



בס"ד

# קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני חנוכה ♦ הלכות ברכות ♦ ועוד

ובעה"י יכלכל

שקלא וטריא אליבא דהלכתא  
חקרי דינים, פלפולים חריפים  
מחקר מעשי, שאלות ותשובות  
חידושי הלכה ואגדה

גליון יב

שנה ג' ♦ כסלו תשפ"א

ניו יורק

## **'Avkat Rochel'**

### **The Sephardic Halacha Journal of the Americas**

A compendium of novellae, responsa, discourses,  
and treatises on Biblical and Talmudic law gathered from  
scholars of Judaism in the Spanish-Oriental rite.



**2020 ♦ תשפ"א**  
**כל הזכויות שמורות**

Yearly Subscription: \$32  
**מחיר מנזי לשנה: \$32**

Please make checks payable to:

**"Hazon Ovadia"**  
110 Vine St.  
Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790  
mechonavkatrochel@gmail.com

**חברי המערכת:**  
**יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦ חיים אריאל נפתלי**  
**יעקב דג'מל ♦ מנחם עובדיה**

**הגליון הבא יצא לקראת חג הפסח ה'תשפ"א  
ויתמקד בענייני פסח ובענייני רפואה.**

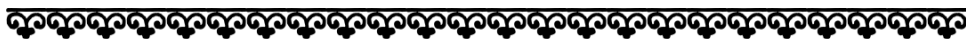
**נא לשלוח חידו"ת לא יאוחר מז' באדר  
(ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים)**

# קובץ אבקת רוכל

כסלו תשפ"א



## תוכן העניינים



פתח הבית . . . . . א

### בית נכאת

תולדות מוה"ר ר' יהודה נג'אר זצוק"ל . . . . . ז  
מתוך ספר לימודי ה', למוה"ר ר' יהודה נג'אר זצוק"ל, לימוד ז"ן-ס"א . . . . . יא

### ענייני דיומא

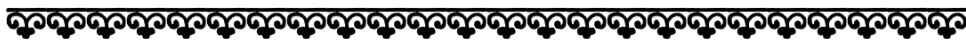
שליח להדליק נר חנוכה כשאני בבית . . . . . כט  
הרב שמואל פנחסי  
בענין מקום הנחת נר חנוכה . . . . . לו  
הרב גדעון בן משה  
בענין חיוב אכסנאי בנר חנוכה . . . . . מה  
הרב יעקב חסאן  
בענין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה . . . . . נא  
הרב אליהו קדושים  
בענין קריאת ההפטרה בשבת ראש חודש חנוכה . . . . . נו  
הרב גבריאל קוסקס  
דין אכסנאי ואורח הבא לחבירו בימי החנוכה . . . . . נט  
הרב בועז ברדע  
כמה פרטים בדיני אכסנאי ובברכת שהחיינו בחנוכה . . . . . סג  
הרב עמנואל מולוקנדוב  
בענין "סופגניות חלביות" והמסתעף . . . . . עא  
הרב יעקב אהרן סקוצילס  
מקום ההדלקה בבחור ההולך ממקום למקום . . . . . עט  
הרב ישראל נתנאל נמדר  
בקושיית מרן הב"י, ובדין הדלקת המנורה בכל יום . . . . . צג  
הרב אשר שנורמאן

# קובץ אבקת רוכל

כסלו תשפ"א



## תוכן העניינים



שמש ושימוש בנר חנוכה. . . . . צה  
ר' צבי רייזמן

## מילי דברכות

בענין ספק ברכות להקל אצל הספרדים ובפרט במערב הפנימי . . . . . קיג  
הרב מרדכי לבהר  
ביאור אורו ודוחן לדעת רבותינו הראשונים . . . . . קיז  
הרב יוסף פרץ  
בטעם מנהג יוצאי אר"ץ להשמיט שם ה' בתפלת הדרך . . . . . קכא  
הרב שאול סימן טוב  
בדיני קדימה בברכות . . . . . קכט  
הרב ישי יצחק שרגא  
בענין ברכת המילה על ב' תינוקות . . . . . קלז  
הרב עובדיה יוסף חבושה הלוי  
בענין ברכת העיקר פוטרת הטפל . . . . . קמא  
הרב משה זאב גרנק  
בענין אכילה ושביעה וגדר המחייב של ברכת המזון . . . . . קמה  
הרב יעקב הכהן ברנדר  
בענין תפילת הדרך . . . . . קנא  
הבה"ח ישראל מאיר עובדיה נ"י

## בית יוסף

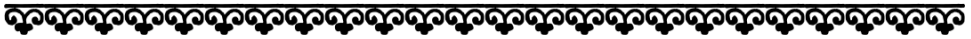
אם צריך לקבל זריקת חיסון נסיונית . . . . . קנט  
הרב שי טחן  
בענין לא תתגודדו בנוסח התפילה בזה"ז . . . . . קסז  
הרב אפרים אמינוב

# קובץ אבקת רוכל

כסלו תשפ"א



## תוכן העניינים



לימוד זכות על המדברים בעניני מסחר בשבת . . . . .	קפה
הרב שמעון תברכיאן	
בענין מפטיר למי שעלה לשביעי . . . . .	קפט
הרב דניאל גראמה	
בעניין השקעה עם בעלות והחזרים מועדפים הנהוגה בימינו (PREFERRED EQUITY) . . . . .	קצה
הרב יוסף דוד יוסילובסקי	
אם חתן רשאי לעבוד ברשות כלתו בתוך ימי השבע ברכות . . . . .	ריא
הרב רפאל גנדי הכהן	
בגדר חזרת בעה"ב וקנין שכירות פועלים . . . . .	רכג
הרב אליעזר כהן	

## בית תלמוד

בענין מנהגי העדות . . . . .	רלה
הרב מיכאל פרץ	
בענין קבלת הוראות מרן . . . . .	רמט
הרב שי שלום קבסה	
שלא יכנסו הכהנים בכל עת במקדש וכל שכן זרים . . . . .	רנז
ר' אלון בן ישי	
בענין כיסוי דבר המוקצה . . . . .	רסה
הבה"ח מנשה ראזק נ"י	
בדין עסוקין באותו ענין בשאר דיני התורה . . . . .	רסט
הרב יהודה אריאל עובדיה	

## מגיד מישרים

נרות חנוכה בזמן בית שני, וגדר הדלקת נרות חנוכה . . . . .	ערה
הרב שלום מרדכי אריאלי	
כל דאמר מבית חשמונאי אנא, עבד . . . . .	רפג
הרב אוהד שלום ישי	

# קובץ אבקת רוכל

כסלו תשפ"א

הנושא אשה יבדוק באחיה, רוב בנים דומים לאחי האם . . . . . רפז

הרב אברהם מייזעלס

דרוש 'קץ שם לחושך' . . . . . רצה

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

## בדק הבית

תגובות על גליונות קודמים \* תגובה למאמר הרב אהרן צבי כהן בגליון י"א בעניין אמירת הפיוטים בתפילה \* הרב משה פרץ \* תגובה למאמר הרב יוסף פרץ בגליון י', בענין קריאת התורה משני ספרי תורה בעידן הקורונה לתקפ"ץ \* הרב מנחם עובדיה

מכתבים והערות בעניני חנוכה \* פסקים ועיונים בהלכות חנוכה מהרה"ג ר' גדעון בן משה שליט"א \* נשלחו ע"י הרב גמליאל הכהן רבינוביץ \* אם יבוא משיח באמצע ימי החנוכה האם יעברו להדליק בסדר של פוחת והולך כדברי ב"ש \* הרב אברהם יהודה הכהן רבינוביץ \* נר חנוכה למתפללים ברשות הרבים בגלל הקורונה \* הרב יוסף חי סימן טוב

שו"ת בעניני קורונה \* [א] ילד בכיתה שיש בביתו חולי קורונה [ב] האם הליכה ללא מסיכת פנים זה חילול השם \* הרב שי טחן







## פתח הבית



**ישתבח הבורא ויתפאר היוצר**, לעילא מן כל ברכתא שירתא ותשבחתא, על כל הטוב אשר גמלנו ובפרט זה עתה, בהופעת גליון נוסף, הוא **ספר תרי עשר**, מן הקובץ הנהדר "**אבקת רוכל**", גליון י"ב, **בענין חנוכה והלכות ברכות**, כולם מלאים יינה של תורה, נושאים נכאת צרי ולוט, בני קטור'א, ריחא דחמרא, הדודא'ים נתנו ריח, כי טובים דודי'ך מיין, חביבין דברי דודים, קול דוד'י דופק, ועל פתחינ'ו קו'ל מגדים, אשר כבר יצא לו מוניטין, כי הוא בית ועד לחכמים, דאביקו ביה עד צית שמיא, באתרא דרדיפי מיא, קרתא דשופריא, להתאבק בעפר רגליהם, ולשתות בצמא את דבריהם, ונוסף גם הוא כי עתה מלאו לקובץ ג' שנין, חזקת הבתים הבורות והשיחי'ן, ויפוצו מעיינותיו על כל גדותיו, פוק תני לברא לכל אותותיו, אשר לא יכילו המים, בתרי עברי נהריים, יק'ר סהדותא רבה פר'ט וכלל, את השב'י ואת המלקו'ח ואת השל'ל, קו'ל ישראל ערבים.

**והנה** עד ג' שנים עביד איניש ושתיק, אבל עתה כבר לא נוכל להתאפק, ומוכרחים אנו להודות בפה מלא, למייסד הקובץ, אשר חזון הרבה, הלא הוא הג"ר **יהודה אריאל עובדיה שליט"א**, רב דמנין אברכים בלייקווד, חכם עדיף מנביא, ותשורה אין להביא, הוא הרואה אשר העיר ה' את רוחו להשקות העדרים, ולחבר את האוהל בקולן של סופרים, קשר דאורייתא ודרבנן, מי לא תנן, קשר מיוחד הרי זה סימן, ולמפורסמות אין צריך ראיא, תנא כי רוכלא ליתני, ניתי ספר וניחזי, את המחזה הנורא הזה. ולא נשאר לנו אלא לברכו, יברכהו ה' וישמרהו, ויעזרהו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, ביתר שאת וביתר עוז, ולשאת בעולה של תורה בארץ נכריה, על ערביים.

**גם** איתנו מקום להודות מקרב לב לידיד הקובץ הג"ר **גמליאל הכהן רבינוביץ מח"ס גם אני אודך**, אשר הוא לנו לסעד ולאחיסמך בכל מיני עזרה, לרבות כל בעלי חברי'ן לסמיכה, כל המוקדם וסמוך לאר'ץ מוקדם לברכה, דטרח לאמטויי לנא מזהב שבא, משוב נהורא דבני מערבא, כל קבל דאיכא סבי בבבל, יזרח אורו ויהל ככוכבים.

**במדור** הצפונות הנקרא '**בית נכאת**' הצגנו לפניכם קטעים נבחרים מספר לימודי ה' לרבי יהודה נג'אר זללה"ה, אשר בדעתנו להדפיסו בשלימותו ברצות ה'. נערכו בידי ידידנו רב הכשרון, אברך כמדורשו, הרב **שמואל פפרמאן שליט"א**. ומכאן מודעא רבה לאורייתא, כל היכא דאיכא בי גזא, דרחמנא איתיה, שלא תהא תורה מונחת בקרן זוית, יואילו מטובם



## פתח הבית



לשלחם אלינו, ונזכה לצרפם בכבשונות הדפוס, אדפסו'ה מטלטלי דנייד, ויהיו מחזרין בעיירות, ולא ישתכחו חלילה לדורות, ויהיו נכתבים.

**והיא** העול'ה על מוקד'ה, גליון זה מתמקד בעיקר בענייני חנוכה ומילי דברכות, זאת חנוכה, כה חנו הרבנים הגאונים דאתי לברורי מאי חנוכה, ובתוכם, הרה"ג ר' שמואל פנחסי שליט"א בענין שליח להדליק נר חנוכה, והרה"ג ר' גדעון בן משה שליט"א בענין המקום הנחת נר חנוכה, וגם פתחו לנו בכבוד אכסנ'א כפתחו של אולם לימא כתנא'י, מילי מילי בדין אכסנאי, ה"ה הגיבורים הג"ר יעקב חסאן שליט"א, והג"ר בועז ברדע שליט"א, והג"ר עמנואל מולקנדוב שליט"א, חד אריך וחד קצר וחד בינוני, ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. ונוסף גם הוא, לוחות שניות בענין בחורי ישיבה ההולכים ממקום למקום, מאת הרה"ג ר' ישראל נתנאל נמדר שליט"א, מח"ס נר יעקב בעניני אכסנאי, אילן ששורשיו וענפיו מרובים.

**ומאן** דבעי למיהוי חסידא, לקיים מילי דברכות, לכו אצל חכם, הג"ר מרדכי לבהר שליט"א בענין ספק ברכות להקל, והג"ר יוסף פרץ שליט"א בענין אורז ודוחן, ויעל על הדוכן, הג"ר עובדיה יוסף חבושה הלוי שליט"א בענין ברכת המילה על ב' תינוקות, ובענין קדימה בברכות מאת הג"ר שי יצחק שרגא שליט"א, ועוד רבים ושלמים, כולם אהובים.

**גם** מדור 'בית יוסף' מלו ביה אספרמקי ומיני מגדי, והוא מלא וגדוש, מכל דבר חידוש, אשריכם ת"ח שדברי תורה חביבים עליכם, יוסף ה' עליכם ככם, הג"ר שי טחן שליט"א בענין חיסונים נסיוניים, ובענין לא תתגודדו בבתי כנסיות בזה"ז מאת הג"ר אפרים אמינוב שליט"א, ויוסף הוא השליט, הדיין המצויין הג"ר יוסף דוד יוסילבסקי שליט"א, ערך קונטרס מפואר בענין השקעה עם בעלות והחזרים מועדפים הנהוגה בימינו (PREFERRED EQUITY), ראו כמה חביבים.

**ואת** יהודה שלח לפניו, להכין לו 'בית תלמוד', כפי מה שהוא אמוד, אורך היריעה האחת, לרבות שיחת, ת"ח הצריכה להתלמד, בא ללמוד ונמצא, ומתוכם הג"ר מיכאל פרץ שליט"א בענין מנהגי העדות, הקב"ה ישלח לו רפוא"ש במהרה בתשח"י, וביאור מחלוקת רבותינו הגדולים האורל"צ והיב"א בענין קבלת דעת מרן, ע"י הג"ר שלום שי קבסה שליט"א, ובדין שלא יכנסו הכהנים בכל עת במקדש וכל שכן זרים מכבוד הרבני ר' אלון בן ישי הי"ו, ועוד



## פתח הבית



ציצים ופרחים, כארזים נטיו. ובמדור 'מגיד מישרים', מקום להבת שלהבת, מוסרים ומידות טובות שהתורה נדרשת, התקבל ברצון מאמר מאת הג"ר שלום מרדכי אריאלי שליט"א, רב בקיז גארדענס הילס, מקיף והולך לעומק ולרוחב, צוהר תעשה לתיבה, בענין נרות חנוכה בזמן בית שני וגדר תקנת הדלקת נרות חנוכה, ועליו עוד דרושים יקרים נפש משיבים, תזל כטל אמרתי כרביבים.

**ובצפייטנו** צפינו למדור האחרון, מדור 'בדק הבית' בירכתיים, שם מקום לענות בו שור'ה ושוורתיים, ע"ט לבנות וע"ט לסתור, קן קולמוסא קן מגילתא, המשלח גוואזא וסילתא, עצים קטנים המבעירים את הגדולים, החרש והמסגר מתווה ת"ו, ויכול לדבר מתוך הכתב, לשובב נתיבות, בכמה תיבות, ושם איתנו כמה תגובות חשובות למאמרים מן הגליונות הקודמים. ועליהם חונים עוד פסקים ועיונים קצרים בהלכות חנוכה, הלכתא למשיחא משחא דרבותא, והדלקת נרות חנוכה בתקופת הקורונה הבאה לסיומה בעז"ה בקרוב, עם עוד שו"ת הנוגעים לענייני הקורונה מהגר"ש טחן הנזכר, שואלים כענין ומשיבים.

**הגליון** הבא אי"ה יצא לאור לקראת חג הפסח הבעל"ט, ויתמקד בעיקר בענייני פסח. נקבע שם גם מדור **בענייני רפואה**, לעילוי נשמת מורינו ורבינו, הרב הגאון כמהר"ר ר' דוד פיינשטיין זצוק"ל, שבמשך עשרות שנים עלו על שולחנו שאלות בכל מכמני התורה ובפרט בעניינים אלו, ובעין הבדולח שקל בפלס, איזן וחקיקר והורה לרבים וליחיד את הדרך אשר ילכו בה כפי הדרך שקיבל מאביו הגאון, מאורן של ישראל, מרן הגאון הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל. אפשר לשלוח חידו"ת בעניינים אלו ובעניינים אחרים לא יאחר מז' אדר, ואין מזרזים אלא למזורזים, וכן מתבקשים הכותבים לקצר כפי היכולת (וגם לשלוח את המאמרים מוקלדים מכבר, היכא דאפשר). ולא נצרכה אלא לברכה, שלא נכשל בדבר הלכה, ונזכה לראות באור פני מלך חיים יושב הכרובים.

החותמים בכל חותמי ברכות,

**חברי המערכת**

כסלו ה'תשפ"א





# **בית נכאָת**







## תולדות מוה"ר ר' יהודה נג'אר זצוק"ל

מלוקט מתוך המבוא למהדורה החדשה של ספר שמחת יהודה וחגי יהודה (מכון איש מצליח, ירושלים תשע"ב),  
שע"י הרב אפרים חדאד ופרופ' יעקב שמואל שפיגל. ע"ש באורך.



### גידולו

**מוה"ר ר' יהודה נג'אר זצוק"ל**, נולד לאביו רבי יעקב נג'אר, אותו הוא מתאר בתור 'רב חסד, ירא אלוקים ונעים זמירות, החכם המרומם, כמוהר"ר יעקב נג'אר כו', והיה מגדולי חכמי תוניס בשנות הת"ק. היה חבר בית-דינו ואחי אשתו של הגאון המפורסם מוה"ר יצחק טייב זצוק"ל, בעל ערך השולחן. שניהם חתומים יחד על הרבה תשובות בספר 'גנוי שלום' למוה"ר שלום שמעוני, ובספר 'מעשה בית דין'. על שניהם כותב מוה"ר משה חיים זיתון זצ"ל שהיו גדולי הדור 'וצריכה לימוד אפילו שיחתן'.

**מוהר"י נג'אר** למד אצל מוה"ר אברהם כ"י זצוק"ל, עליו כתב בספר תולדות חכמי תונס (למהר"י טנוגי הכהן, עמ' קפא) בזה"ל, 'וכל דייני דורו היו מפחדים ממנו, לרוב קדושתו ושלמותו, על פי מדותיו, אחת מהנה, שלא עבר עליו חצות לילה בשינה, ועד אור הבוקר היה עוסק בתורה'.

**וכן** למד אצל מוה"ר יוסף זרקא זצוק"ל, מח"ס 'יוסף חי' ועוד (תלמיד מוה"ר יצחק לומברווייז זצוק"ל, בעל ה"זרע יצחק' ודיין דמתא תוניס), שכתב עליו בהסכמתו לס' לימודי ה' וז"ל 'הדר הוא זה בני, נאמן רוח, החכם השלם והכולל, זה סיני בקודש, כמוהר"ר יהודה נג'אר, יעמד חי לעבדה ולשמרה, זו תורה וזו שכרה, עשות ספרים הרבה, ברבות הטובה...!'

**כשעלה** ארצה בסוף ימיו נתקבל בכבוד גדול ע"י גדולי הדור, ומרנא קדישא הראשל"צ מהרי"ט אלגאזי זצוק"ל היה 'מכניס ראשו תחת בעת ברכת כהנין בחזרת העמידה, לברכו בברכת כהנים' (שם). זמן פטירתו אינו ידוע.

### ספריו

**הספרים** שחיבר, ספרנו, 'לימודי ה' (ליוורנו תקמ"ד, ונדפס שוב בלמברג שנת תרמ"א ושנת תרנ"ט, ועיין מש"כ ביתר פירוט להלן בענין ספר זה). 'אלפי יהודה' עמ"ס שבועות (ליוורנו תקנ"ד), שהיה חביב ביותר על חכמי תוניס. 'שבות יהודה' על המכילתא (ליוורנו תקס"א). 'שמחת יהודה' ו"חגי יהודה' עמ"ס כריתות ומסכתות קטנות (פיסא תקע"ו, ונדפס שוב ע"י מכון איש מצליח, ירושלים תשע"ב). 'אהלי יהודה' על הספרי וקצת שו"ת (ליוורנו תקפ"ג). 'מועדי

## מוה"ר ר' יהודה נג'אר צוק"ל

ה" על הסמ"ג הל' פסח, שופר, יה"כ סוכה, לולב, מגילה וחנוכה (ליוורנו תקס"ח, ונדפס מחדש ברוב פאר והדר ע"י מכון משנת ר' אהרן, פה ליקווד יצ"ו בראשות כבוד הג"ר צבי רוטברג שליט"א).

**מוהר"י** נג'אר גם הגיה ספרים רבים, ובכללם: 'שופריה דיעקב' למוה"ר יעקב מעארך (ליוורנו תקמ"ז), 'זרע יצחק' למוהר"י לומברוויז ח"ב (שבסוף ספר בני יוסף), 'שורש ישי' ו'בגדי אהרן' למוה"ר אהרן פרץ (רבה של ג'רבא). וכן הוסיף הגהות עם מוה"ר יעקב פיתוסי בספר 'סם חיים'.

## עמיתיו

**מוהר"י** נג'אר דיבר עם גאון עוזנו מרן החיד"א בדברי תורה ואף התכתב עמו, וכמו שכתב בס' למודי ה' 'בהתוכחי בזה עם הרב המו' כמהר"ר יוסף אזולאי, שליח עה"ק חברון תובב"א, וכן שם, 'ושמעתי מפי קדוש הרב המובהק כמהר"י אזולאי הי"ו כאשר נראה בכבודו והאיר אל עבר פנינו פה וכו', ועוד שם בכמה וכמה דוכתי, ואף כתב על החיד"א ביראת כבוד 'ואני מבטל דעתי המעוטה מפני דעת עליון'.

**גם** החיד"א מביא את דברי מוהר"י נג'אר בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' נ') 'הק' על דברי החכם השלם עצום ורב זה דיני כמהר"ר יאודה נאגאר נר"ו, ובשו"ת יוסף אומץ סי' מה 'היתה עלי יד הקודש, במכתב למ"ר רב חביב"א החכם השלם הרב כמהר"ר יהודה נגאר נר"ו ובעוד מקומות.

**בספריו** מזכיר מוהר"י נג'אר גם הרבה מחכמי תונס ואלג'יר, כמו מוה"ר נתן בורג"ל מח"ס 'חק נתן', מוה"ר יצחק נטף מח"ס 'ושבועתו ליצחק', מוה"ר נסים טוביאנה, מוה"ר יעקב בן נאים מאלג'יר, מח"ס 'זרע יעקב', מוה"ר דוד טייאר אב"ד טראבלס ועוד, אחיו מוה"ר שמואל נג'אר ועוד רבים.

## ספר 'לימודי השם'

**ספר** 'לימודי השם', הכולל מאתיים וארבעה עיונים בסוגיות הש"ס, נדפס לראשונה בליוורנו שנת תקמ"ד, ושוב בלמברג בשנת תרמ"א ובשנת תרנ"ט. מהדורות רצופות אלו מורות על החביבות שהיתה לספר זה באותו זמן בין חכמי אשכנז.

**ומעניין** לציין כי במנחת חינוך, מצוה שיג דן בענין חיוב אכילה בעיו"כ לנשים, ושם כתב בזה"ל, וזה כמה שנים אשר ראיתי בספר אחד ושמו פלאי, ואינו בידי, שנסתפק אם נשים חייבות באכילת עיו"כ אי נמא דהוי מ"ע שהז"ג כו', ע"כ. וכשראיתי לשון זו נפלאתי למי



## קובץ אבקת ריכל כסלו תשפ"א

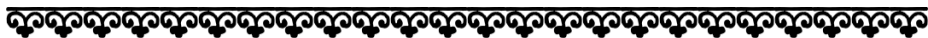
נתכוין, ואח"ז מצאתי שנסתפק בזה הרב לימודי השם בלימוד נ"ט, ולכא' לספר זה היתה כוונתו. [וברבות הזמן נשכח ממני מקום המנ"ח הנ"ל, רק זכרתי שנראה שהמנ"ח ראה את ס' לימודי השם, ולא השפילתי עיני מעיקרא להערות שבמהד' מכון ירושלים, שם מובאים דברי הלימודי ה' בעניין ושזוהי חקירתו (וגם חקירת הגרעק"א שו"ת סי' ט"ז). אולם, כשהתחלנו לעבוד על ספר זה, אמרתי לעורך היקר ר' שמואל פפרמאן על נקודה זו, ואמרתי לו שחבל על דאבדין, ושלחתי לו כמה קרוקטי"ן לעבוד עליהם, ותלי"ת בין הלימודים ששלחתי לו היתה חקירה זו ומצאה הוא במנ"ח. [ובמבוא למהד' מכון איש מצליח של הס' שמחת יהודה וחגי יהודה, הביא המהדיר הרב אפרים חדאד נר"ו ששמע מהרב יוסף בוקסבוים ז"ל ששמע מרבו הרה"ג ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל שאמר ש"רבי יהודה נג'אר יודע ללמוד, וע"ש מה שהעיר בזה ר"א חדאד, וודאי שאי"צ לעדויות על רום קומתם של המאורות הגדולים מאותו דור דעה].

**הקטעים** שלפניכם נערכו ע"י ידידינו הרב שמואל פפרמאן שליט"א, ומוגשים לפניכם באותיות מאירות עינים ובתוספת פיסוק, כותרות משנה, הערות וציונים, מילוי מראי מקומות, הגהות, הוספות מתוך השמטות ועוד כמה מעלות טובות. ובע"ה יזכנו ה' להדפיס את כולו לתועלת רבנן ותלמידיהון ולזכות המחבר שתהיינה שפתותיו דובבות, ומבקשים אנו מהציבור היקר לבא לעזר ה' להעלות את דברי המחבר לרצון על מזבח הדפוס שוב ברוב פאר והדר, וזכות המחבר (וכל המובאים בין דבריו) תעמוד לכל המסייעים בדינו, אכ"ר.





## לימודים ז"ן-ס"א, מתוך ספר לימודי ה' למוה"ר ר' יהודה נג'אר צוק"ל



### לימוד ז"ן - עיונים בדין לפני עיור

#### לפני עור במצות עשה

**נסתפקתי** במונע חברו מעשות מצוה כסוכה ולולב, אם יש בזה איסור לפני עור, או דילמא הני מילי באיסור לאו, אבל במצות עשה לא קרינן ביה לא תתן מכשול. ואין לומר דדוקא בעושה מעשה כגון מושיט יין לנוזר אבל בשב ואל תעשה לא, דליתא, וכדמוכח מתוס' דפ"ק דמזיעא דף י' ע"ב (ד"ה דאמר<sup>[א]</sup>) וכן נראה ג"כ מתוס' דפרק אין דורשין דף י"ג (ע"א ד"ה אין).<sup>[ב]</sup>

#### לפנ"ע בנמנע מללמד תורה

**ומההיא** דפרק חלק (סנהדרין צא, ב) שאמרו במונע דברי תורה מתלמידו אפי' עוברין מקללין אותו דכתיב מונע בר ע"ש, ולא מייתי לאיסורא מקרא דלפנ"ע, אין ראייה, דתלמוד תורה שאני שהוא תלוי במלמדו, וכי אינו מלמדו אין כאן מכשול, אבל שאר מצ"ע דבעושה תליא מלתא ואקרקפתא ידידה רמיא, כל שמונעו הא קעבר דאפקעיה מחיובא דרמי עליה. אי נמי מייתי מדברי קבלה לאפושי רתחא (א"נ' תלמוד תורה שאני שע"י מניעתו בא לידי מכשול להתיר המותר) א"נ אצטריך היכא דמצי ללמוד מרב אחר דליכא לפנ"ע כמ"ש התוס' בפרק אין דורשין (שם) ע"ש, ואעפ"כ מונע בר הוא אם מכוין לכך.

#### לפנ"ע בכיבוד אב

**וההיא** דפ"ק דקידושין דף ל"ב ע"א [דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה וכו'] דפריין ודילמא רתח וקעבר אלפני ע"ש, לא מכרעא, דה"ק דילמא רתח ובא לכלל מקלל, וכן נראה מפירש"י שם (ד"ה ודלמא)<sup>[ג]</sup>, וה"נ ההיא דאלו מגלחין דף י"ז ע"א באמתא דרבי דחזיתיה

[א] וז"ל אבל ישראל אע"ג דעובר בלפני עור לא תתן מכשול כשמקדשה (אשה גרושה) לכהן וכו' עכ"ל, הרי שאע"פ שהכהן לא עשה שום פעולה, מ"מ עובר הישראל בלפני עור.

[ב] וז"ל עכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה, והמלמדו עובר אלפני עור לא תתן מכשול וכו' עכ"ל, הרי שעובר בלפני עור אע"פ שהעכו"ם לא עשה שום פעולה.

[ג] בהשמטות כתב רבינו למחוק תיבות אלו.

[ד] וז"ל ודלמא רתח ואמר לאבוא מידי בריתחיה עכ"ל.

## לימודים ז"ן-ס"א, מתוך ספר לימודי ה'

למוה"ר ר' יהודה נגאר צוק"ל

לההוא גברא דהוה מחי לבנו גדול, אמרה ליהוי ההוא גברא בשמתא דקעבר משום לפני עור ע"ש, התם נמי משום הכאה וקללה חששו.

**ושוב** ראיתי בחי' הריטב"א ז"ל שכתב שם (ד"ה במכה) וז"ל, ונראין דברים דלאו גדול גדול ממש, אלא הכל לפי טבעו שיש לחוש שיתריס כנגדו בדבור או במעשה, כי אפי' לא יהי' בר מצוה אין ראוי להביאו לידי מכה או מקלל אביו וכו' ע"כ, וקצת יש לדקדק מדבריו ממה שלא פי' להביאו לעבור על מצות כיבוד משום דס"ל דבמצות עשה אין כאן לתא דלפנ"ע.

### מחילה במורא אב

**ומכל** מקום מדבריו נלמוד דה"נ יש לפרש ההיא דקידושין דקעבר אלפני, ע"י הכאה וקללה קאמר, ואפ"ה משני דמחיל ליה ליקריה, אלמא אפי' על הכאה וקללה מחילתו מחילה, ושלא כדברי הרב אמרי נועם, באו דבריו בספר שמע יעקב פרשת לך לך, שכתב בפשיטות דמורא אב אינו מחול ע"ש. ואפשר לדחות דרבה בריה דרב הונא שאני כי אינו בא לכלל זה חלילה, ומ"ש רש"י ואמר לאבוה מידי, פי' שאומר שלא יקיים מצותו. ואם כנים אנחנו, מיפשטא מיהא בעיין דבמצות עשה נמי איכא לפנ"ע.

### חומר מצות כיבוד אב לענין לפנ"ע

**אמנם** מדברי הרדב"ז ז"ל בתשובה בשניות סי' תקכ"ד שכתב דאע"ג דאב שמחל על כבודו מחול מ"מ מצוה איכא ודחיא ל"ת ע"ש נראה בהפך, דהגע בעצמך, א"כ הדבר מאי משני התם דמחיל ליה ליקריה, והא אכתי קעבר אמצוה דכיבוד. הא אין עליך לומר אלא דמשום מצ"ע לא קעבר אלפני, ואי לאו דמחיל היה עובר מיהא אלפני. ואף על גב דמצ"ע הוא, מ"מ כיון שניתן לעונש דכתיב (שמות כ, יא) למען יאריכון, ומכלל אין אתה שומע לאו כפירש"י בחומש (שם), לכך הוא עובר אלפני וכנראה מדברי הרדב"ז ז"ל שם עי"ש, וכי מחיל הו"ל כשאר מצ"ע דעלמא דליתנהו בלפנ"ע. ולפ"ז דינא יתיב שהמונעו לבן מלכבד קעבר אלפני, ומ"מ יש לדחות.

**ואיכא** למידק אמאי שמתיה אמתא דרבי לההוא, דילמא דמחיל ליקריה כדרב הונא, ואי ההוא גברא לאו מבני תורה הוא ולא אדעתיה למחול, מ"מ הו"ל לאודועיה דלימחול דלא לימטי לידי איסורא. ואם היינו אומרים דאין מועיל מחילה בהכאה וקללה, הוה אתי שפיר.

### מחילה בבן סורר ומורה

**ולכא** לאוכוחי מדאמר בפרק הנחנקין דף פ"ח ע"ב בן סורר ומורה שרצו אביו ואמו למחול לו מוחלין ופי' רש"י דבדידהו תלה רחמנא ע"ש, ומשמע דהא לאו הכי אינו מחול, דא"ה קשיא כיבוד דקי"ל כבודו מחול, אלא התם טעמא הוא משום דאין כ"כ תלוי בכבודם ומשו"ה

## קובץ אבקת רוכל כסלו תשפ"א

צריכין לטעמא דבדידהו תלה רחמנא, אמנם בדבר הנוגע לכבודם ממש, כבודם מחול. ומעתה יש קצת ראייה דגם בהכאה וקללה מועיל מחילה, ויש לדחות דגזירת הכתוב הוא התם דבדידהו תלה רחמנא.

### מחילת לפטור בנו המכהו או המקללו ממיתה

**ונהירנא** דהר"ב הליכות אלי ז"ל הוקשה לו דאיך חייבה תורה מיתה למכה ומקלל, ימחול האב ויפטור. והוא מפרק לה, דכיון שהתרו בו אין מועיל מחילה ע"ש כי איננו ולקח בעליו, ולי נראה, היכא דמייתי אביו ואמו. שו"ר בס' פענח רזא פ' משפטים (שמות כא, יז) כדברי הרב הנזכר, וראיתי אח"ז בשיירי כנה"ג יו"ד סי' ר"מ (הגהות טור אות מא) שכ"כ בשם ס' צפחת המים. ומדברי הרבנים הללו הדבר ברור דכבודו מחול בקללה והכאה וכ"ש במורא וכיבוד, וראיתי להר"ב ברכי יוסף (יו"ד סי' רמ שיורי ברכה אות ח) נר"ו שהאריך במורא אם מועיל מחילה ע"ש.

ודע<sup>[ה]</sup> דמהך עובדא דרבה בריה דרב הונא פ"ק דקדושין שזכרנו וממאי דאתמר עלה בגמ', נראה דנפקא ליה לרמב"ם מ"ש פ"ו דממרים דין ח' ועיין מ"ש שם מרן בכס"מ ע"ש.

## [מהשמטות]

### שיטת הרשב"א בענין מחילת מורא אב

**בלימוד** נ"ז הבאתי מש"כ ספר אמרי נועם דמורא אב לא ניתן למחילה וע"ש - ונ"ב עתה ראיתי להרשב"א סימן י"ח דטעמא טעים למה שאין מברכין בצדקה, לפי שמא לא ירצה לקבל, ומייתי מאונס דפרק אלו נערות (כתובות מ, א) דאי אמרה לא בעינא ליתיה לעשה, וכתב שם וז"ל וגמרינן מינה למורא וכיבוד אב וכו' הואיל ואפשר למעקרניהו שהאב כבודו מחול עש"ב, מפורש יוצא דלא כהרב הנזכר.

### מצוה שאפשר לבטלה לענין ברכה ושבעה

**ומדי** דברי בתשו' הלזו ראיתי למהרימ"ט בשניות חלק יו"ד סי' מ"ז תמה עליו דאונס שאני דלא מצי למילף במה מצינו ממילה בצרעת דאיכא למפרך וכו', אבל לברוכי מיהא מברכין דהא מחויב לקיימן ומצות הן, ולדידיה גם לענין שבעה חלה לבטלן מהאי טעמא, ובפרק שבעות שתיים (שבעות כה, א) פריך אילימא צדקה לעני מושבע ועומד הוא, אלמא מצוה גמורה היא ואין שבעה חלה עליה ע"ש באורך.

**ולענ"ד** אפשר דמדמה לה לאונס דוקא לענין ברכה דאיכא משום לתא דלא תשא אם בירך ולא קבלה מיניה, דומיא דאונס דאיכא איסור ממזרת, ומש"ה אהני לן האי טעמא דכמאן

[ה] בהשמטות כתב רבינו להוסיף קטע זה כאן.

## לימודים ז"ן-ס"א, מתוך ספר לימודי ה'

למוה"ר ר' יהודה נגאר צוק"ל

דמעיקר' בכגון זה, אך לענין מושבע ועומד ליתא להאי טעמא. עוד נלע"ד דאע"ג דמדמה הרשב"א ברכה לאונס, מ"מ שבועה לא דמיא, שאם אפשר למיעקרה גם שבועת סיני אפשר למעקרה מהאי טעמא, דדא ודא אחת היא, ולכן אין שבועה חלה על שבועה.

**וראיתי** שוב בס' אבודרהם בראשו (סדר תפלות של חול שער ג) שהביא שם תשו' זו, ושם ראיתי להראב"ד השיגו בזה וז"ל א"א אפשר שהטעם ראוי לסמוך עליו, אבל הראיה אינה כלום, אטו באשה הראויה מי ליתיה לעשה ואע"ג דמציא אינה למעקרה עכ"ל, ולפי מ"ש גם זה בא לכלל ישוב.

### חומר מצות פריה ורביה אע"פ שאפשר לבטלה

**ואין** להקשות לפי טעם זה ממ"ש התוס' בפרק השולח (גיטין לח, א ד"ה כל) דעשה דפרו ורבו דחי עשה דלעולם בהם תעבודו ע"ש, והא עשה דפרו ורבו אפשר נמי למעקרה שמא לא ימצא מי שתתרצה לו, די"ל דפ"ו שאני דיותר ממה שהאיש רוצה לישא וכו' (יבמות קיג, א). וכן מוכח מתשובה הנז' (אבודרהם שם) שכתב וז"ל וכן אין אשה מברכת על חליצה ויבום דלא מיפקדא אפ"ו, וכיון דאינה ביבום אינה בחליצה וכרבי יוסי (יבמות ג, א) וכו' עכ"ל, ומדלא קאמר נמי בהא משום דאפשר למעקרה דלא תמצא מי שיתרצה, שמעינן דהכא שאני דשניהן רוצין, ויש לדחות. שו"ר מ"ש הרב שארית יעקב דף כ"ג (פרשת תזריע) ע"ש<sup>[1]</sup>, והנלע"ד כתבתי.

### מחילה במכה ומקלל אביו

**ולמאי** דאתאן עלה, עתה אמת אגיד דממ"ש מרן בכס"מ סוף פ"ו דת"ת נראה מלשונו כדעת הרשב"א שזכרנו, אך לא בקללה, שלא כדברי הרבנים הנאמרים זאת לפנינו ע"ש. שוב בא לידי ספר משכנות יעקב ושם ראיתי בסדר קרח פליג ליה רבי עם הרב אמרי נועם, והביא בידו דברי מרן שהבאתי, ומאי דמייתי שם מהא דרבה בר רב הונא, לפי מ"ש לפנינו לא מכרעא, ועש"ב.

### דעת הברכ"י בענין מחילה במורא אב

**בלימוד** הנזכר בסופו כתבתי וראיתי להר"ב ברכי נר"ו וכו' ע"ש - ונ"ב הודעתי ה"ן כתיב כאן, שכתבתי כן מתורה שבע"פ דאתיא זכירה זכירה, כי בעת ההיא ספרי הרב נר"ו לא היו נמצאים ביד כל אדם, ודין גרמא שבהרבה מקומות לא העליתי ארוכה ושעשע יונק בתורתו של ר"מ חיים עד העולם. והן עתה ראיתי לו להרב נר"ו ביו"ד סי' ר"מ שהוכיח מדברי

[1] עיי"ש שכתב שאברהם אבינו שחרר את אליעזר כדי שיקדש אשה עבור יצחק, ולצורך מצוה (פריה ורביה) מותר לשחרר את עבדו, ואליעזר טען אולי לא תאבה האשה ללכת אחריו, כוונתו להקשות שמכיון שאשה אינה מצווה על פ"ו ואי אמרה לא בעינא ליכא למצוה כלל, לא מקרי צורך מצוה.

הריב"ש כהרב אמרי נעם, ואייתי בידיה ההיא דרבה בר רב הונא כאמור, וכמדומה אני שיש שם טעות סופר, וע"ש היטב.

[עד כאן מהשמטות]



## לימוד נ"ח - בענין הקפת כל הראש

### הקפת כל הראש אסור מן התורה

**כתב** הרמב"ם ז"ל הל' עכו"ם פ"ב דין א' וז"ל אחד המגלח הפאות בלבד [ומניח שיער כל הראש ואחד המגלח כל הראש כאחד, לוקה הואיל וגילח הפאות] וכו'. וכתב מרן ז"ל, בפרק ב' נזירים (נזיר נו, ב) אמרינן דקסבר שמואל הקפת כל הראש שמה הקפה<sup>[1]</sup>, ואמרינן התם דבין רב הונא בין רב אדא בר אבהו ס"ל דהקפת כל הראש שמה הקפה ע"ש.

**ועיין** בהר"ב שעה"מ ז"ל מה שהק' אהא דקאמר (שם) ש"מ דקסבר שמואל הקפת כל הראש שמה הקפה, מסוגיא דפרק מי שאמר דף כ"ט ע"א דפריך והא קעביד הקפה ומשני קסבר הקפת כל הראש (לא) שמה הקפה מדרבנן ע"ש, ואם כן ה"נ נימא דס"ל לשמואל ומש"ה אצטריך לאוקמה באשה וקטן, ע"ש מה שתירץ דפשוט הוא<sup>[2]</sup>, ומכח זה תמה על הר"ב משנה למלך ז"ל בפ"ג מהל' נזירות דין ח"י (ד"ה תו תנן) שכתב כתיורצו בדרך אולי ע"ש.

### ביאור הוכחת הגמ' דשמואל סובר הקפת כל הראש מן התורה

**ולענ"ד** אי מהא לא אריא, דהא איכא למידק התם (נזיר נו, ב) דפריך ולוקמה בגדול והקפת כל הראש וכו', וכיון דכן, מאי פריך א"כ מעיקרא דילמא לאו טמאין וקעביד הקפה. וע"כ ודאי נ"ל בפשיטות כמ"ש התוס' ר"פ אלו מציאות גבי וכמה א"ר יצחק ע"ש, דה"נ הכא שמואל גופיה איהו דפריך הא קעביד הקפה ועלה משני באשה וקטן, והשתא מוכח שפיר דאלמא ס"ל לשמואל הקפת כל הראש שמה הקפה, דמלישנא דקאמר ועביד הקפה משמע ודאי הקפה דאורייתא קאמר, ודומיא דמאי דקאמר (שם כט, א) והא קעביד הקפה, וכדפירש"י ז"ל וברור נ"ל.

### הקפת כל הראש של אשה ספק נזיר

[ז] במשנה שם ע"א ב' נזירים שאמר להן אחד ראיתי אחד מכם שנשטמא, ואיני יודע איזה מכם, מגלחין ומביאין קרבן טומאה וכו'. ובגמרא, ואמאי ודלמא לאו טמאין אינון וקעביד הקפה, אמר שמואל באשה וקטן. ולוקמה בגדול והקפת כל הראש לא שמה הקפה, מדלא מוקים לה הכי, ש"מ קסבר שמואל הקפת כל הראש שמה הקפה וכו' ע"כ.

[ח] וז"ל די"ל דכיון דאין איסורו אלא מדרבנן, משום תקוני גברא שרי כיון דהו"ל ספק דרבנן עכ"ל.

## לימודים ז"ן-ס"א, מתוך ספר לימודי ה'

למוה"ר ר' יהודה נגאר צוק"ל

**ומה** שהק' לדברי ר"י (נדרים יט, ב תוד"ה על) דפי' טעמא משום הקפה,<sup>[ט]</sup> דאהכי הוי ספקו חמור, דא"כ באשה מי נימא דס"ל לר' יהודה דספק נזירות להחמיר ע"ש, נראה לי דר"י ס"ל כיש מסתפקים שכתב הנמוקי יוסף פרק בתרא דמכות (ד, א ד"ה והלכה) והביאו מרן הב"י (יו"ד סי' קפא ס"ה) אם ישראל מוזהר להקיף לגוי לדעת רב הונא דומיא דקטן ע"ש, וס"ל לר"י דאשה אסורה להקיף לאיש ואפי' לקטן כדעת רבינו ז"ל לקמן (הלכה ה), וכיון דכן פשיטא לי' דאסור מיהא להקיף לאשה ולא גריעא מקטן, והשתא שפיר קאמר ר' יהודה ספקו להקל אפילו באשה, דמאן מקיף לה, נכרים לא מצי להקיף דגילוח נזיר היה בעזרת נשים, וקטן נמי איסורא דאורייתא לא ספינן ליה, הוי אומר ספקו חמור:

### חולין בעזרה לרבי יהודה

**גם** מה שהק' לפירש"י (נדרים שם ד"ה דאילו) מדאמר' בפרק כל שעה (פסחים כב, א) לר' יהודה דס"ל דחולין שנשחטו בעזרה מדרבנן ע"ש, לא ראה מ"ש רש"י ז"ל שם ד"ה חולין וכו' וז"ל דאסירי בהנאה לאו דאורייתא ע"ש. ותו דלמאי דמיייתי התם דף כ"ג ע"ב יתיב ההוא מרבנן וכו' דס"ל כרבי יהודה וס"ל חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, והנאה נפקא ליה מקרא אחרינא ע"ש, אתי שפיר, דלא אצטריך השתא לומר דרבי יהודה נפקא ליה מאותו וס"ל חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, אלא דס"ל כההוא מרבנן.

### ביאור למה פשוט להגמ' שרב הונא ורב אדא סוברים הקפת כל הראש מן התורה

**ומה** שהקשה אמאי דאמרו בפ"ב נזירים שם מיכדי תרווייהו ס"ל הקפת כל הראש שמה הקפה ע"ש, ומנ"ל דילמא לא שמה הקפה, ומיהו מדרבנן מיהא אסור ומש"ה חובה מגלח להו ע"ש, יש ליישב, כיון דעיקר מלתיה דרב הונא דקאמר המקיף את הקטן חייב דעלה פליג רב אדא ודידך מאן מגלח להו, מדאורייתא קאי, א"כ משמע דמאי דקשיא ליה רב אדא ודידך וכו' משום היא גופה דאיסורא דאורייתא קאמר, ומש"ה דייק שפיר.

### הקפה לקטן שהגיע לעונת נדרים

**ומה** שהק' על דברי התוס' (נזיר נו, ב ד"ה ורב אדא) ז"ל שהוכיחו דהלכה כרב הונא מפ"ק דמצינא (י, ב) ולא הוכיחו בפשיטות מההיא דפרק מי שאמר (נזיר כט, א) דפריך והא קעביד הקפה ולא משני דס"ל כרב אדא דהמקיף לקטן מותר ע"ש, לענ"ד אי מהא לא מוכחא משום דלית הלכתא כרב אדא, דהכי נמי לית הלכתא כרשב"ל שם, אלא דלא משני הכי משום דס"ל דה"נ האיש מדיר את בנו אפי' שהגיע לעונת נדרים שהוא גדול, וכ"כ הר"ב משנה למלך בפ"ב

[ט] בגמ' מב' שיטת ר' יהודה דאע"פ שסתם נדרים להחמיר מ"מ אינו נזיר מספק, וביאר רבא משום דספק נזיר יותר חמור מודאי נזיר, דודאי נזיר בהשלמת ימי נזרו מתגלח ומביא קרבן ומותר בכל איסורי נזירות, משא"כ בספק נזיר שא"ל לו להתגלח ולהביא קרבן. ופרש"י שם ומביאו רבינו בסמוך משום שאינו יכול להביא קרבנותיו משום ספק חולין בעזרה, והתוס' פירשו בשם ר"י משום דא"ל לו להתגלח מספק שהרי הקפת כל הראש שמה הקפה.



## קובץ אבקת רוכל כסלו תשפ"א

מהל' נזירות דין י"ג ע"ש, והשתא אפי' לרב אדא אסור. ובהכי ניחא מה שהק' עוד דאמאי לא משני דמגלח להו אשה, וכן דייק לישנא דגמ' דלא קאמר והא קעביד ליה הקפה כנ"ל.



### לימוד נ"ט - בדין אכילה בערב יוה"כ

#### נשים בחיוב אכילה בערב יוה"כ

**נסתפקתי** בהא דתני חייא בר רב מדפתי בפרק יוה"כ דף פ"א ע"ב ועניתם את נפשותיכם בתשעה בחדש, וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין, אלא לומר לך שכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי, וכך פסק הרמב"ם ז"ל פ"ג דנדרים (הלכה ט) ע"ש, הני נשי מאי הוי עליהו בדין זה, מי אמרינן דכיון דאכילה דתשיעי צורך עשירי היא היא כמ"ש רש"י ז"ל שם דה"ק קרא התקן עצמך בתשיעי שתוכל להתענות בעשירי ע"ש, מינה דלגבי נשים נמי דאיתנהו בעיננו איתנהו נמי בתקנתא דתשיעי, דאטו גברי בעי חיי וכו' (קידושין לר, א), או דילמא מצות עשה שהו"ג הוא ולא שנה.

ונפק"מ<sup>1</sup> לנודר להתענות כך ימים חוץ מי"ט, דערב יוה"כ בכלל כמ"ש מור"ם בהג"ה באו"ח סי' תק"ע (סעיף א), וכן נשבע להתענות בערב יוה"כ להרמב"ם כמ"ש מרן בסוף הסימן שם ע"ש במג"א (סק"ט), וכן לענין תענית חלום שכתב בהג"ה באו"ח סי' תר"ד (סעיף א) ע"ש.

**והגם** שמרן כס"מ ז"ל בהלכה הנז' מצדד אצדודי בדרשא זו דאסמכתא היא ומדרבנן ע"ש, מ"מ כבר כתבו התוס' ז"ל בפרק ערבי פסחים דף ק"ח (ע"ב ד"ה שאף) ובפרק מי שמתו דף ק' (ע"ב ד"ה תפלה) דמצות עשה שהזמן גרמא גם בדרבנן נמי נשים פטורות ע"ש.

#### השמטת מוני המצוות חיוב אכילה בערב יוה"כ

**ודע** דלפי דברי מרן ז"ל הללו דהך דרשא היא מדרבנן, ניחא לי מה שמעולם היה קשיא לי על מוני המצוות דאתי רבנן ובצרי חדא זאת המצוה לאכול ולשתות בתשיעי. ואני רגיל לומר לפי מה שהקשה הרב פר"ח ז"ל בריש סי' תר"ד אהא דחייא בר רב דא"כ נימא קרא שיאכל בתשיעי, ותירץ דאפקיה בלשון עינוי שלא ליתן שכר עשה גמור אלא שכר מצוה בעלמא ע"ש. ומיהו לפי מ"ש רש"י ז"ל התקן עצמך וכו' הא ל"ק דלימא קרא שיאכל בתשיעי. עוד י"ל לזה לפי מ"ש הרב הנזכר עצמו שם דנקט תשיעי ועשירי למימרא שהוא כמתענה ב' ימים רצופים, ולפ"ז ניחא דמש"ה אפקיה בלשון עינוי לאשמעינן הא דיש לו שכר כרצופים דעדיף מבלא רצופים, אע"ג דהן מצוות חלוקות.

[י] בהשמטות הוסיף רבינו קטע זה.

## לימודים ז"ן-ס"א, מתוך ספר לימודי ה'

למוה"ר ר' יהודה נגאר צוק"ל

**ושמעתי** באומרים לי דאפקיה בלשון עינוי למימרא שאם רצה להתענות מצוה היא בידו אבל בעשירי אין לו אלא להתענות, ואם יאכל אדרבה ענוש יענש. וליתא שהתוס' (ברכות ח, ב ד"ה כאילו) כתבו כאלו התענה פי' כאלו נצטוו להתענות אבל עכשיו אסור להתענות. איך שיהא, לפי מ"ש מרן שהיא מדרבנן נוחא לן מה שלא נמנית בכלל המצוות.

### ראיות שנשים חייבות

**ולמאי** דאתאן עלה אפשר לי לדקדק קצת מאותה שהק' בפרק הישן דף כ"ח (ע"ב) יוה"כ מדרב יהודה נפקא, ומשני לא צריכא אלא לתוספת עינוי ע"ש, ומדלא משני ל"צ אלא לאכילה דתשיעי, אע"ג דכתיב גבי בעשור, ה"נ תוספת לא נפקא מבעשור אלא מבערב בפרשה אחרת, ואצטריך דסד"א מצות עשה שהו"ג היא, קמ"ל דכיון דהוה צורך עינוי דכרת הוא חייבות. ואין לומר דאדרבה, כלפי לייא, דלא משני הכי משום דפשיטא מלתא דודאי פטורין מש"ה לא נוחא לי' לאוקמי קרא לחייבינהו, דאימא הא גופה קמ"ל קרא דה"ט משום דהוה צורך ענוי.<sup>[יא]</sup>

**ויש** לי עוד להביא ראיה מדאמרינן בר"פ מי שמתו דף ק' ע"ב וחייבין בתפלה, פשיטא, כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים וכו' כמצות עשה שהו"ג הוי, קמ"ל דרחמי ניהו, וכך גורסין התוס' ז"ל (ד"ה בתפלה) ע"ש, שמעי' מינה דאע"ג דהוי מצות עשה שהו"ג היא, מ"מ כיון דאיכא טעמא דרחמי ניהו אזלינן בתר טעמא, וה"נ דכוותה, וזה ברור. ומדבריו של גדול הרב האר"י ז"ל יראה דאכילה ועינוי דתשיעי ועשירי מישך שייכי לנשים יותר מהאנשים ע"ש, ומעתה יש לצוות לנשים לקיים מצות אכילת תשיעי דבני חובה ניהו.

### ביאור וענינתם את נפשתיכם בתשעה לחדש "בערב"

**וראיתי** להר"ב גופי הלכות ז"ל דף כ"ב (כלל קח) שהקשה דאכתי תקשה לתנא דעצם עצם (יומא פא, א), בערב למה לי ע"ש, ואשתמיט מניה מ"ש רש"י ז"ל פ"ק דר"ה (ט, א ד"ה כל) וז"ל דהא מדקאמר בערב ע"כ לא מקפיד אעינוי דתשיעי ע"ש, וכ"כ מרן הב"י ז"ל שם (סי' רד ס"א) אמה שהק' דקרא קאמר וענינתם והיכי יליף מניה שיאכלו ע"ש. והרב פר"ח כתב דאין זה קושיא דכתיב קרא אחרינא בעשור לחדש תענו וכו' ע"ש, ולענ"ד מהא לא אריא, דאימא בעי רחמנא להתענות בשתייהן וחילקן הכתוב להלכות, עשירי למלאכה ולעונשין.

**והרב** הנזכר כתב שם דברי התוס'<sup>[ב]</sup> (ברכות ח, ב ד"ה כאילו) ומסיים בה וז"ל ומלת בערב צריך לפרושה דקאי אערב תשעה ע"ש, ולכאורה זה סותר מ"ש קודם בתי' השני,<sup>[ג]</sup> גם התוס'.

[יא] בשדי חמד מערכת יום הכיפורים סימן א אות ה העתיק לשון רבינו וכתב בדבריו צריכים ביאור לדעתי הקצרה והעתקתי דברי קדשו ככתבו וכלשונו ומי שדעתו רחבה ישכיל אל דבר עכ"ל, ועיין שו"ת יביע אומר ח"א או"ח סי' לז אות ז שביאר תוכן כוונת רבינו, אך העיר דיש בדבריו גמגום וחוסר לשון.

## קובץ אבקת רוכל כסלו תשפ"א

לא כתבו זה, ומ"ש ה"נ נימא האי ערב של עשירי, היינו לומר דועניתם בערב דעשירי שיתענו בערביתו.

**עוד** הק' שם למ"ל בערב ע"ש, וקושיא זו היא לפי תירוץ א' שכתב קודם זה ע"ש. ומה שתי' דאתי לתוספת עינוי ע"ש, לתנא דעצם עצם עדיין קשה למ"ל בערב וכמו שהק' הרב גופי הלכות, וצ"ל דאצטריך שלא תאמר יתענה גם בתשיעי וכמ"ש הוא עצמו בתי' הב' למה שהק' מרן ז"ל.

### ביאור כאילו התענה תשיעי "ועשירי"

**ומה** שהקשה דלמה נקט עשירי ע"ש מ"ש, י"ל עוד דהו"א שאע"פ ששכר העינוי כנגד האכילה, מ"מ חשוב כאלו התענה כל תשיעי מצד האכילה, לבד מתוספת עשירי שמתענה ממש שנכלל עם עשירי, ונוטל שכרו פעמים, לכך נקט תשיעי ועשירי רצופים לאשמעי' שאין כאן שכר תוספת פעם ב' בתשיעי. ומ"ש הרב דעל האכילה גרידתא לבר מעשירי הרי הוא כמתענה ב' ימים ע"ש, איני יודע מנ"ל לש"ס דבר זה. ואפשר דלפי מ"ש הרב שם דאצטריך בערב לתוספת עינוי דעשירי ע"ש ניחא, דמדסמך עינוי דעשירי לאכילה דתשיעי שמעי' כאלו התענה ב' ימים חוץ מעשירי. ומה שהק' מרן הב"י ז"ל דמדקאמר כאלו התענה משמע שהמתענה ה"ז משובח ע"ש, אנכי לא ידעתי מה הוקשה לו דדילמא שניהם כא' טובים.

### אכילה בערב יו"ב היא מצות עשה

**שוב** ראיתי להרב מג"א ז"ל סי' תק"ע (ס"ק ט') שהוכיח דהך דרשא דרבי חייא היא מדאורייתא ע"ש, ואח"כ ראיתי להרדב"ז ז"ל בשניות סי' פ"ח מלשונות הרמב"ם ז"ל (סי' אלף תסא) שכתב שם דרבינו ס"ל דמצוה מן התורה לאכול בערב יוה"כ, אע"פ שאינה בכלל מצות עשה דרשא גמורה מן התורה היא ע"כ, הנה הגאון ז"ל הבליעו בנעימה ולא גילה סודו מה המצוה הזאת מה טעם יש בה שאינה בכלל מצות עשה. ועיין בהלכות קטנות ח"א סי' (כ"ז) [כ"ו] שלא ראה דברי רבי' ז"ל הללו, גם דבריו מעצמם הם תמוהים וע"ש.

[יב] וז"ל והקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבי"ל, מאי קשיא ליה, והא כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות, ואותו ערב ר"ל ערב של ט"ו, הכא נמי נימא מאי ערב עשירי. וי"ל דשאני התם דכתיב תאכלו לבסוף דמשמע הכי בראשון בי"ד בלילה תאכלו מצות, אבל הכא כתיב ועניתם קודם בערב, דמשמע ועניתם מיד ביום התשיעי עכ"ל.

[יג] וז"ל והקשה הב"י דקרא קאמר דיתענו בתשעה לחודש, והכי יליף מיניה איהו דיאכלו וכו'. ואין כאן קושיא, דהא כתיב קרא אחרינא בעשור לחדש תענו את נפשותיכם. ועוד, דבהך קרא גופיה כתיב בערב, וא"כ ליכא לפרושי שיתענו בתשיעי עכ"ל.

## לימודים ז"ן-ס"א, מתוך ספר לימודי ה'

למוה"ר ר' יהודה נגאיר צוק"ל

[מהשמטות]

**בלימוד** נ"ט בסופו הבאתי מ"ש מהרדב"ז דאכילה תשיעי הוא דאורייתא ע"ש - ונ"ב עתה ראיתי להר"ב הנזכר שם בסי' (ק"ג) [ק"ג] (סי' אלף תפו) דברים סותרים למ"ש כאן ע"ש וצ"ע.

[עד כאן מהשמטות]



## לימוד ס' - בדיני יהרג ואל יעבור

יהרג ואל יעבור בביאת פנויה

**כתב** הרא"ם ז"ל בתשובה ח"א סי' נ"ט על מה שנשאל בכהן שנשא חלוצה ואנסוהו שלא להוציאה, שאפי' בסכנת נפשות בג' עבירות יהרג ואל יעבור, ואע"ג דאיסור חלוצה אינו אלא מדרבנן וכו', הרי הוא בכלל גילוי עריות, דחוץ מע"ז וכו' דאמרינן לאו דוקא הני אלא ה"ה באביזרא דידהו, וראיה מדאמרינן סוף פרק נ' סו"מ (סנהדרין עה, א) באותו שנתן עיניו באשה וכו' [אמרו חכ' ימות ואל תבעל לו וכו', ימות ואל תעמוד לפניו ערומה וכו', ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר], אלמא לאו דוקא גילוי עריות אמרו, אלא אפי' בפנויה ואפי' בדיבור בעלמא ואפי' שלא בפניו שאין בכל אלו כי אם איסור הנאת פנויה, משום דאביזרא דידיה הוא, כ"ש בנידון דידן שהוא איסור ביאה מדרבנן וכו' עש"ב.

**ומבואר** מדברי הרב שאיסור הביאה דפנויה מדרבנן הוא, ולא ידעתי איך לא חשש לדעת הרמב"ם ז"ל בריש הל' אישות (ה"ד) דס"ל דביאת פנויה הוא בלאו דלא תהיה קדשה, ולהראב"ד ז"ל (שם) בדעת רבינו אפי' הפלגש היא בלאו הזה ע"ש, ומעתה יש מקום לדחות דשאני התם שעיקרו דאורייתא הוא ולכך אפילו שלא בפניו אסרו לו, דה"נ למ"ד התם דאשת איש היתה אסרו לו כ"ז מפני שעיקרו דאורייתא, אבל חלוצה דעיקרה דרבנן מנ"ל דהוה אביזרא דעריות. ואפשר דס"ל להגאון ז"ל כמ"ש מרן הכס"מ ז"ל בפ"ב מהל' נערה (הלכה יז) ע"ש, שו"ר להרב עצמו בחומש שכתב גבי לא תהיה קדשה (דברים כג, יח) שלדעת הרמב"ם לאו זה הוא אפי' לאותו שבועל לשם זנות בלא קידושין ע"ש וצ"ע.

יהרג ואל יעבור באביזריהו דעריות ובערוה דרבנן

**תו** קשה אצלי דלרב פפא דאמר התם בס"פ נ' סורר דטעמא הוא משום פגם משפחה, אין ראיה משם דהוי אביזרא דג"ע, ואפי' למ"ד שלא יהיו בנות ישראל פרוצות נמי אין משם ראיה, דמשום פריצותא בעלמא אסרוה למגדר מלתא, ועיין בחי' הר"ן ז"ל שם (עד, ב ד"ה רבא), ולפי"ז נדחה הראיה שהביא הרב לח"מ ז"ל בפ"ד דמלכים (ה"ד) ליישב מה שהק'

הרא"ם ז"ל ע"ש. וראיתי אח"כ להרב המאור ז"ל (שם יח, א בדה"ר) שדחה רא"י זו כמ"ש, וע"ש באורך שהביא ראיה דהוי אביזרא דלמ"ד א"א היתה אסרו לו אפי' הנאה פורתא ע"ש, ומ"מ אין ללמוד מזה למידי דרבנן וכאמור. שו"ר להרב"ב ש"ך ז"ל (יו"ד סי' קנו סק"י) שכתב בפשיטות דבערוה דרבנן יהרג ואל יעבור ע"ש, ולא זכר מדברי הרא"ם ז"ל הללו.

**וראיתי** להרב"ב משנה למלך ז"ל פ"ה דיסודי התורה (ה"ב) שהביא תשו' הרא"ם ז"ל הלזו, וכתב משם מרן בב"י (יו"ד סי' קצה סי"ז) בדברבנן שרי בפקוח נפש, (י"א) אבל דברי הרמב"ן ז"ל שכתב בב"י, אפשר דמודה בהו הרא"ם, דלגבי אשתו שיש לה היתר הקילו. ומ"ש המגיה שם לחלק ע"ש, החילוק ברור הוא, וכתבו הרב ש"ך ז"ל ביו"ד סוף סי' קצ"ה (סק"כ) ע"ש, אבל מה שנראה מדבריו שזה דעת מרן ז"ל ע"ש, ליתא, דא"ה למה כתב מרן ז"ל (בב"י שם) דהרמב"ן לשיטתו וכו' ע"ש:



## לימוד ס"א - בענין הלכה כרבי יוסי מחבריו

**ביאור ב' הגרסאות בשבועות לה, ב להסוברים הלכה כר' יוסי ואפי' מחבריו**

**כתבו** התוס' ז"ל בתענית דף כ"ח ע"א ד"ה אי ר"מ וכו' דהלכה כר' יוסי ואפי' מחבריו ע"ש, וכ"כ בפרק שבועת העדות דף ל"ה ע"ב (ע"א תוד"ה ה"ג), וכ"כ הרא"ש ז"ל שם (פ"ד סי' כג) ע"ש, ועיין מ"ש הרא"ש ז"ל בסוכה דף (י"ז) [ט"ז] (פ"א סי' לא) ע"ש. ומדברי התוס' שכתבו שם בשבועות וז"ל ה"ג אין הלכה כר' יוסי וכו' ואצטריך [דלא תימא נימוקו עמו] וכו' ע"ש, יראה דבאו לומר דלכאורה לגירסא הלכה כר' יוסי אתי שפיר, דס"ד כיון דרבים פליגי עליה וקי"ל דיחיד ורבים הל' כרבים, קמ"ל הלכה כמותו משום דנימוקו עמו, אבל לגירסא אין הלכה קשיא להו דמאי קמ"ל, ולזה באו לקיים הגירסא וכתבו ואצטריך וכו' קמ"ל דבהא אין הלכה כוותיה אבל לא בעלמא, דאין לפרש דלגירסא הלכה כר' יוסי קמ"ל בהא, דאין במשמע דפליגי הב' גירסאות בזה.

**אבל** מדברי הר"ב יבין שמועה דף פ"ה (כלל רכח) נראה דס"ל דפליגי הב' גירסאות בזה ע"ש, ונראה טעמו דכי היכי דמפרשי' לגירסא אין הלכה דקמ"ל דוקא בהא ולא כללא כילל, והיינו טעמא דאין סברא דשמואל בא לחדש כלל זה שם, דמאי שיאטיה בהך עניינא, ולימא בהדיא

[יד] וז"ל הב"י, וגם בתשובות להרמב"ן סי' קכ"ז אסר לבעל למשש דפק אשתו נדה וכו', ומיהו אם החולי מסוכן ואין שם רופאים, משמע קצת מדבריו דשרי משום פיקוח נפש. אלא דאיכא למימר דלטעמיה אזיל דסבר דנגיעת נדה אינה אסורה אלא מדרבנן, אבל להרמב"ם דנגיעת ערוה אסורה מן התורה, הכא אע"פ שיש בו פיקוח נפש אפשר דאסור משום דהוי אביזרא דגילוי עריות, וצ"ע, עכ"ל.

דאין הלכה כר' יוסי (מחבירו) [מחבירו] כי היכי דאשמעי' ר' יעקב ור' זריקא ושאר אמוראי (עירובין מז, ב), מינה נמי לגירסא הלכה דקמ"ל בהא ולא בעלמא. עוד נ"ל להכריח ממה שפסק שמואל גופי' בפ"ק דמציעא דף (י"א) [י"ב] ע"א כר' יוסי לגבי רבנן ע"ש, וכן פסק בפרק השוחט דף ט"ל (ע"ב) ע"ש, ואי איתא דהלכה דקאמר לעלמא קאמר, תלתא דשמואל למה לי.

**ונהי** שכתבו התוס' ז"ל ביומא דף י"ג ע"א ד"ה הלכה דפסק רב בתרי דוכתי כר"ע לאלומי פסקא דמילה ע"ש, בתלתא מיהא כולי האי לא אמרינן. וכן פסק ג"כ בפרק המפקיד דף ל"ו ע"ב ע"ש, ועיין במהרש"א ז"ל בשבת דף קל"ג בתוס' שם (ד"ה דתנן). אלא דק"ק אמאי דפסיק התם (יומא שם) רב ור' יוחנן הל' כר' יוסי לגבי ר"מ וי"ל כדאמרינן בפרק מי שהוציאוהו (עירובין מז, ב) מהו דתימא הנ"מ במתני' אבל בברייתא לא קמ"ל ע"ש בפירש"י, וכ"ש דלרב לק"מ דלית ליה הני כללי כדאיתא התם (שם).

**ובזה** ניחא לי מה שפסק שמואל בפרק עשרה יוחסין דף ע"ב ע"ב כר' יוסי לגבי ר"מ ע"ש, ועיין בפרק זה בורר דף כ"ח ע"ב ע"ש, ועיין בפ"ק דקדושין דף ו' ע"א. ודלא כמ"ש הר"ב כנה"ג או"ח בכללי הגמ' סי' ד' ע"ש שהוכיח מפרק שבועת העדות שזכרנו דהלכה כר' יוסי אפילו מחביריו, וכתב שם וכ"ש אי גרסי' התם הלכה כר' יוסי ע"ש, דלענ"ד ליתא. גם מדברי הגמ' עצמה אפי' לגירסא אין הלכה ליכא ראייה, דאימא היא גופה קמ"ל, וכללא כייל לן בכל דוכתא הכי לשיטתו בגירסא הלכה.

### ביאור חדש בסוגיא הנ"ל להסוברים אין הלכה כר' יוסי מחביריו

**ולי** נראה לא כדברי זה ולא כדברי זה, דכונת התוס' והרא"ש והר"ן ז"ל בשבועות (טז, א) בדה"ר ד"ה אמר שמואל) הוא ע"פ סוגיא הגמ' דסוף פרק פסולי המוקדשין (בכורות לז, א) שהביא הסמ"ג ז"ל בעשין (ל"ד) [ע"ד], והביאו הר"ב הכנה"ג שם, שהקשה לגירסא בפרק מי שהוציאוהו דהלכה כר' יוסי מחביריו, דהתם בגמ' אהא דפסק התם אין הלכה כר' יוסי פריך בגמ' פשיטא יחיד ורבים הל' כרבים, ומשני מהו דתימא נימוקו עמו קמ"ל ע"ש, דאלמא מדפריך בפשיטות פשיטא וכו' מוכח להדיא דאין הלכה כמותו לגבי רבים, ומש"ה משני שפיר מהו דתימא נימוקו עמו, וכיון דנימוקו עמו הייתי טועה לומר הלכה כוותיה אפי' כנגד רבים, קמ"ל. דאין לומר דה"ק מהו דתימא וכו' ולא כסברתך דהכי הלכתא אלא דבעלמא הלכה כמותו מחביריו, ומהו דתימא הכא נמי, קמ"ל, דליתא, חדא דאין סברא לומר שעקר המתקן סברת המקש' בפשיטות אלא היכא דמפרש בהדיא, אבל הכא העיקר חסר מן הספר, ועוד דמה לו ולטעמא דנימוקו עמו.

**והתימא** מהר"ב יבין שמועה שהביא סוגיא זו לראיה בפשיטות דהלכה כמותו מחביריו ע"ש, ואפשר שטעמו משום דאין סברא דכללל קאמר, דלמה נטר עד התם, וכן כתב בספר גופי הלכות סי' קנ"ט ע"ש, ומ"מ אין לו להביאה לראיה מה שהסמ"ג מתמנה ממנה. ומעתה היא היא כונת רבותינו ז"ל הללו, וכסוגית הגמ' דפסולי המוקדשין, והוא ברור אצלי.

### יישוב קושיות על הסוברים אין הלכה כר' יוסי מחביריו

**אלא** שק' אצלי עדיין מדפסק שמואל בפ"ק דעירובין דף י"ד ע"ב אין הלכה כר' יוסי [לא בהילמי ולא בלחיי]. ונ"ל דמש"ה כתב הריטב"א ז"ל שם וז"ל פי' אע"ג דבתרוייהו מסתבר טעמיה עכ"ל, דלכאורה קשה, מי הכריחו לזה, ולימא כדאמרינן בבכורות, אלא היינו טעמא משום אידך דשבועות, ואע"ג דאמר שמואל גופי' בפרק התקבל (גיטין סז, א) דנימוקו עמו אפילו מחביריו, אליבא דרבי דקאמר וליה לא ס"ל, ועיין בפרק האשה רבה דף צ"ה ע"ב ע"ש, והשתא לגירסא הלכה נמי אתי לאשמעי' בהא דוקא.

**ומה** שהקשה הר"ב כנה"ג לדברי הסמ"ג ז"ל מההיא דפרק התקבל שזכרנו ע"ש, לי נראה דכוונת הסמ"ג ז"ל להקשות דלדעת הגורסים בפרק מי שהוציא והוה הלכה כר' יוסי מחביריו ופסקו כן להלכה, תקשה להו ההיא דפסולי המוקדשין, דסוגיא דגמ' סתמא ס"ל דאין הלכה כמותו מחביריו, ובודאי לא שבקינן סתמא דגמ' משום סברת תנאים, עיין בהרב הנזכר (כנה"ג כללי הגמרא) סי' ס"ה, ופשוט הוא.

### מתי נחשב סתמא כרבים

**והוא** ז"ל כתב לדעת הסמ"ג דלא נקרא ר' יוסי יחיד אצל רבים לשלא תהיה הלכה כמותו וכו' אלא כשסברת בר פלוגתיה שנויה בסתם וכו' ע"ש. ועיין ביבין שמועה דף קי"א ע"א (כללי הגמרא אות תקיט) שכתב דרבים המוזכרים עדיף מסתם מתני' דכמה סתמי יחידאי נינהו, ואני מצאתי בהרא"ש ז"ל פרק הפועלים דף (צ"ג) [צ"ב] (ב"מ פ"ז סי' יא) שכ"כ ע"ש:

**ודרך** אגב ראיתי להרב מג"א סי' קפ"ח סעיף ה' שהקשה ממ"ש הרא"ש גופיה סוף פרק מקום שנהגו (פסחים פ"ד ס"ח) דת"ק עדיף מחכמים ע"ש מ"ש, והוא הפך מ"ש התוס' בפרק יש נוחלין (ב"ב קכב, ב ד"ה סתם) ע"ש. ולי נראה דלא כתב כן הרא"ש בהפועלים אלא כשלא שמענו שהם סברת יחיד, או אמרינן דכמה סתמא יחידאי נינהו ולשון חכמים עדיף, אבל התם דלשון חכמים היינו סברת יחיד, שפיר אמרינן דסתם עדיף מחכמים שהוא לשון סתום לגמרי, משא"כ ההיא דהפועלים לא משום לשון סתום אלא משום דרוב לשון חכמים רבים הם, ועיין תוס' דעירובין דף צ"ג ע"ב ד"ה (א) לא דלא שנא להו בלישנא.

**ותו** יש לתמוה על הר"ב כנה"ג שהוא עצמו כתב שם כן סימן ס"ו משם הרדב"ז ז"ל ע"ש. ומה שהקשה עליו [בהליכות אלי (לשונות ודבורים ד"ה עוד מצאתי)] מפרק מי שהוציאו (מז),

(א) דפריך התם והאמרת ר"מ ור' יוסי הלכה כר' יוסי, ומאי קושיא, דאי לא פסק כר' יוסי הו"א נהי דבעלמא ר"מ ור' יוסי הלכה כר' יוסי היינו כשמוזכר ר"מ, אבל הכא דסתם לן כר"מ, נקרא ר' יוסי לגבי הסתם יחיד אצל רבים, ואין הלכה כמותו למ"ד אין הלכה כר' יוסי מחביריו, דהיינו אליבא דר' יעקב בר אידי כמ"ש התוס' שם (מו, ב ד"ה כרבי) עכת"ד.

**לענ"ד** אין כונתו כמו שהבין הרב, דלפי שיטתו תקשה ליה בפשיטות לחילוק זה דמאי פריך בגמרא (שם מז, א) מכלל דיחידא פליג עליה ומשני אין וכו', ואכתי הן לו יהי יחידא מאי הוי, הא שנויה בסתם היא, ונקרא ר' יוסי לפני הסתם יחיד אצל רבים, ואין הלכה כמותו מחביריו להאי מ"ד. אלא ודאי דלא כ"כ הרב אלא היכא דלא בריא לן אם היא סברת יחיד או לא, דאז דיינינן מסברין לומר דמסתמא ש"מ דרבים נינהו, אבל היכא דשמיע לן שהיא סברת יחיד משום דוכתא, לא מהני לן ולא מידי מה שנשנית בסתם, ולא בא הרב לומר אלא שהסתם באומד דרבים עדיף לן מרבים אשר נקבו בשמות, משא"כ ההיא דהתם, דבברייתא מזכיר שהיא סברת ר"מ, ויחידא היא כדמייתי התם. ודקאמר מכלל דיחידא פליג עליה, הכי פריך, דהיכן מצא ר' יוחנן דהאי סתמא יחידא היא, והיינו דאהדריה אין והתניא וכו'.

#### ביאור תוס' בעירובין ומוכח דאין הלכה כר' יוסי מחביריו

**ודע** שהתוס' שם כתבו ד"ה הלכה כר' יוסי מחביריו והדאמר לקמן וכו' מכלל דיחידא פליג עליה, אתיא כר' יעקב בר אידי עכ"ל, ודבריהם תמוהים בעיני, דלכאורה אין מקום לקושייתם ולא לתירוצם, שהרי מבואר הוא שכל השקלא וטריא דהתם היא לר' יעקב בר אידי, דאיהו הוא דאמר הלכה כר' יוסי לגבי ר"מ, ואיהו משמיה דר' יוחנן אמרה, ומש"ה מייתי תלמודא מהא דר' יוחנן דפסק הלכה כר' יוסי, ועלה קאמר מכלל דיחידא פליג, לטעמי' דר' יוחנן דמייתי לעיל מניה ר' יעקב בר אידי משמו דלית ליה כר' יוסי מחביריו, ומש"ה דייק עלה דר' יוחנן מכלל דיחידא פליג עלי', וא"כ מאי מקשו מעיקרא עד שכתבו אתיא וכו'. וצריך לדחוק דלא גרסי התוס' בדר' יעקב בר אידי א"ר יוחנן.

**ואכתי** ק' מה באו התוס' לחדש, וכי אין כח ביד ר' יוחנן לחלוק על ר' יעקב ור' זריקא עד שימצא ר' יעקב בר אידי סעד לתומכו, ועיין בכנה"ג שם מה שפי' בדבריהם, דאחר המחילה אינו ממה שיתפרש. ויש לפרש כונתם דק"ל מנ"ל לומר דיחידא פליג עלי', אימא דס"ל לר' יוחנן כר' יעקב ור' זריקא, והיא גופה קמ"ל דהלכה כר' יוסי ואפילו מחביריו, ותרצו דלא דייק הכי אלא לר' יעקב בר אידי, וכן פירש כונתם הרב הליכות אלי שם ע"ש, אלא שהוא כתב כן בהנחת הגירסא בדר' יעקב בר אידי א"ר יוחנן ע"ש, והוא פלא. ומה שנראה ברור, דהוי גרסי בדר' יעקב ור' זריקא א"ר יוחנן, והשתא א"ש דקשיא להו ר' יוחנן אדר' יוחנן, ותירצו דלחד לישנא קאמר מכלל וכו'.



**ואין** להקשות דמאי פריך והאמרת ר"מ ור' יוסי הלכה כר' יוסי, ואימא דהיא גופה קמ"ל דיחידאה פליג עליה, די"ל דהול"ל זו דברי ר"מ. ועוד י"ל, דכיון דאשכחן בבביתא דיחידאה פליג עליה, לא הוה ר' יוחנן מטפל עצמו לאשמעי' הא. מיהו ק"ק דאימא דהיא גופה קמ"ל, דר"מ ור' יוסי הל' כר' יוסי, וי"ל דליתא, דהא שמעי' ליה חדא זמנא ר' יעקב בר אידי א"ר יוחנן, ולפ"ז לא שייך לומר דהתוס' לא גרסי בד' יעקב בר אידי א"ר יוחנן, ועיי' תוס' דפרק החולץ דף מ"ב ע"ב ד"ה הלכה וכו' ע"ש.

**ומעתה** יתבאר שמ"ש הרב יבין שמועה (כלל רכט) וז"ל סוף דבר הכלל העולה דהלכה כר' יוסי ואפילו מחביריו ויש טעות סופר בדברי הליכות עולם עכ"ל, אחר המחילה ליתא וכמבואר. וכן כתב הריטב"א ז"ל בחי' (למ"ק) [לתענית] דף ט"ו (ע"ב) וז"ל ר' יוסי אומר כשם שאין הראשונות וכו' נראה דהלכה כרבנן, דיחיד ורבים הלכה כרבים, ואיני יודע טעם לדברי הרמב"ם ז"ל שפסק בחבורו כר' יוסי עכ"ל.

**ואני** תמה על הר"ב ז"ל דאיך אפשר שטעות סופר נפל בדברי הרב הליכות עולם, שהרי הוא ז"ל הביא מימרת ר' יעקב בר אידי א"ר יוחנן, ובסוף דבריו כתב כללא דמלתא הלכה כר' יוסי מחביריו ולא מחביריו, שהרי ר' יעקב בר אידי ע"כ דהכי ס"ל ופליג אדר' יעקב ור' זריקא וכמ"ש התוס' שזכרנו, וא"כ היאך מצאנו דינו ורגלינו לומר כן, וע"ש בכללי הגמ'.<sup>[טו]</sup>

### אין הלכה כר' יוסי מחביריו אע"פ שנמוקו עמו

**ומ"ש** בהליכות אלי שם שנראה שהוא מוכרע מעצמו שיש ט"ס, דאל"כ קשה ידידיה אדידיה, דכיון דכתב משום דנימוקו עמו, א"כ מהאי טעמא הוי הלכה כר' יוסי כנגד רבים כמו שהוא מוזכר בגיטין (סז, א), ואלולי שכתב טעמו בצדו משום דנימוקו עמו הייתי אומר דאין ט"ס בדבריו ושהוא סובר כדעת התוס' מבקאות אחר שלא ראהו כנה"ג, וזה תוס' עירובין דף פ"ג סוף ד"ה שבעת רביעים וכו' עכ"ל.

**ולי** הצעיר לא מכרעא דאינו מוכרח ללשון זה לאומרו דוקא כנגד רבים כמו שהוא מוזכר בגיטין, והילך לשון הריטב"א ז"ל בחי' לפ"ק דעירובין דף י"ו ע"ב שבקת רבנן ועבדת כר' יוסי וכו' י"מ דמעיקרא ה' סובר דאמרין הלכה כר' יוסי משום דנימוקו עמו ואפי' היכא דפליג עם רבנן, ומתמהו עלה דבהדי רבנן לא מהני ליה נימוקו וכו' עכ"ל. עוד לו שם דף י"ד (ע"ב) וז"ל אמר להו לא, פירוש, כפר בדבריו, משום דהוה הדר ביה וס"ל דהילכתא כר' יוסי כדמפרש ואזיל, משום דר' יוסי נימוקו עמו אפי' כדפליג בהדי רבנן, אפ"ה לית הלכתא כוותיה, דהא רבה מתמה ואמר האלהים אמרה וגמירנא לה מיניה לומר דלית הילכתא כר' יוסי, וכן בלישנא

[טו] וז"ל ומ"ש כרבי יוסי מחביריו, אע"ג דפרק הנזכר אמרו הלכה כרבי יוסי מחביריו, ר' יוחנן פליג כמו שכתבו שם התוספות ז"ל.

## לימודים ז"ן-ס"א, מתוך ספר לימודי ה'

למוה"ר ר' יהודה נגאר זצוק"ל

דרב יוסף א"ר יהודה אמר שמואל, וטעמא משום דס"ל דלא אמרינן דנימוקו עמו אלא היכא דפליג עם יחיד אבל לא לגבי רבים עכ"ל.

**והמשך** לשון הליכות עולם כך הוא, שכן כתב ולכך נקבעה הלכה כר' יוסי משום דנימוקו עמו ע"ש, ור"ל לעיקר כלליה שכתב מעיקרא דר"מ ור' יוסי הלכה כר' יוסי, וכן לגבי כולו הלכה כוותיה, מש"ה מיהב יהיב טעמא דלמה נקבעה הלכה כמותו לגבי כל אחד מהם, ואיש ל"ו עמד בפניהם, ולזה כתב משום דנימוקו עמו דלגבי יחיד הוא דמהני לן האי טעמא.

**וכ"כ** הרשב"א ז"ל בעירובין שם (יד, ב ד"ה מ"ט), הביאו הר"ב גופי הלכות כלל ק"ס ע"ש מכללי הר"ר בצלאל, דלא קי"ל דר' יוסי נימוקו עמו אלא לגבי יחיד וכתב שכן דעת הרי"ף והרמב"ם, ושכן כתב רבו בשם הראשונים ע"ש, וסיים שם דשוב חזר בו רבו ומחקו מן החידושים שלו ע"ש.

**ונראה** דממ"ש שכן דעת הרי"ף והרמב"ם ודאי לא חזר בו, ועיין בפי' המשנה לרבינו בספ"ק דכלים משנה ט' ע"ש. וראיה מצאתי מדברי הרשב"א ז"ל עצמו בתשובותיו בסי' שפ"ח וז"ל ובזה יתקיימו דברי הרמב"ם שהוא פסק (בברכות) [בפרכות] כת"ק משום דלא אשכח דפליג עליה בהדיא אלא ר' יוסי ויחידא הוא וכו' עכ"ל, ועיין בבתי כהונה ח"א בלשונות הרמב"ם דף נ"ט ע"ב (הל' מתנות עניים) ע"ש.

**ואני** קשיא לי מדברי הרשב"א ז"ל עצמו בחי' לחולין בפרק אותו ואת בנו דף פ' (ע"א ד"ה שור הבר) שכתב וז"ל ושמא אף בספרי הרב ז"ל כך הגירסא, ופסק הלכה כרבנן, ועם כל זה יש לתמוה דהא ר' יוסי נימוקו עמו עש"ב, וצ"ע. ועיין בתורת הבית להרשב"א בית ו' ריש שער ד' שכתב דהלכה כרבים לגבי ר' יוסי, ע"ש:



# **עבייני דיומא**



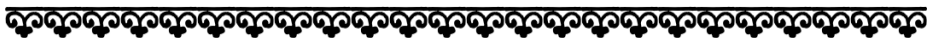




## בענין שליח להדליק נר חנוכה כשאינו בבית

### הרב שמואל פנחסי

מח"ס מנחת שמואל, רב שכונת מחנה יהודה וראש מוסדות דרכי דוד, ירושלים עיה"ק



לעשותה ע"י שליח, ואפילו הכי מברכין עליה להדליק בלמ"ד? ותירץ הר"ן איכא למימר דכיון דאמרינן בשבת (כג.) דצריך לאשתתופי בפריטי, כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים על ידי אחר עכ"ל. לכאורה נראה להסביר

אליבא דהר"ן שמסקנתו שמצות נרות חנוכה היא מצוה הרובצת על קרקפתא דגברי, ואינו יכול לקיימה ע"י אחרים ועל כן מברך בלמ"ד. ומה שהקשה בהו"א שאפשר לעשותה ע"י שליח הכוונה כשעומד המשלח ליד השליח שיכול לברך ולהוציא את המשלח העומד לידו מדין שומע כעונה, מה שאין כן בתפילין וציצית שגם אם יעמוד וישמע את הברכה משלוחו לא יוצא י"ח תפילין אם אינו מניח בעצמו כי חיוב המצוה על גופו, ועל כן הקשה הר"ן מאחר ובנ"ח מהני ע"י שליח בכה"ג מדוע מברך "להדליק" בלמ"ד ולא "על"? אולם אחר העיון נראה שפשטות הר"ן והרא"ש לא משמע הכי, ואדרבא יש לדייק מדבריהם בתר איפכא, שהקשו מאחר ובנ"ח אפשר לקיימם ע"י שליח גם אם הבעלים לא ליד השליח, למה מברכין "להדליק" הרי היכא דאפשר ע"י שליח מברכין "בעל", ומשמע בפשטות דניתן להדליק נרות חנוכה ע"י שליח. ותירץ הר"ן מדאיצטריך לאשתתופי בפריטי הרי

**שאלה:** עמדו גדולי האחרונים ופוסקי זמנינו בדין אדם שלא נמצא בבית בשעת הדלקת נרות חנוכה, אם נכון שישלח שליח להדליק בביתו נרות חנוכה בזמן? ואם כן האם רשאי שהשליח גם יברך?

(א) **תשובה:** צדדי שאלה זו אם שליח יכול להדליק עבור המשלח, לכאורה תלוי בחקירה אם נרות חנוכה הם חובת גברא בדומה לתפילין וברכת המזון, או שמא היא חובת "איש וביתו" והחובה רובצת וחלה על הבית, בדומה למזוזה ומעקה, שגם שליח יכול לעשות במקום המשלח. וראיתי שכבר הגאון הרב פני יהושע בשבת (דף כא: בד"ה תנו רבנן) הסתפק בחקירה זו.

(ב) **ולכאורה** היה מקום להוכיח חקירה זו מדברי הר"ן בפסחים (עמ' ג: ד. מדפי הרי"ף) דאין כל המצוות שוות, מצוות שעל כורחו יש לקיימן בעצמו ואי אפשר לעשותן ע"י שליח כתפילין וציצית ושיבת סוכה ודומיהן, צריך לברך בלמ"ד, לפי שמטבע הברכה מורה שהמצוה מוטלת עליו בלבד. ויש מצוות שניתנים להיעשות ע"י שליח, כמו ביעור חמץ, ומילה, ופדיון הבן ודומיהן, מברך עליהם "על". והקשה הר"ן איכא למידק בהאי כללא, דהא הדלקת נר חנוכה שאפשר

## בענין שליח להדליק נר חנוכה כשאנו בבית

הרב שמואל פנחס

(ד) **כמו** כן היה נראה לדייק בדברי הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סימן קיא) שנשאל: במי שהדליק נר חנוכה ובירך, ואחר כך נזדמנה לו אחרת, אם צריך לחזור ולברך על הדלקתה או ראייתה או לא? ותשובתו: דבר זה תלוי בכוונת המברך, אם היתה כוונתו להוציא בברכה זו בתים אחרים, ברכה אחת לכולן, ואם בירך והדליק ואחר כך נזדמנה לו בית אחרת, יברך פעם אחרת ואפילו מאה פעמים עכ"ל. ולכאורה פי' דברי הרמב"ם כפי הנוסח המובא בפאר הדור, משמע שרוצה לברך במקום אחד ולפטור בתים של אחרים שמדליק עבורם, וכן הסביר המאמ"ר (סימן תרעו סק"א), ובשו"ת פרי הארץ ח"ג (או"ח סימן ב), כן כתב ידידנו הגאון הרב דוד יוסף שליט"א (שם בהערותיו) בשם ר' אבהו מרן פאר הדור הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל. ולפי פשטות הדברים משמע שיכול להדליק בבתים אחרים גם אם אינם נמצאים בבית בשעת ההדלקה, והיינו מדין שליחות. כי אם נמצאים במקום ההדלקה מדוע אם היתה כוונת המדליק בשעת הברכה במקום הראשון יוצאים ידי חובת ברכה, הרי לא שמעו את הברכות מפי המברך? אלא על כורחך שמוציא בברכתו הראשונה את הבתים האחרים כשהבעלים אינם שם. וקשה לומר שכל הבתים הם שלו, דאם כן מדוע כשלא כיון צריך לברך, הא קיי"ל אדם שיש לו שני פתחים מדליק בפתח השני ואינו מברך, וכמו שכתבה המאירי בשבת (דף כג.), וכן כתב הר"ן על הרי"ף (שם), ועוד ראשונים וכמו שהביא הגר"ד יוסף (שם), וכן כשיש לו כמה בתים. ואחר אלף מחילות זה לא כמו שהבין שר התורה הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א

דבעינן שיהיה ממנו ומממונו, הואיל ויוצא ידי חובה בשל עצמו ולא בשל אחרים, הוי כעין מצוה שהיא בגופו ומברך "בלמ"ד". ושוב ראיתי בשו"ת משנה הלכות ח"ג (סימן קמה) ובח"ו (סימן קיח) שהבין כן בדעת הר"ן.

(ג) **והקשה** הגאון ר' יוסף משאוול בספר זכר יהוסף בחידושיו לשבת (ריש פרק במה מדליקים), אם בעינן שיהיו הנרות משלו דוקא כדמוכח מדברי הר"ן הנ"ל, מאי מהני ליה שיתוף פריטי, הא קיי"ל מעות אינן קוננות? ותרץ אין לנו לומר אלא דהיינו רק להיכרא בעלמא לכל אחד ואחד לפרסומי ניסא, מש"ה כשאנו מדליק בעינן שישתתף בפריטי וכו', ואין לנו ענין שיהיה השמן משלו. עכת"ד הובא בחזו"ע (חנוכה עמ' צט). ולי אנא עבדא נראה שאין קושיא כלל, משום שכל עיקר התקנה שאמרו חכמים שאין מעות קוננות כמו שכותב מרן (חו"מ סימן קצח סעי' ה) גזירה שמא יתן הלוקח דמי החפץ, וקודם שיקחנו יאבד באונס, כגון שתפול דליקה וישרף, או יבואו ליסטים ויטלוהו אם יהיה ברשות הלוקח יתמהמה המוכר ולא יציל וכו'. אבל בנידון דידן הרי גם המקבל מעות שותף בשמן, ואם לא יציל יפסיד גם את עצמו, והוי כדוגמאות שהביא מרן שם שאם המוכר או הקונה מצויים אצל ביתם העמידוהו על דין תורה שמעות קוננות. והרא"ש תירץ שמברכים בלמ"ד משום דאורחא דמילתא הוא שכל אחד מדליק בביתו ומברך בעצמו מפני חביבות הנס, וכן בנר של שבת.

(פסחים ז:), דכיון שצריך להדליק בשמנים ובפתילות של בעל הבית לכן אינו מברך אלא כשבעל הבית נמצא שם. וכן נראה מדברי המשנ"ב (סימן תרעה סק"ט) בשם הפרמ"ג, שאם אחר מדליק צריך בעה"ב לעמוד שם ולשמוע הברכה. ולפי"ז אפילו לפי מנהג ספרד אם בני הבית אינם נמצאים בבית כלל, לא ניתן לתת לשליח להדליק ולברך.

(ו) גם הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן קצ), הבין כן אליבא דמהר"ח או"ז אלא שיצא לחלק דדווקא ברכת "שעשה נסים" ו"שהחיינו" אינו מברך השליח, אבל ברכת "להדליק" מברך. ואחר אלף המחילות מפשטות דברי מהר"ח או"ז משמע בהדיא שאינו מברך כלל. וגם מה שכתב בהסברו השני שלעולם אין השליח מברך אף ברכת "להדליק" כשאין המשלח ליד השליח, משום שמהר"ח או"ז איירי בדוגמא שרוצה האיש להדליק עבור אלמנה דווקא, ומאחר ואין דין ערכות איש לאשה ולא אשה לאיש אינו מברך אלא אם כן עומדת לידו, אבל בעלמא אם יהיה שליח שנתמנה ע"י איש יברך השליח ברכת "להדליק". ואנא עבדא חשבתי אי מהא לא איירא דמה שנקט איש המברך לאלמנה, משום כי כך היתה מציאות, שכן אם יש לה בעל מדוע זקוקה לאיש זר, ונקטו דוגמא דשכיחא, ושוב ראיתי שגם ידידנו הגר"א חנניה זצ"ל בשו"ת שערי יושר ח"ב (סימן עז) דחה כן ושמוח ליבי. אשר על כן מוכח מתשובת מהר"ח אור זרוע שאם המשלח אינו שם אינו מברך אף ברכת "להדליק", ודלא כשו"ת הריב"א (סימן ב) שכתב דוקא ברכת "שעשה נסים ושהחיינו" אינו מברך השליח,

בספרו טעמא דקרא (עמ' נ) אליבא דהרמב"ם שכתב: מי שהדליק נ"ח ובירך עליו ואח"כ הדליק נרות אחרות אם צריך לברך והשיב שאם לא היתה כוונתו ע"ז ואח"כ נודמנו לו נרות להדליק מברך בכל פעם ופעם עכ"ל הרמב"ם, "סבירא ליה דמברכין גם על הידור". וכן כתב הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן קצ עמ' שכט ע"א) וזה משום שהיתה להם גירסא אחרת שהובא במג"א (סימן תרנא ס"ק כה בסופו). מ"מ לפי הגירסא שבפאר הדור שלפנינו, יש לכאורה ראייה שלדעת הרמב"ם ניתן לעשות שליח בברכה.

(ה) **אולם** בשו"ת מהר"ח אור זרוע בתשובה (סימן קכח) כתב וז"ל: וכן בהדלקת נר חנוכה אם ראובן מדליק נרותיו משל שמעון כדרך שרגילין העולם כשיש אלמנה בבית אומרת לאחד מאנשי הבית להדליק נרותם בשבילם, סבורני שלא יברך אלא אם כן יעמוד משלח בצידו ויצא בברכתו. הא קמן שלדעת מהר"ח אור זרוע בהדיא, שאין השליח יכול לברך משום דהוי מצוה חיובית אקרקפתא דגברא, וכתב שכן דעת אביו האור זרוע. וכן כתב השלטי גיבורים על המרדכי במסכת שבת בפרק במה מדליקים וז"ל: אדם שהדליק נר חנוכה יכול להדליק לאשה ולברך כגון שעומדת אצלו בשעת הברכה, אבל בענין אחר נראה למהר"ח שאין לברך ע"כ. וכן הובא במגן אברהם (סימן תרעו סק"ד) בשם הב"ח, והוסיף משום "שהמצוה מוטלת על גוף האדם". משמע שרק אם היא עומדת לידו מברך, ולא יכול לברך השליח כשבעל הבית לא נמצא שם לידו. וכן ראיתי שהביאו את רבנו דוד בונפיד

מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידיים וכו', עכ"ל. הא קמן שלרמב"ם נרות חנוכה דומה למקרא מגילה והן חובות גברא מדבריהם. אלא שלפ"ז דבריו יהיו סותרים את מה שכתב בתשובות שניתן לעשות שליח? ואי"ה יבואר להלן.

(ח) **ולכאורה** יש להקשות אם נ"ח היא חובת גברא לרמב"ם, מדוע לא ידליק גם היכא דאין לו בית, ומדוע צריך לשכור או לקנות בית כדי להדליק? ועוד משמע מלשון הרמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה ה"א) כתוספות שכתב: "מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד", משמע שהחובה היא בבית. וכן ראיתי למרן הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל בספר חזון עובדיה (חנוכה עמ' קנו) שהשווה את דעת הרמב"ם לתוספות שמי שאין לו בית אינו חייב במצות הדלקה, ולכאורה הרי לרמב"ם הוי חובת גברא? אולם עלינו להסביר והוא פשוט שהגר"ח ק"ש שליט"א הבין שגם אליבא דהרמב"ם נ"ח הוי חובת גברא, אלא שהחובה מותנית שמקום הדלקתה תהיה בבית. ואילו לדעת הגרש"א צריך לשכור או לקנות בית. אולם מרן הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל לא פסק כן, אלא אף בדעת הרמב"ם רק באם יש לו בית ידליק ואם אין לו בית פטור, ודעתו שווה לתוספות, ולעולם אין סתירה ממה שכתב בתשובות שניתן לעשות שליח ומוכח שאין זה חובת גברא. ולפי זה צריך להסביר דמה שכתב הרמב"ם (בהל' ברכות שם) שהיא חובת גברא, ולא דמי למזוזה ומעקה, כוונתו שיש הבדל בין מזוזה ומעקה לנ"ח, שבמעקה ומזוזה אם אין

אבל ברכת להדליק יכול לברך, דהוי ככל המצוות הנעשות ע"י שליח, שהשליח מברך. דמאחר ומצות הדלקת נרות חנוכה הוי חובת גברא אין השליח רשאי לברך.

(ז) **והגר"ח** קנייבסקי שליט"א בספר טעמא דקרא (שם עמ' מט) נשאל, יהודי שאין לו בית האם חייב בנ"ח? וענה שאינו חייב, והביא ראיה מדברי רש"י שבת (כג.) שתקנו ברכת רואה לבא בספינה, אלמא שהיושב בספינה פטור מלהדליק נר חנוכה. ואילו חמיו הגרש"א זצ"ל פסק שחייב, ואף הוסיף והורה שמשום כך חייבים לקנות או לשכור דירה, והרש"י הנ"ל איירי רק באנוס. והגר"ח ק"ש תלה זאת במחלוקת ראשונים אם היא חובת גברא או לא. דהנה מהתוס' (סוכה דף מו. ד"ה הרואה) כתבו שרק בנ"ח תיקנו ברכת הרואה ולא על לולב וסוכה, משום חביבות הנס שיש כמה בני אדם שאין להם בית, ואין בידם לקיים המצוה ועל כן תיקנו לברך ברכת הרואה לפחות. הא קמן שנ"ח הם חובה על הבית, ואם אין לו בית אינו חייב מלבד ברכת הרואה. ואילו הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות הל' ב-ג) כתב: יש מצוות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר, ואלו הן הנקראים חובה לפי שאדם חייב לעשותן. ויש מצוות שאינן 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 מצוות שהן חובה



השליח להדליק נ"ח אינו יכול לברך בשליחותו.

(י) **ומאידך** כתב הב"ח (סימן תרעז) שרק לכתחלה צריך להיות נוכח בעת ההדלקה אבל אין זה מעכב. וכן פסק הרב שבט הלוי זצ"ל ח"ו (סימן פח), שכתב שבתחלה הבין כן שלדעת הב"ח הוי חיובא דגברא שאין שליחות מהני, ושכן הבין הפרמ"ג, אלא שלאחר כמה שנים הבין שגם אליבא דב"ח מהני שליח, ומה שכתב חובת הגוף לא שחייב להדליק בעצמו אלא חובת הגוף להודות, שמתקיים ע"י הראיה, ושכן נראה מהא"ר ע"ש. וכן כתב בשו"ת משנת יוסף ח"ט (סימן קסז), שניתן לעשות שליח והשליח יכול לברך. וכן פסק הגר"נ קרליץ בספר חוט השני (הל' חנוכה עמ' שיו-שיח), שהשליח ידליק ויברך. ובאמת חפשתי בדעת מרן הגאון הרב עובדיה יוסף בנידון ולא מצאתי שכתב בהדיא אם יכול לעשות שליח, אבל מרהיטות דבריו בחזו"ע (הלכות חנוכה עמ' קכ) שכתב ששליח המדליק בשליחותו של בעל הבית, מברך "להדליק" ואם בירך "על הדלקת נר חנוכה" יצא. משמע דמצי עביד שליח, [הגם שניתן לומר שבעל הבית עומד בצידו].

(יא) **מכל** מקום הואיל ומידי ספיקא לא נפקא, נראה שעדיף לדינא לא לעשות לכתחילה שליח בנרות חנוכה כדי להינצל מספק, מאחר וכן דעת מהר"ח או"ז וחלק מהאחרונים הגרשו"א שאין השליח רשאי לברך, ולדעת האגרות משה אליבא דהאו"ז השליח מברך רק ברכת "להדליק", על כן עדיף שידליק בעל הבית עצמו אפילו בשעות

לו בית אינו חייב כלל במצוות אלה, מה שא"כ בנ"ח גם אם אין לו בית חייב בפרסום הנס כגון בהלל ובהודאה, ואם הוא אכסנאי שאינו בביתו חייב להשתתף בפריטי, ואף רשאי אכסנאי אחד לברך, וכן אם אין לו בית ורואה נרות חנוכה של אחרים מברך "על הנסים ושהחיינו" כדעת התוס'.

(ט) **ובנידון** דידן לכאורה יש להביא ראיה דלא מהני למיעבד שליח, שכן כתב המגן אברהם (סימן תרעז ס"ק א) שמהרש"ל פסק כהב"ח שבנ"ח ישנם שני חיובים הרובצים על האדם, אחד בפרסומי ניסא על ידי רכוש, והוא ביתו שהוא חלק עיקרי מרכושו, וזאת גם אשתו יכולה להדליק בבית ולהוציא אותו בזה. ובנוסף רובץ על האדם חיוב על הגברא להודות והיא החלק שבהודאה, וחיוב זה אפילו אשתו לא מוציאה אותו י"ח וכ"ש אחרים אינם מוציאים אותו ידי חובה, ועליו לברך בעצמו או להשתתף וישמע את הברכה מאחר בהדלקה, ואם אינו מדליק, כשרואה נרות חנוכה שהדליקו אחרים מברך "על הנסים". ואילו המגן אברהם עצמו חלק על זה, וס"ל דתרווייהו חד חיובה הם ע"ש. לפי זה ממה נפשך אין השליח יכול לברך הן מטעם חובת הבית שהחיוב הוא דוקא על מי שהבית שלו. והן מבחינת ההודאה שהחיוב אקרפתא דגברא. וכן ראיתי בספר הליכות שלמה (מועדים הל' חנוכה פרק טז סעי' ה) ששליח יכול להדליק, אבל לא יברך אלא אם כן עומד בעל הבית לידו ושומע. והסביר טעם הדבר שגר חנוכה היא חובת הבית ורק מי שהבית שלו מקיים מצוה ולא שליח, וכשם שהקושר תפילין על יד חברו אין הקושר מקיים מצות תפילין ואינו מברך. כן

משום דאורחא דמילתא הוא שכל אחד מדליק בביתו ומברך בעצמו מפני חביבות הנס, והוסיף וכן בנר של שבת. וכשהאשה עומדת שם ושומעת את הברכה זה ודאי מהני מדין שומע כעונה. אבל הספק יהיה כשהאשה אינה נמצאת בשעת ההדלקה במקום האם יכול השליח להדליק ולברך? וגם לפי הגרע"א לעיל שגוי לא יכול להיות שליח ומשמע שניתן לעשות שליח ע"י יהודי, עדיין לא מוכח כשאין בעלת הבית לידה האם בכה"ג מועיל.

**וראיתי** לגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי (או"ח סימן קמג) על קושיית הגרע"א הנ"ל איך ניתן לעשות שליחות בגוי? שתירץ שעיקר מצות נרות שבת היא לא מעשה ההדלקה, אלא התוצאה שבמעשה ומטרת ההדלקה ליהנות מהאור, והברכה היא שציונו על ההשתדלות שיהיה אור דלוק, ולכן מועיל לברך גם על מעשה גוי. דומיא לזה כתב המגן אברהם (סימן תמו ס"ק ב) שהמוצא חמץ בביתו ביום טוב יבעירו ע"י גוי, וגם שם הקשה בחידושי רע"א (שם) וז"ל: ולענ"ד יש לפקפק, די"ל דלא מקיים בזה מצות עשה דתשבינו כיון דמבעירו ע"י נכרי ואין שליחות לנכרי, והוי כנעשה הביעור ממילא עכ"ל. ותירץ הגרצ"פ פרנק כאמור דמצות עשה דתשבינו אינה שתהא נעשית דוקא בידיים ממש, אלא שיהיה משתדל ומתעסק שיהא החמץ מושבת מן העולם, וגם אם עומד על גבו של הנכרי ומצווהו על שריפת חמץ שפיר מקיים, ולפי זה היה לכאורה מקום לומר שמועיל לעשות שליח עם ברכה.

מאוחרות שכלתה רגל מהשוק, מאשר ידליק השליח בזמנו במקומו שלא בנוכחותו, ובכה"ג אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו. וכן ראיתי שפסק ידידנו הגר"א חנניה בשו"ת שערי יושר ח"א (סימן לא סק"ד), וח"ב (סימן עז), וח"ה (סימן פז). ודלא כמו שכתב בח"ד (סימן פה) שיש להעדיף שליח שידליק במקומו בלי ברכה. וכן פסק ידד נפשי הגר"ב שרגא שליט"א בספר ברוך שאמר ח"ג (סימן רו).

(יב) **כמו** כן לכאורה יש להסתפק ביחס לנרות שבת, אם אשה יכולה לעשות שליח שידליק במקומה כשאינה בבית, כגון שיוצאים קודם פלג המנחה וחוזרים בליל שבת? והנה המגן אברהם (סימו רסג ס"ק יא) כתב בשם מהר"ם וכן הובא במשנ"ב (שם ס"ק כא), כשיש חופה בע"ש והאשה אינה רוצה לקבל עליה שבת פן תצטרך לעשות איזה מלאכות, יכולה בבין השמשות לומר לגוי להדליק דלא גזרו על שבות בבין השמשות לצורך מצוה, והיא תברך. והגרע"א תמה על שיטה זו והרי אין שליחות לגוי, ואם כן לא נחשבת האשה כמי שמדלקת ואיך תברך? משמע לכאורה שאם תהיה שליחות ע"י יהודייה להדליק במקומה לפני השקיעה, היתה יכולה לברך במקום בעלת הבית. וצריך להבין והרי גם בברכת נרות שבת מברכים בלמ"ד, ולפי הר"ן כל ברכה שהיא בלמ"ד לא ניתנת ע"י שליחות? אולם גם כאן נוכל לתרץ אליבא דהר"ן משום שאכסנאי בערב שבת חייב להשתתף בפריטי כמו בחנוכה, וכמו שנפסק בשו"ע (סימן רסג סעי' ז), וכן אליבא דהרא"ש שכתב שמברכים בלמ"ד

מצד חובת "כבוד שבת" יוצא אף הבעל י"ח. אלא שמצד "שלום בית" בעינין שידליק הוא עצמו כשהחדר אינו מואר, וכמו שכתב הרב ביאור הלכה (שם סעי' ו). משום כך גם בנידון דידן לכאורה יש חיוב הרובץ על כל אחת להשתדל שיהיה אור לכבוד שבת, [ויש אומרים שמועיל אף על תוספת אורה], ונהי שאם עומדת על גבו של נכרי ומשדלת אותו להדליק יכולה לברך, אבל סתם שליח המדליק איך הוא יכול לברך, הרי מצד החובה של כבוד שבת רובצת על הבית ובית לא שלו, ומשום שלום בית החיוב הוא על הדרים בבית, ואילו השליח מאחר ואין זה ביתו איך יברך, וזה לכאורה דלא כהגרצ"פ פרנק זצ"ל שכתב שהמצווה היא בתוצאה. וכתבתי את אשר נראה לענ"ד בזה להלכה ולא למעשה אלא אם כן יסכימו איתנו רבותינו בעלי תריסין שליט"א.

בכבוד רב,  
שמואל פנחס

(יג) **אכתי** גם לפי האמור אם השליח מדליק נרות שבת, מסופקני אם תברך ה"שליח" על נרות שבת, לפי שגם ביחס להדלקת נרות שבת יש שני תנאים, כמו שכתבו האחרונים ביחס לשוחט או שליח הנמצאים מחוץ לביתם, האם חייבים להדליק נרות שבת בברכה למרות שהדליקה אשתו בביתו? וכתבו דבעינן שני תנאים: א. שיש להם חדרים פרטיים שאין אחרים משתמשים באותו חדר כלל. ב. כשהחדר חשוך ואין אור מהרחוב או מהפרוודור חודר לשם, או אז חייב להדליק ולברך, אבל אם החדר מואר מבחוץ בצורה שלא נתקלים בחפצים ולא מגששים באפילה אין חיוב הדלקה כלל, כמו שהעלה בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק יח סימן ו-ז). הא קמן שגם בנרות שבת יש שתי סיבות בחיוב ההדלקה, האחד שעל כל אחד מישראל חיוב להדליק נרות "לכבוד שבת". ושנית משום "שלום בית" שיהיה החדר מואר. ועל כן כשאשת השוחט מדליקה בבית





## בענין מקום הנחת נר חנוכה<sup>[\*]</sup>

### הרב גדעון בן משה

ראש כולל ובית הוראה "יורו משפטיך" ואב"ד לממונות ירושלים ת"ו



[\*] תש"ח להג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ' שליט"א, מח"ס גם אני אודך ועוד, ששלח לנו את הרשימות הללו.

שאל זצ"ל). והחכם עיניו בראשו, שבזמן בניית הבית ותכנון הגדרות מסביב, יכין מקום שמור ומוגן גם לחנוכה במקומה הראוי לכתחילה]

(ב) **אם** היה דר בעליה [מקומה שניה ואילך, ושניה בכלל] מניחה בחלון הפונה לרשות הרבים. וכל אדם יברור בביתו את החלון הפונה לרה"ר שבו יש יותר עוברים ושבים, ויש בו יותר פירסום הנס, ויניחנה שם. [וגם אם התרגל בטעות להניחה בחלון אחר שבו מתפרסם הנס לפחות בני אדם, או שלא חשב כלל לפרסם הנס לבני רה"ר, אלא הניחה במקום שתראה לבני ביתו בלבד, ישנה את מקום הדלקתה כאמור. ואעיקרא לא מצינו שיצטרכו בני הבית לראות את הנרות במשך זמן הדלקתם כלל. הגע בעצמך בזמן הגמרא כשהדליקו בפתח החצר הפונה לרה"ר אטו הצריכו רבנן את המדליק וכל ב"ב לעמוד ברחוב (ובפרט בימי הקור דתקופת כסלו וטבת) במשך חצי שעה ליד הנרות כדי לראותם, או מטעם אחר, וזה לא שמענו. וה"נ ה"ה למי שדינו להדליק בחלון הפונה לרה"ר, דמצוותו לפרסם הנס לבני רה"ר. ועיין בספר נר חנוכה (פ"ד סעיף ב עמ' צט הערה 3) ע"ש]

(א) **מי** שדר בבית פרטי (או וילה) ויש לו כניסה פרטית לביתו, ידליק החנוכה בפתח הבית הפונה לרשות הרבים [מקום שבני אדם עוברים ושבים שם]. ואם יש לו חצר לפני [או מסביב] הבית, מניחה בפתח החצר הפונה לרשות הרבים, מבחוץ. [שו"ע סימן תרע"א סעיף ה. חצר שאין לה פתח בכניסה, כלומר אין שם צורת הפתח, שהיא מזוזה מימין מזוזה משמאל ומשקוף על גביהם, אלא שיש פירצה בחומת הגדר שמקיפה את הבית, אם יניחנה בפתח הבית הפונה לרה"ר, במקום פתח החצר, אין מוחין בידו. וכן אם דר במקום שמצויים גנבים ואם יניחנה בפתח החצר עלולה החנוכה להגנב, לא חייבוהו חכמים לעמוד לידה על המשמר כל משך זמן מצותה, וע"כ רשאי להדליקה ליד פתח 'הבית' מבחוץ. (כן היה נלע"ד מסברא. ושו"מ כיו"ב ממש בספר מצות נר איש וביתו לידידי הגר"א שליזינגר שליט"א בסימן ה סעיף א ובהערה ג, משם הגרשז"א אויערבאך זצ"ל. ע"ש). ואם גם שם עלולה להגנב, יניחנה בתוך הבית בחלון הפונה לרה"ר. (הרמ"א בד"מ סימן תרע"א משם ר' ירוחם. וכן הורה למעשה מו"ר ועט"ר הגאון ר' בן ציון אבא

מכוניות רבות, ונהגי המכוניות יוכלו לראות את הנרות מחלון ביתו, מצוה להניחם שם, אם מפלס הכביש לא עולה על כעשר מטר מגובה חלון ביתו. ובכה"ג נ"ל שראוי לעשות הפתילות קצת עבות ע"מ שתהיה לנרות שלהבת גדולה יותר, כדי שיוכלו להבדיל במספר הנרות גם למרחוק. וגדולה מזו אני אומר, דאם מחלון אחד יראו הנרות לבני אדם העוברים ושבים ברגל, ומחלון אחר יראו לנהגי המכוניות, ומספר העוברים ושבים שבמכוניות גדול יותר, מצותו להניחה בחלון הפונה לכיוון המכוניות, ששם יש פירסום הנס גדול יותר]

(ה) גם אם חלון ביתו גבוה מעשרים אמה [כ-10 מ'] ממקום הליכת בני אדם, אך ישנם כנגד ביתו בנינים גבוהים, שהדרים שם רואים את הנרות שבחלון ביתו, ידליק החנוכיה בחלון הפונה לכיוון הבנינים שממולו. [כן הורה מו"ר ועט"ר הגאון החסיד ר' בן ציון אבא שאול זצ"ל. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ואזנר ח"ד (סימן סה). שו"מ שכן ס"ל להגאון ר' ישראל יעקב פישר זצ"ל ראב"ד העדה החרדית בירושלים בשו"ת אבן ישראל ח"ט (סימן סג בהערות על מ"ב סימן תרעא ס"ק כג, דף קכו ע"א). ע"ש. וכ"ד מרן הראש"ל הגרע"י זיע"א בחזון עובדיה חנוכה (עמ' לו). ע"ש. מיהו יש דלא ס"ל הכי וכמ"ש בספר מצות נר איש וביתו לידידי הג"ר אליהו שלזינגר שליט"א (סימן ה הערה טז), משם הגר"ש אלישיב [שליט"א] זצ"ל, וטעמו עמו, דלא תקנו חז"ל פירסומי ניסא אלא לבני רה"ר דוקא מקום שהרבים מהלכים בו, אבל לא ליחידים שעלו יחדיו מעלה

(ג) בשעת הסכנה [כגון במקומות מסוכנים בחו"ל, או בעת מלחמה ח"ו, וכן בעמדות צבאיות הסמוכות לאויב וכד'] מניחה על שלחנו [בתוך הבית, או בפתח הבית מבפנים, כדי שיהיה מסובב במצוות] ודיו. [שו"ע (סימן תרעא סעיף ה). ועיין בבעל העיטור הלכות חנוכה (ח"ב דף קיד ע"ב) דס"ל דגם כיום כשאין סכנה רשאי להדליק לכתחילה בתוך הבית אע"פ שאין סכנה, והובא בשבלי הלקט (סימן קפה) וכ"כ האהל מועד (הלכות חנוכה נתיב ה). וכן היה מורה ובא מעיקר הדין מרן הראש"ל הגאון ר' עובדיה יוסף [שליט"א] זצ"ל. מיהו נראה דלאחר מכן חזר בו מזה והורה דלכתחילה ידליק בחוץ או בחלון הפונה לרה"ר, וכמו שכתב להדיא בספרו חזון עובדיה חנוכה (עמ' לה ואילך, ובהערה יג שם) ושכן דעת הרמב"ם ומרן השו"ע (סי' תרעא ס"ה). ובשו"ת יחוה דעת ח"ז (סימן קה) הנד"מ. ע"ש. וגם איהו גופיה היה מדליק החנוכיה בחלון ביתו הפונה לרשות הרבים כפי שזכינו וראינו בעינינו. ובאמת שהרבה מהגדולים הכי ס"ל דבמקום שאין סכנה, נשאר הדין כמו מעיקרא שצריך להדליק בפתח הפונה לרה"ר. וכן הורה למעשה מו"ר ועט"ר הגר"צ אבא שאול זצ"ל. ועיין עוד בירחון יתד המאיר כסלו תשע"ט סימן לב]

(ד) אם חלון ביתו גבוה מעשרים אמה [=כעשרה מטרים] ממקום שעוברים ושבים שם בני אדם, שוב אין לו להניחה שם, דעד עשרים אמה [כ-10 מ'] שולטת עין האדם [בהליכה רגילה] ולא יותר. [וג"ל פשוט דאם יש לו חלון הפונה לכביש סואן שעוברים בו

אלישיב זצ"ל והגרש"ז אויערבך זצ"ל  
שדליק בפתח הבניין.

[הנה בגמרא מסכת שבת (דף כא:) ת"ר נר  
חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ.  
אם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה  
לרה"ר. ובשעת הסכנה מניחו על שלחנו וידו.  
ע"כ. ופרש"י, מבחוץ, משום פרסומי ניסא,  
ולא ברה"ר אלא בחצירו, שבתיהם היו  
פתוחים לחצר. ואם היה דר בעליה, שאין לו  
מקום בחצר להניחה שם מניחה מבפנים כנגד  
חלונו הסמוך לרה"ה. עכ"ל. אולם התוס' (שם  
ד"ה מצוה) כתבו, ואם יש חצר לפני הבית  
מצוה להניח על פתח החצר (ולא על פתח  
הבית הפתוח לחצר) דאמרינן לקמן (כג.).  
חצר שיש לה ב' פתחים צריכה שתי נרות.  
ואמרינן נמי (שם ע"ב) נר שיש לו שתי פיות  
עולה לשני בני אדם, משמע לשני בתים. ואם  
היו מניחים על פתחי בתיהם, היה לזה מימין  
ולזה משמאל. אבל אי מניחים על פתח החצר  
אתי שפיר. עכ"ל. וכן דעת הרשב"א  
בחידושי (שם) וכ"כ הרי"ד בפסקיו (שם).  
וכן פסקו להלכה הטור והשו"ע (סי' תרעא  
סע' ה) וז"ל: נר חנוכה מניחו על פתח  
הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח  
לרה"ה מניחו על פתחו. ואם יש חצר לפני  
הבית מניחו על פתח החצר. ואם היה דר  
בעליה שאין לו פתח פתוח לרה"ה, מניחו  
בחלון הסמוך לרה"ה וכו'. עכ"ל. וכן פסקו  
להלכה הפר"ח ושאר האחרונים.

**והנה** מה שכתבו הטוש"ע הנ"ל ואם היה  
דר בעליה שאין לו פתח פתוח לרה"ה. ביאר  
מ"ן הבי"י (שם) דהיינו שפתח העליה פתוח  
לבית ואין סולם בחצר שעולים דרכו לעליה,

מעלה, ולדעתו ידליק בפתח ביתו או בכניסה  
לחדר המדרגות. ע"כ. וכ"כ בשו"ת תשובות  
והנהגות ח"ב (סימן שמב אות יב) ע"ש. וצ"ל  
דמו"ר זצ"ל ס"ל דלא שנא, ובכל גוונא  
שמתפרסם הנס לרבים שפיר דמי]

**ואם** אין דיורים ממול חלון ביתו [וכגון  
שהוא דר בקצה השכונה או שאין שם בנינים  
גבוהים או שעדיין לא הושלמה בנייתם  
וכיו"ב], יניחנה בפתח הבית, מול המזוזה,  
כדי שיהיה מסובב במצוות. [ואם ישנם  
שכנים עולים ויורדים בחדר המדרגות,  
יניחנה בטפח הסמוך לפתח מבחוץ. ואם אין  
שם עוברים ושבים וכגון בבנינים עם מעלית,  
יניחנה בטפח הסמוך לפתח מבפנים, כדי  
שיהיה מסובב במצוה, ויפרסם הנס לפחות  
לאנשי ביתו. וכמ"ש כיו"ב המ"ב בשעה"צ  
סימן תרעא ס"ק מב]

(ו) **כשמדליק** בחלון, לכתחילה, יתן דעתו  
להניח החנוכיה על אדן החלון עצמו, ולא  
יתלה החנוכיה מקיר הבית וחוצה, דבכה"ג  
עלול להיות שתהיה החנוכיה תלויה בגובה  
של יותר מעשרים אמה (כ-10 מ') מקרקע  
"הבנין" למטה, וי"א דבכה"ג אינו יוצא ידי  
חובתו.

(ז) **בנינים** משותפים רבי קומות כמו שמצוי  
בימינו, ויש להם פתח בכניסה לחדר  
המדרגות, נחלקו גדולי הדורות באיזה מקום  
ראוי יותר להדליק. ודעת מו"ר הגאון רבי בן  
ציון אבא שאול זצ"ל ומרן הראש"ל רבינו  
עובדיה יוסף זצ"ל, דבכה"ג ידליק בחלון  
הפונה לרשות הרבים. [ואם אין לו חלון כזה,  
ידליק בפתח הבית]. ואילו דעת מרן הגרי"ש

**ואמנם** במנהגי החזו"א שבספר זכור לדוד (מהגר"ד פרענקל ז"ל מנהיג ותיקין ע' שסד) כתב שהחזו"א הדליק בפתח ביתו הפונה למרפסת, משום שדעתו דחדר המדרגות של זמנינו אין לו דין חצר שיהא יכול להדליק בפתח חדר המדרגות לרה"ר, שבחצרות שלהם היו רגילין לעשות שם את כל התשמישים, משא"כ בחדר המדרגות, וחדר המדרגות שלנו דינו כמבוי (ואין להדליק בפתח מבוי הנוטה לרה"ר, רק בפתח החצר הנוטה להמבוי או לרה"ר (כשליכא מבוי). ועיין כעין זה בחזו"א או"ח (סימן סה ס"ק נב וסימן צ ס"ק כג), לענין שיתופי מבואות. וכ"כ גם בספרו יו"ד (סימן קסח ס"ק ו), שאצלנו אין החצרות כי אם לאויר, לגבי דיני מזוזה. ע"ש. ועי' גם בשו"ת או נדברו ח"ה (סימן לט).

**אמנם** הגרי"ז ז"ל מברסק ציוה לבנו שהיה דר בקומה שניה להדליק בפתח חדר המדרגות מלמטה הפונה לרה"ר [דלדידיה אינו תלוי בתשמישים עיין בספר שבות יצחק (חנוכה, עמוד ו)]. וכן נחלקו בחצירות של זמנינו. דלדעת החזו"א בזמנינו שאין דרים בחצר (והחצר רק לאויר. ליקוטי דינים מהחזו"א) אין להדליק נ"ח בפתח החצר הפונה לרה"ר, וכן נהג החזו"א בעצמו (קונטרס שערי אי"ש שבריש ספר שערי אהרון על שו"ע או"ח ח"א אות ל', מבקשי תורה ח"א גליון ג', ובס' ארחות רבינו ח"ג ע' ג). ובספר מעדני שלמה (עמוד קח) מביא מהגרשו"א זצ"ל שהעיקר כהגרי"ז בזה דאין דין חנוכה תלוי בהשתמשות, וממילא אם יש לו מגרש מוקף גדר סביב לבנין שלו (באופן

רק נכנסים לעליה דרך פתח הבית. שאם היה פתח העליה פתוח לחצר, כגון שיורד בסולם לחצר היה מניחה על פתח החצר הפתוח לרה"ר. ואם היה פתח העליה פתוח לרה"ר כגון שיורד בסולם לרה"ר ממש, מניחה על הפתח לדידן דנקטינן כדעת התוס'. אבל הכא מיירי כשהעליה פתוחה לבית, דהשתא כי מנח לה על פתח הבית או על פתח החצר, לא מינכרא מילתא דמשום עליה הוא [דבכה"ג אין לו לכאורה שום שייכות נראית בחצר] ולפיכך מניחה בחלון הסמוך לרה"ר. עכת"ד. והובאו דבריו בלבושי שרד ובמשנ"ב (ס"ק כג. ושעה"צ או' כז). ע"ש.

**ולפ"ז** יש לדון בחדרי המדרגות של ימינו. אם חשובים כפתוחים לבית או כפתוחים לחצר. כלומר דמחד גיסא י"ל דכיון שאין פתחיהם ניכרים בפתח החצר, כלומר בפתח הבניין, ופתחיהם נמצאים במקום שאין עין בני רה"ר שולטת שם [והוה כפתוחים לבית], וממילא ידליקו בחלון הפונה לרה"ר או כל אחד בפתח ביתו. ומאידך אינו דומה ממש לפתוחים לבית, דהתם כשפתח העליה פתוח לבית, היות ויש אנשים אחרים הדרים בבית, לא מינכרא [לכני רה"ר] פתח העליה שפתוחה לשם, דהכל הוי פתח אחד, לכן ידליק בעליה, משא"כ בנדון שהבתים הפתוחים לחדר המדרגות המשותף [ולא לבית מגורים אחד], ומינכרא מילתא שהבתים פתוחים לשם, אולי הוי כפתוחים הפתוחים לחצר, דמדליקים בפתח החצר מבחוץ, וה"נ ידליקו על פתח הבניין.



הפרסומי ניסא, ואף אם יתלה המנורה מקיר ביתו שלא במקום חלון או פתח יצא), אבל בס' שבות יצחק (עמוד י') מביא מחכם א' שאינו רשאי להדליק שם, וע' בס' ארחות רבינו ח"ג (עמוד ז' אותיות כא - כג). ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סימן רטו אות ג) כתב, דאם יש להמרפסת כיסוי גג ידליק בקצה המרפסת הפונה לרה"ר, דאז המרפסת נחשבת כאחד מחדרי הבית (והמעקה חשיב כחלון) אבל אם אין גג דינו כחצר, ומדליק על יד הפתח שמביתו למרפסת, דבעליה תקנו בחלון. וכתב עוד שם בס' מעדני שלמה (עמוד קט) משם הגרשו"א זצ"ל דכשמדליק בפתח הבית הנוטה לרה"ר אין צריך צורת הפתח הכשר לענין שבת, דכל משניכר שבמקום זה נכנסים לחצר ביתו סגי (וידליק שם בצד ימין כיון שפטורה ממוזוה) ודלא כהגרי"ז שהקפיד בזה. ע"ש. ועשו"ת מקדש ישראל חנוכה (סימן מו). ובשו"ת תפלה למשה ח"ב (סימן מו) האריך בזה ובסוף דבריו מסיק, דמי שדר בקומות שאינם גבוהים כ' אמה מקרקע רשות הרבים, ידליק נ"ח בחלון או במרפסת הסמוכה לרה"ר מבחוץ. ואם הוא גבוה מכ' אמה ידליק על פתח ביתו מבפנים וכו'. ע"ש.

**ויש** המהדרין על עצמם ולאחר שהדליק במקום אחד [כ"א כהוראת רבותיו, במקום שלדעתו עיקר מצותה], מדליקין עוד נר א' בודד במקום השני, כדי לצאת אליבא דכו"ע במצוה חביבא דפרסומי ניסא [וגם כדי לא להכנס לחשש כל דהוא בענין ברכות. ועיין בס' מועדים וזמנים ח"ו (סימן פה). ובספר נר חנוכה (פ"ד סעיף ב' עמוד צח) ע"ש. וראה בזה לקמן].

שנקרא חצר בנינו) היכא דאיכא פרסומי, עדיף טפי להדליק שם. ובספר מצות נר איש וביתו (סימן ה' ס"ק ו') כתב משם הגרש"ז אויערבך זצ"ל, דאף שלכתחילה מקום הדלקת הנרות הוא בפתח הסמוך לרה"ר וכמבואר בשו"ע (סימן תרעא ס"ה), נראה שבנין שדרים בו כמה בני אדם, ואחד מהם כבר הדליק נרותיו בפתח הבית הסמוך לרה"ר, עדיף טפי ששאר אנשים הדירים באותו בנין ידליקו הנרות בחלון ביתם הפונה לרה"ר, דבכך יש היכר שאלו הנרות חנוכה שהדליקם בעל הבית. ואף שלא נזכר שיש עדיפות במצוה שידעו שאלו נרות שלו דוקא, ואה"נ דאם ידליקו כל דיירי הבנין למטה בפתח הסמוך לרה"ר ודאי שפיר יצאו יד"ח, מ"מ עדיף טפי שידליקו בחלון הבית דאיכא בזה פרסומי ניסא טפי שמדליקין הנרות בכמה מקומות. ע"כ.

**והלום** ראיתי בס' ארחות רבינו שם (אותיות כה - כח), שכתב שי"ל דאף להחזו"א שפיר דמי להדליק בפתח של חדר המדרגות, דנהי דלא מהני מדין פתח החצר, אבל מהני מדין פתח כניסת הבית, דאף פתח זה חשיב פתח ביתו, אף שכמה אנשים נכנסים לביתם דרך ביתם (חשיב פתח הבית של כל אחד ואחד). ויש לציין עוד, כי בס' מעדני שלמה (עמוד קז) מביא משם הגרשו"א ז"ל שיכולין להדליק על המעקה של מרפסת הפונה לרה"ר, אף שאינו לא פתח (היוצא למרפסת) ולא חלון, כיון שהנרות נראין משם לרה"ר ואיכא פרסומי ניסא (וע"ש משמו דמעיקר הדין יוצא בכל מקום שידליק בביתו ומה שאמרו שידליק בטפח הסמוך לפתח אינו לעיכובא, והוא רק עדיפות, והעיקר הוא

מקומו, ויתכן שלא יצא י"ח כלל, וגם ברכתו היא בחשש ברכה לבטלה. דנר איש ו"ביתו" אמרו חז"ל, משא"כ אם ינהג כאמור דליכא להאי חששא. עכתד"ק. וכן העיד בשו"ת שבט הלוי ואזנר ח"ו (סימן פד), שהמנהג כיום להדליק בחלון לדורים בעליה בבנינים רבי קומות, וכ"כ בשו"ת תפל"מ הנ"ל. ואכמ"ל יותר בזה, ועוד חזון למועד בס"ד.

**וכן** נראה דעת מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף זצ"ל ע"פ מש"כ בחזון עובדיה חנוכה (עמ' לג-מא). והכי עבד עובדא בנפשיה, שהיה מדליק בחלון ביתו הפונה לרה"ר ולא בפתח חדר המדרגות. ודו"ק. ודע דמה שהבאנו שהיה מי שרצה לומר דבכה"ג ידליק בבית בחלון הפונה לרה"ר, ובלי אומר ודברים ירד לפתח הבניין וידליק גם שם חנוכיה נוספת, או לפחות נר אחד כעיקר הדין, ויצא בכך אליבא דכו"ע. ומו"ר הגרב"צ א"ש זצ"ל התמרמר על זה מאד, ולא היית דעתו נוחה מזה, ואמר שעצות כגון דא, מרפסות ומרופפות את פסיקת ההלכה הצרופה וכו'. ובפרט במקום שיש בו הוצאת ממון, דלא מצינו שחייבו אדם לקיים מצוה פעמים. ומעולם לא ראינו מי מגדולי הפוסקים, כמו המ"א הט"ז הא"ר ודומיהם, שיכריעו כן במחלוקת כיו"ב בנר חנוכה. ובפרט שהוא מילתא דרבנן. ועוד שאין לדבר סוף וכו'. ולכן לא ניח"ל למו"ר בעצות כגון אלו כלל].

(ח) **בכל** מקרה יראה להניחה לכתחילה בתוך עשרה טפחים לקרקע הדירה, ולפי דעת רבותינו המקובלים קצת למעלה מזו

**ודעת** מו"ר ועט"ר הגאון ר' בן ציון אבא שאול זצ"ל היתה שלא ידליק בפתח חדר המדרגות, אלא בחלון הפונה לרה"ר (או בפתח ביתו, כל א' כדינו, כנוצר לעיל). וטעמו ונימוקו עימו כסברת החזו"א זצ"ל, והוסיף עוד ואמר שכן מתבאר ע"פ מש"כ הב"י והב"ח (סימן תרעא סעיף ה), שאם היה דר בעליה 'שאין לו פתח פתוח לרה"ר' מניחו בחלון הסמוך לרה"ר. ופירשו הם ז"ל דאין לו פתח פתוח לרה"ר, ר"ל וגם אין לו פתח פתוח לחצר, אלא פתוחה היא לבית. (דאם היה פתח העליה פתוח לחצר היה מניחה על פתח החצר שהוא פתוח לרה"ר. ואם היה פתח העליה פתוח לרה"ר היה מניחה על הפתח). וכ"כ המשנה ברורה (שם ס"ק כג) ובשעה"צ (או' כז). ומשמע דאיירי שבעל העליה אין לו פתח אחר אלא לבית (התחתון) של השכן האחר, ואין לזה שדר בעליה כניסה פרטית לביתו, ואם ידליק בפתח הבית של שכנו הפונה לרה"ר לא יהיה היכר שהוא הדליק הנרות, ע"ש בב"י ובב"ח.

**ולפ"ז** בחדרי המדרגות דידן ג"כ אין ניכר מי הדליק החנוכיה, וממילא חזר הדין שמדליק בחלון. ובפרט לשיטת החזו"א דחדרי המדרגות שלנו כיום, אין להם דין חצר, דלא עושים בהם תשמישי דירה, וממילא אפשר שדומין למש"כ השו"ע בדין הנ"ל, או עכ"פ הוי כ"בית' השותפין שאין היכר מי המדליק, וחזר הדין שידליק בחלון הפונה לרה"ר. והוסיף עוד, שאם באמת אין ההלכה כמ"ד שצריך להדליק בפתח חדר המדרגות, [והוי כפתח המבויל], נמצא א"כ שהדליק את החנוכיה מחוץ לביתו ולשער

הנס לבני רה"ר, אע"פ שיצטרך לוותר על הדין דעשרה טפחים, דפרסום הנס לבני רה"ר עדיף טפי. [כ"כ המשנה ברורה בסימן תרעא ס"ק כז משם המ"א א"ר וח"א. וגדולה מזו איתא בשעה"צ שם או' ל משם הח"א אליבא דהמ"א, דאפילו אם היה לו תרתי לטיבותא, טפח הסמוך לפתח וגם למטה מעשרה טפחים, אבל אם יניחנה בחלון הסמוך לרה"ר (שאינו פתח, וגם גבוה מ' טפחים), יפסיד את שניהם, מ"מ חלון עדיף משום פירסומי ניסא. ע"ש.]

טפחים [= 56 ס"מ], אך לא פחות מג' טפחים [= 24 ס"מ] מהקרקע. [חזון עובדיה עמ' לג. וע"ש לעניין דיעבד]. וכל זה נמדד מגובה שלהבת הנרות (בזמן הדלקתן. פמ"ג מ"ז סימן תרע"א ס"ק ה. ומשנ"ב שם שעה"צ ס"ק לג).

(ט) **אם** כדי לפרסם הנס יצטרך להניחה למעלה מגובה עשרה טפחים, וכגון שהוא דר בעליה והחלון הפונה לרה"ר בביתו גבוה מ' טפחים, עדיף יותר להניחה בחלון ולפרסם





## בענין חיוב אכסנאי בנר חנוכה

הרב יעקב חסאן

ראש הכולל, כולל ספרדי ד"טורונטו



ולא בחוץ, עדיף יותר לקיים שיטת הרמב"ם באופן דכל אחד ידליק בעצמו ובברכה במקום מיוחד, ויהיה ניכר שפיר ימים הנכנסין וכשיטת התוס'. ולפי זה לא קשה מר' זירא דהדליק בחוץ בזמן הגמרא, ואה"נ בזמנינו שמדליקים בפנים, אליבא דרמ"א צריך אכסנאי להדליק בעצמו בבית שמתאכסן שם מדין מהדרין מן המהדרין. כן הוא לשיטת בית הלוי.

**ויש** להעיר על זה, דהרמ"א עצמו בשו"ע (סי' תרעז סעיף א וס"ג) וכן בדרכי משה, מבואר דס"ל דלא כבית הלוי, אלא סגי בשיתוף בפרוטה גם כיום שמדליקין בפנים, ואין צריך להדליק בעצמו מדין מהדרין מן המהדרין. דבסעיף א' לא השיג על המחבר שכתב דסגי בשיתוף בפרוטה, כדאיתא בגמרא [ובסעיף ג רק כתב "אם רצה" יכול להדליק בעצמו ולכרך, וקאי אף באשתו מדלקת עליו וכשיטת תה"ד], וז"ל הדרכי משה (סי' תרעז אות ב), כתב במנהגים שלנו, "דאף בזמן הזה אכסנאי יכול להשתתף בפרוטה עם בעל הבית", דלא כמהר"י ווייל (דינים והלכות סי' לא) שכתב, דבזמן הזה אין משתתפין הואיל ונהגו שמדליק כל אחד לעצמו, אם אינו מדליק איכא חשדא. עכ"ל. וקשה, למה לא הצריך הד"מ להדליק עכ"פ

(א) **איתא** בגמרא, אמר ר' זירא, מריש הוה משתתפנא בפריטי וכו'. והקשה בספר בית הלוי (עה"ת עניני חנוכה), וצ"ע, וכי ר' זירא לא היה מן מהדרין מן המהדרין דכל אחד מדליק לעצמו, ובשלמא לשיטת התוס' לק"מ דקאי אנר איש וביתו כדפי' בדף כא: (בד"ה והמהדרין מן המהדרין), ולכן אין שם יותר ממנורה אחת לכל בית. וגם להרמב"ם י"ל דלק"מ, דעי' בלשונו היטב, ומבואר דס"ל דאינו דין דכל אחד ידליק לעצמו, אלא בעה"ב מדליק בכל לילה נרות כמנין בני בית שיש לו, וגם כפי ימים שעברו, וא"כ שפיר י"ל דבעה"ב, שהיה ר' זירא מתאכסן שם, ג"כ הדליק והוסיף נר בעבורו, וע"ז השתתף ר' זירא בפרוטה להיות שייך להדלקה זו, כיון דחייב, ואינו מבני ביתו ממש [שיהיה נטפל להם ממילא]. אבל לשיטת הרמ"א דפי' דלא כתוס' ודלא כהרמב"ם, קשה, למה השתתף ר' זירא ולא הדליק בעצמו, וכי לא היה ממהדרין מן המהדרין. וע"ש בבית הלוי דביאר, דהרמ"א באמת ס"ל כהרמב"ם בזמנם, שהדליקו בחוץ אצל הפתח בטפח הסמוך, דא"א לכולם להדליק כל אחד בעצמו ושיהיה ניכר כל אחד לעצמו באותו מקום, ולכן עיקר התקנה היתה שאחד ידליק בשביל כולם באותו מקום. וכדברי הרמב"ם, וע"ז בא הרמ"א לחדש דבזמנינו דמדליקין מבפנים

וקשה הלא אכסנאי הוא, ואפילו באין אשתו מדלקת עליו מהיכא תיתי דיש דין מהדרין עליו לדלוך כמו בני בית, אלא בע"כ דס"ל דגם אכסנאי יכול להדליק כאחד מבני בית מדין מהדרין. וע"ז מחדש עוד דין מהדרין בבעל ואשתו בב' מקומות דכל אחד מדליק מדין מהדרין. וע"ש דבית יוסף פליג, וכתב דאין לסמוך ע"ז לברך ברכה שאינה צריכה. ע"כ. - ועי' בפמ"ג (במשבצ"ז אות א) שביאר שיטת הבית יוסף דפליג, מכח אחד מג' טעמים: (1) או משום דלשיטתיה אזיל, דפסק בס' תרעא כתוס', ולא כהרמב"ם והרמ"א, ולכן אין מקום להידור כזה, (2) גם אם נקוט כהרמ"א בדין מהדרין, אין לחדש דין הידור חדש זו של בעל ואשתו בב' מקומות, שלא נזכר בש"ס, (3) לא שייך הידור שכל אחד ידליק "באכסנאי", די"ל דלא תיקנו כן רק בבני הבית ממש שכל אחד ידליק, ולא באכסנאי שאינו מבני בית ורק בא שם באקראי. עכ"פ מבואר שיטת התרומת הדשן דס"ל ג' חידושים אלו: (1) פסק כהרמ"א בגדר מהדרין, (2) חידש דין מהדרין של בעל ואשתו בב' מקומות, (3) נקט דגם "אכסנאי" שמתאכסן באקראי, הוי כבני בית לענין דין מהדרין.

**אלא** דיש לי הערה כאן, דמבואר בתרומת הדשן דא"צ להדליק רק אם רצה. וקשה לי, הלא דין מהדרין מן המהדרין הוא דינא דגמרא, ולא תלוי רק אם רוצה, אלא צריך "להדר" מדין הידור מצוה, מדינא דגמרא, וכדאיתא בשו"ע (ריש סי' תרעא). ואם לתרה"ד בעל ואשתו בב' מקומות נכלל בדין

מדין מהדרין מן המהדרין. אלא בע"כ דס"ל דאין דין כזה לענין אכסנאי, ואפילו לשיטתו, ובזמן הזה דמדליקין בפנים, ודלא כהבית הלוי. וגם ממהר"י ווייל דפליג, ומצריך כל אחד להדליק, יש לדייק מדבריו דפליג אבית הלוי, מדלא הצריך מטעם דין מהדרין, אלא מטעם אחר "חשדא", כיון דבעלמא מדליקין כל אחד מבני בית מדין מהדרין, ואכסנאי אינו עושה כן, ולא ידעי כולן שהשתתף, יחדו אותו שלא מקיים מצותו כראוי. הא בלא טעם דחשדא גם למהר"י ווייל א"צ להדליק מצד עצם דין מהדרין, וכמש"כ אליבא דד"מ ורמ"א. וכן יש לדקדק מלשון מהר"ל (בשו"ת סי' קמא), ע"ש היטיב, דסגי "במשתתף בפרוטת" מדינא ואינו עובר על מהדרין, ורק ראוי להדליק מטעם חשד, ע"ש בסוף דבריו. ועמד בזה בבאור הלכה (תרעז ד"ה פתח וכו' בסוף דבריו). ועי' במשנה ברורה (סוף ס"ק ג) ושער הציון (אות י') דחשש לדינא לשיטת מהר"י ווייל, [דלא כהד"מ], וביאר מטעם חשדא, עי' בשעה"צ, ולא מעצם דין מהדרין לפי רמ"א, וזה כמש"כ.

**אבל** עיין בתרומת הדשן (סי' קא), מובא בבית יוסף בקיצור, דמבואר שיטתו לכאורה כהבית הלוי, דשייך דין מהדרין גם "באכסנאי" שאינו מבני בית ממש, דחידש "עוד ענין מהדרין לענין בעל ואשתו בב' מקומות, אשתו מדלקת בביתו ממש, והוא מתאכסן בבית אחר, יכול להדליק בברכה". דכמו דיש דין מהדרין בבית א' דכל אחד מדליק, אף דאשתו כגופו ונחשבין כחד מ"מ בב' בתים כל אחד מדליק מדין מהדרין. ע"ש.

**אבל** עיין בלשון הרמב"ם שלא כתב כלשון הטור, אלא כתב וז"ל (פ"ד מהל' חנוכה הי"א) "אורח וכו' צריך להדליק במקום שנתארח בו ומשתתף עמהן בשמן". ע"כ. ולא כתב דסגי בפרוטה כמש"כ הטור, ויש מקום לפרש דדוקא משתתף, דרך באופן זה נחשב כמדליק נ"ח שם, דבלאו הכי לא, כיון דאינו ביתו ממש. וצ"ע.

**ובאמת** עי' בר"ן ורא"ש בסוגיין במימרא דר' זירא, ומבואר דנחלקו מהו החידוש של ר' זירא. וז"ל הר"ן, אמר ר"ש אכסנאי, "אורח אע"פ שאין לו בית דלא תימא דין נר חנוכה כדיון מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה". עכ"ל. מבואר דהו"א דיהיה פטור משום דאונס הוא שאין לו בית של עצמו, קמ"ל דחייב [ויש לפרש ה"קמ"ל בב' אופנים א' קמ"ל דאף דחובת בית הוא, אין צריך שיהיה בית שלו לענין נ"ח, וסגי בבית שמתאכסן בו באופן עראי ליחשב כביתו לחייבו. ב' קמ"ל דאף דלא נחשב ביתו כלל חייב, דאין צריך בית, דחובת גברא הוא לחוד, ואפילו מי שאין לו בית חייב]. אבל זה לשון הרא"ש (בסי' ח) אמר ר"ש אכסנאי חייב בנ"ח, "ואינו יוצא בנרו של בעה"ב דלא הוי בכלל איש וביתו [כן צ"ל בלשון הרא"ש כדאיתא בהגהות הגר"א]. עכ"ל. מבואר דזה פשוט דבכלל "בית" הוא לענין דיכול להדליק, וקמ"ל דאינו פטור מלהדליק בעצמו כאילו הוא "מבני הבית ממש" דנפטר בהדלקת בעה"ב, אלא אינו כבני הבית ממש כיון דרך מתאכסן שם [ואינו דר שם בקביעות וסומך על שלחנו], ולכן צריך להדליק בעצמו עכ"פ ע"י השתתפות בפריטי, ומסתבר דלפירוש הרא"ש כ"ש דמהני

מהדרין, למה כתב רק "אם רצה" יכול, ואינו ברכה שאינה צריכה.

**ואולי** משום דס"ל דסו"ס כיון דאינו נזכר בגמרא חידוש מהדרין כזה, לא כתב דמחויב, רק אם רצה, משום די"ל "דבכלל מהדרין הוא". וכיון דנחת' לזה בדעת התה"ד, יש מקום לומר דגם תה"ד מודה, דמדינא דגמ', אכסנאי לא שייך לדין מהדרין, כיון דאינו בני בית ממש, ואפילו באין אשתו מדלקת עליו, אלא דס"ל דמסתברא דיכול להדליק, דבכלל מהדרין נחשב. וצ"ע. [וא"כ גם מהתרומת הדשן אין ראייה דנקט כהבנת הבית הלוי].

(ב) **אבל** עכ"פ מהרמ"א, ומהר"י ווייל, ומהר"ל, והתה"ד, ועוד פוסקים, [וכן פסק המשנ"ב] מבואר, דעכ"פ אם רוצה, אין צריך להשתתף בפרוטה "אלא מדליק בעצמו" ומברך עכ"פ באין מדליקין עליו בתוך ביתו, [דאז נחלקו הפוסקים, עי' משנ"ב ס"ג]. ולענ"ד נראה דגם זה חידוש, דיש מקום לומר בסוגיין דלא שייך הדלקה בעצמו "כיון דאין זה ביתו" הרגיל, ובעי' בית, ולכן תיקנו דישתתף בפרוטה, שיהיה שייך לנר חנוכה של בעל הבית עי"ז, ונ"ח של בעה"ב הוא נ"ח בחפצא משום דבעה"ב מדליק בביתו. אבל מלשון הטור מבואר כהני פוסקים שכתבו אכסנאי חייב בנר חנוכה, ומיהו ע"י פרוטה שהשתתף עם בעה"ב סגי, מלשון זה מוכח, דבעצם מחויב להדליק גם שם, אלא דאין צריך, ויוצא בהשתתפות בפריטי עם בעה"ב.

אם גם האכסנאי ידליק, לא יהיה היכר. ואדרבה, אם לא ידליק, ורק ישתתף, כדאיתא בגמרא, מתקיים הידור מצוה טפ, לשיטת המחבר שפסק כתוספות. אלא דיש שעוררו עלי מדברי ביאה"ל (בסי' תרעא סעיף ב ד"ה ויזהרו ליתן וכו'), שכתב דבאופן שכשלא זהיר ליתן נרותיו במקום מיוחד לעצמו שיהיה היכר לימים שיוצאין "אף התוס' מודו שיכולין להדליק יותר" [מכפי הימים שיצאו]. עכ"ל מהגר"א בשם ד"מ.

[ואף דזה לא מהני לענין אדם ובנ"ב ממש בבית אחד שכולן ידליקו במקום מיוחד להם כל אחד בברכה. דיש כאן חשש ברכה לבטלה, כיון דלשו"ע לא נזכר זה בגמרא, ולא כל כמינייהו לכוון דעתו שלא לצאת בשל בעה"ב. וכמבואר כעין זה בב"י (בסי' תרעז) נגד תרומת הדשן. מ"מ לענין אכסנאי שיש לו "חיוב" של עצמו בהדלקת נ"ח, ואינו יוצא בשל בעה"ב, אלא דסגי ליה בשיתוף, מ"מ יכול לא לשתף, ולקיים חיובו בהדלקה בברכה. וכמו שכתבתי שמבואר בטור וגדולי פוסקים דשיתוף לא צריך. וא"כ אין כאן ברכה שאינה צריכה].

**וא"כ** אם האכסנאי מדליק באופן שניכר ימים היוצאין, דכל אחד מדליק במקום מיוחד לו, אף להמחבר יכול לעשות כן, ולא קעבר על דין מהדרין מן המהדרין לפי תוס'. [ע"פ ד"מ וגר"א ובאה"ל].

**ועדיין** נלע"ד דעדיף יותר להשתתף ולא להדליק בעצמו מכמה טעמים. (א) דאפשר

הדלקת עצמו ממש, אלא דסגי בשיתוף פריטי, כלשון הטור. אבל לשיטת הר"ן דפי' דקמ"ל דחייב אף שאינו ביתו ממש, יתכן דצריך דוקא שיתוף, דעי"ז מישך שייך להדלקת בעה"ב בביתו ממש. משא"כ אם ידליק בעצמו שם, ולא יהיה טפל להדלקת בעה"ב ע"י שיתוף בפרוטה בגוף הדלקתו, אפשר דלא יצא, כיון דאין כאן הדלקה בביתו ממש, כיון דרק מתאכסן שם ולא דר שם. ונרות חנוכה חובת בית הוא, כעין מזוזה, וקמ"ל של הגמרא דרק דאינו לגמרי כמזוזה דיהיה פטור כמי שאין לו בית, אלא חייב דלענין חיוב נ"ח סגי בדירת בית כזה באופן עראי. אבל יתכן דרק ע"י שיתוף בפרוטה מקיים חובו, דאז נטפל להדלקת בעה"ב שהוא הדלקת נ"ח בבית ממש של דירת קבע אצלו. וק"ל. [וזה כצד א' שכתבתי בביאור הקמ"ל לשיטת הר"ן].

### עוד בדן אכסנאי

(ג) **נשאלתי** בן ספרד "שמתאכסן" בחנוכה אצל מישהו, האם יכול להדליק בעצמו בברכה אם ירצה, או אין לעשות כן, רק ישתתף בפרוטה, כדאיתא בשלחן ערוך?

**תשובה:** כבר ביררנו לעיל, דלבני אשכנז דעת גדולי הפוסקים, וכן פסק המשנ"ב, דלא רק דיכול לעשות כן, אלא ראוי ונכון לעשות כן, לצאת ידי שיטת מהרי"ל, ומהרי וייל, משום חשד. ולהתה"ד יש ענין מהדרין [ע"פ שיטת רמ"א בסי' תרעא]. אבל לבני ספרד מסתבר לענ"ד דאין ראוי לעשות כן, דהלא השו"ע פסק כתוספות דרק אחד מדליק לכל בית, דבזה יש היכר טפי לימים שיצאו, וא"כ



הדשן, אלא ס"ל דאכסנאי, כיון דאינו ביתו  
ממש, אין מקיים חיובו רק "בשיתוף" לחוד.  
ולכן בסי' תרעז ס"א שינה מלשון הטור,  
וכתב כלשון הרמב"ם "צריך לתת פרוטה",  
ולא כתב דיכול להדליק אם ירצה. וצ"ע.

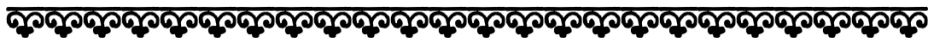
דדעת המחבר בעצמו אליבא דתוס' דלא  
פלוג, ואף באופן שיעשה היכר, תיקנו חז"ל  
דרך אחד ידליק בכל בית, ואין לשנות לפי  
כל מצב. (ב) ואף את"ל דמסכים לד"מ  
והגר"א אליבא דתוס', מ"מ אולי ס"ל דלא  
כהטור, ומהרי"ל, ומהר"י ווייל, ותרומת





## בענין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה הרב אליהו קדושים

מח"ס שמועות אליהו ורב דק"ק טוב, סטאטן איילנד



כבתה זקוק לה למ"ד אין זקוק לה, וז"ל ונראה דבהא פליגי דמ"ד כבתה אין זקוק לה, ס"ל שלא הטילו חכמים על האדם רק שיתן בנר שמן כשיעור וידליקנה, ועיקר חיובא אקרקפתא דגברא רמי רק להדליק, וזה ענין פרסום הנס במה שמדליק, ושוב לא הוטל עליו חובה שיהא דולק והולך משך הזמן השיעור, ואף אם כבתה לא איכפת ליה בהכי, שכבר יש פרסום הנס במה שהדליק פתילה בנר שיש בו שמן כשיעור הזה, ויש בזה זכר למנורה. משא"כ למ"ד כבתה זקוק לה לא כלתה המצוה במה שהדליק לבד, שבאמת הוטל עליו חובה שיהא הנר דולק כשיעור הזה, ולכן בשכבתה עליו חובה לחזור ולהדליקו, דהך מ"ד ס"ל דגם משך הזמן הדלקה היא המצוה להיכר ופרסום הנס, וע"ש שכ' שזהו כונת הט"ז (סי' תרעג ס"ק ח), שפירש מ"ש השו"ע הדלקה עושה מצוה לפיכך כבתה אין זקוק לה, ר"ל דמיד שמדליק כבר קיים מצותו ושוב אין זקוק יותר ע"ש. ומ"ד זקוק ס"ל דלא קיים מצותו במה שהדליק לבד, שהמצוה זמנה נמשך ג"כ כל משך זמן שיעור ההדלקה וכדכתיבנא<sup>[א]</sup> ע"ש.

דברי הגמרא בכבתה זקוק לה או אין זקוק לה (א) **אִתָּא** בגמ' שבת (כא.-כא:), אמר רב הונא פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת אין מדליקין בהם בחנוכה בין בשבת בין בחול, אמר רבא מאי טעמא דרב הונא קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה, ורב חסדא אמר מדליקין בחול אבל לא בשבת קסבר כבתה אין זקוק לה ומותר להשתמש לאורה, אמר רבי זירא אמר רב מתנה ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהם בחנוכה בין בחול בין בשבת, אמר רב ירמיה מאי טעמא דרב קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה וכו' ע"כ. וכתבו התוס' (שם ד"ה ומותר בסוף דבריו) דק"ל כרב דאסור להשתמש לאורה וכבתה אין זקוק לה ע"ש. וכ"פ הרא"ש (פ"ב סי' ג) והרי"ף (ריש פ"ב) והרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ה), וכן פסק בשו"ע (סי' תרעג סע' ב) וז"ל, הדלקה עושה מצוה לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אינו זקוק לה עכ"ל.

דברי הבית אפרים בסברת המחלוקת בין מ"ד זקוק לה למ"ד אין זקוק לה

והיינו שמפרש שלמ"ד אין זקוק לה המצוה על הגברא שחייב לעשות פעולת ההדלקה,

(ב) **וְע'** בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' סג) שכתב והאריך בסברת המחלוקת בין המ"ד

# בענין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה

הרב אליהו קדושים

זמן עד שתכלה רגל מן השוק מוטל עליו ואינו חלק מהמצוה, איך קאמר ר"ת שהדלקת נר חנוכה הוי מצוה נמשכת ויש שיהוי במצותה, ומדמה לה לציצית ותפילין וישיבת סוכה. ואדרבה מדברי הרא"ש בשם ר"ת משמע דאף למ"ד כבתה אין זקוק לה, י"ל דהמצוה על החפצא שיהא הנר דלוק וכל שהיא דולקת עד השיעור שתכלה רגל מן השוק מקיים מצוה, אלא דס"ל להאי מ"ד דאם כבתה לפני זמן זה לא חייבו אותו לתקנה כדי להשלים עד השיעור אלא דכל שהיה דלוק יוצא בזה. אבל אם לא כבתה איכא קיום המצוה עד שתכלה רגל מן השוק.

**ישוב דעת הבית אפרים שלא תקשה מדברי הרא"ש הנ"ל וראיה מדברי הגרע"א בתשובה**

(ד) ונר' דלא קשה להבית אפרים וסיעתו, שמפרשים שהמצוה מוטל על קרקפתא דגברא להדליק ומיד שהדליק מתקיים המצוה, דיש לו' דהגם שהמצוה במעשה ההדלקה, מ"מ כל שהנר דולקת מכחו נחשב כהמשך מעשיו ופעולתו וכמצוה נמשכת. ונר' ראיה לדברינו מתשובת הגאון רבי עקיבא איגר (תניינא סי' יג), שדן שם במי שנזכר שלא בירך רק אחר שכבר הדליק את הנר של חיוב (קודם שהדליק נרות של מהדרין) האם עדיין יכול לברך ברכת להדליק נר של חנוכה, וצידד שם שיש לברך כל עוד שדולק הנר שהדליק, ע"פ הרא"ש בשם ר"ת הנ"ל דנחשב מצות הדלקת נר חנוכה כמצוה הנמשכת, וכתב "ואף דאינו דומה לגמרי

ואילו למ"ד זקוק לה המצוה על החפצא, דהיינו דענין המצוה שיהא נר דלוק. וכדברים האלו כתב בחי' חת"ס (בסוגיא שם בקונטרס כבתה זקוק לה), וכ"כ בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תקב) אות ב ואות ט) וכ"כ במקור חיים (בהגהות על שו"ע או"ח סי' תרע בט"ז).

**הערה ע"ד הבית אפרים ע"פ דברי הרא"ש פסחים שכתב דנר חנוכה הוי מצוה שיש בה שיהוי**

(ג) **ולכאורה יש להעיר ע"ז ע"פ מה** שכתב הרא"ש (פסחים פ"ק סי' י), בשם ר"ת בטעם חלוק מטבע ברכת המצות דיש שמברכים בעל ויש שמברכים בלמ"ד וז"ל, ר"ת ז"ל היה נותן טעם לדבר דכל מצות דנעשות מיד שייך לברך עליהן על כגון על מקרא מגילה על הטבילה על נטילת ידים, על הפרשת תרומה, על אכילת מצה, על אכילת מרור, אבל להניח תפילין, להתעטף בציצית, ולישב בסוכה, יש בהן שיהוי והלשון מורה על כך להיות מעוטר בתפילין, ולהיות עטוף בציצית, לישב בסוכה לאכול ולטייל כל היום, ולהדליק נר חנוכה יש שיהוי במצותה, כדאמרינן במה מדליקין (כא:): מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכו' ע"ש.

**ולכאורה גם לר"ת קי"ל דכבתה אין זקוק לה, ואם איתא דהיינו שהמצוה על הגברא להדליק, ותו לא ואין שיהוי ההדלקה במשך**

[א] ועי' במה שכתב שם שפלוגתא זו תלוי בנוסח הברכה דאנו מברכין להדליק, והב"י הביא השיבולי לקט בשם הירושלמי נוסח הברכה על מצות הדלקת נר חנוכה, ופ' הבית אפרים דמאן דמברך להדליק סבר כבתה אין זקוק לה רק דאקרקפתא דגברא מונח חיובא להדליק לבד ותו לא, ומאן דסבר על הדלקת נר חנוכה יש במשמע שהמצוה הוא על דליקת הנרות מצד עצמן והוא כל משך שיעור ההדלקה, וא"כ אם כבתה זקוק לה ע"ש.

### דברי המאירי פסחים המבואר' בד' הבית אפרים

(ה) **ושוב** מצאתי במאירי (פסחים ז: ד"ה ואח"כ), שמבואר כדברי הבית אפרים וסיעתו שהמצוה בהדלקה ולא בשיהוי המצוה, והוא במה שכתב לחלוק על סברת האומרים דכל מצוה שיש בה שיהוי מברכים בלמ"ד, ומצוה שיוצא בה תיכף בעשייתה מברכים בעל. וז"ל המאירי וכלל (בשיטה הנ"ל), בענין זה שכל מצוה שתקף שנעשית נגמרה המצוה מברך בעל כגון מילה וכו', ושחיטה וכו', אבל מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה כגון ציצית, ותפילין, וסוכה, ות"ת כולן בלעשות, וקשה לדבריהם נר חנוכה, אלא שמתרצים שמאחר שצריך ליתן שמן שיעור שתכלה רגל מן השוק, הרי הוא כאין עשייתה גמר מלאכתה, ואין זה מתיישב שהרי ההדלקה הוא המצוה ואם כבתה אין זקוק לה וכו' ע"ש, הרי דס"ל דההדלקה היא מעשה המצוה ותו לא ואין השיהוי מחלק והמשכת המצוה. ושו"מ שכ"כ הרמב"ן שם.

(ו) **והשתא** דאתינן להכי דלמ"ד כבתה אין זקוק לה ומתקיימת המצוה במעשה ההדלקה ואין השיהוי חלק מהמצוה, יש לעיין במה שפסק הפרמ"ג (סי' תרעג א"א יב), שאם כבתה בשוגג כשבא לתקנה אין זקוק לה, משמע דאם כבתה במזיד דפשיטא דלכ"ע זקוק לה ודייק כן ממה שפסק מרן שם סע' ב' ע"פ תשובת הרשב"א, שאם כבתה בשוגג כשבא לתקנה אין זקוק לה משמע דאם במזיד זקוק לה. והשתא אם נימא דהמצוה היא מעשה ההדלקה, וכבר הדליק, מה חילוק בין אם כבתה אח"כ במזיד או שוגג,

דשם (טלית תפילין מזוזה) עוסק במצוותם במה שלובש וכן במזוזה בפתחו כו', כל רגע הוי תחילת המצוה כו', משא"כ בנר חנוכה דכל שבשעת הדלקה היה בו שמן כשיעור, אף אם רגע אח"כ כבתה הנר אין מוטל עליו להדליקו, ואין גרעון במצוה מה שאינו דולק יותר, וא"כ י"ל דמקרי עברה מצוותה. מ"מ כיון דכייל הרא"ש בחדא לקרותם שיהוי מצוה, י"ל דמקרי עובר לעשייתן ע"ש.

**ואם** איתא דגם למ"ד כבתה אין זקוק לה, הפירוש הוא דהוי מצוה על החפצא שיהא הנר דלוק, אלא דאם כבתה לפני זמנה אין זקוק לה, ויוצא במה שהיה דלוק זמן מה לפני שכבתה, אבל לעולם אין פעולת ההדלקה המצוה, אם כן מה קשיא ליה להגרע"א מאם כבתה אין זקוק לה והלא כל שלא כבתה, מצוות שיהוי עדיין קיימת, וכן מזה שכתב "ואין שום גרעון במצוה מה שאינו דולק יותר, וא"כ י"ל דמקרי עברה מצוותה" ע"ש משמע שס"ל דמעשה ההדלקה הוא המצוה, ולא משמע דלא קאמר אלא בהו"א, אבל במה שמסיים דמ"מ מדכייל הרא"ש בחדא, לקרותם שיהוי מצוה, י"ל דמקרי עובר לעשייתן, דבא לומר שהמצוה בשיהוי הנר. אלא נר' פשוט כוונתו דס"ל דבהדלקה מתקיים המצוה וכדברי הבית אפרים וסיעתו, והא דקרי לה הרא"ש בשם ר"ת מצוה נמשכת, היינו כדאמרן דמאחר שהנר נשאר דלוק מכח פעולתו, חשיב כעדיין לא סילק ידו מהמצוה וכמצוה נמשכת.

## בענין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה

הרב אליהו קדושים

לברך עליה" ואם איתא דבמעשה ההדלקה כבר קיים המצוה ואין השיהוי חלק מהמצוה, איזה חומרא יש להחמיר לחזור ולהדליקה. [דודאי שאין לחוש לשי' רב הונא בגמ' שס"ל דזקוק לה דלא חי' לשי' המובאת בגמ' שלא הובאו בפוסקים] אולם להנ"ל ל"ק מידי, דבא לאפוקי מסברת המהרש"ל דאם כיבה בידים בשוגג, דס"ל דיחזור וידליק בברכה, ועל זה קאמר הרמ"א שאם רוצה להחמיר שאין לברך.

### בדברי השפת אמת שגר חנוכה הוי חובת בית כמזוזה ודעת הבית אפרים בזה

(ח) **וידועים** דברי השפת אמת (שבת כא:): שחידש בדעת הר"ן דאין צריך המדליק לכונן להוציא את בני ביתו אלא שמצוה הוא רק להיות נר בבית כמו מזוזה, ושכן מורה לשון הגמ' מצות חנוכה נר איש וביתו, וכתב שם דאפ' אחר שאינו מב"ב מדליק נר חנוכה או קובע מזוזה כשר וכו' ע"ש. ומבואר דס"ל דעיקר המצוה היא שיהא נר דלוק בביתו לשם חנוכה, ואדרבה עצם מעשה ההדלקה אינו חלק מהמצוה אלא תנאי במצוה, דהיינו שצריך שבר חיובא ידליק ובעל הבית ובני ביתו יוצאים בזה שדולק נר חנוכה בביתם. וזה דלא כהבית אפרים וסיעתו, שעיקר המצוה הוא מעשה ההדלקה, וא"כ ודאי שאינו יוצא אא"כ הדליק אותה בעצמו, אלא דיש לשאול להבית אפרים איך מוציא את בני ביתו במעשה הדלקה שלו והלא אין שליחות במצוה שבגופו. ואפשר שתקנו

הלא בשעת ההדלקה כבר יצא י"ח, ותו לא איכפת לן אפ' אם כבתה במזיד.<sup>[ב]</sup>

**ושוב** ראיתי בשו"ת אבני נזר (סי' תקג אות ב) שהביא לדברי הרשב"א הנ"ל ושנר' לו דמורה הרשב"א דבמזיד זקוק לה, ושיטת המהרש"ל (בתשובה סי' פה) דאפ' בשוגג זקוק לה ומדליק בברכה, ופ' האבני נזר טעם מחלוקתם, דטעמא דכבתה אין זקוק לה דכיון דקיים המצוה במעשה כראוי, וקיומו תלוי במעשה, לא אתי כיבוי דממלא ומבטל למעשה מצוה שעשה. ועל כן אם כיבה בידים סבירא ליה למהרש"ל דזקוק לה. וטעם הרשב"א דכיון דלא נתכוין לכבות וכחאי גונא במצוה כשלא נתכוין להדליק לא יצא, דהוי כמתעסק בעלמא, וה"ה דאם ה' מתעסק בכיבוי דלא מבטל למעשה מצוה, ועל כן אם כיבה במזיד דלאו מתעסק הוא שפיר מבטל להדלקה בכוונה עכ"ל.

**ונר'** שדברי האבני נזר מתבארים לפי האמור לעיל בדברי הגרע"א, שהגם דהמצוה מתקיימת במעשה הדלקה לבד, ואין השיהוי חלק מהמצוה, מ"מ כל שהוא דולק והולך הוי כהמשכה ממעשה ההדלקה, ושעל כן שייך לבטל על ידי כיבוי במזיד.

(ז) **ושמעת** מקשים על סברת הבית אפרים הנ"ל, ע"פ הרמ"א בסוף סי' תרעג שכתב דהגם שקי"ל כבתה אין זקוק לה "ואם רוצה להחמיר על עצמו ולחזור ולהדליקה אין

[ב] דבשלמא אי נימא דגם המ"ד כבתה אינו זקוק לה סבירא לי' דגם שיהוי ההדלקה חלק מהמצוה אלא דאם כבתה אינו זקוק לה ויוצא במקצת שיהיו, שפיר מוכן דאם כבתה במזיד דבזה לא הקילו שלא להודקק לה שתוכל להיות דלוק כל משך החצי שעה, אבל אי נימא דהמצוה היא מעשה ההדלקה ותו לא, וכבתה אין זקוק לה, מה לי אם כיבה בשוגג או מזיד.

עד אחר זמן שמאכילו לאביו, ואפ"ה בעי למימר התם דלדחי לא תעשה שיש בו כרת, הא קמן דחשיב קיום העשה בהכשר מצוה כמו במצוה עצמה, ולכך מברכין עליה. ולהכי נמי אי כבתה אין זקוק לה שהרי כבר הותחלה המצוה בהכשר וכו' וכן פסק מרן בשו"ע (סי' תרעג סע' ב).<sup>[א]</sup>

במצוה זו שאחד מבני הבית מדליק ומוציא את כולם כאילו היתה מצוה על הבית, הגם שהוא מצוה שבגופו וכעין זה כתב בפני יהושע.<sup>[א]</sup>

### בדברי התרומת הדשן בענין כבתה בערב שבת

**ומשמע** מדברי התרומת הדשן הנ"ל שאין המצוה בפעולת ההדלקה אלא בשיהוי והוא ממה שכתב דעיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת הדלקה מבעוד יום אלא בשיהוי הדלקה שלאחר חשיכה וכן מזה שחידש דיש להדלקה דין הכשר מצוה דא"א בענין אחר ונחשב כמצוה, מבואר שההדלקה אינה אלא כהכשר מצוה וקשה לומר דבערב שבת תקנו שהמצוה בשיהוי הנר ולא בהדלקה. וצ"ע<sup>[א]</sup>

### בדברי הט"ז שחולק על התה"ד וביאור שיטתו

(י) **וע'** בט"ז שם אחר שהעתיק לדברי התה"ד כתב וז"ל, ולא נתיישב לי דברים אלו, דלפי הנראה ודאי מה שכתוב כבתה אין זקוק לה, היינו אם דלק עכ"פ בזמן החיוב, דהיינו משתשקע החמה. ואם דלק קודם לזה

(ט) **ולענין** אם כבתה בערב שבת לפני קבלת שבת אי זקוק לה או לא, ע' בתרומת הדשן (סי' קב) שכתב "יראה דאין זקוק לה אפי' כה"ג, ואע"ג דכתב במרדכי שם דמצות נר חנוכה מסוף שקיעת החמה ואילך, והיינו צאת הכוכבים ולא קודם משום דשרגא בטיהרא מאי אהני ליה, וא"כ עיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת הדלקה מבעוד יום, אלא בשיהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה, ולכן היינו יכולין לומר דאם כבתה קודם התחלת קיום המצוה זקוק לה אמנם מדמברכין מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה, ואע"ג דאכתי ליכא מצוה, ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה, כדפירשו התוס' הכשר מצוה דכיבוד אב ואם בשמעתא דעליה בריש יבמות שחוט לי בשל לי, אכתי ליכא מצוה

[ג] וז"ל הפנ"י (כא: בגמ' ד"ה ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו) נראה דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצות שהן חובת הגוף שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד דקי"ל נמי (קידושין מא.) 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 היא חובת הבית ועדיין צ"ע עכ"ל. ומשמע מלשונן שמצות נר חנוכה הוי מצוה שבגופו ורק תקנושהי' כאילו היא חובת הבית מהטעם שכתב.

[ד] וע' בקובץ הערות (סי' יג אות ג) שכתב דאף שבדאי המבשל לאביו ואח"כ נאבד המאכל קודם שיאכל אביו צריך עוד לבשל פעם אחרת, וכן בבא על אשתו ולא נתעברה, צריך לחזור ולהוליד בנים, אף דהביאה היא מעשה המצוה ודחי לא תעשה, וה"נ בכבתה בע"ש יהא צריך לחזור ולהדליק. לא דמי, דהתם מצות כיבוד ומצות פ"ו רמיין עליה כל שעתא ושעתא, ואף בהיו לו בנים ומתו קי"ל דחייב, וכן בכיבוד אב ואם, אפילו אם בישל לאביו והאכילו, צריך לבשל פעם שני כשיצטרך, אבל בנר חנוכה, דאין המצוה אלא פעם אחד ביום, כיון שעשה מעשה המצוה בהדלקה, כבר יצא חובתו עכ"ל.

[ה] והגם שהבית אפרים הביא להתה"ד והאריך בביאור דבריו מ"מ לא נתקשה לו במה שמבואר שם שאין המצוה אלא בשיהוי ולא בהדלקה.

## בענין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה

הרב אליהו קדושים

נעשה בהתחלת המצוה ע"פ תוס' ביבמות (ו.), אלא דמי יאמר לנו שאותה שעה שהדליק הוה כמו אח"כ, פי' דכל שמקדים להדליק נרות חנוכה בזמן שאם כבתה יהא לו עוד שהות להדליקם אי אפשר לומר שהדליקם בזמן האחרון שאפשר, עד שתיחשב אי אפשר בענין אחר, וזהו שכתב בסוף דבריו "ומהאי טעמא נדחה נמי מה שכתב התרומת הדשן מההיא דשחוט לי בשל לי דחשיב קיום מצוה, דהתם נמי כיון שרוצה להאכיל לאביו צריך שישחוט לו תחלה, וזה הוה כמו אחר קבלת שבת דהכא, ע"כ פי' דאין לדמות לשחוט לי בשל לי אלא לזמן דתו לא יהא אפשר לו להדליק אח"כ.

**ובסברת** התה"ד ראיתי בס' חקרי לב (יו"ד הל' מזוזה סי' רפו), שכתב דכיון דהותר שעה אחת קודם החיוב כיון דאי אפשר בלאו הכי, ובזה הוי הכשר מצוה כמצוה עצמה א"כ מה לי שעה אחת ומה לי יותר ע"ש.

קצת וכבה באותו קצת ודאי זקוק לה, אלא דבשבת שאי אפשר להמתין עד שקיעת החמה בהדלקה, וצריך להתחיל קודם לו מקרי אותה שעה זמן התחלה כמו בחול מסוף שקיעה, דהכי תקנו חכמים שידליק בשעה שיש לו היתר להדליק, וזהו לא מקרי הכשר מצוה אלא מצוה ממש, כיון דאותה שעה הוה כמו שקיעת החמה, ועל כן מותר להדליק בשמנים הפסולים לשבת ולא חיישינן שמא יכבה אחר קבלת שבת, דאז הוה ממש כמו שבת עצמו וכו', מה שאין כן קודם קבלת שבת שיש לו עדיין היתר להדליק, מי יאמר לנו שאותה שעה הוה כמו אח"כ, ודאי אין דנין אפשר משאי אפשר וכו', ומהאי טעמא נדחה נמי מה שכתב בתרומת הדשן מההיא דשחוט לי בשל לי דחשיב קיום מצוה, דהתם נמי כיון שרוצה להאכיל לאביו צריך שישחוט לו תחילה, וזה הוה כמו אחר קבלת שבת דהכא וכו' ע"ש.

**והנר'** בדעת הט"ז שבעצם מודה להתרומת הדשן, שכל הכשר מצוה דא"א בענין אחר

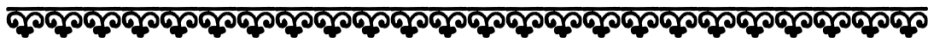




## בענין קריאת הפטרה בשבת ראש חודש חנוכה

הרב גבריאל קוסקס

רב דקהילת מגן דוד, סרפסייד פלורידה



שאינו תדיר". ובסוף פסק נגד התוס' שמפטירין בר"ח ולא חנוכה, כיון שאין פרסום הנס בקריאת ההפטרה.

**ואפשר** לומר שהתוס' מסכימים עם הרא"ש שאפ"ל תדיר גם בדחייה. עכ"פ רואים שאף בדחייה אומרים תדיר ושלא כהשגת אריה ומשנ"ב. והנה עי' בעמק ברכה על גמ' הנ"ל וז"ל, לכאורה קשה למה באמת פרסומי ניסא עדיף, הלא מעלת תדיר הוא דין דאורייתא הנלמד מקרא דהעולה דתדיר קודם כדאיתא בזבחים (דף פט.), וא"כ למה הוא נדחה מפני מעלת פרסומי ניסא אשר לכאורה אין לה יסוד מה"ת?

**ונראה** דהא דמדאורייתא תדיר קודם, אינו אלא בשאין אחד נדחה מפני חברו, ורק לענין סדר הקדמה הוא דאמרינן דבסדר העשייה תדיר קודם. אבל לענין לדחות את חברו לגמרי, כדהכא, בזה לא נאמר הדין דתדיר קודם, ורק מדרבנן הוא דאמרו דגם בזה מעלת תדיר עדיף ודוחה את האיניו תדיר. אבל במקום פרסומי ניסא אמרינן דעדיף". עכ"ל העמק ברכה. על פי זה אפשר להסביר השגת אריה ומשנ"ב, שאף פעם לא התכוונו שלא אומרים תדיר כשיש דחייה, אלא שאז כיון שהוא תדיר דרבנן, א"כ ע"י

**כתבו** התוספות במס' שבת (כג: ד"ה הדר), ונראה לרשב"א כשחל ר"ח טבת להיות בשבת, דיש להפטיר בנרות דזכריה משום פרסומי ניסא, ולא בהשמים כסאי שהיא הפטרת ר"ח, ועוד כיון שהמפטיר קורא בשל חנוכה, יש לו להפטיר מענין שקרא. ומה שמקדימים לקרות בשל ר"ח, משום דבקריאת התורה, כיון דמצי למעבד תרוייהו - תדיר ופרסומי ניסא, עבדינן תרוייהו, ותדיר קודם. אבל היכא דלא אפשר למעבד תרוייהו, פרסומי ניסא עדיף. ע"כ. וכך פסק השו"ע בס' תרפד ס"ג.

**ולכאורה** פסק כן עפ"י בשו"ת שאגת אריה (סי' יט), שכתב דמנחה ומוסף, מנחה קודם משום תדיר, אבל כשאין שהות לשניהם, פוסק שעדיף להתפלל מוסף, כיון דליתיה בתשלומין, והוי מעוות לא יוכל לתקון, משא"כ מנחה אית ליה תשלומין. וכן פסק במשנ"ב (סי' רפו ס"ק ג).

**אבל** לכאורה קשה מהגמרא בשבת (שם) "נר חנוכה וקדוש היום איזה מהם עדיף, קידוש היום עדיף דתדיר או דילמא נ"ח עדיף משום פרסומי ניסא"? ועי' ברא"ש שם שדייק מהגמרא וכתב, "משמע אי לאו משום פרסומי ניסא, תדיר קודם אפילו לדחות את

**ואחרי** כותבי כל הנ"ל נזכר לי מהטור (או"ח סוף סימן תקסו), וז"ל, י"א שכל תענית שאירע בב' וה' שקורין שחרית פרשת היום, ובמנחה ויחל, דתדיר קודם, או יקראו שנים בפרשת היום והב' ויחל. [אגב עי' בב"י (סי' תקעט) שמביא בשם התוס', הר"ן, והרב המגיד, שאין נוהגים כך, אלא קורים ויחל בוקר וצהריים].

**עכ"פ** הטור פוסק שאומרים תדיר אפילו לדחות, שאם יקרא של חול, לא יקרא של תענית. ולא נחלקו מטעם הנ"ל. וזה נגד המג"א לכאורה.

סברה אחרת כפרסום הנס אז אין אפשרות לתשלומין, נדחה הדין של תדיר דרבנן.

**ומפורש** בש"ס לכאורה דדין תדיר עובד גם בדחייה ודאי. דהלא בגמרא מנחות (מט:): נסתפקו אם אין לציבור אלא לקרבן אחד, האם מוסף של היום קודם או תמיד של מחר קודם? ונחלקו גם האם תדיר קודם או מקודש. הרי מפורש דאף בדחייה נאמר תדיר.

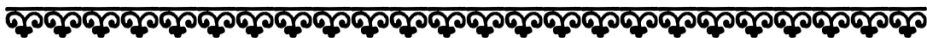
**וקשה** על המג"א (בסי' תרפד ס"ק ב) שכותב "אין מעלת התדיר לדחות אלא להקדים". וצ"ע.



## דין אכסנאי ובאורח הבא לחבירו בימי החנוכה

הרב בועז ברדע

רב וראש כולל בני לוי



אביו". מבואר לפי הדיעה השניה שכן גדול דאין ידו כיד אביו צריך להדליק. וכן במאירי (שבת כג.) וז"ל, חכמי התוס' כתבו ששני בעלי בתים הדרים בבית אחד וסמוכים על שולחן אחד, אפי' בבן גדול ונשוי בבית אביו, צריך להדליק או להשתתף. גם בכנה"ג הסיק שכן נשוי הסמוך על שולחן אביו צריך להשתתף, וכן העיד שראה כן אצל גדולי עולם.

**אמנם** להלכה נראה העיקר כדעת היש אומרים שהביא הארחות חיים, כמו שהביא הב"י (סי' תרעז) שהביא כך סברא ראשונה וכן משמע בסיום דברי המאירי ע"ש. וגם המג"א (סי' תרעז סק"א) הביא מרש"ל ודייק דאם הוא סמוך על שולחן בעה"ב הוא בכלל בני ביתו, וכ"כ החיי אדם והמשנ"ב. ולכן לדינא, בסמוך על שולחן אביו נראה שיוצא בהדלקת אביו, אבל בשאינו סמוך יש לו להדליק או להשתתף.

**אמנם**, הגיגת ורדים בקונטרס גן המלך יצא לדון בדבר חדש, דכל דין אכסנאי דווקא באכסנאי שמשלם לבעל הבית כל הוצאות אכילה ושתייה ושאר דברים, אבל אם האכסנאי סמוך על שולחן בעל הבית, מפתו יאכל ומכיסו ישתה, אין צריך לזה כלל כי

**הנה** במסכת שבת איתא דף כג. אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב הוינא משתתפנא בפריטי בהדי אושפזאי וכו', ונפסק להלכה בשו"ע בסי' תרעז ס"א שאכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו אינו יוצא ידי חובה בשל בעל הבית אלא צריך להשתתף בפריטי אם אין מדליקין עליו בביתו.

**והנה**, הב"י הביא מתשובת הרשב"א (ח"א סי' תקמב) שאלה מי שאוכל בבית חמיו הוא ואשתו ובניו האם דינו כאכסנאי, תשובה, גם מי שאוכל על שולחן בעה"ב, ואפי' שוכב בבית בפנ"ע, אע"פ שאינו צריך להדליק, מ"מ צריך להשתתף או שיקנה לו בעה"ב חלק בשמן ובפתילות. ומוכח מדברי הרשב"א שאפילו סמוך על שולחן בעה"ב אם הבן נשוי צריך להשתתף, אמנם בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי רצה להוציא מפשטן של דברים והעמיד את הרשב"א במקרה שלא סמוך, אבל פשטן של דברים, וכ"כ בפתח הדביר בהל' חנוכה, שהרשב"א מחייב להשתתף אפי' בבן נשוי הסמוך על שולחן אביו. וכן בארחות חיים הל' חנוכה (אות יד) וז"ל, גדול בבית אביו ואינו סמוך על שולחן אביו ה"ה כאכסנאי וצריך להשתתף, וי"א דאפי' סמוך הרי הוא כאכסנאי "דאין ידו כיד

## דין אכסנאי ובאורח הבא לחבירו בימי החנוכה

הרב בועז ברדע

**ובעיקר** דברי הגינת ורדים, הנה מכל הראשונים שהבאנו שסוברים דאפילו בסמוך על שולחן אביו צריך להשתתף, הלא המה הרשב"א והארחות חיים בדעה אחת והמאירי בדעה אחת - הלא הם ודאי סוברים שיש להשתתף, וגם להראשונים החולקים, מבואר שצריך להשתתף, וכמו שכתב הארחות חיים והב"י בשמו וז"ל: גדול במקום אביו ואינו סמוך הרי הוא אכסנאי וצריך להשתתף, ולא הזכיר ד"מסתמא מזכה'. וכן הקשה המהרש"א אלפנדרי שלא אישתמיט חד פוסק למימר הכי ולא מוזכר זה בראשונים. וגם הפר"ח (שם ס"א) כתב דצריך להדליק בפ"ע, ואפי' להשתתף לא התיר אם אינו סמוך על שולחנו. וכ"כ הפמ"ג שהזכרנו לעיל, דצריך להשתתף אפי' באוכל על שולחן בעל הבית, וכן פסק המשנ"ב בסק"א. אתה הראית לדעת, דכל אלו הראשונים והאחרונים לא הזכירו סברא זו ד"מסתמא מזכה לו'.

**ועוד** יש לדון בכוונת הגינת ורדים, מה הכוונה "מסתמא מזכה לו", ונראה דאין לפרש שהזיכוי נעשה מאיליו ללא כוונה כלל, דמהיכי תיתי שזיכוי כזה תופס, ועוד הרי זיכוי אין מועיל באמירה בלבד, אלא יש לזכות ע"י אחר ולא יכול הוא לזכות בעצמו. וכוונת הגינת ורדים דמסתמא זיכה לו כדרך המזכים, ולא הבנתי את דברי הילקוט יוסף בזה, שבמהדורה הישנה כתב דיוצא בסתמא ולא הזכיר דין זיכוי כלל, ובמהדורה החדשה כתב דמסתמא מזכה לו ולא הצריך לזכות ממש לאלו דאינן יודעים, הלא כמה אינשי איכא בשוקא דאינן בקיאינן בדינים אלו, ואין דעתם לזכות כלל אף לא באמירה ולא

בעל הבית שמהנה מנכסיו לכל צרכיו הלא גם הוא יזכה לו במקצת דמי הנרות והשמן של נר חנוכה.

**הנה**, פסק הרב גינת ורדים כי אינו צריך להשתתף, וברור דאין כוונתו דכיון שבעל הבית משלם הוצאותיו ביום הזה נחשב סמוך על שולחן בעל הבית ליום אחד, דזה ודאי אינו, דאם מגיע ליום אחד או לשבת אחת נקרא סמוך, זה דבר תימה, ועוד דנתת דברך לשיעורין, דאם בא לשבת ואוכל סעודה אחת במקום אחר, או בא רק לסעודה אחת, האם גם זה יקרא סמוך. ועוד, דהמשנ"ב כתב בסק"א "שהם סמוכים על שולחנו בקביעות", וזוהי סברא פשוטה. וכן איתא בספר חפץ חיים (סימן כג אות פז) דאם הבן שובת בשבתות ולא בימי החול לא מקרי סמוך על שולחן אביו. ובספר אשרי האיש להגריש"א כתב שסמוך על שולחנו בעינן שלושים יום, וכן הפמ"ג כתב בזה דברים ברורים (שם א"א סק"ג) "דלא תימא שכיון שהוא אוכל ושותה על שולחן בעל הבית כבני ביתו דמי, אלא כיון דאורח הוא ומחר ילך לביתו צריך להשתתף". ועוד, שהגינת ורדים בעצמו כתב וז"ל: שבעל הבית נותן לו הכל, גם "מזכה לו", וקמ"ל שלא צריך להשתתף בפריטי אלא אפשר לזכות, ומסתמא, אם מדבר בסמוך, מה זיכוי איכא הרי יוצא ממילא.

**כל** זה כתבתי כי ראיתי שיש המבינים שסובר הגינת ורדים דע"י שמאכילו סעודה אחת או לן אצלו יום אחד נהפך להיות סמוך על שולחנו וודאי שאין זו כוונתו, כנ"ל.

לקנות שמן שלו ואורח שסידרו לו נרות צריך לקנותם.

**ולענין** הלכה, על הצד היותר טוב והנכון מעיקר הדין יש להשתתף בפרוטה להוציא נפשו מפלוגתא במצוה יקרה זו ובפרט שדעת הרשב"א, ועוד ראשונים שאפילו בסמוך על שולחן בעל הבית צריך להשתתף וגם לראשונים החולקים מבואר דצריך להשתתף בדרכי הקנינים ממש ולא כמו שכתב בגינת ורדים דמסתמא מזכה לו (אלא א"כ כוונתו דמזכה לו ע"י אחר), וכמו שפסקו המ"א והמשנ"ב. והרוצה לסמוך לזכות באמירה בעלמא יש לו ע"מ לסמוך ע"פ האור לציון והשבט הלוי והגרש"ז אוירבאך, אבל בלא אמירה כלל ובלא זיכוי ממש ובשהתתפות בפריטי נראה דאין להקל, ובפרט שישנם הרבה אנשים דלא יודעים כלל, מענין זיכוי, ויש לידעם, ולא יהיה אלא ספק דרבנן. וכבר כתב הר"ן בפסחים דלא אמרינן ספק דרבנן להקל בדבר שאפשר לצאת מהספק בקל, וכאן אפשר לצאת מהספק ע"י נתינת פרוטה, וכך נראה דיש לנהוג. כנלע"ד.

בכוונה. וגם חילק בין אורח לבן נשוי, דבאורח צריך לזכות להדיא, ולא הבנתי מה החילוק בין זיכוי בסתמא לזיכוי בהדיא, ומה החילוק בין בן נשוי לאורח, וכתב רק שראוי להחמיר ולא מעיקר הדין, ולא ידעתי מקורו.

**והנה** ראיתי בספר אור לציון (פרק מז הלכה ג) שהבין שלא צריך קנין ממש בהשתתפות זאת, וכן הגרש"ז אוירבאך בהליכות שלמה (פי"ג) כתב שהשתתפות אינה בתורת בעלות, ולא בעינן לכם כבאתרוג, אלא ע"י השתתפותו בפרוטה נעשה כאחד מבני הבית, וכן בשבט הלוי (ח"א סי' נא) רצה לומר דבאמירה לחוד מהני מדין קנין אודיתא, ע"ש.

**אולם**, מלשון הגמ' משמע דצריך להשתתף בפריטי, והמג"א (סק"א) הביא בשם הרשב"א דהוא הדין אם בעל הבית "מקנה" לו חלק בשמן במתנה. הרי שכתב לשון "מקנה" לשון קנין כדרך הקנינים, וכ"כ בשער הציון (סק"ט) דאין הכוונה באמירה בלבד אלא באחד מדרכי הקנינים, וגם הגריש"א (הובא בשבות יצחק ח"ח פ"ט) כתב שצריך אדם





## כמה פרטים בדיני אכסנאי ובברכת שהחיינו בחנוכה

### הרב עמנואל מולוקנדוב

חבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה



שלא לצאת בברכת אביו או חמיו, בזה אני מסופק אם יכול לעשות כן לכתחלה, דאע"ג דהפוסקים נתנו טעם זה שלא לצאת בהבדלה שמבדיל שליח צבור בבית הכנסת, שאני התם שרוצה להבדיל בביתו כדי להוציא כל בני ביתו, אבל הכא ליכא האי טעמא. ואפשר דאין יכול לעשות כן משום מרבה בברכות ע"ש.

**אולם** נראה שיש חילוק ברור בין דברי הב"י, דמיירי באכסנאי שהוא נשוי ומדליקין עליו בביתו, לבין מקרה הכנה"ג דמיירי באכסנאי שהגיע עם כל בני ביתו; דהנה לשון הגמ' בשבת כג., אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא. בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי ע"כ. הרי שרב ששת הורה שאכסנאי 'חייב' בנר חנוכה, והכונה שחייב להדליק בעצמו. אלא שרבי זירא אמר שהוא היה משתתף בפריטי. ואפשר היה להבין שרבי זירא חולק על רב ששת, וס"ל שאכסנאי חייב רק בשיתוף ואסור לו להדליק [וכסברת הכנה"ג הנ"ל]. אולם בדברי הראשונים מפורש לא כך; ז"ל ר' חננאל שם ואכסנאי

אכסנאי הרוצה להדליק בעצמו האם רשאי, והאם יש חילוק אם אוכל בחינם או שמשלם לבעה"ב

**כתב** השו"ע בסי' תרעז ס"א אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו צריך לתת פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו בשמן של חנוכה ע"כ. ויש לעיין אם האכסנאי רוצה להדליק בעצמו האם רשאי או שיש בזה חשש ברכה שא"צ. והדבר מצוי כשבעה"ב לא מדליק בזמן הראוי<sup>[א]</sup> או במקום הראוי, והאורח רוצה להדליק בזמן ובמקום הראוי – האם רשאי או לא;

**שורש** הענין נעוץ במחלוקת הב"י בסי' תרעז עם תה"ד שהביא שם, וז"ל כתוב בתרומת הדשן (סי' קא), דאכסנאי שהוא נשוי אם רצה להדליק ולברך משום הידור שפיר דמי. ולי נראה דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה ע"כ. והכנה"ג בהגה"ט בסי' תרעז, דן בענין חתן הסמוך על שלחן חמיו, והעלה שלדעת הרא"ש צריך להדליק בחדרו, ולדעת הרשב"א והארח"ח די בשיתוף, וכתב דכיון דמידי דרבנן הוא נקטינן להקל, ומה גם לענין הברכה דהויא ברכה לבטלה לדעת ארח"ח והרשב"א לפ"ד הב"י הנ"ל ע"ש. ובהמשך כתב שאם מתכוננים

[א] שהוא בשקיעת החמה וכפי שהארכתי במאמר שנדפס בירחון 'אור תורה' כסלו תשע"ז ע"ש.

## הרב עמנואל מולוקנדוב

ע"כ. וכ"כ המאמ"ר בסק"ה וז"ל, פשיטא דמאחר שחייב להדליק ולא נפטר מחיוב מצותו כיון שאין מדליקין עליו בביתו והוא אינו רוצה להשתתף בהדי בע"ה, ממילא יש לו להדליק ולברך ואין כאן חשש ברכה לבטלה ע"ש. ובאמת שגם הכנה"ג עצמו בספרו שכנה"ג שהזכיר הא"ז הנ"ל כתב כן בפשיטות [וסותר עצמו ממה שכתב בכנה"ג] וז"ל ולי נראה דאינו חולק רבינו המחבר [על תה"ד] אלא דוקא באכסנאי דמדליקין עליה בגו ביתה, דכיון דיכול לצאת בהדלקת ביתו, ברכה שאינה צריכה הוא. אבל מי שאין לו מי שידליק בביתו ורוצה להחמיר על עצמו ולהדליק – רשאי ע"כ.

**והנה** ידועים דברי ר' אברהם הלוי בספרו גן המלך סי' מא, שכתב שאכסנאי שצריך להשתתף בפריטי היינו דוקא כשנותן היציאה לבע"ה, ואם יש לו חדר לעצמו מחייב להדליק לעצמו. אבל אם האכסנאי סמוך על שלחן בע"ה לגמרי ומפתו יאכל ומכוסו ישתה א"צ לזה כלל כי בע"ה דקמהני ליה בכל צרכו הלא הוא גם הוא יזכה לו גם בקצת דמי הנרות ע"כ. והעתיקוהו כמה מאחרוני הספרדים, וכ"פ בשו"ת יחו"ד ח"ו סי' מג,<sup>[א]</sup> ובשו"ת אור לציון ח"ד סי' מז אות ג ועוד.

**ובספר** תורת המועדים להרה"ג דוד יוסף שליט"א בעמ' נח עמד בענין הנ"ל, והביא את דברי הפוסקים הנ"ל שאכסנאי שלא מדליקים עליו בביתו שרוצה להדליק בעצמו רשאי, אולם כתב שכל זה באכסנאי שצריך להשתתף בפריטי, אבל באכסנאי שאוכל

חייב בנר חנוכה ואי משתתף בהדי אושפיוזי או אם היה נסיב תו לא צריך ע"כ. הרי דס"ל דינא דרב ששת כדקאי קאי, שיש חובה לאכסנאי להדליק נר חנוכה, אלא שאם משתתף בפריטי נפטר בזה ולא צריך להדליק בעצמו, אבל אם לא רוצה להשתתף – חייב להדליק בעצמו. וכן מתבאר מדברי המאירי שם וז"ל, אכסנאי 'חייב' בנר חנוכה ומ"מ 'אינו צריך' להדליק לעצמו אלא שישתתף עצמו עם בני הבית ויסייע להם בפרוטה לשמן ע"כ. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בפ"ד מהלכות חנוכה ה"א שכתב אורח וכו', אין לו בית להדליק עליו בו צריך להדליק במקום שנתארח בו, ומשתתף עמהן בשמן ע"ש. הרי שכתב כנ"ל שצריך להדליק אלא שיש לו אפשרות להשתתף בשמן, אבל החובה שלו היא 'להדליק', ולכן אם לא רוצה להשתתף בשמן – חייב להדליק ומותר לו לברך משום שזוהי חובתו. וכן מתבאר מדברי הטור שכתב אכסנאי חייב להדליק בפ"ע ואינו יוצא בשל בעל הבית ומיהו בפרוטה שיתן לו וישתתף עמו סגי ע"כ [וכפי שדייק האליה זוטא מדברי הלבוש – עי' לקמן]. ואין זה דומה לאכסנאי נשוי שמדליקין עליו בביתו, דהתם כבר נפטר ממילא ע"י הדלקת אשתו, משא"כ הכא.

**ומצאנו** לכמה מן האחרונים שכתבו כן להדיא; כ"ד הלבוש שהעתיק את דברי הטור הנ"ל, וכתב האליה זוטא שם וז"ל מדנקט חייב להדליק, משמע דבזה לכולי עלמא רשות בידו להדליק ולברך כיון שאין מדליקין עליו בביתו, וכן משמע בשכנה"ג

[ב] ויש לעיין במשנתו של מרן הגרע"י וצ"ל בענין זה; ביבי"א ח"א סי' פ, הובאה תשובתו משנת ת"ש שהעלה להיפך מגן המלך. ובסוף אות א' הביא שם את דברי הסבא קדישא [דלקמן] שנדפס בספר הזכרון מוריה בשנת



[והובא בקצרה בבי]. וסתם אוכל בבית חמיו – אינו משלם אלא מפתו יאכל ומכוסו ישתה, ואעפ"כ תכב שצריך להשתתף בפריטי או שיקנה לו חלק בשמן ופתילות. וכ"ד חכמי התוספות שהביא המאירי וז"ל, חכמי התוספות כתבו ששני בעלי בתים הדדים בבית אחד וסמוכים על שולחן אחד, אפילו בן גדול ונשואי בבית אביו צריך להדליק או להשתתף ע"כ. ובדבריו מפורש להדיא דמיירי בסמוכים על שלחנו ואעפ"כ צריכים להדליק או להשתתף. וכן הביא האר"ח באות יד בשם י"א וז"ל, גדול בבית אביו ואינו סומך על שלחן אביו הרי הוא כאכסנאי. וי"א דאפי' סומך הרי הוא כאכסנאי דאין ידו כיד אביו ע"כ. הרי שלדעת הראשונים הנ"ל מפורש שאף כשאינו משלם אלא סומך על שלחן אביו או חמיו, צריך להדליק או להשתתף ודלא כסברת הגן המלך וסיעתו הנ"ל. וכ"ה פשוט דברי השו"ע בסוף ס"א שכתב אכסנאי צריך להשתתף וכו', וזה"ל לכן האוכל אצל אביו ע"ש, וכונתו על כל הסעיף שגם צריך להשתתף בפריטי, אע"פ שסתם בן אצל אביו זה בחינם. וכ"פ הפר"ח ע"ש.

**אמנם** המאירי כתב וז"ל וזו השניה [בן גדול ונשואי בבית אביו] מיהא אינה נראית כלל [שצריך להדליק או להשתתף] שלא נאמרו הדברים אלא בזרים שאינם מכלל בני הבית, אבל כל שהוא מכלל בני הבית אינו

ושותה משולחן בעה"ב הוא בכלל בני הבית הסמוכים על שלחן בעה"ב שאינם צריכים להשתתף בפרוטות ואינו בכלל אכסנאי אלא הוא מבני הבית ולכן אינו רשאי להדליק בעצמו וכתב שכן הסכים עמו מרן הגרע"י זצ"ל ע"ש. אולם דבריו צ"ע, דהגן המלך לא כתב שאכסנאי שאינו משלם – דינו כבני הבית ואינו בכלל אכסנאי, אלא כתב שאינו צריך לשלם פרוטות משום שבעה"ב מוכה לו גם בקצת דמי הנרות כמו שמהנה אותו בכל צרכיו, וכפי שהעתקנו לעיל, וממילא אם אינו רוצה ליזכות במה שמזכה אותו בעה"ב, אינו זוכה בעל כרחו, וממילא יכול להדליק ואין בזה חשש כלל.

**ובעיקר דברי הגן המלך הנ"ל, בדברי הראשונים מבואר לא בדבריו, וכן בדברי רוב האחרונים וכפי שנבאר בס"ד.**

**הרשב"א** בתשובה סי' תקמא נשאל, במי שאוכל בבית חמיו הוא ואשתו ובניו אפילו פתח בבא לנפשיה האם דינו כאכסנאי נשוי [שמדליקים עליו בביתו] או לא. והשיב בסי' תקמב וז"ל, גם מי שאוכל על שלחן בעל הבית אפילו שוכב בבית בפני עצמו אינו צריך להדליק. אבל מכל מקום צריך להשתתף או שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן ופתילות. ולא דמי לאכסנאי שמדליקין עליו בתוך ביתו דהתם כבר הדליקו עליו. אבל זה צריך הוא להדליק כאכסנאי שאין לו בית במקום אחר דצריך לאשתתופי בפריטי ע"כ

תשמ"ד! אותה שנה שכתב את היחוד הנ"ל, ושם לא הביא את הסבא קדישא הנ"ל, ואולי עוד לא ראהו. [ובחזו"ע הביאו ודחה רק חלק ממנו. ואת הקושיא האחרונה שהיא העיקרית לא יישב ע"ש].

ובהקדמה כתבו העורכים שהרב עובדיה הוסיף במשך השנים גם על תשובות שכתב בצעירותו ולכן אין להתפלא על דברים מעין אלה. אבל הפלא הוא שמוכח שלאחר שנת תשמ"ד עדיין אחז כמו בצעירותו דלא כגן המלך, ואיך ביחוד שנתפס באותה שנה אחז כן כמותו. ועוד שבחי"א הביא את דברי האהל מועד שכתוב להדיא דלא כגן המלך ע"ש. ואת זה לא הביא בשאר הספרים הנ"ל. וא"כ נראה שתשובה זו עיקרית יותר. וצ"ע.

## הרב עמנואל מולוקנדוב

**נמצא** שלדעת כל הראשונים והאחרונים הנ"ל בן שמתארח אצל אביו או חמיו כנהוג בין בחול ובין בשבת - צריך להשתתף בפריטי ואינו נפטר בהדלקת בעה"ב בסתמא.

צריך כלום ע"ש. וכ"כ הארח"ח הנ"ל בסברתו הראשונה שבן גדול הסמוך על שלחן אביו אינו כאכסנאי אלא כאחד מבני הבית ולא צריך אפילו להשתתף ע"ש.

**וכן** דעת כמה מרבתינו האחרונים דלא כהגן המלך [והובאו בחזו"ע]; ז"ל הרב חלקו של ידיד [שלונקי תקס"ה] על דברי הגן המלך ומסתמיות דברי הפוסקים אין נראה כן כמבואר ובסתם אכסנאי אמרו דצריך שיתוף ואפילו בן הגדול הסמוך על שלחן אביו דמיחייב למעבד מצוה בממוניה צריך שישתתף בפריטי או שיזכה לו אביו או הבע"ה להקנות לו חלק בפירוש כנ"ל ודוק עכ"ד. וכן מהר"ם פריה בתשובה שהובאה בסו"ס זכרונות אליהו מאני עמ' תקי, כתב ע"ד הגו"ר וז"ל ואגב אורחין אומר, דלכאורה האי דינא דהגו"ר אינו מובן דמאי שנא מבן הסמוך על שלחן אביו דמסתמא אינו נותן הוצאה ודוחק לאוקמי בנותן הוצאה לאביו, וספר גו"ר אינו בידי ע"כ. וכ"כ בספר תפארת אדם [שלונקי תרכ"ג] בזכרונות שבסוף הספר מערכת ח' אות יח וז"ל, אכסנאי אע"פ שהוא סמוך על שולחן בעה"ב צריך שיתוף וכן חתן הסמוך על שולחן חמיו וכן בן שאינו סמוך על שולחן אביו ונתאכסן אצל אביו, ואם רצו להדליק בפ"ע משום הידור אם אפשר להדליק על סמך ברכת בעה"ב מוטב ואם לאו ידליקו בברכה ע"כ. וזה ממש כדכתיבנא שמותר לאכסנאי להדליק בעצמו אם אינו רוצה להשתתף, וכמו כן בן שמתארח אצל אביו [ובודאי אינו משלם לו על כך] צריך להשתתף, וכדעת הפמ"ג והמ"ב דלעיל.

**אולם** באדם זר הסמוך על שלחן חבירו גם למאירי חייב להדליק או להשתתף דאינו בכלל בני ביתו וגם לא מדליקים עליו בביתו ע"ש במאירי. וכן מפורש בספר אהל מועד שער מו"ק דרך א' וז"ל, ומי שאוכל על שולחן בעה"ב אף על פי שיש לו חדר מיוחד ששוכב שם בפני עצמו א"צ להדליק אלא דיו להשתתף בפרוטות או שיקנה לו בעה"ב חלק בשמן ובפתילות ע"כ. ומבואר שעכ"פ אדם זר שסמוך על שלחן בעה"ב צריך להשתתף בפריטי [ואולי אפילו בבן או בחתן, אלא שאפשר לעשות אוקימתא בדוחק דמיירי באדם זר]. וזה דלא כמג"א שכתב שהדין של אכסנאי הוא באינו סמוך אבל בסמוך על שלחנו א"צ אפילו להשתתף ודימה זאת לבן הסמוך על שלחן אביו ע"ש, וזה אינו דיש חילוק בין אכסנאי לבן הסמוך וכמ"ש בה"ל.

**והנה** בפמ"ג ובמ"ב מבואר שרק באכסנאי שאוכל בקביעות אצל בעה"ב בזה פטר המג"א אף מפריטי אבל באכסנאי שהתארח לזמן מה ודעתו לשוב לביתו לזמן קרוב גם למג"א חייב להדליק או להשתתף ע"ש. ולפ"ז נראה שה"ה בבן שמגיע להתארח אצל אביו שגם למאירי חייב דאין הוא נקרא בכלל בני ביתו דהא יש לו בית בפני עצמו והוי אורח גרידא ולכן לכו"ע צריך להדליק או להשתתף.

להם הרבה גמר בדעתו בהקנאה ע"ש. [וכע"ז כתב הרשב"א בעירובין עג: גבי בני חבורה וכו' ע"ש]. אולם אין נראה לומר כן בנ"ד, דדבר זה נאמר ליישב גמ' קיימת, אבל א"א לאחרונים לחדש מעצמם דבר זה בעוד מקומות מלבד מה שהוזכר בגמ' להדיא נגד סתימת הראשונים, דדין זה מחודש הוא ואין לך בו אלא חידושו, ואם באנו להרחיב מעצמנו יסוד זה, ניתן לאומרו בעוד הרבה מקומות, ולמשל האם נאמר שאכסנאי יכול לקחת את האתרוג של בעה"ב ביום הראשון של סוכות והוי 'לכם' משום שבעה"ב בודאי מקנה לו את האתרוג במתנה ע"מ להחזיר. ועוד שגם שם הרשב"א בב"ק כתב תירוץ אחר ליישב דברי הגמ', וכתב עליו שהוא הנכון ע"ש. ובפרט שבדברי הראשונים כתוב להדיא לא כדעת הגן המלך וכנ"ל, וא"כ מוכח דליתא לסברא זו הכא.

**ועל** כן נראה שכן נשוי הסמוך על שלחן אביו ישתתף בפריטי אולם לא ידליק בעצמו לחוש לדעת המאירי וי"א באר"ח שהוא חלק מבני הבית ואין לו להדליק בעצמו.

**אולם** מי שמגיע להתארח בבית הוריו או חמיו וכ"ש בבית אדם זר, חייב להשתתף בפריטי ולא יסמוך על מה שבעה"ב מאכילו ומשקהו ומספק לו כל צרכיו. ואם ירצה להדליק בעצמו ולא להשתתף בפריטי רשאי.

**מי שלא הדליק בלילה הראשון – האם מברך שהחיינו כשמדליק בשאר הלילות**

**ידועה** מחלוקת הראשונים שהובאה בסי' תרעו לגבי ברכת הרואה [שעשה ניסים ושהחיינו], האם מי שהדליקו עליו בביתו

**ובאמת** שגם בסברא דברי הגן המלך קשים מאוד, דהא 'אכסנאי' זהו תרגום של 'אורח' כמבואר במוסף הערוך ערך אכסנאי דתרגום של דלתי לאורח אפתח – איוב לא – לאכסנאי, וכ"כ הרמב"ם ספ"ד בדין זה 'אורח', וסתם אורח הוא בחינם [אף שגם בשכר נקרא אורח מ"מ בודאי שגם ובעיקר בחינם נקרא כן], וראיה לזה מענין ברכת 'האורח', שמבואר במג"א בסי' רא והעתיקו המ"ב שם, שאם סמוך על שלחנו ומשלם לו דמי מזונו א"צ לברך ברכת האורח ע"ש, ומבואר ש"אורח' היינו כשאנו משלם על מזונו, אבל אם משלם אינו נקרא 'אורח'. ואמנם המו"ק שם חלק על המג"א וז"ל, דמאן יימר דאורח בדמי מזונותיו לאו שמיא אורח, וכי אמרו אורח האוכל בחנם דווקא הוא יברך לבעל הבית ע"ש, אולם גם הוא כתב ש"גם' אם משלם נקרא אורח, אבל ודאי שעיקר שם 'אורח' הוא בחנם וכפי שכתבנו. וא"כ לומר שהגמ' והרמב"ם ושאר דיברו רק באורח שמשלם על כל דבר ולא בחנם, וגם לא בצורה כוללת על כל השהות – זהו דבר קשה ודחוק מאוד.

**ידועה** קושיתו של מהרש"א אלפנדרי שנדפסה לראשונה בסוף ספר סדר היום [מהדורת תשל"ח] בעמ' רמא שכתב וז"ל, ועוד זאת דעיקר טעמו של הרב אינו מספיק, דמנא ידע בעה"ב דצריך לאקנויי לכשנאמר דמסתמא מקנה ליה מעט שמן. ואפילו אי פירש דבריו דמקנה הוא לו, יש מקום לומר דלא מהני דאין זכה בשמן בדבורא בעלמא ע"כ. וראיתי לכמה ת"ח שכתבו ליישב קושיא זו עפ"י דברי הרשב"א בב"ק קב:, שכתב בביאור הגמ' שם דכל שדעתו קרובה

## הרב עמנואל מולוקנדוב

בו מרן זצ"ל ופסק שיש לברך וכ"פ יותר באורך בתשובה שנדפסה בשו"ת יבי"א ח"א סי' עח.<sup>[א]</sup> והיה טעמו משום שיש כאן כמה ספקות; שמא כדעת רוב הראשונים שצריך לברך כל ברכות הראיה גם אם הדליקו עליו, ושמא כדעת הפר"ח שאף לדעת מרן יש לברך שהחיינו שכמדליק למחרת, ושמא ברכת שהחיינו היא על היום אף שלא הדליק כלל, ושמא לא אומרים בברכת שהחיינו סב"ל, ושכ"פ בשו"ת שואל ונשאל ח"א סי' יג עיש"ב.

**אולם** פסק זה ונימוקיו תמוהים הם מאוד; דהנה בספר ילקוט יוסף חנוכה בעמ' תמד והלאה האריך לדחות לנכון את דברי השואל ונשאל וטעמיו שעליהם הסתמך בחזו"ע, [וביבי"א שלא ראהו הילקוט יוסף שטרם נדפס בזמנו] ע"ש.<sup>[ב]</sup> ודברי הפר"ח, דחויים הם, ואף אחד לא הסכים לו בדעת מרן השו"ע וגם אין בזה שום סברא לומר כן שאע"פ שנפטר אתמול מלברך, כשמדליק למחרת יברך, דחויב זה מהיכן בא? אם כבר נפטר אתמול, אינו חייב היום, ואם לא נפטר אתמול, היה יכול לברך אתמול. וגם הסברא שברכת שהחיינו היא על היום, זהו רק כשלא הדליקו עליו כלל, אבל אם הדליקו עליו, לסוברים שנפטר כבר, א"כ הוי כאילו בירך ולא שייך לברך שוב. ועל כן בנידון זה יש לנו רק את מחלוקת הראשונים הבסיסית האם מברכים ברכות הראיה כשהדליקו עליו

והוא לא שמע את ברכות ההדלקה, האם מברך את הברכות האלו או לא; שדעת רוב הראשונים שמברך כיון שלא שמע ברכות אלו, אולם דעת ההשלמה, הסמ"ק, הרשב"א והטור שאינו מברך משום שברכת המדליק עליו פטרה אותו מההדלקה ומברכות הראיה. והשו"ע פסק כדעה זו לחוש בספק ברכות ולא לברך אא"כ לא הדליקו עליו כלל.

**אלא** שדנו האחרונים אם אותו אחד מדליק למחרת בעצמו, האם יברך ברכת שהחיינו בשעת ההדלקה או לא; פשטות הדברים שלא יברך דהא נפטר בברכת שהחיינו במה שהדליקו עליו אתמול, ואיך יברך למחרת? ובאמת כך נקטו כמעט כל האחרונים; המ"ב כתב שכ"כ המג"א ושאר אחרונים. וכבר כתב כן בשו"ת מהר"ם פרובינצאלו [בן דורו של הב"י] סי' פה, פו ע"ש, וכ"פ השכנה"ג, וכ"פ בסידור בית עובד ובסידור חקת עולם ושכ"ד מרן ע"ש, וכ"פ עוד אחרונים.

**אלא** שהפר"ח כתב דהכא 'לכו"ע' צריך לחזור ולברך כשמדליק למחרת בעצמו. אולם דבריו צ"ע, וכבר כתבו הבית עובד והחקת עולם שלדעת מרן השו"ע, גם בכה"ג אין צריך לברך שהחיינו למחרת משום שכבר נפטר במה שבירכו עליו אתמול ע"ש, וכבר כתבנו שכך כתבו כל האחרונים בדעת השו"ע. וכ"פ מרן הגרע"י זצ"ל ב"קול סיני" כסלו תשכ"ה. אולם בספר חזו"ע חנוכה חזר

[א] ותשובה זו כתובה בצורה ברורה ומדויקת יותר בחשבון וסידור הדברים מאשר בחזו"ע כאשר יראה המעיין. אלא שצ"ע במשנתו, דבתשובה שם התאריך הוא תש"ז, וא"כ יוצא שבתחלה סבר לברך, אולם בתשכ"ה הורה לא לברך, ובשנותיו האחרונות חזר שוב פעם למשנתו הראשונה לברך.

[ב] והפלא עליו שאע"פ שדחה לנכון כן, מ"מ למעשה כתב שכיון שבחזו"ע פסק לברך, יש לברך ואין לחוש לסב"ל, והאריך שאין לומר סב"ל נגד גדול הדור ע"ש. והדברים תמוהים מאוד, ודוק.

## קובץ אבקת רוכל כסלו תשפ"א

בביתו או לא, ומרן פסק שלא לברך, ואין שרוב האחרונים לא ס"ל כן, ופסקו בצורה לצרף כאן שום צירוף נוסף. ברורה שאין לברך?

**ועוד** שגם אם נרצה לצרף צירופים וצירופי צירופים, הרי כל האחרונים הנ"ל לא ס"ל צירופים אלו, אלא פסקו בפשיטות שאין לברך, וא"כ למעשה דעת רוב האחרונים שאין לברך, ומה יעזרו כל הצירופים, בשעה

**וע"כ** נראה שמשנה ראשונה [שפורסמה בקול סיני] עיקר, ואין לברך שהחיינו כשהדליקו עליו אתמול וכפי שפסקו כמעט כל האחרונים לדעת מרן השו"ע.

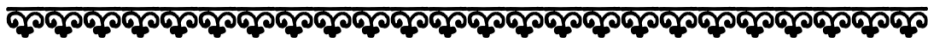




## בענין "סופגניות חלביות" והמסתעף

### הרב יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס אוהל יעקב, רב ומו"צ וראש כולל, ירושלים ע"ה"ק



צו סעיף א') אין לשין עיסה בחלב שמא יבוא לאכלה עם הבשר, ואם לש כל הפת אסורה אפילו לאכלה לבדו, עכ"ד. וה"ה לענין לישת פת עם שומן בשרי, וכך מבואר מדברי הגמ' ושו"ע שם שכתב "אין אופין פת בתנור שטחו באליה", וכן מדברי הרמ"א שם שכתב שמותר ללוש בשומן של בשר לכבוד שבת רק משום שהוא דבר מועט, שבאופן זה לא גזרו, ומכאן רואים שאע"פ שלא כתב בשר להדיא בגמ' שם, מ"מ הרי הוא דבר פשוט שיש עליו אותו גזירה וכמו שכתב הפוסקים, עי' בערוך השלחן ריש (סימן צו).

#### טעם הגזירה

(ב) **והאיסור** המיוחד בפת הוא מחמת שרגילין לאכלו עם בשר, וכמ"ש בגמ' שם, וכן כתב הש"ך (ס"ק ב) דרגילות לאכול פת עם כל מיני אוכלין. ויש לעיין האם הגזירה הוא כעין אוהרה לכתחילה שלא יבוא לידי מכשול, או שהוא דין איסור בעצם שאפילו בדיעבד אסור. ומלשון השו"ע נראה שאין זה דין של "זהירות לכתחילה", אלא אף בדיעבד אסרו חכמים הפת באכילה מחשש שמא יאכלנה עם בשר, ואפילו לבדו אסור. וראה בחכמת אדם (כלל נ' דין ג').

**לכבוד** ידידי היקר הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס יקרים ונצרכים גם אני אודך, פרדס יוסף החדש על המועדים, ושא"ס, באתי כאן להוסיף דבר בעניני חנוכה לספר היקר פרדס יוסף החדש על חנוכה שהוא ספר נצרך לכל לומדי ומורי הוראה. שהנה ראיתי בספרו היקר והנצרך פרדס יוסף החדש על חנוכה, שציינתם למקור המנהג באכילת סופגניות בחנוכה, והסתפקתי לפי מה דאיתא בשו"ע יורה דעה (סימן צו סעיף א') שאסור ללוש עיסה עם חלב, יש לעיין לפי זה האם מותר להכין סופגניות חלביות.

#### ונראה שמותר לאפות "סופגניות חלביות"

בביתו, והעושה שינוי בסופגניה מה טוב. מיהו חנות העושה סופגניות כאלו על מנת למכרם צריך להודיע לקונים, או לעשות היכר ולהניח שלט שידעו שהוא חלבי וכמו שנבאר בסמוך באריכות את מקור הדין וצדדי ההיתר.

#### איסור ללוש עיסה בחלב (לעשות פת חלבי)

(א) **איתא** במסכת פסחים (דף ל.) "אין לשין את העיסה בחלב, אם לש כל הפת כולה אסורה, מפני הרגל עבירה". וכדברי הגמ' נפסק בשו"ע להלכה ביורה דעה (סימן

## בענין "סופגניות חלביות" והמסתעף

הרב יעקב אהרן סקוצילס

כאן אפילו מעשה שתחול הגזירה עליו וכמ"ש לעיל.

## האם גזרו בשאר מאכלים

(ו) **והנה** יש להסתפק האם הגזירה הנ"ל דוקא כשעבר ולש או אפה פת בחלב או בשר, או אפילו בשאר מאכלים, אם הכינו אותם עם חלב או בשר, ג"כ גזרו שאין לעשות מאכל שהוא בדרך כלל פרווה לחלבי או בשרי שמא תאכלו עם מין השני.

(ז) **הט"ז** (סימן צו ס"ק א) כתב שמדוכה של בשמים שהיא פרווה שפעם אחת דכו בה שום עם שומן אוו, אסור לדוך בה עוד בשמים אפילו עבור בשרי עד שיגעילנה שמא יבוא לאכול בחלב, וגם בדיעבד אסור דומיא דפת חלבית.

(ח) **ובביאור** דברי הט"ז עי' מה שכתב בחוות דעת ביאורים (ס"ק א) שכוונתו לאסור אפילו לתבלין מועטין משום שכלי המוחזק כפרווה אם נעשה בשרי נאסר להשתמש בו כל עוד שלא ייחדו וסימנו לבשר, שמא ישכחו שנעשה בשרי ויחשבוהו כפרווה כפי שהיה מתחילה, והוסיף שם שדוקא אם המדוכה דך תבלין חריפים כדי שהמדוכה תבליע בליעות משובחות, עי' שם.

(ט) **ומדברי** הט"ז נראה שגזירת חז"ל לאו דוקא בפת וכלשון הגמ' ושו"ע, אלא בכל מאכל פרווה יש חשש שמא ישכח ויאכל עם מין השני, וכן כלי שאדם רגיל להשתמש בו לפרווה חריף, אם נעשה בשרי באופן שאינו ניכר נאסר לגמרי. [ולכאורה יש לעיין בזה

(ג) **ועוד** יש לחקור, האם האיסור לאכול עיסה שנלושה בחלב הוא מדין קנס, שקנסוהו חז"ל במי שעבר ולש או אפה פת חלבי באכילה, או משום גזירה שמא ישכח ויגיע לידי מכשול לאכול את הפת עם מין השני. וישנם בזה כמה נפק"מ, ואחד מהם הוא אם גזרינן אפיית פת חלבי בשוגג אטו מזיד, דאם נאמר שהוא מדין קנס, א"כ לא קנסו שוגג אטו מזיד באיסור דרבנן, משא"כ אם הגזירה הוא משום חשש שכחה שיבוא לידי תקלה, א"כ יש לאסור אפילו אם לש בשוגג, ולפי זה אם אפו פת חלבי אפילו בשוגג, קיים האיסור על הפת. ואכן כן הסיק הפמ"ג (שפ"ד ס"ק א), ולפי זה נראה דה"ה במקרה שנפל חלב בטעות לתוך העיסה הכל אסור באכילה. (ועי' בנחלת צבי משכ"ב).

(ד) **אך** יש מהאחרונים שכתבו לחלק, שרק בלש הפת בשוגג, אסור, משא"כ בנפל חלב בטעות שלא נאסרה הפת, וצ"ל לדבריהם שאמנם עיקר הגזירה היא לחוש שמא יאכל הפת השני בחלב, אבל לא גזרו כן אלא כשהיתה עשיית הפת באיסור, ולא כשנפל מאליו דהוי כמו אונס.

(ה) **ואע"פ** שלדברי הפמ"ג שם, צידד לומר שיש איסור אפילו אם נתערב חלב על ידי אונס כגון שנשפך וכדומה, מ"מ כו"ע מודו שעיקר הגזירה היא שמא יבוא לאכול עם מין השני, וכדברי השו"ע ונו"כ. ולכאורה דוקא כשלש במתכוין עיסה עם חלב חל איסור אפילו בשוגג וכגון שלא ידע מהאיסור, משא"כ אם נפל חלב לתוכו אין



יש להחמיר טפי שהוא דומיא דפת, וראה בסמוך.

### מיני מזונות

(יב) **ולענין** אפיית מיני עוגות או עוגיות (סופגניות) וכדומה בחלב או בשר, וכמו שעושים לקינוח ולמתיקה, נראה שמכיון שאין הדרך לאכול אותן עם בשר, מותר ללוש אותן עם חלב, גם בלי עשיית היכר, ואע"פ שיש מקום לחוש שמא יבוא לאוכלם אחרי אכילת בשר, אין לחוש לכך, מאחר ולא שייך להגיע לאיסור תורה, כי כל החיוב להמתין ביניהם אינו אלא דרבנן, ולא גזור חז"ל גזירה לגזירה.

(יג) **והמקור** לכל הנ"ל הוא מדברי שו"ת מהרי"ט ח"ב (סימן יח) המובא בפתחי תשובה (ס"ק ג), שכתב דהא דאסרו פת חלבי אם לא עשו שינוי, היינו דוקא היכא דאיכא חשש שיאכלו עם חלב או בשר ביחד, אבל היכא דליכא למיחש להכי כמו אותם הממולאים במיני מתיקה, שאין דרך לאכלן עם גבינה מותר ללוש אותם עם שומן או חלב, ולא חיישינן שמא אחריהם יאכל גבינה, דהיינו במה שאסרו, ואין לנו לגזור גזירות אחריה. והביאו את דבריו בפרי חדש (ס"ק א), מנחת יעקב (כלל ס' ס"ק ג) ערוך השלחן (סעיף ז) ובכף החיים (ס"ק טו) ועוד.

(יד) **ולמדנו** לפי דברי כל האחרונים הנ"ל שני דברים, ראשית שבמיני מאפה שדרך לאכלם יחד עם מאכלים אחרים יש בהם האיסור שלא ללוש אותם בחלב או בבשר, אבל מאידך מיני מאפה שאין רגילות לאכלם עם מאכלים אחרים אין בהם איסור.

משום שיש הרבה מאכלים שלא רגילים לאכול אותם עם שאר מאכלים אלא לבדם, וממילא אין חשש שישכחו אם יעשו אותם חלבי או בשרי. ולא מצאנו שאסור לעשות תבשיל פרווה לפעמים עם חלב ולפעמים עם בשר, וצ"ע. ובאמת כן הוא סברת המתירים לענין מזונות ושאר מאכלים, וכמו שנבאר בסמוך באריכות].

(י) **אמנם** רבים חלקו על דברי הט"ז, וראה במנחת יעקב (כלל ס' ס"ק ג) שהקשה על דברי הט"ז, מדוע בצנן שנחתך בסכין בשרי אסרינן לאכול את הצנן עם חלב, אבל אין אוסרים אותו לגמרי מחשש שמא יבוא לאכלו עם חלב, וה"ה בתבלין שנדוכו במדוכה בשרית מדוע אין אוסרים אותו אלא עם חלב אבל לא עם בשר או שאר מאכל פרווה. וע"כ צ"ל שלא גזור אלא בפת ועיסה משום שעל הלחם יחיה האדם, ולכן בפת יש חשש שישכח ויטעה, משא"כ שאר מאכלים לא חששו לזה. וכדבריו נקטו הבית מאיר חתם סופר, חוות דעת, חכמת אדם שם (דין ז), ברכי יוסף שיו"ר ברכה (ס"ק ג), ובערוך השלחן (סעיף ב) ועוד אחרונים. מיהו ראה בפרי חדש ובפרי תואר (ס"ק א), מה שכתבו בזה שבאמת גזור על שאר מאכלים דומיא דפת, ויש כאן מח' גדולה בגדולי האחרונים אם נאמרו הגזירה דוקא בפת או אפילו בשאר מאכלים.

(יא) **וההכרעה** למעשה היא לסמוך על המקילים, שאין שאר המאכלים נאסרים כשנעשו עם חלב, ומ"מ עדיין נשאר לנו לדון לגבי מיני מזונות פת הבאה בכיסנין, שאולי

ללוש פת עם חלב בחג השבועות גם בשומן לכבוד שבת כי כל זה מיחשב כדבר מועט גם כי צורתן משונה משאר פת". והנה המחבר כתב דדבר מועט היינו סעודה אחת, אמנם הרמ"א חולק על זה, ונקט דכל שהוא רק ליומו מקרי דבר מועט, ולכן מה שלשין את העיסה לג' סעודת שבת נחשב כדבר מועט. ועוד לפי דברי הרמ"א שגדר דבר מועט היינו אכילת יום אחד, למד הערוך השלחן (סעיף ד), שאם בני ביתו מרובים מיקרי דבר מועט כדי אכילה בבת אחת לכולם.

(כ) **ונחלקו** האחרונים בטעמא דמילתא, מדוע הקל הרמ"א בשבת (אכילת יום אחד) האם הוא סברא בשבת דוקא, (כשאוכלים בשר ולא חלב וכן שהדרך לאפות עם צלי לשבת, או מצד שלחמי שבת ניכרים עיין לבוש, ב"ח, מחצית השקל, יד יהודה) או שההיתר הוא גם ביום חול, ראה בפרי חדש (ס"ק ב), ואפשר שכן הוא גם בדעת המחבר. אמנם הפמ"ג (שפ"ד ס"ק א) כתב דשבת הותר משום שהוא כדבר מועט, ולפי זה כל שיאכל בתוך מעת לעת הוי דבר מועט ואפילו בחול, וכן כתב הערוך השלחן וחכמת אדם.

(כא) **ולפי** זה יש לעיין במי שאופה פת חלבית או בשרית באמצע השבוע לצורך שבת, (או סופגניות חלביות לצורך שבת חנוכה) לכאורה אף לדברי הפמ"ג יש לאסור, משום שכתב שם שאם ישאר אחר שעבר היום אולי ישכח, וא"כ ה"ה שמא יבוא לאכלו קודם שבת, ואף אם נעשו בשביל

(טו) **ולפי** שיטתם מותר להכין סופגניות חלביות לדברי המהרי"ט ועוד אחרונים כיון שרגילין תמיד לאוכלם לבד ולא עם שאר מאכלים אלא בתור קינוח או חטיף בלבד.

(טז) אמנם דעת היד יהודה, וכן ראיתי (שו"ת וישמע משה) שמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל החמיר בזה שאין לעשות עוגות חלביות אלא אם ישים עליהם פתק שזה חלבי או שיעשה שינוי צורה בגוף העוגה, שמא יבוא לאכלם בתוך שש שעות, אלא שכאמור מדברי הפוסקים נראה שאין חוששים לזה, [אכן, עוגה בשרית לכאורה צריך היכר כיון שכן רגילים לאכול עוגה יחד עם קפה חלבי].

### ההיתרים לעשות פת חלבי

(יז) **איתא** בגמ' במסכת פסחים (דף לו). דשרי ללוש פת בחלב כעין תורא, ופירוש רש"י שהיינו מעט כמו עין של שור, דאכיל ליה מיד בבת אחת ולא משהי ליה לינשי שנילוש בחלב, וכן כתב רבינו חננאל.

(יח) **והרי"ף** והרמב"ם והרשב"א, פירשו שכוונת הגמ' כעין תורא היינו דמיירי בעושה צורה מיוחדת כעין השור, דהרואה יודע ששינו צורתו להיכרא וישאל ויאמרו לו. וכתב בהגהות שערי דורא (סימן ס) דהני ב' פירושים הם אליבא דהילכתא דתרווייהו סברות יפות הן.

(יט) **ולענין** דינא כתב השו"ע שם, שאם הוא דבר מועט כדי אכילה בבת אחת או ששינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל עמה בשר, מותר. והרמ"א כתב "ולכן נוהגין

אורחים לביתו מעיר אחרת ויאכלו את הפת בבשר, ולדינא נחלקו הפוסקים בזה, וראה ביד יהודה פירוש הקצר (ס"ק ז).

### שינוי בפת אחרי האפיה

(כה) **יש** להסתפק האם ההיתר לעשות פת חלבי כשמשנים את הצורה הוא דוקא אם עושים את השינוי לפני האפיה או שמא לא שנא, ואפילו אחרי האפיה יכולים לעשות שינוי, כיון שכל עוד שניכר בפת שהוא חלבי יהא לתזכורת לא לאוכלו עם בשר, וכמו שמצוי למשל אצל אחד שלא ידע מההלכה הנ"ל שיש איסור בעצם לעשות פת חלבי סתם, וכעת שמע על האיסור ורוצה לתקנו על ידי עשיית שינוי בצורה וכדומה.

(כו) **והנה** החוות דעת חידושים (ס"ק ה) כתב, שדוקא ששינה בשעת אפיה, אבל אח"כ אינו מועיל שינוי לפת מרובה כיון שכבר נאסר, וכן אינו מועיל לחלקו להרבה בני אדם שיגיע לכל אחד דבר מועט כיון שכבר נאסר. ולפי דבריו נוקטים שפת חלבי הוא חפצא דאיסורא, וממילא אפילו אח"כ לא יועיל מה שעשה שינוי כיון שכבר נאסר.

(כז) **ובשו"ת** אבן ישראל להגר"י פישר זצ"ל חלק ט (סימן סז), נשאל אודות מה שנוהגין לכתוב או להדפיס על העוגות שהן חלביות, כיצד עושין כן על במה סומכים, הרי כבר נאסרו מעיקרא וכדברי החוות דעת, ע"כ דברי השואל. והשיב דשאלתו תמוהה, הרי למה לא יקשה על ההיתר לעשות פת מועט, הלא האיסור הוא אין לשין ואם כן כבר מעיקרא הוא נילש באיסור, ומה מועיל מה שעשה פת מועט.

שבת דוקא, הרי יש שטועמים לפני שבת ממאכלי שבת, וצ"ע.

(כב) **והיוצא** מדברינו, שיש להחמיר לכתחילה לא לאפות פת חלבי מיום אחד לחבירו, והרוצה להקל עד מעת לעת יש על מי לסמוך, מיהו מותר ללוש בערב שבת לשבת אפילו לכתחילה ופשוט הוא.

### היתר לאפות פת חלבי אם עושים שינוי בצורת הפת

(כג) **הטעם** הנוסף המוזכר בראשונים הוא שינוי בצורה, וכתב הרשב"א ומובא בבית יוסף, משום שהעושה שינוי הרי נזכר על ידו שנילוש בחלב.

**ובפשטות** הדברים מורה, שבכל גוונא התירו ללוש פת בחלב אם עושנה שינוי בצורה, אלא שצ"ע, בשלמא כשעושה בביתו שפיר יש לו היכר, משא"כ כשעושה על מנת למכרם. ויעוין בחוות דעת שנקט להלכה, שכל מה שהתיר השו"ע לאפות פת חלבי עם שינוי בצורה, היינו כשבדעתו שיאכל הפת בביתו, אבל אם בדעתו למכרו בשוק לא, כי הקונים הבאים מעיר אחרת לא יבינו שהוא חלבי, מאחר והם לא רגילים להבחין בפת שבמקום זה. ואף אם תאמר שיודיע להם, מ"מ יש לחוש שמא ישכח מלהודיעם כמו דחיישין שאינו עושה שינוי שמא ישכח ויאכל בבשר.

(כד) **ומן** הראוי לציין לדעת החכמת אדם שנקט דנראה שבמקרה כזה שהשינוי אינו ניכר לאנשי עיר אחרת, אף לאפות על מנת לאכול בביתו אסור, דחיישין שמא יבואו

צורת הפת, לאו דוקא אלא הוא הדין כל סימן". אולם כבר הכריע הגרי"ש אלישיב זצ"ל כדברי הגליון מהרש"א וכמו שמובא בספר אשרי האיש יורה דעה חלק א (פרק ה אות י). והזהירו כבר כמה אחרונים שאין לאכול מתחילה אותו חלק מהפת שנמצא עליו הסימן ולהניח השאר, דאז יש לחוש שיאכל החלק הנשאר עם בשר זולת כשחלק הנשאר הוא דבר מועט בדבר מועט לא חיישינן שישכח ויאכל עם המין שכנגדו, וראה בבדי השלחן (ס"ק יז).

#### סיכום ההיתרים להכין פת או מזונות חלבי או בשרי

(ל) א) לעשות שינוי להיכר. ב) שיהא דבר מועט. ג) אם ניכר החלב או הבשר עליו. ד) מזונות שאין הדרך לאכול עם בשר או חלב. ה) דבר מפורסם לכל העיר שעושים אותו חלבי או בשרי מותר לאחד בביתו לעשות כן. ו) מאכל שעומד לקינוח שואלים לפני כן אם הוא חלבי או פרווה. וכגון מאכל פרווה שנעשה בשינוי מהרגיל בודאי שישאלו על זה אם הוא חלבי או פרווה.

#### "סופגניות חלביות" ו"בורקס" למעשה

(לא) ולכן נראה לדינא שהרוצה לעשות סופגניות חלביות בביתו לקראת ימי החנוכה יש כמה צדדים להקל בזה, ועיקר סברת המתירים הוא משום שכל אלו אין הדרך כלל לאכלן יחד עם מאכלים בשריים, וכל זה אפילו אם לאייהיה ניכר עליו שהוא חלבי, ואם עושה שינוי בצורה מה טוב.

(כח) **אלא** מוכח מכאן, דאם היה כונתו לכתחילה לאפות חתיכות קטנות שפיר דמי ומעיקרא לא נאסר. וכן כוונת החוות דעת הוא אם עתה יתקן ויעשה חתיכות קטנות, משא"כ בכונתו בשעת לישה לעשות כן, והכא נמי אם כונתו להדביק מדבקות על העוגות שהן חלביות מהני. ועוד נראה דה"ה עוגות גדולות מהני דכיון דכהיום שהכל קונים עוגות קטנות, ומי שקונה עוגה גדולה מי שיש לו בני בית מרובין, ונעשה מתחילה לחלקה קטנות לכל בני הבית, כל שמתאכיל ליומא מותר. ואגב יש עוד לצרף את השיטות שס"ל דאלו עוגות שלא יאכלו עם בשר לא גזרו, ובעצם גם להדביק מדבקות לא צריך, ואם כבר מדבקים עתה במדבקין ודאי מהני, כיון שחז"ל לא גזרו בכלל בהני עוגות שיאכלו עם בשר, עכת"ד.

#### שינוי בכל הפת או רק במקצת

(כט) **בגליון** מהרש"א (סימן צז) כתב שמשמע מדברי השו"ע, דדוקא כשכל צורתן משונה ולא מקצת, ולכן אין תקנה לכתוב חלבי על הלחם אא"כ עושים כן בכולו. ואילו בבינת אדם שער או"ה (סימן נא סעיף ע) כתב וז"ל, מצאתי בהגהת שערי דורא (סימן לה) וזה לשונו: אמר לנו הרא"ש כשאופין קושטיל - או קולצא עם מולייתא דלכתחילה יש לעשות סימן כפי מה שהם המולייתא אם הם של בשר ישימו עליו קצת עצמות, ואם הוא של חלב ישימו עליו קצת גבינה, דהוי כעין תורא לפי פירוש אחד דפירש כעין תורא סימן, עד כאן לשונו. ועיין בדרכי משה (סימן צז) בשם איסור והיתר, ולפי זה על כרחך הא דכתב הרמב"ם שישנה

אדמה ולפעמים עם גבינה מצוי בזמנינו שאוכלים אותו בתוך הסעודה יחד עם בשר ועם רוטב בשר, מ"מ הגבינה שבתוכו ניכר לאחר שחותך הבורקס, אבל מ"מ נוהגין כאן בעיר הקודש שלא מוכרים בורקס חלביים אלא עם שינוי בצורה שנאפה בצורת משולש, ונראה שזהו בכדי שיהיה ניכר לקונים שלא יקלקלו כליהם ומאכלים שלהם, אבל מעיקר הדין מותר, ולא שייך גזירת חז"ל וכשעושה בורקס בביתו אין חיוב להחמיר בזה, עכ"ל. ובאמת קצרנו הרבה בנושא הנ"ל וישנם הרבה פרטים נוספים ואין כאן המקום להאריך, ונא תעיין בספרנו אהל יעקב הלכות בשר בחלב (סימן צז), שאר פרטי דינים וציונים בכל הנ"ל.

### דינים העולים להלכה למעשה

(א) אין לשין עיסה בחלב או בבשר, שמא יבוא לאכלם עם מין השני. (ב) אסרו חכמים לאפות לחם בחלב או בחמאה שמא יבוא לאוכלו עם בשר וה"ה להיפך. (ג) נחלקו האחרונים אם גזרו גם כן על מזונות כמו בפת, והמיקל במזונות יש לו הרבה על מי לסמוך כיון שבדרך כלל הם מאכלים שלא רגילים לאכול עם חלב או בשר. בחשש שיאכל את המזונות תוך ו' שעות מאכילת בשר לא גזרו (חוץ מהיד יהודה). (ד) יש פוסקים שהחמירו לעשות אפילו שאר דברים חלבי או בשרי, וכגון תבשילים, ואפילו כלים. (ה) מיני תבשיל אין חשש שיעשו חלבי או בשרי כיון שישאל מקודם אם הם פרווה. (ו) התירו לעשות פת ומזונות חלבי כשיש לפת צורה שונה ומיוחדת. (ז) השינוי בצורת הפת מועיל דוקא לפני האפיה ולא אח"כ. (ח) אם ניכר על פניה של הפת שהיא

**אולם** הרוצה למכור אותם סופגניות כגון במאפייה וכדומה, לכתחילה יש לשנות את צורתו משאר הסופגניות פרווה, או לתת עליו דבר היכר שרואים שהוא חלבי.

(לב) **ולענין** מכירת בורקס חלביים בזמנינו שהוא דבר נפוץ ביותר, מאחר שהיא שאלה חדשה, נציין רק מה שהעירו ופסקו בזה פוסקי וספרי זמנינו. והנה בשו"ת ודרשת וחקרת חלק ד' יורה דעה (סימן ג) כתב, שעיקר ההיתר למכור בורקס חלביים הוא משום שכל המאפיות שיש להם הכשר מההכשרים הטובים חייבים לאפות את הבורקס החלביים בצורת משולש דוקא, וכן נוהגים ובנוסף לזה חייבים לשים שלט על המקום העוגות החלביים "חלבי", וגם השקיות שונות בצבע כחול ורשום עליהם חלבי, כדי לצאת מכל חשש, וכך נוהגים בכל הארץ שיש הכשרים מהודרים ביותר, ולא שמענו מי שמפקפק בזה.

(לג) **ובשו"ת** ודרשת וחקרת חלק ה' יורה דעה (סימן לג אות א) כתב, שהעירו עליו על מה שכתב בחלק ד' שצריך לעשות בורקס חלבי משולש דוקא, והקשו עליו דהרי הגבינה ניכרת ואין הדרך לאוכלה עם בשר, והשיב על זה שם, דהרי יש בורקס של תפוח אדמה ששפיר אוכלים אותם עם בשר, ואם היו עושים בורקס גבינה באותה צורה מרובעת, וכל הגבינה מכוסה בבצק הרי אינה ניכרת, ובקל נבוא לאכלו עם בשר, ולכן המנהג לעשותו משולש דוקא.

(לד) **ועי'** בספר קנין דעה (שרייבר, עמוד קסה) שכתב, דלגבי בורקס הממולא בתפוח

## בענין "סופגניות חלביות" והמסתעף

הרב יעקב אהרן סקוצילס

תאכל לבני הספרד בסעודה אחת, ולבני  
אשכנז במשך ארוחות אותו יום בלבד, (כגון  
ג' סעודות שבת). (יב) אפילו בימי תשעת  
הימים שלא אוכלין בשר קיים הגזירה שאין  
לעשות פת חלבי. (יג) וכן מי שכל ימי השנה  
לא אוכל בשר כלל הנקרא "וועג"טעריון"  
בלע"ז, גם כן אסור לו להכין פת חלבי כי  
אין לחלק בגזירה.

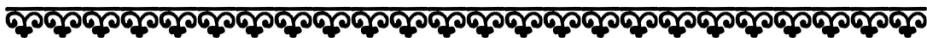
חלבית או בשרית מותר, ולכן פת ממולא  
וכדומה שרואים את המילוי אין חשש. (ט)  
יש פוסקים שהתירו לעשות פת חלבי אם  
מדבקים מדבקות עליו שכתוב שהוא חלבי.  
ויש שהתירו על ידי מדבקות דוקא אם שינה  
את פת בצורתו. (י) אם ייחדו שקיות בצבע  
שונה למאכל פרווה ולמאכל חלבי כמו  
שמצוי בהרבה מאפיות בארץ הקודש מהני  
להיכר למאכלים חלביים. (יא) אם כל הפת



## מקום ההדלקה בבחור ההולך ממקום למקום

### הרב ישראל נתנאל נמדר

מחבר'ס שבת לישראל, ונר יעקב (על דיני אכסנאי), כולל בית מדרש דגרייט נעק



#### הקדמה

אביהם, הם חייבים להדליק בישיבה מעיקר הדין, ואם אינם מדליקים בישיבה אינם יוצאים יד"ח כלל. אך אם נאמר דהם נחשבים עדיין כבני ביתו, הרי הם יוצאים בהדלקת אביהם ואינם צריכים לעשות כלום, הן לבני ספרד והן לבני אשכנז. ודין זה נוגע הרבה גם לבנות בסמינר וכדומה, לפי מנהג הרבה נשים שאינן מדליקות נרות חנוכה אף שהם רווקות, דאם אינן יוצאות בהדלקת אביהן הרי הן חייבות להדליק בסמינר.

#### סברות וראיות לדעת הסוברים דבני ישיבות חייבים להדליק שם מעיקר הדין

**הנה** במושכל ראשון מובן מאוד מה שכמה פוסקים מחמירין בזה דלמעשה הבחורים עוזבים את בתיהם וגרים ממש בישיבה לזמן רב, ואף לכמה שנים [רק חוזרים לבתיהם לבין הזמנים וכדומה]. וגם בישיבה הם אוכלים את מאכלי ישיבה וישנים במיטות של הישיבה וכל חיותם הוא שם. ולכן מסתבר לומר דהם ממש גרים שם ואינם סמוכין על שולחן אביהם לענין נרות חנוכה.

**ואיתא** בשבת כג. "אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא

**הנה** יש לעיין בציוור נפוץ גבי בחור שגר בישיבה, והולך לביתו באותו לילה לישון בבית הוריו ונשאר שם ליום אחד או יותר. דהרבה פעמים הולכים לבית ההורים אחרי סדר שני בישיבה או בזמן צאת הכוכבים וכדומה, ולכן צריך לדעת אם צריך להדליק במקומו בישיבה ורק אחרי כן ילך לביתו, או האם הוא צריך להדליק בביתו. דמצד אחד בזמן ההדלקה הוא בישיבה, אך מצד אחר הואיל וידוע שישן בביתו באותו לילה אפשר דבית הוריו הוי ביתו לאותו לילה. ודומה למש"כ הט"ז דמי שרק אוכל אצל בעה"ב אבל שוב חוזר לביתו לישן, פשוט שחייב להדליק בביתו ולא במקום אכילה, וה"ה כאן. וכדי לבאר ענין זה צריך לברר כמה נקודות חשובות בעזה"ש.

#### בחורים בישיבה ואם חייבים להדליק שם

(א) **הנה** יש לעיין בדין נפוץ מאד בזמננו דב"ה יש הרבה בני ישיבות וחלק גדול מהם גרים בפנימיה בישיבה, ורק הולכים לבתיהם בבין הזמנים או בשבת ויו"ט וכדומה. ומעתה יש לדון אם הם חייבים בהדלקת הנרות בישיבה, דגם בימי חנוכה הרבה נשארים בישיבה. ולכן אם נאמר דהישיבה היא עיקר דירתם, ואינם נחשבים לסמוכים על שולחן

## מקום ההדלקה בבחור ההולך ממקום למקום

הרב ישראל נתנאל נמדר

כגופו" ולכן תמיד יוצא הבעל בהדלקתה אף שהוא קבוע במקום אחר. ולכאורה חזינן דעיקר החילוק כאן הוא בין נשוי לבחור, דסתם בחור אינו יוצא בהדלקת אביו כיון שעוזב את ביתו לזמן ממושך. וכן הוא בכמה ראשונים. ועיין בשאלות דרב אחאי (כ"ו), רבינו ירוחם, ומאירי, וסמ"ג בסוגיין דזה לשונם, "דאורח חייב לאישתתופי בבעה"ב והוא שיהא רווק אבל אם יש לו אשה לא צריך". ומבואר בדבריהם דבחור חשיב ש"אין מדליקין עליו", ופשוט שלא מיירי כאן בבחור שגר בבית אביו, אלא מיירי שאינו גר בבית אביו אלא הלך לשיבה וכדומה. וגם ראשונים אלו לא מיירי בבחור "יתום" או שקבע את מקומו בקביעות במקום אחר, אלא מיירי בסתם בחור שאינו מבני ביתו, וברור שהוא כדברינו דבחור שעוזב את ביתו והולך לשיבה שוב אינו בגדר בני ביתו.

**והנה** יש לשאול על הסברא שכתבנו לעיל דאיש ואשתו הם אשתו כגופו, ולכן כל זמן שלא עזב הבית יוצאין יד"ח בהדלקתם זה לזה. דעיין שם בספרי (סימן ז, ענף א), הבאנו דבאמת נראה דכל סברא זו היא חידוש בדין מהדרין דאין נשים חייבים בדין מהדרין דאשתו כגופו, אבל כאן אנו אומרים דרב זירא מקיים עיקר מצותה בהדלקת אשתו בביתו. ואפשר לומר דכלל של אשתו כגופו הוא דין כללי, ולכן כל זמן שאיש או אשתו לא קבעו עצמם במקום אחר, יוצאין יד"ח בהדלקת ביתם זה לזה אע"פ שהולכים לזמן מרובה. משא"כ בבחורים כיון שהלכו מביתם לאיזה זמן חשוב שוב לא נחשבו

צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתי", נתחדש כאן דגם אורח חייב בנר חנוכה, אלא שאמר ר' זירא דקודם שנשא אשה לא הדליק כלל אלא היה משתתף עם בעל הבית בהדלקת נר חנוכה, אבל אחר שנשא אשה לא עשה כלום דכבר הדליקה אשתו עליו בביתו ולכן לא היה צריך להשתתף עם בעה"ב.

**ויש** לשאול על מנהג רב זירא דלמה היה צריך להשתתף קודם שנסיב איתתא, הלא הדליק עליו אביו בביתו, והכל מודים דמעיקר הדין הבן יוצא בהדלקת אביו [רק לבני אשכנז יש דין מהדרין להדליק בעצמו בביתו]. ולכאורה י"ל דכיון שהיה במשך זמן ארוך חוץ לביתו לכך אינו נכלל בבני ביתו של בעה"ב. אבל א"כ גם לאחר שנסיב איתתא האיך מועיל הדלקת אשתו עליו שהרי היה חוץ מביתו למשך הזמן? ולכן יש לומר דהא דכל בני הבית יוצאין בהדלקת אביהם הוא דוקא כשהם נמצאים בימי החנוכה בבתיהם, ולכן לא רק כשקבעו להיות במקום אחר אינם נכללים שוב בבני ביתו וצריכים להדליק בעצמם, אלא אפילו אם ליום אחד אינם נמצאים שם יש לומר דאינם יוצאין בהדלקת הבעל. ונראה דכל שכן לבני ישיבות הם עוזבים בתיהם לכמה חדשים שעיקר דירתם היא הישיבה ולכן עליהם להדליק בישיבה.

**ורק** כשנסיב רב זירא איתתא יצא בהדלקת אשתו, ואף דבזמנם גם אנשים נשואין היו עוזבים את בתיהם ללמוד בישיבה לכמה חדשים או שנים. מ"מ עיין בספרי נר יעקב (ריש סי' ז) דאיש ואשתו הרי הם "אשתו



אם הוא סמוך על שולחן בעה"ב יוצא בהדלקתו לגמרי, ורק לבני אשכנז יש הידור להדליק עוד בפני עצמו. ועיקר הדברים הובאו בחיי אדם (קנ"ד: לב), דרך החיים, ובכה"ח (ס"ק ו). ולא מצינו מי שחולק על דין המהרש"ל.

**חרי** מצינו שהבחורים שעוזבים את בתיהם צריכים להשתתף עם בעה"ב, או שיהיו נכללים בבני ביתם. אבל לכאורה מבואר שאינם יוצאין בהדלקת אביהם בבתיהם, דא"כ שוב אינם חייבים להשתתף כלל. ואין לומר דהמהרש"ל איירי לשיטתו שפסק כהרמ"א דהמהדרין מדליקין כל אחד בפני עצמו ולכן כתב דבחורים צריכין להשתתף או להדליק, אבל מעיקר הדין יוצאין בהדלקת אביהם. דזה אינו, דברור בדברי המ"ב וכה"ח שכתבו וז"ל, "כיון שהם סמוכין על שולחנו בקביעות, מדינא אין צריך להדליק אלא אם כן רוצה להיות מן המהדרין". הרי דמדינא אינו צריך להדליק רק משום שהם סמוכין על שולחן בעה"ב, ולא משום הדלקת אביהם. וגם מסברא לא שייך לומר כן דלכאורה אין ענין להשתתף עם אחרים לקיים דין מהדרין, דכל דין המהדרין הוא שכל אחד ידליק בפני עצמו בביתו.

#### דעת הפוסקים הסוברים דבני ישיבות חייבים להדליק בישיבה מעיקר הדין

**ולכן** פסקו כמה פוסקים מטעם ראיות אלו דבחורים בישיבה אינם יוצאין בהדלקת אביהם וצריכים להדליק בישיבה מעיקר הדין. כן מטו משמיה דהחזון איש, וכן פסק הגריש"א (שבות יצחק, ה, פרק ו), שו"ת אז נדברו (ג: נג, יא: לד), בעל שבט הלוי (קובץ

כסמוכים על שולחן אביהם אפילו אם לא קבעו עצמן במקום אחר.

**ועוד** צריך לדעת דאף אם נקוט שבחורי ישיבה לא נחשבו כסמוכים על שולחן אביהם, לא צריך לומר דבחור שעזב ביתו אפילו ליום א' שוב אינו יכול לצאת יד"ח בהדלקת האב בביתו [אף שאכן אמרו כן כמה פוסקים], אלא דיש סברא לומר דצריך שיעזוב את ביתו לזמן חשוב כדי לנתק את חיבורו לביתו, ואין ראיה דאפילו ביום אחד כבר ניתוק חיבורו מביתו. אבל גם לפי זה מסתבר דבחורים שגרים בישיבה שוב אינם סמוכים על שולחן אביהם. ועיין בכל זה בספרי (סימן יט ענף ב), דכמה מפוסקי זמננו סוברים דאפילו בחד יום חוץ לבית כבר ניתק חיבורו מהבית, אך לפי דברינו אין הכרח לזה כלל אלא דצריך לשווה חוץ מביתו לכל הפחות לכמה ימים.

#### הדין באחרונים

**והנה** המג"א הביא דכתב המהרש"ל, דגם בחורים צריכין להשתתף בפריט. והמ"ב (תרעז א) הביא דבריו וכתב "וה"ה בחורים שלומדים שלא בביתם צריכין להשתתף על כל פנים. ודוקא בבחור שאוכל בפני עצמו אבל אם סמוך על שולחן בעה"ב הוא בכלל בני ביתו, וה"ה משרתיו, כיון שהם סמוכין על שולחנו בקביעות, מדינא אין צריך להדליק אלא אם כן רוצה להיות מן המהדרין", עכ"ל. ביאור דבריו, דבזמניהם לא היו בישיבות פנימיה בדרך כלל אלא הבחורים היו גרים אצל בעלי בתים קרוב לשיבות, והיו אוכלין וישנים שם לתקופות ארוכות. ולכן אם הבחור אוכל בפני עצמו צריך להשתתף אבל

מבית לוי חלק י), חוט שני, תשובות והנהגות (ד: קסט), הגרפ"א פאלק (קובץ אור השבת כ"ח), הגר"ע אויערבאך (תקנת השבים ס' כח), הגרי"מ רובין (בעמח"ס ארחות שבת, הובא בקובץ היכלא, ה, עמ' קלח), וכן מפוסקי בני ספרד הג"ר יהודה עדס (שערי יהודה ס' יז), הגר"מ אליהו (שו"ת מאמר מרדכי), ושו"ת ישכיל עבדי (ז: השמטות, ח. ודלא כמו שהביא בקונטרס "חילוקי מנהגים" שדעתו להקל, וכל המעיין שם יראה ששגג בזה).

מקום חשוב הוא ביתם שלא יצאו את הבית אלא ללמוד בישיבה באותו זמן, וכשהם חולים או כשיש סיבה אחרת שלא יכולים להיות בישיבה הרי הם חוזרים לביתם. וא"כ חשובים עדיין כסמוכים על שולחן אביהם. ומובן מאוד דברך כלל אין נוטלין עמהם כל מחסורם וכל בגדיהם וכדומה, אלא נשאר רוב דבריהם בבית הוריהם ורק נטלו מה שנצרך בישיבה. ובפרט כשהם הלכו לביתם לשבת וכדומה ברור דבית הוריהם הוא עיקר ביתם. ועוד שאביהם משלם להנהלת הישיבה בשביל החזקתם ונחשבים כסמוכים על שולחן אביהם.

**בן** פסקו כמה פוסקים מבני ספרד, שו"ת אור לציון (ד: מז: א) ושכן דעת הג"ר עזרה עטייה, הגר"ע יוסף (חזון עובדיה עמ' קמד, קמח), שו"ת יצחק ירנן (ה: מח) הג"ר בן ציון מוצפי (קובץ משנת יוסף כ"ה), וכן דעת בעל איש מצליח (ומנהג בישיבת כסא רחמים, עיין קובץ אור תורה תשמ"ה). וכן הוא דעת הגרשז"א (הליכות שלמה יד: יב. ובאמת ראיתי בספר "שלמי מועד" שיש פלוגתא בדעת הגרשז"א, ע"ש), והגרמ"ש קליין (מתנת אברהם) ושו"ת אמרי יעקב (להג"ר יעקב מאיר שטרן, סי' עד). ודברי סה"ת ומחזור ויטרי הם סיועה לדבריהם.

**ולכאורה** לפ"ז צריך לדחות דר' זירא הוי יתום, או שלא סמוך על שולחן אביו כלל ולכן אינו יוצא בהדלקתו, דא"כ למה לו להשתתף בפריטי. לענין הא דלא סמוך על שולחן אביו, ראיתי בספר מנחת איש (כז הערה 1), שרוצה לומר דעקר עצמו כדי

ובן להדיא בכמה פוסקים גבי דיני שבת, והוא הדין כאן בחנוכה דבפשטות אין נ"מ בענין זה. ולדעתם בני ספרד חייבין להדליק בברכה בישיבה אף אם אביו הדליק עליו בביתו. אלא דבשערי יהודה שם הביא דבספר התרומה כתב (שבת אות רכט) [והובא דבריו במחזור ויטרי] "ואם הוא במקום אחר כגון תלמידים הבאים ללמוד חוץ מביתם או אורח א"צ ליתן בנר אם יודע שאשתו או בניו או אביו ואימו מדליקין בשבילו במקומו", עכ"ד. ולכאורה מבואר דהוא סובר דאכן בני ישיבה יוצאין בהדלקת אביהם. ולכן פסק שם דבן ספרד חייב להדליק לחשוש לכל הני ראשונים ואחרונים לעיל, אבל שלא יברך דקיי"ל סב"ל וחוששין לדעת ספר התרומה.

**דעת הפוסקים הסוברים דבני ישיבות פטורים להדליק בישיבה מעיקר הדין**

**הנה** לעומת כל פוסקים אלו, יש כמה פוסקים [ובפרט מבני ספרד] שסוברים דבני ישיבה יוצאין בהדלקת אביהם. דאפילו אם אינן שבים אלא לאחר כמה חדשים מכל

ידוע בג'רמא שכל משפחה היו גרים ביחד בחצר גדולה והיה מדליק אבי המשפחה ופוטרים. ולכן לא הוציאו יד"ח ר' זירא.

**וגם** לגבי הראיה משאלות דרב אחאי, רבינו ירוחם, ומאירי, וסמ"ג, צ"ל דגם הם מדברים גבי בחור שלא יזה טעם שיהיה אינו סמוך על שולחן אביו כלל. ומובן שזהו דוחק בפשט דבריהם. ובקובץ תורני שם כתב לדחות הראיה מראשונים אלה, דמיירי במהדרין מן המהדרין ולכן כל בחור צריך להדליק משל עצמו. ולע"ד קשה לומר כן בדעתם דכל כך פשוט ואינו צריך לכתוב ואין שם חידוש בו. ושם י"ל דאה"נ דנחלקו ראשונים בזה אבל אנו נקטו כדעת סה"ת. אבל עדיין צ"ע בכל אחרונים שמביאים דברי מהרש"ל דבחורים אינם יוצאין בהדלקת אביהם. ובקובץ תורני שם מדחה הראיה מדברי המהרש"ל ומג"א, דהם באים לומר שצריכים להשתתף רק כשאננם סמוכים על שולחן איזה בעה"ב, אך בחורי ישיבות של זמננו חשיבי כסמוכים על שולחן אביהם גם כשנמצאים בישיבה. ולכן צריך לומר דאה"נ דדעת הראשונים ואחרונים להחמיר בזה, אבל שם זהו רק בזמניהם דמי שהולך לישיבה הולך בכל מחסרו ונשאר שם לחדשים ושנים הרבה, והרבה פעמים אינם חוזרים לביתם לכמה שנים. אבל המציאות בזמננו אינו כן כשכתבנו לעיל דמכל סיבה קלה חוזרים לביתם ומוכח דזהו עיקר דירתם.

**עוד טעמים למה שבחורים בישיבה פטורים בהדלקת ביתם ופקפקים עליהם**

ללמוד ולא היא בדעתו לחזור לעולם אלא לישא אשה ולכן חשיב ניתוק גמור. וקצת קשה לומר דזהו הציור בדבר זירא. ויש שרצו להביא ראיה מגמרא ירושלמי (קידושין פ"א, ז, כ:): שמשמע דר"ז היה יתום. אך אינו פשוט כל כך דשם מיירי בר' זעירא, ועוד בחולין (מו. תוד"ה ערוקאי) משמע דר"ז היה אב. ועוד דאפילו אם תמצי לומר דרב זירא הוי יתום ומטעם זה לא יצא יד"ח בהדלקת אביו בביתו, אין זה ראיה דבחורי ישיבה נחשבים כסמוכים על שולחן אביהם. דכבר כתבנו לעיל דכדי לנתק חיבורו מביתו צריך שיהיה מחוץ לביתו לאיזה זמן חשוב, ושם הוא לא היה חוץ לביתו לאותו זמן, ומטעם זה יצא בהדלקת אשתו.

**אבל** אין לומר דכל דברי ר' זירא הוי לענין מהדרין מן המהדרין, ומה שאינו מדליק מטעם אשתו הוא משום אשתו כגופו, אבל לכו"ע יצ"ח מעיקר הדין (כן ראיתי בקובץ משנת יוסף ח' סימן סו). ראשית, דזהו רק אליבא דהרמב"ם והרמ"א דמהדרין מדליקין משל עצמן, אך לבני ספרד א"א לומר כן. ועוד שנית, דבגמרא שם הביא דברי ר' זירא לראיה לדין של רב ששת דאורח חייב בהדלקה, ולכן פשוט דדבריו הם גבי עיקר הדין ולא מהדרין [וכן נחית לבעיה זה במאמר בקובץ שם].

**והלום** ראיתי תירוץ יפה מהגר"מ מאזוז (קובץ אור תורה שם) שכתב להסביר דידוע דא"א ליצא יד"ח אם ההורים אם הם אינם מדליקין בביתם. ולכן יש לומר דהורי רב זירא היו סמוכים על שולחן אחרים, וכמנהג

## מקום ההדלקה בבחור ההולך ממקום למקום

הרב ישראל נתנאל נמדר

הבית ובחורי ישיבה הם כבני ביתו וכו', אולם נראה שלא מסתבר לפוטרם מטעם זה, שאם אמנם היו הוצאות הישיבה מממונו הפרטי של ראש הישיבה וגם היה אוכל בעצמו עמהם בישיבה היה מקום לומר שנפטרים בהדלקתו מדין אכסנאי, אבל כיום אין הדבר כן ועל כן אין לפוטרם מטעם זה" ע"כ.

**ועוד** נראה דיש כמה טעמים להחמיר בזה. ראשית, כל הדין של גן המלך שנוי במחלוקת. והגרע"י בעצמו נראה שחוזר בו דלא כשיטת גן המלך וכמו שהבאנו לעיל. ועוד דמאן יימר לן דאפשר לצרף שיטתו בדין זה דבפשטות בחורי ישיבה יש להם חדרים בפני עצמן אבל אין שם בעל הבית רגיל כאכסנאי אצל בעה"ב. דאין מהנהלה מי שדר שם כביתו אלא הישיבה הוא מקום לא פרטי ואינו מסתבר לומר שבחורים הם "אורחים" אצל ראש הישיבה. וכל שכן גבי הדלקה בבית מדרש דהוא אינו משום בעל הבית אלא בעד כל הישיבה. וגם האורל"צ שפסק כגן המלך לא הקיל בזה, ולכאורה זהו הטעם. ומה גם שלשיטת כמה ראשונים הא דמדליקים בבית הכנסת הוא משום פרסומי ניסא וא"א ליצא יד"ח בהדלקה זו. ועיין בספר בעתה אחישנה (חנוכה הערה 73) דנכד של הגר"ע יוסף הביא עוד טעמים במה שקשה להקל ליצא יד"ח על ידי הדלקה בישיבה.

**והנה** דעת הגר"ע יוסף פוסק דרשאי לבחור להדליק בברכה כשהוא בארץ ישראל והוריו בארצות הברית וכדומה וזמן החיוב עדיין לא בא. אבל לפי דבריו כאן זו סתירה גדולה

**ועוד** טעם כתב בחזו"ע (עמ' קמו, ובכל ספרי תלמידיו) על פי דברי הגן מלך (גינת ורדים), שאכסנאי שצריך להשתתף הוא רק כשמשלם לבעה"ב כל הוצאות וכו' על כל דבר בנפרד, ומשא"כ בסתם אורחים של זמננו. וא"כ בחורי ישיבות שאוכלים ולנים בישיבה וכל מחסורם על הנהלת הישיבה תמורת תשלום חודשי מהוריהם להנהלת הישיבה, יוצאין י"ח בהדלקה בבית המדרש דאנן סהדי שמקנה להם הנהלת הישיבה זכות במקצת דמי הנרות והשמן. ולא דוקא כשמשלמים אלא אפילו סמוכים על שולחן הישיבה ללא כל תשלום, י"ל דמ"מ הנהלת הישיבה מזכה במתנה גמורה לכל הבחורים. וכן אפשר שיוצאין בהדלקת ראש הישיבה דהוא כעין בעה"ב בישיבה. ועוד שהם יוצאין בהדלקה בבית המדרש. וכן ראיתי שפסק כן הג"ר מאיר מאזוז (אור תורה, תשמ"ה) על עקבי הגר"ע יוסף, וכן הוא בשו"ת יצחק ירנן שם שיוצאין בהדלקה בבית המדרש או מהראש הישיבה.

**ובחידוש** זה יש נפקא מינא גדולה דלהלן מצינו דבבחור שהוריו לא מדליקין בביתו באיזה לילה אינו יוצא בהדלקתם לכל הדעות, ולכן יש בעיה גדולה לבחורים כאלה אם לא שהדליקו עצמן בישיבה. אך בחידוש זה תמיד יוצאין בהדלקה בישיבה. אולם נראה דדבריו אינם מוכרחים. ראשית, עיין באורל"צ שם ובהערה, דלהדיא כתב דלא כזה. וז"ל "ואף אם נאמר שבחורי ישיבה נחשבים כסמוכין על שולחן הישיבה היה מקום לומר שנפטרים בהדלקת ראש הישיבה בביתו שיש לדון שראש הישיבה הוא כבעל

פליג וסובר דגם הרא"ש מודה בזמן הזה דמדליקין בפנים ואינו צריך להדליק בפתחו דהוא רק משום חשד. ולכאורה נחלקו השו"ע והרמ"א רק בנקודה זו, אבל הכל מודים דבעצם מקום האכילה הוא העיקר, שכן משמע בדברי הרא"ש. דכתב הרא"ש "שכין שיש לו בית מיוחד לשינה והעולם רואין אותו נכנס ויוצא בו איכא חשדא אם אינו מדליק שאין העולם יודעין שאוכל במקום אחר", ומשמע להדיא דעיקר מקומו הוא מקום האכילה.

**אמנם** יש לדעת דבר אמת, דכלל זה דהולכין תמיד אחר מקום אכילה [ולמקצת הפוסקים למקום שכיבה] אינו נוהג בכל מצב, דאין זה מסתבר כלל, שהרי בהרבה מקרים פשוט שיהא מקום הלינה עיקר דירתו והרבה פעמים מקום האכילה יהא עיקר דירתו. ולמשל, מי שהולך לשבת אצל משפחתו או לאיזה שמחה, ואוכל הסעודות אצל משפחתו אבל יושן אצל השכן כיון דאין לו מקום בבית משפחתו, דזה נראה פשוט דלדברי הכל בית משפחתו הוא עיקר דירתו לשבת זו. דאין סברא לומר דמקום הלינה הוא עיקר מקומו, דאין לו שייכות עם השכן רק שצריך מקום לישון בו.

**וגם** לאידך גיסא, מי שהולך אצל משפחתו לשמחת הקרובים, ולן אצל אביו, אבל הוא והוריו אוכלין כל הסעודות אצל הקרובים, ושאר הזמן הוא נמצא בבית הוריו, דלכאורה פשוט שיהא בית הוריו עיקר דירתו. וכן ראיתי בשיעורי הלכה [להגר"ש פעלדער] דבזה צריך שיקול הדעת בכל ציור לקבוע איזה מקום הוא עיקר מקומו, ואין זה תלוי

דגם כשהוא בישיבה שם בארץ ישראל צריך שתהא יצא יד"ח בהדלקה בבית המדרש. וכן הקשה בשו"ת ברכת יהודה (ברכה, ה: סו) וצע"ג בדבריו.

**ויש** לדעת דמסברא יש לומר דבכל אופן אף אם נאמר דבחור שגר בישיבה אביו יוצא בהדלקת אביו, מ"מ אם שב הבחור לביתו לעיתים תכופות וכגון מידי שבת או ליום או יומיים באמצע השבוע וכד', או לסעודות שונות, יש לומר דלדברי הכל נחשב כל סמוך על שלחן אביו ויצא בהדלקתו. ונמצא בבחורים שבית הוריהם הוא קרוב לישיבה, או באלו ישיבות שאינם מחייבים הבחורים להשהות בישיבה בכל שבתות. ושוב ראיתי זה בספר מנחת איש (כז: א). וקשה ליתן גדר בדיוק, והכל לפי הענין.

### ענף ב'

#### ציורים בפוסקים כשהולך ממקום למקום

#### מהו עיקר: מקום האכילה או מקום השינה

**קודם** כל יש לברר איזה מקום הוא עיקר מקום הדלקה, מקום אכילה או שינה. כתב בשו"ע (תרעז: א) "אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה. ואם יש לו פתח פתוח לעצמו צריך להדליק בפתחו אע"פ שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה והוא אוכל על שולחן בעה"ב. והוא הדין לבן האוכל אצל אביו. הגה. ויש אומרים דבזמן הזה שמדליקין בפנים ממש ידליק במקום שאוכל וכן נהגו".

**ועיין** במקור הדברים דהשו"ע פוסק כדעת הרא"ש דיש חשדא גם בזמן הזה, אך הרמ"א

## מקום ההדלקה בבחור ההולך ממקום למקום

הרב ישראל נתנאל נמדר

**וכן** ראיתי בספר מקדש ישראל (ס' נז') שכתב "ולענ"ד היה סברא לומר דמש"כ הרמ"א...היינו כשיש לו ב' בתים פרטיים א' לאכילה וא' לשינה, או שהוא אכסנאי ואוכל בקביעות אצל אחד וישן בקביעות אצל שני. משא"כ כשיש לו בית פרטי לישן שם ואילו אכילתו הוא אצל אחרים, כשהוא סומך על שולחן אחרים (ואוכל ביחד עם ב"ב והסמוכים על שולחנו של האחר) כו"ע מודי דביתו הפרטי לשינה הוא העיקר. עוד זאת דעל פי רוב אפילו מי שאוכל בקביעות אצל אחד מהוריו ויש לו בית פרטי לשינה בדרך כלל שווה כל זמן הפנוי בביתו הפרטי המיוחד לשינה (שאינן אדם מרגיש טוב כל כך להסתובב בבית אחרים) נמצא שעיקר כל שימושו במשך היום עושה בביתו הפרטי" ע"כ.

**מי שנתארח אצל הוריו וכדומה ורוצה לחזור לביתו, מקום הדלקתו במוצאי שבת**

**חנה** יש לעיין במי שנתארח אצל הוריו וכדומה ורוצה לחזור לביתו היכן צריך להלדיק. ונידון זה נוגע לבחורים שהולכים לבית אביהם לשבת חנוכה וגם לבן נשוי שהולך עם משפחתו לבית הוריו ורוצה לחזור לביתו אחרי שבת. דגם כאן מצד אחד בזמן ההדלקה הוא בבית הוריו ושם לגבי ההדלקה במוצ"ש זהו ביתו, ולאידך גיסא הואיל ויודע שישן בביתו (בבן נשוי) או בשיבה (בבחור) באותו לילה, מסתבר יותר דביתו/שיבתו הוא ביתו לאותו לילה וצריך להדליק שם. וצריך לדעת דרוב דברי הפוסקים דלהלן מוסבים על סתם אדם כבן

במקום אכילה דוקא. וכן משמע מדברי הט"ז (תרעז: ב) דמי שאוכל סעודת ארעי אצל חבירו ולא ישן שם, צריך להדליק בביתו ולא בבית חבירו. וכזה ראיתי בספר מתנת אברהם (ע' קכג).

**ולכאורה** רק בציור דלא פשוט לו איזה מקום הוא עיקר דירתו הדרינן להכליל דעיקר מקומו הוא מקום האכילה. ולמשל, מי שהולך לבית חבירו לאיזה יום בימי החנוכה ויושן ומטייל שם, אבל הוא וחביריו אוכלין כל הסעודות גבי חבר אחר. דבציור זה הבתים של ב' החברים הם שקולים, ולכן לכאורה צריך להדליק במקום האכילה לשיטת הרא"ש ודעימיה.

**וכן** מצאתי כעין זה בשו"ת או נדברו (ז: סט), ובספר החשוב "חובת הדר" (חנוכה, א, הערה נט) כתב "במי שאוכל בבית חמיו וישן בביתו, דלגבי חיובו בביתו הו"ל כאכסנאי שמדליקין עליו בביתו, דקיי"ל שאין צריך להדליק במקום האכסנאי אע"פ שאוכל שם. והרי מקום אכילה עיקר. [קשה]. אלא ע"כ היינו טעמא, דלא אמרינן מקום אכילה עיקר לגבי מקום שינה אלא כששניהם בני חיוב שוה, כגון בנידון הרשב"א שבשניהם הוא אכסנאי, או באופן שכתב הט"ז במי שיש לו ב' בתים האחד מיוחד לאכילה והשני לשינה, דמקום אכילה עיקר לגבי מקום שינה. אבל כשמקום שינה הוא ביתו ממש ומקום אכילה אינו אלא אכסנאי נראה דאינו פטור מקום ביתו ע"י מקום אכסנאי" ע"כ.

לביתו לענין נ"ח ויכול להדליק שם אצל הוריו, אך יותר טוב להדליק בביתו אם יהיה שם פרסומי ניסא כיון דלמעשה ביתו הוא עיקר דירתו. וכעין זה הובא בשם בעל אג"מ (עיין שושנת ישראל ע' מט).

**ואמנם** דעת החזו"א דחייב להדליק בביתו וכן בחור חייב להדליק בישיבה אף אם חוזר מאוחר בלילה. [כן הובא בארחות רבינו ושאר ספרים בשמן]. דלדעת החזו"א ה"בית" של בחור ישיבה הוא הישיבה ולכן צריך לילך שם להדליק. ולכאורה דעתו דאין דנים רק על זמן ההדלקה, אלא הואיל והולך ל"ביתו" באותו לילה צריך להדליק שם. וכן נראה דעת האור לציון (ד: מז: ה) שכתב שם דאף אם חוזר מאוחר צריך להדליק בביתו שהוא עיקר מקום החיוב. וכן הוא בחזון עובדיה (דיני אכסנאי סעיף ג). ולכאורה לדעת אלו פוסקים מה שהוא בבית האכסניא בזמן ההדלקה אינו כלום ותמיד צריך להדליק במקום השינה שזהו עיקר ביתו.

### דיון בדעת הפוסקים הנ"ל

**לכאורה** לדעת החזו"א פשוט דגבי בני ישיבות שמתגוררים בישיבה כיון דזהו ביתם צריך להדליק שם אף אם הולכים לבית ההורים לישון באותו לילה. אבל יש לדון מה הדין בצירוף שאנו דנין בו, בבחור שרוצה לעזוב את הישיבה ליום או יומים והולך לבית הוריו. דשמא צריך להדליק בישיבה קודם שהולך לבית הוריו, דצירוף זה הוא הפוך מהצירוף של הבחור שרוצה לחזור לישיבה במוצ"ש, ושמא כשהתחיל בעיקר ביתו [שהוא ישיבה] עדיף להדליק שם. או דעיקר סברת החזו"א הוא דצריך להדליק

נשוי אצל הוריו, ולא דוקא גבי בחורי ישיבה.

**בהליכות** שלמה (יד:ט) כתב בשם הרשז"א דיותר טוב להדליק בבית הוריו שהוא שם עכשיו במוצ"ש ובלבד שיששה שם חצי שעה לאחר הדלקתו [עיין שם הטעם שצריך להיות שם חצי שעה]. דהכי עדיף טפי שהרי כבר הגיע זמן ההדלקה. וכן דעת הגריש"א (פניני חנוכה ע' קיא) דיכול להדליק שם בבית הוריו [אף אם לא נשאר שם לחצי שעה] מפני ששעת הדלקה קובעת. וכן מבואר להדיא בארחות רבינו בשם מרן הסטייפלר (חנוכה אות ק). וכן פסק הגר"י קמנצקי (אמת ליעקב תרעז בהגה) דכל זמן שלא הלך משם נחשב לביתו. וכן ראיתי בשו"ת תפלה למשה (ב: ג).

**ודעת** כמה מפוסקי זמננו דיותר טוב להדליק במקום שחוזר באותו לילה אם אכן חוזר בזמן שיש עדיין איזה פרסום לרה"ר. כן הובא בשם בעל שבט הלוי בקובץ מבית לוי (חלק י) דידליק בביתו ולא בבית אכסניא, אבל רק אם חוזר לביתו שלא בזמן מאוחר (10:30-10). וכעין זה הוא בחוט שני (ע' שי) דידליק בביתו אם יהיה שם בזמן דעדיין יש עוברים ושבים ליד ביתו. וכן בשו"ת תשובות והנהגות (א:שצא) תולה הדין בזה, אבל בעיקר דין זה כתב דדין אכסנאי נשאר עליו שהרי הוא דר שם בשבת. וכן הוא בחובת הדר (א, הערה סה) וכן הוא דעת הגר"מ מזוז (הובא באיש מצליח). ולכאורה דכל הני פוסקים מודים בעיקר דהואיל ושוהה בבית הוריו יום אחד (שבת) וגם נשאר שם בזמן ההדלקה, הרי זה נחשב

בבית אביו שהוא דירת הקבע. ולכן אזלינן בתר עיקר דירתו ויכול להדליק שם. [ור"ל הדלקת נרות מהדרין לבני אשכנז]. ולכאורה מסתבר טעמיה.

**ואולם** אפשר לומר כן בדעת הפוסקים דבני ישיבות נפטרים בדרך כלל בהדלקת אביהם. אבל לפי החזו"א ורוב פוסקים דחייבין מעיקר הדין להדליק בישיבה, גם בציור זה לכאורה א"א להדליק אצל משפחתו. ולא עוד אלא דראיתי בהליכות שלמה (יד ארחות הלכה 36), שכתב דבאופן זה חייב להדליק בישיבה וא"א להדליק אצל משפחתו. והנה הגרשז"א סובר דמעיקר הדין בחורים יוצאין יד"ח בהדלקת אביהם, אך עדיין פסק כאן לבני אשכנז דלהדלקת נרות מהדרין צריך להדליק בישיבה. ומוכח דלא כמו שכתב במקדש ישראל. אך באמת אם סבר הגרשז"א דנפטרים בהדלקת אביהם צ"ע למה א"א להדליק נרות מהדרין גם כן אצל משפחתם כיון דבאמת זהו עיקר דירתם?

**וצ"ל** דדין זה מיוחד בהדלקת נרות מהדרין, דהולכין בתר מקומו שבאותו יום. ושמא יש להסביר דעת הגרשז"א על פי מה שראיתי בשו"ת אז נדברו (שם) שכתב "שיש הבדל בין "מדליקין עליו בביתו" [דהיינו עיקר חיוב הדלקה] ובין "נר איש וביתו" [דהיינו דין מהדרין]. שהרי אנו רואין הבדל גם במצות הידור, שב"נר איש וביתו" יש הידור להדליק בעצמו ואילו ב"מדליקין עליו בביתו" אין מצות הידור לפי השו"ע. וההבדל הוא בזה דבנר איש וביתו הרי הוא פוטר רק את בני ביתו מחיוב הדלקה אבל אי"ז חשוב כאילו

במקום שישן באותו לילה וכפשטות משמעות הט"ז ושאר אחרונים. ודברי החזון עובדיה הם בסתם בן אדם אבל אינו מדבר בבן ישיבה דלדעתו בן ישיבה תמיד פטור בהדלקת אביו ולכן אין מה לדון. וכן דעת האורל"צ דנפטרים בהדלקת אביהם.

**ואולם** לפי שאר פוסקים חזינן דלמעשה כיון דנשאר במקומו בישיבה בזמן ההדלקה לכן יכול [ואפשר דחייב] להדליק שם דעדיין זהו ביתו אף שאינו ישן שם באותו לילה. אבל אפשר גם לומר דכיון שהולך לבית הוריו מותר להדליק שם לדברי הכל דפשוט שזהו נחשב "ביתו". ולדעת הפוסקים לעיל דגם בני ספרד חייבין להדליק בדרך כלל בישיבה ואינו נפטרים בהדלקת אביהם, שמא בציור זה יוצאין בהדלקת אביהם כיון שלנים בביתם באותו לילה. אלא דעדיין אפשר לומר דכיון דהיו בישיבה בזמן ההדלקה חל עליהם להדליק בפני עצמם.

### בחור שאוכל אצל משפחתו וחוזר לישיבה לישון

**הנה** בבחור שאוכל אצל משפחתו וחוזר לישיבה לישון, במושכל ראשון לכאורה הוא פשוט דצריך להדליק בישיבה לדברי הכל, דכיון דביום העבר היה בישיבה וגם ישן שם, הרי זה דומה למה שכתב הט"ז דמי שרק אוכל סעודת אקראי אצל בעה"ב אינו יכול להדליק שם כלל. אלא דבספר מקדש ישראל (ס' פו) מחדש דרשאי להדליק בבית הוריו באופן כזה, דדירתו בישיבה נחשבת רק לדירת ארעי שהוא יכול להפטר משם איזה זמן שירצה וכן הם יכולין לפוטרו, משא"כ



עיין בשו"ת שבט הלוי (ח: קנח) דנשאל במי שיוצא לחו"ל במטוס קצת אחר זמן ההדלקה בערב, האם אפשר להדליק בביתו קודם שיצא משם או דכיון דעוזב ביתו לכמה זמן [ופשוט דבאותו לילה אינו ישן שם] לא יכול להדליק בביתו. וכתב דאין ספק בלבו דחייב מן הדין להדליק בביתו כיון דבשעת חלות חיוב הדלקה הוא בביתו וזו דירתו הקבועה גם לעתיד. וכן דעת הגרנ"ק (ימי חנוכה שם).

**ובדין** חתן ביום חופתו כתבו כמה פוסקים שאם יוצא מבית הוריו לאחר שעת הדלקה, ידליק שם בבית הוריו, הואיל ובשעת ההדלקה עדיין לא עקר דירתו משם [כן דעת בעל שבט הלוי (מבית לוי י עמוד יא), חוט שני (עמ' שי), הגריש"א (פניני חנוכה ע' קיב), תשובות והנהגות, והגרשו"א]. ובהליכות שלמה הביא הוראה זו מהגרשו"א וכתב (יד: 47) דאם היתה החופה מבעוד יום וכשהגיע זמן ההדלקה כבר אינו סמוך על שולחן אביו, כתב בספר הנישואין כהלכתם (טו: 130) ששמע בשם רבינו שהורה בנדון זה, שהחתן והכלה ילכו לאחר החופה - קודם סעודת הנישואין - לבית מגורם החדש, ושם יאכלו סעודה קלה כדי לקבוע דירתם, ולאחר מכן ידליק החתן נרות חנוכה, ושוב יכולים לחזור לבית החתונה. אמנם באור לציון (ד:מז:ו) כתב דילך לבית שעומד לגור בשעת הדלקת הנרות קודם שהולך לחופה, וידליק שם נרות חנוכה. ולא מתבאר בדבריהם [חוץ מהגרשו"א ואורל"צ] הדין אם כבר עזב בית הוריו קודם שעת הדלקה, האם צריך להדליק בדירתו אחר החתונה או באולם החתונה.

הדליקו בעצמם ואינם מקיימים מצות הדלקה בפועל, ולפיכך יש דין מהדרין נר לכל אחד ואחד עם הברכה. אבל "מדליקין עליו בביתו" מקיים המצוה כיון שהדליקו עליו בביתו ובממונו. ולכן בנר איש וביתו בעינן "סמוך על שולחנו" ממש, משא"כ במדליקין עליו בביתו יוצא בהדלקת אשתו אפילו כשהוא במקום אחר" עכ"ד. הרי דיש חילוק בין עיקר מצות הדלקה ובין הדלקה משום מהדרין. וסובר הגרשו"א דבדין מהדרין מקום הבחור הוא בישיבה דזהו ביתו באותו יום.

**והנה** ראיתי בשיעורי הלכה (להגר"ש פעלדער) דבחור שחוזר לבית הוריו, אף אם לא יישן שם יכול להדליק שם דהוי ביתו וחשיב כמי שיש לו שני בתים, (והוא כדברי שו"ת מקדש ישראל שהבאנו לעיל). ולכאורה סברתו היא דתמיד יש דין ב' בתים בבחורים. ולי צ"ע בזה דלא מצינו כן בהפוסקים רק באופן שהבחור ישן בבית הוריו באותו לילה. וכבר הבאנו דלהדיא איתא בשם הרשו"א דבחור שישן בישיבה באותו לילה צריך להדליק שם. ושוב ראיתי בשם הגר"מ פיינשטיין (מועדי ישורון א: 75) דבחור כזה מותר להדליק בבית הוריו דעדיין שייך הוא לבית אביו ונקרא בית.

**דין חתן ביום חופתו או מי שיוצא מביתו הקבוע ועובר לדירה אחרת (Moving Apartments)**

**ובדי** לפשוט עיקר שאלתנו יש להביא עוד הקדמה קצרה, בדין מקום ההדלקה של מי שעובר מדירתו לדירה אחרת ובדין חתן ביום חופתו. דדין זה דומה לבחור שעוזב את הישיבה והולך לבית הוריו. והנה קודם כל,

## מקום ההדלקה בבחור ההולך ממקום למקום

הרב ישראל נתנאל נמדר

לביתו להדליק שם. אבל בהלכה ד' כתב דמי שבדעתו לצאת מביתו בזמן הדלקת נרות ללון במקום אחר באותו לילה, צריך להדליק במקום הראשון. ומבאר שם דמקום שהייתו בזמן ההדלקה הוא הקובע היכן צריך להדליק. ולכאורה הרי זה סתירה גלויה בדבריו. אבל לפי מה שכתבנו מיושב שפיר דבהלכה ד' הרי היה בביתו בשעת הדלקה וביתו הוי קבוע ולכן ידליק שם. משא"כ כשהוא אורח אצל הוריו ורוצה לחזור לביתו במוצ"ש, הולכים אחר עיקר דירתו דהוא ביתו.

**וכן** נראה מדברי חוט שני, בעל שבט הלוי, ותשובות והנהגות, דכולם פסקו [גבי חתן ביום חופתו, ומי שיוצא לחו"ל] דעיקר מקום ההדלקה הולך אחר מקום שנמצא בזמן חלות חיוב הדלקה, כיון דעכשיו הוא בעיקר דירתו הקבועה. משא"כ לגבי מי שמתארח בבית הוריו בשבת ורוצה לחזור לביתו במוצ"ש, כולם כתבו דאם יכול להדליק בזמן שעדיין יהא פרסומי ניסא, יותר טוב להדליק בביתו הקבוע. ולכן לדעתם כיון דבני ישיבות עיקר דירתם הוא הישיבה, לכאורה צריך להדליק בישיבה. [אם לא שנחדש דבני ישיבות יש להם ב' בתים לענין זה ואפשר להדליק באיזה מקום שירצה].

**ולדעת** הפוסקים לעיל לגבי מי שעוזב את בית הוריו במוצ"ש דצריך להדליק בבית הוריו, לכאורה הם סוברים דתמיד הולכים בתר זמן הדלקה אף אם הוא אורח. [כן הוא דעת הגרשז"א, הגריש"א, מרן הסטייפלר, הגר"י קמנצקי]. ולדעתם בנידון דידן בבחור

**ולענין** מי שעובר מדירה לדירה, דעת הגריש"א והגר"נ קרליץ (פסקי שמועות חנוכה ע' נו) דאם עובר דירה אחרי זמן ההדלקה, ידליק בדירה הראשונה הואיל ובשעת ההדלקה עדיין לא עקר דירתו משם. ובתורת המועדים ס"ק ב (הובא בדרשו תרעז: 15) כתב בשם הגר"ק דגם לדעת החזו"א צריך להדליק בדירתו הראשונה קודם שעבר. ואף שדעת החזו"א היא דאינו מדליק במקום שנמצא בשעת ההדלקה, כל זה אינו אלא כשהוא אורח באכסניא [כבחור ישיבה בבית הוריו, דלשיטת החזו"א הישיבה היא עיקר דירתו], שכיון שעתיד לצאת משם אינו נחשב שדר שם, משא"כ מי שעובר דירה, כל זמן שלא עקר משם עדיין נקרא ביתו.

### היוצא למעשה בעיקר נידון דידן

**ומעתה** הכל מיושב שפיר, דיסוד הדבר הוא דיש חילוק גדול בין מי שיוצא מביתו ממש והולך לבית אכסניא, לבין מי שיצא מבית אכסניא והולך לעיקר דירתו. ולכן אם הולך מבית הוריו ל"ביתו" באותו לילה, אזלינן בתר ביתו (שהוא הישיבה) וא"א להדליק בבית הוריו. אבל אם עוזב את עיקר ביתו, צריך להדליק שם כיון שהוא בביתו בזמן ההדלקה. ולכן לכאורה לדעת חזו"א בחור ישיבה שהולך לבית הוריו אחרי ההדלקה צריך להדליק בישיבה ואחר כך יכול ללכת לבית הוריו.

**וכן** מוכח בדעת האור לציון (בפרק מ"ז). דבאמת נראה דיש קצת סתירה בדבריו, דכבר הבאנו דבריו שם בהלכה ה' דבמוצ"ש אחר שנתאכסן אצל הוריו וכדומה יותר טוב ללכת

עליו להדליק שם אע"פ שאינו לן שם באותו לילה. ואפילו להני פוסקים שסוברים דצריך להדליק במקום שלן, הרי הוא דוקא במקום שיחזור לעיקר ביתו ללן שם, ולכן לדעתם צריך להדליק בעיקר דירתו אף שאינו שם בזמן הדלקה. אבל בנידון דידן שאינו הולך לביתו אלא לאכסניא שניה, לכאורה גם לדעתם אין צד להדליק שם רק משום שלן שם, אלא הסכימו דשעת הדלקה קובעת. וכן דנתי לפני מו"ר הג"ר איזיק קראש, והסכים לזה דצריך להדליק בבית אכסניא ראשון.

**ואולם** אפשר לומר דכל זה הוא רק כשהולך מביתו לבית אכסניא ורק בזה דעת החזו"א ודעימיה דצריך להדליק בזמן הדלקה, אבל לא כשהולך מאכסניא לאכסניא. אבל באמת מהו הטעם להדליק במקום לינה, ולכאורה שעת הדלקה קובעת בזה. ועוד צ"ע אם דעתו לאכול ולישון בבית אכסניא שניה אפשר דבמצב כזה הוא עדיף ממה שידליק בשעת הדלקה. אולם למעשה נראה דפשוט הוא דגם לפי החזו"א, אורל"צ, חזו"ע ודעימיה אם אין בדעתו להולך לביתו לכן שעת הדלקה קובעת. וצ"ע. ויש לדעת דכל זה באכסניא שאינם מדליקין עליו בביתו, אבל אם מדליקין עליו אין חוב עליו להדליק כלל, אם לא שנאמר דאינו יוצא בהדלקת הבית כיון שהוא חוץ לביתו ללילה אחת.

ישיבה שהולך לבית הוריו לכאורה יותר טוב להדליק בישיבה. ואכן כתב בהליכות שלמה (יד: 36) דבציור זה מותר לכתחילה לבחור להדליק בישיבה. ואולם קצת צ"ע דלכאורה צריך שיהא חייב להדליק שם ולא רק מותר. אלא צ"ל דסבר דבני ישיבות יש להם ב' בתים במצב כזה ושפיר יכולים להדליק באיזה מהם שירצה. ועוד, דלהני פוסקים אפשר דיוצאין אם מדליקין מאוחר בבית ההורים דלמעשה זהו "ביתם" בלילה זה, רק דיותר טוב להדליק בישיבה קודם שהולכים, כיון דבזמן הדלקה הוי בישיבה. ובעיקר שאלה דידן, ראיתי בספר מנחת איש (כו:יב) שכתב דבחור שגר בישיבה ובאחד מלילה חנוכה הולך לבית הוריו, צריך להדליק במקום שהיה בזמן ההדלקה, וזה כדברינו.

### מי שהולך מאכסניא לאכסניא

**והנה** יש לעיין במי שגר אצל אכסניא לחד יום או שבת וכדומה דידליק שם באותו יום, אבל ביום אחריו רוצה להולך לבית אכסניא אחר. והרי אפשר לו להדליק בזמן הדלקה בבית אכסניא ששוהה שם ליום שעבר, או להולך לבית אכסניא שני ולהדליק שם כיון שהוא לן שם באותו לילה. ולע"ד נראה פשוט שצריך להדליק בבית אכסניא ראשון שכבר שוהה שם ליום שעבר. והטעם הוא דכבר ביארנו לעיל דלאיזה פוסקים שעת הדלקה קובעת את המקום הדלקה וכיון שהוא בבית אכסניא ראשון בזמן הדלקה





## בקושיית מרן הב"י, ובדין הדלקת המנורה בכל יום

הרב אשר שנוורמאן

בית מדרש גבוה, ליקווד



**כתב** הבית יוסף (או"ח סי' תרע) וז"ל, ואיכא למידק למה קבעו ח' ימים דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחד נמצא שלא נעשה הנס אלא בז' הלילות. וי"ל שחילקו שמן שבפך לח' חלקים ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק א' והיה דולק עד הבוקר ונמצא שבכל הלילות נעשה בו נס. ועוד י"ל שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחילה וניכר הנס אף בראשון. א"נ שבליל ראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה ובבקר מצאו הנרות מלאים שמן וכן בכל לילה ולילה. עכ"ל.

נפסלה בלינה. למשל, יש זמן לזריקת הדם, וכיון שעבר הלילה, הדם נפסלה בלינה. אבל במנורה כיון שליכא זמן, ליכא פסול לינה.

**אכן** יש להעיר, שהרי כתב הרמב"ם (ביאת מקדש ה, יד) וז"ל, מי כיור נפסלין בלינה כמו שביארנו. וכיצד היו עושין. משקיעין אותו במי מקוה או במעין ולמחר מעלין אותו או ממלאין אותו בכל יום בבקר. עכ"ל.<sup>[א]</sup> מבורר שמי הכיור נפסלין בלינה אע"פ שלא היה בו שיעור.

**ובשיעורי** הגרי"ד זצ"ל למנחות הובא בשם הגרי"ז, שהאמרי אמת מגור זצ"ל הקשה להגר"ח על דברי המדרש תנחומא ריש פרשת תצוה, אמר רבי חנינא סגן הכהנים אני הייתי משמש בבית המקדש ומעשה ניסים היה במנורה. משהיו מדליקין אותה בראש

**ויש** לבאר, לפי תירוצו בתרא למה ליכא במנורה פסול לינה, שהרי המנורה דין כלי שרת בה. וכפשוטו י"ל שפסול לינה הוא כשיש שיעור וזמן לעבודתה, וכשעבר הלילה

[א] כתב הרמב"ם (ביה"ב ג, יח) וז"ל, הכיור היה לו שנים עשר דד כדי שיהיו כל הכהנים העוסקים בתמיד מקדשים ממנו כאחד. ומוכני עשו לו שיהיו בה המים תמיד, והיא חול כדי שלא יהיו המים שבה נפסלין בלינה, שהכיור מכלי הקדש ומקדש וכל דבר שיתקדש בכלי קדש אם לן נפסל. עכ"ל. והשיג הראב"ד, דברים זרים אני רואה בכאן ואנו מקובלים שהמוכני אינו מקבל מים והוא גלגל שהיו קושרים בו את הכיור בחבל ומשקיעין הוא ומימיו בבור העזרה בערב כדי שיהיו מימיו מחוברים ולא יפסלו בלינה וכו', ע"כ.

והסביר הכס"מ וז"ל, שם במשנה אף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה. ובגמ' מאי מוכני, אמר אביי גילגלה דהוה משקעה ליה. ופרש"י מוכני מפרש בגמ' גלגל לשקעו בו בכיור שהיו מימיו מחוברים למימי הכיור, ואי לא הווי מיפסלי בלינה לפי שקדשו בכלי ולא כבוד הוא לפסל מים קדושים. ורבינו בפירוש במשנה הכיור מכלל כלי שרת וכשהיו בו מים נתקדשו ונפסלו בלינה וזה עשה כלי סביב לכיור והיו בו המים תמיד והיו שותתין מאתו כלי לכיור כדי הצורך ראשון ראשון ואותו הכלי היה נקרא מוכני. והראב"ד הורגל על פרש"י ולכך

**שלא** נשאל באמת לא תירץ. ובאמת קשה איך קיימו הטבה.

**ואמר** הגר"ד ליישב, דקיימו הטבה ע"י שהוסיפו כל יום מעט שמן. או כמ"ש הרמב"ם בפיה"מ למעילה, דכשמדשן קצות הפתילה ג"כ מתקיים בזה הטבה, ושפיר קיימו זאת אף כשהיו הנרות דולקים.

**ועפ"ז** הוסיף הגר"ד ליישב מה דלכאורה קשה לפי המבואר בתנחומא שהיו רואין מעשה ניסים במנורה שהיה דולק כל השנה אף שלא הדליקוה כל יום, א"כ מה מיוחד בנס שהיה בחנוכה. אמנם להנ"ל אתי שפיר ד"ל דהמדרש איירי שהוסיפו שמן בכל יום כדי לקיים מצות הטבה אלא שהנס היה שדלק ולא נכבה באמצע. אבל בנס חנוכה הרי הנס היה שדלק על אף שלא הוסיפו בו כלל שמן. עכ"ל. א"כ לפי הנ"ל אתי שפיר, כיון שהמצוה היא שיהיה דלוק, ליכא פסול לינה.

השנה לא היתה מתכבית עד שנה האחרת, ופעם אחת לא עשו הזיתים שמן, התחילו הכהנים לבכות, ואמר רבי חנינא סגן הכהנים אני הייתי בבית המקדש ומצאתי מנורה דליקה יותר ממה שהייתה דלוקה כל ימות השנה ראה מעשה ניסים לכך נאמר כתיב למאור ולא למנחות. ולמה כך אמר הקב"ה פעם אחת בשנה יהיו מדליקין את המנורה וכו'. ע"כ. והקשה האמרי אמת דהרי מצוה להדליק את הנרות בכל יום, ואיך קיימו שם מצות הדלקה. והגר"ח השיבו, על פי מה שיסד בספרו כאן בדעת הרמב"ם דמצות הדלקת הנרות אינה בעצם מעשה ההדלקה אלא עיקר המצוה היא שהיו הנרות דולקים, ומש"ה שפיר קיימו שם מצות הדלקת הנרות אף שלא היה ממעשה הדלקה.

**והגר"ד** העיר לפני הגר"י, דעדיין אין זה מיישב, דאיך עשו מצות הטבה, דאף להרמב"ם צריך על כל פנים לעשות הטבה בבוקר ובערב. והשיבו הגר"י, דהגר"ח ענה רק על מה שנשאל מהדלקה. אך על הטבה

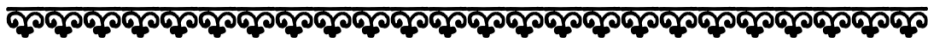
תמה וכתה עליו בהשגותיו וכו'. ויש לתמוה עליו, אטו מפני שהוא מקובל כפרש"י מי שיפרש פירוש אחר דבר זר יאמר לו וכו'. ודע שרבינו כתב בפ"ה מה' ביאת המקדש, מי הכיור נפסלין בלינה כמו שביארנו. וכיצד היו עושין משקיעין אתו במי מקוה או במעיין. למחר מעלין אותו או ממלאין אותו בכל יום בבקר. עכ"ל. נראה מדבריו אלה שהם כפרש"י והראב"ד. ואפשר שרבינו מפרש ששני הפירושים וכאן כתב הא' ושם כתב האחר. עכ"ל. כתב האבן האזל (שם) וז"ל, אבל לדעת הרמב"ם כל איסור טומאה הוא משום פסול א"כ בוודאי דאיכא מצות שימור מכל פסולי קדשים וכו'. וכיון שנתברר דודאי גם קודם תקנת בן קטין היו משקיעין הכיור, א"כ לא אתי שפיר לשון המשנה אף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו בלינה, דהא בעיקר שלא יהיו מימיו נפסלין לא תיקן אלא שע"י המוכני נעשית השקעת הכיור קל יותר ע"י הגלגול, והו"ל למיתני להשקיע את הכיור. ועוד, דבלשון עשה מוכני שלא יהיו מימיו נפסלין משמע דבתקנה זו לבד כבר לא היו מימיו נפסלין, לכן מפרש הרמב"ם דעיקר התיקון הוה שע"י המוכני שהוא כלי חול לא יהיו מימיו, והיינו משום דחשש שמא ע"י איזה אונס לא ישקיעו את הכיור וכדאמרין בובחים שם איכא בינייהו גזירת שיקוע וכמו שפרש"י שם. ועשה המוכני שהוא כלי חול ולא נתקדשו במים והיו שותתין מאתו כלי לכיור כמו שפירש הרמב"ם בפיה"מ, אלא דמ"מ היו צריכין להשקיע את הכיור אפילו אם היה נשאר בהכיור מעט מים אף שלא חסר למחר במה לקדש שיהיה די במי המוכני, מ"מ צריך להשקיעו משום מצות שימור. ולכן היה עוד תיקון בהמוכני להשקיע על ידו הכיור בהגלגל וכו', עכ"ל האבן האזל.



## בענין שְׁמֵשׁ ושימוש בנר חנוכה

ר' צבי רייזמן

איש עסקים ומח"ס רץ כצבי ח"י חלקים, לוס אנג'לס



(א) **במסכת** שבת (כא, א) הובאו דברי רב הונא "פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת בין בחול". ובביאור דבריו אמר רבא: "מאי טעמא דרב הונא קסבר כבתה [נר חנוכה] זקוק לה [לתקנה] ומותר להשתמש לאורה הלכך בשבת אסור, שמא יטה לצורך תשמיש". ואילו רבי זירא חלק על רב הונא וסבר "פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת". ובביאור דבריו אמר רב ירמיה: "קסבר כבתה אין זקוק לה [ולכן ביום חול מותר להדליק בשמנים מסוג זה], ואסור להשתמש לאורה". ופירש רש"י בטעם האיסור להשתמש לאורה: "שיהא ניכר שהוא נר מצוה", ומאחר ואסור להשתמש לאורה, מותר להדליק בשמנים אלו את נר חנוכה בשבת, היות ואין חשש שמא יטה את הפתילה [ויעבור על איסור מבעיר בשבת], מכיון שאינו משתמש לאורה.

**ולהלכה** נפסק בשו"ע (סי' תרעא סע' א) "כל השמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה, ואע"פ שאין השמנים נמשכים אחר הפתילה ואין האור נתלה יפה באותם הפתילות. ואפילו בליל שבת שבתוך ימי חנוכה מותר להדליק בנר חנוכה השמנים והפתילות שאסור להדליק בהם נר שבת, לפי שאסור

**אנו** מוצאים בהלכות חנוכה שני סוגים של נר הנקרא "שמש". האחד - נר שבאמצעותו מדליקים את הנרות שצריך להדליק בכל לילה לקיום המצוה. השני - הנר הנמצא בחנוכה בנוסף לנרות שמדליקים לקיום המצוה.

**שני** סוגים אלו של "שמש" באים לידי ביטוי במנהגי הדלקת נר חנוכה. יש המדליקים נרות חנוכה בנר "שמש" אותו מניחים בסיום ההדלקה בסמוך לנרות החנוכה, ונר זה נשאר להיות דולק שם. והשני, להכין בחנוכה את מספר הנרות שצריך להדליק באותו לילה ובנוסף להם את נר ה"שמש". ולהדליק את כל הנרות הללו, באמצעות נר אחר אותו מכבים לאחר מכן. ויש להבין את פשר המנהגים.

**עוד** יש לברר בדיני ה"שמש":

- ✦ האם צריך להדליק נר "שמש" כאשר יש תאורת חשמל בבית.
- ✦ האם צריך להדליק "שמש" כאשר החנוכה נמצאת בפתח שמחוץ לבית.
- ✦ כאשר מדליקים כמה חנוכיות בבית אחד, האם ניתן להדליק נר "שמש" אחד לכל החנוכיות.
- ✦ האם בליל שבת יש צורך ל"שמש", או נרות שבת יכולים להיות "תחליף" ל"שמש".

אחר שיהיה היכולת בידו להשתמש לאורה ועל ידי זה מינכר שהנר הראשון הוא לשם מצוה, דאי לאו הכי כיון שעומד על השולחן יאמרו שלצורכו הדליקה".

**אולם** הרשב"א (שבת כא, ב) חלק על בעל המאור, וסבר שטעם הדלקת השמש הוא רק למאן דאמר שאסר להשתמש לאור הנרות.

**ולמעשה** מחלוקת זו היא גם בגירסאות בגמרא. בנוסח הגמרא שלפנינו מובא "אמר רבא, צריך נר אחרת להשתמש לאורה", וברור שהסיבה להדלקת ה"שמש" היא בשל האיסור להשתמש לאור הנרות. ואילו בהגהות הגר"א על השו"ע (סי' תרע"ט סע' א) לא גרס בגמרא "להשתמש לאורה", אלא בסתם: "אמר רבא צריך נר אחרת". ובספר הררי קדם (סימן קפט) הובא בשם הגרי"ד סלובייצ'יק "שכן נראה שהוא גירסת רש"י שכתב בזה הלשון, אמר רבא צריך נר אחרת לעשות היכר לדבר, עכ"ל. והחיוב דנר אחרת הוא דין בעצמו של הנר חנוכה, שצריך נר אחר עמו". במחלוקת זו, יש נפקא מינות לדינא.

### כשיש מדורה של אש בבית

(ב) **בדברי** הגמרא מובא בסמוך לדברי רבא שהצריך להדליק נר בנוסף לנרות המצוה "ואי איכא מדורה, לא צריך".

**דין** זה נפסק להלכה בדברי הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד ה"ח) ובשו"ע (או"ח סי' תרע"ט סע' ה) "ואם היתה שם מדורה אינו צריך נר אחר". ולכאורה היה נראה כי דין זה נכון רק

להשתמש בנר חנוכה בין בשבת בין בחול, ואפילו לבדוק מעות או למנותן לאורה אסור".

**והנה** במסכת שבת (כא, ב) מובא: "תנו רבנן, נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה". ונחלקו הראשונים מדוע צריך להדליק נר אחר בסמוך לנרות חנוכה - מחמת האיסור ליהנות מאור נרות המצוה, או מדין "היכר" - שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה, כי ללא הדלקת נר ה"שמש" יכול הצופה מהצד לחשוב שנרות החנוכה הודלקו להנאה ולשימוש חולין ולא דוקא לשם מצוה. ולכן רק כשמדליק נר בנוסף לנרות המצוה, והנאת החולין היא מאותו הנר, ניכר שהנרות האחרים הודלקו לקיום המצוה.

**בעל** המאור (שבת ט, א בדפי הרי"ף) ביאר את דברי רבא גם לשיטת המתיר להשתמש לאור נרות החנוכה כדי "שלא יהא הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה". ומבואר בדבריו שהדלקת הנר הנוסף היא לא בגלל האיסור להשתמש לאור נרות החנוכה, אלא בגלל הצורך שיהיה "היכר" שהנר הודלק לשם מצוה. וכפי שמפורש בדברי רש"י בסוגיא: "אמר רבא צריך נר אחרת לעשות היכר לדבר". וכפי שמדויק מדברי בביאור הלכה (סי' תרע"א ד"ה וצריך) "פירש רש"י משום היכרא, ורצה לומר שאפילו אם לא ירצה כלל להשתמש לאורה, מכל מקום צריך נר



**חייב "שמש" כשאין בדעתו להשתמש באור הנרות או כשמדליק בפתח הבית**

(ג) **בדברי** הגר"ד המובאים בספר הררי קדם (שם) מבוארת נפקא מינה בין הטעמים להדלקת הנר הנוסף, במקרה של הדלקת נרות חנוכה מתוך החלטה שאינו מעוניין או אינו נצרך להשתמש לאורם שימוש כלשהו. דבר המצוי מאד בזמנינו, שבדרך כלל מצויה תאורת חשמל בחדר שבו דולקים נרות החנוכה, וכשמדליק את הנרות אינו מעוניין להשתמש לאורם, כי נהנה מתאורת החשמל: "לפי גירסתנו [בגמרא שחייב הדלקת נר נוסף נובע מחמת האיסור להשתמש לאורה] רק היכא שהוא רוצה להשתמש בנרות חייב להדליק שמש, אבל אם אינו רוצה להשתמש לאורה אינו צריך להדליק נר אחרת, אולם לרש"י שצריך נר "לעשות היכר לדבר", הרי זהו דין היכר בעצם הדלקת הנרות להראות שההדלקה לא היתה לצורכו. ועל כרחק צריך הדלקת נר אחרת גם אם אינו רוצה להשתמש לאורה. וכן כתב הביאור הלכה שם".

**אמנם** להלכה ולמעשה, גם כשאינו משתמש לאור הנרות, חייב להדליק נר נוסף, כפי שכתב הביאור הלכה (שם ד"ה וצריך) בנדון הדלקת נר חנוכה בפתח הבית - שאינו משתמש לאורם. ואף שבתחילת דבריו כתב הביאור הלכה "ונראה דווקא במניחה על שולחנו [צריך נר נוסף], אבל כל שמניחה סמוך לפתח, אינו צריך לנר אחרת, אע"פ שעומד לו לשם, הואיל ואינו בא להשתמש לאורה לאיזה תשמיש". מכל מקום סיים למעשה: "אכן מנהג העולם וכן מנהג רבותינו, דבכל נר חנוכה המודלקת בתוך

לסוברים שסיבת הוספת הנר הוא משום האיסור להשתמש לאורם של נרות המצוה, וממילא כשיש מדורה וברור שישתמש לאור המדורה ואין כל חשש שישתמש לאור הנרות, אין כבר צורך להדליק נר נוסף לנרות המצוה.

**אך** לדעת הסוברים שהדלקת הנר הנוסף נועדה לצורך היכר שהנרות הודלקו לצורך מצוה ולא לצורך עצמו, היה מקום לומר שגם כשיש מדורה, חשש זה נותר בעינו, ויש צורך להיכר "שלא יאמרו לצורכו הדליק הנרות", הנצרך גם במקום שיש מדורה.

**אמנם** מדברי המשנה ברורה (סימן תרעא ס"ק כה) נראה כי במקום שיש מדורה אין צורך בנר נוסף גם לדעת הסוברים שחייב הנר הנוסף הוא משום "היכר", כמבואר במה שכתב על דברי השו"ע "ואם יש מדורה", שאינו צריך נר נוסף כי "יכול להשתמש לפניה, ויש היכרא שהנר של מצוה היא". כלומר, כשיש מדורה בבית, לא רק שאין חשש שישתמש לאור הנרות, אלא יש במדורה היכר שהנרות הודלקו לצורך מצוה, כי לצורך עצמו יכל היה להשתמש באור המדורה.

**נמצא** לשיטת המשנה ברורה כי פסק הרמב"ם והשו"ע "ואם היתה שם מדורה אינו צריך נר אחר", נכון הן לשיטת הסוברים שטעם הוספת הנר משום האיסור להשתמש לאורם של נרות המצוה, והן לשיטת הסוברים שהדלקת הנר הנוסף משום היכר.

**ברם** הטור (סי' תרעג סע' סע' ב) כתב: "שאלו לאחי ה"ר יחיאל, נרות חנוכה שמדליקין אחד יותר בסתם לשמש, ולא פירש איזה מהם, יכול אחר כך לברור איזה שרצה להיות שמש, אפילו הראשון או האמצעיות, או דווקא האחרון, והכי מסתברא". כאשר בשעת הדלקת הנרות לא נאמר במפורש איזה נר מהנרות יהיה "הנר הנוסף", נשאלה השאלה האם לאחר שהנרות כבר דולקים רשאי לבחור אחד מהנרות שיהיה "הנר הנוסף", או שרק הנר האחרון שהודלק הוא "הנר הנוסף", ולא נרות אחרים. וכתב הטור: "תשובה, נרות חנוכה אין להפסיק בהן, הלכך האחרון יהיה שלא לשם נר חנוכה שאם ישתמש לאורן ישתמש לאור אותו הנר". ונראה מדבריו, שהיות והסיבה להדלקת הנר הנוסף אינה משום הצורך ב"היכר" שלא מדליק לצרכיו הפרטיים, אלא מחמת האיסור להשתמש לאורם של הנרות, אין צורך להניחו במקום נפרד, אלא רשאי להניח את הנר הנוסף באותו מקום שבו נמצאים נרות המצוה.

**להלכה:** מרן השו"ע (או"ח סימן תרעג סע' א) פסק: "נוהגים להדליק נר נוסף, כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון, ויניחנו מרחוק קצת משאר נרות מצוה". וכתב הרמ"א: "ובמדינות אלו אין נוהגים להוסיף, רק מניח אצלם השמש שבהן מדליק הנרות, והוא עדיף טפי" [דאז מוכח בהדיא שאינו ממנין הנרות, מג"א שם ס"ק ו]. ויש לעשותו יותר ארוך משאר נרות, שאם בא להשתמש ישתמש לאותו נר".

הבית צריך נר אחרת, אפילו לא היה צריך לתשמיש, שלא יאמרו לצרכו הדליקה, וכן אני נוהג למעשה, כן כתב המאירי. ועיין בפמ"ג שכן משמע ג"כ מתשובת רמ"א".

**וסיים** הביאור הלכה, שאם אין לו נר נוסף, אינו צריך לבטל את עיקר המצוה: "ועיין בסוף סימן תרע"ח סק"ג במגן אברהם, דאפילו מי שאין לו אלא נר אחד [ואין לו נר אחרת להדליק לשמש לאורה], מכל מקום ידליק את הנר ויברך עליה. ומכל מקום לכתחילה בוודאי יזהר שלא להשתמש לפניה".

### מקום הנחת הנר הנוסף

**(ד) נפקא** מינה נוספת בין הטעמים להדלקת הנר הנוסף, היא בשאלת מיקומו של הנר הנוסף.

**רבנו** ירוחם (נתיב התשיעי החלק הראשון) כתב: "כשמניח נר אחר להשתמש לאורו, מניחה בפני עצמה, שאם לא כן יאמרו על כולם לצורכו הדליקים". ונראה מדבריו, שבגלל שהטעם להדלקת הנר הנוסף הוא משום הצורך ב"היכר" שלא מדליק לצרכיו הפרטיים אלא לצורך קיום המצוה, צריך להקפיד על כך שהנר הנוסף [ה"שמש"] יהיה במקום נפרד ממקומם של נרות המצוה, כדי שלא יראו כולם כ"יחידה אחת", ואז יהיה ברור שנרות המצוה הודלקו למטרת קיום המצוה בלבד, והנר הנוסף הודלק למטרת השימוש בו לצרכים הפרטיים.

### ענף ב

הדליק בטעות "שמש" קודם נרות חנוכה -  
האם צריך לחזור ולברך

(ה) **בשורת** שדה הארץ (סימן לא) הסתפק בשאלה מה הדין אם בירך על הדלקת נרות "להדליק תיכף ומיד אחר הברכות, הנר של עיקר המצוה ואחר כך ידליק הנר הנוסף, האם צריך לחזור ולברך, כיון שהפסיק בין הברכה להדלקת הנר העיקרי בהדלקת הנר הנוסף. או דילמא כיון שזה הנר הנוסף היה באה לצורך עיקר נרות חנוכה כדי שלא יבוא להשתמש לאור נרות המצוה, הוי ליה כהניא טול ברוך, דלא חשיב הפסק בין ברכת המוציא לאכילה דחשיב מענין האכילה, הכי נמי חשיב מענין עיקר הנרות, כיון שהוא לצורך הנרות כמדובר".

**כוונתו** לדברי הגמרא בברכות (מ, א) "אמר רב, טול ברוך טול ברוך, אין צריך לברך". ופירש רש"י: "הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו, ואמר לו טול מפרוסת הברכה, אף על פי שסח בינתיים אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הוא הפסקה, כדאמרין במנחות (לו, א) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכיסוי הדם, הך שיחה צורך הברכה היא ולא מפסקא". ומבואר בדברי הגמרא כי אמירת "טול ברוך" לא נחשבת הפסק, כי אמירה זו היא "צורך הברכה". ולכן הסתפק שדה הארץ, האם הדלקת ה"שמש" בין הברכה לקיום המצוה בהדלקת הנר של עיקר המצוה, נחשבת ל"צורך הברכה", או לא.

**המנהג** המובא ברמ"א להדליק נר נוסף קבוע בסמוך לנרות, אך שונה מהם, נועד לצאת ידי חובת שני הטעמים שנתבארו לעיל מדוע צריך נר הנוסף, כמבואר בדברי ערוך השלחן (סי' תרעג סע' יב) "נראה לומר דמנהגינו כמו שכתב הרמ"א "הוא לקיים שתי הדעות: דעת הטור שהנר הנוסף יהיה דווקא אצל הנרות [משום דחיישינן שמא ישתמש לאורם], ודעת הפוסקים שצריך נר אחרת להעמידו בפני עצמו [משום היכר]. והיינו [מנהגנו] שמעמידים השמש אצל הנרות והוא ארוך מכולם או גבוה מכולם, דבזה יצאנו דעת הטור שמצריך להיות ביחד עם הנרות, ודעת הפוסקים להעמידו בפני עצמו כדי שיהיה ניכר שאינו ממנין הנרות, והכא ניכר שאינו מן המנין, שהרי חלוק הוא מהם".

**ובמשנה** ברורה (סי' תרעג ס"ק יד) כתב: "ונוהגים להדליק נר נוסף, פירוש מלבד הנר שמניחים על השולחן, דחוששים כיון שמדליקים בפנים אולי ישתמשו בנרות של חנוכה ולא אדעתייהו. אבל מעיקר הדין כיון שיש לו נר על שולחנו, אינו צריך להדליק נר נוסף". וגם מדבריו מבואר המנהג לצאת ידי חובת שתי הסיבות שנתבארו לעיל מדוע צריך נר הנוסף: נר אחד נמצא על השלחן, בגלל הצורך להיכר שהדלקת נרות חנוכה נעשתה לשם מצוה. ונר נוסף נמצא בסמוך לנרות המצוה, כדי שאם בטעות ישתמש לאור הנרות, הנאתו תהיה מהנר הנוסף הנמצא בסמוך להם ולא מאור נרות המצוה.

**להלכה** הכריע המשנה ברורה (סי' רו ס"ק יב) כדעת האבודרהם: "עוד יש חילוק בין שתיקה לדיבור, דבדיבור הוא לעיכובא וצריך לחזור ולברך. אבל בשתיקה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אפילו שהה הרבה יותר מכדי דיבור אין צריך לחזור ולברך כל שלא הסיח דעתו בינתיים". ומעתה נפשטה שאלת השדה הארץ, ומכיוון שלא הפסיק בדיבור בין הברכה לקיום המצוה, בדיעבד אינו צריך לחזור ולברך.

#### הפסק במעשה - האם דינו כהפסק בדיבור

(ז) **אלא** שבנדון דידן, הרי לא היה הפסק רק בשהיה בין הברכה להדלקת נר המצוה, אלא היה הפסק במעשה הדלקת ה"שמש", ויתכן כי הפסק במעשה חמור יותר מהפסק בשהיה בעלמא. ולשיטת האבודרהם, שנפסק להלכה כמותו, רק שתיקה היא לא הפסק, אך מעשה נחשב כהפסק.

**ונראה** להביא ראיה שמעשה ללא דיבור גם כן לא נחשב הפסק, מדברי השו"ע (או"ח סימן רצו ס' א) "נוהגים לשפוך מכוס של יין על הארץ קודם שסיים 'בורא פרי הגפן', כדי שלא יהיה הכוס פגום". וביאר המשנה ברורה (ס"ק ד) "היינו דמשום זה אינו שופך קודם שמתחיל הברכה, כדי שלא יברך תחילת הברכה על כוס פגום שאינו מלא. ואחר סיום הברכה גם כן לא יוכל לשפוך, שיש ביזוי לכוס של ברכה כששופך ממנו אחר ברכה קודם שתיה, ולכן שופכין קודם סיום הברכה". הרי לנו שמעשה שפיכת היין על הארץ תוך כדי הברכה אינו נחשב הפסק [אך אולי יש לחלק בין מעשה "פסיבי" של

**והנה** דין "טול ברוך" הוא הפסק בדיבור בין הברכה לקיום המצוה, אולם בנדון דידן ההפסק בין הברכה לקיום המצוה אינו בדיבור אלא בהדלקת נר ה"שמש", והשאלה היא, האם בהדלקה יש הפסק בין הברכה לקיום מצות הדלקת נר חנוכה.

#### האם שהיה מפסיקה בין הברכה לקיום המצוה

(ו) **המגן** אברהם (או"ח סי' רו ס"ק ד) הביא מחלוקת הראשונים בדין זה: "ואם בירך על המצוה לעשות או על דבר לאכול ולא עלתה בידו לפי שעה, ונתעכב יותר מכדי שאילת תלמיד לרב (דהיינו שלום עליך רבי) ועלתה בידו, יוסף בשם שבילי הלקט. ובסימן ק"מ כתב שהאבודרהם חולק על זה וכתב דשתיקה לא חשיבה הפסקה, לא שנא מרובה לא שנא מועטת. ולכתחילה ודאי לא מפסיקין, אבל בדיעבד אין צריך לחזור ולברך אלא אם כן דיבר בינתיים".

**ולפי** זה בנדון דידן, כאשר מדליק את ה"שמש" קודם להדלקת נרות המצוה, לכאורה שווה כמה שניות בין הברכה לקיום המצוה, ואם כן לדעת האבודרהם אין זה הפסק כי למעשה לא דיבר, ובשהיה אין הפסק בין הברכה להדלקה. ברם לדעת שבילי הלקט, כיון שעבר יותר מזמן של אמירת "שלום עליך רבי ומורי", לכאורה זה נחשב הפסק בין הברכה לקיום מצות ההדלקה, ומאחר ולא הפסיק בדיבור, בדיעבד אינו צריך לחזור ולברך.

תחילה, אבל אם אוכל הטפל תחילה, כגון שרוצה לשתות ורוצה לאכול תחילה כדי שלא ישתה אליבא ריקנא, מברך על האוכל תחילה אף על פי שהוא טפל לשתיה, ואינו מברך עליו רק שהכל הואיל והוא טפל לדבר אחר. כאשר השתיה עיקר והאכילה טפל, הכלל הוא שמברך על העיקר - השתיה, ופוסט את הטפל - המאכל. אך אם רוצה לאכול קודם את ה"טפל", צריך לברך על האוכל תחילה, אע"פ שהוא טפל. וביאר הט"ז (שם ס"ק ו') "דלא יתכן שיפטרנו העיקר אחר כך מברכתו למפרע וכבר היה נהנה בלא ברכה". אם יאכל את הטפל ללא ברכה ויסתמך על כך שיאכל אחר כך את העיקר ובברכה שיברך אז על העיקר יפטר את הטפל, נמצא שבשעת אכילת הטפל נהנה ממנו ללא ברכה. ולכן במקרה זה צריך לברך גם על הטפל.

**על** כך הקשה הט"ז מדברי הגמרא במסכת ברכות (מג, א) "מברכים על הריח משתעלה תמרותו, [והקשו] והא לא ארח עדיין ולא נהנה, [ותירצו] כיון דדעתיה לאורוחי". ומבואר שניתן לברך על הריח קודם שנהנה ממנו מכיון שדעתו להריח ממנו. ו"אם כן הכי נמי נימא כיון שדעתו לשתות יין ואוכל תחלה למתק השתיה, שפיר יברך תכף על היין ויאכל הגרעין וישתה". לכאורה, כשם שניתן לברך על ריח קודם שנהנה ממנו, מכיון שדעתו לברך על ההנאה תיכף ומיד לאחר שנהנה. כך גם ניתן לברך על העיקר קודם שיאכל את הטפל, אם דעתו לשתות את העיקר מיד לאחר שיאכל את הטפל. ואם כן, מדוע שהברכה על העיקר לאחר אכילת הטפל, לא תפטר את הטפל.

שפיכה - שאין בזה הפסק, למעשה "אקטיבי" של הדלקת נר חנוכה - שיש בזה הפסק, וצ"ע].

**עוד** יש להביא ראיה שמעשה ללא דיבור לא נחשב הפסק, מדברי הרמ"א (או"ח סי' רט סע' ב) "היה סבור שבכוסו יין, ובירך בורא פרי הגפן, ונמצא אחר כך שבכוסו מים או שיכר, כשחוזר ושותה אחר כך יין, אינו צריך לחזור ולברך, ויוצא בברכה שבירך על כוסו אע"פ שהיתה בטעות, דהא דעתו היה לשתות גם כן שאר יין, ולכן ברכתו ברכה". והקשה המג"א (שם ס"ק ה) "להוי טעימת מים הפסק בין הברכה לשתית היין", ותירץ: "דטעימה כיון שהיא גם כן אכילה, לא הוי הפסק". וביאר המשנה ברורה (שם ס"ק ח) את דברי המג"א "אף דכוס זה היה מים והתחיל לשתות, אפילו הכי לא מיקרי הפסק כיון שלא הפסיק בדיבור בינתיים". מוכח איפוא, כי רק דיבור מפסיק בין הברכה לקיום המצוה, אבל מעשה של טעימת המים אינו נחשב הפסק [אך גם מכאן לענ"ד לכאורה אין ראיה, כי זה היה מעשה "בטעות", בלא כוונה לעשות מעשה של טעימת המים, ואילו בנר חנוכה הדלקת השמש נעשתה בכוונה, וצ"ע].

(ח) **נראה** כי השאלה האם מעשה נחשב הפסק בין ברכה לקיום מצוה, כשם שדיבור נחשב הפסק, או לא, תלויה במחלוקת הט"ז והפרי מגדים בדיני עיקר וטפל בברכות.

**בשו"ע** (או"ח סי' ריב סע' א) נפסק: "הא דמברכין על העיקר ופוסט את הטפילה, היינו שאוכלן ביחד, או שאוכל העיקר

**הפסק במעשה מצוה שלא יוצא בו ידי חובה**

(ט) **לאחר** עיון נוסף נראה כי בנדון דידן, הדלקת ה"שִׁמּוּשׁ" בין הברכה לקיום המצוה, היא לא מעשה שכלל אינו מענין המצוה בין הברכה לקיום המצוה, אלא מעשה של המצוה שאינו יוצא בזה ידי חובת קיום המצוה, כי בקיום מצוה בטעות לא יוצאים ידי חובה. ומעתה יש לדון האם הפסק במעשה מצוה שאין ודאות שיוצא בו ידי חובה בין הברכה לקיום המצוה, נחשב הפסק המחייב לשוב ולברך, או לא.

**בשאלה זו דן הגרצ"פ פרנק בספרו מקראי**

קודש (סוכות סימן ט) במעשה שהיה כשהביאו לרבי חיים סולובייצ"ק מבריסק שני אתרוגים "אחד מארץ ישראל ודאי כשר, והשני מקורפו מהודר אבל ספק פסול. ופסק הגר"ח לברך על ספק פסול, ואחר כך יטול זה שהוא ודאי כשר, דאם לא כן לא יהא מקיים מצות הידור מצוה, כי הידור בלא מצוה אינו כלום". מהכרעת הגר"ח לברך וליטול תחילה את האתרוג שיש ספק על כשרותו, נראה כי מעשה מצוה שיתכן ולא יוצאים בו ידי חובה אינו מפסיק בין הברכה לקיום המצוה.

**ועל כך העיר הגרצ"פ פרנק מדברי רש"י** במסכת עירובין (נ, א) בנדון ספק שהתעורר בשעת הפרשת מעשר בהמה, על שתי בהמות, איזו מהן הופרשה למעשה, שצריך להביא אחת לקרבן מעשר בהמה והשניה לשלמים. ופירש רש"י: "ולבי אומר דאינו מברך על התנופה ועל הסמיכה, דלא להווי ברכה לבטלה". שלמים טעונים סמיכה

**ומוסיף** הט"ז שאין לומר "דהוה הפסק בין ברכה לשתייה". כלומר, אין לומר שאכילת הטפל בין הברכה על העיקר [יין] לשתייתו, נחשבת הפסק בין הברכה לשתייה. "דהא בהמוציא הוה דיבור הפסק בין ברכה לאכילה, ואפילו הכי אם אמר הביאו מלח או לפתן לא הוה הפסק כיון דלצורך האכילה, הכי נמי אכילה זו לצורך השתייה היא ולא הוי הפסק". ומבאר בדברי הט"ז כי אכילת הטפל בין הברכה על העיקר לשתיית העיקר לא נחשבת הפסק כדין "טול ברוך", משום שהיא צורך האכילה.

**אולם** הפרי מגדים (משבצות זהב שם) חלק על הט"ז וכתב: "אם בירך פרי הגפן על יין ואכל פירות בין ברכה לשתייה הוה הפסק וחזור ומברך, ודווקא שתיקה בלא מעשה לא הוה הפסק".

**הרי** לנו מחלוקת הט"ז והפרי מגדים, האם מעשה אכילה נחשב הפסק בין ברכה על שתיית יין, לשתייתו. ולפי זה בנדון דידן, לדעת הט"ז מאחר ומעשה לא נחשב הפסק בין ברכה לקיום מצוה, כאשר בירך ובטעות הדליק קודם את ה"שִׁמּוּשׁ", אין זה הפסק בין הברכה לקיום המצוה, וכאשר ממשיך להדליק את נרות המצוה, לא צריך לחזור ולברך. ולדעת הפרי מגדים ששתיקה לא נחשבת הפסק אבל מעשה נחשב הפסק, הדלקת ה"שִׁמּוּשׁ" מפסיקה בין הברכה לקיום המצוה, ויצטרך לברך בשנית בטרם ידליק את נרות המצוה.

תפילין דהראש, ואם אין לו רק תפילה של יד מברך עלה". ומבואר איפוא בתירוץ, כי מעשה מצוה שלא יוצא בו ידי חובה [כגון הנחת תפילין של יד על דבר החוצץ בין ליד], נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ולכן אינו רשאי לברך "להניח תפילין" גם כשמניח תפילין של יד על חציצה, שאינו יוצא בזה ידי חובה, מתוך כוונה שהברכה תחול גם על הנחתן וגם על הנחת תפילין של ראש.

**המשנה** ברורה (סי' תלו ס"ק לב) הביא מחלוקת הפוסקים, האם יש חיוב לבדוק חמץ בליל י"ד בניסן בחדר או בית שבדעתו למוכרם למחרת לנכרי". וכתב בשו"ת האלף לך שלמה (סימן שצב) "אף שלחומרא ראוי להחמיר ולבדוק, מכל מקום נראה שלא יתחיל תיכף אחר הברכה בבתים הללו. כי אם למחר יתברר שלא היו צריכים בדיקה למפרע, אם כן לא הוי במעשה זו מצוה, והוי הפסק בין ברכה לתחילת הבדיקה". ומבואר בדבריו שמעשה מצוה שיתכן שלא יוצא בו ידי חובה, נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ולכן במקרה שיש צורך לבדוק חמץ במקומות שודאי חייבים בבדיקה ובמקומות שיש ספק אם חייבים לבדוק בהם, לא יתחיל לבדוק במקומות שיש בהם ספק, כדי שזה לא יהיה הפסק בין הברכה לקיום מצות הבדיקה.

(י) **מאידך** גיסא, יש להוכיח כי מעשה מצוה שאינו יוצא בו בוודאות ידי חובה, אינו נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה.

ותנופה, מה שאין כן מעשר שאינו טעון סמיכה ותנופה. ומבואר בדברי רש"י שכאשר מקריב מספק את שתי הבהמות, לא יברך על התנופה ועל הסמיכה, מחשש שהבהמה הראשונה היא של מעשר שאינה טעונה סמיכה ותנופה, ונמצא שהקרבתה נחשבת הפסק בין הברכה על תנופה והסמיכה ובין קיום המצוה בהקרבת הבהמה השניה. ומפורש איפוא בדבריו, שמעשה מצוה שאינו יוצא בה ידי חובה, נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה.

**בשו"ע** (או"ח סי' כז סע' ה) נפסק: "אדם שהוא עלול לנזילות ואם יצטרך להניח תפילה של ראש על בשרו לא יניחם כלל, יש להתיר לו להניח תפילה של ראש על הכובע דק הסמוך לראש, ויכסם מפני הרואים". וכתב הרמ"א: "והמניחים בדרך זה לא יברך על של ראש, רק יברך על של יד להניח". הכובע הנמצא בין הראש לתפילין מהווה חציצה, ובשל כך אין לברך על התפילין של ראש. וכתב המג"א (ס"ק ח) "ואם מניח של יד כדרך זה [דהיינו, כאשר יש דבר החוצץ בין היד לתפילין] לא יברך על של יד, דהא יש אומרים דחציצה פוסלת". והקשה רבי עקיבא איגר: "ולענ"ד הא מכל מקום יברך על הראש שנים כדין אין לו רק תפילה של ראש. אם כן אמאי לא יברך על של יד להניח, דהא הברכה קאי גם על הראש". כלומר, מדוע כשיש חציצה בין היד לתפילין לא יברך קודם הנחתן "להניח תפילין" מתוך כוונה שהברכה תחול גם על הנחתן וגם על הנחת תפילין של ראש. ותירץ: "ואולי יש לומר דלהרא"ש דחציצה פוסל הוי הנחתה דיד וקשירתה הפסק בין ברכת להניח להנחת

מקום אנו רואים שהברכה על הנחת תפילין של רש"י מועילה גם להנחת תפילין של רבנו תם. ומוכח איפוא, שמעשה מצוה שאינו יוצא בה ידי חובה, לא נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ולכן הנחת תפילין של רש"י אינה נחשבת הפסק בין הברכה להנחת תפילין של רבנו תם.

**בתבואות** שור (יו"ד סימן יח סע' יא) כתב: "שחט עוף ורוצה לשחוט בהמה, יכסה תחילה דם העוף בברכה, ואחר כך ישחט הבהמה בלא ברכה. דכיון דהבהמה אין צריך כיסוי, ואין מצות הכיסוי שייכא כי אם להעוף, ראוי שיגמור מצוה ראשונה תחילה. ומכל מקום לא הוה הכיסוי הפסק בין השחיטות, דהכיסוי גמר השחיטה היא". והוסיף: "זה שאמרנו שאין הכיסוי הפסק בין השחיטות, נראה לי דאפילו מכסה בלא ברכה מחמת ספק אם חייב בכיסוי". ומבואר מדבריו שמעשה מצוה שאין וודאות שיוצא בזה ידי חובה, לא נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ולכן כיסוי הדם מחמת ספק, לא נחשב הפסק בין הברכה על שחיטת העוף לשחיטת הבהמה לאחר הכיסוי.

**וכתב** התבואות שור (שם ס"ק כא) ביאור מדוע כיסוי הדם אינו נחשב הפסק "דכל זה עוסק באותו ענין הוא", והביא ראייה לכך מסדר התקיעות שאנו תוקעים בראש השנה שלוש קולות של תקיעה, שברים ותרועה, הנובע מספק מהי ה"תרועה" המוזכרת בתורה: "דאף על גב דכל סדר התקיעות ספיקא ניהו, ואם כן הוי ליה דלא לברוכי. דלמא תש"ת הוא העיקר, או תר"ת. ואם כן

• **הגר"ח** קנייבסקי כתב בספרו נחל איתן (סימן יג סע' ז) "עגלה ערופה שנתערבה באחרות, אפילו באלף, כולם אסורות בהנאה, דבעלי חיים אינם בטלים. ויערפם כולם בנחל איתן, ויצא באותו שהיא העגלה שנאסרה, ויקברם כולם במקום אחד וירחצו ידיהם על זה, ויכול לברך על העריפה". מצות עגלה ערופה מתקיימת גם כשהעגלה שצריך לעורפה נתערבה עם עגלות אחרות וצריך לערוף את כולן [כי היא לא בטלה ברוב]. ובמקרה זה, מברך על קיום המצוה קודם שמתחיל לערוף את כל העגלות. וביאר הגר"ח קנייבסקי (שם ס"ק ג) "ויכוון על איזה שהוא העגלה ערופה תעלה הברכה, ואין זה הפסק מה שעורף אחרים מספק". והיינו משום שמעשה מצוה שאינו יוצא בה ידי חובה, לא נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ולפיכך למרות שיתכן שבין הברכה שמברך ועד שיגיע ל"עגלה הערופה" האמתית, יערוף עגלות שלא מקיים בהם את המצוה, אין זה נחשב הפסק.

**הגר"ח** הוכיח את דבריו מפסק השו"ע בהלכות תפילין (או"ח סי' לד סע' ב) בנדון הנחת תפילין של רש"י ותפילין של רבינו תם: "ירא שמים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם, ויכוון בהנחתם באותם שהם אליכא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם כרצועות בעלמא, כי מקום יש בראש להניח שתי תפילין. וכן בזרוע. ויניח האחרים על סמך ברכה הראשונה". ואף שאם ההלכה כרבנו תם, לכאורה בהנחת תפילין של רש"י יש הפסק בין הברכה להנחת תפילין של רבנו תם, מכל



וכמו שכתב בשו"ת שדה הארץ [לעיל אות ה] בתחילת דבריו: "הנה הנר הנוסף אינו מעיקר נרות המצוה של חנוכה, אלא הוא נר נוסף, כדי שאם יבוא להשתמש לאורם ישתמש לאור נר הזה הנוסף. ובערך נרות דמצוה הוי ליה נר זה כנר דחול ממש, דהלא אם יש לו נר על שולחנו אין צריך להדליק נר נוסף. ונמצא דאין לו שייכות כלל ועיקר עם נרות דמצות חנוכה". ולפי זה בנדון דידן, הדלקת נר השמש בטעות מפסיקה בין הברכה להדלקת נרות המצוה, ויצטרך לברך בשנית קודם הדלקתו.

**ברם** אם נאמר כי טעם הדלקת הנר הנוסף הוא בגלל הצורך שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה, יש לומר שהדלקת הנר הנוסף היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, כי הדלקת הנר הנוסף גורמת לכך ששאר הנרות שמדליק הם נרות שניכר שמדליקים אותם לשם מצוה, וגם ה"שמש" הוא חלק מקיום מצות ההדלקה. ולפי זה הדלקת נר השמש בטעות לא נחשבת הפסק בין הברכה להדלקת נרות המצוה, שהרי גם הדלקת השמש היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה.

**מצאתי** סעד לדברי בספר הררי קדם [בהמשך לדבריו המובאים לעיל אות ג] שכתב שהנפקא מינה בין הטעמים להדלקת הנר הנוסף היא "האם הוא [המדליק] חייב להדליק את הנר האחר קודם לשאר הנרות, כדי שיהיה היכר שהדלקתו היא לשם נר חנוכה מיד בשעת ההדלקה. דלהאמור בדעת רש"י נראה דחייב להדליק לפני שאר הנרות. ועיין בשולחן ערוך (תרעג, א) ונוהגים להדליק נר נוסף כדי שאם ישתמש

תשר"ת הוא הפסק בין הברכה לתקיעות האמיתיות, דאינן אלא קולות בעלמא. אלא דכל זה שעוסק במצוה זו, אפילו לצאת ידי ספיקא, לא הוי הפסק, כיון שמוכרח הוא לזה. ומינה נמי אפילו נתקלקל לגמרי, מכל מקום עסק באותו ענין".

**הנה** כי כן, נשארונו ללא הכרעה ברורה, האם מעשה מצוה שאינו יוצא בו בוודאות ידי חובה, נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, או לא. והבאנו ראיות לכאן ולכאן. ולכן גם בנדון דידן, כשהדליק את ה"שמש" בטעות קודם הדלקת נר המצוה, והסתפקנו האם הדלקה זו מפסיקה בין הברכה לקיום המצוה, וצריך לברך שנית לפני הדלקת נרות המצוה, לכאורה עדיין לא יצאנו מידי הספק.

#### הדלקת ה"שמש" - חלק ממצות הדלקת נר חנוכה או לא

(יא) **ונראה** לדון בשאלה האם כשהדליק בטעות "שמש" קודם נרות חנוכה, צריך לחזור ולברך, על פי הטעמים שנתבאר לעיל מדוע מדליקים את ה"שמש". ולענ"ד יסוד המחלוקת האם טעם הדלקת נר הנוסף לנרות החנוכה הוא מחמת האיסור להשתמש לאור הנרות, או בגלל הצורך שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה, תלוי בהסבר הגדר והמהות מהו ה"שמש" - חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, או שהוא חלק חיצוני מעצם מצות נר חנוכה.

**אם** נאמר שטעם הדלקת הנר הנוסף הוא מחמת האיסור להשתמש לאור הנרות, הרי שר זה אינו חלק ממצות הדלקת נר חנוכה,

הברכות והדליקו את נרות החיוב. ולפי האמור, יתכן וזהו המקור למנהג זה.

### הברעת הפוסקים למעשה

(יב) **בש"ת** שדה הארץ כתב בתחילת דבריו: "נראה שמצד הדין בוודאי היה חייב לחזור ולברך קודם הדלקת נרות חנוכה, כיון שהדלקת נר הנוסף אין לה שייכות כלל למצוה עצמה, שגר זה הוי ליה כנר חול ממש ושהה יותר מכדי דיבור הוי הפסק גמור. ולא דמי למה שהביא מרן השואל מההיא ד"טול ברוך", דהתם הוי מענין השייך לפרוסת המוציא מה שאין כאן בנידון דידן שאינו שייך כלל למצות נר חנוכה". אולם בהמשך דבריו כתב: "אמנם מיראי הוראה אני, ונראה לי שהראוי להורות להלכה ולמעשה שלא יברך פעם אחרת, כיון שהנר הנוסף מענין הדלקת נר חנוכה, שבא לגדר ולסייג שלהם, והוי ליה קצת צורך למצוה, וספק ברכות להקל".

**וכן** פסק בילקוט יוסף (או"ח סי' תרעו סע' ז) בנדון דידן: "לא יברך פעם שניה, אלא ידליק נרות החיוב על סמך ברכתו. דאף שהוא כהפסק שגר השְׁמֵשׁ חשיב כנר של חול לגמרי, שאין לו שייכות למצוה עצמה ושהה אם כן יותר מכדי דיבור. מכל מקום כיון שגר השְׁמֵשׁ הוא מענין הדלקת נר חנוכה, שבא לגדר וסייג של נרות חנוכה, הוה ליה קצת הפסק לצורך מצוה, ולפיכך לא יחזור לברך".

**וכיוצא** בזה הובא בקובץ פסקי הלכות רבי שמואל קמינצקי (חנוכה פ"ו סע' יב) "מי

לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון. וברמ"א שם כתב, במדינות אלו אין נוהגים להוסיף רק מניח אצלן השְׁמֵשׁ שבו מדליק הנרות והוא עדיף טפי. והנה להשו"ע מפורש דמדליק את הנר האחר בסוף, אך השו"ע לטעמיה דכל הטעם הוא שמא ישתמש לאורה. אך להרמ"א דמניח השְׁמֵשׁ אצלן שבו הדליק כל הנרות, יש לומר דכהאי גונא חשוב שהדליק השְׁמֵשׁ קודם ואיכא היכרא משעת הדלקה". ומבואר בדבריו שאם טעם ההדלקה משום היכר, צריך להדליק את השְׁמֵשׁ קודם שמדליקים את הנרות, ואילו אם סיבת ההדלקה היא כדי שלא ישתמשו לאור הנרות, יש צורך להדליק את השְׁמֵשׁ לאחר שסיים להדליק את נרות המצוה.

**וגם** מדבריו נוכל ללמוד לנדון דידן, כי אם הסיבה הטעם שהדלקת השְׁמֵשׁ היא משום היכר, הרי שלכתחילה צריך להדליק את השְׁמֵשׁ קודם הדלקת נרות המצוה, ובוודאי שאין בזה הפסק המחייב ברכה חוזרת. אך אם הסיבה להדלקת השְׁמֵשׁ היא כדי שלא ישתמש לאור הנרות, ולכן צריך להדליקו לאחר הדלקת נרות המצוה, יש לחשוש שהדלקת השְׁמֵשׁ בטעות מפסיקה בין הברכה לקיום מצות הדלקת נרות המצוה.

**בחנוכה** תשע"ח שהייתי בירושלים, וראיתי מנהג מחודש של הדלקת נרות חנוכה באופן זה: בחנוכה הוכנו כל הנרות הנצרכים להדלקה והשְׁמֵשׁ. קודם כל הדליקו את השְׁמֵשׁ בחנוכיה, ורק אחר כך בירכו את

(סי' תרעג ס"ק ד) כתב: "דאפילו שיש שמש אצל הנרות, צריך נר על השלחן שלא יאמרו לצורכו הדליקין", ודבריו הובאו בביאור הלכה (סי' תרעג סע' א ד"ה שאם) שהוסיף: "עייין בפרי מגדים שפירש, דאף נגד אור נוסף או שמש גם כן אסור לכתחילה להשתמש לאורם". ועל כך כתב הביאור הלכה: "והמעין ברבינו ירוחם שהובא בבית יוסף לא משמע כן, אלא דנגד השמש כשמניחו בפני עצמו רחוק קצת מהנר מותר להשתמש נגדו, וכן כתב במחצית השקל בביאור דברי המג"א, ע"ש. אחר כך מצאתי באליה רבה שהסכים גם כן לדינא דנגד השמש מותר להשתמש". ועל פי האמור מבוארת מחלוקת זו: אם הדלקת השמש היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, או יש קדושה גם בנר השמש, ולכן ברורה דעת האוסרים לכתחילה להשתמש לאור השמש. אבל אם הדלקת השמש נובעת מחמת האיסור להשתמש לאור הנרות, ואז השמש אינו חלק ממצות הדלקת נר חנוכה ואין בו כל קדושה, פשיטא שאין כל איסור להשתמש לאורו.

**ואכן** ראיתי בפסקי תשובות (סי' תרעג ס"ק ז) שהביא את דברי ספר קב הישר "יש קדושה גדולה גם כן בנרות של השמש", וכתב: "ומכאן עוד סיבה לחשוש לפסקו של המגן אברהם על פי פירושו של הפרי מגדים (הובאו דבריו בביאור הלכה ד"ה שאם) שגם נגד אור השמש אסור לכתחילה להשתמש וליהנות, כי גם בו יש קדושה".

**לשאלה** יסודית זו, האם הדלקת השמש היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה וממילא יש קדושה גם בנר השמש, יש השלכות

שבירך על ההדלקה וטעה והדליק את הנר הנוסף [השמש] קודם שהדליק הנרות של מצוה, אף שאין השמש נחשב לנר של מצוה כיון שהדלקתו היה בטעות, אפילו הכי לא נחשב להפסק בין הברכה להדלקת נרות של מצוה, ואין לו לחזור ולברך". בנימוק ש"כל כהאי גונא שעוסק בהמצוה לא חשיבא הפסק, ואף שהדלקת השמש לאו מצוה היא הא על כל פנים הוא מענין ההדלקה, שהוא גם בשביל ההדלקה" (שם ס"ק כ).

## ענף ג

### האם יש קדושה בנר ה"שמש"

(יג) **בספר** קב הישר (פרק צו) כתב: "מספר הנרות של חנוכה הם ל"ו, ושמונה שמשים, ומנהגם של ישראל תורה, שהמנהג ליתן את השמש המדליק למעלה מהנרות של חנוכה. ורמזו לדבר "שרפים עומדים ממעל לו". ואם כן לפי זה יש קדושה גדולה גם כן בנרות של השמשים, אשר הם קצת גדולים מן הנר של חנוכה, שנר השמש הוא דוגמת הכהן שהיה מדליק נרות בבית המקדש, ודוגמת שרפי מעלה המדליקים בוצינין קדישין שיאירו פני כסא כבודו יתברך".

**והדברים** מבוארים היטב לפי האמור לעיל, שאם הסיבה להדלקת הנר הנוסף היא בגלל הצורך שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה, ממילא הדלקת השמש היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, ולכן ניתן לומר שיש קדושה גם בנר השמש.

**ואמנם** מצינו מחלוקת האם מותר להשתמש לכתחילה לאור השמש. המג"א

**בש"ת** רבבות אפרים (ח"ד או"ח סימן קס) נשאל האם צריך להקפיד לומר 'הנרות הללו' קודם הדלקת השמש בדווקא "אחרת נראה שגם כן השמש קודש, ואסור להשתמש לאורו". כלומר, מנוסח הפיוט "הנרות הללו קדש הם, ואין לנו רשות להשתמש בהם, אלא לראותם בלבד", משמע שכל הנרות שהדליק הן "קודש". ואם יאמר זאת לאחר שהדליק את השמש יהיה נראה כאילו גם השמש בכלל הנרות שהן "קודש" ואין רשות להשתמש בו - וזה לכאורה אינו נכון, שהרי השמש אינו קדוש והדלקתו נועדה לאפשר את השימוש לאור הנרות, כמפורש בדברי הרמ"א (סי' תרעג סע' א). ומוכח איפוא, שצריך להקפיד לומר 'הנרות הללו' דווקא קודם הדלקת השמש, כדי להבדיל בין הנרות שהדליק שהן קודש, לשאר הנרות שאינן קדושים. והרבבות אפרים, דחה את דברי השואל וכתב: "נראה לי דלא כן, כי זה נוסח הלשון בלשון רבים, ולא עולה על השמש ויכול להשתמש לאורה". והיינו שניתן לפרש את דברי הפייטן 'הנרות הללו' כאמירה כללית בלשון רבים על מהות הנרות שמדליק בימי החנוכה, ולא דווקא על הנרות שעתה מדליק. ולכן אפילו אם יאמר 'הנרות הללו' לאחר שהדליק את השמש, אין כוונתו לומר שכל הנרות שהדליק והשמש בכללם קודש הן, אלא כוונתו לומר באופן כללי שנרות חנוכה הן קודש.

**אולם** בספר אורחות רבנו הקהילות יעקב (ח"ב חנוכה אות עז) הובא כי הסטייפלער נהג "לומר הנרות הללו אחר שגומר להדליק את כל הנרות והשמש". וזאת משום שסבר

נוספות. לדוגמא, האם אפשר להשתמש בשמש בנר חשמלי, כי לדעת הפוסקים הסוברים שאין להדליק את נרות החנוכה בחשמל. ואם אמנם השמש הוא חלק ממצות ההדלקה, הרי לשיטתם כשם שיש להימנע מהדלקת נרות חנוכה בחשמל, כן הדין שאין להשתמש לנר השמש בנר חשמלי. אולם אם השמש אינו חלק ממצות ההדלקה, אין סיבה להימנע מהדלקת השמש בנר חשמלי.

**ודוגמא** נוספת, האם כשמדליקים כמה חנוכיות בבית אחד, ניתן להדליק נר "שמש" אחד לכל החנוכיות. בספר אורחות רבנו הקהילות יעקב (ח"ב חנוכה אות עז) הובא: "ראיתי אצל מורי ורבי [הסטייפלער] שהיה שמש משותף לו ולחתן בתו שהדליק בסמוך לחנוכיה של מו"ר לפי הוראת מו"ר. ועי' במשנה ברורה סי' תרעג ס"ק יח, דמשמע דאם מדליק במקום אחד, די בשמש אחד". ונראה שאם השמש הוא חלק ממצות ההדלקה ויש בו קדושה, מסתבר שכל אחת מהחנוכיות צריכה שמש בפני עצמה. אולם אם השמש אינו חלק ממצות ההדלקה ואין בו קדושה, לכאורה אין טעם להצריך שמש לכל אחת מהחנוכיות.

**'הנרות הללו' - קודם הדלקת השמש או רק לאחר הדלקתו.**

(יד) **ממוצא** הדברים מבוארת מחלוקת הפוסקים האם אומרים את הפזמון 'הנרות הללו', קודם הדלקת השמש או רק לאחר הדלקתו.

הנר הנוסף הוא בגלל הצורך שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה, והדלקת השמש היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה ויש בהם קדושה, ימתין עד לאחר הדלקת השמש שגם בו יש קדושה, ואז יאמר 'הנרות הללו קודש הם' ויכוון גם על השמש שיש בו קדושה.

**לסיכום:** בדברי הראשונים נאמרו שני טעמים להדלקת נר בנוסף לנרות החנוכה, או בשל האיסור להשתמש לאור הנרות, או בשל הצורך שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה. ונפקא מינא בין הטעמים, האם יש צורך להשתמש בשמש כשיש תאורת חשמל ואינו נהנה מאור הנרות, או כאשר מדליק בפתח הבית ואינו נהנה מאור הנרות. ומה המקום הראוי להדלקת הנר הנוסף - במקום נפרד מנרות המצווה או בסמיכות אליהם.

**ונתבאר** בעומק טעמים אלו כי זו בעצם שאלה יסודית בגדר מהות הצורך ב"שמש" - האם הוא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה ויש בו קדושה, או לא. והנפקא מינות הן: האם יש איסור להשתמש לאורו, וכן האם מותרת הדלקת נר חשמלי כשמש, וכמו כן האם די בשמש אחד למספר חנוכיות, ומתי יש לומר את הפיוט "הנרות הללו" - קודם או אחר הדלקת השמש.

שגם בשמש יש קדושה, והוא חלק מהדלקת הנרות - ולכן צריך לומר 'הנרות הללו' רק לאחר שסיים את הדלקת כל הנרות, ובכללם השמש.

**לעומתם,** בקובץ אור ישראל (מונסי, חלק לח עמ' קב) נשאל הגר"ח קנייבסקי מה כוונת המשנ"ב (סי' תרעו ס"ק ח) שכתב "מי שנוהג לומר 'הנרות הללו' לאחר שהדליק הכל נמי שפיר דמי", האם גם נר השמש, או שכוונת המשנ"ב על שאר הנרות, אבל לא השמש, שזה צריך להדליק לכו"ע אחרי אמירת 'הנרות הללו'. והגר"ח השיב בקצרה: "השמש אינו חיוב הדלקה, רק כדי שלא יהנו". ונראה מדבריו שצריך לדקדק לומר 'הנרות הללו' קודם שמדליק את השמש, ולא לאחר שהדליקו, כי השמש אינו נר שחייבים להדליקו, כיתר נרות האחרים שהדליקו.

**ונראה** כי השאלה האם אומרים את הפזמון 'הנרות הללו' קודם הדלקת השמש או רק לאחר הדלקתו, תלויה בטעמים להדלקת השמש. אם סיבת ההדלקה מחמת האיסור להשתמש לאור הנרות, ונר זה אינו חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, ואין בו כל קדושה, ברור כי יאמר 'הנרות הללו' קודם שמדליק את השמש, היות ואינו בכלל הנרות הללו שהם "קודש". אולם אם טעם הדלקת





# מילי דברכות









## בענין ספק ברכות להקל אצל הספרדים ובפרט במערב הפנימי הרב מרדכי לבהר

מח"ס מגן אבות ועוד, רב דק"ק מגן אבות וראש כולל ליב"ק, לוס אנג'לס



**ברם**, יש מפוסקי ספרד שנקטו שברכה שאינה צריכה חשש דאו', ומחמת זה, החמירו טובא בכמה וכמה דינים, ואפ' שיטה יחידה פעמים שנקטו כספק ברכות להקל, נגד מרן.

**לכבוד** ידידנו מוה"ר הגאון רבי שלמה דיין שליט"א, ממחזירי העטרה ליושנה מנהגי המערבים מח"ס עטרת שלמה ומו"ל ספרים רבים, ועוד ידו נטויה.

אחדשוב"ט,

**ברם**, לי העני אינו כ"כ פשוט לנקוט בכל מקרה סב"ל כשיטה יחידאי באופן מוחלט, אלא תלוי כל מקרה ומקרה, וכך נראה מכמה מפוסקי המערב. ולפני שאפרש שיחתי בזה, אמרתי לרשום כמה הערות.

**באתי** בזה להמשיך המשא ומתן שהיה לנו בענין ספק ברכות להקל, והיאך התייחסו חכמי המערב לנושא זה, וארשום כאן כמה הרהורי דברים, בתקוה שכת"ר יעיין בפרשתא דא, כי דינים רבים תלויים בזה ומשורשי הפסק בכמה וכמה ענינים.

(א) **הנה** כלל זה דספק ברכות להקל אינו נמצא בגמ' או בראשונים בהדיא. איברא ברי"ף מס' ברכות (דף יג) בסוגיא דנקט כסא דשיכרא, פסק שלא לברך דספיקא דרבנן להקל". ולא כתב כלל דספק ברכות להקל. גם הרמב"ם (פ"ח דברכות הל' יב) כתב "כל הברכות אלו אם נסתפק לו בהם אם בירך או לא בירך אינו חוזר ומברך לא בתחלה ולא בסוף מפני שהן מדברי סופרים". ולא כתב ספק ברכות להקל.

**אקדים** בזה במה שהעתיק מוהריב"ו בויאמר יצחק (לקו"ד ברכות ז") "איסור ברכה שאינה צריכה אינו רק מדרבנן, ומוציא שם שמים לבטלה דנפקא לן בפ"ק דתמורה מדכתיב את ה' אלהיך תירא, ה"מ בלא ברכה, הר"ן פ"ג דר"ה, ועיין בשו"ע סי' רטו ס"ד, ובמגן אברהם שם ס"ק ה, ועיין עיקרי הד"ט או"ח סי' יו"ד אות יד". מרהיטת דברי מוהריב"ו זצוק"ל, משמע שנקט דין ברכה שאינה צריכה דרבנן להלכה. ומה שציין אח"כ לדברי המג"א, היינו דהמג"א הביא שזה דרבנן, ועוד ציין דדעת הרמב"ם דהוי דאו', אבל משמע שנקט שעיקרו מדרבנן.

**והנה** בשאלות (יתרו נג) כתב "כל ברכות דרבנן אי מספקא ליה אי אמרן אין צריך לחזור ולאמרן". ומרהיטת לישנא משמע דאפשר להקל אם אם רוצה להחמיר, רשאי.

## קיד בענין ספק ברכות להקל אצל הספרדים ובפרט במערב הפנימי

### הרב מרדכי לבהר

"אבל בט"ו בלא ברכה מפני שהיא ברכה שא"צ ואיסור דא' הוא שנושא ש"ש לבטלה ע"כ ברם, בתשובותיו לחכמי לונל (הו"ד בכס"מ הל' מילה פ"ג) כתב, "כל ברכה שעל מצוה דרבנן היא, וחכ' הם שתיקנו את הברכה, והם שאמרו שכל המברך מברכה שא"צ עובר בל"ת ע"כ, הרי משמע דהוי דרבנן, וכבר נשתברו הקולמוסים לבאר דעתו, וע' בדברי הברכ"י סי' מו מה שפ'.

**ואיברא**, בשו"ת זרע אמת (סי' א) האריך בדעת הרמב"ם שברכה שאינה צריכה מדרבנן, אך כאמור במג"א נקט בדעת הרמב"ם דהוי דא'. וע' בפרמ"ג (או"ח סי' סז משב"ז א) מש"כ דאם הוי דא', למה בספק בריך ברהמ"ז חוזר ומברך, ולמה לא נימא שוא"ת עדיף, ות' דכיון דספיקא דא' לחומרא מחיוב היא ולא הוי ספיקא, וכאמור אין זה דעת רוח"פ בדעת הרמב"ם. וגם בחזו"א (קלז ס"ו) נקט בדעת הרמב"ם דהוי דרבנן, שהרמב"ם העתיק דברי הגמרא, ואף שהוסיף שהוא כשבועת שוא, הוא רק כדי להדגיש את האיסור. וכתב החזון איש שע"כ אין כאן ל"ת מן התורה שהרי במוציא ש"ש לבטלה ג"כ לא עבר בל"ת מן התורה כדאמר בתמורה ד, שאין בה אוהרת לא. וגם המגן אברהם שכתב שכן משמע בתמורה אינו מדוקדק, דודאי בגמרא לא אמרו אלא מוציא ש"ש לבטלה, אבל דרך הודאה לאו לבטלה הוא. ורשאי אדם לנסח תפילה ותהלה לה', ורק דרך ברכה. ובספר ברכת יעקב לרבי יעקב סופר שליט"א, האריך להוכיח שברכה שאינה צריכה דרבנן. ע"ש.

ובנשמת אדם (כלל ה דברכות אות א), הוכיח מכמה דוכתי דהמסופק אם בריך או לא בריך הרשות בידו להחמיר, וציין ללשון השאלות הנ"ל, ובוזה ביאר דברי התוס' ברכות דף יב דספק להחמיר בכסא דשיכרא, וכבר כתב המהרש"א שהוא מדין ברכת הנהנין, אך לפי הנ"ל הכוונה שיותר לברך מספק.

**ונר'** פשוט דהני רבוותא דס"ל דיכול לחזור ולברך, ע"כ דס"ל דאיסור ברכה שאינה צריכה מדרבנן, דאי מדא' הא יש כאן ספק לא תשא, ומהיכ"ת שיחזור ויכנס לספק איסור דא'.

**והנה**, בב"י או"ח סי' סז ציין לדברי השאלות, וכתב עוד מר' מנוח דספק קורא קר"ש אינו חוזר וקורא, דהוי ספק לא תשא ולחומרא, ולפ"ז יש איסור לחזור ולברך. וגם בשע"צ סי' רטו ס"ק כא ציין לנשמ"א, ושוב הוסיף דמשמע מכמה פוסקים דיש איסור בדבר לחזור ולברך "ונראה לי הטעם דאסמכו הדבר "אלא תשא" שהלאו הזה חמיר משאר לאוין כדאיתא בשבועות לט, עיין שם דחשיב ליה בגודל חומרה כחייבי כריתות ומיתות בי"ד, וגם גודל עונשה עיין שם בגמ'. לכך אפ' ספיקא חמור משאר ספיקה דרבנן ואסור להחמיר מספק". ומשמע דאפ' נקוט שלא תשא הוי אסמכתא, מכ"מ אין לחזור ולברך.

**ברם**, בעיקר הדין זה דברכה שאינה צריכה ספיקה דא', מצאנו שכך היא שיטת הרמב"ם בכמה דוכתי. ובתשובותיו (סי' קב) כתב גבי ברכה על מגילה בכרך שספיקו לקרות בט"ו

להחמיר על עצמו תבוא עליו ברכת טוב, לא כן במאי דאמרו ספק ברכות להקל, לא כן הוא אלא אינו רשאי לחזור ולברך מחשש הזכרת שם שמים לבטלה ופשוט. ע"כ. הנה מש"כ המלאך "כלל שאמרו רז"ל צ"ע כוונתו לאיזה רבותינו, דאם לדברי חכמינו בעלי הגמ', דבר זה לא מוזכר. ולעיקר תירוץ, י"ל דהאחרונים דס"ל ספק ברכות להקל, היינו דס"ל דחשש לא תשא דא', לכן ספיקו להקל ואינו רשאי להחמיר, או עכ"פ כפי שת' השעה"צ הנ"ל שמחמת חומר איסורו. החמירו, אבל לפי הראשונים שהזכרנו לעיל וכדברי הנשמ"א, שרשאי להחמיר ולברך וע"כ דמבוסס על הא דלא תשא דרבנן, ויש סוברים כן אף לדעת הרמב"ם.

**וראיתי** בהקדמה לקצשו"ע להרה"צ רבי רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל, שהביא כמה אחרונים דאמרינן ספק ברכות גם נגד מרן השו"ע, חוץ אם פשט המנהג כן, וסיים "וכן אני הלכתי אחרי דבריו ז"ל, ובוה אל תתמה אם תראה שנטיית מפקסי מרן הקדוש ז"ל בברכות, לפי חומר הענין וכו'. ע"כ.

**ברם**, יש לעיין בדעת שאר רבותינו עד כמה נוקטים כלל זה, וכפי מה שהערתם לי להרב כה"ח סופר באו"ח סימן רטו ס"ק כב והלאה, שגם הביא להקת הפוסקים שלא תשא דרבנן וכן משמע שנקט כעיקר להלכה, ושבאמת זוהי סיבה גם לכמה מנהגים דידן הברכות שלאחר הקידוש בשבת, ובברכת הפירות לפני ברכת המזון אע"פ שמונחים לפנינו על השולחן, וברכה ההבדלה בביהכ"ן גם אם לא מכוונים לצאת יד"ח ועוד ועוד, דלא קרינן

**כל** קבל דנא, בשו"ע סי' רטו ס"ד העתיק דברי הרמב"ם, כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן. משמע דמדאור'. וראיתי בספר חמדה גנוזה (ח"ב סי' כ) להג"ר דוד שלוש זצ"ל, שנטה קו לבאר דעת הרמב"ם דרק דבר שיש ספק בעיקר החיוב כמו מילת אנדרוניס יש ספק דאור' בברכה שא"צ אבל ספק בברכות רק כתב ספיקא לקולא, משמע שאם ירצה לברך רשאי, שאנ"ז לבטלה. ע"ש דברים מחודשים שביאר בארוכה דהך כלל דספק לקולא היינו שא"צ אבל רשאי להחמיר. ורהיט דבריו הם נגד הרבה פוסקים, וכנ"ל. מכ"מ עכ"פ כן משמע מהשאלות, תוסי', ויש צדדים כן בדעת הרמב"ם והרי"ף, ויש לעיין אם עכ"פ חזו לאצטרופי.

**ומעתה**, נהדר לכלל זה דספק ברכות להקל, הנה הראשון שמצאתי שכתב בזה לפי מיעוט ערכי, הוא בתשובת הרדב"ז המפורסמת בענין סב"ל בברכת המצות (ח"א סי' רכט) וכנ"ל. ובמחזיק ברכה (סי' ד, אות ד) כתב "כבר נודע מאי דקי"ל סב"ל ע"כ. ר"ל שלא יברך כמש"כ פר"ח (תלב, א). ברם, כאמור בראשונים אין בית אב לסברא זו.

**וכתב** המלאך רבי רפאל אנקוואה בתועפות ראם (סי' פג), "הקשה לי ת"ח אחד מן המהדרין על הכלל שאמרו רז"ל ספק ברכות לקולא, הרי כבר אמרו כל ספיקא דרבנן לקולא, והשבתי לו דאין כאן ריח קושיא, דמאי דאמרו ספיקא דרבנן לקולא הוא לענין שא"צ להחמיר על עצמו, אבל אם רוצה

# קטז בענין ספק ברכות להקל אצל הספרדים ובפרט במערב הפנימי

## הרב מרדכי לבהר

סי' יז). אכן בסידור בית עובד ציין להמג"א שאם תפס טליתו לפני שנפל אינו מברך, משמע דהא ל"ה מברך. ובאמת גם הרב הרי"ח הטוב בעוד יוסף חי (בראשית סי' ג), כתב לברך בכה"ג.

**ונר'** לפי הנ"ל שיש מקום לסמוך ולברך מאחר דיש כר רחב לסמוך ובפרט שכן פסק מרן, ויש פוסקים כן. בצירוף הרבה פוסקים ובכללם מראשי רבני המערב הויאמר יצחק שלא תשא דרבנן, יש לסמוך כה"ג לברך.

**וקצרתי** מאד בנושא רחב זה ועדיין יש לי הרהורי דברים בזה, ועוד חזון למועד, וכעת עמד קנה על מקומו.

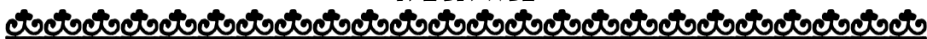
## בברכה, מרדכי לבהר

לע"נ דודתי שמסרה נפשה ודאגה בי כבן אשת חיל רבקה בת אסתר ז"ל, ושמן וחמין שסכתני אותי בילדותי הן שעמדו לי בימי זקנתי (חולין כד:).

בהו ברכה שאינה צריכה, ע"ע באורך בסי' הליכות עולם חלק ז עמוד ל' לענין טעה ביום התענית ובירך, אמת שלענ"ד לא חששו במערב למה דמרגלא בפומיה דאינשי שעל כל ספק רחוק חוששים לסב"ל. והנה עוד שני נפק"מ למעשה:

(א) **הנה** בשד"ח (כללים ברכות יז) האריך במח' אחרונים אם חיישינן לסב"ל בדעת מיעוט, ולהלכה דן בשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סי' טז אות ה-ז) להלכה בזה, והנה לפי הנזכר מאחר שעיקר להלכה שברכה שאינה צריכה מדרבנן, מסתבר שאם סוגיא דעלמא לברך, אינו צריך לחושש לסב"ל.

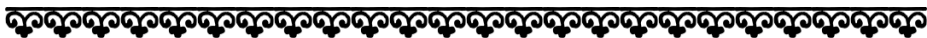
(ב) בשו"ע או"ח סי' ח סעיף יד פסק דאם נפל טליתו מעליו, צריך לברך שנית, והנה בכה"ח (ס"ק נח) ציין לשיטת ר' יונה והריטב"א שאינו מברך וכתב לחשוש לסב"ל כה"ג, וכך פסק הגר"צ אבא שאול זצ"ל (אר"צ ח"ב פ' מב: יא), וביב"א (ח"ג יו"ד



## ביאור אורז ודוחן לדעת רבותינו הראשונים

הרב יוסף פרץ

מכון פי ישרים, מח"ס נתן פרי, רב ומו"ץ בע"ת פנמה



מהו אורז ומהו דוחן?

**רש"י** ברכות (לז). כתב: אורז מיל, דוחן פניץ. בר"ה (יג:). כתב: דוחן מיל. ב"מ (מ.). כתב: אורז מיל, דוחן פניל. וביחזקאל (ד ט) כתב: דוחן פאניץ.

**לכאורה** יש כאן סתירה, שבברכות וב"מ כתב אורז מ"ל, ואילו בר"ה כתב שדוחן מ"ל. והתירוץ לזה מצאתי במאירי ששניהם הם מיני מ"ל, וצריך לומר שבר"ה לא דייק כיון שלא פירשו ביחס לאורז, ובאמת הוא מיל אלא שאינו מיל סתם אלא מיל פאניס, ולא דייק. וראה להלן שהר"ש והרא"ש כתבו על אורז ודוחן מ"ל. והוא כנ"ל.

**ויש** ראשונים שהיה להם גירסא ברש"י ברכות להיפך, אורז פניץ, דוחן מיל. כן גרסו המאירי והמאורות (והמגיה שם לא נחית לזה), ואורחות חיים (הל' ברכות סי' ה), ומהר"ל (ליקוטים עמ' תריח). ואורחות חיים כתב בשם התוס' כרש"י שלפנינו. וספר הפרדס (רבי אשר בן רבי חיים נביו, שער ראשון אות כב כג) כתב בשם רש"י אורז מינל. דוחן פניגול.

מיליין. הרא"ש שם כתב שקורין אותם מילפנייל. והרא"ש בחלה (פ"א מ"ב) כתב שנקראין מיליין. ולכאורה איך פירשו את שניהם אותו הדבר, ואיך הרא"ש סותר עצמו. אמנם כבר הבאנו מהמאירי, שאורז ודוחן הם מיני מיליין רק שאחד הוא מיל פנייל. ולכן הר"ש והרא"ש לא דייקו לפרש כל אחד בדיוק, וכתבו רק סוג הצמח, והרא"ש בכל מקום כתב אחד משניהם.

**והנמוקי** יוסף כתב, לעז דוחן פניץ, ואורז מק מ"ל בלע"ז. ע"כ. אמנם דברים אלו כתובים באמצע הענין, וכן מה שכתב שאורז הוא מ"ק, עיין בר"ש וברא"ש במסכת שביעית שכתבו שפרגין הוא מ"ק, ואולי הוא הגהה מן הצד שנכנסה בתוך דבריו. ובשו"ת הריב"ש (סי' תכ) כתב שפניצו הוא דוחן. והוא כשיטת רש"י.

**שיטה** שניה בזה היא שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות שביעית פ"ב מ"ז (מובא במקו"צ מע"ש א ח), אורז בל"ע ארו [רי"ז בל"א], דוחן אלדכן בל"ע [הירו בל"א]. וכ"כ בפיה"מ חלה פ"א מ"ד.

**ובשיטה** זו הלכו הרבה ראשונים, ר"י בן מלכי צדק (שביעית פ"ב מ"ז), ספר המכתם

**הר"ש** משאנ"ץ שביעית (פ"ב מ"ז) כתב, אורז ודוחן מיני קטניות הן וקורין אותן בלעז

הירזן ודוחן שקורין ריי"ז, ולא כיש אומר אורז משמע ריי. וכן בפרק כיצד פירש רש"י אורז פניץ, דוחן מילין. ובא"ח כתב אורז ריי. מכל מקום קיימא לן כראב"י דפירש אורז הירזן. ונפקא מינה לענין ברכה לברך על דוחן לפירוש שהוא רייז שהכל, ועל אורז שהוא הירזן בורא מיני מזונות. [ואמר מהרי"ל שמנהג שלו לברך על דוחן לפי פירושו שהוא רייז בורא מיני מזונות, ועל אורז שהוא הירז שהכל נהיה בדברו]. ע"כ. (המוסגר הוא על פי שלשה כתבי יד). וכן כתב בהלכות מצות (סי' א עמ' ס) בשם דרשות מהר"ש, ארז שקורין הירזן, או דוחן שקורין ריי. ע"כ.

**והנה,** מה שכתב שדוחן הוא ריי"ז הוא שיטה יחידאה ולא מצינו לו חבר, שכל המפרשים פירשו שהוא מין מייל או מייל פניץ, ואין מי שפירש שהוא רייז. ועוד יש לתמוה טובא על שבירך על הרייז מזונות, ועל הירז שהכל, שלפי שיטתו היה לו לעשות להיפך. וצע"ג.

**ומה** שכתב בשם הראב"י, אם כוונתו לראב"ה, יש לתמוה שלפנינו כתב שדוחן הוא הירזא ולא רייז. ויש שגרסו במהרי"ל "הערוך". וגם יש לתמוה שהרי רב מרדכי הביא בשמו שאורז הוא רייז, וצ"ע.

**ומה** שכתב בשם דרשת מהר"ש בהלכות מצות, ראה במהרי"ל הלכות מאכלות אסורות בפסח (עמ' קלד אות יח) שכתב בשם מהר"ש שאורז הוא היר"ז. אמנם הביאו שם גירסא אחרת שדוחן הוא היר"ז. וכן בהגהות

(ברכות לו.), תוספות רבנו פרץ הוא התוס' שבש"ס (ברכות שם) בשם יש מפרשים, כל בו סי' כד [אמנם בארחות חיים הביא פירוש רש"י ופירוש הרמב"ם], הרשב"ץ (ברכות לו.) [והכריח כן מלשון ערבי ושמה שכתב רש"י שדוחן הוא פאניץ לא מסתבר], מאירי (ברכות שם), רבנו מנוח (ברכות פ"ג ה"י) בשם הראב"ד, אהל מועד (שער הברכות דרך ד נתיב ב), ספר המאורות. גם הראב"ע בפירושו לדניאל (א טו) כתב שאורז נקרא בערבי ארוז. וכן רב מרדכי (פסחים סי' תקפח) כתב בשם הערוך ריי"ז הוא אורז, [אמנם בערוך לפנינו אין פירוש כלל על אורז, ועיין הערוך השלם ערך דחן שביאר פשר דבר]. וכן מהר"ם חלאוה (פסחים לה.) חלק על רש"י, וכתב שאורז הוא מה שאנו קורין ארוז. וספר הפרדס (רבי אשר בן רבי חיים נביו שער א אות כב בסופו), כתב שאותו מין אורז שקורין בלעז אדס"א מברכין עליו במ"מ. ונראה דצ"ל ארס"א, דהיינו ארוס בלעז דילן. דהיינו שסבירא ליה שאורז שבש"ס הוא כרש"י, אלא שכולל האורז הנקרא ריי"ז.

**הראב"י** (סי' קב) כתב שדוחן הוא הנקרא הירז"א באשכנז. ע"כ. והוא מייל בלשון צרפת, ואין לדעת מאי סבירא ליה בביאור אורז, שאפשר ס"ל שהוא סוג אחר של מייל, וכדעות הנזכרות. גם הרד"ק ביחזקאל (ד ט) כתב שדוחן הוא מייל. ואי אפשר לדעת מזה מאי סבירא ליה באורז.

**ומהרי"ל** (ליקטים עמ' תריח) כתב, אורז ודוחן, אמר מהר"י סג"ל אורז הוא שקורין

מנהגים (הלכות ע"פ אות ע"א) כתב בשם מהר"ש שם שדוהן הוא היר"ו. באופן שלא ברור דעת מהר"ש בזה. ועיין בשו"ע מכון ירושלים בהגהות והערות (סימן רח אות לו) מה שכתבו לדון בזה, וכן ראה במלבושי יום טוב שנדפס בלבוש (מהדורת זכרון אהרן) מה שכתב בדעת מהר"ש ומה שהעירו עליו שם.

ועיין דרשות מהר"ש (סימן מד) שלא פירט מהו הירו ומהו רייו, ואפשר שהוא פירוש שפירש מהרי"ל בדבריו. ועיין סימן שו וסימן תקלט ובהערות בכל המקומות. [ובהגהות הסמ"ע על השו"ע כתב להוכיח מתר"י שאורז הוא הירו ודוהן רייו, ע"ש ותראה שאין מזה ראייה כלל].

**ויש** לעיין לשיטת רש"י ודעימיה שאורז הוא מייל, מה מברכים על רייו, שדוהן לומר שפליג במציאות וסבירא ליה שמייל מזין וסעיד טפי מרייו, ובמציאות ידעין שהוא עדיף טובא, וראה בראב"ע בדניאל שהאריך להסביר המעלות של הרייו ביחס לחסרונות המייל. ויש לומר שלרש"י הוא כל שכן, שאם על מייל מזונות כל שכן רייו. וכן משמע בספר הפרדס המובא לעיל. ואם כנים אנו בזה, יוצא דלית מאן דפליג דרייו ברכותו מזונות, שאפילו מהרי"ל דסבירא ליה שרייו הוא דוהן הרי נהג למעשה לברך עליו מזונות. ותו לא מידי.

**היוצא** מכל זה שיש ג' שיטות מהו אורז, דעת רש"י מייל, וי"ג בדעתו מייל פאניץ, דעת הרמב"ם רייו. וכן ג' שיטות מהו דוהן, דעת רש"י מייל פאניץ, דעת הרמב"ם וי"ג ברש"י מייל, ודעת מהרי"ל שהוא רייו.

**ולהלכה**, כתב מרן הבית יוסף שסוגיין דעלמא כפירוש הרמב"ם והתוס'. וכן הוכיח ערוך השלם (ערך אורז וערך דחן). וכן נראה

הכרעת מג"א (ס"ק ט), שהביא באחרונה דברי הבית יוסף והלבוש (סעיף ז ח), ולחם חמודות (מעדני יו"ט ברכות פ"ו סי' ז אות ז). וכן כתב אליה זוטא (ס"ק ב), שיותר נראה כפסק שו"ע ולבוש. וכן נהג הגר"א. וכן הכריע נזירות שמעון שכן משמע בגמרא ובפוסקים ראשונים. וכתב ערוך השלחן (סעיף כא) שכבר התברר שזה האמת ואין ספק בדבר. ועיין פסקי תשובות (מספר 91), שמנהג רוב ישראל לברך על האורז מזונות, שקיימא לן אורז הוא רייו.

והיוצא מכל זה שיש ג' שיטות מהו אורז, דעת רש"י מייל, וי"ג בדעתו מייל פאניץ, דעת הרמב"ם רייו. וכן ג' שיטות מהו דוהן, דעת רש"י מייל פאניץ, דעת הרמב"ם וי"ג ברש"י מייל, ודעת מהרי"ל שהוא רייו.







## בטעם מנהג יוצאי ארץ להשמיט שם ה' בתפלת הדרך

הרב שאול סימן טוב

עורך ספרי 'תורת חכם ברוך' ורב דק"ק ארץ ג'אקסון



ואורב בדרך' (על פי ברכות נד.), ולא הזכיר בה חתימה. ותמה עליו מרן בבית יוסף למה לא הזכיר חתימה, וגם למה לא כתב דמתפלל אותה משאחז בדרך עד פרסה (כדין תפלת הדרך), והניח בצריך עיון.

**אכן** כבר תמה חד מן קמאי על דבר השמיט"ה, ה"ה רבינו דוד הכוכבי בספר הבתים (שער שני סי' יח), וכן העיר בזה בשלטי הגיבורים בשמעתין (כ ע"ב מדפ"ה), וכן הקשה הצ"ח שם (כט:) מדנפשיה, ותמה על כל נושאי הכלים שלא הרגישו בהשמטה זו, ואישתמיטתיה לפי שעה דכבר קדמו בזה מרן הבית יוסף והשלטי הגיבורים ולא נזכר מדבריהם שם. אמנם הפרי חדש (אות ד) כתב דדעת הרמב"ם דאותה תפלת הדרך דאמרינן בברכות (כט:) דמסיים בה 'ברוך אתה ה' שומע תפלה', היא למקום סכנה דוקא, דכולא סוגיא דהתם בהכי אזלא, ואפשר שהיא תפלה קצרה המוזכרת במשנה (שם כח:) לדעת רבי יעקב בשם רב חסדא, ואנן לא קיימא לן הכי אלא כאחרים דאמרי שהיא 'צרכי עמך מרובין' וכו', עיין שם באורך. וכן כתב מדנפשיה בדברי דוד ברכות (ל.) בדעת הרמב"ם. ולענין הלכה הורה הפרי חדש דאין לאומרה בשם משום ספק ברכות להקל. ועיין ראשון לציון ברכות (כט:),

(א) **איתא** בגמרא ברכות (כט:) דכל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך, וחותרם בה 'ברוך אתה ה' שומע תפלה'. וכך פסק מרן בשלחן ערוך אורח חיים סי' רל (סעיף א), וכן רמז שם סי' קי (סעיף ז). ואכן כן הוא מנהג רוב מנין ובנין של עדת ישראל לאומרה בשם, ויש להם להחזיק במנהגם, כי כן צריך לעשות מעיקר הדין. אך מכל מקום מנהג מקצת בני ספרד ומכללם בני עדת יוצאי סוריה שאין חותמים בה בשם, ונראה עיקר הטעם לפי שחוששים לדעת האומרים שברכה זו לא נתקנה לאומרה על הליכתו בדרך, אלא היא נוסחת ה"תפלה קצרה" שאומרה במקום סכנה לפי דעה אחת בגמרא שם, ואין הלכה כאותה דעה, אלא כדעת האומרים 'צרכי עמך מרובין' וכו' כמבואר בשלחן ערוך שם (סעיף ג). ומנהג שנהגו אבותינו אין לשנות, ולכן אומרים אותה בלא שם.

**ואגב** אורחא נצא לדרך לדון בשורש ענין זה. הנה הרמב"ם בהלכות תפלה השמיט לגמרי דין תפלת הדרך, אלא שבהלכות ברכות (פ"י הכ"ה) כתב, דכשיוצא מן העיר בשלום יאמר 'מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכו', ותצעדיני לשלום, ותסמכני לשלום, ותצילני מכף אויב

# קרב בטעם מנהג יוצאי אר"ץ להשמיט שם ה' בתפלת הדרך

הרב שאול סימן טוב

(ג) **ואעיקרא** דמילתא דלא שייך ברכה לבטלה בברכה שאומר דרך תפלה, עיין כעין זה בפרי מגדים אשל אברהם סי' רל (סק"ב), דלא שייכא ברכה לבטלה בתפלת הנכנס לכרך משום דאין בה שם ומלכות כי אם תפלה, והורה לעיין במגן אברהם סי' קפח ס"ק יא, והמעייין שם יראה דהמגן אברהם הקשה על מה שכתב הרמ"א שאין לומר 'יעלה ויבוא' בתוך שאר 'הרחמן' בברכת המזון משום שיש בה הזכרת שמות, וכתב עליו דצריך עיון, דהא אומרים כל היום תחינות שיש בהן הזכרת שמות, ולמה יגרע זה, דדוקא ברכה לבטלה אסור. והוא סיוע לכאורה למה שכתב בפני יהושע שם, דלא שייכא ברכה לבטלה בברכה שאומרה בדרך תפלה.

**וברם** יעויין בספר יוקח נא (סק"י) שכתב שאין הנידונים שווים, דבשלמא יעלה ויבוא ותפלת יוצא מן הכרך דאין חותם בהן 'ברוך אתה ה' שומע תפלה' אכן לא שייכא בהו ברכה לבטלה, אבל תפלת הדרך דחותם בה 'ברוך אתה' וכו', יש עליה דין ברכה גמורה. וכן כתבו להעיר בספר מגן גיבורים (שלטי הגיבורים סק"ד), עיין שם. וכן נראה ממה שכתב בשו"ת באר שבע (סי' מה), דאין ראוי לומר תפלת הדרך בשעה שהוא עדיין בעירו דשמא ימלך ולא יצא לדרך ונמצאת ברכתו לבטלה, ומשמע שפיר דשייך בה ספק ברכות להקל. וכבר דנו האחרונים אם שייך כאן סב"ל, עיין בספר אמת ליעקב (סי' קי), ובשו"ת בצל החכמה חלק ה (סי' סו), ובשיעורי הגרי"ש אלישיב זצ"ל ברכות (ל).

דסבירא ליה דהרמב"ם קאי אתפלת הדרך ולא אתפלה קצרה ואף על פי כן לא בעי חתימה, עיין שם בטעמו. ועיין עוד נהר שלום (סק"ב), וצפנת פענח (פ"ז מהלכות תפלה ה"ו), וספר ברכת יהושע ברכות (ל), ובמצויין בספר המפתח על הרמב"ם מהדורות שבתי פרנקל (פ"ד מהלכות תפלה הי"ט).

(ב) **אמנם** דעת שאר הראשונים ורוב ככל האחרונים שיש לחתום בשם, וכתב המאמר מרדכי (סק"ז) שאין לחוש בזה לדעת הפרי חדש נגד כל האחרונים שסוברים שאומרים אותה בשם. וכן פסקו כף החיים (ס"ק יג וס"ק מו), ושו"ת אור לציון חלק ב (פרק ז סי' כז), ושו"ת יביע אומר חלק א (אורח חיים סוף סי' יג) וחלק ו (אורח חיים סי' מח אות ט). וכן הוא מנהג רוב בית ישראל, וידוע שבמקום מנהג אין אומרים ספק ברכות להקל, כמו שכתב בתרומת הדשן (סי' לד), וכן נפוץ באחרונים. ועיין בפני יהושע ברכות (כט. ד"ה בא"ד כדאמרינן) שכל שאומר אותה בדרך תפלה אין בה משום ברכה לבטלה, שהרי לכולי עלמא מותר להזכיר השם כמה פעמים באותן תפלות ותחנונים שאומר אחר תפלתו, ומה לי מזכיר השם בתוך הוספת תפלתו או אם מסיים 'ברוך אתה ה' שומע תפלה', ועיין עוד בדבריו להלן שם (כט: ד"ה א"ל אליהו). והוא כעין מה שכתבו כמה פוסקים דאין בתפלה משום ספק ברכה לבטלה, דאמר רבי יוחנן (ברכות כא.) ולואי שיתפלל האדם כל היום כולו, עיין שם.

יותר שדעתו שצריך לחתום בשם), ובסידור תפלת החדש (ליוורנו, רו ע"א). וכן כתב בשו"ת עולת יצחק חלק ב (סי' פ), בשם רבי יצחק צאלח ז"ל בפירושו 'עץ חיים' על הסידור (תכלאל דף קעז ע"א), דכן הוא מנהג יוצאי תימן (שחלקם נגזרים בתר הרמב"ם), וטעים טעמא דאליבא דהרמב"ם לא נתקנה כברכה בפני עצמה אלא באגב אחרי תפלת היוצא מן הכרך, והתם הרי טעמא משום מושלים רעים ועלילות דלא שייכי בזמנינו, עיין שם שהאריך, אלא דמכל מקום ראוי לאומרה בלא שם לקיים מה שאמרו חז"ל לעולם יצעק אדם על העתיד וכו'. וכן כתב בסידור תפלת ישרים (ירושלים תרח"ץ עמוד תקנט) שאין לומר תפלה זו בשם. וכן הוא בלא שם בסידור שפתי צדיקים לרבי סלמאן מוצפי ז"ל (עמוד סד), שהעתיק נוסח התפלה מסידור כתב יד לבעל הבן איש חי, אך הוסיפו תיבות 'אתה ה' בסוגריים, ועיין בסידור עוד יוסף חי (עמוד תתלה) בשם הגאון רבי מרדכי אליהו זצ"ל ששאל את רבי בן-ציון מוצפי שליט"א למה הסגור, והשיב, שבכתב יד הועבר קולמוס על שם ה' לאות מחיקה, וכנראה דבר זה יצא מתחת יד קדשו של הגרי"ח זצ"ל, אלא שהעיר דבספר מעשה נסים כדורי (סי' טז אות ד) כתב שמצא בנוסח כתבי רבי יוסף חיים ז"ל דחותם בה בשם. ושמא המחיקה בתראה היא, וצ"ע.

**ועיין** בספר כתר שם טוב (דף תרלד) שמנהג א"י וסת"ם (סוריה, תורגמאה, מצרים) לחתום בה בלא שם. וכן כתב בסידור שער בנימין (עמוד 673) שמנהג דמשק לאומרה בלא שם. וכן הוא מנהג ג"רבא כפי שהעיד בשו"ת

**ועיין** ספר ארחות רבנו הקהלות יעקב חלק א (עמוד סב), ובספר נזר החיים (עמוד קסו), ובספר אעלה בתמר (עמוד כה), ועוד, בשם החזון איש, דבזמנינו הרוצה לברך תפלת הדרך אפילו בעיר אין מזניחין אותו, הואיל דשכיחי תאונות דרכים רח"ל, אף על פי שלא תיקנו חז"ל לאומרה בתוך העיר (ומשמע דלא הוי כמקום המוחזק לסכנה, דאם כן היה יכול לברך בלאו הכי, עיין ט"ז סק"ו, ועוד). ומכל זה מבואר דסבירא ליה שאין בזה משום ברכה לבטלה אף שלא תיקנו חז"ל להתפלל אותה בעיר. ומאידך עיין בשו"ת תשובות והנהגות חלק א (סי' קצט), שהביא בשם החזון איש שראוי היה היום לברך תפלת הדרך אפילו בעיר, אלא שאין אנו יכולים לשנות מאבותינו שלא התפללו, וצ"ע. ועיין עוד בזה בהליכות שלמה (פרק כא הערה 14). אכן כאמור מדברי כמה וכמה פוסקים מבואר דבמקום ספק אין חותמים תפלה זו בשם משום סב"ל, פוק חזי בדבריהם דגם בזה לא כשל כח הסב"ל, וכן מבואר להדיא מדברי הפרי חדש הנ"ל, אם כי רבים השיגו עליו במה שהכריע כדעת הרמב"ם נגד כל הפוסקים והשוו אותו דעת יחיד, ועיין משנה ברורה (ס"ק כו), ודו"ק.

(ד) **אכן** מנהג מקצת בני ספרד לאומרה בלא שם, וכמבואר בשו"ת ישכיל עבדי חלק ז (קונטרס אחרון סי' ג), וכן משמע בזכור לאברהם אלקלעי (אורח חיים אות ב סק"ד) שהביא דברי הפרי חדש בשתיקה כהודאה, וכן הובאה תפלה זו בלא שם בסידור בית עובד (אך בדיני התפלה העתיק לשון השלחן ערוך, ועיין עוד שם בתפלת הים, ומשמע

(ה) ועיין בספר מקדש מלך (אמשטרדם דף קנו ע"א) שהביא סיוע לדברי הרמב"ם מלשון הזהור פרשת חיי שרה (מדרש הנעלם דף קכא ע"א): 'תנו רבנן, היוצא לדרך יתפלל שלש תפלות, תפלה שהיא חובה של יום, ותפלת הדרך על הדרך שהוא עושה, ותפלה שיחזור לביתו לשלום, ולימא להו להני שלשה אפילו באחד יכיל למעבדיה, דתנינן כל שאלותיו של אדם יכיל למכללינהו בשומע תפלה'. ופירש הרב מקדש מלך, 'ולימא להו וכו', בניחותא, ומאחר שיוכל לכוללה בשאר שאלת צרכיו מוכח שאין בה חתימה בתפלת הדרך, דאי הויה בחתימה, לא הויה דומיא דשאר צרכיו, עד כאן.

**ובספר** מאור ישראל ברכות (כט:): העיר עליו דודאי לא הניח הרמב"ם פשיטותא דתלמודין לפסוק כהזהור שעדיין לא נתגלה בימיו, וגם אין לנו לפסוק כסתימת הזהור נגד המפורש בש"ס. ונראה, דאי מהא לא איריא, דודאי אין כונת הרב מקדש מלך לומר דהרמב"ם פסק נגד הש"ס על פי מה שראה בזהור, אלא כונתו לומר דהוא תנא דמסייע ליה להרמב"ם ותו לא מידי, וגם אין שום הכרח דהש"ס פליג עליה בזה, דיש לומר כדתרגמיה הרב ראשון לציון לדעת הרמב"ם דסובר דהך ברייתא דפרק הירואה דקתני נוסח תפלת הדרך בלא חתימה, דמתנייא בדוכתה, היא עיקר, ונדחו דברי רב חסדא דבעי ברכה, ואילו הוה שמיע ליה לרב חסדא הך ברייתא הוה הדר ביה. ועיין עוד בזה בתהלה לדוד (ליקוטים סוף חלק א), ובספר נימוקי אורח חיים (סק"ד).

שמע שלמה חלק ג (אורח חיים סי' ה כג ע"ב) בשם הגאון רבי מאיר מאזוז שליט"א, ושכן דעת אביו הגאון רבי מצליח מאזוז הי"ד, ועיין מה שכתב הוא בזה בירחון אור תורה (תמוז תשמ"ח סי' קעא עמוד תתנ). אך בסידור איש מצליח כתוב שהמנהג לאומרו בשם. וכן בשו"ת שמע שלמה שם הביא בשם רב עמרם חסידא ז"ל בספרו נתיבי עם כאן, דמנהג ארץ ישראל לאומרה אם שוהים בנסיעה על ידי רכבת וכדו' שיעור שעה וחומש, והברכה היא בשם ומלכות (לאו דוקא, דלעולם אין אומרים בה מלכות) ולא כמו שטעו כמה מדפיסים בלוחות, ע"כ, אך אין ברור אם כונתו שכן מנהג ארץ ישראל או שכתב כן מדעת עצמו.

**ובליקוטי** מהרי"ח (סדר משא ומתן דף קז ע"ב) כתב דהעולם מקילים בתפלת הדרך ואפשר שסמכו עצמם על הפרי חדש הנ"ל, דדעת הרמב"ם דנוסחת תפלת הדרך שלנו היא תפלה קצרה שמתפלל במקום סכנה, ולא קיימא לן כהך מאן דאמר אלא כאחרים, והוסיף שכן נראה בדעת רש"י דפירש לעולם לישתף נפשיה וכו', אל יתפלל 'תפלה קצרה', ושכבר העיר בזה הצ"ח (ויש שאין גורסים 'תפלה קצרה' בלשון רש"י, וכן הוא בבית יוסף), ומכל מקום הסיק שאין ספיקו של הפרי חדש מוציא מידי ודאי של כל הפוסקים, ומכל מקום חזינו דהעולם סומכים להקל ואפשר שתולים עצמם על אילן גדול בעל הפרי חדש, עכ"ד, והביאו הרב ישראל וועלץ זצ"ל בתשובה שהיא ל"ו נדפס"ה בספר יסוד יוסף חלק ח (עמוד קי) ובשו"ת דברי ישראל חלק א (סי' מד), עיין שם.

ברכות), שברכות אלו הן של רשות ואין לברך אותן בשם ומלכות (אם כי מסיק התם דהמברך לא הפסיד), אף שמרן בשלחנו הטהור בריש ס' ריח סתם תנא דמברך כל הברכות בשם ומלכות, ודעת הראב"ד היא דעת יחידאה, דגדול כח המנהג, ואפילו אם נמצא פוסק אחד לסמוך עליו מניחים המנהג על מקומו. וכל שכן הכא, דעקרו הברכה בשב ואל תעשה, ואם כי כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, מידי תפלה עדיין לא נפקא. ולדעת כמה ראשונים ברכה זו אינה פותחת בברוך לפי שאינה אלא בקשת רחמי בעלמא. ועיין בספר יוקח נא (סק"ט), דאף למאן דאמר דדינה כברכה, לא תיקנו בה חתימה אלא לפי שיש בה אריכות דברים (אך בס"ק הסמוך בהמשך נראה שחזר בו).

(ז) **עוד** בה, מאחר שמצינו מחלוקות רבות בין הפוסקים אימתי יש לאמרה, ומי שאינו בקי בהלכות אלו יש לחוש שמא יכניס עצמו לספק איסור ברכה לבטלה, וגם שמא יבוא לטעות לאומרה במקום שאינו צריך, כי רבו כמו רבו הספקות בענין זה, כגון אם אזלינן בתר שיעור פרסה במדת המרחק או בתר זמנו שהוא שעה וחומש, וכן אם יכול לאומרה קודם צאתו כשיטת הט"ז (סק"ז) או שאומרה בתר דהחזיק בדרך דוקא. וכן כיום מצוי מקום ישוב בכל אורך הדרך שהולך בה ואין ביניהם שיעור פרסה, ויש אומרים דבכהאי גוונא אין לברך תפלת הדרך, וכן יש עוד ספיקות וחששות כהנה וכהנה. ועיין שו"ת יביע אומר חלק ב (אורח חיים ס' יד אות ח), ודו"ק. ועיין שו"ת אור לציון חלק ב (פרק ז ס' כז), שאין אומרים ברכה זו בשם אלא אם כן נוסע מעיר לעיר בכביש

(ו) **ואנן** בדין יוצאי אר"ץ ודמשק יצ"ו נוהגים כמנהג אבותינו שלא לחתום בשם, ואף שהרמב"ם דעת יחיד בזה נגד כל הפוסקים, הרי כבר כתב הרמ"א באורח חיים ס' תרצ (סעיף יז), שאין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, כי לא לחנם הוקבעו, וכן כתב בס' תריט (סעיף א) שאין לשנות ממנהג העיר אפילו במנהגים או בפיוטים שאומרים שם, וידוע שגם המהרי"ל החשיב מאד כח המנהג אף בניגונים ופיוטים וכל שכן בדברים הנוגעים להלכה. וכן כתב המגן אברהם בס' רעא (ס"ק כב) שאין לשנות שום מנהג, כי לכל מנהג יש טעם ויסוד, דוק ותשכח. וכבר האריך בזה רבינו המהרי"ק בתשובותיו (שורש ט), עיין שם. והוא דבר שהוכפל עשרות פעמים בספרתם של רבותינו הראשונים והאחרונים, וראה מה שהאריך בזה בספר זכות יצחק סופר (ס' נט). וכבר כתב הרב ערך השלחן באורח חיים ס' תרנא (אות ב) ובירה דעה ס' ריד (אות ג), שכל מנהג שיש לו אפילו פוסק אחד לסמוך עליו לא מבטלינן ליה, והניף ידו שנית בספר הזכרון (מערכת מ אות ח), ואפילו במקום איסור דרבנן, וכן מבואר בבית יוסף אורח חיים ס' שלז (סוד"ה וכתב הר"ן), עיין שם. ועיין עוד בשו"ת פני יצחק אבולעפיא חלק א (יורה דעה ס' ז, דף כג ע"ב) וחלק ו (אבן העזר ס' ו ד"ה והנה אמת והלאה) ובמצויין שם, וכן בשו"ת מילי דעזרא טראב מסלתון (ס' י), ודו"ק.

**אכן** על זה סומכים בני עדתינו יוצאי אר"ץ שלא לברך ברכת רעמים וכיו"ב, על סמך דעת הראב"ד בשו"ת תמים דעים (ס' רמ) ובהשגות הראב"ד על בעל המאור (סוף

עיינן שם. ועיינן מה שכתב בשו"ת אבקת רוכל (סי' לב) לענין הנוהגים כהרמב"ם.

(ח) **ויש** להעיר דמדברי מרן בבית יוסף משמע שהבין דהך תפלה דפרק הרואה שהביאה הרמב"ם, ותפלת הדרך המוזכרת בפרק תפלת השחר, עניינן אחד וחדא ניהו, וכן כתב בבית יוסף (סי' רל), דמפשט השמועות נראה שהצריכוהו להתפלל על שלום הדרך פעמיים, אחת בעת שיצא מן הכרך שאינו חותם בה, והיינו הא דפרק הרואה, ואחרת שהוא חותם בה כדאיתא בסוף פרק תפלת השחר, וכתב עליו 'ויש לתמוה תרתי למה לי, והיה ראוי לתקן חתימה בזה שמתפלל כשיצא בשלום וליסגי בהכי, וכן מצאתי בכל בו שכתב בסימן פו, הנכנס לכרך וכו', יצא בשלום אומר, מודה אני לפניך וכו' וכשם שהוצאתני מזה בשלום כך תוליכני לשלום וכו', ברוך אתה ה' שומע תפלה'. וכן הוא בארחות חיים (הלכות ברכות סי' סא) כדברי הכל בו הנ"ל. וברם כתב הב"ח שם, דברור הדבר דהך דפרק הרואה אינו ענין לתפלת הדרך, דתפלת הדרך נתקנה לסתם הולכי דרכים אפילו אינו עובר דרך כרך, אבל מלבד תפלה זו, אם היה דרכו עובר על איזה כרך צריך תפלה אחרת קודם כניסתו וביציאתו, ושם כתב לדחות ראיית הבית יוסף מלשון הכל בו, עיינן שם. וכן האריך הפרישה שם (סק"ב) לתמוה על מרן הבית יוסף שהבין שעניינם אחד, עיינן שם באורו. וכן כתבו האליה רבה (ס"ק יד), ובהגהות ערך לחם למהריק"ש שם, והצל"ח, וראש יוסף ברכות (ל), ועוד אחרונים, דמה שכתב הרמב"ם בפרק י' מהלכות תפלה אינו

שהמרחק בין רכב לרכב גדול בכדי שאין רכב זה רואה את חברו, כגון בכבישים שתנועת המכוניות בהם דלה וכיוצא בזה, אבל אם נוסע בכביש שתנועת הרכבים בו רצופה אינו חותם בה בשם, ונראה טעמו דזה הוי כמו בתוך העיר לפי שאין סכנת לסטים וחיות רעות בכהאי גוונא, ועיינן עוד מה שכתב להלן שם (פרק יד סי' מב), וכן כתב בהליכות שלמה (פרק כא הערה 14). ובשו"ת יביע אומר חלק ח (אורח חיים סי' קח) השיג עליו ולא גילה לנו טעמו בזה. ועיינן ילקוט יוסף (בהערות אות ב), ובשו"ת שמע שלמה חלק ג (אורח חיים סי' ה אות טו).

**וכן** שכיחי טובא שיזדמנו עוד כמה וכמה ספיקות בשעת הליכתו אם צריך לאומרה, וגם בהרבה מקרים נחלקו הפוסקים אם יש לאומרה, ולא כולי עלמא דינא גמירי בהלכות מסובכות אלו, והנח להם לישראל, אם אינם נביאים הם בני נביאים הם. וכן כתב בספר בית המדרש (סו"ס יב) דמחשש ברכה לבטלה מתמעט חיוב אמירת תפלת הדרך בהרבה גוונ, ועל כן אין תימה אם מטעמים אלו נהגו העם להקל מלומר תפלת הדרך מדאין הכל בקיאים לשער כל חד לפום אורחיה, ואולי כבר הונהג מנהג זה מדורות הראשונים טרם שנתקבלה דעת השלחן ערוך, דכן מצא בספר יוסף אומץ בן דורו של השל"ה שהעולם טועים ואינם אומרים תפלת הדרך בספינה או בעגלה, ואף כי דבריו נכונים להלכה, מכל מקום הנח להם לישראל אם אינם נביאים וכו', ומזליהו חזו לפרוש מחשש ברכה לבטלה דמתרמי בהרבה גוונ,

שייך לתפלת הדרך. ועיין מה שכתב הט"ז  
שם (סק"א) בשוב דברי מרן, ועיין עוד מגן  
אברהם שם (סק"ג וסק"ד), ואליה רבה שם  
(אות ד), ומאמר מרדכי שם (סק"ג), וספר  
שער יוסף למרן החיד"א (דף כה סוף ע"ד).  
ועיין בהקדמת שו"ת שתי הלחם. ועיין  
בהגהות מיימוני (סוף פרק י מהלכות ברכות)  
דהסמ"ג (עשין יט דף קא ע"ב) העתיק לשון  
תפלת הדרך כמובא בפרק השחר, ולהלן שם  
(עשין פז דף קיד ע"ג) העתיק לשון הרמב"ם  
כלשונו ממש, וגם מזה משמע דשני עניינים  
הם. וכן מפורש באבודרהם דשתי תפלות  
גינהו, והא כדאיתא והא כדאיתא. ועיין בזה  
באורך בעינים למשפט ברכות (כט:).







## בדיני קדימה בברכות

### הרב ישי יצחק שרגא

מח"ס תורת העובר ורב קהילת מדרש אברהם, ירושלים עיה"ק



תפוח ובננה, תפוח וסוכריה, תפוח וכוס תה –  
על מה יקדים לברך ברכה ראשונה

על הבננה, ולא אמרינן שבברכת התפוח פטר את הבננה, "כיון דלא מחית איניש לספיקא", ולא נתכוין לפטור את הבננה, עכ"ד.

**שאלה:** מי שיש לפניו שני מיני פירות, האחד ברכתו בפה"ע, והשני שנוי במחלוקת אם ברכתו העץ או האדמה, איזה יקדים. וכונן שיש לפניו תפוח ובננה שברכתה בספק אם העץ או האדמה.

(ב) **אבן** מרן הגרע"י זצוק"ל ביבי"א ח"ח (או"ח סי' כו) הביא ראייה עצומה דלא קי"ל כהפמ"ג בזה, דהנה באוכל ספק פהב"כ לקינוח סעודה, שחסרים בו אחד מהג' תנאים [המבוארים בשו"ע סי' קסח ס"ז] אינו מברך עליהם, דשמא ברכתם המוציא ונפטרו בברכת המוציא. והנה אי נימא דלא מחית איניש נפשיה לספיקא, א"כ יברך עליהם בכל אופן, ונימא דלא פטר את הפהב"כ בברכת המוציא, כיון דלא מחית איניש נפשיה לספיקא, ומעדיף לברך עליהם מזונות כמו שאוכלם שלא בסעודה. ומזה שהפוסקים לא ס"ל הכי, וכתבו שבכל אופן לא יברך עליהם בסעודה, ש"מ דלא שמיע להו ולא סבירא להו סברת הפמ"ג. ולכן מי שאכל תפוח ויש לפניו בננה, לא יברך על הבננה בכל אופן, דשמא הבננה נפטרה בברכת העץ שבירך על התפוח. עכ"ד.

(א) **וצדדי** הספק, דכיון די"א דבננה ברכתה בפה"ע, ואם יברך בטעות על הבננה העץ, שוב לא יוכל לברך עליה האדמה, די"א שזוהי ברכתה, וסב"ל. ומעתה אם יברך בתחילה העץ על התפוח, א"כ שוב לא יוכל לברך על הבננה, דשמא ברכתה העץ ונפטרה בברכת התפוח, ואפי' שלהצד שברכתה האדמה נמצא שאוכל בלא ברכה, מ"מ כיון שאם בירך העץ יצא, א"כ שוב לא יברך עליה כלל. ולפ"ז לכאור' יש להקדים ולברך האדמה על הבננה, ואח"כ מברך על התפוח, דבכה"ג לא פטר את הבננה, ונמצא שהבננה נפטרה בודאי בברכת האדמה.

#### חידוש הפמ"ג

(ג) **מיהו** לכאור' היה מקום לדחות ראייה זו כנגד הפמ"ג, כי באמת יש לחלק בין נדון הפמ"ג לדין פהב"כ בסעודה. דנראה, דהפמ"ג איירי בדבר שיש ספק אם ברכת

**איברא**, דמצאנו מילתא חדתא בפמ"ג [פתיחה כוללת להל' ברכות דף ח:; ד"ה מריש הו"א], שכ' לחדש דבכה"ג רשאי לברך קודם על התפוח, ואח"כ יברך ברכה נוספת

**ואת** שפיר לפ"ז מה שמצאנו להרבה מהפוסקים שאע"פ שהעתיקו להלכה ד' הפמ"ג, מ"מ כתבו שבספק פהב"כ בסעודה אינו מברך עליהם, וכמו שמצאנו להגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב (או"ח סי' כז), ובבן איש חי (פר' פניחס אות טז), שקיבל דברי הפמ"ג בספ"י, ואפ"ה כ' בבא"ח שם (אות כב) דאין מברך על ספק פהב"כ בתוך הסעודה. והעיר ביבי"א דהני מילי סתרי נינהו, וכן העיר עוד על כמה מגדולי האחרונים בכמה פרטי דינים כיו"ב. ע"ש. ולפי האמור רב המרחק ביניהם, ולא קרב זה אל זה.

#### טעם הדבר שאין מברכין על פהב"כ בסעודה

(ד) **ואחר** העיון, נראה להעמיד ראית היבי"א על מקומה, באופן שמוכרחים לומר דהאחרונים שכתבו דאין מברכין על ספק פהב"כ בסעודה, פליגי ע"ד הפמ"ג.

**דהנה** מי שאוכל בסוף סעודתו לקינוח פהב"כ גמור שאין עליו ספק, הדין הוא שמברך עליו במ"מ (סי' קסח סעי' יח), ונמצא, שפהב"כ גמור אין ברכת המוציא פוטרתו. והשתא בספק פהב"כ, [וכגון שאין בו את כל ג' התנאים] שכ' האחרונים שאין מברכין ע"ז אם בא לקינוח סעודה יש לעיין מ"ט אין מברכין ע"ז בסעודה, דיש לדון בזה מב' טעמים. א' משום דהוי ספק פת, ולהצד דהוי פת נפטר בברכת המוציא. ואף דלהצד דהוי כיסנין גמור נמצא שנהנה מהעוה"ז בלא ברכה, מ"מ סב"ל ואינו מברך. ב' יש לומר דמה שאינו מברך מזונות על הפהב"כ משם דהוי ספק פת, וגם להצד שברכתו מזונות

הודאי פוטרתו אפי' בדיעבד, וכגון דבר שיש ספק אם ברכתו העץ או האדמה וברכת הודאי היא העץ, ובזה ס"ל דמסתמא לא מחית נפשיה לספיקא לפוטרו בברכת הודאי, שכיון שאינו נפטר כלל על הצד שברכתו אדמה, בזה אמרינן דלא מכניס עצמו בספק. אבל נדון פהב"כ הוא חלוק ביסודו, דהתם הנדון הוא בדבר שיש ספק אם ברכת הודאי היא ברכתו גם לכתחילה, אבל בדיעבד מיהא נפטר בברכת הודאי אם התכוין לפוטרו, ובזה ס"ל שאם בירך על הודאי תחילה מן הסתם התכוין לפטור את הספק, ולא חשיב מחית נפשיה לספיקא, כיון שיוצא לכו"ע עכ"פ בדיעבד.

**ולכן** אם בירך העץ על התפוח לא פטר את הבננה, דלהצד שברכת הבננה האדמה, נמצא שנהנה מהעוה"ז בלא ברכה, ומשו"ה אמרינן דלא מחית איניש נפשיה לספיקא, ומעדיף שהתפוח לא יפטר את הבננה ויברך עליה האדמה, שבזה יוצא יד"ח בכל אופן. אבל מה שאינו מברך על פהב"כ בסעודה, שאני התם, דאף להצד שברכתה מזונות, מ"מ אם בירך המוציא על דבר שברכתו מזונות יצא [וכמ"ש הריטב"א בהל' ברכות פ"ב ה"ח, והח"א כלל נח ס"א, ובשו"ת עמק יהושע ח"א סי' טו, ועוד], ולא נהנה מהעוה"ז בלא ברכה. ויש לומר דמשו"ה אינו מברך מזונות, משום דיוצא יד"ח בכל אופן, ואין פה את החשש של נהנה מהעוה"ז בלא ברכה. ולפ"ז לכאור' דברי הפמ"ג שרירין וקיימין, דלא מחית איניש לספיקא. כך היה נ"ל. שו"ר בס' ברכת ה' ח"ג (עמ' רלח) שהעיר כעין זה ע"ד היבי"א.

שמא לא יצא בברכת המוציא עודנו קיים, ויש חשש שנהנה מהעוה"ז בלא ברכה, ואפ"ה כ' האחרונים דסב"ל ואינו חוזר ומברך.

(ו) **ברם** לקושטא דמילתא נראה, דא"צ לכל זה, וקושיא זו מעיקרא ליתא. דהנה זה ברור דא"א לומר שברכת המוציא תפטור את הספק פהב"כ מטעם דברכת המוציא פוטרת ברכת מזונות, דכיון דחזינן שברכת המוציא אינו פוטר בכה"ג פהב"כ גמור, ומברך עליו בסעודה [וכמ"ש בשו"ע סי' קסח ס"ח], א"כ חזינן דעל הצד שברכתו מזונות, מ"מ המוציא אינו פוטר, וא"כ גם הכא דהוי ספק פהב"כ מ"מ אינו פוטר על הצד שהוא מזונות. וא"כ על הצד שברכת הפהב"כ מזונות, א"כ הרי זה נהנה מהעוה"ז בלא ברכה. ונמצא שנדון הפמ"ג דמי ממש לנדון פהב"כ, בלא שום חילוק ביניהם. ודו"ק בכ"ו.

**ועכ"פ** מדברי האחרונים נראה דלא אמרינן בכה"ג דלא מחית איניש נפשיה לספיקא, כי לא ס"ל סברת הפמ"ג. ומשו"ה מי שיש לפניו תפוח ובננה, יש לברך קודם על הבננה, ודו"ק.

### תירוץ על קושית הבי"א

(ז) **אמנם** חכם אחד שליט"א טען בשיעוריו ברבים שיש לחלק בין ד' הפמ"ג לד' השו"ע (בסי' קסח). ותו"ד, דיש לחלק אם ברכת הפרי המסופק או אותו דבר בעצמו, או דבר אחר הנפטר בברכה אחרת, וד' השו"ע המה באותו דבר עצמו, אבל אין ללמוד מזה שיכול לפטור ברכה אחרת.

מ"מ אינו מברך משום דברכת המוציא פוטרת מזונות, וה"ה בנ"ד.

**ונפק"מ** בן הני תרי צדדי, לשיטת המהרש"א דלא אמרינן סב"ל בברכות האכילה ורק בברכות המצוות, מטעם דיש לחוש שנהנה מהעוה"ז בלא ברכה, אם בנ"ד יש לחוש ולברך מזונות בכל אופן, דלצד א' יש לחוש ולברך ולא אמרינן סב"ל, אבל לצד ב' כיון דמ"מ ברכת המוציא פוטרתו, ואין חשש שנהנה מהעוה"ז בלא ברכה, אין לברך מזונות בכל אופן. ודו"ק.

(ה) **והשתא** ניחוי אנן, מאי טעמא כ' הפוסקים שאין לברך על ספק פהב"כ שבא לקינוח סעודה. והנה ז"ל הגרעק"א בשו"ע (סי' קסח ס"ז), אנן דמספקא לן איזו שיטה עיקר, ממילא מספק שמא זהו לחם גמור, וברכתו המוציא, אינו מברך על פת הבא בכסנין בתוך הסעודה. ע"כ. וז"ל הדגול מרבבה ולפעד"נ דעל אותם שהוזכרו בסעיף ז' אין לברך בתוך הסעודה, שהרי בכל אחד מהם יש מחלוקת אם זהו פת הבא בכסנין, ורק משום דספקא דרבנן לקולא נפסק בשו"ע שהלכה כדברי כולם. אבל כשאוכל מהם בתוך הסעודה אדרבה אזלינן לקולא, דשמא פת גמור הוא ונפטר בברכת המוציא שבירך על הפת, הילכך אין לברך במ"מ בתוך הסעודה אלא על דבר שהוא פת כסנין אליבא דכ"ע. ע"כ. וע"ש היטיב ביבי"א.

**חזינן**, דטעמייהו דהאחרונים שכתבו שלא לברך על פהב"כ בסעודה אינו משום דנפטר בברכת המוציא, אלא רק מטעם דשמא נפטר בברכת הפת, ולצד זה ברור הדבר דהחשש

לחלק בין פת כסנין, שהכל מין פת, לבין שני מיני פירות. עכ"ל. וע"ע בהליכות עולם ח"ב (עמ' קיז), שכ' לחלק באופן אחר.<sup>[א]</sup>

(ח) **והנה** אף שהחילוק נכון, מ"מ נראה שעדיין הדין דין אמת, ועדיין יד הדוחה נטויה שא"א לברך על הבננה, ושפיר יש לומר דהבננה נפטרה בברכת העץ של התפוח ונבאר.

**דהנה** פסק מרן בשו"ע (סי' רו ס"ה), דמי שברך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין, או ממין אחר שברכתו בברכת הראשון, אינו צריך לברך.

**ומבואר** מזה, דכל שאוכל אח"כ אפי' ממין אחר, אינו מברך ע"ו. ונמצא שאין הגדר תלוי בסוג האוכל ובמין הפרי, אלא בסוג הברכה, וכל שזה ברכה אחת, הרי זה נכלל בברכתו הראשונה, ואינו צריך לברך שוב.

**ולפי"נ**, דאין לדחות הראיה כנגד הפמ"ג מד' השו"ע, דאף דבשו"ע איירי במין אחד של מאכל, שפיר יש ללמוד מזה גם למקום שאין זה מין אחד של מאכל ורק סוג אחד של ברכה.

(ט) **והנה** עי' ביבי"א שם (אות ד) ובאחרונים שכ', דה"ה דמי שבירך בהפ"א על

**כלומר**, דאם בירך על הפת פטר את הפהב"כ, כיון שהפהב"כ בעצמותו הוא ספק פת, ועל פת הוא כבר בירך המוציא. ובכה"ג א"צ כוונה מפורשת לפטור, ודומה הדבר למי שאוכל כמה סוגי פת שא"צ כוונה מפורשת לפטור את כל פת ופת.

**אבל** אם בירך על התפוח לא פטר את הבננה, כיון שבננה הוא מציאות של פרי אחר לגמרי, ובכה"ג אינו נפטר ללא כוונה מפורשת, דהא בסתמא אינו מתכוין לפטור דבר שעיקר ברכתו הוא האדמה.

**ונמצא**, שכשמברך על פת פוטר בסתמא את הבורקס שאוכל בסעודה, כיון שזה פת, וא"צ כוונה מפורשת לפטור פת נוספת. אבל אם בירך על התפוח בסתמא אינו פוטר את הבננה, אא"כ כיון בהדיא.

**ומשל** למה"ד, למי שבירך האדמה על הבננה והיה לפניו תפוח, שהדין ברור שאינו פוטר את התפוח, ואף שאם נתכוין לפטור בברכת האדמה את הפרי העץ פטר, מ"מ בסתמא לא אמרינן הכי שברכת האדמה תפטור, כל שאין כאן כוונה מפורשת, כיון שהוא דבר אחר, וה"נ בנ"ד. וכדברים האלה העיר ג"כ בס' סדר ברכות וינברג ח"א (עמ' קמז). ושור"ר ביבי"א שם (סוף אות ב) שרמז לחילוק זה בקיצור וז"ל: אא"כ נאמר דס"ל

[א] ונלע"ד לבסס עוד חילוק זה, דהנה הפוסקים נתחבטו במי שאוכל ספק פהב"כ וכגון בורקס או רוג'ך באמצע הסעודה, מה יעשה עם הברכה, וכתבו כמה עיצות נכונות לזה, וכגון שיכוין לפטור בברכת המוציא את הפהב"כ. והדברים ארוכים בספרי זמנינו. אמנם לא מצאנו ולא ראינו למי שיאמר שיכוין בברכת המוציא "שלא לפטור", את הפהב"כ. ונראה פשוט דה"ט כדאמרן דכיון שזה ספק פת, דמי לשני מיני פת דבכה"ג לא אמרינן שאחד לא פוטר את השני. אמנם ראיתי באורל"צ (ח"ב עמ' קב) אכן הביא עיצה זו, וכמדומה שהוא יחידאה בסברא זו, וזה אינו מסתבר וכאמור, וראיתי בס' וזאת הברכה (פ"ח ה"ה), שתמה עליו כאמור.

הבוטן שאינו יכול לברך שהכל על כוס תה, כיון דנפיש רברבי דס"ל דמברכים על תה בפה"א, וה"ה שאם בירך העץ על תפוח שאינו יכול לברך שהכל על הקפה, כיון דנפיש רברבי דס"ל דברכת משקה הקפה היא בפה"ע. ולכא' אי נימא דאין הלכה כהפמ"ג הנו' דחידש דלא מחית איניש נפשיה לספיקא, א"כ בכל כה"ג יש לומר שברכת האדמה והעץ פטרו גם את המשקין.

**וברור** שאין לטעון בנ"ד, דמ"מ לא יברך על התה והקפה מטעם סב"ל, דנראה פשוט שאין כאן ספק כלל, אלא ודאי שלא התכוין לפטור וה"ו ככונה נגדית.

(י) **ונראה** לי להביא ראיה ברורה לזה, דהנה יש לעיין במי שהיו לפניו פירות העץ והאדמה, ובירך על הבוטן האדמה ובדעתו היתה לפטור מן אגוז שחשב שברכתו האדמה, ושוב נתברר לו שברכתו העץ, שהדין הוא שהאגוז לא נפטר, אף שדעתו היתה בבירור לפטור את האגוז.

**ומצאתי** בס' שולחן הטהור מקאמרנא (סי' ר' ס"ד) שכ' שיחזור ויברך ולא פטר את האגוז, וז"ל היו לפניו שני מינים, וסבר שהם פה"א, ובירך בפה"א לפטור את שניהם, וכיוון לזה, ואח"כ נודע לו שהשני הוא פה"ע יחזור ויברך בפה"ע. עכ"ל. וכן מצאתי בשו"ת שבט הלוי ח"ח (סי' לז), באחד שהיו לפניו משקה שהכל וקוגעל ובירך שהכל על המשקה וכוון לפטור את הקוגעל, כי טעה וחשב שזה מתפ"א שנתרסק שברכתו שהכל, ואח"כ הוברר לו שזה קוגעל מאטריות שברכתו במ"מ, האם יצא בברכת שהכל שאמר וכוון להדיא לפטור את האטריות. והשיב שכיון שכוונתו לפטור את הקוגעל היה בטעות פשיטא שלא יצא וחזור ומברך עליו בורא מ"מ. [ויש לזה דוגמאות

אחר ההתבוננות נראה דגם אי נימא דלא קיי"ל כהפמ"ג, מ"מ בנדונים אלו בודאי שעליו לברך על התה והקפה, ונראה דיש לחלק בכל זה בין דברים שאדם מודע לספק ההלכתי, ויודע שברכה זו פוטרת בדיעבד, וכגון פה"כ דאם קובע עליה סעודה מברך המוציא, לבין דברים שאין לאדם רגיל מן השוק ספק בהם בכלל, דבכה"ג אף אי נימא דאדם מחית נפשיה לספיקא, מ"מ אין לו כל ספק, והרי זה ממש ככוונה נגדית שאינה פוטרת אפי' בדיעבד.

**ולדוגמא**, הגם דנפיש רברבי דברכת התה היא בפה"א, מ"מ לאו כו"ע דינא גמירי, ואין שום מציאות הלכתית לכך כפי הידוע בזמנינו שאדם יפטור את התה בברכת בפה"א. והרי זה כאילו הוכרעה ההלכה בבירור גמור שברכת התה היא שהכל, ולכן אף אם בירך בפה"א על הבוטן עליו לברך שהכל על התה, דמעולם לא עלה בדעתו לפטור את התה בברכת האדמה. ואין זה דומה למש"כ מרן דאין לברך על פה"כ בסעודה, דהתם יש לו תוריתא דנהמא, והוא בא לשובע, ואם קובע עליו סעודה מברך עליו המוציא, ועל כגון דא יש לומר דברכת המוציא תפטור את

שבהבדלה. וכ' השו"ע דכיון דיש בזה ספק יכוין שלא להוציא את היין שבתוך הסעודה. ומוכח דבכה"ג שיש לו צורך הלכתי מותר לו להגביל את ברכתו. וכן מצאנו כיו"ב בב"ח (סי' תעג) שאף בדברים הבאים מחמת הסעודה ממש יכול לכוין שלא לפטור, דע"ש שכ' דיכול לכוין בסעודה א' דהכזית של הכרפס לא יפטור את הכזית של המרור, ובהמוציא יכוין שלא לפטור את המרור. ע"ש. ואף שלהטעם שהוא בא מחמת הסעודה א"א לברך עליו, מ"מ יכול לכוין בהדיא שלא לפטור. ע"ש.

**ואף** שהתבואות שור שם שסובר שא"א לאדם להגביל את ברכתו, הביא ד' השו"ע בדין יין הבדלה שהמה עומדים לנגדו, וכ' לדחות, דשאני התם דאין הכוסות מענין אחד שזה בא למצוה וזה בא לשנות, ומהאי טעמא י"א שאינו פוטר, ולכן גם לדעת הסוברים שפוטר, היינו כשאנו מכיין להפסיק, אבל כשמכיין בהדיא להפסיק ה"ז כשני ענינים חלוקים ונפרדים זה מזה. משא"כ דבר שאינו משונה כלל מחבירו לא מצינו שתועיל מחשבתו להפסיק ולברך על כל אחד ואחד. ע"ש.

**ולמשנ"ת** הדבר ברור שגם התבואות שור יודה בנ"ד, דאין ברכת האדמה פוטר את התה, כיון דכו"ע ידעי שהמה ענינים חלוקים ונפרדים זה מזה, ואפשר דגרע מדין היין שנו' בשו"ע דמ"מ התם ברכותיהן שוות, אף שזה למצוה ולזה לברכה, אבל בנ"ד שאין קשר ושייכות בין ברכת התה לברכת בפה"א, אין ברכת האדמה פוטרת את התה. וע"ש

בפוסקים, עי' בשו"ע (סי' ו ס"ד), וע"ש באחרונים. וה"ה בנ"ד. וכ"כ האחרונים בהדיא גבי ספיה"ע, דאף ששמעו הציבור את הברכה וספירה מהחזן, ואף דהוי דרבנן, מ"מ המנהג פשוט שחוזרים כל הקהל וברכים בעצמם, כי הרי זה ככוונה מפורשת לא לצאת ידי חובה, וה"נ בנ"ד].

(יא) **ואין** לטעון, דמ"מ אם בירך על פרי העץ האדמה שיצא, וכן הסכים המ"ב (רו ס"ק י). ולכא' ה"ה בנ"ד. [וכבר הקשה החזו"א בסתירת ד' המ"ב בזה, דבסי' קעו (ס"ק ב) כ' בהדיא דאם בירך על הפרפרת מזונות וכיון לפטור את הפת דלא יצא, ויש ליישב, עי' בשבט הלוי ח"ח (סי' לו) מש"כ בזה, ובס' הנפלא בירורי ברכות (עמ' שיב) מש"כ בזה]. דמ"מ החילוק ברור דהתם היה לברכה על מה לחול. ועי' מש"כ בכל זה בבר אלמוגים (סי' קז).

**וידוע** שנחלקו האחרונים אם אדם יכול להגביל את ברכתו ולומר שתחול רק על פרי הראשון ולא יותר, דבפר"ח כ' דאפשר לעשות כן בשחיטה, והתבואות שור (סימן יט ס"ק יז) הביא דבריו, וס"ל דא"א להאדם להגביל את ברכתו. והדברים ארוכים בספרי האחרונים. ונראה דבנ"ד לכו"ע הדבר פשוט, דאף אי נימא דא"א בעלמא להגביל את ברכתו, מ"מ בנ"ד שאף אדם לא פוטר בברכת האדמה את התה ה"ז ככוונה מפורשת ונגדית, ואף בדיעבד אינו פוטר. והלא מפורש בשו"ע (סי' קעד ס"ד) בדין יין של הבדלה, דאם שתה יין בתוך המזון, דא"צ לברך ע"ז כיון שנפטר בברכת היין

**איברא** דכמדומה דמנהג העולם אינו כן, וטעמא בעי. ונראה דהנה כ' מרן בשו"ע (סימן רח סעיף יג) וז"ל: אם אכל פירות מז' המינים ואכל תפוחים, א"צ לברך על התפוחים בורא נפשות, וכו', אבל אם אכל תפוחים ושתה יין, צריך לברך בורא נפשות על התפוחים, וכ"ש אם אכל בשר או פרי האדמה ושתה יין, או אכל מז' המינים שצריך לברך על כל אחת ואחת, וה"ה אם אכל בשר ודגים ואכל מחמשת מינים, אין ברכת על המחיה פוסלת את הבשר ואת הדגים. עכ"ל. ומפורש, דאף שאכל פהב"כ, מ"מ אינו פוסל את הבשר והדגים, ומברך אחריהם ברכה אחרונה, וא"כ ש"מ דכל שמברך מזונות על הפהב"כ אינו פוסל כמו פת, וכיון שמברך על הפהב"כ "מזונות", שוב אין בזה תורת סעודה. וברור. והעיר מזה בחזו"ע (עמ' רצג). ע"ש.

**אכן** יש לדחות, די"ל דמרן איירי רק בפהב"כ גמורה, שאין בזה מחלוקת ולכו"ע אינו פת, ובהא י"ל שאינו פוסל את השהכל, אבל פהב"כ שיש בה ספק, בהא לא איירי, ואפשר דפוסל, כיון דהוי ספק פת. אכן סתמות דברי מרן והפוסקים שלא חילקו בזה, ולא העירו כלום מזה, נראה, דאינם מחלקים בזה, ובכל אופן אינו פוסל את השהכל.

**ולמש"כ** לעיל, הדברים מבוארים מאוד, דבעיני העולם אין נראה מעשה זה כקביעות סעודה, אלא כטעימה בעלמא, וכיון שכך אין בדעת האדם לפטור את המשקה בברכת המזונות, וה"ז ככונה מפורשת ונגדית, ואין השהכל נפטר בברכת המזונות. ועוד, דיש לומר דבזה שמברך מזונות, הרי הוא כאילו

ביבי"א שביאר כדבר פשוט שאם מכוין בפירוש שלא לפטור בברכתו את הפרי המסופק דלכו"ע לא פטר וצריך לברך שוב, ע"ש היטיב, ובדברינו נוסף בדברים שהרגילות לברך עליהם ברכת שהכל כקפה ותה, ה"ז כאילו כיון בפירוש.

**ועי'** היטב בד' האחרונים שהובאו לעיל, דלפ"ז יש ליישב את הסתירות שנו' לעיל בד' הפוסקים וכגון בד' הבא"ח ע"ש. ואכמ"ל.

### להקדים לברך על כוס תה לפני העוגה

(יב) **ויש'** להביא ראייה נוספת לדין זה, דהנה מי שאוכל עוגה שהיא ספק פת וספק פת הבאה בכיסנין [וכגון עוגת טורט או רוג'לך] ושותה קפה ותה, לכאו' יש להקדים ברכת מזונות, כפי סדר מג"ע א"ש. והנה שמעתי שהגר"צ אבא שאול זלה"ה הורה שעדיף להקדים את ברכת שהכל לברכת מזונות.

**וטעמו**, דכיון דאין הכרעה ברורה מה נקרא פת הבאה בכיסנין, ומספק מברכין על הכל מזונות, ועדיין הוי ספק פת, ומשו"ה באוכל פהב"כ בתוך הסעודה אינו מברך דשמא נפטר בברכת המזון. והנה להצד דהוי ספק פת, א"כ המשקין ששותה ביחד עם הפב"כ אינו יכול לברך עליהם, דלהצד דהוי פת, א"כ עודנו בתוך הסעודה, ואין מברכין על המשקין בתוך הסעודה. ולכן יש להקדים את ברכת שהכל לברכת מזונות. עכ"ה. ולפי דבריו י"ל, דה"ה באוכל פהב"כ עם מיני דגים וגבינה וכיו"ב [באופן שאינו טפל] דיש להקדים את ברכת שהכל. ודו"ק.

סי' יז) דמי שאוכל פת פחות מכזית, אינו פוטר בשר ודגים, אף שבסעודה אינו מברך עליהם מדין דברים הבאים מחמת הסעודה, מ"מ כשאוכל פחות מכזית שאין ע"ז שם של סעודה אינו פוטר את הבשר. וה"נ בנ"ד, דאף שיש על הפהב"כ ספק דאולי הוא פת, מ"מ כיון שאינו בא בתורת סעודה, א"א לומר שיפטור את המשקין. ודו"ק.

גילה דעתו בפירוש שאין בדעתו לפטור את השהכל, כיון שאין לאכילתו שם של סעודה, ולא רוצה להכניס את עצמו לספק אם צריך לברך או לא, ואין זה פוטר. וראיתי בס' החשוב מגילת ספר (עמ' מז) שכ' כע"ז. ע"ש.

**ובדמות** ראייה לזה, ממ"ש האחרונים (עי' מג"א ר"ס קעז, וכה"ח שם סק"ד, ויבי"א ח"י

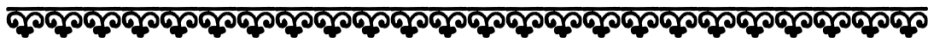




## בענין ברכת המילה על ב' תינוקות

הרב עובדיה יוסף הלוי חבושה

מוהל מוסמך ורב דק"ק קול תורה, טורונטו



דין זה לדין השוחט, שכשגמר לשחוט את מה שלפניו, צריך לברך שוב.

**ואפשר** לתרץ, שבאכילת פירות, אדם קובע עצמו לאכילה בשעה שהוא מברך, ולכן אפילו אם לא היו הפירות לפניו הרי הם נכללים בברכתו. משא"כ בשחיטה אין אדם קובע עצמו לשחיטה שאינה לצורכו (דהיינו שהוא לא השוחט הקבוע של העיר אלא שוחט לעצמו), בזה הוי היסח הדעת על האחרות ומברך שוב, וכעין זה תירץ הב"ח (ביו"ד סי' יט ס"ק ז). ע"ש.

**אבל** דברי הלבוש אינם מיושבים בדעת מרן. שהרי הא"ר כתב שדברי הלבוש מבוססים על דברי הרמ"א ביו"ד (סי' יט סע' ו) שחולק על מרן, שכתב בהגה בזה"ל, וי"א דאם הביאו לו ממין הראשון ששחט א"צ לכסות הראשונה ולברך על שחיטה שנייה. עכ"ל. משמע שכבר נשחט הראשון, ועכ"ז אינו מברך על מה שהביאו אח"כ. הרמ"א הולך בשיטת הבעל העיטור שסובר שבמין א', אדם קובע עצמו לאותו מין והוי קבע, הילכך אין צריך לחזור ולברך. אבל מרן סובר כהרא"ש שאינו מחלק בין מין א' למין אחר, ובשניהם צריך לברך שוב. וא"כ גם דברי מרן לגבי ברכת הפירות הם רק באופן שהביאו לפניו פירות

(א) **מרן** כתב בשו"ע (יו"ד סי' רסה סע' ו) וז"ל, מי שיש לו ב' תינוקות למול, יברך ברכה אחת לשניהם וכו' ואפילו אין הנער לפניו בשעת הברכה כיון שדעתו עליו, רק שלא יסיח דעתו בינתיים. עכ"ל. מדובר במוהל שבא למול כמה תינוקות ולא דוקא תאומים. רואים מפה שברכה אחת יכולה לעלות לכמה מילות בין אם התינוקות לפניו בשעת הברכה, או אפילו התינוקות אינם לפניו אבל דעת המוהל עליהם. אבל אם אין דעתו עליהם, צריך עוד ברכה.

**וזה** דומה למה שכתב מרן ביו"ד (סי' יט סע' ו) וז"ל, המברך על דעת לשחוט חיה א' ואח"כ הביאו לו יותר יכסה דם הראשון ויברך על השחיטה שנייה וכו'. עכ"ל. דברי מרן מובנים לפי מה שראינו בהלכות מילה, שמכיון שהחיה השניה לא היתה לפניו וגם לא היה דעתו עליה, חייב לברך שוב.

**וק"ק** שבאו"ח (סי' רו סע' ה) מרן כתב שא' שברך על פירות שלפניו, ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין (או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון), אינו צריך לברך. והסביר הלבוש, שאפילו גמר לאכול מהראשונים קודם שהביאו האחרונים, יצא בברכתו הראשונה, ואין צריך לברך. ומה ההבדל בין

כוונתו, שאינו מצוי שאחד ימול ויביאו לו עוד ילד למול, ולכן צריכים דעתו על השני. אבל באחד ששוחט, מצוי שיביאו לו עוד לשחוט. וזה מדויק בדברי השו"ע והרמ"א, שדברו באופן שב' התינוקות אינם של אדם א'. אבל באב עם תאומים שיש לו חיוב למול שניהם יודה הרמ"א שיברך ברכה א' על שניהם.

(ג) **למעשה** במילת תאומים כתב הגרי"ש אלישיב זצ"ל (אוצר הברית חלק א דף יג), שיש לנהוג כהשו"ע ולברך ברכה א' על שניהם, (באופן שיזהרו לא להסיח דעת מהברכות), וזאת מכמה טעמים. ע"ש. ועוד, כדי לא לגרום ברכה שאינה צריכה (עי' שו"ע הרב סי' ריג סע' ז). ושמעתי שגם הגר"א זצ"ל בסוף ימיו, היה מורה כדברי הגרי"ש אלישיב.

**אולם** המנהג הנפוץ הוא כדברי הש"ך שפוסק כדברי הב"ח, שבמקום שאין מנהג ידוע, יש לנהוג לברך על כל תינוק בנפרד. וזאת משום שעל הרוב מפסיקים בשיחה בטילה ובדברים שאינם מצרכי המילה, והוי הפסק לכו"ע. וכתב עוד, שלא יביאו את ב' התינוקות לביהכנ"ס אלא בזה אחר זה, דלאחר שנימול הראשון יביאו השני. וכן הביא הפ"ת בשם שו"ת דרכי נועם, שמנהג וותיקין הוא לברך על כל תינוק בפנ"ע. ושמעתי שהגר"ש הלוי וואזנר זצ"ל אמר בשם החזו"א, שיברכו על כל תינוק בנפרד ושכל תינוק יקבל הברכה שלו".

בזמן שלא גמר לאכול, אבל אם גמר לאכול מהראשונים, הוי סילוק וחייב לברך על האחרונים.

**ובאמת** שזוהי שיטת מרן, שבסי' יט (סע' ז) כתב, שא' שהיו לפניו הרבה לשחוט ובירך על השחיטה והביאו לו עוד, אם כשמביאים לו האחרונות יש עדיין לפניו מאותם שהיו לפניו כשבירך, אין צריך לברך, ואם לא, צריך לברך. עכ"ל. ואף שבב"י מחלק בין סעודה לשחיטה, שיש קבע לסעודה שלפעמים אדם יושב בסעודה קטנה ונמשך לסעודה גדולה, ולכן בגמר לאכול לא הוי סילוק, משא"כ בשגמר לשחוט הוי סילוק, זה דווקא בסעודת פת, אבל לגבי פירות אין קבע לפירות כמו שמשמע מאו"ח (סי' ריג), ויצטרך לברך שוב על פירות שיביאו אחר שגמר לאכול.

(ב) **כל** זה לדעת מרן, אבל דעת הרמ"א צריך ביאור. שהרמ"א כתב (שם) שאם שח בינתיים מדברים שאינם מצרכי המילה, או שלא היה דעתו על השני, צריך לחזור ולברך על מילת השני. לכאורה דין זה סותר למה שפסק בסי' יט (סע' ו) שאם הביאו עוד לשחוט אחרי שגמר לשחוט אבל עדיין לא הצניע הסכין (כה"ח שם), אע"פ שלא היה דעתו על השני, שא"צ לברך כשהן מין א'. וכאן בב' תינוקות הרי הם מין א', ולמה יברך שוב. וכך הקשה הש"ך ונשאר בצ"ע.

**בישוב** דברי הרמ"א כתב הערוך השולחן (סי' רסה ס"ק כד), דמילה אינו מצוי כ"כ כמו שחיטה, ולכן צריכים דעתו. ונראה

**ולגבי** מה הוא הנחשב להפסק והיסח הדעת, יש אומרים שהפסוקים של המלאך הגואל וכיוצא בין המילות. ויש שמצריכים שהמוהל ואבי הבן ידברו בדברים שאינם מצרכי המילה ושגם יצאו מבהכנ"ס. ובקרב קהילות הספרדים נוהגים להפסיק באכילת מזונות וכד'.

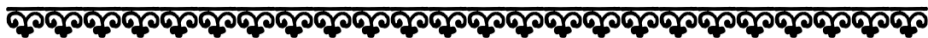




## בענין ברכת העיקר פוטרת הטפל

הרב משה זאב גרנק

מח"ס שורש וענף, פרי וענף ועוד, בית מדרש גבוה, ליקווד



אבל באגרות משה (או"ח ח"ד סי' מב) כתב שהאוכל מליח פחות מכזית עם פת כזית, יברך אחריו בנ"ר ולא בהמ"ז, דאילו אכל כשיעור מהעיקר היה הפת בטל להעיקר ולא היה מתחייב שום ברכה אחרונה, ול"ל שהבנ"ר פוטר להפת דזה אי אפשר, שחיוב ברכה אחרונה על הפת הוא בהמ"ז ולא נפטרה ע"י בנ"ר. ומ"מ מברך בנ"ר ששיעור כזית מהפת מצורף להמליח כדי לחייבו בברכה אחרונה.

(א) **כתב** בבית יוסף (או"ח סי' ריב): כתב הכל בו וצריך עיון בהא דאמרינן דמברך על העיקר ופוטר את הטפל מברכה שלפניה, אם פוטרו גם כן מברכה שלאחריה עכ"ל, ולי נראה דבר פשוט דכשם שפוטר מברכה שלפניה כך פוטר מברכה שלאחריה וסוגיין דעלמא הכי הוא, והכי משמע בהדיא מדאמר רב פפא דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם עכ"ל.

(ב) **ונראה** דזה תלוי ביסוד הדין שא"צ לברך על הטפל, דבחזו"א (או"ח סי' כז סק"ט), בי' דנשתנה דין הברכה של הטפל לדין של העיקר ולכך נפטרה, ולכן באופן שלא נתחייב בברכה אחרונה על העיקר, לא נתהפכה דינה של הטפל ועדיין חייבת בברכה אחרונה שלה. אבל דעת האג"מ נראה דחפצא של הטפל בטילה להעיקר והוי כאילו הוא העיקר ממש, ולכן שוב לא שייך לברך ברכה העיקרית שלה אלא רק ברכה של העיקר.

**ובראש** יוסף (ברכות דף מא:): רצה ליישב הכלבו, או דפת חלוק משאר דברים, או דברהמ"ז הוא דאורייתא ואינו פוטר ברכה דרבנן.

**אמנם** המעיין בכלבו בפנים (סי' כד), יראה דבודאי סובר דבהמ"ז פוטר שאר דברים הנאכלים בסעודה, ולא נסתפק אלא באופן של זית הטפל לצנון, אם ברכת בנ"ר פוטרת מעין שלש או לא. אולם צריך ביאור למה ישתנה דין זה מדין בהמ"ז.

**והשתא** נראה דלפי הבנתו של החזו"א מובן הצד של הכלבו, דבורא נפשות לא יפטור ברכה מעין שלש אף שהוא ברכת העיקר, דלעולם נימא שנשאר על הטפל שם

**והנראה** בזה דהנה פוסקי זמנינו דנו באכל פחות מכזית מהעיקר וכשיעור מן הטפל, דלכאורה יצטרך לברך ברכה האחרונה של הטפל, וכ"כ הגריש"א בברכות (דף מד.).

לעולם נשאר הטפל בברכתו הראשונה, ולכן בזה שאוכלו לפני אכילת העיקר לא יפסיד ברכתו הראויה, רק נתוסף עליו שנפטר בברכה של העיקר, וזה כדעת הגר"א.

**אבל** לדעת האג"מ נימא שהטפל נתבטל להעיקר, ומפני כן אבד ברכתו הראויה לו, ומעתה אין לברך עליו אלא כאותו ברכה של העיקר, וכדעת התה"ד.

**אמנם** דעת המג"א עדיין צ"ב, דלדעתו מברך על הטפל שהכל לא מפני שכ"ה ברכת העיקר, אלא משום שאבד ברכתו הראויה לו.

**וראיתי** בגבורת יצחק (ברכות דף מד.), שביאר שיטת המג"א [וכ"כ בס' חבצלת השרון עה"ת בפ' עקב], ע"פ דברי העמק ברכה (ברכת הנהנין אות א'), שיסד שיש ב' חיובים בברכת הנהנין, א' מה דלמידין בדף לה. שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, ועוד מצינו להלן בדף מח: שאמרו דכשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש. וביאר דמחמת דין הראשון א"צ אלא לברך איזה ברכה כדי להתיר האוכל, אבל דין הב' מחדש שיש חיוב הודאה על המאכל, ובזה קבעו חז"ל ברכה כפי כל מאכל בפנ"ע.

**ועפ"ז** נקט בגבוי"י דכשיש עיקר וטפל בטל הטפל להעיקר, וליכא חיוב לברך על חפצא של הטפל, מאחר שאין כונת אכילתו אלא על העיקר בלבד, ומ"מ נשאר חיוב ברכה עליו מחמת הדין דאסור ליהנות בלא ברכה, אבל לזה סגי בכל ברכה שמברך ולכ' נפטר בברכת העיקר. ומ"מ כשיקדים לאכול הטפל

אוכל שלו, ומאחר שכן לא שייך שברכה שאינה חשובה כ"כ תפטור חיובו לברך ברכה חשובה, ועדיין ישאר עליו חיוב ברכה מעין שלש. משא"כ ברהמ"ז בודאי תפטור דברים האחרים הטפלים להפת, שברכת בהמ"ז חשובה יותר.

(ג) **ונראה** דבחקירה זו תלוי' מחלוקת אחרת שבין הפוסקים, דהנה כתב הרמ"א (סי' ריב ס"א): אבל אם אוכל הטפל תחלה, כגון שרוצה לשתות ורוצה לאכול תחלה כדי שלא ישתה אליבא ריקנא, או שאוכל גרעיני גודגדניות למתק השתייה, מברך על האוכל תחלה אע"פ שהוא טפל לשתייה, ואינו מברך עליו רק שהכל הואיל והוא טפל לדבר אחר עכ"ל. ונחלקו הפוסקים בביאור דין זה, דבמג"א (סק"ד) כתב דהתה"ד (שממנו הביאו הרמ"א דין זה) הבין דהשהכל הוא ברכת העיקר, וחלה על הטפל לברך ברכת העיקר, אבל המג"א עצמו הבין שדין זה לא נאמרה אלא כשברכת העיקר הוא שהכל, אבל כשברכתו הוא ברכה אחרת לא. ונראה מדבריו שהבין דהשהכל לא שייך להטפל מחמת ביטולו להעיקר, אלא משום דגם ברכת שהכל שייך לאוכל זה כמו ששייך לכל האוכלין.

**וגם** בעיקר דינו של הרמ"א, עי' במשנ"ב ובשה"צ שהגר"א והבית מאיר חלקו עליו, ולדעתם באכילת הטפל תחילה יתחייב לברך ברכתו הראויה לו.

**ולפום** ריהטא נחלקו הגר"א והרמ"א, במח' הנ"ל שבין החזו"א והאג"מ, דלדעת החזו"א

לה אשר תקנו חכמים, על כן טוב יותר לברך עליו ברכה אשר תקנו חכמים, משיפטור אותו בברכת העיקר שלא תקנו חכמים להטפל".

**ולכאנ'** סברת האבן העוזר מתיישבת לפי הבנת החזו"א שהטפל אינו מפסיד עיקר ברכתו רק שחלה עליו דין נוסף שיפטור בברכת העיקר. ולפי"ז לדעת האג"מ דנקט דלא כהחזו"א, נמצא שאין סברא להתיר הקדמת אכילת הטפל בפנ"ע.

**ויל"ע** האיך יתיישב דין זה עם דינו של הרמ"א שהוא לעיל. אמנם נראה פשוט דלא קרב זה אל זה, דהרמ"א איירי באופן שכוונתו באכילת הטפל הוא שיהיה טפל, דכל הסיבה שהוא אוכלו הוא כדי למתק אכילתו שלאח"כ, ונמצא דבמצב כזה עדיין עליו חלות שם "טפל" וישתנה ברכתו. משא"כ בתערובת גמור, שבאמת רוצה לאכול כל הדברים ביחד, רק שיש הלכה לילך אחר רוב [או אחר מין דגן], בזה שמסיר הטפל ואוכלו בפנ"ע הרי הפקיע ממנו שם טפל, דעכשיו במה חשוב טפל הרי אינו אוכלו עם דבר אחר אלא בפנ"ע, לזה לכו"ע מברך עליו ברכתו הראויה לו. ולא דנו הפוסקים אלא אם יש בזה משום ברכה לבטלה או ברכה שא"צ.

(ה) **והנה** בגמרא אמרינן, דכל שיש בו ממין דגן מברך עליו וחשוב עיקר אף כשהוא פחות מרוב, אם לא שהוא לדבוקי כדאיתא בדף לט. וקשה דבשו"ע (סי' ריב ס"א) כתב בהדיא שהאוכל דג מליח עם הפת חשוב

אין לברך עליו יותר משהכל, מאחר שאינו מחוייב יותר מברכה כזה. [ועדיין צ"ב דעת המג"א לחלק בין כשברכת העיקר הוא שהכל, להיכא דברכתו הוא בפנ"ג כדאיתא במשנ"ב, וצ"ל שהוא סברא בהביטול החלה ע"י התערבו עם העיקר, דבאופנים אלו לא בטל ולא נעשה תערובת באופן שמקדים לאכלו. ועי' בלשון השע"צ ס"ק כד כשהביא החולקים גם על המג"א שהם סוברים, דאם אוכל הטפל קודם לעיקר אין עליו שם טפל כלל, ויל"פ דהמג"א תפס סברא זו למחצה].

(ד) **והנה** יש הרבה אופנים של תערובות מאכלים שיש להסתפק בהם טובא מהו העיקר ומהו הטפל. ויש לדון אם יש עצה להסיר קצת מהטפל מהתערובת, ולאכלו תחילה ולברך עליו ברכתו העיקרית, שממנה יצא מספק ברכה. או דנימא דכבר חלה עליו ברכת העיקר משעת תערובתו, ושוב לא מהני להסיר ממנה קצת ולברך עליו בנפרד.

**ובמשנ"ב** (סי' קסח ס"ק מג) כתב שאין ליקח קצת מהטפל ולברך עליו בנפרד דהוי ברכה לבטלה. ויש לדון בכונתו דאפשר איירי לאחר שכבר בירך על העיקר ונפטר הטפל בזה, ושוב איכא ברכה לבטלה אם יברך על הטפל בפנ"ע, אבל עדיין אינו מבואר אם יברך על הטפל תחילה דאפשר אין בזה ברכה לבטלה.

**ובאבן** העוזר (ריש סי' ריב) כתב, דליכא משום ברכה שאינה צריכה להקדים ולברך על הטפל ברכתו הראויה לו ומותר, "אבל כאן שאין מברך על הטפל ברכתה הראויה

בטילה, י"ל דחשיבות של הדגן אינו מניחו להתבטל לעולם בשום תערובת, ולעולם תיחשב עיקר.

**אבל** לסברת החזו"א דרך ברכתו משתנה ואינו ביטול בהחפצא, בזה נראה שלעולם דנין על כל המאכל שהוא לפנינו מה מהות של מאכל זה, ויכול להיות שנקבע הברכה על פי עיקר הדבר שבסיבתו אוכלים אותו אף שמעורב בתוכו מין דגן.

**אמנם** לפי"ז מצינו סתירה, דבאגרות משה (או"ח ח"ד סי' מג) פסק שעל "כריכים דקים של גלידה (אייס קרים ווייפערס) או בצק דק ממולא פירות מתוקים (פיי-קראסט או שטרודל)" שיכול לברך שהכל, הרי דנחשב טפל אף דבודאי יש בהם טעם.

**וצריך** לחלק כנ"ל בין ב' סוגי עיקר וטפל, דבאופן שבודאי כונתו לדבר א' והב' הוא טפל ואינם מעורבים ממש כהא דגלידה, מודה דליכא ביטול על החפצא, ומהני אותו סברא רק באופן שנתערבו לגמרי וכונתו על הכל.

הפת טפל להדג, ולמה לא נימא שם דמברך על מין דגן.

**ובשה"צ** (שם סק"ד) כתב וז"ל: ועיין בחידושי הרא"ה שהסביר לנו טעם וכו', וכתב דכשהם בתערובות איירינגן לענין חשיבות בהתבשיל, ואמרינגן דכששם בתוכו מיני דגן שם אותן לעיקר בהתבשיל כי הם חשובין יותר, מה שאין כן כשהם מופרדין, כענין מתניתין דפת ומליח שהוא בעין ובא עם המליח, אינו עיקר כלל ולא בא אלא להכשיר את פיו עכ"ל.

**והמעין** בדברי הרא"ה בפנים (דף לז:), יראה דהעיקר תלוי אם חשוב הדגן לעיקר, [ולא במה שהוא דבר נפרד, שאין זה אלא סימן שאינו העיקר]. ולפי"ז מבואר דבאופנים שברור לכל שהמין דגן הוא הטפל ולא העיקר, א"צ לברך על התערובת מזונות. [ונפק"מ בשניצל או בטשאלענט ואין להאריך].

**ויתכן** לתלות גם זה בחקירה הנ"ל בגדר עיקר וטפל, דאי נימא שהחפצא של הטפל





## בענין אכילה ושביעה וגדר המחייב של ברכת המזון

הרב יעקב הכהן ברנדר

בית מדרש גבוה, ליקווד



### ענף א'

אותו בברכת המזון. ד' השביעה מחייבת בברכת המזון ולא צריך אכילה כלל.

(ב) **והנה** יעו' בשו"ע (או"ח רי, א) דכתב "האוכל פחות מכזית בין מפת בין משאר אוכלין וכו', מברך תחילה ברכה הראויה לאותה המין ולאחריו אינו מברך כלל". וכתב המג"א (ס"ק א), "ואם אכל מעט וחזר ואכל מעט אם שהה יותר מכדי אכילת פרס נראה לי דאין מצטרף וכמו שכתוב סימן תריב וכו'". ויעו"ש בפרי מגדים (א"א א) דכתב, "ומיהו אם אכל עד ששבע בברכת המזון חייב מן התורה אף שאכל מעט מעט, ורק אם אכל כזית דמברך ברכת המזון ואכלת אז אמרינן דיותר מכדי אכילת פרס אין מצטרף וצ"ע". ומבואר מדברי הפרי מגדים דאפילו היכא דלא אכל כזית בכדי אכילת פרס, ואכילתו לא חשיב "מעשה אכילה", אם לבסוף הוא שבע חייב בברכת המזון מדאורייתא דקיים בזה "ושבעת". ומבואר דנקט הפרי מגדים כצד הד' שכתבנו למעלה, דהשביעה מחייבת בברכת המזון, ואפילו שביעה לחוד מחייבת בברכת המזון בלא מעשה אכילה כלל, ומשו"ה בכה"ג דאכל מעט מעט ושבע חייב בברכת המזון, אע"ג דלא עשה מעשה אכילה כלל.

(א) **ברכות** דף מט:, גמ' הכא בקראי פליגי ר"מ סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה בכזית, ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעה אכילה שיש בב שביעה ואיזו זו כביצה וכו'. וכתבו התוספות (ד"ה רבי מאיר) "ואמר הר"י דהני קראי אסמכתא בעלמא נינהו דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה וכו'". והנה יש לחקור בהא דלחיוב ברכת המזון לא סגי באכילת כזית ובעינן שביעה גמורה, האם המחייב של ברכת המזון הוא האכילה, או דלמא המחייב הוא השביעה. ובאמת יש להבין גדר המחייב של ברכת המזון בד' אופנים. א' האכילה מחייבת בברכת המזון והא דבעינן שביעה היינו שיעור בהאכילה, כלומר דצריך לאכול כשיעור המביא לידי שביעה, ושיעור זה של אכילה מחייבת בברכת המזון. ב' האכילה מחייבת בברכת המזון, והשביעה הוא תנאי באכילה, כלומר דאכילה כזו המביאת לידי שביעה מחייבת אותה בברכת המזון, אבל אם האכילה לא מביא אותו לידי שביעה אינה מחייבת בברכת המזון. ג' השביעה מחייבת אותו בברכת המזון, וצריך מעשה אכילה, והאכילה הוא תנאי בשביעה כלומר דרק שביעה כזו שבאה מחמת אכילה, מחייבת

שיתעכל המזון שבמעיו הוא דכל זמן שלא נתעכל המזון חשיב שבע, ועדיין איתא להמחייב של ברכת המזון לפנינו, ונהי דכדי להתחייב בברכת המזון לכתחילה צריך שביעה גמורה, ועד שנתעכל אינו שבע שביעה גמורה, צ"ל דכיון דחל עליו כבר חיוב בברכת המזון לא פקע בכדי, ואם רק נשאר עליו קצת שביעה הרי"ז מחייבו בחיוב ברכת המזון. אך אם נימא דהמחייב של ברכת המזון הוא האכילה ולא השביעה, א"כ א"א לומר כנ"ל, דהרי לאחר מעשה אכילה פקע המחייב של ברכת המזון, וא"כ צ"ל דגדר עד שיתעכל המזון שבמעיו, הוא כעין שיעור שנתנה תורה דלאחר מעשה אכילה שהחל עליו חיוב ברכת המזון יכול לקיים חיובו המוטל עליו עד שנתעכל המזון שבמעיו. ויש לפרש גדר שיעור עד שנתעכל, דעד שנתעכל חשיב שהמזון נמצא עדיין בתוך מעיו, משא"כ כשנתעכל תו לא חשיב כאילו נמצא המזון במעיו כלל וא"כ אין על מה לברך. [ויעו' בשו"ע (רטז, א) דכתב "אסור ליהנות מריח טוב עד שיברך קודם שיריח אבל לאחריו אין צריך לברך כלום", והמג"א מביא בשם הכלבו "ובכל בו פירש משום ששכשםפסיק הריח מחוטמו כבר עברה הנאתו לכן אין מברך ברכה אחרונה מה שאין כן באכילה שנשארת תוך מעיו"<sup>[8]</sup>]. ושוב ראיתי שהחזו"א (או"ח כח, ד) כתב כעין דברינו, לתלות גדר נתעכל המזון בגדר חיוב ברכת המזון ע"ש.

(ה) **ויעו'** לעיל (לה:): דאיתא "טובא גריר פורתא סעיד ומי סעיד בכלל והכתיב וגו', אי

(ג) **ויעו'** בתשובות אגר"מ (או"ח א, עו) שתמה על הפרמ"ג, "לכאורה הוא תמוה דדמי זה לחולה ששביעתו הוא בחצי זית שמ"מ אין חייב לברך בהמ"ז משום דאכילה עכ"פ צריך שאינו בפחות מכזית, ועיין בשערי תשובה סימן קצו סק"ח בשם תשובת רדב"ז, שמחדש בזמן וחולה, שלהם בכזית הוא כדי שביעה שיכולין להוציא אחרים שאכלו הרבה כדי שביעה של כל אדם וכו', ואם גם בשבע פחות מכזית היה חייב היה משמיענו יותר חידוש דאף בפחות מכזית אם שבעו מזה חייבין לברך ומדאורייתא, אלא ודאי שבפחות מכזית פטור מלברך אף מדרבנן אף בשבע מזה, משום דעכ"פ אכילה ג"כ צריך, וא"כ איך אפשר לחייב באכל הרבה ושבע מזה אם לא אכיל כזית בכא"פ שלא נחשב אכילה לאיסורי אכילה וחיובי אכילה, וצ"ע בטעם הפרמ"ג". ומבואר דהאגר"מ חולק על הפרי מגדים, ומוכיח מדברי הפרי מגדים דלחיוב ברכת המזון לא סגי בשביעה לחוד, אלא צריך ג"כ אכילה של כזית בכדי אכילה פרס, הרי דס"ל להאגר"מ דאין השביעה לחוד מחייבת בברכת המזון וכצד ד' שהבאנו למעלה, אלא צריך ג"כ מעשה אכילה כאחד משלשה הצדדים הראשונים שכתבנו.

(ד) **והנה** במתני' ריש פרק אלו דברים (נא:) איתא, "ועד מתי מברך עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו", ונראה דגדר דין עד שיתעכל המזון שבמעיו תלוי בגדר המחייב של ברכת המזון, דאם נימא דהמחייב של ברכת המזון הוא השביעה, י"ל דגדר עד

[א] אך יעו' בלשון הכלבו בפנים (סימן כד), ולא סיים שם כמו שסיים המג"א. ויש לפרש שיעור עד שנתעכל באו"א, דעד שנתעכל המזון עדיין ניכר רושם האכילה, ודו"ק.

## קובץ אבקת רוכל כסלו תשפ"א

### קמז

עדיין יכול לברך ברכת המזון, מפני שעדיין נמצא המאכל במעיו ויש על מה לברך, וא"כ מובן היטב מש"כ הביאור הלכה לענין יין, דכיון דשתה פורתא ונתחייב בברכת המזון אע"פ שאח"כ שתה טובא ופקע שביעתו עדיין חייב בברכת המזון, מפני שלא חשיב זה כנתעכל המזון דהא היין עדיין נמצא במעיו, ונהי דאינו שבע על ידה ובעלמא הרי"ז סימן שהמזון אינו נמצא במעיו, כאן אי"ז סימן שהיין אינו במעיו דאנן ידעינן דשתיית היין טובא גרם לו שיפקע שביעתו, וממילא מובן מש"כ הביאור הלכה דעדיין חייב בברכת המזון. ועכ"פ מוכח מדברי הביאור הלכה דאין השביעה מחייבת בברכת המזון וכצד ג' וד' שכתבנו לעיל, אלא האכילה מחייבת בברכת המזון, כצד א' וב' שכתבנו.

(ו) **והנה** יעו' לעיל (מב.) דאיתא שם "רב הונא אכל תליסר ריפתא בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך, א"ל רב נחמן עדי כפנא אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך", ורש"י פירש בפירוש השני "ורבותינו פירשו תליסר ריפתי מפת שלנו ולא בריך אחריו משום דלא שבע וקרא כתיב ואכלת ושבעת וברך, וכך פי' רב יהודאי בה"ג, ואינו נ"ל דלית ליה לרב הונא והם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה ודלא כר"מ ודלא כר"י". והנה ביאור השו"ט בין רב הונא ורב נחמן לפ"ז הוא, דרב הונא ס"ל כיון דלא שבע לא איתחייב בברכת המזון, ורב נחמן אמר ליה "כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך", והיינו כיון דכו"ע שבעי בהכי אמרינן בטלה דעתו וחייב לברך ברכת המזון. והנה ז"פ דמוכח מ"רבותיו של רש"י" דהמחייב של ברכת המזון אינו השביעה,

הכי נברך עליה שלש ברכות לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה, א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עליויה סעודתיה מאן, א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הוא קביעותא השתא מיהו בטלה דעתו אצל כל אדם", וע"פ דברי הגמ' פסק השו"ע (או"ח רח, יז) "ברכת ג' אינה פוטרת מעין שלש שאם אכל דייסא אין ברכת המזון פוטרתו, אבל ביין ברכת שלש פוטרתו שאם בירך על היין ברכת המזון במקום על הגפן יצא". וכתב ע"ז הביאור הלכה (ד"ה ברכת שלשה) "כ"כ הפוסקים מהא דברכות לה: ע"ש, בהא דפריך הגמ' א"ה נברך עליה ג' ברכות. ולכאורה הלא קושית הגמ' קאי שם רק על פורתא דסעיד ולא על טובא דגריר וכו', וא"כ ע"כ דקושיית הגמ' בברכות קאי רק על פורתא אבל על טובא דגריר ולא סעיד לא שייך לפרוכי, א"כ הו"ל לכאורה להשו"ע לחלק דבטובא אין יוצא אפילו בדיעבד כשבירך ברכת המזון וכו'. ואפשר לומר דכיון שנתחייב משעה ששתה פורתא ושייך אז אצלו ברכת המזון דאז נסעד הלב כמו ע"י לחם תו לא פקע אף ששתה טובא וצ"ע". והנה אם נימא דהשביעה מחייבת בברכת המזון, וממילא גדר עד שיתעכל חשיב כשבע, שבמעיו היינו דעד שנתעכל חשיב כשבע, א"כ אין מובן לתירוץ הביאור הלכה, דנהי דמתחילה שבע ע"י יין פורתא, אבל עכשיו ששתה יין טובא ופקע ליה שביעתו, פקע נמי המחייב לברכת המזון דיליה, ומה זה שכתב הביאור הלכה דעדיין חייב בברכת המזון. וע"כ ס"ל להביאור הלכה דהאכילה מחייבת בברכת המזון, וממילא גדר עד שנתעכל המזון שבמעיו אינו תלוי בשביעה, אלא הוא שיעור שנתנה תורה דעד שנתעכל המזון

נמשך מהתחלת אכילה עד אחר עיכול אלא דבעידן דעוסק במצוה היינו דאנינות פטור מלברך בזה י"ל דתיכף כשגמר המצוה צריך לעשות מצותו דברכת המזון אבל בזה בנדון דידן בעידן אכילה הגברא בעצמותו אינו בר חיובא י"ל דמעולם לא מתחייב מדאורייתא, וצ"ע לדינא". וידוע לפרש ספקת הגרע"א ע"פ מה שחקרנו למעלה, מה המחייב של ברכת המזון, האכילה או השביעה, דא"ל דהמחייב הוא האכילה י"ל כיון שאכל בשעה שהיה קטן לא שייך לחייבו עכשיו בברכת המזון, אך אם נימא דהמחייב הוא השביעה י"ל דעכשיו שהוא גדול והוא שבע שפיר חלה עליו חיוב ברכת המזון.

(ח) **והנה** הגרע"א מציין לה"חכמת אדם" (כלל קנג, א) דכתב "ופשוט שאם אכל ונקבר המת ועדיין לא נתעכל המזון שבמעיו דצריך לברך ברכת המזון כדלקמן לענין תפלה. (וצ"ע די"ל דלא דמי לתפלה דזמנה עד חצות, משא"כ הכא דכיון דבשעת אכילה היה פטור, א"כ לעולם פטור או אפשר דהכא נמי זמן ברכת המזון עד שעת עיכול המזון ודמי ממש לתפלה)", וכתב הגרע"א דספקתו של ה"חכמת אדם" לגבי אונן שנקבר מתו הוא ממש כספק שלו לגבי קטן שנתגדל. והנה לפי מה שפירש העולם ספקת הגרע"א, נמצא דספקת הגרע"א וספקת ה"חכמת אדם" הוא מה המחייב של ברכת המזון, דאם הוא האכילה אונן פטור ואם הוא השביעה אונן חייב.

(ט) **אך** המתבונן בדברי ה"חכמת אדם" ראה להדיא דאין זה ספקתו כלל, אלא

דאם נימא דהשביעה מחייבת בברכת המזון לא שייך למימר בכאן דכיון דכו"ע שבעי בהכי בטלה דעתו דרב הונא ונתחייב בברכת המזון, דהיכי שייך למימר בטלה דעתו בכה"ג הרי רב הונא בפועל לא שבע. וא"כ ע"כ מוכח דהמחייב של ברכת המזון הוא האכילה. ולא זו בלבד אלא מוכח דאין הגדר דהאכילה מחייבת בתנאי שמביא לידי שביעה, וכצד הב' שכתבנו למעלה, דהרי בנידון דרב הונא האכילה לא הביא לידי שביעה, וא"א לומר בטלה דעתו על זה, וע"כ מוכח כצד הראשון שכתבנו דהאכילה מחייבת בברכת המזון רק דצריך שיעור של אכילה המביא לידי שביעה, וא"כ שפיר איכא למימר דרב הונא דאכל תליסר ריפתא בני תלתא תלתא, נהי דלדידיה אין זה שיעור אכילה המביא לידי שביעה, כיון דלכו"ע הרי"ז שיעור אכילה המביא לידי שביעה בטלה דעתו אצל כל אדם, ונתחייב ע"י אכילה זה בברכת המזון. [ועיין בשער הציון או"ח קפד, כה].

## ענף ב'

(ז) **יעו'** בהגהות הגרע"א לשו"ע (קפו, ב) דכתב "מסתפקנא באכל ביום האחרון של שנת י"ב לעת ערב קודם לילה, ובתחלת הלילה שנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון אם מחוייב מדאורייתא לברך על השביעה שבמעיו או כיון דבשעת אכילה היה קטן אינו חייב מדאורייתא לברך וכו'. אח"כ הראה לי חתני הרב שמואל נ"י דכעין זה ממש נסתפק בפסר חכמת אדם באם אכל כשהוא אונן ונקבר המת קודם דנתעכל המזון אם צריך לברך ע"ש ויש לחלק דהתם החיוב

לא מחוייב בברכת המזון, או"ד חיוב ברכת המזון הוא משעת אכילה עד שעה שנתעכל המזון שבמעיו, ומתחדשת בכל רגע ורגע, וא"כ קטן שנתגדל קודם שנתעכל חל עליו חיוב ברכת המזון באותו שעה. ולפ"ז יוצא דאין לספק הגרע"א שום שייכות למה שחקרנו מהו גדר המחייב של ברכת המזון האכילה או השביעה.

(יא) **והנה** הגרע"א עצמו רצה לחלק בין אונן לקטן, וביאור החילוק הוא דאפילו נימא דחיוב ברכת המזון חלה מיד, ולא פקע עד שנתעכל המזון במעיו, עדיין י"ל דאונן שנקבר מתו חייב לברך ברכת המזון, משום שפטור אונן חלוק מפטור קטן, דאונן הרי הוא בעצמותו בר חיובא רק דרמי עליה פטור, וי"ל דחיוב ברכת המזון שחל מיד שפיר נתפס בו, רק דמצד אנינותו דרמיא עליה הרי הוא בפועל פטור מלברך ברכת המזון, וכשנסתלק אנינותו הדרא חיוב ברכת המזון שלו עליו, משא"כ בקטן דאינו בר חיובא כלל, ליכא למימר דמעיקרא נתפס בו חיוב ברכת המזון כלל, ואי נימא דחיוב ברכת המזון חל רק מיד ולא בכל רגע ורגע, קטן שנתגדל יהיה פטור מלברך ברכת המזון.

ספקתו הוא מהו זמן חיוב ברכת המזון, האם זמן ברכת המזון משעה שאכל עד שנתעכל דומיא דתפלה דומנה כל הבקר עד חצות, וא"כ אונן שנקבר מתו חייב בברכת המזון דעדיין הוא נמצא בתוך זמן שיש בו חיוב ברכת המזון, או"ד זמן ברכת המזון הוא רק מיד, ולא דמי לתפלה דזמנו כל הבקר עד חצות, וא"כ אונן שנקבר מתו כיון שמיד קודם שנקבר מתו לא היה מחוייב בברכת המזון תו לא נתחייב אח"כ כשנקבר מתו בברכת המזון. וספק זה אין לה שייכות לגדר המחייב בברכת המזון, דאפילו נימא דהמחייב של ברכת המזון הוא האכילה, וכמו שהוכחנו לעיל מדברי הביאור הלכה לגבי יין, ומדברי הגמ' גבי רב הונא אכל תליסר ריפתא, מ"מ יש להסתפק האם האכילה מחייבת אותו בברכת המזון מיד רק דלא פקע עד שנתעכל המזון במעיו, או"ד האכילה מחייבת אותו בברכת המזון כל רגע ורגע משעת האכילה עד שעה שנתעכל המזון במעיו.

(י) **ולפ"ז** יש לפרש ספק הגרע"א בקטן שנתגדל נמי עד"ז, דספקתו הוא האם חיוב ברכת המזון חל מיד רק דלא פקע עד דנתעכל המזון שבמעיו, וא"כ קטן שנתגדל כיון דמעיקרא לא אתחייב בברכת המזון תו

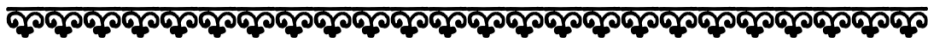




## בענין תפילת הדרך

הבה"ח ישראל מאיר עובדיה נ"י

ישיבת חמדת התורה, ליקוד



**והנה** כ' הב"י (או"ח סי' קי אות ז) וז"ל, והרמב"ם לא הזכיר תפלת הדרך אלא שכתב בפ"י מהלכות ברכות (הכ"ה) שכשיצא מן העיר בשלום יאמר מודה אני לפניך ד' אלקי שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותציעדני לשלום ותסמיכני לשלום ותצילני מכף אויב ואורב בדרך, ע"כ, ויש לתמוה למה לא הזכיר בה חתימה וגם למה לא כתב דמצלי לה משאחו בדרך עד פרסה, עכ"ל הב"י. והפר"ח (שם סעי' ד) תירץ דלהרמב"ם תפה"ד שלנו היא תפילה קצרה המוזכרת במשנה (כח: ר' יהושע אומר ההולך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה כו', ע"ש.

**איתא** בברכות (כט:): אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא, לא תרתח ולא תחטי, לא תרוי ולא תחטי, וכשאתה יוצא לדרך, הימלך בקונך וצא. מאי הימלך בקונך וצא, אמר רבי יעקב אמר רב חסדא זו תפלת הדרך. ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא כל היצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך. ע"כ.

**ובמאמר** זה, נשתדל לעמוד על כמה מעיקרי דיני תפלת הדרך, ובמה שדנו הפוסקים בזה ותריוח שמעתא, וזה החלי, בס"ד.

### [א]

**אם תפלת הדרך נתקנה דוקא במקום סכנה**

**והנה**, אותו דין במשנה מיירי במקום סכנה, א"כ לפי דברי הפר"ח נמצא דלהרמב"ם תפה"ד היא רק במקום סכנה, וכמו הצד הא' דלעיל, דדין תפילה קצרה אינה אלא במקום סכנה. [וע' בפר"ח שכך הסיק להל', שיש לחשוש לשי' הרמב"ם ודאין לחתום בשם ומלכות אלא במקום סכנה. ובליקוטי מהרי"ח להרב ישראל חיים פרידמן זצ"ל, אבדק"ק ראחוב, דחהו וכ' מ"מ יחיד הוא, ואין ספיקו

**עמדתי** ואתבונן בגדר החיוב דתפלת הדרך האם אדם מתפלל דוקא שינצל מסכנה, כנוסח התפילה שאומרים ותצילנו מכף כל אויב וכו', או רק שהנסיעה תעבור בשלום, שעצם זה שנמצא בדרך צריך לבקש רחמים, וכשמה של התפילה 'תפלת הדרך' דהיינו כל דרך. ונ"מ לדרך בטוחה בלא סכנה.

[א] ועיין בס' ראשון לציון על הש"ס להרב אור החיים (ברכות כט:): שהק' כמה קושיות על הפר"ח. ותי' דלדעתו יש מח' הסוגיות וז"ל, דסובר הרמב"ם דמהך ברייתא דבפרק הרוואה (ס). דקתני נוסח תפלת הדרך בלא חתימה

של הפר"ח מוציא מידי ודאי כל הפוסקים. וכ"כ בכף החיים סופר סי' קי אות יג.<sup>[א]</sup>

**אולם** הגרא"ח נאה בקצוה"ש (סי' סז, בדה"ש סק"ג) הביא את דברי השדי חמד (מערכת ברכות סי' ב') דהנוסע כמה פרסאות בזמן מועט כגון במסילת הברזל (היינו הרכבת, ימ"ע) עדיין צריך לברך תפה"ד, דמסתמת דבריו משמע דאפי' בלא סכנה חייב בתפה"ד. ועוד הביא ראי' מעירובין נג:

בעובדא דר' יהושע כו', וזה לשון הגמ', פעם אחת הייתי מהלך בדרך, וראיתי תינוק יושב על פרשת דרכים ואמרתי לו, באיזה דרך נלך לעיר, אמר לי, זו קצרה וארוכה וזו ארוכה וקצרה. והלכתי בקצרה וארוכה, כיון שהגעתי לעיר מצאתי שמקיפין אותה גנות ופרדיסין, חורתי לאחורי, אמרתי לו, בני, הלא אמרת לי קצרה, אמר לי, ולא אמרתי לך ארוכה. נשקתיו על ראשו, ואמרתי לו, אשריכם ישראל שכולכם חכמים גדולים אתם, מגדולכם ועד קטנכם. ע"כ. דמשמע דאפי' אין הדרך שמם אלא שיש שם גנות ופרדיסין נקרא דרך, ולפי"ז אע"פ שאינו מקום סכנה חייב בתפה"ד.<sup>[ב]</sup> אך בסוף דבריו צידד לומר שלא נתקנה תפה"ד אלא במקום סכנה, והביא ראיה מנוסח התפילה, והניח בצ"ע, ע"ש.

**וכעין** זה הסיק הט"ז (סק"ו) בשם הר"י שמהירושלמי משמע שאפי' הדרך פחותה מפרסה מברך, שכל הדרכים בחזקת סכנה. ולפי"ז י"ל דאם הדרך ארוכה מפרסה מברך אפי' שלא במקום סכנה.

**אך** יותר מסתבר לדייק איפכא, דהא דאמרין כל דרכים בחזקת סכנה הן בא לומר שאם דרך קצרה יש בה סכנה, דינה כדרך ארוכה, שכל דרך ארוכה יש בה סכנה מחמת אורכה. וכך גם אפשר לפרש בדברי הערוך השלחן הנ"ל, וצל"ע עוד.

**ונראה** ממה דאיתא בגמ' מאי הימלך בקונך וצא, זו תפלת הדרך, ופרש"י שהוא מענין ליטול רשות מקונו בצאתו לדרך, שאינו תלוי

דמתנייא בדוכתה דהיא עיקר, נדחו דברי רב חסדא דאמר דבעי ברכה, ורב חסדא לא שמיע ליה הך ברייתא דאי שמיע ליה הוה הדר ביה. ע"כ. וע"ע בהמשך דבריו. ויש להעיר על דברי הראש"ל, דמשמע בדברי הרמב"ם הנו' שאין זה דין כלל וכלל בתפה"ד, אלא תפלת הודאה על שהגיע למחוז חפצו לשלום, ואין אפשר לומר דהרמב"ם איירי בתפה"ד. ונ"ל דהבין כך מלשון קושיית הב"י ע"ש דמשמע דהיא אפשר לפרש דברי הרמב"ם דאיירי בתפה"ד אלא דק' דלא הזכיר חתימה וכו'. מ"מ יוקשה על הב"י. וע"ע מה שתי' בזה האבן האזל הל' תפילה ונשיאת כפים (פ"ד הי"ט).

[ב] אולם אאמו"ר שליט"א פקפק בראיה זו, דאולי י"ל שהגנות ופרדיסין הם הם הסכנה, דאפשר ללכת לאיבוד בדרך, וע"כ נקרא דרך. ומצאתי כעין זה בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סי' מ') שדחה הראיה וכ' וז"ל, ולפענ"ד דגנות ופרדיסין שאינן מוקפין חומה ואינן נשמרים מצטרפין ואדרבה הליסטים יש להם מקום להחבא, עכ"ל.



**ועתה יש לחקור** האם שיעור זה נמדד ע"פ זמן (ע"ב דקות), או ע"פ מרחק (ד' מיל). ובשור"ת מאמר מרדכי להראש"ל הרה"ג מרדכי אליהו זצ"ל (כרך ג' או"ח סי' ה') הביא נ"מ בעיר סמוכה ונראית לירושלים שדינה כירושלים לקריאת מגילת אסתר. דאף כאן יש לחקור אם מיל נמדד ע"פ זמן או ע"פ מרחק. ועוד כתב שם נ"מ נוספת, באדם שנפטר בירושלים ויש לו בן שנמצא בחו"ל, ויש לו אם או גדול הבית בירושלים, שנפסק בשור"ע (יו"ד סי' שעה סעי' ח') שאם היה המקום קרוב, אפילו בא ביום השביעי ומצא מנחמים אצל גדול הבית יושב איתם וקם ביום השביעי. ומקום קרוב הוא מהלך עשר פרסאות כלומר אם הוא נמצא במרחק של שתים עשרה שעות. ויש לדון האם מחשבים מהלך יום ברגל או בטיסה.

אם ילך במקום סכנה דוקא אלא שצריך להתפלל תפלה"ד בכל דרך. וראה ראיתי בשור"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' נט) שכ' שלשון הימלך בקונן וצא וז"ל, מחדש שאף שהוא רק ספק דאפשר לא יחשבו כלל מזיקים להיות שם שנמצא שלא היה על מה להתפלל שישמרוהו השי"ת בדרכו יותר מכפי שהוא נמצא בביתו והיה מקום לומר שלא יוכל להתפלל בברכה דספק ברכות להקל, שאינו כן אלא שלתפלה צריך להתפלל אף על הספק בברכה, עכ"ל. דהיינו, דכיון דס"ל להאגר"ם דתפלה"ד היא תפילה ולא רק ברכה, לא שייך לומר ספק ברכות להקל ומתפללין בברכה על הספק. ולפי"ז, אפי' אם אין סכנה בדרך צריך להתפלל תפלה"ד.<sup>[ג]</sup>

### [ב]

**שיעור חיוב תפלה"ד אם תלוי בזמן או באורך הדרך**

**ובשור"ת** זכרון יהודה (או"ח סי' מב) הסיק שדוקא כשנוסע שיעור זמן של פרסה מברך. והביא רא"י לכך מפסחים (צד.) שהנמצא בערב פסח מחוץ למודיעין (שיעור דרך רחוקה) ויכול להגיע לשחיטת הפסח בסוסים ופרדים, ולא בא, האם חייב כרת, תלמוד לומר "ובדרך לא היה" והוא היה בדרך. משמע שמאחר שיכול להגיע בסוסים ופרדים, כבר אין זו דרך רחוקה, אלא שבפסח יש מיעוט ד"ובדרך לא היה" דאפי"ה פטור מכרת.

**ובענין** שיעור המחייב תפלה"ד איתא בברכות (ל.) איתא מצלי, אמר רבי יעקב אמר רב חסדא משעה שמהלך בדרך. עד כמה, אמר רבי יעקב אמר רב חסדא עד פרסה. ופרש"י שם (ד"ה עד פרסה) וז"ל, אבל לא לאחר שהלך פרסה, ובהלכות גדולות מפרש עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל - עד פרסה, אפילו אין לו לילך אלא עד פרסה, אבל דרך פחות מפרסה - אין צריך להתפלל תפלה זו, עכ"ל. ומרן השו"ע (או"ח סי' קי"ז) פסק כהבה"ג דאינו חותם בברוך אא"כ יש לו ללכת פרסה.

[ג] והצל"ח ברכות כט: ד"ה הימלך פירש פי' אחר, וז"ל, לשון הימלך משמע שיתיעץ אם יצא או לא, דאל"כ הוה ליה למימר וכשאתה יוצא לדרך התפלל לפני קונן וצא, אבל לשון המלך היינו עצה ונטילת רשות. ולכאורה תמוה, דאיך ידע אם נתנו לו רשות, ונראה שהוא על דרך דברי ר"ח בן דוסא שאמר: אם שגורה תפילתי בפי וכו' ה"נ אם יראה שתפילת הדרך שגורה בפי יצא ואם לא אל יצא. עכ"ל.

מרחק שנוסע, ואפי' אם עובר את המרחק  
תוך דקות ספורות ברכבת או במכונית וכדו'.

## [ג]

### מנהג המהר"ם מרוטנבורג בזמן אמירת תפלה

**בענין** זמן תפלה איתא בגמ' ברכות שם  
'משעה שמהלך בדרך', וכתב מרן השו"ע  
שאומר אותה אחר שהחזיק בדרך.

**והנה**, כתב הטור (או"ח סי' קי) שמהר"ם  
מרוטנבורג כשהיה יוצא לדרך בבוקר היה  
אומר אחר יהי רצון כדי להסמיכה לברכה.  
גומל חסדים ותהיה ברכה הסמוכה לחברתה.  
משמע שהיה אומר תפלה קודם היותו בדרך.  
וצ"ע במנהג זה, שהרי מבואר בגמ' דתחילת  
זמן אמירת תפלה היא משעה שמהלך בדרך.  
וכ"ש דקשה מגירסת הרא"ש והרי"ף הנ"ל  
דנקטי משעה שיאחז, דמשמע שצריך להיות  
בדרך ממש. ואין לומר דהעדיף המהר"ם  
לקיים דין ברכה הסמוכה לחברתה מאשר  
לקיים דינא דגמ' המפורש להדיא בתפלה.  
(ואי משום הא, היה יכול להסמיק כל ברכה,  
כגון ברכות הנהנין.)<sup>[ד]</sup>

**וע'** השל"ה מס' חולין (סוף פרק נר מצוה)  
דכתב וז"ל, על כרחך אין לטעות ולפרש  
שכך היה עושה מהר"ם עולמית לסמכה  
כנוצר לעיל וכו' וא"כ איך היה אומר תפלת  
הדרך קודם שיצא לדרך הלא הדין הוא שאין  
אומר תפלת הדרך רק כשהחזיק בדרך. ע"כ.

**והגר"ש** קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה  
(חיו"ד סי' שט) כ' וז"ל, ופרש"י דחוץ  
למודיעין דרך רחוקה הוא הרי מפורש אף  
דיכול לבוא בסוסים נחשב רחוקה, עכ"ל  
הגר"ש. מבואר דחולק על הזכרון יהודה  
הנ"ל, דאילו להזכרון יהודה ס"ל דדוקא התם  
גלי קרא, ולהגר"ש ק' יליף מהתם לעלמא.<sup>[ה]</sup>

**ובשבט** הלוי (ח"י סי' כא) תמה על הזכרון  
יהודה מצד הסברא, והקשה עליו וז"ל, דהלא  
בוה"ז שהולכים גם עם אוירונים דאפשר  
ללכת למדה"י רחוק תוך שעה וקצת יותר  
וכי זה סבה לפטור מתפלת הדרך, הלא פשוט  
כי ע"י אורך המקום עד שמגיע למטרה  
נתארך גם זמן הסכנה וצריך תפלה, עכ"ל.

**ולענין** הלכתא, כ' המשנ"ב (סי' קי סק"ל)  
וז"ל, ואין חילוק בין הולך בספינה להולך  
ביבשה [א"ר], ולפ"ז גם הנוסע על מסילת  
הברזל יש לו לברך תפלה אפילו אם נוסע  
רק פרסה, עכ"ל. אולם בכפ החיים סופר שם  
חשש לשי' הזכרון יהודה.

**וראיתי** בקובץ פעמי יעקב (שנת תשס"ג)  
שהביא הרה"ג גדליה אקסלרוד, אב"ד חיפה,  
ראיה לדברי המשנ"ב מגירסת הרא"ש והרי"ף  
בגמ'. שגירסתנו היא אימת מצלי וכו' משעה  
'שמהלך' בדרך, ואילו גירסת הרא"ש והרי"ף  
היא משעה 'שיאחז' בדרך. משמע שאינו תלוי  
בהליכת אדם, אלא באחיזת הדרך, דהיינו

[ד] ועי' יבי"א ח"א או"ח סי' יג שהאריך בביאורי המפרשים בגמ' בפסחים.

[ה] וחכ"א חילק דבאמת יש ב' הבנות בגדר ברכה הסמוכה לחברתה. דאפשר לפרש דהגדר דברכה הסמוכה  
לחברתה הוא שהברכות מסודרות בתכיפות ונאמרות זו אחר זו. או אפשר לפרש שדין ברכה הסמוכה לחברתה תלוי  
בוה ששתי הברכות הן מאותו הענין ואף על פי שאינן נאמרות בסמיכות ובתכיפות. עכ"ד. ולפי"ז בנדו"ד יש לומר

**ועל** דברי השבות יעקב כתב המאמר מרדכי (סי' קי סק"א) וז"ל, ומכל מקום אין הכרעתו מוכרחת כלל,<sup>[1]</sup> והנכון לפע"ד דאין מקום לחלק כלל (דאפי' כשנמצא בדרך אין לו לברך אלא לאחר צאתו מהמלון, ימ"ע) וכן נהגתי לברך לעולם לאחר אחיזה בדרך, ואם אמרה בעודו בביתו נסתפק בספר עולת תמיד אם יצא בדיעבד ואשתמיטו דבריו להרב באר היטב, ונ"ל להכריע דטוב ונכון שיחזור ויאמרנה בלא חתימה, ועיי"ש לעיל ס"ה. עכ"ל המ"מ.

**ולפי** ספק העולת תמיד הנזכר, אולי היה מקום לומר שסבר המהר"ם דדין "משעה שמהלך בדרך" הוא רק דין לכתחילה, דאם יוכל לאומרה רק לאחר אחיזה הדרך מה טוב ומה נעים, אבל עדיף מזה שיסמך ברכה לחברתה.

**שוב** מצאתי בספר עטרת זקנים (סימן קי ס"ק ד') שחלק על דברי האחרונים הנ"ל וכתב וז"ל, ולי נראה אף שהכין את עצמו לילך בדרך ועדיין לא הלך יש לומר תפלת הדרך. וכן נכון לעשות באם אין לו לילך כי אם פרסה אחת מצומצמת, אז יאמר תפלת

ותירץ שם וז"ל שהמהר"ם מרוטנבורג נהג כן רק כשהיה בדרך והיה הולך מהלך איזה ימים והנה הדין הוא שצריך לאמרה בכל יום ויום כל זמן שהוא בדרך ואז בכל יום ויום בקל סומכה כך כי אף שעדיין לא יצא מהמלון כשהגיע זמן לסדר הברכות היה סומכה כי כשהוא בדרך אף שהוא במלון נקרא החזיק בדרך. עכ"ל.

**ונשאל** על זה בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן מו) כיצד לנהוג בתפלה, האם לאומרה קודם צאתו וכו'. והביא בשם גיסו בעל הלבושים וז"ל, שהניח דברי הפוסקים בצ"ע מש"ס דהוריות דף ד' דפריך שפיר קאמר ר"ע לבן עזאי, ומשני החזיק בדרך איכא ביניהו, ופירש"י החזיק בדרך לילך לא"י ועדין ישנו בעיר, ע"ש, הרי דלשון החזיק בדרך הוא כשעדיין בעיר, ע"ש, ובאמת הוכחתו הוא מלשון הטור והשו"ע דנקטי החזיק בדרך, אכן באמת לשון הש"ס והרי"ף והרא"ש משמע דדוקא כשאחזו והלך בדרך כבר, א"כ ע"כ גם לשון הטור והשולחן ערוך יתפרש כן. עכ"ל השבו"י. ומחמת גי' הרא"ש והרי"ף הסיק השבות יעקב כהשל"ה ליישב מנהג המהר"ם.

דלצד א' דהגדר הוא בסדר הברכות, קשה, מאי אולמיה דברכת גומל חסדים מברכות הנהנין, הרי תפלה אינה מסודרת לאחר ברכה מסויימת. ואילו לצד ב', דהגדר הוא שהברכות מאותו ענין ושייכות זל"י, היה מקום לומר ששתי ברכות אלה הם מאותו ענין, דהיינו בקשת הדרכה מהש"ת. והעירוני דכן משמע במסכת דרך ארץ רבה (פי"א הל' טז) דאיתא שם לבש כליו ויצא לשוק אומר יהי רצון מלפניך ד' אלקי שתוליכני לשלום, ותסמכני לשלום, ותנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, ותגמלני חסדים טובים, ותחזירני לביתי בשלום, ותצילני מכף אויב ואורב בדרך, ותצילני מלשון הרע, ואל תרגילני לדבר עבירה וחטא ועון, ואל אכשל בדבר הלכה ולא בשום דבר בעולם, ותצילני מכל מיני מזיקים ומכל מיני פורעניות המתרגשות לבא בעולם, שלא יזיקו בי בין ביום בין בלילה אמן. יהי רצון ד' אלקי שתראני בשמחתה של ירושלים ונחמותיה אמן. ע"כ. ובהגהות הגר"א שם הוסיף 'ברוך הגומל חסדים טובים לעמו ישראל'. ולפי"ז יבא דבר על מכונו כפתור ופרח.

[1] ונראה דהוקשה לו שלתירוצו השל"ה והשבו"י העיקר חסר מן הספר, שהיה לו לטור לבאר שזה דוקא כשהיה נוסע נסיעה של כמה ימים.

הפר"ח שדוקא בדרך שבחזקת סכנה אומרים תפה"ד, ואילו דעת האגרות משה שבכל דרך אומרים תפה"ד.

ולענין שיעור פרסה, אם נמדד כפי שיעור הזמן או המרחק, דעת הזכרון יהודה שהוא כפי שיעור הזמן ודעת הגרש"ק והשבט הלוי שהוא כפי שיעור המרחק. ולמסקנה, נחלקו המשנ"ב והכה"ח בזה.

ומה שהובא בטור שנהג המהר"ם מרוטנבורג לומר תפה"ד קודם צאתו ולהסמיכה לברכת גומל חסדים, האחרונים נשאו ונתנו במנהגו זה, ולהלכה נקטינן שלא יברך עד שיחזיק בדרך.

הדרך בביתו כדי שילך אחר ברכת תפלת הדרך פרסה שלמה. עכ"ל. והט"ז (סק"ז) כ' דיכול לאומרה אפי' בעיר קודם צאתו, והסביר דהא דכ' מרן (סע' ז) אומר אותה אחר שהחזיק בדרך פירושו שיהיה מוחזק בודאי לילך, ולא דוקא שיהיה בדרך. ויל"ע אם כוונתו דלא כהעטרת זקנים דצריך שעכ"פ יצא מביתו או דילמא גם להט"ז אם מוחזק בודאי לילך מברך אפי' עדיין הוא בביתו.

**ולענין הלכה פסק במשנ"ב (שם ס"ק כט)** שלא יאמרנה כשעדיין הוא בתוך העיר שדר בה אף שמכין עצמו לצאת לדרך.

#### העולה מן האמור

**הא** קמן, דנחלקו הפוסקים אם חיוב תפה"ד הוא דוקא בדרך שיש בה סכנה או לא, דעת



# בית יוסף







## אם צריך לקבל זריקת חיסון נסיונית

הרב שי טחן

ראש כולל ובית הוראה ארצי הלבנון, ברוקלין



**ודבר** זה שיש להכנס בסיכון סכנה מועט, להנצל מסיכון מצוי יותר, למד מדברי הגהות בשם הירושלמי המובא (סי' תכו), דחייב אדם להכניס עצמו בספק סכנה, כדי להציל חברו מודאי סכנה. ואם להציל חברו יש חיוב להכניס את עצמו בספק סכנה, מכל שכן שיהיה רשות בידו להציל את גוף עצמו הכנסו את עצמו לספק סכנה. ואף לראשונים והפוסקים שלא הביאו הירושלמי, היינו מדסבירא להו כר' יוסי בנדרים דחייך קודמים לחיי חברך, אבל להצלת גוף עצמו, דאין חיוב, רשאי.

**עד** כדי כך תמך בהתלהבות בחיסון שבפרושו תפארת ישראל למסכת אבות (משנה בבעז א), שיבא את מגלה החיסון וקרא לו 'החסיד' יענער, מכיון שבזמנו היתה מגיפה שנספו בה רבים החיסון ניצולים כמה רבבות בני אדם מחולי וממיתה וממומין, והוסיף לתת לו דין של אחד מחסידי אומות העולם שיש להם חלק לעולם הבא (כסנהדרין קה. מהל' מלכים).

**וכן** נשאל בזה בעל תשובה מאהבה (סי' קלד), חתנו הגאון הרב איצק שפיץ ברעזניץ, וכך סבר חתנו לפוסק "הנה תמול באה אלי השאלה טשקין בעסק האימפנן (הוא שם של

(א) **האם** יש לקבל את זריקת החיסון הניסיוני? הרבה מדינות בעולם מתחרות מי יוכל לייצר את זריקת החיסון נגד הנגיף החדש, נגיף הקורונה. אולם ישנה מחלוקת גדולה בציבור הרופאים ובכלל, אם כדאי ונכון לחסן בזריקה שעדיין לא ידועה די הצורך מה טבעה, ויתכן שהיא תזיק יותר משתועיל. האם יש לקחת חיסון שכזה?

**הנה** גם בשאלה אם בכלל יש ליקח חיסונים ישנה מחלוקת גדולה, שיש הטוענים שהחיסונים מסוכנים וגורמים מחלות ופיגורים, ואין הצר שווה בנזק המלך.

**אולם** נראה שרבותינו מאז התגלה החיסון קילסו רבות את החיסון ואת מוצאי החיסון. הראשון שצידד בעד לקחת החיסונים כבר לפני כמאתיים שנה, היה הרב ישראל ליפשיץ בעל פירוש המשניות הנקרא 'תפארת ישראל', והוא כותב במשנה (יומא בעז אות ג'), "ומזה היתר לעשות אינאקולאטיאן (חיסון) של פאקקען (אבעבעות), אף שאחד מאלף מת האינאקולאטיאן (החיסון), שאם יתהוו בו הפאקקען (האבעבעות) הטבעיים הסכנה קרובה יותר, ולכן רשאי להכניס את עצמו בסכנה רחוקה כדי להציל את עצמו מסכנה קרובה"

**וכן** כתב על גודל מעלת החיסונים הרב פינחס אליהו הורוויץ בספר ברית השלם (מאמר יז נפש החי שבמדבר, עמוד פא) "לכן אמרתי בלבי, למען אחי ועמי, מצוה לפרסם רפואה בדוקה אשר חנן אלקים אותנו בדור הזה מה שלא זכו אליה דורות הקדמונים.

ואכתוב כל הענין וכל שורש דבר נמצא בו באר היטב. והוא: דע, כי כבר מצאה ידם של הרופאים לעשות בזה תחבולה בערך מאה שנה, והוא שלקחו מיץ הנקרא 'מאטעריא' מן האבעבועות הנקרא 'פאקען' הטבעיים מילד שהיה לו אבעבועות טובים, ופתחו [בילד שני] עור בשר זרוע יד ימינו או שמאלו כמין חריץ דק וקטן מאד, ונתנו בתוך החריץ מעט מאותו 'מאטעריא' הטובה, ועל ידי זה פרח בעור בשרו של הילד השני גם כן 'פאקען' טובים, כי כארץ תוציא צמחה, וכגנה זרועיה תצמיח, על הרוב לפי הזרע הנתון באדמה, הטובה היא אם רעה, כך בענין זה יצמח על הרוב 'פאקען' טובים. וכן נהגו הרופאים לטעת אקען' הטבעיים הנקרא בליטיין 'אינאקולאציאן', ובלשון אשכנז 'פאקען' איינועצען'.

**אפס** בהיות שלא בכל פעם הועיל הדבר הזה, כי לפעמים בכל זאת יצאו ופרחו אבעבועות רעות בילד השני, ומתו לפעמים איזה ילדים אף כי לרוב הילדים היה זה תועלת, לכן הרחיקו חכמי ישראל הדבר הזה, ולא רצו להתיר זה לבני עמנו כדי שלא להכניס את בניהם בספק נפשות לכתחילה.

**אמנם** כעת בדורנו נתחדש בחדש עליון רפואה חדשה, המגן ומציל את האדם

(החיסון), באשר המה מייחלים כי בוא יבא שם הרופא ולא יתעכב יותר מיום אחד ואולי יבוא ביום השבת, אם מותר להשיב (האם מותר להתחסן בשבת) (המחלה) אינו יהודי ביום השבת?

**ואחר** שדן בדיני שבת הנוגעים לנתינת חיסון זה, הכריע שכיון שהילדים המה בחזקת מסוכנים ואף שרובם לא מסתכנים, אולם מעטים מהם מסתכנים וכיון שאין בזה רק משום שבות דרבנן, ומכיון שהחיסון ניתן נכרי הוי שבות דשבות במקום סכנה, ולכן כתב שאין שום פקפוק כלל להתיר בשבת לקבל החיסונים".

**והשיב** ר' אלעזר פלקלס בעל 'תשובה מאהבה' (בסי' קלה) שיפה דן ויפה הורה "יען יהיה איך שיהיה מי יודע לכוון השעות כי לאו העיתים שווים ומוכשרים לשבת הטריה הזאת, גם לפעמים הילד איננו בריא להושיב לו הבלאטריין, ולפעמים הצרי אין בגלעד דהיינו שלא ימצא כי לא נמצא בכל עת ובכל שעה, גם לפעמים הרופא אין שם ואין דן דינו למזור"

**לכן** הסכים עם חתנו שאם הרופא אומן במלאכת העבודה הזאת, וקיבל רשות מראש העיר הגדולה פראג והוא בקי להשיב האבעבועות האל כמשפט שיש לו לעשות כן. אולם כתב שאם אפשר יש למהר לעשות כן לפני השבת, "הן אמת כל הזריז וימהר מעשהו קודם שבת הוא זריז ונשכר, ונמלט מכל פקפוק ונדנוד חילול שבת והציל את בניו מסכנה עצומה חולי רחמנא ליצילן".



אחד שרצה לאסור ינקולציאהן' [הברכת אבעבעעות], שנהגו מימי קדם אבלעס'. והוא שאינו מתירו בפירוש, אין למחות במי שרוצה לעשות, באלו שאין חשש סכנה כלל.

**הגאון** רבי עבדאללה סומך (רבו של הבן איש חי) בספרו זבחי צדק (סי' קטז), הביאו בכף החיים (סי' קטז, ס), "כשיש חולי אבעבעעות לילדים אין צריך להבריה בניו מן העיר, יען דעכשיו בזמן הזה עושים לו תרופה על ידי הרכבה של אבעבעעות, ויש רופאים מומחים ממונים על זה, ודלא כהרב שני לוחות הברית שכתב שצריך להבריה בניו מן העיר. דברי זרע אמת (סי' לב). והגם שסיים שהוא משתמיט בזה ולא אומר איסור ולא היתר, מכל מקום אנן בדין תהילות לאל יתברך, יש לנו רופאים מומחים על זה שעושים הרכבה ולא נזוק אדם מעולם וכן מעשים בכל יום. דברי זבחי צדק (אות מא), ועתה נתחכמו יותר הרופאים שעושים זריקה על ידי מחט ביד הילדים, ועל ידי זה אין מוציאין הילדים חולי אבעבעעות הנזכר".

**ובזה** כתב גם בספר שלחן חי, שכיון שהיום יש חיסון מפני חולאים, כבר לא צריך להבריה את הילדים מעיר שיש בה מגיפה, (סי' נו אות ג בהערות), "והנה עתה שנתחדש הענין שעושים פאקען לכל הילדים כדי שלא יחלו בחולי פאקען ומאזלין, דאין חולי זה נקרא דבר שיהיה צריכין להבריה התינוקות"

**וכן** פוסקי זמנינו כתבו שיש ליקח זה החיסון מהני טעמים דלעיל. אורבעך כתב (מנחת שלמה סי' כט אות ד) על זריקת חיסון

ממחלת אקען' כל ימי חייו, ונקרא 'קוה פאקען' (נראה שזה מחלת האבעבעעות), וכבר נסו זה אלפים רבבות בני אדם וכולם יצאו בשלום ולא מת אפילו אחד בכל אלה. ויהי כראות חכמי ישראל שהדבר בדוק ומנוסה מאד, ובכל יום ויום המנהג הזה מתפשט ומתקבל בכל מדינה ומדינה עד קצות הארץ ואיים רחוקים, ולא נשמע ולא נראה מכשול ותקלה לשום אדם גדול או קטן כי הוא דבר שאינו מזיק לעולם, עמדו גם זקני ישראל ותופסי התורה בדור הזה, והתירו זאת לכל ישראל על פי התורה. וגם לבניהם ולבני בניהם מצוים את הרופאים לעשות כה, ומהם מכריזים ומזרזים לרבים על הדבר, ואומרים להם שחייב גדול הוא על כל איש לעשות כן לבניו ובנותיו הקטנים, בטרם תבאנה אקען' הטבעיים מעצמן המסוכנים מאד, יען כי כל אדם שכבר היה לו 'קוה פאקען' מגן ומציל אותו שלא יבאו לו עוד 'פאקען' הטבעיים עד עולם. שמאריך בסיפור השתלשלות מציאת רפואה זו וסדר פעולתה".

**כן** מצאנו גם תשובות יד דוד, (סי' כג), (נספח נחל אשכול, ירושלים), מה שכתבתי מחמת 'וואקסין' [חיסון] של אבלעס' [אבעבעעות] 'קוה פאקען' [אבעבעעות פרה], לדעתי היתר גמור כיון שידוע שלא נעשה מכשול עד עתה, ואפילו היה אחד מאלפי אלפים ניזוק, משום כך אין לאסור. והרי בימי חכמי התלמוד היה סכנה בהקזת דם כדמצינו פרק הרואה (ברכות דף ס.), עד שתיקנו ברכה על זה, ואפילו הכי נהגו בהקזה כל האמוראים. זרע אמת להרב מודינא, שהוא מחמיר מאוד בכל ספרו, כן כתב נגד חכם

**וכתב** בנשמת אברהם (סי' כח אות ב 2) לתלות זה במחלוקת אם מותר לאדם להכניס את עצמו לספק סכנה על מנת להציל את חבירו מודאי סכנה, (וכבר כתבנו השיטות בתשובה על טיפול אחיות בחולים מדבקים). וכתב שם בשם כמה מפוסקי דורינו שמותר לאדם לסכן את עצמו כדי להציל את הזולת הנמצא לפניו, רק אם הסיכוי של ההצלה הוא גדול, והסיכון של מות המתנדב הוא קטן. ומסתבר שיהיה מותר לאדם לנדב את עצמו למחקר אם יש בו רק נזק קטן כגון התרמת דם, אבל אסור לו להתנדב לסוג מחקר בו קיימת אפשרות סבירה של נזק לא קטן, וכל שכן אם יש סיכון בדבר, לרופא יהיה אסור לבצע מחקר כזה. וכתב שהסכים עם דבריו אלו גם אורבעך.

(ג) **ויש** לעיין מהו רמת הסיכון דין תורה שאדם חייב להסתכן על מנת להצילו ממחלה מסוכנת.

**בספר** שיעורי תורה (סי' רטו, עמוד 559), כתב להתיר לכפות על הציבור חיסון אשר בחובו גורם נזק פוטנציאלי ודאי ל 3% מהציבור, על מנת לנסות ולמנוע מחלה אפשרית, שאינה פיקוח נפש ל 97% מהאוכלוסיה. וטעמו שיש להניח שכל אדם יסכים לקבל תועלת של 97%, למרות החשש הקטן של 3%, כמו שידוע הכלל 'למיעוטא לא חיישינן'. וגם התורה ניתנה רשות לרופא לרפאות למרות שקיים חשש שמא יזיק, כמבואר (סי' שלו) "שלא יאמר הרופא מה לי ולצער הזה, שמא אטעה ונמצאתי הורג בשגגה".

אבעבועות לילדים, שמצד הדין אפשר שצריכים באמת להזדרז ולעשותו בהקדם האפשרי, אם הרופא אומר שכבר הגיע הזמן לעשותו. גם הרב משה שטרנבוך (תשובות והנהגות סי') כתב ראוי לקחת החיסון, והתיר לאשה לקחת החיסון כן תימנע מהריון ג' חדשים.

(ב) **והשתא** דאתינא להכי יש לעיין מה הדין בחיסון נסיוני שיוצא לשוק בשיווק מהיר, ויש עליו עוררין שעדיין לא הוכיח את עצמו כיעיל ובטוח לציבור הרחב.

**הגאון** אורבעך (מנחת שלמה פב), דיבר בתרופה שמבקשים מתנדבים לנסות אותה על עצמם לדעת אם היא יעילה ובטוחה, וכתב להתיר לאדם לנסות על גופו ולקחת תרופה נסיונית שלא הוכחה עדיין כיעילה, ולמד זה מדין מלחמת מצווה, שחובה על האדם לצאת למלחמה כדי להציל נפשות, שאפשר שגם מלחמה נגד מחלות האורבות לחיי האדם מלחמת מצווה היא, ואם היינו זוכים שהכל יעשה על פי דעת תורה, אפשר שבית דין היה רואה בצורך של ניסיון תרופות מלחמת מצווה של הצלת נפשות. וכן בזמנינו אף שלא נעשה על ידי דעת תורה, מכל מקום כיוון שנעשה על כל פנים על ידי מומחים גדולים ובזהירות רבה, מסתבר שאין איסור להתנדב ליקח תרופות ניסיוניות.

**וכתב** עוד טעם להתיר, והוא כיוון שישנם אנשים חולים עכשיו, נחשב ניסיון התרופות ולה לפנינו, שחובה לעשות כל הניתן כדי להצילו.

**ולכן** כתב טעמים אחרים, טעם ראשון שחוששים שאם לא יבדוק את הריאה שמצוי בה מיעוט טריפות, לפעמים יגלה שהבשר טרף אחר שכבר בישל מאכלו, ואז יהא צריך לזרוק המאכל ולשבור הכלים שבושלו בהם. ועוד חשש יש, שמא אדם שאינו הגון לא ירצה לאבד מאכלו ולשבור הכלים, ולכן עדיף שימצא הטריפה לפני הבישול. וכך כתב: "האחד כדי להסיר המכשולים, לפי שהסירות ניכרות לעינים, ועם שהן מצויות אם לא היינו בודקין יבא הדבר לידי הפסד גדול ורבו המכשולות, פעמים שימצא האחד סירכא בריאה ויחזור על כל לוקחי הבשר לשבור כליהם ולהריץ מאכלו לפני כלבו, ואפשר שיחוס עין מי שאינו הגון על ממונו, והתקצף וימלא בטנו מן האיסור אחר שנודע, אבל שאר הטרפות שהן תלוין בנקב או בענינים דקים ושאין מצויין, לא חשו להן חכמים".

**וטעם** נוסף כתב שאם אפשר בקלות לבדוק חובה עליו לבדוק, אחרת זה נחשב כאילו הוא בזזון מעים עין מן האיסור: "ועוד טעם אחר (בדבר) [דדבר] שהוא קרוב ומזומן לראותו כגון הריאה שאם יש בה סירכא מיד תראה לעינים בפתיחת הבהמה, ואינו בודק, נראה כמעלים עינו מן האיסור".

**ובשיעור מיעוט המצוי מצאנו כמה דיעות.**

**א.** שיטת (סי' קצא גם) ששיעורו קרוב למחצה, "שמיעוט המצוי שהוא קרוב למחצה ורגיל להיות, דומיא דמיעוט מצוי המוזכר למפרשים בסירות הריאה, דאזלינן בתר רובא ואחזוקי איסורא לא מחזיקין, צריך

**והנה** מה שכתב להתיר להכניס אדם לסיכון בשיעור קטן דלמיעוטא לא חיישינן, אי אפשר לומר שכוונתו בזה לשיעור 'מיעוט שאינו מצוי' שכתבו הפוסקים. שהרי ישנם שכתבו ששיעור 'מיעוט המצוי' הוא אחוז גדול בהרבה מ-3% ויש אפילו שכתבו ששיעורו הוא קרוב למחצה, ונמצא ששיעור 'מיעוט שאינו מצוי' יהיה קצת פחות מזה, וזה לא יתכן לומר שיהיה מותר להסתכן באחוזים כה גבוהים. זאת ועוד ששיעור מיעוט המצוי ומיעוט שאינו מצוי נאמר באיסורים ולא בסכנה. ונבוא קצת בארוכה לבאר ענין זה הטעון בירור.

**ידוע** שמדין תורה אזלינן לעולם בתר רוב ולא חיישינן כלל למיעוט, שכן קבעה התורה 'אחרי רבים להטות'. אולם חכמים חששו למיעוט, אלא שרק למיעוט המצוי חששו.

**וכמה** טעמים נאמרו בראשונים בזה. (חולין יב.) כתב "נהגו אבותינו ואבות אבותינו מעולם לבדוק הריאה, מפני שמצוי בהם טריפות תדיר, ואין סומכים לכתחילה על הרוב בדבר שמיעוטו מצוי". וכן כתב במלחמות (חולין ג:): "לא אזלינן בתר חזקה היכא דאיתיה קמן למיבדק, אף על גב דבלא אפשר סמכינן". (חולין ט.) הביא דעה זו והשיג עליה וכתב "ומה שחששו להן חכמים ואבותינו הראשונים ומנהג אבות קדושים קדמונים יותר לבדיקת הריאה משאר שמונה עשר טרפות. יש מפרש מפני שסירות הריאה דבר מצוי, ולמיעוט מצוי חששו, למיעוט שאינו מצוי לא חששו. וכתב רבינו הרב שאין טעם זה מספיק וכו'".

שכיח הוא כאשר התופעה היא בגדר חידוש ותופעה יוצאת דופן.

**ומקובל** להסביר זאת כך שאם אדם יגלה את המיעוט, ישתומם כמוצא דבר פלא, אז הוא מיעוט שאינו מצוי ואין לחוש לו, ולדוגמא אם אדם ימצא תולעת בתפוח, מיד ישתומם ויראה לאחרים את הפלא, אזי הדבר נחשב כמיעוט שאינו מצוי. וכן הוא לדברי השבט הלוי, שכיון שאין בדרך כלל מיעוט תפוחים מתולעים המלווים את הרוב, לכן אין לחשוש להתלעה בהם.

(ד) **כל** קבל דנה שכל בר דעת מבין, שאי אפשר לומר שאם החשש בלקיחת החיסונים לדעת המומחים הינו קטן, ובגדר מיעוט שאינו מצוי הוא (כל פוסק ושיטתו), פסקינן שאין לחשוש להתחסן ולהכנס בידיים לסכנה באחוזים שנקטנו לעיל, שהרי כלל בידינו שאפילו בסכנה רחוקה חוששים, ואפילו באחוזים קטנים הרבה יותר מ-3% ואפילו ישנם כמה ספיקות, שאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב (סימן שכט, ב), ואף שחילק הנודע ביהודה (כמו שהבאנו בתשובה על עקירת דירה ממקום סכנה) בין סכנה דאיתא קמן דחיישינן לליאתא קמן דלא חיישינן, והרי סכנת ההיזק מהחיסון נחשב כליאתא קמן שהרי עוד לא חלה, אולם כבר השיג עליו, וכתב שאין זה החילוק אלא בין אם הסכנה מצויה דחיישינן, לאם אין הסכנה מצויה דלא חיישינן, שייך לדון בחיסון דדילמא שיעור מיעוט אכתי נחשב כסכנה מצויה.

לבדוק בסירכות הריאה, וכן ברוב מצויין בשחיטה מומחין הן". יוסף הורה כמותו כמבואר בספר תולעת שני (הערה 3), וכן כתב שם שכך היתה גם דעתו של אורבעך מעיקר הדין, (רק החמיר לבדוק גם בשיעור קטן מזה כדלהלן), אולם הרב משה ויא כתב (בדיקת המזון כהלכה עמוד 116), שהרב אורבעך סבר שיש לשער כשיעור המשכנות יעקב ב-10%.

ב. המשכנות יעקב (סימן יז) שהשיעור הוא 10%, (וכבר הבאנו את ראייתו בתשובה על אחיות ורופאים שחשפו שחיתויות בבתי חולים). למעשה הרבה מורי הוראה מורים בשיעור זה (ראה בספר השעטנו להלכה הערה טז) וכתב אורבעך (מנחת שלמה סי') וב' להורות כדיעה זו. יוסף כתב שהמחמיר לא יחמיר יותר מדיעה זו, לחשוש לשיעור מועט מזה (בתולעת שני, שם).

ג. יש שכתבו אלישיב חשש לשיעור 5% (תולעת שני, שם), ויש שכתבו בשמו לחשוש ל-4% (בדיקת המזון כהלכה עמוד 116), ושיש לירא שמים לחשוש גם לשיעור 1% (השעטנו להלכה, שם).

ד. מפורסמת שיטתו של שבט הלוי (סי' פא), שמיעוט המצוי אינו נמדד באחוזים, אלא הוא מיעוט הקיים תמיד במציאות, היינו שהתופעה היא דבר שכיח, ובכל רוב של בהמות כשרות ישנו מיעוט טריפות, אשר מלווה את הרוב בכל עת ובכל מקום. והגאון הרב אליהו פאלק בספר מדריך לבדיקת תולעים (הערה ל'), כתב שמיעוט שאינו

**לכן** מסכם, שרק מחמת חוסר הברירה נוכל לקבל טיפול מרופא שידיעתו באה מנסיון הרפואה מגוף הגויים לעניין רפואות הגוף, "ובודאי לעניין רפואות הגוף מה נעשה, נסמוך על רופא חינו, וייתן בפי הרופא ומחשבתו לרפואות נפש עד דכא, ושומר פתאים ה', לעניין פיקוח נפש שבת ויום הכיפורים, לא יהא אלא ספק נמי מותר וכו'".

**אלא** שאם אף על פי כן יחשוש אדם ולא ירצה להתחסן, ודאי שיש לו על מי לסמוך, וכמו שכתב בס' נשמת אברהם (סי' תכז) לגבי חיסונים למיניהם, "אמנם אין כל ספק שסידרת החיסונים שהילד מקבל באופן שגרתי מונעת מחלות ממנו ומהאוכלוסיה, אך יש הורים שמפחדים מאיזשהו סיכון שיש בדבר. אמר לי נויבירט, שעקב הפחד הזה לא ניתן בהלכה להכריח הורים שילדיהם יקבלו החיסונים, שחייבים להמליץ עליהם מאד כדי לשכנעם".

**אלא** שכוונת הספר שיעורי תורה לרופאים ברורה שרק במקום שיש לשער את סיכון החיסון העכשוי כנגד תועלתה שמצלת מפני מחלה עתידית, או אז אמרינן שעדיף לינקוט בסיכון של 3% כנגד התועלת. ופשוט.

(ה) **ועוד** יש לחלק בלקיחת תרופות וחיסונים חדשים שנוסו על ידי בני אדם שאינם מעמנו בני ישראל, שיתכן שמה שמועיל לאינו יהודי לא יחשב כמועיל לאיש יהודי, שכן הגמרא כתבה שכיון שהגויים אוכלים שקצים ורמשים ואינם מודאגים לקיים את מצוות התורה, טבע גופם שונה מטבע האיש הישראלי. וכך כתב החתם סופר (לא:), "אידי דאכלי שרצים ורמשים חביל גופייה, מימי תמהתי אחר אין לנו מדרש חכמות הרפואות, וכל רופאי ישראל לומדים בבית מדרש לאומיים וחכמיהם, וכל חכמתם בנויה על טבעי גופיהם דאכלי שקצים ורמשים ולא דאיגי במצות, ואיך ישפוט מזה על גופי ישראל דלא אכלי שקצים ודאיגי במצות, הרי קמן אלו מסתכנים בגילוי ואלו שתו וחיו, (כלומר שיהודי שותה מים מגולים הרי הוא מסתכן, ואילו הגוי ששותה אינו מסתכן, והוא הוכחה שגופם שונה מגופנו), ושכבת זרע של אלו מסריח, אלו, והוא אבעיא דלא איפשיטא פרק (שבת פג.)."

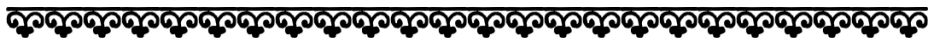




## בענין לא תתגודדו בנוסח התפילה

הרב אפרים אמינוב

חבר בד"ץ אבן העזר, ליקווד



תתגודדו מיבעי לי' לגופי' דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על המת, א"כ לימא קרא לא תגודדו מאי תתגודדו שמע מינה להכי הוא דאתא וכו', אמר לי' עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין [פרש"י ז"ל, הי' לך להשיב תשובה זו], א"ל אמינא לך אנא איסורא דאמר רב שמן בר אבא אמר ר' יוחנן לקיים את ימי הפורים בזמניהם, זמנים הרבה תיקנו להם חכמים ואת אמרת לי מנהגא [אמינא לך אנא איסורא, דאסרי להו רבנן לבני ארביסר דאי בעו למיקרי בחמיסר לא מצו, וכן בני ט"ו ב"ד ודמיא לשתי תורות, ואת אמרת לי מנהגא, דהתם לכו"ע שרי, ומיהו באתרא דאחמור לא ישנה את דרכו מפני המחלוקת]. והתם לאו איסורא הויא והתנן בית שמאי אוסרין ובית הלל מתירין, אמר לי' התם הרואה אומר מלאכה הוא דלית לי' [פרש"י ז"ל, דלא דמי לשתי תורות דהרואה את זה שאין עושה מלאכה אומר דאין לו מה לעשות]. ושוב הובא שם דנחלקו אביי ורבא בגדרי לא תתגודדו והילך לשונו של הגמ' שם, אמר אביי כי אמרינן לא תתגודדו כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי בית הלל אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה, אמר לי' רבא

בעזהש"ת. חודש מרחשון שלומים מרובים כטל וכרביבים, וחי' ארוכים, חי' עד העולם, לכבוד ידידי, רב חביבי, הרה"ג ר' חיים אריאל נפתלי הלוי, נרו יאיר ויזרח כצאת השמש במזרח.

קודם כל אביע רגנות מעומק הלב, רגשי הודאה על כל מה שעשה ויעשה מע"כ יחד עם ידידינו, מגזע ארזים, ארי' שאג מי לא יירא, גור ארי' יאודה, ארי' עלה מבבל, הרה"ג ר' יאודה אריאל עובדי' גר", בהרצת דברי התורה וחידו' ושו"ת ממרנן ורבנן די בכל אתר, והוא יתברך יהי בעזרכם להוסיף חיל ועוז, כהנה וכהנה, להגדיל תורה ולהאדירה, אכ"ה.

הנה נדרשתי למה שביקש ממני מע"כ, להעלות על מזבח הדפוס ממה שעלה במצודתי בענין האיסור שלא להעשות אגודות אגודות והמסתעף אשר נוגע הוא מאד כמובן, וענוותך תרבי, ואף דמע"כ אין צריך לי ולדידי, מ"מ אמרתי אל לבי אשנה פרק זה, ואף אני אענה חלקי, ואל ה' ויאיר לנו, והוא ברוב רחמיו יצילנו משגיאות וטעויות, וזה החלי.

(א) **אִתָּא** במסכת יבמות (דף יג:), תנן התם מגילה נקראת באחד עשר ובשנים עשר ובשלשה עשר ובארבעה עשר ובחמשה עשר, לא פחות ולא יותר, אמר לי' ר"ל לר' יוחנן איקרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, [פרש"י ז"ל, לא תעשו אגודות אגודות, דנראין כנוהגין ב' תורות, כשקורין כפרים את המגילה ביום הכניסה, ועיירות גדולות ב"ד, ומוקפין חומה בט"ו], האי לא

דאורייתא, כי הכסף משנה בהלכות עכו"ם פי"ב הלי"ד הוצרך לתרץ דמש"ה לוקה על הגדידה דלאו מפורש משמע דאגודות נמי בכלל הלאו, עכ"ל. וכ"כ בדעת הרמב"ם הגאון מהר"י אלגאזי ז"ל בספרו ארעא דרבנן (מערכת למ"ד לאו דלא תתגודדו) וז"ל, דילפינן מיני' לא תעשו אגודות וכו', כתב הרא"ם בפרשת ראה דדרשה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא ולא אסיר אלא מדרבנן, אבל מדברי הרמב"ם סוף הל' עבודה זרה שכתב, ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דין בעיר אחד זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג זה שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, משמע דדרשה גמורה היא, עכ"ל.

**וגם** אני ראיתי בשו"ת מעיל צדקה (סי' מט) דכתב להדיא בדעת הרמב"ם, דלא תעשו אגודות אגודות היא מדאורייתא והילך לשונו, אבל באמת זה אינו, דברור דעת הרמב"ם מפני המחלוקת אסור משום ל"ת והוא איסור דאורייתא לנהג חומרת המקום שיצא משם, וראי' לזה דבהל' ע"כ כתב להדיא כן, וז"ל ובכלל אזהרה זו שלא יהא ב"ד כו' שהדבר זה גורם למחלוקת גדולה שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות עכ"ל, הרי להדיא דדבר שגורם מחלוקת הוא בכלל אזהרה ולא דאורייתא דל"ת עכ"ל. וגם הגאון מהר"י עייאש ז"ל בספרו עפרא דארעא (שם) תמה בדברי הרא"ם בסוגיא דיבמות הנ"ל דמוכח משם שהוא דאורייתא ע"ש, אלא דלא ביאר לן היאך מוכח מסוגיא הנ"ל, וראיתי דכבר אנהיר עיינין הגאון בעל שדי חמד ז"ל

והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי, אלא אמר רבא כי אמרינן לא תתגודדו כגון בית דין בעיר אחת פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה אבל שתי בתי דינים בעיר אחת לית לן בה, ע"כ. וקודם כל עלינו לברר אם איסור זה [שלא להעשות אגודות אגודות] הוא מדאורייתא או מדרבנן, וכבר מצינו דנחלקו בזה רבותינו ז"ל, ונבוא לעיין בשורש דבריהם בעזהשי"ת.

**הנה** כתב הרמב"ם ז"ל (פי"ב מהל' עבודת כוכבים הל' י"ד) וז"ל, ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקת גדולות שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, עכ"ל. ונלפום ריהטא משמע דדעת הרמב"ם ז"ל לפסוק כדעת אביי, וכבר תמהו עליו הבאים אחריו דקיי"ל הלכה כרבא, ובעזהשי"ת להלן נעיין בדעתו דעתו עליון]. ומרן ז"ל בספרו כסף משנה (שם) כתב להקשות בדברי הרמב"ם בזה"ל, וא"ת היאך לוקה המגדד עצמו, דהא לאו שבכללות הוא כמו לאו דלא תאכלו על הדם, וי"ל דלא דמי דהכא עיקר הלאו ידענו שהוא דלא נגד עצמנו אלא שרבה הכתוב גם שלא להעשות אגודות אגודות אבל דלא תאכלו על הדם עיקר הלאו לא נודע איזהו, ולהכי הוי לאו שבכללות, כך נראה לי. עכ"ל. ומבואר מדברי מרן ז"ל דס"ל דהא דאסור להעשות אגודות אגודות, היינו איסור מדאורייתא, וממילא נתקשה דהאיך לוקין על המגדד, הרי הוי לאו שבכללות. וכך כתב בדעת מרן ז"ל בפרמ"ג (א"א או"ח סי' תצג סק"ו) בזה"ל, דע כי לא תתגודדו הוה



## קובץ אבקת רוכל כסלו תשפ"א

קסט

אגודות אגודות, אבל גופי' דקרא הנה הוא כמו שבארו ואמרו, לא תעשו חבורה על המת, וזה כמו דרש, וכן אמרם המחזיק במחלוקת עובר בלאו, שנאמר ולא יהי' כקרח וכעדתו, הוא גם כן על צד הדרש, אמנם גופי' דקרא הוא להפחיד, עכ"ל, הא קמן בפירוש דברי הרמב"ם דאיסור זה כמו דרש ולא מדאורייתא, וכבר העיר בזה הגאון בעל הפר"ח ז"ל, בספרו מים חיים (נימוקים על הרמב"ם הל' עכו"ם הנ"ל) והילך לשונו, ובכלל אזהרה זו וכו' זה שלא כדברי הרא"ם בפרשת ראה בפסוק לא תתגודדו שכתב דדרשה דאגודות אינו אלא אסמכתא בעלמא יע"ש, ומיהו בספר המצות לאוין מ"ה כתב הרב כדברי הרא"ם ע"ש, וגם דבריו שבכאן אפשר להסכימם עם מה שכתב בספר המצות, שהרי שם כתב ג"כ כלשון הכתוב בחיבור ואעפ"כ סיים דהוי דרש יע"ש ודוק, עכ"ל. וגם מרן החיד"א (שם) הרבה לתמוה בדברי רבותינו ז"ל אשר אמרו דאיסורו מדאורייתא מדברי הרמב"ם הנ"ל, המפורשים דהוא כדרש, ע"ש דכתב דנעלם מעיניהם ז"ל דברי הרמב"ם הנ"ל.

**וחזי** הוית בשו"ת נר מצוה להגאון ר' יהודה סיד ז"ל (סי' ו' סקי"ז) דהביא דברי גו"ע החיד"א ז"ל הנ"ל [אשר הרבה לתמוה בדברי מרן ושאר רבותינו ז"ל דסברי מרנן דדעת הרמב"ם היא דאגודות הויא איסור מדאורייתא], וכתב לבאר דעתם וליישבם מתמיהת הגאון הנ"ל בב' אופנים, וזה לשונו, ולי עני עבדו אחר תשתטח תחת כפות רגלי חסידיו, אנא דאמרי לישרי לן מר כי לא יאמן כי יסופר כי נעלם דבר מעיני העדה קדישא, שלמים וכן רבים להקת הנביאים,

(מערכת למ'ד אות עח) וציין דדברי הגאון מהר"י עייאש ז"ל עשירים במקום אחר, בספרו מטה יהודה (סי' תקנה), דשם דן בענין שינוי המנהגים בהנחת תפילין בט"ב, וכתב שם בזה"ל, ועוד יש לומר הכא בנ"ד מטעם אחר יש למנע שלא לשנות ממנהג המקום, ואם הם מניחין תפילין חייב להניח כמותם ואינו יכול לפטור עצמו דהא קרי כאן לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות, וכדמשמע לשון הרמב"ם ז"ל בספי"ב מהלכות ע"י, ודלא כרא"ם ז"ל דכתב בפרשת ראה דלא הוי אלא אסמכתא בעלמא דליתא יע"ש, ואיסורא דאורייתא נמי איכא דהך דרשא היא ילפוטא גמורה כדמשמע בפ"ק דיבמות דף יג ע"ב דפריך האי מיבעי לי' לגופי' דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על המת ומשני א"כ לימא קרא לא תתגודדו, מאי תתגודדו ש"מ תרת, ומסיק התם רבא דף יד כי אמרינן וכו'. וגאון עוזנו מרן החיד"א ז"ל בספרו עין זוכר (מערכת ב' אות ח) הביא דגם הרב צדה לדרך בפרשת ראה, תמה בדברי הרא"ם הנ"ל מדברי הרמב"ם הנ"ל. והביא גם מדברי השו"ת מעיל צדקה הנ"ל. וראיתי דגם בגור ארי' (פרשת ראה) כתב דהוא דרשה גמורה מדאורייתא, ודלא כרא"ם ע"ש.

**ברם** דא עקא, דהנה מדברי הרמב"ם ז"ל בספר המצות (לאוין מה) מבואר להדיא דאיסור זה לא הוי מדאורייתא אלא כמו דרש, ותמוה בדעת הנך רבוותא ז"ל דכתבו בדעתו דהוא מדאורייתא, דהנה כתב בזה"ל, והנה אמרו שבכלל לאו זה גם כן האזהרה מחלוק בתי דיני העיר במנהגם וחלוף הקבוצים, ואמרו לא תתגודדו, לא תעשו

מדכתב וזה כמו דרש כו', ומדכתב הכי ולא כתב וזהו על צד הדרש כמ"ש בסמוך במחזיק במחלוקת כו', מזה מוכח דס"ל שהוא דאורייתא אלא שאינו מפורש בתורה בהדיא, וחכמים למדוהו מדרשא מדאמרינן קרא לא תתגודדו כמ"ש בספ"ק דיבמות, וע"ז כתב שהוא כמו דרש כלומר אע"פ שהוא דאורייתא מ"מ מדרשא קא אתי ואינו לוקה מחמתה שאינו מפורש בתורה בהדיא וכו' עכ"ל. והובאו דבריו בשדי חמד (הג"ל), ומשמע דהגאון שדי חמד ז"ל הסכים לדבריו אלא דתמה בטעמו השני' ע"ש, וגם הביא דעת הגאון מהר"י חזן ז"ל בשו"ת חקרי לב דאיסורו מדאורייתא, ע"ש.

**ואף** גם זאת ראיתי דגם דעת מרן הגר"מ פיינשטיין ז"ל כדעת הנך רבוותא ז"ל דאיסור שלא להעשות אגודות אגודות הויא מדאורייתא, דהנה כתב (אגרות משה ח"ד או"ח סי' לד) בזה"ל, הנה האיסור בביהכ"נ אחת לאיזה אינשי לשנות ממנהגי המקום בדברים הניכרים, איכא שני איסורים, חדא מלאו דלא תתגודדו שנדרש ביבמות דף יג: גם לענין דלא תעשו אגודות אגודות, והוא מדאורייתא דאל"כ לא שייך להקשות דמבעי ל' להקרא לגופי', וכן מפורש ברמב"ם פי"ב מע"ז הי"ד, שכתב ובכלל אזהרה זו וכו', ובשביל זה שהוא דרשה גמורה מהקרא הקשה הכ"מ איך לוקה בגדידה הא הוא לאו שבכללות, ואם הי' רק מדרבנן ואסמכתא לא היה קשה כלום, הרי בהכרח שהוא מדאורייתא, עכ"ל. על כל פנים הא קמן, דלדעת הרמב"ם, מרן והפרמ"ג מהר"י אלגאזי, מהר"י עייאש, שו"ת מעיל צדקה,

ועל ראשיהם הוא הקדוש מרן שהסכימה דעתו דעת עליון דלדעת הרמב"ם ז"ל הוא מדאורייתא, ומי לנו גדול ממנו דבקי בחדרי תורת משה הרמב"ם וחס ל' למרן דאישתמיט עיני' אפילו קוצה של יו"ד מתורת הרמב"ם, כי על כל אליו דהוה אמינא ולא משתפינא כעת יאמר ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש, הלא זה הדבר אמרה נפשי דהגם היבנא כל דילי' להרב גאון עוזינו דמדברי הרמב"ם בספר המצות משמע דמר סבר דהוי אסמכתא, מ"מ כיון דמדברי קדשו שבחיבורו מוכח דהוי דאורייתא, אין אנו אחראין לדחק את עצמנו לעייל פי' לא בקופא דמחטא כדי להשוות דבריו שבחיבורו עם ספר המצות, שכלל גדול הוא בידינו שאין להקשות על הרמב"ם במה שלא יכוין באיזה ענינים מ"ש בספר המצות עם ספר הי"ד, כי ספר המצות לא דק בדינים כל כך כי בספר הי"ד הוא חנייתן ודקדוקן כמו שנראה מתשו' הרב עצמו להר' שמואל ראש ישיבת בבל יע"ש, מלבד מה שנאמר מן החזרה ממה שהי' סבור קודם, כמו שמצינו כיוצא בו בתלמוד הדר ב' פלוני מההיא, וכן דרך החכמים ונבונים אשר דעתם ניתוספת עליהם כל זמן שמזקינים כמ"ש הרב קנאת סופרים סוף שורש יד, והביא בידו הרב י"מ דקס"ב וכו', כלל העולה מכל האמור דס"ל למרן ז"ל וכו', כיון דמחבורו מוכח בהדיא דס"ל דהוי דאורייתא, אין לחוש כלל למ"ש בספר המצות, וגם מה דהפר"ח לא אמרה למילתי' בהחלט גמור רק בלשון אפשר כנראה דספוקי מספקא ל' וכו', זאת ועוד אפשר דלמרן והחונים עליו סבירא להו דגם בספר המצות דעתו הוא דהוי דאורייתא

**וכבר** תמהו בדבריו הבאים אחריו, דהרי קיי"ל דאביי ורבא הלכתא כרבא חוץ מיע"ל קג"ס, והנה כתב מרן ז"ל בכסף משנה (שם) וז"ל, וא"ת היאך פסק כאביי ודלא כרבא, ושמא י"ל דלא אמרו הלכה כרבא אלא היכא דפליגי אליבא אליבא דנפשייהו ולא היכא דפליגי אליבא דמ"ד ע"ש ודו"ק, וה"ר דוד כהן בתשובה נדחק בפירוש לשון רבינו שר"ל שכשיש בעיר חילוק מנהגים שחלק מהם נוהגים מנהג זה וחלק מהם נוהגים מנהג אחר, שבזה הדבר נעשים שני בתי דינים אבל אינם שני בתי דינים ממש בכל דבר ובכל ענין, ואפשר שלזה דקדק בלשונו ולא כתב ששני בתי דינים בעיר אחת לא יהיו נוהגים זה שלא כמנהג זה, אלא כתב שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, פירוש שכמה שנוהגים שני מנהגים הם שני בתי דינים, עכ"ל. וביאור תירוצו הראשון של מרן ז"ל כך הוא, דהנה שם בגמ' נחלקו רב ושמואל, דלרב לא עשו בית שמאי כדבריהם, ולשמואל עשו ועשו ב"ש כדבריהם, ולשמואל הוא דאקשינן דהיאך עשו כדבריהם הלא אסור להעשות אגודות אגודות, וע"ז נחלקו אביי ורבא באיזה אופן אסור להעשות אגודות, אבל למ"ד לא עשו גם באופן דבב' בתי דינים בעיר אחת יהי' אסור להעשות אגודות, ומש"ה פסק הרמב"ם דאפילו בב' בתי דינים בעיר אחת אסור. וכעין תירוצו של מרן ז"ל ראיתי בשו"ת הרדב"ז (חלק ד' בלשונות הרמב"ם סי' יא) ע"ש. והא דהביא מרן ז"ל בשם ה"ר דוד כהן ז"ל הוא בשו"ת הרד"ך (בית יד חדר ב) ע"ש.

**ומרן** ז"ל הגם דבספרו כסף משנה כתב לבאר דעת הרמב"ם דס"ל כדעת אביי, מכל

גור ארי', שו"ת נר מצוה, הגאון שדי חמד, והגר"מ פיינשטיין ז"ל, הא דאסור להעשות אגודות אגודות, היינו מדאורייתא, ולעומתם דעת הרא"ם, מרן חיד"א, והפרי חדש ז"ל [עכ"פ בדרך אפשר], אין איסורו אלא מדרבנן וכמו שנתבאר כל זה לעיל.

(ב) **והנה** הבאנו לעיל דנחלקו אביי ורבא באיזה אופן יש איסור להעשות אגודות אגודות, דהנה לדעת אביי כי אמרינן לא תתגודדו היינו בב' בתי דינים בעיר אחת אבל בב' בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה, ולדעת רבא אף בעיר אחת כל שיש ב' בתי דינים, לית לן בה ואין כאן לא תתגודדו, דכי אמרינן לא תתגודדו היינו בבית דין אחת בעיר אחת. וכתב הרי"ף ז"ל (שם) דקיי"ל כרבא והילך לשונו, ואסקה רבא כי אמרינן לא תתגודדו כגון בית דין אחד בעיר אחת פלג מורין כדברי בית שמאי ופלג מורין כדברי בית הלל, אבל בשני בתי דינים בעיר אחת לית לן בה וכ"ש שני בתי דינים בשתי עיירות, עכ"ל, ולא הביא דברי אביי כלל, וכן מבואר ברא"ש (שם סי' ט).

**אמנם** לפום ריהטא נראה מדברי הרמב"ם ז"ל דפסק בזה כדעת אביי, דהנה כתב (פי"ב מעבודת כוכבים הל' י"ד) וז"ל, ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, עכ"ל, ומפורש מדבריו דאף בכה"ג דיש שני בתי דינים, שייך האיסור דלהעשות אגודות אגודות, וכדעת אביי, דהרי לרבא כל שיש ב' בתי דינים אף שהם בעיר אחת, לית לן בה.

קע השיב המחבר ז"ל על דבריו, ולהלן נביא מדבריו בעזהש"י, דנשאל שם בענין קהילה אחת אשר רוב רובם הסכימו לתקן ולהגדיר שלא יכנס שום ארוס לבית ארוסתו אף בכה"ג שהוא בית גדול מאד, וגם הורי הארוסה נמצאים שם, אלא דהמיעוט לא ניחא להו בחומרא יתירה כזו ודי להם שאסרם ביחוד, ועמד שם בסוגיא דיבמות הנ"ל לענין לא תתגודדו, והביא דכל הפוסקים פסקו כרבא, ושוב הקשה בדעת הרמב"ם ז"ל כהנ"ל, וכתב ליישב דגם הרמב"ם דעתו כדעת רבא, וביאר שם בזה"ל, אלא ודאי הרמב"ם ז"ל כוותי' דרבא פסיק, ומה שכתב שלא יהו ב' בתי דינין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, הכי פי' כפי הנראה לקוצר דעתי ושכלי, ואם דל ואין ידו משגת דים לדקדק בלשונו של הרמב"ם ז"ל, אמאי נקט בדיבורו זה נוהג כמנהג זה ולא כתב כמנהג אחד בדל"ת כמו שכתב אח"ך וזה נוהג כמנהג אחר דרישא, ועוד למה לא נקט בלשון רבים זה נוהג מנהגים אחרים, למה לא נקט בלשון טעם המחלוקת של הפוסקים באמרו שדבר זה גורם מחלוקת גדולה שנאמר לא תתגודדו, ומדתלה הטעם במחלוקת משמע דכשנעשין אגודות אגודות על ידי מחלוקת אסור אבל שלא על ידי מחלוקת שרי, ואיך מובן זה מלישני' דקרא, אלא שהרמב"ם ז"ל בא לומר לנו ששני ב"ד בעיר אחת שבכל הדברים מתנהגים זה כזה ומנהג אחד להם בכל הדברים, וזה אמרו זה נוהג כמנהג זה, פי' שזה נוהג מנהגו של זה האחר, כלומר ששניהם נוהגים זה כזה ומנהג אחד להם בכל דבר וזולתי בדבר אחד, שרוצים לשנות זה

מקום במקום אחר גילה דעתו להלכתא כוותי' דרבא, ואזיל בזה כדעת הר"ר דוד כהן ז"ל הנ"ל, וכמ"ש בשו"ת אבקת רוכל (סי' לב) וז"ל, ואפילו רבו באותה העיר קהלות שנוהגים כהרא"ש וזולתו, אינם יכולים לכוף להמיעוט הקהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כמותם, וליכא משום לא תתגודדו שהואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון, הוה לי' כשתי בתי דינים בעיר אחת, וקיי"ל כרבא דהיכא דאיכא ב' בתי דינין בעיר אחת אלו נוהגים לאסור ואלו נוהגים להתיר, אין כאן משום לא תתגודדו כדאיתא פ"ק דיבמות, וכל קהל וקהל כעיר בפני עצמו שאין בני קהל אחד כופין לבני קהל אחר, וכ"כ מוהר"ר דוד כהן ז"ל בתשובותיו, עכ"ל. וגם בשו"ת מהר"י בן לב ז"ל (ח"ג סי' יד) תפס ביאורו של הרד"ך ז"ל עיקר, דנשאל שם בענין שינוי המנהגים לגבי ניקור, וכתב שם בזה"ל, ועל החקירה ב', צריך לדעת אם קהלות רומאנייא וקהלות הפראנקוש הם כב' בתי דינין בעיר אחת ולא קרינן בהו לא תתגודדו או דלמא הם כב"ד בעיר אחת וכו', וכתב הרמב"ם וכו', משמע שהוא פוסק כאב"י וכו', ומהר"ר דוד הכהן ז"ל בפסקיו הוקשה לו זאת הקושיא, ותי' כונת הרמב"ם וכו', כלומר בהיותם בית דין אחד לא יעשו עצמם כשתי בתי דינין, פלג נוהגין מנהג אחד ופלג נוהגין מנהג אחר וכו' עכ"ל. [וצ"ע ממה שכתב בשו"ת מהר"י בן לב (ח"ב סי' עב), דמשמע היפך מזה ע"ש]. וע"ע בשו"ת דברי ריבות (סי' קסב).

**וחזיתי** בשו"ת תומת ישרים (ח"א סי' קסח, והוא תשובת הגאון ר' דוד וידאל ז"ל ובסי'

כשיש הקפדה ומחלוקת שכל אחד חלוק מחבירו בשאר הדברים, כל אחד כמנהגו נוהג ולית כאן משום ל"ת וכו' עכ"ל. ע"ש שהאריך יותר.

**והעומד** קמן הוא דלפי דבריו דעת הרמב"ם נמי כדעת רבא, אלא דס"ל דגם ב' בתי דינים שהיו נוהגים בכל דבריהם מנהג אחד ובדבר אחד רוצים להפרד אינם יכולים לדבר זה גורם מחלוקת וכהנ"ל, אבל כל שהיו נפרדים מעולם ברוב עניניהם ומנהגיהם, ליתן כאן מחלוקת ולית כאן לא תתגודדו וכהנ"ל.

**ובסימן** קע (שם) איתא תשובת הגאון ר' תם בן יחיאל ז"ל, אשר השיב על תשובת הרב דוד וידאל ז"ל הנ"ל בביאורו בשיטת הרמב"ם, וכתב לדחות ביאורו בזה, וסבר דדעת הרמב"ם לפסוק כדעת אב"י, וביאר באופן אחר, וז"ל [אחר שדחה דברי הר' דוד וידאל], ולענין הרמב"ם והסמ"ג, הטעם שלא פסקו כרבא דהלכתא כותי' לגבי אב"י בכל דוכתא, וכל הפוסקים גם הריא"ף והרא"ש והר"י מטראנה הראשון פסקו כוותי' אין ספק שיש בו מקום עיון, ולענ"ד נראה לי דאינהו ס"ל דטעמא דלא תתגודדו לא הוי משום דמחזי כשתי תורות, דהאי טעמא לא שייך אלא באיסורא לבד וכו', ונמצא דקא מפלגי אב"י ורבא בזה אי הוי טעמא דלא תתגודדו משום דמחזי כשתי תורות, ומשני הכי שתי ב"ד בעיר א' לית לן בה, ואב"י ס"ל דטעמא הוי מפני המחלוקת, לדידי' סברתו דאב"י מרווחת ביותר משום דאף ב' ב"ד בעיר אחד הוי סיבת מריבה ומחלוקת, עיניך הרואות שקהל פוליא ויתר קהלות ארטה לדעתך הוי

מזה, אינם יכולים לשנות משום דהוי כמו ב"ד א' פלג מורים כדברי ב"ש וכו', ואפילו שני בתי דינים בעיר אחת וכל אחד מהם נוהג מנהגיו בפני עצמו וברוב דברים הם שונים זה מזה וכו', לא הוי כב"ד אחת בעיר אחת וכו', דכיון שהם שונים ברוב עניניהם כל אחד נוהג מנהג ולית כאן משום לא תתגודדו, ולענ"ד נראה הטעם דכיון שהם שונים ברוב עניניהם ומנהגיהם וכל אחד מהם עושה כמנהגיו, לפיכך לא יבואו לידי מחלוקת ויעשו אגודות אגודות כאן, הוי דומיא דב"ה וב"ש שרוב עניניהם היו משונים אלו מאלו ולעולם היו חולקים והללו אוסרים והללו מתירים, וכן היו חולקים רב עניניהם וכו', ולפי"ז אתי שפיר לישנא דקרא דאפקי' בלשון גדידא, דמשמע לשון אגודה ומשמע נמי לשון חתוך גודו אילנא, כלומר שלא נחתוך אגודה בלבד, פי' שלא נעשה מב"ד אחד שנים, וכדבר דאמר דב"ד אחד לא פליג לתרי וכדלעיל, והשתא אתי שפיר כל מה שכתב הרמב"ם ז"ל ובכלל וכו', פי' ששניהם נוהגים בכל מיילי זה כזה כדלעיל דהוה להו כאילו שניהם הוו בית דין אחד, ובדבר אחד רוצים לשנות קצתן על קצתן, ודאי יקפידו אלו על אלו ומתוך כך יחלוקו לב', ואתי שפיר מה שנקט מנהג בלשון יחיד, ואתי שפיר נמי מה שנתן טעם לדבר וכתב לפי שדבר זה גורם מחלוקת גדולה, ומתוך כך יחלוקו לב', אבל כשהם שונים בכל דבר לא בשביל הך יבואו לידי מחלוקת להחלק ולהפרד שכבר הם נפרדים ועומדים בשאר כל הדברים, ולית כאן משום לא תתגודדו, דס"ל להרמב"ם ז"ל דלא הוי בדבר משום לא תתגודדו אלא כשיש הקפדה ומחלוקת שבשביל כך יעשה מבית דין אחד שנים, אבל

כשתי בתי דינים בעיר אחת ואש המחלוקת בוער ביניכם וכו', אבל להנהו רבואתה דס"ל דאביי ורבא לא פליגי אלא באיסורא כדכתיבנא לעיל, והוי טעמא משום דמחזי כשתי תורות, שתי ב"ד בעיר אחת לית לן בה, משום דלדידהו הכתוב לא חשש על המחלוקת אלא שלא תראה תורה כשתי תורות, וכשהם ב' בתי דינים כל העולם יודעים במחלוקתם ולא מחזי כב' תורות וכו', [ושב העיר לדעת הרמב"ם דפסק כאביי, הא ב"ש וב"ה הוו להו ב' ב"ד בעיר אחת וכתב], וצריך לומר דלאביי ב"ש וב"ה כיון דמחלוקתם פשטה בכל ישראל, ואין מקום שלא יהיו שם מתלמידי ב"ש ומתלמידי ב"ה, הוו להו כב' בתי דינים בשתי עיירות, וכי היכי דב' ב"ד בשתי עיירות להיותם מופרשים בב"ד ובעיירות אין שם מחלוקת, הכי נמי ב"ש וב"ש להיות מחלוקתם פשוט בכל עיר ובעיר ובכל פלך ופלך הנמשכין אחר כל אחד אינו חולק על חבירו, ולא אתו לידי מחלוקת לפי שכבר גדלו ע"ז, עכ"ל.

**וגם** אני ראיתי בשו"ת הרדב"ז ז"ל (ח"ד סי' יא בלשונות הרמב"ם), דגם הוא ס"ל דדעת הרמב"ם ז"ל באמת לפסוק כאביי, והטעם הוא משום דשכיח טובא דב' בתי דינים בעיר אחת, והללו עושין מנהגם והללו עושין מנהגם, יהי בזה מחלוקת גדולה, אלא בדבר מפורסם כתב דלא שייך ל"ת וקרוב למה שנתבאר לעיל, והילך לשונו, אפשר לומר דפסק הרב ז"ל כאביי בהא משום דמסתבר טעמי' שלא ירבו מחלוקת בישראל, דכיון שהם בעיר אחת אע"ג שהם שתי בתי דינים, א"א להנצל מן המחלוקת שהרי

הציבור הנגדרים אחריהם זה מיקל וזה מחמיר, זה פוטר וזה מחייב, זה מטמא וזה מטהר, והעם פוסחים על שתי הסעיפים, וירבה ביניהם השנאה והמחלוקת וזה דבר נראה לחוש העין, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה, דכל עיר ועיר ימשך אחר בית דינו, ומה שהק' רבא לאביי והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי, לא קשיא לי' לאביי כולי האי, דשאני ב"ש וב"ה כיון שיש בכל כת מהם כמה וכמה בישראל, כשתי בתי דינים בשתי עיירות דמי, וכ"ש שכבר הי' מחלוקתם מפורסם, ואע"פ שכל כת הי' עושה כסברתו, דהכי מסקינן בגמ' לא נמנעו אלו מאלו מפני שחסידיהם גמורים היו והיו מודיעים לחבריהם, כדאיתא בגמ' גבי צרת הבת שהרי כל מחלוקתם לשם שמים וכו', והשתא נחא ממה שהקשו בתוספות דמגילה דבעיר אחת היו קורין לבני העיר ב"ד ולבני הכפרים מקדימין ליום הכניסה, ומתוך קושיא זו אמרו כי בעירם היו קורין בני הכפרים ובעירם היו מתכנסין, ובמה שכתבתי יתיישב שכיון שהיה הדבר מפורסם שבני הכפרים מקדימים ליום הכניסה ובני העיר קורין כדרכם ב"ד, לא ימשך מזה מחלוקת ולא קרינן ב" לא תתגודדו כדאמרינן גבי פלוגתא דב"ש וב"ה, והנראה לענ"ד כתבתי עכ"ל.

**והנה** הגם דמבואר מדברי הרדב"ז ז"ל דדעת הרמב"ם כדעת אביי, מכל מקום מבואר מדבריו דהכל הוא ענין שלא לגרום מחלוקת, וכיון דלענין קריאת מגילה הי' הדבר מפורסם שבני הכפרים מקדימים ליום הכניסה ובני העיר קורין כדרכם ב"ד, ממילא

כלשון הש"ס הללו מורין כו', היינו משום דס"ל דבמנהג השכיח ותדיר כ"ע מודו דאסור אף בשני ב"ד, וזה שסיים בדבר זה גורם למחלוקת גדול, והיינו משום שהוא מנהג ומנהג לא שייך כי אם בדבר השכיח טובי, עכ"ל. והובאו דבריו בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ב סי' כה), ומשמע דהסכים לביאור זה בדברי הרמב"ם, ולהנ"ל לכא' יש להעיר דבין לפי ביאורו של הרב דוד וידאל ז"ל, ובין לפי ביאורו של הרב תם בן יחיאל והרב רדב"ז ז"ל, אדרבא במנהג קבוע לית כאן לא תתגודדו דהרי הדבר מפורסם, ולא יגרום מחלוקת עי"ז ועדיין צב"ט.

**ושמתי עיני בשו"ת משיב דבר (סי' יז אות ד),** דגם הוא עמד בזה בדעת הרמב"ם ז"ל, וזו"ד דדעת הרמב"ם כדעת רבא, אלא דגם רבא ס"ל דיש ענין של מחלוקת והיינו דאם הם בית דין אחד, וכולם קבלו דעת ב"ה אלא דהללו רוצים להחמיר על עצמן שיטת ב"ש, בזה שייך לא תתגודדו דנמצא דפליגי רק במנהג, אין להנהיג ואסור משום לא תעשון אגודות, אבל אם זה פוסק כב"ש וזה כב"ה והוויין שני ב"ד לא שייך מחלוקת, ואין בזה משום לא תתגודדו. ומובן דה"ה אם שני ב"ד נחלקו במנהג, היינו דשניהם מודים דהלכה כחד, רק ב"ד אחד רוצה לנהוג לחומרא שלא על פי דין אסור, ולישנא דהגמ' מורין ל"ד מורין, אלא רוצים להורות להנהיג לחומרא כב"ש אבל בעיקר הדין מודים שהלכה כב"ה, זהו דעת הרמב"ם דהיכא דנחלקו במנהג איך להנהיג רק לחומרא ובעיקר הדין לא פליגי, אז אף בשני ב"ד אסור ונתיישב הכל, עכ"ת. ונמצא לנו, דלפי דבריו גם לדעת הרמב"ם ז"ל דפסק דבעיר אחת אף בב' בתי דינים

לא ימשך מזה מחלוקת ולא קרינן בי' לא תתגודדו, וא"כ אף אנו נימא לענין דברים שהם מפורסמים מכבר דאין בזה ל"ת וכהנ"ל לדעת הרמב"ם. ולך נא וראה מה שכתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' ק) בענין שינוי המנהגים בין הספרדים והאשכנזים בזה"ל, וכן ראיתי באחרונים שהאשכנזים הדרים בין הספרדים נוהגים כמנהג האשכנזים בדיני טריפות וכדומה. וגם דכיון שמפורסם בכל העולם שיש חילוקים בין אשכנזים לספרדים הוי כשני עיירות, וליכא בזה לא תתגודדו ולא משום חשדא. ע"כ. וכן ראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ד אה"ע סי' יג אות ו). ע"ש.

**וכל** זה איפכא ממה שכתב בשו"ת שאילת שלום (ח"א סי' לז), דכתב שם ליישב דעת הרמב"ם ז"ל, דגם רבא דס"ל דבב' בתי דינים לא שייך איסור לא תתגודדו, היינו דוקא במה שנוהגים באקראי ולא במנהג קבוע, דבמנהג קבוע גם רבא מודה דאף דיש ב' בתי דינים, שייך האיסור דלא תתגודדו, והילך לשוננו, ובזה יש ליישב דברי הרמב"ם ז"ל דפוסק כאב"י דבשני ב"ד בעיר אחת יש בו משום לא תתגודדו, ולא כרבא דהלכתא כוותי' נגד אב"י, וכבר הרגישו בזה, ויש לומר דס"ל להרמב"ם ז"ל דגם לרבא היינו דוקא במידי דהוראה, וכמו שנקט הללו מורין כדברי ב"ש והללו כדברי ב"ה דהוראה היא מקריות, והמקרה לא יתמיד ולהכי ס"ל דבשני ב"ד לא חיישינן לזה, אבל במנהג קבוע ותדיר גם בשני ב"ד שייך ל"ת גם לרבא, וזה שדייק הרמב"ם ז"ל בלשונו בפ"ב מה"ע, שלא יהי' שני ב"ד בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, ולא נקט

וט"ו, דבדידהו איכא איסורא למקרו חד בחברי', אבל בני הכפרים אלו רצו שלא להקדים ליום הכניסה שפיר דמי, דקולא היא שהקילו חכמים וכו', ור"ל ל"ק לי' אלא היכא דאיכא איסורא וכו'. הרי להדיא שהרשב"א הרחיב הדבור יותר מרש"י, דלפי דבריו אביי ורבא לא משנו אלא אמילתא דאיסורא ולא אמנהגא, דהתם ודאי ליכא לא תתגודדו כיון דהוי דבר הרשות, ורש"י נמי משמע דהכי ס"ל, מדכתב בד"ה אמינא לך אנא איסורא דאסרי רבנן לבני י"ד אי בעי למקרי בט"ו וכו', ולא הזכיר הוא ז"ל זמן הכפרים, מוכרח משום דס"ל דקדימת הכפרים דבר הרשות הוי, ודבר הרשות ליכא לא תתגודדו וכו' עכ"ל, ע"ש. וכמו כן ראייתי בקיצור פסקי הרא"ש (יבמות פרק א' סק"ט) דכתב בזה"ל, דבר התלוי במנהג המקומות, שבמקום זה נהגו כך ובמקום זה נהגו כך, אפילו אם נתקבצו בני שני המקומות במקום אחד וכל אחד עושה כמנהג מקומו מותר. ע"כ. וגם הגאון מהרשד"ם ז"ל בתשובתו (חיו"ד סי' קנג), כתב להדיא דלא שייך איסור דלא תתגודדו אלא במידי דאיסורא ולא במנהגים, ע"פ דברי רש"י הנ"ל ביבמות ע"ש. [וקצת צ"ע דלא הזכיר מדברי הרמב"ם ז"ל בזה]. וכן כתב להדיא בשו"ת משיב דבר (סי' יז אות א) דבדבר מנהג לא שייך לא תתגודדו דהרי אין יסוד איסורו מחמת מחלוקת לדעת רש"י, אלא מחמת שלא נראה כב' תורות. ע"ש.

**אמנם** מלשון הרמב"ם ז"ל שהבאנו לעיל, מבואר דגם לענין מנהגים שייך האיסור שלא להעשות אגודות אגודות, דהרי כתב בסוף

שייך לא תתגודדו, היינו רק אם מסכימים הם לעיקר הדין, אלא דאחד רוצה להחמיר ולהנהיג בחומרא, דבזה שייך ענין מחלוקת, אבל כל שהם חולקים בעיקר הדין, לא שייך בזה לא תתגודדו.

(ג) **ונהדיר** אנפין לבאר ולברר יסוד האיסור שלא להעשות אגודות אגודות, וזה יצא ראשונה מדברי רש"י ז"ל (שם ביבמות דף יג: ד"ה לא תעשו), דכתב שם בזה"ל, דנראה כנוהגין ב' תורות, כשקורין כפרים את המגילה ביום הכניסה, ועיירות גדולות בי"ד ומוקפין חומה בט"ו, עכ"ל. מבואר מדבריו דאיסור להעשות אגודות היינו משום דנראה כאילו נוהגין ב' תורות, ולא מחמת מחלוקת. וכ"כ רש"י לקמן מזה (בד"ה אמינא לך אנא איסורא) ע"ש. ויהי' משמע מדברי רש"י דרך בדינים הוא דשייך לא תתגודדו, ולא דמילי דרשות, דהרי אין לומר ב' תורות לגבי דברי היתר. וכבר הוכיח כן בשו"ת גדולת מרדכי (סי' ו) להגאון ר' מרדכי גאלנטי ז"ל, והוא בספרו דברי מרדכי ע"ש.

**וכן** מבואר בתוך דברי הגאון ר' יוסף אירגאס ז"ל בשו"ת דברי יוסף (סי' מה), ע"ש בסוף התשו', דבדבר שהוא מנהג לא שייך הענין של ב' תורות. ובשו"ת גדולת מרדכי (הנ"ל) הביא בשם הרשב"א ז"ל דכתב כן להדיא, דיסוד האיסור דלא להעשות אגודות אגודות היינו כדי שלא נראה כנוהגים ב' תורות, והילך לשונו, וכן כתב הרשב"א ז"ל הובאו דבריו בס' תמים דעים סי' קע וז"ל, ותי' הרשב"א דמגילה שפיר תירצו גבה משום דעיקר קושית ריש לקיש אינה אלא מי"ד



וקצת מנהג זה משום לא תתגודדו, ע"כ. וראיתי במגן אברהם (סי' תצג סק"ו), דגם הוא ס"ל דשפיר שייך איסור דלא תתגודדו במנהגים ולא רק במילי דאיסורא, וכתב דכן היא הסכמת הרי"ף והרא"ש ז"ל, וכדעתו תפס הגאון חתם סופר ז"ל (חלק ו' סי' פו), והילך לשונו, ומכל הנ"ל ראינו דעכ"פ אין אלו אנשים רשאי לבנות במה לעצמם, ואיכא לא תתגודדו כמ"ש הרדב"ז הנ"ל, והוא לא היה רוצה להכניס במחלוקת לבטלם ממנהגם, שהי' המסתעורבי' מוחזקים בו, ובאו חכמי צרפת וגורו נידוי ע"ז, וא"כ קמייטא בטל אחרניתא מוסיפין, ובעמוד כ"א הרבה הבלים בענין לא תתגודדו, ומהרדב"ז הזה שהבי' הוא ממנו הראי' בעמוד יג מבואר דאיכא הכא לא תתגודדו, ובכל חילוק ורכוריו אשר כרכר זה המחבר, לא יצא י"ח דברי הפוסקים בש"ע א"ח סי' תצג, דהסכמת מג"א דהרי"ף ותו' והרא"ש, ס"ל דלמסקנא גם במנהג שייך לא תתגודדו, ולהתו' אפי' מתקבצים ב' עיירות במקום אחד צריכי' לנהוג מנהג אחד, וע"ז פליגי ברמזי', ובגלין ש"ע שלי כתבתי דס"ל להירושלמי שבתו' פ"ק דפסחים, דדוקא בירושלים שכל ישראל מתקבצים בשער א' ברגל איכא קפידא טפי מקרא דכתיב ויאסף וכו' בחגיגה כו. ע"ש. ולסוף מסיק מגן אברהם דבעיר א' כופין את המיעוט לנהוג כרוב והיינו נדון שלפנינו. ע"כ. והובאו דבריו בשדי חמד (חלק ב' מערכת למ"ד כלל עט) ע"ש.

דבריו בזה"ל, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, ע"כ. ולא פירש כמו שכתב רש"י ז"ל, דהענין הוא שלא שיהי' כמי שיש ב' תורות, אלא הענין הוא שלא יבואו לידי מחלוקת, וגם במילי דתלויין במנהג שייך מחלוקת, וכמו שכבר כתבו כן רבותינו ז"ל בדעת הרמב"ם ז"ל, יעוין בשו"ת מעיל צדקה (סי' נ), שכתב להוכיח מדברי הרמב"ם הנ"ל דגם במילי דמנהגים שייך ל"ת, והא דאיתא בגמ' דלא הק' ממנהגא רק מאיסורא לא קיימא למסקנא ע"ש. וגם בשו"ת דברי יוסף להגר"י אירגאס ז"ל (סי' מה), כתב להוכיח כן מדברי הרמב"ם ז"ל, והוסיף דכן מוכח מדברי הרמב"ם בתשובתיו וז"ל, גם בתשובתיו (דף עז) כתב, ועל ששאלתם על אותם שהחרימו שלא ישמעו לשום אדם בעולם וכו', הרי זה מותר להם משום שבועה אבל אסור להם מענין אחר, משום לא תעשו אגודות אגודות, אלא כך חייבים כל בית ישראל הנקראים בשם יעקב המחזיקים בדת מרע"ה, להיות כל עדה וקהל מישראל אגודה אחת, ולא תהיה ביניהם מחלוקת בשום דבר בעולם וכו' ע"ש. הרי משמע דלא דוקא באיסורא, אלא בכל דבר בעולם הזהירה התורה לא תתגודדו, עכ"ל. אלא דדייק שם מדברי הרי"ף והרא"ש ז"ל דלא הביאו רק מסקנא דרבא, משמע דס"ל דלא שייך איסור ל"ת אלא במידי דאיסורא, ולא במידי דמנהגא ע"ש.

**והניף** ידו שנית בתשובתו (ח"ו סי' א) בזה"ל, הנה כל זה כתבתי לפמ"ש מעלתו שאינם יכולי' להתפלל ספרדית, אבל אין מקום בראש לסבול זה מאי קאמר, אם בנוסח

**ולך** נא וראה דכך היא דעת רבינו הרמ"א ז"ל, דגם במנהגים שייך האיסור של לא תתגודדו, דהרי כן כתב באו"ח (סי' תצג ס"ג) בזה"ל, ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה

**שבת'י** וראיתי בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק ה' שאלה יא), דכתב שם לענין ספרדי שאומר קדיש בציבור של בני אשכנז, שאין צריך לומר כפי הנוסח שלהם אלא כפי הנוסח שרגיל בו, ובביאורים כתב שם לבאר דעת הרמב"ם הנ"ל, דאיסור לא תתגודדו הוי אוהרה לבית דין ולא לאנשים בעלמא הנוהגים כל אחד מנהג אחר. והילך לשונו, אולם נראה שהיא מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, דהנה הרמב"ם בפרק יב מהלכות עבודת כוכבים הלכה יד כתב וז"ל, ובכלל אוהרה זו שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות, שנאמר לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. מבואר בדברי הרמב"ם שהאוהרה היא לב"ד, ולא לאנשים בעלמא הנוהגים כל אחד מנהג אחר. ואעפ"י שבכס"מ שם הביא פירוש ר"ד הכהן, שפירש ברמב"ם שאין הכוונה לב"ד ממש, אלא שחלק מאנשי העיר נוהגים כך וחלק נוהגים אחרת, אין משמע כן מדברי הרמב"ם, ואף בכס"מ שם כתב שהוא פרוש דחוק, ע"ש. וראה עוד בשו"ת מהר"מ אלשיך בסימן כ"ט, ע"ש. אולם מדברי הרא"ש ביבמות משמע שאף על יחידים יש איסור לא תתגודדו, כשאין זה שני בתי דינים בעיר אחת, והובא במג"א בסימן תצג, ע"ש. וכן דעת הרמ"א שם. והנה ידוע שמנהג בני ספרד לילך תמיד אחר פסקי הרמב"ם, וכמ"ש מרן באבקת רוכל סימן לב, וראה עוד בזה באורך במבוא הספר בענף ד', א"כ אין לבני ספרד בכגון זה משום לא תתגודדו, ולכן אף שלכתחילה יש לחוש לדעת הרא"ש שיש בזה משום לא תתגודדו, מ"מ כשיש קפידא

שינוי התפלה שבין הספרדי' לאשכנזי', מאי אינו יכול שייך כאן, כיון שלמדו לקרות לשון עברי בדפוס הסידורי' כך להם נוסח זה כמו זה, ופשוט שאינם רשאים לשנות נוסח' שלהם בשום אופן כמ"ש מג"א רס"י סח, וגם כשיתפללו בבה"כ אשכנזים באקראי צריכים להתפלל בנוסח ספרדי שלהם. בודאי יחיד או אפי' צבור ספרדי' שדעתם לקבוע דירתם או כנסת שלהם אצל קהל אשכנזי או בהיפוך, ואין דעתם לחזור לעולם למקומם ומנהגם הראשון ה"ל כמי שאין דעתו לחזור, שאפי' כקולי מקום שהלך לשם יכול לנהוג, ועוד הכא אלו הי' קובעי' עצמם בבה"כ אשכנזי', לא הי' רשאי' להתפלל בנוסח שלהם משו' לא תתגודדו דכיון שנעשה קהלה א' בבה"כ א', ה"ל ב"ד א' בעיר א' דאיכא משום לא תתגודדו, דאפי' במנהג בעלמא שייך לא תתגודדו, כמ"ש מג"א סי' תצג, וראיתו מהרי"ף דלא מייתי שינויי דש"ס, אמרת לי מנהגא, היא ראי' נכונה. האמנם מה דמייתי מתוס' פסחים יד, אינו ראי' ודחי לי' בתשו' מעיל צדקה סי' מט, דהתם משום דמלאכה הוי פרהסי' ואיכא משום מחלוקה. ובגליון ש"ע שלי כתבתי דטעמא דירושלמי התם מדינא, היכי דכל ישראל מקובצים גז"ה הוא דאין לשנות בשום דבר, דכתיב כל הקהל כאחד חברי' כדילפינן שילהי חגיגה כו. ואין מזה ראי' לדידן, אבל מהרי"ף והרא"ש הוי ראי' גמורה דאפי' במנהגא שייך לא תתגודדו, אך כל זה בקביעות אבל באקראי לא, עכ"ל. ויש להאריך בדבריו, ואכ"מ. ועוד חזון למועד.

דהואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון, הוה ל' כשתי בתי דינים בעיר אחת, וקיי"ל כרבא דהיכא דאיכא ב' בתי דינים בעיר אחת אלו נוהגים לאסור ואלו נוהגים להתיר, אין כאן משום לא תתגודדו כדאיתא פ"ק דיבמות, וכל קהל וקהל כעיר בפני עצמו שאין בני קהל אחד כופין לבני קהל אחר, וכ"כ מוהר"ר דוד כהן ז"ל בתשובותיו, עכ"ל. וכן מבואר להדיא בשו"ת מהרשד"ם ז"ל (חיו"ד סי' קנג) דכתב בזה"ל, ומעתה נבא לנ"ד דאפי' בענין איסור שאלו נוהגין כן ואלו נוהגין כן בב' בתי דינים בעיר א', אין כאן משום לא תתגודדו, שהרי מסקנ' דגמ' דעשו ב"ש כדבריהם, וכמו שהוכיחו התוס' מכמה מקומות, ג"כ מן הסוגיא דיבמות מוכח כן, ובעיר אחד שתי קהלות כתבו כל החכמים פה א' דהוו כשתי בתי דינים, הרב דכ"ץ בית יג כתב וז"ל, ולענין ההסכמה אשר הסכמתם הג' קהלות, נראה שאין אנשי הקהל הרביעי חייבים להכנס בהסכמתם, שאין בני הקהל אחד כפופים לבני הקהל אחר, גם כי בני הקהלות האחרות רבים מהם, כי כל אחד ואחד מן הקהל וקהל בענין זה כע' בפני עצמו, שאין בני עיר אחד כפופי' לעיר אחר עד דהוו להו כשתי בתי דינים, וק"ל כרבא דהיכא דאיכא שני ב"ד בעיר אחת, אלו נוהגין לאיסור ואלו נוהגין להתיר, אין כאן משום לא תתגודדו ע"כ, ושם יישב לשון הרמב"ם ז"ל, ע"כ.

**וכן** מבואר בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קלג) לגבי אשכנזים והספרדים, שכל קהל נוהג כמנהג אבותיו שאין בזה לא תתגודדו, וכל אחד ואחד יחזיק במנהג אבותיהם בין להקל ובין להחמיר, שהם ממש כשני בתי

דבר, וכמו בקדיש, שנוסח הקדיש חשוב לפי הקבלה, כמבואר בספר שער הכוונות בדרוש הקדיש, אין לשנות ממנהגו. ורק אם אותו ציבור מקפיד שהאומר קדיש יאמר דוקא כמנהגם, יעשה כמנהגם משום דרכי שלום. ע"כ. וכיוצא בזה כתב שם בפרק ז' (שאלה לח), ובפרק כב (שאלה א), ע"ש. וכבר קדמו בזה בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' קנג), והובאה דבריו בדעת תורה (סי' תצג עמוד רטו) דכתב שם דלא שייך ל"ת אלא בחכמים שצריכים להורות, אבל בדבר שאנשים עושים מעצמן זה כך וזה כך ליכא משום לא תתגודדו, והביא שם מדברי החינוך פרשת ראה וממרן ז"ל בספרו בית יוסף (או"ח סי' תרכד) דמשמע כן, ע"ש. ובשו"ת יחווה דעת (ח"ד סי' לו) הביא כן בשם שו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' יב), ועיינתי שם ולא מצאתי כעת כדי לראות בפנים.

**(ד) ועתה** ארדה נא ואראה בהא דקיי"ל כרבא דבעיר שיש בה ב' בתי דין לא שייך לא תתגודדו, דיש לברר מה נקרא עיר שיש בה ב' בתי דין לענין זה. וזה יצא ראשונה בשו"ת הרשב"ץ ז"ל (ח"ג סי' קעט), דכתב דמקומות שיש קהלות חלוקות בתקנותיהם, שהם כמו שני בתי דינים בעיר אחת פלג מורין כב"ש ופלג מורין כב"ה, דלית ביה משום לא תתגודדו לא תעשו אגודו' אגודו' כדאיתא בפ"ק דיבמו' (יד). ע"ש. וגם מרן ז"ל בתשובתו כתב דכל קהל יש לו דין בית בפני עצמו, בשו"ת אבקת רוכל (סי' לב) וז"ל, ואפילו רבו באותה העיר קהלות שנוהגים כהרא"ש וזולתו, אינם יכולים לכופף להמיעוט הקהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כמותם, וליכא משום לא תתגודדו

כלומר לא סבירא ליה הא דנתבאר לעיל, דכל קהל וקהל יש לו דין עיר וב"ד בפני עצמו כדעת הרשב"ץ ודעימ', ע"ש דכתב דאף בכה"ג דיש כמה קהילות, יכול הרוב לכופ את המיעוט לנהוג כמותם, וכן מבואר דעת המבי"ט ז"ל בתשובתו (ח"ג סי' עז), דכתב שם בזה"ל, ולענין אם ב' או ד' בתי כנסיות בעיר אחת, אם יכולין רוב מנין ורוב בנין הבתי כנסיות לכופ את המיעוט אפילו הם קהל אחד שיקבלו עליהם הסכמת רוב הקהילות, האריך בזה החכם נר"ו, להכריח שיכולים לכופ רוב קהילות שבעיר אחת, לקהל אחד שבעיר שישכמו עמהם בכל מה שיש בו מגדר מלתא דאיסורא, ונראה לי שהדין עמו גם בזה, ובתשובות של הרשב"א (ח"ג סי' תיא) והריב"ש, שכתבו שאין קהל אחד יכול להכריח את קהל אחר להסכים הסכמתם, נראה שהקהל אחד קורא כאן בני העיר, כמו שכתב החכם נר"ו, וכמו שנראה מלשון תשובתם, אבל בתי כנסיות של עיר אחת יכולים להכריח הרוב את המיעוט, שיקבלו עליהם הם במה שהיא למגדר מילתא דאיסורא וכו' עכ"ל. וכן משמע דעת המהר"ם אלשיך (סי' נט) ע"ש.

**אמנם** עדיין יש לעיין בדעת המהר"י בן לב ז"ל בזה, דהרי ממה שהבאנו לעיל (אות ב), מה שכתב (בח"ג סי' יד), משמע דתפס כדעת הרד"ך הנ"ל בזה. וכבר העיר בזה בשו"ת תורת חיים להמהרש"ש ז"ל (ח"ג סי' קב), וכתב לדחות דברי מהר"י בן לב הנ"ל בחלק ב' בזה"ל, זאת ועוד איכא טעמא אחרית, שהדבר פשוט בעירנו ומקובל בידינו שכל קהל וקהל הוא כעיר בפני עצמה, וכמ"ש

דינין בעיר אחת דליכא בהו לא תתגודדו. וכן איתא להדיא בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ד), ע"ש שהאריך. וגם בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' ק) נשאל בענין חלוקי מנהגים בין הספרדים והאשכנזים, והשיב שם בזה"ל, לדעתי כיון שמוחזקים לספרדים צריך להורות להם כמנהג ספרדים, וכמ"ש כת"ר שיש אצלם חיבורים במקצוע זה. ואף שהם אינם יודעים מזה. בכ"ז צריך להורות להם כמנהגם. והאשכנזים יתנהגו כמנהג אשכנז, וכמ"ש הפר"ח באו"ח סי' תסח ס"ד בדיני מנהגים שדינם כשני בתי דינין, דקיי"ל ביבמות (דף יד) דשרי ואין בזה משום לא תתגודדו, דהכי ס"ל לרבא שם והלכה כרבא לגבי אבבי וכו', וגם דכיון שמפורסם בכל העולם שיש חילוקים בין אשכנזים לספרדים הוי כשני עיירות, וליכא בזה לא תתגודדו ולא משום חשדא. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ו אה"ע סי' יג אות ו) בענין מצות יבום לספרדים. ע"ש. ובשו"ת יביע אומר (ח"ד אה"ע סי' יג אות ו). ולך נא וראה לתשובת הגאון ר' רפאל אהרן בן שמעון ז"ל בעל נהר מצרים (והיא נדפסה בשו"ת תעלומות לב (ח"ג קונטרס אגרת שבוקין סי' ח), דכתב דבמצרים נהגו עוד בדור שלפנינו לסדר גיטין של האשכנזים כפי מנהגם, הגם שאין להם ב"ד מיוחד, רק שניכרים לקהל בפני עצמם בבהכ"נ נפרד וכדומה, והובאו דבריו בשו"ת יביע אומר הנ"ל, ע"ש. וכה"ג כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' ע ובח"ו סי' נט), וכתב שכן דעת רוב הפוסקים, ע"ש.

**הן** אמת דלא כן דעת הרב מהר"י בן לב ז"ל (ח"ב סי' עב), דמשמע מדבריו דלא שמיע לי

שהי' חיוב היה אסור להוסיף ועובר על בל תוסיף, לכך בזה שייך לא תתגודדו, דהרי אם בני העיר היו קורין כבני הכפרים דרך חיוב היו עוברין בבל תוסיף, וא"כ בני העיר אין רשאים לקרות כבני הכפרים, לכך מה דהוי אסור לזה ומצוה לזה, שייך לא תתגודדו אבל מה דכל אחד מחמיר על עצמו ואחד אינו מחמיר ואם יעשה המיקל כהמחמיר לא עביד איסורא, וכן להיפוך בזה לא שייך לא תתגודדו, וא"כ הני בני אשכנזים רשאים לעשות כמנהג ספרד וכן להיפוך, לכך ליכא בזה איסור לא תתגודדו, עכ"ל.

**וגם** הגאון הנצי"ב ז"ל בשו"ת משיב דבר (סי' יז) כתב כעין זה בסוף דבריו בזה"ל, ולהק דינא שנשאלנו הדין כך הוא לפענ"ה, דבתפלה בלחש אסור לשנות מהנוסח שנהגו כבר, ולכו"ע לית כאן משום ל"ת להרמב"ם משום שאין כאן מחלוקת, ולהרא"ש משום דאינו אלא מנהג, וכו"ע סבירא להו שיוצאים בשני נוסחאות, עכ"ל. ולגבי מה שכתב שם לענין קדושות שבקול רם וכדומה דאין לשנות, יל"ע בדבריו ואכ"מ. וגם בשו"ת צמח צדק (אורח חיים סימן פה) כתב בנידון הנ"ל והילך לשונו, השו"ת של מעל' שהניח אצל הרי"ב שי' בדבר הטו"ת שבין הספרדים והאשכנזים בק' דוין כו', בגוף הדין אם יש משום ל"ת בשנוי נוסח התפלה בין ספרדים ואשכנזים, אין מוכרח כלל מכ"ש מעל' בתשובתו, כי מבואר במ"א סי' תצג סק"ו, שבמנהג אין בו משום ל"ת זולת מנהג שיש בו איסור, ושינוי נוסח בתפילה שבין ספרדים ואשכנזים (כמו אה"ר ואה"ע וכדומה), בודאי אין בזה שום נדנוד איסור. ומה שהביא מעל' מהרמב"ם והרד"ק אין הכרח כלל, כי דברי

מהרדכ"ץ ז"ל בית יג וז"ל, ולענין ההסכמה אשר הסכמתם השלש קהלות, נראה שאין אנשי הקהל הרביעי חייבים להכנס בהסכמתם, שאין בני הקהל האחד כפופים לבני הקהל האחר, גם כי בני הקהלות האחרות רבים מהם, וכל אחד ואחד מהקהל וקהל בענין זה כעיר בפני עצמה, שאין בני עיר אחת כפופים לבני עיר אחרת, עד כמו שתמצא היום בשאלוניקי העיר הגדולה, אשר היא אם בישראל, שהספרדים ב"ד בפני עצמם, והאשכנזים ב"ד בפני עצמם ע"כ. והגם שמהריב"ל ח"ב סימן עב, כתב שנוהגים בשאלוניקי שרוב הקהלות כופין את הקהל האחד זה היפך המקובל בידינו, וכן נראה מדברי מהרדכ"ץ והרשד"ם בתשובותיו ליו"ד סימן צו, עכ"ל. עכ"פ נשמע מהנ"ל דנחלקו רבותינו ז"ל, בכה"ג דיש קהלות נפרדות אם אפשר לדונם כב' עיירות או כב' בתי דין, ולא שייך בזה האיסור דשלא להעשות אגודות. ויש להאריך בזה עוד.

(ה) **ותבט** עיני בשו"ת ובחרת בחיים (סי' כד) להגר"ש קלוגר, דנשאל בענין ביהכ"נ אחת שיש שם אשכנזים וספרדים, אם שייך ל"ת כשכל אחד מהם מתפללים בנוסח שלו, שכתב בזה"ל, להרב המאוה"ג וכו', הנה ע"ד שאלתו בבהכ"נ שמתפללים קצת בנוסח אשכנזי וקצת בנוסח ספרדי, אם שייך בזה לא תתגודדו, ובנדון הש"ץ מה יעשה. תשובה הנה כבר יש בידו ממני תשובה אחת בנדון זה נדפס בשנות חיים לס' קלא, והנה לדינא נ"ל חוץ ממה שכתבתי שם נ"ל עוד בזה, דאף אי נימא כפשוטו של הש"ס דגם במגילה שני שייך לא תתגודדו, מ"מ היינו רק מה דכל אחד עושה דרך מצוה חיובית, ולולי

ונוסחא אינה אלא סגנון אחד משונה מחברתה, אבל הם עולים למקום אחד, וכשבא נר האלקים האר"י זצ"ל ואיון וחקיקר ותיקן כי הוא ידע תוכן הדברים, הוא העמיד בסידורו כל דבר על מכונו, וגילה תעלומות של הנוסחא ההיא הספרדית, יען כי היה ספרדי, ואילו הוא היה אשכנזי או היה נמצא באשכנזים איש כמוהו, היה עושה כיוצא בזה בסידור אשכנזי, ועתה בדורות האחרונים הבאים בסוד ה' די להם שמבינים דברי האר"י זצ"ל, אבל אין אתנו יודע להוציא כן מנוסח אשכנזי, ע"כ טוב להם להתפלל מסידור ספרדים שנרשם שם מקום ההיכלות והיחודים ע"פ האר"י ז"ל, ומהשמונה עשרה שיתפללו אשכנזי, אף על פי שגם שם נרמז הכל והמתפלל על דעת המתקן הנוסחא ההיא עד מהרה ירוץ דברו, ומ"מ נוח להם להתפלל מה שמבינים ממה שמתפלל ע"ד המתקן, וע"כ מורי הגאון החסיד שבכהונה מו"ה נתן אדלער זצ"ל, הוא בעצמו עבר לפני התיבה והתפלל ספרדי בסידור האר"י זצ"ל, וכן מורי הגאון בעל הפלאה זצ"ל, כי רק אך המה התפללו בנוסח האר"י, ושום אחד מהאנשים המצורפים להמנין לא התפללו כי אם אשכנזי, ואפילו בנו הגאון בעל מחנה לוי זצ"ל, לא שינה נוסחת אשכנזי ומיד אחר פטירת אביו הגאון זצ"ל, ביטל הכנסת שלו והתפלל בבהכ"נ של קהל בפפד"מ, והוא דבר מפורסם וידוע, והכל מטעם כי מי שאינו יודע עד מה, אין לו לשנות נוסחתינו כמצווה עלינו במג"א רס"י סח בשם ירושלמי, ושכן כתב האר"י עצמו, והיוצא מדברינו שהמתפללים ספרדית מסתמא באו בסוד ה' ונכנסו בסתר המדרגה

הרמב"ם בלאו הכי סותרים שם מה' ב' לה' ק"ש, ואין להאריך בזה עכ"פ יראה לתווכ השלום כו'. והנה בברכת יראו עינינו יש כמה דיעות שאין צריך לאומרה כלל, כמ"ש בתר"י פרק קמא דברכות והרמב"ן ומקצת חכמים שעמו שהיו נוהגים שלא לאומרו, בודאי לא היו מתפללים ביחיד, ומסתמא הי' מתפללים בביהמ"ד, וכל הקהל היו אומרים אותה ברכה, והם לא אמרו, ולא עלה על דעתם כלל משום ל"ת, ועיין ברא"ש פ"ק דברכות סס' א', ושאלו מרב האי לענין צבור שמתפללין כו', שהגם שאלו אומרים ק"ש וברכותיה ומתפללין, ואלו אין קורין ק"ש עם הברכות ועכ"ז מתפללים שמו"ע, ולדבריהם יש באמירת ק"ש עם הברכות בעת ההיא משום חשש איסור ברכה לבטלה, ועכ"ז היו מתפללים עמהם שמו"ע, ולא חששו משום ל"ת, ועיין מזה בב"י סי' רלה ד"ה וה"ר יונה כתב שם שדעת רבינו האי כן. ע"כ.

**ולך** נא וראה מה שהעיד הגאון חתם סופר ז"ל (או"ח סי' טו), על רבו הגאון ר' נתן אדליר ז"ל והגאון בעל הפלאה ז"ל בזה"ל, הנה כבר גליתי דעתי לכל העומדים לפני כי כך קבלתי מרבתי זצ"ל, והם מורי הגאון חסיד שבכהונה מו"ה נתן אדליר זצ"ל, והגאון רבן של כל בני הגולה הפלאה ז"ל אשר מימיהם שתיית ת"ל וממקורם חצבתי, כי כל הנוסחאות שוות זו כזו וכל שיש בזו יש בזו אלא שאין אתנו יודע עד מה, ואנו מתפללין ע"ד מתקני תפלות ונוסחאות הללו כי כולם לדבר א' נתכונו, כמו סגנון אחד לכמה נביאים ואין ב' נביאים מתנבאים בסגנון אחד (סנהדרין פט.), כי כל נוסחא

במשנה פ"ב דחגיגה, שבמקדש אחד היה סימך ואחד לא ולא הקפידו, ומסתברא שגם במקומות שהמנהג קבוע ואסור לשנות, ה"מ גבי הש"ץ, אבל כלפי יחיד, אם ספרדי במנין אשכנזי ומתפלל לעצמו בקול כספרדים או להיפך אין קפידא, דבזמנינו אחרי החורבן הנורא באירופא אין מדקדקין זב"ז על כך, והוכרע שיתפלל כל אחד כפי הנוסח שלו ולכן שרי, אבל הש"ץ אין רשאי לשנות במקום הקבוע לנוסח מסויים דע"ז מקפידין. עכ"ל. וע"ש מה שכתב עוד, וכל זה דלא כמו שנתבאר בספר פאת השלחן (הלכות ארץ ישראל פ"ג הל' יד) דכתב בזה"ל, בירושלים עה"ק נוהגים אשכנזים שמתפללים בנוסח האשכנזים, גם שבבית הכנסת שלהם בין בכ"נ של ק"ק הספרדים, ויפה עושים עפ"י הדין, כי כן היו נוהגים מימי קדם רבותינו גאוני וכו', אבל בני אדם יחידים אשכנזים כשמתפללים בבבב"נ דספרדים וכן להיפך, אסור להם לשנות מנוסח הציבור, עכ"ל. ומשמע דאף בלחש אסור לשנות להתפלל בנוסח שלו [ויש לדחות]. וע"ע בתשובות והנהגות (ח"ב סי' לא).

**ואף** גם זאת חזיתי מה שכתב הגר"צ אבא שאול ז"ל, בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק ז' סי' לח), בענין בן ספרד שמתפלל בציבור של בני אשכנז, דאין לו לשנות כלל היכא דאין הוא הש"ץ, והילך לשונו, שאלה. בן ספרד שמתפלל בציבור של בני אשכנז, וכן בן אשכנז שמתפלל בציבור של בני ספרד, האם צריך לשנות את נוסח התפילה ואת מבטא הלשון כפי המנהג באותו מקום. תשובה. אם אין הוא שליח ציבור באותו מקום, אין צריך לשנות כלל, אבל אם הוא שליח ציבור, צריך

ויודעים מה שאומרים יפה עשו, ומי שלא הגיע לכך כגון אנחנו, מה שאנו מתפללין ע"ד מתקני תפלות נוסחי אשכנזי גם תפילתינו נשמעת, אבל אין לומר שתפלה זו משונה מחברתה, ואינה סובלת בגד צמר דברי הבל המה. ע"כ.

[ולא אכחד דכבר נשפך הרבה דיו בדברי הגאון חתם סופר ז"ל אלו בענין נוסחאות], ומבואר דרבותיו ז"ל לא חשו לאיסור של לא תתגודדו בכגון דא דכל הקהל התפללו בנוסח שונה משלהם, ואף שהם היו הש"ץ. והגם דלעיל הבאנו מדבריו דס"ל דגם במילי דמנהגים שייך האיסור של לא תתגודדו, בהכרח דבענין שינוי נוסחאות לא שייך, ואפשר שטעמו כמו שכתב בשו"ת ובחרת בחיים הנ"ל. ועיין בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' יג) ודו"ק.

**וגם** אני ראיתי כעין דברים אלו בתשובות והנהגות (ח"ד סי' כט), דכתב לחלוק על דברי הגאון בעל משיב דבר ז"ל (הנ"ל), דכתב לענין קדושה וכדומה ששייך בו לתא דל"ת, וכתב על דבריו בזה"ל, הנצי"ב ב"משיב דבר" (סי' יז) פוסק גבי קדושה, שאם אומר בקול רם "נעריצך" ואחרים אומרים "נקדש" בקול או איפכא, יש בזה לא תתגודדו. ונלע"ד דהאחרונים החמירו בלא תתגודדו דוקא במקומות שהמנהג קבוע כמו בביכ"נ דיוצאי אשכנז, או בישיבות בנוסח אשכנז, או במנהג חסידי קבוע, שהם מקפידים לא לשנות, וכל המשנה ידו על התחתונה, אבל בשטיבלעך שבאים מכל החוגים, אם כל אחד מתפלל כפי הנוסח שלו אין קפידא ואין לא תתגודדו, וכדאשכחן

## בענין לא תתגודדו בנוסח התפילה

הרב אפרים אמינוב

דין לא שייך האיסור של לא תתגודדו, ואף לדעת הרמב"ם ז"ל דמשמע דס"ל דאף בכה"ג שיש ב' בתי דין שייך ל"ת כל שהם בעיר אחת, מכל מקום הבאנו כמה מהלכים בביאור שיטתו וכלעיל, וגם נתבאר דנחלקו אם שייך איסור הנ"ל רק במילי דאיסורא או דגם שייך במנהגים [ויש לדון בהגדרת הדברים דיש מנהגים ששייכי לאיסורא, ויש שאינם שייכים לאיסור כלל], ואף גם זאת נתבאר מדברי קצת מרבתינו ז"ל, דלא שייך ל"ת אלא לבית דין ולדברים שצריכים החכמים להורות אבל לא ליחידים. וגם נתבאר מכמה רבוותא ז"ל דעיר שיש בה ב' קהילות או ב' בתי דין, אין חשש של לא תתגודדו, ובפרט דיש מרבתינו ז"ל דסברי מרנן בדברים מפורסמים למחלוקת קדומה לא שייך האיסור של לא תתגודדו. ויש דס"ל דגם בביהכ"נ אחת אין שם איסור של ל"ת כשאחד מתפלל בנוסח שלו אף בדברים הניכרים, וכמו שנתבאר כל זה לעיל, [ואדרבה מצינו איסור לשנות ממנהג אבותינו ז"ל, ויש כאן אריכות דברים ואין כאן מקומו, ועוד חזון למועד בעזהש"ת]. ויקח חכם ויוסיף לקח. אליך ה' נשאתי עיני, שמע קול תחנוני כגודל חסדך, אלוקים רב חסדיך פתח לנו שערי שלום. רחמנא ארים ימינך ואצמח פורקנך, בעגלא ובזמן קריב, אכ"ר.

בידידות נאמנה,

הצעיר אפרים אמינוב

לשנות את הנוסח בחלק התפילה שאומר בקול, וכגון תפילת החזרה, וכן סדר התפילה שלאחר שמונה עשרה. ואת המבטא אין צריך לשנות, ואסור לו לשנות. וטוב שלא לעמוד שליח ציבור במקום כזה, אלא אם כן יש לו חיוב להיות שליח ציבור. עכ"ל. ולענין הוידוי בכה"ג שספרדי נמצא בציבור של האשכנזים, כתב הגר"צ אבא שאול ז"ל (שם ח"ב פרק ט א') בזה"ל, שאלה. מי שהודמן לציבור מבני אשכנז שאינם אומרים וידוי ושלוש עשרה מידות אלא בימי שני וחמישי בלבד, כיצד ינהג בענין אמירת וידוי ושלוש עשרה מידות. תשובה. יש לו לומר וידוי ושלוש עשרה מידות אף שאין הציבור אומר אותם, אלא שיאמרם בצינעה, וכיון שהציבור יושבים מיד לנפילת אפים, ישב עמהם ויאמר וידוי בישיבה ובלא הכאה על הלב, ושלוש עשרה מידות, כיון שאין הציבור אומר אותם, יאמר הוא אותם בטעמים, ויסיים את כל הפסוק שבסוף שלוש עשרה מידות, ונקח לא ינקח, עד ועל רבעים, ושלוש עשרה מידות שמוסיפים בימי שני וחמישי לא יאמרם כלל ביחיד, אלא יאמר אל מלך וכו', ויסיים עד כמו שהודעת לענין מקדם וכן כתוב בתורתך. ע"כ, [וכדבריו מבואר להדיא בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' כ"ט) ע"ש]. ומבואר בביאורים שם דהכל הוא ע"פ מה שביאר בפרק ה' במחלוקת הרמב"ם והרא"ש ז"ל, וכמו שהבאנו לעיל מדבריו קחנ'ו משם.

**זאת** תורת העולה מכל הנ"ל, דהנה נחלקו רבותינו ז"ל אם איסור של לא תתגודדו שלא להעשות אגודות מדאורייתא או מדרבנן, וגם נתבאר דקיי"ל כרבא דבעיר שיש בה ב' בתי

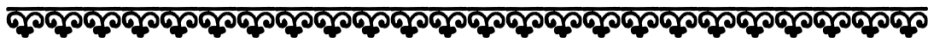




## לימוד זכות על המדברים בעניני מסחר בשבת

הרב שמעון תבירכיאן

בית מדרש גבוה, ליקווד



פועלים בשבת דהוא משום ממצוא חפצין, ומיירי התם כדיבור כדמוכח סוגי' דהתם, ובאמת דברי רש"י נסתרים מיניה וביה בדף קיג, דשם דריש בגמ' למעט חפצי שמים דאינו בכלל איסור חפצין, ופי' רש"י דהיינו פיסוק צדקה ומשדכין תינוקות, ואלו ג"כ דיבור הם, הרי דאיסור ממצוא חפצין שפיר כולל מיני דיבור, וממעטינן דיבור של חפצי שמים ממנו, ואיך כתב רש"י מיד אחרי זה דדיבור של מקח וממכר נתמעט, מודבר דבר וכקושיית הראשונים

**ועי'** בב"ח בריש סימן שז, דכתב בכונת הטור דבא ליישב שיטת רש"י מקושתית התוס', דלאו מקח וממכר ממש קאמר רש"י, אלא לדבר ממקח וממכר לומר סחורה פלונית אקנה למחר, או דבר פלוני מעסק מו"מ אעשה למחר, ע"כ. ודבריו קצרים וסתומים דהלא רש"י כתב דדיבור שפיר נכלל בממצוא חפצין.

**ונראה** לבאר ע"פ מה כתב בשו"ע הרב ריש סימן שז, דבדואי דיבור ואמירה המועלת לו לעשיית מחר אסור ממצוא חפצין, ונמצא שהוא מוצא חפצין בשבת ע"י אמירה זו,

(א) **דרשינן** בשבת קיג. מהנאמר בישיע' כמה הלכתא גבירתא בדיני כבוד שבת, דאיתא התם מעשות דרכיך, שלא יהא הילוכך של שבת כמו חול, ממצוא חפצין, חפצין אסורים חפצי שמים מותרין, ודבר דבר שלא יהא דיבורך של שבת כמו חול.

**ודינים** הנוגעים לדרשות הנ"ל, הובאו בעיקר בש"ע סימן שז, ומורגל בפי העולם דדיני ממצוא חפצין כולל מעשים, ודבר דבר מיוחד לאיסור דיבור בלבד, וכד מעיינין בסוגי' הדין, נראה דגישה זו אינה מדוייקת.

**הנה** רש"י שם פי' על ודבר דבר, דהיינו מקח וממכר וחשבונות. והקשו עליו התוס' והרמב"ן, דהלא דיבור של מקח וממכר נכלל כבר בדרשה של ממצוא חפצין, ולכן פי' בתוס' דבא לרבות איסור דברים בטלים בשבת.<sup>[1]</sup> אמנם הרמב"ן כתב ילפינן מהתם איסור בקשת צרכיו בשבת. ומדברי ראשונים הנ"ל, מבואר דממצוא חפצין כולל אפי' סוג דיבור איסור, ולא מיוחד במעשים.<sup>[2]</sup>

**ולדעת** רש"י יש לתמוה טפן, דהלא רש"י בעצמו פי' במשנה דף קנ. בדין אין שוכרין

[1] ויש עוד ראשונים דאוסרים דיבור חול בשבת, עי' רמב"ם פ' כד, ומ"מ שם מהרשב"א ועוד.

[2] ושם י"ל בדעת הרמב"ם ריש פ' כד דכל סוגי דיבור נכלל ונלמד ומדבר דבר עי' שם

ויש לדון לכאורה דבאיזה ציור מיירי הרמ"א, והאם נאמר דהותר לגמרי דיבור במקח וממכר להמתענג בזה, ועוד צ"ב האם משום עונג מתירים איסורים, ועי' בערוך השלחן שם דתמה בזה, והכריח מכח קושי' זו דע"כ דדעת הש"ע כרש"י, ולא ס"ל כשיטת התוס' לאסור דברים בטלים, והנזכר בש"ע דאסור להרבות בדברים בטלים מדרך חסידות נקט כן, ולכן שפיר מקילינן במקום דאיכא עונג ולא יותר מזה.

**אבל** ש"ע הרב סי' שא בקנטר"א רוח אחרת בן, ותמה שם<sup>[א]</sup> יותר דלפי"ז נתיר מקח וממכר בשבת למתענג בו וישתקע הדבר מלומר כן ח"ו, אלא דהביאור הוא, דכל האיסור הוא שלא יהי' כחול בזה התירו משום עונג שבת, דאינו נחשב דרך חול כמו שלא תהא הילוכך של שבת כחול, ולכן התירו לבחורים המתענגים בקפיצתם לעשות כן בשבת (סי' שא סעיף ב), וכן שלא יהי' דיבורך של שבת כחול הנלמד מודבר דבר, אבל שאר כל איסורים היוצאים מפסוק זה, פשיטא דלא דחינן משם מצות עונג שהיא מצוה הבא בעבירה ע"כ.

משא"כ כשאומר על עצמו שיעשה דבר פלוני למחר, אע"פ שאין דיבור זה מועיל לו כלום לעשייה שיעשה למחר, אסור משום דבר דבר, דהיינו דכל החילוק ביניהם הוא, אם מועיל לו דיבורו אז הוי בכלל חפציק, ואם רק מדבר אודות מלאכה ואין מועיל לו כלום אסור משום דבר דבר. ולפי"ז מיושבים דברי רש"י<sup>[ב]</sup> כאן דפי' מקח וממכר היינו כשלא הרויח כלום בדיבורו, ואינו סתירה למה דכ' באיסור השכרת פועלים בדף קנ. וחפצי שמים, דשם שפיר מועיל בדיבורו ולא שייך לודבר דבר. ואפשר לומר דזו היא ג"כ כונת הב"ח הנ"ל, דאין הכונה למקח וממכר ממש, אלא רק לדבר בזה בלא שום רווח ודו"ק.<sup>[ג]</sup>

(ב) **אחרי** דביררנו זאת, הנה הש"ע בריש סימן שז, בתחילה הביא דעת רש"י דאסור לומר סחורה פלונית אקנה למחר, ובסוף הביא ואפי' בשיחת דברים בטלים אסור להרבות וכדעת התוס'. והרמ"א הוסיף וז"ל שם דבני אדם שסיפור דברי שמועות ודברי חידושים, עונג הוא להם, מותר לספרם בשבת כמו חול. ומקורו מתרומת הדשן המדבר שם מענין דברי מלחמות ושרים.<sup>[ד]</sup>

[א] והעירוני, יש להבין שיטת בריש סימן שז דחילק בין חפצי שמים, דרך הנצרך לדבר בו הותר בדיבור בשבת, כשאין לו צורך, והרבה חלקו עליו עי' שם, לפי דהיתר חפצי שמים כאיסור, דרך אם מועיל בדיבורו נאסר, וכמו כן הותר כנגדו חפצי שמים רק היכא דמועיל בדיבורו, כמו פיסוק צדקה ולא הותר כשאין לו צורך לזה, וראיתי דכן מפורש שם הרב בהמשך דבריו, דבא ליישב דעת בזה.

[ב] וכן מתבאר מד' סי' שז סק' לו, אפי' כשמדבר בינו לבין עצמו דאסור משום דבר דבר, אחרי כן ראיתי דכעין חילוק כתב בערוך השלחן ותמה על המקשים על דמה ענין זה לזה עי' שם.

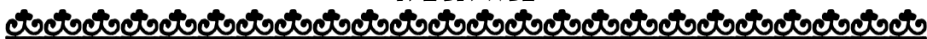
[ג] ואין להקשות על זה מפזמון המיוחס לאבן עזרא, אסור מצוא חפץ עשות דרכים, גם מלדבר בו דברי צרכים, דברי סחורה או דברי מלכים, אהגה בתורת קל ותחכמני, דמשמע אפי' דברי מלכים אסור לדבר, דשמא הכונה כמו דברי סחורה דיש בו צורך או באין מתענג, ויותר נראה כדכ' דאין ד' משנת חסידים, ואפי' להמתענג בזה כתב דאפי' בעונג גמור אין להמשיך הרבה משום ביטול תורה, ואפשר לזה כיון בסוף הפזמון אהגה בתורת קל ותחכמני.

[ד] ובאמת דבריו שם קאי לתמוה על שיטת, המתיר לראות דיוקנאות במקום דמתענג מזה.

**אמנם** יד דחוייה נטויה על זה, שלא לסמוך על זה למעשה מתרי טעמי, חדא דמסתימת הפוסקים דלא חלקו בזה אין נראה לחלק כד' ש"ע הרב, ועוד דאפי' נימא דהותר דיבור איסור במקום עונג, י"ל היינו משום דאינו נראה כדרך חול היכא דמתענג, וכדכ' ש"ע הרב, אבל היכא דמפרש עיני חול ומלאכה בדיבורו, י"ל דהרי כל דיבורו עובדין דחול, ולא דיבר ע"ז ש"ע הרב, אבל לכל הפחות נראה כלימוד זכות על המתלהטים אחרי דברי סחורה ומצוא חפץ, דבודאי עונג יחשב להם ואין למחות בידם.

**ויוצא** לדברי ש"ע הרב דכל מיני דיבור הנלמד מודבר דבר, דיסודו שלא יהי' כדיבור בחול, מותרים במקום עונג. ולפי"ז נראה דמי שמתענג לדבר דברי מלאכה וסחורה בשבת, (בלא להועיל בדיבורו כלום, דא"כ יהי' בכלל חפצין דלא התרו במקום עונג) מותר, וזהו הנ"מ בין ערה"ש ושלחן ערוך הרב, לדברי ש"ע הרב, דברי הרמ"א קאי אפי' על מה דכ' המחבר בריש הסעיף, דאיסור דיבור סחורה ג"כ נלמד מודבר דבר ומותר במקום עונג, משא"כ לערה"ש דהתירו רק למדבר דברים בטלים להתענג.

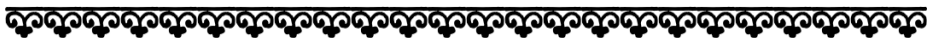




## בענין מפטיר למי שעלה לשביעי

### הרב דניאל גראמה

מח"ס דג במים ורב דק"ק ווסטסייד, לוס אנג'לס



ולקרות מפני כבוד התורה, ויברך על קריאתו תחילה וסוף, דהא איכא למיגור משום הנכנסים שלא ראוהו קורא בתורה. ובשלמא אם המפטיר הוא אותו שקרא אחרון היה אפשר לומר שלא לחזור לקרות ולברך, אע"פ שהפסיקו בקדיש בין קריאת המפטיר בתורה לקריאת ההפטרה, דבזמן מועט לא חיישינן משום הנכנסים, וגם בזה יש לדון כיון שאין דרך להפסיק בקדיש בין קריאת המפטיר לקריאת ההפטרה אבל כשאחד מן העולים האחרים הוא מפטיר אין ספק אצלי שצריך לחזור לקרות ולברך, עכ"ל.

**ומשמע** מדבריו, דעיקר הנקודות הם כבוד התורה שיברך על התורה, וגם צריך לברך בתחילה וסוף שלא לבטל תקנת חז"ל שתקנו שמברכים בתחילה וסוף כל עליה משום הנכנסים והיוצאים, ולא רק העולה הראשון שפותח בברכה ועולה האחרון שמסיים בברכה האחרונה, (עי' מס' מגילה כב.), ואין שום חשש להעלות את מי שכבר ברך על אותו פרשה, כמש"כ, 'אבל כשאחד מן העולים האחרים הוא מפטיר אין ספיק אצלי שצריך לחזור לקרות ולברך', ולכן מה שהסתפק לגבי העולה לשביעי שיחזור ויברך על אותם פסוקים, היינו שוב רק בגלל

**בתקופה** המשונה הזאת של הקורונה, נתחדשו כל מיני שאלות, בפרט בהלכות תפילה וקרה"ת, מכיון שמחקקי המדינה ע"פ משרד הבריאות אסרו לעמוד אחד ע"י השני בתוך כשש פי"ט, וגם מחמירים כשלובשים מסיכות בריאות, הרבה קהילות נהגו ליתן כל העליות להבעל קורא. ולכן נתעורר איך להתנהג לגבי מפטיר, האם יכול הב"ק לברך גם על שביעי וגם על מפטיר.

**בענין** זה חולקים המחבר והרמ"א, הש"ע בסמ"ק רפב סע' ה, כתב, וז"ל, אם לא נמצא מי שידוע להפטיר אלא אחד מאותם שעלו לקרות בתורה וכבר אמר ש"צ קדיש אחר קריאת הפרשה, זה שרוצה להפטיר צריך לחזור ולקרות ויברך על קריאתו תחילה וסוף, והוסיף הרמ"א, אבל אם לא אמר קדיש יפטיר מי שעלה לשביעי אם יודע, ואם יש אחרים שידועים להפטיר לא יפטיר מי שעלה כבר, עכ"ל.

**מחלוקתם** היא מחלוקת ראשונים, דברי המחבר הם דברי הריב"ש בתשובה סי' קיב שהובא בב"י וז"ל, אם לא נמצא מי שידוע להפטיר אלא אחד מאותם שעלו לקרות בתורה וכבר אמר ש"צ קדיש אחר קריאת הפרשה, זה שרוצה לחזור צריך לחזור

אחר, דהיינו שלא לומר קדיש ולא לקרות שנית, אפשר לדחות ולומר דהנ"מ דברי הא"ז דוקא במקום ארעי, שאין זה משנה מנהג ישראל לתקופה ארוכה, אבל כאן שכבר עברו כמה שבועות במצב הזה, וימשיך כך עד שמשרד הבריאות יתיר לנו, אינו מן הראוי לשנות מנהג ישראל של אלפי שנים, ובפרט שאמירת קדיש אחרי שביעי הוא בעצם מתקנת חז"ל, כדאי הוא הריב"ש לסמוך עליו ולומר שגם זה נקרא אי אפשר בענין אחר.

**ואמנם,** יש לעורר ע"פ מח' אחרת בין המחבר והרמ"א, דעיין שם סעי' ב דכתב מרן, מותר לקרות עולים הרבה אע"פ שקרא זה מה שקרא זה וחוזר ומברך, אין בכך כלום. הגה, ויש אוסרים וכן נהגו במדינת אלו חוץ מבשמחת תורה, שנהגו להרבות בקרואים ונהגו כסברא ראשונה, ע"כ.

**והנה,** עיקר המחלוקת של בעלי השלחן הוא, האם מותר לברך שוב על אותו פרשה שכבר קרא אותה, דאיך יכול לברך שוב אם כבר ברכו עליה. וא"כ, יש להקשות דאפי' אם סוברים כמו שהסברנו לעיל דיש מקום להקל שמותר לחזור ולברך אותו עולה, אפשר היינו דוקא כשלא חוזרים ומברך על פסוקים שכבר קראו, אבל לחזור ולברך על הפסוקים שכבר קרא גרוע טפי, ותו, שכאן העולה הזה הוא בעצמו שעלה לעליה השביעית בירך על אותם פסוקים של המפטיר ממש, וא"כ אפשר שגם המחבר יסכים שאינו יכול לברך פעמיים על אותם פסוקים שכבר בירך, ויבא לברכה לבטלה.

התקנה של הנכנסים ולא מטעם שאסור לברך פעם שני'.

**ואמנם,** מאידך גיסא עומד דברי הא"ז שהובא בדרכי משה וז"ל, אם קורא הש"ץ ז' ובעודו קורא עם השביעי זוכר שאין כאן מי שיפטיר אל יאמר קדיש אחריו, אלא יפטיר זה השביעי ואל יקרא עמו שנית, ואם כבר אמר קדיש זה השביעי חוזר וקורא ומפטיר, ואם החזן יודע להפטיר מאחר שלא קרא עדיין מוטב שיפטיר זה שעדיין לא קרא ואל יפטיר זה שכבר קרא, עכ"ל. והנה מתמצית דבריו משמע דעיקר החשש הוא לא לקרות מי שכבר עלה לתורה, שלא יברך שוב, ועדיף מי שלא קרא בכלל, וכן נפסק ברמ"א. לפ"ז עיקר האיסור הוא לא להעלות מי שכבר עלה לתורה, ולכן, אם עדיין לא אמר קדיש סומכין על עיקר דינא דגמרא דמפטיר עולה למנין, ואין מברכים שוב למפטיר את זה שעלה לשביעי.

**וא"כ** יוצא דלפי הריב"ש בכלל אין חשש לאיסור זה, ואפי' להא"ז דכן מקפיד עליה, מ"מ נמי מתיר בדיעבד כמש"כ, 'ואם כבר אמר קדיש זה השביעי חוזר וקורא ומפטיר' דהיינו, אף שאינו ראוי לעשות כך לכתחילה, מ"מ בדיעבד יכול להתיר. ולכן, בענייננו, שבלתי אפשר לא להעלות את מי שכבר בירך, וחייבים לסמוך על הלכתחילה של הריב"ש והבדיעבד של הא"ז, והבעל קורא עולה אפי' במקום כהן ולוי, מה גרע המפטיר משאר העליות שגם בעליה זו יברך אותו עולה. ואת"ל, דהתם בשאר העליות אי אפשר, משא"כ לגבי המפטיר אפשר באופן

שעולה למפטיר, אין מכבדים אותו בשלישי. אמנם, בס"ק לב כתב, לגבי מי שכבר עלה לתורה ובבכ"נ אחר שוב מזמינים אותו שהוא צריך להעלות ולברך. ומשמע שבא לתרוץ קושיית הפרישה, דמכיון שזה בית כנסת אחר מותר לעלות פעם שניה, אבל באותו מקום יהיה אסור, כמו שכתב בס"ק לא.

**וכדי** להבין במה חולקים הפרישה ומ"ב יש להקדים, דמשמע מהפרישה דלקרות אותה פרשה באותו בהכנ"ג, וגם אותם מילים אפי' בבהכנ"ג אחר חדא דינא הוא, דהביא דברי רבינו אפרים שאסור לעלות לאותו פרשה פעם שניה, ואח"כ מקשה לגבי כהן שכבר עלה במקום אחד ושוב מעלים אותו במקום אחר, ולכאורה תמוה הוא דהלוא דינים שונים הם, דכאן הוא רק אותה פרשה וכאן הוא אותם מילים, וגם שזה בית כנסת אחר, אלא ס"ל דאין החילוקים אלו מחלקים, דהעיקר הוא שבמקום שיש דין להעלות לברך, מותר לברך. ואין לדייק במה שהביא אוקימתא שקרא אותם פסוקים דוקא בבהכנ"ג אחר, ולא באותו בהכנ"ג ואותו ספר תורה, דאין זה בנמצא חוץ אם חוזר השביעי לקרא המפטיר, ועל זה גופא דנין, וגם כבר דחה את זה מחנוכה וחש"מ.

**אבל** המ"ב ס"ל בעיקר הדין שזה דין בגברא ואסור לו לברך פעם שנית, אמנם ס"ל דאף דהדין בגברא נמי יש לצדד, דודאי בשבת אחרת אין בכלל איסור, וגם אפי' קוראים אותו אדם בשחרית ושוב במנחה ודאי שרי דזה פרשה אחרת, ולכן א"ל דכמו ששבת אחרת מותר, וגם פרשה אחרת מותר, ה"ה שיש להקל במקום אחר, דכלפי הברכה שלו

**ועיין** בפרישה על אתר שהביא מחלוקת ראשונים למקור של המח' בין המחבר והרמ"א. בשו"ת הריב"ש סי' פד, כתב וז"ל, מותר לקרות עולים הרבה ואע"פ שקורא זה מה שכבר קרא זה וחוזר ומברך, אין בכך כלום שהרי בימי חנוכה ובחש"מ של סוכות קורא זה וחוזר ומברך, עכ"ל. ומקור הרמ"א הוא דברי רבינו אפרים שהובאו דבריו במרדכי סוף מס' מגילה שאין נוהגין כן. הפרישה בעצמו כתב שנוהגים כמו הריב"ש ולא כמו רבינו אפרים, ולכן הקשה דלפי הרמ"א מה יהיה הדין לכהן שעולה לתורה בבית כנסת, ואח"כ הלך לבהכנ"ג אחר והזמינו אותו לעלות שוב לעליה של כהן, ויברך שנית על אותם פסוקים, והסיק דמותר לו לברך משום כבוד התורה.

**ויש** להסביר דס"ל להריב"ש דעיקר הוא כבוד התורה, ולכן במקום שיש חיוב או סיבה לעליה, חל חיוב ברכה, דהיינו שצריך לכבד את התורה ע"י הברכה, ולא משנה אם העולה כבר בירך או לא, אלא צריך לכבד את התורה. ועיין בברכי יוסף דס"ל דכדאי להחמיר ולחדש כמה פסוקים חדשים, ונראה דאינו חולק על יסוד דברי הריב"ש ושיטת המחבר, אלא ס"ל דאין נקרא חיוב או סיבה לקרות בתורה אלא אם נתחדשו בה פסוקים חדשים. אבל רבינו אפרים סבר דהוא דין בגברא, שאינו יכול לברך פעם שניה על אותו קריאה, ולכאורה כ"ש יהיה אסור לאותו גברא לברך שנית על אותו פסוקים.

**ועיין** במשנה ברורה תפב לא, דכתב ע"פ שיטת הרמ"א, דמקום שנוהגים ליתן לרב שלישי בכל שבת, אבל בשבת חזון שנוהגים

לתורה. ואל יקשה בעיניך במה שאמרנו: דאם הפסיקו בקדיש מברך אחד מהקוראים פעם שני ברכות על התורה, והרי כבר בירך. דאין זה קושיא, דהברכות הם מפני כבוד התורה, ובכל פעם שעולה הוי כבוד התורה. ואם עלה לתורה בבית הכנסת זה וחוזר ועולה בבית הכנסת אחר חייב לחזור ולברך. ויותר מזה, דכהן שעולה גם במקום לוי הלא מברך פעמיים, בסיומן קלה, ומברך זה אחר זה תיכף ובמקום אחד, ע"כ.

**ונראה** קצת שסותר את עצמו, דכתב שכדאי להעלות מי שעדיין לא בירך, כדברי הא"ז, אבל כתב נמי שהברכות הוא כבוד התורה, שהם דברי הריב"ש, ולא רק אם מזמינים אותו בבית כנסת אחר, אלא אפי' כהן עולה במקום לוי. וצ"ל דיש מעלה מסוימת להעלות קוראים שונים, אבל מצד הדין אין איסור לעלות פעם שני' לאותה פרשה ואפי' לאותם מילים. ובני היקר, הבחור החש' יהודה, נ"י, רוצה לדחוף את הראיה של העה"ש מכהן שעולה לעלית הלוי דא"א בע"א, ואה"נ צדק צדק הוא, מ"מ רואים מדברי העה"ש דאין הבדל בין עליה אחרת באותה פרשה ובין אותם מילים.

מכיון שזה ס"ת אחר, אינו נחשב כאותה פרשה, וגם יש את הצד של כבוד התורה כמו שכתב הריב"ש.<sup>[א]</sup>

**והנה**, יש לדון אם יש מקום להחמיר לגבי מי שמעלים אותו לברך על אותם פסוקים יותר ממי שעלה פעמיים באותו פרשה. מדברי הפרישה משמע שאין הבדל, דמשווה שניהם אהדי, והקל בשניהם, אבל מלשון המ"ב הנ"ל ס"ק לב, יש לדון, שהציוור שלו הוא בסתם עולה לתורה, וז"ל, אם קראו לאדם לתורה בבית הכנסת אחרת ונזדמן לו אותה הפרשה שקרא היום, צריך לחזור ולברך, עכ"ל, ולא כמו שדן הפרישה לגבי כהן, ותמוה, איך לא הביא את דברי הפרישה כמו שהם, לגבי כהן. ולכן יש לפקפק בכוונתו, האם נתכווין לומר שרק בעליה אחרת, אבל כהן יהיה אסור לעלות ולברך על אותם מילים, א"ד, אינו משנה אם זה אותה עליה או לא, ואדרבא, כתב באופן שכולל את כולם, דודאי שייך שאפי' אצל ישראל שיזמינו לעלות לאותה עליה שכבר קיבל, ואם נתכווין לחלק בין זה וזה ולהחמיר, עיקר חסר מן הספר.

**וע"נ** בדברי הערוך השלחן באות יז, וז"ל, אמנם טוב יותר להשיג מי שלא עלה עדיין

[א] ואגב, יש לדון מה יאמר המ"ב אם המפטיר בס"ת אחר, כמו ביו"ט וכדו', ועיין בראשונים במגילה כג. לגבי כמות הפסוקים של הפטרה, שהיא ג' פסוקים כנגד כל עליה, והקשנה הגמרא דאם המפטיר אינו מן המניין למה אין מוסיפים עוד ג' פסוקים כנגדו, ומתיר' שם שאין קוראים אלא לכבוד התורה, ולכן אינו נחשב לעליה בתורה לדין זה. ומקשים הראשונים, דלמה לא תירצ' הגמרא דכבר יש ג' פסוקים כנגד אותם פסוקים שקראו במפטיר שכבר קראו אותם לשביעי, ולכן מכיון שאינה מתרצת כך משמע שבימהם קראו פרשה אחרת לגמרי. ויוצא מדבריהם דבעיקר הדין קריאת ההפטרה הוא נחשב לקריאה אחרת, ורק אין קוראים פסוקים כנגדם דטעם הקריאה היא מטעם אחר ולא מחיוב של קריאת התורה. ולכן י"ל דה"ה לגבי לחזור לקרות שוב אותו עולה, כמו שבהכנ"נ אחרת סגי להתיר אותו עולה, אפשר ה"ה ס"ת אחר נמי יהיה מותר, א"ד, אפי' את"ל דיש בזה טעמא טובא, שונה שכבר בזמינו קוראים למפטיר אותם פסוקים. וצ"ע.



למפטיר זה שקרא לאחרון, קודם כל כתוב  
"היה אפשר לומר" דהיינו שאין זה צד חזק,  
וגם זה רק מצד התקנה של נכנסים ויוצאים  
ולא מטעם שאן מחזירים אותו קורא, ולכן  
במצב קבוע כמו בקורונה, נ"ל דודאי אין  
כדאי לשנות את סדר הדברים ותקנות  
חכמינו זצ"ל.

**ולכן** לא מצינו אצל הפוסקים שהחמירו  
יותר על אותם פסוקים יותר מעליה אחרת,  
וכבר כתבנו לעיל שבמקום קבוע אין כדאי  
לשנות ממנהג ישראל הרגיל לנו כמה אלפי  
שנים, וגם, כמו שסומכים על דברי הריב"ש  
לכל העליות הראשונות, יסמוך עליו גם לזה,  
ואף שהוא בעצמו מפקפק קצת להעלות





## בעניין השקעה עם בעלות והחזרים מועדפים הנהוגה בימינו

(PREFERRED EQUITY)

הרב יוסף דוד יוסילובסקי

דיין בבית הוועד לענייני משפט, ליקווד



(בעלות מועדפת), לדעתי יש לחשוש משום ר"ק.

**וע'** בשו"ת מהר"ם גלאנטי (סי' צח) שכתב שיכולים שותפים להתנות ליקח סכום קצוב כמו עשר למאה, ויסוד ההיתר הוא מדברי הרמב"ם ששותפים יכולים להתנות להתחלק בריוח ובהפסד כמו שירצו. וע' במשפט שלום (סי' קעו סעיף מד) שחשבו שחולק על מהרשד"ם שהבאנו, ובאמת לפי דברינו יש לומר שאף מהר"ם גלאנטי יסכים לאסור באופן שמתנה ליקח קודם בשעת חלוקה, דאין שייך להחשיבו שמתנה על חלוקת ריוח והפסד כיון שלוקח רק ריוח אף במקום שחבירו מפסיד, וא"כ י"ל דלא פליגי כלל, דבאמת י"ל דמהרשד"ם מיירי שמתנה ליקח מקודם בשעת חלוקה, והיינו שיקבל ריוח שלו אף במקום הפסד, ומהר"ם גלאנטי מיירי באופן שמתנה רק על חלוקת ריוח. [וראיתי שכן הביא בדברי גאוניס (כלל צח אות לח) משו"ת זרע אברהם ע"ש, שכתב כן רק באופן שמתנה ליקח מהריוח יותר אם ירויחו מאתיים, ולכן לא הוי קצוב.]

**ובאמת** לאחר העיון נראה די"ל עוד טעם דהני תשובות לא פליגי אהדדי כלל, דבאמת מהר"ם גלאנטי פסק כשיטת הרמב"ם, דס"ל

**אמרתי** להעלות על הכתב מה שעלה ברעיוני, כמה צדדים להבהיר את ענין השאלה החמורה המצויה מאוד כיום שהרבה משקיעים כסף בחברות בע"מ (CORPORATION) לקבל רווחים (PREFERRED EQUITY), ורוצים שתהיה קצת אחריות על הקרן שלהם, על כן עושים באופן "פריפרד אקוויטי", והמובן בזה, שאף שאינו כמו חוב על החברה, ואדרבה חובות החברה יקבלו קדימה בסדר הגוביינא, אך הא מיהת מועיל שיהא חלק המשקיע קודם למעות החברה.

**אופן המצוי ברוב המקרים שנטול ריוחים אפילו כשהחברה מפסידה**

**והשאלה** אם יש בזה משום איסור ריבית: לא מיבעי באופן המצוי ברוב המקרים שמתנים שיקחו דבר קצוב, ויש כאלו שגם כותבים שיקבלו סכום קצוב כמו עשרה אחוז גם בשעת חלוקה, באופן שאף אם החברה תפסיד המשקיע ירויח, דבאופן זה מבואר בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' סא) שנחשב לרבית קצוצה. ואף החולקים עליו יודו בזה, כמ"ש בשו"ת מהרש"ם (ח"ז סי' קמ) באופן שאם יצויר מי שרוצה "פריפרד ריטרן" (החזר מועדף) וגם "פריפרד אקוויטי"

# קצו בעניין השקעה עם בעלות והחזרים מועדפים הנהוגה בימינו

הרב יוסף דוד יסילובסקי

דהיתר שותפים הוא רק בשניהם מתעסקים, ודלא כרמ"א, ע"ש [ויש לעיין במקרה שמתנה שאם יהיה ריוח יקבל תחילה, ואם יהיה הפסד יפסיד בסוף, אך אינו מתנה לקבל ריוח אף במקום הפסד, ולכאורה תלוי בדברינו].

בסמ"ג, ששותפות נקבעת בזה ששניהם מביאים מעות ויכולים להתנות בריוח ובהפסד כמו שירצו [וע"ש שכתב ובלבד שלא יהא בתנאי ריבית], ובב"י שחולק על דברי הרמב"ם שכתב שכל שאחד מתעסק הוי עיסקא.

**והנה**, אף שהרמ"א פסק כן בפשיטות, אך דעת כמה אחרונים לפסוק כהרמב"ם, ומהם מהר"ם גלאנטי שהבאנו, וגם אחרים הביאם בברכי יוסף. ואף אם נסמוך על הכרעת הרמ"א, מ"מ בחו"ד (ס"ק ד) כתב דמש"כ הרמ"א היינו רק לגבי שאינו צריך ליתן שכר טירחא, שאינו כמו עיסקא כיון שצריך לעסוק בשלו, אבל אסור לאחד לקבל אחריות יותר מחברו. וכ"כ גם בעצי ארזים, ע"ש.

**וראיתי** בדרושי הצ"ח (דרוש ח לשבת שובה או' יז-יט), שרצה לתרץ את דברי הרמ"א באופן אחר, והוא דעכ"פ צריך שיהא חלק בין בריוח בין בהפסד לכל אחד, ואף שאינם שוין ויש לאחד חלק גדול בהפסד ולחברו חלק קטן, אבל שיהיה כל ההפסד על המתעסק לגמרי, א"כ חזר כל הסך מלווה ואין כאן שותפות לגמרי, וכל הריוח שינתן לשני הוא רבית גמור, וא"כ קשה להוציא מהרמ"א היתר כלשהוא.

**אך** ע' בחי' מהרא"ל צינץ שג"כ נתקשה בדברי הרמ"א, דא"כ למה במעות של יתומים הוצרכו להתיר קרוב לשכר, היה להם למצוא מי שישים גם הוא מעות לשותפות. וכתב דאולי דברי הרמ"א הם רק כשאינו מקבל

**וכן** ראיתי שברוב המקרים, מכיון שאינם נקראים בעלים כמו השותפים רגילים, ויש להם חלק פחות בריוח [שמקבלים רק דבר קצוב כהתפשרות על הריוחים] לכן מקבלים עליהם פחות בהפסד שרק יפסידו באופן שלא ימצא מה לגבות, ולהלן נביא ראיות מהש"ס לאסור באופן הנ"ל [ואם יש לסמוך על דעת האג"מ להלוות לחברה בע"מ (CORPORATION) בריבית כבר דברנו בארוכה במק"א, ובכאן אני כותב למי שאינו רוצה לסמוך על ההיתר הנ"ל, או באופן שיש משכון לפרעון, אשר לדעתי בכה"ג אין לסמוך על ההיתר ההוא כלל].

## בשרק יטול ריוח אם אין הפסד, אך הריוח מועדף על שאר המרוויחים

**אך** שאלתנו רק באופן שרוצה להתחלק בריוח, ובאופן הפסד לא יטול שום ריוח, רק שתהיה לו קדימה בשעת חלוקה.

**ויסוד** ההיתר שרצינו להציע היינו ע"פ דברי הרמ"א (יו"ד סי' קעז ס"ג), שאם כל אחד נותן מעות לא הוי כעיסקא אלא כשותפות בעלמא. ובש"ך (ס"ק יג) כתב וז"ל, וחולקים הריוח וההפסד באיזה ענין שירצו, ואין חוששין משום רבית, עכ"ל. ומקור הדברים הוא שיטת השערי הרי"ף, הובא

לולי שנשתתפו, אבל גנו"א היה צריך להיות לאמצע, קמ"ל.

**נמצא** דבשותפות יש הגדרה אחרת, דהיינו שאף שבנוגע למעות בעין בודאי כל ההפסד הוא כפי המעות, ואף אחד לא לקח את מעות חברו לרשותו ולאחריותו, רק שמתנים על אחריות של הפסד עסק השותפות, שאם העסק יפסד תהא שייכת פעולת ההפסד לאמצע או כפי תנאיהם לפסק הרמ"א, אבל בנדון דידן ברוב המקרים המעות אינם בעין, ולכן לא שייך שיתנו שגניבה ואבידה תהיה כפי מעות, רק מתנים שתהיה קדימה למעות שהשקיע לכשתתפרק השותפות.

**ולפי"ז** יש לומר דלכן לא כתב החו"ד ביאור זה בדברי הרמ"א, דבאמת, בכל צאן ברזל כבר ביאר החו"ד (ס"ק א) דאם הנותן מקבל אחריות אונסים וגם גניבה ואבידה, אינו נקרא צאן ברזל אם המקבל מקבל זולא, וא"כ פשוט דגם בשותפים אם כל אחריות החפץ בעין, גם אחריות גניבה ואבידה ואף אחריות זול המטבע כפי מעות, לא שייך בזה איסור צאן ברזל, דקבלת הפסד עסק השותפות אף שישלם מביתו, הוי רק כמו זולא. אלא דיל"ע בזה דאולי הפסד עסק השותפות כולל יותר מזולא, ולכן חידשו האחרונים דבזה מיירי הרמ"א ויש להתירו כיון שאינו משלם מביתו וכדיבאר בקצה"ח, אבל כשמקבל כל מיני אחריות אף שלא יהיה מביתו אין לנו שום מקור.

**אך** עדיין יש לנו לעיין, האם לדברי הקצות החושן צריכים לקבלת גניבה ואבידה בעצם, או שרק הוכיח הקצה"ח מזה שאין החיוב

אחריות לשלם מביתו, רק כמו שמצינו בשותפים בחו"מ (סי' קעו) דעת הרמ"ה שכשהפסד לאמצע, הוא רק בגוף הממון שנשתתפו ולא להשתעבד לשלם מביתו. וכן מצאתי בדרכי תשובה (יו"ד סי' קעז ס"ק כב) שהביא כן מכמה תשובות מהם, שו"ת נחלת אבות [ולהלן נבאר עוד דבריו] וחסל"א (יו"ד סי' מח), וע' שם שכתב כן גם בדעת החו"ד, דאם אינו משתעבד לשלם מביתו יכולים להתנות בריוח ובהפסד כמו שירצו, וכ"כ בארץ צבי יו"ד (סי' לב). וא"כ פשוט להיתירא מדברי הרמ"א.

**דחיית הסברא להתיר על פי הרמ"א סי' קע"ז ס"ג**

**אך** לענ"ד בנד"ד אין זה פשוט כלל, אף לדעת מתירים אלו, דבאמת צריכים אנו להתבונן איזה היתר הוא זה, דמה לי אם משתעבד לשלם מביתו, מה לי אם שיעבד רק נכסים מסוימים [גם להלן נביא ראיות דשייך איסור ריבית דרבנן אף באפותיקי מפורש]. וביותר יש על המעיין לעיין היטב בדברי הקצות החושן (קעז ס"ג), שכתב דלכן שייך איסור ריבית בעיסקא שהוא פלגא מלוה, אבל בשותפות אינו נעשה לזה על חלק חבירו ומה שההפסד לאמצע היינו משום דההפסד נובע מחלק המועט כמו המרובה, או משום דכאלו התנו, אבל הפסד גניבה ואבידה או בפחת שינוי המטבע שאינו מחמת עסק השותפות, באמת הוי כפי מעות.

**וע'** שם בנתיב"מ שהקשה דגניבה ואבידה, פשיטא מתוספתא מפורשת דהיא כפי המעות, וכתב דבנשתתפו לדעת דס"ד דוקא כמו פחת איסורא דציניא, שהיה בא הפחת

# קצח בעניין השקעה עם בעלות והחזרים מועדפים הנהוגה בימינו

הרב יוסף דוד יוסילובסקי

**אמנם** בחו"ד סי' קעג (ס"ק יז וע"ע יח יט) כתב דהתוס' וכל הפוסקים חולקים על רש"י, וס"ל דאינו אסור רק אם המוכר מקבל שאם יחמיצו כל היינות חוזרים המעות להיות הלואה, אבל מיבחרי בעצמו לא מיקרי קרוב לשכר. ובאמת המעיין היטב בדברי התוס' (סד:ד"ה האי) יראה שאין דבריו מוכרחים, כי מש"כ התוס' [לת' הראשון דגבי גדיש נותן רק מתוך הגדיש], דכיון שאם נתקלקל כל הגדיש אינו נותן לו אחרים, אינו מוכיח כלום, דמבואר דכן ס"ל לרש"י, שהקשה מהך דגדיש וחילק בין קלקול דשכיח לקלקול שאינו שכיח, ומש"כ התוס' דגבי ההוא דרבנן, דמשמע שקלקול אחר בר מחומץ הו' מקבלי, לכאורה כוונתם להביא רק דקלקול שלא היה מעיקרא [שי"ל מעיקרא דחלא חלא], היו צריכים לקבל בכדי שלא יהיה קרוב לשכר, ואה"נ מצד שהוא קלקול דשכיח חלוק דינו מגדיש, דכאן צריך המוכר אף שלא לקבל אחריות דמיבחרי, וכמו שחילק רש"י, וכן נראה מדברי מהר"ם שיף שלמד כן בדברי התוס'.

**גדר איסור רבית דרבנן ברחוק מהפסד, וביאור דעת רש"י בזה**

**אמנם** לאחר העיון יש מקום לקיים את דברי החו"ד בדברי תוס', וגם יש לומר שאין מדברי רש"י שום ראיה הנוגעת לשאלתנו, ואבאר בהקדמת מה שהקשו התוס' (סד.) למה צריך לטעם מעיקרא דחלא חלא, תיפוק לי' דכיון דמקבל עלי' זולא קרוב לזה ולזה כמסקנת הגמ'. ותי' דקלקול חומץ שכיח ואע"פ שמקבל עליו זולא הוא רחוק מהפסד, אי לאו טעמא דמעיקרא דחלא חלא, ע"ש.

מצד הלואה. וגם יל"ע האם בלאו דברי הקצוה"ח יש איזה סברא או ראיה להתיר.

## איסור רבית באפותיקי מפורש

**והנה**, במה דאיסור רבית - אף רבית דרבנן - שייך אף באפותיקי מפורש, מצאנו מפורש בכמה מקומות. ומהם, מה שמצאנו שאסרו חכמים לקנות את פירות הפרדס אף שאם תהיה תיוהא יפסיד הלוקח. [ואף למ"ד שלא אסר רב אלא בכך וכך, מודה שיכול ליתן לו יין רע שלא ישוה הדמים שנתן.] וגם מצאנו באסיפת זקנים במשנה דמלוה אריסיו זרע לזרע לגורן, שכתב בשם הראב"ד דמיירי שמתחייב ליתנו רק מן הגורן, ואעפ"כ שייך איסור סאה בסאה דרבנן.

**עוד** מצאתי ראיה מפורשת מהסוגיא (דף עג:), דהנהו רבנן דיהבו זוזי אחמרא בתשרי ומבחרי בטבת, שכתב רש"י וז"ל, נוטלין יין טוב ואי הו' שקלי מתשרי דלמא הו' מחמיץ, ואשתכח דמשום דאקדימו מעות בתשרי ועדיין לא יצא השער, קיבל עליו המוכר אחריות, ולא דמי לההוא דלעיל דיש לו חטין, לפי שהיין רגיל להחמיץ ושמא שלו [ס"א כולו] החמיץ. עכ"ל. מבואר דלדברי רש"י לא קיבלו המוכרים עליהם אחריות חימוץ, רק דהרבנן היה להם זכות הבחירה בטבת, וזה גופא הו' רבית, דאם היו נוטלים בטבת שמא שלו החמיץ. לכאורה מבואר מדברי רש"י שאף אם רק יש להם זכות בחירה ואם יחמיצו כל היינות היו מקבלים חומץ, אעפ"כ הו' רבית.

## קובץ אבקת רוכל כסלו תשפ"א

קצט

טוב, ואין זה איסור מצד קרוב לשכר, דכאן יש רבית על צד קיום המקח.

**ולכן** נראה לי שרש"י פירש הסוגיא דלא יצא השער בתשרי, דלכאורה תמוה דמיירי שיש לו, ע"כ אין איסור מצד פסיקה קודם שיצא השער, אלא דרש"י מפרש שיש איסור לעשות מקח שתהיה הבחירה ביד הלוקח, אף דבזה עצמו אין רבית כיון שהיה יכול להמתין הפרעון עד טבת, ולעשות את כל המקח בטבת על יין טוב, אלא דמיירי שלא יצא השער ורוצה להרויח גם היוקר של תשרי עד טבת, וזה לא שייך אלא אם כן המקח חל בתשרי ע"כ היוקר הוי רבית [ואילו יצא השער לא היה היוקר רבית, ודו"ק], ואינו מועיל מה שמקבל זולא כמו כל פוסק על קודם שיצא השער. משא"כ בחביתא דחמרא דכל האיסור הוא מצד קרוב לשכר, יש לומר שאינו אסור רק היכא דעל צד הביטול המעות הלואה. [ואכן יש לומר שרש"י יסכים דנתקלקל כל הגדיש אינו נותן לו, היה סברא להתיר.]

**ובאמת** שתמהני על כל הפוסקים בשו"ע שערבבו הדברים ולא ראיתי שעמדו על דברי רש"י ושהו יישוב קו' התוס' ע"ש, וצ"ע. [אח"ז מצאתי בחזו"א (יו"ד סי' עו סס"ק ג) בשם הריטב"א בדף עג כדברינו ממש, ואף שאיני רואה מפורש כן בריטב"א, הנאני שכוונתי אל האמת, ע"ש.]

ביאור מח' רש"י ותוס' ע"פ הנ"ל, ודברי החו"ד בתוס'

**אלא** דהתוס' חולקים על פירוש רש"י, וסברי להדיא דהאיסור בההיא דרבנן היה

**ונראה** לומר בבירור דרש"י נשמר מקושי' התוס' [ובלא"ה מוכרח לדידי' דליכא לאקשוי כלל מסוגיא דחביתא דחמרא לההוא דרבנן, מרש"י דלא ס"ל כדברי התוס', דפי' סוגיא דחביתא דחמרא בהחמיצה, ולא חילק בין תקפה להחמיצה], כי באמת יש שני עניני רבית דרבנן: או כעין פרדיסא או כעין פסיקה קודם שיצא השער, שאיסור הרבית אינו משום שעלול להתבטל, ואם יבוטל המקח תהיה הלואה, אלא דיסוד האיסור הוא דכמו בהלואה אסור לשלם אגר נטר עבור ההשתמשות בכסף, כך בדמי הקדמה של מכר אסור להרויח בשיווי המקח מחמת הקדמת מעות. ומלבד זה יש סוג רבית דרבנן אחרת שאף שאין ריוח חוץ מצד המקח [שחפץ הנמכר מתייקר אחר המכירה], אכן מצד מה שאילו היה המקח כצורת מקח היה בו צד הפסד, ועכשיו מתנה שאם יהיה הפסד יחזרו המעות להיות הלואה ולא יפסיד, ואף דבצד הלואה אין רבית רק בהתהוות שני הענינים בב"א, הוי רבית וזה נקרא קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד.

**וזהו** יסוד האיסור של צאן ברזל [לדעת רש"י], וזה הוא הסוגיא דחביתא דחמרא, דבאמת אינו מקבל יותר ריוח ממה שהיה כל לוקח מקבל, רק שרוצה לומר שאם תקפה יהיה ברשות המוכר, וחזרו המעות הלואה, ועל זה מסיק הגמרא דכל שמקבל עליו זולא הוי קרוב לזה ולזה, משא"כ בסוגיא דרבנן דהוו מיבחרי היו רוצים שירוויחו בהמקח, ויהיה קיום המקח שיקבלו היוקר מתשרי עד טבת, וגם יקבלו יין טוב, וגם נשמרים מהיזק של חימוץ, כיון שהמקח היה רק על היין

קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד, כיון שמקבל עליו הנותן זולא, וכתבו דהא דאמר' גבי חמרא כיון דקא מקבל עליו זולא קרוב לזה ולזה הוא, התם שאני דמכר גמור הוא, וא"כ יש לנו לומר דגם קולא של גדיש הוא רק במכר גמור, אלא דזה גופא הוא יסוד שאלתנו, האם מעותי קודמות למעותיך הוי בהכרח אחריות של הלואה, או דנוכל לדמותו למקח שמפקיד גביה שלו ויכול לבוא לידי הפסד אם מפסיד כל העסק.

### ראיה מסוגיא דגיטין דף ל' לנידו"ד

**אלא** דנראה להביא עוד ראיה מסוגיא דגיטין דף ל', דאיתא שם, המלוה מעות את הכהן להיות מפריש עליהם, מחלקו ופוסק עמו כשער הגבוה ואין בו משום רבית, ובגמרא אמרין דכיון דכי לית ליה לא יהיב ל' כי אית ל' נמי אין בו משום רבית. וע"ש ברש"י ותוס' ופנ"י, האם סברא זו מתירה אף פסיקה בזול יותר מהשער, וכתב הפנ"י דכיון שהיה הלואה מקח בזול היה ר"ק [ויש להאריך בזה עי' במקור מים חיים קעב ס"ד ובחו"ד שם]. ולא היה לנו לומר סברא זו להתיר רבית דאורייתא, רק הסברא היא היכא שהאיסור הוא מצד קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד, וכיון דכי לית ל' לא יהיב ל' נמצא שהוא קרוב להפסד כמו לשכר.

**ובאמת** שהתוס' הקשו על סוגיא זו דמ"ש מפרדיסא דאסר אע"ג דאית ביה תיוהא, וכתבו דהכא התירו משום תקנת כהן. ואולם, עי' ברמב"ן ובריטב"א שם מה שהוציאו מהגמרא הלכה למעשה, דכתב הריטב"א וז"ל, ומהא שמעינן דהלואות שעושין בכה"ג

מצד רחוק מהפסד [ואפשר דס"ל דאין ביוקר שום ענין רבית כיון שיש לו, ואינו מוזיל מצד ההקדמה] וכתבו דקלקול חומץ דשיכח היו צריכים לקבל ולא מהני מה שקבלו זולא כיון שהוא קלקול שכיח, ולזה כתב החו"ד דאיסור קרוב לשכר הוא רק כשחזרו המעות להיות הלואה, אבל כשהמוכר מקבל עליו רק שיתן לו הבחירה מיינות שלו, לא הוי רחוק מן ההפסד כמו גדיש שאינו רחוק מן ההפסד, כיון שאם נתקלקל כל הגדיש אינו נותן לו רק ממנו, ולכן בתוס' דף עב י"ל דמשהו אותם לגמרי. ואף דהיה עדיין מקום לחלק כמו שחילק רש"י, אמנם לא מצינו שיחמיר רש"י מצד הדין של רחוק מן ההפסד, וא"כ י"ל דאף רש"י יסכים דאילו היה כל האיסור מצד רחוק מן ההפסד, אינו אסור רק כשחזרו המעות הלואה.

### אם יש ראיה מהנ"ל להתיר בנידוננו

**אלא** דאפילו אם כנים אנחנו בכל דברינו עדיין אין לנו שום מקור להתיר בנדון דידן, דאף אם כל האיסור יהיה מצד קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד ואינו מקבל לשלם הפסד מביתו רק מחפצי השותפות, אמנם יש לומר דהתוס' כתבו זה, רק שלא היתה הגמרא יכולה להקשות מגדיש שיהיה רחוק מהפסד, כיון שאם נתקלקל כל הגדיש אינו נותן לו רק מתוכו, אבל זהו רק בצירוף שגם מקבל עליו זולא, ולכן הוי כמקח גמור. [ועי' ש"ך קעג ס"ק כד, ובחי' רעק"א שם, ובפנ"י סד: על דברי תוס' ד"ה האי.].

**גם** התוס' בדף ע"ד דהא דקא, כתבו לחלוק על הריב"ן שהתיר ליתן עיסקא למחצית שכר



ג, במו"מ לא אסרו קרוב לשכר, רק כשבצד ביטול חוזר להיות הלואה].

**וא"כ** אף שיש ריוח בזה למלוה יש להתיר הרבית משום תקנת כהן. ובזה ג"כ אפשר לישב מה שהקשה בפנ"י דהוי ככהן המסייע בבית הגרנות. ודו"ק. [וע"פ דברינו יש לכוין כוונת הרמב"ן למש"כ בתי' ב' גבי פרדיסא, דהחילוק בין פרדיסא למה שעזי חולבות הוא דגבי פרדיסא, כיון שכבר בוסר ניכר ההוזלה, משא"כ כשאין בוסר אינו ניכר ההוזלה, הכוונה דשם מותר כשאינו רחוק מן ההפסד ודו"ק. ואף דמגמרא עצמה היה אפשר לומר דאין להוציא שום דבר רק כשהפרעון הוא בחפץ, שאז הוי דרך מקח, וכמו שהעיר לי הג"ר אליהו לוין שליט"א, אך אין זו משמעות הריטב"א שהבאנוואלי דס"ל כהאחרונים מהר"י בן לב והפנ"י שהבאנו דגם בזה יש ר"ק וע"כ הקולא הוא מצד הלכות קרוב לשכר]

**ועי'** בשו"ת נחלת אבות (סי' לז) שהסביר דעת הרמ"א בקעז ס"ג, שהבאנו שכל שנוטל רק מריוח מניה וביה, כל האיסור רק משום קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד, ולא הוי רק א"ר, וכיון דאינו אלא א"ר, י"ל דכל שכ"א נותן מעות ואחד נותן מעות יותר, ומתנה שיקח ריוח יותר מפלגא, ובהפסד לא יהיה לו אלא פלגא, אף שהשני מתעסק לבד, בכה"ג לא אסרו חז"ל משום רבית, דשם שותפות ולא הלואה ע"כ, ואפשר שכוין למש"כ ועדיין צ"ע.

מותרות, דכיון שאילו מפסידין תפסד הדבר לבעל הפקדון מותר וכזביני הוא. עכ"ל. ועי' ברמב"ן שם שכתב דדמי למכר והוי כמו מה שעזי חולבות מכור לך.

**ובאמת** היה מקום לומר דהרמב"ן אזיל רק לשיטתו, שנראה כאוחז כסברא השלישית שהביא כאן, שאיסור פרדיסא הוא רק בכך וכך [ולכן צ"ע לפסק לסמוך ע"ז], אמנם י"ל דכאן כל הדיעות שוות, שיש בסברא זו כדי להתיר דהרי כן הוא לשון הגמרא, דכיון דאי לית לי' לא יהיב לי' זהו היתר הרבית, אלא דלפי דברינו יש לומר שפיר דהגמרא רצתה לתרץ בזה דאין כאן רחוק מן ההפסד. אלא דעדיין היה קשה לתוס' דפרדיסא אסור אפילו כשאינו רחוק מן ההפסד, רק שמוזיל מחמת הקדמת מעות, וה"ה כאן שפוסק בזול מחמת הקדמת ההלואה.

**ביאור סוגיא דגיטין ע"פ דברי הרשב"א בדעת רש"י**

**ויותר** נכון לפרש לפי מה שכתב הרשב"א בדעת רש"י [אף שחולק עליו, וגם איני יודע מהיכן הוכיח כן ברש"י], דהגמרא שואלת גם על הא דפוסק עמו כשער הזול ואין בו משום רבית, דבאמת יש כאן שני עניני רבית: א] פוסק כשער הגבוה [דלדעת הט"ז (קעה ס"ק ט) לכן לא הוי רבית כיון שאינו פוסק ליתן חפץ מבורר, וכאן אולי אין לומר כן, דיש לו הזכות ליקח התרומה]. ב] שפוסק בלא יצא השער או בזול, ובזה תי' דכיון דכי לית לי' לא יהיב לי' אינו מסוג רבית של קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד, דלכן גבי פוסק כשער הזול אינו קרוב לשכר [וכמ"ש בחו"ד סי' קעה ס"ק

# רב בעניין השקעה עם בעלות והחזרים מועדפים הנהוגה בימינו

הרב יוסף דוד יוסילובסקי

## עוד הוספה ע"פ הנ"ל

דאי תקפה ברשותך אסור, כיון דאחריות על המוכר לא נחשב פקדון אף בתנאי, וכת' זה משמע שסתמו הפוסקים בשו"ע.

**ולדברינו** לק"מ, דהתוס' כתבו כן רק גבי חביתא דחמרא, כיון שקיום המקח הוא שחייב ליתן לו חבית זה, ויש צד ביטול במקח שחזור מעותיו להיות הלואה, א"כ הוי קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד, על זה לא מהני משך וכמו שאם היה פקדון לכתחילה אסור אם מקבל אחריות כמו צאן ברזל, אך באופן של המהרי"ט אין שום צד ביטול למקח, רק שמכיון שמוכר לו חפץ שאינו מסוים ממילא יש אחריות על המוכר.

**וענין** הקנין שכתב במהרי"ט אינו לקנות חפץ מבורר, אלא כמו שכתבו התוס' לענין היתר פסיקה [ואולי שקונה החפץ במסוים רק חוזר ומפקידו אצל המוכר בתורת אינו מסוים, וממילא יש אחריות על הנותן], וזה מותר ביש לו, וכמו בכל עניני פסיקה וכמ"ש בפנ"י על התוס' בע"ב.

## מו"מ בדברי הגרעק"א

**ובאמת** שאיני מבין כלל איך הוציא הגרעק"א היתר מדברי מהרי"ט לנידון דידיה, דבודאי יש לומר שאם יש לו, מותר לפסוק על חפץ שאינו מבורר אפילו בזול, כפשטות הסוגיא גבי קיראי [אף דההגהות מרדכי כתבו דדוקא אם נותן לו אותן קיראי והב"י הביא זה לענין קרי, ויפה העיר לי הגרי"ל נאטיס שליט"א שהוא מיירי בקיראי וכן מצאתי שהעיר בחזו"א סי' עו].

**ויש** להוסיף, דאף שיסוד דברינו שיש שני דינים ברבית דרבנן, ואיסור פסיקה קודם שיצא השער אינו אסור משום שהוא קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד, הם דברים שהשכל מחייב אותם, אינו צריך תבלין, אך ראוי להוסיף גם שבוה מתורץ קו' רעק"א, שהק' למה אינו מותר פסיקה קודם שיצא השער כמו מה שעזי חולבות דקרוב לזה ולזה הוא, דבאמת איסור פסיקה אינו מצד רחוק ההפסד ואינו מועיל כלל מה שמקבל זולא רק ההיתר במה שעזי חולבות הוא משום שיש לו העזים, וכשכבר יש לו הסיכויים לריוח ולהפסד יכול למכור זכותו, ואף אם אינו מוכר העז לחלבה יכול למכור הסיכויים שיש לו, וכן מבואר בשו"ת הרשב"א ח"ב עב, ע"ש.

**העולה** מדברינו, שמה שעזי חולבות מותר משום דחלוק מפרדיסא שכבר יש בוטר, או כמו שחילקו בתוס' וחלוק מפסיקה שכבר יש לו עז, וחלוק מקרוב לשכר ורחוק מן ההפסד, שמקבל הפסד, ודו"ק.

## ישוב תמימה הגרעק"א על המהרי"ט ע"פ הנ"ל

**עוד** הוספה חשובה, דלפי דברינו נתיישב בפשיטות מה שהגרעק"א הקשה על המהרי"ט בתשובה המובאת בחי' לדף סד: שכתב להתיר פסיקה בזול ביש לו אף באחריות המוכר, וכתב מהרי"ט דכ"ש בקנו מידו נקנה המקח מיד, ואין כאן הלואה. וכתב עליו רעק"א דזה תלוי בשני תי' תוס' סד. דלתי' א' אסור אף במשך לעשות תנאי

רק למעות החברה, ואין בזה משום קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד, כיון שאינם משעבדים עצמם למשקיע ועדיין צ"ע.

### ראיה מדברי המל"מ ליסוד הנ"ל

**והנה**, לאחר זמן התעוררתי שראוי להזכיר, כי עיקר החילוק שהזכרתי לחלק בב' מיני איסורי רבית דרבנן, הרי הם ממש דברי המשנה למלך (פ"ד ה"ב) בהסבר דברי הרא"ש גבי ר' עיליש, שכתב וז"ל, מדלא קאמר ולא עביד איסורא יש לדקדק דאבק רבית כי האי אין איסור ללוה, מדלא יהיב מדידה טפי לא קרינא ביה לא תשיך, ואפילו איסורא דרבנן ליכא. אלא דוקא גבי מלוה איכא איסורא. הלכך ליכא איסורא ללוה אלא משום לפני עור לא תתן מכשול. עכ"ל.

**וכתב** עליו המל"מ וז"ל, ופלגא באגר והפסד, טעם הרבית מצד שהשוו חלוקות השכר וההפסד, שיקח בעל המעות בשתיקה החצי ושתי החלוקות א"א שיצאו לפועל לעולם, אלא האחת מהם, ובערך אותה החלוקה לבדה אין רבית כלל, שאם היה ר' עיליש לוקח חצי הריחוק לבד אינו רבית מצד אותה חלוקה, שאם היו מתנים שיקח השליש בהפסד מותר היה, גם כשיפרע חצי ההפסד אינו רבית מצד אותה חלוקה, שאם היו מתנים שיקח שני שלישים בריוח מותר היה, א"כ אין שם רבית בפועל לעולם, והרבית מטעם השימה, וכבר אמרנו שאין הלוה עובר על לא תשימון וכו', אבל בכל רבית דרבנן דיש רבית בפועל שנותן יותר מהראוי, כמו שהמלוה עובר מדרבנן גם משום לא תשיך, ה"ה הלוה. ע"כ. והם הם הדברים.

**אך** בנידון רעק"א כשנותן לו מעות, אזי אין לו, ואלא כשקונה בשבילו [כיון שמעות היו הלוואה עד שמגיע למקום הזול], אז יש לו, אבל אז החפץ הוא כבר של המשלח/נותן/מלוה, ואז למה לי' לפסוק על חפץ שאינו מבורר, אין זה אלא קבלת אחריות על חפץ מבורר, וזהו איסור צאן ברזל, וה' יאיר עיני.

**אלא** דלאחר ההתבוננות והעיון בדברי החזו"א בסי' עו, נראה דבדאי לא התיר הגרעק"א לפסוק בזול יותר משער מקום הזול, אלא דרצונו רק להתיר לפסוק כשער מקום הזול במקום הזול. והכוונה דאם אחריות הדרך בהליכה על הלוקח, יכול המוכר לקנות לעצמו העורות במקום הזול ולפסוק עבור המלוה על העורות כשער מקום הזול, וכמו שכתב הרמב"ן, שמותר להעמיד מלוה ע"ג פירות כשיש לו, אף כשלא יצא השער [ואנו יודעים ע"פ הרוב שיתייקר כשיצא השער], משא"כ גבי חמרים, שאחריות ההליכה על החמרים שמשמשים במעות בדרך הליכה, אינו יכול לפסוק בשעה שמלוה במקום היוקר שילך למקום הזול, ושם יפסוק לתת לו כשער מקום הזול, ולהביאו למקום היוקר, דזהו רבית גמור, כנ"ל ברור בכוונתו, דו"ק ותשכח.

**ומדברי** הגרעק"א אין ראיה לנד"ד, דשם לא התיר רק מחירה על חפץ שאינו מבורר, שע"ז יכול להיות באחריות המוכר וכמו בכל היתר פסיקה. ובנד"ד היה אסור, אם כך האחריות היה על המוכר/חברה, רק ההיתר רק משום דהאחריות מוגבלת לחפצי השותפות, ויכולים להתנות שההפסד אירע

# רד בעניין השקעה עם בעלות והחזרים מועדפים הנהוגה בימינו

הרב יוסף דוד יסילובסקי

כתב שם וביחוד שראיתי כמה שטרי שותפות שמשעבד כל נחלאותיו על כל הסך, או שנותן תכף ת"כ על כל הסך, פשיטא שזה רבית גמור. ונראה כוונתו שבתחלה מיירי שאינו משעבד כל נחלאותיו, רק ממעות זה השותפות, ואעפ"כ חשבו לרבית קרוב לשכר.

[רק בחי' מהרא"ל ראיתי שהקשה על דברי רמ"א, למה להו להתיר במעות של יתומים לתת קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד, יעשו שגם הם יתנו לתוך כיס השותפות, וממילא יהא קרוב לשכר מותר. ולדברי הצ"ח מיושב היטב, דעד כאן לא התירו רק שיחלקו בהפסד, אף שנותן פחות הרבה, אבל לקבל כל ההפסד ובפרט היכא שנותן יותר, אין זה אלא דרך הלואה, וכמו שהלוח על אפותיקי מפורש. ונראה שאין להוציא מדברי מהרא"ל הלכה למעשה, כיון שדבריו הם רק דרך לימוד.]

**העולה למעשה**, שאין בידי להתיר, רק שיהיה או על הדרך שכתב הקצות החושן, דהיינו שיקבל עליו עכ"פ אחריות גניבה ואבדה כפי מעות [וא"כ בלא"ה נראה דמותר דאין בזה משום רחוק מן ההפסד, כמ"ש בחו"ד (קעז ס"ק א)] או שיקבל חצי ההפסד, כדברי הצ"ח.

**נספח למש"כ לאסור ללוות ברבית**  
**קורפוריישן כשיש משכון על הפירעון**

**הנה**, הגם ששמעתי שגם הגרי"ש אלישיב אמר על היתר ההלוואה ברבית בקורפוריישן זה כבר הורה זקן [כ"כ בקובץ תשובות וכן שמעתי מפי מורי הג"ר אליהו לוי שליט"א,

**וכשנתבונן** בדברים יוצא פירוש נפלא בגמרא גיטין, דהואיל וכי לית לי' לא יהיב ליה, כי אית לי' נמי לית בה משום רבית, דההבנה היא דמש"כ לית כאן שימת רבית, דכל איסור קרוב לשכר ורחוק מן הפסד [כשאין רבית בפועל], הוא רק משום השימה, וכיון שאינו משעבד הלוח כלל על חלק ההלוואה, אין כאן שום שימה, ודו"ק.

**עוד מו"מ אם אפשר להתיר למעשה בנדו"ד**

**אלא** דעדיין אינו מוכרח לגמרי להתיר בנדוננו, כיון שכאן אולי מה שמשעבד חלקו בהשותפות עבור השותף שלו יהא נקרא שימה, וגם משעבד כל מה שיכניס בהעסק עבור חלק המשקיע, אף שאינו נותן רק כשהיה ריוח, אינו מוכרח לומר דזה מיקרי כי לית לי' לא יהיב לי', כיון שנותן לו מתוך חלקו בהשותפות. ומהריטב"א אין שום ראיה, רק להיכא שבאמת אם תפסד תפסד לבעל הפקדון.

**גם** לא מצאתי בשום ספר שהיקל על ידי תנאי השותפות לקבל כל אחריות, אף אם אינו משלם מביתו רק כשמתנים בחצי ההפסד, אף שנותן האחד פחות מחברו, בכגון זה התיר בשו"ת נחלת אבות שם (סי' לז) ובחסד לאברהם יו"ד (סי' מח) ובארץ צבי יו"ד (סי' לה), אך מהכ"ת לומר שיחלקו על דברי הצ"ח בדרשות (דרשה ח' לשבת שובה אות יט), שכתב שאם יהיה כל ההפסד על המתעסק לגמרי א"כ חזר כל הסך מלוח, ואין כאן שותפות לגמרי, וכל הריוח שינתן לשני הוא רק רבית. ומבואר מדבריו שם דמיירי גם כשאינו משעבד את עצמו לזה בפרטי, שהרי

מישהו נותן מעות להם ע"מ שישלמו לו חפץ מסוים והם עצמם יעבדו מלהשלימו האם יהיה להם חוב על אחריותם הפרטית. ומסתבר לי שיהיו אחראים ולא רק משום מזיק, רק משום שלא ע"מ כן נתנו להם המעות.

**ועוד** יש לי מקום עיון ברש"י (דף עג: ד"ה ומבחרי), שכתב לחלק בין פוסק על הגדיש לההיא דרבנן דהיו צריכים לקבל על עצמן קלקול חומץ, א"ל ד"ל מעיקרא דחלא חלא, דכיון דקלקול דחומץ שכיח י"ל שמא שלו החמיץ, והתם מיירי שאם היו מתקלקלים כל היינות היו צריכים לקבלו, כמ"ש תוס' (סד: ד"ה האי), דקלקול אחר דלאו דחומץ הוה מקבלי [לתי' שני מכיון שלא היו יכולים לקנות להם מן השוק, וגם לתי' א' לא היו מחוייבים לקנות להם מן השוק] ושם הוי מכר גמור. ולדעת רוב הראשונים [חוץ מדעת הריטב"א] הלוקח מקבל יוקר וזול, רק זה שיש לו הברירה לקבל יין טוב, אף דשלו החמיץ מחמת שהקדים המעות הוי רבית, והגם שבחוות דעת קעג [יז יח יט], כתב דדעת התוס' חולקים על רש"י, דאין מזה עצמו שיש להם הזכות לבחור יין טוב עושה איסור רבית, גם הוא יסכים שדעת רש"י חלוק עליו.

**וגם** במה שכתב דדעת התוס' דלא כרש"י בעניוטי לא ידעתי מנין לו, דהתוס' כתבו גבי גדיש דאם נתקלקל כל הגדיש אין נותן לו אחרים, משמע דוקא כל הגדיש אבל אם נתקלקל רק מקצתו אין הלוקח חייב לקבל המקולקלים. וזהו גם שי' רש"י, רק גבי יין כתב לחלק מההיא דגדיש ומש"כ תוס' וכן

ששמע ממנו כמה פעמים להקל בזה], אך מ"מ תורה היא וללמוד אני צריך, הרי לכא' ישנן כמה גמרות מפורשות שאיסור רבית אינו כרוך בענין שיעבוד הגוף.

**ומצאתי** שכבר קדמוני בכמה מהם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' א'), חדא, דהלא אסור מדרבנן אפילו דרך מכר לקנות פרי הפרדס, אף שאינו מקבל שום אחריות, ולדעת הרבה אחרונים כתי' אחד מהה"מ [במה שהקשה מדילועין], דכיון שאין דרך לקנות פרי הפרדס. ואף שאפשר אולי לדחות דאף שאינו משעבד עצמו לשום ענין ואינו מקבל אחריות הפירות [הבוסר], כמו שמבאר מהא דשמואל מתיר מטעם תיוהא, אבל הא מיהא ממילא משועבד שאם לא יעמיד המקח ממילא המעות הלואה, והוא באופן שהמוכר עצמו גורם שלא יבא המקח לידי גמר, וכעין מש"כ הנתיבות בס"י שוב במשכיר שקלקל בעצמו חפץ השכירות, ע"ש.

[ולדעתי אפשר לומר כן, אף אם הוא באופן שאינו יכול לחזור מהמקח, אבל הא מיהא חפץ הנמכר הוא הפירות שיבואו אחרי כן, וממילא משועבד להעמידם, ואם עכ"פ מעכב מלהעמידם חזרו המעות להיות הלואה על אחריותו הפרטית, ובזה יש להבין את חילוקו של הכסף משנה דכשקונה דקל לפירותיו אינו אסור מטעם פרדיסא, והיינו מכיון שכבר נשלמה השלמת המקח בעת שנותן המעות לא שייך בשום צד לדונו באחריות המעות, רק למכירה חלוטה. ודו"ק.]

**אבל** בכ"ז יש לי לעיין אם לא תהיה האחריות הזו ברוב עניני הקורפריישן, אם

## רו בעניין השקעה עם בעלות והחזרים מועדפים הנהוגה בימינו

הרב יוסף דוד יוסילובסקי

למש"כ בית יוסף, דכיון שמתנה נראה כרביית מבואר דלדעת רש"י יש רבית בדרך מקח, הגם שאין על המוכר שום אחריות פרטית, וכאן מדובר שיש לו כבר את החביות, רק אינו ניכר איזו מהם עומד להתחמץ.

[ואף שבחות דעת רצה לומר דמיירי שהם עדיין ענבים, גם הוא מסכים שאין כן דעת הראשונים, ואף שגם כאן יכול להתעקש המתעקש, שאסור דוקא משום שיש שיעבוד על המוכר להעמיד החביות בניסן, אבל מנ"ל לבדות כן, אלא די"ל דהשלמת המקח הוא ליתן הברירה, ואם אינו מניח הברירה ללוקח חוזר המעות הלואה, וצ"ע.]

**ועל** ידו השני, דהנה עי' בראב"ד הובא בשיט"מ, גבי מלוה אדם אריסיו זרע, שם מבואר דמיירי שאינו משתלם רק מהזרע שיצמח, ואעפ"כ אסור אפילו סאה בסאה, א"ל דע"מ כן ירד.

**עוד** בה שלישיה, קשה על כל ההיתר הנ"ל מסוגיא דמשכונות דהרמב"ן בדף עא אסר להלוות על משכון של ישראל אף ששולח ביד גוי, ור"ת בתוס' (ד"ה כגון) כתב דהיתר הוא לשלוח ע"י גוי שנותן המעות ע"י גוי, ואינו סומך על הלואה אלא על המשכונות. והשתא, לדברי האג"מ ל"ל גוי, ושיאמר שהגוי הוא הלואה יעשה ההלואה לקורפוריישן של היהודי, כיון דבלא"ה אינו סומך אלא על המשכון.

**רביעית**, קשה מהגמרא גיטין ל., המלוה מעות את הכהן ואת הלוי להיות מפריש

משמע לקמן וכו' רצו התוס' לדמות דגם שם צריכים הרבנן לקבל קלקול אחר דלאו חימוץ [כיון דהוי פירות מבוררין ול"ד לפוסק על השער] ולעולם בקלקול שכיח אי לאו דמעיקרא חלא חלא היו צריכים לקבל אף קלקול מקצתו. דו"ק ותשכח.

**ותו**, אם כנים אנחנו בדברי רש"י י"ל דזהו למעשה התירוץ האמיתי, למה שהקשו תוס' סד. וא"ת מאי צריך טעמא דמעיקרא חלא חלא, תיפוק ליה דאפילו תקפה דל"ל הכי שרי להתנות כדאמר הכא [בחביתא דחמרא], כיון דקביל עליה יוקרא וזולא קרוב לזה ולזה הוא. ותי' כפי שיטתם דתקפה לאו היינו חימוץ, ובדעת רש"י וכל הפוסקים א"א לומר כן, אלא דלדידן ניחא דלא דמי כלל לחבית דשם יש חומרא, שהמוכר מקבל על עצמו אפילו קלקול הכל [שאינו רק חבית אחת], רק דעל צד הקלקול אינו יכול לכוף קיום המקח רק שיחזרו מעותיו הלואה, וזה לא הוי רבית רק אם מצרפין הצד שאם יתקיים המקח יהיה לו ריוח יוקר, ובלא החשש חימוץ הוי קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד, ותי' הגמרא דכיון דעל צד שיתקיים המקח יכול להיות זולא קרוב לזה ולזה. אבל בההיא דרבנן אף דלא שייך צד ביטול מקח שאם יתקלקלו כל החביות הלוקח מקבלן, ולא יחזרו מעותיו הלואה יש רבית אחרת ממה שיש לו קיום המקח והיוקר, ועוד יש לו הברירה, אף שיש לומר דלמא שלו החמיץ תנאי מכירה כזה הוי רבית.

**ואף** שידעתי שגם מרן בבית יוסף לא תירץ כן, אולי מקום הניחו לי מן השמים עכ"פ גם

ומה שאינו מתיישב אצלי יותר מכל הנ"ל, הוא מה שכתב כן הגאון בעל אגרות משה בלי שום ראיה מהש"ס, וגם לא עמד שלכאורה יש כמה קושיות על זה מהש"ס, ולתרץ אותם, ולכן אף שידעתי שיש ביכולת של השכל האנושי לחלק בכל מיני חילוקים דקים וקלושים, ולחלק בין הדבקים, בכל זה לא יתיישב אצלי למה לא עמד על זה הגאון הנ"ל, אשר בלי ספק כל זה היה פתוח לפניו.

**ולכן** אני אומר דלענ"ד אף לא עלה על דעתו של הגאון ז"ל להתיר שום רבית מטעם זה, היכא שיש למלוה משכון מוחזקת בלתי חוסר גוביינא, והטעם בזה פשוט דכל שלמעשה יש למלוה פרעון גמור על החוב, שוב אינו צריך שיעבוד, כי הפרעון עצמו עומד במקום השיעבוד שירצה הלזה להציל משכנו מלהיות נחלט למלוה, ולכן דחוק לפדותו ויכול להיות איסור רבית מצד משכונות של ישראל, אף אם אין איסור מצד השיעבוד, [ואף אם לא היתה כן דעת הגאון, אין בידי להתיר במה שאין קוט שכלי משגת]. וראוי לומר על זה משכון יש כאן הלואה יש כאן. ודו"ק.

**עוד הוספה בענין מניות מועדפות או בעלות מועדפת (preferred shares/preferred equity)**

**עוד** נוסף, במה שהעלנו בענין שאלת מכירת מניות מועדפות (preferred shares) ובעלות מועדפת (preferred equity) שבאופן שמשעבדים נכסיהם לזה החוב ובכל אופן מחייבים עצמם ליתן עשר למאה, אף אם לא ירוויחו יש לחשוש לדעת מהרשד"ם דיש בזה משום רבית קצוצה. והצענו סברא להתיר לגמרי באופן שהחברה המוכרת לא

עליהם מחלקן, ובגמרא ואין בו משום רבית, כיון דכי לית לי' לא יהיב לי' כי אית לי' נמי לית בי' משום רבית. והיינו דלכן מותר ואין בו איסור פוסק עד שלא יצא השער, ובתוס' הקשו ע"ז מפרדיסא דאסור אף שיש בהו תיוהא, הכא התירו משום תקנת כהן, משמע דא"ל משום תקנת כהן היה אסור אף שאינו נוטל רק מהמעשר.

**חמישית,** יש להקשות מכל הסוגיא דמשכנתא, דלמה אמרו בערכין (דף לא) דבתי ערי חומה רבית היא והתורה התירתו, ולש' רש"י הוי רבית דאורייתא, הרי אין שום שיעבוד על המוכר לגאול את ממכרו, ומה לי אם ירצה לפדות ולשווי לנפשי' לזה למפרע, אבל הרי לא היה עליו שום שיעבוד או מצוה לעשות כן, שמא תאמר שהקפידה התורה על מה שלמפרע נעשית הלואה בשיעבוד הגוף, מלבד מה שתמוה לומר שהתורה תקפיד על מה שנתהווה למפרע.

**ואף** אתה תמה על עצמן, האם יש שום נפקא מינה בעולם אם מחזיק הבית כקורפריישן או אדם פרטי, אין שום נפק"מ אצל הלוקח בכך, ולמה לא יתן התורה העצה שישים הבית על שם הקורפריישן, ולא יהיה בזה איסור רבית. ומה שאומר ידידי הגאון ר' שמואל האניגואקס שליט"א, שנתהוותה מציאות חדשה מדינא דמלכותא לתועלת העסק בעלות מחודשת שאינה מקבלת ענין שיעבודים, תמה אני, וכי אין בידי מלכותא דשמיא ומלכותא דארעא לחדש כן בכדי להציל מאיסור רבית, חלילה לחשוב כן.

# רח בעניין השקעה עם בעלות והחזרים מועדפים הנהוגה בימינו

הרב יוסף דוד יסילובסקי

**וצ"ע** למה לכלל הני ראשונים באמת אין בזה משום רבית, וגם בדעת השיטה צ"ע למה לא יהא איסור רבית מה שטורח בעיסקא אפילו אחרי זמן חלוקה על דעת מילוי הקרן, היה צריך להיות ההפסד כבר חל על חלק הנותן ומה שנותן הכל למשקיע הוא רבית.

הכניסו כסף משלהם, ועל ידי זה לא היה להם מעולם שום "בעלות" (equity) מעולם רק תמיד היה חלקם רק בתורת "B SHARES" (מניות משנה) דאינם לוויים כלל, ולא נקרא אחריות כל עיקר, ונסתפקנו מאוד בסברא זו.

## מו"מ בב"מ קה טרח ומלייה ולא אודעיה

**ועי'** מהרש"א שכתב לתרץ הקושיא בתי' א' דרווחא לקרנא משתעבד רק כפי חלק כל א' בריוח למלאות חלקו בקרן, ע"ש שכתב דהנ"י דחק לאין צורך. ולא הבנתי את דברי המהרש"א, הרי במקבל עיסקא חלק המקבל הוי כולו מלוה, ובודאי צריך להשלים חלקו אפילו מביתו, ואם חלק הפקדון עושה רווחים ה"ה לבעל הפקדון. וכל עיסקן של הראשונים בזה הוא לסלק מהריוח העתיד שם "רווחא" וממילא לא ישתעבד לקרן.

**הנה,** עיינתי בזה ולדעתי אפשר להליץ על זה דליכא מידי דלא רמיזא באורייתא, הרי סברא כזו איתא בש"ס שאחריות כזו מוטלת על כל מקבל עיסקא, והוא מה דאיתא בגמרא ב"מ דף קה, האי מאן דקביל עיסקא מחברי' טרח ומלייה ולא אודעיה, לא מצי אמר ליה דרי מהן פסידא בהדא, דא"ל להכי טרחת למליותיה כי היכי דלא ליקרו לך מפסיד עיסקי. וע"ש בבעה"מ ובמלחמות ונ"י שהקשו למה צריכים להאי סברא, הרי בלא"ה רווחא לקרנא משתעבד. ותי' הרב אב"ד ובעה"מ וכן בשיטה לשון רמ"ך בשם רבינו אפרים דמלייה מעיסקא אחרינא.

**על** כל פנים, מצינו בגמרא שתי סיבות למה באמת אף במקום שמפסיד מהרווחים שלו צריך המקבל עסק למלאות קרן הנותן עיסקא: א] משום שהוא רווחא ולקרנא משתעבד, ב] שעשה לתועלת שלא יקרא מפסיד עיסקא וליכא בזה משום רבית, ואדרבה הראשונים נדחקו למה צריך לטעם ב' הרי בלא"ה נקרא רווחא ולקרנא משתעבד. ומובן מאד מה שתוך הזמן, אף אם כבר עשה ריוח, משועבד למילוי קרן ואינו לגמרי כשל, דעד שמשלים הזמן אין לו עדיין את הזכות לחלוק בריוח ואינו כמשעבד ממון עצמו, וכמו"כ אם מפסיד בראש עדיין יכול לעשות ולהרויח למלאות הקרן. ובאמת עם חישוב כל ההשתדלות של זמן השיתוף לא היה הפסד מעולם דהריוח ממלא ההפסד.

**ועי'** במלחמות שם ובנ"י שנתקשו בפ' זה בפשט דברי הגמ' ותי' באופן אחר, דבאמת אילו רצו להודיע שיש הפסד היה צריך הנותן לקבל ההפסד, דכיון שעדיין לא היה ריוח, אין הרווחים העתידיים משועבדים, וממילא אם מודיע ורזי ונשכר, רק אם אינו מודיע אז עוסק על דעת מילוי הקרן. ובשיטה נחלק על טעם רבינו אפרים מטעם איסור רבית, דאם ממלא מעיסקא אחריני ידידה הוי רבית, ובשם הראב"ד תי' דמייירי אחרי זמן חלוקה, ע"ש, ועי' בהגהת אשר"י.



הריוח קודם זמן חלוקה, עי' בקצוה"ח סי' קעו ס"ק ח ובנתה"מ שם ס"ק מא ובפ"ת שם, ואכמ"ל].

**ואלא** דבנדו"ד יש גם תנאי שצריך ליתן החזורים מועדפים (preferred return), והיינו שקוצץ שצריך ליתן לו חלק בריוח עשר למאה בכל שנה, וכל שנה שאינו נותן בה נכנס לחשבון השנה שלאחריה ונחשב לקרן, ואף אם נניח שאין זה נקרא קבלת אחריות, אבל מ"מ היה צריך להיות כמו קצץ המבואר בשו"ע סי' קעז סע' ו' ע"ש וברמ"א ובש"ך שם ס"ק כ' ובבי' הגר"א שם ובסי' קע"ו החמיר כל ששכר להוציאם, ע"ש דלכאורה הדין עמו, וא"כ לכאור' ה"ה אף בנידוננו. אלא דכאן אינו דומה כלל, דשם קוצץ שיתן לו שכר אף שלא יהיה, וכאן הוא רק חלק בריוח, ואם נמצאו מעות על כרחך הוא ממעותיו.

**ואם** בסוף השנה המשקיע יודע שהיה הפסד, ואעפ"כ רוצה שיוקף לו חלק עשר למאה קרן יש לעיין, והוא כמו שכתב המהרש"ם (ח"ז סי' קמ), רק שכאן המשקיע אינו יודע כלל אם היה ריוח, ומסתמא יש ריוח אף אם אין המתעסק אומר שיש, וכל שימצא לבסוף מתחשב שהיה בכל פעם [ואף אם בסוף שנה לא היה הריוח בפועל יש לומר שעשו כבר פעולות שיהיה הריוח לעתיד והכל עושה במעותיו], ובכל פעם אם יש הפסד יש להמקבל להניח העסק ויהיה פסידא למשקיע וממילא אין בזה נדנוד איסור, כנ"ל.

**עוד** מבואר מהגמרא חידוש דאף אחרי הזמן, אם ממשיך בזה האופן ואינו מגלה שהפסיד יש לו להמשיך כן, ויהא נקרא שממלא ההפסד בריוח ולא כנותן יותר ממכפי חלקו, וזה מוסכם לדעת כל הראשונים, כמשנ"ת. ומבואר דלא נחלקו אלא אם הרשות בידו למלאות החסרון מביתו שלא יהא נקרא מפסיד עיסקא.

**והנראה** בביאור דעת השיטה שמחלקת בין טירחא יתירה של חלק הפקדון ובין טירחא בעסק אחר, דבאמת מה שעובד לתועלת בעל הפקדון אינו רבית מצד עצמו, דהרי הר"ן כתב שאילו עושה הכל לטובת המשקיע ולא יהיה לו שום ריוח מותר גמור, והובא כן ברמ"א ריש סי' קעו, וכל איסור רבית הוא מה שעושה כן משום חלק המלוה, וכל שאינו ממלא קרנו של חברו אין לו זכות במעות המלוה לעשות בשביל עצמו, אם כן למה לא יעשה עבור חברו [ואין לאסור משום שטורח עבור המלוה שיהא לו אחרי שימלא הקרן, דההוא טורח עבור עצמו מיקרי, עי' סי' קסז וסי' קעג בט"ז ס"ק כד, ודו"ק].

### הצעת היתר בנדו"ד ע"פ כל הנ"ל

**ולכן** בעניננו, אם אין לחברה מעות משל עצמם רק מה שמקבלים, ומתנים שיהיו מעות המשקיעים קודמים בסדר גוביינא למעות שלהם, אין צריך לפנים דמות, דאין זה אחריות, רק שמעות המשקיעים הם קרן ומעות בעל החברה הם ריוח, ומעולם לא היה לבעלי החברה שום קבלת הפסד רק חלקם בריוח משועבד למילוי הקרן של המשקיעים, ואף יותר, דכאן אין אפילו פלגא מלוה [ולענין אם יכולים לקדש אשה במעות

## רי בעניין השקעה עם בעלות והחזרים מועדפים הנהוגה בימינו

הרב יוסף דוד יוסילובסקי

תהיה שכפי השווי שיש לחברה קודם שיבואו להשקיע, יש להיות גם לבעל החברה להיות "מועדף" (preferred), וכיון שאין זה רצון המשקיעים, על כרחך צריך לעשות איזה מהעצות שדברנו עליהם כעין העצות בכל עיסקא.

**והנלענ"ד** כתבתי, ובס"ד החברותא שלי הגאון ר' שמואל האניגוואקס שליט"א דיבר עם מרן הגרש"א מילר שליט"א והרצה את הדברים הנ"ל לפניו והסכים לדברי, ת"ל.

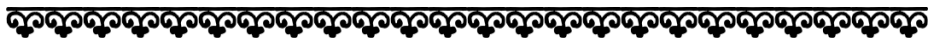
**אך** כל זה מדובר רק אם כשבאו להשקיע לא היה שום נכסים לבעל החברה, אבל כמובן שאין זה בכלל מן הנמצא שיבואו להשקיע שאין שום ערך (equity) כלל [חוץ ממה שיש לו את היכולת להרויח], וגם רצון המשקיעים שמה שיש לו מכבר ישתעבד על חלקם שתהיה להם עדיפות (preferred) וחלקם יהיה בתורת מניות (common shares), ולכן הוי כמו שותפות. ודומה ממש למש"כ מהרשד"ם (יו"ד סי' סא) שיש לחשוש שזהו רבית קצוצה, וכבר הארכנו בענין זה דיו. ולפ"ז, העצה בזה



## אם חתן רשאי לעבוד ברשות כלתו בתוך ימי השבע ברכות

הרב רפאל גנדי הכהן

חבר כולל עטרת תורה ורב דק"ק אר"ץ, ברוקלין



עליו הגמ' א"כ מה העניין של ג' ימי שמחה, יש להשוות ימי השמחה עם ימי הברכה, או יום א' (לאלמון שנשא אלמנה) או ז' ימים לשאר זיווגים, ותי' הגמ' איבעית אימא: באלמון, יום אחד לברכה, ושלושה לשמחה; ואיבעית אימא: בבחור, שבעה לברכה, ושלושה לשמחה".

**נחלקו** הראשונים אם שתי הלשונות חולקים אהדדי, ובמחלוקת זו מונח מחלוקת בהגדרת חיוב שמחה כמו שיתבאר בעז"ה.

### הסוברים דנחלקו הלישונות

**בפשטות** ב' התירוצים אומרים שאין השמחה והברכה תלוי' בהדדי, אלא נחלקו אם שייך שיהא ימי ברכה בלי שמחה, לתי' א' - א"א שיתברך ז"ב ולא יהא בו חיוב שמחה, כן דעת הרשב"א (ז. ד"ר אביעית), ופסק כההיא לישנא דהג' ימי שמחה של שקדו (בדף ה.). איירי באלמון שנשא אלמנה, דכיון שרק יש יום א' לברכה חששו שילך למלאכתו ביום ב', ולכן תקנו ג' לשמחה (שהוא לשון ראשון).<sup>[א]</sup>

**הרמב"ן** (ז.), והר"ן (ב. ד"ה אחת) הביאו שיטה זו וסיים "וכן נהגו", וכתב המאירי (ז.)

**שאלה:** האם מותר לחתן תוך ימי שבע ברכות לילך לעבודה אם כלתו נתנה לו רשות?

### הנידון

**חכמים** קבעו לחתן ב' דברים אחר חתונתו - ז' ימים שמברכין בהם ז' ברכות, וז' ימים של שמחה, ויש לברר מהי גדר שמחה זו שקבעו חכמים, ואם אפשר לוותר על אותה שמחה בטענת א"א בתקנת חכמים.

### תקנת ברכה ושפחה

**תניא** בכתובות (ה.) "מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי. שאם אתה אומר תיבעל בחמישי, למחר משכים לאומנתו והולך לו, שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלשה ימים, חמישי בשבת (יום חופה) וערב שבת (חיבת ביאה) ושבת". הרי יש ענין שהחתן ישמח עם כלתו, ולכן תיקנו חכמים שאלמנה תינשא ביום ה' כדי שישמח איתה ולא ילך לאומנותו.

**רב** לקמן (דף ז.) פסק דאלמון שנשא אלמנה תיקנו רק יום א' של ז"ב, ולשאר זיווגים (בחור לבתולה \ אלמון לבתולה \ בחור לאלמנה), תיקנו ז' ימים של ז"ב, הקשתה

[א] לפנינו הוא לישנא קמא, מ"מ ג' הרשב"א הפוכה וזה תי' השני אצלו, ולכן פסק בלישנא בתרא, ע"ש.

# ריב אם חתן רשאי לעבוד ברשות כלתו בתוך ימי השבע ברכות

הרב רפאל גנדי הכהן

דכן עיקר, וכן מבואר ברש"י בסוגיא דשקדו (ה. ד"ה למחר) כמו שיתבאר לקמן.

הראשון), והמאירי (גב, עמוד ו), בשם הפרקי דר"א (פט"ז) וכן הובא בב"י (סד, א).

[כ]

## גדר שמחה לשיטת ראשונים אלו

### הסוברים דלא נחלקין ב' הלשונות

**הראשונים** הנ"ל (רמב"ן, רשב"א, ר"ן, מאירי ועוד), הביאו בשם יש מפרשים דהני תרי לישני לא פליגי אהדדי - דליכא אלמנה דבצירא ויתירא לשמחה משלשה, והגמ' רק הביאה ב' היכי תמצא של ג' ימי שמחה באלמנה, אע"פ שיש רק יום א' לברכה לגבי אלמון או ז' ימי ברכה לבחור.

**וכן** מבואר בדעת הרמב"ם (אישות פ"י, יב) שפסק ז"ל "וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה. שבעת ימים אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח, בין שהיה בחור בין שהיה אלמון, ואם היתה בעולה (אלמנה)<sup>[ב]</sup> אין פחות משלשה ימים, שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבעולה שלשה ימים בין בחור בין אלמון". הרי דכל אלמנה מקבלת ג' ימי שמחה בין אלמון שנשא אלמנה (כלשנא קמא) בין בחור שנשא אלמנה (כלשנא בתרא), וכ"כ הר"ן (ב. בריף ד"ה אחת) בדעתו, ומרויח בזה פשוט לשון הברייתא (ה.), דקתני 'שקדו על תקנת בנות ישראל כדי שיהא שמח עמה שלשה ימים' כללא הוא לכל האלמנות בין שנשאו לאלמון בין שנשאו לבחור.

**בהסבר** גדר השמחה שתלוי בברכה כתב הרשב"א וז"ל, "ונראין הדברים (בתירון א') דהיאך אפשר דמשכים למלאכתו וחבילתו על כתיפו ומברכין לו ברכת חתנים!! וכו' כל שקורין לו חתן ומברכין לו ברכת חתנים, אסור בעשיית מלאכה ולצאת מפתח ביתו יחידי, וכדאמרינן בפרקי דר' אליעזר החתן דומה למלך מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו אף החתן אינו יוצא לשוק לבדו, מה המלך שמחה ומשתה לפניו, כך החתן שמחה ומשתה לפניו כל שבעת ימי המשתה, ואף על פי שאתה יכול לפרשה בנושא את הבתולה ממנה אתה דן לכל שהוא חתן", הרי כל ימי הברכה אסור במלאכה משום שחתן דומה למלך"

**לפי** זה יוצא: כל מי שיש ז' ימי ברכה יש נמי ז' ימי שמחה (כל זיווג חוץ מאלמון לאלמנה), משום דכל ימי הברכה החתן הוא כמלך לכן אסור במלאכה, אבל באלמון לאלמנה דהוי יום א' לברכה יש לו דין מלך ליום א' ומותר במלאכה ביום ב' לכן תקנו לו חכמים לישא יום ה' כדי שישמח את אשתו.

**הא** דדימה חתן למלך, כתבו נמי הרמב"ן (כתו' ה. ד"ה א"נ), הר"ן (ב. בריף דיבור

[ב] בביאור הגאון הרד"ל על הפרקי דר"א פרק טז העיר, שבאמת בפרד"א דידן שם לא נמצא הנוסחא חתן דומה למלך שאינו אסור במלאכה, רק הר"ן כנראה העתיקו מלשון ח' הרמב"ן ושם כ' שלמדו מהתוספתא, ושוב כ' ששמע שנמצא באגדה וכו', אבל לאיסור מלאכה בפירוש לא נמצא לא בתוספתא ולא באגדה, מ"מ אין לנו אלא דברי הראשונים.

[ג] על לשון "בעולה" ברמב"ם ציין הגר"א לתוס' (ז: ד"ה והא) שכתב אלמנה ובעולה שוין.

נתקנו עבור החתן, אבל ימי השמחה נתקנו עבור הכלה, שלא יצא החתן לישא וליתן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח עמה.

**וב"מ** לכאורה אם היא מוחלת על שמחתה, ונותנת לבעלה רשות לילך לעבודתו: להרמב"ם בידה למחול על החיוב שמחה שהוא חייב לה, ולהרשב"א א"א למחול דבעצם יש לו דין מלך.<sup>[1]</sup>

## למה שקדו חכמים

**לפי** הנ"ל מדור הרמב"ם והרשב"א, דבכחור הנושא אלמנה תקנו חז"ל לכל הפחות ג' ימי שמחה, ולכן אסור לילך למלאכתו באלו ימים, לפ"ז הקשר הראשונים מלשון הבריי" הנ"ל (ה.) לגבי תקנת שקדו, דמשמע לולי תקנתם לישא ביום ה' ילך למלאכתו, דלשון הבריי" היא "למחר משכים לאומנתו והולך לו", איך ילך למלאכתו אם חייב בשמחה אותן ג' ימים.

**בהתסבר** שקדו פרש"י (שם), "למחר משכים לאומנתו והולך - שאין משתה אלמון באלמנה אלא יום אחד כדלקמן בפירקין (דף זו)", משמע דתקנת שקדו ניתקן רק לאלמון שנשא אלמנה, והסבירו האחרונים (הרש"ש, החת"ס, הביאור במהר"ם שי"ף), דכתב כן

## גדר שמחה לפי הרמב"ם

**הסבירו** הר"ן (שם), והרשב"א (שם), דעת הרמב"ם בהא דשמחה וברכה שונים כ"כ, וז"ל הר"ן "וכ"ת מאי שנא דבבחור שנשא אלמנה נפיש ימי ברכה מימי שמחה, ובאלמון שנשא אלמנה נפיש ימי שמחה מימי ברכה, י"ל שהכל לפי ענינו, משום דברכה באה על שמחת לבו של חתן, הלכך בחור שלא נשא עדיין דאית ליה שמחה טפי, מברכין לעולם ו' אפילו נשא אלמנה, אבל שמחה דהיינו בטול מלאכה דהוא משום תקנתא דידה, כיון דאלמנה היא אינה צריכה פתוי כ"כ ובג' ימי שמחה סגי לה, אבל אלמון שנשא אלמנה, כיון שכבר נשא ועכשיו אינו נושא בתולה אלא אלמנה, אינו שמח כל כך הלכך ביום א' סגי, ואפ"ה בעינן ג' לשמחה דימי שמחה לתקנתא דידה נתקנו"<sup>[1]</sup>

**הרי** לפי הרמב"ם הדין שמחה נתקן בשביל הכלה, שיהא החתן יושב עמה ומשמחה, ולכן באלמנה דלא צריכה כ"כ כדי לשמחה, סגי בג' ימי שמחה משא"כ בבתולה.

## היוצא מהב"ל

**נחלקו** הראשונים בגדר ז' ימי שמחה שתיקנו חז"ל, להרשב"א וסיעתו נתקנו עבור מלכות החתן, ולהרמב"ם רק ימי הברכה

[ד] וכן ביאר הגרי"ז (בחיידושי הגר"ח כתובות דף ז:): את דברי הרמב"ם ז"ל "וביאר שיטת הרמב"ם הוא, ודין  
שברכה בבית חתנים ודין שמחה הם שני דינים נפרדים, דין שמחה היינו מה שחייב לשמחה תלוי בדידה, אם היא  
בתוליה או בעולה, ודין הברכה אינו תלוי בזה כלל, ובין אם הוא בחור והיא אלמנה או אם הוא אלמן והיא בתולה,  
ללעולם הזמן לברכה שבעה ואפילו היא דכלו ימי השמחה, כגון בבחור שנשא אלמנה דאינו משמחה אלא ג' ימים,  
והוכיח כן מרמב"ם אחר (בהלכות אישות שם הי"ג), "דיש לו לאדם לישא נשים  
ומברך ברכת חתנים לכולם כאחת אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה וכו', הרי  
לדלין ברכה מברך רק בו' ימים ראשונים דמיקרי בית חתנים, אף על גב דהחייב שמחה הוא אח"כ לכל אחד לחוד  
משום הדין דאינו מערבין שמחה בשמחה."

[ה] נ"מ זו כתבו הח"מ והב"ש (סד ס"ק ב) ע"ש.

# ריד אם חתן רשאי לעבוד ברשות כלתו בתוך ימי השבע ברכות

הרב רפאל גנדי הכהן

בתולה, דשמה החתן יעבור על תקנת שמחה וילך לעבודתו, בעז"ה יתרץ לקמן.

## דעת מרן ומור"ם

**לגבי** המחלקות הרמב"ם והרשב"א אי שייך שימי ברכה יהי' נפיש מימי שמחה, איתא בשו"ע (סי' סד) סעי' א "הנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים, שלא יעשה מלאכה, ולא ישא ויתן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח עמה, בין אם הוא בחור בין אם הוא אלמון. וחתן אסור בעשיית מלאכה, ואסור לצאת יחידי בשוק (ר"ן, ובפרקי ר"א)".

**סעי' ב**, "הנושא את הבעולה צריך לשמוח עמה שלשת ימים, בין בחור בין אלמון. וי"א דבחור שנשא בעולה צריך לשמוח עמה ז' ימים. והאשה יכולה למחול על שמחתה (ר' ירוחם נכ"ב)".

**הרי** בסעי' ב' הביא מחל' הרמב"ם ורשב"א וסתם כדעת הרמב"ם דאף אלמנה שנשא לבחור יש לה רק ג' ימי שמחה ולא כהרשב"א שקבעו לה ז' ימים.

**הא** דאלמנה תמיד יש ג' ימי שמחה, הסברנו מהר"ן דימי שמחה תלוי באשה משא"כ ימי

משום דס"ל כהרשב"א דבאלמון שנשא אלמנה יש רק יום א' לשמחה, לכן יש חשש שילך לאומנתו משא"כ לבחור שנשא בתולה דחיובו לשמוח אתה ג' ימים.<sup>[1]</sup>

**אבל** באמת פשוט לשון הברי' דתקנת שקדו ניתן לכל אלמנה אפי' כשנישאה לבחור, לכן חזרה קושית הראשונים<sup>[2]</sup> - אמאי תקנו לאלמנה לישא ביום ה' משום חשש שילך לאומנתו אם חייב לשמחה לג' ימים<sup>[3]</sup>.

**ת"י** הריטב"א (ה. ד"ה למחר - בתירוץ שני)<sup>[4]</sup> ז"ל "ואחרים פירשו דמקמי שקדו תקנו ג' ימים לשמחה, והכא קתני שזה לא היה חושש לתקנה זו והיה משכים לאומנתו, להיות נבעלת בששי, והביאו ראייה לפירוש זה מן התוספתא, דקתני התקינו שיהא בטל ג' ימים לפיכך תקנו חכמים חמישי וששי ושבתי שהם ימי בטלה", פי' דדין שקדו נתקן בשביל העבריינים למונעם מלילך לעבודתם, וכ"כ הרמב"ן (ה. ד"ה ומאי), והר"ן ב טו"ף ד"ה ודאמר. מ"מ לפי דבריהם דבאמת אסור לחתן לילך לעבודתו, מ"מ חששו לעבריינים הו"ל לחכמים לקבוע יום ה' אף לנשואי

[1] משא"כ לפי הרמב"ם אף באלמון שנשא אלמנה יש ג' ימי שמחה.

[2] ליישב רש"י והרשב"א כתב החת"ס (ה. ד"ה למחר) "ומ"מ נישאות בחמישי משום לא פלוג בין אלמנה לאלמנה".

[3] לדעת הרמב"ם דמותר לעבוד אם היא מוחלת, אפשר דאע"פ דמותר לו לילך לאומנתו במחילה דידה מ"מ שקדו לה חכמים שיפייס אותה ולמחול לו מתוך בושה, עי' בס' המקנה (סי' סד, א) שכתב סברא זו, אבל לשא"ר דיש לו דין מלך ואסור למחול על כבודו קשה, למה חששו שילך לאומנתו.

[4] ז"ל ת"י ראשון "וי"ל... ה"ק דמעיקרא מקמי הא דשקדו לא הוה לה אלא יום אחד למשתה דהיינו יום אחד לברכה עד שתקנו שקדו, וג' ימים לשמחה האמורין לקמן (ז) בטר דתקינו שקדו הוא דאמרינן להו", פי' דעיקר שמחה הוא יום ראשון דהיינו יום הנשואין, ומפני שקדו תקנו ג' ימי שמחה.

**מ"מ** הקשה הב"ש דפי' זה סותר מש"כ הרמ"א בסעי' ב' דאפשר לה למחול, והניח בצ"ע, אבל הח"מ יישב דעתו, דהחתן דומה למלך ואסור במלאכה ולכן כתב "וחתן אסור בעשיית מלאכה ואסור לצאת לשוק", והא דכתב שיכולה למחול, היינו לאכול ולשתות ולשמוח עמה אבל לא במלאכה, וסיים "אבל אין זה מוכרח", ע"ש. לפי דבריהם נחלקו מרן ומור"ם, אי החתן יכול לעשות מלאכה במחילת אשתו.

ברכה, והביאו דבריו בב"י (בסי' סב, ו), וכן משמע פשוט דברי מרן בסעי' א', דהדין שמחה תלוי בדידה וכמוש"כ הח"מ (ס"ק ב') בדעת מרן,<sup>[1]</sup> וכתב הח"מ לפי מרן יוצא דאפשר לכלה למחול על שמחתה וליתן רשות לבעלה לילך למלאכתו, כמו שזה לא היה חושש לתקנה זו והיה משכים לאומנותו, שסיים הרמ"א (סעי' ב') בשם ר' ירוחם ז"ל "האשה יכולה למחול על שמחתה".

### דעת הרמ"א

**ותמה** מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סימן לח), על הסבר זה ברמ"א וז"ל "ואני בעניי אומר דאם איתא הו"ל למור"ם לפרש ולא לסתום. ותו דאין דרכו של מור"ם בהגה' לחדש חידושים מדעתו. שלא הביאם בדרכי משה, ומה גם בדרכי משה הביא דברי רבינו ירוחם דיכולה למחול על שמחתה ושתק ולא פליג עליה. וידוע כי כל הגהותיו מהבית יוסף ודרכי משה לוקחו"<sup>[1א]</sup>

**הקשו** הח"מ (ס"ק ב') והנ"ש (ס"ק א') מה הוסיף הרמ"א בסעי' א' כשכתב "וחתן אסור בעשיית מלאכה, ואסור לצאת יחידי בשוק", כבר כתב כן מרן. הסבירו הח"מ והב"ש, דהרמ"א בא לאפוקי מפשטות לשון מרן שהדין שמחה ואיסור מלאכה תלוי בלתא דידה, אלא הדין שמחה תלוי בידיה דחתן דומה למלך, ולכן אסור לו אף לילך בשוק יחידי, וכן לא מועיל מחילתה.

[1] וכן דייק המהריט"ץ (סימן קעח) בלשון מרן וז"ל "אמנם בחתן כפי אשר מצאתי ראיתי ובינוני בספרים אין אסור במלאכה אלא כדי שיהיה שמח עם אשתו, ג' לאלמנה וז' לבתולה וזה שאמר בגמרא שתקנו חכמים כדי שיהיה שמח עם אשתו ג' ימים, וכן אמר א' לברכה שלשה לשמחה, נמצא שעיקר מה שנגעו בה לא היה אלא מפני שמחה, וכן נמצא שכתב הרמב"ם פ"י מאישות וז"ל, וכן תקנו חז"ל שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעה ימים, אינו עוסק במלאכה ולא נושא ונותן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמת' וכו'. ראה דייק שלא אמר אסור במלאכה כמ"ש באבל אסור בעשיית מלאכה אלא תקנו שיהיה שמח עמה אינו עוסק במלאכתו וכו', אלא שמח אוכל ושותה, משמע דאין איסור בדבר וכן כתב הטוש"ע (א"ה סימן ס"ד). הנושא אשה בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים שלא יעשה מלאכה ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמת' עמה עכ"ל, הרי שלא הזכיר איסור מלאכה אלא מפני תקנת שמחה נגעו בה.

[1א] העיר שו"ת יב"א (ח"ד אה"ע סי' ח, ב) על החיד"א ז"ל, "אך לא תעזוב נפשי לשאול, ע"מ שהוסיף להעיר, שהרי הרמ"א בדרכי משה הביא מ"ש ר"ן שיכולה למחול ולא פליג עליה, שהרי גם בהגה בסעיף ב' הביא דברי רי"ו להלכה. וכמו שרמז הח"מ עצמו, וע"כ שכוונתו לחלק בין מחילה על השמחה עצמה שרשאית למחול, לבין מחילה על איסור מלאכה, שאין בידה למחול דאיכא נמי משום לתא ידידיה דדמי למלך. וכנ"ל", אמנם לכאורה כונת החיד"א להעיר, דמסתימות לשון הרי"ו משמע שיכולה למחול אף על עשיית מלאכה, ואם דעת הרמ"א לאוקים דברין דוקא באכילה ושתיה הו"ל לפרש בדרכ"מ.

# רטז אם חתן רשאי לעבוד ברשות כלתו בתוך ימי השבע ברכות

הרב רפאל גנדי הכהן

## שתי דיני שמחה בחתן

**אחר** היגיעה הרהרתי בישוב, ומצאתי בס"ד דברי בספר המקנה בקונטרס אחרון (סימן סד א), שכתב דברים הקלורים לעינים, וזה תו"ד. לדעת הרמב"ם, והשו"ע דפסק כוותיה, יש ב' דיני שמחה, שמחה ידידה ושמחה ידיה, שמחה ידידה דדומה למלך נתקן דוקא לבחור הנושא בתולה, ולכן יש איסור מצידו לילך למלאכתו ולזה לא מהני שום מחילה, משא"כ בשאר זיווגים לית ליה דין מלך, מ"מ תקנו לה חכמים שיהא בטל כדי לשמחה, ובשמחה זו המחילה בידה, והא דחלק עליו הרשב"א לגבי בחור לאלמנה (ז). דיש לו ז' ימי שמחה, משום דס"ל דאף בכה"ג נקרא מלך, משא"כ להרמב"ם דאינו מלך אא"כ נושא בתולה.

**ועוד** יש להקשות על הח"מ וב"ש שאלה המפריע אותי הרבה, דלפי דבריהם מרן מחיר מלאכה ע"י מחילה דאין שמחתו מדין מלך, אמנם בב"י בהסבר מקור דברי הטור (שמרן העתיק לשונו בשו"ע), הביא דברי הר"ן בשם פרקי דר"א, דהאיסור מלאכה מדין חתן דומה למלך, וז"ל "וה"ה נמי לשבעה של בתולה שחתן אסור בהם במלאכה, והכי איתא בפרקי רבי אליעזר החתן דומה למלך מה מלך אינו יוצא לשוק לבדו אף חתן אינו יוצא לשוק לבדו, מה המלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה, ובאגדה אמרו החתן דומה למלך מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה".

## הסבר החיד"א

**לפ"ז** מיושבים דברי מרן והרמ"א, מרן בסעי' א' מדבר בבחור שנשא בתולה, ולכן אסור במלאכה אף מצידו דדומה למלך כשמבואר בב"י, וכדי שלא יטעה שאיסור מלאכה באה מחמתה, וכיון שמרן לא כתב לשון איסור לכן הוסיף הרמ"א לברר, דהאיסור מחמת דומה למלך לכן לא מהני מחילה ידידה, וכן לא יצא יחידי בשוק. אבל בסעי' ב' דמרן מדבר באלמנה, לכן החיוב שמחה אינו מדין מלך אלא מחמת שמחה ידידה, ולכן הוסיף הרמ"א דבכה"ג אפשר לה למחול על שמחתה, עכת"ד<sup>(א)</sup> עי' פתחי תשובה (סד ס"ק ג) שהביא חילוקו של המקנה בקיצור רב, וכ"נ לכאורה כוונת

**מכח** קושיתו הסביר החיד"א דברי הרמ"א באו"א וז"ל "ואפשר דמרן בש"ע נקט לשון הטור דלא קאמר 'אסור' ולכן כתב הוא ז"ל דאיסורא איכא'. וכן נראה מדברי הרב הלבוש (סי' סג), דאם הבין כמ"ש הרבנים הנז' היה מפרש".

**לפ"ז** הרמ"א רק בא לברר דברי מרן דיש איסור מלאכה לחתן, אמנם אינו ברור אם האיסור מדין מלך כדמשמע בב"י או מדין שמחה ידידה, ואם נפרש שזה מדין מלך, כדמשמע מדברי הרמ"א דאסר אותו לצאת יחידי בשוק כלשון הפד"א, א"כ איך התיר הרמ"א בסעי' ב ע"י מחילה, וצ"ב.

[יב] וז"ל המקנה "...לפ"ז א"ש הא דכתב הרמ"א בסעיף א' דמייירי בבתולה שאסור במלאכה מצד עצמו ולא מהני מחילה, אבל בסעיף ב' גבי נושא בעולה שפיר כותב דלא מיקרי לענין זה מתן לאסור במלאכה מצד עצמו, ואף לדעת הר"א בסעיף ב' דס"ל דהני לישנא פליגי, י"ל דפליגי נמי בהא דבבבחר שנשא אלמנה נקרא חתן, גם לענין מלאכה ס"ל לרמ"א דאין להוסיף בזה פלוגתא. כן נראה לע"ד לפרש דברי הרמ"א".



**וכן** משמע בפסקי ריא"ז (כתובות פ"א הל' אי דכתב ז"ל, "הכונס את האלמנה בין שהיה בחור בין שהיה אלמון כונסה בחמישי, שאם כונסה ברביעי ובוועל בליל חמישי למחר משכים לאומנותו והולך, לפיכך שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלשה ימים. אבל הכונס את הבתולה חייב לשמוח עמה ז' ימים, ומשה תקן להם לישראל לעשות כל אדם לאשתו בתולה ז' ימי משתה, בין שהיה בחור בין שהיה אלמון<sup>[יז]</sup> כמו שמבואר בתלמוד ארץ ישראל<sup>[יח]</sup>.

### למה לא שקדו אף לבתולה

**הקשנו** לעיל לפי הסבר הראשונים דשקדו חכמים כשנושא אלמנה שיעבור על תקנת חכמים לשמחה וילך לעבודתו - א"כ למה לא שקדו נמי בנושא בתולה שיעבור על תקנתם.

**באמת** קושיא זו כבר הקשו תוס' (ג. ד"ה אשה) ז"ל "אשה נשאת בכל יום, קשה לרשב"א אמאי נשאת בכל יום תהא כאלמנה ותינשא בה', משום שקדו שיהא שמח עמה ג' ימים<sup>[יג]</sup> וכן הוכיח המקנה דרך מקרי 'חתן' לדמות למלך כשנושא בתולה ולא משנושא אלמנה, וז"ל "צ"ל דלא מיקרי חתן לענין איסור מלאכה כשנושא אלמנה, וכן מוכח מהא דאמר (ה.י.) מה איכא בין ברכה לשקדו, ולא אמר איכא בינייהו בחור שנשא אלמנה דלא שייך שקדו כיון שצריך ז' לברכה, משמע דאפ"ה לא מיקרי חתן".

[יד] וכ"כ המקנה (שם) לגבי אלמון ודייק כן בלשון הגמ' (ה) וז"ל "ומיהו באלמון שנשא בתולה יש להסתפק דנהי דכתבו דכ"ש שצריך לשמח אותה כל ז' ביותר כיון שהוא אלמון מ"מ האיסור מלאכה מחמת עצמו י"ל דאינו אלא בבחור, ומ"מ מדקאמר קודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום משמע אפי' באלמון שנשא בתולה אי"צ לישא אותה ביום ה' משום שקדו כיון דחייב בשבעת ימי המשתה וע"כ דאסור מצד עצמו כנ"ל".

עי' שו"ת חיים ושלום להגר"ח פלאג"י (ח"ב סי' כ"ז) שהתיר דוקא באלמון שנשא בתולה לצאת לחנותו ובג' תנאים, והמה: (א) שלא יעשה שום מלאכה כלל אפילו לכתוב בפנקס ולקבל מעות כ"א ודבר דבר ולייעץ ולהיות יושב שם כיון דהוא דבר האבד אם לא ילך (ב) דוקא עד חצות, וכיון דבא צהרים צריך שילך לביתו (ג) דיקח רשות מהכלה כדי לצאת עד חצות היום עיין שם.

[טו] על דברי הגאון ר' אברהם גורביץ שליט"א (הובא בקונט' שבע ברכות דהר' ניסן קפלן) שהאריך והרחב להוכיח ב' דיני שמחה אלו בטו"ט ודעת.

החיד"א, דהרמ"א בא להסביר כוונת מרן שלא יטעה בהבנתו.

**הא** דסבר הרמב"ם דדין מלך רק שייך כשבחור נושא בתולה ולא באלמנה, הכי משמע בירושלמי (כתובות פ"א, א), ז"ל "משה התקין שבעת ימי המשתה ושבעת ימי האבל ולא התקין לאלמנה כלום, אף על גב דתימר לא התקין לאלמנה כלום טעונה ברכה מבוועז", משמע שמשה תיקן שמחה מיוחדת לחתן הנושא בתולה, ולא תיקן הכי לאלמנה, רק חכמים תיקנו אף לאלמנה, שיהא בטל כדי לשמחה מטם שקדו.<sup>[יז]</sup>

**וכן** מדוקדק בלשון הרמב"ם, דבהל' אבילות (פ"א, א) פסק "ומשה רבינו תיקן להם לישראל ז' ימי אבילות וז' ימי המשתה", ובהל' אישות (פ"י, יב) כתב ז"ל, "וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה ז' ימים", משמע דלא מתקנת משה היה תקנה זו, ותרי תקנות ניתקנו, חדא תקנת משה ומקורה מהירושלמי דחתן דומה למלך, וחדא תקנת חכמים לז' ימי שמחה שתיקנו חז"ל עברה שיהא פנוי לשמח אותה.

# ריח אם חתן רשאי לעבוד ברשות כלתו בתוך ימי השבע ברכות

הרב רפאל גנדי הכהן

**אמנם** לפי הרשב"א וסיעתו דסברי דרק יש דין אחד של שמחה, דדומה למלך ואף בחור לאלמנה חשיב מלך לו ימים, ואע"פ שקדו חכמים שיעבור על שמחה זו צ"ע למה לא שקדו אף כשנושא בתולה דהוי אותה שמחה מדין מלך. ושמא י"ל בדוחק דכשנושא בתולה יש לו שמחה יתירה מעצמו, ומצדו אינו רוצה לילך לעבודה אלא לשמח אותה.

## היוצא לפי הנ"ל

**לפי** הח"מ והב"ש, נחלקו מרן ומור"ם אם החתן יכול לעשות מלאכה במחילתה, אמנם קשה עליהם בין בדעת מרן בין בדעת הרמ"א כנ"ל, ובאמת הם עצמם פקפקו בישובם. לכן הסברנו ע"פ דברי המקנה והחיד"א, דמרן ומור"ם מודו וחתן הנושא בתולה אסור לעבוד אף אם היא מוחלת, משום שיש לו דין מלך, אבל אם נושא אלמנה כיון דאין לו דין מלך אפשר לעבוד ע"י מחילתה.<sup>[טו]</sup>

ימים כדאמר לקמן (דף ה.), ובתולה דלא שייך ההוא טעמא דליכא למימר משכים לאומנתו והולך לו לפי שיש בה שבעת ימי המשתה...<sup>[טז]</sup>, ודברין צ"ב דאלמנה נמי יש ג' ימי שמחה.<sup>[טז]</sup>

**לפי** הנ"ל דיש ב' דיני שמחה אפשר להסביר דבריו כמין חומר, דרק חששו חכמים שיבטל השמחה שתיקנו חז"ל עבורה, אבל לא חששו שיבטל האיסור מלאכה שתיקן משה שהשוה אותו למלך.

**ובאמת** כ"כ התוס' הרא"ש (שם ג, ד"ה ושקדו), וז"ל "ושקדו שיהא שמח עמה ג' ימים לא שייך בבתולה דליכא למימר למחר ישכים לאומנתו והולך לו לפי שיש בה ז' ימי המשתה, פי' ומשה תיקנה להם לישראל היילך משום ברכה גרידא לא תקנו יום לבתולה".<sup>[יז]</sup>

[טו] כן הקשה המקנה, וז"ל "צריך להבין דבריהם דהא כתב הר"ן דהא דאמר למחר משכים והולך לאומנתו, לא שיהא מותר אלא שחכמים ייחדו לו ימים אלו שהם ימי ביטולו, א"כ אי ניםא דחיישי' שילך לאומנתו ויעבור על זמן שמחתה, מה תועלת יש בשבעת ימי משתה, ה"נ איכא למיחש שמא יעבור ע"ז".

[טז] המקנה נמי הסביר דברי תוס' על פי יסוד זה דב' מיני שמחות, מ"מ הסביר בסגנון אחר קצת, וז"ל "ונראה פירושו דלא חיישינן שיעבור אלא שיפייס אותה שתמחול לו, ומהני בזה מחלה אף דהוי צערא דגופא מ"מ מהני בה מחלה כמו בעונה, וכדאיתא בכתובות דף סא ברשות כמה דבעי אלא אורחא דמלתא בכמה, ופי' הרא"ש אעפ"י שהיא בושא ומוחלת לו ואפ"ה אית לה צערא ולא אורחא בהכי, ה"נ חשו שמא יפייס אותה אפ"ה אית לה צערא, משא"כ בבתולה כיון שהחויב עליו מצד עצמו שלא לעשות מלאכה כדאיתא בפרקי דר"א, לא מהני מחלתה ואפי' אם ירצה הוא למחול על כבוד עצמו לא מהני. והיינו דקאמר בפרקי דר"א והחתן דומה למלך ומלך שמח על כבודו אין כבודו מחול".

[יח] ראיתי במים של שלמה (כתובות פ"א סימן יב), שתמה על מנהגם דהחתנים יוצאים לעבודה בז' ימי שמחה, וכתב ללמד זכות עליהם ז"ל "ואפשר משום דעיקר תקנה נעשתה לתקנה ידיה, ומאחר שהוא וקרוביה מוחלין על זה, אינו מחוייב לשמח, דחכמים נמי תיקנו, שיהא טורח בסעודה ג' ימים, והיכא שהיא וקרוביה מוחלין לחתן שלא יטריח, פשיטא שהרשות בידה, אפילו בימי חכמים הראשונים, והאידנא, בוודאי שערבה כל שמחה, וקושי הגלות, וצער המחיה, כולן מוחלין על שמחה זו, שערבה בעוונותינו הרבים כל שמחה", וקשה איך לישב הא דחתן דומה למלך.

לצורך דבר האבד

מ"מ ראיתי בשו"ת מנחת אליעזר (ח"ב נז)

להגאון ממונקאטש, שדחה דיוקן של הבית דוד, דמיון לא סמך על טעמא דרגל לאסור החתן במלאכה, דא"כ יהא מותר ע"י מחילתה, כיון דהרגל ושמחה רק משום ושמח את אשתו, ע"כ יכולה למחול, משא"כ אי דומה למלך א"י למחול, אבל דבר האבד אפשר דיהא מותר כמו ברגל, וע"ש שמסיק ז"ל "עכ"פ הבו דלא לוסף עלה לאיסורו יותר מחוה"מ שמותר מלאכת דבר האבד, ע"כ בודאי אין להחמיר בפרט שהיא מוחלת ג"כ כנוכח", מ"מ דבריו אינם מוכרחים כלל דשמא מרן לא סמך על הפטור של רגל לאסור במלאכה מתרי טעמי משום דבר האבד, וכן משום מחילה, דיש לו דין מלך להחמיר עליו בכל אופני מלאכה.<sup>[1]</sup>

**לפי** הנ"ל, בחור שנשא בתולה אסור לעשות מלאכה מתרי טעמי, מדין מלך, ומדין שמחה דכלה. ולפ"ז לכאורה אפי' אם הכלה מוחלת אע"פ דבידה למחול על שמחה דידה, מ"מ אסור לעשות מלאכה מצדו דדומה למלך, ולכן אף בדבר האבד אסור לעבוד, וכן דייק הבית דוד (יו"ד ס"ס קעז) מדברי הב"י שאסור אותו במלאכה משום דדומה למלך, למה לי האי טעמא אם ז' ימי שמחה הוי כרגל כמבואר לגבי דין אבילות, דאיתא בשו"ע (אבילות סי' שמב) "מי שהכין כל צרכי חופתו... ומת אביו של חתן... מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובוועל בעילת מצוה ופורש, וכיון שחלה עליו החופה הויא לדידיה כרגל, ונוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבילות...", ע"כ הב"י בא להוסיף לאסור אף בדבר האבד מטעם מלך, כיון ובחול המועד מותר בדבר האבד.<sup>[2]</sup>

[יט] ז"ל הבית דוד "ונראה דאסור (דבר האבד), ומנא אמינא לה מדכתב הרב"י ז"ל בריש סי' סד שאסור במלאכה מפני שדומה למלך, וקשה למ"ל מפני שדומה למלך ת"ל משום דהם לו כרגל, ואין לומר דמה שהם לו כרגל הוא מפני שדומה למלך כנראה מהרב גלבוס ז"ל, דמה צורך שיהא כרגל דיו שיעמוד בטעם שדומה למלך, ועוד דע"כ אין מ"ש שהוא כרגל מפני שדומה למלך, דאם כן לא היה דוחה אבילות שהרי המלך אינו דוחה אבילות, רק שאינו יוצא לפני המטה ויושב על הדרגש כמ"ש הרמב"ם ז"ל פ"ב מה' מלכים, אלא ע"כ הוא רגל ממש ולכן דוחה אבילות. ומינה נמי דאסור במלאכה, ולמ"ל טעמא דמלך לענין מלאכה, אלא ע"כ איצטריך דאי משום רגל היה אפשר שהוא כחול המועד שמותר בדבר האבד, לכן איצטריך מהני שהוא כמלך לומר שאפילו בדבר האבד אסור כמו המלך שאינו עושה מלאכה אפילו בדבר האבד, וטעמא דרגל איצטריך לענין אבילות כאמור". עי' בציץ אליעזר (ח"א, פה) שאסר לחתן אף לכתוב הרבה מז' ימי משתה דמי למועד, ועי' פת"ש (סד ס"ק א') בשם המהריב"ל שאסור לחתן להסתפר באותו ז' ימים, אולם עי' יבי"א (ח"ד אה"ע סי' ח, ו) שהתיר.

[כ] וראיתי להביא לשון השו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סימן נז), דהגר"ע יוסף זצ"ל ביבי"א (ח"ד אה"ע סי' ח, ד), הביא דבריו באורך ומסיק להלכה "וכן עיקר", וז"ל: נשאלתי בחתן תוך ז' ימי המשתה שאסור בעשיית מלאכה כמבואר באה"ע סי' סד סעי' א, והנה הוא פועל אומן אצל הבע"ב של בית האפיי, והבע"ב אינו יכול לנהל העסק מבלידיו, ועל איזה ימים כבר קיבל אומן אחר להיות על מקומו בדרך עראי, אמנם על כל ה' ימים אין באפשרי לו להחזיק האומן האחר, כי אז ירצה האחר רק להיות לחלוטין ועי"ז בעה"ב דוחק את הפועל החתן הנ' לעסוק במלאכתו, כי אם לא אז מוכרח ליקח האחר לחלוטין ויודחה היא ממשרתו להשאר בלי מצב פרנסתו. והנה הכלה מסכמת שיעבוד עבודתו כדי שלא יופסד ממשרת פרנסתו.

אך הנה הרמ"א כ' שם דחתן אסור בעשיית מלאכה, וכ' הח"מ וב"ש דאף שכבר כתבו המחבר מ"מ חידש הרב

# רכ אם חתן רשאי לעבוד ברשות כלתו בתוך ימי השבע ברכות

## הרב רפאל גנדי הכהן

הרמ"א דלאו דוקא משום לתא ידידה תיקנו זה כנראה מלשון המחבר, דאז ה' מהני מחילתה וע"ז השמיענו הרמ"א דאסור היינו אף שהוא מוחלת, מ"מ לענין מלאכה לא מהני מחילתה ע"ש.

אמנם הנה כ' בתשרי זקן אהרן למהר"א הלוי ז"ל, (בזמן מהר"י בי רב ז"ל ס' רטו), בחתן תוך ז' ימי חופתו אם נאסר גם שותפו לעשות מלאכה בחנותו וכיוצא כמו באבילות שנאסר גם שותפו, והורה דחתן לא חמיר כ"כ ושותפו מותר, וכן פסק כזה בשו"ת מהר"ט צהלון (ס' קעח), דחתן לא חמיר כ"כ באבילות בזה. וכן בשו"ת פרח מטה אהרן (ח"ב ס' סה), שהביאו גם בפת"ש שם וכיון דחתן לא חמיר כ"כ בכל דיני פטווי כאבילות, ובאבילות מותר בדבר האבד כ"ש בזה בחתן שיאבד מצב פרנסתו דהוי דבר האבד ומותר לעשות מלאכתו בכה"ג, ועכ"פ לא חמיר חתן מאבילות דהא בירושלמי פ"ק דכתובות מדמי להו להדדי דתניא משה תיקן להם לישראל שבעת ימי המשתה ו' ימי אבילות, וא"כ י"ל דמותר עכ"פ בדבר האבד כמו באבילות.

[אינן ראיות לנידונינו, דנהי דהקילו לענין שותף דלא נחשב לאבל ממש, מ"מ עדיין אפשר דאסור בדבר האבד כמלך, דיש לו כל חומרות דמלך. ומלך מותר לשותפו לעבוד. וכן מש"כ דמותר לאבל בדבר האבד אינו פשוט, כתב שו"ת הרשב"ש (סימן ריד) "לא התירו באבל דבר האבד לעשות על ידו אלא ע"י אחרים. ואף על פי שבחול המועד מלאכת דבר האבד מותרת ע"י עצמו באבל אסורה. והטעם בזה לע"ד, לפי שבחול המועד כלם אסורים בעשיית מלאכה... לפיכך כשהתירו מלאכת האבד [לכלל] התירוהו, ומאי חזית דבעל המלאכה לא יעשנה ואחרים יעשוה בשבילו, אבל באבל הוא לבדו אסור בעשיית מלאכה וכולי עמלא שרי, ובמלאכתו כיון שהיא דבר האבד ואפשר לעשותה ע"י אחרים לא תעשה על ידו".]

ועוד יש להוסיף כמ"ש בוקן אהרן שם לענינו כיון דחתן צריך לאכול יותר ממה שהוא רגיל ולהאכיל ג"כ אחרים משלו ומצוה לעשות לו מלאכתו כדי שישמח ושמח את אשתו עכ"ד לענינו, וא"כ בנידון דידן צריך לו על שמחת אשתו וגם אם נאסר לו לעסוק במלאכתו אין זה שמחה אלא תוגה אם ידע שיפסיד עי"ז את מצב פרנסתו כנזכר. אמנם בבית דוד הספרדי (חיו"ד ס' קעו) הורה דחתן אסור במלאכה גם בדבר האבד ... ע"ש.

אך נ"ל דאין להחמיר כדבריו, בפרט לעניינו בנידון דידן, דכיון שאשתו הכלה מוחלת לו ורק טעם האיסור הוא כיון שנראה מדברי הרמ"א לאסור גם בכה"ג, והטעם כמ"ש בחלקת מחוקק כיון שנקרא מלך ע"כ לא מהני מחילה, ולפי"ז מותרין דיוק הבית דוד על הב", דלמה לו טעם שאסור במלאכה משום שנק' מלך תיפוק לי' דהוי כרגל. ז"א דשפיר אצטרך דנק' מלך דל"מ מחילה כמו במלך משא"כ משום רגל י"ל כיון דהרגל ושמחה רק משום ושמח את אשתו ע"כ יכולה למחול, ולפי"ז י"ל דגם הב"י ובמחבר ס"ל דגם כשהיא מוחלת אסור, (אלא שלא ביאר כ"ב במחבר וקיצר בלשונו), ולא פליג עם הרמ"א, ומעתה אין רא' מ"ש בבית דוד לאסור גם בדבר האבד, ד"ל דאשמעי' מטעם מלך כדי לאסור גם אם היא מוחלת כנזכר.

אמנם הבית דוד בע"כ ס"ל דהב"י פליג עם הרמ"א וכמ"ש הח"מ וב"ש, ולא אתי הב"י לאשמעינן בהן שכ' ודינו כמלך רק לאסור דבר האבד ולא לאסור כשהיא מוחלת, ומעתה בעובדא שנשאלתי שהיא מוחלת וגם היא דבר האבד אז בע"כ ממין מותר, דאם לדעת הב"י מותר כשהיא מוחלת ואם נאמר שדעת הב"י במ"ש שדינו כמלך היינו לאסור גם כשהיא מוחלת, כמו מלך שמחל על כבודו דל"מ מחילה כמ"ש לעיל, וא"כ לא שמעי' כלל מהב"י דיוקו של הבית דוד לאסור בדבר האבד, וא"כ ס"ל להב"י דמותר בדבר האבד, וממ"נ מותר מאיוה צד שיהי' לדעת הב"י.

ואם לדעת הרמ"א ממילא לא נמצא כלל שום דיוק לאסור גם בדבר האבד (וגם הבית דוד לא כי דק לדעת הב"י) וא"כ ממ"נ מותר בעובדא זו, וגם בח"מ שם שכ' בכונת הרב הרמ"א כן לאסור גם כשהיא מוחלת סיים ואין זה מוכרח, וגם בביאור הגאון הרד"ל על הפרקי דר"א פרק טז שממנו מקורו בר"ן כתובות הביא מהפרד"א שדינו כמלך לאסור במלאכה וזה הביא בב"י וברמ"א בזה העיר שבאמת בפרד"א דידן שם לא נמצא הנוסחא חתן דומה למלך שאינו אסור במלאכה רק הר"ן כנראה העתיקו מלשון ח' הרמב"ן ושם כי שלמדו מהתוספתא, ושוב כי ששמע שנמצא באגדה וכו', אבל לאיסור מלאכה בפירוש לא נמצא לא בתוספתא ולא באגדה...

[א"א לסמוך על זה דהרי הראשונים מבואר דכך איתא בגירסתם וכן העתיק הב"י להלכה כנ"ל בתחילת התשובה. וקיני הלבוש פסק בפירוש שהיא יכולה למחול על כ"ז ומהני מחילתה, [כבר כתב החיד"א הנ"ל דהלבוש משמע דלא מהני מחילה והא דכתב דמהני מחילה היה בהל' ב' לגבי אלמנה כדבר המקנה] וכן בס' עצי ארזים שם חולק על הב"ש והעלה דיכולה היא למחול שילך למלאכתו גם לד' הרמ"א.

כמבואר בח"מ ובב"ש שם. והנה לטעם שהוא דומה למלך הנראה שרק בשוק בפני רבים אסור כמבואר ברמב"ם (סנהדרין פכ"ה ה"ד) <sup>[כא]</sup>, אולם לטעם משום שמחויב לשמחה גם בביתו אסור לעשות מלאכה, ועל כן היכא שהכלה מסכמת ומוחלת לו והוא עושה המלאכה במיתו א"כ מותר לו ממ"נ. <sup>[כב]</sup> הרי התיר לעשות מלאכה בצינעה ואין זה פגם במלכותו. <sup>[כג]</sup>

### להלכה

**היוצא** מדברינו דחתן יר"ש ישמח עם אשתו כל ז' ימים ולא יעשה שום מלאכה [דעת הרמ"א לפי הח"מ ודעת מרן לפי ס' המקנה והחיד"א], אפי' דבר האבד [בית דוד ודובב מישרים], מ"מ אין איסור מלבקש מאחרים שיעבדו בשבילו כגון שותף בחנותו, אפי' שלא במקום אבוד [בית דוד ופת"ש]. וכן אפשר להקל תוך ביתו ע"י מחילת אשתו [דובב מישרים].

**אמנם** המיקל לילך לשוק בדבר האבד ע"י מחילת אשתו, יש לו על מה לסמוך בשעת הדחק הח"מ והב"ש בדעת מרן והמנחת

**מ"מ** שותפו של חתן מותר לפתוח החנות ולהתעסק במשא ומתן, מה מלך מותר לעשות ע"י אחרים ה"החתן, וכ"כ הבית דוד (שם), אע"פ שאבל אסור ע"י אחרים והירושלמי דימה ז' ימי אבל וז' ימי שמחה שתיקנו משה, מ"מ שאני התם שאסרו חז"ל לאחרים לעשות מלאכתו שלא יסיח דעתו מהאבל, אבל הכא גבי חתן מעולם לא נאסר לאחרים לעשות מלאכתו כי אין החתן אסור במלאכה אלא מטעם מלך, ועי' בפת"ש (סד ס"ק א), בשם פרח מטה אהרן והמהריט"ץ שהתירו. <sup>[כד]</sup>

### מלאכת דבר האבד בצנעה

**אע"פ** דדומה למלך ואסור אף במלאכת דבר האבד, מ"מ ראיתי בשו"ת חובב מישרים (ח"ג סי' מז) להגאון מופת הדור מהרד"ב וידנפלד, שכתב ז"ל "הנה אם עושה המלאכה בביתו וגם הכלה מסכמת לזה ככה"ג הנראה להקל. דהנה הטעם דחתן אסור במלאכה הלא איכא שני טעמים, חדא כדי לשמח אותה, ועוד כמבואר בפרקי דר"א משום שהוא דומה למלך כמבואר בב"י שם בסי' סד, ומה שהוא משום תקנתא דידה הלא יכולה למחול

עכ"פ הבו דלא לסיף עלה לאיסורו יותר מחוה"מ שמותר מלאכת דבר האבד ע"כ בודאי אין להחמיר בפרט שהיא מוחלת ג"כ כנזכר עכ"ל.

[כא] עי' יב"א (ח"ד אה"ע סי' ח', ה) שהביא יותר מתירים.

[כב] ז"ל הרמב"ם "כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה כדי שלא יתבוה בפניהם, אם המלאכה ברבים אסורה עליו.

[כג] ראיתי בשו"ת באר משה שטרן ח"ג, כו) שהשווה דעת דובב מישרים והמנחת אליעזר להתיר בשופי דבר האבד כשהיא מוחלת, ודבריו תמוהים דהדובב מישרים אוסר בהדיא מטעם מלך, ע"ש וצ"ע

[כד] אע"פ שאסר החיד"א (חיים שאל ח"ב לח אות ס') ז"ל "שלא יעשה מלאכה (שו"ע) וכו', מלשון הרמב"ם פ"י מה' אשות שכ' אינו עוסק במלאכתו וכו', יש מי שהבין דדוקא במלאכתו המיוחדת לו אבל מלאכ' קלה יכול לעסוק, וכן נרא' ממ"ש ולא ישתדל ויתן בשוק משמע בשוק אינו נושא ונותן אבל בבית דבר קל יכול לישא וליתן, ואין הדבר כן דכל זה תקנו כדי שישמח עמה ולכן כל מלאכ' אפי' קלה וכל דבר המונע מלשמח' לא יעשה", מ"מ כתב הדובב מישרים דהחיד"א איירי כשלא מחלה אבל עם מחילתה מותר בבית.

# רכב אם חתן רשאי לעבוד ברשות כלתו בתוך ימי השבע ברכות

הרב רפאל גנדי הכהן

צרכיו בעושר ואושר כל ימי חייו תוך שלום וריעות.

## תשובה

**בחור** הנושא אלמנה - חייב לשמח עמה לג' ימים, ואם היא מוחלת מותר לילך לעבודתו.

**בחור** הנושא בתולה - חייב לשמוח עמה לז' ימים, ואם היא מוחלת מותר לעשות עבודה בצינעה תוך ביתו, אבל אסור לילך לשוק מטעם שהוא דומה למלך, אבל מותר לומר לחבירו או שותפו לעשות שום מלאכה בשבילו.

**ובמקום** האבד והיא מוחלת אעפ"כ יר"ש לא ילך לעבודתו, והמיקל יש לו על מה לסמוך מ"מ יש למעט כל מה דאפשר.

אליעזר, מ"מ יש לו למעט כל מה דאפשר, כדאיתא בשו"ת חיים ושלום (ח"ב סי' כז) להגר"ח פלאג"י, שלא התיר אפי' לאלמון שנשא בתולה לצאת לחנותו, אלא בשלשה תנאים, וז"ל "(א) שלא יעשה בעצמו שום מלאכה, ואפי' לכתוב בפנקס ולקבל המעות, אלא לייעץ לפקידים ולהשגיח שם, שהואיל והוא דבר האבד אם לא ילך לחנות וצער הוא לו להשאיר לביתו יש להקל. (ב) ודוקא עד חצות היום יוכל להיות בחנות, וכיון שבא הצהרים צריך שילך מיד לביתו לעשות סעודה ומשתה עם הכלה, ובהליכתו ובחזרתו שני נעריו עמו. (ג) ודוקא ע"י קבלת רשות מהכלה כדי ללכת עד הצהרים. וזהו דווקא באלמון עם בתולה, ובעיר קטנה ואנשים בה מעט, שאינו הוה ורגיל נישואי אלמון עם בתולה, ומש"ה אין לחוש דאתי למילף מניה חתנים אחרים".

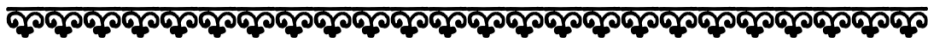
**האוזר** חיל לשמוח את אשתו ולהתנהג במלכותו, הקב"ה יהא בעזרו להמציא לו כל



## בגדר חזרת וקנין דשכירות פועלים

### הרב אליעזר כהן

ראש כולל חושן משפט, מח"ס אבן גיבורים ועוד



התחלת מלאכה הוי קנין. ב. דפליגי בדרשת עבדי הם וכו'. ג. דפליגי אם חזרה אחר התחלת מלאכה הוי כעין חזרה בדבר האבוד. ד. דפליגי אם קנסו הפועל החוזר או לא (ועיין הוספה ד). וטעם הב' הנ"ל דפליגי בדין עבדי הם, לכאורה הכונה בזה דלרבנן בין קבלן בין פועל ידו על העליונה, ובאמת מפורש כן ברש"י (דף עו). דטעמא דרבנן דיד פועל על העליונה, דע"ש ד"ה יד פועל על העליונה, כדכתיב כי עבדי הם כו', וקאי בשיטת רבנן בין בפועל בין בקבלן. ולפי זה מש"כ הגמרא להלן דלרבי דוסא יד פועל על התחתונה, צ"ל דלא ס"ל כלל מדרשה דעבדי הם הנ"ל.

**ולפ"ז** יל"ע אם מותר לבה"ב לחזור, או דרך הפועל הותר לחזור. ובס' לקו"ש הביא דברי הר"י מלוניל שכתב דדין עבדי הם קאי גם על הבה"ב שיכול לחזור באמצע המלאכה. ומאד צריך ביאור מאיזה טעם נאמר דבה"ב נחשב כעבד להתיר חזרה.

#### ב – אם פועל משועבד בשעבוד הגוף

(ג) **ולא הבנת** הענין נקדים מש"כ הפוסקים לדון בגדר שעבוד דשכירות פועלים, אם הוא שעבוד הגוף או שעבוד מלאכה בלבד. ועיין בנתה"מ (שלג, סק"ו), שהביא דברי הירושלמי דפליגי רב ורבי יוחנן, דרב אמר כי

(א) **פסק** הרמ"א (שלג, ד) דבה"ב החוזר דינו כקבלן ע"ש. ועי' בגר"א דזהו דין המשנה דבה"ב החוזר בו ידו על התחתונה, ועיין הגהות אשר"י עד"ז ע"ש. ומיירי שהתחילו במלאכה כמבואר בטור, ואף בקבלן, כמשמעות הגמרא ע"ש (ועיין הוספה א). ועיין ברמב"ן דקנין זה מעכב בה"ב מלחזור כשאין לפועל מלאכה אחרת (אבל גם אתמול לא היה לו לכן אינו דבה"א), דבזה יפה דין הפועל מדין בה"ב, (משא"כ כשיש מלאכה אחרת מותר לבה"ב לחזור ועיין הוספה ג' ביאור הפרטים בזה).

**והנה** יל"ע מאיזה טעם נתיר חזרת בה"ב, דאיזה זכות חזרה יש לו לחזור אף לולי סברא הנ"ל. וגם זכות הפועל צ"ב מהו יסוד דין החזרה, ובמה שונה מקבלן.

#### א – בפלוגתת רבנן ורבי דוסא

(ב) **עוד** יל"ע בסוגיין בעזה"י בביאור פלוגתת רבנן ורבי דוסא (ב"מ עו:) אם פועל וקבלן החוזר בו ידו על העליונה, דדעת רבנן דפועל וקבלן ידם על העליונה, ודעת רבי דוסא דידם על התחתונה, ומסקנת הגמרא כרב דמודה לר"ד בחדא ופליג בחדא, דמודה בקבלן אבל חולק בפועל כיון דחוזר בחצי היום, ע"ש. והנה בביאור פלוגתת רבנן ורבי דוסא מצינו בכמה אופנים, א. דפליגי אם

ומהרי"ק (שורש קפא) דאומנים משתתפים באמירה כדין שכירות פועל, ועיין קצה"ח (שלג, סק"ה) ותרומת הכרי (שלג).

(ד) **ומאידך**, מצינו דעת התוספות קדושין (יז.), והרשב"א המובא במגיד פ"ז מלוה הי"ב, כהנתה"מ, וכן מפורש בש"ך סו"ס שלג (סקמ"ז) בדעת הרמ"א, ובסקי"ד בדעת הרמב"ם, ועיין להלן שכן משמעות המחבר עצמו, דאין הפועל נקנה בקנין הגוף, [וע"ש במחנ"א שנתקשה דא"כ למה אינו יכול לחזור בו בהקדים בה"ב מעות, ותירץ דלאו הא בהא תליא וכבר נתחייב לעשות מלאכתו בשביל הדמים שקיבל ע"ש].

**ועיין** שם במחנ"א דמבואר דאם ליכא שעבוד הגוף אז בה"ב יכול לחזור. ר"ל דהסברא להתיר חזרת בה"ב תלוי בהיתר חזרת הפועל, דאם הוא כעבד ורק שהותר החזרה מחמת האדנות, א"כ אין לבה"ב היתר בזה וידו על התחתונה, וזהו הקנין דהתחלת מלאכה בגוף הפועל, משא"כ אם היתר חזרת הפועל הוא מפאת דלא חייל עליה קנין, גם בה"ב לא חייל עליה שעבוד ומותר לחזור.

**ובני** המופלא כמהר"ר אליהו הכהן כהן שיחי' לאוי"ט, האיר עיני גם בזה מפלוגתת הראשונים בסוגיא דבעלים באמירה (להלן צד.), דמפורש בראב"ד שם דפועל משתעבד קנין הגוף עד שיחזור, וע"ש ב' צדדים ובשא"ר שם, והרי מפורש כנ"ל דאף שיש לפועל רשות לחזור, מ"מ כל עוד שלא חזר יש כאן שעבוד גמור, משא"כ לשאר פירושים ע"ש. (ולענ"ד הראב"ד לשיטתו ממש"כ

לי בני ישראל עבדים אין ישראל קונין זה את זה, וא"ר יוחנן עבד עברי היא מתני' ושם בהמשך על דעתיה דרב בין פועל בין בעל הבית יכול לחזור בו על דעתיה דרבי יוחנן פועל יכול לחזור בו ולא בעל הבית ע"כ. וכתב הנתה"מ דדעת רב דליכא קנין הגוף בפועלים כלל, דאל"ה הוי הפקעה מקרא דכי לי בני, משא"כ לר"י שפיר קונה ורק שיוצא בגרעון כסף. ולדעת הנתה"מ מש"נ בירושלמי דגם בה"ב יכול לחזור, י"ל דכיון שאינו חל הקנין בגופו לכן מותר גם בה"ב לחזור, משא"כ לר"י (ועיין בפירוש ציון ירושלים לירושלמי שם בשם שו"ת חו"י). וע"ש בנתה"מ דקיי"ל כרב שאין הפועל נקנה בשעבוד הגוף.

**ואולם** דברי הירושלמי מובאים גם במחנ"א (שכירו"פ ס"א), אבל דעתו ז"ל דקיי"ל כרבי יוחנן דאין בה"ב חוזר רק הפועל, [דדומה לשיטת רבי דוסא בבבלי], ולפ"ז גדר השעבוד דפועל הוא כשעבוד הגוף כעין עבד.

**ובמחנ"א** הביא חבל ראשונים דס"ל דגופו קנו, ונעתיק אותם ועוד כמה מקורות לזה, והם שיטת הריטב"א ב"מ (עה:), רש"י לעיל (דף י.), הרא"ש (הזהב סימן ט), מרדכי (שמו), טור בשם רמ"ה (יו"ד רסז, סי"ד), שו"ת מהר"ם סימן עב, ושם סימן קכה, רמב"ם מכירה (יג, טו. מיהו עש"ך שלג סקי"ד וקצה"ח ולהלן ענף ו). וז"ל הראב"ד (שלוחין ד, ב), ורבתי הורו שאדם יכול להקנות עצמו בקנין כדין עבדים, וכשם שאומרת יקדשו ידי לעושיהם ע"כ, וכן משמעות השטמ"ק (ב"מ צד.) בשם הראב"ד,



על העליונה משום דעבדי הם כנ"ל. ושם ע"ב כתב הטעם משום קנס, דלרבי דוסא קנסו הפועלים. ויל"ע בשינוי לשונות אלו. עוד יל"ע במה דמצינו בגמרא דרב פליג בחדא, ואיתא בגמרא דטעמא משום דפועל חוזר בחצי היום, דלמה לא השתמש הגמרא בלשון הנזכר בסברא דרבנן, דיד פועל על העליונה, [ואף דרש"י פירש שם דידו על העליונה משום דיכול לחזור בחצי היום, מ"מ למה נשתנה הלשון בגמרא] ושינה ללשון דפועל חוזר בחצי היום.

(ח) **ולכן** נראה בעזה"י (ושו"ר עד"ז בס' לקו"ש עמ' צ), דדעת רש"י כתוספות בב"מ (דף י.) שחידשו דגם רבי דוסא מודה לדין עבדי הם כמ"נ בתוס', אלא דפליגי רבנן ורבי דוסא, דאף אם אין איסור לחזור משום דעבדי הם וכו', מ"מ יש קנס שיהיה עכ"פ ידו עה"ת, או דכיון דמותר לו לחזור בחצי היום, לכן גם אין לקנסו. ר"ל דדין ידו על העליונה היא סברא נפרדת הנובעת מדין פועל חוזר כו', ועיקר פלוגתתם הוא בזה אם ידו על העליונה או על התחתונה.

**וזהו** מש"כ רש"י דמשום קנסא, וגם מש"כ דפליגי בסברת כל החוזר בו, דר"ל דאף דמותר לחזור, מ"מ ידו על התחתונה דלמה יפסיד השני. ואולי הסברא בזה בעזה"י כעין מש"נ לעיל, דחו"ל תקנו תקנות על החוזרים בשכירי"פ, אף כשיש להם רשות לחזור. או די"ל דהסברא דכיון שהוא מוחזק במעות הדין עמו, (כדפרש"י עז, ע"א ד"ה מהו דתימא עש"ה), ודעת רבנן דאין לקנוס שהרי מותרים לחזור מעיקר הדין.

בהשגות הורו רבות, דפועל יכול להקנות עצמו בשעבוד הגוף והו"ד לעיל. ומקור לשון הראב"ד דמשועבד עד שיחזור, לכאורה הוא לשון הגמרא הנ"ל דף י. הנזכר למטה).

(ה) **והנה** נתקשו האחרונים על הסוברים דפועל אין גופו קנוי, מסוגיא מפורשת ריש מציעא (י.), שאני פועל דידו כיד בה"ב הוא, והאמר רב פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, אמר ליה כל כמה דלא הדר ביה כיד בעל הבית הוא ע"ש, והרי מפורש דכל עוד שלא חזר בו העבד הרי הוא כקנוי לרבנן, ודלא כהסוברים דליכא שעבוד הגוף בפועל. ויש לעיין איך יפרשו סוגיא דגמרא הנ"ל לשיטתם.

#### ג – אם פלו' דיד פועל על העליונה הוא סברא נפרדת מדין פועל חוזר בחצי היום

(ו) **גם** עצם הסוגיא צ"ב לשיטתם, דהא אם ליכא שעבוד על הפועל א"כ אין כאן איסור גם על הבה"ב, והרי כתב הרמב"ן דבזה שונה דין בה"ב מדין פועל, שהפועל יכול לחזור, ואם היתר הפועל לחזור הוא משום שאינו משתעבד שעבוד הגוף וליכא שעבוד המעכב החזרה, א"כ גם מצד הבה"ב י"ל כן, וכדברי המחנ"א. גם מש"כ הרמ"א דבה"ב דינו כקבלן, ר"ל דידו עה"ת קשה במה שונה קבלן מפועל לפ"ו.

(ז) **ונקדים** בזה לבאר בעזה"י פלוגתת רבנן ורבי דוסא הנ"ל אליבא דרש"י ז"ל, דעיין לעיל כמה ביאורים בפלוגתתם, מיהו בפרש"י מצינו שפירש בכמה אנפי, דעיין (דף עו:): שפירש דפליגי אם החוזר בו ידו על התחתונה. ובדף עז. כתב דסברת רבנן דידו

היתה רק לגבי מה שעשה, ויש לו רשות להגביל זמן עבודתו לשעות שעשה ואינו מתחייב אלהבא, דזה ילפינן מעבד עברי שמגרע מפדיונו, ולא דמונח היתר בגוף השעבוד דניתן לחזרה.

(י) **ובזה** מובן מה שתלה הירושלמי חזרת בה"ב בפלוגתא הנ"ל, דאילו לר"י שהוא היתר ע"ע לגרע מפדיונו, ר"ל לפועל לקבל שכר על מה שעשה ולהפסיק תורת פועל ידידה, א"כ זהו דין רק לגבי פועל ולא לגבי בה"ב, משא"כ אם עצם השעבוד ניתן לחזרה, ממילא גם בה"ב מותר לחזור. ואין היתר חזרת בה"ב כתוצאה מחזרת פועל אלא הוא דין מצד עצמו, דגם בה"ב אסור להשתעבד להסכם עבדות כדברי הר"י מלוניל הנ"ל. ואלבא דר"י ליכא זכות זה, דרק העבד מותר לחזור כעין דין גרעון כסף, שמסכים לקבל משכורת פחותה ולסיים פעלתו עתה, משא"כ בה"ב, וק"ל.

(יא) **ואולם**, דמ"מ קשה לפ"ז עצם דין המשנה אליבא דרב, דהרי מפורש במתני' דבה"ב החוזר ידו על התחתונה, ואילו לסברת רב אין הבדל בין חזרת פועל לחזרת בה"ב כמפורש בירושלמי (וזה קשה לכל הפירושים בדברי הירושלמי, וגם לא יתיישב בתירוצי התוס' עז: ד"ה רב ע"ש), והיינו דמותר לכתחלה וידו על העליונה כדמוכח בסוגיא דף עז. ע"ש, וזה נגד דינא דמתני'. (והיה אפשר"ל בעזה"י דמוכח מדברי הירושלמי למש"נ לעיל [אות א' בשם המפרשים], דחזרת בה"ב אינו מדין כל החוזר ידו על התחתונה ממש, אלא כונתו

ד – שיטת רב בירושלמי הוא שיטה שלישית, דלא כרבנן ורבי דוסא

(ט) **ועתה** נעיין בשיטת רב, ונ"ל בעזה"י עפ"ד הירושלמי דבאמת שיטת רב הוא שיטה שלישית בסוגיא, דס"ל דאין ישראל קונין זה את זה ע"ש, ודעת ר"י דעבד עברי הוא מתני', שאין כונת רב דליכא קנין הגוף, שהרי מפורש בגמרא דף י? דכל שלא חזר הפועל הרי ידו כיד רבו, אלא הכונה "דאין ישראל קונין זה את זה" הוא שיהיו משועבדים בלא היתר חזרה, דצריך שיהיה בכל קנין פועלים גם אפשרות חזרה זה מזה, דאל"ה הרי יצא מכלל עבדי הם. ולכן לדעת רב כל קנין פועלים – אף שגופו משועבד למלאכתו – מונח בה אפשרות חזרה. משא"כ בקבלן, דאינו חוזר מטעם דלי בני עבדים, הוא משום דכל שבידו הבחירה לעשות המלאכה בזמן שיחפוץ אין זה בכלל עבדות. והיינו דאין זה ענין קנס, דמותר לחזור אלא שקנסו, אלא אדרבה אסור לקבלן לחזור לכתחלה, ולכן קנסוהו.

**ועיין** במחנא"א (שכירו"פ ס"ד), שדן אם יש איסור לחזור אחר התחלת מלאכה, או דמותר רק דידו על התחתונה. ולהנ"ל הטעם לאסור הוא משום דענין לי בני מתיר החזרה רק בפועל שמשועבד למלאכה בשעבוד הגוף דהוי כעבד אם לא נתיר לחזור, אבל קבלן שיכול לגמור המלאכה מתי שירצה, הרי בזה יצא מכלל כי לי בני עבדים, דהרי אינו עבד כ"כ. ועל זה חולק רבי יוחנן וסובר דאין בזה היתר חזרה מצד עצמו, אלא שאם חוזר ממילא נמצא שאינו מקבל שכר אלא על מה שעשה, דנמצא דכל ה"עבדות" של הפועל

דהיתר חזרת פועל הוא מצד שנראה כעבד במה שמתעסק לבדו בעבודת חבירו. ובכן דעת הבבלי דכ"ז בפועל ולא בבה"ב, וזהו טעם המשנה דיד בה"ב עה"ת.

(יג) **ונראה** בעזה"י דגם שמעתתא משמע כן ממה דקיי"ל להתחלת מלאכה הוי קנין, דהנה פשוט דלשיטת רב בירושלמי דגם בה"ב מותר לחזור בו, הרי שאין התחלת המלאכה כקנין, דמה הוא קונה הא שניהם יכולים לחזור, (ושור"ר במחנ"א שם שכ"כ בפשיטות), משא"כ לדעת הבבלי חל חיוב על בה"ב ואסור לו לחזור, וגם קבלן אינו יכול לחזור, ורק הפועל יש לו זכות חזרה אף בקנין דאל"ה נחשב עבדות וכמש"נ.

**ואפשר** דזמש"נ ברמ"א דבה"ב החזר דינו כקבלן, דקשה למ"ל לבוא מדין קבלן, תיפוק"ל דאסור בחזרה דהוי כדה"א הנ"ל, אלא הכונה דהרי אליבא דרב אין איסור חזרת קבלן מטעם קנס אלא מדינא, דהרי ליכא צורת עבדות כלל, ורק לרבי דוסא ורבנן יש לבוא מטעם קנס, משא"כ לרב הרי"ז מצד עצם הקנין דאסור בחזרה וכנ"ל. ולהכי שינה הגמרא לשון רב מטעם פועל חוזר כו', לאפוקי קבלן, ולא כתבו מטעם דיד פועל על העליונה, דמזה יש ללמוד גם לקבלן כמש"נ בתוספות לעיל י' ע"א.

(ואני מסופק בזה, דאם סברת הבבלי והירושלמי שוים עכ"פ לענין חזרת הפועל, אם הה"נ בקנין. דלמש"נ דלהבבלי יש שעבוד רק דמותר החזרה (שכן הוא בהכרח סברת רב להסוברים דפועל גופו קנוי ומ"מ חוזר), לכאורה הה"נ בעשו קנין, דלא עדיפא

לדין דבר האבוד, שגרם להם הפסד דעתה אין נשכרים אלא בפחות, אבל מצד עצם החזרה קיימא לן כרב בירושלמי דמותר לו לחזור, וזהו הוכחה למש"נ בעזה"י, דאל"ה נמצא דפליג רב אדינא דמתני'. איברא דמשמעות הירושלמי דבאמת פליג רב על עצם דין המשנה, ולא קאי מתני' אלא לרבי יוחנן שם, דבה"ב אינו חוזר ולהכי ידו על התחתונה, דלכאורה זהו כונת הסוגיא בירושלמי שם, והא אם כונת המשנה מדין דבר האבד, א"כ במה פליגי רב ור"י שם (בירושלמי).

#### ה – שיטת רב וסברתו לדעת הבבלי

(יב) **ומבואר** מזה דלא קיי"ל כשיטת הירושלמי בדעת רב להתיר חזרת בה"ב כמו הפועל, וביאורה"ד י"ל, דלשיטת הבבלי ליתא לסברא הנ"ל, דעצם השעבוד צריך שיהיה לו היתר חזרה, [סברת הר"י מלוניל הנ"ל בין מצד הבה"ב בין מצד הפועל], וגם לא מטעם ר"י דיוצא בגרעון כסף, [דהא בגמרא מיייתי שיטת רב להכריע כדעת רבי דוסא], אלא שיטת הבבלי נראה בעזה"י שהיא סברא חדשה ותלוי בגדר האדנות והעבדות, ר"ל שאין לבן ישראל להיות משועבד לאדון, וזהו המחייב זכות חזרה, ולא עצם השעבוד עצמו. וזהו כונת דברי רב דפועל חוזר בחצי היום, כיון שהוא במצב של עבדות.

**וסברא** זו מצינו מפורש בסמ"ע לסימן (קעו) סקמ"ד ובדרו"פ שם סכ"ג האריך מאד בזה ע"ש היטב), דבשני שותפים אין היתר לחזור מדין פועל חוזר בחצי היום, שאין זה אלא כשאחד בלבד מתעסק, משא"כ כששניהם מתעסקים, ע"ש. וביאורה"ד כנ"ל,

שיש קנין הגוף בפועל דלהכי דומה הוא לעבד.

(טו) **עוד** מצינו שיטת הש"ך בכל הסימן, ובפרט במש"כ הש"ך שם (סקי"ד), דפועל חוזר אף בעשו קנין גמור, (ודלא כהריטב"א בתשובה), שיש מפרשים סברת הש"ך משום שאינו משתעבד קנין הגוף, וכמש"כ שם בדעת הרמב"ם דהוי קנין דברים, (ודלא כהראב"ד שם דהורו רבותינו דפועל גופו קנוי), משא"כ קבלן עיין ש"ך סק"ד, (ור"ל דבפועל הוא כסברת הנתה"מ דמטעם עבדי הם לא חל השעבוד), וע"ע בש"ך ס"ק כה דמנכין לפועל ימי חוליו, דהטעם משום דאין גופו קנוי. והנה לפ"ז צריכים אנו להבין החילוק פועל לקבלן דס"ל לרב כרב דוסא דידו על התחתונה, דלמה אינו חוזר הא אין בן ישראל נקנה בשעבוד הגוף דעבדי הם.

**ולפ"ר** היה נראה דגדר השעבוד חל בא' מב' אפנים הנזכרים בפוסקים. א. דאף שאין גופו קנוי מ"מ משועבד הוא למלאכה, (עיין אגר"מ חו"מ א, פא), דלדעת התוס' זהו גדר השעבוד. ב. דהיכא שהתנה בהדיא שמשעבד גופו אז חל השעבוד, (ועיין חזו"א (ב"ק כא, כט) דהיכא ששעבד גופו יכולים ב"ד לכופו למלאכתו, אבל אם שעבד עצמו רק למלאכה אין כופין, אבל מ"מ ידו על התחתונה). ונתקשו להבין שני הסברות הנ"ל, דמה ענין שעבוד השלמת המלאכה לדין עבדות, ואיך מועיל תנאי לשעבד גופו אם הוא נגד דין התורה דעבדי הם, (ואם מועיל למה לא פירשו דין הפועל באופן זה).

מהתחילו במלאכה דמ"מ חוזר. ועיין ש"ך סקי"ד שחולק על הריטב"א, ומסיק דגם בקנין מותר לפועל לחזור. ולפ"ז אף אם התנו בפירוש שהפועל מקנה גופו לבה"ב לא מהני (בחזו"א ב"ק כג, ט דמהני, דלא כנתה"מ (סק"ו) בדעת הירושלמי דלא מהני, מיהו הנתה"מ כתב דסברת רב שאין גופו קנוי, ולמש"נ הוא אף אם נימא דגופו קנוי [ועיין להלן בסוף הסימן עוד בזה].

### ו - שיטת הפוסקים להלכה אם גופו קנוי והסתירות בזה

(יד) **אלא** דאכתי קשה על כל הנ"ל דא"כ נמצא דכונת רב בירושלמי הוא דבאמת נשתעבד בשעבוד הגוף ודלא כדברי הנתה"מ ומחנ"א, ואף שהוכחנו שיש איזה קנין, מ"מ קשה לפרש כונת הירושלמי דלא כדבריהם ז"ל.

**גם** צריכים להבין מה היא הסברה המוסכמת להלכה לדעת הפוסקים בגדר שעבוד הפועלים, דהרי מצינו בזה כמה סתירות, דהנה מצינו בש"ך (שם סקמ"ו, והו"ד לעיל), לפרש בדעת הרמ"א דמועיל לפטור פועל בלא קנין משום דפועל אין גופו קנוי. גם לא מצינו שנחלק הרמ"א על דין המחבר דהקדמת מעות אינו מעכב הפועל בחזרה, דנעשה המעות כחוב, ומש"נ במחנ"א הוא משום דליכא שעבוד הגוף, כן דקדק בס' הלכה ברורה ונתקשו לפ"ז במש"כ הרמ"א (סעיף ג), דאסור לפועל להשכיר עצמו להיות בבית בה"ב יותר מג' שנים משום שיצא מכלל שכיר ונעשה כעבד, דמשמע

דלזכות לאחר לא נעשה שום מלאכה עבורו אלא בעד חבירו, וכן כשמשנהו לכה"ב אחר. אע"כ דזכות הבה"ב בשעבוד מלאכה זו היא מקניני הפועלים המיוחדים בתורה, והוא האדנות הנאסרת מגזה"כ דעבדי הם.

(יח) **ובזה** מובנים דברי הראשונים ז"ל, דכיון שקנין זכות אדנות זה הוא הגורם חובת הפועל בעשיית המלאכה, אכתי חל איסור חזרה על שניהם, ולולי דין דעבדי הם היה נאסר החזרה גם מצד הפועל. ולכן מובן מה דבה"ב ידו עה"ת לשיטה זו, ומה דאסור חזרת הקבלן. דאף שהתירה תורה שעבוד זה, מ"מ כיון שנעשה בצורה דעבדות, לכן הוא בכלל זכויות הפועל לחזור מדין עבדי הם. ועפ"ז יתיישבו הסתירות הנ"ל, במחבר ורמ"א דמשתעבדים בקנין ודומה לעבדות ג' שנים, ומ"מ יכולים לחזור בה והמעות הלואה, ובה"ב יכול לפוטרו בלא קנין, כיון דתרתיה אית ביה, וק"ל.

(יט) **ולפ"ז** מובן בעזה"י גדר דין יד פועל כיד בה"ב, ונתקשינו דהא אם ליכא שעבוד לא יתכן ד"ז, אמנם להנ"ל ביאורה"ד, דזהו עצם זכות שעבודו בפועל לזכות במלאכתו וידו, אף שאינו שעבוד הגוף ממש אלא שעבוד דקל לפירות. ונראה עוד בעזה"י, דזהו גדר השעבוד בירושלמי הנ"ל, ואינו סתירה לדברי הנתה"מ ומחנ"א בכנות הירושלמי, דבאמת אינו שעבוד הגוף ממש אלא שעבוד בפועל כדקל לפירות על מלאכתו שיעשה, אלא דפליגי הבבלי וירושלמי אם סברת הדין דעבדי, הוא מצד השעבוד או מצד האדנות, דמצד השעבוד אז גם אפשר לכה"ב לחזור, (שאינו מן הדין דרך

ז - מוכיח דגדר השעבוד בפועלים הוא כעין דקל לפירות ולא קנין פירות בלבד

(טז) **ולכאורה** גם דברי המחבר עצמו סתרי אהדדי, שהרי פסק כאן דהפועל יכול לחזור והמעות רק הלואה אצלו, דהיינו שאין שעבוד הגוף ולהכי יכול לחזור, ומאידך פסק לעיל (שלג, ב) כהרמב"ן ושאר דהתחלת מלאכה קנין הוא בפועלים ובה"ב החזור חייב לשלם כפועל בטל, וקשה דממ"נ אם נחשב קנין הא גם פועל יתחייב בחזרת הדמים ואם ל"ח קנין למה יתחייב בה"ב (הן אמת דמצינו סוברים דאף דבעלמא אין גופו קנוי מ"מ בדה"א גופו קנוי למלאכה עיין רדב"ז (א), פח) ומהרי"ט (יו"ד נ). אבל בדין זה דהתחלת מלאכה דעתם דאינו קונה).

(יז) **ואשר** ע"כ נראה מוכח מזה, דאף אם נימא דלהרמב"ם, והשו"ע, והתוספות, והש"ך, והרמ"א, לא נשתעבד גוף הפועל, וגדר השעבוד הוא על עצם המלאכה, מ"מ אי"ז שעבוד על הפעולה בלבד, אלא הוא שעבוד קצת בגוף הפועל לעשיית מלאכה זו. ור"ל דגדר קנין בה"ב בפועל אינו רק בעלות על פעולה, אלא יש בה ג"כ גדר אדנות על הפועל שמתחייב לעשות מלאכה זו. וחפשתי בספרים ומצאתי את שאהבה נפשי למרנא בעל הברכ"ש (ב"מ סימן יא), שכתב כן בהדיא בדעת הרמב"ם, וז"ל וברור דג"כ מוכח דסובר דעבד למע"י הוא קנין פירות, ולא דרך דיכול לכופו למע"י לעשות מלאכה כו' ע"כ, וע"ש דמוכח כן ממה דקיי"ל (סימן שלד) דיכול בה"ב לשנותו למלאכה אחרת, או בה"ב אחר. גם ממה שיכול הפועל לזכות לאחר בציווי בה"ב זה. דזה לא יתכן אם נחשב שעבוד רק על המלאכה עצמה,

שעבוד אלא עליו ולא על נכסיו, משא"כ כשמשעבד נכסיו בקנין או מתחייב אף להוציא מכיסו לשכירות הפועלים או עבור היזק הפשתן שהוא יותר מדין המשנה. והטעם בזה משום ששעבוד עצמו מדין ערבות כמבואר בריטב"א.

פועל יחזור בו), אבל דעת הבבלי דזכות דקל לפירות בעבד הוא ג"כ מעין אדנות ומותר רק לפועל לחזור. ולענ"ד בעזה"י היא סברא מוכחת בדעת הפוסקים דקאי בשיטה זו שאין הפועל משתעבד שעבוד הגוף, והבן. (נגמר ער"ה התשפ"א בעזה"י פה ליקוואוד יצ"ו).

### ח – גדר השעבוד בקבלן שעשה קנין

(כב) **וביתר** ביאור בעזה"י, דלדעת החזו"א יתכן קנין בפועלים בג' אופנים: א. הליכה או התחלת מלאכה. ב. משיכת כלי אומנות. ג. קנין גמור בקנין סודר או שטר (עפ"ת סק"ב). ועיין בפ"ת (שלג, סק"ב), בשם רעק"א דקבלן בקנין משלם אף מכיסו, ר"ל אפילו יותר מחיובי המשנה. ושם בסופו הביא מהש"ך סקל"ד, שכתב דאינו מפסיד מכיסו. ואולם למש"נ לעיל מהחזו"א כונת הש"ך רק בקנין דמשיכת כלי אומנות, אבל בקנין גמור שיש בה שעבוד נכסים בזה, קיי"ל כדברי רעק"א דמשלם מכיסו, ודו"ק.

(כג) **נמצא** דזהו החילוק בין הקנינים, דבקנין דהתחלת מלאכה קבלן יכול לחזור רק דידו עה"ת (ויש אוסרים עיין לעיל), ובמשיכת כלי אומנות שמשעבד כליו דחייל השעבוד כעין שעבוד דדקל לפירות, אז חייב הקבלן להשלים המלאכה (משא"כ פועל), ובקנין גמור אז מלבד חיובו להשלים המלאכה, חייב גם לשלם מכיסו (וע"ש בחזו"א דזה נולד מדין ערבות, וע"ש לענין דה"א).

### הוספה א

**נתקשו** האחרונים (חזו"א ב"ק סכ"ג ובס' חלקת בנימין כאן האריך בזה), דלמה לן

(כ) **ומיהו** לענין קבלן יש מקום עיון, דהרי מצינו בו דין ידו על התחתונה, גם מש"כ הש"ך (חו"מ סק"ד), דקבלן בקנין אסור לחזור בכל ממון, דקשה להסוברים דליכא בישראל שעבוד הגוף היאך משתעבד. ונראה בזה בעזה"י, דגם שעבוד דקבלן דומה לפועל במה שמשועבד למלאכה בשעבוד דקל לפירות. ורק דבזה חמיר טפי דין הקבלן מדין הפועל, דכיון דליכא חיוב לגמור מלאכתו בזמן מסויים, אין טעם שיחזור בחצי היום, ונשאר ידו על התחתונה. דכיון שיש לו דרך אחרת לצאת מהשעבוד שיכול לעשותו בזמן שלו, אין זה נחשב לחסרון בדין עבדי הם, מה שסגר בעד עצמו דלתי החזרה. ואם גם הקבלן משועבד לזמן עיין נתה"מ לסימן רסד דדינו כפועל, וק"ל.

(כא) **והיכא** שעשה הפועל או הקבלן קנין עיין בחזו"א (ב"ק סכ"א, אות כח) דיתכן בב' אנפי, או ששעבד נכסיו לעשיית המלאכה, או ששעבד גופו כדעת הראב"ד הנ"ל, (דהורו רבתי שהפועל יכול להשתעבד שעבוד הגוף, ולמש"נ באורך לעיל י"ל דקאי לכו"ע). ונפק"מ ביניהם הוא דשעבוד הגוף לעשיית המלאכה, אין בה אלא דין ידו על התחתונה או כשיעור מ' ונ' פעמים בדה"א, שהרי אין

שעבוד אם נשאר קשור לאדון מסויים, ג"כ נחשב שעבוד ואדנות ומותר לחזור ולהשתכר אצל אדון אחר, עש"ה.

### הוספה ג

**מש"נ** בראש הסימן דלדעת הרמב"ן מותר לכה"ב לחזור כשיש לפועלים מלאכה אחרת, ועיין בנמוק"י שכונת הרמב"ן דגם אין דין תרעומת. וכן מפורש בסמ"ע רי"ס שלה בשם המרדכי בשם רבינו מאיר ע"ש. ולכאורה מקו"ד הנמוק"י מדברי הרמב"ן בריש פרק האומנין, אבל אין זה מוכרח, דאדרבה י"ל דכונת הרמב"ן שם שיש תרעומת רק דמותר לחזור כמש"נ לעיל בסימן הקודם, וכן הוא מפורש במחבר (שלג, ב) שיש להם תרעומת, ולכאורה פירש כונת הרמב"ן כמש"נ. גם הראוני בב"י שהעתיק לשון המרדכי הנ"ל וכתב הב"י שיש להם תרעומת, וקשה דמפורש במרדכי להיפך. גם בש"ך רי"ס שלג הביא פלוגתא אם תרעומת משום טורח, והכריע דבדליכא שום טרחא אין דין תרעומת בידי פועלים, ולא חזר שם לפרש מקו"ד המחבר שפסק דיש להם תרעומת. ולא מצאתי לע"ע מי שהתעורר בזה, והוא תמוה שהוא עיקר גדול בסוגיא זו, (ומש"כ הסמ"ע רי"ס שלה דכונת המרדכי דבה"ב יכול לחזור בו כפועל אינו מובן, דמה ענין פועל למצאו מלאכה אחרת, ומה זה שייך לדין פועל חוזר בחצי היום, הא גם תרעומת ליכא, ובהכרח שאין כאן שום שעבוד כלל. ואולי גדר הדברים דהיכא דמוצאים עוד לשכור, אז אפשר להפקיע כל עצם השעבוד כאילו לא נשתעבדו זל"ו, ועיין).

בבה"ב דינא דכל החוזר בו ידו על התחתונה תיפוק"ל שעל מה שעשו ודאי חייב, דאילו אין מלאכה אחרת הרי"ז דבר האבוד להם, ואם מוצאים להשתכר בזול הרי"ז דבר האבוד על ההפרש, ואם נתייקרה המלאכה ובה"ב צריך למעות, הא אין טעם בעולם להפסיד הפועלים על מה שעשו מטעם שחזר בה"ב דזה גזל גמור. ותירצו דאה"נ שאי"ז מדין כל החוזר בו ידו על התחתונה, ועיין בנמוק"י שכתב בהדיא דדין ידו על התחתונה כה"ג באמת הוא דין גמור, ע"ש (ולע"ע לא הבינותי דע"ש בבית יוסף דמפורש דזהו הדין דכל החוזר בו ידו על התחתונה. ולהלן יתבאר ד"ז קצת). מיהו עיין אות ב' מש"נ בשם הגרעק"א ז"ל, שנתקשה מאיזה טעם ס"ל לרבנן דבה"ב יכול לחזור הא הוי דבר האבוד, וכתב דס"ל לרבנן דשינוי השער לא נחשב דה"א, דמזל הפועל גרם, משא"כ כשאין מלאכה כלל. נמצא דלפ"ד הגרעק"א ז"ל, יובן הא דצריך תנא דמתני' לטעמא דבה"ב ידו על התחתונה, ולא קאתי רק מדין דה"א, דרצה לאפוקי משיטת רבנן, דהתחלת מלאכה לא הוי קנין, ולכן לדעתם גם בה"ב יכול לחזור, משא"כ לדידן הוי קנין ולכן אסור לכה"ב לחזור, כדין קבלן, וק"ל.

### הוספה ב

**במה** שפסק הרמ"א דפועל החוזר מחמת יוקר אסור לחזור, דסוכ"ס נשאר עבד, לכאורה מבואר ג"כ שאין החסרון מצד עצם השעבוד אלא מצד השעבוד לאדון, ולכן כשישאר בשעבוד לאדון אחר, אין לו זכות חזרה (ויל"ע לדעת החולקים). ועיין ספר הערות למרן הגריש"א זצוק"ל משה"ק מספר חוות יאיר, ועולה מדבריו דפועל שמרגיש

הוספה ד

רק אליבא דרבי דוסא. אלא דקשה דאכתי יש לדון בה מדין דה"א. והביא שם מדברי הגרעק"א ז"ל שנתקשה בזה, וכתב דשינוי השער לא נחשב דה"א, דמזל הפועל גרם, משא"כ כשאין מלאכה כלל.

**ובספר** ליקוטי שושנים ביאר, דלטעם הראשון הנ"ל פשוט דגם בה"ב יכול לחזור, וכדמצינו בהדיא ברא"ש, וכן מדויק בפרש"י עו: ד"ה בד"א "או הוא חזר" דלרבנן מותר לבה"ב לחזור ע"ש, וא"כ דין דמתני' מיירי





# בית תלמוד



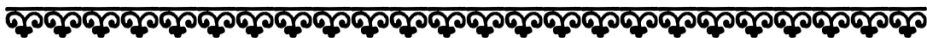




## בענין מנהגי העדות

### הרב מיכאל פרץ

בעמח"ס אהלי שם ועז"ס, מבסיקו



דברי החכם האוסר, ואסור להם לנהוג היתר. עכ"ל. וגם במנהג להקל, אזלינן בתר המנהג נגד הבית יוסף, וכפי שכתב בספר ארץ חיים (סתהון, מנהגי א"י) בקונטרס הכללים כלל ה'. שמרן הבית יוסף עצמו כבר כתב בכמה מקומות, שבין להחמיר ובין להקל רשאים להמשיך במנהגם, ולשונו בהקדמה לאו דוקא להחמיר. וכמש"כ מרן הב"י ביו"ד (סימן לו) ד"ה נמוך בשרה וכו', אם לא במקום שנהגו כדברי המתירים, ושוב בסימן לו, ד"ה וכבר הזכירו שוב, וכן (באו"ח סימן רמח) סוף ד"ה ומש"כ רבינו בשם בה"ג. עכ"ל. ועיין מהר"ם גלאנטי בתשובותיו (ס' ו' סימן יט) ששמע כן מפי מרן הבית יוסף, ע"ש. וכן מסקנת האחרונים שמש"כ מרן הב"י בהקדמה שלו, הכוונה בין להחמיר ובין להקל.

#### מה עונש המתלוצץ על המנהגים

(ג) **מרן** החיד"א ז"ל בשו"ת חיים שאל (ח) א' סימן כח) כתב שהמתלוצץ על פיוט "חד גדיא" חייב נידוי. ובספר חסידים (סי' קיד) כתב שהמבטל קרובין שנהגו לומר, עובר על לא תסיג גבול שגבלו הראשונים וכו'.

#### האם למנהג יש תורת נדר

(ד) **למנהג** יש תורת נדר מדרבנן, כפי שכתוב בגמ' נדרים (טו). ע"ש. וכן הוא

**למנהגי** העדות יש מקורות ושורשים, ע"פ הקבלה והלכה. והם דברים העומדים ברומו של עולם. והמתלוצץ על המנהגים, עונשו רב.

#### מקור הלכתי למנהגי העדות השונות

(א) **בשו"ת** חיים שאל לרבינו החיד"א (ח"א סימן כח), כתב בשם הארי בזה"ל, ועל השנות המנהגים בין הספרדים ואשכנזים ואיטלקים וכיוצא, כבר כתב רבינו האר"י ז"ל שכל אחד הוא לפי שורש השבט שלו ויניקתו והשפעתו, והם דברים העומדים ברומו של עולם, ולכן אין לזוז כ"א ממנהגם וכו', ומ"מ לפי דברי רבינו האר"י ז"ל, אין להניח מנהגי אבותיו שהם כפי אורות שפע הנמשך לשבטם כאמור. עכת"ד.

**וב"ב** הגאון ר' יהודה עייאש ז"ל, בספרו מטה יהודה (סימן תקפה דף קפט), וז"ל: "בכל מנהג ומנהג יש שורש וצינור למעלה". עכ"ל.

#### דעת הבית יוסף על המנהגים

(ב) **מרן** הבית יוסף בהקדמתו לטור כתב, בזה הלשון, ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים, אע"פ שאני נכריע בהיפך, יחזיקו במנהגם, כי כבר קיבלו עליהם את

ז"ל, מן יומא דגן ולעלם, לאפוקי מדר' יוסי דאמר, אין צריך לכתוב מהיום בגט דשכיב מרע, דזמנו של שטר מוכיח עליו, ולא הוי כגט לאחר מיתה, לכך תיקן רבא בכל הגיטין להיות הסופרים רגילין בו, ואע"ג דקיימא לן כר' יוסי בעינן לאפוקי נפשין מפלוגתא שיצא הדבר בהיתר, ולא יצא שם פסול אמשפחות ישראל, עכ"ל. וצ"ע אמאי לא חששו להוציא לעז על גיטין הראשונים?

**וי"ל**, דהתם גבי מחלוקת רבנן ורבי יוסי, יש צד שני שיצא שם פסול אמשפחות ישראל, כיון שיחשבו שהלכה כרבנן, וא"כ אנו שוים זה בזה, שאם לא נחמיר יצא שם פסול, ואם לא נחמיר יוצא לעז על הראשונים, וא"כ עדיף שנחוש על עתה, מאשר על העבר. שלא כן, גבי בר הדיא, אין חשש אם לא יחמיר בזה ללעז על הגט, ולכן חומרא בעלמא לעומת לעז על הראשונים, עדיף לחוש ללעז הראשונים, מאשר חומרא בעלמא.

(ב) **והנה** במרדכי כתב, דאין להניח תגין על שעטנ"ז ג"ץ בגיטין, מטעם דא"כ אתה מוציא לעז על הראשונים. והנה אם לא יניח תגין, הרי בשו"ע פסק אפילו בס"ת שאם לא תייג יצא בדיעבד, וא"כ בדיעבד אין לחוש לתגין, אבל אם יתייג את הגיטין, הרי יאמרו שהלכה היא שמעכב ואז יוציאו לעז על הראשונים, וע"כ לא משנים, וכמו התירוצ' הראשון.

(ג) **ובתרומת** הדשן (שאלה רלב) כתב לתרץ שבגיטין פ"ק (ה:) אם נחמיר עליו

בשו"ע (יו"ד סימן ריד סעיף א). וכ"כ מרן החיד"א בברכי יוסף (יו"ד סימן ריד), וכ"כ המהרשד"ם (יו"ד סימן מ'). שלמנהג יש תורת נדר מדרבנן, ומועיל התרה.

### במנהג שחשבו שמן חדין אסור ונהגו כן

(ה) **אין** מנהג נחשב לנדר אם נהגו כן כיון שחשדו שאסור. או שהוא איסור חמור, ולמעשה הוא מותר או איסור קל. וכ"כ הש"ך (ס"ק ה).

### המוציא לעז על הראשונים

**א.** אין להחמיר במה שהתירו הראשונים. אם עי"ז יצא לעז על הראשונים.

**ב.** אם יחמירו ולא יהא לעז על הראשונים, כי לא ידעו למה החמירו הרי זה מותר.

**ג.** אם הוא מחלוקת ונהגו כהמיקל, והחכם רואה לנכון שיש להחמיר כהדעה האוסרת, יש לו רשות לאסור.

(א) **גיטין** (ה:) בר הדיא, בעי לאתויי גיטא, אתא לקמיה דרבי אחי דהוה ממונה אגיטין, א"ל צריך אתה לעמוד על כל אותו ואות, אתא לקמיה דרבי אמי ור' אסי, אמרו ליה, לא צריכת, וכי תימא אעביד לחומרא, נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים. עכ"ל.

**וצ"ע**, מגיטין (פה:) אתקין רבא בגיטין, איך פלניא בר פלניא פטר ותרין ית פלניתא אינתתיה, דהות אינתתיה מן קדם דנא מיומא דגן ולעלם. מיומא דגן לאפוקי מדרבי יוסי דאמר, זמנו של שטר מוכיח עליו, וכתב רש"י

הרשב"א להחמיר בזה, כיון שאינו ניכר שעושה כן משום חומרה, שהרי אומר שהוציא בעדים אחרים, וסברה נכונה היא כי הרי אין טעם ללעז כיון שבזמנו פסקו כן הרי זו היא ההלכה, וממילא מי שעשה כן אין בזה לעז על הראשונים, ועתה שמשנים כיון שפוסקים אחרת, ממילא אין סתירה בין פסק לפסק, אלא כל החשש משום לעז, ומראית עין, ולא מעיקר הדין.

### אשה במנהגי בעלה

**אשה** יש לה לנהוג כמנהגי בעלה, ואם הוא מוחל מועילה המחילה לנהוג כמנהג בית אביה. ההולך למקום אחר, ובקביעות ידור במקום השני יש לו לנהוג כמנהג המקום שילך אליו.

(א) **חולין** (יח): כי סליק ר' זירא (מבבל לא"י), אכל מוגרמת דרב ושמואל, ופריך, ור' זירא לית ליה נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם, וחומרי המקום שהלך לשם, אמר אביי, ה"מ מבבל לבבל ומארץ ישראל לא"י, א"נ מא"י לבבל, אבל מבבל לא"י, כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותיהו. רב אשי אמר, אפילו תימא מבבל לא"י, ה"מ היכא דדעתו לחזור, ר' זירא אין דעתו לחזור הוה.

**וכתבו** הרא"ש והר"ן (ר"פ מקום שנהגו), שמכאן מוכח שיש לילך אחר מנהג המקום שדעתו להשתקע שם, בין לקולא בין לחומרא, ולפיכך אכל ר' זירא מוגרמת דרב ושמואל בעלותו לא"י, מכיון שלא היה דעתו לחזור לבבל, הילכך לא נהג חומרי המקום שיצא משם. ע"ש.

לעמוד על כל שיטה ושיטה, יוצא בודאי לעז על הראשונים, שלא עשו כן ונמצאו עדים שקרנים והגט פסול שלא כן, ע"י כתיבת מיומא דנן, אכתי לא מוכח כלל אם הגיטין הראשונים שלא כתוב בהן כך הם פסולים, שהרי מיומא דנן כשר, ויתכן שללא זה גם כשר, ונכתב רק לתוספת ביאור, ולשופרא דשטרא, וע"כ כתבינן הכי, ודו"ק.

(ד) **במקום** שנחלקו הפוסקים, זה אוסר וזה מתיר, ונהגו במקום אחד כדעת המתיר, ובא חכם וחושש לאוסרים כיון שיש ספק בדין, אז אין חוששים ללעז על הראשונים, כדי שלא נתיר ספק איסור לכתחילה, כן כתב הרא"ש (שו"ת כלל מג סי' מו). והוסיף הרא"ש להביא דוגמא להלכה זאת, שדעת הרמב"ם שאשה שאמרה שבעלה מאוס עליה, כופים הבית דין להוציאה, אמנם דעת ר"י ורבינו תם, שאין כופים אותה, ולדעתם אם עשו כהרמב"ם, בניה ממזרים, והראש פסק דבמקום שנהגו כהרמב"ם, יחזרו ממנהגם ויחמירו לצאת מידי ספק ולא חושש ללעז על הראשונים.

**והטעם** כיון שיש פה ספק אמת, הרי לא נעשה מצב להביא ממזרים לעולם, משום חשש ללעז על הראשונים, כאשר גם אינו מוכרח שיוציאו לעז על הראשונים.

(ה) **והנה** חשש לעז על הראשונים הוא משום מראית עין, וראיה לכך מהרשב"א (סי' אלף קצ), שאם נחמיר באיזה דבר, והרואה לא ידע שהוא משום חומרא, אין חשש לעז על הראשונים, וכגון מקום שנהגו להכשיר גיטין וחתם סופר ועד, כדעת הרי"ף, ומתיר

**וצ"ע** שביו"ד (סי' ריד ס"ד) פסק השו"ע שהבאים מחוץ לעיר לדור שם הרי הם כאנשי העיר, וחייבים לעשות כתקנתם, ואפילו להקל, והוא סותר את מה שכתב באורח חיים, וכבר הקשו כן האחרונים, ועיין באריכות בספר יביע אומר (חלק ה' סי' לז). למסקנא יש לפסוק כהשו"ע יו"ד, שכתוב מפורש שצריך לשנות הכל כמנהג המקום שחושב לקבוע מקומו שם.

(ג) **ועל כן**, אשה שנוהגת בחומרות בפסח, כגון שלא לאכול אורז וקטניות ובעלה נוהג להתיר, יש מקום לדון שהיא נחשבת כהולכת למקום שאין דעתו לחזור, שדינו כמנהג המקום שהלך לשם להקל, כיון שהיא נחשבת להולכת למקום בעלה. אמנם, לא ברור לומר, שנחשב שהיא הולכת למקום בעלה, כי יש לומר שהיא נישאת לו, אבל לא נחשב למקום בעלה.

**ומצד שני**, שמא איכא למימר שהיא משועבדת לו, ומכלל השעבוד לנהוג כמנהגי בעלה, כמו שכתוב בגמ' (חולין יח:): דבני בבל כיפינן לבני ארץ ישראל, וצריכים לנהוג כבני ארץ ישראל.

(ד) **בשו"ת הרשב"ץ** (ח"ג סי' קעט) כתב, שאשה נכללת עם בעלה בכל חיובו, וטעמו דאשתו כגופו בכל הדברים, וחייבת לנהוג כמנהגי בעלה, ונפטרת ממנהגי בית אביה. ובמנהגים שנהגו משום סייג וגדר, גם כן תנהגו בבעלה, ובאשה יש מעלה יתירה שהיא לא תלויה בדעתה, בודאי נחשבת כאן דעתו לחזור.

**וכן** דעת תוס' (חולין יח:), וכתבו, דבפסחים (נא.) אמרינן, רבב"ח כי אתא (לבבל) אכל דאייתרא. (חלב שעל היותרת של הקיבה, ובני א"י נוהגים בו היתר, ובני בבל נוהגים בו איסור. רש"י). ופריך, ורבב"ח לית ליה נותנין עליו חומרי המקום שהלך לשם. ומשני רבי אשי, ה"מ היכא דאין דעתו לחזור, רבב"ח דעתו לחזור הו.

**ולפי זה** מתניתין לצדדין קתני, חומרי מקום שיצא משם, היינו כשדעתו לחזור דוקא. וחומרי מקום שהלך לשם באין דעתו לחזור. ואין לחוש במאי דקתני לצדדין. דלעולם נותנין עליו חומרי המקום שדעתו להיות שם. ע"כ.

(ב) **עייין** בשו"ע או"ח (סימן תסח סעיף ד) שכתב, ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, לא יעשה בישוב מפני המחלוקת אבל עושה הוא במדבר, וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין לא יעשה, ונותנין עליו חומרי מקום שיצא משם. וחומרי מקום שהלך לשם. ואעפ"כ לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האסור אסור כי לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וכן מי שדעתו לחזור למקומו, נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום, שהוא בו, מפני המחלוקת ע"כ.

**ומזה** שכתב "וכן מי שדעתו לחזור למקומו", משמע שעד עתה איירי במי שאין דעתו לחזור. ומ"מ אין לו דין של המקום שהלך לשם, אלא צריך להמשיך בחומרי המקום שיצא משם.

**והקשו** הב"ח והדרישה על קושית הבית יוסף, וז"ל הב"ח, ודבריו תמוהין דאע"ג, דאם לא היה מקבל שבת היה מותר, מכל מקום עכשיו שקיבל עליו שבת, אין לו היתר בעולם לעשות מלאכה בעצמו. אבל בשמירת פירות שחוץ לתחומו. אף עכשיו יש לו היתר בשבת זו לשמור פירותיו שחוץ לתחומו, אם היו גוים מתקינן בורגנין. עכ"ל.

**והנה** קבלת שבת בטעות לא הוי קבלה, כדמוכח משו"ע (סימן רסג סעיף יד). אם ביום המעונן טעו צבור, וחשבו שחשכה, והדליקו נרות והתפללו ערבית של שבת, ואחר כך נתפזרו העבים וזרח חמה, לענין עשיית מלאכה מותרים, דקבלת שבת היתה בטעות. ע"ש.

**וא"כ** שמא י"ל, דקבלת שבת של תוספת שבת הוי כנדר. ובנדר מהני התרה ואם כן עתה ממש יתכן להתירו, אם ימצאו פתח, וא"כ כפי שיתכן עתה לעשות בורגנין גם יתכן לעשות התרה, וממילא יהא מותר לומר לחברו לעשות מלאכה, ודמי לבורגנין.

**ואם** תאמר, ומנין לנו דמהני התרה לקבלת שבת, שמא דוקא טעות ממש מהני לבטל קבלתו ולא התרה.

**וי"ל**, דעיין בכף החיים (סימן רסא ס"ק כב), וז"ל, ודע שכתב הלבוש בסימן רסג, בהגה, דמי שקיבל שבת קודם חשיכה, דיכול לעשות התרה, שהרי איסור זה אינו עליו אלא משום נדר בעלמא. יעו"ש.

(ה) **וצ"ע** האם רשאי הבעל לומר שאינו מקפיד עליה, ומסכים שתמשיך במנהגה, והנה אם דינה כבעלה משום שהיא משועבדת לבעלה, הרי אם הוא מסכים, מתרת להמשיך מנהגה. וכך נראה יותר להלכה, אבל אם נאמר שהוא מדין שהולכת למקום אחר, אם כן לא שייך מחילה של בעלה, ולדינא נראה שתלוי בבעלה, ואם מוחל אתי שפיר.

**במי שקבל שבת אם מותר לומר לחבירו שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה**

**מי** שקיבל שבת, מותר לומר לחבירו שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה. מי שנזהר בצאת השבת כשיטת ר"ת, מותר לומר למי שלא נזהר, לעשות לו מלאכה. וק"ו שמותר לומר לנכרי לעשות כן.

(א) **כתב** הרשב"א (שבת קנא). א"ר יהודה אמר שמואל מותר אדם לומר לחברו, שמור לי פירות שבתחומך, ואני פירות שבתחומי. כלומר, אע"פ שהוא אינו יכול לילך שם, דכיון שהוא מותר לישראל חברו לשמרן, אין באמירתו כלום. וכתבו בתוס', דמהא שמעינן דישראל שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו, לעשות לו מלאכה פלונית, הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה. ע"כ.

**והר"ן** (ס"ד, ב' ד"ר ומדאמרין) כתב להקשות וז"ל: ול"נ דאין הנדון דומה לראיה, דשאני הכא, שאם יש שם בורגנין הוא עצמו שומר, עכ"ל. והקשה הבית יוסף (סימן רסג סעיף יז) וז"ל: ואיני מבין דבריו, דהכא נמי איכא למימר, אם לא היה מקבל שבת, הוא עצמו היה מותר לעשות לו מלאכה. עכ"ל.

**אמנם** יש לדחות, ואם חברו שייך בית הכנסת אחר או לעיר אחרת, וממילא אינו נמשך אחרי רוב העיר זאת, א"כ שייך לומר דין זה. שהרי מ"מ לחבירו מותר. אמנם להנ"ל יש לדחות דהרי כל הסיבה שמותר משום שיכול להישאל ולעשות התרה. אבל אם רוב אנשי העיר קבלו, לא רשאי להתיר. כיון שמחוייב להיות משועבד לכל העיר. ושמא יש לומר, ששייך היתר שרוב העיר יעשו התרה, ודמי לבורגנין, שגויים יכולים לעשות בורגנין, וצ"ע.

**איברא**, גם לטעמו של הבית יוסף, כשלעצמו שכתב שיכול היה שלא לקבל שבת. הרי אם רוב העיר קבלו שבת על כרחו לקבל שבת. וא"כ לא שייך שלא יקבל. אלא שיש לדחות כנ"ל, שהרי שייך שרוב העיר לא יקבלו שבת. ושוב דמי לבורגנין.

(ג) **והנה** אם אדם נוהג כשיטת ר"ת, בנוגע לזמן צאת הכוכבים במוצ"ש, האם מותר לו לומר לנכרי לעשות מלאכה בזמן צאת השבת, לשיטת הגאונים. אע"פ שאצלו אכתי שבת הוא. וי"ל שאם מותר לומר לישראל, ק"ו שמותר לומר לנכרי, וכפי שכתב הרשב"א שם (שבת קנא א).

**אמנם** יש לחלק, שהנה בסוף סימן תרכד, פסקו הטור והרמ"א שמי שקבל עליו ב' ימים יום כפור אחרים אסור לעשות לו מלאכה, למרות שהם נוהגים רק יום אחד כפור. ולהם הוא חול גמור. ואעפ"כ אסורים להכין צרכי שבת בשבילן בערב שבת אם יוה"כ חל יום ה'. והם נהגו ה' ו'. ותירץ הדרכי משה דשאני

**והביאו** המשב"ז (שם אות ג) וכתב, דהיינו אם קבלו מפלג המנחה עד התחלת השקיעה דהוי מדרבנן, אבל מתחילת השקיעה דהוי ד"ת אינו יכול להתיר יעו"ש. מיהו הא"ר (שם אות לח) כתב על דברי הלבוש הנז', דצ"ע לדינא אי מהני התרה יעו"ש. וכ"כ המשב"ז שם דצ"ע. וכ"נ מדברי המ"א (שם ס"ק לא) דלא מהני התרה יעו"ש.

**וכ"נ** לפני דברי האר"י ז"ל, דקבלת שבת היא באמירת בואי כלה, דשם הוא קבלת נרנח"י דנפש. כמ"ש לקמן (אות כז). וא"כ כיון שנעשה מעשה בגופו שקבל קדושת שבת אינו יכול להתיר, אבל אם לא קבל באמירת בואי כלה אלא רק בפה לחוד, שאמר הרי הוא מקבל שבת נראה שיכול להתיר. עכ"ל. ומצאתי, שהקדימני האליה רבה בתירוצו זה (סימן רסג אות לח).

(ב) **והנה** פסק השו"ע (סימן רסג סעיף יז) וז"ל: יש אומרים שמי שקבל עליו שבת, קודם שחשכה, מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה. עכ"ל. וכתב המשנ"ב (ס"ק סד) דכיון שלחברו מותר, אין איסור אמירה שייך בזה. וסעיף זה איירי כשיש שהות הרבה עד בין השמשות, דאם הוא סמוך לבין השמשות. בודאי קבלו רוב אנשי העיר שבת, והמעוט נגדר אחריהן בעל כרחו, וכדלעיל בסעיף יב ולא שייך דין זה, עכ"ל. ולא הסביר למה לא שייך דין זה. ויש לומר, דמאחר וקבלו רוב העיר שבת, גם חברו מחוייב לקבל שבת, וממילא אינו רשאי לומר לו לעשות מלאכה שהרי גם לחברו אסור.



התם לנהגים איסור הרי לשיטתם גם לישראל האחר אסור, ול"ד למי שקיבל שבת, שלישאל האחר מותר גם לשיטתו.

**וא"כ** לנהגים בשיטת ר"ת גם לישראל האחר אסור שהיה לו לנהוג כשיטת ר"ת ג.כ. וא"כ יהא אסור לומר לישראל אחר. וממילא גם לנכרי יהא אסור לומר ככל אמירה לנכרי אמנם לגבי נכרי, שמא יש להתיר, כיון שיש המתירים לישראל עצמו שלא כר"ת. וקיי"ל במקום מחלוקת הפוסקים אם לישראל מותר, הרי אמירה לנכרי מותרת ודאי. וא"כ יהא מותר לנכרי, כיון שיש מחלוקת אם לישראל מותר. וק"ו שלישאל אחר יהא מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה, עבור השומר ר"ת. שהרי יש מחלוקת הפוסקים שמא לישראל עצמו מותר.

**וא"כ** הכא נמי בנידון דידן דרוב הפוסקים פוסקים למעשה שלא כר"ת, ממילא יש מקום להתיר ע"י י"א, [ובמיוחד בזמן בין השמשות, שמתירים במקום צורך, אמנם אין צריך לזה אלא כמו שנתבאר].

**והנה** בספר מלכים אומניך (עמוד לב), כתב לאסור, וראיתו מהא דמבואר בטור (סימן תרכב) ובמשנ"ב (תרכב טז), דאותם המחמירים לצום ב' ימים ביום הכיפורים, כשחל יום כפור ביום ה' אסורים אחרים להכין צרכי שבת בשבילן בערב שבת, שהוא יום הכיפורים שלהן, אך יאכלו עם אחרים שלא הרבו בשבילן עכ"ל. ומכאן גם לענינו דאסור.

**ואינה** ראייה, שהרי איירי בישראל, ובנידון דידן בגוי לגבי נידון של ספק דהלכתא יש להתיר וכהנ"ל, והוסיף שם וז"ל: ולא דמי למבואר בסימן רסג (יז) דאף שהוא עצמו קיבל עליו את השבת, מכל מקום אצל אחרים חול, ומותר לצוות להם לעשות מלאכה, שאני יוכ"פ דאף שהמקילים עושים

ולחלן מה שכתבנו, בספר בין ישראל לנכרי.

**ראובן** הנהגה כשיטת ר"ת בנוגע לזמן צאת הכוכבים במוצ"ש, מותר לשמעון הנהגה כגאונים, לומר לנכרי שיעשה מלאכה עבור ראובן, כגון לבשל עבורו או לעבוד ולעשות מלאכתו, באותו זמן שאצל ראובן הוא שבת, כיון שלשמעון הוא חול.

**דהנה** מצד האמירה אין איסור כיון שלשמעון כבר אינו שבת, ומאידך גיסא כיון שהוא ספיקא דדינא הרי מתירים ע"י נכרי כמו במקרה של פותחת שבשו"ע (סי' שיד סעיף ז) וז"ל: ושבירת פותחות של תיבות יש מתיר ויש אוסר ויש להתיר ע"י א"י, ע"כ. ואמנם במקום שנפסק ההלכה יש להחמיר במ פלוגתא, וכמו שנתבאר לעיל בארוכה, ועיין משנ"ב (סי' שיד ס"ק לז), אבל הכא

התם לנהגים איסור הרי לשיטתם גם לישראל האחר אסור, ול"ד למי שקיבל שבת, שלישאל האחר מותר גם לשיטתו.

התם לנהגים איסור הרי לשיטתם גם לישראל האחר אסור, ול"ד למי שקיבל שבת, שלישאל האחר מותר גם לשיטתו.

**וא"כ** בודאי מהני התרה וממילא גם לו עצמו הוא מותר אם יעשה התרה ויהא מותר לומר לישראל אחר לעשות לו מלאכה. וכן"ל. וה' יזכינו לכיון לאמיתה של תורה. וכיון שמותר לומר לישראל ק"ו שמותר לומר לנכרי וכמו שכתב הרשב"א (שבת קנא) ועוד ראשונים.

**בן** חו"ל אסור לומר לבן ארץ ישראל לעשות לו מלאכה ביו"ט שני.

(א) **ע"י**ן סימן הקודם, ויוצא שלהבית יוסף וכן ס"ל להמג"א, מותר לומר לישראל אחר לעשות מלאכה, כאשר יש אפשרות היתר גם לאומר. ודעת הב"ח והט"ז, שכל שלעושה מותר אז אין איסור אמירה. ולפי זה בן חוץ לארץ ביו"ט שני. אסור לומר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה. להב"י.

**ואילו** להב"ח והט"ז יהא מותר. ולהלכה פסקו השערי תשובה (סימן תצו) בשם הברכי יוסף לאיסור. וכן הסיק רע"א בשם הגינת ורבים (כלל צ' ס טז - יז). וכן בפאת השלחן פסק לאסור את האמירה לבן א"י (הלכות א"י סי' ב' סעיף טו).

(ב) **ובעת** יש מקום לחקור, האם מותר לבן ספרד לומר לבן אשכנז להחזיר דבר לח שלא הצטנן לגמרי, ע"ג כירה גרופה וקטומה. שלבן ספרד אסור כיון שאין היד סולדת בו והוא לח. ולבן אשכנז מותר כיון שהוא חם קצת. ועתה השאלה האם מותר לבן ספרד לומר לבן אשכנז לעשות כן. ואילו להב"ח

דין מ"מ לדידיה הוא ספיקא דיומא משא"כ זה שקיבל עליו שבת גם לשיטתו לאחרים הוא עדיין חול, עכ"ד.

**ושוב** אינו שייך לנידון דידן, דהא בספק דדינא מותר אמירה לנכרי, במיוחד במקום שהוא רק חומרא, ול"ד לשם שהוא בישראל, וכן הוכיח מהא דשו"ע (סימן תצו ב) דבן חו"ל הצריך לנהוג ביו"ט שני של גלויות, אסור לו לומר לחברו בן א"י שיעשה עבורו מלאכה, ע"כ. וגם זה אינו נוגע לנידון דידן שהוא אומר לישראל לעשות מלאכה כאשר אצלו ודאי אסור, שלא כן בנידון דידן דהוא נכרי ואצלו רק חומרא מספיקא דדינא.

**ואף** אמנם שרוב הראשונים סוברים כר"ת והם הראב"ד הרמב"ן, הרשב"א והרא"ה והריטב"א והמאירי, והר"ן והרב המגיד, והסמ"ג והרוקח, והמרדכי, והרא"ש ורבינו פרץ, ורבינו ירוחם, וגם מרן השו"ע פסק כן.

**אבל** להלכה למעשה, כיון שהגאון מהר"ע סומך צ"ל בשו"ת זבחי צדק (ח"ב), וכן בבן איש חי כתבו, שלא נהגו כר"ת, וכן עמא דבר על כך אזלינן בתר המנהג. ע"כ. והנראה יותר למאחר והוא רק חומרא כר"ת, שהרי להלכה הוא דלא כר"ת.

**שהרי** אם נולד תינוק ליל שבת ארבעים דקות אחר השקיעה, ימולו אותו בשבת, והרי לר"ת היה צריך למול אותו ביום ששי ובשבת הוא חילול שבת. אלא ע"כ שמן הדין אין הלכה כר"ת אלא כהגאונים.

ממקומו ללא צורך וללא סיבה. וגם אם נודמן חולק עליהם, ראוי לו להשתדל בהעמדתו, אחר שלא יתבאר סתרו בראיה וכל שכן בהיות יד האמת אתו לעזור ולהועיל. עכ"ל.

**והיסוד** היוצא מדבריו הוא, שראוי להעמיד את המנהג הקדום, אבל אם יש צורך או סיבה, או נסתר המנהג בראיה מותר לשנותו, אלא שיש לטרוח לחזק מנהג קדום. ויש לדעת לכבד ולשמור את המנהגים והנוסחאות הקדומות. ובקובץ תשובות הגאונים שערי צדק (סימן כ, דל"ב ע"א) כתב, וזו לשונו: "ולענין מה שכתבתם כי מנהג מקומכם וכו', חייב כל אדם לבלתי שנות המנהג, דאמרין מנא לן דמנהגא מילתא הוא דכתיב, לא תסיג גבול רעך אשר גבול ראשונים וכו'. לפיכך כמנהגותיכם עשו ולא תשנו ממה שעשו אבותיכם וקדמוניכם ואל תזונו ואין עליכם בותא כלום". עכ"ל.

**ורבינו** מיימון, אביו של הרמב"ם ז"ל הובא בספר שריד ופליט (דף ז) כתב, וזו לשונו: אין להקל בשום מנהג ואפילו מנהג קל וכו'. וכתב רבינו נסים [גאון] במגילת סתרים כי כל מנהגי האומה הישראלית באלו המנהגות כמו זה אין לנו לבזותם, ומי שהנהיגם זרוז ומשתדל הוא כי הם מעיקרים נעשים, ולא יבזו במנהג האומה וכבר אמר הנביא שלמה (משלי א, ח) אל תטוש תורת אמך דת אומתך אל תעזוב. ובקבלות רבותינו הגאונים ראשי הישיבות נזכרו מנהגים כמו אלה בהנהגותיהם בספריהם, ולא תבזה דבר ממה שנהגו הקדמונים. ע"כ. ובספר שבלי הלקט (סימן כג) כתב: "ואומר הרב מצוה להחזיק

והט"ז, מותר לומר לבן אשכנז, לעשות כן משום שמ"מ לבן אשכנז מותר לעשות כן.

(ג) **אמנם** יש מקום לדחות את האיסור לפי הבית יוסף, כי היה שייך שבני ספרד לא יקבלו עליהם את הבית יוסף שאסר. וממילא שייך צד היתר. אלא שיש לדחות את הדחיה, דהא קבלו אבות הספרדים את הבית יוסף, כי הבינו שכך הוא האמת, ושהכרעתו נכונה.

### כללי המנהגים

**א.** אין לשנות מנהגים קדומים שיש להם שורש בראשונים ז"ל. ב. מותר להחזיר מנהג קדום למקומו, אם הוא שונה ע"י גדול מדורינו, או מדור שלפנינו, אם מבססים את המנהג הקדום ע"י מקורות ראשונים. ויש להשתדל לתרץ את הקושיות על המנהג הקדום. ג. אין לכנות בשם מנהג מה שהונהג ע"י סדורים של התקופה האחרונה. שסידורים אלו לקחו שיטה אחת ונמשכו אחריהם ללא חקירה ושינוי מנהג אבותיהם שלא כדין. ד. ראוי לכל חכם להשתדל להצדיק ולחפש מקורות ותירוצים למנהגים קדומים. ה. אם השתנה המצב וישנה מציאות חדשה, צריך לפסוק לפי המציאות החדשה ובזה לא שייך מנהג, שהרי המנהג היה לפי המציאות האחרת.

**המאירי** ז"ל בהקדמת חיבורו מגן אבות (דף כא) כתב, וזה לשונו: "וענין תפארת בנים אבותם, הוא מה שאמרו בירושלמי, "ולא תבזו כי זקנה אמך", אלו המנהגות. שראוי לכל חכם ולכל בן מעלה להעמיד מנהג מקומו על מתכונתו, לבלתי השג גבול האבות הקדומים והחכמים הראשונים, לשנות מנהג

שאין בדור הזה מי שיוכל לשנות שום מנהג הקדמונים". ומכאן תוכחת חיים לבאים לבדות מלבם לשנות מנהג הקדמונים ובפרט בסדר התפילות כי אין להם על מה שיסמוכו ועתידים ליתן את הדין. וכבר כתבתי בזה באורך בתשובה בס"ד. [בספרו לב חיים (ח"ב, סימן ט)]. עכ"ל.

**יוצא** למסקנא שאין לשנות מנהגים קדומים, ואפילו גדול הדור לא יוכל לשנות שום מנהג.

**איברא**, שעיקר הנקודה בזה היא מהו באמת המנהג הקדום, ואלו הטוענים על שינוי מנהגים, צריכים להוכיח באר היטב מה הוא באמת המנהג הקדום. וכגון בעל ה"בן איש חי" הנהיג ושינה כמה וכמה נוסחאות. וכגון בקדיש לומר שמיה רבא עם יו"ד, ולעלם לעלמי עלמיא בלא וא"ו, ובאים ואומרים והרי כך המנהג מזמן התפשטות הסדורים ע"פ ה"בן איש חי" והרי המנהג לא היה כך, מלבד שהבית יוסף מפורש כותב להפך וראשונים ואחרונים הרבה מאד, ומי שמחזיר עטרה ליושנה למנהג שקודם לכן, וכי משנה מנהג קרי להו, אתמהא. להיפך מחזק מנהג הוא ומחזירו ומתרוצו.

**ואם** תאמר והרי מצינו שרבי שמואל ויטל בהגהה שבספר שער הכוונות (בסדר הקדיש דף יד, ע"ב) כתב, וז"ל: ומ"ש בשער הכוונות, שיש כ"ח אותיות באמירת יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא [עם אות ו] הנה הם כ"ט אותיות, ולכן י"ל לעלם לעלמי עלמיא בלא ו', ואז הם כ"ח אותיות,

מנהג הראשונים בכל מה שהאדם יכול להחזיק". ע"כ.

**והנה** כתב הגאון חתם סופר או"ח (סימן קנד): "אבל יחיד בדורו אפילו הוא חסון כאלונים וכגובה ארזים גובהו ודבריו כראי מוצקים לא יוכל להתיר אפילו מנהג קטן ממנהגי ישראל". והגאון רבי חיים פלאג"י ז"ל, בספרו משא חיים (חלק המנהגים, מערכת ג, אות כח) כתב: גדול הדור, אין כח ביד חכם גדול, ואפילו גדול הדור לשנות שום מנהג וכמו שכתב מהרי"ק (שורש ט) וזו לשונו: "לענ"ד אפילו היה אותו כהן כשמעון בן עזאי וחביריו, מכל מקום הפריזו על מדותיו ובכיילא רבה כייל, דאין לשנות המנהגים שנהגו אבותינו הקדמונים חסידים ואנשי מעשה ועל כיוצא בזה אמרו חז"ל הנח להם לישראל וכו'. וראיה מתענית (ר"ח ב) דרב איקלע לבבל וחזינו דקרו הלל בראש חודש בברכה סבר לאפסוקינהו וכו', ולפי דעתו של רב היה באותו מנהג שלהם משום ברכה שאינה צריכה ואמרו בברכות (לג). דעובר משום לא תשא, מכל מקום סמך על מנהג אבותיהם ולא רצה לבטלן. ואף על גב דפשיטא דרב גדול היה ופשיטא שהיה בידו למחות שלא יקראו אפילו הכי לא רצה לשנות מנהג אבותיהם. ק"ו בן בנו של קל וחומר, שאין מי בדור הזה שיוכל לשנות מנהג המקומות הנהוג על פי אבותינו הקדמונים דפשיטא שהיו בני תורה וקבעו מנהגים על פי התורה והמצוה" עכ"ל. וכן כתבו הרדב"ז (סימן תקלב), ומהרשד"ם יו"ד (סימן קצג) ע"ש. וגם הרב מים רבים (או"ח, דף צג, ע"ג) כתב: "כבר פסקו כל הפוסקים

וא"כ הכא נמי אם היה המנהג כן. וחבל ראשונים ואחרונים סבירא להו הכי ואין לשנות מהמנהג.

**והנראה** בזה, שיש לבדוק ולחקור מה היה המנהג מקדמא דנא. ולא מנהג שהונהג דור או שתי דורות שלפנינו. שהרי כמה גדולים שינו את המנהגים. ולפעמים ע"י התפשטות הסידורים שונה המנהג. והרי כאשר היו רק סדורים מסויימים קבלו דבריהם כהלכה למשה מסיני. וע"ז יש לבדוק ולחקור מה המנהג האמתי מכמה וכמה דורות. ולא רק שנים שלשה דורות האחרונים. ואח"ז לחקור בראשונים ולמצוא סמך להמנהג, ולתרץ הקושיות נגד המנהג. ואז מקיימים מה שכתב המאירי, שראוי לכל חכם ולכל בן מעלה להעמיד מנהג מקומו על מתכונתו לבלתי השג גבול האבות הקדומים והחכמים הראשונים לשנות מנהג מקומו ללא צורך וללא סיבה. וגם אם נודמן חולק עליהם, ראוי לו להשתדל בהעמדתו, אחר שלא יתבאר סתרו בראיה, וכמו שכל בהיות יד האמת אתו לעזר ולהועיל. עכ"ל.

**דהיינו** לחקור מה המנהג באמת. וזאת ע"י חקירה ודרישה בספרים. ושאין מנהג זה מקורו בדור האחרון מהתפשטות הסידורים או שינויים שנעשו ע"י גדול הדור במקום מסויים. וכגון הגר"א נהג ב' מצות בליל הסדר במקום ג', והבן איש חי חידש כמה מנהגים ואחרי שמבררים שכך הוא המנהג מקדמא דנא, כי אז יש להשתדל להוכיח בראיות מהראשונים שיש מקור למנהג ולנוסח. ואחרי כן לתרץ הקושיות על נוסח זה שהרי אם יש מקור מראשונים על כרחק

עכ"ל. והבית יוסף (בסימן נו) בענין זה עצמו כותב, שאין לשנות ממנהג קדום, ובאים וטוענים שאם מקובל כרש"ו שינה, אין אחריו ולא כלום, ואפילו שישנה מהמנהג.

**ונראה** שזה אינו, שהרי מהרש"ו בהגהה בשער הכוונות (דף טו, ע"ב), כתב על מ"ש בשעה"כ שם שיש כ"ח תיבות מתחלת יהא שמיא רבא עד דאמרן בעלמא, וקשה, שהרי אינם אלא כ"ז תיבות, ואולי גם מלת "ואמרו" היא מן המנין, אבל אין לתקן ולומר במקום מכל ברכתא מן כל ברכתא, כי זהו טעות מפורסם, וההבנה משתנית. כי הבנת מכל הוא מכולם ביחד, ומן כל ירצה למעלה ממדרגת הכל, וח"ו הוא כמקצץ בנטיעות, ולכן הנכון כמו שכתבתי, עכ"ל. ולכאורה דבריו ברורים שלא לומר מן כל. והחשיב זאת כמקצץ בנטיעות. וכמעט רוב ככל הסדורים והמנהגים למעשה לומר מן כל, ולא חששו למה שכתב שהרי כמקצץ בנטיעות. והגר"ח ז"ל, בספר רב פעלים (ח"ב, האו"ח, סימן יג) דחה דברי מהרש"ו, והביא מהכתוב (בדניאל א), ומראהם טוב ובריאי בשר מן כל הילדים. וכן (שם, ז) די תסגי מן כל מלכותא, ושכן הסכים הרש"ש בנהר שלום לומר "מן כל" וכן הוא בנגיד ומצוה (דף י, סע"א). וכן הרה"ג מנחם היילפרין בהגה"ה לשער הכוונות (שם די"ב, ע"ב), תמה מאוד על המהרש"ו בזה, שהרי מפורש בשער הכוונות שיש כ"כ תיבות מן יהא שמיא רבה עד בעלמא, ולא חשיב תיבת ואמרו, וגם לא ראה מ"ש בפרי עץ חיים בשער הקדיש שכתב שצ"ל מן כל ברכתא בשתי תיבות וכו'. ע"ש. ורואים שלא חששו לדברי מהרש"ו והמשיכו במנהגים. (ועיין לעיל, סימן ח),

שס"ל כמותם. יוצא למסקנא, שבעיני לאהדורי ולחקור מהו המנהג הנכון ומשורשו ולא משתי דורות האחרונים. ולאחר מכן לברר שורשו מראשונים ואז מקיימים את המנהג. אבל מנהג חדש שהונהג ע"י גדול הדור לא חשיב מנהג אם קודם לכן נהגו אחרת. וכן מנהג סדורים לא שמיה מנהג.

**ואמנם** יש למצוא מקור מהראשונים. ואם אין שום מקור מהראשונים וכל הראשונים נגד מנהג זה, והמנהג עצמו ספק, הרי עלינו לכפוף ראשינו לראשונים, ולקבוע שכך היה המנהג האמיתי. אבל כמובן יש להשתדל לחפש היטב ולמצוא מקור מהראשונים ודו"ק.

**והנה** אע"פ שיצאו כמה וכמה ספרים וסדורים בעניני הנוסחאות ולא הרי זה כהרי זה, וכל אחד טוען שנוסחתו היא הנכונה, ולעתים טוען שאין לשנות המנהג ומביא הראשונים ואחרונים שכן הוא, שאין לשנות, והוא עצמו משנה ע"פ גדול מסויים שרצה ביקרו. אם משום שהוא מרבתי, או מעדתו, וכיוצא בזה. הרי הם סותרים עצמם. ומאידך גיסא, יש סידורים שמשנים ויודעים שמשנים מנהג קדום ומשום שכן מצאו בכמה ראשונים וע"פ הדקדוק. וג"ז אינו מוצדק, אלא עליהם לחפש ואם מצאו שיש ראשונים כהמנהג כבר אין רשות לשנות כלל וכלל. ורק יש לטרוח וליישב שיטת ראשונים זאת. כאשר ברור שכן הוא המנהג.

**וע"כ** הצאתי ספר "אוצר פסקי הסידור" וכן סידור תפילה "אהלי שם", שהשתדלתי

לתרץ נוסח זה שהוא כמנהג. וא"א לומר שאין תירוץ על הראשונים ז"ל ואתי שפיר. אמנם אם יתברר שמנהג זה מקורו רק מאותו גדול, ולא נהגו כן לפניו כי אז אין הכרח לתרץ אותו גדול, אלא להיפך להחזיר את המנהג הקדום למקומו.

**וכן** אם יש מנהג שהוא ספק מנהג כגון ומכניע מינים שהרי שראינו כל הראיות החתוכות להעמיד נוסח זה וגם מה שהוסיף בספר יוסף חיים מרבינו שמואל ויטאל ז"ל, שבסדורו חמדת ישראל, גרס מכניע מינים. והוכיח שכן הוא המנהג זאת ללא הועיל מאחר ואין שום ראשון שס"ל כהאי נוסח. וגם בסדורים הישנים מובא שתי הנוסחאות. ובסדור ליוורנו מכניע זדים. וכן הוא בכל סדורים האשכנזים. גם אלו שנהגים בנוסח ספרד. וג"כ האר"י ז"ל א"כ. במקרה כזה אין מקום להצדיק ספק מנהג זה. שהרי המאירי כתב להדיא "אחרי שלא יתבאר סתרו בראיה". וכאן יש ראיה לסותרו. וכן כתב שלא לשנות "ללא צורך וללא סבה" וכאן יש צורך ויש סיבה. והסיבה שלא מצינו שום ראשון שס"ל כהאי נוסח. וע"כ עלינו לומר שהתברר שהנוסח הוא מכניע זדים. והרי אין מקור מוכרח האין נהגו. ומה שנהגו בדור האחרון מקורו בסידורים החדשים. ואין זה חשיב ראיה. ובסידורי ליוורנו נהגו במכניע זדים.

**ומאחר** ובמדרשי חז"ל, הגאונים, והראשונים וחלק גדול מהאחרונים גורסים מכניע זדים. כך יש לנקוט. ובמיוחד שלנוסחא השניה אין אפילו ראשון אחד

מקורות מהראשונים, אין למהר לשנות אלא לחקור ולחפש עד שידו מגעת. וכגון בברכת על המחיה ועל הכלכלה בחתימה, שהמנהג של כל ישראל כמעט ספרדים ואשכנזים, יוצאי מרוקו ויוצאי פולין, ויוצאי סוריה, ויוצאי ליטא, נהגו לחתום על המחיה ועל הכלכלה. ובא המשנ"ב וחלק משום שלא מצא ראשון כי אם הטור, שסב"ל הכי. ובא הגר"צ אבא שאול, והילקוט יוסף וגם כן שינו משום קושיא שאין חותמין בשנים. והנה המ"ב שינה מנהג אבות מקדמא דנא: משום שלא מצא מקור בראשונים והאור לציון משום קושיא ומכאן ראייה שכאשר לא מוצאים ראייה מהראשונים ויש קושיא שמותר לשנות. וברוך השם שהחזרנו עטרה ליושנה, וביססנו את המנהג הברור לחתום על המחיה ועל הכלכלה. והבאנו כמה וכמה ראשונים שגרסו כן, ונעלמו מעיני המשנ"ב שלא היו בימיו או מטעם אחר, ותיירצנו קושית האור לציון שלא חשיב חתימה בשנים כי הברכה על הארץ בלבד שמוציאה מחיה וכלכלה. וכמו שתירץ המג"א היאך חותמים בשלשה אם אכל פרי משבעת המינים ושתה יין ומזונות. ועיין בספרינו (עמוד ר) אוצר הברכות באריכות. וברוך השם שהחזרנו עטרה ליושנה. והוא ע"פ מקורות מהראשונים. ותיירצנו את הקושיות. והכי בעי למיעבד בכל המנהגים.

**אבל** במקום שהמנהג לא ברור העדפנו אל הדרך שדרכו בה ראשונים ושמיתורצת יותר ע"פ הפסק.

בעזה"י לברר ולאמת את המנהגים הישנים. ולתרץ את הקושיות שעליהם, ולא תמכתי כי אם במנהגים קדומים ולא של שתי דורות שלפנינו. בעזה"י, תירצנו כמעט כל הנוסחאות הישנים. וברגע שהיה ראשון שאחזו כמנהג זה תירצנו כל הקושיות שעליהם, שלא כן אם לא מצאנו שם ראשון שם הודינו על האמת, שהנוסח הנכון הוא כהראשונים. ואמנם במקום שהשתנה המציאות, ודאי שעל זה לא חל המנהג. ולדוגמא, שנהגו בעת האחרונה בכמה ארצות כדי להימנע מברכת המזון לאכול פת קצת מתוקה, ולקבוע עליה סעודה, ולאכול לשובע נפשם, ולברך על המחיה. וע"ז העירו שיש לשנות הברכה ולברכת המזון, מאחר ועתה עיקר סעודתם היא פת זאת. ובמיוחד שמשמשת במקום פת. וכמו מצה בפסח שגם למנהג ספרד מברכים עליה ברכת המזון, ומשום שהשתנה מצבה השתנה דינה. שהרי היא עיקר לחמו בפסח. וא"כ הכא נמי השתנה המצב והשתנה הדין.

**ובאו** וערערו היאך אפשר לשנות המנהג. וע"ז נאמר שאין זה שינוי מנהג, שהרי הם שינו את המצב ועל מצב חדש זה שלחם מתוק היא עיקר לחמם בכל הארוחות, זהו מצב חדש שעליו לא היה מנהג, ולא היה הלכה. וע"כ בודאי שצריך לפסוק לפי המנהג החדש הזה שהתחדש במציאות ולפי זה גם לקבוע את הברכה. וברור שבכגון זה אין להחשיב כשינוי ממנהגים שהרי הוא מצב חדש. וכנ"ל.

**וע"כ** בספר זה לפעמים הסכמנו לצד זה ולפעמים לצד זה. כי חפשנו בעזה"י רק

**ומאידך** גיסא, כאשר רואים מנהג תמוה, ויש עליו קושיות ולא מוצאים מספיק

לקיים המנהג הקדום, עם ראויות מנהגים עד כמה שאפשר, ויהי רצון שיהא מהראשונים. ולא ע"פ גדול הדור יחידי מדור אמרינו לרצון לפני אדון הכל. קודם, או דורינו, וכן השתדלנו לרחק שינוי

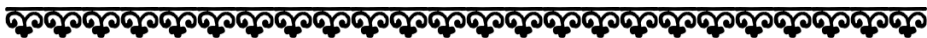




## בענין קבלת הוראות מרן

הרב שי שלום קבסה

מח"ס "ביכורי שי", ירושלים עיה"ק



ביאור דעת מרנן היביע אומר והאור לציון –  
ב"קבלת הוראות מרן"

באנו לומר שנכריע דין בין הפוסקים בטענות וראיות תלמודיות, הנה התוספות וחדושי הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל מלאים טענות וראיות לכל אחת מהדעות, ומי [הוא] זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף טענות וראיות, ואיזה הוא אשר ימלאהו לבו להכניס ראשו בין ההרים הררי אל "להכריע ביניהם" על פי טענות וראיות לסתור מה שביררו הם, או להכריע במה שלא הכריעו הם. כי בעוונותינו הרבים, קצר מצע שכלנו להבין דבריהם, כל שכן להתחכם עליהם. ולא עוד אלא שאפילו היה אפשר לנו דרך זה [להכריע בין הראשונים], לא היה ראוי להחזיק בה, לפי שהיא דרך ארוכה ביותר, עכ"ל.

**ידוע** ומפורסם הכלל והיסוד שכתבו כל רבותינו גדולי ספרד זי"ע ש"קבלנו הוראות מרן" בכל מה שפסק בשלחן ערוך. ומאחר שהוא מקצוע גדול מאד בתורת ההלכה, שיש לו הרבה נפקא מינות כמעט בכל הלכה והלכה, לכן חל עלינו חובת הביאור להבינו כראוי. אמנם כיון שראיתי מבוכה בזה בין החכמים והלומדים, וראיתי שיש שטעו בהבנת ענין זה, הן בשיטת מרן רבינו בעל היביע אומר זי"ע, והן בשיטת מרן רבינו בעל האור לציון זי"ע, אמרתי אשנה פרק זה כדי לברר את הדברים בס"ד.

**וכדי** שנעמוד על ביאור הענין, נחוץ מאד לדעת ולהבין מה שכתב מרן רבינו יוסף קארו זי"ע בהקדמתו ל"בית יוסף" כדי שנדע מה זה ועל מה זה חיבר את ספריו הגדולים בית יוסף והשלחן ערוך.

### תכלית חיבור הבי" והשו"ע

(א) **זה** לשון מרן בהקדמתו לבית יוסף: ועלה בדעתי, שאחר כל הדברים אפסוק הלכה "ואכריע" בין הסברות, כי זהו התכלית, להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד. [ואמנם לא עשיתי כן בפועל, כי] ראיתי שאם

**וביאור** דבריו, ד"מתחילה" עלה בדעת מרן הבי" ז"ל לפסוק הלכה גמורה ולהכריע בין כל שיטות הראשונים, כדי שיהיה תורה אחת, במקום הרבה מחלוקות בכל דבר ודבר. וזהו באמת הדרך של כל הפוסקים שקדמו למרן, כהרי"ף והרמב"ם והתוס' והרא"ש והמרדכי וכו', שכולם פסקו הלכה בדרך הנ"ל, דהיינו "שהכריעו" בהלכות ופסקו הלכה גמורה בכל דבר. ולכן מרן הבי" רצה להמשיך בדרך כל רבותינו הראשונים הנ"ל. אלא דמרן ז"ל החליט בסוף לא לעשות כן

## בענין קבלת הוראות מרן

הרב שי שלום קבסה

גדול בחיבור הבית יוסף והשו"ע מה שלא היה עד זמן מרן ז"ל. כי עד זמננו, כל רבותינו הראשונים שפסקו הלכה, כמו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והמרדכי וכו', עשו כן ב"הכרעה" גמורה. משא"כ מרן הבית יוסף לא עשה כן, מהסיבות שביאר למעלה, אלא פסק הלכה על פי 'כללי הפסק' שכתב. כך שפסקיו הם "הנהגה" למעשה, ולא הכרעה גמורה.

### שיטת רבינו האור לציון

(ב) **והנה**, על פי כל מה שנתבאר לעיל, כתב האור לציון (ח"ב, מבוא ענף א' אות ב) שביסוד זה אפשר ליישב הרבה סתירות בשלחן ערוך, דמאחר שמרן השו"ע לא הכריע לגמרי כצד אחד במחלוקת הפוסקים, לכן לפעמים החמיר כצד אחד בספק דאורייתא, והיקל כהצד השני בספק דרבנן. ע"ש כמה דוגמאות לזה. וזהו על פי הכלל שהורו לנו חז"ל (ע"ז ז). דאם לא יודעים איך להכריע ההלכה, "בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל".

(ג) **והנה**, באור לציון שם (ענף ב) כתב שיש לחקור במה שקבלנו הוראות מרן, האם קבלנו דעתו לגמרי בתורת "ודאי" וכאילו אין שום צד אחר בדבר, או שקבלנו דעתו בתורת "רוב" - דהיינו שמה שפסק מרן הוא כדעת רוב הפוסקים אבל עדיין יש מיעוט פוסקים שחולקים.

[ובגלל שראיתי שטעו בהבנת דבריו הנ"ל, צריך לבאר היטב כוונתו שלא יטעו בזה עוד. הנה אם נאמר שקיבלנו הוראות מרן בתורת

משתי סיבות: א' אין בכוחנו "להכריע" בראיות תלמודיות בין רבותינו הראשונים. ב' גם אם היה בכוחנו לעשות כן, לא היה ראוי לנו לעשות כן למעשה לפי שזה דרך ארוכה ביותר, ודבר זה ייקח יותר מדי זמן ממה שיש בידנו, ועל כגון זה אמרו חז"ל (עירובין מח.) "אי דייקנן כולא האי, לא הוי תנינן".

**ולכן** מרן ז"ל כתב שם ארבע כללים שעל פיהם יסד ביתו, בית יוסף, ופסק הלכה לכל ישראל:

**א'** הוא תמיד יפסוק כשלשת עמודי ההוראה - הרי"ף, הרמב"ם, והרא"ש. ואם יש מחלוקת ביניהם, יפסוק כשתים מתוך שלשת עמודי ההוראה, אלא אם כן רוב חכמי ישראל חלקו עליהם ופשט המנהג דלא כדבריהם.

**ב'** אם אחד מעמודי ההוראה הנ"ל לא גילה דעתו, ויש מחלוקת בין שני העמודים הנשארים, יפסוק כדעת רוב הראשונים שפסקו בדיון ההוא.

**ג'** בדין שאין שום אחד מהשלשת עמודי ההוראה שגילה דעתו, יפסוק כדעת הראשונים המפורסמים שדיברו בדיון ההוא.

**ד'** אם במקום מסויים נהגו לאסור באיזה ענין, אין למקום ההוא להקל כפסק מרן ז"ל אם הוא פסק לקולא באותו ענין.

**עד** כאן תורף דברי מרן הבית יוסף בהקדמתו. ויוצא לנו מכל זה, שיש "חידוש"

ואם נימא שקבלנו הוראות מרן כוודאי גמור וכאילו אין שום שיטה אחרת בעולם חוץ מפסק מרן, לא היה שייך כל אותם הענינים הנ"ל, ופשוט. אלא ודאי שקיבלנו הוראותיו בתורת רוב, עכת"ד.

[והוסיף האורל"צ, דאף שבדיני ממונות קיימא לן דאין אומרים "קים לי" נגד פסק מרן, ולכאורה קשה דאין הולכים בממון אחר הרוב. ותיריך דדיני ממונות שאני, ודוקא בזה יש תקנה מיוחדת לא לומר קים לי, דאם לא כן כמעט יתבטלו כל הדיני ממונות, כי כמעט ואין הלכה שאין בה מחלוקת כידוע, עכ"ד. וזכה לכוון בזה למש"כ התומים (קיצור תקפו כהן, סוף סי' קכד, עמ' קצז בדפו"ח). ע"ש, ודו"ק].

(ד) **והוסיף** שם האור לציון (אות ד - ה) דכל מה שאפשר לעשות ספק ספיקא נגד מרן וכנ"ל, היינו דוקא כשפסק בתור "הנהגה", וכמש"נ לעיל. אבל במקום שמרן "הכריע" כצד אחד בתורת ודאי, בזה קבלנו דעתו בתורת ודאי ולא יהיה אפשר לעשות ספק ספיקא נגד מה שפסק מרן בדין ההוא. והביא לזה שתי דוגמאות: חדא, מה שפסק מרן בשו"ע (יו"ד סי' צח ס"ב) דטעם כעיקר דאורייתא. ומכיון שפסק כן מרן בתורת ודאי, אי אפשר לצרף שיטת הפוסקים דטעם כעיקר דרבנן כדי לעשות ספק ספיקא. ועוד כתב לגבי דיני בישול עכו"ם (יו"ד סי' קיג) דדעת מרן היא "להכריע" דלא מהני מה שהגוי מדליק את האש בלבד (כקולת הרמ"א שם בסעיף ז), ולכן קבלנו בזה דעת מרן בתורת ודאי, ואי אפשר יהיה לצרף דעת החולקים

"ודאי", היינו דפסקיו הוו ממש כהלכה למשה מסיני, ושאינ בפסקיו שום ספק בעולם כלל ועיקר. ולכן לא יהיה אפשר להשתמש בדברי החולקים על מרן השו"ע אפילו בתור ספק לעשות ספק ספיקא וכדומה, כי לפי הצד הזה קבלת הוראות מרן הוי בתורת ודאי גמור. וכמו לדוגמא אם הרמב"ם פסק הלכה באיזה ענין, ודאי שהרמב"ם עצמו לא ישתמש בדעת החולקים עליו בתור ספק לעשות ספק ספיקא להקל במקום אחר, כיון שפסק כן בתורת ודאי ולפי דעתו כל אלו החולקים עליו הם טועים ממש ואין להתחשב בדעתם. זהו (לפי האורל"צ) ביאור הצד לומר שקבלנו הוראות מרן כאילו הם ודאי גמור. והצד השני הוא שקבלנו הוראות מרן בתורת "רוב". ואין הכוונה בזה שהפסק עצמו הוא בגדר 'רוב', אלא הכוונה בזה דלעולם הפסק הוא פסק דין גמור 'למעשה', וכאילו "רוב הפוסקים" סוברים כך, ולכן כך אנחנו פוסקים כדעת רוב הפוסקים, אלא דעדיין אין אנו מבטלים את דעת המיעוט שכאילו אינם. כל זה פשוט וברור בהבנת דברי האור לציון שם כמו שיראה כל מעיין. ולא הוצרכתי להאריך בזה אלא שראיתי בכמה ספרים שלא ירדו לסוף דעתו בזה.].

**והכריע** בזה כהצד השני הנ"ל, דקבלנו הוראות מרן בתורת "רוב", והביא לזה ארבעה ראיות. א' מצאנו בפוסקים שבמקום חשש איסור דאורייתא, חששו להחמיר נגד דעת מרן שכתב להקל. ב' כתבו הפוסקים דאמרינן "ספק ברכות להקל" גם נגד פסק מרן. ג' עושים ספק ספיקא נגד פסק מרן, ואפילו כששני הספיקות הם נגד מרן. ד' החמירו הפוסקים במקום ערוה נגד דעת מרן.

## בענין קבלת הוראות מרן

הרב שי שלום קבסה

שמרן "הכריע" באיזה ענין, וקבלנו דעתו בדין ההוא בתורת "ודאי", ולכן לא אמרין ספק ספיקא נגדו בכה"ג כמש"נ, הוא הדין דלא נימא בזה סב"ל נגד מרן וכיוצא בזה. ודו"ק.

(ה) **ובסיכום**, יוצא לנו בזה בשיטת רבינו האור לציון, דהאורל"צ אינו אומר שקבלנו הוראות מרן בתורת "רוב" בכל המקומות, כמו שנראה לפום ריהטא בדבריו (בריש ענף ב) וכמו שראיתי שחושבים כן, כי ודאי יש מקומות שמרן "הכריע" בהם בפסק גמור כשיטה אחת, ובכה"ג קבלנו הוראותיו בתורת ודאי.

**ולענ"ד** נראה עוד יותר, דהאור לציון יסבור שכל שכן ברוב הסעיפים שבשלחן ערוך שהם דינים פשוטים בלי שום חולק שנעתקו מדברי הרמב"ם (כמ"ש הכנה"ג אר"ח סי' תצה שרוב השו"ע בנוי על לשון הרמב"ם, וכמו שיראה כל מעיין) והרא"ש וכו', דודאי דינים אלו קבלנו הוראות מרן בתורת ודאי. [ולפ"ז יתכן דגם לפי שיטת האורל"צ, קבלנו את "רוב" השו"ע בתורת ודאי, ודלא כמו שרגילים לחשוב בדעתו ז"ל].

**אלא** דמקומות שיש מחלוקת גדולה בפוסקים, ומרן לא "הכריע" בהם בראיות תלמודיות וכו', אלא פסק בהם בתור "הנהגה" ע"פ כללי הפסק שכתב בהקדמתו, בכגון אלו סבירא ליה האור לציון שקבלנו הוראות מרן כאילו דעתו היא דעת רוב הפוסקים, ושאר השיטות הוי כדעת המיעוט.

בזה לעשות ספק ספיקא להקל, ע"ש שהאריך בזה.

**ואף** שמרן כתב בהקדמתו דאין בידינו "להכריע" בין הראשונים, ואם כן איך נאמר דיש מקומות שמרן "הכריע" בהם לגמרי ושקבלנו הוראותיו בכה"ג בתורת ודאי? לא קשיא מיד, דהרי מרן הוסיף שם (בטעמו השני) דאפילו אם יש בידינו להכריע, אין ראוי לעשות כן כי זה דרך ארוכה וכו', וכמו שהבאנו דבריו למעלה (באות א). הרי דלא הפקיע עצמו לגמרי "מהכרעת" ההלכה, ולכן שייך מאד דבכמה דברים מרן "יכריע" בהם בין הראשונים. ולכן מש"כ מרן לעיל שם מזה דאין בכוחנו להכריע בין הראשונים, צריך לומר דכוונת מרן בזה היתה לעשות כן באופן קבוע, ומ"מ יתכן מאד דבדברים מסויימים מרן יכריע בפסק גמור גם בין הראשונים, ודו"ק.

**וע"פ** הנתבאר, נלע"ד ברור בס"ד, דס"ל לרבינו האור לציון דכמו דבכה"ג שמרן "הכריע" באיזה ענין, דקבלנו דעתו בתורת ודאי, ולכן אי אפשר לעשות ספק ספיקא נגד דעתו בכה"ג, וכמש"נ, הוא הדין דבכה"ג יסבור האור לציון דלא אמרין בזה גם שאר הדברים שהזכרנו לעיל, כגון מה שכתבו האחרונים להחמיר נגד מרן בחשש איסור דאורייתא, או דאמרין ספק ברכות להקל נגד מרן, או דבדבר שבערוה יש להחמיר אפילו נגד מרן, דהרי כבר ביאר האורל"צ דכל הכללים הנ"ל נאמרו רק משום שקבלנו הוראות מרן בתורת "רוב", ולכן חיישינן במקרים הנ"ל לדעת המיעוט. אבל בכה"ג

שיטת רבינו היביע אומר

(ו) **בעת** נבוא להבין בס"ד עומק דעת רבינו הגדול בעל היביע אומר זי"ע ביסוד ענין זה שקיבלנו הוראות מרן. דהנה, בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' קח אות ה) האריך הרבה לחלוק על דברי האור לציון הנ"ל שכתב שקיבלנו הוראות מרן בתורת "רוב", והביא שם הרבה פוסקים שקיבלנו הוראות מרן בתורת "ודאי" וכו'. ועוד, שכתבו הפוסקים דפסקי מרן הוה כהלכה למשה מסיני וכו'. ועוד, דאפילו אם אלף פוסקים חולקים על מרן, קיימ"ל כדעת מרן וכו'.

**ולגבי** מה שהקשה האורל"צ דא"כ איך עבדינן ספק ספיקא נגד דעת מרן ובפרט כששני הספיקות הם נגד מרן. תירץ שם רבינו הגדול זי"ע דלא קשה מיד, דבכה"ג שיש שני ספיקות להקל בדין מסויים, מרן השו"ע עצמו היה מורה להקל. וכן לגבי מה שמצאנו באחרונים שכתבו להחמיר לכתחילה נגד מרן ולחוש לדברי המחמירים, תירץ רבינו הגדול זי"ע דהיינו דוקא לתלמיד חכם שיחמיר לעצמו בצניעה, אבל לרבים צריך להורות אך ורק כדעת מרן השו"ע, וע"ש שהאריך בכל זה.

(ז) **והנה**, לפום ריהטא, דברי רבינו הגדול זי"ע צריכים עיון טובא, דלקוצר הבנתנו בדבריו, לכאורה דבריו הנ"ל סתרי אהדדי מינה וביה. דאם באמת קיימ"ל כדעת מרן בתורת ודאי גמור, וכאילו מה שפסק הוי ממש כהלכה למשה מסיני וכו', אם כך איך יתכן לעשות ספק ספיקא ולצדד כהצד השני נגד פסק מרן. וכי אפשר לעשות ספק בהלכה למשה מסיני ולומר שמא הלכה כהחולקים?

ולכן, במקרים כאלו דוקא, נאמרו הכללים דאמרינן סב"ל נגד מרן, ומחמירים לכתחילה בחשש איסור דאורייתא, ומחמירים לכתחילה בדבר שבערוה, כיון שבכה"ג חיישינן לכתחילה לדעת המיעוט, וכמש"נ. ודו"ק היטב בכל זה.

**ועפ"ז** יצא לנו חידוש גדול בדעת האור לציון, דבכה"ג שמרן השו"ע פסק דין בסתם בלי שום חולק, ונראה שדעתו "להכריע" כן לגמרי, דבכה"ג קבלנו דעתו בתורת ודאי וכמש"נ, הנה בכה"ג אף אם הרמ"א חולק על מרן, יודה האור לציון דלא צריך להחמיר ולחוש לשיטת הרמ"א, כיון שקבלנו פסק מרן בכה"ג בתורת ודאי (וכמש"כ האורל"צ עצמו לגבי ביטול עכו"ם, כמו שהבאנו לעיל). וכן בכה"ג שמרן פסק בסתם בלי שום חולק והכריע באופן מסויים, גם אם הנושאי כלים חולקים על מרן בזה, לא צריך לחוש לדבריהם כיון דקיבלנו הוראות מרן בתורת ודאי בכה"ג. והמעייין יראה דכל מה שהאריך האור לציון הרבה להוכיח שקיבלנו הוראות מרן בתורת "רוב" ויש לחוש לכתחילה לשיטת החולקים וכו', היה דוקא בכה"ג שמרן פסק דין "בסתם ויש", או שיש מחלוקת גדולה בראשונים ומרן השו"ע לא "הכריע" לגמרי כצד אחד אלא רק פסק כצד אחד בתור הנהגה, דדוקא בכה"ג ס"ל להאורל"צ דקבלנו הוראות מרן בתורת "רוב", כיעו"ש באורך, ודו"ק. זהו הנראה לענ"ד ברור בס"ד בעומק שיטת רבינו האור לציון בקבלת הוראות מרן השו"ע.

## בענין קבלת הוראות מרן

הרב שי שלום קבסה

אנחנו קיבלנו עלינו לפסוק ככל אשר העלה מרן בשלחן ערוך, בתורת ודאי. ואף בדינים שמרן עצמו לא "הכריע" בהם בראיות תלמודיות, מ"מ לגבי הנהגתנו למעשה, אנחנו קיבלנו על עצמנו לנהוג בפסקיו כאילו הם פסק גמור בתורת ודאי.

**ועפ"ז** אתי שפיר כל מה שהקשינו לעיל, דלעולם [כיון שהוראות מרן בעצם יסודם אינם 'הכרעות' בתורת ודאי גמור] אפשר לעשות ספק ספיקא נגד פסקי מרן, ואפילו כששתי הספיקות הם נגד מרן, דבכה"ג גם מרן עצמו היה מתחשב בדעת החולקים ואם יש ספק ספיקא להקל, מרן עצמו היה מורה להקל בזה, ולכן גם אנחנו ננהוג כן. וכן אתי שפיר מה שתלמיד חכם יכול להחמיר על עצמו בצינעה נגד דעת מרן, דכיון דקיבלנו הוראות מרן בתורת ודאי רק לגבי "הנהגתנו", לכן יתכן לתלמיד חכם בינו ובין עצמו בצינעה לנהוג לחומרא, כי גם מרן השו"ע עצמו לא הכריע לגמרי כהצד השני כאילו אינה, ולכן שייך לת"ח וחסיד להחמיר בזה בצינעה, ודו"ק היטב. זהו הנלע"ד ברור בס"ד בשיטת רבינו היביע אומר זי"ע בביאור קבלת הוראות מרן.

ועוד, איך יתכן שמרן השו"ע עצמו היה עושה הספק ספיקא הנ"ל, הרי אם נאמר שהפסק ההוא הוא כודאי גמור וכאילו אין שום צד אחר בעולם, לא שייך כלל לעשות ספק ולצרף שיטת החולקים. וכן מש"כ רבינו הגדול זי"ע דתלמיד חכם יכול להחמיר על עצמו בצינעה נגד פסק מרן, וכי מותר להחמיר בצינעה נגד הלכה למשה מסיני. הרי אם קיימ"ל כפסק מרן בתורת ודאי, "אסור" להחמיר נגדו בשום אופן וכדאיתא בברכות (י:) שרבי טרפון החמיר כבית שמאי נגד בית הלל והסתכן בחייו, וכמו שאמרו לו שם חכמים "כדאי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל". וכעין זה אמרו שדברי ב"ש במקום בית הלל אינה משנה (שם לו:). ועוד יותר קשה, דהרי מרן השו"ע עצמו גילה בדעתו וכתב להדיא בהקדמתו לבית יוסף שאינו "מכריע" בין הראשונים בפסק גמור בתורת ודאי, אלא פסק על פי כללי הפסק בתורת "הנהגה". ולכן קשה טובא, דאם מרן ז"ל עצמו אמר שהוא לא בא לפסוק בתורת ודאי, אנו ניקום ונימא דפסקיו הם כן בתורת ודאי וכהלכה למשה מסיני שאין בהם שום ספק בעולם כלל?

**אלא** ודאי, מוכרח ופשיטא מכל הנ"ל, דגם רבינו הגדול זי"ע ס"ל דפסקי והוראות מרן "בעצם יסודם" אינם פסקים בתורת ודאי הגמור, וכמו שמרן ז"ל עצמו כתב בהקדמתו שלא הכריע בראיות תלמודיות וכו'. אלא דאחר שמרן פסק מה שפסק בשלחנו הטהור, לגבי ענין ה"למעשה", "אנחנו" קיבלנו פסקיו עלינו כאילו הם בתורת ודאי. וזהו ביאור ענין "קבלת" הוראות מרן, דביאורו שכך

[וע"פ מש"כ כאן, יבואר היטב מש"כ רבינו הגדול זי"ע בשו"ת יביע אומר שם מיד אח"כ (ח"ט סי' קח אות ו'). ובלי הביאור הנ"ל שביארנו, מש"כ רבינו הגדול זי"ע שם הוי סתירה גדולה למש"כ בסמוך לעיל שם (באות ה'). ואחר כך ראיתי בספר תשובת ציון (עמ' ג, אות ו') שבאמת תמה כן על רבינו הגדול זי"ע והניח דבריו בצ"ע. אבל לפי מש"כ כאן,

לכן לא שייך בזה להביא "ראיות וסברות" הלכתיות וכו', כי אין כאן מחלוקת בענין הלכתי, אלא מחלוקת "במצאות" מה היתה הקבלה שקבלו אבותינו ורבותינו הוראות מרן. ולכן שייך לומר בזה "פוק חזי" לראות מה שקבלו אבותינו. והנה רבינו היביע אומר זי"ע הביא בדבריו שם הרבה פוסקים שכתבו שקיבלנו הוראות מרן בתורת ודאי גמור, וכאילו דבריו הם הלכה למשה מסיני, וקיבלנו הוראותיו אפילו נגד אלף פוסקים וכו'. ואם כן ברור הוא שכל הפוסקים הנ"ל מעידים שקבלנו הוראות מרן בתורת ודאי, וכשיטת מרן רבינו הגדול זי"ע. וכבר האריך בזה בהרבה מקומות להוכיח שכן עיקר להלכה.

**אמנם** מאידך גיסא, כתב הזבחי צדק (סי' קי אות ל) דאף שקבלנו הוראות מרן מעיקר הדין, מ"מ אם הרבה אחרונים חלקו על מרן ואין בזה הפסד מרובה, יש להחמיר לכתחילה, ע"ש. וכן דעת תלמידו רבינו הגאון רבינו יוסף חיים זי"ע בבן איש חי ובשאר ספריו. וכ"כ הכף החיים (סי' יג אות ז), ועוד. ולכן האור לציון גם נקט כדרך זה, כי כך קיבל מאבותיו ורבותיו, שכן היתה קבלת הוראות מרן (וכמ"ש רבינו היביע אומר זי"ע על האורל"צ, בשו"ת יבי"א ח"ט או"ח סי' קח אות כ, ע"ש. וכן ראה בהקדמה לשו"ת אור לציון ח"א ד"ה בראש).

**והתברר** לנו בזה עוד יותר איך 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ושתי הדרכים הנ"ל אמיתיות ומיוסדות ע"פ דברי הפוסקים, וכל אחד צריך לנהוג בזה כמו שקיבל מאבותיו ורבותיו הקדושים.

הכל אתי שפיר באופן נפלא, כפתור ופרח, ואין קושיא מעיקרא, ודו"ק כי קיצרתי בזה.].

### אלו ואלו דברי אלקים חיים

(ח) **לפי** כל מה שנתבאר לן בכל הנ"ל, מתברר לנו היטב דבענין גדול זה של "קבלת הוראות מרן", אין שום מחלוקת "בעצם" בין רבינו היביע אומר זי"ע, ובין רבינו האור לציון זי"ע [כאילו היביע אומר ס"ל דקבלנו הוראות מרן בתורת 'ודאי', והאור לציון ס"ל שקבלנו הוראותיו בתורת 'רוב', כמו שהרבה חושבים]. דבאמת גם רבינו האור לציון מודה דרוב השו"ע קיבלנו בתורת ודאי, אלא דרק במקומות שמרן השו"ע לא "הכריע" לגמרי במחלוקת בפוסקים, בכה"ג קיבלנו דעתו כאילו היא דעת "רוב" הפוסקים. וגם רבינו היביע אומר זי"ע מודה במקומות הנ"ל דפסקי והוראות מרן בעצם יסודם הם לא הכרעה גמורה, אלא הנהגה ע"פ כללי הפסק שיסד. אלא דכל מחלוקתם הוא רק לגבי "דידן", איך 'אנחנו' קיבלנו על עצמנו לפסוק ולהורות ולנהוג למעשה במקומות שמרן השו"ע פסק בתור 'הנהגה', דהאור לציון ס"ל דכיון שצד המיעוט אינו נדחה לגמרי, לכן צריך לכתחילה להחמיר היכא שאפשר אפילו נגד פסק מרן. והיביע אומר ס"ל דגם בכה"ג, הרי אנחנו קיבלנו על עצמנו לנהוג למעשה בפסקי מרן כאילו הם נפסקו בתורת ודאי וכהלכה למשה מסיני, ולכן לא צריך להחמיר לכתחילה (אלא רק ת"ח וחסיד בצינעה, יכול להחמיר על עצמו).

(ט) **ולפי** זה, אחר שהתברר לן היטב דאין כאן מחלוקת "בעצם" ענין הלכתי וכו', אלא כל המחלוקת הוא רק מה היתה "קבלתנו",



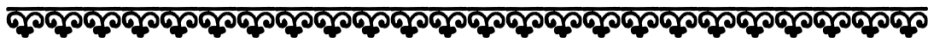




## שלא יכנסו הכהנים בכל עת במקדש וכל שכן זרים

ר' אלון בן ישי

מגיד שייעור, בימ"ד בני לוי, ברוקלין



**אמנם** כבר כתב הכסף משנה שאפשר להבין את הרמב"ם בשני אופנים, ולא מוכרח שהרמב"ם אוסר השתחויה לכהן הדיוט וסובר הוא שגם השתחויה היא חלק מהעבודה לפי הלשון שהרמב"ם נקט שלא לעבודה או להשתחוות. כלומר אופן אחד אפשר להבין שכונתו היתה או שהכהן נכנס לא לעבודה או שהכהן נכנס רק להשתחויה, הינו עובר על לאו ונחשב ביאה להיכל ריקנית, או שנאמר שכשכתב שלא לעבודה או להשתחוות כוונתו היא שאם הכהן נכנס שלא לעבודה ולא להשתחויה. ולכן רואים מפה שהשתחויה היא בגדר עבודה, ואם נכנס להשתחוות הוא אינו עובר איסור. וכן כתב הכסף משנה וזה לשונו "ומה שכתב רבינו או להשתחוות ה"ק אם נכנס שלא לעבודה או להשתחוות דלכנס לעבודה, או להשתחוות מותר."

**וכיון** שאפשר להבין את הרמב"ם בשני אופנים, כבר תמה המנחת חינוך על החינוך מדוע נקט אופן אחד והכריע שהרמב"ם נוקט שאם נכנס הכהן שלא לעבודה ואפילו רק להשתחוות עבר איסור ולוקה. וזה לשונו "וכהן הדיוט שנכנס בהיכל לעבודה בכל יום וכל הנכנס להיכל שלא לצורך עבודה בין כהן גדול או כהן הדיוט כגון שיכנס אפילו

**כתב** החינוך (מצוה קפד) שלא יכנסו הכהנים בכל עת אל הקודש אלא בעת העבודה, שנאמר ואל יבוא בכל עת, ואזהרה זו נאמרה בכהן גדול מהכנס בבית קודש הקודשים ואפילו ביום כיפורים אלא בזמן העבודה. וכן אזהרה זו נאמרה בכהן הדיוט מהכנס בהיכל כל השנה אלא בזמן העבודה בלבד, וחייבה התורה את הכהן ההדיוט שלא לצורך עבודה וכן אפילו בהשתחויה בלבד בלאו. כלומר כהן הדיוט שנכנס להיכל לא לצורך עבודה או אפילו רק נכנס להשתחוות בלבד עבר על לאו, כיון שהחינוך לומד שהשתחויה היא לא חלק מעבודה ולכן אם נכנס להשתחוות נחשב שנכנס להיכל שלא לצורך ולוקה ואינו חייב מיתה.

**והחינוך** הביא שיטה זו מהרמב"ם ז"ל מהלכות ביאת המקדש (פ"ב, ה"ב), וזה לשונו "והנכנס לקדש חוץ לקודש הקדשים שלא לעבודה או להשתחוות בין הדיוט בין גדול לוקה, ואינו חייב מיתה שנאמר אל פני הכפורת ולא ימות, על קדש הקדשים במיתה ועל שאר הבית בלאו ולוקה. הנה לכאורה גם הרמב"ם לומד שכהן אסור לו להכנס להיכל שלא לעבודה או להשתחוות בלבד.

השולחן משום שלא יוכלו להטבילו, ועוד שאם נטמא השולחן גם נטמא הלחם שעליו ואז מתבטלת המצות עשה של לחם הפנים לפני תמיד. ואף שאסור לכהן להכנס לעזרה עד שיטבול, מכל מקום יש חשש שנטמאו עמי הארץ בטומאת מת וצריכים הזאת מי חטאת ביום השלישי וביום השביעי.

**היוצא** מן המשנה שהיו אומרים לכהנים עמי הארץ ברגל כשהיו נכנסים להיכל להשתחוות, כלומר מותר לכהן להכנס להיכל כדי להשתחוות בלבד ולא עובר בזה איסור. וכן כתבו התוספות ד"ה שלא תגעו השולחן בכהנים עמי הארץ ההולכים להיכל להשתחוות, שלא מדובר בישראלים, שישראל לא היה ראוי לילך שם אף בין אולם למזבח. ולא כמו שלמד החינוך שדעת הרמב"ם שיש איסור להכנס להשתחוות בלבד.

**והקשה** המנחת חינוך על דברי התוספות, שיוצא מתוך דבריהם שלהשתחוות מותר ורק על ביאה ריקנית עובר על איסור, שגם שנכנס להיכל ביאה ריקנית גם אינו צריך לעבור על שום איסור מפני שבידו הואיל ויכול להשתחוות בכל רגע לא ילקה על ביאה ריקנית. וזה לשונו ולדידי צריך עיון לכאורה היאך חייב מלקות בנכנס אפילו ביאה ריקנית בהיכל, נימא הואיל ויכול להשתחוות. ובכמה דוכתי פסחים מו: אמרינן הואיל דאי בעי עביד באופה מיום טוב לחול אינו לוקה, הכא נמי לא ילקה וצ"ע קצת. וגם היא התראת ספק בשעת כניסה שמא ישתחוה וצ"ע. כלומר כמו שיש סברת הואיל

להשתחוות, לוקה ואינו חייב מיתה, שנאמר אל פני הכפורת ולא ימות". וזה לשון המנחת חינוך בדעת הרמב"ם אין הכרע היאך הדין אם נכנס להשתחוות, אדרבה דבריו נוטים דאם נכנס להשתחוות אין איסור. ודעת הרב המחבר (חינוך) אשר ברוב נמשך אחר דברי רבינו הרמב"ם, דעתו כדעת הרמב"ם דאף להשתחוות לוקה.

**אבל** דעת התוספות אינה כן, שכן דעת התוספות במנחות כז: ד"ה להיכל, דמותר ליכנס להשתחוות בלבד ואינו עובר איסור בהשתחויה בלבד, אלא עובר אסור רק אם נכנס להיכל בלא כלום ונחשב ביאה ריקנית. וכן דעתם במסכת חגיגה כו: ד"ה שלא, גבי הזהרו שלא תגעו בשולחן.

**משנה** היא במסכת חגיגה כו. כיצד מעבירים על טהרת העזרה? שהיו צריכים להטביל את הכלים של המקדש אחר הרגל שחששו שכהנים עמי הארץ נטמאו ונגעו בכלים של המקדש, ולכן היו צריכים להטבילם אחר הרגל רק שהיו מזהירים אותם במיוחד שלא לגעת בשולחן מפני שאי אפשר להטבילו, שנאמר ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד, ולמדנו מהפסוק שהשולחן ולחם הפנים שעליו צריך להיות במקומו תמיד ואין להזיזו ממקומו. אמנם פשוט שאם השולחן היה נטמא היו מטבילים אותו ולא היה נשאר בטומאתו. אבל בנידון שלנו מדובר שיכול שיטמא מדרבנן של מגע עם הארץ, ובזה אין היתר לבטל את מצוות התורה שהשולחן חייב להשאר במקומו, ולכן הזהירו את עמי הארץ שלא יטמאו את

בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". ולהשהותה עד הערב ואז לשורפה אינו יכול משום שתחמיץ בינתיים, ולשורפה ביום טוב אינו יכול משום שאין שורפים קודשים ביום טוב שנאמר לא תתירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו. ולמה נכתב בבקר פעם שניה לומר לך לתת לו בוקר שני לשריפתו כלומר שישורף בבקר של חולו של מועד, וכן אינו יכול להאכילה לכלבים של כהן שנתינתו לפני הכלבים זהו ביעורו ואסור לבערו ביום טוב. אם כך איך מפרישים חלה שנטמאה בפסח? ר' אליעזר אומר לא תקרא לה שם חלה לאחת מהחתיכות עד שתאפה תחילה, ובאופן זה כל חתיכה וחתיכה ראויה לאכילה לאחר שיפרש ממנה מעט לחלה, ולכן מותר לאפותה.

**אמנם** לאחר שאפאן אינו צריך להפריש מכל חתיכה וחתיכה, אלא אם רוצה יכול לצרף כולם יחד בסל שהוא רודה מן התנור לתוכו ולהפריש חתיכה שלמה על כולן. נמצא שהאפיייה של כולן לצורך היא ואחר האפיייה מפרישה האשה את החלה, ומניחים אותה עד למוצאי יום טוב ושורפים אותה. ורבי יהושע אומר לא זה הוא חמץ שמוזהרים עליו בבל יראה ובבל ימצא, שלאחר שבעל העיסה קרא עליה שם חלה אינה שלו, וכתוב ולא יראה לך חמץ, שלך אין אתה רואה אבל אתה רואה חמץ של אחרים, כלומר רק שאור השייך לך אין אתה רואה. וגם אין לחייבו משום שנחשב כאילו חמצו של כהן מופקד אצלו ויתחייב עליו כמו שחייב על כל חמץ שהופקד בידו ואף שלא קיבל עליו אחריות, שלא אמרו שאין

במבשל מיום טוב לחול הואיל ויכולים להגיע אורחים נמצא שהוא מבשל ליום טוב עצמו ולא ליום המחרת, גם כאן במקדש אע"פ שנכנס הכהן ביאה ריקנית להיכל, כיון שיכול הוא עצמו להשתחוות בכל רגע ינצל מאיסור של הלאו שלא יבוא בכל עת אל הקודש.

**והנה** חשבנו לתרץ לעניות דעתינו את קושיות המנחת חינוך, ולומר שאפשר לחלק בין הואיל של יום טוב לבין הואיל של המקדש כך: שאפשר לומר הואיל מתי שהדבר אינו תלוי בידו כגון אורחים למשל, כיון שזה אינו בידו אם יבואו אורחים או לא יבואו ניתן להשתמש בכלל ההואיל ולומר כיון שהואיל ויבואו אורחים נמצא שאינו מבשל כרגע לצורך יום חול וינצל מאיסור של לא תעשה כל מלאכה, אבל מתי שהדבר כן תלוי בידו מי אמרינן הואיל? וכיון שבידו בכל רגע להשתחוות אי אפשר להשתמש בסברת הואיל כדי להנצל מאיסור.

**אמנם** יש לדחות דאיתא במסכת פסחים דף מו. בסוגיית הפרשת חלה מעיסה טמאה הנעשית ביום טוב של פסח, מצינו שיש מחלוקת בין ר' אליעזר ורבי יהושע כיצד להפריש את החלה בטומאה, מפני שמי שלש עיסה ביום טוב של פסח או בשאר ימי הפסח ומפריש חלה, צריך לאפותה מיד כדי שלא תחמיץ ונותנה לכהן. אבל אם לש עיסה ביום טוב של פסח ונטמאה העיסה אסור לאפותה, שהרי חלה טמאה אסורה באכילה לכהנים ונמצא שאופה אותה שלא לצורך אכילה ואפיייה ביום טוב שלא לצורך אכילה אסורה, שנאמר בימים טובים "כל מלאכה לא יעשה

## שלא יכנסו הכהנים בכל עת במקדש וכל שכן זרים

ר' אלון בן ישי

עובר עליו משום בל יראה ובל ימצא על פקדון שלא קיבל עליו אחריות אלא בחמץ של גוי המופקד אצלו, אבל חמצו של ישראל עובר אף אם לא קיבל עליו אחריות מכיון שעדיין לא באה החלה ליד הכהן ולא זכה בה אלא מפרשתה ומנחתה עד הערב הכונה למוצאי יום טוב ואז שורפה ואם החמיצה החמיצה, כלומר אין חוששין לכך.

**ובררה** הגמרא במה נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע, ונאמר בגמרא שהם חולקים בהואיל אם יש להחשיב דבר שבידו לעשותו כאילו כבר נעשה, שרבי אליעזר סובר דאמרינן הואיל כיון שאילו ירצה ישאל לחכם על הפרשתו והחכם יעקק את דבריו הראשונים ותחזור חלה זו להיות טבל של ישראל, על כן נחשבת החלה כממונו ועובר עליה משום בל יראה ובל ימצא, ולכן לא יקרא עליה שם חלה ויניחנה שתחמיץ אלא יאפנה ואחרי כך יקרא לה שם חלה. ור' יהושע סובר שלא אומרים הואיל ואין החלה נחשבת לממונו לאחר שהפרישה לעבור עליה בכל יראה ובבל ימצא, ולכן יכול לקרוא עליה שם חלה קודם שיאפה אותה ולהניחה בלא אפיה אף שתחמיץ.

**ומתוך** שהגמרא ביררה מה מחלוקתן המשיכה הגמרא במחלוקת האמוראים רבה ורב חסדא אם אומרים הואיל, והרי זאת מחלוקת ידועה בכל הש"ס בין רבה לרב חסדא שרבה סובר שאומרינן הואיל ורב חסדא אין לו הואיל, [כגון האופה מיום טוב לחול רבה אומר פטור ממלקות כיון שהואיל ואורחים יכולים לבא נמצא שבשל לאותו יום

ואינו לוקה, ורב חסדא אין לו הואיל ולוקה]. והביאה הגמרא באריכות קושיית רבה על רב חסדא ורב חסדא על רבה, ובסופה דנה הגמרא האם המחלוקת של רבה ורב חסדא אם אומרים הואיל היא מחלוקת רבי אליעזר ור' יהושע במשנה? ואמר רמי בר חמא הא דרב חסדא ורבה מחלוקת דרבי אליעזר ור' יהושע היא. כלומר שר' אליעזר ורבי יהושע נחלקו בעושה עיסה טמאה ביום טוב אם אסור לאפות תחלה את כל הככרות כיון שעומד להפריש אחת מהן לחלה ותאסר באכילה ונמצא שאפאה שלא לצורך, או שאעפ"י כן מותר לאפות את כל הככרות קודם שיפריש חלה, ר' אליעזר שאמר שיאפה תחילה את כל הככרות ולבסוף יפריש אחת מהם לחלה סובר כרבה שאומרים הואיל, ולכן אף על פי שלבסוף יפריש אחת מהן לחלה ותאסר באכילה ונמצא שאפאה ביום טוב שלא לצורך אוכל נפש, מותר לאפותו הואיל ובידו להפריש מעט מכל ככר וככר שאז כל ככר וככר ראויה לו לאכילה ולא יחשבו לאסור. ור' יהושע שאמר שיפריש חלה ואחר כך יאפה את שאר הככרות, סובר כרב חסדא שאין אומרים הואיל כדי להתיר מלאכת יום טוב, ולכן אסור לאפות את כל הככרות קודם שהפריש חלה.

**והנה** מבואר בהוה אמינא של הגמרא מפורש, שכיון שהואיל ובידו להפריש מעט מכל חתיכה נמצא שאפשר לומר הואיל גם אם הדבר תלוי בידו בלבד, ולא כמו שרצינו לחלק ולומר שאומרים הואיל אך ורק מתי שהדבר אינו תלוי בו כגון אורחים שזה הדבר

ומתוך שהגמרא ביררה מה מחלוקתן המשיכה הגמרא במחלוקת האמוראים רבה ורב חסדא אם אומרים הואיל, והרי זאת מחלוקת ידועה בכל הש"ס בין רבה לרב חסדא שרבה סובר שאומרינן הואיל ורב חסדא אין לו הואיל, [כגון האופה מיום טוב לחול רבה אומר פטור ממלקות כיון שהואיל ואורחים יכולים לבא נמצא שבשל לאותו יום

ומתוך שהגמרא ביררה מה מחלוקתן המשיכה הגמרא במחלוקת האמוראים רבה ורב חסדא אם אומרים הואיל, והרי זאת מחלוקת ידועה בכל הש"ס בין רבה לרב חסדא שרבה סובר שאומרינן הואיל ורב חסדא אין לו הואיל, [כגון האופה מיום טוב לחול רבה אומר פטור ממלקות כיון שהואיל ואורחים יכולים לבא נמצא שבשל לאותו יום

ומתוך שהגמרא ביררה מה מחלוקתן המשיכה הגמרא במחלוקת האמוראים רבה ורב חסדא אם אומרים הואיל, והרי זאת מחלוקת ידועה בכל הש"ס בין רבה לרב חסדא שרבה סובר שאומרינן הואיל ורב חסדא אין לו הואיל, [כגון האופה מיום טוב לחול רבה אומר פטור ממלקות כיון שהואיל ואורחים יכולים לבא נמצא שבשל לאותו יום

שפסול מכיון שיש בידו למול את עצמו ממילא הוא נחשב לחברו, דומיא דידיה ויכול לחול שינוי בעלים. כלומר רב חסדא סובר שהואיל שאם ירצה יכול לתקן עצמו על ידי שימול ויקריב את הפסח, לפיכך אם שחט על מנת לזרוק לשם ערל זה שאינו מנוי פסול מדין שינוי בעלים. ועיין שם שר"ג מקשה על רב חסדא ומי אית ליה לרב חסדא הואיל, והא איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה. ומסיק שם שלרב חסדא לית ליה הואיל לקולא אבל לחומרא אית ליה, כלומר דוקא במקום שסברת הואיל באה להקל כגון לגבי אופה ביום טוב לחול, שאם נאמר הואיל וראוי לאורחים אנו מקילים עליו ופוטרינן אותו ממלקות, באופן זה סובר רב חסדא שאין להקל, אבל כשהנדון לחומרא כגון בחשב לזרוק את הפסח מדין שינוי בעלים משום שהערל נחשב לבר כפרה מטעם הואיל שיכול למול את עצמו, באופן זה סובר רב חסדא שיש להחמיר ולומר הואיל, וחזינן שגם במקום שתלוי בעצמו אמרינן הואיל.

**ובסייעתא** דשמיא חשבנו לומר תירוצ אחר ליישב קושיית המנחת חינוך. אפשר לומר שיש חילוק בין מלאכה ביום טוב לצורך אוכל נפש שהדבר תלוי במלאכה עצמה. במלאכת יום טוב מסתכלים על עצם המלאכה האם למעשה המלאכה התקיימה או יכולה להתקיים תקבע אם יתבצע האיסור או לא. וכשנחלקו רבה ורב חסדא במבשל ביום טוב לצורך יום חול הקובע לאיסור הוא המעשה עצמו ולא הכוונה במעשה. לרבה ההואיל מחשיב את הבישול לצורך יום טוב עצמו ולא ליום חול ולכן סברת הואיל מחשיבה את המעשה לאוכל נפש ואיננו

אינו תלוי בו אם יבואו או לא, אלא אומרים הואיל גם אם הדבר תלוי אך ורק בידו. ואם כך הדבר חזרה הקושיא לדוכתא, כיון שיכול בכל רגע להשתחוות משום הואיל ינצל מביאה ריקנית.

**וכן** מצינו במסכת פסחים דף סא: בסוגית שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה, רב חסדא אמר פסול ורבה אמר כשר כיון ששינוי במשנה שהשוחט את הפסח לשם ערלים פסול, דנה הגמרא מה הדין אם חשב בשעת השחיטה על מנת שזריקת הדם תהיה לשם ערלים. ורב אשי העמיד מחלוקתן בשחט הפסח על מנת שיתכפרו בזריקתו ערלים שאינם מנויים על הפסח, בהבנת הפסוק מדין שינוי בעלים "ונרצה לו לכפר עליו" (ויקרא א' ד), פסוק זה נדרש לצורך שאין הקרבן מרצה אלא אם כן חשב לכפר על בעל הקרבן ולא אם חשב לכפר על חברו, שאם זרק את הדם לשם אדם אחר אינו מרצה, ולפיכך השוחט את הפסח על מנת לזרוק את דמו לשם אנשים שאינם מנויים עליו פסול משום שינוי בעלים. ונחלקו רבה ורב חסדא מה הדין בחשב לזרוק לשם ערלים שאינם מנויים עליו האם ערל פסול משום שינוי בעלים. רבה סובר שהקרבן כשר מפני שסבר רבה חבירו דומיא דידיה, כיון שדרשו מהפסוק עליו ולא על חברו כך שחברו (כמוהו), כמו שהוא [ש]מחוייב בכפרה כן גם חבירו מחוייב בכפרה, רק אז יכול לחול שינוי בעלים אבל מתי שחברו אינו מחוייב בכפרה אז אינו יכול לחול שינוי בעלים, ולכן ערלים אינם ראויין להתכפר להם בקרבן פסח לפיכך אין כאן פסול של שינוי בעלים. ורב חסדא לעומתו סובר

נגמרה מחשבתו מודה רב חסדא שפטור, ולכן ביום טוב צריך להגדיר המלאכה אם מלאכת אוכל נפש או שהיא מלאכת עבודה, ולא אכפת לי מה מתכוון.

**מה** שאין כן במקדש המעשה אינו מתקן את האיסור למפרע ההואיל אינו יתקן את הביאה הריקנית, מפני שבמקדש איננו מסתכלים על מעשיו בפועל, אלא מסתכלים על כוונתו בכניסה, אם הכניסה להיכל היתה בכוונה לעשות עבודה אזי כניסתו היתה בהיתר ואפילו שלא עשה כל עבודה אינו לוקה ואינו חשיב לביאה ריקנית. והפוך גם כן אם נתכוון בכניסתו לא לעשות כל עבודה אפילו עבד לא נחשב לו להיתרא, ולכן כן נחשב לו לביאה ריקנית. וכן מבואר במשנה למלך שאם נכנס לצורך עבודה ולא עבד בסוף לא נחשב לו שהיה כאן איסור למפרע כיון שדעתו היתה להכנס לצורך עבודה או השתחויה, אז אין הדבר נחשב לאיסור, הכל תלוי בכוונתו להכנס אם לצורך או זה לא חשיב לביאה ריקנית ואם נכנס לא לצורך אפילו עבד חשיב ביאה ריקנית במקדש. יסוד האסור הוא כעין מורא מקדש שלא להכנס סתם והעיקר תלוי בכוונה של העושה אם מתכוון לצורך או לא לצורך, ולא אכפת לי מה שאח"כ ישתחוה.

**ובאותו** יסוד נחלקו הרמב"ם והחינוך, שלשיטת החינוך ישנו איסור השתחויה בהיכל ולפי שיטת הרמב"ם השתחויה מותרת. ויסוד המחלוקת נעוץ בגדר האיסור, שלפי הרמב"ם שאם כהן נכנס לצורך כל שהוא אין בזה איסור וכל האיסור אם נכנס

מסתכלים מה כוונת המבשל אף על פי שיתכוון לאסור לבשל לצורך יום חול, אבל כיון שהואיל ויכולים להגיע אורחים נחשב הדבר להיתר ולא לאיסור אע"פ שיש כוונת איסור אם לא יגיעו אורחים, או יש אפשרות שיגיעו אורחים ונמצא שהכוונה לא משנה וההואיל מהפך זאת לזכות. ולרב חסדא כיון שבשעת האפייה לא היו אורחים הרי זו אפייה שלא לצורך היום ולוקה.

**ביום** טוב יש צורך להגדיר מה המלאכה, או שהמלאכה היא מלאכת אוכל נפש ומותר או שזהו עבודה שהתורה אסרה. ולכן לרבה כיון שיש צד שיגיעו אורחים, גם אם לא באו אורחים לבסוף נחשב הדבר למלאכה של אוכל נפש, ורב חסדא ס"ל כיון שלא אומרים הואיל נחשב הדבר לעבודה, אבל אם באו אורחים בסוף מודה רב חסדא שתיהפך העבודה למלאכת אוכל נפש. כן כתב המאירי שאם באו אורחים לבסוף אינו לוקה שנתברר עכשיו שהייתה העבודה למלאכת אוכל נפש ולצורך, והדבר תלוי ועומד עד שיעבור היום ויתברר אם באו לו אורחים. וכן כתב חכם עובדיה זצ"ל ביביע אומר בשם האמרי בינה (דיני יום טוב), שכ' לפי התוספות שאף בשבת אמרינן הואיל וחזי, אלא שחולה שיש בו סכנה לא שכיח אם כן נראה שאם עשה מלאכת איסור בשבת ואח"כ נזדמן לו חולה שיש בו סכנה שצריך לאותה מלאכה פטור למפרע מחיובו. והוסיף עוד שאף לרב חסדא דסבירא ליה דלא אמרינן הואיל, יש לומר דהיינו דוקא באופן שלא באו אורחים ונתקיימה מחשבתו שאפה לצורך חול, אבל אם באו אורחים ואכלו הפת ביום טוב שלא

מאיסור, מה שאין כן מלאכת יום טוב אם יבואו אורחים יפטר לפרע.

**וכן** תירץ המהר"ם שיק את קושיית המנחת חינוך וזה לשונו, "ולענ"ד לא שייך כאן הואיל בשלמא גבי הואיל מקלעי ליה אורחים אפילו אי לא מקלעי ליה אורחים זה עצמו כבוד ושמחת יום טוב שיהיה לו מוכן שאם לא יהיה לו אורחים יהיה לו מה ליתן להם אבל האזהרה שלא ליכנס כניסה ריקנית היא משום יראת מקדש ולכנוס בו שלא לצורך הוא בוודאי כאן מבטל יראת המקום ברוך הוא ואם כן מה יועיל לו שהיה אפשר לו להשתחוות, אדרבה בזה עצמו שהיה לו להשתחוות ונכנס לפנים ולא השתחוה בזה הוא מבטל מצוות יראת השם והמקום, ולכן פשוט לדעתי שאין זה שייך להואיל". וכן מבואר בספר המצוות להרמב"ם במצווה לא תעשה ס"ח שהזהיר כהן גדול מהכנס למקדש בכל עת מפני כבוד המקדש וגדולתו ויירא ויפחד מן השכינה וכו'.

**כתבנו** חיבור זה בימי ההסגר במגיפה רח"ל, סיון תש"פ, ויהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ונזכה להיכנס למקדש ולהשתחוות.

סתם להיכל, והואיל אינו יכול להועיל כאן שתלוי בדעתו של הנכנס מה היא מטרתו לכניסה אם לצורך מותר לו ואם דעתו להכנס סתם זהו מה שהתורה אסרה ולא יכול לעזור לנו הואיל משום שאין דנים על הכניסה בעצמה מה היא טובה, אלא הנידון הוא הנכנס האם מטרתו לצורך שאין ביאה ריקנית ואם מטרתו שלא לצורך זו היא ביאה ריקנית, ולא יעזור הואיל גם אם בסוף ישתחוה לא יוכל לתקן, מה שאין כן מלאכת יום טוב מבואר בפסחים (ד) גם לרב חסדא שלא אומרים הואיל, שאם יבואו אורחים זה פטר אותו למפרע.

**ולכן** החינוך גם כן אסר השתחוייה מפני שאין לך מה שהתורה התירה בפירוש כלומר עבודה או לצורך עבודה כגון הדלקת נרות לצורך עבודה, וכיון שהשתחוייה אינה כתובה בפירוש נשארה השתחוייה באיסור, מה שאין כן לשיטת הרמב"ם שסובר שהשתחוייה מותרת סובר הרמב"ם שרק כניסה שאין לו צורך כלל וכלל היא בגדר ביאה ריקנית, אבל כיון שהשתחוייה היא בכלל צורך כל שהוא היא בגדר המותר להכנס להיכל וכל מטרה חשובה אין בזה איסור ולכן הכל תלוי בדעת הנכנס ואין קשר מה יהיה בסוף ולהיפך נכנס סתם והשתחוה לבסוף לא ינצל







## בענין כיסוי דבר המוקצה

הבה"ח מנשה ראזק נ"י

בית מדרש גבוה, ליקווד



מהרא"ש, ע"ש, שכל נגיעה במוקצה שהוא לצרכו אסור. והקשה על זה המגיד משנה, וז"ל, ולא ידעתי טעם, וכי המוקצה והנולד אסור ליגע בהן כל שאינו מנענענן, הא ודאי לא, ואפשר שמא ינענע הביצה על ידי הכלי. ע"כ. וכ"כ הר' עובדיה מברטנורא (מסכת שבת פכ"ג מ"ה) שמפני כדוריתה, נגיעתה זהו טלטולה, ע"ש. והביאו הקרבן העדה (שם ד"ה ובלבד) פי' שני לפרש דברי הירושלמי, ע"ש. ולדברי הה"מ נמצא שאינו אסור ליגע בדבר המוקצה ואפילו לצרכו, ורק אסור לטלטלו, וכ"כ המרדכי בריש מסכת ביצה (סי' תרמה), וכן פסק הרמ"א (סי' שח סעי' ג) שאין איסור ליגע בדבר המוקצה ורק אסור לטלטלו, ע"ש, ומאי דאסרינן ליגע בביצה שנולדה ביום טוב, לא משום שאסור ליגע במוקצה לצרכו אלא משום כדוריתה חיישינן שמא ינענע, ואין לחלק בין נוגע לצורך דבר האסור או לצורך דבר המותר (כגון שיושב להנאתו על דבר מוקצה), אם הוא חושש שמא הוא ינענע המוקצה, אסור, ואם לאו מותר.

**כתב** בתרומת הדשן (סי' סז), וז"ל, ודוחק לומר כיון שהביצה דבר המתגלגל הוא, אם הכלי נוגע בה אי אפשר שלא יזינה ממקומה, עי' במרדכי פרק במה טומנין (שבת

**פסק** מרן בשו"ע (סי' שכב סעי' א) ביצה שנולדה בשבת, אסור אפי' לטלטלה ואפי' נתערבה באלף, כולן אסורות. ויכול לכוף עליה כלי, שלא תשבר, ובלבד שלא יגע בה. ע"כ. והוא ממאי דאיתא בברייתא בביצה (דף ג:), אחד ביצה שנולדה בשבת ואחד ביצה שנולדה ביו"ט אין מטלטלין אותה וכו', אבל כופה עליה את הכלי בשביל שלא תשבר. ע"כ. והביא השיטה מקובצת גירסת הירושלמי (פ"ה ה"א), ובלבד שלא יהא הכלי נוגע בביצה. ע"כ. וכן הביאו הרא"ש (פ"א סי' א), וז"ל, אחת ביצה שנולדה ביום טוב ואחת ביצה שנולדה בשבת אין מטלטלין אותה וכו', ירושלמי ובלבד שלא יגע בה. ע"כ. דהיינו שאסור ליגע בדבר שהוא מוקצה לצרכו, שהרי כפיית הכלי על הביצה הוא כדי שלא תשבר כדאיתא בברייתא, ובהכי אסרו חכמים לגעת בביצה כדאיתא בירושלמי. ומשמע מדברי הרא"ש שכן הוא דעתו להלכה, שהרי לא הביא שיטה אחרת.

**פסק** הרמב"ם בהל' שבת (פכ"ה הכ"ג), אסור לבטל כלי מהיכנו וכו', לפיכך אין נותנין כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה, אבל כופה הוא הכלי עליה. ע"כ. והוסיף עליו הראב"ד, א"א בירושלמי ובלבד שלא יגע בה. ע"כ. והוא כמו שהבאנו לעיל

במשמע. ועי' במה שכתב מרן הב"י על דברי הטור שהביא דברי הירושלמי ודברי הרא"ש וכערוך לעיל, ואח"כ הביא דברי הראב"ד וקושיית הה"מ ותירוצו, וסיים בדברי התה"ה, וקצת משמע שפוסק כדבריו, ומתרץ קושיית הה"מ עם דברי התה"ה.

**פסק** מרן בשו"ע (שם סעי' ו), כל דבר שאסור לטלטלו, אסור ליתן תחתיו כלי וכו', אבל מותר לכפות עליו כלי, ובלבד שלא יגע בה. ע"כ. וממה שנקט לשונו של הטור משמע שסובר כמותו, וכבר כתבנו לעיל דמדברי הטור משמע שסובר כהתה"ד שלא דיבר בביצה דוקא, ולכן משמע מדברי מרן שגם הוא סובר הכי. וכן כתבו הט"ז (ס"ק ה) והמג"א (ס"ק ג) שמרן סובר כהתה"ד, ע"ש. ועי' בתוספת שבת (סי' שח ס"ק יג), ועי' כף החיים (שם ס"ק ל) שהביא לשון התוספת שבת, וע"ע בכף החיים לקמן (סי' שי ס"ק לא) שהביא כל הדעות הנ"ל, ע"ש. ועי' במה שפסק מרן לענין ביצה שנולדה ביו"ט (סי' תקיג סעי' ד) שמותר לכפות עליה כלי כדי שלא תשבר, ובלבד שלא יגע בה, וכמ"ש לעיל ע"ש. וכתב הט"ז (ס"ק ה) שהטעם הוא משום שלא יגענו אותה כטעמו של הה"מ הנ"ל, ע"ש. וכן הביאו הכף החיים (שם ס"ק כג), ע"ש, אבל המג"א לא כתב לפרש דברי מרן. ויש לפרש דהתם יש חשש נוסף משום שביצה מתגלגלת, וכמו שכתב הראש יוסף (ביצה דף ג: סד"ה אחד ביצה) דכ"ש ביצה, ע"ש, ולכן כתב הט"ז טעמו של הה"מ, אבל בלאו הכי סגי, ולכן לא פירשו המג"א.

סי' שכד) דמחלק כה"ג לענין קנים, משום דמתענינים. אלא נראה לחלק, דהתם כיון דהנחת הכלי על הביצה היא לצורך הביצה, דהוי דבר המוקצה, ולכך אסור ליגע בו, וכו' והכי חילקו התוס' פרק כירה (דף מג: ד"ה דכ"ע בא"ד ואומר ר"י) בשם ר"י לענין טלטול מן הצד שמיה טלטול או לאו, עכ"ל. והביאו הקרבן העדה בפ"א א' הנ"ל לפרש דברי הירושלמי, ע"ש. נמצא שהתה"ד מפרש דברי הירושלמי באופן אחר ולא כדברי הה"מ, שאסור ליגע במוקצה אף אם אין לו חשש שמא יגענו, אלא כיון שהוא נוגע בו לצרכו, אסור.

**נמצא** מח' הה"מ ותרומת הדשן אם מותר ליגע בדבר המוקצה לצרכו. ויצא נפק"מ כשיש לו דבר המוקצה שאינו חושש שיתגלגל ויתנדנד אפי' פעם אחת (וכגון מכונית וכדו'), ורוצה לכסותו כדי שלא יזיקנו השמש או הגשם או שלא ישלש בו עין הרע וכדו', והכיסוי נוגע בגוף המוקצה, האם מותר לו לכסותו ולמנוע אותו היזק, או שאסור משום שהוא רק עושה כך לצורך דבר שהוא מוקצה, ולפי התה"ד אסור דמ"מ הוא לצורך דבר האסור, אבל לפי הה"מ כיון שאינו חושש שמא יגענו אין לאסור כלל.

**והנה** פסק הטור (או"ח סי' שי), כל דבר שאסור לטלטלו, אסור ליתן תחתיו כלי כדי שיפול לתוכו וכו', ובלבד שלא יגע בו. ע"כ. והנה פסק הטור כהירושלמי. ולכאור' משמע שפסק כדברי התה"ה, שהרי לא דיבר דוקא בביצה או דבר שהוא מתגלגל אלא כתב כל דבר שאסור, ואפי' דברים שלא יתנדנדו

ע"ש. ולדבריהם יש לבאר מה שכתב הטור ומרן בשו"ע לשון סתם, דכל דבר המוקצה שאסור לטלטלו וכו', י"ל משום דאי נקטו ביצה דוקא היו צריכים כל הענין של נולד, ומשום שלא היה להם להאריך בו כאן אלא במקומו, נקטו לשון סתם. (כך תי' גיסי הנכבד ר' חיים א. נפתלי הלוי יצ"ו), ועוד י"ל שיש עוד מקומות דמירי במי שנתן כלי תחת דבר המוקצה כדי שיפול לתוכו (שבת דף מב: ומג. ע"ש), ולא רצו לכתוב דוקא בביצה.

**ולענין הלכה**, כבר הבאנו דברי התוספת שבת שלמד שהוא מח' מרן ורמ"א, ונמצא שדעת מרן הוא כדעת התה"ד. אבל כבר כתבו הגר"א (סי' שי סעי' ו ד"ה ובלבד) והבאר הגולה (סי' שי אות י) שדעת מרן הוא כדעת הה"מ, וכן הכריע המשנ"ב (שם ס"ק כב), ע"ש. ופסק מרן הגרע"י בחזון עובדיה (שבת ח"ג כללים דיני מוקצה הלכה ב) דאין איסור ליגע במוקצה כלל, ואפילו לצרכו, ועי' בהערות שהאריך בזה קצת, והביא ראיה ממה שפסק מרן (סי' שח סעי' מב) וז"ל דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו ובלבד שלא יהא מנענע אפילו מקצתו, וכתב הרמ"א וכבר נתבאר סעי' ג, ע"ש.

**ונסיים** בדברי הערוך השלחן (סי' שי סעי' ח) שכתב, כל דבר שאסור לטלטלו, אסור ליתן תחתיו כלי בשבת וכו', ובלבד שלא יגע בו, בדבר שבנגיעה יכול לבא לידי נדנד, כמו ביצה וכיוצא בה, ואפילו דבר שלא יתנדנד, ומוקצה אינו אסור בנגיעה בעלמא כמ"ש בסי' שח (סי"ח), מ"מ כשעיקר הכוונה לשם מוקצה, כמו בכאן שכופה על המוקצה כלי, אין נכון ליגע בו, ואין איסור גמור בזה,

**כבר** הבאנו דברי הרמ"א (סי' שח סעי' ג) שפסק, כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטול, אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו שרי. ע"כ. והוא ע"פ המרדכי בריש ביצה שהבאנו (סי' תרמה), ע"ש, וכן הביאו מרן בב"י (סי' שח ד"ה כתב המרדכי), ע"ש. ומסתמת לשונו של הרמ"א שלא חילק בין לצורך הדבר המותר ובין לצורך הדבר המוקצה, משמע שסובר שאין חילוק להלכה ושניהם מותרים אם אינו מנדנד הדבר המוקצה. וכ"כ המג"א (סי' תקיג סק"ב), ועי' בתוספת שבת (סי' שח ס"ק יג), ע"ש. ולכאן נמצא שיש מח' בין מרן והרמ"א. אבל קשה למה לא כתב הרמ"א שיטתו לקמן (סי' שי וסי' תקיג), ששם כתב מרן אותו הלכה שאסור ליגע בדבר המוקצה לצרכו, ורק כתב כאן כשמרן לא דיבר כלל באותו ענין.

**וכתב** הפרי מגדים (א"א סי' שח ס"ק ח) דסבר הרמ"א שרק אסור ליגע במוקצה כשיש לו חשש שמא ינדנדו, ולכן לא הגיה הרמ"א לקמן (סי' שי), ע"ש. נמצא שלפי הפרי מגדים אין מחלוקת מרן והרמ"א ושניהם עולים בשורה אחת וסוברים כסברת הה"מ, ולא כדברי הט"ז והמג"א. וכן כתב הגר"א (שם סעי' ו ד"ה ובלבד) שדעת מרן הוא כדעת הה"מ, והביא ראיה ממה שפסק מרן (סי' שיא סעי' ז) לגבי מת שמותר לסוך המת ולהדיחו ולשמוט הכר מתחתיו כדי שלא יסריח, ובלבד שלא יזוז בו שום אבר, ע"ש, וזה ודאי לצורך המת שהוא מוקצה, והוסיף הגר"א שדברי התה"ד הם דחוקים, ע"ש, וכ"כ הבאר הגולה (סי' שי אות י) דהכא מירי בביצה שהיא עגלגולת, ע"ש. וכן הכריע המשנ"ב (שם ס"ק כב) כדבריהם,

שלא יהא כיום חול. ובענין זה פסק הרמב"ם לעיל (שם ה"ד) שאסור להרבות בשיחה בטלה בשבת, ע"ש. וכתב הגר"א (הגהות הגר"א על שו"ע סי' שז אות ב) דדוקא להרבות, אבל בלאו הכי מותר, ע"ש.

**ויש** לפרש דברי הערוך השלחן שהם כעין דברי הרמב"ם וכמו שפירשו הגר"א, שאע"פ שמותר לדבר שיחה בטלה בשבת, אבל אין להרבות בו, וגם לענין מוקצה שהוא כעין איסור של ודבר דבר וכמ"ש מהרמב"ם, אע"פ שמותר לעשות בו דבר לצרכו, אבל יש למנוע מלגעת בו שהוא כמרבה בשיחה בטלה וקרוב לבא לידי איסור, והכא נמי קרוב לטלטלו משום שהוא עוסק בו, והוא איסור החלט.

אלא שיש למנוע את עצמו מזה. ע"כ. נמצא שפוסק כדעת הגר"א ובאר הגולה וכל הפוסקים שהבאנו להתיר, רק שמוסיף דאעפ"כ יש למנוע מלעשות כן.

**ויש** להוסיף ביאור לדבריו ע"פ מה שכתב הרמב"ם בהל' שבת (פכ"ד הי"ב) בטעם איסור מוקצה, וז"ל, אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול, ומפני מה נגעו באיסור זה אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר, קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול. ע"כ. נמצא שטעם איסור מוקצה הוא כעין האיסור של ודבר דבר,



## בדין עסוקין באותו ענין בשאר דיני התורה

### הרב יהודה אריאל עובדיה

רב מנחם אברכים ספרדי, וחבר בית הוועד, ליקווד



ערבינהו התנא ותנינהו הפודה מע"ש כו' והמדבר עם האשה כו'.

**ולדברי** התו"ט לשון הרמב"ם בהל' מע"ש (ריש פ"ד) צע"ק, דכתב שם וז"ל 'הרוצה לפדות פירות מע"ש פודה אותן בדמיהן, ואומר הרי המעות האלו תחת הפירות האלו או הפירות האלו מחוללות על המעות האלו, ואם לא פירש אלא הפריש מעות בלבד כנגד הפירות דיו ואינו צריך לפרש, ויצאו הפירות לחולין', ע"כ, ומבואר מדבריו דלכתחילה צריך לפרש.

**וצ"ל** דמש"כ הרמב"ם 'ואומר' היינו רק שכן צריכה להיות כוונתו, ולכן חזר הרמב"ם ואמר 'ואינו צריך לפרש', כל' דאליבא דקושטא אפי' לכתחילה לא צריך לפרש כלום, ובריש ההלכה רק רצה לבאר איך פועל הפדיון, ויל"ע.

**וכן** מבואר שהבין מהר"י קורקוס בדעת הרמב"ם, אך נקט ג' טעמים אחרים בביאור החילוק ביניהם, האחד, דמעשר שאני דכיון דמפרשי מעות כנגד הפירות, הענין מורה ואותו מעשה מוכיח דלפדיון עשה, ועוד, דגיטין וקידושין שאני שהוא דבר שצריך עדים ואם אין הענין מוכיח לעדים הוה ליה

**המשנה** במס' מע"ש (פ"ד מ"ז) הפודה מעשר שני ולא קרא שם, ר' יוסי אומר דין, ר' יהודה אומר צריך לפרש, היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, ר' יוסי אומר דין, ר' יהודה אומר צריך לפרש. וכתבו הר"מ והרע"ב דהלכה כר' יוסי בשני המאמרים.

**וכתב** הר"ש על הא דאמרי' היו עסוקין באותו ענין גבי גיטין וקידושין, דכה"ג י"ל גם בפדיון מעשר שני. והיינו שלא יועיל פדיון בלא קריאת שם אא"כ היו עסוק באותו ענין.

**ובתו"ט** העיר דלכאו' יש לחלק דדוקא בגיטין וקידושין צריך שיהיו עסוקים משום דבעינן דעת האשה המתקדשת, ובגירושין אף דמתגרשת בע"כ, החמירו חכמים להצריך דיבור בשעת נתינת הגט, כמש"כ הרמב"ם בהל' גירושין (פ"א ה"א). אבל בפדיון אין דעת אחרת הצריכה להקנות רק דעת עצמו, ואיכא למימר שאי"צ שידבר כלל (וא"כ גם אי"צ שיהיו עסוקין באותו ענין, כן נראית כוונתו, יא"ע). והסיק דנראה שכן דעת הרמב"ם מדלא פירש דדין הפדיון כדין מע"ש. ובהון עשיר, דייק כדבריו מדלא

**ובמפרשים** הביאו דהמגיה על הרמב"ם (איני יודע מיהו) הוסיף והוא שעסוקין באותו ענין כו', הרי דלא מדייק ברמב"ם ככל הנך רבנואטא, וס"ל דמודה הרמב"ם לר"ש דגם במע"ש בעינן דוקא שיהיו עסוקין באותו ענין.

**שוב** ראיתי בשושנים לדוד (על המשנה שם) שהעיר דאי"צ לומר דס"ל להמגיה דלהרמב"ם צריך אמירה בכל פדיון מע"ש, רק כתב כן ברמב"ם דמיירי בפודה מע"ש של אחרים שהרי כתב 'הרוצה לפדות פירות מעשר שני פודה אותן בדמיהן' – אלמא מיירי בשל אחרים – דבדידיה צריך להוסיף חומש [ע"ש עוד שהבין דהרמב"ם והר"ש לא פליגי].

**ולפי** דבריו, צ"ל דהבין המגיה דלשון הרמב"ם 'ואומר הרי פירות אלו' דוקא קאמר, וע"כ הוצרך להוסיף דמש"כ הרמב"ם דאי"צ לפרש דקאי ארישא אפי' בשל אחרים היינו דוקא אם היו עסוקים באותו ענין. אמנם מהריק"ו ותוי"ט לא הבינו כן ברמב"ם, ולא ס"ל לחלק ביניהם, וצע"ק, דבשלמא לטעמי מהריק"ו הראשונים בין פודה לעצמו ובין פודה לאחרים יש מקום לומר דמעשיו מוכיחים או דאי"צ הוכחה לעדים, אמנם להטעם האחרון דחשוב חב לאחרני, ולטעם התוי"ט דאי"צ דעת מקנה, צ"ע מ"ש מעשר שני דאחרים מקידושין וגייטין.

**וע'** יו"ד סי' שה במה שנחלקו גדולי הפוסקים ט"ז ונקוה"כ וס' צידה לדרך בענין פדיון הבן ותרומה בשביל אחרים מממונו או

כמקדש ומגרש בלא עדים, דנתינת המעות או הגט אינה הוכחה לעצמו ולא לאחרים, ויש צורך להוכחה, מה שאין כן במעשר (וכע"ז גם כתב בעה"מ בר"פ הזורק לענין גיטין, ולפ"ז טעם גיטין וקידושין א' הוא, וכן נקט המשנה ראשונה כאן והעיר דלחנם נדחק התוי"ט), ועוד, דקדושין וגייטין בא לחוב לאחרים הלכך צריך הוכחה [כך נראית כוונתו, דה"עוד' האחרון הוא טעם נוסף, ע"ש].

**והשתא** איכא נפ"מ רבתא בין הטעמים לענין קנין, דלהטעם דהתוי"ט דבקיודושין בעינן דעת המתקדשת (ובגיטין תקנו חז"ל אמירה), משא"כ במעשר שני, א"כ גם בקנינים דבעינן דעת קונה ומקנה לא יהני בלא דיבור, אמנם להטעם הב' דבעינן שתהיה הוכחה לעדים שמתגרשת או מתקדשת, לכאו' אי"צ שום הוכחה בקנין וכדקי"ל (חו"מ סי' קפט) לא איברו סהדי אלא לשקרי.

**ולהטעם** הראשון דמהריק"ו דמעשיו מוכיחים, יל"ע אם אפשר לומר דאולי משיכתו בקנין אחר נתינת דמיו מוכיחה פחות מאשר פדיון מע"ש. ולמש"כ מהריק"ו בסוף דבריו דחשוב חב לאחרני גבי קידושין וגייטין, יל"ע לענין קניינים.

**ולכאו'** יש עוד נפ"מ בפודה מע"ש של אחרים, דלטעם התוי"ט לכאו' יצטרך לפרש, משא"כ לטעמיה דמהריק"ו דמעשיו מוכיחין או דבעינן עדים או דחב לאחרני, לכאו' לא צריך דיבור.

**ואולי י"ל**, דנקטה המשנה דוקא בפדיון מע"ש לומר דאף שפודה לאחרים ודמי קצת לקידושין מהנך, ויל"ע [וע' שם עוד במשנ"ד שנקט דעסוקין באותו ענין אפי' בקידושין אינו אלא מדרבנן, ונראה דפליג בזה על התוי"ט דס"ל דבקידושין הוא דאורייתא ובגיטין הוא דרבנן, וע' קידושין דף ו', ואיני עוסק באותו ענין כעת, וצ"ע].

**כלל העולה**, דלדעת הר"ש והמגיה ברמב"ם, הפודה מע"ש ולא פירש מהני דוקא אם היה עוסק באותו ענין, ולדעת המפרשים דעת הרמב"ם דאי"צ להיות עוסק באותו ענין, להתוי"ט משום דתלוי רק בדעתו, למהריק"ו או משום דמעשיו מוכיחין, או משום דלא בעינן עדים או משום דלא חב לאחריני. והנפ"מ בין הטעמים בקנין, ובפודה את של אחרים [ולדעת השושל"ד בפודה של אחרים מודה הרמב"ם], ודין הפרשת תרומה וכיו"ב נקט המשנ"ר דה"ה כפדיון מע"ש.

מממונם, ולפי הסוברים שם דממונו לעולם מהני והוי זכות, אולי היה מקום לומר דגם כאן היא זכות.

**אך קשה**, דנחי דהיכא דהפירות נרקבים י"ל דהיא זכות גמורה, היכא דיכול להעלות הפירות לירושלים מאן ימא לן שרוצה לפדותן, ואפשר לומר דמיירי בשהם אצלו, ולכן לא קשה לדידהו דיוק השושל"ד דמיירי בפודה של אחרים.<sup>[א]</sup>

**וע"ע** במשנה ראשונה, שהבין דמח' ר' יהודה ור' יוסי היא מח' כללית לעניין תרומה ומעשר והקדש, ופליגי אי ילפינן מתחילת הפרשה דילפי' מכל נדיב לבו דדי בנדיבות לב ואי"צ דיבור (שבועות כו:), ע"ש, ולפי דרכו העיר למה נקבעה מחלוקת זו בפדיון מע"ש ולא בהפרשת תרומה. ויש להעיר דלטעמיה דהמהריק"ו דמעשיו מוכיחין שמפריש מעות כנגד הפירות, י"ל שמה שמפריש אחד מחמישים מהכרי מוכיח שרוצה לתת תרומה, וכן במעשר, ויל"ע עוד.

[א] וע' בכל זה בדרך אמונה למרן הגר"ק שליט"א פ"ט ממע"ש ה"ז בבאה"ל ד"ה שנת השמיטה, שדן אם גולן יכול לחלל את הפירות שגול, והביא בשם הריב"מ צ"ד דרך בשנות שמיטה דאית זכיה בגוייהו יכול לפדותן, אבל בשאר שני שבוע דאין לו זכיה אינו יכול לחלל, וציין לתוס' קידושין נז, וע"ש עוד באריכות עוד כמה מראי מקומות ונקודות חשובות. וע"ע בתרוה"כ ס' שנד ס"ק א' ד"ה ע"כ נראה בעיני כו'.







# מגיד מישרים







## נרות חנוכה בזמן בית שני וגדר תקנת הדלקת נרות חנוכה

הרב שאול מרדכי אריאלי

רב בית המדרש אהל יצחק, ק"ו גארדנס הילס, נוא יארק



ולפיכך נעשה הנס על ידי נרות המנורה שידעו שהכל היה בנס מן השם יתברך.

**מפורש** בדבריו שקביעות היום טוב של חנוכה הוא רק בשל הנצחון, ולא נקבע ה"יו"ט אף בשל נס פך השמן. ולדבריו מבואר הא דאיתא בגמ' דלשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה, ולא נזכר אף הדלקה לשמונה ימים, דאין נס פך השמן סיבה כדי לקבוע יו"ט.

**ובספר** חסדי אבות להגר"י מקוטנא זצ"ל כתב לחדש, דהתקנה של הדלקת נר חנוכה לא נתקנה רק לאחר חורבן הבית, ובזמן הבית לא היתה חובה להדליק נר חנוכה, והוא ע"פ המדרש שהובא ברמב"ן (בפרשת בהעלותך) דבזמן הבית לא הדליקו בית חשמונאי נרות חנוכה אלא רק אחרי החורבן.

**אולם** נראה דעת הר"מ מפורש דכבר בזמן הבית נתקנה הדלקת נר חנוכה. שהרי כתב הרמב"ם (בפ"ג ה"ג), ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור, שיהיו שמונת ימים האלו שתחילתן כ"ה בכסליו ימי משתה והלל ומדליקין בהן את הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הנקראים

**איתא** בשבת (כא:), מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד ודלא להתענות בהון, שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום ובדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונת ימים, ולשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל ובהודאה. וברש"י שם, לא שאסורין במלאכה שלא נקבע אלא לקרות ולומר על הנסים בהודאה. ע"כ. ומבואר מדבריו דימי חנוכה נקבעו בהלל והודאה ולא בהדלקת נרות. וכבר תמה הסמ"ג בהל' חנוכה מדוע לא נזכר בגמ' דבשנה אחרת קבעום אף להדלקת נר חנוכה בשמונת ימי החג.

**והמהר"ל** בנר מצוה (עמ' כב) כתב וז"ל, ואם תאמר, וכי בשביל שנעשה להם נס בהדלקה שלא תהיה בטילה ההדלקה היו קובעין חנוכה, כי מה שחייב להודות ולהלל זה רק כשנעשה לו נס בשביל הצלתו ולא בשביל שנעשה לו נס לעשות המצוות, כי אין המצווה הנאה אל האדם. וכתב בהמשך דבריו, דעיקר מה שקבעו ימי חנוכה בשביל שהיו מנצחים את היוונים, רק שלא היה נראה שהיה כאן נצחון על ידי נס שעשה זה השם יתברך ולא היה זה מכוחם וגבורתם,

# רעו נרות חנוכה בזמן בית שני וגדר תקנת הדלקת נרות חנוכה

הרב שאול מרדכי אריאלי

לדעתם נתקנה לאחר חורבן הבית, לכן שואלת הגמ' והיכן ציונו, דהרי בי"ד הגדול בירושלים לא תיקנו למצוה זו, ולאחר החורבן גלתה סנהדרין מירושלים. וא"כ לפי"ז לדעת הרמב"ם שבבית שני תקנו להדליק נרות, הדרא קושיא לדוכתא דלמה נשאלה השאלה "והיכן ציונו" רק על מצוות נר חנוכה, ולא על קיום מצוות קריאת מגילה.

**והנה** בשו"ע (הל' חנוכה סי' תרע ס"ב) איתא, ריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודות רשות, שלא קבעום למשתה ושמחה. וביאר שם הט"ז הטעם דימים אלו לא נקבעו לימי שמחה כפורים, דבפורים היה הנס מפורסם להצלת נפשות וע"ז יש שמחה בעולם הזה, משא"כ בחנוכה דאע"ג דהיתה ישועה ממנו יתברך במלחמה מ"מ לא היה מפורסם על צד הנס רק בנרות היה הנס מפורסם, ע"כ קבעו להודות ולהלל, כי אין מזה שמחה בעוה"ז והצלת נפשות היה טפל בזה, ע"כ עשו עיקר מן המפורסם שהוא מורה על הודיה. ע"ש.

**אולם**, הגר"ש קלוגר בבנין שלמה תמה, מדוע השמיט השו"ע דברי הר"מ שכתב מפורש דימי החנוכה הוו ימי שמחה. וז"ל הר"מ (שם בה"ב), וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום, בכ"ה בחודש כסליו היה, ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד. ובה"ג, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמנת ימים האלו שתחילתן כ"ה כסליו ימי שמחה והלל וכו',

חנוכה, והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים והדלקת הנר בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה. ע"כ. הרי מפורש בדבריו דבזמן הבית כבר נתקנה המצוה של הדלקת הנר. אשר על כן צ"ב מדוע לא מביאה הגמ' דלשנה הבאה תיקנו גם הדלקת הנר.

**ובאמת** נראה מוכח מדברי הרמב"ם דכבר בבית שני קבעו חכמים להדליק נרות בימי החנוכה. דהנה במשנה ראש השנה (יח.) איתא, על ששה חדשים השלוחין יוצאין, על ניסן מפני הפסח, על אב מפני התענית, על אלול מפני ראש השנה, ועל כסליו מפני חנוכה. ופירשו שם בתוס' (ד"ה וירד) היינו להדלקת נר חנוכה, הרי דכבר בזמן הבית נתקנה מצות הדלקת נר חנוכה, דהרי השלוחים יוצאים בכסלו.

**עוד** צ"ב במה דאיתא שם בגמ' (כג.) דברכת הדלקת נר חנוכה היא "אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה", והיכן צונו, רב אויא אמר מלא תסור. וצ"ב למה שואלת הגמ' והיכן ציונו על מצות הדלקת הנר, ולא מצינו ששאלה זו נשאלה על קיום מצות קריאת המגילה. אולם אי נימא דבזמן בית שני עוד לא נתקנה המצוה דנר חנוכה אתי שפיר, דמצוות קריאת המגילה ושאר מצוות דרבנן נתקנו ע"י בית הדין הגדול בירושלים, וכבר כתב הר"מ (בהל' ממרים) שבי"ד הגדול שבירושלים הם עיקר התורה, ולכן על מצוות אלו לא נשאלה השאלה 'והיכן ציונו', כיון דנתקנו כבר על ידי בית דין הגדול שבירושלים, אבל נר חנוכה שעיקר מצוותה

ראשון מברך גם שהחיינו, ואם אח"כ בליל שני או ג' בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו. ומובא בשם הגר"ח מברסק שנסתפק אם ברכת שעשה נסים שייך להדלקת נר חנוכה או לראיה. וביאר ספיקו, האם ברכת שעשה היא ברכת המצוות או דנתקנה על הראיה. ומביא ממסכת סופרים (פ"כ) דאיתא שם לברך על הנסים ושהחיינו אחר ההדלקה, הרי שברכה זו אינה ברכת המצוות.

**ונראה** דכן דעת הר"ם דברכת הרואה אינה ברכת המצוות. דשם בגמ' (כג.) איתא, א"ר חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך ורב ירמיה אמר הרואה נר חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה יום הראשון הרואה מברך ב' ומדליק מברך ג', מכאן ואילך מדליק מברך שנים ורואה מברך אחת, מאי ממעט, ממעט זמן. ונימעיט נס, נס כל יומיה איתיה. ע"כ. ומפורש בראשונים שם דהא דהרואה מברך מיירי בשלא יצא ידי מצות הדלקה שלא הדליקו עליו בביתו. אולם דעת הרמב"ם (בפ"ג ה"ד) אינה כן, אלא אפילו כשהדליקו עליו בביתו, אח"כ כשרואה מברך. והקשה הרשב"א, הובא במגיד משנה שם, דהיכן מצינו שיוצא ידי המצוה וחוזר ומברך. ונראה מוכח ומבואר בדעת הרמב"ם דברכת שעשה נסים אינה כלל על מצות ההדלקה אלא היא ברכת הודאה, והודאה זו על נס נצחון החשמונאים וכן על נס דפך השמן. ומה שמברכים בשעת ההדלקה, הוא משום הא דאיתא בברכות פרק הרואה במשנה שם דהרואה מקום שנעשו נסים לאבותינו מברך שעשה נסים לאבותינו

הרי דימי חנוכה הוו ימי שמחה. ועי' בתוס' תענית (יח:) דחנוכה ופורים ימי משתה ושמחה כתיב. וכן כתב הכל בו וז"ל, התקינו ימי משתה ושמחה, וכן הוא בתשובת מהרש"ל (סי' פה) דאף חנוכה מיקרי ימי שמחה.

**עוד** צ"ב דברי הר"מ (בה"א) שכתב, בבית שני כשמלכי יון גזרו על ישראל לבטל דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלוקי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני החשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם, והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות ישראל יתר על מאתיים שנה. ע"כ.

**הנה** הקדים פה הר"מ את השתלשלות המאורע, קודם שמביא דיני ופרטי המצוה דחנוכה, וצ"ב מה ראה הר"ם כאן להכליל בהל' אלו, דוקא את סיפור המאורע. ואולם בהל' מגילה לא מביא כלל את מאורעות הנס שהיה בפורים.

**ובשו"ע** (סי' תרעו ס"א) איתא, המדליק בליל ראשון מברך שלש ברכות, להדליק נר של חנוכה, ושעשה נסים, ושהחיינו, ואם לא בירך זמן בלילה הראשון, מברך בליל שני, או כשיזכור. ובס"ב, מליל ראשון ואילך מברך שנים להדליק ושעשה נסים. וכו'. ובס"ג, מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה נסים ובליל

## רעח נרות חנוכה בזמן בית שני וגדר תקנת הדלקת נרות חנוכה

הרב שאול מרדכי אריאלי

כפורים. אבל לאחר הבית שבטלה מגילת תענית, בטל רק החיוב דמשתה ושמחה אבל לא בטל הדין דהודאה והלל.

**אשר** לפי"ז יראה דימי חנוכה נקבעו לימי שמחה רק בזמן הבית משום הנצחון שהיה והשמחה היא משום הנצחון, אבל לאחר הבית דבטלה מגילת תענית א"כ היו"ט הוא בהודאה והלל על שזכו לגבור על היוונים שמטרתם היתה לעקור את דתם. וכבר כתב הט"ז דעל הנס הרוחני אין אנו עושים משתה ושמחה, ומשום כך לא הביא המחבר דימי החנוכה הוו ימי שמחה כיון שבטלה מגילת תענית. ולפי"ז נראה דבימי בית שני לא היתה תקנה מיוחדת ומצוה של הדלקת נרות אלא שלאחר הנצחון והנס תיקנו את ההלל וההודאה, והדלקת הנרות היא בכלל ההלל והיא בכלל התקנה של "להודות ולהלל" אבל לא שהיתה מצוה מיוחדת של הדלקת הנר, ולכן לא הוזכר בגמ' שלשנה האחרת קבעום להדלקה, דבזמן קיום ההדלקה היא מדין הודאה והלל.

**ובזה** יתבאר אף מה שהר"ם הביא את השתלשלות כל המאורע דחנוכה ולא של פורים, ולהאמור, הוא טעם למה שקבעו את ימי החנוכה לימי משתה ושמחה "באותו דור", כיון שגברה יד החשמונאים עליהם ונצחום.

**ונראה** שמפורשים הדברים בפסקי הריא"ז שם וז"ל, לשנה אחרת קבעום ועשאוים שמונה ימים שגומרים בהן את ההלל ומודים על הנס בהדלקת הנרות, ומזכירין אותן

ולכן כשרואה נר חנוכה שהוי זכרון על הזמן ההוא מברך ברכת הרואה.

**וראיתי** בצפנת פענח בהל' חנוכה (פ"ג ה"ג) שכתב לבאר הא דברכת הרואה לא נוהגת בזמנא, משום דהדלקת נר חנוכה נתקנה על שני ניסים שנעשו, על נס דפך השמן, וכן על הנס שניצלו מן העכו"ם, וכ"ז קודם שבטלה מגילת תענית וברכת הרואה היא על נס ההצלה, אבל אחר החורבן שבטלה מגילת תענית א"כ עיקר ההדלקה היא משום הנס דפך השמן, וע"ז לא נתקנה ברכת הרואה. ולכן לדעת הר"ם יברך ברכת הרואה אפילו כשהדליקו עליו בביתו.

**אולם** מה שכתב דעצם הדלקת נרות נתקנה עבור שני הניסים שנעשו, נס הנצחון והנס דפך השמן, דבריו צ"ב, דהרי מבואר בגמ' דכל היו"ט של חנוכה נקבע על נס הנצחון, וע"ז תקנו ההודאה וההלל ואין להדלקה שייכות לנצחון. וכן מה שחידש דלאחר חורבן בית שני כיון דבטלה מגילת תענית היו"ט הוא רק בשל נס דפך השמן. אף זה תמוה, דעל נס פך השמן הרי אין צריך לומר הלל וכן על הנסים. דהרי ההלל שאומרים הוא על ההצלה ולא על נס של פך השמן דלא שייך לומר שתיקנו לומר הלל ע"ז שזכו לקיים את מצוות הדלקת המנורה, וכמש"כ המהר"ל הנ"ל.

**אולם** נראה לומר באופן אחר, דהא דבטלה מגילת תענית לגבי חנוכה הוא רק לדין ימי משתה ושמחה, שרק בזמן הבית כשקבעו ימים אלו ליו"ט קבעום אף במשתה ושמחה

אלא יש להודות ולהלל על שניצולו מהאויב. וחנוכה שנקבע לימי שמחה הוא משום חנוכת המזבח מחדש וכן בזה שזכו להדלקת המנורה. נמצא שבזמן הבית היו שתי תקנות: ימי משתה ושמחה, ועוד הלל והודאה.

### ומדוייקים הדברים בדברי הרמב"ם (בה"ג)

שכתב, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור וכו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות וכו' להראות ולגלות הנס. ע"כ. הרי שתקנו ימים אלו לימי שמחה וכן להלל והודאה על הנס. ואח"ז מצאתי שמפורש כתב כן בהגהת מרדכי לפסחים (פ"ד) ששתי תקנות היו אז, משתה ושמחה וגם הלל והודאה משום הנס ומשתה ושמחה משום חנוכת המזבח.

### ובביאור הגר"א שם בדברי השו"ע (בס"א)

דשמונת ימי חנוכה אסורים בהספד ובתענית אבל מותרין בעשיית מלאכה, העיר: אע"ג דתניא ועשאו יו"ט. וכתב דימים טובים הכתובים במגילת תענית אינן אלא בהספד ותענית אבל לא בעשיית מלאכה. ע"כ. מפורש דעתו דימים טובים האמורים במגילת תענית נאסרו בתענית והספד ואין הם ימי משתה ושמחה. ולכאורה זה דלא כהרמב"ם שכתב דימי שמחה הם. אולם להמשך חכמה והנצי"ב ניחא היטב דברי הגר"א שרק בימי בית שני היו הם ימי שמחה לא משום היום טוב אלא משום חנוכת המזבח. ומילתא דמסתברא היא, דאיכא שמחה כשהמזבח קיים ומוכן להקרבה וכן המנורה. ולפי"ז נראה הטעם שלאחר הבית ימים אלו אינם ימי שמחה משום שאין בית ואין יכולים להקריב ולהדליק המנורה.

בתפילה. ע"כ. הרי שדייק בלשונו וכתב שהדלקת הנר היא מכלל ההודאה על הנס. והנה, אף שכתב הט"ז הנ"ל דחלוק חנוכה מפורים בדין שמחה, מ"מ דבריו צ"ב, דהרי דברי הרמב"ם מפורשים דבזמן הבית היו הם ימי משתה ושמחה.

**והנה** במשך חכמה (פר' בהעלותך) עלה"פ וביום שמחתכם וכו' ביאר, דביום שמחתכם הוי עת חנוכת המזבח, ולכן בחנוכה דהיה מלואים בימי החשמונאים שבנו מזבח חדש ששקצום מלכי יון אבני מזבח כמפורש בע"ז (נב.), כתב הר"ם, דהיו ימי שמחה וקבעום לשמחה. ונראה בביאור דבריו, דעצם התקנה שימים אלו נקבעו לימי שמחה, לא משום הנצחון, אלא משום שזכו להקים המזבח מחדש ולחנכו.

**ונראה** להוסיף שמסתבר לומר שכיון שזכו אף לקיים מצוות הדלקת המנורה שנמנעה מהם בעת שנכנסו היונים להיכל, וכשגברו עליהם שוב זכו לקיים מצוות הדלקת המנורה, לכן נקבעו ימים אלו לימי שמחה, אבל דין ההודאה וההלל הוא רק על הנצחון. (וכעין זה כתב הנצי"ב בהעמק דבר שם, וז"ל, בא"ד אלא עיקר הפירוש הוא יום חנוכת המזבח וכדתנן שילהי מס' תענית ביום חתונתו וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש). והמשך חכמה אויל בזה לפי מה שכתב בפרשת בא, שכל העמים בדתותיהן יעשו יום הנצחון שהוא יום מפלת אויביהם לחג הנצחון, לא כן בישראל המה לא ישמחו על מפלת אויביהם ולא יחוגו בשמחה כמו שאמר ובנפול אויבך אל תשמח. ומבואר דבישראל אין החג נקבע בשל מפלת האויב,

# רפ נרות חנוכה בזמן בית שני וגדר תקנת הדלקת נרות חנוכה

הרב שאול מרדכי אריאלי

**והנצי"ב** בהעמק שאלה (פרשת וישלח) הרבה לתמוה על דברי החת"ס עפ"י השאלות שנראה מדבריו דרך ביום שנעשה הנס איכא חיוב מה"ת לעשותו ליום שמחה, ולא ביום ההוא בכל שנה, דזה אין לו עיקר מן התורה אלא מדרבנן. ועוד תמה שם דא"כ האיך בטלו מגילת תענית אם נאמר שיו"ט אלו הם מדאורייתא, וע"כ מסיק שם הנצי"ב דיו"ט דחנוכה הוא מדרבנן. יעו"ש.

**ונראה** לומר דלהחת"ס דקביעות ימים אלו ליו"ט הוא מן התורה, אך איך לקיים היו"ט ובאיזה אופן הוי מדרבנן, חלוק הוא תקנת ההודאה וההלל והדלקת הנר שהיא בכלל, בזמן הבית, מלאחר בית שני. דחובת קיום ההדלקה בזמן הבית הוא מדין הודאה והלל וכמו שביאר הריא"ו.

**והביאור** הוא, דכיון שבזמן הבית זכו לחנך את המזבח ולהדליק המנורה מחדש, נתקנה מצוות ההדלקה כדי להודות על שזכו לקיום מצות הדלקת המנורה. והמקור לזה הוא במדרש לחנוכה שהובא בתורה שלמה (פר' תצוה פכ"ז אות קג) וז"ל, אמר ר' אליעזר בא וראה כמה חביבין ישראל למקום וכו', בא יון הרשע וגזר וכו', והיה שם משומד אחד ואמר כל זמן שיקרבו תמיד של שחר ושל בין הערבים אינם נופלים בידכם וכו', חזר ואמר מצוה אחת יש להם שאם לא יעשו אותה יאבדו מן העולם וזה הדלקת נרות של בית המקדש שנאמר להעלות עליו נר תמיד, עמדו וטמאו כל השמנים שבבית המקדש ולא נשתיר כי אם פך של שמן שלא היו יודעים שהיה מונח תחת המזבח, ונעשה נס והדליקו

**והנה**, הרמב"ם (בפ"ג ה"ו) שם כתב וז"ל, ושמנה עשר יום בשנה מצוה לגמור את ההלל ואלו הן, שמנת ימי החג ושמונת ימי חנוכה וראשון של פסח ויום עצרת, אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה ולא תקנו הלל כפורים שקריאת המגילה היא ההלל. נראה מדברי הר"ם שאמירת ההלל תלויה היא בימי שמחה ולכן ראש השנה ויום כפור שאינם ימי שמחה יתירה לא נתקנה בהם אמירת ההלל, והשמחה היא המחייבת בהלל.

**ונראה** לפי"ז דבזמן הבית חובת ההלל וההודאה היא משום תרת, מצד ימי השמחה שחל עליהם בימי הבית, והשמחה היא המחייבת בהלל והודאה. ועוד משום נס ההצלה איכא חובת ההלל. וכ"ז רק בזמן הבית שימים אלו היו ימי שמחה, משא"כ לאחר הבית לא הוו ימים אלו לימי שמחה עוד, אבל עדיין נשאר חובת ההודאה וההלל בשל פרסום הנס.

**והנה**, החתם סופר (יו"ד סי' רלג) כתב לחדש וז"ל, דקביעות יום מועד ביום עשיית הנס הוא ק"ו דאורייתא, ולפע"ד לפי"ז יום פורים וימי חנוכה דאורייתא הם, אך מה לעשות בהם אם לשלוח מנות או להדליק נרות או לעשות זכר אחר, זהו דרבנן, והעובר ואינו עושה שום זכר לימי חנוכה ופורים עובר על מ"ע דאורייתא, אך העושה שום זכר יהיה מה עכ"פ ביום א' מימי החנוכה, ואפילו לא הדליק נרות ולא שלח מנות כפורים וכדומה, אינו אלא עבריין מדרבנן.



היא בכלל ההלל והודאה. [גם יבואר בזה בהא דנחלקו ב"ש וב"ה במנין הנרות, אם הוא משום מוסיפין או כנגד פרי החג. ומייתי הגמ' המעשה בצידון בשני זקנים שזה עשה כב"ש וזה עשה כב"ה. וכבר תמהו בזה איך עשו זה, הרי איכא בזה האיסור דלא תתגודדו. ולהמבואר הרי זה ניחא, דבזמן בית שני לא היתה מצוה מיוחדת של הדלקת הנר אלא שהיא היתה בכלל להודות ולהלל. ולכן כל זקן הודה לפי הבנתו בקיום מצות ההודאה שהרי בזמן הבית לא נתקנו דיני ופרטי המצוה של נר חנוכה לכך לא שייך האיסור דלא תתגודדו. אולם נראה שקושיא זו מעיקרא ליתא ולא קשה כלל, דהרי כתב הריטב"א ביבמות בסוגיא דלא תתגודדו, דאימתי שייך לא תתגודדו, דוקא כגון צרת הבת שב"ש מחייבין וב"ה פוטרין נמצא דעל צרת הבת של ב"ש היו ב"ה אומרים שהיא אשת אח והולד ממזר, וכן על של ב"ה היו ב"ש אומרים שהיא שומרת יבם שניסת לשוק, דפליגי בזה, דלמר לא הוי דברי ב"ה אמת, ולמר לא הוי דברי ב"ש אמת. אבל במגילה דלכ"ע לבני הכפרים יש זמן מיוחד וכן לבני הכפרים א"כ מצות קריאת המגילה מתקיימת בעיקרה אלא רק בזמנים שונים, ובזה לא שייך לומר לא תתגודדו. וכמו כן בשני זקנים שבצידון לא נחלקו בעיקר מצוות חנוכה אלא באופן קיומה, וא"כ מאי שייך לא תתגודדו].

ממנו שמונה ימים, ועמד הקב"ה וקבע להם שמונת ימי חנוכה. ע"כ.

**מבואר** במדרש זה, שנס פך השמן לא היה דבר שממילא, שע"י שנכנסו היוונים למקדש נטמאו כל השמנים. אלא כוונתם היתה לעקור מהם מצוה זו של הדלקת הנרות במקדש כדי לאבדם ח"ו מן העולם. לכן מובן שלאחר הנצחון נכלל בכלל ההלל וההודאה גם תקנת הדלקת נרות בשמונה ימים. אבל נראה שכ"ז רק בזמן הבית דתקנת ההדלקה היא בכלל ההודאה, אבל לאחר הבית שאין קיום מצות הדלקת המנורה משום להודות ולהלל, אלא כמו שכתב המהר"ל הנ"ל שהוא להראות שמה שגברו החשמונאים עליהם הכל היה ע"י נס.

**ולפי"ז** יבואר גם הא דאיתא בגמ' והיכן ציונו, וצ"ב ששאלה זאת לא נשאלה על מצות היום דפורים. אולם להאמור כיון דבבית שני תקנת ההדלקה היתה מצד ההודאה ולא מצד עצמה, א"כ לאחר החורבן שהיתה תקנה מיוחדת להדליק והיא לא מכלל ההודאה, לכן שואלת הגמ' היכן ציונו.

**ובזה** מיושב מה שהעירו כבר בתפילת על הנסים שלא מוזכר שתקנו את הדלקת הנרות אלא שקבעו ימים אלו בהלל והודאה, ולדברינו ניחא, דהדלקת הנר בזמן בית שני

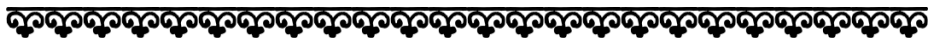




## כל האומר מבית חשמונאי אנא, עבד

הרב אוהד שלום ישי

חברת אהבת שלום, ירושלים



דכתיב לא יסור שבט מיהודה וגו'. וביאר המהרש"א בזבחים נד. דמלכות לחוד וכהונה לחוד. לכן המקדש שהוא בכתר כהונה לא היה בחלקו של יהודה אלא בחלקו של בנימין דכיון שהמזבח כתר כהונה אינו ראוי להיות במקום מלכות. ושבט לוי היה לו יד ושם בין שבט יהודה ובנימין שהרי הלויים היו בלשכת הגזית שבחלקו של יהודה כמו שנאמר יורו משפטך ליעקב וכן היו משמשי המזבח שנאמר ישימו קטורה באפך וגו'.

(ג) הר"ן בדרוש השביעי כ' שמלכות בית שני היה בשליחות מלכות פרס ולא היה לזה שם מלכות. וע' באברבנאל דהר"ן פירש עד כי יבא שילה כשיבא שילה ואינו אזהרה אלא יעוד. לכאורה הר"ן חולק על הרמב"ן וס"ל שלא חטאו החשמונאים במה שמלכו. ושמעתי ממור"ד הראש הישיבה הרב יעקב הלל דגם הר"ן מודה שאין לכהנים מקום למלוך ורק מותר לשאר שבטים למלוך לפיכך אבדו החשמונאים משום שהיה להם לעסוק בכתר התורה שהרי שבט לוי הובדל ללמד את העם תורה והם החזיקו בידי עשוי במקום בקול יעקב ולכן נמשכו אחר המינוח ואבד זכרם. עכת"ד ודברי מורי מבוארים לפי שמצאתי במעשי למלך.

לע"נ מור"ד הרב הגאון רבי יוסף וויס זצוק"ל תלמיד מובהק של הגאון רבי משה בן הגאון רבי חיים הלוי סאלאביצק אב"ד בריסק זצוק"ל. ת.נ.צ.ב.ה. אשר זכה להרביץ ולהפיץ תורה בכל תבל.

(א) **אמר** שמואל כל האומר שהוא ממלכות בית חשמונאי הוא באמת עבד משום שהורדוס הרג את כל בית חשמונאי ומלך אחריהם והורדוס היה עבד כנעני ומצא שכל שאומר שהוא מבית חשמונאי הוא באמת מצאצאיו של הורדוס המלך ודינו כעבד כנעני הפסול לבא בקהל ה'. הורדוס קרא את בנו מבית חשמונאי ובניו מסתמא נשאו נשים נכריות או שפחות משום שהישראלים לא נתנו לו את בנותיהם. ולא נשארה אלא אשה אחת מבית חשמונאי וכשרצה הורדוס לישא אותה נערה עלתה לגג ונשארה קולה ואמרה שכיון שהיא היחידה שנשארה מבית החשמונאים כל מי שאומר שהוא ממשפחת החשמונאים אינו אלא עבד. והפילה עצמה מהגג ומתה (קידושין ע:). ובמהרי"ט דעבד הבא על בת ישראל זרעו פגום לכהונה.

(ב) **הרמב"ן** בפרשת ויחי כותב שהחשמונאים חסידי עליון שאלמלא הם נשתכת התורה והמצות ומה שנענשו עונש גדול שחרבה מלכותם מדה כנגד מדה על שמלכו ולא היו מזרע בית דוד ועברו על מה

הקב"ה עם ישראל משפחה שנטמעה נטמעה. ודעת רבי מאיר שיבא אליהו ויברר את הפסולים שבחזקת כשרים ורבי יוסי חולק. וקי"ל כרבי יוסי דנראה דלר"מ דחייש למיעוטא המיעוט כמאן דאיתא אבל לרבנן המיעוט כמאן דליתא ומשפחה שנטמעה נטמעה לפיכך כל הארצות בחזקת כשרות. כמ"ש הרמב"ם (מלכים יב:ג) שמלך המשיח ברוח הקודש יברר מי כהן ומי שייך לאיזה שבט, אבל לא יגלה את הממזרים אלא ישאיר אותם בחזקתם דמשפחה שנטמעה נטמעה.

**וכתב** הרמב"ן שקי"ל כרבי יוסי שממזרים ונתנים טהורים לעתיד לבא אפילו ביודעין, דאילו אותן שכבר נטמעו השתא נמי טהורין שאפילו מי שיודע שהם טהורים ונטמעו במשפחות אינו מעיד עליהם, לפי שהם טהורים מן התורה. ונמצא שלהרמב"ן מלך המשיח יגלה העבדים שהתבוללו וקודם לכן יגלה מי הלויים. דהיינו שמלך המשיח יפריד את הלויים מהעבדים.

**החזון** איש למד מהרמב"ן שדוקא עבד שאינו יהודי מגלים אבל חלל לא. ומהרמב"ם משמע שאפילו בעבד אמרינן כיון דנטמעה נטמעה. דכיון שאין העבדים ראויין למלוך אין צורך אלא לברר מי הכהנים ולהחזיר העבודה למקומה ע"י כהנים מיוחדים.

**אבל** הר"ן כ' דאין בין ימות המשיח לזה"ז לענין מצות, והר"ן סובר שמי שיודע שהוא בודאי טמא חייב לגלות, וס"ל שרבי יוסי רק מטהר מי שנטמע, דהיינו שאם יודע

(ד) **דינאי** המלך מבית חשמונאי רצה להיות כהן גדול ומיחו בו החכמים כמבואר בקידושין דף עו. וכ' במעשי למלך שאמרו לינאי המלך שרצה ללבוש בגדי כהן" רב לך כתר מלכות הנח כתר כהונה לזרעו של אהרון שהרי אמו של ינאי נשבת במודיעין וחוששין שנבעלה לנכרי ונפסלה לכהונה ונמצא שינאי חלל מן הכהונה. אבל ינאי המלך החזיק עצמו ככהן והיה עובד במקדש וביאר הגר"א שכיון שיש רק מקום לתפילין והציץ לעטר את ראשו אין מקום לשלש כתרים ואם יענוד את כתר המלכות וכתר הכהונה דהיינו הציץ הרי הוא מזניח את כתר התורה שבתפילין שבראשו. ושהחשמונאים לבשו את כתר המלוכה והכהונה תורה מה תהא עליה? ומבואר שהקפידא היא כשכהן נוטל כתר המלוכה אבל מלוכת שאר שבטים אינם עוברים על ציווי לא יסור שבט מיהודה דאינו אלא הבטחה ויעוד כמ"ש האברבנאל.

**ולכן** מי שאינו מקיים את התורה אבד זכרו ונעשה עבד מכיון שהזניח את חותמו של המלך שהיו לטטפת בין עיניו. ופרש"י שינאי המלך היה מכהני בית חשמונאי, וכל זמן שהיה כהן הדיט לא חששו משום שבדעבד עבודתו כשרה, אבל כשהניח ציץ ורצה להיות כהן גדול מיחו בו, ולפמ"ש הרמב"ן גם לא שמחו בהצלחתו שניצח במלחמה משום שלא יסור שבט מיהודה והתנגדו לממשלתו, כמבואר בקידושין עו.

(ה) **ידוע** שבימות המשיח הדבר הראשון הוא שמלך המשיח יברר היוחסין. ומבואר בקידושין דף עא. אמר ר' יצחק צדקה עשה

(ו) **ודע** שבמהרי"ט רק כ' לגבי משפחה לא לגבי הממזר עצמו. גם המהרי"ט מודה שאם יודע מי הממזר אינו רשאי להשיאו למי שאין יודע. דלא אמרינן משפחה שנטמעה באופן שניכר האיסור וחייב לגלות להפריש מן האיסור. ויש טועים בזה משום שראו מ"ש בקובץ שעורים (כ:מה) ולא עיינו במהרי"ט או בר"ן. לפיכך אין להעלים תיקי ממזרים או להמנע מלרשום אותם ברשימה אלא חובה לגלות כדי שלא יכשלו בה אחרים לשעה או לדורות. ובמבי"ט (לז) כ' שמשפחות הידועות כגון הצדוקים, כיון שניכרים עליהם לא נאמר משפחה שנטמעה.

(ז) **התורה** לא תשתנה בימות המשיח ולא בשמים היא, לפיכך מ"ש בש"ס עתידין ממזרים להטרה הכוונה דאע"פ שמלך המשיח יכול לברר את המציאות, אינו מגלה ומתנהג עמם לפי החזקה. וצדקה עושה שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים ואין מים אלא התורה דהיינו בכח כללי התורה דחזקה הנהגה ואינה בירור.

**הבטחת** לא יסור שבט מיהודה הוא יעוד שגרים שהחשמונאים שנטלו הנהגה לעצמן למלוך לבסוף נהפכו זרעם לעבדים. ויוסף הצדיק שנמכר לעבד על ידי יהודה שטען נגדו המלך תמלוך עלינו ולכן היה ראוי להמכר לעבד, לבסוף נעשה משנה למלך וירד יהודה. משום שאורו של משיח של יוסף יסוד למלכות בן דוד, והחשמונאים סברו שיוסף לאו דוקא, לפיכך חזרה המלכות בימי חשמונאי כמו שכ' הרמב"ם בהלכות חנוכה. ובסוף מסכת סוכה כ' שמשח בן יוסף ימות,

שבמשפחה זו התערב ספק ממזר אין להעיד בבית דין כדי שכולם ידעו להתרחק ממשפחה זו, כיון דחזינן שאליהו לא יגלה משפחות אף שגלויים לפניו. אלא ישאיר את המשפחה כמו שהיא וכל א' יתנהג למשפחה זו על פי חזקתה וישארו כל המשפחות בחזקת כשרות כיון שהם טהורים מן התורה. כלומר מה"ת במקום ספק רשאי כל אחד להתנהג על פי החזקה. ומ"מ כ' הר"ן שיש לגלות לצנועין. דלכתחלה אין לסמוך על החזקה.

**וב'** הב"ש שאם התערב חלל צריך לגלות משום שהוי דבר שיש לו מתירים כיון שישאל מותר בה ואין כאן כבוד הבריות כמ"ש הר"ן. דדוקא ספק ממזר מותר מה"ת, משא"כ ספק חלל דספק דא' לחומרא מדא'. ועוד דאליהו הנביא יגלה חללים ולא יגלה ממזרים. ברם לפמ"ש הרמב"ם דכל הספקות מה"ת טהורות ה"ה בספק חלל.

**הר"ן** בספ"ק דקידושין תמה על הרמב"ם שסובר שספק דאורייתא מדאורייתא לקולא למה לי הלכה למשה מסיני שספק ערלה בחו"ל מותר? ותירץ שלרמב"ם ספק דא' מותר מספק ולכן למי שידוע זה אסור אבל ספק ערלה מותר בתורת ודאי. וע' במהרי"ט (יו"ד ב:א) דלפיכך משפחה שנטמעה נטמעה דספק דאורייתא מדאורייתא לקולא גבי ממזר, וכל מי שמסופק אם זה ממזר מה"ת לא נאסר להתחתן אתו. דדמי לספק ערלה דהותרה אע"פ שהיא ודאי אצל אחרים כמ"ש הר"ן בקידושין ונמצא שבספק ערלה אנא איכול. לכן אין איסור לפני עוור להשיאו אם אין מודיע לו.

הגלות חוגגים את חנוכה להאיר את החשך. אבל הרמב"ן סובר שחזרה המלכות בזמן חשמונאי לפיכך נענשו. להרמב"ן ניחא שקבעו נס על הפך שמן ולא על המלחמה, משום שלגבי הנצחון לא היה נחת רוח דהיה חסרון במלכות בית דוד. אבל להר"ן י"ל דעל נסים שמחמת הגבורות של האור בזמן החושך. ומה שקבעו הנס על פך השמן הוא סמל שעם ישראל אינו מתבולל, וסולת נקיה שאינו מתערב בין העמים.

וה"נ מתו החשמונאים משום שלא יסור שבט מיהודה.

(ח) **אבל** מובא בשם הגר"א שעוד יוסף חי ולכאו' תלוי במחלוקת הרמב"ן והר"ן. להרמב"ן עיקר בירור מלך המשיח הוא לברר בין העבדים והלויים, אבל להר"ן הוא לברר את המשפחות המיוחסות. הר"ן סובר שמלכות בית שני היה בבחינת גלות המלכות. להר"ן חנוכה היה אור בזמן החושך, ולכן כל

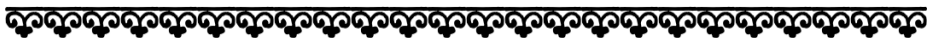


## בענין הרוצה לישא אשה יבדוק באחיה,

### רוב בנים הולכים אחר אחי האם

#### הרב אברהם מייזעלס

מח"ס מטבע שטבעו חכמים, שיגרא דלישנא ועוד, מונטריאל, קנדה



מגדולי הדור בתורה כמש"כ הרמב"ם איזהו נשיא האמור בתורה זה מלך שאין עליו רשות מאדם מישראל ואין למעלה ממנו במלכותו אלא ה' אלקיו. ועוד ברמב"ם (פ"א ה' סנהדרין ה"ג), וז"ל הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו, ע"כ.

**והנה** להעיר על חידושו של מרן רביה"ק מסאטמאר זי"ע בסברתו שהעצה של יבדוק באחיה מיירי כשהוריה כבר אינם בחיים, שבאמת כבר נזכר סברא זו במהרש"א שם בבא בתרא וגם בספר חנוכת התורה, ואך שהמה מביאים כ"ז לקשיא, ואעתיק בזה הלשון המובא במהרי"ל דיסקין (עה"ת פרשת וארא), וזה לשונו, ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות אנחשון, פרש"י מכאן למדנו שהנושא אשה צריך שיבדוק באחיה. והקשה בספר חנוכת התורה מנא לן דרשה זו, דילמא מת עמינדב והשיאה נחשון, כדאיתא בגמ' מגילה (דף יז) ומובא ברש"י, וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל אחיות נביות, ממשמע שנאמר בת ישמעאל איני יודע שהיא אחות נביות, אלא למלמד שקידשה ישמעאל ומת והשיאה נביות

**בירור** בדבר הידוע ממרן רביה"ק מסאטמאר זי"ע, שמה שאחז"ל יבדוק באחיה מיירי כשהוריה כבר אינם בחיים, משא"כ כשהם בחיים תלוי העיקר בטוב ההורים, וכשאחז"ל שיתא דינוקא או דאבוהי או דאימיה. וגם הי' רגיל לומר, שכל זה המאמר לא נזכר בשלחן ערוך ובפוסקים להלכה.

**הנה** מקורו בגמרא בבא בתרא (דף קי ע"א), אמר רבא הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה שנאמר ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון ממשמע שנאמר בת עמינדב איני יודע שאחות נחשון היא, מה תלמוד לומר אחות נחשון, מכאן שהנושא אשה צריך לבדוק באחיה. פרש"י, שיבדוק באחיה, שהבנים דומין לאחי האם כדלקמן. מלמד שבדק באחיה, פרש"י, לפי שהיתה אחות נחשון שהיה נשיא למטה יהודה מתוך חשיבתו לכך לקחה.

**ונראה** מהלשון, שמאריך רש"י בשבחו של גרשון כי היה קשה לו מדוע לקח אהרן אשה משבט יהודה ולא משבטו, וביותר שהיה מוכן להיות כהן הגדול הכתוב בו, כי אם בתולה מעמיו יקח, ולכן כתב רש"י משום חשיבותו שהיה נשיא שבט יהודה שהוא מלכות וזהו שבח גדול לכהונה, כי מצינו שהנשיא היה

## בענין הרוצה לישא אשה יבדוק באחיה

הרב אברהם מייזעלס

להבין מהו הגדולה שלומדין מחתן כעשו, ובקיצור הדברים מבאר כי ישמעאל חזר בתשובה בסוף ימיו ככתוב ברש"י, וא"כ כשבא עשו לשאת את בתו, הרי נדבק בטובים וא"כ נמחלו לו עוונותיו. וביותר לפי הדרש בשמת שבשומה במעשיה, לכן נקרא שמה מחלת, לרמז שהיא גרמה למחילה, וממילא לא יתכן לפרש כאן שנזכר נביות לפי שהבנים דומים לאחי האם, דכיון שנביות הוא הבכור נולד כשהיה ישמעאל רשע, ועשו נשא את מחלת אח"כ, א"כ הרי הוא דבק בבת טובים, ולא באחות נביות.

### בהתגלות הקב"ה למשה במראות הסנה הודיע לו שאביו עמרם כבר מת

**והלום** ראיתי בספר אמרי אמת שהביא מהגאון המהר"ל דיסקין הברקה נאה, הגמ' ביבמות (סא ע"ב) דורשת ממה שנאמר בכה"ג, והוא אשה בבתוליה יקח, אשה ולא קטנה, ובמדרש תנחומא (פרשת שמות סי' י"ט) עה"כ אנכי ה' אלקי אביך שנאמר למשה רבינו במראה הסנה, נגלה אליו בקולו של עמרם אביו כדי שלא יתירא, באותה שעה שמח משה ואמר העוד אבי עמרם חי, אמר לו הקב"ה אנכי אלקי אביך וגו', דהיינו שגילה לו למשה שכבר נסתלק אביו עמרם, מכיון שאמר אלוקי אביך, ואין הקב"ה מיוחד שמו על החיים, בהכרח שכבר נפטר עמרם, ובחזקוני כתב, אנכי אלקי אביך, גלה לו שאביו מת, ולכך כתיב אלוקי אביך שהרי אין הקב"ה מיוחד שמו על הצדיקים בחייהם אלא במיתתם משום דבקדושו לא יאמין, ולכך גלה לו עכשיו מיתת אביו שלא יסרב ליטול גדולה.

אחיה, וא"כ נימא כאן נמי הפירוש שמת עמינדב והשיאה נחשון, והניח בצריך עיון.

**והנה** קושיא זו כבר העיר המהרש"א שם (בב"ב דף קי') ותוכן תירוצו הוא דהתם גבי ישמעאל נצרך לנו דרשה זו ליחס בהן שנותיו של יעקב, שאז מת ישמעאל, והיה יעקב אז בן ס"ג שנה, ומזה נלמד שאחר הברכות נטמן יעקב י"ד שנה בשם ועבר ולא נענש עליהם בזכות התורה והכי הוא משמעות הקרא וילך עשו אל ישמעאל דמשמע דאז בשעה שהלך אצל ישמעאל לקדשה היה עודנו חי, ומ"ש אחיות נביות ר"ל שהשיאה נביות, דמפני שאחר הקידושין מת ישמעאל והיה החובה על נביות שהוא היה הבכור להשיאה, דהכי כתיב לעיל בפרשה, בכור ישמעאל נביות, אבל הכא אינו מבואר בקרא שעמינדב היה חי בשעת קידושין, ולפי"ז אחות נחשון מיותר, וצ"ל דבא ללמדנו שבדק באחיה, עכ"ד. ובלשון המהרש"א כי האחים והאחיות הנולדים בבטן אחד הם קרובים לטבע אחת, והעבור הוא ירך אמו כי עיקר גופו של אדם נוצר מאמו, וע"כ הוא על רוב בטבע אחי האם להרע ולהטיב.

**וראיתי** בספר מעדני שמואל הוספה חשובה מדוע בפסוק ויקח את מחלת בת ישמעאל אחות נביות לא דרשו חכמ"ל כן שהיו בניו של עשו דומים לנביות אחי מחלת, וגם לבאר החידוש מירושלמי (בכורים פ"ג ה"ג) שכתב מנין שחתן נמחלין עוונותיו, ממחלת בת ישמעאל, וכי מחלת שמה והלא בשמת שמה, אלא שנמחלו לו כל עוונותיו, וצריך



ירצה להתאבל, משא"כ אם הוא לאו כהן מחויב להתאבל, ע"כ הודיעו כאן שלא יהיה כהן כדי שיתאבל על אביו.

**ובעל** התולדות מביאו בצפנת פענח (שמות), וכתב שלפי"ז נמצא לומר כשנולד משה היה עמרם בן נ"ו שנה כי הלא שני חיי עמרם קל"ז שנים, ומשה בן שמונים שנה כשעמד לפני פרעה, ואז כשהתגלה הקב"ה למשה מת עמרם אביו, עיי"ש. ולפי הגמ' (ב"ב דף קכא) שעמרם ראה יעקב אבינו, נמצא שכבר נפטר נ"ו שנים מקודם, צ"ל שהקב"ה הודיעו אז שכבר נפטר מקדם, כשהיה בן כ"ד שנים.

**ועוד** לקרא הנכתב בספר כף הכהן מגדולי הספרדים (שמות), שהביא מה שכתבו המפורשים שהודיעו שמת עמרם אביו וצריך לחלוץ מנעליו, אך העיר לפי"ז מדוע הכתוב נתן טעם אחר, כנאמר שם, כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא, ותירץ שהקב"ה לא רצה לבשרו בפירוש, משום מוציא דיבה הוא כסיל, ורק ברמז באמר, אנכי אלקי אביך, והוסיף בשם רבו הקדוש רבי ישועה בסיס זצוק"ל, גאב"ד טוניסיה, שאותו יום שבת היה ואין אבילות נוהגת בו אלא דברים שבצינעא, ע"כ אמר לו טעם אחר, כי המקום וגו', והוסיף הכף הכהן דנראה לו שמשום כך נאמר אח"כ, ויסתר משה פניו, דהיינו שעשה עטיפת הראש כדין האבל, ודבר זה מבואר גם בספר דברי שלום להגה"צ מאדווארי (בפרשת שמות).

**וראיתי** בשם הגאון מרוגאטשוב זצ"ל שמבאר לפי"ז מה שמקשים על החילוקים בין

הודיע הקב"ה למשה שיתעסק בקבורת אביו **והוסיף** המהרי"ל דיסקין להקשות מדוע היה ההכרח להודיע למשה על פטירת אביו. והשיב כי אהרן ידע ברוה"ק שעתיד להתמנות לכה"ג והחל להנהיג עצמו בכל דיני כה"ג, וע"כ לא היה יכול להטמא לאביו והיה חייב משה להתעסק בקבורת אביו, לכן היה נחוץ להקב"ה להודיע מיד למשה שנפטר אביו.

**ולפי"ז** מובן מדוע לא ניתן לדרוש כאן באחות נחשון כשם שדרשו אצל מחלת בת ישמעאל אחיות נביות, כי כאשר משיא האח את אחותו הרי זה בעודה קטנה כי אם הוא בוגרת הרי שהיא משיאה את עצמה ולא אחיה, וכבר הקדמנו שלכה"ג אסורה הקטנה ואהרן נהג דיני כה"ג, ובהכרח שלא נחשון השיאה, ולכן דרשו חכז"ל באופן אחר, ודפח"ח.

**כשאמר הקב"ה למשה של נעליך הודיעו שצריך להתאבל על אביו בחליצת מנעלים**

**ומידי** דברי בהסתלקות עמרם אבי משה, כדאי להוסיף בחידושו הנפלאה אשר כתוב הדר בידי משה על המדרש (בשמות רבה ג' יז), וז"ל מיד ויחר אף ה', שנטלה ממנו הכהונה, וי"ל שלעיל שא"ל הקב"ה אל תקרב הלום לכהונה הגיד לו הקב"ה עתידות שיטול ממנו הכהונה ע"י שיסרב בשליחות, וא"ת דיה לצרה בשעתה, למה הקדים הקב"ה להודיע לו, וי"ל לפי שהיה משה סבור שהוא יהיה כהן, וכאן בישר לו הקב"ה שמת אביו כמו שא"ל של נעליך מעל רגלך שיתאבל על אביו, וכה"ג אסור להתאבל וא"כ יצא תקלה מזה שעכ"פ ה"א של משה שהוא כהן לא

## בענין הרוצה לישא אשה יבדוק באחיה

הרב אברהם מייזעלס

**המקום** ההוא נתקדש בקדושת העזרה ואין בה ישיבה רק למלכי בית דוד

**ובאותו** ענין מובא במהרי"ל דיסקין (שמות), דבר נחמד ונעים, במה שתיכף בהתחלת החזיון ביקש משה רבינו מלכות כמו שדרשו חזו"ל אל תקרב הלום זה מלכות, וכתב שכיון שאמר הקב"ה למשה של נעליך והיה צריך לחלוץ מנעליו והוא היה אז בן שמונים שנה, ובגמ' (חולין דף כד) איתא, ילד עד כמה, א"ר אלעאי אר"ח כל שעומד על רגלו אחת וחולץ מנעלו ונועל מנעלו. ובמדרש רבה, כל המקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, וכיון שהמקום ההוא אדמת קודש נתקדש בקדושת העזרה, וכיון שמשם רצה לשבת כדי לחלוץ מנעליו, וקי"ל שאין ישיבה בעזרה אלא למלכות בית דוד בלבד, א"כ הישיבה של משה היתה נראית כבקשת מעלת מלכות כמלכי בית דוד, ואמר לו הקב"ה אל תקרב הלום של נעליך, כלומר התרחק מכאן וחלוץ נעליך ברחוק מקום כדי שלא תשב בשטח העזרה, וזאת היתה הודעה למשה שלא נתנה לו מלכות, ודפח"ח.

הטעם שאינו מוזכר בשו"ע שצריך לבדוק באחיה

**נחזור** לעניננו מה שהתחלנו בענין הנושא אשה צריך לבדוק באחיה, הנה בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סי' קל) כתב, יש לתמוה למה לא הובא דין זה שהנושא אשה צריך לבדוק באחיה, לא ברמב"ם ולא בטור ובשלחן ערוך, והלא הוא גמרא ערוכה בלי שום חולק, וחידוש, דהך "צריך" דקאמר רבא

משה רבינו ליהושע שכאן כתיב של נעליך בלשון רבים שהוזהק משה רבינו להשיל את שני נעליו, וגבי יהושע (ה' ט"ו) כתוב של נעליך בלשון יחיד, שהיה די ליהושע בהשלט נעלו האחת, ותירץ כי אצל יהושע שעיקר הוא רק מחמת קדושת המקום, די להשיל רק נעל אחת, ויעמוד על אותה רגל היחפה, כדאיתא בזבחים (דף כד ע"א) שלגבי עבודה, די בכך אם רגלו אחת על הרצפה באופן שיכול לעמוד עליה, משא"כ לגבי משה רבינו שעליו לחלוץ משום אבילות שאסור בנעילת הסנדל, עליו להשיל את שני נעליו, ודפח"ח.

הקב"ה נתן למשה המלוכה בירושה מאביו עמרם

**וחשבת** להוסיף על דבר אשר הקב"ה הודיעו למשה כי אביו מת, כי בגמ' זבחים (קב.) איתא, אמר עולא בקש משה מלכות ולא נתנו לו דכתיב אל תקרב הלום ואין הלום אלא מלכות, ולבסוף מסיק שביקש משה שיהיה המלכות לו ולזרעו כמלכות בית דוד וזה לא ניתנה לו, אבל הוא בעצמו זכה למלכות כמ"ש המדרש א"ל הקב"ה כבר מתוקן המלכות לבית דוד אעפ"כ זכה למלכות דכתיב ויהי בישורין מלך, והנה הלא אביו עמרם היה ראש הסנהדרין כדאיתא בשמו"ר (א' יג), ובשהש"ר (ב' ח') שהיה לו בית דין במצרים שעמד בראשו, ואף היה גדול הדור כדאיתא בסוטה (דף יב.), והיה אחד מאלו שמתו בעטיו של נחש, ועל כן הן עתה שאביו נסתלק נתן לו הקב"ה המלוכה בירושה, ככתוב למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו.

## קובץ אבקת רוכל כסלו תשפ"א

### רצא

ונראה מזה שהיה בטוח שתתפא מחליה בזכות אחיה הצדיקים, וזהו כאילו ילדה לבריאה חדשה.

#### הבנים דומין לאחי האם והבנות דומין לאחות האב

**הגאון** המהרש"ם בתשובות (ח"ג סי' שסב) נשאל מחתן שנודע לו אחרי שנשדך, שאחי המשודכת קלקל מעשיו במאכלות אסורות וחילול שבת והוא גם מסור, ולכן החתן רצה לנתק הקשר. והשיב לו המהרש"ם דבשו"ע יו"ד (סי' רכח סעי' מג) ואה"ע (סי' נ סעי' ה) לא נזכר רק אם אחות המשודכת המירה דתה רח"ל דאנן סהדי דאדעתא דהכי לא עשה השידוך שיהיה משפחתו פגום. והביא מש"כ בשו"ת הב"ח (סי' ח) דרך מום המרה הוי סיבה לבטל השידוכים משא"כ זנות וכדומה עדיין לא יצאה מהכלל, ובנידון דידן אי אפשר לבטל השידוך, ומקורו מתשובת הרא"ש (כלל לד).

**ועיין** בשו"ת חת"ס (אה"ע ח"א סי' קיג) שכתב דאולי סברת הרא"ש למשאחז"ל דרוב הבנים אחר אחי האם, וס"ל שה"ה אחות האם, ועיין בזה בשו"ת גובי"ק (יו"ד סי' סט) אם לחשוש על זקנו של הכלה. ע"ש. ועיין בסה"ק עבודת ישראל (פרשת ויצא) שכתב, כמו שרוב בנים דומים אחרי אחי האם, א"כ מהראוי כי הבנות דומין אחרי אחות אביה, וכן ראוי שתחזיק רחל בצדקותיה להיות כמו רבקה, וכן כתוב ברבינו בחיי' (פרשת תולדות), ובתפארת יהונתן (פרשת ויצא), ובפמ"ג (או"ח סי' קכח) דטבע הבת נמשך מטבע האב.

לאו לעיכובא, ורק עצה טובה בעלמא שראוי לנהוג כן מגדר המוסר ואינו נוגע כלל לטהרת המשפחה, והא ראייה דלא חשיב נמי כל הענינים הנוגעים לנשואין האמורין בסוף פרק אלו עוברין, כי כל אלו אינם חיובא רק עצה טובה למיגדר מילתא. ומעתיק בזה לשון הב"ח בתשובות (סי' ח), שכתב בתוה"ד, כבר אנו רואין חשובים והגונים דלא קפדי מלהתחתן באיש שנמצא במשפחתו משומד או קרוב עובר עבירה כיון שהמשדך עצמו הוא אדם חשוב והגון. ומסיים בזה"ל, השלחן ערוך פתוח לפנינו באה"ע (סי' ב), מי לרחק ומי לקרב בשידוכים.

**וחידוש** לשון יש בזה בספר חסידים (סי' שעח) שכתב וז"ל, יש דברים שהתורה התירה ואם יעשה האדם יבוא לדין עליהם וכו' וכן אדם שיכול לקחת אשה שאחיה צדיקים ולקח אשה שאחיה רשעים, עי"ז יביאו אותו לדין שגורם לעצמו שבניו דומים לאחי האם. עכ"ל. מוכח מדבריו שמעיקר הדין אין חיוב לבדוק באחיה, וכשאינו יכול לישא אשה שאחיה צדיקים ישא אשה שאחיה אינם צדיקים.

**ובש"ס** סוטה (דף יב.) אמרו חכז"ל, שכלב בן יפונה נשא מרים אחות אהרן ומשה, ולמה נקרא שמה עזובה שהכל עזובה מתחילתה. פרש"י, שמתחילה חולנית היתה ועזובה כל בחורי ישראל מלישא אותה, ואר"י כל הנושא אשה לשם שמים מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה. וכתב רש"י, בד"ה לשם שמים, כגון זו שהיתה חולה ונשאה לשם שמים שבדק באחיה אהרן ומשה וראה אותם צדיקים ורוב בנים דומין לאחי האם. ע"כ.

## בענין הרוצה לישא אשה יבדוק באחיה

הרב אברהם מייזעלס

דומין לאחי האם במחצה ולטבע האבות  
במחצה

להרבה בנ"א שאם ההורים בחיים, תלוי העיקר לבדוק בטוב ההורים ולא באחיה, כי טבע הבנים כטבע אבותיו, ובהזדמנות אחת אמר רביה"ק להרהגה"צ מטיסא סאלקע זצ"ל שטעות העולם בהבנת המאמר שסוברים שזה קאי לבדוק את מצב הבריאות של אחיה, ובאמת עיקר הבדיקה באחיה אינו קאי על הבריאות אלא על מצב היראת שמים שלו, והגמ' איירי ברוחניות.

**וגם** הוסיף הרה"ק מסאטמאר בזה דבר נחמד, כי הגמרא יבדוק באחיה הוא גם עפ"י סברא, כדאיתא במדרש (ב"ר נג טו) ורוק חוטרא לאוירא על עיקרי קאים, כי בדרך כלל נכון מאמר העולם, אין התפוח נופל רחוק מן האילן, [דאס עפעל פאלט נישט ווייט פון בוים] אבל כל זה הוא ברוח מצויה, אבל ברוח שאינה מצויה כבימינו אלה יכול להיות לפעמים שהתפוח יפול רחוק הרבה מן האילן, ועי"ז צריך בדיקה ושיקול הדעת.

**יבדוק באחיה וכ"ש באביה**

**ובדאי** לצרף בזה מ"ש בספר באר בשדה (להגאון ר' מאיר בנימין מנחם דאנון זצ"ל) בפרשת וארא שכתב על רש"י יבדוק באחיה, וכל שכן באביה, שעל הרוב ימשך הזרע אחר טבע האב, ומעשה האבות, ולזה אמרו חכ"ל לעולם ידבק אדם בטובים שהרי משה שנשא בת יתרו יצא ממנו יהונתן, אהרן שנשא בת עמינדב יצא ממנו פנחס.

**לשם שבו ואחלמה**

**ומספרים** שאיש אחד הלך להגאון ר' אפרים זלמן מרגליות זצ"ל מבראד, לשאול

**ראוה** ראיתי דבר נחמד והערה חדשה בשו"ת אמרי דוד להרה"ג ר' דוד האראוויטץ זצ"ל אב"ד סטאנסילוב (בסי' לח), נשאלתי מה שאמרו ז"ל רוב בנים דומין לאחי האם, מה יהיה הדין בזה דרוצה לשדך את בנו עם בתולה שיש לה שני אחים אחד חכם ואחד רשע, והשבתי שיש לדון בזה אם הבדיקה לבדוק באחיה, הוא רק לכתחילה, או דילמא אפילו בדיעבד, ונפק"מ אי יכול להתיר הקשר, ונראה מכמה ראיות ש"צריך" היינו רק לכתחילה, וכן יש לדון על לשון הגמ' דומין לאחי האם אי הפשט ברוחני או בגשמי. ואחר שמאריך בזה ממשיך בדברו לאמר, והנה מאחר דרוב בנים דומין לאחי האם בין יהיה הפירוש ברוחני או בגשמי, יש להקשות ממה דאמרינן בעדיות (סוף פ"ב) הוא היה אומר האב זוכה לבנו בכוח בעושר ובחכמה ובשני, ועיין ברמב"ם וראב"ד, ואף דחכמים פליגי על ר"ע מ"מ עד כ' שנים מודו. ע"ש. ומעתה בכאן אמר האב זוכה לבן ופריש הר"מ דהוא מדרך הטבע, וכאן אמר דומין לאחי האם, ונימא בזה דהיא מחצה על מחצה, מחצה האב, ומחצה אחי האם, וכאן שיש אחד והוא תמים בוודאי מצרף לאלה מחצה של האב, ויש בוודאי רוב, ושפיר דמי לשדך בזה ויכול לסמוך שיהיה לו בנין דמעליא.

**הבדיקה הוא ברוחניות ולא בגשמיות  
ובבריאות**

**ודבר** זה מותאם ושויין למה שיעץ מרן רביה"ק מסאטמאר זי"ע כמה פעמים ואמר

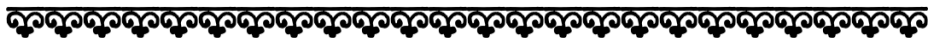
בעצתו על דבר השידוך לבתו ההגונה, והבחור הוא כלי מפואר מושלם בכל המעלות, אך יש לו אח רע איש בליעל, ושאלו אם צריך לחשוש לזה, והגאון פתח החומש עדי הגיע לפסוק אחד והראהו שלשה תיבות, לשם שבו ואחלמה, וענה ואמר כאן כתוב תשובתך, לשם שבו, העיקר הוא לראות ולשמוע בשמו הטוב של הבחור

ההוא, ואח-למה, מה לך עם התנהגות של אחיו. והוסיף עוד בצחות לשונו שהשורש של אילנא דיוחסין מתחיל והולך מלמטה ואין היחוס תלוי בענפים המסתעפים לצדדין, ועל כן העיקר הוא שאם המשפחה ושורש היחוס טוב הוא, אזי טובה העץ למאכל ואין בזה שום חשש.





## דרוש 'קץ שם לחושך' הרב חיים אריאל נפתלי הלוי כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד



פני תהום, זה גלות ממלכת הרשעה שאין להם חקר כמו התהום מה התהום הזה אין לו חקר אף הרשעים כן, ורוח אלהים מרחפת זה רוחו של מלך המשיח, היאך מה דאת אמר (ישעיה יא) ונחה עליו רוח ה', באיזו זכות ממשמשת ובאה, המרחפת על פני המים בזכות התשובה שנמשלה כמים, שנאמר (איכה ב) שפכי מים לבך. ע"כ.

**ובא** רמז בפרשת מקץ, קץ שם לחושך, שהקב"ה שם קץ לגלות יון. שכל רצונם היה לבטל את עבודת ה' ואת הרוחניות, ושאין דבר למעלה מן הטבע, ועמק כסלותם ושפלותם טמון בגשמיות הוא היפך הרוחניות, ועל זה בא הקץ כמו שאמר דוד המלך ע"ה (פרק קיט, צו), לכל תכלה ראיתי קץ. שלכל דבר שבגשמיות יש לו קץ, ובא הקץ לגלות יון ע"י פח השמן שדלק והיה לאור, ולכל בני ישראל היה אור במושבותם, עד עצם היום הזה, שאנו מדליקים נרות חנוכה לפרסם הנס. והאור הוא סמל לרוחניות, וסמל לתורה שאין לה קץ, דכשם שאדם מדליק נר מנר אין הנר הראשון חסר, כך גם התורה, כאשר אדם מלמד את חברו תורה אין הוא חסר כלום, כי נר מצוה ותורה אור. ובאור התורה שאין לה קץ שם קוב"ה קץ לחושך יון, דבר והיפוכו. [דהיינו ע"י

**ענין** פרשת מקץ וחנוכה: איתא במדרש רבה פרשת מקץ (פרשה פט, סימן א), בזה"ל ויהי מקץ שנתים ימים, (איוב כח, ג) קץ שם לחשך, זמן נתן לעולם כמה שנים יעשה באפילה, ומאי טעם קץ שם לחושך שכל זמן שיצר הרע בעולם אופל וצלמות בעולם, דכתיב (שם, איוב כח) אבן אופל וצלמות, נעקר יצר הרע מן העולם אין אופל וצלמות בעולם. ע"כ. המדרש עוסק בגלות זה האחרון, שהקב"ה שם קץ לחושך שבו אנו נמצאים הנגרם לנו ע"י יצר הרע, וכשהקב"ה יבטלו במהרה בימינו יהיה קץ לחושך. ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה.

**והנה** איתא נמי במדרש בראשית רבה (פרשה ב אות ד), על הפסוק והארץ היתה תהו ובהו, ר"ש בן לקיש פתר קריא בגליות, והארץ היתה תהו, זה גלות בבל שנאמר (ירמיה ד) ראיתי את הארץ והנה תהו. ובהו, זה גלות מדי (אסתר ו) ויבהילו להביא את המן. וחושך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל, (ופי' בעץ יוסף פמ"ד סי' יז, בפרהסיא לעין כל, ושלא יוכלו לומר שכחנו גזירת המלך. ע"כ. ובהו יובן, שכיון שלא יכלו לשמור תורה ומצות חשכו עיניהם.), על

## דרוש 'קץ שם לחושך'

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

**ועוד** בה שנית, ענין המדרש בפרשת מקץ העוסק בקץ גלות זה שאנו בו נמצאים. והוא כנגד מה שאמרו במדרש פרשת בראשית, על פני תהום זה ממלכת הרשעה שאין להם חקר כמו תהום, אף הרשעים אין להם חקר. ע"כ. תהום אל תהום קורא. במה ששם הקב"ה קץ לחושך יון, היינו אור הרומז לתורה, הוא גם על פני תהום, שבאור התורה אפשר להילחם בגלות זה נגד מלכות הרשעה, וע"י אור התורה יבוא גם קץ לחשכת עינינו, שהוא היצר הרע, בקץ הימין. ולכך קץ גלות יון בא ע"י האור, כדי שימשך אותו אור הרומז לתורה עד היום הזה, ומכח זה נוכל להלחם מלחמתה של תורה, עד שיבא קץ לכל חושך, וזכר לדבר בנרות חנוכה.

**ובכן** גלות זו הרביעית נקראת גלות אדום, ועליה נאמר ולקחתי לשון הרביעית של גאולה, כמ"ש בעל הטורים שמות פרק ו, פס' ו-ז). דהיינו ולקחתי אתכם לי לעם, והייתי לכם לאלוקים, וידעתם וגו'. ולקחתי אתכם, על ידי נתינת התורה, כמ"ש הרמב"ן והספורנו שם. וכתב הספורנו שם על הפסוק וידעתם. הכירו והתבוננו וכו' כי אני ה' אלהיכם המוציא וכו' והבאתי אתכם אל הארץ. כאשר תתבוננו בכל זה תהיו ראויים שאביאכם אל הארץ ואתננה לכם ע"ש. ונראה שרק לאחר נתינת התורה אפשר היה להגיע לדרגת "וידעתם", ולכן בא תנאי זה אחר לשון לקיחה. וע"פ זה נלמד גם לענין הגלויות, דגלות זו הרביעית היא כנגד הלשון ולקחתי, ויובן שרק על ידי עסק ולימוד התורה אפשר להגיע לדרגת וידעתם כי אני

האור שם קץ לחושך, באור התורה שאין לה קץ, לחושך שהוא גשמי ויש לו קץ].

**וזהו** לכל תכלה ראיתי קץ, אולם רחבה מצותך מאוד, שאע"פ שיש סוף למצות דהיינו כל מצוה אפשר לעשותה ויש לה לכאורה סיום, ויש להם מנין, אבל התורה שצריך ללמוד לעשותם אין להם סוף, וכמ"ש הרד"ק שם, וז"ל להשלמת כל הדברים ראיתי קץ, כלומר ראיתי והכרתי קצם ותכליתם. אבל מצותך רחבה מאד, ואין לה קץ. ואף על פי שִׁמְצוֹת יש להם קץ וחשבון ידוע, הַעֲנִיפִים היוצאים מהם רחבים לאין קץ. עכ"ל. וכיוצא בזה פירש האלשיך הקדוש שם, וז"ל לכל תכלה ראיתי קץ וכו'. הלא אמרתי כי פקודיך הם כוחות ממך, גדולים ממלאכים, והנה ראיה מוחשת שאין תורתך טבעית, כי הלא לכל תכלה וכו', והוא כי בכל דבר יש רוחב ואורך, והן אמת כי לכל תכלה בין לתכלה של הרוחב בין לשל אורך ראיתי קץ וסוף, אך למצותיך, גם שקרא מקרא המצוה יש לה שהוא האורך, אך שיש לה להתפשט ולהתרחב בדקדוקיה וסודותיה יכלו ימים, כי בהתרחבות חכמה שבכל תל מהתלי תלים כי בכל פרט יש להתרחב בדרישה ופלפול וסוד, על כן יורה כי רוחנית היא תורתך וחכמתך שלא תכילנה דעת איש. עכ"ל. וסמך ליה מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי. והבן.

**ומובן** הענין שפרשת מקץ נופל בשבת חנוכה, שנרמז בזה קץ גלות יון, ע"י האור שהוא היפך החושך.



ה', והוא תנאי ל"והבאתי אתכם אל הארץ, בתשובה שלימה, הא בהא תליא. ועיין בפי' בב"א.

**והיינו** ענין פרשת מקץ שנופלת בחנוכה, שרומז לקץ ששם ה' לחושך היינו יון שהוא אור התורה, הוא הכלי מלחמה בגלות זו שעל פני תהום הרשעות, וזוהו גם יושם קץ לחושך של יצה"ר. ויש לומר שזהו כונת המדרש.

**ועוד** בה שלישיה, חושך גלות מצרים גופא, שהחלה בפרשת מקץ ברדת אחי יוסף לשבור אוכל במצרים, שאף לזה שם הקב"ה קץ ע"י אור התורה. ויש לי בס"ד אריכות דברים בזה וכאן אבוא בקצרה, דהנה פרעה הינו יצה"ר, וכל תכסיו הם תכסיי יצה"ר, כמו שיראה המעיין, וכן הוא בווה"ק, וכ"כ הרמב"ם באגרת לבנו (אגרת המוסר). ולא הצליחו לעמוד כנגדו ולנצחו אלא שבט לוי, שלא נתפתו לעבוד בפרך, מאחר ועיסקם היה בתורה. וכן שפרה ופועה, וכן במעשה "וילך איש מבית לוי", ומשה רבינו. וכולם משום שיכלו להתבונן ולראות תחבולות פרעה, כיון ששבט זה היה עסקו בתורה, ולכך זכו למדה זו מידת ההתבוננות, וע"י זה יצאו בני ישראל ממצרים. והיינו קץ שם לחושך גלות מצרים. ואכמ"ל.

**ומצאתי** להרב חיד"א בנחל קדומים (פרשת מקץ אות א) וז"ל, מקץ שנתים ימים ופרעה חולם. ר"ת משיחו. והוא משה גימ' פרעה ועוד י' רמז לעשרה מכות שיכהו ועוד רמז מקץ שנתים קרי ביה ק"ץ ארבע מאות שנים שיחסרו ק"ץ מגזרת ארבע מאות שנים רבינו

**ולכאורה** מפני שע"י לימוד התורה אפשר לדעת להבדיל בין האור ובין החושך בגלות זו ממלכת הרשעה, בעולם האפל שתחת השפעתו של היצה"ר, והתורה הנקראת אור היא היתה קץ לגלות יון, והיא המאירה לנו בכל אורך גלותינו והיא הנותנת לנו כח לסבול עול הגלות הממושכת, והיא התנאי כדי לצאת מגלות זו ויבטל החושך לעולם.

**וכן** מצאתי להרב חיד"א בספרו חומת אנך תהלים (פרק קח פסוק ז), על הפסוק למען יחלצון ידיך הושיעה ימינך וענני. שכתב פירוש שני וז"ל, שמתפלל על הגאולה העתידה ב"ב, וזהו למען גימטריא קץ, דבגלות זה נגאלים בזכות התורה כמ"ש בז"ח. וז"ש למען גימטריא קץ, גלה נא קץ ישעך, יחלצון ידיך, הושיעה ימינך התורה, וענני שיבא משיח מזרעי. עכ"ל.

**וכיוצא** בזה מצאתי להרב חיד"א בספרו נחל קדומים (פר' בראשית אות ח), על הפסוק ורוח אלוקים מרחפת על פני המים, וז"ל אמרו רז"ל זהו רוחו של משיח. ואפשר כמ"ש בזהר חדש דגלות זה האחרון הגאולה תהיה בזכות משה רבינו ע"ה, והוא תבע יקרא דאורייתא, לכן צריך לעסוק בתורה ליגאל. וז"ש ורוח אלהים מרחפת רוחו של משיח, וזה תלוי על פני המים, אין מים אלא תורה שבזכות עסק התורה יבא המשיח. וכו' עכ"ל. ותלי"ת שזיכני לכוין לדבריו. ואע"פ שבמדרש בראשית הנז' אמרו שבזכות התשובה, כיון שהתורה מכפרת ומביאה

# דרוש 'קץ שם לחושך' הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

מהר"א מגרמיזא ז"ל. עכ"ל. וע"ע בחומת לחושך של אחרית הימים שיבוטל היצה"ר, אנך (איוב כח, ג). ע"ש. בב"א. וענינו אחד. והוא נרמז בנרות חנוכה.

**נמצא** שבפרשה זו רמז לג' גלויות אלו, קץ שם לחושך פרעה ע"י התורה, ובה שם הקב"ה קץ לחושך יון, ואותו האור נמשך להאיר לנו הדרך להבדיל בין האור והחושך של העמים והרשעים, ובה נזכה גם לקץ שם **על** כן צריך להתחזק בלימוד התורה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים, כדי שיאור לנו בברכת יאר ה' פניו אליך, וישם לך שלום, שהיא המדה הרביעית שיתן לנו הקב"ה בביאת גואל צדק בב"א.



# בדק הבית

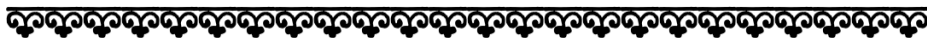






# בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת



## תגובות על גליונות קודמים

[א]

תגובה למאמר הג"ר אהרן צבי כהן שליט"א בגליון י"א, בעניין אמירת הפיוטים בתפילה הרב משה פרץ, ר"מ ומו"ץ בע"ת מקסיקו סיטי יצ"ו

**ראיתי** בגליון יא (עמוד יט והלאה) את מאמרו המאלף של מהרא"צ הכהן נר"ו, בדבר אמירת הפיוטים בתפילה, ואפשר להוסיף מש"כ בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב ז"ל (ח"ב סימן ז) בשם ספר מקור חיים להרב חות יאיר (סימן ח בקיצור הלכות), שההולך ממקום שלא אומרים פיוטים בברכות ק"ש למקום שאומרים, יאמר עמם. ע"ש. ואמר מהר"ש דיין (מח"ס שו"ת עטרת שלמה), שמעשה בבית הכנסת שהיו מאחרים להגיע לזמן קריאת שמע אם יאמרו את הפיוטים במקומם, והורה מהר"ר רפאל ברוך טולידאנו ז"ל (מח"ס שו"ת רבי ברוך) שיאמרו ק"ש לפני התפילה כדי שיוכלו לומר את הפיוטים במקומם. ועי' בשו"ת עמק יהושע למהר"י מאמאן ז"ל (ח"ב א"ח סימן לט ד"ה והואלתי), ובקו' אור תורה (תשרי תשע"ז עמוד טז), ובספר ישראל סבא קדישא (עמוד שיח), ובשו"ת אדני פז להרב דניאל אזולאי (עמוד קפח). ע"ש.

**ובחידושי** רבי שמואל בן גיגי (עמוד ח אות ב) הובאו דברי מהר"ח ביטון ז"ל (מח"ס לב חיים) שתמה על אנשי טטואן שבעירו, שביטלו אמירת הפיוטים במקומם, ולא שתו לבם לדברי הרב שמו יוסף שהיה מחכמי עירם וכתב (בדף נו ע"ג) שמותר לאומרם ואין בזה משום הפסק, שהוא מנהג הראשונים אשר מימיהם אנו שותים. וע"ע במש"כ בס"ד בגליון שם.

**ומהר"ר** יוסף בושערא, תלמידו של מהר"י עייאש (מח"ס בית יהודה ועוד) כתב בזה דברים כדורבנות (והו"ד בספר נחלת אבות - אסופת גנוזים מבית משפחת ששון, עמוד ד), וז"ל, להיות שבעיר הזאת אלג"ר יע"א הוקבע מנהג קבוע מימות הרבנים הקדמונים לומר בקשות וסליחות וידוים ופזמונים בחזרת תפלת ר"ה ויה"כ, הכל נתקן מימי קדם מזמן קדמון מימות הראשונים, ואין מי שיערער על זה המנהג בשום פקפק בעולם, והיום קרוב לשלוש שנים,

קמו קצת בעלי תורה המתחסדים עפ"י כוונות האר"י זצוק"ל, ובטלו כל אלה הפזמונים מטעם שחשו לאסור להפסיק בתפלה ובברכות, ולא חשו לדבורן של הראשונים, וכל העם מקצה פערו פיהם לבלי חוק על בטול מנהגם, כי נראה בעיניהם שנעשית התורה לשתי תורות, וכל אחד אומר מדוע ככה עשו וכי הראשונים לא היו יודעים שיש איסור בדבר, ואעפ"כ התעצמו בדבר ע"י אנשים בעלי יכולת ובטלו כל המנהגים הנזכרים, ולא חששו לשיחת הבריות וללולזל כבוד הראשונים שקבעו המנהגים הנזכרים. אשר על כן אמרתי אני בלבי לבקש בספרי הפוסקים אם יש איסור בדבר כפי החולקים הנזכרים, לייסד המנהג על מה אדניו הוטבעו, כי הראשונים לאו קטלי קני באגמא נינהו וכל רז לא אניס קמיהו, ובודאי שגם מנהגם יש לו מוסד על הדין ועל האמת וכו'. וכתב עוד בזה"ל: הרי מהני רבנותא מוכח שפיר דאין רשות לשום אדם לשנות המנהג, דהרי אפילו יבוא אליהו ויאמר לשנות המנהג אין שומעין לו ומכ"ש במנהג וותיקין שנתקן ונתייסד ע"י גאוני עולם, ומי ערב לבו לגשת לבטל מנהגיהם שהנהיגו הם לבניהם ולזרעם אחריהם, דהא אין ב"ד יכול לבטל דברי חבירו אא"כ יהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין, והני צורבי מרבנן שבאו לבטל מנהגים אלו לא איתנהו אפילו בחדא מינייהו וכו'. ע"כ.

**ומש"כ** הרב הכותב נר"ו בדעת הרמב"ם, כתבנו בזה בזה"ל, ובדעת הרמב"ם, כתב בהגהות מיימוני (פ"ו מהל' ברכות אות ג) שדעתו להתיר אמירת הפיוטים. אולם הרמב"ם בתשובה (פאר הדור סימן קכט) נדרש לענין אמירת פיוטים בברכות קריאת שמע, והשיב בזה"ל, לא זו הדרך לפסוק בברכות קריאת שמע, לא בברכות שלפניה ולא בברכות שלאחריה. וכ"כ עוד שם (סימן סד) שאין ראוי להפסיק בשום דבר, והעוסק במצוה אינו ראוי לפסוק בדבר אחר. וביאר הגר"ד יוסף בהערותיו לספר פאר הדור הוצאת מכון ירושלם (אות ד) שדעת הרמב"ם ברורה שאין בפיוטים משום הפסק, ומ"מ לא יאמרם משום שהוא עוסק במצוה ופטור מן המצוה. עש"ב. ולכאורה קשה ממה שכתב עוד הרמב"ם בתשובה שם (סימן קא) בענין לומר בברכת עבודה 'מרום ישראל שם נעבדך, ושם נדרוש את כל אשר צויתנו, כריח ניחוח תרצה אותנו ותחזינה עינינו'. ובהערות שם (אות ב) כתב שבהוצאת מקיצי נרדמים איתא שנוסח זה הוא כתפילת רשות בעבודה. והרשויות הם כפיוטים שתיקנום גדולי הדורות. והשיב הרמב"ם בזה"ל, זה הנוסח אשר אמרתם שמוסיפין בעבודה, לא מעלה ולא מוריד, דאין זה שואל צרכיו, יען מעין הברכה הוא על כל פנים. ע"כ. וכנראה שזהו מקור דברי הגהות מיימוני בשם הרמב"ם להתיר הפיוטים. וכבר העיר הגר"ד יוסף שם (סימן סד אות ד) שבשול"ת אבן שתיה (חאו"ח סימן כב) כתב לדעת הרמב"ם שהעוסק במצוה רשאי לברך על המצוה השניה, ומוכח שאין איסור בדבר, והעיר הגר"ד יוסף שלכאורה מדברי הרמב"ם בתשובה שם מוכח דלא כן. וא"כ דברי הרמב"ם סתרי אהדדי, שבב' תשובות הנ"ל אסר לומר הפיוטים בברכות ק"ש, ואילו בסימן ק"א התיר להפסיק ברשות באמצע תפילת י"ח, והרי גם בתפילת י"ח שייך הטעם לאסור משום עוסק במצוה פטור מן המצוה. וגם על עצם האיסור להפסיק משום עוסק במצוה

פטור מן המצוה, מצאנו להרב אבן שתייה דס"ל שאין כן דעת הרמב"ם. ולכן יש לבאר דעת הרמב"ם לפי מה שכתב עוד בתשובה (הוצאת מקיצי נרדמים סימן רנד) וז"ל, הפיוטים אשר הם תוספת ענינים והבאת דברים הרבה שאינם מענין התפילה, ונוספים לזה משקלם וניגונם, ויוצאת התפילה מגדר תפילה לשחוק, וזו הסיבה היותר גדולה לחסרון הכוונה ושההמון מקילים ראש לשוחח באמצע התפילה, לפי שהם מרגישים שאלו הדברים הנאמרים אינם מחוייבים. ונוסף לזה, שאלו הפיוטים הם לפעמים דברי משוררים, לא תלמידי חכמים, עד שיהיו ראויים להתחנן בדבריהם ולהתקרב בהם לאלוהים, ושיסירו מן הדברים שחיברו הנביאים ומי שבמדרגת הנביאים, על כולם השלום ורצון אלהים. ע"כ. הרי שיש ב' טעמים שלא לומר הפיוטים לדעת הרמב"ם: א. שלא ישוחחו ההמון בדברי הבאי, וכמו שכתב הטור וכנ"ל. וכבר כתב הרמב"ם בתשובה שיש לבטל תפילת החזרה מטעם זה שהיו ההמון משוחחים, עי' בשו"ת השמים החדשים (סימן ט ובהערות הרב המו"ל בראש הספר). ב. שאין המשוררים בתלמידי חכמים. וכתב בהערות הרב המו"ל (אות יד) שכ"כ גם הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות. ע"ש. וא"כ אין הטעם משום הפסק ולא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה (והנוסח בתשובת פאר הדור סימן סד הוא: והעוסק במצוה אינו ראוי להפסיק בדבר אחר ולהפסיק בין הדברים. ע"כ. דהיינו שאין להפסיק בדברי אלו שקרובים למדרגת הנביאים כדי לומר דברים אחרים שאינם במדרגה זו. וע"ע שם בהערות הגר"ד יוסף אות ג שהביא נוסח אחר בזה מהוצאת מקיצי נרדמים). ושוב בינתי שמש"כ הרמב"ם בסוף סימן רנד, תואמים דבריו למש"כ בתשובה אחרת (הוצאת מקיצי נרדמים סימן רס) שהיו מחליפים ברכות בפיוטים, ואומרים הפיוטים במקום הברכות, ועל זה כתב הרמב"ם שאין לעשות כן, הרי שיש טעם שלישי בדברי הרמב"ם במניעת הפיוטים. ע"כ. ונדפסו הדברים בקונטרס הפסקים, הנדפס גם בספר אהלי שם א"ח ח"ה ובספר עושה שלום – אהלי שם ח"א. עש"ב.

## [ב]

תגובה להרב יוסף פרץ בגליון י', בענין קריאת התורה משני ספרי תורה בעידן הקורונה לתקפין  
הרב מנחם עובדיה, כולל ספרדי ד'טורונטו

לכבוד רבי יוסף פרץ שליט"א,

**בעת** עריכת הקובץ "אבקת רוכל" העשירי, ראיתי את השאלה המעניינת שכתב במאמרו (בעמוד רפא), שנשאל האם מותר לקרוא קריאת התורה משני ספרי תורה, דהיינו שהבעל קורא יקרא מספר תורה אחד, והעולה יקרא מספר תורה אחר, כדי לשמור על מרחק של שני מטר בין העולה והקורא.

**והנה**, אי שורש השאלה היא משום שהעולה מברך על ספר תורה אחד, והבעל קורא, קורא מתוך ספר תורה אחר, שלא עליו חלה ברכת העולה, הנה אפשר להביא ראיה ממרן השלחן ערוך, שאין ברכת התורה של העולה חל על הס"ת עצמו, אלא היא ברכה כללית על התורה,

דהא פסק מרן (בסי' קמג סעי' ד) באם נמצא טעות באמצע קריאת התורה, שמפסיק הבעל קורא לקרוא בס"ת הפסול, ומוציאים ס"ת כשר, וגומר את קריאתו (היינו שיקרא שלשה פסוקים. משנ"ב) בספר הכשר, ואין העולה צריך לברך שנית על ס"ת הכשר, רק מברך לאחריה כרגיל. וביאר המשנה ברורה (בס"ק יט) דסבירא ליה דברכה ראשונה שבירך העולה בתחילת קריאתו בספר הראשון, עולה גם לזו, דהא דעתו היה מתחילה על פרשה זו, ומה לי ספר תורה זו או אחרת. ע"כ.\* ורואים מכאן שברכת התורה שמברך העולה הוא ברכה על התורה עצמה בכלליות<sup>2</sup>, וא"כ ה"ה לנידוננו, שאין ברכת העולה חל על הספר תורה שלפניו, אלא הוא מברך על התורה עצמה בכלליות. (ובדברי בזה עם ידידי הרב חיים אריאל נפתלי הלוי שליט"א, אמר לי שגם הוא רצה להביא ראיה זו ממרן השלחן ערוך הנ"ל, אמנם טען שאולי אפשר לחלק. ושצ"ע). שוב מצאתי בשו"ת פאר הדור להרמב"ם (סי' ט) שכתב כן להדיא, שאין הברכה על הס"ת דומה לשאר ברכות המצוות, שבברכות התורה אינו מברך על ספר זה שלפניו, אלא היא ברכה כללית על התורה. ע"ש.

**ועוד**, דאפילו אם נאמר שברכת העולה כן חלה על הס"ת עצמו, וצריך הבעל קורא לקרוא מתוך הס"ת שעליו חלה הברכה, אפ"ה בנידוננו פשוט שיכול העולה שמברך, לכוון מלכתחילה על שני ספרי התורה, ויחול ברכתו על שניהם, וכמו שכתב כת"ר יצ"ו בעצמו.

**ומה** שרצה כת"ר יצ"ו, להביא ראיה מדאמרינן ביומא (דף ע.) נייתי אחרינא וניקרי, ואמר ריש לקיש משום ברכה שאינה צריכה, הרי שהברכה על הס"ת הראשון, לא יועיל גם לס"ת השני, ולכן צריך הכהן גדול לברך שנית, והוא ברכה שאינה צריכה, ורואים מכאן שאין ברכה על ס"ת אחד, חל על ס"ת אחר. ע"כ. הנה יש לדחות, דהלא מה שמבואר בגמרא שם שצריך הכהן גדול לברך על הס"ת השני, אינו משום שלא חלה ברכתו שעל הס"ת הראשון, גם על הס"ת השני, אלא מבואר שם בראשונים (רבינו אליקים ד"ה מפני, ותוס' רבינו פרץ ד"ה משום), שהטעם הוא משום שיש אנשים המאחרים לבוא ונכנסים מאוחר, ויסברו שעכשיו מתחיל הכהן גדול לקרות, ויראו שלא בירך, ויאמרו שאין צריכין לברך על קריאה בתורה, ולכן בגללם צריך הכהן גדול לברך שוב על הס"ת השני, וברכה זו הוא ברכה שאינה צריכה. ע"ש.<sup>3</sup>

[א] ועיין בספר משמרת חיים להגר"ח פ' שיינברג זצוק"ל שכתב בכמה מקומות (ח"א עמוד יט, סו וח"ג עמוד מא) שברכת העולה לתורה, הוא על התורה עצמה, ולא על הספר תורה, רק שלא מברכים אלא באופן שקורים מספר תורה. ולכן כיון דהויא אותה תורה, מה לי ספר תורה זה, מה לי ספר תורה אחר. ע"ש.

[ב] וכעין דברי הגר"ח מבריסק (הובאו בדברי בחי' מרן רי"ז הלוי הלכות ברכות) שאמר גבי ברכת התורה דהוי על החפצא של תורה. ודו"ק.

[ג] ואף להפירוש הראשון שכתב בתוס' רבינו פרץ (שם) שהטעם שצריך הכהן גדול לברך שוב הוא משום שאם יקרא בס"ת השני בלא ברכה, אין זה כבוד לס"ת, גם טעם זה לא שייך כלל לנידוננו, כי דוקא היכא שהוציא הס"ת הראשון ובירך עליו וקרא ממנו, ואח"כ מוציא הס"ת שני וקורא ממנו בלא ברכה מפני שכבר בירך על הס"ת הראשון, בזה הוא דאין כבוד לס"ת השני, אבל בנידוננו, הרי אינו מוציא את הס"ת השני לקרוא ממנו בלא ברכה



**ואף** לפי מה שראיתי אח"כ ברש"ש (ביומא שם) כמו שכתבת, ולא כהראשונים הנ"ל, שהטעם שצריך לברך שוב על הס"ת השני הוא משום שלא חלה הברכה שעל הס"ת הראשון עליה. מ"מ הרי נשאר הוא בצ"ע על דברי הגמרא, דאין מבואר שלא חלה הברכה שעל הס"ת הראשון גם לס"ת השני, שהרי בודאי מן הדין היה צריך שיחול ברכתו שעל הס"ת הראשון, גם על הס"ת השני. וכן מצאתי להפרי חדש (סימן קמז אות ח) שכתב כדברי הרש"ש. ע"ש. ומבואר מדבריהם, שבודאי כששני ספרי התורה לפני המברך, ודעתו על שניהם, בודאי שאף הגמרא סוברת שחל ברכתו שעל הראשונה גם על השניה. וכל הנידון הוא אם השני אינו בחוץ, אם הברכה שעל הראשון חלה עליו, שמהגמרא משמע שלא חלה, אבל הם מתמיהים הרי בפוסקים מבואר שכן חלה כיון שדעתו עליו. והרש"ש הוסיף שלכאורה אף כשאין השני לפניו, אבל יודע שיוציאוהו, ודעתו עליו, אף בכה"ג שפיר חלה הברכה גם עליו. וכן ראיתי מבואר בט"ז (ביו"ד סי' רעט ס"ק ב), שגם הוא הקשה כקושיית הרש"ש שלמה צריך הכהן גדול לברך ברכה אחרת על הס"ת השני שהוציאו, הלא מתחלה כשבירך על הראשונה דעתו היה שיוציאו אח"כ ס"ת אחרת. וע"ש מה שתירץ באריכות. ועכ"פ, מבואר בדבריו שכששני הס"ת לפני המברך, שפיר חל הברכה שעל הראשונה גם על השניה.

**ועכ"פ**, יוצא דאף להאחרונים הנ"ל, שהטעם שהכהן גדול צריך לחזור ולברך על הס"ת השני, היינו מפני שלא חלה הברכה שעל הס"ת הראשון גם על הס"ת השני, עדיין אין שום ראיה מגמרא זו דמיירי כשאין הס"ת השני לפניו, לנידונו דמיירי כששני ספרי התורה לפניו.

**ועדיין** נידון זה צריך עיון יותר, ויש עוד מה להאריך בזה, אך אין עיתותי בידי, ועוד חזון למועד.

אחרי שכבר הוציא את הס"ת הראשון ובירך עליו וקראו ממנו, אלא מוציאים שני ספרי התורה ביחד ושניהם כבר בחוץ, ולכן הברכה של העולה חלה בשוה על שניהם בבת אחת. ולכן אין שום ביוון לס"ת שלפני הבעל קורא, שהרי הברכה של העולה חל גם על הס"ת שלפני הבעל קורא, כיון ששניהם בחוץ ומכוין על שניהם. וא"כ אין מהגמרא דיומא שום ראיה שלא חלה הברכה שעל הס"ת הראשון, גם על הס"ת השני, ואינו ענין לנידונו. [ד] ואת"ד הרש"ש, דמשמע מהגמרא, דס"ל (לריש לקיש) כהירושלמי שהביא המגן אברהם (בסי' קמז ס"ק יא), שאין מוציאים הס"ת השניה עד שמחזיר הראשונה למקומה, ודלא כמנהגנו שמוציאים שניהם בבת אחת, דאם ס"ל לגמרא כמנהגנו ששני הס"ת בחוץ לפנינו, א"כ למה יצטרך לברך שנית על הס"ת השני, הלא בברכה שעל הס"ת הראשון מוציאו י"ח גם לס"ת השני, שהרי לפנינו הוא. אך מ"מ צ"ע דהא אף אי סבירא ליה כהירושלמי, אבל כאן הרי דעתו (של הכהן גדול) מתחילה כשבירך על הראשונה היה שיביאו לפניו אח"כ גם השניה, ומשמע דעת הפוסקים (באו"ח סי' רז, וביו"ד סי' יט) דבכה"ג א"צ לברך שנית, וא"כ אף שלא היה הס"ת השני לפניו כדי שיחול ברכתו עליו, אבל אפ"ה כיון שידע שיוציאוהו וכיוון דעתו עליו בודאי שמועיל. ויתירך דשמא כיון שכל ברכת התורה בקריאת התורה נתקנה משום כבוד התורה כמש"כ בשו"ע (סי' קלט ס"ח), לכן אע"פ שכן חלה, אבל מ"מ משום כבוד התורה יש לברך על כל ספר וספר, שזהו כבודה לברך על כל ס"ת בפני עצמה (היינו כפי' הראשון שבתוס' רבנו פרץ הנ"ל). עכת"ד הרש"ש.

[ה] ומה שתירץ הרש"ש (כפי התוס' רבנו פרץ דלעיל) שמשום כבוד התורה הוא שצריך לברך שוב, כבר כתבנו לעיל על התוס' ר"פ (בהערה ג), שאין טעם זה שייך כלל לנידונו.

**שוב** שמעתי מעד ראייה נאמן, שאמר לי, שבבית הכנסת "יחווה דעת" בהר נוף, שבראשות הגאון רבי דוד יוסף שליט"א, נהגו כן בשבתות ואף ביום ראש השנה, שהוציאו שני ספרי תורה לקריאת התורה.

[ו] והנה לכאורה אף בדעת המרדכי (פ"ב דמגילה רמז תשצג) שהביאו הב"ח והט"ז, י"ל שסובר כהראשונים הנ"ל בפירוש דברי הגמרא דיומא, ולא כהאחרונים הנ"ל, ודלא כפי שהבינו בדעתו הב"ח והט"ז שם. ודו"ק. וצ"ע.



## מכתבים והערות בענייני חנוכה

### [א]

פסקים ועיונים בהלכות חנוכה מהרה"ג ר' גדעון בן משה שליט"א  
נשלחו ע"י הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס גם אני אודך, ירושת"ו

#### זמן ההדלקה

(א) **מנהגנו** להדליק החנוכיה בזמן צאת הכוכבים (שהוא כרבע שעה לאחר שקיעת החמה. ולדעת מו"ר הגרב"צ אבא שאול, הוא עד 72 דקות לאחר השקיעה. עשו"ת אור לציון ח"א יו"ד סי' י: ע"ש) ולא קודם לכן. [כ"כ הבן איש חי (פ' וישב או' ז), ובספר שלחן לחם הפנים ריש סימן תרעב, ובכה"ח סופר שם או' ב. ובתורת המועדים לידידי הג"ר דוד יוסף שליט"א (סימן ד סעיף א). וכן העידו בגדלם על מנהג הספרדים בזה הגר"ש משאש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן ח"א (סימן לא - לג, וח"ב סימן נט ס"ק ב). וכן דעת רבותינו מו"ר הגאון ר' בן ציון אבא שאול זצ"ל, ומרן הראש"ל הגאון רבנו עובדיה יוסף זצ"ל].

(ב) **יזהר** כל אדם שלא לאחר זמן ההדלקה מצאה"כ הנ"ל, ועל כל פנים יקפיד להדליק בתוך חצי שעה לצאת הכוכבים ולא מאוחר יותר. ומ"מ מי שאיחר מהזמן הנ"ל יקפיד מאד להודרו ולהדליק כמה שיותר מהר, ולא יתעסק בעיסוקים אחרים קודם ההדלקה [כיון דבכה"ג נכנס לפלוגתא גדולה בפוסקים, ראשונים ואחרונים, כמבואר בשו"ת יחיה דעת ח"ג (סימן נא) ושאר פוסקים, וי"א דלא יוכל לברך לאחר עיבור חצי שעה מצאה"כ, ואע"פ שמנהגנו שמברכין גם כשמדליק מאוחר יותר, מ"מ יראה לאפוקי נפשיה מפלוגתא. וכן הורה מו"ר הגרב"צ אבא שאול זצ"ל].

(ג) **מי** שיודע מראש שלא יספיק להדליק בצאת הכוכבים וגם לא בתוך חצי שעה לצאה"כ, ויגיע בשעה מאוחרת לביתו, יש אומרים שטוב יותר שימנה את אשתו או אחד מבני ביתו הגדולים שליחים שידליקו במקומו בזמן, מאשר ידליק בעצמו לאחר חצי שעה מצאה"כ (או מאוחר יותר), ואפילו אם בני ביתו יהיו ערים בבואו הביתה להדליק. [עיין שו"ת יחיה דעת ח"ג (סימן נא). וקצת פלא שתשובה זו הושמטה מדברי רבינו בספר חזון עובדיה על חנוכה]. מיהו אם דבר זה עלול להפר חלילה את שלום הבית וכד', לא ינהג כן, אלא יתאמץ להגיע לביתו מהר ככל האפשר, ולהדליק בהקדם.

[כן נ"ל. ושו"ר שכ"ד הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי ח"י עמ' ג) דאם אשתו חוזרת הביתה לאחר זמן ההדלקה, ורצונה שימתין לה עד שתחזור לביתה, יש לו להמתין לה. וכן דעת מו"ר

הגר"צ א"ש זצ"ל וכן הביא בשמו בנר ציון (פרק ו סע' יא). וכן סיפר הגר"ח קנייבסקי (נר חנוכה פ"ב הע' ח) על הגר"ח זוננפלד שהיה מקפיד להדליק בשקיעה כדעת הגר"א, וכשאשתו לא הייתה בבית בזמן ההדלקה, המתין לה בערך שעה עד שחזרה. וביאר הגר"ח זוננפלד, שהרי הדין הוא שגר שבת עדיף על נר חנוכה משום שלום בית כמבואר בשו"ע (סימן תרעח), וא"כ כ"ש שיש לאחר ההדלקה משום שלום בית. ע"כ. וע"ע בפניני חנוכה (פרק ח קעג-קעד) בשם מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל. ודע, דיש לאדם לכנס את בניו ובנותיו וכל בני ביתו בשעת ההדלקה שיהיו גם הם שותפים במצוה. וכ"כ הבן איש חי (ש"ר וישב סע' א). ומשנ"ב סימן תרעב (ס"ק י) והדבר חשוב מאד לשתף את בניו ובנותיו במצות כמו בדיקת חמץ וקניית ארבעת המינים לסוכות ובניית הסוכה ושאר מצוות, כדי להחדיר בליבם את חשיבות המצות וחובותם, ובפרט בחו"ל, יש בזה חשיבות רבה. ואפשר שאם לא יוכל לקבץ את כולם ולהדליק בזמן, עדיף שימתין מעט עד שיתקבצו כולם וישתתפו במצוה, אע"פ שאולי יעבור הזמן. דחינוך הבנים והבנות והחדרת חשיבות וחביבות המצות בלבם לא גרע משעה"ד ודיעבד. ועינינו הרואות שכל אותם המצות שחדרו לליבותיהם של צעירי הצאן ודברו מהם בבית, מדקדקים בהם עד לאחת, ואע"פ שאינם מגופי תורה החמורים, ואילו אותם המצות שעשו כ"מצות אנשים מלומדה", אינם חשים לקיימם ואפילו באיסורי כרת וסקילה. ודי בזה למבין.]

(ד) **בערב** שבת [יום ששי] מדליקים את נרות החנוכה קודם שקיעת החמה. ומקדימים להדליק נר חנוכה קודם נרות שבת. [ואע"פ שהאשה מדלקת נר שבת והבעל מדליק נרות חנוכה, ינהגו כן]. ויתנו דעתם להקדים להדליק בזמן, שלא יאחרו יותר מדאי סמוך לערב. ולכן יכינו מבעוד מועד את נרות השבת ונרות החנוכה כתיקונם, וכשיגיע כ 20 עד 25 דקות קודם השקיעה יתחילו ההדלקה כאמור. [אא"כ מנהגם להקדים להדליק נרות שבת מוקדם יותר, שינהגו כמנהגם בכל ע"ש].

(ה) **ישימו** לב להוסיף שמן בנרות החנוכה בערב שבת כשיעור שישארו דולקים עד חצי שעה לאחר צאת הכוכבים! ולפי האמור צריך שידלקו לפחות כשעה ורבע. [עשרים דקות מההדלקה עד שקיעה"ח, רבע שעה לצאה"כ, ועוד חצי שעה זמן ההדלקה. ומי שמקדים להדליק יוסיף שמן בנרות כתוספת הזמן]. ויזהרו מאד שלא להשתמש בנרות הצבעוניים הרגילים, שאין בהם כשיעור הנצרך. [וגם לשאר ימי החנוכה ספק גדול אם מחזיקים מעמד כשיעור הנצרך]. ויתנו דעתם לבדוק את משך זמן הבעירה של הנרות (או השמן) בימי החול, עוד קודם שתגיע השבת כדי שידעו בדיוק כמה זמן הנרות דולקים.

(ו) **הדלקת** נרות מבעוד היום גדול, אינה כלום ובוודאי שאסור לברך על הדלקה כזו לכו"ע. ולכן אותם האנשים שעורכים מסיבות חנוכה או כינוסים וכד' בשעות אחה"צ וכד', אינם

רשאים לברך אז על הנרות לכל השיטות, ואפילו אם יערכו את הכנס במקום אפל וחשוך. [דין זה פשוט עד למאד, ומרוב פשיטותו כמעט שלא ניתן להאמר. ולא כתבנו זה אלא לאפוקי מלב הטועים].

(ז) **במוצאי** שבת קדש מנהגנו שבבית הכנסת מדליקים נר חנוכה קודם ההבדלה, ובבית מבדיל תחילה על הכוס ורק אח"כ ידליק נר חנוכה. [כ"פ מרן השו"ע (סימן תרפא סעיף ב). וכן הסכימו אחרונים רבים. וכ"כ הבן איש חי (פ' וישב או' כא). ועיין בזה באורך בשו"ת יחיה דעת ח"א (סימן עה). ע"ש].

(ח) **המקפידים** בכל מוצאי שבת, שלא לעשות מלאכה עד לזמן צאה"כ של רבנו תם [ע"ב דקות זמניות לאחר שקיעה"ח דידן], ימתינו גם במוצ"ש חנוכה מלהדליק עד לזמן ר"ת. [ומי שאינו מקפיד בזה בדרך קבע, עדיף שלא יחמיר על עצמו במוצ"ש זו, דהוי כחומרא דאתי לידי קולא]. אמנם מי שאינו מקפיד על זמן ר"ת בכל מוצ"ש, יוציא את השבת בזמן הרגיל (כהגאונים), וישתדל למהר להבדיל ולהדליק כמה שאפשר יותר מהר. ומכללן של הדברים נלמד שחובה קדושה מוטלת על הנשים להיות זריזות במצוה זו, ולהכין הנרות להדלקה מיד בצאת השבת [לאחר אמירת "ברוך המבדיל"], כדי שיהיה אפשר לבעל, להדליק מיד בסיום ההבדלה על הכוס.

### החייבים בהדלקה

(א) **מצות** נרות חנוכה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הניסים שעשה לנו. [רמב"ם פ"ד מחנוכה הי"ב] ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה, שואל על הפתחים או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק. [שו"ע סימן תרעא ס' א].

(ב) **אשה** מדלקת נר חנוכה שאף היא חייבת בה. [שו"ע סימן תרעא ס' ג. לפי שאף הן היו באותו הנס. ונ"מ שאם יש לה בית לעצמה חייבת בנ"ח. וכן שיכולה להוציא הגברים וב"ב י"ח במקום הצורך. ועוד].

(ג) **סומא** ל"א שהוא נשוי, אשתו תדליק נר חנוכה ותברך, ואם אינו נשוי [או שאין אשתו עמו] יכול להדליק בעצמו ולברך, כיון שיש בהדלקתו פרסומי ניסא לאחרים. [חזון עובדיה חנוכה עמ' קיג. ושם בהערה עמ' קטו, דהסומא מוציא גם את האחרים ידי חובתם].

(ד) **אם** בעה"ב חולה, ואינו יכול לקום ולהדליק במקום הנחת החנוכיה, לא יביאו בני הבית החנוכיה לידו שידליקה ואח"כ יניחיה במקומה, אלא ימנה בעה"ב שליח שידליק הנ"ח במקום הנחתם, והשליח יברך וידליק הנרות. [אבל לא יתנו לבעה"ב לברך והשליח ידליק, דבכל

מקום עושה המצוה הוא המברך. חזון עובדיה חנוכה עמע קטו. והליכות עולם כרך א עמ' ס. ודלא כבן איש חי פ' וישב סע' ו. ע"ש].

(ה) **בחורי** ישיבה מבני עדות המזרח [אפילו אותם הלנים בפנימיה של הישיבה] וכן חיילים הנמצאים בצבא, והוריהם מדליקים עליהם בביתם, יוצאים ידי חובה בהדלקת הוריהם, ואינם צריכים להדליק נרות חנוכה בעצמם. וגם לא להשתתף בפרוטה במקום המצאם. ואם ירצו להחמיר על עצמם ולהדליק בכל זאת, עכ"פ לא יברכו על הדלקתם. [כן הורנו מו"ר הגרב"צ אבא שאול זצ"ל ואמר שזו הייתה הוראת מרן ראש הישיבה רבינו עזרא עטייה ע"ה. ושאין בודקין מן המזבח ומעלה. וכ"פ מרן הראש"ל בשו"ת יחיה דעת (חלק ו סימן מג) וחזון עובדיה חנוכה עמ' קנו. ומ"מ טוב שיקפידו לשמוע את ברכות ההדלקה בבית הכנסת או מחבר מבני אשכנז שנוהג להדליק בברכה. ובני אשכנז נהגו שהבנים מדליקים בברכה מכל מקום, באשר הם, מדין מהדרין מן המהדרין].

(ו) **ואם** אין הוריהם מדליקים עליהם, חייבים להדליק במקום מגוריהם, בברכה. וכן אם יש ספק אם ההורים מדליקים, יכיון שלא לצאת בהדלקתם, וידליק בברכה. וכן אם הבחורים נמצאים בא"י והוריהם בארה"ב, דבשעת צאת הכוכבים בא"י, עוד לא הדליקו ההורים נר חנוכה, בכל אלו ידליקו גם הבחורים הספרדים - בברכה. [וטוב שבכל הנ"ל יכיון שלא לצאת בנר הוריו. חזון עובדיה עמ' קמד-קנב ע"ש. ובאור לציון ח"ד פרק מז שאלה א].

(ז) **וכן** אם הם נמצאים במקום מבודד שאינם רואים נר חנוכה כלל, ידליקו במקומם בברכה אף שמדליקים עליהם בביתם. [חזון עובדיה חנוכה עמ' קנו. בתוך סע' ד].

(ח) **משפחה** השוהה בבית מלון בימי החנוכה [ולא השאירו מבני הבית בביתם הקבוע], אם בעלי המלון מרשים להם להדליק נ"ח בחדרם, ידליקו בפתח החדר השכור להם, או בחלון חדרם הפונה לרשות הרבים, בברכה. ובפרט אם הם מתארחים ב"חדרי גן" שהם מחוץ לבניין המלון, ינהגו כאמור. אך אם בעלי המלון לא מרשים להדליק אש בחדרים

[וכך הוא הנהג הקבוע כמעט בכל בתי המלון בעולם, שאוסרים להדליק אש בחדרים, כלל ועיקר. ומי שרוצה להדליק בחדרו צריך לבקש רשות מיוחדת לכך. ואינו רשאי להדליק נגד דעתם של בעלי המלון, גם אם ישב לשמור על נר החנוכה במשך כל זמן הדלקתו. דתנאי שבממון (של בעלי המלון) תנאו קיים. ואם עובר ומדליק הוה ליה שואל (וה"ה שוכר) שלא מדעת, דחשיב גולן. כן הורה לנו מו"ר הגרב"צ אבא שאול זצ"ל]. ולכן ידליקו הנרות בברכה בלובי של כניסת המלון, דהוי כפתח הבית בעבורם. [כיון דהוו ככמה בעלי בתים הדרים בבית אחד. דכל אחד מדליק לעצמו. ולא רשאים להדליק בחדר האוכל. דלא חשיב ביתם כלל. כיון

שמושכר להם לזמני האכילה בלבד ותו לא. ואפילו ירצו לשהות שם יותר, בעלי המלון לא מרשים להם, ויפגנו אותם משם. וא"כ הו"ל חדר האוכל כמסעדה בעלמא מחוץ לבית, דלא מקרי "ביתו". כ"ד מו"ר הגרב"צ א"ש זצ"ל. ובחדרים- אינם רשאים להדליק כנ"ל. אבל בלובי של המלון יש רשות לכל השוכרים חדרים במלון לשהות שם כאוות נפשם, לאכול שם, לנוח, לשחק ואפילו לישון שם, ואין פוצה פה. נמצא דהלובי הוי כחדר ה"סלון" שבבית, דחשיב כחלק מהבית ששכרו, ושפיר יכולים להדליק שם בברכה ולצאת ידי חובתם. ובתשובה כ"י הארנתי בזה, לא עת האספ. ועיין בשו"ת אבני דרך (ח"ז סי' קיח) שהביא כן גם בשם הגר"ר יוסף ליברמן בעל המשנת יוסף. וכע"ז בשם בעל הנטעי גבריאלי. ובשו"ת ברכת יהודה ברכה (ח"ו סימן לא) הביא כן גם מספר מבית לוי ואזנר שידליק ויברך בלובי של המלון. ושכן הורה הגר"נ קרליץ זצ"ל ועוד. ע"ש. ואע"פ שיש חולקים וס"ל שלא יברך בלובי המלון, וכ"ד בעל הברכת יהודה עצמו. מ"מ הנלע"ד כתבתי. והבוחר יבחר.

### הדלקה בבית הכנסת ובמקומות ציבוריים

(א) **נוהגים** להדליק בבית הכנסת. מדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא. [שו"ע סימן תרעא סע' ז. חזון עובדיה עמ' מט. ועיין בשו"ת הראשון לציון ח"א עמ' רכד באורך].

(ב) **זמן** ההדלקה. בבית הכנסת מדליקים נרות חנוכה בין מנחה לערבית עם שקיעת החמה, ואע"פ שזמן הדלקת נר חנוכה לכל אחד בביתו הוא בצאת הכוכבים, מכל מקום הואיל ואי אפשר לעכב את הקהל שיוצאים מבית הכנסת מיד אחר ערבית, לכן מדליקים עם שקיעת החמה בין מנחה לערבית, כדי שבמשך כל הזמן של תפלת ערבית הציבור יראו את נרות החנוכה, ואיכא פרסומי ניסא. [חזון עובדיה חנוכה עמ' סט].

(ג) **בערב** שבת אם אין עשרה אנשים בבית הכנסת, אין לברך על הדלקת נרות החנוכה, כי פרסומי ניסא לא שייך בפחות מעשרה. ואם ידוע שלאחר מכן יבואו עוד אנשים וישלימו למנין, ויראו את נרות החנוכה דולקות, רשאי הש"צ להדליק בברכה. ואף נשים וקטנים שהגיעו לחינוך, מצטרפים לעשרה. [משום דהוי מטעם פרסומי ניסא ולא משום דבר שבקדושה. חזון עובדיה חנוכה עמ' נב. ומזמן הסתפקתי מהו לשון דנשים וקטנים "מצטרפים", מי בעינן לפחות ששה או שבעה גברים גדולים, ורק מצטרפים להם שלוש נשים, או שמא אפשר שיהיו גם רוב נשים, וסגי בהכי דהוי משום פרסומי ניסא. שוב עיינתי בשו"ת רב פעלים (ח"ב סימן סב) שהוא מקור האי דינא, וציינו רבינו בהערה שם, ושם כתב להדיא דאפילו בעשר נשים לבד אפשר לברך דומיא דמגילה. ע"ש. ועשו"ת יבי"א ח"י או"ח סי' נ"ה או' ל"ז. רק דלאחר מכן יצטרכו להגיע עשרה גברים כי היכי דלהוי חיובא דתפילת ערבית, כדין בית כנסת. ודו"ק. ובשו"ת אור לציון ח"ד עמ' רנא כתב דאין נשים מצטרפות לזה, כיון שעיקר ההדלקה בבית הכנסת נתקנה לגברים. ע"ש].

(ד) **במוצאי שבת**. מדליקין נ"ח [לאחר צאת השבת כמובן]. לאחר תפלת ערבית, קודם ההבדלה, כדי שהציבור יראו נרות החנוכה לפחות במשך זמן ההבדלה. מיהו בבתי כנסת שלא נוהגים להבדיל בהם במוצ"ש, ידליקו לאחר תפלת העמידה ואמירת חצי קדיש [לאחר שכבר יצאה השבת], כדי שיראו הציבור נרות החנוכה משם ועד לסיום תפלת ערבית.

(ה) **הדלקה** במקומות ציבוריים (שאינם בית כנסת) כגון בכנסים, וכן בחתונות בר מצוה וכיו"ב. נחלקו האחרונים אם אפשר לברך שם על ההדלקה או לאו. ולדעת מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף זצ"ל המדליק שם נר חנוכה בברכות, יש לו על מה שיסמוך [שו"ת יביע אומר ח"ז סימן נז. ושוב בחזון עובדיה חנוכה עמ' מז. ושכן ס"ל למשנת יעקב רוזנטל ועוד. וכתב בשו"ת הראש"ל ח"א סימן נח, דהנ"מ אם מתעכבים שם בשביל המסיבה כמו חתונה בר מצוה וכד'. אבל אם האסיפה היא מקרית, כמו המתנה בקופת חולים או הסועדים כ"א בנפרד במסעדה וכד'. גם לשיטה זו ידליקו בלא ברכה]. מיהו לדעת מו"ר הגרב"צ אבא שאול זצוק"ל אין לברך על הדלקה במקומות אלו [ואמר שאפילו יהיו שם אנשים שלא מדליקים בביתם, לא מהני משום שאינו "ביתם", וגם אם יתפללו שם ערבית ג"כ לא מהני לתת להם להדליק בברכה, משום שאין זה בית כנסת. וכ"ד הגר"ש ואזנר בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סימן סה) והגר"ש ז"א איערבך בספר שלמי מועד (עמ' רלז) ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סימן סה או' ג) ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ו (סימן ל) ובשו"ת קנין תורה ח"א (ססי' קלא), ובשו"ע המקוצר רצאבי (סימן ככ סע' טז הע' לו), דאין לברך].

### סדר הברכות

(א) **קודם** שידליק הנרות מברך: אשר קדשנו במצוותיו וציונו להדליק נר חנוכה (ובני אשנו נוהגים לומר נר "של" חנוכה). וברכת שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה. ובלילה הראשון מוסיף לברך גם ברכת "שהחיינו". [שו"ע סימן תרעו סע' א-ב. ויברך "כל" הברכות קודם שידליק, ורק בסיום כל הברכות יתחיל בהדלקת נרות המצוה].

(ב) **שבת** ולא בירך קודם ההדלקה, אם עדיין לא סיים הדלקת כל הנרות של אותו לילה [כולל נרות ההידור], רשאי לברך כל הברכות כרגיל. אבל אם סיים הדלקת כל הנרות, אינו רשאי לברך עוד ברכת "להדליק נר חנוכה" (אע"פ שלא הדליק עוד השמש, לפי שהוא נר חולין). מ"מ יכול לברך ברכת "שעשה ניסים" (ושהחיינו. משנ"ב תרעו ס"ק ד) תוך חצי שעה ראשונה מההדלקה. [חזון עובדיה חנוכה עמ' קל]. ואם נזכר שלא בירך שהחיינו מאוחר יותר (כגון לאחר חצי שעה מההדלקה או למחרת), יברך שהחיינו בשעת ההדלקה בלילה השני או השלישי וכו' עד ליל שמיני. [שו"ע סי' תרעו ס"א. וחזון עובדיה עמ' קלו ואילך. ועשו"ת יורו משפט"ך ח"א סי' ח"י].



(ג) **בירך** והתברר שלא היה שמן במנורה או שנשפך השמן לאחר שסיים הברכות, ימלא הבוכים בשמן חדש, וידליק ללא ברכה, משום דספק ברכות להקל. [עיין היטב בספר בית מתתיהו להרה"ג ר' מתתיהו גבאי שליט"א ח"ג סימן יג. שהאריך בזה בטוב טעם ודעת. והביא כל הצדדים וצידי צדדים ודעת גדולי הפוסקים בזה. ומסיק ג"כ דסב"ל. ע"ש].

### סוגי השמנים והפתילות

(א) **כל** השמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה, ושמן זית מצוה מן המוכחר.

(ב) **שמן** זית להדלקה, כשר לכתחילה להדליק בו נר חנוכה, ואין צריך להדר אחר שמן זית לאכילה דווקא. [דכל מה ששמן זית הוא מן המוכחר, דהוי דומיא דהמקדש. ולא בעינן דומיא ממש, דהא בודאי שאין צריך כתיב למאור שיהא מהטיפה הראשונה וכו'].]

(ג) **שמן** רגיל (קנולה, סויה וכד') עדיף מנרות שעווה. [דסוף סוף הוא שמן ודמי טפי למנורה דמקדש].]

(ד) **נרות** חשמליים. מנורה רגילה המחוברת לזרם החשמל (זרם חילופין) אין יוצאין בה ידי חובת נר חנוכה [מסקנת האחרונים. עיין חזון עובדיה עמ' צג-צז באורך וכ"ד מו"ר הגרב"צ א"ש זצ"ל].]

(ה) **מי** שהיה אנוס ואינו יכול להדליק נר חנוכה באש רגילה, ויש באפשרותו להדליק בפנס חשמלי, ומסדרו באופן שיהיה ניכר שהוא לשם נר חנוכה. יש מתירים להדליק ולצאת בו ידי חובה, ואפילו בברכה. ויש חולקים. וקי"ל ספק ברכות להקל. [הנה דעת מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שו"ת קובץ תשובות ח"ג (סימן קג) דשפיר יוצא בו י"ח. וכ"ד הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה (מועדים עמ' רפג). ושלמי מועד עמ' ר). וכמדומה דס"ל דהוא בכלל "כל" השמנים והפתילות כשרים לנ"ח. לעומתם דעת מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף בכמה מקומות בספריו ובחזון עובדיה חנוכה עמ' צג-צז, דלא מהני, וא"א לצאת בהם י"ח. ואפילו אם כבר הדליק בהם, ושוב נזדמן לו שמן, ס"ל דיחזור וידליק בברכה. ע"ש. וכ"ד מו"ר הגרב"צ א"ש דאין יוצאין י"ח בנר חשמלי וגם לא בפנס חשמלי, דלא הוי דומיא דהמקדש, וסב"ל. ודע דבמנורת "לד" אפשר דכו"ע מודו דלא מהני, דלא מקרי "הדלקה". ודו"ק].]

(ו) **מותר** להדליק נר חנוכה בנר המפיץ ריח טוב או מגנן בשעת הדלקתו. [שו"ת יורו משפטיך ח"א סימן יט מפי ספרים ומפי סופרים. ע"ש].]

(א) **אכסנאי** [אורח] המתארח בבית בעל הבית, משתתף בפרוטה עם בעל הבית ויוצא י"ח בנר בעל הבית.

(ב) **המתארח** בשבת אצל קרובי משפחה (הורים וכד'), יקדים להגיע בערב שבת מוקדם ויצא בנר בעה"ב, מדין אכסנאי.

(ג) **מוצאי שבת**. התארח בשבת בבית קרובי משפחה או חברים. אם יכול להשאר שם לישון אצלם גם במוצ"ש, יעשה כן, והכי עדיף. אם אינו יכול, וחייב לחזור לביתו. הרי שיזדרז לצאת לביתו בהקדם האפשרי, יקפיד שלא לאכול שם סעודה רביעית, וטוב שיעשה גם כוונה נגדית שלא לצאת בנר בעה"ב, וכשיגיע לביתו ישן שם, ידליק נ"ח בברכה (ואפילו אם הגיע בשעה מאוחרת). [כן הורנו מו"ר הגרב"צ אבא שאול זצ"ל. וכ"ד מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף. חזון עובדיה עמ' קנה. ע"ש. ויש חולקים].

#### דינים מיוחדים בחנוכה

(א) **חנוכיה** מזהב או מכסף והכוסיות שבהם מניח השמן עשויות מזכוכית, שפיר חשיב כמדליק בחנוכית זהב או כסף, דהכוסיות בטלות לעיקר המנורה. [כן הורני מרן הראש"ל זיע"א למעשה. וכ"כ בילקוט יוסף לרבינו הראש"ל חנוכה עמ' קמד מהדורת תשעג. וכ"פ מקור נאמן סי' תקמז. ועוד. ודלא כמי שחכך להחמיר בזה].

(ב) **כוסיות** החנוכייה המיוצרים ע"י גויים ואינם טבולים, מותר להשתמש בהם ללא טבילה, דלא הוו כלי סעודה, ופטורים. [כ"ד מרן הראש"ל בחזון עובדיה. וכ"פ בספר בית מתתיהו ח"ג (סימן כו). ועוד].

(ג) **ערבית** ונר חנוכה. בהגיע צאת הכוכבים ויש לפניו מצות נר חנוכה ותפילת ערבית. נר חנוכה קודם משום דהוי מצוה עוברת. ואח"כ יתפלל ערבית דזמנה כל הלילה (או עכ"פ עד חצות). [כן פסק לנו מו"ר הגרב"צ א"ש זצ"ל. וכ"ד מרן הראש"ל בשו"ת יחיה דעת חלק ז (סימן רז או' ו. ובספר מאור ישראל על הש"ס ח"ג עמ' שכט. וכ"מ בחזון עובדיה עמ' עא ריש סעיף ד. ע"ש].

(ד) **מיהו** אם התאחר כבר, ועברה גם החצי שעה שלאחר צאת הכוכבים, יתפלל ערבית תחילה, משום תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. [חזון עובדיה חנוכה עמ' עא סע' ד ודו"ק היטב בלשוננו].

(ה) **ומנהגנו** שאנו מתפללים ערבית בשקיעת החמה ממש (ולא קודם לכן) ומזדרזים להגיע הביתה קרוב לצאת הכוכבים, ולהדליק נר חנוכה בזמנה. [ולאחר ההדלקה קורין גם ק"ש בזמנה. וכך נהגו רבותינו זיע"א מרן הראש"ל ומו"ר הגרב"צ א"ש זצוק"ל ועוד].

### אמירת "ועל הניסים"

(א) **מזכירים** "ועל הניסים" בתפילה ובברכת המזון.

(ב) **שכח** ולא אמר, כל שהזכיר שם שמים של חתימת הברכה, בדיעבד אין מחזירין אותו.

(ג) **בברכת** מעין שלוש, אין מזכירין ועל הניסים כלל. [חזון עובדיה עמ' קצח].

(ד) **אכל** סעודה ביום האחרון של חנוכה ומברך ברהמ"ז לאחר צאת הכוכבים במוצאי חנוכה, מזכיר בה ועל הניסים, וכדעת מרן השו"ע. [סימן קפח סעיף י. וחזון עובדיה עמ' רז].

(ה) **והני** מילי שלא התפלל ערבית, לפני ברהמ"ז, אבל אם כבר התפלל ערבית, לא יאמר עוד ועל הניסים בברהמ"ז, דלא להוי כתרתי דסתר. [שו"ת יחיה דעת ח"ג סס"י נה].

### דיני הסופגניה חיוב חלה

(א) **הלש** עיסה שיש בה קמח כשיעור חלה [שהוא עשירית האיפה. י"א 1.566 ק"ג, וי"א 1.560 ק"ג. עשו"ת יחו"ד ח"ד (סימן נה). והליכות עולם כרך ה (עמ' רכד)]. על מנת לאפותה בתנור, צריך להפריש ממנה חלה בברכה.

(ב) **הלש** עיסה [ואפילו בלילתה עבה, כפי המצוי בסופגניות שלנו כיום] שיש בה שיעור חלה על דעת לטגנה בשמן עמוק או לבשלה במים, ואכן כך עשה, פטור מהפרשת חלה. [הנה בדין זה נחלקו ר"ת והר"ש בביאור המשנה (חלה פ"א מ"ה). ופסק מרן בשו"ע יו"ד (סימן שכט סעיף ג) כהר"ש לפטור בכה"ג. וכ"פ הראש"ל בספרו הליכות עולם כרך ה (עמ' רכד סעיף ב). וכ' דמה שחשש מרן באו"ח (סימן קסח סעיף יג) לדעת החולקים וכתב דירא שמים יצא י"ח שניהם לעניין הברכה, הוא לחומרא בעלמא. ועוד דחלה בזמן הזה דרבנן וספיקה לקולא. והביא גם מש"כ מו"ר בשו"ת אור לציון ח"ב (פי"ב במקורות עמ' צח), דממה שמרן השו"ע לא הזכיר כלל ביו"ד את דעת החולקים, משמע שחזר בו ממ"ש באו"ח לחוש לכתחילה לדעת המחייבים, ועוד שהעיד בב"י ביו"ד ש"המנהג" כהר"ש וסיעתו, ומשנה אחרונה עיקר]. ואם ירצה להחמיר על עצמו ולהפריש חלה [ולקרא לה שם, 'הרי זו חלה תרומה'], צריך להזהר שלא לברך על הפרשתה. [משום שהש"ך יו"ד שם הקשה על השו"ע מהא דאו"ח סימן קסח,

ופסק שיפריש חלה בלא ברכה. וכ"פ הרב בן איש חי (פרשת שמיני הלכות חלה סעיף ד). והרב כה"ח או"ח (סימן רמב או' כז). ע"ש. ומ"מ לעניין ברכה ודאי נקטינן דסב"ל].

(ג) **אפילו** כשעושה אותה על דעת לבשלה וכיוצא בו, אם דעתה לאפות ממנה מעט, ואפאתו, אפילו אין באותו מעט שיעור חלה, כולה מתחייבת בחלה. [לשון מרן בשו"ע יו"ד סימן שכט סעיף ד]. ולכן צריך לשים לב שאם לקחו חלק מאותה עיסה של הסופגניות, ואפו אותה, מתחייבת כל העיסה בחלה.

### ברכתה

(א) **עיסת** סופגניות שעירבו בה סוכר או דבש [או חומר ממתק אחר], וטיגוה בשמן עמוק, ברכתה "בורא מיני מזונות", ולאחריה ברכת "מעין שלוש". [אע"ג דמרן השו"ע באו"ח (סימן קסח סעיף יג) הביא מחלוקת ראשונים בדיון זה, וכשמדובר בעיסה עבה (כעיסת הסופגניות שלנו), י"א שברכתה המוציא וברהמ"ז, וסיים השו"ע דירא שמים יצא י"ח שניהם ולא יאכלם אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחילה. ע"ש. מ"מ כשעירב בה חומר ממתק ברכתה מזונות לכו"ע, דלא גרע מכל פת הבאה בכסנין המבואר בסעיף ז שם דאפילו אפאו מברך מזונות ומעין שלוש, וכ"ש בנ"ד. ועד כמה שידוע לנו, לאחר בירור וחקירה ודרישה, כמעט כל המאפיות בארץ מערבים חומר ממתק בעיסת הסופגניות, בכמות ניכרת, ולכן דינם כאמור. וכן ראוי ללמד לנשים המכינות סופגניות בביתן, שיתנו סוכר בעיסה. ופשוט דמה שמזריקים ריבה לתוך הסופגניה (לאחר טיגונה), וכן מה שמפזרים סוכר ע"פ הסופגניה, לא מעלה ולא מוריד לנ"ד. ואם לא עירב בה חומר ממתק כמו ה"ספינג" המצוי אצל המרוקאים וכד', נראה דכיון שעיסתן אינה דלילה דיה, לכאורה באנו למחלוקת שהזכיר מרן באו"ח (סימן קסח הנ"ל). ולדעת מרן הגר"ע יוסף [שליט"א] וצ"ל נראה דאכתי לא איפרק מחולשה, דאע"ג שפטר העיסה מחלה, כנ"ל, היינו מפני מש"כ השו"ע ביו"ד שם לפטור מחלה בסכינא חריפא, ומשום סד"ר לקולא, אבל הכא שכתב בשו"ע דיר"ש יצא ידי שניהם, ואיכא צד לחייב ברהמ"ז [ועיין יחוד"ח ח"ה סימן נג], אפשר שעדיין יש לחוש עכ"פ לחומרא למש"כ בשו"ע, דסוף סוף מרן השו"ע אמרה בדוכתא. וצ"ע. אמנם לפמש"כ באור לציון ח"ב (עמ' צח) דמרן ביו"ד חזר בו ממש"כ באו"ח, והעיד ביו"ד שכן המנהג כהמקילין, ממילא גם לענין ברכות נפשט לקולא, וברכתם מזונות ומעין ג', וכמ"ש שם. ודו"ק. ושמעתי גם משמיה דהגאון ר' שלום משאש וצ"ל שאמר שהמנהג להקל כהרמ"א בזה, לחושבם למזונות. ואכמ"ל].

(ב) **גם** אם אכל מהסופגניות שיעור קביעות סעודה [230 סמ"ק בנפח וי"א 216 סמ"ק. שהם כשתי סופגניות המצויות בינינו כיום], אינו מברך עליהם אלא "בורא מיני מזונות" ולאחריהם "מעין שלוש" [על המחיה], כיון שנחשבים כמעשה קדירה לענין זה. [אמנם נחלקו האחרונים בדיון הקובע סעודתו על מעשה קדירה כגון איטריות, מקרונים, כוסכוס וכיוצא בהם אם יברך

המוציא וברהמ"ז כדין הקובע סעודתו על פהב"כ או שיברך מזונות ומעין ג' בלבד. עיין באחרונים סימן קסח. מ"מ לדינא נקטינן שאין דין קביעות סעודה על מעשה קדירה ותבשיל של מיני דגן, דלא הוי תוריתא דנהמא, ומברך מזונות ומעין שלוש. וכ"כ המשנ"ב (שם ס"ק ע) בשם הגרע"א והגר"ז. וכן מסקנת מרן החיד"א בברכ"י (שם סק"ג). וכן פסק בשו"ת יביע אומר ח"ח (או"ח סימן כא) באורך וברוחב ע"ש.

### בישולי גויים

(א) **במקומות** שהישראל מדליק את האש והגוי מטגן את הסופגניות בשמן, נחלקו הפוסקים אם יש בזה משום בישולי גויים או לא. [דלכאורה תליא במחלוקת הפוסקים דאו"ח סימן קסח סעיף יג. ולהסוברים דעיסה מטוגנת ברכתה המוציא וברהמ"ז, דינה כפת [ושייך בה עכ"פ קביעות סעודה] וממילא מהני בה נמי זריקת קיסם ע"י ישראל וכ"ש הבערת האש. ולהסוברים דברכתה מזונות ומעין ג', ולא שייך בה קביעות סעודה כיון דהוי מעשה קדירה, ממילא דינה כתבשיל, ולא מהני בה קיסם או הבערת האש ע"י ישראל. מיהו דעת הרמ"א ביו"ד (סימן קיב) דמהני קיסם גם בתבשיל ולא רק באפיה. וכתב בשו"ת יחיה דעת ח"ה (סימן נג) דאם הטיגון נעשה בבית [או במפעל] של ישראל איכא ס"ס להקל דאין בו משום בישול"ג. ע"ש טעמו ונימוקו. ויש חולקים וס"ל דלא מהני ס"ס בכה"ג, עמש"כ בזה בשו"ת שמש ומגן ח"ב (חיו"ד סימן יב-יג). ומש"כ להשיבו בשו"ת יבי"א ח"ט (יו"ד סימן ז). ע"ש. ומ"מ כ' בשו"ת יחיו"ד (שם) דלנוהגים להחמיר תמיד מלאכול אפילו פת נחתום גוי, עליהם להזהר גם בסופגניות אלה, ותע"ב. ודע, דדעת מו"ר ועט"ר הגרב"צ אבא שאול זצ"ל הייתה דאם הטיגון נעשה במחבת חשמלי [או בכל כח חשמלי אחר] אין בו משום בישול"ג, וטעמו ונימוקו עמו, דכיון שהזרם הוא זרם 'חילופין' ובכל רגע מתחדש כח החשמל מחדש ומה שבא כעת לא היה בעולם רגע קודם לכן, לכן א"א לייחס את כח החשמל למאן שהוא [גם לא לגוי המפעיל, או המטגן בו] ולכן לא שייך בו איסור בישול"ג. [וה"ה לשאר דיני התורה, פעמים לקולא ופעמים לחומרא. ודו"ק]. וסברא כעין זו כתב הגרש"ז אויערבך זצ"ל (לחומרא) בשש"כ ח"ב (פמ"ג הערה כב) ע"ש. ובמפעלים רבים כיום הכל נעשה באופן אוטומאטי עם מכונות חשמליות שמבצעות את כל תהליך ההכנה של הסופגניות עד לטיגון, כולל הטיגון עצמו, ואין שם מגע יד עכו"ם בטיגון, ותשקוט הארץ]. ובודאי שראוי לכל אדם ירא שמים ליקח הסופגניות ממקומות עם פיקוח קפדני בכל הנושאים, וממילא אין לחוש גם לזה.

### נטילת ידים

(א) **האוכל** סופגניה שיש בה ריבוי שמן, אפילו בכמות של טופח על מנת להטפח [כלומר שידו נרטבת מהשמן עד שיכולה להרטיב מקום אחר ממנו], אינו צריך לטול ידיו כלל. [דעד כאן לא תקנו חכמים נט"י לדבר שטיבולו במשקה, אלא לז' משקין שסימנם י"ד שח"ט ד"ם ושמן האמור שם הוא שמן זית, כמבואר בשו"ע (סימן קנח סעיף ד). ע"ש. משא"כ בנ"ד

דהשמן הוא שמן סויה דהוי בכלל שאר משקין דמי פירות, דאינן מכשירין לקבל טומאה וממילא א"צ להם נט"י ידיים כלל. ופשוט].

## [ב]

אם יבוא משיח באמצע ימי החנוכה האם יעברו להדליק בסדר של פוחת והולך כדברי ב"ש הרב אברהם יהודה הכהן רבינוביץ, מח"ס פרדס יהודה, בית שמש

לכבוד אחי הגדול

הגאון החריף השנון רבן גמליאל הכהן שליט"א

מורי צדק"ק קרעטשניף רחובות

בעל ה"גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

אחדשה"ט באהבה רבה

**על** שאלתך הנכבדה, אם יבוא משיח באמצע ימי החנוכה כיצד ינהגו, האם יעברו באמצע ימי החנוכה להדליק בסדר של פוחת והולך כדברי בית שמאי?

(א) **לבית** שמאי דס"ל פוחת והולך הוא רק אי התחיל כן כבר ביום הא' ב. תליא בפלוגתא אי הדלקת נרות חנוכה בכל יומא הוי מצוה בפנ"ע ג. בימות המשיח עדיין הלכה כבית הלל ד. לעתיד יתבטל נס חנוכה ה. ביאור פלוגתת ב"ש וב"ה והמסתייע לנ"ד

**איתא** בגמ' שבת (דף כא:) תנו רבנן: מצות חנוכה בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. ואיפסקא הילכתא ברמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה ה"א) ובטור שו"ע (סי' תרעא סעי' ב') כב"ה, וכהא ששנינו במס' עירובין (דף יג:) ש"יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל' והנה איתא בספר ויקהל משה (דף נד ע"א ראה שם הגדולים מע' ו' אות כב) ובחיד"א (פתח עינים אבות פ"ה), ובמלבי"ם (תורה אור פ' חוקת ד"ה וכבר) בשם האריז"ל, שלעתיד לבא יהיה הלכה כבית שמאי ע"ש הטעם, וכ"כ בספר פירוש התפילה (לרבי אברהם ז"ל בן הגר"א זיע"א בתיבת ובורא הכל) 'ושמעתי ממורי אבא הגאון זצלה"ה שלעתיד לבא יהיה הלכה כבית שמאי' וענין זה מרומז כבר בזוה"ק (בהקדמה דף יז ע"ב וכמו שפי' שם המקדש מלך).

**ונשאלתי** ממעכ"ת הרמה שליט"א 'אם יבוא משיח באמצע ימי החנוכה כיצד ינהגו, האם יעברו באמצע ימי החנוכה להדליק בסדר של פוחת והולך כדברי בית שמאי' וקושיא זו מרפסין איגרא היא, ובפרט דאיתא במדרש (ויק"ר לא, יא) 'אמר ר' חנין בזכות להעלות נר תמיד אתם זוכים לקבל פני נרו של משיח מאי טעמא שם (תהלים קלב, יז) אצמיח קרן לדוד

ערכתי נר למשיחי וגו' ואומר (שם קכב, א), שמחתי באומרים לי בית ה' נלך' וכתב עפ"י הספה"ק מאיר עיני חכמים (שער ו' פ"ג), שבחי' זו הוא גם בנרות חנוכה שעל ידיו נזכה לקבל פני נרו של משיח, ויתבאר היטב דבריו הק' עפ"ד הרמב"ן (בהעלתך ח', ב') הנודע דבפרשת הדלקת המנורה בביהמ"ק איכא רמז מה"ת על הדלקת 'נרות שהיתה בבית שני על ידי אהרן ובניו, רצוני לומר חשמונאי כהן גדול ובניו' וכן מצינו ענין זה רבות בספה"ק (מאור עינים פ' מקץ בד"ה זמן אור לשמים ליקוטים בד"ה טעם, ועוד) דנרות חנוכה מקרב הגאולה. [וראה עוד מש"כ להלן באות א' בשם הרוקח]. ואבארם בעזה"י בכמה אנפי.

**והגם** שבגמ' נדה (דף ע:): מקשינן מתים לעתיד לבא צריכין הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין ומתריצין לכשיחיו נחכם להן (נתיישב בדבר, רש"י) איכא דאמרי לכשיבא משה רבינו עמהם וכע"ז מצינו בגמ' יומא (דף ה:): מ"מ הרי מאידך מצינו בגמ' סנהדרין (דף נא:): על הלכתא למשיחא 'דרוש וקבל שכר', ואפשר ליישב דהלכתא למשיחא מכיון דאז עולם כמנהגו נוהג (רמב"ם פ"ב מהל' מלכים ה"א), אזי דרוש וקבל שכר אבל לעתיד לבא בעת תחיית המתים שתהיה הבריאה באופ"א, וכמו שאמרו רז"ל בגמ' נדה (דף סא:), 'מצות בטלות לעתיד לבא' ובמדרש (ויק"ר יג, ג' עפ"י ישעיהו נא, ד) אמרו אמר הקב"ה [לעתיד לבא] 'תורה חדשה מאתי תצא' אזי אין ביכולות לדון השתא על המציאות שנוכה אז [וראה בשפ"א (יומא שם ד"ה אלא), דהק' מ"ש מכל דיני הקרבנות דלא אמרינן הכי ואיכא פלוגתות טובא בקדשים ונשאר בצ"ע ולפי"ד הדלים א"ש] והשתא דאתית להכי בנידון דידן מכיון דבימות המשיח יהיה כבר הלכה כבית שמאי, כמו שהובא להלן (אות ג') ולכן שפיר אמרינן בהך דרוש וקבל שכר.

### לבית שמאי דס"ל פוחת והולך הוא רק אי התחיל כן כבר ביום הא'

(א) **מדבריו** הראנ"ח ועוד מבואר דלדעה קמייאא שכ"פ השו"ע שנחלקו ב"ש וב"ה אי אזלינן בתר ימים הנכנסין או היוצאין א"א באמצע ימי החג לשנות הסדר משא"כ לאידך מ"ד שכ"פ הרמב"ם והרמ"א דפלגין אי אזלינן בתר פרי החג או מעלין בקודש

**גרסינן** בגמ' שבת (שם) על דבר המח' דב"ש וב"ה הנז' 'אמר עולא: פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד אמר: טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין. וחד אמר: טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין'. וכתבו התוס' (בד"ה והמהדרין) '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 אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכן יש בני אדם בבית'.

**והנה** המחבר (בסי' תרעא סעי' ב') פסק שמוסיף והולך בכל לילה ולילה 'ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר', וביאר בבית יוסף (שם) שהוא מחמת דברי ר"י הנז', מאידך

הרמב"ם (שם) והרמ"א (שם), פסקו שגם מוסיף והולך וגם שכל אחד מבני הבית ידליק. והראנ"ח (בספרו הנותן אמרי שפר פ' וישב והביאו הברכ"י שם סק"א, והחת"ס שבת שם בד"ה אחד, מאידך בתורת משה חנוכה בד"ה ויש עוד, כתב כן מדיליה) כתב להסביר דעת הרמב"ם ורש"י דדברי התוס' דבעי היכרא כשמוסיף והילך או מחסר, זהו דוקא למ"ד דטעמייהו דב"ש וב"ה כנגד ימים הנכנסין או היוצאין 'ולהכי בענין היכר לידע ולהודיע כמה נכנסו וכמה יצאו (לשון הפר"ח)' אבל 'למאן דיהב טעמא כפרי החג ומעלין בקודש לא איכפת לן אם לא ניכר לדידן מספר הימים בנרות, כי קמי שמיא גליא וזו היא שיטת רמב"ם (לשון החת"ס בתו"מ)' וכ"כ הפר"ח (על הרמ"א שם) והביאור הגר"א (שם סק"ד) והחידושי מהרצ"א (לבני יששכר, שבת שם).

**וא"כ** לפי"ז לפי דעה קמייתא דבעינן היכרא לידע ולהודיע כמה נכנסו וכמה יצאו ושכ"פ המחבר א"כ אם באמצע ימות החנוכה יעבור להדליק כב"ש שפוחת והולך בכה"ג ליכא היכרא כלל למנין הימים דסתר מנין קמייתא, אבל לאידך טעמא דנחלקו בפרי החג ומעלין בקודש ושכן פסקו הרמב"ם והרמ"א, אכתי איכא למידן בנידון דידן אם יבא משיח ה', דהגם דסתרי הדדי שלטעם דמעלין בקודש אסור להיות פוחת והולך אפי' שיש ביה רמז לפרי החג, עכ"ז אם יעבור באמצע להדליק כבית שמאי פוחת והולך מכיון דהילכתא כוותיהו איכא שפיר רמז לפרי החג, משא"כ לדעה קמייתא אף ידי ב"ש לא יצא מכיון דליכא היכרא כלל למנין ימים, דסתר המנין באמצע ולא ידעינן איזוהו אמת ודו"ק. [והגם דיהיה נודע הטעם ששינו מספר הימים מ"מ משמעות הראשונים והפוסקים דאין זה ענין לזכרון גרידא אלא אופן פירסום הנס או ע"י שבכל מוסיף ומודיע שהיה הנס בעוד יום ע"י מוסיף והולך או ע"י פוחת והולך וכדכתב הלבוש (שם סעי' ב) 'כי זה הוא הדור למצוה שבה ידעו ויזכירו הכל כמה ימים יצא בהתמדות ותוספת הנס, וכשיזכירו ימי משך ותוספת הנס שהיה זמן רב, יש בו פרסומי ניסא ושבח יותר להשם יתברך ויכולתו הגדולה', וכ"כ הפני יהושע (שם בד"ה פליגי) 'דכיון שבכל יום ויום נתרבה פרסום הניסא וחיבת המקום יותר ביותר לכך ראוי לעשות הדור מצוה לפי ערך פרסום הנס והחיבה', (וראה מש"כ להסביר שם ג"כ שיטת ב"ש) וכ"ה בבה"ל (שם בד"ה בלילה), ובפרט למאן דס"ל דבעינן פירסום הנס גם לנכרים. (ראה מה שליטקט בזה דעת הפוסקים בספר מועדים וזמנים ח"ב סי' קמא והספר יעבדוך עמים פרק יט הע' 299 ויש להוסיף להנז' שם לדברי הב"י סי' תרעז בד"ה מצאתי שמוכח מדברי הארחות חיים הל' חנוכה אות יח והמרדכי שבת סי' רסז דליכא פירסומי ניסא לנכרי) א"ש טפי.

**דעת השפ"א דגם אידך מ"ד מודו דהעיקר כדעה קמייתא ולפי"ז לכו"ע א"א לשנות באמצע ימי החג כב"ש**

**אך** הנה הא דנתבאר מהראנ"ח ודעימיה, דהרמ"א והרמב"ם פסקו רק כאידך מ"ד, והראנ"ח והגר"א והחת"ס (שם) הוסיפו ע"ז להוכיח דהילכתא כוותיהו, מהא דמסיק הגמ' מהך דשני



זקנים [הובא להלן] שאמרו שטעמם שב"ש וב"ה הוא מחמת פרי החג ומעלין בקודש, והוסיפו (הגר"א והחת"ס) שכן הוא דעת הרי"ף מהא דהביא מימרא זו. יש לציין מדברי השפ"א (שבת שם בד"ה מעלין) מוכח דפליג על יסוד זה דכתב תוך דבריו, 'באמת טעם ימים אית להו לכו"ע דלא"ה וכי מצוה להעלות בקודש, אלא ע"כ דמעלין בקודש הוא טעם להכריע אם להדליק כנגד ימים הנכנסין או היוצאין, וכע"ז הכריע הדרכי משה (בס' תרעב אות ג) דמי שלא הדליק כלום בליל א' ומדליק בליל ב' או ג' שידליק כשאר בנ"א, וע"כ דס"ל כנ"ל דאל"כ לטעמא דמעלין בקודש היה ראוי להתחיל א' ולהיות אח"כ מוסיף והולך'. וכע"ז כתב הבית הלוי (שם) לאחר שהביא דברי הגר"א ליישב דברי התוס'. ואי תימא, א"כ הדרא קושיא לדוכתא אמאי לא חששו הרמב"ם והרמ"א לסברת התוס' ראה מש"כ הברכ"י (שם) והערוה"ש (שם סעי' ח) ועוד, מש"כ ליישב בזה באופ"א מהנז"ל.

**ולכאנ' א"צ לכל זה,** דאפי' לדברי הראנ"ח וסייעתו כ"ז מעיקר הדין, אבל לכתחילה בודאי בעי לחוש כאידך מ"ד דכתב הדרכי משה (תרעב אות א), 'כתב מהר"א מפראג דלדין שמדליקין בפנים ויודעין בבית כמה בני אדם בבית, וליכא למיחש שמא יאמרו כך 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 לכו"ע', וכ"פ ברמ"א (שם) 'ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהיה היכר כמה נרות מדליקין' אך אי משום הא לא אירא בנידון דידן, דהרי מבואר מדברי הרמ"א דהיכי דאפשר לפסוק רק כאחד מהני אמוראי פסקין כדעה בתרייתא, ולפיכך בחצר שכל אחד מבני הבית ידליק אפי' שאינו ניכר מנין הימים, אבל היכי דאפשר לפסוק כשניהם מחמירין ולהכי בבית ידליק כל אחד במקום מיוחד, אבל בנידון דידן אם נזכה לביאת הגואל באמצע ימי החג אם ניוזל כדעה קמיתא, א"א לעבור להדליק בסדר של פוחת והולך אליבא דהילכתא, ובכה"ג נקטינן לדינא כדעה בתרייתא ובהא ארווחנא ליישב קושיית השפ"א מדברי הד"מ, דהרי התם אפשר להחמיר כשניהם וד"ק.

**דעת החי אדם והכת"ס והערוה"ש והמשנ"ב, דקטינן לדינא כדעה קמיתא (וס"ל דגם הרמב"ם והרמ"א מודו לזה)**

**אבל** קשיא לי טובא, דהנה כתב השפ"א (שם) נפק"מ בין הנך תרי אמוראי בטעם פלוגתא ב"ש וב"ה, 'אם אין לו ל"ו נרות להיות מקיים מצות מוסיף והולך בכל הלילות ויש לו עשרים נרות וכדומה, דלטעם היכר הימים יתחיל לקיים המצוה כל מה דאית ליה ב' וג' לילות, ובשאר הלילות ידליק אחד אחד כיון דעכשיו יש לו יקיים עתה המצוה כתיקונה. אבל לטעם דמעלין בקודש צריך להניח ללילות אחרונות ההידור כסדר כל העולם ובלילות ראשונות ידליק אחד אחד כדי שלא להוריד בקודש'. וא"כ לפי"ד הראנ"ח דדעת הרמב"ם והרמ"א כאידך מ"ד האידך פסק המשנ"ב (בס"ק ה) בשם החיי אדם (כלל קנד דין כה) 'אם יש לו תשעה נרות ידליק בליל

שני שתי נרות - ובליל שלישי - רק אחת' הרי בזה מוריד בקודש אלא ע"כ צ"ל דס"ל למשנ"ב דנקטינן לדינא כטעם הא'.

**ויש** להוכיח עוד דכן ס"ל למשנ"ב, דהנה כתב הבית הלוי (שם), 'י"ל באין לו נרות לכל הצורך וכגון בליל שלישי ואין לו רק שני נרות, דאי טעמם דב"ה כנגד ימים היוצאין א"צ להדליק רק נר אחד עיקר החיוב, דמאי הידור יהיה אם ידליק בליל שלישי שני נרות כיון דאינו כנגד מספר הימים, אבל לטעם דמעלין בקודש צריך להדליק שנים דאע"ג דא"א לו להיות מעלין מ"מ אין לו להיות מוריד ואין לו להדליק היום פחות מאתמול כיון שיש לו שנים'. וכ"כ האמרי יוסף (חנוכה דרוש יא). והנה פסק המשנ"ב (שם) בשם החיי אדם (שם) והכת"ס (סי' קלה), 'אם יש לו עשרה נרות, אעפ"כ לא ידליק רק בליל שני שנים ובליל שלישי לא ידליק שנים רק אחת'. וכ"כ הערוה"ש (שם סע"י). הרי דס"ל למשנ"ב ודעימיה לפי"ד הבית הלוי דעיקר כדעה קמייטא ברם מרן הגר"א מ"ש שך זצ"ל, בספרו אבי עזרי על הרמב"ם הל' חנוכה (פ"ד ה"א ובמכתבים ח"ו מכתב תרנח ותרנט) פליג ע"ד הבית הלוי וס"ל דגם לדעה קמייטא צריך להדליק ביום ג' ב' נרות ע"ש, עכ"פ נמצינו למדין דלדעת השפ"א והמשנ"ב בנ"ד כיון דעיקר הטעם דבעי היכרא לדעת מנין הימים אי אפשר לשנות באמצע ימי החג להיות פוחת והולך, דבכה"ג סותר מנין הימים כמו שנתבאר.

#### דעת הריטב"א דגם לאידך מ"ד א"א באמצע ימי החג לשנות הסדר

**מלבד** כל זאת הגם שמלשון דברי התוס' מוכח כהראנ"ח, שתלו סברתם בדעה קמייטא, [ברם כבר הובא לעיל דברי הבית הלוי שכתב בדברי התוס' גופיה, דס"ל שגם לטעם דפרי החג ומעלין בקודש בעינן היכרא וכ"כ החידושי מהרצ"א (שם)]. אמנם הריטב"א (שם בד"ה והמהדרים) כתב בדברי התוס' לאידך מ"ד, וז"ל 'כי אם היה כל אחד מוסיף נר לב"ה או פוחת לב"ש לא יכירו העולם, דמשום פרי החג או משום מעלים בקודש הוא אלא שיאמרו בני הבית נתרבו או נתמעטו', וכן מוכח מסתימת דברי המאירי (שבת שם ד"ה מצות), דסברת ר"י דבעינן היכר הימים קאי לכו"ע.

#### דעת המהרש"ק דלב"ש א"א באמצע ימי החג להתחיל לעשות רמז לפרי החג

**והלום** ראיתי שכתב המהרש"ק בהגהות חכמת שלמה (סי' תרעז סע' ב), לדון לגבי גר שנתגייר וקטן שהגדיל באמצע ימי חנוכה, וז"ל 'הנה לטעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין גם הגר חייב להדליק לפי ערך ימי חנוכה הנכנסין, ככל אדם - [אך ל]אידך טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג, דזה תינח אם התחיל בחיובא אז דומה לפרי החג כיון דהדליק כל מנין החיוב, אבל אם התחיל באמצע ולא הדליק כלל כל החיוב אינו דומה לפרי החג אז מודו ב"ש דאין בו הידור כלל' (וראה שם עוד הנפק"מ במח' אמוראים בטעמא דב"ה), וצ"ב טובא הטעם בזה דאכתי לגבי הימים הנשארים דומה לפרי החג שפוחת והולך והרי אילו בביהמ"ק אם עד

אמצע ימי הסוכות לא הקריבו קרבנות, וכי לא היו מקרבים בשאר הימים בסדר של פוחת והולך, והי"ה יאיר עניניו בתורתו הק'.

**עכ"פ** נמצינו למדין דלכו"ע כשהתחיל כדעת ב"ה שמוסיף והולך אינו פוחת והולך באמצע ימי החג, דלדעה קמייא כבר נתבאר לעיל שהיו תרי מילי דסתרי הדדי ואף לאידך טעמא מלבד מה שנתבאר כבר דלריטב"א ולשפ"א ולמשנ"ב ודעימיה, א"א לשנות הסדר באמצע ימי החג מחמת הטעמים שנתבארו, אלא אפי' לראנ"ח דפליג עליהו חידש לן המהרש"ק שבאמצע ימות החג א"א להתחיל לעשות רמז לפרי החג. אולם להלן הוכחנו מדברי המהרצ"א דפליג על המהרש"ק ע"ש, וא"כ לפי"ז אכתי יש לדון בזה.

**מאן דס"ל שא"א לשנות באמצע כב"ש אי ימשיך להדליק כב"ה או שידליק נר אחת בעיקר הדין**

**אך** אכתי איכא למידן דמכיון דלעתיד לבא אין הלכה כב"ה דמוסיף והולך כנגד ימים היוצאין, ומעלין בקודש ואי אפשר לעשות כב"ש דפוחת והולך כנגד ימים הנכנסין וכפרי החג, שידליק רק נר אחד כמעיקר הדין, ולפי"ז יצא שיטת בית שמאי או שידליק כב"ה.

**הנה** בגמ' (שם) בסוגיא דחנוכה אמרינן, 'אמר רבי יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כב"ש ונתן טעם לדבריו כנגד פרי החג' ולכא' תמוה דהרי אמרינן בגמ' עירובין (דף ו:): לעולם הלכה כב"ה ובגמ' ברכות (דף י:): 'אמרו לר' טרפון כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל' [והיעב"ץ] (שבת שם בד"ה אחד) כתב דמייירי קודם שיצאה הבת קול אמנם הבה"ל (שם בד"ה וי"א) כתב דמשמע מדברי הגמ' דהשני זקנים היה בימי רבי יוחנן ואז כבר נפסק שבעלמא הלכה כב"ה, ועוד קשיא אמאי הביא הרי"ף מעשה זה דשני זקנים לדינא (וראה מש"כ לעיל בשם הגר"א ליישב בזה), ומכח קושיות אלו כתבו האמרי יוסף (שם) והבה"ל (שם), דהכא מכיון דאינם מחולקים בגוף הדין דבאמת עפ"י דין די נר אחד לאיש וביתו, אלא פליגי בענין הידור בעלמא להכי העושה כב"ש לא מקרי עברין, וכע"ז כתב בחידושי מהרצ"א (שם) אולם כתבו שם (המהרצ"א והבה"ל) שאין לסמוך ע"ז להלכה ובקה"י (שבת סי' יז) הביא סמוכין לדברי הבה"ל מדברי התוס' ישנים (יומא דף נט. ד"ה שני כהנים) וכבר העיר השו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' נח אות ב) על הבה"ל בזה שכבר כתב כן להדיא הריטב"א (גמ' בד"ה אחד).

[ועוד אפשר ליישב הק' הנז"ל בדרך רמז דהנה כתב הרוקח (רוקח הגדול סי' רכה) 'ומדליקין בחנוכה ל"ו נרות לפי שבחנוכת העולם ויתן אותם אלקים ברקיע השמים להאיר (בראשית א', יז), וכדאיתא בפסיקתא רבתי (פכ"ג) אותה אורה שנשתמש אדם הראשון היתה ל"ו שעות, כדאיתא בבראשית רבה (יא, ב'). וראה בבני יששכר (כסלו מאמר ד' אות פו) שהוכיח כן ג"כ מדברי המהר"ל (נר מצוה דף כג ע"א), וכן הביא שם (במאמר ב' אות טז) משמיה דהרה"ק רבי פינחס מקוריץ זי"ע (אמרי פינחס פרשיות אות ס"ה, שער השבת אות יז). והנה איתא בגמ']

חגיגה (דף יב.) שהקב"ה גזר אור זה לצדיקים לעתיד לבא ומכיון דע"י נרות חנוכה מאיר בו הארה דאור הגנוז דלעתיד לבא לכך העושה כב"ש אין מזחחין אותו]

**ועפ"ז** כתב לחדש לדינא בחידושי מהרצ"א (שם), 'דאם אין לו שמן בליל ה' רק על ארבעה נרות, היה לנו לחוש שלא להדליק רק נר אחד, דאם ידליק ארבעה יעשה כבית שמאי, אבל להיות דמאן דעביד בהא כב"ש לא מקרי עבריין שפיר ידליק מן הנמצא תחת ידו'. וכע"ז כתב ג"כ הבית הלוי (עה"ת, חנוכה, ד"ה בגמ' חד אמר). הרי לנו דעדיפא לעשות כלא כדינא מלהדליק נר אחד, וא"כ בנ"ד כשיהיה הילכתא כב"ש עדיפא שימשיך להדליק כב"ה משידליק נר אחת, אך מש"כ שאפשר לשנות באמצע ימי החג מנין הנרות איהו לשיטתו דהובא לעיל שכתב כהראנ"ח, וא"כ ס"ל דדעה בתרייתא פליג על דעה קמייא (דלא כריטב"א והשפ"א), וגם ס"ל דהרמב"ם והרמ"א פסקו כדעה זו (דלא כמשנ"ב), וגם מוכח דס"ל דלא כמהרש"ק הנז"ל, דלטעמא דב"ש אי אפשר להיות פוחת והולך באמצע ימי החג. ומדברי המהרש"ק (שם) מבואר דבר חידוש דכתב שם תו"ד, דהיכי דאי אפשר לעשות כבית הלל מודו ב"ה לטעמא דבית שמאי.

**תליא במלוגתא אי הדלקת נרות חנוכה בכל יומא הוי מצוה בפנ"ע**  
דעת המהרי"ל והב"י שכל יום הוי מצוה באנפי נפשה

(ב) **איתא** בשו"ת מהרי"ל (סי' כח), 'מי שלא הדליק נר חנוכה באחד מן הלילות - לילות אחרות - מדליק כדרכו דנס כל יומא איתא - וכן איתא באגודה (שבת סי' לא) ולא דמי לעומר דהתם משום תמימות אבל הכא כל חדא מצוה באנפי נפשה היא כמו לולב' והביאו הב"י (בסי' תרעב ד"ה ומ"ש) וכן נקט לדינא הרמ"א (שם סע' ב) 'בלילות אחרות ידליק כמו שאר בני אדם אעפ"י שלא הדליק בראשונה', וכ"כ בשו"ת מחנה חיים (או"ח ח"ג סי' נא) 'כל יום ויום הוי נס בפני עצמו שהרי נעשה נס בשמן בכל יום כהנך ג' תירוצים בב"י סי' תרע, בכל אופן כל יום נס בפנ"ע דהא מברכין בכל לילה ברכת שעשה נסים, וכל יום ויום הוה חיוב מצוה בפנ"ע'. והביא ראייה מדברי הרמ"א הנז'.

**דעת הש"ג והראב"ן ועוד דהוי מצוה אחת**

**מאיך** בשלטי גיבורים (שבת דף כא:) על המרדכי (אות רסה), והארחות חיים (הל' חנוכה אות י) כתבו בזה"ל, 'וכתב הרב רבינו שלמה ז"ל בתשובה מי שלא הדליק בלילה אחד מכל הלילות שוב אינו מדליק שכבר הוא דחוי'. וראיתי דבספר כלי חמדה (ח"ו במילואים לפ' מקץ אות א), הביא דברי הראב"ן (בשו"ת שבחילת הספר סי' לה), שכתב בטעמא דמילתא דמברכין להדליק נר חנוכה ולא על מצות, וז"ל 'לפי שבכל הלילות לבד מלילה הראשון יש בו נירות להדליק ולא נגמרה המצוה עד שמדליק כל הנירות, להכי מברך להדליק דמשמע להדליק כל נר ונר, ולא חילקין ברכת לילה הראשון משאר לילות'.

**והק' ע"ז מ"ש** מלולב דהוי כל יום מצוה בפנ"ע, וכתב לחדש 'כיון דעיקר מצות נר חנוכה כדי להראות ולגלות הנס שהיה במנורה שלא היה בו להדליק אלא יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים, א"כ מוכרחין להדליק בכל שמונת ימים, ומי שידליק רק איזה לילות ואח"כ לא ידליק, נראה בזה שאינו מודה שהיה הנס ח' ימים, וא"כ ממילא כופר בנס ואינו מקיים המצוה כלל, ולזאת ממילא כל הלילות מצות אחת הן'. [וכתב שם שכ"ז לדעת ב"ה אבל לדעת ב"ש מכיון שמיד בליל ראשון מדליק שמונה מגלה בזה שהיה הנס כל ח' ימים וא"כ אפי' אם אח"כ אינו מדליק יד"ח בימים שהדליק] ובספר 'חינוך הבית כהלכתו' (לאחינו הגר"ר אליעזר שליט"א מו"ץ דק"ק שו"א בפרק קט בכרם אליעזר אות ג) הביא בשם הגר"י ענגיל ז"ל, (במכתב שכתב להגאון רבי רפאל תאומים הי"ד), דנקט שקטן שהגדיל בימי חנוכה הרי הוא פטור מדינא גם בשאר ימי חנוכה שהכל חיוב אחד.

### דעת הרוגצ'ובער שתליא בפלוגתת רש"י ותוס'

**והלום** ראיתי דהגה"ק הרוגצ'ובער זי"ע בספרו צפנת פענח (מהדו"ת יסודי התורה פ"ה סוף ה"ח דף נט סוף טור ב), דן בזה אי נרות חנוכה 'מציאות אחת או נפרדים' וכתב לתלות זה במח' רש"י ותוס' בגמ' שבת (דף כג.), דהנה אמרינן התם 'עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו למוצ"ש מכבה ומדליקה' והיינו שבמוצ"ש מכבה וחוזר ומדליקה למצות נר חנוכה והנה רש"י כתב שמיידי שהדליקה מע"ש לצורך נר חנוכה אך בעי לכבותה מכיון דכל לילה ולילה בעיא הדלקה באנפי נפשה. וכ"כ הריטב"א (דף כב סוף:) ובמיוחס לר"ן (ד"ה עששית), והק' התוס' (בד"ה מכבה) אמאי מכבה וחוזר ומדליקה בהגבהה סגי מכיון דהנחה עושה מצוה (להו"א בגמ'), ולהכי תי' דמייירי שהדליקה מתחילתה לצורך שבת, ולפי"ו כתב הצפנת פענח להוכיח דרש"י ס"ל דבכל יום הוי מצוה באנפי נפשה ולהכי בעי לכבותה ולחזור ולהדליקה, משא"כ תוס' ס"ל דהוי מצוה אחת ולהכי לא בעי לכבותה. ול"נ להבין דהרי גם התוס' מודו דבעינן הדלקה בכל יומא ויומא, רק כתבו שלמ"ד דהנחה עושה מצוה סגי ע"י הגבהה שיחשב כהדלקה אבל בוודאי שבענין מעשה בכל יום וצל"ע.

### ביאור סברת מאן דס"ל דהוי מצוה אחת אפי' שהיו נס בכל יום

**אך** באמת יל"ע, להך דס"ל דכל ימי חנוכה הוי מציאות אחת דהרי כל יומא ויומא הוי נס באנפי נפשה שהדליקו בשמן נס כדאמרו בגמ' שבת (דף כא.). ואפ"ל עפ"י מש"כ לחדש השפ"א במנחות (דף פח:), דהנה אמרו בגמ' שם 'נר שכבתה מדשן הפתילה', וכתב ע"ז 'מכאן קשיא על מ"ש הב"י בריש ה' חנוכה (סי' עת"ר), דבכל יום נשאר השמן שבנרות מלאין, הא הכא מוכח דבכה"ג צריכינן להסיר השמן וליתן שמן אחר, אך באמת י"ל דדוקא נר שכבה מדשן השמן, אבל כשהיה דולק היה נשאר דולק כך כל השמונה ימים, וא"כ לפי"ו א"ש מכיון שהנס הוי במעשה הדלקה אחת לכך הוי כל הימים חיוב אחת. שו"ר דהכלי חמדה שם בהמשך דבריו חידש כן מדיליה דלא ככתה הנרות כלל, והוכחתו ג"כ מהא דלא היה צריך דישון, ובה פ' דברי הראב"ן והש"ג והוסיף דבאמת לפי"ו היה צריך הדלקה כל הח' ימים בתמידות לזכר

הנס, אלא משום שרגא בטיהרא [ראה תוס' במנחות דף כ: ד"ה נפסל שכתבו בשם ר"ת דזמנה מסוף שקיעתה דאי מתחילתה עדיין הוא יום גדול והוה שרגא בטיהרא], תקנו חז"ל להדליק משקיעת החמה עד הלילה לזכר הנס. [וראה עוד שם מש"כ לבאר עפ"ד הירושלמי דיומא (פ"א ה"א)].

**ועוד** י"ל עפ"י מש"כ הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (מהדו"ת סי' נח אות ה), 'נלפענ"ד דהדלקת נר חנוכה היא עצמה ההודאה וההלל, כלומר שע"ז יתן אל לבו להודות לה' על הנסים הגדולים שעשה לנו בנצחון המלחמות וכמו שאומרים בנוסח הנרות הללו וכו' על התשועות ועל המלחמות וכו', ואין לנו רשות להשתמש בהם כדי להודות ולהלל, ולא נזכר כלל נס פח השמן משום שאין ההדלקה באה לנס פח 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 הנסים בתפילה ובבהמ"ז וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול, משום שכל עיקר ההדלקה היא להודות ולהלל ולפרסם נס הישועה וההצלה'.

[אך א"כ קשה שיקבעו רק יום כ"ה כסלו יו"ט בהלל ובהודאה שבזה היום נחו מאויביהם, ויתבאר עפ"י מש"כ (שם) בסוף דבריו לענין הלל 'וכיון שהיה אות מן השמים ע"י פך השמן שצריכים לשמוח שמונה ימים שפיר אומרים בכל יום' אף יש לציין דעת הרמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה הא' וב'), אינו כן דכתב 'וכשגברו ישראל על אויביהם - ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים - ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים - מדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים להראות ולגלות הנס'. וכן מבואר מעוד ראשונים]

**ועוד** י"ל בפשטות דעיקר הנס הוי בפעם הא' שבו נשתנה הטבע וכח הנהגה הניסית המשיך לח' ימים (וכענין דברי הגמ' בתענית דף כה. על מתנת שמים 'גמירי דמיהב יהבי, מישקל לא שקלי') ולהכי הוי כל שמונת הימים חיוב ומציאות אחת.

### הנפקותא לנידון דידן

**עכ"פ** לכאור' בנידון דידן תליא בהך פלוגתא, דלדעת הש"ג ודעימיה דהוי כל שמונת ימי חנוכה מצוה אחת, א"כ ודאי הוא כיון שבתחילת ימי ההדלקה היתה הלכה כב"ה וכל ימות חנוכה הוי כחטיבה אחת, א"כ הוא ממשיך להיות מוסיף והולך. ולפי"ד הכלי חמדה הנו' דהסביר דהא דסבירא להו דהוי מצוה אחת הוא מכיון דמי שאינו מדליק כל הלילות אינו מגלה הנס שהיה במגורה ולא קיים המצוה כלל, א"כ בנ"ד אף אם יעבור להדליק כב"ש הרי הדליק ח' ימים, או אפשר לאידך גיסא דמכיון שנמצא שלא היה יום שהדליק ח' נרות א"כ לא

גילה בזה עדיין שהיה נס ח' ימים, (ולא דמי למדליק רק נר אחת כל הימים כמעיקר הדין שבוודאי יצא יד"ח דהכא כיון דנחית לציין מספר הימים ורק ציין חלקם אפשר שמגלה דעתו לפי"ד הכלי חמדה שלא היה נס יותר יותר מזה). אולם לדעת המהרי"ל ושכן נפסק לדינא דבל יום הוי מצוה באנפי נפשה אכתי יש לדון בנ"ד.

### בימות המשיח עדיין הלכה בבית הלל

(ג) **והנה** בגוף הענין שכתב האריז"ל שלעתיד לבא הלכה בבית שמאי, הנה בדברי רז"ל מצינו שהביטוי לעתיד לבא לפעמים הכוונה לימות המשיח, ולפעמים הכוונה לאחר תחיית המתים, ולפעמים הכוונה לאחר אלף השישי, (ולפעמים הכוונה לעולם הנשמות אף בזמן הזה, אמנם בנ"ד זה אינו דהרי כתב המלבי"ם הנז' 'בשמים פוסקים כב"ש, ושכן יפסקו ההלכה לעת"ל' ולפעמים הכוונה בזמן הזה לאחר זמן כביומא דף עז: אך גם זה אינו הכא), וא"כ אולי בימות המשיח עדיין הלכה בבית שמאי. ומדברי הרוח חיים [להגר"ח מוולאזין זי"ע] (אבות פ"ד מ"א), מוכח שהבין בפשיטות שהכוונה לימות בן דוד

[אולם איהו כתב שאין הדברים כפשוטן והביא לדוגמא דין זה דב"ש וז"ל 'ולנצח נצחים תהיה ההלכה בבית הלל' – דמוספין והולכין בנר חנוכה – ולא תשתנה ההלכה לעתיד לבא ח"ו], וכן מבואר מדברי העצי חיים (סוכות אות לב) והפרדס יוסף (פ' נשא ו' ה' אות ריב), והשפע חיים (חלק כד עמ' קיט) דהיינו בימי המשיח.

### לעתיד יתבטל נס חנוכה

#### מקור הדברים שהמועדים בטלים והנפקותא לנ"ד

(ד) **איתא** במדרש (משלי ט, ב), 'כל המועדים עתידים בטלים, וימי הפורים אינם בטלים לעולם. אמר ר' אלעזר אף יום הכפורים אינו בטל לעולם' וכ"ה ביוצר לשבת זכור (ד"ה אלקים). וכ"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' פורים הי"ח) 'אף על פי שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר (ישעיהו סה, טז), כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו' [אולם במד"ר (כא, כה) איתא 'המועדות אינן בטלין לעולם', ויש ליישב דהיינו עד לאחר אלף השישי. אך ראה מש"כ להלן בשם המגיד מישרים. איברא דמדברי הגמ' ברכות (דף יג. ראה שם בפ' המהרש"א) מוכח דרך הנס דיציאת מצרים לא יתבטל הזכר לגמרי, אבל שאר נסים שנעשו בשיעבוד מלכויות לא תהיה זכירה כלל]. וא"כ לפי"ז אתי שפיר שאימתי שיהיה הלכה בבית שמאי אזי גם ימי חנוכה יהיו בטלין.

**אך** יש לדחות דמדברי המדרש משלי דלעיל מבואר דקאי על עוה"ב, וכן במגיד מישרים (פ' ויקהל מהדור"ק בד"ה שנת ש"ו) ועוד רבים כתבו דקאי על לאחר אלף השישי ואילו הלכה בבית שמאי הוא כבר לאחר ביאת בן דוד כמו שנתבאר (לעיל באות ג) וראה גם במנחת חינוך (מצוה שא אות ב), שכתב 'כשיבנה ביהמ"ק ב"ב ונשוב לקדש עפ"י הראיה אז הרחוקים

דעתידיה א"י להתפשט בכל הארצות בודאי יעשו חנוכה ט' ימים', משום ספיקא דיומא הרי דס"ל לדבר פשוט דבימי המשיח עדיין לא יתבטל נס חנוכה. אך ראיתי דהבן איש חי בספרו בן איש חיל (דרוש א' לשבת תשובה), כתב 'וכן נמי זכרון הנס שעושין בנר חנוכה אינו נוהג אחר ביאת המשיח דאין מדליקין נר חנוכה עוד'.

**וכן** י"ל עפ"ד הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' צג והרשב"א לשיטתו בזה בנדה דף סא: ד"ה זאת ובאגדות הש"ס ברכות דף יב. ודו"ק. אולם הריטב"א בנדה שם בד"ה והא פליג עליו ואכמ"ל), דפי' דהא דאמרו דהמועדים עתידיים ליתבטל היינו שהוא הבטחה לישראל שאף בזמן הגזירה שיבטלו המועדות כעין מה שנאמר (איכה ב, ו) שכח ה' בציון מועד ושבבת מכל מקום ימי הפורים לא יבטלו, וכן מצינו מדברי קמאי שביארו דרבי רז"ל אלו שלא לפי פשוטו (וכגון בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרסו ותתכח ועוד רבים ואכ"מ). ולפי"ז גם נס חנוכה לא יתבטל.

### דעת העטרת זקנים ועוד דנס חנוכה לא יתבטל לעתיד

**ברם** בעטרת זקנים (סי' תרעו סעי' א), כתב בשם חז"ל 'כל המועדות יהיו בטלים חוץ מחנוכה ופורים' אך כבר כתב ע"ז בדעת תורה (שם סעי' ד'), 'ולא נמצא כן בשום מקום על חנוכה'. ובספר החיים לאחיו של המהר"ל (פרק ז) כתב 'אמרו רבותינו זכרונם לברכה כל המועדים בטלין חוץ מחנוכה ופורים', וכ"כ גם בספרו אגרת הטיול (חלק הדרוש אות מ' ד"ה מועדים), וגם ע"ז תמה בטיול בפרדס (על אגרת הטיול שם לאב"ד שאמלויא זי"ע), שם שבדבריהם ז"ל לא נזכר חנוכה.

**והפוסקים** הביאו דברי המגיד מישרים (שם), 'אמרו רבנן חנוכה ופורים אינם בטלים לעולם' אמנם המעיין שם יראה 'דיימרו בהו הלל וזמרין ושרין ותושבחן לקב"ה, ותו לא מיד' והיינו דמעשה הדלקת הנרות יתבטל. [וראיתי בכמה וכמה אחרונים שהביאו מקור שימי החנוכה לא יתבטלו מדברי הירושלמי במגילה (א, ד), ונדרים (ח', א'), וטעות היא בידם, דהרי התם אמרו 'אע"ג דאת אמר בטלה מגילת תענית חנוכה ופורים לא בטלו', הרי דמיירי בזה"ז ולענין מגילת תענית ופשוט הוא. ויותר מזה מצאתי דבר חידוש בספה"ק מעגלי צדק (ליקוטים לפורים ד"ה בשו"ע), דכתב בפשיטות דהא דאיתא ביוצרות לשבת זכור (שם) דהמועדים בטלים חוץ מפורים קאי בזה"ז על המועדים הכתובים במגילת תענית, אמנם מדברי המדרש במשלי הנז"ל מבואר דקאי על עוה"ב].

**ביאור פלוגתת ב"ש וב"ה והמסתיע לנ"ד**  
**להכניע ש-ד הוא ע"י שמפחיתים מאותיות שמו**

(ה) **ואסיים** בפרפרת נאה לבאר בעזר הא-ל פלוגתת ב"ש וב"ה בדרך הרמז, דהנה איתא בגמ' ע"ז (דף יב:) 'ת"ר: לא ישתה אדם מים בלילה - מפני - סכנת שברירי. ואם צחי, מאי



תקנתיה נימא איהו לנפשיה: פלניא בר פלניא, אמרה לך אימך אודהר משברירי ברירי רירי רירי רי, ופרש"י שד הממונה על מכת סנוירים - לחש הוא ומתמעט והולך משם השד כאשר הוא שומע מיעוט תיבות אות אחר אות עד רי, וכן הוא הלחש להבריתו משם.

### על נרות חנוכה שורה שם הוי"ה

**והנה** איתא בשעה"כ (דף קח ע"ג), דנרות חנוכה רומזים על שמות הקודש שבגי' נ"ר (כזה: הוי"ה אהי"ה הוי"ה אלהי"ם הוי"ה אדני")

[ובספר ילקוט אורות רבותינו מאלכסנדר (חנוכה אות א') הביא דבעת הדלקת נ"ח אמר פעם הרה"ק בעל הישמח ישראל זי"ע שמי שיש לו 'ריינע אויגען' (עינים טהורות), זוכה לראות ששורה על כל נר חנוכה שם הוי"ה ב"ה]

### והשתא א"ש דעת ב"ה שמוסיף והולך שיתרבה בו שם הוי"ה

**ולהכי** ס"ל לב"ה דמוסיף והולך דמדה טובה מרובה ע"י שמוסיף בכל יום נר נוסף מתרבה בו שם הוי"ה ב"ה יותר ויותר ועי"ז מתדבק בחי החיים ונכלל באור א"ס בתשוקה גדולה, וזהו מה שאמרו דטעמייהו 'דמעלין' להתקרב 'בקודש' בכל יום ע"י הנר הנוסף.

### בכל חנוכה נתעורר קלי' יון ונכנע ע"י הדלקת הנרות

**מאידיך** ב"ש ס"ל דפוחת והולך כנגד פרי החג דהנה איתא בגמ' סוכה (דף נה:), 'הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות'. וברש"י פ' פינחס (כט, יח) כתב דהא שהפרים מתמעטים והולכים סימן כליה להם, והיינו דהנה איתא ברש"ש הק' (נדפס בסידור כוונות זמניות דף מ' ובסידור היר"א ח"ד עמ' מה), 'וכן הוא במועדים - שמגיע הביירוים החדשים של השנה ההיא למקום ההוא של א"ק מתעורר העניין ההוא עוד הפעם אלא שאינו בפועל לפי שאינו אלא התעוררות הקדושה, שמתעורר נגד הקלי' ההיא שנגדה להכניעה שלא תשלוט עוד, שכיון שכבר נברר הקדושה בפעם ראשונה מתגבר עתה בכל פעם להכניע הקלי', וכ"ז ברחמי המאציל וברחמיו הפשוטים'.

**הרי** לנו דבכל מועד מתעורר אותו הקלי' דהיה בימים ההם, (אבל לא בפועל דהיינו בעולם הזה מכיום שמיד מכניעים אותו וכדלהלן), וכגון בחנוכה קלי' יון ומשמע מדבריו הנו' שע"י עשיית מעשה המצווה בכל מועד לפי עניינו וכגון בחנוכה ע"י הדלקת המנורה (ולאודות ולהלל) מכניעים אותה שלא תשלוט עוד, (דהרי העלאת הביירוים בא"ק במחצב הזמנים נעשה ע"י מעשה המצווה ההוא) וכמו שמצינו בזה"ק (פ' נח דף מ' ע"א), 'על הזמן שבו נעשה הנס בגלות יון דכתבו בזה"ל 'לולי שהעיר הקב"ה רוח הכהנים שהיו מדליקין נרות בשמן זית אזי אבדה פליטת יהודה מן העולם', וכן הענין בכל שנה. וכן מפורש יוצא במגיד מישרים (שם) שכתב 'בזמן תחית המתים דהוא בתר ימות המשיח - המועדות לא יצטרכו אז לעשות ככל

הנעשה היום, דהא איסור חמץ ואכילת מצה היא לאכפאה סיטרא מסאבא, וכן בשאר המועדים, בההוא זימנא לא איצריך לאכפאה לה, דהא בטל הוא ולא יעבדון במועדייא, [מאידיך בספה"ק זאת זכרון (בפ' בא ובפ' במדבר ועוד), כתב דרך חלק הקדושה מתעורר בכל שנה אבל לא חלק הרע דכתיב (נחום א, ט) לא תקום פעמים צרה]

### כנגד נרות דקדושה איכא נרות דקלי'

**והנה** איתא מהאריז"ל בשער רוה"ק (תיקון כז), 'וז"ס חיוב האדם להדליק בכל ליל שבת שתי נרות - והנה ממש כנגד ב' אלו דקדושה יש בקליפה ולכן הוא חובה להדליק ב' נרות אלו בקדושה כדי שיתכבו ב' נרות של הקליפות כנז' בזהר בר"מ בענין כוכב שבת המושל בשבת'.

### שמאי מסיטרא דדינא

**והנה** איתא בזהר"ק (פ' פינחס רע"מ דף רמה ע"א), שהלל מסטרא דרחמי ושמאי מסטרא דדינא והנה נודע מהזהר"ק (פ' ואתחנן רע"מ דף רסג, ועוד), דעיקר אחיזת החיצונים הוא מיסטרא דשמאלא ובפרט בקלי' יון דאיתא בפע"ח, (שער חנוכה פ"ד) 'מתתיהו בן יוחנן כ"ג תיקן ההוד באלו הח' ימים' הרי דשורשם בהוד.

### והשתא א"ש דעת שמאי שפוחת והולך כדי להכניע קלי' יון

**ולכן** שמאי שהוא מהאי סיטרא רמז בזה לאידך גיסא דב"ה, שהוא כנגד פרי החג, דהרי ע"י הדלקת הנרות של חנוכה כנגדן איכא נרות דקלי' יון המתגברים בכל שנה, לכן פוחת והולך להמעיט חיותן וכדברי הגמ' ע"ז ורש"י פ' פינחס הנז'.

### הנפקותא לנידון דידן

**ואם** כנים הדברים בעיני מלכו של עולם נמצא שלעת"ל שיתפרדו כל פועלי און ומלאה הארץ דעה את ה', יודו ב"ש לב"ה דמעלין בקודש. [ובזה אפשר ליישב דעת המהרש"ק (הנז"ל) באות א' שנשאר בצ"ע) בדרך רמז דא"א באמצע ימי חנוכה להתחיל לעשות רמז לפרי החג, דבכה"ג נמצא דאיכא אותיות שלא נתמעטו ונכנעו, ואשר ע"כ מודו בהכי ב"ש לב"ה שיהיה מעלין בקודש ועי"ז מתרבה בו האור א"ס וממילא רוח מסאבא לא אתער בהדיה].

הדושה"ט אחיך הקטן אברהם יהודה הכהן

נר חנוכה למתפללים ברשות הרבים בגלל הקורונה  
הרב יוסף חי סימן טוב, מחה"ס "כרם יוסף"

ר"מ בשיבת "אהלי תורה" וחבר בהמ"ד לדיינות "ברכת אברהם

ליל ח"י חשון תשפ"א

ב"ה

**כבוד** ידידי ורעי הגאון המפורסם בקי בחדרי תורה עימו עזו ותושיה מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א אודות שאלתו לקראת ימי החנוכה תשפ"א הבעל"ט, בצל התפשטות נגיף, אותם המתפללים ברשות הרבים, האם צריכים להדליק נר חנוכה כמו בבית כנסת?

**הנה** ידועה ומפורסמת החקירה, אם בעינן בית דוקא כדי להתחייב בהדלקת נר חנוכה, ובתשובה אחרת הארכתי בסברות וראיות שלפענ"ד נראה דלא בעינן בית דוקא, ואולם גדולי פוסקי דורנו חששו בזה לחומרא לשיטות דבעינן בית דוקא. אולם לעניין הדלקת הנרות בבהכנ"ס, שהוא כלל לא מדין איש וביתו, אלא מכח התקבצות הציבור לתפילה, יש לחקור בטעם ההדלקה, ולהקיש מזה לעניין הדלקה ברה"ר במקום שהציבור קבעו להתפלל שם, ועל אחת כמה וכמה כאשר התפילה מתקיימת בחצר או ברחבה שאחורי בית הכנסת.

**והנה** בשיבולי הלקט השלם (סימן קפה) כתב בשם בעל העיטור (דף קיד ע"ד) וז"ל: "גם אנו נוהגים להדליק נרות חנוכה בבתי הכנסת, אך לא ידענו שורש וענף למנהג זה, ומורי אחי רבינו יהודה נר"ו היה נמנע מלהדליק נרות חנוכה בבית הכנסת, שלא לברך עליהם, וכן דעתי נוטה, כי מאחר שכל אחד מהציבור מדליק בביתו מה צורך יש בהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, ואילו היו אורחים ישנים בבית הכנסת היו הם צריכים להדליק נרות חנוכה, דקיימא לן אכסנאי חייב בנר חנוכה" (שבת כג.), ואם אין שם אורחים מה יש צורך להדליק, "ושמא מפני שהיא בית דירה לחזן הכנסת נהגו כן", ואם כן השתא דלית להו בית דירה אין להדליק. ושכן הוא בספר התניא" (סימן לה, וידוע שהוא קיצור שבולי הלקט). והנה לטעם זה של בעל העיטור, שעיקר התקנה בהדלקת הנר בבית הכנסת מפני שהיא בית דירה לחזן הכנסת, יהיה הדין שכשמתפללים ברחוב, אין מדליקין, ועל אחת כמה וכמה שאין מברכין.

**אולם** הבית יוסף (או"ח סי' תרעא), הביא שלושה טעמים להדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, זה יצא ראשונה דנראה שתיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו בבית הכנסת (עי' לעיל סי' רסט) וכן כתב הכל בו (סי' מד ד ע"א). ולפי טעם זה נראה שלא תיקנו הדלקת נרות לאותם המתפללים ברה"ר, כיון שלא שייך טעם של אורחים במקום שאינו קבוע ומיושב כמו בית הכנסת.

**וּכְתַב** עוד הבית יוסף טעם אחר, כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפנייהם, שיש בזה פרסום גדול להשי"ת וקידוש שמו כשמברכין אותו במקלות. ולפי טעם זה שמדליקים בבית הכנסת לפרסם את הנס, ולברך אותו במקלות, נראה שאף המתפללים ברה"ר, במקום פרוץ, צריכים להדליק נרות בין מנחה לערבית ובברכה.

**והביא** הב"י טעם שלישי בשם הריב"ש בתשובה (סי' קיא), שכתב בזה הלשון: "המנהג להדליק בבית הכנסת, מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה, ומברכין על זה כמו שמברכין על הלל דר"ח, אע"פ שאינו אלא מנהג (ע"י לעיל סי' תכב קכב.), ומכל מקום באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה, וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו. וכן כתב הריטב"א (שבת כג.) שנהגו להדליק בבתי כנסיות, כדי לעשות פרסומי ניסא במקום הרבים. וכן כתב המאירי (שבת כג.) שנהגו להדליק בבהכנ"ס, עיקר העניין משום פרסומי ניסא, ולא לכוונה אחרת. והנה אף לפי טעם זה נראה שהמתפללים ברה"ר, במקום פרוץ, צריכים להדליק נרות בין מנחה לערבית בברכה.

**אלא** שיש להקשות על טעם זה, שהרי לדידן קיימא לן כדברי הרמב"ם (פרק יא מהל' ברכות הלכה טז) שאין לברך על מנהג, וכן פסק השו"ע (סימן תכב) שאין לברך על ההלל בר"ח, א"כ אף לעניין הדלקת נרות בבית הכנסת אין ראיה שמותר לברך. בספר חזון עובדיה (חנוכה עמ' מג) מיישב בשם שו"ת התעוררות תשובה (ח"א סימן קג), שאפשר שיש רבים שאין להם בית להדליק נר חנוכה, הלכך מדליקים בבהכנ"ס בברכות, והש"צ מוציאם ידי חובתם, והם רואים את הנרות, כלומר שעל זה היה עיקר התקנה, ואף שעתה כולם יודעים לברך, מכל מקום ממשיכים במנהג זה שהוא מכח עיקר הדין, ולפי הטעם שמדליקים בבהכנ"ס כדי לפרסם את הנס ברבים, נוחא טפי. ועוד תירץ שם בחזון עובדיה, דמכל מקום כיון שהמנהג הוא תוספת לעיקר הדין, שפיר מברכים על מנהג כזה, והביא סייעתא לדבריו ממ"ש רבינו ישעיה מטראני (סוכה מד:) שכל דבר שהוא חובה ונהגו להוסיף עליו, כגון הפטרה שנוהגת שחרית מתורת חובה, והוסיפו לנהוג כן גם במנחה, יש לברך על אותו מנהג, משא"כ ערבה, שאינה חובה כלל בגבולים. עוד תירץ ע"פ מ"ש הרמב"ם (פ"א ממרים ה"ב) שמצות עשה, על פי התורה אשר יורוך, לשמוע לחכמים בכל המנהגים שתיקנו חכמים, והעובר על זה, עובר על לא תעשה, לא תסור. וא"כ לפי"ז המנהגים שהנהיגו חכמי ישראל הם בכלל המצוה לשמוע להם, ושאינו אמירת הלל בר"ח שלא היתה ע"פ תקנת חכמי ישראל, אלא מעצמם נהגו כן, וכמ"ש המאירי בברכות (יד.), וכמבואר בריטב"א (סוכה מד.) שלדעת האומר, ערבה מנהג נביאים הוא, לא תקנו הנביאים כלום, אלא שהם נהגו כן, והעם נהגו מאליהם כמותם.

**ומדברי** הפוסקים נראה שנקטו למעשה כעיקר את הטעם משום פרסומי ניסא, וכמפורש להדיא בשו"ע (סי' תרעא ס"ז) וז"ל, "ומדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא", וכ"כ הפרי חדש (ס"ס תרעא) שלכן מברכין על הדלקת הנרות בבהכנ"ס, אף שלדעת השו"ע אין מברכין על הלל של ר"ח, משום שעיקר הדלקת נר חנוכה בבהכנ"ס משום פרסומי ניסא, ולא משום מנהג גרידא. והיעב"ץ במור וקציעה (סימן תרעב דף עז ע"א) כתב כאמור והוסיף שלכן יש להדליק בברכה דוקא, שאל"כ לא הוי פרסומי ניסא. וכ"כ בשו"ת ישמח לבב (או"ח סי' יד) דנקטינן שהדלקת הנרות בבהכנ"ס משום פרסומי ניסא. וכן מבואר בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קפה), וכן נקט בחזון עובדיה (חנוכה עמ' מו) שלכן לדינא מעיקר הדין אין חיוב לתת שמן בנרות של בית הכנסת כשיעור הדלקת חצי שעה, כיון שכל ההדלקה בבהכנ"ס משום פרסומי ניסא, לכן אין צורך להניח שמן כשיעור יותר מהזמן שנוכחים המתפללים בבית הכנסת, ויכול השמש לכבותה או לסלקה, והביא שכן כתבו כמה פוסקים, ובכללם הגאון בעל החוות יאיר בספרו מקור חיים (סי' תרעב), שמנהג כמה יישובים לכבות נרות החנוכה אחר צאתם מבהכנ"ס, וחוזרים ומדליקים אותם בבוקר. וביאר דמ"ש המשנה ברורה (סי' תרעג ס"ק יג), מהפרי מגדים (סי' תרעה א"א סוף סק"ב), שגם בנרות בהכנ"ס צריך שיהיו דולקים חצי שעה, היינו דוקא כשנשארים ללמוד בבהכנ"ס וכיו"ב. והביא עוד שכיוצא בזה כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קנו) שאם יש חשש דלקה ח"ו, מותר לכבותה. ועכ"פ מבואר דנקטינן כטעם של פרסומי ניסא, או משום במקלות ברכו ה', ולפי זה נראה שאף שקבעו עצמם להתפלל בחוצות וברחובות קריה, כאשר ייחדו להם פינה לתפילה, יכולים להדליק נרות בברכה בין מנחה לערבית, ואף זה בכלל עיקר התקנה של הדלקת הנרות בבית הכנסת.

**ויש** לחזק דברינו עם מה שיצאו לדון אחרוני דורנו, אודות מסיבות הנערכות באולמות בלילי חנוכה, אם יכולים להדליק בהם נרות בברכה, וכמה מהאחרונים כתבו שיכולים להדליק בברכה, דאדרבה הפרסום שם גדול מאד, וכ"כ באז נדברו (ח"ה סי' לו ועוד), ובשו"ת בית מרדכי (סי' מא), ובשו"ת יד נתן (ח"ב סי' כה), והביאם בחזון עובדיה (חנוכה עמ' מח) ופסק כאמור, והוסיף שמכל מקום עדיף שיתפללו שם ערבית בציבור, מיד לאחר ההדלקה כפי שנהגים בבית הכנסת, ומבואר שס"ל דלא דוקא בית הכנסת. ואף שהרבה אחרונים חולקים על עצם דין ההדלקה באולמות, וכמ"ש בשבט הלוי (ח"ד סי' סה) והגרש"ז אויערבאך (אז נדברו ח"ו סי' עה), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' סה אות ג), מכל מקום מוכח מכל הפוסקים הנ"ל, שכאשר מקבצים לשם תפילה, שפיר יכולין להדליק בברכה, דהוי כהדלקה בבית הכנסת. וכיוצא בזה ראיתי למרן הראש"ל הגאון המפורסם מוה"ר יצחק יוסף שליט"א בספרו הבהיר ילקוט יוסף (הנד"מ חנוכה עמ' ריז), שאחר שהאריך בעניין הדלקת הנרות בבהכנ"ס, כתב אודות ההדלקה בכותל המערבי, שלפי שהיא מדין ההדלקה בבית הכנסת לפרסומי ניסא, אפשר שבדין זה לכו"ע אין צריך בית, וכתב להשיג בזה על מי שהצריך בית דוקא אף לעניין בבהכנ"ס, ש"י מד"ן.

**אחר** הדברים האלה נלפענ"ד, שבמקום שהציבור קבעו להתפלל שם, אף שלא קבעו להתפלל שם לעולם אלא לתקופה ממושכת, ואינו מקורה, ועל אחת כמה וכמה כאשר התפילה מתקיימת בחצר או ברחבה שאחורי בית הכנסת, כאשר מתקבצים שם להתפלל ברוב עם מנחה וערבית, יכולים להדליק נרות חנוכה בברכה, כדין הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, וכמובן בתנאי קודם למעשה באופן שאין חשש שהנרות ייכבו ברוח מצויה.

**בכבוד רב ובהערכה רבה**

**יוסף חי סימן טוב, מחה"ס "כרם יוסף"**

**ר"מ בשיבת "אהלי תורה" וחבר בהמ"ד לדיינות "ברכת אברהם"**



## שו"ת בעניני קורונה

### [א]

ילד בביתה שיש בביתו חולי קורונה  
הרב שי טחן, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

**נשאלנו** שאלה מעניינת שחזרה על עצמה בכמה צורות, וזה פריה.

**ילד** שגילה את און חברו במקום לימודם בישיבה, שאצלו בבית יש חולי קורונה, אולם אין הוא רוצה שידעו סודו שכן אז מנהלי הישיבה ישלחוהו לביתו להסגר של שבועיים, שמא הוא חולה ללא סימפטומים או אולי סימפטומי המחלה עדיין לא נראים.

**ועכשיו** החבר שואל אם מותר לו לשמור סוד זה או אולי משום הסכנה שבדבר חייב להודיע על כן להנהלת בית הספר, אולם אם יעשה כן ודאי שחבירו יפגע קשות וירגיש שבגדו בו ולא ירצה יותר בחברת רעהו הנ"ל, ויתכן שגם שאר בני כיתתו ירגישו בהתאם.

**איתא** במסכת יומא (דף ד:): שהשומע דבר מחבירו אינו רשאי לומר דבר זה לאחרים: "מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר, עד שיאמר לו לך אמור - שנאמר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר". ופירש רש"י: "לא אמור הדברים אלא אם כן נותן לו רשות". פירוש הדברים, הסיבה שבכל מקום ה' יתברך אחר דיבורו עם משה אמר 'לאמר' (וכגון: וידבר ה' אל משה לאמר) היא להתיר לו לומר הדברים הלאה, שאם לא היה אומר לו 'אמור', היה אסור למשה רבינו לאמר הדברים לאחרים.

**ובשאלות** דרב אחאי גאון (פרשת וישב, שאילתא כח): כתב שהוא איסור גמור: "ולא מיבעייתא מילתא דליתיה דאסיר ליה לאיניש למימר, דהוא שקרא, אלא אפילו מילתא דאיתיה ואמר ליה ההוא מן דהוא ולא יהיב ליה רשותא למימר לאחרנא, אסיר ליה למימר דאמר ר' מנסיא שהוא בבל יאמר".

**ודלא** כדכתב המאירי שם שהוא רק משום דרך ארץ: "ממה שנאמר שם לאמר - כלומר שאמר לו דברים אלו על מנת שיאמרם - למדנו 'דרך ארץ' למי שאומר דבר לחבירו אף על פי שלא מסרה לו בסוד שהוא בבל יאמר, אא"כ אמר לו בעל דבר, שהוא אומר לו אותן הדברים בלך אמור, והוא ענין אומר נאמן רוח - מכסה דבר, כלומר דבר אף על פי שאינו סוד, והולך רכיל מגלה סוד - אף על פי שנאמר לו בסוד".

**אולם** כל הנ"ל שעובר על 'בל יאמר' מיירי בשומע דבר מחבירו בסתם, דכיון שחבירו לא אמר לו שמותר לו לספר הלאה הדברים, אולם אם ביקש ממנו שישמור סודו, או ניכרים הדברים מתוך מעשיו שרוצה שהדברים ישמרו כסוד, אז ודאי הדבר חמור יותר כדכתב רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג אות רכה) וז"ל "וחייב האדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר אף על פי שאין בגלוי הסוד ההוא ענין רכילות. כי יש בגלוי הסוד נזק לבעליו וסבה להפר מחשבתו כמו שנאמר (שם טו) הפר ממחשבות באין סוד. והשנית כי מגלה הסוד אך יצא מדרך הצניעות והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד. ואמר שלמה המלך עליו השלום מגלה סוד הולך רכיל. רצונו לומר - אם תראה איש שאיננו מושל ברוחו לשמור לשונו מגלוי הסוד, אף על פי שאין בחשוף הסוד ההוא ענין רכילות בין אדם לחברו. תביאהו המדה הזאת להיות הולך רכיל שהוא מארבע כיתות הרעות, שאחרי אשר אין שפתיו ברשותו לשמרן. עכ"ל.

**אולם** גם אם נאמר שהוא משום דרך ארץ כדברי המאירי, כבר בא רבינו גרשום מאור הגולה והחרים שלא לראות בכתבי חבירו, ובסיבות האיסור נאמרו כמה טעמים.

(א) **בתורת חיים** ח"ג סי' מז כתב שאם פותח איגרת חבירו ודאי עושה כן לתועלת שיש לו, ובזה עובר על איסור שואל שלא מדעת שדינו כגזול.

(ב) **טעם** שני כתב בתורת חיים "אך מ"מ ראוי לייסרו למי שעשה פועל כזה, כיון שעבר על חרם קדמונים דלגדור גדר. ועוד שאף שאמרו גרמא בנזיקין פטור היינו שאם עשאו פטור מתשלומין, אבל לכתחלה אסור לגרום שום היזק, ואין ספק שפועל כזה 'רוב פעמים גורם היזק רב לגלות סודות האדם' ואף אם לא יהיה בממון יהיה בדבר אחר, ולכן ראוי לעשות סייג ולגדור גדר ולייסר למי שעשה כזאת כפי הנראה לב"ד צורך לפי הענין, והנשארים ישמעו ויראו".

(ג) **בשו"ת** הלכות קטנות (חלק א סימן רעו), כתב שאיסור משום 'לא תלך רכיל בעמך': "בלאו הכי נראה שיש איסור לבקש ולחפש מסתוריו של חבירו, ומה לי לא תלך רכיל לאחרים או לעצמו". ד. הגר"ח פאלאג"י בספרו חקקי לב (יו"ד סימן מט) כתב כמה טעמים נוספים: אם השליח שנשלחה האיגרת על ידו פתחה, עובר על איסור שולח יד בפקדון שהוא כגזול. (וכתב שם נפקא מינה שזה שייך גם בגוי).ה. איסור גניבת דעת. (ששייך גם בגוי)

(ו) **ואהבת** לרעך כמוך (שהוא רק בישראל) והשתא תא חזי האם טעמים אלו נמצאים רק בפותח אגרת חבירו או גם במגלה סוד חבירו. ודאי שלומר סוד חבירו שייך טעם שגורם היזק וכן טעם דלא תלך רכיל וגניבת דעת, ואולי רק שני הטעמים האחרים דשואל שלא מדעת ושולח יד בפקדון לא שייכים הכא.



**וראינו** א"כ כמה הדבר חמור לגלות סוד חבריו, אולם מאידך גיסא יתכן שיש סכנה בדבר שהרי אם הילד חולה הוא מעביר מחלתו הלאה, ויש לעיין בשאלה זו טובא.

**והנה** בשאלה של פותח איגרת חבריו שהחרים בזה רבינו גרשם מאור הגולה, כתבו רבותינו שבמקום היזק או סכנה יש להתיר האיסור והחרם. בחקקי לב שהבאנו לעיל (שהסיק שטעמי איסור פתיחת האגרת שייכים גם בגוי) סיים תשובתו כך: "בנידון דידן שפותח איגרת הגוי בכדי להציל את עצמו ולהיות מציל מידם נראה דכה"ג לא גזר רבינו גרשם, והיתר גמור הוא".

**וכמו** כן פסק הגר"י זילברשיין בספר אבני חשן (חלק ב עמוד תקסח): "ושמענו שהגר"ח מוולוז'ין הורה למזכירו שיפתח את כל המכתבים שהגיעו לתלמידי הישיבה, שמא יש בהם תלמיד שאינו הגון, ויוכל ר' חיים להוכיחו".

**בספר** חלקת יעקב (אהע"ז סימן עט) נשאל ע"י רופא שמתפל בבחור שיש לו את המחלה ל"ע, וברור שלא יחיה יותר משנה או שנתיים, והריהו עומד להתחתן, אם חובה עליו להודיע לכלתו לפני הנישואין, שאז כמובן הכלה תבטל את הנישואין.

**אחר** שפלפל באיסור להימנע מהצלת חבריו מטעם 'לא תעמוד על דם רעך' וכדברי הרמב"ם (פ"א מהל' רוצח הלכה יד), וכן נפסק בחו"מ ס' תכו וז"ל "הרואה את חבריו טובע בים או ליסטים באין עליו או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להציל, ולא הציל; או ששמע עכו"ם או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנים לו פח ולא גילה אונן חבריו והודיעו; או שידע בעכו"ם או באנס שהוא בא על חבריו ויכול לפייסו בגלל חבריו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכיוצא בדברים אלו "עובר על לא תעמוד על דם רעך", סיכם החלקת יעקב שמחוייב לגלות הסוד שלא לעבור על 'לא תעמוד', ואפשר גם על 'לפני עיור'.

**וכן** כתב ר"נ קרליץ זצ"ל בחוט שני (הל' שמירת הלשון פ"ה): "שאף דליכא היתרא ד'תועלת' בגילוי הסוד, מכל מקום יש פעמים שאיסור גילוי הסוד נדחה מפני הצורך. דרך משל, אם אחד גילה לחברו שהוא רוצה להרוג את פלוני, פשיטא שמותר לגלותו כדי שינצל ממנו, דהרי כתיב לא תעמוד על דם רעך. וה"ה אם רואה שאחד בא לגזול את ממונו של פלוני. וה"ה כל צורך גדול מאוד, וכגון בענייני חינוך שיכול להוריד את פלוני לשאול תחתית, והוא סיפר לו בסוד, ודאי שמותר ומצווה וחובה להצילו.

**כללא** דמילתא, אם מי שגילו לו את הסוד רואה את ההיזק הגדול שעלול להיות אם לא יספר, ודאי שאין איסור לספר את הסוד, וכגון רואה לפניו היזק גדול באם יעשו את השידוך

הזה, ודאי שחובתו לספר, וה"ה רופא פסיכולוג וכד' אם רואה את ההיזק הגדול, ודאי שמוטל עליו להציל שלא יהיה היזק, וכגון שמבררים בישיבה על בחור שרוצה להתקבל לישיבה, אם ההוא יודע שהבחור מקולקל ועלול לקלקל אחרים אף שיודע זאת בסוד עליו לספר היזק וצורך גדול, עכ"ל.

**ולכן** שודאי מכל מה שכתבנו לעיל, נראה היה שעל הילד לגלות למנהלי הישיבה.

**אלא** דאכתי יש לדון מה יהיה אם מדובר על ילד שנמצא במצב 'סיכון רוחני', וכגון שרואים שהוא צריך הרבה חום על מנת לשרוד בשערי הישיבה, ואם ידרשו ממנו לעזוב כיון ששמעו שיש חולה בביתו, יתכן שהילד כבר לא ירצה לחזור ללמוד בישיבה קדושה, ולפעמים ההורים יפגעו, ואם אינם בני תורה יתכן שיוציאוהו מהישיבה ללמוד בבית ספר חילוני או של גויים.

**בכהאי** גוונא מצאנו את דברי המהרי"א (סי' קלא), שהובא ברמ"א ריש סימן שלד וז"ל "מנדין למי שהוא חייב נדוי, ואפילו יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה, אין לחוש בכך".

**אולם** הט"ז שם תמה על דברי המהרי"א וכתב "תמיה לי האי מילתא טובא דהיאך נחוש לאיסור שעושה זה ונביאיהו לידי תרבות רעה ח"ו אשר כל באיה לא ישובו". ולכן אחר שחלק על המהרי"א בהבנת הגמרא, הביא הט"ז ראייה איפכא, שלא לעשות דבר שעלול לגרום לחוטא לצאת לתרבות רעה וז"ל: "ויש לי להביא ראייה איפכא מתלמוד ערוך פ"ק דקדושין (דף כ) שמי שנמכר לעבודת אלילים עצמם, דהיינו לחטוב לה עצים ושאר צרכים לא לשם אלהות, ואמרה תורה שצריך לגאול אותו דתנא דבי ר' ישמעאל הואיל והלך זה ונעשה כומר לעבודת כוכבים אימא לידחי אבן אחר הנופל, כלומר שלא תהא לו גאולה, ת"ל גאולה תהיה לו. והנה ק"ו יש כאן, דמה התם שכבר נעשה כומר לעבודת כוכבים ואפ"ה הזהיר תורה בקום עשה שחייבין לפדותו, ק"ו בזה שעדיין לא התחיל בעבודת כוכבים כלום, פשיטא שצריכים אנו להיות נזהרים להיות לפחות בשב ואל תעשה ולא לעשו' מעשה להביאם לידי עבודת כוכבים, ודאי זה דבר שאין שוה על הלב להניחו", עכ"ל הנוגע לנו.

**אמנם** הש"ך שם בנקודות הכסף כתב לחלוק על הט"ז וכתב שאם דין ב"ד הוא שמנדין אותו אין לחוש שיצא לתרבות רעה דאל"כ בטל דין ישראל, שלעולם אי אפשר להעניש שמא יצא לתרבות רעה.

**והנה** הגר"ע יוסף זצ"ל ביחוד דעת (ח"ד סימן ס) דן באדם הנגיש לקבל רשיון נהיגה והוא חולה במחלה סמויה, כגון מחלת הנפילה שאינה מתגלית ע"י בדיקת רופא רגילה, ואותה

מחלה יכולה לו לגרום לתאונות ואסונות בנהיגתו. והאם מותר לרופאו האישי להודיע על מחלתו למשרד הרישוי.

**אחר** שהאריך באיסור של 'לא תלך רכיל בעמך' באדם המגלה חסרונות חבריו, כתב שכל זה רק אם מתכוין להשמיץ את חבריו ולבוזותו, אולם אם מתכוין לתועלת או להרחיק נזק מותר.

**וכן** במשנה הלכות (חי"ב סי' שצו) דן על היזק שהיה בישיבה, ולא נודע לראש ישיבה מי המזיק, האם מותר לבחורים לגלות לראש ישיבה מי הזיק.

**וכתב** שאף אם ישלם הבחור ההיזק כדין, עדיין יש להודיע לראש ישיבה מי הוא הבחור. וממה נפשך, אם הוא בחור טוב ובאמת יבקש סליחה ויתחרט על מעשיו, הראש ישיבה ישאירה בישיבה, שכן ראשי הישיבות יודעים מעשה נעויות מבחורים ומתחשבים בזה אם הם באמת מתחרטים, ואם הוא באמת בחור שאינו ראוי, א"כ "גרש לך ויצא מדון".

**למעשה** מובא בקובץ ישרון (טו, עמוד תצו) שבעל המנחת שלמה כתב, שאין לדון בבחור ישיבה צעיר כדעת הרמ"א והש"ך לסלקו מן הישיבה שהסיכון שיצא לתרבות רעה גדול, כיון שאין בו עדיין דעת שלמה, ויש להתחשב בזה. אולם אם הוא מזיק לאחרים יש לישיבה אחריות כלפי האחרים וצריכים לשלחם, ויש לדון בזה בחכמה ובתבונה תוך ירידה לעומקי נפתולי נפשו של הבחור, לסעדו ולכוננו וליתן לו תקווה להמשיך להתעלות במקום הראוי.

**וא"כ** יוצא שגם במקרה דידן שיש סיכון מאותו בחור שיש חולה בביתו, כלפי האחרים יש לשולחן לביתו אולם יש לעשות כן בחכמה ובתבונה רבה שלא יפגע ח"ו ולשמור קשר הדוק עמו.

**אולם** אחר העיון ישנם כמה ספיקות גדולות בכל השאלה הזו, שכן ראשית יש לדון בדין החזו"א (שו"ת וכתבים חזו"א סי' מח) שנשאל אם מותר לכבות נר דלוק בשבת, בשעת המלחמה לצורך האפלה כדי שמטוסי האויב לא יגלו את מקום הישוב ויפציצו אותו.

**וכתב** לאסור משום שיש כאן יותר משלש 'מי יימר', וכשהסכנה רחוקה לא דוחים שבת.

**ונראה** שהתכוון לומר, מי יימר שיבואו מטוסי אויב, ואף אם יבואו, מי יימר שיראו את אור הנר, ואף אם תאמר שיראו, מי יימר שיזהו זאת כמטרה, ואף אם יזהו זאת כמטרה, מי יימר שיפציצו, ואף אם יפציצו מי יימר שיפגעו וכו', ואף שבדיני נפשות מחמירים אפילו בספיקות הרבה, כדאיתא ביומא פג. שאם נפל גל אבנים מפנים את הגל אף שיש כאן ספיקות טובא, אולם אם הספיקות הנמצאים לפנינו יוצרות סיכוי קטן ביותר אין לחלל עבור זה את השבת.

**ומשם** בארה שגם אצלנו נראה הספקות הם רחוקות טובא, דשםא באמת אין חולה בבית הילד, ואין הוא דובר אמת, ואף אם כן שמא הילד לא ידבק ועוד שמא יש לילד כבר נוגדנים, ואף אם ידבק שמא לא ידבק שכן ידוע שמרבית הילדים חסינים מפני הוירוס וכו'.

**ואף** אם יתעקש המתעקש שסכויי ההידבקות גדולים, אכתי יש לפטור מטעם אחר והוא שאין לקטן נאמנות, ולכן הילד שגילה את אוזן חבריו, וכמו כן חבריו, לא נאמנים בדבריהם שכן מצאנו במקומות הרבה.

**בתרומת** הדשן (סי רנו), וברייב"ש (סי' רמה), וכן פסק מרן בש"ע (יור"ד קכ, יד), שאין מאמינים קטן על טבילת כלים, וכן הוא ברמ"א (יור"ד סי' קכז, ג) שקטן אין לו דין עד להיות נאמן באיסורים, אלא שסיים שאם הוא קטן

**חרף** ובקי בדבר ואיכא רגליים לדבריו יש להחמיר, ואם הוא דבר איסור דרבנן ולא אתחזק איסורא נאמן, וכאן יש חזקת בריא שבא הקטן להוציאו מחזקתו, ואינו נאמן.

**וכאן** שקטן העיד בדבר יש לחשוש שמא חומד לצון הוא, ולהרשים את חבריו בדבר.

**ולכן** נראה שיש לברר היטב את אמיתות דבריו לפני שנחליט אם כדאי לערער את מעמד החבר הבא לגלות למנהל את אשר שמע.

## [ב]

**האם הליכה ללא מסיכת פנים זה חילול השם**  
**הרב שי טחן, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין**

**נשאלנו** האם קיים איסור חילול השם כשיהודי הולך ברחוב ללא מסיכה, או כשמוצאים בית הכנסת או ישיבה פתוח בזמן שראש העיר אוסר זאת.

**תשובה** זו תדון אך ורק בדין איסור חילול השם ולא בשאר עניינים הנמשכים משאלה זו, וכגון חובת שמירת החוק או הסכנה האפשרית שדבר כזה יכול לגרום, בין סכנה מהתפשטות המחלה ובין סכנה משונאי ישראל שמנצלים סיבות כעין אלו להבעיר את שנאתם כנגד בני עמנו.

**ידוע** חומרת איסור חילול השם שכל ישראל מוזהרים שלא לחלל את שמו הגדול (רמב"ם פ"ה מהל' יסודי התורה ה"א) שנאמר ולא תחללו את שם קדשי, ונקדשתי בתוך בני ישראל (ויקרא כב, לב). ועבירה זו קשה מכל העבירות שבתורה (ירושלמי, נדרים פ"ג ה"ט) ומצינו שויתר הקב"ה על עבודה זרה ולא ויתר על חילול השם, שנאמר: ואתם בית ישראל וגו' איש גלוליו לכו עבדו ואחר אם אינכם שומעים אלי ואת שם קדשי לא תחללו (יחזקאל כ, לט), ואמרו בגמרא יבמות עט, א אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ואל תחלל שם שמים בפרהסיא.

**ומי** שיש חילול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר, ולא ביסורי למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת, שנאמר ונגלה באזני ה' צב-אות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון (יומא פו א).

**ואמר** רבי אבהו משום רבי חנינא נוח לו לאדם שיעבור עבירה בסתר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא. ותנן התם אין מקיפין בחילול השם, אחד שוגג ואחד מזיד, מאי אין מקיפין, אמר מר זוטרא שאין עושין כחונני, מר בריה דרבנא אמר שאם היתה שקולה מכרעת. (קדושין מ א).

**ונראה** באלו אופנים נאמר איסור חילול השם.

**כתב** בספר החינוך (מצוה רצה) לחלק את דין חילול השם לשלשה חלקים, ונחזי אנן אם מצוה בו נוגעת לענייננו, וז"ל "שנמנענו מחילול השם יתברך והוא היפך קידוש השם שנצטוינו בו כמו שכתוב במצוה שאחר זה, כמו שנאמר "ולא תחללו את שם קדשי" (ויקרא כב, לב). וכתב המעתיק בשם הרמב"ם זכרוננו לברכה (בסמה"צ ל"ת סג): והעוון הזה יחלק לשלושה חלקים – השניים על הכלל, והאחד על הפרט.

**והחלק** האחד הכללי: שכל מי שיבוקש ממנו לעבור על מצוה מן המצוות בשעת השמד והיה האונס מתכוון להעביר, בין מצוות קלות בין חמורות, או מי שיבוקש ממנו לעבור על עבודה זרה גילוי עריות או שפיכות דמים ואפילו שלא בשעת השמד צרה והוא חייב שימסור נפשו ויהרג ואל יעבור. ואם עבר ולא נהרג, כבר חילל את השם ברבים ועבר על אמרו "ולא תחללו את שם קדשי" וחטאו עצום מאוד. אמנם אינו לוקה בעבור שהוא אנוס, לפי שאין לבית דין יכולת שיקימו גבול מלקות או הרג, אלא במזיד, ברצון, בעדים והתראה. ולשון ספרא (קדושים ד יג) בנותן מזרעו למולך ונתתי את פני באיש ההוא. אמרו זכרונם לברכה ההוא ולא אנוס ולא שוגג ולא מטעה. וכבר התבאר לך שעובד עבודה זרה באונס אינו חייב כרת וכל שכן מיתת בית דין, ואמנם עבר על חילול השם.

**והחלק** השני הכללי: שיעשה האדם עבירה, אין תאוה בה ולא ערבות, אבל בפעולתו יכוון להכעיס. וזהו כמו כן מחלל שם שמים וילקה. ולפיכך אמר "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך", שזה יראה הכעסה בזה הדבר ואין ערבות גשמי בזה.

**והחלק** אשר על הפרט: שיעשה איש מפורסם בגמילות חסדים ומעשים טובים מעשה אחד שיראה לרבים שהוא עבירה, וכגון המעשה ההוא אינו ראוי לכמו האיש החסיד ההוא שיעשהו. אף על פי שהוא מעשה היתר, חילל השם, והוא אמרם זכרונם לברכה (יומא פו.) היכי דמי חילול השם? כגון אנא דשקילנא בשרא מבי טבחא, ולא יהיבנא דמי לאלתר. רבי פלוני אומר כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין. וכבר נכפל לאו זה ואמר "ולא תחלל את שם אלהיך אני יי". עד כאן.

**וא"כ** נמצא ששני החלקים הראשונים ודאי לא נוגעים כלל לשאלה שלנו, וגם בחלק השלישי כתב שאסור רק כשאדם מפורסם בחסידות יעשה דבר הנראה לרבים כעבירה, אולם לא נאמר דבר זה על אינשי בעלמא שיעשו דבר שנראה כעבירה.

**וכן** פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה הי"ד) ויש דברים אחרים שהם בכלל חילול השם, והוא שיעשה אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות, דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילן, ואף על פי שאינם עבירות - הרי זה מחלל את השם: כגון שלוקח ואינו נותן דמי הלקח לאלתר, והוא שיש לו, ונמצאו המוכרין תובעין אותו, והוא מקיפן; או שירבה בשחוק, או באכילה ושתייה אצל עמי הארץ וביניהן; או שאין דיבורו בנחת עם הבריות, ואינו מקבילן בסבר פנים יפות, אלא בעל קטטה וכעס; וכיוצא בדברים האלו. הכל לפי גודלו של חכם צריך שידקדק על עצמו, ויעשה לפנים משורת הדין.

**והנה** אף שעיקר דין חלול השם נאמר בישראל כדכתיב "ולא תחללו את שם קדשי, ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב), אולם מצינו שגם בפני עכו"ם נאמר דין חילול השם,

**כדאיתא** בגיטין מו. שבזמן יהושע שאף שהגבעונים רימו את בני ישראל, כתיב ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם בני העדה (יהושע ט) משום קדושת השם, שלא יאמרו העובדי כוכבים שישראל עברו על שבועתן (רש"י), וכן ברמב"ם (פ"ו מהל' מלכים ה"א) אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה שנאמר כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום אם השלימו וקבלו שבע מצות שנצטוו בני נח עליהן אין הורגין מהן נשמה וכו' ובהלכה ג' הביא שאסור לשקר בבריתם ולכזב להם אחר שהשלימו וקבלו שבע מצות.

**וכתב** הרדב"ז שזה משום חילול השם. ומטעם זה שהמית שאול את הגיבעונים היה רעב שלש שנים ודוד המלך ע"ה חקר את פשר הדבר, (שמואל ב כא, ב) ויבקש דוד את פני ה' ובגמרא איתא (יבמות עח:) ושאל לו במשפט האורים לפני ה' ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית הגבעונים, ולכן הכריע שיש להמית את בני שאול וע"י זה יכופר עוון, ואף דכתיב (דברים כד, טז) לא יומתו אבות על בנים וגו', ע"ז נאמר שם אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מוטב שתעקק אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא.

**וכן** מובא בהלכה דין חילול השם בפני עכו"ם, וכגון באבידתו שאע"פ שאין בו דין השבה אולם במקום שיש בו חילול השם נאסר, כדאמר ר' פנחס בן יאיר (ב"ק קיג:) בגזל הגוי שנאמר בו שחייב להחזיר, וחמור גזל הנכרי מגזל ישראל מפני חילול השם, והגזל את הנכרי ונשבע לו ומת אינו מתכפר לו מפני חילול השם (תוספתא ב"ק פרק י, ח), וכן כתבו התוס' (ב"ק קיג:) שבגניבת עכו"ם איכא חילול השם. ובספר מצוות גדול: ואני דרשתי לגלויות ישראל כי המשקרים לגויים וגונבים מהם הם בכלל מחללי השם, שגורמים שיאמרו הגויים אין תורה לישראל, ואומר "שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפייהם לשון תרמית" (צפניה ג, יג). (סמ"ג, ל"ח ב).

**וכן** כתב בתשובות הרא"ש (כלל יג, סוף אות יד) שהמנדב צדקות לצורך בית הכנסת או לצורך בית עולמים רשאים לשנותן לדבר אחר, אולם אם גוי נדב אין משנים אותם מפני חילול השם.

**וכן** המג"א (סי' רמד ס"ק ח) אסר לבנות בית הכנסת בקבלנות ע"י עכו"ם ביום השבת, אף שמצד עיקר ההלכה יש מקום להתיר זאת, וטעמו מחודש שבזמן הזה אין העכו"ם מניחים לשום אדם לעשות מלאכת פרהסיא ביום חגם, ואם נניח אנחנו לעשות איכא חילול השם, והסביר במחצית השקל "שאין העכו"ם מניחים לכל מי שאינו מאמונתם לעשות מלאכה ביום אידם, על כרחך נראה להם זה לגנאי וגירעון בדתם אם יעשה מלאכה ביום אידם אפילו מי שאינו מאנשי דתם, אם כן אם אנו מניחים גוי לעשות מלאכה בשבת במה שאפשר לנו למונעו הרי נחשב בעיניהם זילזול ליום השבת ואיכא ח"ו חילול השם יתברך", עכ"ל.

**והוסיף** בזה בפרמ"ג שם (א"א ס"ח) שיש חילול השם בזה שביום חגם המקולין שלהם סגורים ובשבתות ויו"ט מקולין של ישראל פתוחים ע"י פועלים גויים. ועוד כהנה רבות. ראה בחתם סופר שנשאל אם יש להניח נכרים לתקן את בית הכנסת וארון הקודש.

**הנה** לא נעלם מעין כל חי מ"ש מג"א שאפילו נימא שברבים ליכא חשדא, מכל מקום משום חילול השם אינם מניחים לבנות בפרהסיא ביום אידם ואנחנו נבנה בית הכנסת ביום שב"ק

ויהי חילול השם בדבר... היש חילול השם גדול מזה, או לאותה בושא ולאותה כלימה, הגוי ישובת ביומו ויעבוד ביום ש"ק שלנו הלא נבוש ונכלם, לא תהיה תורה שלימה שלנו

**וכן** הא דאסיר לטול צדקה מן העכו"ם בפרהסיא כדאיתא בסנהדרין כו: פרש"י מקבלי צדקה מן הנכרים דהוי חילול השם מחמת ממון והוה ליה כרשע דחמס.

**ולכן** יש לעיין גם בהא דהגויים נשמעים לחוק המדינה ולובשים מסיכה על פניהם וכמה מאחינו בני ישראל נמנעים, וכן אנו עושים חתונות וכדו' ופותחים ישיבות ובתי כנסיות, דדילמא איכא בזה משום איסור חילול השם החמור.

**אלא** שהאמת תורה דרכה שדווקא בכגון כל אלו דלעיל איכא משום חילול שמו שכן בכל אחד מהם הגויים רואים זאת כעובר על חוק תורתינו ודתינו ולכן הדבר גורם זלזול להשם ולתורתו, (או לזלזול בעם הישראלי כהא דמקבל צדקה מעכו"ם) וכלשון ספר החינוך דלעיל:

**"שיעשה** איש מפורסם בגמילות חסדים ומעשים טובים מעשה אחד שיראה לרבים שהוא עבירה". וכן ברמב"ם דלעיל "יש דברים אחרים שהם בכלל חילול השם, והוא שיעשה אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות, דברים שהבריות מרגנים אחריו בשבילן, ואף על פי שאינם עבירות - הרי זה מחלל את השם".

**וכל** ישראל בפני עכו"ם ג"כ נחשבים כאדם חשוב, שכן עם ישראל אמור לייצג את הקב"ה ולהיות אור לגויים, שנאמר (ישעיהו מב, ו) "אני ה' קראתיך בצדק ואחזק בידך ואצרך ואתנו לברית עם לאור גוים".

**ונשיב** ראשון ראשון, במעשה הגבעונים כתב רש"י שלא רצו להכותם שלא יאמרו העובדי כוכבים שישראל עברו על שבועתן (הבאנו לעיל דבריו), ובזה נראה כעוברים על דברי תורה.

**וכן** בדין הגזול או המטעה עכו"ם שחושב הגוי שהישראל עובר על איסור גניבה האסורה מהתורה, וכשאנו משיב לו אבידתו כתב הכס"מ (פי"א מהל' גולה ואבידה הל' ג) וז"ל "חייב להשיבה כיון שיש חילול השם בדבר אם לא ישיבנה, כגון שמצאה במקום רוב ישראל שיחשוב הגוי שישראל גנבה" עכ"ל. וראה כמה טרח אותו צדיק, הב"י למצוא מה הוא חילול השם בדין אבידה שרק כשנראה כמי שעובר על דברי תורה ולא הסתפק בזה שהדבר לא נראה ישר ומוסרי שאינו משיב לגוי אבידתו.

**וכן** בהא שאין משנים נדבת הגוי לצדקה שנראה כעובר על הנדר.



**ובדין** מלאכת ישראל ע"י גוי בשבת כתבנו לעיל הסבר המחצית השקל שהדבר נראה כזלזול ביום השבת.

**וכן** בדין מקבלים צדקה מן העכו"ם בפרהסיא כתבנו לעיל דרש"י למד שהוא נראה כעין חמס וגזל, וכן יש בזה משום זלזול בכבודם של ישראל כדאיתא בש"ך (סי' רנד, ס"א) שמבזים נפשם בפרהסיא וכן הוא באגרות משה (יו"ד ב, סי' קיז).

**ולכן** מכל דלעיל נראה שהליכה ללא מסיכה אינה בכלל הסוגיה של חילול השם, וודאי וודאי שלא תפילה בבית הכנסת.

