצריך להזכיר היום שיצאנו ממצרים, וזהו מעיקר חובת המצות עשה".

ראיית ה'מנחת אשר' ליסוד הנ"ל

בהגדה של פסח 'מנחת אשר' (סימן ד'. עמ' רי"ט) כתב לדייק חידוש זה מלשון הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק שביעי הלכה ב'), וז"ל, "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו, שנאמר

והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד, אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות". ומבואר מדברי הרמב"ם שצריך לומר כי בלילה הזה הקב"ה פדה אותנו, ואין די לספר על עצם הפדיה ממצרים, אלא צריך להדגיש כי היה זה בלילה הזה וכדברי האחרונים הנ"ל.

ביאור דברי הרמב"ם הנ"ל באופן אחר

והנה, אם לא נקבל חידוש הדברים הנ"ל, וכדהובא מספר 'מאורי המועדים' הנ"ל לדחותם, הרי דשוב מתעוררת השאלה על מה שהרמב"ם דימה פסח לשבת. וכתב בספר 'מועדים וזמנים' הנ"ל ביאור נוסף בזה, וז"ל: "בפשוטו נראה דהרמב"ם קמ"ל שאין הפירוש במצות סיפור כמשמעה לספר לאחרים, ואם אין אחרים אצלו, בטלה מצות סיפור, דהאמת דסגי נמי בינו לבין עצמו, דאפילו אין לו מי לספר, עצם הדברים דסיפור עיקר המצוה, ודמי בזה לשבת דעצם הזכירה מצוה אף שאינו מספר לאחרים. ואף שהגדר אינו שוה, דבשבת סגי בזכירת קדושת היום, ובליל פסח מספר הניסים ונפלאות, דמי אהדדי דכשאין אחר סגי בינו לבין עצמו, ובזה לבד הוא דמדמה להוה הרמב"ם אהדדי.

"וכן מוכח בסה"מ עשה קנ"ז, אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים, מנין, ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה, רוצה לומר שהוא צוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת, הרי דמזכירת שבת ילפינן שאין צריך לספר לאחרים, דסגי בינו לבין עצמו, וא"ש כוונתו בהלכות חמץ ומצה, דמיית ראייה שאין צריך לספר לאחרים דוקא לקיום המצוה כמ"ש".

ביאור דברי הפר"ח על פי החידוש הנ"ל

על פי השיטה המבוארת לעיל, דחלוק ליל הסדר מכל הלילות, בזה שבליל הסדר המצוה היא להזכיר שהיום יצאנו ממצרים, יש מקום לבאר ולישב את שיטת הפר"ח (סי' תע"ג ס"ק ד"ה ויאמר), וז"ל: "ואם תאמר למה אין מברכים על ההגדה, והא כתיב והגדת לבנך. וי"ל דביציאת מצרים שנזכר בקידוש יצא ידי חובה ממהגדה, ומשום הכי לא מברך". [מקור דברי הפר"ח הנ"ל הוא באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה, ד"ה ומתחיל בהגדה), וז"ל: "והקשה הריא"ף למה אין מברכין על קריאתה כמו שמברכים על קריאת מגילה, והלא מצות עשה היא שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וכו'." ותירץ כי במה שאומר בתחלה בקידוש זכר ליציאת מצרים יצא].

והבין המנחת חינוך (מצוה כ"א) דלדברי הפר"ח ה"ה דיוצאים בהזכרה לחוד, בכל קידוש דשבת ויו"ט, עיי"ש. ולפי"ז מתחזקת הקושיא, מה נתחדש במצות סיפור יציאת מצרים דליל הסדר

וכתב בחוט השני (הלכות שבת חלק ב', קובץ ענינים אות כ') לבאר את שיטת הפר"ח, וז"ל: "ידועה השאלה שהרי מצוים אנו בכל יום להזכיר יציאת מצרים, א"כ מה נחדש במצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר וכו'. ובמנחת חינוך (מצוה כ"א) כתב דנראה דמדברי הרמב"ם והחינוך שבכל יום די בהזכרת יציאת מצרים לחוד בלא סיפור, אבל בליל הסדר צריך סיפור הניסים והנפלאות שעשה עמנו השי"ת. אבל בפר"ח הבין המנח"ח דלדבריו ה"ה דיצא בהזכרה לחוד בכל קידוש דשבת ויו"ט ולפי"ז מתחזקת הקושיא הנ"ל מה נתחדש במצות סיפור יציאת מצרים דליל הסדר.

"ויש לבאר בדעת הפר"ח דיוצא בהזכרה של יציאת מצרים בקידוש דליל הסדר, לפי שבקידוש זה מזכיר שנתן לנו יום זה, שהוא יום חירותנו, לכך יצא יד"ח מצות סיפור יציאת מצרים, דאף דבעינן סיפור יציאת מצרים, ולא סגי בהזכרה כבכל השנה, מ"מ כיון שביום שיצאנו ממצרים אומר שעתה הוא זמן חירותנו, ויום זה הוא 'מקרא קדש' זכר ליציאת מצרים', שפיר מיקרי שמספר שיצאנו ממצרים, ושפיר מקיים בזה מצות והגדת, שמספר שזה היום יצאנו ממצרים והוא זמן חירותנו".

ונראה כי דברי ה'חוט שני' בישוב וביאור שיטת הפר"ח מבוארים ביתר שאת על פי חידוש האחרונים הנ"ל, דמה שנתחדש בליל הסדר יתר על כל השנה הוא, החיוב להזכיר שביום זה ממש יצאנו ממצרים. ואשר על כן, מכיון שבקידוש של פסח מזכירים זאת, לכן מקיימים בזה עיקר המצוה דסיפור יציאת מצרים, והבן.

שיטת הרשב"א המובאת באבודרהם

האבודרהם הנ"ל הביא תירוץ נוסף מהרשב"א, למה אין מברכים על מצות הגדה, וז"ל: "והרשב"א כתב טעם אחר, שאין לברך על קריאתה מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה ידועה, ואפילו בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים, יצא אלא כל המרבה הרי זה משובח".

ומבואר ברשב"א שבכל הזכרת יציאת מצרים בכל דהו, כבר מקיימים מצות ההגדה של פסח, ולא דוקא בקידוש. ולכאורה על פי דברים אלו ננעלו כל שערי תירוץ הנ"ל, מה נתחדש במצוה דהגדה יתר על מצוה דזכירה כל השנה, דאם כתב הרשב"א ד'בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים, יצא', אין לנו מקום לכל הדרכים והשיטות והחידושים שנתבארו לעיל, והדרא קושיא לדוכתא.

ולכאורה אין לנו לישב אלא על פי דרכו של ה'מנחת חינוך' (מצווה כ"א) בישוב שאלה זו, וז"ל: "ואפשר לומר כיון דזכירת יציאת מצרים בלילות לא דרשין אלא מריבויא ד'כל', א"כ לא הוה אלא מדרשא, וחלה שבועה עליו, אם נשבע שלא יזכור או שיזכור. אבל בליל ט"ו היא עשה מפורשת במנין תרי"ג, א"כ אין שבועה חלה אלא בכולל. ובשאר לילות כיון דהוי מריבויא דכל הוי כמו חצי שיעור וחלה שבועה".

תירוץ נוסף לשיטת הרשב"א, מה נתחדש בליל הסדר

ונראה ליישב השאלת המנח"ח באופן נוסף, גם אליבא דהרשב"א הנ"ל, שבכל לילה אחרי שהזכיר יציאת מצרים, אין מעלה להזכיר שוב יצי"מ, דאחר קיום המצוה, הוי כאמורה בעלמא, ללא סרך קיום מצוה דזכירה, אבל בליל ט"ו אע"ג שמקיימים את המצוה באמירה כל דהו, כמו בכל לילה, אבל כל מה שמרבה לספר הוי חלק מהמצוה, ומקיים מצוה בכל סיפור וסיפור. והוי כמו בתרומה, שאע"ג דחיטה אחת יכולה לפטור הכרי, אם הפריש כמה חיטים, אז חל שם תרומה על כל החיטים. כך הוא גם כן הגדר במצוה דסיפור בליל הסדר, דכל מה שמרבה לספר הוי חלק מהמצוה של סיפור יציאת מצרים, ומקיים בכל דבריו את המצוה. והדברים מדויקים קצת בלשון האבודרהם בשם הרשב"א, שכתב שכל מה שמרבה מקיים מצוה, ואפשר שבא ליישב בזה השאלה, מה נתחדש בליל ט"ו, הרי יצא בהזכרה בעלמא. ועל זה כותב שכל מה שמרבה לספר הרי זה משובת, כלומר, דהוי חלק מהמצוה, כי אין למצוה זו שיעור, וכל מה שמספרים באותו הלילה, הוי חלק מהמצוה ממש, וענין זה אינו בשאר לילות.

תמיהת המהר"ל על תשובת הרשב"א, מה אין מברכים על הגדה

המהר"ל בספרו 'גבורות ה'" (פרק ס"ג) הביא דברי הרשב"א הנ"ל, שאין מברכים על מצות ההגדה, מכיון שיוצאים ידי"ח במילה אחת, ותמה עליהם, וז"ל: "ואין זה דבר מספיק, דמה בכך שיוצא בסיפור אחד, וכי בשביל כך לא יברך. אלא יראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב, דצריך להבין מה שאמר, ואם לא כן, לא הוי מידי. וכיון שהעיקר הוא בלב, לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה, ומברך אשר קדשנו, כי המעשה הוא עיקר, ולפיכך אין מברכין על הגדה". מבואר שנתקשה בביאור דברי הרשב"א למה לא לברך אפילו שיוצא במילה אחת אז מצוות סיפור יציאת מצרים.

ובספר 'דברי אסף' (עמוד קל"ז) הביא לבאר את דברי הרשב"א, וז"ל: "שמעתי בשם הה"ג ר' לייב גורוויץ זצ"ל דאם יברך על סיפור יציאת מצרים, הרי כבר יצא יד"ח בהזכרת יציאת מצרים שבתוך הברכה עצמה, וכה"ג לא תיקנו ברכה". והיינו, דלעולם הברכה היא קודם המצוה, אבל בנדון דידן, הרי לשיטת הרשב"א בעצם מעשה הברכה עצמו, מקיים המצוה, שהרי מזכיר בה הענין של יציאת מצרים, ובכגון דא לא תקנו ברכת המצוות. והוא תירוץ נאה.

ו.

חיוב עשיית מעשים המעידים על היציאה ממצרים



קיום מצות סיפור יצי"מ במעשים המורים על זה

ב'משנת יעבץ' (סי' י"ח) כתב, וז"ל: "נראה דאע"פ ששתיית ד' כוסות ואכילת מרור בזמן הזה הם דרבנן, היינו שהחיוב בהן הוא רק מדרבנן, אבל מקיימים בהן מצות עשה מה"ת, והיא מצות סיפור יציאת מצרים, שהרי כשאוכלין מרור על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, ושותין ד' כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה, והוצאתי והצלתי ולקחתי וגאלתי, כדאיתא בירושלמי פסחים פ"י ה"א, א"כ זה גופיה הוי קיום מצות סיפור יציאת מצרים, והיינו שמצות סיפור הוא לא רק בפה באמירת ההגדה אלא גם במעשה.

"ובזה יהא ניחא הא שתמה המנ"ח מצוה כ"א על הרמב"ם שכתב בפ"ז מה' חמץ ומצה ה"א מצות עשה לספר ביציאת מצרים בליל פסח, והלא בכל לילה יש מצוה להזכיר יציאת מצרים כמש"כ הרמב"ם בפ"א מה' ק"ש ה"ג, א"כ מאי היא המצוה מיוחדת בליל פסח. ונראה שבכל לילה המצוה היא להזכיר יציאת מצרים בפה, אבל בליל פסח מצות סיפור הוא גם במעשה, והיינו שכל הלכות הסדר אכילת מצה ומרור ושתיית ד' כוסות והסיבה דרך חירות, הכל הוא קיום מצות סיפור יציאת מצרים", עכ"ל ה'משנת יעבץ'.

דברי ה'דגול מרבבה' במי שהחשיך לו עד חצות ולא אכל מצה עדיין

על פי חידוש זה כתב ה'משנת יעבץ' לבאר וליישב את דברי ה'דגול מרבבה' (סי' תע"ז), דז"ל: "נראה דמי שאירע לו אונס שלא יכול לאכול פרוסת המוציא עד

חצות, לא יברך על אכילת מצה, דספק ברכות להקל. ואם החשיך לו עד סמוך לחצות, יקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, והגדה יאמר אח"כ, אלא שכאן יברך גם על המרור תיכף קודם חצות קודם אמירת הגדה".

תמיהת ה'עמק ברכה' על ה'דגול מרבבה'

ותמה ב'עמק ברכה' (סדר ליל פסח אות ד'), וז"ל: "ותמהני עליו, הא דצריך למהר באכילת מצה קודם חצות הוא משום דמספקא לן דלמא הלכה כראב"ע, דאמר דאם אכל פסח ומצה לאחר חצות לא יצא, וא"כ לדידיה גם מצות ההגדה צריכה להיות קודם חצות, דהא בעינן 'בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור לפניך', וא"כ כיון דמרור בזמה"ז אינו אלא מדרבנן ומצות ההגדה הוי דאורייתא, היה לו להניח מלאכול המרור עד אחר חצות ובמקומו למהר לומר קצת ההגדה, כדי לצאת מצות סיפור יציאת מצרים דאורייתא".

תירוץ ה'משנת יעבץ' על ה'דגול מרבבה'

וכתב ה'משנת יעבץ' ליישב שיטת ה'דגול מרבבה' על פי חידושו הנ"ל, וז"ל: "ונראה לפי המבואר דקיום מצות סיפור הוא מקיים גם באכילת מצה ומרור, וא"כ נמצא דבמה שאכל מצה ומרור לפני חצות, כבר קיים מצות סיפור מה"ת, ומה שצריך עוד לומר את ההגדה זהו מדין 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח'. וא"כ שפיר כתב ה'דגול מרבבה' דיקדים אכילת מרור קודם חצות, שהרי באכילת מרור הוא מקיים גם מצות מרור וגם סיפור מצות יציאת מצרים, ואחר חצות יגיד את ההגדה מדין 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח', וזה נאמר כל הלילה, כמבואר בשו"ע הלכות פסח סי' תפ"ב ס"ב חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה".

העולה מדבריו שהמצוה שנתחדשה בליל ט"ו יתר על כל השנה, היא, לזכור יציאת מצרים לא רק בדיבור, אלא גם באופן מוחשי, על ידי מעשים שנתייסדו על הפרשה דיציאת ישראל ממצרים. ונמצא על פי זה דמי שסיפר ביציאת מצרים ולא המחיש זאת במעשה, לא יצא ידי מצות הסיפור. אבל מי שהמחיש זאת במעשה, ולא סיפר, יצא, שלכן אם החשיך לו עד קודם חצות יקדש ולא יספר, כי במעשה של שתית כוס קידוש ואכילת מצה מקיים גם כן מצות סיפור יציאת מצרים.

ביאור דברי הרמב"ם על פי החידוש הנ"ל

סימוכין לכל הנ"ל יש להביא מדברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק שביעי הלכה ו'), וז"ל: "בכל דור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם וגו'. ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה 'וזכרת כי עבד היית', כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין". מבואר להדיא מדברי הרמב"ם כי בהסיבה ובשתיית ארבע כוסות מקיימים המצוה של וזכרת כי עבד היית וגו'.

דברי הגרי"ז הלוי בביאור הרמב"ם

והוסיף הגרי"ז הלוי (שם הל"ט) ביאור בלשון הרמב"ם, וז"ל: "הרי דזהו יסוד הנך תרתי מצוות, דהסיבה וד' כוסות, בכדי שיראה עצמו דרך חירות, כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים. ועיקר הדבר שמחויב להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, הוא מצוה מה"ת, כמש"כ הרמב"ם דעל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית וגו', אלא דחכמים תקנו בשביל זה הסיבה וארבע כוסות דשניהם עניינן הוא דרך חירות וזה עיקר מצוותן".

מבואר מדבריו דעוד קודם לתקנת חז"ל לשתות ד' כוסות וענין ההסבה, קיימת מצוה מדאורייתא שצריך כל אחד להראות עצמו שיצא ממצרים, אלא שרבנן תיקנו לקיים ענין זה על ידי מעשים של הסיבה וארבע כוסות.

דברי ה'קרית ספר' שלהראות את עצמו זה חלק מסיפור יציאת מצרים

ועל כל זאת מצאנו תוספת ב'קרית ספר' (שם) המוכיחה כחידושו של ה'משנת יעבץ', דז"ל: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם, שאף אותנו גאל הקב"ה, ועל דבר זה צוה הקב"ה וזכרת כי עבד היית במצרים, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. וכל זה נכלל במצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו לניסן". הרי לנו להדיא שהחוב 'להראות את עצמו', שכתב הרמב"ם זהו חלק ממצות סיפור יציאת מצרים. והיינו, שענף מסיפור יציאת מצרים הוא, להראות ע"י פעולות שאנחנו יצאנו ממצרים. ומכאן ראינו לחידושו של ה'משנת יעבץ' הנ"ל.

דיוק מהרמב"ם דלא כה'משנת יעבץ'

ברם, ה'משנת יעבץ' חידש עוד יותר, דבזה שמראה האדם בלבד שיצא ממצרים, כבר קיים מצוות סיפור יציאת מצרים. וחלק זה אינו מבואר ברמב"ם, ואפשר שפיר לומר בשיטת הרמב"ם דמלבד הסיפור בפה צריך גם להראות שיצא ממצרים, אבל לא שיוצאים המצוה כולה במעשים בלבד.

ובאמת כן נראה מפשיטות דברי הרמב"ם, שאין יוצאים במה שמראים בלבד, שכתב בתחילת פרק ז' 'מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו, במצרים, וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח'. ולדברי ה'משנת יעבץ' דהמצוה שהתחדשה בליל ט"ו יותר מבשאר לילות היא, להראות במוחש שיצא ממצרים, ואף בזה לבד מקיימים את המצוה, וכל שאר הסיפור הוא רק להרבות בסיפור יציאת מצרים, הרמב"ם היה צריך לכתוב זאת להדיא, וצ"ע.

ראיה מה'מנחת חינוך' דלא כה'משנת יעבץ'

ה'משנת יעבץ' הביא אף הוא ראיה מה'מנחת חינוך' (שם) דלא כדבריו, דז"ל: "אך החרש המדבר ואינו שומע, צ"ע אם חייב בסיפור יציאת מצרים, דאפשר דצריך להשמיע לאזניו, עיין בהלכות קריאת שמע". וכתב ה'משנת יעבץ' על דברי המנח"ח, וז"ל: "אמנם לפי המבואר דקיום מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח הוא לא רק בהזכרה בפה, אלא גם במעשה ע"י אכילת מצה ומרור ושתיית ד' כוסות, א"כ גם חרש מקיים מצות סיפור בליל פסח". ומוכח א"כ מדברי המנח"ח דבלא לספר ביצי"מ בפה, אין מקיימים המצוה, אף לא על ידי מעשים המעידים על סיפור יציאת מצרים.

ואמנם, גם אם אי אפשר לנו לקבל את כל חידושו הגדול של ה'משנת יעבץ', דיוצאים עיקר מצות סיפור יצי"מ במעשה בלבד, עדיין יכולים אנו לקבל דבריו במקצת, וליישב עפ"ז שאלת האחרונים, מה נתחדש בליל ט"ו יותר מבשאר לילות, והוא, דבליל ט"ו מלבד מה שצריך להזכיר יצי"מ כמו בשאר לילות, עוד זאת נתחדש לן שצריך גם להראות זאת ע"י פעולות המעידות על כך שיצאנו ממצרים, ואם לא עשה אלו הפעולות לא יצא ידי חובת המצוה המיוחדת דליל ט"ו, אבל אין הכרח לומר שבפעולות אלו בלבד יוצאים ידי חובת המצוה.

ישוב דברי ה'דגול מרבבה' באופן אחר

והנה, אי ננקוט דלא כחידושו של ה'משנת יעבץ' הנ"ל, וננקוט דאין מקיימים מצות סיפור יצי"מ במעשה, הלא חוזרת שאלת 'עמק הברכה' על דבריו, אכן באמת בכדי ליישב את דברי ה'דגול מרבבה' אין אנו צריכים לבוא אל החידוש הגדול של ה'משנת יעבץ' אלא יש ליישב את דברי ה'דגול מרבבה' בפשיטות על פי דברי האבודרהם הנ"ל בשם הרשב"א, שבהזכרת יציאת מצרים בקידוש יוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים, לא מצד מעשה הקידוש, אלא מצד הזכרת יצי"מ דבקידוש, ולכן נקט הדגומ"ר שיש להקדים את מצות מרור לסיפור יצי"מ, דעיקר המצוה של סיפור יצי"מ יצא כבר ידי"ח בקידוש.

קושיא בדברי המשנ"ב

אכן, תתעורר לן קושיא בדברי המשנ"ב, דבסי' תע"ז ס"ק ו' העתיק את דברי הדגול מרבבה הנ"ל, ולהביאור הנ"ל עולה מדבריו דבשביל קיום עיקר המצוה דאורייתא דסיפור יצי"מ די באמירת קידוש. ואילו בסי' תע"ג ס"ק ס"ד כתב המשנ"ב שהמשרתת אם צריכה לצאת לחוץ לבשל, על כל פנים מחוייבת לשמוע הקידוש, וכשיגיע לרבן גמליאל או כל שלא אמר וכו', תכנס ותשמע, והמקור לזה בדברי ה'חיי אדם' שהובאו לעיל (אות א'), וז"ל ולכשיגיע לר' גמליאל אומר כל שלא וכו' תכנס ותשמע, שהרי מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא, ע"כ. ומבואר בזה שדברי ר' גמליאל מעכבים בעצם קיום המצוה דסיפור יצי"מ, ואין די במה ששמעה הקידוש.

ואולי נימא בדוחק, דהמשנ"ב סובר שדברי רבן גמליאל אינם מעכבים, ולכן לא העתיק את כל לשון החי"א, שכתב שדברי רבן גמליאל מעכבים ממש, אבל אעפ"כ כתב המשנ"ב שהמשרתת תכנס, מכיון שעכ"פ הוי חלק חשוב בהגדה, כדמוכח מהא שחז"ל אמרו עליו כי 'לא יצא ידי חובתו', והגם ששיטת הר"ן שאין זה מעכב בדיעבד, מכל מקום ודאי איכא למילף שדברי רבן גמליאל יש להם חשיבות מיוחדת בכל ההגדה, ולכן צריך לקרוא למשרתת.