

רזמנות

מתורתם של בני רמות א'
לע"נ ר' מנחם מנדל ור' דוד הכהן זצ"ל



גליון 71 | חנוכה תשפ"ד

מעוז צור ישועתי

לא התייחסו לפסוק זה כתחינה ובקשת רחמים, שהרי דוקא באמירת "אנא ה' הושיעה נא" נקבע שצריך לנענע בלולב (משנה בסוכה לז, ב), והנענועים הם מעשה שמחה כמב' בראשונים (וכמו שלמדום מ"אז ירננו כל עצי היער"), הרי שנימות האמירה אינה כלל בתחושת עקה וצוקה, אלא מתוך המשך תחושת הרוממות של ההלל.

והיינו, שכיון שלעולם זכרון העבר חייב להשליך על מצבנו כיום, וכמו שיסד הסמ"ק, ממילא לא יתכן שבהלל לא יהיה קישור ושיוך של הגאולה שהיתה בעבר אל הגאולה שאנו מצפים לה, וזהו שאומרים "אנא ה' הושיעה נא" לאמור שמונן מכל אותו הלל ושבח שבכוחו של הקב"ה, וגם בכוונתו, לגאול גם אותנו, א"כ צפה ועולה הציפייה הזו. (וזהו גם 'אנא ה' הצליחה נא', שגם אם לא נזכה לגאולה השלימה, אבל ודאי נזכה להצלה וברכה במעשינו, בבחינת גאולה זוטא).

ובחנוכה דהאי שתא, כאשר כלל ישראל נאבק מול אויב מר ואכזר ('אויב' זה ישמעאל) עולה ביותר הכמיהה "אנא ה' הושיעה נא"! ולא מתוך עצבות ולחץ ח"ו, אלא הדברים נאמרים במנגינת ההלל, מתוך ההכרה ההולכת וכובשת את הלב לאורך שמונת ימי החנוכה, כי באמת הקב"ה עשה עושה ויעשה לנו נסים ונפלאות, ויגאלנו שנית כבראשונה. וגם אם החושך גדול, אין הוא יותר גדול מאשר בתקופת "חושך זו מלכות יוון", ואעפ"כ נגאלנו, א"כ גם אנו מצפים לאור הגדול שיאיר על ציון ועלינו.

וכה כתב הבעל הטורים (סוף חיי שרה) "על פני כל אחיו נפל, וסמך ליה ואלה תולדות יצחק, לומר כשיפול ישמעאל באחרית הימים אז יצמח בן דוד שהוא מתולדות יצחק".

במהרה בימינו.

בא לשזור את החוט המקשר בין הגאולה דאז, לגאולה העתידה שאנו מאמינים ומצפים לה.

ומכאן גם לשאר החגים והמועדים שנקבעו תמיד על אודות נס שארע בעבר, לעולם צריכים אנו לעשות את ההעתקה של הדברים אל מציאותנו אנו.

באשר לחנוכה בולט שכך הוא אופי המצוה. שכן אין אנו רק מדברים ומזכירים מה שקרה, אלא נקבע שמדליקים נרות ובכך עושים אנו מעשה גמור של הארה בבתינו וברחובותינו. אין אופן יותר מובהק לבטא את העובדה שזכרון הנס יש בו הארה לנו בתוך מצבנו, וסילוק החושך ששולט עלינו כיום.

וכן איתא בספרים שחנוכה הוא מלשון חינוך לגאולה העתידה, ולאמור כך עולה באופן ברור מכך שנצטוו להאיר, שזה ענין מיוחד שלא מצינו בשאר 'זכר' של שאר החגים ומועדים, דבכולם ה'זכר' נעשה באופן של דיבור או אכילת דבר שמזכיר, אך בחנוכה עוסקים אנו בהארה עצמה.

ובכך מיושבת התמיהה הגדולה, הכיצד בתוך ההלל שבא לשבח ולפאר את הקב"ה על ניסיו ונפלאותיו, נכנס פסוק של בקשה ותחינה "אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא", הלא אין הדבר ממוין ההלל כלל, וכמו זר נחשב לעמוד ולבקש רחמים בעיצומה של התרוממות השבח וההלל.

וביותר, שבקשה ותחינה נובעים כתוצאה מהרגשת חסרון, ואין מעיקרא נכנסה ללב הרגשת חסר בעיצומם של הפסוקים הנאדרים המהללים ומשבחים על כל הטובות הנפלאות שזכינו להם.

אלא שפשר הדבר מתברר כשנתבונן שחז"ל

בכל אחד מהמועדים והימים שנקבעו לזכר מאורע בדברי ימי ישראל, יש לחקור האם עסקין רק במה שקרה באותם הימים, וההווה הוא רק הזדמנות לעסוק במה שקרה אז. או שמא העיסוק בעבר נעשה גם בכדי להסיק ולהשליך ממנו על ההווה והעתיד.

ובייחס לרובד הפנימי של הדברים, שגור ונודע בבי מדרשא את אשר כתבו המקובלים כי ההארה שהיתה באותם הימים ואשר הוציאה את הנס לפועל, חוזרת ומאירה אצלנו באותו הזמן, באופן שאין אנו עוסקים במה שהיה "אז", אלא במה שקורה "עכשיו", מכוח מה שנתייסד אז.

אך גם ברובד הפשט, נראה שבכל פעם שמדברים ועוסקים במאורע שמגלה לנו אודות כוחו גבורתו וחסדו ית', בהכרח שיש בזה גם פן של הסקת מסקנות גם אלינו. וכך עולה מדברי הסמ"ק (מצוה א): "מה שאמרו חכמים (שבת דף לא) ששואלין לאדם לאחר מיתה בשעת דינו צפית לישועה. והיכן כתיב מצוה זו. אלא ש"מ בזה תלוי, שכשם שיש לנו להאמין שהוציאנו ממצרים דכתיב אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך וגו', ועל כרחין מאחר שהוא דיבור, הכי קאמר, כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אלהיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם. וכן יושיענו ברחמי שנית, כדכתיב (דברים ל') ושב וקבצך מכל העמים וגו'".

הרי מדברי הסמ"ק שכאשר קבע הקב"ה בתורה "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כוונתו היתה לדבר אל כל יהודי בכל הגלויות ולהורות לו משהו שרלוונטי לו כעת בייחס למציאות הגלות שהוא נתון בה, שכשם שגאלנו ממצרים, כך יגאלנו שנית. וברור שאליבא דהסמ"ק, גם פסח שנוסד לזכרון יציאת מצרים,

התקבלה תרומה

מאת ידידנו הדגול רבי אליסף פרלמן

לכבוד חתונת בתו שתחי'

עב"ג החתן ישראל מאיר בלוי

מבחיירי ישיבת פוניבז'

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

לע"נ אבי מורי הר"ר אלתר חיים דב ב"ר

שמחה הכהן זלה"ה

נלב"ע ז' טבת תשע"ד

ולע"נ דודתי מרת רעכיל הינדא ב"ר שמחה הכהן ע"ה

נלב"ע בכ"ו כסליו תשס"ה

תנצב"ה

הונצח ע"י ידידנו הדגול רבי יצחק לנדא

לע"נ ר' מרדכי אהרון

ב"ר חיים משה

איש ירא וחסיד, צנוע ומעלי

הונצח ע"י ידידנו הדגול

רבי שמואל ולדנברג

בענין מקום ההדלקה בזמנינו ובדעת מרן החזו"א

הרב מאיר לשם

בגמ' בשבת דף כ"א: איתא נר חנוכה מצווה להניחה על פתח ביתו מבחוץ ונחלקו שם רש"י ותוס' כשיש חצר לפני הבית דדעת רש"י דלעולם מדליק בפתח הבית ודעת תוס' דלעולם מדליק על הפתח שפונה לרה"ר ובמקום שיש חצר מדליק בפתח החצר וכתב השו"ע (סימן תרע"א ס"ה) אם הבית פתוח לרה"ר מניחו על פתחו ואם יש חצר לפני הבית מניחו על פתח החצר, דהיינו כדעת התוס'.

אמנם ידועה ומפורסמת מחלוקת החזו"א והגר"ז בענין חצרות דזמנינו דדעת החזו"א דלחצרות דזמנינו ליכא דין חצר משום שאין משתמשים בהם תדיר כבזמננו וע"כ מדליקים בפתח הבית ודעת הגר"ז דאף בזמנינו מדליקים בפתח החצר.

והנה בפשטות סברת התוס' שלעולם מניח על פתח החצר הוא משום שהעיקר הקובע את מקום ההדלקה הוא הפירסומי ניסא ובפתח החצר איכא פירסומי ניסא גדול יותר מפתח הבית ומעתה מקשין העולם על דעת החזו"א דאם כן מאי נפק"מ האם יש לחצר דין חצר הרי ס"ס בפתח החצר איכא פירסומי ניסא טפי.

ואין לומר שאם ידליק בפתח החצר לא מינכר מי המדליק דהרי גם בזמננו כשהדליקו על פתח החצר היו כמה שותפים לחצר ולא היה מינכר מי המדליק [ואין סברא לומר שבגלל שבזמנינו לא משתמשים בחצרות כ"כ כבזמננו לכן לא ניכר מי המדליק] והא דהדר בעלייה מדליק בחלון ולא בפתח החצר כבר ביאר הבית יוסף שם דאירי דאין לעלייה פתח בפנ"ע אלא פתוחה היא לבית ואם כן לא מינכר כלל אבל אם היה פתח העלייה פתוח לחצר מדליק על פתח החצר ומבואר דאם לבעל העלייה יש פתח בפנ"ע מדליק בפתח החצר אע"פ דלא מינכר מי המדליק. (ולכא' דעת רש"י דלעולם מדליק בפתח הבית הוא משום דבפתח החצר לא מינכר מי המדליק אבל אנן ק"ל כתוס')

ובאמת יש שרצו לומר (אורחות רבינו ח'ג כ"ו וכן מובא בגליון אומרה לשמן בשם הגר"י ברים) שהחזו"א לא הדליק בפתח החצר משום שחשש לדעת רש"י דסובר דמדליק על פתח הבית הפתוח לחצר [וכן משמע בבאה"ל שם שחשש לדעת רש"י וכן יעוי' בערוך השולחן שתמה על השו"ע שפסק כתוס'] ומ"מ מצינו כמה מתלמידי החזו"א (דרך אמונה פ"ד מהל' מעשר הי"ד בבה"ל וכן בדינים והנהגות פכ"א ס"א) שהביאו בשמו דטעמו היה משום שלחצרות שבזמנינו ליכא דין חצר והדק"ל.

ונראה לבאר דהנה זה פשוט שחובת ההדלקה היא משום הבית ולא משום החצר אלא דמכיוון שהחצר משוייכת לבית יכול להדליק על פתח החצר וסבר החזו"א דמכיוון שחצרות דזמנינו אין תשמישם מרובה כ"כ אם כן אין החצר משוייכת לבית.

ואולי י"ל עוד שסבר החזו"א דסברת התוס' שמדליק בפתח החצר לא משום דהתם איכא טפי פירסומי ניסא אלא משום דהחצר נחשבת כחלק מהבית וממילא פתח החצר כפתח הבית וא"כ זהו רק היכא שעיקר תשמישו בחצר שאז החצר חלק מהבית.

בענין מקום ההדלקה בבנינים משותפים

הרב מרדכי הלוי פטררובינד

נחלקו המורים במקום ההדלקה בבנינים משותפים. ונציע בס"ד לפני המעיינים כמה טעמים מחמתם מסתבר לנהוג כדעת הסוברים שצריך להדליק בחלון או בפתח הדירה, ולא למטה בכניסה לבנין, עכ"פ למי שאינו מתלמידיהם של אותם המורים להדליק בכניסה לבנין. חלק מהדברים מפורסם, אך כמדומה שיש כאן כמה נקודות שלא כ"כ עמדו בהן, וגם המציאות השתנתה בשנים האחרונות בחלק מהבנינים, כמו שיתבאר.

שיטת החזו"א לגבי החצרות שלנו

(א) איתא בגמ' (שבת כא:) ת"ר נר חנוכה מצווה להניחו על פתח ביתו מבחוץ. ונחלקו הראשונים בדין בתים הפתוחים לחצר הפתוחה לרה"ר. שיטת רש"י שגם בכה"ג יש להדליק בפתח הבית. ושיטת תוס' שבכה"ג יש להדליק בפתח החצר. והשו"ע (סי' תרע"א סע' ה') פסק כתוס'.

ומפורסמת הוראת החזו"א [כפי שהובאה בדינים והנהגות (פכ"ג סע' א') ובחו"ב (שבת כא:) ובדרך אמונה (פ"ד ממעשר הי"ד באה"ל ד"ה חצר) ובשונה הלכות (סי' תרע"א סע' י"א)] דלחצרות שלנו אין דין חצר, ולכן אפילו לשיטת התוס' אין להדליק בפתח החצר, וכמש"כ החזו"א בספרו באו"ח (סי' צ' סק"ג) וביו"ד (סי' קס"ח סק"ו) לענין שיתופי מבואות ומוזוה, דבזמננו היו עושים בהן תשמישי בית והיה היזק ראייה בחצר, ודלא כבזמנינו. ולפי דברי החזו"א ברור שגם חדר המדרגות אינו נחשב כחצר, וכ"כ בחו"ב ובדרך אמונה שכן הורה החזו"א להלכה ולמעשה.

ונמצא שלפי החזו"א המדליק בפתח חדר המדרגות דינו כמדליק באמצע המבוי או באמצע רשות הרבים, שמסתבר שלא יצא ידי חובה. וכן רגילים להורות כמה מגדולי

תלמידי החזו"א, שהמדליק ומברך בפתח חדר המדרגות הרי זו ברכה לבטלה וביטול מצות נר חנוכה.

סברא לומר שחדר המדרגות לכולי עלמא אינו נחשב לחצר

(ב) נראה דאף החולקים על החזו"א בדין החצרות שבזמנינו, [כך היתה דעת הגריש"א. ויש שהביאו כך בשם הגר"ז, אך בקונטרס לך נאה לשבח (סי' א' אות ג') הבאנו כמה עדויות ושמועות הסותרות לזה, וע"ע בספר ארחות רבינו (ח"ג עמ' ט') בשם הקה"י], מ"מ גם הם מודים שצריך עכ"פ שיהיה למקום גדר של חצר ולא מעבר בעלמא. והגריש"א עצמו הורה על מקומות שהם רק מעבר שאין להדליק בפתחם [עיין בספר פניני חנוכה עמ' פ"א]. וממילא י"ל דאף מי שלא יקבל את דברי החזו"א על כל החצרות שבזמנינו, מ"מ מסתבר שחדר המדרגות גרע טפי מהחצרות הרגילות שלפני הבתים, כיון שהוא רק מעבר בעלמא, ואף אם לפעמים שומרים שם דברים וכדו' אכתי מי יימר דסגי בזה כדי להחשב כחצר ולא כמעבר. [ובאמת הגריש"א סבר שחדר מדרגות מקורה דינו כחצר, אך לכאורה אין זה דבר מוכרח, דהיינו שגם אם נקבל את עיקר דעת הגריש"א לגבי חצרות, עדיין יש מקום לדון בגדרו של חדר מדרגות].

ונראה להוסיף דהב"י (סי' תרע"א סע' ה') ביאר בשיטת תוס' דמה שכתוב בגמרא שאם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוך לרה"ר ולא בחצר, מיירי שאין לעלייה פתח הפתוח לרה"ר או לחצר, אלא שהעלייה פתוחה לבית, "דהשתא כי מנח לה על פתח הבית או על פתח החצר לא מינכר מילתא דמשום עלייה היא, ולפיכך מניחה בחלון הסמוך לרה"ר". ובטעם חילוק זה בין אם העלייה פתוחה לחצר או לבית, נראה שכדי להדליק בפתח החצר צריך שעכ"פ יהיו לו בה תשמישים, [שאו ההדלקה מתייחסת אליו, או משום שאז הוא שווה לפעמים בחצר, והארכנו בזה בקונטרס לך נאה לשבח (סי' ד')], אבל כשפתח העלייה פתוח לבית שאז יש לו בחצר רק זכות מעבר ולא זכות שימוש, אין להדליק שם, בניגוד לבית הפתוח לחצר עצמה שאז יש לו בה גם זכות שימוש ולכן מדליק בפתחה. והשתא לפי זה בחדרי המדרגות שלנו בד"כ יש רק זכות מעבר ולא זכות שימוש, וממילא אין להדליק בפתחם. ונראה דאף בחדרי מדרגות רחבים שלפעמים שומרים שם דברים ומניחים עגלות וכדו' אין זה מספיק להחשיב זאת כזכות שימוש.

בבנינים רבי קומות חדר המדרגות הוא ממש כמו רחוב

(ג) בשנים האחרונות מצויים יותר ויותר בנינים גדולים שיש בהם עשרות משפחות, ולפעמים אפילו יותר ממאה משפחות בכניסה אחת, [בבנינים החדשים רבי הקומות]. ובבנינים הללו יש טענה נוספת שלא להדליק בפתח חדר המדרגות, דאין שום שייכות בין פתח זה לבין הדירות. וזה ממש כמו רחוב המוביל לאותן הדירות. ופעמים רבות יש בבנין אחד יותר דיירים מאשר מספר התושבים שהיו דרים בדורות הקודמים בכפר שלם.

ובאמת המציאות בזה השתנתה ממש בדור האחרון, דלפני כמה עשרות שנים כמעט ולא גרו בכאלה בנינים גדולים. ולכן יתכן שמה שיש האומרים בשם הגר"ז שאפשר להדליק בפתח חדר המדרגות, [אף שיש שהכחישו זאת, וכנ"ל], היה זה רק במציאות שנהגה בזמנו שהיו בבנין דיירים ספורים וכולם ידעו למי משתייכים הנרות, ודלא כבזמנינו שהנהגה יכול להשתנייך לעשרות ואפילו מאות אנשים ואף אחד לא יודע מי גר בכל בנין. ועוד שבזמנו כשהיו קומה או שתים בין פתח הדירה עד הרחוב, והפתח של הבנין היה קרוב לפתח הדירה, היתה עכ"פ איזו שייכות ביניהם. אבל במציאות הנהוגה כיום, שמי שגר בקומה גבוהה אוי הפתח של הבנין רחוק מאד ממנו, ועד שהוא מגיע לפתח הוא עובר דרך עשרות דירות, לכאורה זו תימה גדולה לומר שכאן יהיה מקום ההדלקות. [וכבר יש מקומות בחו"ל שיש בנינים ענקיים ובהם מאות דירות בכניסה אחת, והם ממש כמו עיר קטנה]. ולא מסתבר כלל שזו היתה כוונת חז"ל, שעשרות ומאות אנשים ידליקו בפתח אחד הרחוק מדירתם.

ונראה דכיון שרוב הראשונים בכלל סוברים כשיטת רש"י שלעולם יש להדליק בפתח הבית, א"כ אף שהשו"ע פסק כתוס', והכי קי"ל, עכ"פ אין להוסיף על מה שלא מפורש בתוס', וכיון שכל מה שמצאנו בתוס' זה בפתח חצרות שלהם, א"כ אין להדליק בפתח חצרות המוניות שלנו, שעל זה לא דברו התוס', והבו דלא לוסף עלה.

ויש להוסיף שהמציאות השכיחה בבנינים אלה היא שחדר המדרגות נמצא במקום בפני עצמו עם דלתות, שממנו יוצאים למסדרון הפונה לדירות. ובדרך כלל אנשים לא משתמשים בחדר המדרגות אלא יוצאים מביתם דרך המסדרון של הקומה עד המעלית, [פרט לשבת שאז כשאסור להשתמש במעלית הם נכנסים לחדר המדרגות. ואותם המתגוררים בקומות הגבוהות ומקילים לעצמם להשתמש במעלית שבת - מצוי שבמשך שנים רבות הם לא נכנסו אפילו פעם אחת לחדר המדרגות]. ולכאורה גם אם היינו מחשיבים את קומת הכניסה [הלובי של הבנין] כחצר משום מעט התשמישים שעושים בה, מ"מ אין שייכות בין חצר זו לדירות, כיון שאלו הם מקומות המנותקים זה מזה לגמרי, דבחדר המדרגות לא משתמשים, ומסתבר מאד שהמעלית אינה מספיקה כדי לחבר בין המקומות. והדבר דומה למי שיש לו חצר רחוקה מביתו

ויש ביניהן רשות אחרת, דבכה"ג בודאי אין לו להדליק בפתחה של אותה חצר, והכ"נ נראה שאין שום טעם להדליק בפתח הכניסה של הבנין, ונראה שגם הגריש"א היה מודה בכזאת מציאות.

סברא לומר שפתח חדר המדרגות נחשב כאמצע החצר

(ד) בדרך כלל הפתח של חדר המדרגות אינו נפתח ממש לרחוב אלא לרחבה וכדו' שממנה יוצאים לרחוב, והשתא גם אם ננקוט שחדר המדרגות נחשב כחצר, מ"מ פתח חדר המדרגות אינו פתח החצר, שהרי פעמים רבות החצר ממשיכה עד הרחוב, ונמצא שהמדליק בפתח חדר המדרגות הדליק באמצע החצר. ושו"ר בחו"ב בשבת (שם) שכבר כתב טענה זו, ע"ש בכל דבריו, וכן ראייתי משמיה דהגר"מ אטיק.

דעת הסוברים שהמנהג הוא כשיטת רש"י שיש להדליק בפתח הבית

(ה) למרות שהשו"ע (סי' תרע"א ס' ה') פסק כשיטת התוס' שמקום ההדלקה הוא בפתח החצר, מ"מ לדינא אין זה ברור דהכי קיי"ל, דיש שנקטו שהמנהג הוא דוקא כשיטת רש"י שמדליקים בפתח הבית, וכשיטת הרבה ראשונים דסבירא להו כוותיה. ובביאור הלכה (ד"ה פתח החצר) אחר שביאר את השו"ע שפסק כתוס', הוסיף וכתב שבר"ן ובאו"ז העתיקו כרש"י. ולכאורה כוונתו היא לומר שאין כאן שיטה דחוויה אלא יש לה מקום בהלכה. וגם בשו"ת הלכות (סי' תרע"א ס' ה') הביא את שיטת רש"י כמוסגר. וע"ע בערוה"ש (סי' תרע"א ס' כ') ובחו"ב (כא: ד"ה ואמנם).

וכבר כתבו האחרונים דמסתימת דברי הרמב"ם שכתב להדליק בפתח הבית משמע דס"ל כרש"י. ומפורסם בשם הגרי"ד והגר"מ שהגרי"ז נקט לעיקר כרש"י משום שזוהי פשוטות שיטת הרמב"ם. והגר"ח ברי"ם העיד שהחזו"א פסק לעיקר כרש"י, וע"ע בזה בספר ארחות רבינו (ח"ג עמ' י'). ויש שהעידו שהמנהג בירושלים היה כרש"י, ועיין מה שהאריך בזה הגר"ש דבליצקי בספר שומע ומוסיף חנוכה (מנהגי אשכנזים פרושים הערה 38), וע"ש שלא מביעיא כל אלו שגרים בירושלים בבתי הכוללים הגדולים שיש לכל אחד פתח לחצר או למרפסת בקומה השנייה שממנה יורדים לחצר ולפני החצר יש שער גדול שנכנסים בו לחצר, וכל אחד מדליק על פתחו המיוחד לו בחצר או במרפסת, והרי זה כסברת רש"י ודעימיה, דאי כסברת האומרים להדליק על פתח החצר היו צריכים כולם להדליק על פתח השער הפונה לרחוב, ואין אחד שינהג כן. אלא אפילו אלה הגרים בבתי קטנים ולפניהם חצר שלהם, לא ראינו שידליקו על פתח החצר אלא על פתח הבית הפתוח לחצר, וזולת ר' דוד בהר"ן זצ"ל שהיה מדליק על פתח החצר ממש, אבל כולם לא נהגו כן. וע"ש עוד. וע"ע בהגה"א אבן ישראל על המשנ"ב ובהליכות אבן ישראל (עמ' שמ"ג). [ובמקו"א הארכנו קצת דאפשר שלדין בעל כרחך יש לנו לנהוג כרש"י, דיל' שפולגתת רש"י ותוס' אם מדליקים בפתח החצר או בפתח הבית, תלויה בפולגתת הראשונים בביאור ענין המהדרין, ואכמה"ל, וע"ע מש"כ בזה בשו"ת גליא מסכת (א"ח סי' ו').]

וכן שמעתי מהגר"ן קופשץ ומעוד תלמידי חכמים שגדלו בשכונותיה הישנות של ירושלים, [כגון בתי נייטין, וכנסת, ובתי ראנד, ובתי ברידא, ושערי חסד], שזוכרים מצעירותם שכולם היו מדליקים בפתחי הבתים ולא בפתחי החצרות, למרות שהיה שם שער וצוה"פ, בין בחצרות משותפות ובין בחצרות פרטיות, למרות שעשו בהן הרבה תשמישים. והיינו או משום שסברו כהחזו"א בגדר חצר, או משום שסברו שהמנהג הוא כרש"י. [או משום סברת השר שלום שהובאה להלן].

שיטת הסוברים שאין אפשרות לכמה בעלי בתים להדליק בפתח החצר

(ו) בקונטרס לך נאה לשבח (בס"ב) הארכנו בביאור שיטת רב שר שלום והטור והריטב"א דכמה בעלי בתים אינם יכולים להדליק ביחד בפתח אחד כיון שאין היכר של מי הנרות, אלא אם יש כמה שרוצים להדליק בפתח אחד עליהם להשתתף יחד בנר אחד. ונתבאר שם שיש צד לומר שגם לשיטת תוס' שמקום ההדלקה בעלמא הוא בפתח החצר, מ"מ בחצר שפתחי הבתים אינם סמוכים לפתח החצר, יש להדליק בפתח הבתים. והבאנו מכמה אחרונים שג"כ נקטו כן. וזהו טעם נוסף שלא ידליקו כמה אנשים בפתח חדר המדרגות. ונתבאר שם שמסתבר מאד שגם הב"י יודה בחדרי המדרגות שלנו שאין היכר בפתח חדר המדרגות למספר הדיירים הפתוחים אליו, ושפתחי הבתים רחוקים מפתח חדר המדרגות. והבאנו מכמה מפוסקי זמנינו שאכן נקטו לכך לדינא, דמהאי טעמא שאין היכר אין להדליק בפתח חדר המדרגות המשותפים. [וע"ע בזה בדברות משה (שבת עמ' תס"ג). ויש שכתבו בשם הגרי"ז שחשש לשיטה זו, ואכמה"ל].

סברא לומר שרק כשלא רואים מרשות הרבים את פתח הבית אמרו להדליק בפתח החצר

(ז) יעויין בחו"ב (שבת כא:) שכתב בשם החזו"א בזה"ל, "ועוד שכהיום גם אם מדליקין בפתח הבית או בחלון רואין ברה"ר, ולא כן בזמן הגמ' שהכותלי חצר היו מסתירין, ולכן אין להדליק כיום בפתח החצרות שלנו". כלומר שכל מה שאמרו להדליק בפתח החצר ולא בפתח הבית ה"ז משום דבעינן שיהיה פרסומי ניסא גם לבני רה"ר, ובזמן הגמ' כתלי החצר היו מסתירים מבני רה"ר. [ויש לציין לתשו' הרשב"א (ח"ה סי'

ר"ג) ולב"י והמשנ"ב (סי' שס"ג סק"ג) שבימיהם שהיו משתמשים בחצר תשמישי הצנע, היו לחצר מחיצות גמורות]. אבל בזמנינו שכשמדליק בחלון הבית רואים זאת מרה"ר, יש להדליק שם ולא בפתח החצר.

הכרעת ההלכה לענין ההדלקה בפתח הבנין

כשנבוא חשבון נראה שגם מי שירצה להתווכח עם כל הסברות שנתבארו בדברינו, מ"מ למעשה יש טעם גדול להדליק בחלון או בפתח הדירה, ולא בפתח חדר המדרגות, והיינו משום שלדעת הסוברים שאין להדליק בפתח החצרות שלנו, נמצא שכשמדליק שם יש צד גדול לומר שלא יצא יד"ח וברכתו היא לבטלה, דהוי כמדליק באמצע הרחוב. אבל לדעת הסוברים שיש להדליק בפתח החצר, אזי כשמדליק בפתח הבית או בחלון, אף שאין זה לכתחילה, מ"מ בדיעבד יצא יד"ח עכ"פ כמו מי שהדליק בתוך הבית, [שהעיקר הוא שבכה"ג יוצאים ידי חובה, ואכמה"ל], ובפרט בכה"ג שסו"ס יש פרסומי ניסא לבני רה"ר.

ועל כן נראה לכאורה שמי שאינו תלמידם של המורים להדליק בפתח חדר המדרגות, ראוי שידליק בחלון או בפתח הדירה.

מקום הדלקת נרות חנוכה לחילים בחזית

הרב אורי יצחקי

א. נשאלתי לגבי חילים הנמצאים בחזית המלחמה בעזה או בעוטף במקומות המוגדרים כשטח צבאי בשעת מלחמה ורוצים להדליק נר חנוכה, והמקום היחיד שיכולים להדליק הוא ע"ג הטנק או הרכב הצבאי שלהם, או בבונקר זמני או בבית נטוש ששוחים בו לעת עתה בהפוגות הקרבות.

הנה יש בשאלה זו והדומות לה הרבה פרטים המשתנים ממקרה למקרה וא"א להשיב תשובה מדויקת רק אחר ברור כל הפרטים בשאלה המסוימת הבאה לפנינו, ושני יסודות העיקריים בהלכה זו השייכים ברוב המקרים מסוג זה: גדר יבית לחיוב הדלקה, ודיני הדלקה במקום האסור משום סכנה. מאמר זה נדון בחלק הראשון דהיינו גדר יבית להדלקת נר חנוכה, ובמאמר נוסף נדון בדין הדלקה במקום האסור משום סכנה.

ב. הנה הגידון הראשון אם יש דין "בית" בהדלקת נר חנוכה, דהיינו שחז"ל לא תיקנו כלל חיוב הדלקה רק למי שיש לו בית, נחלקו בו הפוסקים כנודע, והארכתי בזה בספרי "שו"ת חסד לאברהם" ח"א עניני חנוכה סימן ו', ותמצית הדברים שמדברי רש"י ותוס' בטעם תקנת ברכת הרואה משמע להדיא דלא שייך חיוב הדלקה למי שאין לו בית, וכן משמעות העיסור והכלבו וכ"כ להדיא הפנ"י בחידושי שבת דף כ"א ע"ב, וכן דעת המהרש"ם והאגר"מ, וכן דעת רוב פוסקי דורנו - מרן הגריש"א זצ"ל והגרשו"א במנחת שלמה, ועוד הרבה פוסקים, ודעת מקצת פוסקים כהערוך השלחן דאין דין בית בנר חנוכה, וכ"פ בעל הציץ אליעזר בנידון הקרוב לנידו"ד לגבי חילים בשוחות המלחמה.

ובספרנו הנ"ל הבאנו הרבה ראיות לדעת הסוברים שיש דין בית, והערנו שרוב סוגיות הפוסקים העוסקות בדין מקום ההדלקה ודיני אכסנאי א"א כלל להבינם לדעת הפוסקים דאין דין בית.

ג. הנה לפי דעת הסוברים שיש דין בית, צריך לדעת מה גדר "בית" לדין נר חנוכה, ופשוט שבית שכור נחשב ביתו כמבואר במהרש"ם לענין הדלקה ברכת, וביותר נראה להוכיח מדין חיוב הדלקה של אורח ואכסנאי שלא בעיני כלל בעלות ממונית על הבית רק רשות דיור בעלי הבית, ונפק"מ למי שמתארח בבית חברו, שכל עוד חברו בביתו יוצא מעיקר הדין בהדלקת חברו בעה"ב, אם לא מדין מהדרין לבני אשכנז, אבל אם בעל הבית אינו דר בביתו רק האורח, באופן שנפקע החיוב מבעה"ב [כגון שיצא מביתו לכל שמונת ימי החנוכה או שבעה"ב הוא נכרי או ישראל שאינו מקיים מצות], לכאורה פשוט בפוסקים שהאורח חייב בהדלקה בברכה, והטעם ע"כ משום שהבעלות הממונית אינה מתנאי וגדרי "בית" לענין מקום ההדלקה אלא היכי תמצא לרשות הדיור וצורת הדיור, ולכן אם אין לו רשות לדור בבית לא נחשב שדר בבית א"נ הוי מצוה הבאה בעבירה, אך כל שיש לו רשות לדור בבית ודר בו כדרך האנשים בביתם [לאפוקי נכנס ויוצא שלא בדרך דיור] כבר חייב בהדלקה. שוב מצאתי שכן משמע בשו"ת מנחת שלמה תנינא (ב' - ג) סימן נ"ח, וכתב בגדר הדין דלא בעינן דירת קבע רק דירת ארעי, עיי"ש ובמה שנכתוב אי"ה בסמוך.

ד. אך מדברי המהרש"ם משמע קצת דלא כדברינו, שדן אם מותר להדליק נ"ח על הבאה (הרכבת) וכתב בתחלה שלא מצא הדבר מבואר, ושוב כתב דהלא מי ששילם בעד כל הלילה הוי כשכר לו בית דירה לאכול ולישן שם וחייב בנ"ח, עכ"ל, משמע דצריך דוקא שכירות, ולפי דברינו היה סגי ברשות שיש לו ע"י הנהלת הרכבת לאכול ולישון ברכבת, ואולי באמת זוהי כוונתו, דהא גם בנידון ידידי לא שכר את גוף הרכבת אלא שכר שרותי נסיעה הכוללים לינה ואכילה ברכבת, וא"כ אינו אפילו שוכר רק שמחמת התשלום אוכל וישן ברשות בעלי הרכבת, ומוכח דסגי בזה לחיוב.

ז. הנה עד עתה דיברנו מצד המקום, אך בהוראה למעשה בנידון זה יש עוד פרט שיכול לשנות את ההוראה, והוא הנידון של קיום מצות נר חנוכה בהדלקה במקום האסור בהדלקה משם סכנה, ונידון זה יבואר אי"ה במאמר נפרד.

הדלקת נרות חנוכה במקום סכנה והמסתערף לענין הדלקת נרות חנוכה לחילים בחזית

הרב אורי יצחקי

א. בימים האחרונים שלפני חנוכה התפרסם בכלי התקשורת על ההתעוררות הגדולה בקרב החילים בחזית בתוככי רצועת עזה המשתוקקים לקיים מצות נר חנוכה, חלקם מתוך מסירות נפש אמיתית על קיום המצות וחלקם משום הנסיים הגלויים הנפלאים שהם רואים כל העת לכל מי ששומר מצות ודבק ביהדות בכל דרגה שהיא, וליבם אומר להם כי יש בהדלקת נרות חנוכה סגולה לשמירה גדולה מהסכנות הנוראות שהם שרויים בהם כל העת ה' ישמור אותם ואותנו. וכבר נרתמו אנשים ואיגונים להפיק רצון החילים ונשלחו אליהם כמויות גדולות מאוד של חנוכיות ונרות ושמן ובתי מגורה.

הנה ודאי הלב מתרונן לשמוע על התעוררות זאת, אך נשאלת השאלה אם באמת יוכלו לקיים את המצוה כהלכה או שח"ו יכשלו בהדלקה האסורה ובברכות לבטלה, ובת קול תצא מן השמים ותאמר להם - כוונותיכם רצויות אבל מעשיכם אינם רצויים.

הנה יש שני יסודות בהלכה זו השייכים ברוב המקרים מסוג זה: גדרים לחיוב הדלקה, ודיני הדלקה במקום האסור משום סכנה. ובמאמר אחר ניסיתי לברר את גדרים הבית לענין הדלקת נר חנוכה, ובמאמר זה אנסה לברר את הנידון השני שהיינו הדלקת נר חנוכה במקום סכנה.

ב. הנה באמת נידון זה שייך לא רק בהדלקת נר חנוכה אלא בכל קיום מצוה במקום או מצב שיש בו סכנה מחמת קיום המצוה, ויש בו כמה נושאים, האחד האם מותר לאדם להכניס עצמו לסכנה ע"מ לקיים מצוה, והשני מה דינו של מי שמקיים את המצוה במקום ובמצב שההוראה ההלכתית אסרה את קיום המצוה באופן זה.

הנה הנושא הראשון האם מותר לאדם להכניס עצמו לסכנה ע"מ לקיים מצוה, כבר האריכו בו הפוסקים וידוע שיש הרבה ראיות שבמקום ששכיח היזיקא פטור מהמצוה, עיין בפסחים ח' ע"ב דאין לבדוק במקום סכנת עקרב, שאף שהמצוה מגינה כיון דיש חשש שאחר הבדיקה יחפש אחר המחט ויבוא לידי סכנה, ועוד איתא התם דבחור שבין ישראל לעכו"ם אין מצות בדיקה כיון שיכול לבוא לידי סכנה שהגוי יאמר שעושה לו כשפים בכותל, והוכיחה הגמ' שבמקום דשכיח היזיקא אין המצוה מגינה, ועוד מצינו ברמב"ם בהל' שביתת עשור פ"ג ה"ו דפסק דאין לעשות מצוה במקום סכנה, וכן מצינו בהל' חנוכה שבזמן סכנה מניח על השולחן, מוכח דס"ל דאין לעשות מצוה במקום סכנה, וכן מצינו בהל' תפילה פ"ו ה"ט דאם בא מלך גוי כנגדו מפסיק בתפילתו באופן שאם לא יענה לו יהרג אותו, מוכח דסבירא ליה דאין לעשות מצוה במקום סכנה, ועוד מצינו בהל' ת"ת פ"ב ה"ו דאסור לאבא לשלוח את ילדיו למלמד דרך גשר רעוע כדאיתא בב"ב כ"ב ע"א, ועוד מוכח כן מהרמב"ם דאין מצות ישוב א"י כשיש סכנת דרכים, וכן אין אדם יכול לכפות את אשתו, וכן ממה שאסרו למול ילד שמתו אחיו מחמת מילה, מכל אלה מוכח דאין חיוב לעשות מצוה במקום שמכניס עצמו לסכנה, ומה שמצינו לתנאים שהחמירו על עצמם לקיים מצוה אף במקום סכנה, כרב טרפון בפ"ק דברכות ורע"ק בפ"ב דערובין ועוד, לכאורה התם לא היה ברי היזיקא, או דהיה רק ספק סכנה כמוש"כ בשו"ת פרי יצחק או"ח ס"ו ר"ס.

ג. אך יש לראות דא"ל דיש בזה איסור, האם קיים מצוה או נימא דכיון שהיה אסור לו לקיים הרי הוא כמו שוטה שפטור ולא קיים כלל, וכבר חקר בזה בשו"ת עונג יום טוב [או"ח סימן מ"א] בחולה שפטור מלאכול מצה לבילי פסח מחמת פיקוח נפש ועבר ואכל מצה האם יצא ידי חובה, ונפק"מ באם אח"כ בהמשך הלילה חזר לבריאותו האם צריך לאכול שוב, דלגבי שוטה מבוואר להדיא בגמ' ר"ה דף כ"ח דשוטה שאכל מצה והחלים לא יצא ידי חובה במה שאכל כשהיה שוטה וצריך לאכול שוב אלא דלגבי פטור אונס דפיקוח נפש יל"ע האם הוי כמו שוטה שפטור לגמרי מן המצוה.

ולכאורה יש להוכיח מהא דייבמות דף ס"ד ע"ב בעובדא דאשה שמלה בנה אחר שמתו אחיו מחמת מילה ואמר אביי "חזי דקשרית איסורא וסכנתא", ע"כ.

והעונג יו"ט דחה את הראיה ד"ל דכל זה רק באם אכן ימות התינוק ואז נמצא שאכן עבר על איסורא וסכנתא דמעשה המצוה שגורם למיתה אינו מעשה מצוה, אך היכא שלבסוף לא מת התינוק או בנידו"ד בחולה שאכל מצה ולא ניווק מכך בזה יתכן דמיקרי מעשה מצוה ויצא ידי חובה, ע"כ.

ובעניתי איני מבין את דבריו, דלכאורה אין אנו דנים על ההצלה אלא על החיוב, וכיון שלפי דעת הרופאים היה אסור לו להכניס עצמו לסכנה והתורה פטרה אותו מהמצוה חשיב כאינו מצוה ואין נאמר שיצא יד"ה, וממ"נ אם נקטינן שהיה בגדר

הנה לפי דבריו יש לעיין אם דוקא הנמצא ברכבת חייב כיון שיש בה צורת דיור הדומה לבית, אבל מכונית לא חשיב בית, אע"פ שמה שנוסע ממקום למקום לא מגרע בחיוב כמוש"כ המהרש"ם להדיא דאף הרכבת אינו עומד במקום א' ורכוב כמהלך, לא נמצא בשום מקום שיהי' צריך בית קבוע למה שמצותו בשביל פרסומי ניסא, עכ"ל. ויותר היה נראה שלא חייבו הדלקה במכונית כיון שאי אפשר לקיים בה שימושי דיור הרגילים אצל רוב בני האדם, למעט סוג מכוניות הנקראות "וואן" שיש בהן או שגוררות אחריהן חדר המותאם לדיור, וגם שוהים שם ימים רבים בדרכים ועושים בהם כל שימושי דירה והן ממש "בית" גמור על גלגלים, ושם מסתבר שיוצאים יד"ה הדלקה, אבל בסתם מכוניות צ"ע.

ה. שו"ר בשו"ת מנחת שלמה תנינא (ב' - ג') סימן נ"ח, שכתב לדון בבית שאינו מקורה אף על גב דלענין שבת חשיב רה"י מ"מ כיון שאינו קרוי בית אין מקום כזה ראוי לקיים בו מצות נר חנוכה, וכ"ש שיש להסתפק בבית שאין תוכו י' טפחים אשר גם לענין שבת אין זה קרוי רה"י, או בית שאינו יכול לעמוד ברוח מצויה דאפשר דחשיב כמדליק בחוץ במקום שאין עליו שם בית. עוד התקשה בהא דאמרו בסוכה ג' ע"א, ת"ר בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות פטור מן המזוזה ומן המעקה וכו', והואיל וגם בנר חנוכה צריך בית למה לא הזכירו זאת בין הדברים הצריכים דוקא בית של ד"א.

וכתב בביאור גדר הדין דאה"נ בית שאין בו ד"א על ד"א אינו קרוי דירת קבע, אבל שפיר חשיב דירת ארעי, ומחדש שם שדוקא בדינים או מצוות הנוהגים תמיד בכל השנה ומצינו בלשון התורה או חכמים שאמרו בו לשון בית מצריכים שיהא דוקא בית של ד"א שרגילים לדור בו תמיד, משא"כ לענין מצות נר חנוכה שנוהגת רק ח' ימים ואשר לח' ימים רגילים לדור גם בדירה ארעית, לא בעינן שיהא דוקא בית חשוב של ד"א הרגילים לדור בו תמיד, ושוב הביא קצת ראייה לדבריו מדין אכסנאי [וביאר קרוב לדרכנו הנ"ל], ועוד ציין לעיין בב"י סי' תרע"ו דמשמע דחייב להדליק בספינה עי"ש (ומ"ש רש"י שבת כ"ג ע"א ד"ה הוראה וכו' או ליושב בספינה, יש לפרש דמייירי כשאינו מקורה ואין זה בית), ולפ"ו אפשר שאם הוא קבוע באותו מעל"ע בספינה ורכבת ואוריו מניחו שם על השלחן, וציין לעי' בשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' קמ"ו. אבל מ"מ לענין הספק בבית שאינו מקורה או בית שאין תוכו י' טפחים וכן אם הוא פחות מזה על ז' דאינו חשוב אפילו כדירת ארעי אפשר דהוי כמדליק בחוץ ולא כמדליק בבית, וסיים וז"ל: אמנם יתכן דמה שזכר בית הכוונה רק להדליק את הנר ברשות המיוחדת לו בלבד ולא פוקי ברחוב או בביהכ"ס, ולכן אפשר שגם מקום אשר אין עליו אפי' שם דירת ארעי אלא רשות בלבד מהני ובפרט לשיטת הב"י הנ"ל, עכ"ל.

ו. הנה עפ"י יש לדון בכמה אופנים מצויים בנידון שהצבנו בתחילה, כגון אם יוכלו החילים להדליק על הטנק או בתוכו וכן ברכב המשוורין שבו הם נמצאים בחזית, וכן אם יוכלו להדליק בבונקר תת קרקעי או בבית נטוש ששוהים בו כמה ימים בעת ההפוגה מהקרבנות, ובכ"ז פשוט שיוכלו להדליק גם באופן שאין פרסומי ניסא לרה"ר אלא מדין שעת הסכנה שמניחו על שלחנו דאין לך שעת הסכנה גדולה מזו.

הנה דין הטנק או הרכב משורין תלוי במה שהסתפקנו לעיל אם מכונית דומה לרכבת, אך יש לצדד דהכא עדיף, דסתם מכונית אינה עומדת לשימושי דירה, אך בטנק או הרכב המשוורין שבו אנו עוסקים הרי הוא מקום השהות והדיור של החילים במשך זמן ממושך כל זמן המלחמה ימים ולילות, ועתה זהו ביתם ממש ויש שאוכלים וישנים בו, אך אכתי לא דמי לרכבת או ל"וואן" שדיברנו בהם לעיל, דהתם מותאמים מצד צורתם לשימושי דירה משא"כ הכא אינו מותאם לזה רק שמצד האונס מוכרחים לעשות בו שימושי דירה בעת הזאת, או דילמא לא חילקו בזה, ויש לצדד להקל דבעת המלחמה חשיבי רכבים אלה כרכבת ממש, וצ"ע.

ודין הבונקר התת קרקעי, הנה מצד מקום ההדלקה שאין בו פתח לרה"ר כבר כתבנו שאינו מעכב, וגם מצד צורת הבית לא חסר דבר, אך יש לדון מצד שאין הדיור בו קבוע וגם אין שכור לו, אבל למה שהעלינו לעיל אף לדעת המהרש"ם לכאורה חשיב שפיר בית לדין נר חנוכה אם יש להם רשות לדור שם, ובפשטות מדין כיבוש מלחמה חשיב רשותו וצ"ע, ויש לצרף דעת המנחת שלמה דלא בעינן אפילו דירת ארעי, כש"כ הכא שיתכן דשפיר חשיב דירת ארעי לכה"פ.

אלא שאכתי יש לדון מצד צורת הדיור, דמסתבר דאפילו בבית גמור אין חייב רק בשוהה בבית כדרך קביעות קצת לכה"פ למה ימים ולא בנכנס ויוצא [ובמנחת שלמה משמע דאם הוא קבוע באותו מעל"ע סגי בזה, ויש קצת לפקפק דילמא דוקא בבית גמור סגי בזמן מועט כזה אבל במקום שמצד עצמו הוא דירת ארעי ובכל רגע עלול להיות אנוס לצאת ממנו דילמא לא סגי במעל"ע, וצ"ע], וקצת סמך ממש"כ המשנ"ב בביה"ל בסימן תרע"ז בענין ההולך באקראי לבית אחר באותה העיר, עיי"ש. וכן בבית נטוש ששוהים בו כמה ימים בעת ההפוגה מהקרבנות, מסתבר שוכל להדליק בו רק אם שוהים בו באמת בקביעות כמה ימים ולא באקראי גמור כדרך יוצאי הצבא במערכותיהם אשר אכילתם בחיפזון ושינתם עראי ועומדים תמיד מוכנים לעת קרב [כלשון המס"י בפ"ט].

מחויב אלא דאריה דאיסורא רביע עליה הרי גם אם מת התינוק או מת זה שאכל מצה יצ"א יד"ח, ואם חשיב אינו מחויב בכל גווני לא קיים, וצע"ג. [ועיי"ש בעונג יו"ט כתב באופן שני לדחות את הראיה, ואכמ"ל].

ד. וחשבתי שלכאורה יש להביא ראיה ממה ששמענו רבות על יהודים שהיו אסורים בבתי הכלא ברוסיה או בשואה וכד' ועשו כל ההשתדלות להדליק גם באופן האסור לפי הרשויות שבהן היו נתונים, והלא כיון שבעלי המקום שהם הנהלת בית הסוהר אסרו את ההדלקה שוב הוי הדלקה באיסור, וא"כ יש להביא ראיה שאין זה מעכב. אך באמת אין זו ראיה כלל וכמושית"ב בעז"ה בהערה עיי"ש¹.

ה. ולכאורה יש לתלות במה שנחלקו פוסקי זמננו בנידון מצוי של המתארחים בבית מלון בחנוכה, וידוע שהנהלת בית המלון אינה מרשה להדליק בחדרים שהם עיקר מקום החיוב וכמעט לא נמצא מקום חיוב שאפשר לברך בו, וידועה דעתו של מרן הגריש"א זצ"ל, מובא בספר פניני חנוכה ע"י תלמידו הגרב"צ קוק שליט"א [בעמוד ע"א] בענין הדלקה במלון, שנשאל האם יכול להדליק בלי רשותם, והשיב מרן שזה גזל ולא יצא ידי חובה, ע"כ².

ו. אך פסק מרן אינו מוסכם, דראיתי בשו"ת תשובת ישראל להגר"י טויב סימן מ"ח שיצא לדון איפכא דיש לכופף את בעלי המלון ליתן רשות להדליק נרות בחדרים, כדין כפיה על המצות, דכמו שכופין את האדם לקיים מצוה עד שתצא נפשו ה"ה שכופין את המונע ממנו לקיים מצוה עד שתצא נפשו, עיי"ש עוד כמה פירטי דינים שיש לצדד להלכה במי שנמצא במלון, אך בעיקר הדבר נשאר בסברתו הנ"ל. עוד ראיתי מובא דעת כמה רבנים גאונים שנשאלו בזה והשיבו להתיר מכמה נימוקים, ועיקרם כאילו החלטת הנהלת בית המלון אינה מחיבת וגם אינה בגדר תנאי ממוני ולכן אין כאן חשש גזל ומצוה הבאה בעבירה.

ז. ולענ"ד העיקר כסברת מרן הגריש"א, ואיני יודע איך הוצגה השאלה לפני הרבנים, כי בפשוטו דבריהם אינם מובנים, דהרי החלטת הנהלת בית המלון אינה כגזירת מעבירי על דת אלא היא דבר מושכל, שאם יתירו להדליק בחדרים יתפתח מזה מצב סכנה, וקרוב בעיני שאם היתה נשאלת לפני הרבנים הגאונים הנ"ל השאלה ע"י הנהלת בית המלון אם לאסור הדלקה בחדרים משום סכנה והיו מפרטים לפנייהם את הנימוקים, ודאי בלא ספק היו סומכים ידיהם על הנהלת בית המלון, ולא עוד אלא שהיו מחיבים אותם לעשות כן, וא"כ פשיטא שכל אדם מחויב לקיים תקנה זו.

ומה שהביאו שאם אינו מתירא מפני בעל המלון, ואינו חושש לנזק בגופו או בממונו אם יעבור על ההוראה, מותר לו להדליק בצנעה בחדר נרות, ואין בזה חשש מצוה הבאה בעבירה, איני מבין, דהגע בנפשך דאם נתיר לכל אדם לעשות כפי הבנתו בעניני פקו"נ הנוגעים לכלל, אין לך הפקרות גדולה מזו ודאי שבאריכות הזמן ימשך מזה מצבים של פקו"נ בלא ספק, וגם איזה כללים נתן בזה, הרי פשיטא שא"א לחלק בין יראי השם לחופשים שירצו לעשות או לעשות מדורות או מסיבות וכיו"ב אין ספור מצבים שא"א לפרטם ולהעלותם על הדעת, וע"כ שהוראה זו מחויבת בלא יוצאים מן הכלל.

ומש"כ כמה מהרבנים הגאונים שהבאנו לעיל שאין כאן חשש גזל או חסם כלל, ואע"פ שעובר על תקנות המלון, דאין גדר התקנה שלתשמיש זה לא השכירו לו את המלון והרי הוא מדליק נרות בבית חבירו שלא ברשותו שזה בודאי אסור, אלא תקנה זו היא בגדר חוק שחקקו להם, ואע"פ שהעובר על התקנה נקרא עבריין לפי חוקיהם לא אכפת לן שייקרא עבריין לפי חוקיהם ובלבד שלא ייחשב גזלן, ע"כ, לא הבנתי דבריו, אטו האורח בבית המלון עושה שני חוזים עם ההנהלה, חוזה אישי על חוקי התנהגות וחוזה ממוני על רשות השתמשות בנכסי בעל המלון, הלא הכל חוזה אחד והוא מחייב את המתארח וכל שעובר על החוזה נקרא גזלן.

¹ אין להביא ראיה מהנ"ל, חדא דאין מביאים ראיה להלכה מסיפורי מעשיות, ועוד דמאן לימא לן שכדין עשו, ועוד יתכן שבאמת חששו לכל החששות הנ"ל ולכן לא בירכו. ואת"ל דליתא לכל הנך ובאמת עשו כדן, י"ל דהתם לא היתה הסכנה מחמת עצם ההדלקה אלא מחמת הגזירה, ויתכן שראו בזה שעת השמד שכללי קיום המצוה משתנים, ואכמ"ל וצע"ה. ועוד י"ל דכיון דהנהלת בית הסוהר ושלטונות המדינה שהם הבעלים של המקום [בית האסורים] באמת אינם הבעלים על המקום רק מכח דינא דמלכותא, וכיון דאינם נוהגים כשורה עם אזרחי מדינתם שגזירים עליהם גזירות על דתם, ממילא אין בזה דינא דמלכותא, והדר דינא שכל אדם יכול להשתמש במקום כפי רצונו ולפי חוקי דתו שזהו מתקון העמים וממילא חלק מדינא דמלכותא. (הנה סוגיא זו ארוכה מיני ים ולא הזכרתי נושא צדדי זה רק לפלפולא בעלמא, וצע"ה). עוד יש לדון בהדלקות מסוג זה דמלבד מה שהערנו מצד הרשות של בעלי המקום עוד יש לדון שאסור היה להם להדליק מחמת חשש פקו"נ הגרים מנהלי המקום שונאי דת יענישו אותם על הפרת חוקי בית הסוהר ולפעמים הוא פקו"נ ממש, ובזה לכאורה ודאי לא היתה להם רשות רק אם נדון דבר זה לשעת השמד, וצע"ה. ² ובביאור פסק הרב כתב הגרב"צ קוק שליט"א דהיינו דהוי מצוה הבאה בעבירה כיון שאין בעלי המלון מרשים להדליק במקום זה, [ועיין מה שפלפל הגרב"צ קוק שליט"א בזה מצד דיני שמן גזול ודברי המשנ"ב בסיומן תרע"ג ס"ב מתשובת שואל ומשיב [ח"א מהדורא תליתאה ס' שמש"ט], וסו"ד העלה דאת"ל דיש צד שיוצאים בהדלקה בשמן גזול אבל במקום ההדלקה בודאי פסול, עיי"ש.

ומה שטען בשו"ת תשובת ישראל להגר"י טויב סימן מ"ח שיצא לדון דיש לכופף את בעלי המלון ליתן רשות להדליק נרות בחדרים, כדין כפיה על המצות, תמה תמה אקרא, והרי כמו שהנהלת בית המלון מצוה בפקו"נ ה"ה האורח, מעתה פשיטא שאסור להדליק, ותחת אשר יכופו את הנהלת בית המלון ליתן רשות להדליק, יכופו את האורח שלא להדליק, והדר דינא דהדלקתו בעבירה ולא יצ"א יד"ח.

ח. אך אם באנו לפשוט את דין החילים המדליקים בתוככי הרצועה לדין הדלקה באיסור בחדר שבבית המלון, לכאורה אין ראיה כ"כ דשאני בית מלון דמלבד האיסור של פקו"נ יש עוד איסור גזל בשימוש אסור ברכוש בית המלון שלא השכירה לו ע"ד שיעבור על חוקי ההנהלה וכו"ל. ויש לראות שיש נפק"מ גדולה בין הטעם של מצוה הבאה בעבירה של פקו"נ לבין טעם גזל, במקרה שאין ברי היזיקא שיש צדדים בהלכה שמותר להיכנס לסכנה, דאי משום פקו"נ ליכא איסור ול"ש מצוה הבאה בעבירה, משא"כ לפי הטעם של גזל אסור בכל גווני.

ט. מעתה בנידו"ד יש לנו לדון על עצם המצב של פקו"נ אם בכה"ג מותר להכניס עצמו למצב סכנה עבור קיום מצוה, ונחזיז אנן מה הם מצבי הסכנה שם, האחד משום שע"י ההדלקה יודע לאויב היכן נמצאים החילים והוא פקו"נ ודאי, ועוד מצד שבהרבה מקרים המקום בו נמצאים החילים מלא בתחמושת ואמצעי לחימה שעלולים להתפוצץ אם ידליקו אש בקירבתם, כל אלה מצבי פקו"נ ודאי וברי היזיקא וא"כ מסתבר שחל איסור גמור על החילים להדליק נרות בעת שהותם בשטח אויב בעת מלחמה וכש"כ ברכב צבא מלא חומרי נפץ ואמצעי לחימה.

י. אך באמת המציאות משתנה מאוד וצריך לברר היטב ע"פ המומחים שהם המפקדים בשטח אם יש חשש סכנה בהדלקה, לכאורה להם לבד הסמכות לקבוע אם יש בזה חשש פקו"נ שאסור להדליק, ולהם צריך לשמוע כמו ששומעים לרופאים, אך מסקנא דמילתא דכל שלפי הוראת המומחים יש בזה סכנה בגדר ברי היזיקא אסור לעבור על דבריהם ואם עבר לא יצא יד"ח, אך אם אינו ברי היזיקא יש להסתפק, ולענ"ד היות והדבר נוגע גם לאחרים ומסתמא רבים מהם אינם מוכנים שיכניסו אותם למצב סכנה אף שלא ברי היזיקא, א"כ הדר דינא שאסור, כנלענ"ד.

בשיעור השמן להדלקת נר חנוכה

הרב הלל קצנלבוגן

לפני כמה שנים שמעתי חידה מהגר"י זילברשטיין שליט"א מתי אדם יכול להדליק נר חנוכה בברכה על שיעור שמן שיכול לדלוך רק דקה. ותיך שהוא כאשר מדליק נר חנוכה דקה לפני עלות השחר.

שכתב השו"ע בסי' תרע"ב ס"ב שאם לא הספיק להדליק עד שכלתה רגל מן השוק, יכול להדליק כל הלילה ובברכה ובמשנ"ב ס"ק י"א כתב שהיינו עד עלות השחר. והבין הגר"י שמכיון שביום שרגא בטיהרא מאי מהני, אפשר להדליק גם שיעור שידלק דקה. וכששאלתי אותו על מקור דבריו וטעמם, אמר לי שכך מקובלנו מרבתינו, וראיתי מי שהביא שכך אמר החזון איש.

ואני בעניי סברתי שלא יתכן לומר כן, והוכחתי כך מדברי הביאור הלכה שם ד"ה כזה שכתב בשם הפמ"ג שאם אין לו שמן כשיעור חצי שעה, ידליק בלי ברכה. ולדבריהם לכאורה ראוי שימתין עד עלות השחר ויברך על קצת שמן.

עוד נראה להוכיח כן מדברי המשנה ברורה שם ס"ק ה' שכתב על דברי השו"ע שאם מדליק אחרי השקיעה לפני סוף זמן שתכלה רגל מן השוק משמע שדי בשיעור שמן עד סוף זמן שתכלה רגל מן השוק, שכל זה לזמנם שהיה ההיכר לעוברים ושבים אבל בזמנינו צריך ליתן שמן כשיעור הידוע שההיכר הוא לבני ביתו. ולכאורה מה הטעם בזה ומה יהיה הדין אם בני ביתו ישנים והוא מעיר אותם רק להדלקה וחוזרים לישון, האם אז יודה המשנה ברורה שצריך שיעור שמן קטן. אך יותר משמע במשנ"ב שתמיד צריך שיעור של חצי שעה. אף שמודה לשו"ע שכשמדליקים בחוץ אין עניין בשמן יותר משיעור שעד שתכלה רגל מן השוק.

ונראה לבאר בזה, דבגמ' יש ב' לישנות למה נכתב בברייתא שמצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. ללישנא קמא כוונת הברייתא לכך שיכול להדליק עד סוף זמן שתכלה רגל מן השוק וללישנא בתרא הכוונה היא לשיעור השמן. ונחלקו בזה הראשונים דעת הרמב"ם והרי"ף שפוסקים את שתי הלישנות וצריך גם שיעור שמן וגם שיעור זמן. ואילו לדעת תוס' זו מחלוקת הלישנות דל"ק לא צריך שיעור ואם איחר קצת יכול להדליק שמן עד שתכלה רגל, ולל"ב אי"צ זמן עד שתכלה אלא די בשיעור שמן כזה ויכול להדליק כל הלילה שיעור זה.

ונראה שלדעת הרמב"ם הטעם שהלישנות לא חולקות הוא מפני שיש שני מצבים של הדלקה, יש הדלקה של פרסומי ניסא לרבים שלשם כך צריך להדליק עד שתכלה רגל מן השוק. ויש מצב של הדלקה של פרסומי ניסא לבני ביתו שבוה צריך רק שיעור של שמן של חצי שעה והטעם שהברייתא נקטה עד שתכלה בגלל שכאשר

אפשר להדליק בשקיעה ובחוף עדיף להדליק עד שתכלה רק שנלמד מזה שכשאי אפשר צריך גם שיעור כזה. ולכן לדעת השו"ע אם מדליק בחוף פרסומי ניסא אין טעם בשיעור של יותר משתכלה כי מקיים את המצוה של פרסומי ניסא לבני רה"ר. ואם מדליק בבית או בלילה כשאין עוברים ושבים צריך שיעור חצי שעה מלאה, שזה מה שמגדיר את הנר לנר של חנוכה נר שמדליקים אותו כנגד הנר של הפרסומי ניסא שהזמן של זה הוא חצי שעה. והיינו שיש נר של פרסומי ניסא בפועל, ויש נר של פרסומי ניסא בכח, וכשזה בכח זה צריך להיות שמן של שיעור כל הזמן שהיה בכוחו להאיר.

ולפי זה נראה שזה הטעם בדברי המשנה ברורה שבזמנינו שמדליקים בפנים אין טעם בפרסומי ניסא לבני רה"ר ולכן צריך לפחות את השיעור הזה כדי שיהיה לזה שם של נר חנוכה. לפי זה מה שכתב הביאור הלכה שאם אין לו שיעור לא יברך, היינו גם בזמן עלות השחר כיון שאין לזה שם של נר חנוכה כשאין בו שמן שידלק חצי שעה. ולפי זה גם מי שמעיר את בני ביתו ויחזור לישון, צריך שיעור מינימלי של שמן של חצי שעה.

אמנם יש להקשות מ"ט מי ששכח להדליק נר חנוכה בלילה, לא ידליק בשקיעה שלמחרת מדין ספק שזה שייך ליום הקודם, ואחר כך בלילה ידליק עוד אחד על היום הבא, שמהשקיעה כבר אין את החסרון של שרגא בטיהרא אבל למעשה זה ספק היום הקודם. ואפשר שזה חלק מהתקנה שמדליקים כל יום רק מהשקיעה עד עלות. אמנם בטור לא נראה כן כי כתב שהטעם שאי אפשר להשלים ביום בגלל שזה שרגא בטיהרא ולפי זה היה מקום לומר שיהיה מותר להדליק מספק בבין השמשות של היום הבא על היום הקודם.

עוד יש לתמוה מה הטעם שכתב המשנה ברורה וכך מבואר בעוד פוסקים שאפשר להדליק רק עד עלות השחר, הרי לגבי השקיעה המשנ"ב פוסק שגם חצי שעה לפני צאת הכוכבים אור הנר מהני וצריך להדליק קודם. ואילו לגבי עלות השחר אף שיש עדיין חושך המשנ"ב לא מאפשר להדליק לאחר מכן. ומאי שנא.

ואפשר לומר שזה הטעם שצריך להדליק עד עלות השחר כדי שידלק חצי שעה בזמן שעדיין חשוך. ואולי כשם שצריך שמן שיכול לדלוך חצי שעה כדי שזה ייחשב נר חנוכה, כך צריך שמן שיכול לדלוך בלילה חצי שעה. אך כמה דקות לפני שכבר מתחיל להיות אור אין זה נחשב נר חנוכה. ומטעם זה גם לא ניתן להדליק בבין השמשות על היום של אתמול, כיון שבאמצע הזמן הזה יתחיל היום הבא אין בנר הזה שם של נר חנוכה כיון שהוא ידלק ביום הקודם רק זמן קצר.

אמנם על כל הנ"ל עדיין יש להקשות, הלא אם מדליק בחצי הראשון של הזמן משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק ולא יהיה לו שמן כשיעור עד שתכלה, לא יוכל לברך, ולכאורה צ"ע שכשם שבחצי השני יכול להדליק ולברך רק על חצי מכמות השמן, למה שלא יוכל לעשות כן גם בחצי הראשון? והלא בפועל עושה פרסומי ניסא?

שיעור עובי הפתילות

הרב שמואל יודלביץ

כתב השלטי גבורים [בהגהות המרדכי שבת פ"ב אות ב' ובהגהות על הריף דף ט אות ד'] "שיעור השמן בכל לילה הוא שמינית ביצה לפי שיעור ביהמ"ק שהיו משימין לכל נר חצי לוג והוא ג' ביצים". והמג"א תרע"ב ס"ק ג' חלק עליו שהכל לפי עובי הפתילות. ובמחצית השקל כבר ציין שהש"ג לשיטתו שכתב [דף י' אות ד] באמת שצריך עובי פתילות כפי שיעור זה שיכלה שמינית ביצה בחצי שעה.

וכן בקונטרס חנוכה לרבי יצחק סגי נהור בן הראב"ד [הובא בסוף ספר שבות יצחק על חנוכה] כתב ג"כ שיעור השמן כנ"ל [ותרגם זאת לדורהמים שיוצא 2.25 דרהם שזה 7.2 גרם וזה מתאים לשיעור הקטן]. וכ' שיש שיעור לפתילה כדי עשיית מן הכוס. ומבואר בדברי הש"ג. [שם הוסיף שבני חשמונאי חלקו השמן קצת לכל יום כדי שעה וחצי במקום יב שעות משמע שיוצאים בזה דיעבד. וכך גם משמע בגמ' מנחות שבתחילה שמו פחות שמן עד שהגיע לשיעור הקבוע משמע שיוצאים גם אם לא דלק כל הלילה]

והנה יש להעיר על דברי הש"ג שהוא לא דק בשיעורו. שבגמ' במנחות פט. הביא רש"י שני פירושים, פי' אחד שחצי לוג שמן הוא ללילות הארוכים שהם יותר מי"ב שעות. ולפי"י השיעור קטן משמינית ביצה. ופי' אחר שכך גם הביאו התוס' בשם הירושלמי שבימות החורף היו עושים פתילות דקות יותר ובקיץ עבות יותר. ובימים השווים היו פתילות בינוניות. וגם לפי הפירוש השני אמנם בימים השווים היו הפתילות בינוניות ליי"ב שעות. אך מנא ליה להצריך בחנוכה פתילות בינוניות ומדוע לא יספיק לעשות פתילות דקות שמספיקות ליותר מי"ב שעות ובפרט שחנוכה הוא בימות החורף וא"כ הוא זכר להדלקת המנורה בימים אלו.

[אגב באופן מעשי מי שעושה להבות גדולות מגיע לשיעור שמינית ביצה בחצי שעה לפי שיעור הגר"ח נאה. כוסית רגילה שנמכרת עם חנוכה אמורה להספיק לשעה וחצי. לעומת זה לפי שיעור חזון איש השיעור הוא 12.5 סמ"ק בחצי שעה שזה הרבה מאוד. כדי לסבר את האוזן, כוס חד פעמית מלאה אמורה להספיק ל 7 שעות בלבד].

האם הדלקה בפתח מעכבת

הרב חנוך העניך מנדלסון

בדין הדלקת הנר נאמרו שלושה אפשרויות, פתח, חלון, ועל שולחנו, ודנו הפוסקים האם כל אפשרות היא לעיכובא, ורק כשאין יכול באפשרות הקודמת והעדיפה יוצא באפשרות הבאה, או שהכל רק לכתחילה ובדיעבד יוצא בכל גווני.

ובפשוטו יש חילוק גדול ביניהם, כי בין בפתח ובין בחלון בשניהם מתקיימת עיקר המצוה, ואין לנו מקור וסיבה לומר שיעכב, כיון שיש אפשרות כזו בתקנה, ואין בה הבדל מהותי, ומהכ"ת לומר שמי שיכול להדליק הדלקה מובחרת פסלו אצלו הדלקה אחרת, ואדם אחר שלא יכול, יוצא בזה, ולכן מסתבר מאוד שההבדל ביניהם הוא רק במעלה בעלמא.

אבל הדלקה על שולחנו, לכאורה לא מתקיים בה עיקר המצוה שזה פרסומי ניסא, ולכן יותר נח לומר שזה תקנה מיוחדת שתקנו בשעת הסכנה כשאין אפשרות אחרת, אבל כשאפשר בפתח או בחלון אינו יוצא בזה יד"ח.

אמנם יש לדון בזה בהקדם גדר הדלקה בחלון. דהנה ראיתי מי שכתב שנחלקו הראשונים מה זה הדלקה בחלון, דרש"י פירש "מניחה מבפנים כנגד חלון הסמוך לרשות הרבים", שמזה משמע שהדלקה בחלון אינה הדלקה בחוף כמו הדלקה בפתח, אלא היא הדלקה בפנים, וכעין הדלקה על שולחנו, אלא שיש בה רוח שמינית בפנים כנגד החלון שיהיה בו גם פרסומי ניסא (וכעין מנהג הפוסקים שהדליקו בפנים כנגד הפתח, כדי שיהיה קצת הכר לבני רה"ר כשהפתח פתוח).

ולפי זה יש מקום לחידושו הידוע של הריטב"א שם שהמדליק בחלון יכול להדליק גם אם הוא גבוה כ' אמה מרה"ר, כיון שממקומו בתוך הבית הוא בתוך כ' (ודלא כדברי המקו"ח הפר"ח פמ"ג מחה"ש חיי"א ומשנ"ב), ובפשוטו הוא תמוה מאוד, ונראה כמין לא פלוג בתקנה, שתמיד מודדים לפי מקום ההדלקה ולא לפי מקום הרואים [ויכול לצאת מזה חומרא שאם הוא גבוה כ' אמה ממקומו, אלא שמרה"ר שמולו הוא בתוך כ', יפסל, אף שהצויר לזה הוא רחוק שממקום ההנחה גבוה כ' אמה, ואולי אם יתלה אותה מחוץ לחלון מודה הריטב"א שמודדים מרה"ר, ואז תהיה החומרא הנ"ל נכונה, שמודדים ממקום שתחתיה ולא מרה"ר שממול גם אם הוא גבוה יותר].

אך לפי המבואר מדברי רש"י יש לזה מקום, כיון שעיקר ההדלקה בתוך הבית היא לבני הבית, כמו במדליק על שולחנו, אלא שאם אפשר עושים גם פרסום לבני רה"ר, אבל לא זה עיקר ההדלקה. וכבר עמד בזה במעשה רקח פ"ד מהל' חנוכה, וז"ל: "מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר. נראה דמבפנים קאמר וכפירוש רש"י, דאי מבחוץ אפשר שתהיה למעלה מעשרים אם תהיה העלייה גבוהה כל כך". הרי שדייק מדברי רש"י כמש"כ, ומה"ט הכשיר אם הוא נמוך מכ' בתוך הבית, אף שמרה"ר הוא גבוה כ' אמה. אמנם ברבינו ירוחם (נתיב התשיעי ח"א) כתב: "ואם הוא דר בעלייה מניחה בחלון הסמוך לרה"ר מבחוץ". ולפי זה משמע שהדלקה בחלון היא הדלקה בחוף לבני רה"ר בדיוק כמו הדלקה בפתח.

ומסתבר שבשאלה זו תלוי הנידון אם פתח לעומת חלון יעכב, כי אם פתח וחלון שניהם הדלקה מבחוץ, אין לנו מקור וסיבה לומר שיעכב, וכיון שיש אפשרות כזו בתקנה, ואין בה הבדל מהותי, מהכ"ת לומר שמי שיכול להדליק הדלקה מובחרת פסלו אצלו הדלקה אחרת, ואדם אחר שלא יכול, יוצא בזה, אבל לדברי רש"י והריטב"א שהדלקה בחלון היא סוג אחר וכעין הדלקה על שולחנו, יש מקום לדון שיעכב. אלא שהרי כבר כתבנו לעיל שיש קושי לומר שתקנו לכל אדם לפי יכולתו, וגם הדלקה שהיא לכתחילה לאדם אחד, מ"מ אדם אחר שיכל לקיים יותר בהידור לא יצא בהדלקה זו יד"ח. אלא שאם הדלקה על שולחנו באמת אינה מעיקר התקנה, אלא תקנה חדשה בלית ברירה בשעת הסכנה, שייך לומר שמי אינו במצב כזה מחוייב בתקנה הראשונה, ולא יצא יד"ח על שולחנו.

אבל לפמשנ"ת שלדעת רש"י והריטב"א כל הדלקה בחלון במהותה היא הדלקה לבני הבית כמו על שולחנו, א"כ אדרבה אין מקור לומר שלא יוצאים בעל שולחנו, כיון שזה אותה הדלקה כמו בחלון שהיא ודאי לכתחילה בתקנה הראשונה, ואדרבה מסתבר כמו שנקטו רבים שכל ההדלקה בחוף היא למצוה, ובדיעבד יוצא גם על שולחנו [וכמו שאולי משמע מזה שהדליקו תמיד בפנים, גם אם לא ברור שבאמת בכל מקום ובכל שנה הייתה סכנה, וכבר האריכו בזה ובדברי הרשב"א שאחר הזמן מדליק מדין על שולחנו, ואכמ"ל].

ורק אם נסבור כמשמעות דברי ר"י שהדלקה בחלון היא הדלקה לבני רה"ר כמו הדלקה בפתח, נשאר שהדלקה על שולחנו היא תקנה מחודשת לשעת הסכנה, באופן שלא היה קיים כלל בתקנה הראשונה, וא"כ מסתבר שהמדליק על שולחנו לא יצא יד"ח. ומעתה כשנהדר לדין הדלקה בחלון כשאפשר בפתח, נמצא לפי זה שממ"נ לא יהיה עיכוב בדבר, כי לדעת ר"י זה אותו דבר כמו פתח ואין בו אלא מעלה בעלמא, ואילו לדעת רש"י שיוצא שזה שונה במהותו מפתח, מ"מ אדרבה לדעתם מסתבר שאפילו על שולחנו יוצא בדיעבד, וכש"כ שלא תפסל הדלקה בחלון.

בענין תקנת חז"ל דהדלקת נרות חנוכה

הרב נפתלי חיים פלינק

שו"ע או"ח סי' תרע"ג: כל השמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה ואע"פ שאין השמנים נמשכים אחר הפתילה ואין האור נתלה יפה באותם הפתילות. הג"ה ומיהו שמן זית מצוה מן המובחר (מרדכי וכל בו ומהרי"ל) ואם אין שמן זית מצוי מצוה בשמנים שאורן זך ונקי, ונוהגים במדינות אלו להדליק בנר של שעווה כי אורן צלול כמו שמן. ועיין בדרכי משה הארוך שכתב בשם מנהגים דשעווה מצוה מן המובחר כמו בשמן זית.

ולפי הבית יוסף המקור של המחבר היא מן הסוגיא בשבת דף כ"א ע"א-ע"ב, אמר רב מתנה ואמרי לה אמר ר' זירא, אמר רב, פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת, קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה, ע"כ.

ועיין בגמרא שבת כ"ג ע"א, אמר ר' יהושע בן לוי כל השמנים כולן יפין לנר, ושמן זית מן המובחר. אמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי. אמר האי משך נהורי טפי (פירש"י בד"ה: משוך נהוריה. אינו ממהר לכלות כשמן זית). כיון דשמעו לה לאה דרבי יהושע בן לוי, מהדר אמשחא דזיתא. אמר האי צליל נהוריה טפי. (פירש"י בד"ה: צליל נהוריה, צלול ומאיר).

לכאורה הדברים תמוהים עד מאד. שלפי הגמרא הזאת, כל המעלה של שמן זית מעל כל שאר שמנים היא אך ורק בגלל התכונה שלה שיוצא ממנה אור צלול ומאיר. אבל לא מוזכר דשמן זית עדיף, משום שבה נעשה הנס !! ולכאורה זה היה צריך להיות הסיבה העיקרית להדליק דוקה בשמן זית ולא בשום שמן אחר. וזה חסר מן הספר! והוא הדין לגבי ההלכות שהוזכרו לעיל, כל הדין הזה דכבתה אינו זקוק לה, ולכן פסקינו שכל השמנים וכל הפתילות כשרים לנר חנוכה, לכאורה נוגד לזה שהיינו חייבים להדליק דוקה בשמן זית, משום שבו נעשה הנס ! ואפילו את"ל, שחז"ל לא רצו להטריח לחפש ולשלם דווקה על שמן זית אם זה לא בנמצא, (אע"פ דמצות נר חנוכה חביבה היא עד מאד..... אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק, כלשון הר"מ סוף הל' חנוכה) אבל מהיכתי תציץ שנהגו להדליק נרות של שעווה, ויש שסוברים שזה גם כן נקרא מצוה מן המובחר!

והנה זה לשון הלבוש סי' תרע"ג: מיד שהדליק נעשית המצוה ונגמרה, **שלא תקנו זכר לנס אלא להדליק**, לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אינו זקוק לה... ושם. בהל' ב': מצוה מן המובחר להדליק בשמן זית שבו נעשה הנס, אבל לא הצריכו חז"ל לחזור אחריו אלא כל השמנים הוכשרו לה, מיהו מצוה לחזור אחר שמן שאורו זך וצלול. ונוהגים באלו המדינות להדליק בנרות של שעווה כי אורן זך וצלול כמו שמן. ואם אין לו שמן זך או צלול וגם שעווה, מותר לו ליקח כל מין שמן שירצה... עכ"ל. ולכאורה יש סתירה מיינה וביה בדברי הלבוש. בהל' א הוא כותב "שלא תקנו זכר לנס אלא להדליק" ומאידך בהלכה שאחרי זה הוא כותב "מצוה מן המובחר להדליק בשמן זית שבו נעשה הנס". אז רואים שזה כן תקנה זכר לנס, ולכן יש מצוה מן המובחר להדליק דווקה בשמן זית, כי בו נעשה הנס.

ונראה לומר שבאמת יש כאן בעצם שתי תקנות חז"ל בהדלקת נרות בחנוכה. אחד הוא זכר למעשה החשמונאים, ואחד כנגד התוצאה הניסית של ההדלקה ההוא. הכוונה של החשמונאים היתה לחדש את עבודת בית המקדש בכ"ה בכסלו. וכמו שאנחנו אומרים ב"על הנסים", "ואחר כן באו בניך לדביר ביתך, ופנו את היכלך, וטהרו את מקדשך, והדליקו נרות בחצרו ביתך". לא מוזכר שם את הנס של פך השמן, אלא את המעשה של החשמונאים. והדבר השני שיש בתקנת חז"ל של הדלקת נרות חנוכה הוא פירסומי ניסא, שזה כן קשור לנס פך השמן. החשמונאים מסרו נפשם לחדש את עבודת בית המקדש בקדושה ובטהרה, ולכן חיפשו דווקה שמן זית טהור, אע"פ שלפי המצב, היה מותר להשתמש בשמן טמא. ולכן הם זכו מן השמים לנס של פך השמן שהספיק שמונה ימים. ולכן יש מצוה מן המובחר בפירסומי ניסא דווקה בשמן זית, שבו נעשה הנס.

וההלכות הם מתחלקים בין שתי התקנות או חלקי התקנה. שאם מצד תקנת הדלקה, הדלקה עושה מצוה, ואם כבתה אינו זקוק לה. וכל השמנים ופתילות כשרים לנר חנוכה. אבל יש ענין לעשות הדלקה יפה, ולכן יש מצוה מן המובחר לבחור פתילות

ושמנים שתצא מהן אור צלול וזך. ולזה באמת אין שום הבדל בין שמן זית ובין נר של שעווה. אבל כל זה הלכות הקשורים לתקנה להדליק. וזה היה כל הנושא של הגמרא שהו"ל, וזה הסבר בדברי הלבוש בהלכה א'.

אבל בנוסף לזה, יש תקנה של פרסומי ניסא. לגבי תקנה הזאת, יש את כל ההלכות של מקום הדלקה, ושל זמן הדלקה עד מתי. ולגבי התקנה של פרסומי ניסא, יש להדליק דווקה בשמן זית, משום שבו נעשה הנס. שם אין עוד שמן או נר שעווה שיעמוד במקום שמן זית, כי בו נעשה הנס, כדברי הלבוש בהלכה ב'.

ואם כנים אנחנו, אפשר לגשת לעניין של מהדרין, ומהדרין מן המהדרין שיש בהדלקת נרות חנוכה. הגרי"ז זצ"ל בספרו על הרמב"ם שואל, הרי בהידור מצוה אמרינן הידור מצוה עד שליש במצוה ולא יותר, והרי במהדרין, ובמהדרין מן המהדרין יוצא הידור יותר משליש בתוספת הנרות בכל לילה, ולכן מגיע למסקנא שבהידור מצוה של נרות חנוכה אין בזה חיוב אלא זהו רשות ומשובח, והדברים עתיקין.

ולפי דברינו, אולי אפשר לתרץ את הקושיא בהידור מצוה בנרות חנוכה בדרך אחרת. הדין עד שליש נאמר תמיד לגבי חפצא של המצוה, וכמו שמוכר בגמרא בבא קמא דף ט: אמר ר' זירא בהידור מצוה על שליש במצוה, ורש"י שם הביא את הגמרא בשבת דף קל"ג: התנאה לפניו במצוות, עשה לך ספר תורה נאה, לולב נאה, טלית נאה, ציצית נאה. אבל כאן בהדלקת נרות חנוכה ומהדרין, ומהדרין מן המהדרין, אין חפצא של מצוה אלא פעולה של מצוה, להדליק, ולהדליק עוד פעם ועוד פעם. לגבי מעשה מצוה, אולי אין הגבלה עד שליש במצוה. (מי שנטל ד' מינים במנחם שלו בשכונה, ואח"כ רוצה ללכת ליטול עוד פעם בסמוך למקום המקדש, האם נאמר שזה הידור מצוה של יותר משליש במצוה?) רק לגבי המצוה מן המובחר שיש בשמן זית, משום שבו נעשה הנס, אולי שם שזה כן תלוי בחפצא מסוים של שמן, שם תהיה הדין של הידור מצוה עד שליש לגבי איזה שמן לקנות לנרות חנוכה, אבל לא במעשי ההדלקות בעצמם.

אי אזלינן בתר מחשבתו לתקן ומחשבתו לקלקל בנר חנוכה

הרב יצחק לנדא

א. הנה גבי הדלקה בבית מנורה נהגו להקל בזה אף שבשעת ההדלקה הדלת פתוחה ולכא"ו דמי למדליק במקום הרוח, וביארו בזה דכיון דדעתו בשעת ההדלקה לסגורה מיד שפיר נחשב מעיקרא כמדליק במקום הראוי לדלוק כשיעור. וכתב הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בס' טעמא דקרא פרשת וישב דלסברא זו יש לפסול כשהדליק ודעתו היתה לכבותה אחרי כחמש דקות. והיינו דאף שכבתה אין זקוק לה ולכן אפילו כשכיבה במזיד יצא כיון שנתקיימה כבר מצוותו בשעה שהדליק (וכד' הרשב"א בתשובה ח"א סי' תקלט דגם כשכיבה בעצמו הווי ככתבה שאין זקוק לה "דהדלקה עושה מצוה וכבר הדליקה, ואם בא להדליקה אינו מברך עליה דמצוות הדלקה כבר עברה" והביאו הר"ן פ"ב דשבת והוב"ד בב"י ובשו"ע או"ח תרע"ג. ומשמע מלשונו שאין חלוק בין שוגג למזיד דסו"ס כבר עשה את המצווה בשעה שהדליק - ומה לי אם כיבתו הרוח או שעברה בו רוח שטות וכיבה בעצמו) זה דווקא כשנתעורר לכבות אחרי ההדלקה, אבל כשנתכוין לכך מתחילה לא יצא ידי חובתו, דכיון דאזלינן בתר מחשבתו בשעת הדלקה להכשיר אזלינן נמי בתר מחשבתו גם לפוסלה דחשיב כמדליק במקום שעשוי לכבות לפני שיעבור שיעור של חצי שעה.

ולענ"ד יש לחלק בדבר בתרתי. ראשית, דגבי המדליק בעששית (בית מנורה) אין ההיתר משום דאזלינן בתר מחשבתו אלא הוא הרבה יותר מזה, דכיון דכל עניינה של העששית הוא שנתקנה כדי לשמור על הנרות שלא יכבו ע"י הרוח ועיקר שימושה הוא כשדלתה סגורה ורק בשעת ההדלקה היא סגורה מדאי אפשר בעניין אחר, ממילא חשיבא הדלקה במקום הראוי (ולא הוי מקום הרוח) ואין אנו מחשיבים את הזמן המועט שבו הדלת פתוחה. והיינו דמה שאמרו שדעתו לסגורה אין הכוונה מצד דמועילה מחשבתו לתקן דהא פשיטא שאם לא נתן שמן כשיעור לא תועיל מחשבתו להוסיף שמן לאחר ההדלקה, אלא הכוונה דכיון שהדרך כן להדליק ומיד לסגור, חשיב כמדליק במקום הראוי.

ושנית, יש לחלק בין מחשבתו לתקן למחשבתו לקלקל, דהיינו דאף אם הגדרת ההיתר בעששית היתה מצד דאזלינן בתר מחשבתו בשעת ההדלקה לתקן ולסגור את הדלת, מ"מ אין לדמות זאת למחשבתו לכבות דמחשבה זו הוי בכלל דברים שבלב שאינם דברים - דאין ניכרת מחשבתו כלל בשעת ההדלקה ולמה תפסל ההדלקה משום כך אחרי דקי"ל דהדלקה עושה מצוה, ועוד דמי יימר שאכן יכבה לבסוף דלמא יחזור בו ולא יכבה, ומשא"כ במחשבתו לתקן גבי עששית שם פשיטא שהמחשבה הינה ברורה וניכרת וברור שיעשה כן אחרי שהכל עושים כן ורצונו שלא תפסל הדלקתו, ולענ"ד יש להכשיר ההדלקה אף כשחבירו אמר לו מראש שיכבה את נרותיו דגם בזה אין הדבר ניכר כלל בשעת ההדלקה ואכתי אמרינן בזה הדלקה עושה מצוה. ולא

דמי למדליק במקום שמצוי שהגויים מכבים את הנרות דהתם מדובר בתופעה ידועה וממילא חשיב כמקום הרוח ומשא"כ בנד"ד מי יימר שבאמת יכבה בסוף דלמא הדר ביה - והוי דברים שבלב, וממילא לא נחשבת ההדלקה כהדלקה במקום הרוח.

ב. בטור ובשו"ע סי' תרעה כתבו שיש להדליק הנרות במקום הנחתם ולכן אם הדליק בפנים והוציאם לחוץ לא יצא וצריך להדליק שנית בברכה. וטעם הפסול הוא משום דהרואה אומר לצורכו הדליקה, והיינו דכיוון שרואה שהדליקו בתחילה במקום אחד ואח"כ הניחוהו במקום אחר ממילא יבוא לחשוד שההדלקה הראשונה היתה לא לשם מצוות חנוכה, אלא כדי להאיר ורק אח"כ החליט להשתמש בנר הדולק לשם מצוות נ"ח (ואף שבגמ' שבת כב: נתבאר דלמ"ד הנחה עושה מצווה [דכוותיה ק"ל] הטעם לדינו של רבא - הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום - הוא מעיקר הדין כיוון דלא הדליק במקום חיובו (וכדבאר רש"י שם) ורק למ"ד הדלקה עושה מצווה נצרכו לטעמא דהרואה אומר, מ"מ אחר שבגדולי הראשונים הרי"ף והרא"ש מצינו שכתבו שהפסול של הדליק בפנים והוציא לחוץ הוא משום הרואה וזאת למרות שפסקו בסמוך לזה דק"ל הדלקה עושה מצווה, וכן מבואר בטור ובשו"ע סי' תרעה, הסיקו מזה הב"ח ושאר אחרונים והוב"ד במשנ"ב סי' תרעה דבאמת גם שלמ"ד הדלקה עושה מצווה שייך בזה דינא דהרואה אומר לצורכו הדליקה וממילא הוא שייך גם כאשר שתי המקומות הם מקום חיוב - בעצם זה שמשנה את מקום הנרות מחדר לחדר נותן מקום גדול לחשוד שההדלקה הראשונה לא היתה לשם מצווה אלא לצורכו).

והנה הדבר לכאורה פשוט דלא נאמר דין זה אלא בגוונא שבשעת ההדלקה התכוון שמקומו העיקרי יהיה במקום השני ודווקא בזה פסלו מצד הרואה אומר, אבל כשהדליקם ע"מ שכאן יהיה מקומם ורק אח"כ נמלך והעבירם (בטור עברה מחצית השעה המחויבת), לא שייך לפסול בזה דהא קי"ל הדלקה עושה מצווה וכיוון שהדליק כדין ע"מ שיישארו הנרות במקומם הראשון שבוze ליכא לקפידת חז"ל דהרואה אומר, הרי יצא כבר ידי חובתו וכד"כ הרשב"א בתשובה שהבאנו לעיל, וממילא אף אם לבסוף נמלך להעבירם לחדר אחר, לית לן בה, ושפיר יצא י"ח. וכן משמע מלשון הטור והשו"ע שבכותרת של דין זה כתבו "צריך שיניחנה במקום הנחתה" ומבואר בזה שמדובר באופן שמדליק במקום א' אבל מכיון להעבירו אחר ההדלקה למקום אחר, אבל אם בשעת ההדלקה לא כיון כלל להעבירו למקום שני רק שאח"כ נמלך להעבירו אין כאן הרעותא שמדליק שלא במקום הנחתה, דשפיר הווי מקום הנחתה דהרי מתכווין כעת להניחה שם כל זמן ההדלקה (לא מסתבר לקרוא להדלקה במקום הראשון שהיא "שלא במקום הנחתה" על סמך מה שנמלך אח"כ להניחה במקום א').

נמכל מקום חזינו בזה דהדבר תלוי בדעתו בשעת ההדלקה דאם לא כיוון להעבירם למקום אחר יצא י"ח דאמרינן הדלקה עושה מצווה אבל כשכיוון בשעת ההדלקה להעבירם שפיר מהני כוונתו לפסול את הדלקתו, וחזינו בזה דלא כדברינו לעיל - דכוונתו בשעת ההדלקה מקלקלת אף שאינה ניכרת לרבים כלל - דמאן מפיס אם מכיון להעבירה או שאינו מכיון?

אומנם יש להתיישב בעיקר העניין דבאמת יש להבין מדוע פסלו הדלקתו משום דהרואה אומר והלא כפי שהבאנו לעיל הרי דין זה נאמר גם כשהעביר הנרות ממקום חיוב א' למקום חיוב ב' וא"כ גם כשמכווין מעיקרא להעביר מה שייך לפסול בזה והרי על כורחו יוצא הוא כבר בהדלקה הראשונה שהרי הדליק במקום חיוב ואיך שייך שמעשהו אח"כ שאך הוא הגורם לרעותא דהרואה אומר - יגרום לפסול את ההדלקה הראשונה, והלא יצא כבר בשעת ההדלקה וכדבאר הרשב"א שזוהי הגדר בדינא דכבתה אין זקוק לה, ומאי שנא הכא?

והנראה בזה הוא דכיוון דהצירוף של שני המעשים - ההדלקה עם ההעברה שאחרי כן גורם לרואה לסבור שלצורכו הדליקה, וממילא גם במעשה ההדלקה הראשון יש בו רעותא באופן שהרואים עתידים לפקפק על עצם ההדלקה הזו, והיינו דכיוון שהחשיבו חז"ל את החשד של הרואה ממילא אמרינן בזה דהוכיח סופו על תחילתו שמתברר דגם המעשה הראשון ניכר עליו (ע"פ הצד של החשד) שהיה שלא לשם מצווה. ובזה יובן דלא דמי לכיבה במזיד דגם אחרי שכיבה לא שייך בזה הוכיח סופו על תחילתו - שנתכוין לכבות כבר בזמן ההדלקה דמהיכי תיתי לומר כן לגבי שעת ההדלקה, ומה שידוע המכבה שאכן חשב כן כבר מתחילה הווי דברים שבלב וכדכתבנו לעיל, ולא דמי להדליק במקום הרוח או במקום גויים.

ויש להוסיף בזה דבאמת יש כאן תוספת חידוש שלא מצאנו עד כה והוא עצם זה שאמרינן בזה הוכיח סופו על תחילתו ואיך יוכיח אחרי שכבר יצא י"ח בהדלקתו, ויתכן לבאר דכיון דענין הפרסומי ניסא הוא יסוד כל מצוות הדלקת נ"ח, חשו בזה חז"ל דבמקום שמדליק ע"מ להעבירו ויהא ניכר לרואים החשד דילמא לצורכו הדליק (דא"כ למה לא הדליק מלכתחילה במקום השני) בזה יש לפסול את ההדלקה למפרע כי מתבטל בכה"ג כל הפרסומי ניסא.

וכל זה הוא דווקא כשהדליק ע"ד לשנות מקומו אבל כשלא נתכוין לשנות את מקומו כבר כתבנו לעיל דלא מסתבר כלל שמה שנמלך לשנות את מקומו יפסול את הדלקתו הראשונה, דכיון שהדליק כדין ולא נתכוין להעבירו, לא יעלה על הדעת

שנתכוונו חז"ל לפסול גם בזה, ואם נאמר כן נצטרך לומר דגם אם נמלך לשנות את מקומו אחרי שדלק כשיעור גם אז תפסל הדלקתו והוא דבר שא"א לאומרו. אלא הגדר הוא שפסלו חז"ל דווקא כשהדליק ע"ד לשנות וממילא לגרום בזה חשד, ובזה אמרו הוכיח סופו כו' וכנ"ל, אבל כשהדליק בהכשר גמור כבר יצא י"ח ובזה לא פסלו חז"ל כלל. ושור"ב בספר הליכות שלמה פרק יד' אות לא' שהסתפק בזה דילמא גם בנמלך אמרינן דהרואה אומר כו', ולענ"ד קשה לומר כן וכדכ' לעיל.

וכל זה הוא דוקא לשיטת הרי"ף והרא"ש והטור והשו"ע, אבל לדעת הרמב"ם פ"ד הלכה ט' שכ' כפשטיה דסוגית הגמ' דהדליקה בפנים והוציאה לחוץ פסול מדינא ולא מטעם דהרואה אומר (עי' ב"ח סי' תרעה שדייק כן) יש לומר דס"ל לדלידן דקי"ל הדלקה עושה מצווה (וכן כתב הר"מ ז"ל שם סוף הל' ט'), אין מקור כלל לפסול את ההדלקה בהדליק במקום חיוב א' ושינה למקום חיוב ב' וכל מה שפסלו בגמ' הוא דווקא בהדליק במקום פטור והעבירה דולקת למקום החיוב. ואף שגם למ"ד הדלקה עושה מצווה איכא לפסול דהרואה אומר וכו' במקרה שהחזיק את הנר בידו וכדאיתא בגמ' ונפסק ברמב"ם שם הל"ט, ס"ל להר"מ ז"ל דשאני התם דמלכתחילה תפס הנר בידו ויש מקום לחושדו שלצורכו הדליקה, אבל כשהדליק במקום חיוב א' הרי יצא כבר י"ח, ובזה לא מצינו שפסלו ההדלקה למפרע אף ששינה מקומו. ועוד דבשינה מקומו ממקום חיוב א' למקום חיוב ב' מי יימר ששייך גם בזה הרואה אומר, דלמה יאמר כן אחרי שהדליק כדין במקום חיובו, ולא אמרו כן בגמ' אלא למ"ד הנחה עושה מצווה כשישנה ממקום פטור למקום חיוב.

מוקצה למצווה בנר חנוכה

הרב שמואל ולדנברג

א. שבת (כא א) א"ר זירא אמר רב פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת, א"ר ירמיה מאי טעמא דרב, קסבר כתבה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה, והיינו שמאחר שאסור להשתמש לאורה אין חשש להטיה.

ובגמ' (כב א) 'אמר רב יהודה אמר רב אסי אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה', ומפרש רב יוסף דהיינו משום ביזוי מצווה. ובהמשך הגמ' דנו אם מותר להדליק מנר לנר, ומסקנת הסוגיא בדעת שמואל, שאם עושה זאת באמצעות קיסם, יש בזה ביזוי מצווה, ואם מדליק מנר לנר ממש, כגון שהפתילות ארוכות, אין חשש של ביזוי מצווה, כיון שמשתמש עם הנר הדולק למצוות הדלקת הנר הנוסף.

ב. והקשה בעל המאור (ט א מדפי הרי"ף), שמאחר שאין ביזוי מצווה כשמשתמש לצורכי מצווה, מדוע אמרו בגמ' (כא ב) שאם אסור להשתמש לאורה, אין חשש הטיה, ומותר להדליקה בשבת, דילמא ישתמש לאורה לצרכי מצווה ויבוא להטות את הנר. ומכאן נקט בעל המאור, שיש מחלוקת הסוגיות, והסוגיא בדף כא סוברת שהטעם שאסור להשתמש לאורה הוא משום ש'כיון שהם זכר לנרות ולשמן של היכל, אסורות הן בהנאה כל עיקר, אפילו לקרוא בספר, ואפילו לסעודת שבת ולסעודת מצווה'. וסוגית הגמ' בדף כב סוברת שהטעם שאסור להשתמש לאורה הוא משום ביזוי מצווה - שמשתמש עם נר מצווה לצרכי חול ורשות, ועל כן כל שמשתמש לצרכי מצווה מותר, והבעה מ"מ פסק כסוגיא זו (ומכאן זה השיג על הרי"ף שפסק שמותר להדליק בשבת בפתילות ושמינים שאסרו חכמים להדליק בהם בשבת).

ג. והרמב"ם במלחמת ה' שם נחלק עליו, וכתב שמד"א אסור להרצות לאורה, כל שכן שאסור שאר תשמישים, ומה שנקטו להרצות לאורה, היינו משום שאינו אלא עיון קל, אלא הנאה בעלמא (ובחידושי לשבת כא ב הוסיף שהוא דבר קל, שמרחוק הוא מרצה אותו, ואינו נראה כנהנה). וכתב בביאור הסוגיא, שלא מדמו בזיון לביזיון, אלא ששמואל תמה וכי נר קדושה יש בו, וכוונתו לתמוה וכי מצוות דבר שבקדושה הן כתפילין וס"ת שאסורים בהנאת תשמישין של חול, ואהא אהדר ליה רב יוסף וכי דם קדושה יש בו שלא ינהוג בו כמו שירצה, והלא תשמישי מצווה נזוקין, אלא דאע"פ שנוזקין לאחר מצוותן, בשעת מצוותן מיהא נוהגים בהן קדושה, שלא יהיו מצוות בזויות עליו, הכא נמי נוהגים בהם כדברים שבקדושה ואסורין בתשמישי חול בשעת מצוותן (וראה עוד בדבריו במגילה כו א שהאר"ך בגדר זה, וכתב שבזמן המצווה יש בהם קדושה של כבוד), עכ"ד.

וזע"ע, שבדבריו כתב שנוהגים בהן כדבר שבקדושה ואסורין בתשמישי חול בשעת מצוותן, והרי כל עצמו בא לבאר שאף תשמיש של מצווה אסור, ובזה לכא' אין בזיון, כטענת הבעה"מ, וגם לא מצאנו בדברים שבקדושה שאסור להשתמש בהם לקדושה אחרת (אא"כ פחותה הימנה).

ובחידושי (שבת כא ב) כתב לחדש, שאף ממצוה למצוה יש בזיון, דמחזי כמאן דלא חביבא ליה הך מצוה ועביד מצוה אחריתא, ורק מנר לנר שרי, משום דתרווייהו חדא מצוה נינהו, ומין במינו לא בטיל. אמנם בדבריו במלחמת ה' לא הזכיר כן כלל.³

ד. ויש לפרש בזה, על פי מה שכתב בהמשך דבריו, וז"ל 'מכללא דשמעתין כולה שמעינן, דנר חנוכה בכולהו שמושין אסור... והרצאת מעות וכל שכן שאר תשמיש קאמרין, וראיה לדבר, דאמרין בפרק כירה דטעמא דעטורי סוכה משום שהוקצה למצוות... וכן אתה דן מעתה לנר חנוכה, כלומר דכיון דאסור משום ביזוי מצוה, הקצהו מדעתו לגמרי ונאסר בכל תשמישין שבעולם, שהרי הוקצה למצווה, דומיא דעטורי סוכה, דומיא דהדס של מצוה שאסור להריח בו כלל'.

ומבואר בדבריו, שאחר שיש לנהוג בהן כבוד משום ביזוי מצוה, שוב חלה הקצאת הגברא, ונאסר בכל התשמישים שבעולם, אף אלו שמצד האיסור של ביזוי מצוה בלחוד אינם נאסרים.⁴ וסברא כעין זו מצינו בדבריו בחידושים (שבת מה א), שהקשה מה צריך לשני הטעמים ביזוי מצוה והוקצה למצוותו, ועי"ש מה שתיירץ.

ונראה בביאור הדברים, שבשביל שתחול תורת הקצאה, צריך שיהיה שם וחפצא של 'תשמישי מצוה' שיש להם דינים וניהוגים מיוחדים, ושוב בכח הגברא להקצות את החפץ לחפצא זה, אך אילו לא היה חלות שם בתשמישי מצוה, ולא היו נהוגים בהם כל כבוד, לא הייתה כל משמעות להקצאת הגברא (והרי"ז דומה לאדם שמקצה נייר ניגוב בשביל לנקות את השולחן ולא בשביל לקנח את ידיו, שאין כל תוקף בהקצאתו). ועל כן רק מכח דין ביזוי מצוה - שיסודו הוא שנוהגים קדושה בדברי מצוה בשעת מצוותן - יכול מעתה להקצות את החפץ לצורך מצוה, אף משימושים שלא נאסרו מחמת עצם ביזוי המצוה.

ולפי"ז נראה, שהגם שמצד עצם דיני ביזוי מצוה אין איסור להשתמש בנר חנוכה למצוה אחרת, מ"מ מאחר שיש תורת ביזוי מצוה בשעת המצווה, שוב מקצה האדם מדעתו את כל שימושי הנר ומייחדם למצוות הדלקת נר חנוכה, ועל כן נאסר אף בתשמישי מצוה. ואולי יש לכוון דברים אלו אף עם דבריו בחידושי, שכתב שגם ממצוה למצוה יש בזיון - דמחזי כמאן דלא חביבא ליה הך מצוה ועביד מצוה אחריתא (ומשא"כ מנר לנר, דתרווייהו חדא מצוה נינהו) - שאין כוונתו שתורת ביזוי מצוה עצמה אוסרת את שימושי המצווה השנייה, דזו לא מצאנו (וכלשונו שמכח ביזוי מצוה אסורים בתשמיש של חול בשעת מצוותן), אלא שמכח תורת הקצאה, הגברא מתכוון להקצות את הנר או את ההדס למצוותם בלחוד, שאינו רוצה להיראות כמי שלא חביבא ליה הך מצוה ועביד מצוה אחריתא.

עירוב שמן אחר בשמן זית לענין הדלקה במקדש ובזמנינו

הרב גבריאל סמוטני

הנה נס חנוכה היה מחמת שלא היה שמן זית אלא מה שנמצא פך אחד וכדי להכין שמן נוסף לקח כמה ימים וכלשון הרמ"א ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים, עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור [בר"ן נקט טעם משום שלקח ד' ימים להביא שמן אחר והזמן הוא הליכה וחזרה הרי לנו ח' ימים]. ומסתבר שבביתם היה שמנים אחרים שהרי היוונים כל רצונם לטמא השמן של מקדש ולא את כל השמנים, מעתה יש להקשות מדוע לא עירבו בשמן שמצאו אף שהיה מעט הכמות אבל כל שיערבו עמו עוד שמן אחר וידליקו עמו ויהי אמנם כמו שנבאר הוא באמת תלוי בכמה דינים בהלכות תערובות.

יש לעיין גם אם יהי כמה יצטרכו כדי לערב שנאמר בו שהכל שמן זית ויועיל להדלקה: הנה ש"י הרא"ש פ"ז סימן לא במסכתא חולין וכן בפט"ז מהלכות חלה דכל תערובת של היתר ואיסור אמרינן נהפך ההיתר להיות כאיסור והכל אסור ומכח טעם כעיקר משא"כ לש"י הרמב"ן ועוד ראשונים דלא ס"ל נהפך ההיתר לאיסור ושי' רבינו חיים [הובא ברא"ש שם] דאמרין נהפך רק כשיש כזית כדי אכיל פרס, ולפי"ז לרמב"ן וסייעתו לא יהי כלל ולשי' רבינו חיים מהני רק אם שי כדא"פ ואילו לרא"ש בשם ר"ת מהני אפי' משהו.

ויש לרונ האם מחמת דין נהפך אמרינן שהחפצא עצמו נשתנה או דילמא רק מחמת הטעם אנו אומרים שלא נתבטל ויש איסור לאכול אף את ההיתר הנטעם בטעם של איסור אך אי"ז אומר שהמציאות נשתנתה ועי' קוב"ש חולין קעה' שנראה כצד

³ ואף שכתב שם שבשאר תשמישים מודה שמואל דאסורים, דהרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה, ולא נחלק אלא על הרצאת מעות, עי"ש, מ"מ יש להוכיח מדבריו שאף אם תשמיש קל היה מותר לאור הנר, היה אסור להדליק בשבת בפתיחות שאסרו חכמים, שמה שישמש בנר שימוש המותר ויבוא להטות, ואכמ"ל.

⁴ מבואר בדבריו שמצד ביזוי מצוה לא היה איסור להריח, וצ"ע הטעם, ואם משום שאין בזה ביטול המצווה, א"כ מדוע נאסר להרצות מעות כנגד נר חנוכה, ורחוק לומר שגם זה רק מכח הקצאה, כאשר בגמ' מבואר שהטעם הוא משום ביזוי מצוה.

ראשון שהכל מתבסס על "חייך אוכל יטעם" שהאוכל נרגש בטעמו ולכן אמרינן נהפך משא"כ בראשונים מבואר דדינא דנהפך הוא אחר שיש טעם ממילא אמרינן נהפך וכדחזינן מהרא"ש הנ"ל לענין עירוב של אורז עם דגן לענין לצאת ידי חובת מצה אף שאין כזית כדי אכילת פרס דמחמת הטעם האורז נהיה חטה ורק משום דבעינן חימוץ נצרכים להגיע ליסוד הירושלמי שהאורז נגמר אחר הדגן.

כמו"כ ש"י הטור תגן וכן ש"י הש"ך יור"ד שכד סק"ז דאף במינים שאין האורז נגמר אחר הדגן מהני לצאת ידי מצה ומכח טעם כעיקר ואף שאין כדי אכילת פרס כמבואר שם בראשונים [ועי' בזה מנחת ברוך או"ח סימן טז].

על דרך זה מצינו ר"ש מסכת טבול יום פרק ב משנה ג המקפה של חולין והשום והשמן של תרומה שנגע טבול יום במקצתן לא פסל אלא מקום מגעו ועי"ז הקשה הר"ש והא דאין כל המקפה נפסלת דתחשב כתרומה מחמת טעם כעיקר משום דעיקרה חולין היא ובחולין קנגע ולענין איסור אכילה דוקא הוא דהוי כעיקר תדע דאין טעם כעיקר ליחשב שחוטא כנבילה לענין טומאה, ולדבריו נמי לא אמרינן טעם כעיקר אלא באיסור אכילה.

עוד י"ל על פי קושית הרע"א שבת דף כא עמוד א שמנים ופתילות כו' אין מדליקין בהם במקדש. ק"ל למאי נקט שמנים הא במקדש אין מדליקין רק בשמן זית וזו וביאור קושיתו דמכח דין שמן זית נאמר דהשמן פסול ולא רק בגלל שפסול בשבת ונשאר בצ"ע, אמנם בשפת אמת ביאר דנ"מ כשעירב שמן טמא בטהור דאף שמדיני תערובת יהי אמנם יכול להיות שהשמן ימשך אחר הפתילה שלא יהיה בו מעורב וכה"ג בעי למימר דכיון שבשבת פסול כה"ג הוא הדין במקדש.

ולפי"ז גם לדידן אף שאמרין שהכל חשוב שמן זית אך כה"ג שהפתילה תמשוך רק שמן שלא התערב מספיק הרי זה ענין מציאותי שהנדלק יהיה רק עם שמן שאינו כשר. אחר זה נמצא קושיה דומה לזה בפמ"ג בספרו תיבת גומא עניני חנוכה וז"ל ויש להקשות מאחר דמצות עשה מן התורה להדליק בכל לילה, ולא היה כי אם ללילה אחת מסתמא משהו יותר, דאי אפשר לצמצם אמאי לא עירבו שמן טמא פחות פחות מרביעית ולבטל ברוב משהו יותר ויהיה לב' לילות עכ"פ.

ותי' דלמה שכתב החכם צבי ז"ל באמת דוחה טומאה ולכן יכלו להדליק מהשמן הטמא רק הש"י הראה להם חביבתו אתי שפיר, דאין צורך לבטל ונעשה נס בליל א' הנס להראות שאין תחת המזל רק בהשגחה שלא בטבע רבים ביד מעטים, [ולדבריו רק ביום השני ראו שאין ענין לבטל שהרי ביום הראשון לא ידעו שישאר שמן]

א"כ ה"ה בשאלה הנ"ל יכול להיות שיכלו לעשות כן רק כל שהיה נס והראה להם חביבתו של מקום לא היה צורך בכ"ז.

ועי' עוד באשל אברהם (בוטשאטש) סימן תרעג כשבידו שמן זית לנרות חנוכה בצמצום יכול לערב בשמן פשתן שיהיה שמן זית מרובה בכל דהו מהשמן פשתן, והוא ליה על ידי זה כמו כולו שמן זית, שבו מצוה מהמובחר לנרות חנוכה. ועל כל פנים אם נר אחד בכל לילה ידליק בשמן זית לבד בלא תערובות בנרות הנוספים בכל לילה נראה שאין שום צד חשש קפידא בתערובות כנ"ל, ולהנ"ל הכל תלוי במחלוקות הראשונים. וכמו"כ חזינן דע"י דין הרוב נהיה ממש כשמן זית ומצינו כן ג"כ בדיני עירוב אורז ושאר מינים שאינם גוררים להיות האורז כדגן ושם בעינן רוב וכמו שמבואר ברמב"ן בהלכות חלה ועי' שם במהריט"א שהרחיב בענין דהוא תלוי אם ע"י רוב אמרינן שנשתנה הדבר [והוא מחלוקת בגדולי האחרונים].

ביאור דברי הרעק"א דהדלקה והברכה בביתו כאילו הוא הדליק הוא בעצמו

הרב יהודה ליב שוב

הנה נחלקו הראשונים האם מי שמדליקין עליו בביתו ולא הדליק בעצמו האם צריך לברך ברכת הרואה כשרואה נ"ח, דהרשב"א בשבת כג. כתב דאי"צ לברך, וכ"כ השו"ע סי' תרע"ו ס"ג, ויש חולקין דס"ל דצריך לברך ברכת הרואה, וכפשוטו נחלקו האם חיוב ברכת הרואה הוא במקום קיום מצות הדלקה, ומשו"ה בכה"ג דכבר קיים מצות הדלקה בעצמו אי"צ לברך ברכת הרואה, או דילמא דהוא חיוב בפנ"ע להודות לשי"ת על הניסים, ומשו"ה גם כשכבר הדליקו עליו בביתו כיון דלא בירך ברכת שעשה נסים הרי הוא חייב לברך ברכת שעשה נסים בפנ"ע. אמנם הרעק"א בתשו' תנינא סי' י"ג ביאר באופ"א בהא דאינו מברך על הראיה, דהוא משום דכיון דיוצא בהדלקה, א"כ הדלקתה וברכתה כאילו הוא הדליק הוא בעצמו, ומשו"ה אי"צ לברך על הראיה, ומשא"כ היכי דהדליק בלא ברכה צריך לברך על הראיה עכ"ד. וצ"ב בביאור הדברים אמאי הר"י נחשב כאילו הוא בירך הוא שעשה נסים, והא לכא' מתייחס אליו רק ההדלקה בלחוד, דהגדר הוא דההדלקה הר"י חובת בית וההדלקה מתייחס לכל בני הבית דהדולק בעבורם נר חנוכה, אבל היאך יתייחס אליו ברכת ההדלקה, והרי חובת הברכה מתייחס למדליק בעצמו דהוא עושה מעשה ההדלקה, ועליו מוטל חובת

הרב שלמה זאב שפיצר

מצוי הדבר שהדלקת הנרות נעשה במקום שיש בו הפרעה למעבר או לשימוש בבית או שההדלקה נעשית במקום שהילדים משחקים ויש כל הזמן חשש שע"ז המנורה תישבר או תזוק ובכל יום אין נותנים המנורה אלא בשעת ההדלקה ובשעות היום מזיזים את המנורה למקום אחר, ויש לדון האם מותר להזיז את המנורה בשבת לאחר שכבתה דקי"ל בסי' רעט סעיף א דנר שהיה דלוק בכניסת השבת אעפ"י שכבה אסור לטלטלו, ויש בזה הרבה פרטי דינים ונדון בכמה מהם.

א. שרי להזיז חנוכיה לאחר שכבתה באופן שיש חשש הפסד

בגמ' שבת מה. בעו מיניה דרב מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא ואמר להו שפיר דמי דכדאי הוא ר' שמעון דס"ל שאין דין מגו דאתקצאי, לסמוך עליו בשעת הדחק, וברש"י פי' דשרי משום דאית ביה סכנה, אמנם בריטב"א פי' דהיינו משום הפסד ממון, וכן פסק במוש"ב סי' רעט סק"א מהפמ"ג דאף משום הפסד ממון שרי לטלטל המנורה לאחר שכבה.

ולפי"ז באופן שיש חשש שהחנוכיה יפול או תיגנב, שרי לטלטלו לאחר שכבה בכדי שלא יפסיד, אך יל"ע איזה הפסד צריך ועכ"פ בחנוכיה יקרה שיש חשש שתופסד יש להתיר לטלטלו לאחר שכבתה.

ויל"ע אי שרי להדליק לכתחילה במקום שאח"כ יהיה חשש הפסד על דעת לטלטלו אח"כ או שהוא רק היתר אם כבר הדליק, ומשמעות הדברים בגמ' הוא דשרי להדליק כה"ג אף שאח"כ יצטרך לטלטל המנורה, אמנם נראה דהיינו דווקא באופן שהמקום היחיד שיכול להדליק הוא מקום שאח"כ יצטרך לטלטלו משום הפסד אך באופן שיכול להדליק במקום אחר בוודאי דמחוייב להדליק במקום האחר ועי"ז לא ייצטרך לבוא לידי טלטול מוקצה.

אך יש לדון להגביל היתר זה, דאף דבמקום הדחק סמיכין אר"ש דלי"ל מגו דאתקצאי, מ"מ הא לא גרע מכלי שכלאכתו לאיסור שאין לטלטלו אלא לצורך גופו ומקומו ולא בכדי שלא יפסד, וצ"ל דהגמ' איירי באופן שהנר אינו כשמל"א כגון שיש לו תשמישים אחרים או דאיירי שצריך לגופו או למקומו דכה"ג שרי ולפי"ז אף הכא שרי דווקא באופן שיש בדעתו להשתמש במקומו, אמנם יל"ל דלד' רעק"א בסי' רעט וסי' שי שהעמיד שלחלק מהראשונים כלי שמיועד להיות בסיס לא הוה כשמל"א א"ש דאף באופן שאינו צורך גופו ומקומו שרי.

אמנם יל"ע שלכא' חנוכיה יקרה הוה מוקצה מחמת חסרון כים כיון שמקפיד עליו ולפי"ז אף בלא דינא דמגו דאתקצאי יהיה אסור לטלטלו משום שהוא מוקצה מחמת חסרון כים, אמנם נראה שזה מוגדר שמשמש בו בשבת וכה"ג לא הוה מוקצה מחמת חסרון כים, דהנה בתהלה לדוד סי' שלו ודן ששימוש של נוי מוגדר כתשמיש היתר שמשמש בו בשבת ולא הוה מוקצה מחמת חסרון כים, וכ"כ בשש"כ פ"כ הע' רמב מהגרש"ז, וא"כ נראה דה"נ הכא כיון שהחנוכיה משמשת אותו בשבת לקיים מצוות ההדלקה לא הוה מוקצה מחמת חסרון כים.

ב. ע"י שנותן ככר וכדו' על הכסא שעליו המנורה שרי לטלטלו לאחר שכבה

הטעם דאמר' בנר שכבה מגו דאתקצאי, היינו רק משום שהנר הוא בסיס לשלהבת, וכן המנורה עצמה הוא בסיס לכוסיות שהוא בסיס לשלהבת, וכן באופן שהמנורה נמצא בתוך בית מנורה נעשה הבית מנורה בסיס וכן אם הוא על כסא וכדו' הכסא נעשה בסיס, ויש לדון היאך לעשות שלא יעשה לבסיס אלא יהיה בסיס לאיסור ולהיתר. וראיתי בספרו של א' מגדולי הפוסקים דהיכא ששמים חנוכיה על כסא ורוצים שיהיה מותר לטלטל את הכסא בשבת מהמקום שהדליקו שם את החנוכיה לא מהני שיתנו עליו גם חלה וכדו', עפ"י ד' המג"א רעט סק"ה שכתב דלא מהני שיניח כיכר על מנורה בכדי לעשותו בסיס לאיסור ולהיתר, דכיון שאין עומד לזה לכך הוה בסיס רק לאיסור ולא להיתר ומבואר דבסיס הוא דווקא שהבסיס שעומד לזה שישמש כבסיס ובלא"ה לי"ל דין בסיס, ועפ"י כתב דלא מהני שיתן חלה וכדו' על הכסא כיון שהכסא אינו מיועד לזה.

אך נראה דזה אינו דהנה צ"ע ד' המג"א דהא בגמ' שבת מד: אי' מטה שיש עליה מעות אם הניחו המעות על המטה מדעת הוה בסיס למעות ובפשוטו מטה אינו מיוחד ועומד לבסיס.

ואפש"ל בתרתי, או שמטה אף שאינו עומד לזה מ"מ כיון שאינו דבר מופרך לכן נעשה בסיס לזה, ובאופן א' יל"ל שסב' המג"א הוא דווקא היכא שבאים לדון עבור מה הבסיס מוגדר שהוא יותר משמש האם לאיסור או להיתר, בהכי אמר' שבעיקרו הוא עומד עבור מה שהוא מיועד לו ולא עבור מה שלא מיועד לו, אך אינו כלל שבסיס להיתר הוא דווקא באופן שנמצא עליו דבר שעומד ומיועד לו והכא הוא כלל רק להגדיר באופן יחסי עבור מה הוא עומד.

הברכה ולא על שאר אנשים שיוצאים בהדלקתו, וא"כ היאך יתייחס ברכת שעשה ניסים לשאר אנשים שיוצאים בהדלקתו, וצ"ב בביאור הדבר. ובאמת דלשון הרעק"א הוא שהדלקתה וברכתה כאילו הוא הדליק הוא בעצמו, ול"כ דכאילו הוא הדליק ובירך בביתו, אלא דכאילו הוא הדליק ובירך בעצמו, וצ"ב דהעיקר חסר מן הספר, וה"ל לבאר דכאילו הוא הדליק ובירך בעצמו, דהא הנידון אינו לגבי ההדלקה אלא לגבי הברכה, ואמאי לא הזכיר הרעק"א את ענין זה שהר"ז כאילו הוא הדליק ובירך בעצמו.

ואשר יל"ד בביאור דברי הרעק"א, והוא בהקדם דברי הריטב"א בפסחים ז: דביאר ענין ברכת המצוות עובר לעשייתן, דהוא משום דע"י דמברך קודם המצוה ברכת המצוות הר"ז מגדיר בברכתו את מהות המצוה דהרי הוא עושה את המצוה בתורת מצוה ולא בתורת עשייה בעלמא, ומשו"ה מברך בתחילה ברכת המצוות עובר לעשייתן, ועי"ז מגדיר הוא את המצוה כמעשה מצוה, ועד"ז יל' בגדר ברכת שעשה ניסים דאי"ז סתם ברכת השבת, אלא גדר מהות הברכה הוא להגדיר את מעשה ההדלקה דהר"ז מעשה הודאה ושבת על הניסים שעשה לנו השי"ת, וכמו דצריך להגדיר את מעשה ההדלקה כמעשה מצוה, כן צריך להגדיר את מעשה ההדלקה כמעשה הודאה. ועפ"י"ז יש לבאר בביאור הדבר דצריך לברך ברכת שעשה ניסים קודם ההדלקה, וכמש"כ הרמ"א סי' תרע"ו ס"ב, וצ"ב בביאור הדבר דהא כיון דאי"ז ברכת המצוות אלא ברכת השבת אמאי צריך לברך קודם ההדלקה, [ובאמת ד"י"ח וס"ל דמברכים ברכת שעשה ניסים אחר ההדלקה, וכמש"כ בלקט יושר דכן היה מנהג התורה"ד, אבל יל"ל דהוא משום דס"ל דהר"ז ברכת הוראה וכ"כ הריטב"א שבת כג. ומשו"ה צריך לברך אחר ההדלקה]. ולפי"ד יבואר הדבר דאפי' דהר"ז ברכת הודאה, הא מיהת דענינו ומהותו הוא להגדיר את ענין ההדלקה דהר"ז הודאה על הנס, ומשו"ה הר"ז ממש כברכת המצוות דצריך לברך קודם מעשה המצוה.

ולפי"ז יבואר מש"כ הרמב"ם דמש"כ וקבעו ימים הללו בהודאה קאי על ההדלקה, וכמש"כ הרמב"ם דמצות נ"ח מצוה חביבה היא עד מאד, וחייב האדם להוסיף בשבת הקל והודיה לו על הניסים שעשה לנו וכו', ומבואר דקיום ההודאה מתקיים ע"י הדלקת הנרות, ויש שביארו בזה דהר"ז מתקיים ע"י אמירת הנרות הללו, וי"א דהוא ע"י ברכת שעשה ניסים, ובריא"ז מבואר דהר"ז מתקיים ע"י ההדלקה בעצמה, ולפי"ד הרי ע"י ברכת שעשה ניסים הרי הוא מגדיר בזה את מעשה ההדלקה שהר"ז מעשה הודאה על הניסים שעשה לנו השי"ת.

ולפי"ז יבואר דברי הרעק"א במש"כ דאם מדליקין עליו בביתו אי"צ לברך ברכת שעשה ניסים דהוא משום דההדלקה והברכה שהדליקו בביתו הר"ז כאילו הוא הדליק הוא, והביאור בזה הוא דע"י דברכו ברכת שעשה ניסים על ההדלקה הרי הגדירו בזה דמעשה ההדלקה הר"ז מעשה הודאה, וא"כ מתייחס אליו מעשה הודאה בעצם מעשה ההדלקה בעצמו, ואי"צ לברך בעצמו, ובזה גופא פליגי הראשונים כשהדליקו עליו בביתו האם צריך לברך שעשה ניסים, דהאם הברכה הוא מילתא בפנ"ע דצריך להודות על הניסים, ואי"ז מגדיר את עצם ההדלקה בעצמה דהר"ז מעשה הודאה, וא"כ כל שלא בירך שעשה ניסים צריך לברך בעצמו שעשה ניסים, או דילמא דהר"ז מגדיר את עצם ההדלקה בעצמה דהר"ז מעשה הודאה, וא"כ כל שהדליקו עליו מעשה הדלקה עם ברכה ומתייחס אליו הך מעשה הדלקה הרי כבר קיים בזה חובת ההודאה ע"י ההדלקה בעצמה ואי"צ לברך שעשה ניסים כיון דכבר קיים ההודאה ע"י מעשה ההדלקה בעצמו.

והנה הרעק"א שם כתב עוד דלדון בגדר דינא דמהדרין מן המהדרין דכאו"א מבני הבית מדליק בפנ"ע, דהאם הגדר הוא דאפי' דינא בנר של הבעה"ב, מ"מ איכא הידור להדליק בפנ"ע, או דילמא דגדר הדברים הוא דהרי הוא מכין שלא לצאת בהדלקה של בעה"ב, והנה מבואר ברעק"א דלפי צד א' מוכח מהכא דגם על הידור מברכים ברכת להדליק ושעשה ניסים, ומבואר מדבריו שם דהגם דינא בברכת שעשה ניסים של הבעה"ב דהא בעה"ב הדליק עליו ונתקיים בזה חובת ברכת שעשה ניסים, מ"מ הא מיהת דהרי הוא חייב לחזור ולברך שעשה ניסים על הדלקת ההידור ידידיה, וצ"ב בביאור הדבר דהא כיון דכאילו כבר בירך שעשה ניסים אמאי חייב לחזור ולברך שעשה ניסים, ולכא' מבואר ברעק"א דאיכא ב' דינים דאיכא חיוב לברך שעשה ניסים מכח ברכת ההודאה, ובזה היכי דכבר הדליקו עליו אינו יכול לברך ברכת שעשה ניסים, ואיכא עוד חיוב לברך ברכת שעשה ניסים מכח מעשה ההדלקה בעצמו דמעשה ההדלקה בעצמו מחייב ברכה, ומשו"ה חייב לחזור ולברך ברכת שעשה ניסים, אבל לפי"ד השתא יבואר הדבר דהוא משום דאיכא דינא להגדיר מעשה ההדלקה בעצמה כמעשה הודאה על הניסים, ומשו"ה כל היכי דמדליק חייב לברך שעשה ניסים לפנ"ז להגדיר דהר"ז מעשה הודאה על הניסים, ומשו"ה צריך לברך ברכת שעשה ניסים, ומשום דעצם חובת ההידור בעצמו כמו דהר"ז מחייב ברכת להדליק ה"נ הר"ז מחייב ברכת שעשה ניסים להגדיר את מעשה הדלקת ההידור דהר"ז מעשה הודאה על הניסים ומשו"ה צריך המהדר לחזור ולברך ברכת שעשה ניסים. ועיקר הדברים נתעוררתי ע"י ידידי הרה"ג ר' בנימין זאב יעקובזון שליט"א.

ולהאופן הא', בוודאי שאפשר ליתן ככר על כסא של נרות שרוצים לטלטלו כיון שאינו שימוש מופרך, להשתמש בכסא ליתן עליו מאכלים לזמן מסויים, וכן להאופן הב', כיון שכסא אינו 'מיועד' יותר בשביל שימוש של 'נרות חנוכה' יותר מאשר ליתן עליו כיכר וכדו', ולכן שפיר מהני שיתן ככר על הכסא ועי"ז יעשה הכסא לבסיס לאיסור ולהיתר.

ג. שולחן שעליו נותן קופסא ועי"ז נותן המנורה שרי להזיז השולחן

במשנ"ב שי סקל"א הביא מהחיי"א שכ' שדווקא כשהתבה בשולחן מיוחד תמיד למעות או שאר דבר מוקצה אבל כשהתיבה התלויה בשולחן עשויה תמיד להניח בה לחם וסכינים וארע שהניח בה מעות אפי' אין בה לחם וסכינים אע"ג שאת המגירה בוודאי שאסור לטלטל אבל מותר לטלטל השולחן כיון שבעצם המגירה הוא כשמל"ה וא"כ השולחן הוא בסיס לאיסור ולהיתר.

וצ"ע אמאי והרי את המגירה אנו מגדירים כבסיס לאיסור ולא אמרי' דכיון שייעודו הוא לשמש להיתר לכן לא נעשה לבסיס לאיסור וע"כ דבסיס תלוי האם בפועל הוא משמש כבסיס או לא ולא לפי הייעוד ומעתה צלה"ב אמאי כלפי השולחן הוא מוגדר בסיס להיתר כיון שמחזיק את המגירה שייעודו הוא להיתר ומאידך הוא בסיס לאיסור כיון שבפועל המגירה אסורה.

וצ"ל שבעצם ייעודו של השולחן להחזיק את המגירה אינו רק להחזיק את המגירה במצבו הנוכחי אלא זהו מקומו של המגירה והיינו שעניינו של השולחן הוא לאפשר את השימוש של המגירה וכיון שעניינו של המגירה הוא להיות תשמיש להיתר א"כ עניינו של השולחן הוא לאפשר את השימוש שהמגירה מעמידה והיינו שימוש של היתר ודווקא המגירה עצמה מוגדרת רק בסיס לאיסור כיון שבפועל היא משמשת לאיסור אך השולחן שלא משמש בפועל לאיסור אלא הסיבה שנאסר הוא משום שהוא בסיס לבסיס והיינו שהוא משמש למגירה א"כ אפשר שהוא בסיס להיתר כיון שביחס אליו המגירה הוא היתר והיינו שתמיד מה שהדבר משמש לו בפועל מגדיר את מצבו וא"כ השולחן משמש בפועל את המגירה שייעודו הוא להיתר ולכן זה מוגדר שמשמש תשמיש של היתר אלא שהמגירה כיון שבפועל הוא משמש את האיסור לכן זה לא מוגדר שהוא משמש את עצמו בכך שייעודו הוא להיתר ולעולם אזלי' בתר מה שהוא משמש לו. ולפי"ז כל היכא שיהיה סטנדר וכדו' ועליו יתן עוד איזה קופסא וכדו' בכדי להגביהו או ליישרו ועל זה יהיה מונח החנוכה הסטנדר יהא בסיס לאיסור ולהיתר ויהיה מותר לטלטלו.

ד. לא מהני תנאי שיטלטלנו לאחר שיכבה

בשו"ע סי' רעט סעיף ד' כ' שאם התנה מער"ש על נר זה שיטלטלנו משיכבה מותר לטלטלו אחר שכבה וברמ"א כ' ד"א דלא מהני תנאי וכ' שכן המנהג, ועפי"ז יש שכ' שלשי' השו"ע יכול להתנות שיטלטלנו לאחר שיכבה, אמנם עי' בחזו"א מד' יג שהתנאי צריך להיות שיוכל להשתמש בו שכיון שמתנה שיהיה רשאי להשתמש בו והוא ראוי ועומד לכך א"כ לא נעשה מוקצה אך לא מהני תנאי שיאמר שיהיה רשאי לטלטלו דכיון שאין עומד להשתמש בו הוא מוקצה שהקצה אותו מלהשתמש בו ואסור לטלטלו ולדבריו אף לשי' השו"ע לא יועיל תנאי בכדי להתיר את טלטול החנוכה ותנאי יועיל רק באופן שיתנה על הכסא וכדו' שעליו מונח החנוכה, שבאופן שמתנה שישתמש בכסא בשבת, לאחר שיוירד ממנו החנוכה ע"י גופו וכדו', כה"ג מהני טלטול בגופו. (ושו"ר שעמד בזה בשבות יצחק דיני מוקצה פ"ד ד)

בדין הדלקת רוב היוצא מן הפתילה בנר שבת ובנר חנוכה

הרב יעקב ישראל לוי

בשו"ע בהלכות שבת סי' רס"ד ס"ח פסק גבי הדלקת נר שבת וז"ל: המדליק צריך שידליק רוב מה שיוצא מן הפתילה מהנר. עכ"ל. וכתב המ"ב [בס"ק כ"ו] בשם הלבוש: צריך שידליק - כדי שיהא הלהב עולה יפה מיד שישלך ידו כמו שהיה הענין בהדלקת המנורה [לבוש]. עכ"ל.

עוד כתב המ"ב בס"ק כ"ז וז"ל: מן וכו' - וה"ה בנר שעוה וחלב. עכ"ל. והוא מדברי המ"א והא"ר כמו שציין בשעה"צ. [ולכאורה הוא הדין לנרות בזמננו העשויין מפרפין. אלא דיש לומר דבזמננו הפתילות עצמם מצופים בפרפין, וא"כ האש מיד כשנתפסת בהם עומדת ואינה דועכת. משא"כ בפתילות שבזמנם שעשויים מצמר גפן או בד, שאף אם האש נתפסת בהם מיד, אין מה שיחזיקנה, והיא יכולה לדעוך. והכל לפי הענין. ועי' בספר מאורות נתן דיני הדלקת הנרות פ"ז סי' כ"ט שכתב שפתילות ונרות שלנו מעובדים הדק היטב ועשויים בטוב, ומיד כשנתפסת האש בהם תיכף כבר דולק רוב היוצא. והכל לפי הענין].

ומקור דין זה הוא מדברי הגמ' בשבת דף כב, ושם דף כח,ב 'דאמר עולא המדליק צריך שידליק רוב היוצא' ופרש"י: אמר עולא המדליק נר של שבת צריך שידליק

ברוב היוצא מראש הפתילה חוץ לנר. עכ"ל. ועל זה כתב הלבוש שהביא המ"ב וז"ל: המדליק צריך שידליק רוב מה שיוצא מן הפתילה מהנר, כדי שידליק ויהא הלהב עולה יפה מיד כשישלך ידו, כמו שהיה הענין בהדלקת המנורה. עכ"ל.

אמנם מדברי הגמ' שבת דף כב, לכאורה היה נראה דאין הטעם לדינא דעולא, כמו שביאר בלבוש. דיעויין בגמ' שבת דף כב, 'אמר רבי יוחנן עצים של בבל אין צריכין רוב [פירוש, דאין צריך שתאחו האש ברוב העצים קודם שתכנס שבת, כדי שלא יבוא לחתות ולהוסיף עצים] מתקיף לה רב יוסף מאי היא [פירוש, מהו עצים של בבל] אילימא סילתי [פירוש, עצים דקין] השתא פתילה [פירוש, של בגד הטבולה בשמן, ונוח לידלק] אמר עולא המדליק צריך שידליק ברוב היוצא [פירוש, נר של שבת - צריך שידליק ברוב היוצא מראש הפתילה חוץ לנר] סילתי מבעיא [פירוש, דיותר יש לחוש בהם שתדעך האש, מבפיתילת הבגד. ולכן צריך שתאחו האש ברוב העצים קודם שתכנס השבת] אלא אמר רב יוסף שוכא דארזא [פירוש, דעצים של בבל היינו שוכא דארזא שהוא יבש ודק, ויש כמין צמר בין קליפה לעץ, והוא מבעירו משאחזה בו אור]. רמי בר אבא אמר זאזא [פירוש, חזוית העולה בעצים]

והנה אם נימא דטעמו דעולא דבנר שבת צריך שידליק ברוב היוצא. כמו שכתב הלבוש, משום דומיא דמנורה דצריך שיהא הלהב עולה יפה מיד כשמדליק. מאי ראיא מהא דעולא על סילתי. דיש לומר דסילתי שהן עצים דקין נתפס בהם האור מיד, ולא נכבה. ואין לחוש שיבוא לחתות. משא"כ בפיתילת הבגד, דקאמר עולא דצריך שידליק ברוב היוצא מראש הפתילה. היינו משום דבעי שידליק נר של שבת דומיא דנר של מנורה.

ומזה מוכח דטעמא דעולא דצריך שידליק ברוב היוצא מן הפתילה, הוא משום דאל"ה חיישינן שמא האש תדעך ויבוא להטות הנר שלא תכבה, ויחלל שבת. ושפיר דמי למדליק הסילתי דאם לא ידליק ברובו, חיישינן שמא יכבה ויבוא לחתות.

וכן כתב בפסקי הרי"ד על הגמ' שם וז"ל: אמר עולא המדליק צריך להדליק ברוב היוצא. פי' המדליק נר של שבת ידליק רוב הפתילה היוצאת מפי הנר, **שמא תכבה ויבוא להטות בשבת**. עכ"ל. וכן פירש בחידושי מהר"ם בנעט בשבת שם וז"ל: בד"ה אמר עולא וכו'. משמע דטעמא דעולא משום **שמא יכבה ויטה וכאין**. עכ"ל.

ואשר נראה דהלבוש יפרש דטעמא דעולא דצריך שידליק רוב היוצא מן הפתילה, הוא משום דבלא"ה לא חשיב 'מעשה הדלקה' כיון דיכול להכבות. ולא משום שמא יטה הנר. דכיון שתקנו להדליק נר שבת ולברך עליו, צריך שיהיה 'מעשה הדלקה'.

ומדוקדק מש"כ הלבוש 'כדי שידליק ויהא הלהב עולה יפה מיד כשישלך ידו כמו שהיה הענין בהדלקת המנורה' דלכאורה צ"ב. הרי הדלקת נר שבת שישודו הוא משום כבוד ועונג שבת, לא מצינו שדומה להדלקת נר המנורה [ודלא כבנר חנוכה שיש כמה דברים שמדמים לנר המנורה].

אמנם נראה דכוונתו רק להוכיח מהדלקת המנורה על 'מעשה ההדלקה'. דצריך שידליק רוב היוצא מן הפתילה כדי שיהא הלהב עולה יפה מיד שישלך ידו, ואם לא כן לא חשיב 'מעשה הדלקה'. כמו במנורה שהיו מדליקים אותה באופן שהלהב עולה יפה מיד כשישלך ידו. אבל אין כוונתו לומר דהדלקת נר שבת היא דומה להדלקת המנורה. ודמיון הגמ' בשבת דף כב, 'אילימא סילתי השתא פתילה אמר עולא המדליק צריך שידליק ברוב היוצא סילתי מבעיא' הוא לענין זה דאם בפתילה סבר עולא דלא חשיב 'מעשה הדלקה' אם לא ידליק רוב היוצא מראש הפתילה. משום דאל"כ חיישינן שתכבה האש. א"כ בודאי דבסילתי [שהם עצים דקים] שיותר קשה לאש ליתפס בהם, דבעי שידליק רוב העצים קודם שתכנס השבת, משום דאל"כ חיישינן שמא יבוא לחתות.

וכעין שיטת הלבוש איתא בשאילתות דרב אחאי ריש פרשת תצוה וז"ל: שאילתא דמחייבין דבית ישראל לאדלוקי שרגא ליקרא דשבתא וכד מדליק צריך לאדלוקי ברוב היוצא מאי טעמא דילמא לא בדרא נורא וכביה ולא מיתכיל ליה. [לשון מדרש שכל טוב בפרשת בשלח שמות יג: דילמא לא בדרא נורא בפתילה וכביה, וכיון דלית ליה נהורא לא מתאכיל ליה. עכ"ל]. עכ"ל. הרי שכתב הטעם משום שמא האש תכבה ולא יוכל לאכול בחשיכה. ולא משום שמא יטה הנר כמו שכתב הרי"ד.

ומזה נראה דהשאילתות סובר, דטעמא דעולא, הוא משום שאם לא ימתין להדליק את רוב היוצא מן הפתילה, שמא הנר יכבה ונמצא עונג שבת בטל, שלא יוכל לאכול בחשיכה.

ואמנם לא דימה השאילתות דינא דעולא לדין הדלקת המנורה, כמו שכתב הלבוש. אבל לדבריו נמי צריך לומר דמה שדימתה הגמ' בשבת דף כב, דינא דעולא דצריך שידליק רוב היוצא מן הפתילה, לדינא דהמדליק עצים דקים בערב שבת, דצריך שידליק רוב העצים קודם כניסת השבת. משום דבתרווייהו חיישינן שהאש תכבה. אבל לא מאותו הענין. דבעצים חיישינן שיבוא לחלל שבת ולחתות. ובנר של שבת חיישינן שהאש תכבה ולא יוכל לאכול ולקיים עונג שבת.

והנה גבי נר חנוכה לא נזכר בשו"ע כלל דין זה דצריך להדליק רוב היוצא מן הפתילה. אמנם הביאור הלכה כתב בסי' תרע"ג ס"ב בדינא דהדלקה עושה מצוה זו: "ל: הדלקה עושה מצוה - בתשובת מהר"י ברונא סי' ל"ט כתב דלא יסלק ידו אחר הברכה עד אשר ידליק רוב הפתילה היוצא מן השמן [פ"ת]. עכ"ל.

וז"ל המהר"י ברונא בשו"ת: וכשהוא מדליק בנר קמא כשמברך לא מסלק ידיו מיד לפי דקי"ל [שבת דף כח, ב] המדליק צריך שידליק רוב היוצא. ופרש"י בפ' במה מדליקין 'צריך המדליק להדליק בידים קודם סילוק ידיו רוב היוצא מן הפתילה חוץ לנר' עכ"ל. [ומש"כ ב'נר קמא' לכאורה היינו משום דזהו עיקר המצוה].

והביא מקורו מדברי עולא דהמדליק צריך שידליק רוב היוצא מן הפתילה. והנה לדעת הר"ד לכאורה לא דמי להא דעולא. דהתם הוא משום שמהא דתדעך האש, ויבוא לחלל שבת ולהטות הנר. ובנר חנוכה גם אם תדעך האש, אין עבירה במה שיטה הנר. ועוד שלא איכפת לו שתכבה, שכבר קיים המצוה.

וכן לדעת השאילתות דחיישינן שיכבה הנר ולא יוכל לאכול בחשיכה. לכאורה בנר חנוכה לא איכפת לן שיכבה. אמנם אם נימא כהלבוש דבעי דומיא דמנורה, אתי שפיר. דהכי נמי בנר חנוכה בעי מעשה הדלקה דומיא דמנורה. אמנם במהר"י ברונא לא נזכר דהוא דומיא דמנורה.

ונראה דמהר"י ברונא למד, דטעמא דעולא דהמדליק צריך שידליק רוב היוצא מן הפתילה, הוא משום שאם מדליק באופן שמסלק ידו מיד. ייתכן שהאש תכבה, ואז אף אם ידליקנה אח"כ שוב, נמצא שאין ברכתו עובר לעשייתו. ומדויק כן לשונו 'וכשהוא מדליק בנר קמא כשמברך לא מסלק ידיו מיד לפי דקי"ל המדליק צריך שידליק רוב היוצא'. ודקדק לכתוב 'בנר קמא' משום הברכה.

ומה שהוכיחה הגמ' מדברי עולא 'אילימא סילתי השתא פתילה אמר עולא המדליק צריך שידליק רוב היוצא סילתי מבעיא' דכיון דעולא בעי שידליק הפתילה של נר שבת באופן שלא תכבה האש לאחר הדלקתו [ולא משום שיחלל שבת ויטה הנר, אלא משום דלא תהא הברכה עובר לעשייתו], וזה רק באופן שמדליק רוב היוצא מן הפתילה. א"כ בודאי דסילתי שהוא עצים דקים שיותר קשה שהאש תתפס בהם, דצריך שידליק רוב העצים עוד קודם כניסת שבת. וראיתי טעם חדש בדברי הבן איש חי שנה שניה פרשת נח הל' ט"ו וז"ל: ידליק נרות שבת רוב היוצא מן הפתילה, שאם לא ידליק אלא ראש הפתילה ויסלק ידו ממנה, חשוב כאלו דלקה מאליה ואינו מקיים מצוה בהדלקה. וכן היה בנרות המנורה של בהמ"ק. וצריך להזהר בזה גם בנרות חנוכה. עכ"ל.

ודבריו צ"ב דהא קי"ל דאשו משום חיצוי, וכמו שכתב הנמו"י בב"ק [דף יא, מדפי הרי"ף] דמי לזורק חץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל. ולכן אם מדליק נר בערב שבת חשיב כאילו עשה הכל בערב שבת. עכ"ל. והכי נמי מה שאח"כ דולקת האש מחיצוי אמאי חשיב כאילו דלקה מאליה. וצ"ת.

העולה מן האמור. דאיכא כמה טעמים לדינא דעולה דצריך שידליק רוב היוצא מן הפתילה בנר של שבת. א. דעת הרי"ד [ומהר"ם בנעט] דהוא משום שמה יבוא לחלל שבת ויטה את הנר כדי שידליק. ב. דעת הלבוש דהוא דומיא דמנורה שמדליק כדי שיהא הלהב עולה יפה מיד כשיסלק ידו. ג. דעת השאילתות שהוא שמה יכבה הנר ולא יוכל לאכול בחשיכה. ד. דעת הבן איש חי דהוא משום דבלא"ה חשיב כאילו דלקה מאליה. וכן הוא במנורה. ה. דקדקנו בלשון מהר"י ברונא 'וכשהוא מדליק בנר קמא כשמברך לא מסלק ידיו מיד' דהוא משום שהברכה תהא עובר לעשייתה.

בדין שיעור השמן בשעת ההדלקה

הרב אליסף פרלמן

כתב השו"ע סי' תרע"ה ס"א יש מי שאומר דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר, כדי שיעור, קודם הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור, לא יצא ידי חובתו. עכ"ל, וכתב הפרי חדש תימא, מאחר שהרא"ש [שבת פרק ב סימן ז סד"ה קבעי] והטור כתבו כן, ולא אשכחן מאן דפליג עלייהו, והדין טעמו ונמוקו עמו, אמאי כתבו בשם יש מי שאומר, ולא כתבו בסתם, עכ"ל ובערוך השולחן כתב וזה שהב"י בסעיף ב' כתב דין זה בשם יש מי שאומר כן דרכו בש"ע כשלא הזכיר דין זה רק פוסק אחד, עכ"ל, אמנם הפרי חדש לא נקט להך כללא אי נמי דהוקשה לו שהרי גם הטור כתב כן, והוי כתרי פוסקים, ומדוע לא כתב השו"ע דין זה כדבר פשוט, וצ"ב.

והנראה בזה בהקדם, דהנה כתב השו"ע לעיל דאין להדליק את הנר בפנים ולהניחה בחוץ מטעמא דהרואה אומר לצורכו הוא מדליק, והקשה הב"ח דהרי מבואר בגמ' דאי"צ לטעם זה, אלא דכיון דהדלקה עושה מצוה על כן צריך להדליקה במקומה, וכתב הב"ח דאכן הרמב"ם לא הביא להך טעמא ד'הרואה אומר', הך מאידך גיסא הרי"ף והרא"ש והסמ"ג והטור והשו"ע הביאו לטעם זה.

וכתב הב"ח ליישב באופן אחד דהם ס"ל דלמסקנת הגמ' אע"ג דהדלקה עושה מצוה אין זה סותר את ההדלקה בפנים ויניחה בחוץ, ובסוף דבריו כתב דכבר היה אפשר לומר דהם הביאו טעם זה לומר דגם לדידן דמקום ההדלקה הוא גם בפנים בכל אופן אין לטלטלה לאחר מכן, ועיין במג"א ומשנ"ב שנקטו להלכה כביאור זה, אכן הב"ח עצמו תמה וכתב וז"ל אלא שקשה על זה דהיה להם להביא גם הך טעמא דהדלקה במקומה בעינן כיון ששניהם הלכה, הילכך נראה עיקר כדפי' דלהרי"ף ודעימיה אידחי הך טעמא דהדלקה במקומה בעינן, עכ"ל.

ובביאור הדברים דלכא' הרי הדבר תמוה דמאי שייך להוסיף לאחר ההדלקה אם הדלקה עושה מצוה, י"ל, דהדלקה עושה מצוה מתיחסת לעיקר מעשה הדלקת הנר שיהא ע"י הדלקה ולא שיקח נר דלוק וינחנו במקום המצוה, אבל אם הוא המדליק הרי מה שלאחר מכן הוא מסדר את אותה הדלקה להיות במקום המצוה אין בזה קפידא, דהרי הוא זה שהדליק ועכשיו מסדר את קיום דיני ההדלקה שיהא כראוי.

ב] ומעתה נראה לומר דלפי גדר זה אם כן יש לדון דגם במדליק בשמן שהוא רק חלק משיעור ההדלקה ואח"כ הוסיף את שאר השמן הרי זה מהני ומתקיים בזה דין הדלקה עושה מצוה, דהא י"ל דכל מאי דנקטינן דהוא פשוט דלא מהני בהכי, וזהו רק עד כמה דנקטינן דבהדלקה עצמה צריך שיגמר כל הדבר, אבל מאחר דנקט השו"ע דהדלקה עושה מצוה איננו מחייב שיגמר כל הדבר בהדלקה, ומעיקר הדין הוי סגי לן שידליק בפנים ויניח בחוץ זולת הגזירה משום הרואה, ונתבאר דהיינו משום דאפשר שיגמור את פרטי המצוה לאחר ההדלקה, אם כן בדין הוא שיוכל נמי להוסיף את שאר השמן לאחר ההדלקה.

אמנם הרא"ש לא פסק כן, ואע"ג דגם הוא נקט כהך צד דאין צריך לגמור את כל הדבר בשעת ההדלקה והוי מהני לן מדליק בפנים ומוציא בחוץ זולת גזירת הרואה, ועל כרחך צ"ל דחילק הרא"ש בין הדינים דמה שהוא מסדר את מקום ההנחה לאחר ההדלקה לא אכפ"ל כיון דעכ"פ ההדלקה עצמה היתה כראוי, אבל כאשר חסר בשיעור השמן מעיקרא א"כ חשיב כמו שההדלקה עצמה חסרה וזה מחסר בעיקר הדין הדלקה עושה מצוה ולא שייך להשלים זאת לאחר מכן.

ומעתה נראה דהנה כד נדקדק בקושית הפרי חדש נראה דתמיהתו היתה מחמת תרי טעמי וז"ל מאחר שהרא"ש [שבת פרק ב סימן ז סד"ה קבעי] והטור כתבו כן, ולא אשכחן מאן דפליג עלייהו, והדין טעמו ונמוקו עמו, אמאי כתבו בשם יש מי שאומר, ולא כתבו בסתם, עכ"ל, הרי שהקשה מחמת תרתי א' דלא מצינו מאן דפליג על הרא"ש והטור בזה, ב' והדין טעמו ונימוקו עמו, ע"כ, היינו דהוא דין פשוט דאין טעם לחלוק עליו דטעמו ונימוקו עימו, ומחמת הנך תרתי טעמי הוא דהשאר הפר"ח את הדבר בתמיהה.

אכן לפי המתבאר דהאי דינא לשיטת השו"ע הוא איננו דין פשוט כלל שהרי מאחר דנתבאר דדין הדלקה עושה מצוה איננו מחייב את כל הפרטים מעיקרא, וא"כ ס"ד שנוכל נמי להרבות את השמן לאחר מכן, וא"כ נמצא דס"ל להבית יוסף דחידוש הוא שחידש הרא"ש דמכל מקום לענין שיעור השמן אין זה נחשב כפרטים, אלא צריך שתתייחס ההדלקה מעיקרא לכל שיעור השמן, הא מיהא מאחר שאינו דין פשוט אפשר דסגי בזה לתת טעם להא דכתב הבית יוסף דין זה בלשון כזו של יש מי שאומר ולא כתבה כדבר הפשוט ומוסכם.

בדין פרסומי ניסא ודין ברכת הרואה ותשובות הגר"ח"ק צוק"ל בזה

הרב יצחק בולבין

איתא בשו"ע סימן תרע"ו [סעיף ג'] מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו כשרואה נר חנוכה מברך שעשה ניסים וכו'.

והנה יש להסתפק בגדר דין ראיית נר חנוכה [למי שלא הדליק] האם הוא חלק ממצוות פרסומי ניסא שכשתיקנו להדליק נרות חנוכה ולפרסם הנס, חלק מהתקנה היתה שכל אחד ואחד ידליק נר איש וביתו. ומ"מ ידעו חז"ל שלא לכל אחד יש בית וכן יש אנשים שנמצאים בדרך וכדו' ולהם תיקנו שילכו לכה"פ לראות נרות שאחרים הדליקו. וכשם שמצינו שהחמירו חז"ל במצוה זו שאפי' עני המתפרנס מן הצדקה אינו נפטר ממצוה זו מדין אנוס אלא שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק וכמו שפסק בשו"ע [תרע"א א], ה"ה תקנו חז"ל שאם אין לו אפשרות להדליק ילך לראות נר חנוכה שאחר הדליק ויקיים בזה מצוות פרסומי ניסא.

או"ד שאי"ז חלק מהפרסומי ניסא, דבאמת הפרסומי ניסא מתקיים רק באופן של הדלקת הנר. אלא שמי שרואה נר חנוכה ונוכר בנסים שארעו לאבותינו בימים ההם צריך לברך על כך, אמנם מי שכבר הדליק ובירך שעשה ניסים [או שהדליקו עליו בביתו והוציאוהו בברכת שעשה ניסים] לא צריך לברך שוב.

ואיכא בזה נפק"מ טובא: א. האם מי שלא הדליק [ולא הדליקו עליו בביתו] מחויב לכה"פ ללכת ולראות נר שאחר הדליק. שאם זה חלק מחיוב מצוות הדלקת נר חנוכה פשוט שמי שלא קיים את עיקר המצוה לכה"פ ילך לקיים את החלק הזה של ראייה. אבל אי נימא שאי"ז חלק מהפרסומי ניסא ומצוות ההדלקה, אינו מחוייב לילך ולראות נר דלוק, אלא שאם עובר ורואה נר אזי יכול לברך שעשה ניסים. ופשוטות לשון השו"ע שכתב 'כשרואה' ולא כתב 'צריך לילך ולראות' אולי משמע שבאמת אי"ז חיוב ללכת ולראות, וכחצד השני.

ב. עוד נפק"מ דיש לדון אם מי שאין לו נר להדליק ואין לו היכן להשיג נר, האם חייב עכ"פ לשאול ולמכור כסותו בשביל ללכת לראות נר חנוכה. דאם נימא שזה חלק ממצוות פרסומי ניסא, יש לומר שכשם שמחוייב לשאול ולמכור כסותו בשביל לקנות שמן ונרות להדליק, ה"נ מחוייב לשאול ולמכור כסותו כדי ללכת לראות נר חנוכה שאחר הדליק ולברך על כך שעשה ניסים. אך אם אי"ז משום הפרסומי ניסא לא מחוייב לשאול ולמכור כסותו עבור זה.

ג. מי שאין לו כסף לנר חנוכה אך יכול לראות נר חנוכה שאדם אחר הדליק, האם אכתי יהיה מחוייב לשאול ולמכור כסותו כדי להדליק בעצמו או שסגי בראיית נר שאחר הדליק. דאם נימא דזהו חלק ממצוות הדלקת נר חנוכה יתכן שאם מקיים בהכי את המצוות פרסומי ניסא לא הצריכוהו לשאול ולמכור כסותו בשביל לקיים את מצוות ההדלקה. אך אם אי"ז חלק מהמצוה לא נפטר בהכי מחיובו וחייב לשאול ולמכור כסותו כדי לקנות שמן ונרות ולהדליק.

וראיתי בשו"ת שאילת יעקב [לחתן המהר"ם שיק] שכתב וז"ל: 'דכיון שיוצא בראיה א"כ לא נתבטל לגמרי ממצוות נר חנוכה. ולפ"ז יהיה מוכח שכל החומרות שהחמירו בחנוכה שצריך למכור כסותו בשביל מצות נר חנוכה הוא דוקא אם הוא במקום שאינו רואה נר חנוכה, עכ"ד. ומבואר בדבריו שהראיה היא חלק ממצוות נר חנוכה.

ובמה שנסתפקנו אי צריך לשאול ולחזור על הפתחים בשביל לנסוע וכדו' לראות נר חנוכה יש לומר בזה עוד צדדים: א. דאף אי נימא שזהו חלק ממצוות נר חנוכה יתכן שהואיל ואין זה עיקר המצוה אף ששפיר מקיים בזה פרסומי ניסא בדיעבד. מ"מ לא החמירו בזה עד כדי שצריך לשאול ולמכור כסותו. ונתנו לזה גדר של כל המצוות, שלא מחוייב עד כדי כך.

ב. עוד יש לדון אף אי נימא שזה חלק מן המצוה, מ"מ אי"ז חלק מהפרסומי ניסא אלא שחז"ל רצו שכל עם ישראל יודו וישבחו להקב"ה על הניסים הגדולים שארעו לאבותינו בימים אלו, ובעצם היה שייך לברך ולשבח את הקב"ה שעשה ניסים לאבותינו בימים אלו. אלא שתקנו שלכתחילה יברך זאת בשעת ההדלקה אף שאי"ז קשור ממש להדלקה. ובפרט לפי מה שנתבאר במאירי בשבת [כג.]. שאף מי שלא הדליק [ולא הדליקו עליו בביתו] ואינו רואה נר חנוכה, עכ"פ חייב לברך שעשה ניסים. ומ"מ נראה שאף למאירי תקנו שלכתחילה יברך בשעה שרואה, דסו"ס זה קשור לנר חנוכה. רק דאם אין היכן לראות עכ"פ יברך וישבח את הקב"ה על הניסים שעשה בימים אלו, [כדרך שמזכיר בתפילה ובברכת המזון שאומר על הניסים וכו']. ונראה דאף אם נימא דלא כמאירי שבאמת מי שאינו מדליק או רואה לא יכול לברך. מ"מ אין הברכה על הראיה מצד הפרסומי ניסא, אלא דסו"ס כיון שיש כאן דבר הקשור והמזכיר את הנס כשרואהו צריך לברך. וכעין מי שעובר במקום שנעשו ניסים לאבותיו שם, שצריך לברך כיון שזוכר בזה, ודו"ק.

ומכבר שאלתי קמיה מרן שר התורה הגאון רבי חיים קנייבסקי זצוק"ל, וז"ל השאלה: בדיון מי שלא הדליק נר חנוכה ורוצה לברך על ראיית נר חנוכה האם יש עניין ללכת לראות נר חנוכה של מהדרין מן המהדרין או דסגי שרואה נר אחד. כלומר האם גם בראיית נר חנוכה שייך הך דעיקר הדין מהדרין ומהדרין מן המהדרין או שכ"ז שייך רק בהדלקה ולא בראיה. עכ"ל השאלה.

והשיב לי [במכתב] וז"ל: 'מה שרואה ראשון'.

עוד שאלתי על מה שנידון כאן וז"ל השאלה: עוד נסתפקתי אם הא דאיתא שימכור אדם כסותו בשביל הדלקת נר חנוכה נאמר רק בהדלקת נר חנוכה או גם בראיה כגון שיועד שיש נר חנוכה דולק במקום רחוק ואין לו כסף לנסיעה לשם אם צריך למכור כסותו בשביל זה. עכ"ל השאלה.

והשיב לי [במכתב] וז"ל: 'לא'.

עוד שאלתי על מה שנידון כאן וז"ל השאלה: עוד נסתפקתי אם הא דאיתא שימכור אדם כסותו בשביל הדלקת נר חנוכה נאמר רק בהדלקת נר חנוכה או גם בראיה כגון שיועד שיש נר חנוכה דולק במקום רחוק ואין לו כסף לנסיעה לשם אם צריך למכור כסותו בשביל זה. עכ"ל השאלה.

והשיב לי [במכתב] וז"ל: 'לא'.

זהיר בנר במוצאי שבת חנוכה - הנר שבירך עליו מאורי האש ידליקנו לנר חנוכה

הרב יוסף הכהן שבדורן

במשנה ברורה (סימן תרפ"א ס"ק א) - אין מבדילין בנר חנוכה - רוצה לומר שאם בירך תחלה על הדלקת נר חנוכה אין להבדיל עליהם אחר"כ מטעם הכתוב בשו"ע

[שאין נהנים לאורו], אבל יכול לברך תחלה על הנר חנוכה להבדלה, ולכבותה, ולחזור ולהדליקה למצות נר חנוכה, ועדיף טפי למיעבד הכי דכיון דעביד ביה מצוה חדא ליעבד ביה מצוה אחרינא, אלא דכיון דקי"ל דלאחר האפוקי יומא עדיף טפי, כדלקמיה בס"ב, נוהגין להדליק נר חנוכה תחלה ושוב אי אפשר להבדיל עליו. ע"כ.

המבואר שהמבדילים תחילה ואח"כ מדליקים נר חנוכה, על אותה פתילה שברכו ברכת מאורי האש יקיים בה לאחר מכן מצות הדלקת נר חנוכה, כיון דאיתעביד ביה מצוה חדא ליעבד ביה מצוה אחרינא.

מקור דין זה דליעביד ביה מצוה אחרינא - מהמבואר בגמרא (ברכות לט:): רב אמי ורב אסי כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא, מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ, אמרי הואיל ואיתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחרינא. וכן בגמרא (שבת קיז:): רבי אמי ורב אסי כי מיקלע להו ריפתא דעירובא שרו עילויה, (ופירש"י היינו ברכת המוציא) אמרי הואיל ואיתעביד בה חדא מצוה ליתעביד בה מצוה אחרינא.

המצוה השניה שהיו מקיימים בפת - בהגהות דברי נחמיה (ברכות, מודפס בש"ס) דקדק לשון רש"י ולשון הרי"ף שהיו אוכלים הלחם בשבת, והיינו שהיו מקיימים בפת של העירוב גם מצות לחם משנה או סעודת שבת, דאילו משום הברכה היו יכולים לאכול זאת אף ביום חול על ידי שמברכים עליה, וכן מבואר להדיא בירושלמי (עירובין פ"ו סוף הלכה ז) - רבי יוסי בי רבי בון מברך עליו בלילי שובתא לומר שנעשה בו מצוה. ע"כ. (אך לראשונים שסוברים שאם נאכל הפת בשבת מתבטל מצות עירוב יש לפרש משום מצות ברכה, עיין קובץ שיטות קמאי ברכות).

ברמב"ם השמיט דין זה, ועדיין לא ראיתי מי שעמד בקושיה זו.

ומלבד הכא גבי ברכת מאורי האש על נר חנוכה, מצינו דין 'ליעביד ביה מצוה אחרינא' בעוד ד' מקומות בהלכות חנוכה - במשנה ברורה (תרע"ג ס"ק כז) - ומצוה מן המובחר לקנות שעוה לנר חנוכה מן מה שנוסף מן הנרות בבית הכנסת, מאחר דאיתעביד בהו חדא מצוה, לתעביד ביה מצוה אחרינא. ע"כ. ובשו"ת בצל החכמה (הרחיב בדיון זה, ח"ג סימן סח) - כתב דהני מילי למי שמדליק בשעוה אבל מי שמדליק בשמן זית אין לו מצוה זו. ע"כ.

הנה ראיתי מי שכתב שעל השמן שעושה בורא מאורי האש אין שייך לומר כיון דאיתעביד וכו', לפי שכבר כלה ונגמר, ואילו במה שידליק אחר"כ אין זה השמן של המצוה, אך מדברי המ"ב (תרע"ג ס"ק כז) שכתב דמצוה לקנות שעוה שנוסף מנר ביהכ"נ ולהשתמש בו לנר חנוכה, משום כיון דאיתעביד ביה מצוה וכו', מוכח דאף בשעוה שנפטה ולא דלקה בפועל לנר ביהכ"נ אמרינן ביה כיון דאיתעביד וכו'.

עוד מצינו - בגמרא (שבת כג.) שיש מאן דאמר שמדליקים נר חנוכה מימין הפתח באותו צד של המזוזה, ובשאלות (פרשת וישלח) כתב הטעם - לפי שיהיה ב' מצוות במקום אחד, וכתב בהעמק שאלה (אות כ) דהוא משום הואיל ואיתעביד ביה מצוה חדא ליעביד ביה מצוה אחרינא, ולפי השאלות במקום שאין מזוזה אין טעם להניחה בימין אלא במקום שלבו חפץ, וזה דלא כטור ושו"ע (סימן תרע"א ס"ו) שכתבו שאם אין מזוזה יש להניחה בימין משום דימין עדיף. ע"כ.

בגמרא (שבת כב. ד"ה כד) נר חנוכה מימין ומזוזה משמאל, והקשה בשפת אמת שהיה ראוי שר חנוכה יהיה באותו צד של המזוזה וכמבואר בגמ' שבת (קיז:): גבי לחם משנה על פת העירוב שהואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה וכו', ואם כן גם גבי נר חנוכה שנייח בצד של המזוזה. ותיירץ שגבי פת העירוב, כבר נעשית המצוה בפת בשעת העירוב, ולכן שייך לומר לעשות בה מצוה נוספת, אבל בשעת המצוה עצמה אדרבא אין עושים שתי מצוות יחד, שזה נקרא חבילות.

עוד מצינו - בשו"ע (תרע"ג ס"ד) אין חוששין לפתילות להחליפם עד שתכלה. ע"כ. ולאפוקי מדעת הכלבו (סימן מד). והנה בשו"ע מבואר שאם רצה יחליף ואם לא רצה לא יחליף, אך בשו"ת התעוררות תשובה (א"ח"ש) כתב סיבה שישתמש בפתילה של אתמול ולא יחליף, משום הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה ליעביד ביה מצוה אחרינא. ע"כ. עוד בשפת אמת (שבת כא.) על הגמרא שעושים פתילות מבגדים של כהנים, כתב וז"ל: שהיו פודים את הבגדים מידי הקדוש ואף דא"כ שוב הם חולין ולמה הדליקו בהם דוקא, יש לומר דמ"מ כיון שבאו מכת קדושת בגדים ואיתעביד בהו מצוה חדא ליתעביד בהו מצוה אחרינא וגם לא רצו לבזותם ולהשליכם לשאר צרכים. ע"כ.

גדר דין ליעביד ביה מצוה אחרינא - יש לפרש שמעלתו הוא במצוה השניה שנעשית בהידור מצוה, או מצוה מן המובחר (בצל החכמה שם), וכן נראה במשנה ברורה (תרע"ג ס"ק כז) דהוי מצוה מן המובחר. ובלשון נימוק"י (ברכות לט:): שיותר ראוי לעשות מצוה בדבר שנעשה בה מצוה שיותר נכבד וחשוב הוא מדבר אחר. ע"כ.

אבל יש שפירשו משום חביבות המצוה (שפתי חכמים ברכות לט:), וכן כתב בברכת אברהם (שבת קיז:): שנראה שזה ענין של חיבוב מצוה להראות שכל חפץ שנתקיים בו מצוה נעשה חשוב בעיניו ולכן בוחר בו בשביל מצוה נוספת, וזה דומה למה שאמרו בסמוך דבצע אכולה שירותא שפירש"י נראה כמחבב סעודת שבת להתחזק ולאכול הרבה ע"כ.

ויש להביא אסמכתא לפירוש זה - בספר המנהיג (הלכות שבת) שכתב משום שיירי מצוה מעכבים את הפורענות, ע"כ. ונראה שפירש שיירי מצוה - לאחר המצוה ומשום חוב מצוה. ומצינו כע"ז במדרכי שפירש שיירי מצוה משום חוב מצוה. (מרדכי יומא רמז תשכג הובא ברמ"א או"ח רצו סס"א).

ובשפתי חכמים ברכות לט: להראות שקשה עליו לפרוש מן המצוה. ולקמן יבואר נפק"מ בין הטעמים. שאלתי רבים אם מבדילים על הפתילה והשמן המיועדים לנר חנוכה וכדברי המ"ב, ולא הכירו דבר זה. ולא ידעתי מה ראו שלא להיות זהיר בנר לעשותו יותר מהודר בענין זה, ובודאי מי שיכול לקיים דברי המ"ב כפשוטם מקיים הזהיר בנר חנוכה וזוהי לו ולבניו.

יש שטען דכיון שיש לו כבר נר מיוחד להבדלה א"כ עושה מאורי האש על נר הבדלה שעושה בו כל שבוע, וגם בזה מקיים כיון דאיתעביד ביה מצוה חדא של ברכת מאורי האש בשבוע הקודם. ואע"פ שהצוים שמצינו בגמרא ובפוסקים שהענין הוא דוקא להשתמש בשתי סוגי מצוות, אבל באותו מצוה כמה פעמים אין דין זה, והטעם יש לומר משום שההידור והחביבות מתבטא בזה שאע"פ שנגמר המצוה הראשונה, אני חוזר ומשתמש למצוה אחרת.

אך מהריטב"א (שבת קיז:) שכתב לברך בשבת על אותו לחם משנה שבירכו עליו בסעודה ראשונה לברך עליו בסעודה השנייה, וכן בשלישית. מוכח שאף באותו מצוה שייך ביה כיון דאיתעביד ביה וכו'. [וגם אם נאמר שיש לדחות הראיה מהריטב"א כיון שבכל סעודה הוי מצוה אחרת ולא הוי אותה מצוה של לחם משנה שהיה בסעודה שעברה, אך עדיין יש להוכיח ממה שמבואר לקמן גבי בשמים של הבדלה דאמרינן הואיל ואיתעביד וכו' אע"פ שהוי אותה מצוה].

וכן כתב בשו"ת בצל החכמה (שם) שקיום אותה מצוה כמה פעמים גם בכה"ג יש קיום של כיון דאיתעביד ביה וכו', שביאר בזה את דעת רבינו אפרים (המובא בטור או"ח סימן רצז) שהיה מייחד בשמים להבדלה בזכוכית קטנה כדי לקיים בו מדי שבוע מצוה באותם בשמים שכבר בירך עליהם.

עוד ראיתי בספר אור החמה (סימן תרפא) שמעיר דדין זה לברך מאורי האש על המיועד לנר חנוכה מיירי דוקא שהנר מיועד להבדלה לכן יוכל להשתמש אתו לאחר מכן לנר חנוכה, אבל אם כבר הקצה את הפתילה והשמן לנר חנוכה ולא עשה תנאי, א"כ הוקצה למצותו ואין להשתמש בהם לברכת מאורי האש משום שאסור בשימוש אחר כיון דהוקצה למצותו, אך כל דבריו הם באופן שכבר נשתמש בזה לנר חנוכה, אבל באופן שמניח פתילה חדשה ושמן חדש ועדיין לא דלקו לנר חנוכה מותר לכתחילה להשתמש בזה להבדלה.

עוד יש לומר דדין זה לברך מאורי האש על המיועד לנר חנוכה דוקא בגוונא שכבר עשה הבדלה על פתילה של הבדלה אמרינן ליה תעשה בפתילה זו גם מצות נר חנוכה, דכל הצוים בגמרא הוא בגוונא שעשה כבר מצוה ועכשיו בא לעשות בו מצוה נוספת, אך לא מצינו שמחייבים את האדם לעשות מצוה בשביל שיהיה יוכל להשתמש בו לעוד מצוה, ולפי"ז כל דברי הב"ח הם דוקא בגוונא שכבר עשה כהרגלו ברכת מאורי האש על פתילה, אמרינן ליה כעת תשתמש בפתילה זו לנר חנוכה, ובמקום שלא עשה כן אין לו חיוב מעיקרא לברך על הפתילה של הנר חנוכה כדי שיעשה בו מצוה אחרת, ולא הפסיד כלום.

ולא דמי להא דמברכים על פת של עירוב, דהתם כבר נעשה העירוב ויש לו פת של עירוב דאיתעביד ביה כבר מצוה, אמרינן ליה עביד ביה מצוה אחרת, אך לא מצינו שאומרים לאדם תעשה עירוב בשביל שיהיה לך אחר כך אפשרות לעשות בזה מצוה נוספת. וכן היה נראה לדקדק מלשון הב"ח שכתב - 'אבל יוכל לברך תחילה על הנר, להבדלה' ומשמע שמדובר בנר הבדלה ולא כתב שמדובר בנר שמיועד לחנוכה.

אך בלשון המ"ב (ס"ק א) שהביא דברי עטרת זקנים שהעתיק את הב"ח כתב - 'אבל יוכל לברך על הנר חנוכה להבדלה' ומשמע שמברך על הפתילה של נר חנוכה, ולא על פתילה שמיועדת להבדלה, ומבואר דאמרינן ליה מעיקרא תעשה בורא מאורי האש על הפתילה של נר חנוכה.

ויש לפרש פלוגתתם דתליא בטעם הדין דאמרינן 'כיון דאיתעביד ביה מצוה חדא לעביד ביה מצוה אחרת' דלדעת הב"ח טעם הדין הוא משום הידור מצוה או מצוה מן המובחר ולכן אין לחייבו מעיקרא לדאוג שיהיה הידור מצוה, אלא רק אם יש לו כבר אפשרות של הידור מצוה כגון הכא שבירך מאורי האש על נר הבדלה אמרינן ליה 'כיון דאיתעביד ביה מצוה חדא לעביד ביה מצוה אחרת' ויעשה מצות נר חנוכה בהידור ומן המובחר, אבל לדעת העטרת זקנים והמ"ב טעם הדין הוא משום חיוב מצוה אם כן יש לומר דמדין חיוב מצוה אף מעיקרא אמרינן ליה תעשה מאורי האש על הפתילה של חנוכה בשביל שיוכל אח"כ לחבב את המצוה ולהדליק בו נר חנוכה. נפק"מ בין שתי פירושים אלו - כשמדליק אח"כ נר חנוכה בפתילה זו שעשה עליה בורא מאורי האש, שלפירוש שהוא הידור מצוה או מצוה מן המובחר, הרי הוא הידור

בנר חנוכה (ומקיים בזה 'זהיר בנר' וכו'), אבל לפירוש שהטעם הוא משום חיוב מצוה הוא חיוב מצוה של נר הבדלה, ולא של נר חנוכה.

ואין צריך שיחזיק הפתילה בידי ויעשה עליה ברכת מאורי האש, אלא גם אם משאיר את הפתילה בחנוכה עצמה ומשתמש עם החנוכה לצורך מצות הבדלה - מותר, כי מותר להשתמש במנורה לדברים אחרים שאין בהם ביוזון. (ואמנם בשו"ת משנה שכיר (הרב טייכטל שי) אסר, אך בשו"ת קנין תורה (חלק ו סימן מז) התיר בזה, ועיין בספר שלמי תודה (חנוכה עמ"ז), ובפסקי תשובות (קנז אות ג, ובסימן כא אות ב).

עוד יש לומר במה שאין מקיימים לעשות 'מאורי האש' על הפתילה של חנוכה, הוא משום שאלו שאין מדליקים בביתם אלא בפתחים אחרים, נמצא שמקום ההבדלה רחוק מהחנוכה, וכן מפני שזה מדי מורכב לעשות כן לטלטל את כל החנוכה עם השמן ושלא יפול. (ושלום ביתו עדיף מנ"ח). ועוד י"ל כיון שבהרבה ספרי קיצורים לא הביאו דברי המ"ב המפורשים, לכן ההעלם מצוי.

[ובאופן שהחנוכה מוכנה כבר להדלקת נרות חנוכה יש מי שטען שאין להבדיל על הפתילה משום 'אין מעבירין על המצוות' לפי שנתחייב כבר בנר חנוכה, אך מדברי המ"ב חזינן דלא חייש לכך לאותם שמבדילים קודם].

[הצעה באופן פרקטי - יכול לקחת הפתילה לבד, ואם רוצה ליקח גם את השמן, אם מדליק בכוסית יכול ליקח רק את הכוסית, ואם מדליק בחנוכה עצמה (בלי כוסית) לוקח את החנוכה או את כל הבית חנוכה על השולחן שמבדיל, ומדליק את הפתילה המיועדת לנר חנוכה, ומצרף אליה עוד גפרור שיהיה לו מעלת אבוקה, עוד יזהר שלא לעשות בורא מאורי האש מעבר לזכוכית, כי אין לעשות בורא מאורי האש דרך עששית (כמבואר באו"ח ס"ס רחצ), ולאחר מכן יכבה הפתילה, וימשוך אותה מעט לכיוון מעלה כדי שיוכל בקלות לחזור ולהדליק אחר הבדלה לנר חנוכה.]

והנה מצינו הרבה דוגמאות בפוסקים לדין זה כיון דאיתעביד ביה מצוה חדא, ואכמ"ל, ולא אמנע מלהביא על הגאון רבי דוד בהר"ן שכשבו היה צריך לעונש היה מכהו עם הלולב, כיון דאיתעביד ביה מצוה חדא לעביד ביה מצוה אחרת. (ספר בירורי הלכה להגר"מ שטרן ברכות לט:).

הקונה חנוכה האם יברך שהחיינו או אמרינן דמצוות לאו להנות ניתנו

הרב יחיאל צימרוט

יל"ע הדין באדם הקונה חנוכה יקרה מכסף וכיוצ"ב האם יברך שהחיינו או דאמרינן דמצוות לאו להנות ניתנו, וכיוון דחשיב שאין לו הנאה מזה לא יברך. [יעוין בפמ"ג (תרע"ג א"א סק"א) ובשע"ת (שם סק"א) דלהלכה נקטי' דהך כללא דמללה"נ נאמר גם במצוות דרבנן, ודלא כדעת הבע"מ ר"ה כ"ח דס"ל דהוא רק במצוות דאורייתא].

ובתחילה יש להקדים דבעלמא לגבי קניית כלים אף לצורכו שלא לצורך מצוה היא פל' באחרונים האם מברכי' עלייהו. והשו"ע (רכ"ג ג') פסק לברך, ולדעת הגר"ז (סדר ברכות הנהנין פ"ב ה') והכה"ח (רכ"ג כ') לא יברך. וע"ז בהלכו"ש (תפילה פכ"ג ט"ו) ובדבר הלכה שם סק"ג, וע"ע שם סעיף י"ז) דדעתו דלא יברך, ומאידיך לדעת האג"מ (או"ח ח"ג פ') והגר"ש"א והגר"ח פ"ב מברך (ע' וזאת הברכה פ"ח). ומה שנשאר לנו לדון הוא לדעת השו"ע והפוסקים דסברי דמברך על כלים חדשים האם מברך על חנוכה. עוד יש להקדים דאם מניחה כל השנה בביתו במקום העשוי לנוי הבית (מודף הקרוי ויטרינה) לכא' יכול לברך מחמת הנאה זו [וכיון שגם בני ביתו נהנים יברך הטוב והמטיב כמבואר בשו"ע ס' רכ"ג ה'] והנזון יהא באופן שאינו מניחה בוויטרינה וכגון ששומרה בכספת וכיוצ"ב, שאז נותר לדון אי יברך מחמת השימוש שמשמש להדלקה או דאמרינן מללה"נ.

והנה יעויי"ש במג"א (שם סק"ה) לגבי קניית ספרים דס"ל דלא יברך כיוון דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומייתי שם גם לדעת הברכת רמ"מ (לר' מיכל מוראפטשיק בספרו סדר ברכות, ברכת הגשמים) דיברך, וכן דעת החי"א (ח"א כלל ס"ב ה') דאם הי' מהדר אחר זה הספר ושמש בקנייתו מברך, וכ' שם הטעם כיוון דהברכה נתקנה על השמחה שבקנייה ולא על התשמיש והלכך נהי דהתשמיש הוא מצווה ולא להנות ניתנה מ"מ יכול לברך על השמחה שבקנייה.

ובמשנ"ב (שם סק"ג) מייתי לפל' האחרונים בזה, ומייתי דב' החי"א הנ"ל, וכן מייתי לדעת המו"ק שיברך, ומסיק דעל כן אין למחות ביד המברך, ומשמע דעיקר דעת המשנ"ב שלא יברך ורק דאין למחות במברך. וכן משמע ממש"כ בביה"ל ס' כ"ב (ד"ה קנה). ולכא' נדו"ד תלוי בפל' האחרונים הנ"ל אי מברכי' על ספרים.

אלא דיתכן לדון ולומר דבנדו"ד לכו"ע יברך, כיוון דעיקר המצווה בנר חנוכה היא בנר עצמו והחנוכה אינה אלא מחזיק ומשמש להמצווה ולנוי המצווה אבל אינה מעיקר המצווה, ואהא שייך למימר דאף דעל המצווה עצמה אמרינן מללה"נ מ"מ על דבר המשמש למצווה להחזיק חפץ המצווה או לנוי המצווה יתכן דניתן הוא להנאה

ושפיר יוכל לברך. [וכשם שהקונה כלי יקר העשוי כסף להחזקת האתרוג לכא' יברך שהחיינו ול"א בזה מללה"נ, ונהי דלא דמי להתם כיוון דכאן משמשת החנוכה' להנר בשעת קיום המצווה ממש להחזיקו ולנוי המצווה, מ"מ ס"ס אינה מגוף המצווה בעצמותה. ושאיני מדלעיל דלא מברך על קניית ספרים מהטעם שתכלית הקני' היא לצורך שימוש בספר ושימוש הוא מצווה דללה"נ, דהתם השימוש בספר היא המצווה בעצמה, משא"כ בחנוכה' דנהי דתכליתה לצורך קיום מצווה מ"מ אין תכליתה המצווה בעצמה אלא רק משמש להמצווה. וכ"ש קופסת אתרוג דאין תכליתו אלא לאחסון בעלמא וזה לא שייך השתא למצווה ורק אח"כ מקיים באתרוג מצווה].

אלא דיתכן לדחות דכיוון דסו"ס כל יעודה של החנוכה' היא בשביל קיום מצווה והרי המצווה בעצמה ללה"נ הלכך אף כלפי ההנאה שבאה לו ע"י החנוכה' אע"פ שאינה מגוף המצווה, כיוון שכל תכליתה הוא בשביל המצווה אמרי' דללה"נ. ואי נימא כן א"כ יתכן דאף בקופסת אתרוג נימא דכיוון דכל תכליתה לצורך האתרוג והוא עצמו הנאתו ללה"נ הלכך ה"נ קופסתו שכל תכליתה לצורך שימוש אמרי' דללה"נ. ועוד יתכן לדחות דכיוון דהחנוכה' היא הידור למצווה אולי חשיבא כגוף המצווה וחשיבא ג"כ בכלל דמצוות ללה"נ.

אלא דעדיין יש לדון מטעם אחר דיברך דיתכן למימר דאף את"ל דאף על משמשי המצווה אמרי' מללה"נ, מ"מ אחתי יש לומר דהא דאמרי' מללה"נ הנ"מ כשכל ההנאה שיש לו היא רק מהמצווה בעצמה ואין לו הנאה אחרת נוספת, וכספרים שכל הנאתם היא מהלימוד בהם ואין לו בהם הנאה נוספת ואהא אמרי' דמללה"נ, אבל בחנוכה' שחוף מההנאה שנהנה בשימוש מצווה שעושה בה יש בה גם הנאה נוספת שמייפה היא את ביתו (בדרכי המדליקים בחנוכה' יקרה מדליקים בתוך ביתם בחלון) הלכך על ההנאה הזאת הנוספת אולי שייך לברך. וכעין סוגיא דר"ה כ"ח לגבי המודר הנאה מחבירו דיכול חבירו להזות עליו מי חטאת בימות הגשמים כיוון דמללה"נ אבל לא בימות החמה כיוון דאיכא נמי הנאת הגוף, וכע"ז התם לגבי המודר ממעיין, וחזי' דבמקום שיש הנאה נוספת חוץ מהנאת המצווה כלפי ההנאה הנוספת אמרי' דניתנה להנות. וע"ע בדב' הר"ן והרשב"א נדרים טו ואכמ"ל. [ונהי דנ"ח לא רק שלא ניתן להנות כשאר מצוות אלא אף אסור הוא בהנאה, מ"מ לכא' לא יאסור משו"ה להנות מיפיו הבית שנעשה ע"י החנוכה' שהיא רק משמשת להמצווה, א"כ נדחה דטפילה היא ממש לנר וכלולה באיסור הנאות]. אמנם כבר הבאנו לעיל דלדעת חלק מהפוסקים אין לברך שהחיינו על כלים אף כשהם לצרכו, וכן אף הסוברים שמברך מ"מ על ספרים י"א שאינו מברך דמללה"נ, ויל"ע בהנך חילוקים דלעיל אי חנוכה' שאני הלכך לכא' עדיף שיפטרנה ע"י דבר אחר.

ולכא' יש עצה בדבר שיפטרנה בברכת שהחיינו שמברך בלילה הראשון על הדלקתו, ונהי דלא דמיא ברכת שהחיינו שעל כלים חדשים לברכת שהחיינו שעל מצווה וכמש"כ הכת"ס (א"ר"ח ס' כ"ו) [או על יו"ט ע' שע"ז (ס' תרע"ו סק"ג) בשם המאירי שהסתפק אי שהחיינו דנ"ח הוא על מצוות נ"ח או על עצם היום], מ"מ כבר כ' הכת"ס שם דבמקום ספק יכול לעשות כן, וה"נ בנדוד' כדי להינצל מהספק לכא' יעשה עצה זו, וכעין דמצאנו דפוטרים יו"ט שני דר"ה ע"י פרי חדש (ע' שר"ע ס' ת"ה, ב') וכן פוטרים התקיעת שופר דיום שני דר"ה בבגד חדש (ע' מג"א ס' ת"ר סק"ג ובמשנ"ב שם סק"ז). אמנם יעוין במטה משה (תתקפ"ט) והו"ד בבאה"ט (תרע"ג סק"ג) בשם המהרש"ל שקנה שרגות קטנות של כסף ובליל ב' התחיל להדליק בה ובירך להדליק ושעשה ניסים ושהחיינו, וכ' שם דטעמו משום דקנה כלים חדשים מברך שהחיינו, והוסיף דאע"פ דכ' בטור (רכ"ג וכן הוא בשו"ע שם סעיף ד') דבשעת קנין יש לברך, מ"מ ה' נוחא ל' להסדיר ברכת שהחיינו עם אלו שתי ברכות כמו שמסדרין ברכת על נטילת ידיים עם שאר הברכות בביהכנ"ס. [ויל"ע אי ס"ל דאף לגבי ספרים יברך, או דשאני חנוכה' מספרים מהטעמים שכתבנו, וע' חת"ס אור"ח ס' קנ"ו ודו"ק]. וחזי' דלא רצה להדליק בה ביום הראשון ולפוטרה בשהחיינו דמברך על ההדלקה ביום הראשון אלא רצה לברך עליו בפנ"ע ולכן בירך ביום השני [ורק שהעדיף לברך אז ולא מיד בשעת הקני' כדי להסדירה עם השתי ברכות האחרות], ואולי הטעם שלא פטרה בשהחיינו דיום הראשון הוא משום דשם הברכה היא על מצוות ההדלקה משא"כ שהחיינו על קניית החנוכה' היא שהחיינו דכלי חדש ולא רצה לפטור ב' ענייני שהחיינו זה בזה, וכדמית' לעיל בשם הכת"ס, עכ"פ נמצא מדב' דלא כהעצה הנ"ל. אמנם איכא למימר דהא דלא עביד כהעצה הנ"ל הוא משום דהוא הרי ה' פשוט לו שצריך לברך עליו מדין כלי חדש וכדחזי' דיברך עליו בליל ב' שאין בו ברכת שהחיינו על ההדלקה, ולכן לא רצה לפוטרה בשהחיינו שבא על מצוות ההדלקה, אבל אם ה' מסתפק בדבר אי צריך לברך עליו אי לאו, יתכן דגם הוא ה' פוטרה מספק בברכת שהחיינו דמברך על הדלקת היום הראשון כנ"ל. ובאמת בלא"ה יש לדחות ע"פ דב' הפמ"ג (תרע"ג א"א סק"ב) שביאר הנהגת המהרש"ל דהנה בגמ' (שבת כ"ג) ממעטי' דלא נימא דיברך שהחיינו גם בליל ב', וביאר הפמ"ג דהיינו דלא נימא שיברך בכ"ה על נס הנצחון ובכ"ז על נס השמן, והמהרש"ל עשה כן לברך גם בליל ב' לחיוב המצווה, וסדרן ג' ברכות שתיים על הנרות ושהחיינו על כלים חדשים. ולביאור זה נמצא שחזיר לברך שהחיינו בליל ב', ולפ"ז א"ש בפשיטות

דלא עשה העצה הנ"ל ולא פטרה בשהחיינו דיום הראשון, אבל לפשטות הגמ' דלא מברכי' אלא שהחיינו אחד שפיר שייך לעשות להעצה הנ"ל ולפוטרה מחמת הספק בברכת שהחיינו דיום הראשון. שו"ר שכ"כ בהליכו"ש חנוכה (פס"ז) דהנהגים לברך על כלים חדשים וקנו חנוכה' ולא בירכו בשעת הקני' יפטרנה בשהחיינו דיום הראשון ודלא כמהרש"ל. ובאמת כבר כ' הפמ"ג שם דאנו אין לנו לעשות כמהרש"ל דמיחזי כיוהרא ורק המהרש"ל יכול לעשות כן, והוסיף עוד דאיכא חשש שיבואו לטעות ולומר שצריך לברך בליל ב', ומבואר דדעתו דלא כמהרש"ל, ולפ"ז אולי באמת שפיר איכא למיעבד כהעצה הנ"ל.

ואע"פ דאי נימא דצריך לברך עליו שהחיינו א"כ אם יש לו בני בית צריך לברך הטוב והמטיב (ע' בשו"ע שם סעיף ה'), מ"מ יתכן דמחמת הספק אם לברך עדיף שיפטרנה בברכת שהחיינו ויוציא בברכה זו כאו"א מב"ב, דלכא' נהי דברכתו הטובה מ"מ אם בירך כאו"א מבני הבית לעצמו שהחיינו לכא' יצא, דהרי אם לא היו לו בני בית הייתה ברכתו שהחיינו, וה"נ בנדוד' יוציא את כל או"א מב"ב בשהחיינו שמברך על ההדלקה. [אמנם אינו מוכרח דמהני שהחיינו במקום שצריך לברך הטובה"מ דיתכן לומר דכיוון שיש לו הנאה נוספת דבני ביתו וצריך לכלול בברכתו הודאה גם עליהם, והרי בברכת שהחיינו מודה רק על הנאתו ולא על הנאתם אולי לא מהני. אמנם מסתבר דעכ"פ מחמת הספק שפיר אפשר לברך שהחיינו, ויל"ע]. [וכבר הבאנו לעיל מהחת"ס לחלק בין שהחיינו לבין הטובה"מ, דהטובה"מ שייך לברך אף להמג"א דס"ל דאין לברך שהחיינו על ספרים, דהטובה"מ שאני, דאין טוב אלא תורה ומצוות, ולדב' לכא' יוכל לברך כבר בשעת הקני' הטובה"מ. עוד הבאנו לעיל מהמשנ"ב לגבי ביכנ"ס דיברכו הטובה"מ, ואי ס"ל כהך חילוק דחת"ס יוכל לברך, אלא דכבר כתבנו דלא אשתמיט המשנ"ב למימר כן לגבי ספרים דאם יש לו בני בית יברך הטובה"מ, ויל"ע].

ואע"פ דבעלמא מברכי' בשעת הקני' ולא בשעת השימוש (שו"ע שם סעיף ד') מ"מ מחמת הספק לכא' שפיר יוכל לברך בשעת ההשתמשות, וכעין הנהגת המהרש"ל שהמתין מלברך עד שעת ההשתמשות כדי לסדרה עם אלו הברכות, וה"נ יתכן לעשות כן מחמת הספק הנ"ל.

וכבר נתבאר לעיל דאף אי לא נסבור להנך חילוקים דלעיל בין ספרים לחנוכה', מ"מ אם מניח החנוכה' בשאר השנה באורנו לנוי הבית, א"כ נמצא שיש לו שימוש נוסף בחנוכה' ושימוש זה הוא שלא בשעת המצווה וא"כ מחמת זה לכא' להסוברים שמברך על כלים חדשים יצטרך לברך שהחיינו או הטובה"מ ויכול לברך כבר בשעת הקני'ה. [ולביאור המטה משה הנ"ל בטעם הנהגת המהרש"ל עדיף לסדר ברכה עם ברכות ההדלקה, אמנם לכא' אם יעשה כן בליל ב' כמהרש"ל כבר כ' הפמ"ג דאנו אין לנו לעשות כן דמיחזי כיוהרא וכן יבואו לטעות לברך בליל ב', ואם יעשה כן בליל א' א"כ נמצא שפוטרה בשהחיינו דמצווה לשהחיינו דכלי חדש וכבר כ' הכת"ס שאין לעשות כן, וא"כ בכה"ג שודאי צריך הוא לברך שהחיינו מחמת שימוש הויתרינה להנך דעות דמברכי' על כלים חדשים, א"כ לכא' יברך בשעת הקני', ויל"ע]. והנדון דלעיל יהי' באדם שלא משתמש בה בשאר השנה לנוי הבית אלא משתמש בה רק לצורך המצווה (וכגון ששומרה בכספת וכיוצא ב') שאז שייך לדון נדונו הנ"ל וכדנתבאר.

ויש להוסיף עוד דאם לא קנאה מממנו אלא קיבלה במתנה א"כ שייך לברך שהחיינו על עצם הרווחת ממנו, דחוץ מענין המצווה דללה"נ, יש כאן הרווחת ממנו וכדכ' בהליכו"ש (שם אות י"ז) לגבי המקבל ספרים, ויכול לברך כבר בשעת הקבלה. ולענין מעשה ילע"ע.

טעו וקראו ד' קרואים בשל ר"ח בראש חדש טבת

הרב אברהם שלוסברג

הב"י (סי' תרפ"ד) הביא את השבלי הלקט בשם רש"י, שהיה מעשה שבר"ח טבת קראו ד' קרואים בספר של ר"ח, ואמר רש"י שאם לא היו מוציאים את הס"ת השני לא היו צריכים לקרוא חמישי בשל חנוכה, שהרי אין משגיחין בחנוכה כל עיקר, אבל עכשו שהוציאו שתי תורות צריכים לקרוא חמישי בשל חנוכה משום פגמו של ס"ת, ואין לומר שרביעי עצמו יקרא בשל חנוכה קודם שיחתום בס"ת הראשון בפרשת ר"ח דהו"ל מדלג ואין מדלגין בתורה בב' ענינים וכו'.

והמשנ"ב (סק"ד) כתב ואפילו אם נזכרו בתחילת קריאת הרביעי אין לומר שרביעי עצמו יקרא בס"ת זו בשל חנוכה קודם שיחתום בפרשת ר"ח, דהו"ל מדלגין בתורה ואין מדלגין בתורה בשני ענינים כדלעיל בסי' קמ"ד, אלא מאחר שהרביעי התחיל לקרות בשל ר"ח יחתום ויברך ויבוא חמישי אחריו ויקרא בס"ת השניה אם הוציאו בשל חנוכה. ותמוה שהמשנ"ב שינה ממש"כ הב"י, שהב"י כתב שאין לומר שרביעי עצמו יקרא בס"ת השני, והמשנ"ב לא הזכיר כלל את הצד שהרביעי יקרא בס"ת השני, אלא שהרביעי יקרא בס"ת הראשון את הקריאה של חנוכה וצ"ע השינוי.

ולכא' הביאור בזה כמש"כ הפר"ח לתמוה על מש"כ השב"ל שהוא מקור דברי הב"י, וז"ל ותימא מה ענין מדלג לכאן וכו', והיינו שהשב"ל כתב לשון מדלג,

והפר"ח תמה משום שנקט כמש"כ התורה"ר שדילוג הוא בס"ת אחד, וגלילה היא בב' ס"ת, וא"כ השבה"ל מיירי ב' ס"ת ותמוה שנקט לשון דילוג ולא לשון גלילה, ומה"ט כתב המשנ"ב את המקרה הראשון באותו ס"ת, והיינו שהרביעי יקרא בס"ת הראשון את הקריאה של חנוכה, וע"ז כתב המשנ"ב שלא משום שאין מדלגין, אבל בב' ס"ת לא שייך הלשון דילוג.

ונראה שנח' האם איסור גלילה ודילוג חד הם שכן משמעות הרש"י יומא ס"ט ב' ע"ד הגמ' שם וקורא אחרי מות ואך בעשור ורמינהי מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה, לא קשיא כאן בכדי שיפסיק התורגמן כאן בכדי שלא יפסיק התורגמן וכו', והא עלה קתני וכו' אמר אביי לא קשיא כאן בענין אחד כאן בשני ענינין וכו', וכתב רש"י הא דקתני אין מדלגין וכו' ונמצאו צבור יושבין ומצפין ואין זה כבוד צבור וכו', ובע' א' איתא ובעשור של חומש הפקודים קורא על פה, אמאי נגלול וניקרי, אר"ש לפי שאין גוללין ס"ת בציבור וכו'.

וגם שם כתב רש"י את הטעם של כבוד ציבור שלא יהיו מצפין וכו', אך יעוי' בתורה"ר שכתב ונראה לי דאין מדלגין בתורה ואין גוללין ס"ת בציבור תרי עניני גינהו, אין מדלגין היינו בלא גלילה כגון שפותח הדפין ואינו גולל, והשומעים הקריאה סבורים שהוא קורא הכל בענין אחד מתוך שאינו גולל בינתים, הילכך בשני ענינים אין מדלגין אפילו בכדי שלא יפסיק התורגמן לפי שכשהוא קורא בענין אחד דעת השומעין מתבלבלת שאינם יכולים להבין וכו', אבל כשהוא גולל ס"ת או מביא ס"ת אחרת לקרות בה אינם מסיחים דעתם כי אומרים שהוא גולל כדי לקרות במקום אחר, הילכך אי לאו טורח צבור היה יכול לגלול ולקרות במקום הראשון.

ומבואר מדברי התורה"ר שיש כאן ב' איסורים שונים, שהאיסור לדלג הוא מחמת החשש שהצבור יתבלבלו ולא יבינו את הקריאה, והאיסור לגלול אין בו את החשש שהצבור יתבלבלו אלא הטעם הוא משום כבוד צבור שיש טורח בכך שהם מחכים, אמנם נתבאר כבר שמשמעות רש"י אינה כאן, אלא שברש"י משמע שהאיסור גלילה והאיסור דילוג חד הם. ובתה"ד [ס' כ'] הביא מדברי הראב"ה במגילה שמוכח מיניה שנקט כדעת רש"י. וא"כ נראה שהשבה"ל נקט כרש"י והראב"ה והתה"ד שגלילה ודילוג חד הם, וא"כ שהשבה"ל כתב את דבריו בשם רש"י, וברש"י נראה שחד דינא וחד טעמא אית להו, והפר"ח והמשנ"ב נקטו כמש"כ התורה"ר שגלילה ודילוג הם ב' דינים חלוקים מב' טעמים חלוקים.

הארות בהלכות חנוכה

הרב דוד מרדכי זילבר

(א) גדר תוספת נר בשבת וחנוכה:

בהיתר להדליק מנר לנר, עי' ביאה"ל (ר"ס ר"ג) די"ל דוקא כאן תוספת הנרות הוא הידור, משא"כ בשבת ל"ח נר מצוה. ושוב כתב דלמג"א דב' נשים בבית מדליקות ומברכות, כיון דתוספת אורה הוא תוספת עונג שבת, א"כ אדרבה נר חנוכה גרע דהוא רק להידור כמ"ש הרמ"א, ומשא"כ נר שבת. והקשה חכם אחד הא גם מוסיף והולך הוא תוספת פרסום ניסא. וביאורו דכל מצוה שהיא בתוצאה, ויש בהוספה תוספת תוצאה, אף אי נאמר בו שיעור, הכוונה דהוא שיעור למטה ולא למעלה, וכ"ש בדבר שלא נאמר בו שיעור, דהכל מהמצוה, משא"כ הכא דאין בתוספת נר סתם תוספת פירסום הנס, ל"ש בו תוספת, א"כ נאמר שיעור דהוא רק נר אחד, אלא שיש ענין חדש בדמדליק במוסיף והולך יש תוספת פרסומי ניסא, אך כיון דהוא אחר שיעור המצוה, ל"ש שיחשב כממשיך לקיים המצוה, אלא הוא בתורת הידור מצוה, שהוא דבר הנאמר גם אחר גמר המצוה, כציצין שאין מעכבין המילה, אף דשיעור המצוה הוא ברובו, יש ענין נוסף בהידור מצוה, ועי' ח' מרי"ז (הל' חנוכה) בפלוגתא אי שייך הידור אחר שפירש מקיום המצוה, ולנ"ל בשבת יכול להוסיף גם אח"כ, כיון דגדרו הוא תוספת על המצוה, חשיב שממשיך את המצוה.

והנה לעמק שאלה (פר' יתרו) כל שמתחילה רוצה לקיימו בהרבה, הכל מהמצוה, [דומיא די' חגיגות], א"כ נרות חנוכה הא רוצה לקיימו בהרבה, ותו הכל מהמצוה. והא דכתב הרמ"א דנר הידור גרע מנר הראשון, י"ל כאבי עזרי דהכא הוא מצוה חדשה דהידור.

(ב) קיום הדלקה באשו משום חציו:

במה שדן חכם אחד, במדליק נר שעוה למעלה מכ' הידור אח"כ לכ', שיועיל מדין אשו משום חציו. ואף דפירש בנמוק"י דלא הפעולה נמשכת אלא העשיה נמשכת, מ"מ זה סגי ליחס לו מעשה הדלקה. אמנם יש לדון דמצות הדלקה משמע חידוש האש, וזה היה רק בזמן הפעולה. והנה מדינא דעשיית של חנוכה מע"ש שדולקת והולכת כל היום, כמ"ש צריך לכבותה ולהדליקה, אין להוכיח דמצותה הוא חידוש האש,

⁵ ומה שהמשנ"ב לא הזכיר כלל שהרביעי לא יקרא בס"ת השני י"ל שהדן כבר נתבאר בס' קמ"ד, וא"צ לחזור ולשנותו בס' תרפ"ד.

די"ל דהתם הוא מלתא דחילוק, דבעי לחלק לכל יום הדלקה באפי נפשה כמש"ש הריטב"א. והנה בדינא דכל שלא בירך קודם המצוה, יכול לברך כל זמן שעשייתה נמשכת, הוא גם הכא למ"ד כבתה אין זקוק לה, דהא המצוה להדליק בשמן עם שיעור, ובמקום שיכול להמשיך לדלוק, ואסור לכבותה, דהמצוה להדליק כדי שיהא דלוק, לכן חשיב שפיר עשייתה נמשכת, כמ"ש ר"ת (ס' הישר רנ"ט) לענין נוסח הברכה, וה"ה לענין עובר לעשייתו כמ"ש בס' הפרדס (ש"ט פ"ג ד), עי' רעק"א (ח"ג ת' י"ג), וכתב שם דמזווה עדיף דהא בנפלה חייב להחזירה עי"ש. לאידך גם לשיטות דמזווה לא, משום דליכא מעשה, י"ל דהכא עדיף, כיון דאשו משום חציו חשיב טפי עשייתו, ועי' ביאה"ל (שם ה') בנר שבת. ואף לנ"ל דהמצוה הוא חידוש האש, אך הא כבתה אין זקוק לה, ומ"מ נתבאר דחשיב עשייתה נמשכת, כיון דיש ענין במשך הדלקתה, וזה הא נעשה ע"י חציו.

(ג) למכור כסותו לנר חשד:

בחיוב למכור כסותו לנר חנוכה, כתב הר"מ משום שמצותו להודיע הנס ולהוסיף בשבת הקל וכו', ודייק באו"ש דהוא גם למהדרין, כיון דהוא הוספה בשבת הקל. וחכם אחד טען דא"כ ה"ה לנר חשד, כיון דחשיב פרסומי ניסא, ומברכין עליו ברכת הראוה. אמנם נראה דחיוב מכירת כסותו אינו משום שיהא בנר פרסומי ניסא, אלא החיוב פרסומי ניסא הוא המחייב למכור כסותו, ונר חשד אין המחייב שלו פרסומי ניסא, אלא תוספת הדלקה, וממילא מתקיים בו פרסומי ניסא.

(ד) לצאת ממי שמחוייב רק בחיוב א' מב' חייבים:

עי' בחי' מרן רי"ז (קונטרס המועדים עמ' ל"ג) דאשה החייבת בהלל דחג הסוכות, ולא בהלל דנטילת לולב, אי הלל דלולב דאורייתא, אין מוציאה איש החייב גם משום נטילת לולב. לפי"ז בר"ח טבת, דשני ההלל דרבנן, אי נשים בחיוב הלל דחנוכה, שפיר מוציאה, והוא כמ"ש החזו"א (או"ח כ"ט) דמחוייב בדבר הוא כדי שיחשב מצוה, ולכן סגי שחייב בא' מהמצוות. וחכם אחד דן לדמותו להבדלה במו"ש, שאין מוציא בן חו"ל כשלדידיה הוא גם מוצאי יו"ט. אמנם יש לדון דשאני התם דאינו אמירה בעלמא, אלא מעשה הבדלה, והו"ל ככל אחד מחוייב במעשה אחר. אמנם עי' בחי' מרי"ז (הל' חנוכה) דהלל דלולב הוא דין שירה והלל דחג הוא דין קריאה, ובכ"ז ביאר דהחילוק רק משום דאורייתא ודרבנן, ולא משום דשני אמירות שונות. ובאמת גם בחנוכה איתא במסכת סופרים ג', לאמרו בנעמה, וביאר בצ"פ דהוא משום שירה, וא"כ חלוקה מהלל דר"ח. אמנם לדין הוא נמנה כהדי ימים שגומרים בהם ההלל, דכולהו מדין קריאה.

(ה) שיעור שהה לגמור כולה בשבת הזכרה:

במה שדן חכם אחד, בהתפלל ולא הזכיר על הניסים, ושהה בשם שלום כדי לגמור כולה דמעכב, משערין לפי תפילה בלא הזכרת על הניסים. נראה דאף אי משערין לפי תפילה שיתפלל עתה, אך הוא רק לתת "שיעור" לתפילה, ושיעור תפילה דחנוכה נקבע עם דין ההזכרה שבה, ומה שלא קיים זאת לא משתנה שיעור תפילה.

בדין קריאת ההלל בחנוכה

הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

א. כתב השו"ע סימן תרפ"ג ס"א כל שמונת ימי חנוכה גומרים את ההלל. ע"כ, ונחלקו הפוסקים האם נשים חייבות בהלל דחנוכה. דעת כמה אחרונים [השדי חמד ועוד] שחייבות משום שההלל חיובו משום הודאה על הנס ואף הנשים היו באותו הנס וכמו שחייבות בהדלקת הנרות. ודעת הגרש"א והגר"ש"א שפטורות [מובא ב"דרשו" וז"ל הגר"ש"א בקובץ תשובות ח"ג סימן ק"ה הלל דחנוכה הוא לא תקנה מיוחדת כמו הדלקת הנר, דהלל זה מה שתקינו הנביאים לומר על כל צרה וצרה לכשניגאלין והרי זה בכלל הלל שאומרים בכל רגל שהוא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, ע"כ] וכן מדויק מהביאור הלכה סימן תכ"ב ס"ב ד"ה הלל שרק בהלל בליל פסח נשים חייבות.

ב. ויל"ע בלשון המ"ב כאן תרפ"ג ס"א וז"ל: גומרין את ההלל לפי שבכל יום נוסף נס חדש, ועוד יש טעמים עיין בב"י, ע"כ, [וה"ל הב"י 1. משום דחלוק בנרותיו, 2. לפי שהנס נתחדש בכל יום, 3. ובכל יום נשיא שלו חלוק משל חבריו], ולכאורה מפורש במ"ב שחייב ההלל הוא משום הנס וא"כ צ"ע אמאי נשים פטורות הרי אף הן היו באותו הנס.

ג. על התירוץ הראשון של הב"י משום דחלוק בנרותיו הקשה מחותני הגר"א סופר שליט"א [תל תלפיות" חנוכה תשפ"ד] דכל מה שחלוק בנרותיו הוא רק מדין מהדרין וכי הלל נתקן רק משום המהדרין [עי"ש מה שתייך בנו הגר"ד שליט"א] והנראה לענ"ד דכל קושיית הראשונים [שבב"י] הוא למה גומרים את ההלל כל שמונת הימים, ולא על עצם תקנת ההלל, ולפי"ז מיושב גם מה שהקשנו מלשון המ"ב שבכל יום נוסף נס חדש א"כ למה הנשים פטורות די"ל דהוא טעם רק על מה

שגומרים את ההלל, אבל עצם חיוב ההלל אינו מטעם הודאה על הנס אלא מטעם אחר [כגון מה שהבאנו לעיל בשם הגריש"א].

ד. ואכתי תקשי מהביאור הלכה לעיל סימן תכ"ב דכתב דחצי הלל הוא רק ממנהגא, ולפי מה שתרצנו שהתרוצים שבב"י הם רק לתרץ למה גומרים את ההלל, א"כ הדרא קושיא לדוכתא על התרוץ הראשון שגומרים את ההלל כיון שחלוק בנרותיו הרי הוא רק מדיו מהדרין ולמה אם דילג תיבה אחת לא יצא ידי הלל, כדמפורש בביה"ל וכן כתבו בפוסקים [מובא בדירשו הנ"ל] שאם בטעות אמר רק חצי הלל בחנוכה והסיח דעתו חייב להשלים ההלל בבכורה, והרי להלכה לא מברכים על נרות מהדרין, ואיך יתכן שעל חלק ההלל שהוא נתקן כנגד המהדרין יש חיוב ברכה.

ה. וי"ל על פי תירוץ "החשק שלמה" [מובא בשדה חמד - חנוכה] שבחיוב ההלל דאורייתא יוצאים ידי חובה באמירת מזמור אחד, וא"כ א"ש התרוץ הנ"ל שבחצי הלל יוצאים את עיקר חיוב ההלל ולגמור את ההלל הוא כנגד המהדרין [אולם מהביה"ל הנ"ל שכתב שחצי הלל הוא ממנהגא לא כ"כ משמע כן]. אולם אכתי תקשי למה לחזור ולברך על התוספת שדילג שהוא כנגד המהדרין, ואם נאמר כפי השיטות שחיוב הלל בחנוכה הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, י"ל שתקנת המהדרין היא מעיקר התקנה ולא תקנה או מנהג מאוחר יותר. ומראש חייבו חכמים לגמור את ההלל ותקנה אחת היא.

ו. על הקושיא הנ"ל למה גומרים את ההלל בחנוכה ה"ערוך השולחן" מתרץ תירוץ נוסף, שחג החנוכה הוא לתקן את מה שזולזל בחג הסוכות, ולכן צריכים לגמור את ההלל כמו בסוכות ולכן חנוכה שמונה ימים למרות שנס פח השמן היה שבעה ימים ע"כ, וכן איתא בעוד ספרים שחנוכה כנגד סוכות ולכן י"א שחיוב ההדלקה הוא חיוב על הבית, שהוא כנגד סוכות שהוא כנגד יעקב שקרא להר המוריה [הגר"מ שפירא זצ"ל] ובספרי החסידות [בת עין, בני יששכר ועוד] כתבו שגמר חיתום הדין הוא בזאת חנוכה והוא מובן שהוא כנגד שמחת תורה שהוא ג"כ גמר הדין מר"ה. והגרש"ז ביאר [הליכות שלמה] שיש מעלה מיוחדת בזאת חנוכה כיון שאז כולם נטהו מטומאת מת גם הכהנים וגם הכלים וכל עבודות ביהמ"ק נעשו בטהרה. וא"ש שקוראין "זאת חנוכה המזבח" בזאת חנוכה למרות שחזרו לעבודה כבר בכ"ה כסליו דהעבודה בטהרה התחילה רק בזאת חנוכה. [מלבד ההדלקה שהיתה בטהרה מתחילה].

תרגום התורה ליוונית ותרבות יוון

הרב דוד זכאי

א. אמרו במסכת סופרים פ"א הלכה ד' '..... מעשה בחמשה זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יוונית, והיה אותו היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, שלא הייתה התורה יכולה להיתרגם כל צרכה. וצ"ב מדוע יום זה היה קשה כיום שנעשה בו העגל, שהיה בו איבוד לוחות ראשונות, וחזר יצה"ר לשלוט בישראל. ובשו"ע תק"פ ב' איתא 'בשמונה בטבת נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך, והיה חשך בעולם שלשה ימים'. וצ"ב הענין.

עוד צ"ב דהא כבר משה תרגם את התורה לע' לשון, וא"כ מה החיסרון כאן שתרגמו את התורה ליוונית. וביותר צ"ב דהא דעת רשב"ג במגילה ט' שאף ספרים לא הותרו שיכתבו אלא יוונית, ודריש לה מקרא ד'פית אלוקים לפית וישכון באהלי שם, שיפיתו של יפת שהיא לשון יוונית תהיה באהלי שם.

ב. הנה צ"ב שענין זה של תרגום התורה ליוונית היה אחר חרבן בית שני וכבר בטלו ליצרא דע"ז, ומה שייך לומר שהתרגום קשה כיום שנעשה בו העגל. וביאור הדברים שאחר שבטל יצרא דע"ז בטלה הנבואה (משך חכמה בהעלותך ד"ה סדר עולם מדברי הגר"א). והוא משום דקודם שבטל היה נבואה, והיה שייך להשיג מבחור והדברים היו מבוררים, ולכן לא היה שייך מחלוקת.

רק שהיה יצרא דע"ז שענינו היה שאפשר להעמיד מבחור דבר אחר שונה ח"ו שכביכול אפשר לקבל ממנו, וזה העגל שהוא עומד כביכול במקום הקב"ה. וכיון שזה לעומת זה עשה ה', כשבטל יצרא דע"ז בטלה נבואה, ועי' בפרי צדיק מקץ ד"ה ובנין בית שני והלאה. והחזו"א בקובץ אגרות ג' קפ"ד ביאר ענין זה 'ונראה דטבע חדשה היה לאדם מקדם שהיה מתאוה לכחות רוחניות ומסתירות ולגעגועי עבודתן, והיה צריך להתבונן תמיד ולהתרחק תמיד מהתאוה ההיא. ונראה שעפ"י היה כל המתרחק מאמונה ע"פ תכונותיו וחניוכו היה נוטה לאמונה זרה בכל המון הכחות שהיה להוט בזה בטבע, לא כן אחרי ביטול יצרא דעכו"מ כל המתרחק נוטה לטבעו לבלי לחשוב בכל צפון ומסתתר רק לגלויות וידועות. ובוה מבואר מדוע כשבטל יצרא דע"ז בטלה נבואה, כיון שבטל ענין החיבור לכחות שחוצה לו ולכן אינו משתוקק להם, ולכן כשבטל יצרא דע"ז ואדם לא משתוקק להשגה שחוצה לו, בטלה הנבואה. (והוא משום שזה לעומת זה עשה ה').

ג. ואחר שבטלה נבואה עיקר התורה נתנה לחכמים, וכמו שאמרו בסדר עולם רבה פרק ל' 'ועמד מלך גבור, הוא אלכסנדרוס מקדון שמלך י"ב שנה, עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקדש, מכאן ואילך, הט אונך ושמע דברי חכמים'. והיינו שבזמן מלכות יון פסקה נבואה ומכאן ואילך, פסקה ההנהגה ולימוד התורה עפ"י הנביאים והיא נמצאת אצל החכמים, ולכן הט אונך ושמע דברי חכמים.

ויסוד הדברים הוא כמש"כ הגמ' בב"ב י"ב א' שאף שהנבואה ניטלה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה וביאר הרמב"ן שם 'אלא הכי קאמר אף על פי שנטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם'. והאריך בזה בתורת חיים שם.

וכיון שאחר פיסוק הנבואה התורה נתונה בליבות החכמים, לכך בזמן זה נוצר ענין המחלוקת, (סוטה מ"א א' וברש"י). דאחר שהתורה תלויה בלב כל חכם וחכם בהכרח ישנתו ההכרעות כפי שינוי הדעות, וכיון שאין דעות בני"א שוים זל"ז וכל אחד דעתו שונה מחברו כמו שאמרו בברכות נ"ח א' 'הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרוים שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומים זה לזה'. א"כ בהכרח יחלקו הדעות ותהיה מחלוקת בהכרעת ההלכה. וענין התורה בלבות החכמים הוא שהם מתחברים עמה ונעשים חלק ממנה, וכמו שאמרו בחגיגה כ"ז א' 'שת"ח כל גופן אש וילפינן לה מדכתיב הלא כל דברי כאש, ומבואר שהם חלק מעצמה של תורה דבלא"ה איך אפשר ללמוד ממש"כ על התורה עצמה על החכמים שאינם עצמה של תורה וכמש"כ מהרש"א בח"א שם.

וזה ענין חידושי תורה המתחדשים ע"י החכמים שהם נעשים עצמה של תורה, וההלכה נקבעת כפי שיכריעו החכמים עפ"י דעתם דכיון שהם נעשים חלק מעצמה של תורה, המתחדש בדעתם הוא תורה ממש והוא אמיתה של תורה. וזה יסוד מש"כ הרמב"ן הנ"ל שהם יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם שכיון שהם נעשים חלק מעצמה של תורה הרוח הקדש שוכנת בקרבם, וע"י הם מכוונים לאמיתה של תורה והכרעת ההלכה היא כפי דעתם. שזה ענין ותשלך אמת ארצה והאריך בזה הקצה"ח בהקדמה מדרשות הר"ן ע"י ש.

ד. עוד צריך להקדים שענין לשון יוונית הוא יפיתו של יפת וכמש"כ הגמ' במגילה ט' ב', ועיקרו של יפת הוא היופי, ויופי הוא דבר חיצוני ולכן הוא הבל וכמש"כ והבל היופי, (וכמו שביאר הגר"א). וזה ענין התרגום ליוונית להעמיד את הצד החיצוני והיפה של התורה, אף ללא הבנת פנימיותה. ורצו היוונים שישאר יופיה של תורה החיצוני ללא חיבור עצמה של תורה ועם נותנה.

וזה כל ענינה של יון שטימאו את השמנים, ששמן זית רומז לחכמה (ברכות נ"א א', הוריות י"א ב', מנחות פ"ה ב'), והיוונים רצו שיהיה תורה שהיא חכמה עם טומאה, והיינו שהאדם עצמו יוכל להישאר עם החומר כמו שהוא ואינו צריך לשנות את עצמו ולהיות כל גופו אש רק הוא ישרא עם תאוותיו ורצונותיו הגופניים וישיג את החכמה שמבחוץ לו. וזה ענין טומאת השמן שהשמן שהוא החכמה ישכון בגופו של האדם שהוא טמא מצד עצמו. (אם לא שהוא מזכוכי ע"י שהוא מתחבר עם עצמה של תורה וכל גופו נהיה אש).

ולכן תרגמו את התורה ליוונית שהיא צחות הלשון ויש בה את היופי החיצוני, אמנם אינה מורה על עצם הדבר, כדי לומר שיש כאן יופי של חכמה שהוא בכלי טמא, ואי"צ חיבור לעצמה של תורה ולרוחניותה רק להסתכל עליה כחכמה בעלמא. וע"י שילמדו את התורה באופן זה לא יתחברו החכמים בלימודה לרוח הקדש שבקרבם ויהיה כל גופם אש רק ישרא עם גשמייתם וישיגו את היופי החיצוני של התורה.

משא"כ לשון הקודש מורה על עצמה של תורה והשגת התורה דרך לשון הקודש היא השגת עצם התורה ללא חיצוניות שזה ענין התרגום לקחת שפה נכריה שהיא זרה לתורה והיא תגלה לבחור מה שמרומז בפנים וכל ההשגה לפנים היא רק דרכה. וזה מורה על החיבור לחיצוניות הדבר משא"כ לימוד התורה בלשון הקודש מורה על חיבור לעצמה של תורה כפי שהיא ניתנה ולא הורקה מכלי אל כלי. ותלמי שרצה להעמיד את היופי החיצוני של התורה ללא חיבור עם פנימיותה רצה שיתרגמו את התורה ליוונית כדי שיהיה היכי תימצא לראות את היופי שבחכמת התורה ללא להתחבר עמה.

ה. נמצא שאחר שנתרגמה התורה ליוונית ניתן לטעות בתורה ולא להתחבר עם עצמותה, ואפשר לתפוש את התורה באופן מוטעה, ולא לכונן לאמיתה של תורה רק להעמיד דבר אחר שנראה כתורה עצמה והוא עומד כנגדה ומטעה את הבנ"א לחשוב שזוהי התורה עצמה.

וענין זה מקביל ממש לחטא העגל שהיה במקום נבואה, רק שאז הטעות היתה בהשגה שחוצה לאדם שהיה ניתן להשיג דרך נבואה, והעגל העמיד אפשרות להשגת טעות בהשגה שחוצה לאדם. וכמו כן בתרגום התורה ליוונית הועמדה האפשרות לראות את חיצוניות חכמת התורה ועי"ז לטעות בה.

וזה מה שאמרו שיום זה שנתרגמה התורה ליוונית היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, כיון שכלפי מציאות התורה שיש אחר שפסקה נבואה, שהשגתה היא בלבנות החכמים, נתינת האפשרות לטעות מקבילה לעשיית העגל בזמן שהיתה נבואה, שהוא העמדת אפשרות של השגה אחרת מנבואה. וזה ענין ג' ימי החושך שנהיו בעולם מחמת התרגום ליוונית, כיון שחסר את אור התורה האמיתי שאינו מתגלה בעולם, ומתגלה רק חצוניותה. ועי"ז העולם הזה מתגלה רק בחיצוניותו, ואיננו רואים את מהותו. וזה ענין החושך בכל מקום שמחמתו מכירים רק במה שמורגש בחוש המישוש, ואין תפיסה על מציאות הדבר עצמו.

ו. וזוהי יתיישבו השאלות הנ"ל דענין כיום שנעשה בו העגל כבר נתבאר. ומשה"ק דאף משה תרגם התורה לע' לשון לק"מ, דאף שמשה תרגם את התורה לע' לשון, מ"מ זה היה באופן שאין לטעות בחיצוניותה, והיו משיגים עצמותה. (וידעו שצורת התורה האמיתית היא בלשון הקודש רק שהיא ניתנה להתפרש בע' פנים, כנגד ע' לשון). ועוד דכיון שהיתה אז מציאות נבואה לא היה אפשרות לטעות אחר התרגום כיון שההשגה היתה ברורה, ורק כשההשגה היא בלבנות החכמים, כשהתורה מתורגמת המבט הפשוט על התורה הוא על חיצוניותה ויש אפשרות לטעות מחמת כן בהבנת אמיתתה של תורה.

וזה מש"כ המשנה שהתורה לא ניתנה להיתרגם כל צרכה, היינו שלא היה אפשרות לתרגמה באופן שיהיה ניתן לעמוד על אמיתתה דרך התרגום ויש אפשרות לטעות. ומ"מ כיון שיוונית היא הכי קרובה להבנתה של תורה עתה שאנו בגלות ס"ל לרשב"ג שניתנה אפשרות לכתוב יוונית, כיון שאף שאפשר לטעות בחיצוניותה מ"מ ע"י העמל אפשר להשיג אמיתתה.

ובירושלמי מגילה א' י"א אמרו 'תני רבן שמעון בן גמליאל אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית, בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיתרגם כל צורכה אלא יוונית'. ומה שאמרו במסכת סופרים 'שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה'. היא דעת חכמים שאמרו שאף יוונית לא ניתנה ליכתב, וצ"ב במאי פליגי האם יכולה להתרגם כל צרכה או אינה יכולה. ולמשנ"ת נראה שע"י יוונית ניתן לעמוד על אמיתתה של תורה, אם האדם יתייגע להתעלם מהיופי החיצוני ולהסתכל בפנימיותם של הדברים, אמנם נעמדה האפשרות לטעות כיון שאפשר לראות רק את חיצוניותה של תורה ללא עצמותה, ולכך חכמים ס"ל שהתורה לא ניתנה ליכתב אף ביוונית כיון שיש כאן מקום לטעות, משא"כ לרשב"ג כיון שאפשר לעמוד על אמיתתה אחר הטרחה שפיר חשיב יכולה להיתרגם כל צרכה.

ז. ולפי"ז עולה דחלוק פורים מחנוכה מיסוד דינים שפורים נתקן ע"י נביאים והוא נוסף בכתובים, כמש"כ במגילה י"ד א' משא"כ חנוכה הוא חג שתקנו חכמי תורה שבע"פ אחר שפסקה נבואה כמש"כ רש"י שם, ותקנוהו עפ"י רוח הקודש שבקרבם.

ומה ימתקו בזה דברי הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג שכתב 'זימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים בקריאת המגילה. כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה'. והוא צ"ב מדוע תלי לחנוכה בפורים ולמצוות הדלקת הנר בקריאת המגילה.

ולהנ"ל נראה דחידית לן רבינו בזה, שלא נטעה ונחשוב שכחם של חכמי תורה שבע"פ שהם מחזשים ד"ת ברוח הקודש שבקרבם גרוע הוא מכחם של הנביאים. אלא אינו כן וכמו שהיה כח לנביאים לחדש חג פורים וקבעוהו בכתבי הקודש כמו כן יש כח לחכמי תורה שבע"פ לחדש את חנוכה, שהוא יום טוב, וכחם שלם בזה כחם של הנביאים לחדש מצוה ביו"ט שקבעו ואנו מצווים לשמוע בקולם.

החילוק בפירוש התפילה בין הגירסא "על הניסים" לגירסא "ועל הניסים"

הרב יצחק מאיר גלס

כתב המ"ב בסי' תרפ"ב סק"א: כתוב בספרים, שבנוסח על הניסים יאמר "ועל הניסים" בוי"ו, הן בתפלה הן בברכהמ"ז. עכ"ל. אך מנהג העולם לומר "על הניסים" בלא וי"ו, ובאמת כ"ה בסדר רב עמרים גאון, בסדר תפלה להרמב"ם, במחזור ויטרי ובאבודרהם, והיעב"ץ בספרו לוח ארש כתב שכ"ה בכל הספרים הישנים [ונביא דבריו להלן], וכך העיד המדקדק הנודע ר' וולף היידנהיים [רוו"ה] שכן הגירסא בכל ספרי הדפוס הישנים ובכ"ז. ובסידור אזור אליהו גרס "על הניסים" ע"פ מעשה רב ס' מח [אולם אין כ"כ הכרע שכ"ה דעת הגר"א, דיתכן דעיקר כוונת מע"ז שם היא לומר שבתפילה הנקראת על הניסים יש לומר "ועל הפורקן" ולא "ועל הפֶּרְקָן", והרי גם המ"ב שפסק לומר "ועל הניסים", קרא לתוספת זו "על הניסים" בכמה וכמה מקומות]. ובספר חוקי רצונך להגרי"ח סופר שליט"א ח"ב ס' ח קיבץ וליקט מכל הקדמונים כולם שגירסתם "על הניסים" בלא וי"ו, ודלא כמ"ב [והוסיף שגם אותם מדקדקים שתיקנו לומר בוי"ו, מודים שהוא חידוש שלהם ואינו בספרים קדמונים].

ובס' שערי ימי החנוכה שער ד פ"ג אות ג להגר"י טשזנר שליט"א, מסיק, שאף שפסק המ"ב לומר "ועל הניסים", יש לנהוג כמנהג העולם לומר "על הניסים", אחר שכ"ה בכל המקורות הקדמונים. ובאנו לבאר שיש חילוק בפירוש התפילה בין שתי הגירסאות: הנה מקורו של המ"ב הוא כפיה"ז ספר יסוד ושוורש העבודה שער יב שכתב בזה"ל: כתוב בספרים שבנוסח על הניסים יאמר ועל הניסים בוי"ו, כי הוא נמשך למעלה, הן בתפלה הן בברכהמ"ז. לכן כשיתחיל ועל הניסים יכיון במחשבתו בזה"ל, גם על הניסים כו' אנחנו נותנים לך ית"ש ויתרומם הודאה. וכ"כ הערה"ש (תרפ"ב, א) וז"ל: ויראה לי דצ"ל "ועל הניסים" שהרי גם מקודם יש הודאות, וזהו נוסף. ובסידורים כתוב "על הניסים" ונראה שצ"ל בוי"ו. וכ"כ בסידור רבי שבתי סופר [רש"ס] תלמיד מהרש"ל וז"ל: ראוי לומר ועל בוי"ו, כי הוא קאי על מה שלמעלה ממנו, כמו "ועל נשמותינו ועל נסיך ועל נפלאותיך", וכן מתחיל אח"כ "ועל כלם", כי כל אחת היא וי"ו החובר אל מה שאמר למעלה "נודה לך" וכו', כלומר, נודה לך על זה וגם על זה.

וכדעתו כתב גם בספר שערי תפילה למדקדק ר' זלמן הענא [רו"ה, ומסתבר שאליו כיון בעל יסושה"ע] וז"ל באות קי: "ועל הניסים" בוי"ו, כצ"ל, וכ"כ בעל מטה יהודה וז"ל, בכל הנוסחאות כתיב "על הניסים" בלא וי"ו, ואין לו פירוש לפי פשוטו, כי אין לו חיבור ודבוקות, ע"כ נ"ל לגרוס "ועל הניסים" בוי"ו, וקאי על מ"ש למעלה "נודה לך כו' על שהנחתנו כו' ועל שהוצאתנו כו' ועל תורתך כו' ועל חוקיך כו' ועל חיים חן וחסד כו' ועל אכילת מזון כו' ועל הניסים כו'", ר"ל גם נודה לך על הניסים. ולאחר כתבי זאת מצאתי בספר אור חדש הנוסחא ועל הניסים, עכ"ל. וה"ה בנדו"ד בברכת הודאה, נכון לומר "ועל הניסים" דלעיל מיניה קאי, במה שנאמר "ועל נסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך כו' ועל הניסים כו'" עכ"ל הרו"ה.

מבואר מדברי כולם, ש"ועל הניסים" הוא המשך של מה שאומרים בברכת מודים "נודה לך ונספר תהלתך על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך ועל נישך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת", שבחנוכה ופורים מוסיפים עוד ענין "ועל הניסים". אכן קשה טובא, דבשלמא אם היתה התוספת "ועל הניסים" באה מיד אחר כל הני "ועל", אתי שפיר, אבל הלא הפסקנו ב"הטוב כי לא כלו רחמין והמרחם כי לא תמו חסדיך מעולם קיונו לך", וא"כ לכאורה לא שייך כאן וי"ו החיבור - "ועל הניסים" [וכבר רמז היעב"ץ לתמימה זו, וכדלהלן].

אמנם כ"ז רק בתפילת שמו"ע, אבל בברכהמ"ז אתי שפיר הגירסא "ועל הניסים" בתור המשך "נודה לך", דשם אין שום הפסק, דהנוסח הוא "נודה וכו' על שהנחתנו כו' ועל שהוצאתנו כו' ועל בריתך כו' עד ועל אכילת מזון שאתה זן ומפרנס אותנו", ולזה מתחבר "ועל הניסים". וכ"כ בסידור 'בית יעקב' [הנקרא בפי כל סידור יעב"ץ, בעוד חלק גדול מאוד מהתוכן שבו אינו מהיעב"ץ ואף נוגד לשיטת היעב"ץ, ובכלל זה הדברים דלהלן, וכפי שנביא בסמוך דברי היעב"ץ עצמו בנידונו] וז"ל: על הניסים - צ"ל "על" בלי וי"ו, ולא כרו"ה שכתב בוי"ו וקאי "ועל נסיך" דלעיל, כי "הטוב כי לא כלו" הפסיק הענין, אך בברכהמ"ז צ"ל "ועל", וקאי על "נודה לך וכו' ועל אכילת מזון", עכ"ל. ולפי"ז הראיה שהביא הרו"ה ממטה יהודה שמסתייע באור חדש אינה ראייה, דשאני בברכהמ"ז משמו"ע.

בסידור יעב"ץ "עמודי שמים" [האמיתי והמקורי שהדפיס בעצמו] כתב שאומרים "על הניסים" בלא וי"ו, והוסיף "ועל" א' שהם ר"ת 'ועיין לוח ארש', והוא ספר ההשגות שלו על שערי תפילה לרו"ה [בו חולק על חידושי הרו"ה בתקיפות וחריפות עצומה], ושם כתב באות קעה: על הניסים בלי וי"ו, כ"ה בכל הספרים הישנים, ואין להקפיד על חסרון וי"ו העטף [כלומר, וי"ו החיבור], כי כן דרך לשון הקדש פעמים הרבה [בין לחסרה בין להוסיפה שלא לצורך] וכו'. על כן אין לשנות גם בברכת הודאה דמזון, דלא כמטה יהודה. עכ"ל היעב"ץ בתחילת דבריו שם. [וזה דוגמה אחת לגודל העולה של מדפיסי סידור 'בית יעקב' במה שייחסוהו ליעב"ץ, שהנה הכניסו בתוך דבריו חילוק בין תפלה לברכהמ"ז, בעוד האמת היא שהוא חולק על המטה יהודה והרו"ה מכל וכל, בין בתפילה בין בברכהמ"ז].

והנה מתחילת דבריו נראה שמסכים עם המטה יהודה בעצם הפירוש ש"על הניסים" אמור להתחבר ל"נודה לך ונספר תהלתך", אלא שסובר שאי"צ בשביל זה וי"ו החיבור, אך מהמשך הדברים נראה שנוקט שבברכת הודאה שבתפילה לא שייך לחבר את "על הניסים" עם "נודה לך", כיון שמפסיק באמצע ב"הטוב כי לא כלו" וכו', אלא הוא נסמך להמשך "ועל כלם יתברך ויתרומם" דז"ל: אכן כאן בהודאה דתפלה טעות גמור הוא לשנות ולהטיל בו וי"ו, כי מה יועיל בזה, והיא וי"ו דכתיבא אאופתא (ע"פ זבחים יט, ב) כי אין לה הוראת החבור כאן לגמרי, וק"ל, אלא בורכא הוא ובדוּתא. ואם איתא, טוב יותר לעזוב הוי"ו מן "ועל כלם", שבאופן זה יפה מחובר הנוסח עם הלשון שלמטה ממנו, וכו'. אלא שכבר אמרתי שמדריך לשון העברי אין לחוש לא לחסרונה ולא ליתרונו וכו' עכ"ל.

נמצא דלפי הגירסא "על הניסים" בלא וי"ו הוא מתחבר לסיום הברכה "ועל כלם יתברך" וכו'. כלומר, "על הניסים ועל הפורקן ועל הגבורות וכו' בימי וכו' ועל כלם" - כולל כל הענינים שהזכרנו בכל הברכה הזו - "יתברך ויתרומם שמך מלכנו".

אך קשה, דא"כ אין אנו 'מודים' על ניסי חנוכה או פורים אלא רק 'מברכים ומרוממים', שהרי "נודה לך" דאמצע הברכה לא קאי על הניסים הללו [כי הפסקנו ביניהם ב"הטוב כי לא כלו" וכו'], אלא רק "יתברך ויתרומם" דסופה הוא דקאי על הניסים הללו, והוא אינו ענין 'הודאה' אלא ענין 'ברכה' שיתברך הקב"ה ויתרומם. ואף שאומרים אח"כ "וכל החיים יודוך סלה", לכאורה אי"ז הודאה כמו "נודה לך" אלא שבח שכן יהיה לעתיד או תפילה ובקשה שכן יהיה לעתיד שכולם יכירו וידו, וכמו שפירש ר"י בר יקר דקאי על לעתיד לבוא [ובפרט ד"וכל החיים" קאי על כל באי עולם, כל אשר נשמה באפו, והם אינם אמורים להודות על ניסי חנוכה ופורים שעשה ה' לאבותינו].

אולם כ"ז קשה ב"על הניסים" שבשמו"ע, אבל בברכהמ"ז אתי שפיר, דהרי כשחזור ואומר "ועל הכל" מזכיר גם לשון הודאה ולא רק לשון ברכה, שהרי אומר "ועל הכל אנחנו מודים לך ומברכים אותך" [ובאמת עצם הדבר צ"ב, למה כופל שוב בנוסח ברכהמ"ז "אנחנו מודים", אחר שכבר אמר "נודה לך", והרי בפסוק "ואכלת ושבעת וברכת" הסמוך לחתימה לא מוזכרת הודאה]. ובשולי הדברים אעתיק מה שהעיר הר"ד יצחקי שליט"א [בלוח ארש מהדורת אוצרנו עמ' שלח] שאע"פ שבסידורי נוסח אשכנז המצויים הנוסח הוא "על" בלי ו', ובסידורי ספרד של החסידים הנוסח הוא "ועל", אין לזה שום קשר לנוסח אשכנז או ספרד, אלא שסידורי אשכנז קיבלו דעתו של רמ"ה, וסידורי ספרד נמשכו אחרי הגהתו של רמ"ה, וכיצא בזה יש בעוד הרבה שינויי נוסח שבין נוסח אשכנז לספרד.

ענינים כלליים

תפילת מנחה בער"ש עד אחרי השקיעה

הרב אברהם מאיר סגל

מנהג הרבה קהילות בישראל שמתפללים מנחה בער"ש עד אחרי השקיעה, ויש לשאול במנהג הנ"ל, כיצד עושים זאת והרי יש מצווה של תוספת שבת כמבואר בסימן רס"א סעיף ב'. ועיקר הנידון האם אפשר לקבל על עצמו תוספת שבת לפני שהתפלל מנחה.

הנה בשו"ע סימן רס"ג סעיף ט"ז כתב וז"ל מי ששהה להתפלל מנחה בערש"ק עד שקיבלו הקהל שבת לא יתפלל מנחה באותו ביהכ"נ אלא ילך חוץ לבית הכנסת להתפלל והוא שלא קיבל שבת עמהם, אבל אם ענה וקיבל שבת עמהם אינו יכול להתפלל תפילת חול, אלא יתפלל ערבית שתיים, וכתב המ"ב בסק"ס דמכיון שענה ברכו עם הקהל ועשו בעצמו קודש - איך יעשנו אח"כ חול, ומקור דבריו הם מדברי התרומה"ד והגהות מיימוניות כמו שהביאם הב"י עיי"ש. ולכא' מבואר מהנ"ל דבאופן שקיבל את השבת - לא שייך שיתפלל מנחה אח"כ.

יש לדון האם האי דינא שאינו יכול להתפלל מנחה אחרי קבלת שבת, איירי רק כשקיבל שבת עם הציבור או גם כשקיבל ביחיד?

והנה בסימן רס"א ס"ד כתב השו"ע, אחר עניית ברכו אע"פ שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום דקיבל שבת עליה, ולדין הוא מזורז שיר כעניית ברכו לדידיהו, ועיין במ"ב סק"ח שביאר דבעניית ברכו הרי הוא כמי שקיבל עליו קדושת השבת בפירוש, ובא השו"ע להשמיענו שאפי' אותם דברים שמותר לעשות בין השמשות כגון איסורי דרבנן לצורך מצווה אפ"ה כאן אסור משום שקיבל עליו שבת בפירוש, והרי זה חמור מבין השמשות בלי קבלה, ומוסיף על זה המ"ב דכל זה דווקא ע"י ברכו או מזמור שיר של ציבור, אבל אם יחיד קיבל עליו שבת מבעוד יום לא חמור מבין השמשות ומסיים שכן משמע מהמג"א סק"ז.

וייתכן לומר חידוש גדול לדעת המ"ב שאף אם קדם היחיד והתפלל ערבית מבעוד יום ג"כ נחשב כקבלת יחיד והדברים לכא' מבוארים בדברי השעה"צ בסימן תקכ"ז סק"ט שהוכיח מדברי המרדכי שהביא הב"י בסימן שצ"ג שגם בהתפלל מעריב מבעוד יום יכול לערב דלא חמיר מבין השמשות.

אלא דיש להקשות על זה ממש"כ השו"ע בסימן רס"ג סעיף י"א שאם קדם היחיד והתפלל מבעוד יום חל עליו קבלת שבת ואסור בעשיית מלאכה ולא מועיל תנאי, הרי לנו שתפילת ערבית חמור טפי מקבלה בלי תפילה, וצ"ל שכל"ז נאמר רק לגבי תנאי ועשיית מלאכה דאורייתא דכיון שהוכיח בה קדושת שבת חמיר טפי ואסור אחרי תפילת ערבית, אבל לגבי שביתת ייתכן לומר שמותר.

וביותר יש להוסיף דבבאה"ל סימן רס"א סעיף ד' בד"ה אין מערבין, הביא בשם עוד פוסקים דס"ל כן, וכתבו להכריח בדעת השו"ע דס"ל שיש הבדל בין קבלת יחיד לציבור, דהנה השו"ע בסימן שצ"ג ס"ב הביא המחבר מחלוקת בין קיבל עליו תוספת שבת האם מותר לעשות עירובי חצרות, ומשמע שם שדעתו נוטה להתיר,

ואולם כאן בסימן רס"א ס"ד לא מביא דעה שניה ופוסק שאסור, ובע"כ צ"ל דבסימן שצ"ג איירי ביחיד שקיבל עליו שבת ולכן יש להתיר לעשות אח"כ שביתת דרבנן לצורך מצוה, משא"כ בסימן רס"א איירי בקבלה בציבור ולכן חמיר טפי.

ובאמת צ"ב מה ההבדל בין קבלת יחיד לבין קבלת ציבור, הרי סוף סוף קיבל ע"ע שבת, ומאי שנא, אמנם עכ"פ אחרי שהוכחנו דס"ל שקבלת שבת ביחיד קילא טפי מקבלה בציבור שמותר איסורי דרבנן לצורך מצוה, א"כ אפשר לומר שה"ה לגבי תפילת המנחה, דביחיד שקיבל עליו שבת יכול להתפלל מנחה, דלא גרע מעשיית מלאכה דרבנן לצורך מצווה, דאין זה קודש גמור ואין שייך כאן הסברא שכתבו התרומה"ד והגה"מ שאם זה קודש אצלו איך יעשנו חול, דעדיין אין זה קודש גמור, דהרי הוא מותר במלאכות דרבנן לצורך מצווה.

ובאמת שמצינו כן בתשובות זרע אמת ח"ג סימן כ"ז, שכתב שרק באופן שקיבלו הציבור עליהם את השבת והוא קיבל עמהם אינו יכול להתפלל מנחה, דאז הוא זילותא דשבת אם יתפלל מנחה, אבל ביחיד שקיבל את השבת אין זה זילותא ויכול להתפלל מנחה.

והנה יש לדון מה הוא קבלת יחיד.

המ"ב כתב בסימן רס"ג סקמ"ג שאשה שהדליקה נרות אינה יכולה להתפלל מנחה אח"כ, הואיל וכבר קיבלה שבת, שוב א"א להתפלל תפילה של חול. ולכא' דבריו צריכים ביאור, דהרי נתבאר לעיל שבקבלת שבת של יחיד יכול להתפלל מנחה, וא"כ מדוע בהדליקה נרות שזה לכא' קבלת יחיד (מכיון שכל אשה מדליקה לבד בביתה) - איננה יכולה להתפלל מנחה.

ובביאור הדברים יש לומר, דהנה הרמ"א בסימן תקכ"ז סעיף א' כתב שמותר להניח עירוב תבשילין בבין השמשות, וכתב המ"ב שם סק"ד שאם קיבל עליו יו"ט מבעוד יום באמירת ברכו שוב אינו יכול לערב דהוי קבלה בציבור. ועיין בבאה"ל ד"ה ספק שכתב להסתפק מה הדין באשה שהדליקה נר יו"ט האם יכולים לערב בשבילה - אף שהוא עדיין יום, דמכיון שהדליקה נרות יש לה דין של קבלה בציבור כמו בשבת, או דלמא שהדלקת נרות יו"ט דינא שונה, דאפשר לומר שאולי דווקא נר שבת - הוי כקבלה בציבור, מכיון שהכול מדליקין בשעה אחת ונהגו לקבל בזה שבת, אבל ביו"ט שאין הכול מדליקין בשעה אחת אפשר שלא נהגו הנשים לקבל בזה ואין קבלה בכלל (והר"י כמו איש המדליק נרות בשבת שאינו מקבל בכלל), ואף אם נאמר שאשה כן דרכה לקבל יו"ט בעת הדלקתה, מ"מ ביו"ט שאין הכל מדליקין בשעה אחת, הרי זה נחשב כקבלת יחיד.

וא"כ מוכח מדברי הבאה"ל דבהדלקת נר שבת, מכיון שכל הנשים מדליקות נרות בשעה אחת ומקבלות שבת בעת הדלקתן ואפילו שכל אחד מדליקה בביתה, הרי זה נחשב כקבלה בציבור, ולפ"ז אתי שפיר מה שאשה אינה יכולה להתפלל מנחה אחרי הדלקת נרות, משום שהדלקת נרות של האשה נחשבת כקבלה בציבור.

אלא דלפ"ז יצא חידוש גדול, שכל זה איירי רק באשה שהדליקה באותה שעה שכל הנשים מדליקות את הנרות, אבל אם הדליקה קודם הזמן המקובל, ייתכן שזה נחשב כקבלת יחיד וכמו שמצינו לגבי הדלקת נר יו"ט, וא"כ יש להסתפק אם תוכל להתפלל מנחה אחרי ההדלקה כמו בספיקו של המ"ב בנר יו"ט.

ומכיון דאתינן להא נתברר לן מנהג הקהילות בישראל שמתפללין מנחה עד אחרי השקיעה, ולכא' הרי הם מפסידיים את מצוות תוספת שבת, ד"ל שאפשר להתפלל מנחה לאחר שכבר קיבלו את השבת, כי הרי נתבאר שמותר להתפלל מנחה אחרי קבלת שבת ביחיד, והקהילות האלו באמת מקבלים שבת קודם לתפילת המנחה, והגם שכל הקהילה קיבלו שבת לפני מנחה עדיין אין זה נחשב קבלה בציבור, היות ואינם מקבלים באותה שעה אלא כל אחד לעצמו בשעה אחרת, הרי זה נחשב כקבלת יחיד שאפשר להתפלל לאחמ"כ מנחה.

ביאור נוסף ע"פ דעת השו"ע הרב והדגול מרבה דיש הבדל בין קבלת שבת לתוספת שבת

הנה בשולחן ערוך הרב בקו"א סימן רס"א אות ג' וכן בדגול מרבה סו"ס רס"א כתבו לחדש בדעת השו"ע שלא יסתרו דבריו מסימן שצ"ג, דס"ל שיש הבדל בין שני דינים שונים של קבלת שבת, דיש אופן שאדם מקבל ע"ע רק תוספת שבת שנצטוונו להוסיף מחול על הקודש, ובאופן זה לא קיבל ע"ע עיצומו של יום אלא רק לפרוש מאיסור מלאכה וזה עיקרו של מצוות תוספת שבת, (ולכא' כן משמע מדברי התוס' בכתובות דף מ"ז ע"א ד"ה דמסר, וז"ל: שהוא כיו"ט לענין מלאכה ולא לגבי שאר דינים עיי"ש), ובוזה איירי השו"ע בסימן שצ"ג לכן נוטה שם להקל דלא חמיר מבין השמשות שהקילו בה חכמים בשביתתן לצורך מצווה.

ואולם יש אופן אחר שאדם מקבל ע"ע עיצומו של יום, דאפי' שלא נצטווה אלא בתוספת לפרוש ממלאכה יכול לקבל ע"ע יותר שהוא עיצומו של יום, דדיני קבלה אינם תלויים במצוות תוספת, ובוזה איירי השו"ע בסימן רס"א שאם אמר ברכו או מזמור שיר, בזה קיבל ע"ע עיצומו של יום לכל הלכותיה, ולכן נאסר בשביתתן לצורך

מצווה, ומכיון שכך פסק השו"ע בסימן רס"ג סעיף ט"ו שבאמר ברכו או מזמור שיר עם הציבור אינו יכול להתפלל מנחה אח"כ כי כבר קיבל עליו עיצומו של יום, ואיך יעשנו חול. וכן אשה שמדליקה נרות שבת מקבלת ע"ע עיצומו של יום ולכן כתב שם בסעיף ז' שתתפלל מנחה קודם הדלקתה.

ולכאור' לפי המ"ב הנ"ל שמחלק בין קבלת יחיד לקבלת ציבור, הרי דלא ס"ל כדברי השו"ע הרב והדגמ"ר, לדברי המ"ב יחיד שאמר מזמור שיר, מכיון דהוי קבלת יחיד - דינו כבין השמשות שהתירו שבותין לצורך מצווה, ויכול להתפלל תפילת מנחה, ואילו לשו"ע הרב הנ"ל באופן שהיחיד יקבל ע"ע קבלה גמורה וודאי שיהיה אסור בכל השבותין אפי' לצורך מצווה ולא יוכל להתפלל מנחה, ולכן אשה שהדליקה נרות מבעוד יום גם אם הוי קבלת יחיד הרי היא אסורה בשבותין ולא תוכל להתפלל מנחה כי קיבלה ע"ע עיצומו של יום. וא"כ הרי לנו סניף נוסף לקיים את המנהג בקהילות ישראל שמקבלים שבת לפני מנחה, דאין זה קבלה של עיצומו של יום אלא רק לקיים את המצווה של תוספת שבת שהיא לפרוש ממלאכה בלבד ולכן שפיר יכולים להתפלל מנחה.

בענין זמן השקיעה בירושלים

הרב א. ש.

הנה בנושא זמן השקיעה בירושלים כבר נכתבו ונאמרו הרבה דברים וכן מאמרים וחברות והוראות שונות, וכדרכם של פולמוסים נשמעו בענין בעיקר ב' סברות מנוגדות, אך לאחר העיון יש לשים לב שיש כאן ב' ענינים שיש בהם ערוב, ויש כאן דרך שלכאור' היא יותר פשוטה וברורה.

המציאות בירושלים היא, שהעיר יושבת על הר בזווית פתוחה לכיוון מערב, ומחמת זה אפשר לראות שם את השמש מעבר למישור, ואכן יש מקומות מסוימים שרואים את השמש מעבר למישור בחלק מהשנה, אבל ברוב השכונות אין השמש נראית בזמן זה [ויש מקומות שאינה נראית כבר קודם לכן], מפני הסתרת הרי הקסטל והר שמואל, שהם הרים שגובהם כהרי ירושלים בערך, [וכמו הר שבראשו מישור ארוך שהעומד בזווית ההר לכיוון מערב יראה את השמש והעומד בהמשך ההר אינו רואה מפני המישור שמסתיר לו את זווית הראיה], ויש שכונות שההרים הנ"ל גבוהים יותר מהם, ויש שכונות שנמצאות בהמשך המישור לכיוון מזרח והשמש נסתרת מפני המישור עצמו.

והנה יש שכתבו דיש לחשוש לזמן השקיעה הנראית בפועל מכל מקום, ואף שמוקדמת לשקיעה המישורית, וטעמם שבכל מקום השקיעה הנראית בפועל היא הקובעת ובמקום שהשקיעה מוסתרת ע"י הרים יש להקדים השקיעה [וגם כל מקום נידון בפני עצמו]. ולפי"ז גם בטבריה השקיעה היא בזמן הנראה לעין אף שהיא נמצאת בעמק. ולעומת זה אחרים כתבו וכן בלוח עתים לבינה כ' לחשב השקיעה מהגובה של 7500 מטר של ירושלים הגורם לאיחור של 5 דק' מהשקיעה המישורית, וטעמם שהרי הגובה גורם לאיחור ראיית השקיעה וראוי לחשבו כיום.

והנה, לענין החשש שאף במקום נמוך השקיעה הנראית בפועל היא הקובעת, כבר טענו רבים [ונתבאר בארוכה בס' זמני ההלכה למעשה] שלכאור' קשה לומר כן, ובהרבה ראשונים מוכח דמה דאיתא בגמ' יהי חלקי עם מכניסי שבת בטבריה זהו לחומרא לתוספת שבת ולא מדינא, וכן בד"מ סי' רל"ב ומ"א סי' רל"ג הביאו ממנהר"ל שהיה מתפלל מנחה בשעה ד' סמוך לצה"כ מפני שההרים מסתירים ואחר ההרים עוד היום גדול, וגם מסברא י"ל שלא יתכן שבעשרות קרנים וכן הנמצא בים המלח יסתים שם היום כמה שעות קודם אף שהרקיע מזהיר כמו יום, ויש להוסיף בזה ראיות וסברות לכאן ולכאן ואכ"מ. ובאמת גם אלו שסברו לחשוש לזה, יש שחילקו בין סוגי ההסתרים, ובהסתר קרוב כמו בטבריה ובים המלח ודאי שמנכים, ורק בהסתרים רחוקים שנראים בסוף האופק בזה כיון שלענין בנ"א נראה כשקיעה סבורים לחשוש לזה, וע"כ בירושלים י"ל שאין לחשוש.

ולחצד שאין להתחשב בהסתרים, יש שכתבו הגדר שיש לחתוך ההרים המסתירים, אך לכאור' אין זה מדויק, דעד איזה גובה נחתוך אותם, ואולי גם נחתוך חלק מכדור הארץ, ואם תאמר גובה פני הים, מהו שיעור זה, וכן ישנם מקומות הנמוכים מפני הים כגון טבריה וים המלח ומה יהי' השיעור שם, דגם אם נחתוך עד פני הים לא יועיל להם. וע"כ נראה בנוסח אחר, והוא שהשקיעה הקובעת היא שקיעת השמש מהאופק המערבי הישר, דכל שהחמה בקו ישר לאופק עדיין יש אור גדול וגם אם יש הר שמסתיר, אך השמש מאירה את כל הצדדים ואת כיפת הרקיע ועדיין היא שולטת בעולם והוא ממשלת היום, אבל כשהיא שוקעת דהיינו כאשר היא נמוכה מקו האופק, כבר איננה זורחת גם על הצדדים ועל כיפת הרקיע וזה יוצר את החושך בעולם. וכן זו השקיעה שלאחריה מתחילים סימני בין השמשות של פני מזרח מאדימים והכסף וכו' וכל זה הוא אחר זמן השקיעה המישורית ולא השקיעה הנראית מאחורי ההרים, שאז הרקיע עדיין מאיר כמו ביום, וכן לא מתחילים אז סימני ביה"ש

וע"כ אי"ז סיום היום, וע"כ השיעור הוא לדון את המקום ע"פ האור ברקיע המתאים לזמן השקיעה בכל מקום, ולצורך זה יש לחשב את מקום הצופה ומקום השמש לגובה שווה [השינויים אם נגביה את שניהם לגובה א' או ננמיק את שניהם הוא מזערי]. וזהו הנקרא השקיעה המישורית שבזמן זה השמש נמצאת בזווית שאם היה האופק שווה היתה השמש נסתרת ואז מתחילים סימני ביה"ש, וכן לענין חישוב הזמן לצאת הכוכבים הא' לכו"ע מתחשב בזמן זה וכידוע כן מהרבה חכמים והוא פשוט כיון שזה תלוי ברמת החושך ברקיע. ובנוסף גם לחישוב י"ב שעות היום מחשבים בזמן זה כדי שיהיו י"ב שעות שוות. וכן אפשר לבחון זאת גם במציאות במקומות מוסתרים, שעד השקיעה המישורית יש אור חזק ומיד לאחר זמן השקיעה המישורית ניכר שמתחיל להחשיך, ורמת האור בדיוק כפי שהוא במקום ישר לאחר השקיעה שהיא במישור.

ולעומת זה מה שבלוחות כתבו לחשב השקיעה מהגובה של 7500 מטר של ירושלים הגורם לאיחור של 5 דק', באמת אם היו רואים אז את השקיעה בפועל ניהא, אף שגם בזה יש שחלקו [הגרא"ז מלצר זצ"ל ועוד] וסברתם שביחס לאור ברקיע ברגע שהשמש מתחת לקו האופק הישר, בגובה כבר מתחיל להחשיך, ולדוגמא, בהרים הגבוהים מאוד [אלפי ק"מ] יהיה מצב שבקצה המערב עדיין תיראה השמש ובגובה הרקיע כבר יראו כוכבים, אך סברת החולקים היא שראית השמש היא סיבה מכריעה ליחשב הזמן כיום.

אך בנד"ד בפועל ישנם הרים באותו גובה של ירושלים הגורמים להסתור וממילא אין השמש נראית לאחר זמן המישור ואף מעט קודם זמן זה. והנה לענין הזמן שקודם המישור כבר נתבאר שלכאור' אין לחשוש לזה, אך לענין לאחר את השקיעה אחרי המישור, כאן כבר נצטרפו ב' הנידונים, גם הסתרים וגם הגובה, ובעלי הלוחות סבורים שיש לנכות ההרים המסתירים לחשב את שקיעת הגובה, וזה כבר חידוש גדול, דעד כאן לא שמענו אלא לנכות בכדי לחשב שקיעת המישור שהיא המשפיעה על האור בכל הרקיע ובה מתחילים סימני ביה"ש, אבל לחשב לאחר המישור י"ל דרך אם רואים את השמש בפועל יש לדון כיום על אף שהרקיע במרכז כבר מתחיל להחשיך, אבל במקום שיש הרים סמוכים המסתירים, כבר אין את הסברא הזו, דמצד האור כבר מתחיל להחשיך ומצד השמש כבר אינה נראית. [ואפשר גם להבחין בכך במציאות בירושלים שמיד לאחר זמן השקיעה המישורית ניכר שמתחיל להחשיך, ורמת האור בדיוק כפי שהוא במקום ישר כמו בבני ברק לאחר השקיעה שהיא במישור].

ולכאור' יש בזה סברא גדולה שאין לנכות יותר מגובה העיר, הגע עצמך, אילו היינו ממלאים עפר את כל העמק בין ירושלים ובין הקסטל והיה נהיה הר ארוך מאוד ובראשו מישור באורך כמה ק"מ והעומד בצד מזרח אף שהוא גבוה מפני הים יראה למערבו כעין מישור ויראה שקיעה מישורית ואמנם אם יתקרב כמה ק"מ למערב יראה שקיעה בגובה האם יחשב השקיעה לפי הגובה, הרי זה כניכוי של כדור הארץ, וא"כ גם אם יש באמצע עמק לא ישנה את הסברא שאצלו לא ניכר שקיעת גובה, [ועכ"פ בשכונות המשוכות לכיוון מזרח אף אחר ניכוי ההרים אין השמש נראית מפני אורך המישור, ובה ודאי מחודש מאד לנכות את המישור לכיוון מטה].

וישנם הטוענים שישנה סברא של "ניכוי הרים" והיא מפורשת בגמרא ובפוסקים ואין לעשות בזה שום חילוקים, ולכאור' מעיקרא דדינא פירכא, שהרי מקור הענין הוא מהכנסת שבת בטבריא, וטבריא נמוכה הרבה ואין הר שמסתיר לה אלא היא בעמק, וסברת "ניכוי הרים" לא שייך כאן דהא נצטרך לחתוך את כדור הארץ, ומוכרח שאין זו ההגדרה הנלמדת מהגמ' אלא כל הסברא היא מצד שיש לחשב את השקיעה לפי זווית מקום שקיעת השמש במערב ביושר מכיון שזוהו הגורם להחשכת הרקיע ואז מתחילים סימני ביה"ש, וא"כ אין שום הוכחה לנכות הרים כמו בירושלים וכו', [ועוד דאי נימא שטעם הניכוי הוא שהרים אינם טבעו של עולם א"כ בדין הוא שלא נתחשב גם בהר שהעיר יושבת בו, שהרי העומד באוירן לכו"ע אין השקיעה מתאחרת לו], ומה שמביאים מל' מהר"ל שכ' מאחורי ההרים עדיין יום, ג"כ אין כוונתו שיש לחתוך ההרים אלא ביטוי שבמקום שאינו מוסתר עדיין נראה יום, וע"כ כן הוא דהא שם כ' זה על טבריא, ושם הא לא שייך ניכוי. וכ"מ בס' מקור חיים להח"י בס' קכ"ד שהביא דברי מהר"ל, וז"ל "ה"נ אפשר דבמקומות אחרים עוד היום גדול", [ובדרכי משה ומג"א כ' מ"מ עדיין יום הוא], והדבר פשוט.

ומצד זה שיש מקומות מסוימים בירושלים הרואים את השקיעה מההר כגון בית וגן בחלק מעונות השנה ומושב אורה אף בזמנים אחרים, ודאי שאין שום מקור שעפ"ז לאחר את השקיעה בכל ירושלים, ומה שיש שחשבו שיש דין שלכל העיר יש זמן א', וסברו שזו כונת הברכ"י בשם בית דוד, כבר כתבו רבים [ע"י בס' זמני הלכה למעשה ח"ב עמ' ק"מ קמ"ז, ועוד רבים] שמדבריו אין שום ראיה לכך, ואין כונתו כלל לסברא זו, אלא דבריו רק לענין שבמקום שהשקיעה מוסתרת מהשקיעה הטבעית, לא מתחשבים עם הסתרים אלו שמקדימים את השקיעה המישורית וזה ע"י שבודקים את המקום שאינו מוסתר.

וע"כ היה נראה שאף אם נניח שאין לחוש ולהקדים לזמן שהוא לפני השקיעה המישורית, אך מאידך קשה מאוד להקל ולאחר את השקיעה לזמן הראיה מגובה

של 750 מ', והזמן שיש לנקוט לעיקר הוא כהשקיעה המימושית, [זמן זה הובא בלוח עתים לבניה בלוח העליון], ובפרט שגם לדעת הלוחות זו גם הנקודה לחישוב הזמן לענין צה"כ ושעות היום, וא"כ כ"ש שיש לקבוע המישור שהוא לחומרא, דהא לקולא כמו לענין חישוב צה"כ, לכו"ע אולינן בחר המימושית, ויעוי' בספר חסד לאברהם להגרא"א סומפולניסקי שליט"א שביאר את כל הענין הנ"ל בטו"ט ד.

ובענין המנהג בירושלים, כידוע בחיד"א וכה"ח ועוד מבואר שמעולם נהגו עפ"י ראיית השמש, אולם יש מביאים שמועות שונות בשם מו"ח המהר"ל דיסקין זצ"ל, והמעייין בדבר יווכח שאין שום ראיה שמהר"ל נחת לדון בענין זה והורה הוראה בזה, וכל המקור הוא ממה שמסופר בס' הנברשת שנאמר לפניו ואין ידוע דעתו בזה כ"א מה שאמר שאינו מכריע לענין שבת. וראיה ברורה לזה, שגם בדורות אח"כ לא הובא ע"י מאן דהוא הוראה בשמו בזה, ומרן הגרא"ז מלצר והגרי"מ טוקצ'נסקי שדנו בדבר לא הביאו כלום מדעתו, ואדרבה הגרי"מ כתב שאינו אומר לענין מעשה כיון שהגרא"ז חלוק עליו, ועדיין לא שמע דעת גאוני ארצינו בענין זה ואולי ידונו בזה במשך הזמן, [והגרי"מ ט"ט בלוח שהוציא לא פירסם את זמן השקיעה כלל, שלא רצה להכריע בדבר, ורק אחרים פירסמו את זמני השקיעה שלו, ורק בשנת תשד"ס התחיל להופיע זמן זה בלוח א"י מחמת שבלא"ה נתפרסמו הזמנים ע"י שאר הלוחות], וחזו"ן שלא היה ידוע כלל שיש בזה הכרעה של מהר"ל ד, וע"כ הכל בגדר השערות שאין להם סמך כלל, וכבר האריכו בזה בכמה קונטרסים ואכ"מ.

וידוע שכמה וכמה מגדולי הפוסקים היתה דעתם שאין לסמוך למעשה על זמני הלוחות בירושלים, יש שנקטו שאין מנכים ההרים, ויש שחששו לסברת הגרא"ז וכיו"ב, ויש הרבה עובדות ושמועות סותרות לכאן ולכאן ואכ"מ להאריך, ולאחרונה חתמו כמה רבנים [הגר"ש רוזנבלט והגר"מ לובין והגרא"א פון והג"ר נפתלי קופשיץ ועוד] על מכתב שבא לעורר על ענין זה.

וז"ל המכתב. הנה ידועה המציאות, כי כמעט בכל העיר השמש נסתרת כמה דק' לפני הזמן המופיע בלוחות. [מספר הדקות משתנה בין שכונה לשכונה]. וכבר לפני שנים רבות היו מגדולי ישראל שהורו משום כך כי יש להקדים את השקיעה בירושלים וכן היו מגדולי ירושלים בעבר שהורו או העידו על המנהג שבזמנם, כי מהזמן שאין השמש נראית בעיר נחשב כבר לבה"ש. ואמנם זמן השקיעה המופיע כיום בלוחות ירושלים הוא ע"פ שי' הגרי"מ ט"ט והר"נ סופר שפרסמו כך בטבלאות הזמנים לירושלים, וטעמם משום שאין להתחשב בהסתרות המסתירות את האופק ויש לנכותם. אך כבר עוררו רבים, כי יש לומר שגם אם מנכים הסתרות זהו רק בהרים וכדו' הגבוהים יותר מהעיר והם גורמים להסתרה מוקדמת של השמש, כלומר לפני זמן השקיעה במישור, [ואמנם גם בזה יש מגדולי ישראל שהחמירו שלא לנכות את ההסתרות], אבל בירושלים שהלוחות מאחרים את השקיעה בכחש דק' אחרי המישור וזאת מחמת גובה העיר זה נכון רק אם בגלל הגובה עדיין רואים את השמש אך אם במציאות כבר לא רואים את השמש בגלל שהמקום אינו בשיפוע לכוון מערב, וגם במקומות המשופעים לכוון מערב הלא הארץ חוזרת ומשפעת לכיוון מעלה כי הרי הרים סביב לה, באופן כזה אין משמעות לגובה של העיר ולא שייך בזה ניכוי, [ורק במקומות בעיר שניתן עדיין לראות בפועל את השמש, מתאחר שם זמן השקיעה מעט, כפי המציאות. ואף שיש הסוברים שראיית השמש במקום אחד מועילה לכל הסביבה, נראה כי לא נאמר זה על מרחק רב, ויש גבול בזה, ולא נמסר לנו השיעור עד כמה ניתן להקל בזה].

בדין שירה והלל בביהמ"ק

הרב ישעי' ברנד

בגמ' בברכות (דף כ:) תנן במתני' נשים ועבדים וקטנים פטורים מרק"ש ומן התפילין וחיובין בתפילה ובמזוזה וכו', ופירש"י וז"ל בתפילה רחמי היא ומדרבנן היא ותיקונה אף לנשים, ולחיובין קטנים, ובתוד"ה בתפילה מקשה ערש"י מהא דהלל הרי"ז מדרבנן ואפ"ה נשים פטורות מדהר"ז מ"ע שהז"ג כדתנן במתני' (סוכה דף לח:) שהיה עבד או אשה מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרים וכו', דאין השומע (האיש המחוויב) פטור מקריאתן כיון שהם (הנשים והעבדים והקטנים) פטורים.

ובגמ' בפסחים דף צה: איתא אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונטלין לולביהן ואין אומרים הלל (בתמיה) ופירש"י וז"ל דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל, וצ"ב בזה דבשלמא ביום י"ד בניסן שזה יום חול אזי ההלל משום מצוה דשחיטת הקר"פ אבל

6 ונביא מקצת מ"מ לענין, ע"י מנח"ש ח"ב ס"ד אות ל"ו, שבות יצחק נר שבת פ"ז, מראה כהן עמ' קפ"ה, שולחן שלמה ס' שלי"א, אורחות רבינו ח"ג עמ' ק"נ, בירור הלכה תנינא י"ד עמ' מ"ב, חסד לאברהם בשם הגריש"א זצ"ל, שבוי"ש שם בשם הגריש"א, הסכמת הגר"מ פוזנא ללוח עתים לבניה בשם הגריש"א, ישרון כרך כ"ו עמ' תצ"א מהגרא"ז זלניץ, חוט שני סוף הל' רביה, מועדים וזמנים ח"ב סי' קנ"ד, שבט הלוי ח"ט סי' נ"ה, קנה בשם ח"ב סי' ע"ה ע"ו, קונטרס לפני שמש בקובץ ישרון חלק מ' עמ' קצ"ט מהגר"ש דבילצקי, ובקונטרס זמן שקיעה"ח עמ' ה' מובא מכתב הגר"ק והגר"מ שטרנבוך והגר"פ שיינברג ובד"ץ העה"ח ע"ש.

משא"כ ההלל בט"ו בתשרי הרי"ז משום יו"ט ולא דווקא משום נטילת לולב כמו הלל בשמיני עצרת (עי' במתני' סוכה דף מב:) ההלל והשמחה שמונה, עיי"ש.

ובשו"ע סי' תרמ"ד סעיף א' כתב וז"ל שחרית אחר חזרת התפילה נוטלין הלולב ומברכין על נטילת לולב ושהחינו, וגומרין ההלל וכתב בבאור הגר"א וז"ל וכמ"ש בער"פ אפשר ישראל נוטלין וכו' עכ"ל ומבואר דיש ב. דיני הלל ביו"ט של סוכות א. הלל דיו"ט של חג הסוכות וכמו ביו"ט של פסח ושל שבועות ושל שמיני עצרת ב. הלל דנטילת לולב כמו בהלל דקר"פ.

וא"כ אפשר"ל בזה דמי שאומר את ההלל ביו"ט דחג הסוכות בשעת נטילת לולב הרי"ז יוצא יד"ח בשני דיני ההלל א. בהלל דיו"ט של חג הסוכות ב. הלל דנטילת לולב שזה מצוה בפ"ע (עי' רש"י בפסחים דף צה: דדבר מצוה טעון הלל) ומשום"ה בהלל ביו"ט דחג הסוכות בשעת נטילת אין האשה יכולה להוציא יד"ח של האיש מדפטורה האשה בזה משום מ"ע שהז"ג.

והנה בספר שדי חמד (מערכת חנוכה ט-ב) כתב בדברי הרמב"ם (פ"ג מחנוכה ה"ד) שכתב וז"ל ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהם אומרים מלה במלה בכל ההל עכ"ל. וזה כדברי המשנה (סוכה דף לח.) דמי שפטור מקריאת ההלל א"י יכול להוציא יד"ח של מי שמחוייב בהלל וא"כ ג"כ בהלל של חנוכה (לפ"ד הרמב"ם) דהאשה פטורה ומשום"ה אינה יכולה להוציא יד"ח של האיש דע"כ הביא הרמב"ם ד' המשנה (סוכה דף לח.) בהל' חנוכה.

וד"ז צ"ע מהא דאיתא בגמ' בשבת (דף כג.) דהאשה חייבת בנר חנוכה ומוציאה יד"ח של האיש ושל כל בני הבית ומטעמא דהן היו באותו הנס, דא"כ ה"ה בהלל של חנוכה שהאשה חייבת מה"ט דהן היו באותו הנס. ועי' ג"כ בתוס' בסוכה (דף לח.) ד"ה מי שהיה עבד) שכתב וז"ל משמע מכאן דאשה פטורה מהלל דסוכה וכן עצרת וטעמא משום דהוה מ"ע שהז"ג אע"ג דבליילי פסחים משמע בער"פ דהוא דין בד' כוסות דמסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהן הלל והגדה, שאני הלל דפסח שעל נס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן (בסוכות ובעצרת) לא על הנס אמור עכ"ד התוס'.

וא"כ אפשר"ל שה"ה נמי בהלל של חנוכה דבא מפאת הנס, דאף הן היו באותו הנס, דא"כ נשים ג"כ חייבות בהלל, וגם יוצאות יד"ח אחרים (וכמו דקי"ל לענין מגילה של נשים, בגמ' במגילה דף ד.) והנה רמב"ם (פ"ג מה' חנוכה ה"ו) כתב וז"ל ולא הלל של חנוכה בלבד, הוא שמדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם הוא מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל וכו' ומשיג הראב"ד וז"ל א"א ויש בהם עשה מדברי קבלה, השיר יהיה לכם (ישע' פרק ל' פסוק כט) ועי' בזה במ"מ ובכס"מ שם.

ובחי' הגרי"ז (הל' חנוכה) כתב דיש ב' דיני הלל א. שאומרים אותו בתורת שירה כמו הלל דלילי פסחים, דהפסח טעון הלל באכילתו, והלל זה לא נתקנה בו ברכה, וכמו"כ הלל זה ל"צ לגומרו, וכמוש"כ הר"ן (פסחים דף קיז.) בשם הבה"ג וז"ל אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה, שאין מברכין על הלל שבליילי פסחים לגמור את ההלל, שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה, שכן שנינו ר"ג אומר וכו', לפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו, אלא דברי הגאון ז"ל וכו' עיי"ש, ב. הלל שאומרים אותו בתורת קריאה שיש בזה ברכה, וג"כ צריך לגומרו, ויש דין מסויים דקריאת ההלל מד"ס ב"ח ימים שהיחיד גומר את ההלל, וכל' הרמב"ם (פ"ג שם ה"ו) שכתב ושמונה עשר יום בשנה מצוה לגמור את ההלל, ואלו הן שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, וראשון של פסח, ויום עצרת (חג השבועות).

ובזה מתו' דברי הרמב"ם מהשגת הראב"ד כיון דהשיר יהי' לכם איירי בליל פסח דכתי' ב' בליל התקדש החג (בישע' פ"ל פסוק כט) ופי' רש"י שם וז"ל השיר יהי' לכם בליל הפסח, תבוא לכם שמחה זו כליל התקדש חג, כמו שאמרתי שיר של הפסחים במצרים, עכ"ל של רש"י שם, (וכמו"כ פ"י במצודות דוד שם), וא"כ הלל של שירה דליל פסח הרי"ז מדברי קבלה ובהו איירי הראב"ד והבה"ג.

אבל משא"כ הרמב"ם דאיירי בהלל של י"ח ימים, שגומרין בהן את ההלל שהרי"ז הלל מתורת קריאה וזהו מד"ס ואי"ז מדברי קבלה דבמנין של י"ח ימים שיש בהם ברכה כלל הרמב"ם את ימי החנוכה ויום ראשון של פסח, ולא את ליל פסח, (עי' רמב"ם פ"ח מה' חמץ ומצה הל' י') כיון דרק חנוכה וח' ימי החג (דסוכות ושמני"ע) וראשון דשבועות וראשון דפסח הרי"ז מתורת קריאה אבל משא"כ הלל דליל הפסח דהרי"ז מתורת שירה ואין בו ברכה, (וכדברי הר"ן בשם הבה"ג).

ולפי"ז אפשר"ל דאין מוח' בין הרמב"ם לבין התוס' דלכו"ע אשה מוציאה יד"ח האיש, בהלל דליל פסח, שזה מתורת אומר שירה, מזהה היו באותו הנס, והלל זה בא על הנס (וכלשון התוס' סוכה דף לח.), ואילו הרמב"ם (בהלכות חנוכה הנ"ל) איירי בהלל מתורת קריאה של י"ח ימים שגומרין בהן את ההלל שחנוכה ג"כ איכלל בזה, וא"כ בזה האשה פטורה ואינה מוציאה יד"ח של האיש.

ובגמ' פסחים (דף טז.) איתא הפסח נשחט בשלוש כיתות וכו' קראו את ההלל וכו' ופירש רש"י שם וז"ל קראו את ההלל אכל כיתות קאי היינו שהישראלים אומרים את ההלל

וכמוש"כ בזה רש"י בסוכה דף (נד:), אולם התוס' (בפסחים שם ד"ה קראו את ההלל) כתב וז"ל אלא הלוויים קוראים וכן איתא בתוספתא (פסחים פ"ד ה"ט) הלוויים היו עומדים על דוכן ואומרים את ההלל בשירה, עיי"ש.

ובתוד"ה קראו את ההלל (פסחים דף סד.) כתב וז"ל קשה לר"י וכו' אין אומרים שירה אלא על היין והכאן חזינן דאיכא שירה בלא נסכים וכו', ואור"י דה"פ אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על היין וכו', אבל שלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין בכמה דוכת, עכ"ל. (ועי' ברשב"א ברכות דף לה.) ובמאירי (שם). ועי' בחי' הגרי"ז (בהל' חנוכה הנ"ל) שכתב בסו"ד וז"ל שוב הראו לי בברכה משולשת וז"ל שם בתוס' רי"ח ובתוס' הרא"ש על הא דאמר' שם שאין שירה אלא על היין שכתב וז"ל הרבה שירות ותשבחות מצינו בלא יין כגון הלל, שבשחיטת פסחים וכן בלילי פסחים, ובמלחמה כדאשכחן ביהושפט וכו' עיי"ש. (ועי' בלשון הפסוק בדברי הימים ב' פ"כ פסוק י"ט ויקומו הלוויים וכו' להלל לך וכו', פי' שזה הלל של הלוויים שהיה בשעת מלחמה מתורת אומר שירה, וללא ניסוך המים, ועי' גמ' בסנהדרין דף לט:).

ואכן יעוי' בתוס' בערכין (דף יא.) שכתב וז"ל אך יש תימה אמאי לא מקשה לי' בהדיא מן המנה (דמסכת ביכורים פ"ב מ"ד ופ"ג מ"ד) וכו' ולרבי נראה ששיר המשנה בביכורים אינו עיקר השיר כי אם לשמחה בעלמא הלכך לא פריך מינה לר"ש בר נחמני וכו', עיי"ש. ומבואר בדברי התוס' דיש ב' מיני שיר בביכורים א. שהביכורים טעונים שיר דמס' ביכורים (פ"ב מ"ד ופ"ג מ"ד) בכל הז' מינין (ולא על היין) שהרי"ז לשמחה, ב. דינא דר' מתנא בגמ' ערכין (דף יא.) דביכורים טעונים שיר, שהרי"ז עבודת שירה, אשר יש בכל הקרבנות ורק בזה אמר' דין שירה כשזה רק על היין.

וא"כ יש מח' בין רש"י לתוס' בהלל דקר"פ בשעת שחיטת הפסח דלרש"י אי"ז מתורת שירה על הקרבן, אלא הרי"ז סתם אמירת הלל של הישראלים השוחטים את פסחיהן, וכמו שהישראלים אומרים הלל בנטילת לולביהן (עי' גמ' פסחים דף צה: ורש"י שם), אולם התוס' ס"ל דקר"פ בשעת שחיטתו הרי"ז שירת הלוויים (אפי' שזה ללא ניסוך על היין). והמנח"ח מצוה שצ"ד כתב וז"ל ודבריהם תמוהים מאוד מאי מקשה הש"ס בערכין (דף יא.) דביכורים היאך אומרים שירה והא אין אומרים שירה אלא על היין, ודחוק לת' (בגמ' שם) כגון שהביא יין הא ביכורים היו שלא בשעת הקרבה דאין מקריבין ביכורים כלל, ולדבריהם (של התוס' בפסחים דף סד.) שלא בשעת הקרבה אומרים (שירה של הלל) בכמה דוכתין שלא על היין, וצע"ג עכ"ל של המנח"ח.

ואפש"ל בזה דכוונת התוס' לומר שרק שירה שחל מדין קרבן הרי"ז צריך להיין דע"ז אמר' בגמ' בערכין (דף יא.) א"ר מתנה מנין לביכורים שטעונין שירה איתא טוב טוב מהכא, שביכורים טעונין שירה כקרבן, דהרי"ז חלות שירה של קרבן ומשו"ה מקשה הגמ' שפיר מהא דאין אומרים שירה אלא על היין צאחר שבכורים ג"כ טעונים שירה מדין שירת הקרבנות, ואי"ז סת' לדברי התוס' (בפסחים דף סד.) שבקר"פ השירה הרי"ז ללא יין.

והנה יל"ע בדין החליל בשעת שחיטת הקר"פ מכיון דלא היו בזה נסכי יין דאי"ב חלות דין שירה על גוף הקרבן דהא צירוף החלות דין שירה לגוף הקרבן הרי"ז הנסכים של היין וכמוש"כ התוס' בברכות (דף לה.) וז"ל אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים וניסוך המים כי אם על היין אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל בשחיטת פסחים עכ"ל. (ועי' כמו"כ בחי' הרשב"א ברכות שם, ובמאירי שם, וה"ה נמי בחי' הגרי"ז הנ"ל בשם הברכה משולשת דהרבה שירות מצינו בלא יין, עיי"ש) ומבואר מדברי התוס' ושאר הראשונים דיש ב' הלכות בשירה בביה"ק, א. שירה שחל על הקרבן שהרי"ז קיום בעיקר הקרבת הקרבן, ובשירה זו אכן היין מעכב, ב. קיום שירה בפ"ע בביה"ק בלא יין והרי"ז מצוה לעצמה.

וא"כ צ"ע למה ידחה החליל דקר"פ את השבת של ער"פ י"ד ניסן בשעת שחיטת הקר"פ מדאין השירה חל בקיום הקרבת הקרבן, דהרי"ז שירה בביהמ"ק ללא יין.

ואפש"ל בזה דשאני השירה בקר"פ דהמחייב הוא הקר"פ ומשו"ה מותר לדחות את השבת משום המחייב של הקר"פ כי אע"פ שאין בקר"פ שירה על היין ואין בו שירה בעיקר קיום ההקרבה דקר"פ ובכל זאת מכיון דיש מחייב של קרבן לשיר בשעת הקרבתו א"כ יש דחייה דהרי"ז דין מדיני הקרבן (דהרי"ז צריך להיות בעזרה בביהמ"ק) ואי"ז שירה בעלמא ללא שייכות לקרבן, ואע"פ שהרי"ז שירה ללא ניסוך היין, מ"מ יש מחייב של קרבן, וא"ש מה שהחליל דוחה את השבת, בשעת שחיטת הקר"פ. ודו"ק.

עוד בענין עובר לפני המתפלל

הרב יצחק לנדא

א. יש לדון עד כמה זמן חייבו להמתין לחבירו העומד מאחוריו בתפילה, האם היא מחייבת להמתין שם אפי' זמן זמנים טובא או דסגי שימתין לו כמה דקות עד שיגמור תפילתו, ולא דברו במאריך זמן מופלג אחרי ששאר המתפללים סיימו.

ב. ויש לומר עוד בזה דבמאריך טובא חשיב כבא בגבולו, דכשם שבא בגבולו דסעיף ג' אמרינן דלאו כל כמיניה לאסור על היושב להמשיך לישב במקומו, כך גם אמרינן דלאו כל כמיניה דאיניש לאסור על זולתו לעבור בד' אמותיו זמן מופלג אחרי סיום התפילה, ואל תשיבוני שבדין בא בגבולו ישנם כו"כ מגבלות ולא הותר הדבר בכל גווני כמבואר באחרונים ובמשנ"ב שם, דלא באתי לדמות דמיון גמור רק לומר דכשם שמצינו יסוד כזה בסעיף ג' גבי ישיבה - על דרך זה יש לומר גם גבי הילוך ובאתי לחזק בזה את הדבר המסתבר מצד עצמו שלא אסור לעבור לפני המתפלל בלא שום קיצצה וגבול, וכדלעיל.

ואין להקשות על דברינו מהא דסוף סימן קב (ס"ה) "אם השלים תפילתו והיה אדם אחר מתפלל אחריו אסור לפסוע ג' פסיעות כו' וצריך לדקדק בזה אפי' אם האחרון התחיל להתפלל אחריו, מאחר שכבר התחיל", וכ' שם המשנ"ב לבאר: "ולא נקרא זה בא בגבולו ואפי' אם האחרון מאריך בתפילתו" (והוא מהפ"ח ז"ל שם) ומשמע לכ' דגבי איסורא דעובר לפני המתפלל ליכא להתיירא דבא בגבולו, זה אינו, דהתם איירי במתפלל שבא בזמן התפילה רק שהתחיל אחרי זה שלפניו, ואילו אנו מדברים בענין אחר לגמרי שמאריך טובא אחרי סיום התפילה שבזה דנינן לומר דלאו כל כמיניה "לבא בגבולו" ולאוסרו זמן זמנים טובא. ואדרבא דוקא מלשון השו"ע אפי' אם האחרון כו' שכונתו בזה דהיה צד לומר דשרי לפסוע משום שבא בגבולו וכדביאר הפ"ח ז"ל, מוכח דלא פלגינן בסכינא חריפא בין ישיבה לבין הילוך ובאמת גם גבי הילוך לפני המתפלל שייך המושג בא בגבולו, רק שבאופן הרגיל בזמן התפילה ובמקום שאינו מעבר לרבים (עי' להלן מה שנביא עוד בזה משם הגרש"ז זצוק"ל) לא מתירינן משום בא בגבולו וכשם שגם במקור הדין גבי ישיבה לא מתירינן בכל גווני עי' שו"ע שם ס"ג ובמשנ"ב סקי"ג.

ומש"כ הפ"ח "ואפי' אם האחרון מאריך" אין כוונתו שמאריך הרבה באופן שנותרו בביהכ"נ רק הוא וחבירו הממתין לו, אלא בא לאפוקי שאינו מתפלל בזריזות עד שגומר יחד עם זה שעומד לפניו אלא גורם לו להצטרך להמתין משך כל חזרת הש"ץ או מעט יותר מזה. ועי' ספר הליכות שלמה בשם הגרש"א זצוק"ל (תפילה פ"ח סעיף לו) שהעומד לתפילה במקום המיועד לרבים, מותר מצד הדין לעבור כנגדו, אך ראוי לכתחילה להחמיר בזה - אם לא במקום הצורך, הא קמן דס"ל דגם גבי ענין דעובר לפני המתפלל שייך היתירא דבא בגבולו ופשיטא דהגרש"ז ז"ל יבאר כדברינו לעיל דלק"מ מהא דסעיף ה' (דאין לפסוע כנגד המתפלל אפי' אם התחיל אחריו) דהתם איירי שנעמד שם בזמני התפילה ושלא במקום המעבר לרבים, ודו"ק.

ג. עוד יש לומר בזה דבמאריך טובא אם לא מדובר במאן דפקיעא שמיא כעמודא דצלותהון (נקטנו כאן לשון גזמא קצת) - יש להניח שחלק משמעותי מהזמן שעומד אין הוא עוסק בתפילה אלא בנסיון להתרכז או בהתאמצות לבטא את התיבות כהוגן או אפי' בחזרה על משפטים מסויימים שלפי דעתו אמרם לא מספיק ככוונה, ויש לומר בסתמא דלא אסור לעבור בגון דא. ומ"מ המכריע בסברא זו הוא מש"כ בתחילה והוא המצוי ביותר שרוב הזמן מוקדש לנסיון להתרכז ולא חייבו אדם שלא לעבור לפני מי שמנסה להתרכז רק לפני מי שמתפלל בפועל. (ושו"מ שבדיק כדברים הללו כתב המהרש"ם ז"ל בדעת תורה סי' קב ז"ל: "עוד מצאתי בכתבי הדעת קדושים וז"ל: "לעבור תוך ד' אמות אם שוהה אז אף באמצע ברכה, קיל, גם בשוהה כדי לכוון לבבו, ועי"ז יש זכות על שאין נוהרים בכך וכמעט לית דחש לה וכו' וי"ל דהווי ספק דרבנן אולי הוא משתתה אז והאיסור הוא רק כשרואה שפתיו נעות בתפילה ויודע שבאמצע תפילה הוא"). ואף שחלילה מלדון על כל אחד שמאריך שאינו מתפלל ברציפות כו' אבל מאחר ובכללות כן הוא ממילא הדין נותן דניייל בדרבנן לקולא - ומה גם שאף בלא זה הבאנו טעמים הגונים להקל בדבר זה. וזכורני ששמעתי ממו"ר הגר"ה זקס זצ"ל שאם רואים אדם שמתפלל ועיניו פתוחות והוא מביט אנה ואנה, מותר לעבור לפניו בשופי, ושו"מ שבספר דעת תורה למהרש"ם ז"ל כתב דשרי לעבור לפני ע"ה המתפלל.

ד. עוד יש לומר בזה דבמאריך טובא, אנו סהדי דמפריעה לו העובדה שמרתק את חברו למקומו זמן רב יותר מאשר ההפרעה שעובר לפניו, ולא דמי למצב הרגיל שגורם לו להמתין כל זמן חזרת הש"ץ או במעריב - גורם לו להמתין כמה דקות אחרי סיום התפילה שבזה שייך לומר דאחר שקבעו חז"ל דהעובר מפריע ממילא לא שייך לומר בהאי פורתא את האנן סהדי הנו', אבל במאריך טובא ודאי שבלתי נסבל הוא עבורו להצמיד את חברו למקומו כחצי שעה ויותר.

ושוב הוגד לי כי כן היתה דעתו של הגר"מ שך זצוק"ל שעם סיום תפילת מנחה או ערבית בישיבה, שרי לעבור במעברים ואף שתמיד היו עשרות מתפללים שהיו עדיין באמצע תפילתם.

וכן שמעתי מידידי הג"ר חנוך העניך נריה ששמע כן מהגר"מ שפירא זצוק"ל, שאין צריך להמתין לאלו שעדיין מתפללים אחרי סיום תפילת ערבית משום דלאו כל כמיניהו לעכב את שאר המתפללים - והוא בעצם על דרך הא דבא בגבולו וכדכתבנו לעיל אות ב'.

בענין קביעת מקום לתפלתו

הרב יהודה ליב שוב

בענין מה שדן ידידי הגר"ח פרצוביץ שליט"א בגליון הקודם בענין קביעת מקום לתפלתו, הנה התבוננתי עוד האם זריזים מקדימין למצוות דוחה מעלת קביעת מקום לתפלתו, וזה מה שעלה במצודתי בס"ד

א. איתא בגמ' ברכות ו: כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו שנאמר וישכם אברהם בבוקר אל מקום אשר עמד שם בראשונה וכו', ובשור"ת הריב"ש סי' תקנ"ג כתב דאפי' דלא נזכר דחייב בזה מ"מ כ"ה לשון חכמים דאפי' בדבר שחייב בו כתבו כל העושה מצוה פלונית יהיה שכרו כך, [אבל לשון המאירי הוא דראוי לעשות כן], והגר"ח זצ"ל בארחות יושר ערך תפלה כתב וחלילה לזלזל בדבר שנפסק בשו"ע דהוא חיוב ואסור לשנותו אם לא לצורך מיוחד, וע"ע ברמב"ם בהלכות תפלה פ"ה ה"ו דהוא דין לכתחילה ורק דאינו מעכב התפלה יעו"ש. ונחלקו הראשונים בהך ענינא, דרבינו יונה פ"י דהיינו דכשהוא מתפלל בביתו יקבע לו מקום להתפלל, ומבואר דבביהכ"ס ליכא הך ענינא, אמנם הרא"ש בשם הירושלמי כתב דגם בביהכ"ס צריך לקבוע לו מקום, וכ"כ בשו"ע סי' צ' סי"ט דיקבע מקום לתפלתו שלא ישנהו אם לא לצורך, ואין די במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל אלא גם בבית הכנסת שקבוע בו צריך שיהיה לו מקום קבוע.

ויל"ד בהך ענינא האם במקום של זריזין מקדימין למצוות ג"כ צריך לקבוע מקום לתפלתו, או דאדרבה דמצוות זריזין מקדימין למצוות עדיף והר"ז דוחה מעלת קביעות מקום לתפלתו וצ"ע עוד בזה, [וביותר צ"ע דלא ראינו שדנו בזה הלא דבר הוא], והנה כזאת יל"ד לגבי ברוב עם האם ענין של רוב עם דוחה ענין זה או לא, וציינו לפי הרי"ף על העינין יעקב דכתב דמלעת המקום עדיף על רוב עם. והנה הרי מצינו בענין קביעות מקום דלצורך גדול אפשר לדחות הך מעלה, וי"א דאי"צ דוקא צורך גדול, וא"כ יל"ד דמעלת זריזין בודאי דוחה מעלת קביעות מקום לתפלתו וצ"ב בזה.

והנה בעיקר הך ענינא הנה הרי כבר דנו האם מעלת זריזין דוחה ענינו של מצוה מן המובחר או לא, וכ"כ לעיל.. דהמג"א כתב דהר"ז דוחה מעלת מצוה מן המובחר, וכתבנו שם ד"ל דהוא רק היכי דהשתא אינו חייב במצוה מן המובחר, ומשא"כ היכי דכבר חל עליו החיוב לעשותה מן המובחר, הרי מעלת עשיית מצוה מן המובחר דוחה מעלת זריזין, וכ"כ השב"י ח"א סי' ל"ז וכדאיתא בתרוה"ד לגבי קידוש לבנה דמאחרים המצוה כדי לקיים אותה מן המובחר והר"ז דוחה מעלת זריזין מקדימין למצוות.

אמנם הנה בגמ' ר"ה ל: מבואר דמעלת זריזין מקדימין למצוות דוחה מעלת ברוב עם עי"ש וצ"ב מ"ש מדברי התרוה"ד הנ"ל, [ובמשנ"ב סי' צ' סק"ח הביא בשם היד אליהו בא' דהתפלל שחרית בהשכמה בעשרה ויש לו רוב עם לתפלת מוסף האם יש להקדים תפלת מוסף משום לתא דזריזין מקדימין למצוות, או דילמא דרוב עם עדיף, ובמשנ"ב כתב דיתפלל ברוב עם לאחר זמן מאשר להתפלל מוסף בהשכמה ויהא זריזין מקדימין למצוות, וצ"ב מסוגיא דר"ה וכבר עמדו בזה]. וכבר הקשה כן בשו"ת אהל משה להגר"מ ח"ב סי' ק"ב במכתב לגאב"ד מיר בעל המלבושי יו"ט [והו"ד בספרו מלבושי יו"ט ח"ב חלק הפלפולים סי' ב'] דהקשה שם בתחילה בהא דבשבת כבוד יום עדיף והרי מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ות"י הגאב"ד דמיר דכ"ז רק בב' מצוות דא' חמור יותר מחבירו, אבל בחדא מצוה דיכול לעשותה לאחר זמן באופן יותר מהודר בוודאי דצריך להמתין, וכתב ע"ז הגרא"מ דדבריו חביבים עלי מאד, והוכיח כן מדברי התה"ד דבקידוש לבנה צריך להמתין לעשותה בבגדים מבושמים, וע"כ דכיון דהוא חדא מצוה שרי להמתין לעשותה באופן מהודר טפי, אלא דהקשה בשו"ת אהל משה שם הקשה מהא דאיתא בגמ' ר"ה לג: דזריזין מקדימין למצוה דוחה מעלת רוב עם ואף דיכול אח"כ לקיים המצוה בהידור דרוב עם, מ"מ אמר' דזריזין מקדימין למצוה, וחזינן דגם בחדא מצוה אמר' דצריך לעשותה מוקדם טפי ולא משהינן לעשות המצוה מאוחר טפי בהידור וצ"ע. והוא קושיא גדולה על התה"ד דקידוש לבנה.

ועמד בזה החת"ס פרשת תצוה [בד"ה אין בין אדר הראשון] וכתב דלעולם היכי שהמצוה עצמה מהודרת טפי אז דוחה מעלת הזריזין מקדימים עכ"ד. ובבאוה"ד י"ל דאיכא ב' דינים נפרדים דאיכא דינא דאסור לזלזל במצוה, ובזה כל שמאחר אותה כדי לעשותה בהידור טפי לא עובר איסורא כלל, ובזה נראה דגם כשמשאח לצורך הידור חיצוני ליכא איסורא כלל, אבל מלבד הך דינא איכא עוד דינא דזריזין מקדימין למצוות ואיכא מעלה לעשות המצוה באופן דזריזות, ובזה הר"ז תלוי דהך מעלה כיון דאי"ז הידור בגוף המצוה אלא רק הידור חיצוני, אין לו כח לדחות אלא מעלה והידור חיצוני דברוב עם ולא מעלה בגוף המצוה, ומשו"ה הר"ז דוחה רק מעלת ברוב עם דהוא הידור חיצוני ולא מעלה בגוף המצוה, ומשו"ה בקידוש לבנה דהמעלה דמבושמים הר"ז מעלה בגוף המצוה דכך הוא צורת קבלת פני

וכמו"כ שמעתי מנכד הגריש"א, הג"ר פרץ דיסין שליט"א (מו"ס ימים לאחר שיצא גליון "רוממות" הקודם) שעובדא הוהו בת"ח אחד שליט"א שהיה מתפלל מאחוריו והיה מאריך בתפילתו בתדירות והוא היה נוהג להמתין לו מידי יום, ואמר לו אותו ת"ח כי העובדא שהוא ממתין לו מפריעה לו לכוון בתפילתו, וביקש ממנו כי ישאל את סבו הגדול בענין זה. וענה לו הגרי"ש ז"ל: זיל בתר טעמא, והרי טעם האיסור לעבור לפניו הוא משום שמפריע לו לכוון וכאן שדווקא ההמתנה מפריעה, ודאי שזמורתו לו לפסוע (ואף שאיכא נמי לטעמא דשכינה, ס"ל להגרי"ש כפי שכתבנו כבר בגליונות קודמים דעיקר הטעם הוא משום שמפריע לכוונתו ובניד"ד שדווקא ההמתנה מפריעה, העדיף הגרי"ש ז"ל למנוע הפרעה לכוונתו ואף שיתבטל הטעם דשכינה).

פטור מק"ש ותפילה למלוה את החתן לתפילתו

הרב אליסף פרלמן

הנה בידינו חתן מצוינו שחתן דומה למלך בכמה ענינים, והר"ן בכתובות דף ז. הביא מדברי אגדה וז"ל חתן דומה למלך, מה המלך שמחה ומשתה לפניו ואינו עושה מלאכה, אף חתן שמחה ומשתה לפניו ואינו עושה מלאכה, מה המלך אינו יוצא יחידי לשוק אף חתן אינו יוצא יחידי לשוק. ע"כ וכן פסק הרמ"א אהע"ז סי' ס"ד ס"א וז"ל וחתן אסור בעשיית מלאכה, ואסור לצאת יחידי בשוק (ר"ן פ"ק דכתובות ובפרקי ר"א). עכ"ל.

ויש לדון במי שהוא המלוה של החתן לתפילתו ונודמן שהוצרך החתן ליצא לתפילתו בדיוק בשעה שהיה בדעתו של המלוה לצאת לתפילת עצמו במקום אחר, ולכאור' י"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה שהרי העוסק בשמחת חתן וכלה פטור מק"ש ותפילה מדין העוסק במצוה, והכי נמי הך דין שלא יצא החתן יחידי הוא בדומה לדין שמחה של חתן, וכמו שהביא זאת הרמ"א שם כהמשך לדינו של השו"ע שם להך דין שמחה שהנושא בתולה צריך שישמח עמה ז' ימים, וא"כ גם בהך דין נראה דהעוסק בו פטור מק"ש ותפילה באותה שעה.

אלא שיש לדון בזה דהנה אם יהא היכי תימצא שצריך החתן להתפלל באופן שעצם הצורך שלו להתפלל הוא הסותר את אפשרות התפילה של הנמצא עמו, דלכאור' בהא אין דין קדימה לתפילת החתן לתפילת האחר, שהרי אין התפילה מכלל שאר צרכיו של החתן אלא שהוא בא לקיים המצוה המוטלת עליו ובשביל כך הוא גורם לבטל את הדין תפילה מחבירו, והרי חבירו שיש לו דין תפילה קודם הוא להתחייב ולקיים את דין התפילה של עצמו מלקיים את המצוות תפילה המוטלת על החתן.

ומעתה יש לדון דכיון דמצוות תפילה של חבירו קודמת א"כ גם אם בא לקיים את הדין של החתן שלא יצא יחידי יש לחלק בזה שאם כל יציאת החתן מביתו היא איננה לצרכיו אלא לצורך תפילה והרי כל כמה שבא לקיים את דין תפילתו אינו דוחה את תפילת השני א"כ גם הדין ליווי שלו לא ידחה שהרי אם עי"כ שלא יצא יחידי יצטרך שלא יכול לצאת לתפילתו לא אכפ"ל שהרי סו"ס תפילת חבירו מוטלת על חבירו יותר מדין תפילת החתן.

אלא די"ל לאו הכי, אלא כל שבא החתן לקיים מצוות תפילה שלו מעתה זהו צרכיו לפי אותה שעה, ואטו בכל מה שהוא יוצא לשוק נדקדק עליו אם מחויב הוא באותו דבר או לאו בשביל לקיים את דינו ולדחות את דין הק"ש ותפילה, וא"כ הכי נמי כל שמאיה טעם שלא יהא החתן רוצה לצאת ומכין שהוא דומה למלך ואינו יוצא יחידי יש מצוה ללוותו, ועי"ז חייל דין העוסק במצוה פטור מן המצוה ושוב יקדם דין זה וידחה את המצוות ק"ש ותפילה של חבירו, וכן נראה.

באור, ביבשה, בים

הרב יוסף וולך

בימי התקופה שומעים הרבה התרברבות של כוחי ועוצם ידי בסגנון 'מהאור מהים מהיבשה'... ושמתי את ליבי כי ממש במטבע לשון זה אנו אומרים כמה פעמים בתפילה בפסוקי דזמרה -

"אתה הוא ה' לבדך -

אתה עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם - באור!

הארץ וכל אשר עליה - ביבשה!

הימים וכל אשר בהם - בים!

ואתה מחיה את כולם!!!

וכן "אל תבטחו בנדיבים וגו' אשרי שקל יעקב בעזרו שברו על ה' אלוקיו,

עושה "שמים" "וארץ" את "הים" ואת כל אשר בהם!!!

השכינה, הר"ז דוחה מעלת הזריזין, וה"ה בדינא דכבוד יום דהוא הידור בגוף המצוה הר"ז דוחה מעלת זריזין. ולפי"ז נמצא דאם השהה המצוה כדי לעשותה באופן דברוב עם לא עבר בזה על דינא דשיהוי מצוה לא משהינן, אלא על מעלת זריזין מקדימים למצוה בלחוד. [וכ"כ בשדי חמד אות פ' כלל ל"ט.. דחילוק בין הידור של רוב עם שאין הידור בגוף המצוה להיכי דההידור הוא בגוף המצוה].

ויסוד הדברים מוכח בדינא דמג"א ס' צ' ס"ק כ"ב דאם יש לו ב' בתי כנסיות מצוה לילך לחוקה משום שכר פסיעות, והקשה המנחה חריבה בסוטה.. על הגמ' שם דדינא דשכר פסיעות דהא אין מעבירין על המצוות ות' ג' תי', וכל הג' תירוצים אין מיישבים את המג"א, וצ"ל הישוב בזה דכיון דהר"ז חד מצוה דתפילה הרי כל היכי דיש הידור מצוה לעשותה באופן מהודר טפי יכול לאחר אותה, ואף דהוא רק הידור חיצוני מ"מ גם בזה שרי לאחר המצוה, ורק כשיש כנגדה מעלת זריזין מקדימין למצוה צריך להקדימה, וא"כ התם דל"ש מעלת זריזין כלל הן משום דזמן התפלה שוה בשניהם והן משום דעכשיו ממש מזדור במצוה ע"י שהולך לעשות המצוה, וליכא מעלת זריזין, ומשו"ה שרי לאחר המצוה כל היכי דע"י מקיים עוד מעלה דהידור דשכר פסיעות ודו"ק. וכתבנו בזה עוד בספר זבול יהודה זבחים ס' א' יעו"ש.

והחת"ס בשבת קלד: ביאר דהא דמשה המתין על המילה משום חשש סכנה לולד, ואפי' דהא דאיכא חשש סכנה הר"ז רק כשמלים בברזל כי כל מכת חרב סכנה היא, אבל באבן ליכא חשש סכנה, וא"כ הרי משה היה יכול למול באבן, וצ"ל דהא דהמתין למול בברזל משום דאיכא מצוה מן המובחר למול בברזל, וכמש"כ הרמב"ם בפ"ב ממילה דמצוה מן המובחר בברזל, וכ"כ בשו"ע יור"ד ס' רס"ד סעיף ב', וס"ל למשה רבינו דמצוה מן המובחר למול בברזל דוחה מעלת זריזין, ומשו"ה השהה את המצוה לעשותה אח"כ מן המובחר, וכנסתתן משה רבינו הבינה ציפור דטוב למחר המצוה ולעשותו בצור מלעשות מן המובחר בברזל, ואולי מילה בשמיני שאני דהוא עיקר המצוה ולא זריזות בעלמא אבל בעלמא מצוה מן המובחר עדיף מזריזות ואכמ"ל עכ"ד. [וכ"כ בספרו עה"ת פרשת שמות שם, וכתב דהר"ז תלוי בפלוגת הרד"ב והחכ"צ, והוסיף שם עוד דגם בשבת הא דבעינן לחלל שבת משום סכנה אחר המילה הר"ז רק כשמלים בברזל ולא כשמלים בסכין, ורק דכיון דאיכא מצוה מן המובחר למול בברזל, משו"ה שרי למול בברזל וע"י להכניס א"ע לחילול שבת מחמת חשש סכנה וד"ז חידוש גדול]. ולפי משנ"כ הרי לכא' כיון דהוא הידור בגוף המצוה הר"ז עדיף ממעלת זריזין מקדימין למצוות וצ"ע בזה. ועיין מש"כ עוד בזה בפרשת שמות.

וע"ע בחת"ס בהקדמה לחידושי חולין דביאר דאברהם אבינו אמר לה ללוש קמח דע"י תעשה זאת יותר בזריזות, ומאיך שרה סברה דמהודר עדיף משום דנשים עצלניות הם, ומשו"ה עשתה סולת לנפות ב"ג נפה, וביני לביני פרסה נדה ונפסד הלחם וזהו מש"כ ולחם עצלות לא תאכל עכ"ד. ומבואר דנחלקו א"א ושרה בהך ענינא האם זריזות עדיף או מצוה מן המובחר עדיף ומשמע מדבריו דעיקר ההלכה הוא כא"א דזריזות עדיף וצ"ב דהא כיון דאיכא הידור בגוף המצוה הרי הידור מצוה קודם לזריזין וצ"ע עוד בזה.

והעולה בידינו בדינא דזריזין מקדימין למצוות דהר"ז דוחה הידורים שאינם בגוף המצוה, ולא הידורים שהם בגוף המצוה בעצמה, ולפי"ז יל"ד בגדר מעלת קביעת מקום לתפלה דהאם הוא הידור בגוף המצוה או דהוא הידור חיצוני בלחוד מצד הגברא כעין ענינא של זריזין מקדימין למצוה וענינו של ברוב עם ויל"ד.

ואולי הר"ז תלוי בביאור מעלת קביעות מקום לתפלה, ומצינו בזה כמה טעמים דהרד"ק בפרשתו [י"ג-ד] ביאר בזה דיותר ליכא נכון במקום שהוא רגיל בו, וכ"כ המאירי דכל שהמקום מיוחד לו לתפלה כוונתו מצויה ביותר, ובמהר"ל נתיבות עולם נתיב העבודה פ"ד ביאר הענין בזה שהוא משום דמורה בזה דאין התפלה שלו בדרך מקרה, ובחידוש הרשב"א אגדות הש"ס ברכות שם ביאר בזה שהוא משום דהקביעות מקום מוסיף יראה בבתי הכנסיות ובמקומות המוכנים לעבודת השם, ועוד כתב דקביעות מקום גורם לאדם להתמיד בתפלותיו, ומשא"כ במקום לא קבוע הר"ז מביא לידי יאוש ועצלה, ור"ד עאראמה בליקוטים על הרמב"ם תפלה ה' ו' ביאר בזה דהוא משום דלא יראה כב' רשויות, ועיין צ"ח שם.

ולפי"ז יל"ד דאם הוא משום שלא יראה כתפלה דרך מקרה, וכן דע"י יתמיד בתפלה, הרי בזה יל"ד דהוא רק דין מצד הגברא שיתפלל באופן של דרך קבע ולא באופן של דרך עראי בלחוד, והוא כעין הידור של זריזות בלחוד, ומשא"כ אם הוא משום לתא דע"י מכוין יותר בתפלה א"כ קביעות מקום הוא הידור בגוף המצוה בעצמה, וכן לפי טעם של ר"ד עאראמה הנ"ל, ולפי"ז הרי אם הוא משום לתא דגברא בלחוד הרי בזה יל"ד דכמו שמעלת זריזין עדיף ממעלת רוב עם הרי ה"נ הר"ז עדיף ממעלת קביעת מקום לתפלה ויל"ד בזה, ומשא"כ אם הוא הידור מצד החפצא של התפלה הרי בזה מסתבר דקביעות מקום עדיף, והר"ז ג"כ נפק"מ במשנ"כ לעיל האם רוב עם עדיף מהך ענינא או לא, דאם הוא הידור בחפצא של התפלה הרי פשיטא דהר"ז עדיף ממעלת ברוב עם, ומשא"כ אם הוא הידור רק מצד הגברא בלחוד ולא מצד החפצא של התפלה הרי בזה יל"ד מה עדיף האם מעלת ברוב עם או מעלה זה של קביעות מקום לתפלה ויל"ד בכ"ז. ויל"ד עוד

דלעולם ענין זה של תפלה דרך קבע אי"ז רק הידור חיצוני אלא הוא הידור בגוף התפלה עצמה, וכעין מש"כ דכל העושה תפלתו עראי אין תפלתו תחנונים והוא דין בגוף התפלה עצמה לעשותה דרך קבע ולא דרך עראי ודו"ק.

ואשר עולה בידינו בזה, דכנגד הידורים בגוף התפלה בעצמה, הרי מסתבר דענין זה של קביעות מקום נדחה מפני כל הידורים אשר הם בגוף המצוה, ומשא"כ כנגד הידורים צדדים כרוב עם וכדו', הר"ז תלוי דאם מעלת קביעת מקום לתפלתו הוא הידור בגוף המצוה, הרי אין שום מעלה שאינו בגוף המצוה דוחה זאת, ואם אינו הידור בגוף המצוה אלא רק מצד הגברא דמחשיב התפלה הרי לכא' בזה מסתבר דכל ההידורים דוחים זאת וצ"ע בזה. ועיין אשל אברהם דר"ל דהר"ז דוחה מעלת תפלה בציבור, ועיין בהליכות שלמה לגבי אמירת פסוקי דמרה יעו"ש.

עוד בענין לעבור לפני המתפלל (2)

הרב נתנאל רזניק

בגליון 7 סוכות תשפ"ד הובאה תגובת הרב לנדא שליט"א, להחזיק בדבריו שנתפרסמו בגליון ימים נוראים, ויש להעיר בדבריו כמה הערות, ואקדים שאיני בא אלא לדון בקרקע קמיה כדרכה של תורה מתוך כבוד הראוי.

השיב על הנכתב בתגובה על מאמרו, דמחמת העובדה שגדולי הפוסקים התיירו לעבור לצורך מצוה מוכח דקים להו שמשום מה אין באיסור זה שייכות למושג המרטיט דינא דגמרא, והדברים מתמיהים, היאך ניתן לומר על דין שהובא בכל הפוסקים בלשון "איסור", ולומר מסברת הלב שאינו אסור כ"כ, מה גם שהדבר מנוגד כפשוטו לכל הפוסקים כולם, כאשר יווכח המעיין, שדנו דין זה כדן דרבנן גמור, ואף דנו בהלכות עדל"ת ובעידנא וכו', ואמנם היו שטרחו ללמד זכות אבל כהאמור אי"ז אלא לימוד זכות, וגם במ"ב וחבריו לא נזכר כל צד קולא בענין, והוראת הגריש"א שהביא, מתבססת על צירוף להקל בזה"ז שאין מכוונים בתוספת הסברא של דבר מצווה שלסברת הח"א שרי [לדעתו ז"ל], וא"כ אין הנידון אלא לסברת שאר האחרונים, אבל בעיקר האיסור לית מאן דפליג שנאמר כאן איסור מוחלט על כל חומרתו.

וכיון שתלה הדבר בדברי כל הפוסקים, אציע מדברי רבותינו שדיברו בענין זה, ואגב אורחא יתבארו כמה ענינים הנוגעים לסברות שהעלה הרב הנ"ל במאמרו.

בעיקר הענין אם מותר לעבור לצורך מצוה, כהאמור במאמרי הקודם בב"ח ומ"א ומ"ב ס' ס"ט לכא' מוכח דאין היתר לעבור לצורך לפרוס על שמע, [ואם כי יש דוחים דשמא מיירי שיש מנין נוסף, אי"ז אלא אוקימתא שבמצואות הימים ההם אינה מצויה, וגם לא חילקו הפוסקים, וגם לא משמע, דהרי מיירי במאחרים לתפילה ופורסים על שמע לצרכם], ראי' זו הביא מרן הגר"ק זצ"ל כמוכח בס' חוט שני ע"ש.

ובתשו' יד אלי' ס' ו' כתב לדון בזה מדין עדל"ת דלאו בעידנא, ולא התייר אלא לצורך מצוה דרבים, כמו כן בס' נחלת אלי' להגר"א דושניצר זצ"ל דן ככהן הצריך לישא כפיו ולא הכריע כיון דאינו בעידנא יעו"ש, וע"ע בס' ד"א של תפילה ס' ז' שהביא מכמה אחרונים דל"ל היתר לצורך מצוה.

בספר הליכות שלמה פ"ח אות ל"ג מבואר שהגרש"א זצ"ל התייר לצורך מצוה גמורה כגון לישא כפיו או בבל תשקצו, וכ"ז רק אם עיני המתפלל עצומות, אבל ללא זה אין להקל כלל אפי' במצוה גמורה.

עוד מבואר שם דאם עומד במעבר מותר לעבור לפניו מעיקר הדין אבל ראוי להחמיר לכתחילה כיון שאיסור זה קל בעיני הבריות, וכן נהג בעצמו.

ונשאל מרן הגרש"א דפעמים רבות נטרדת כוונת המתפלל בכך שמעכב אחרים ואולי מחמת כך נתייר לעבור כדי לסייע בכוונתו, ונתרעם הגרש"א ואמר 'בסברות כאלו אפשר לעקור ח"ו את השו"ע', והוסיף שבהלכה זו שנתרופפה ביד היראים אין לחפש צדדי היתר אלא רק לחזק האיסור ולהחמיר.

עוד כתוב שם דגם במקום טירחא דציבורא לא הסכים להורות קולא, כיון שהוא איסור גמור.

בספר חוט שני כתוב, דלענין כהנים לישא כפיהם צ"ע אם מותר, ובמקום טירחא דציבורא אין היתר, וגם אם א"א להוציא או להחזיר הס"ת אין היתר כלל.

ונשאל מרן הגר"ק זצ"ל אם כאשר המתפלל מוטרד מכך שמעכב את אחרים מותר לעבור כדי שלא יוטרד, והשיב לאיסור, ויעו"ש הביאור בזה.

ומרן הגר"נ קופשץ שליט"א מורה לאסור לכהנים לעבור כדי לישא כפיהם, וכן מורים רבים, אך גם המתירים מודים שהוא ענין מיוחד שיש בזה דא' וכו'.

ובס' אישי ישראל הביא ממרן הגר"ק זצ"ל שאין היתר לעבור אלא למנוע איסור בל תשקצו שהוא דא', אבל למנוע דרבנן אין היתר.

⁷ הערת מערכת: בגליון חשון תשפ"ד היתה אמורה להתפרסם תגובת הרב רזניק ותשובת הרב לנדא. מפני טעות טכנית התפרסמה רק תשובת הרב לנדא. על כן הננו מפרסמים כאן שוב את הדין ודבריו. בתוספת המשך הדין.

מכל דברי הני רבנות למדנו דבר אחד, הלכה זו דינא דגמרא היא ויש לתת את הדעת בכל הרציונות במה להקל ובמה לא, עוד הורנו הגרש"א דבהלכות אלו אין לחפש קולא אלא אדרבה לחזק האיסור, ולכן גם אם יש שהורו קולא יש לברר היטב עד כמה המקור מוסמך ואם נתכוונו להקל למעשה או רק לדון, [ויעזר] היטב בס' ד"א של תפילה בשם הגריש"א, ומשמע שלא יצאה ממנו הוראה למעשה בזה וטעון בירור], וכן אין לך אלא מה שהורו ולא להרחיב כהנה וכהנה, וכמדומה שכל מי שראה את גדולי ישראל בקיום הלכה זו אין לו ספק מה הוא כוונת המשקל שראוי לתת לזה.

ומה שכתב במאמריו ממנהג העולם וכו', יש להעיר, שאילו היו אותם האנשים שוקלים בכל מקרה אם הוא מצוה וכו' או עד כמה הוא שעת הדחק כגון בר"ה וכדו', אזי יש אולי משמעות למנהגם, אבל אלו שבעוה"ר נתרופפה אצלם הלכה זו עד כדי שכמעט ונשתכחה כליל, מה יש להביא ממנהגם, וכוונתו אינה אלא לאותם יראים המקפידים על ההלכה כתיקונה, אלא שבשעת הדחק נאלצים לסמוך על לימודי זכות שונים, ולאותם אנשים באו דברי הני רבנות הנ"ל, שיש לתת הדעת בכל מקרה במה ניתן להקל ובמה לא.

תשובת הרב יצחק לנדא (2)

קראתי בתשומת לב מרובה את דבריו הקרים של הרה"ג הרב נתנאל רוזניק שליט"א וארשום בזה מספר נקודות:

א. בשתי נקודות נטוש הוויכוח.

האחת - מהי ההתייחסות ההלכתית במקרי קיצון וכגון בתפילות הארוכות שבר"ה ויוה"כ - כפי הנידון בגליון ימים נוראים תשפ"ד (וכגון שהמתפלל מאריך טובא אחרי סיום התפילה וכפי שדנו בעניינו בגליון זה).

השנית - מהי דרגת האיסור דעובר לפני המתפלל האם הוא ככל איסור דרבנן רגיל או קליש טפי. נקודה זו נגזרת במידת מה מהנקודה הראשונה, אבל לא באופן מוכרח וכדיתבאר.

ב. לפי דרכנו, במילי דרבנן נטיית הפוס' בדרכ"כ היא לנטות לקולא באופנים של דוחק מיוחד, אם משום שמגדירים את הדבר שעצם האיסור לא נאמר באופני הדחק (וכגון בעניינו במקום שהמתפלל מאריך טובא ייתכן דלא נאמר בגדרי אסור זה לחייב אדם להמתין שעתיים תמימות, אלא רק זמן מועט) או שיאמרו בזה צעדי היתר מפורשים. ובמקום שהתירו זאת הפוס' אין כאן אפי' עניין להחמיר כיוון דההיתר הוא לכתחילה. וכגון בעניין המאריך טובא מסתבר שהחמיר להמתין שם שעתיים תמימות אינו מחמיר אלא טועה. ובפרט בניד"ד שכתבנו בזה צדדי היתר ברורים ביותר, ובדרכ"כ הוא חומרא דאתי לידי קולא.

ג. כל הפוסקים שהזכיר מע"כ בדבריו, לא דברו על מצבי הקיצון הנזכרים, רק דיברו על עיקר דין זה במצבים הרגילים.

ד. גם הסוברים שאיסור זה קליש טפי מודו דאין היתר לבטלו בחינם.

ה. להאמור באות ד' ייתכן דאף שפליגי כמה פוסקים על הגריש"א והגר"צ זצוק"ל (ושאר פוסקים שעמהם - ראה להלן) בכמה וכמה פרטים, ייתכן מאוד שלא נחלקו ביניהם אלא רק עד כמה ניתן להקל לכתחילה בדין זה, אבל לא פליגי על כך שאיסור זה קליש טפי. ובנוגע לדעת הגרש"א הרי ידוע שהיה מתרעם מאוד על שלא נזהרים בהלכה זאת ואמר כי יש להחמיר בה גם במקום שמותר מהדין, וזה מתאים לדברינו כאן. כמו"כ מדברי בנו הגר"ש שנביא להלן, נראה כדברינו כי היכי דלא פליגי הדדי.

ו. בנוגע לנקודה השניה (עי' אות א'), טרם קבלתי תשובה על הוכחתי הפשוטה ממה שהתירו כל הפוסקים: החזו"א, הגר"ח, הגר"ש, הגר"א, הגר"צ, הציץ אליעזר (ח"ט), הגר"א (להלן אות ז), לעבור לפני המתפלל לצורך ברכת כהנים. וכי מצינו במקום כלשהו שיתירו לטלטל מוקצה או לאכול איסור דרבנן או אפי' לעבור על מנהג איסור - בכדי לקיים את מצוות ברכת כהנים?

ומה שייך לדבר בזה על עשה דוחה לא תעשה, הרי זה לא בעידינה, ולא מצינו באיסורים גמורים היתרים כה"ג? ודבר זה, לענ"ד מוכיח דכולהו ס"ל דבאמת האי איסורא מיקלש קליש אלא דאכתי פליגי בפרטים וכמו שכתבתי באות ה'.

ז. ובאמת אחרי שנתפרסם הגליון הקודם (סוכות תשפ"ד), נגש אלי ידידי עוז הרה"ג ר' חנוך נריה שליט"א וסיפר לי כי שמע מחותנו שליט"א (הגאון ר"ב גינצלר שליט"א) כי שמע מהגאון ר' שמואל אויערבך זצוק"ל (בעובדא שאחד היה צריך לנסוע בדחיפות והמונית כבר חיכתה בחוץ) שאמר לו בלחישתו כי באמת צריכים לידע כי הא דאין עוברין לפני המתפלל אין הוא אסור גמור רק הלכה שאין לבטלה בחינם. והיינו כדכ' בגליון הנ"ל, שמדובר בהסכמה רחבה של רבותינו מדור האחרון ביחס לקלישותו של דין זה.

ח. וזכורני בהיותי תלמיד ביישיבת חברון, יצאתי בבקר אחד (בשנת תשמ"ח כמדומה) מביהמ"ד אחרי "קדושה" והתקשרתי מהטלפון הציבורי אל בעל הוראה קשיש שהייתי נוהג לשואלו באותם ימים, הוא הרים מיד את הטלפון ואני

שאלתיו אם רשאי אני לעבור לפני המתפלל בכדי להגיע לברכת כהנים (כבר הגיעה אלי אז השמועה משמו של הגרי"ש שמתיר זאת אבל לא הייתי בטוח אם היא נכונה - ובפרט ששני ראשי ישיבה מפורסמים אמרו לי דאין להקל בזה כיון שאין לעשות איסור בכדי שאח"כ אוכל לקיים מצוה), וענה לי "ודאי שצריך לעלות, והלא זו מצווה דאורייתא!" וראיתי אז באופן מוחשי מהו ההבדל בין פוסקים לבין ראשי ישיבה. והיינו כדלעיל דהיה מוחזק אצל בעלי ההוראה (ואולי גם הבינו כן מההיתרים השונים שנאמרו בענין זה) שלא דמי אסור זה לשאר איסורים, ומש"כ אותם ראשי ישיבה גדולים שלא היו בעלי הוראה לא הווה קים להו דבר זה, ולכן נקטו את תשובתם בהתאם לכללים הרגילים - והיינו שאין לעשות איסור בכדי לאפשר אחרי כן עשיית מצוה.

ט. גם כותב הטורים האלה מצר על מה שבפועל רואים אנו רבים וטובים שדין זה נתבטל אצלם לגמרי, וישנם כאלו שעוברים לפני המתפלל למרות שיכולים הם בקל לעקוף מעט ולהמנע ע"כ מלעבור על דין זה, ויש שסיימו להתפלל ומהלכים בחדר הלוח ושוב ורמיסת ההלכה הזו מפריעה למתפלל יותר מעצם ההפרעה הפיזית שבהילוכם (ופשיטא שדבר זה נעשה מחוסר ידיעה או שימת לב ולא בזדון).

י. ארשום בזה את שמות גדולי הפוס' שהקלו בזה טובא ונשמטו מרשימתו של הרנ"ר שליט"א.

1. דעת הא"א מבטואש, ס' קב, דמותר לעבור לכל דבר מצווה ואפי' לענות אמן כיוון דעיקר הטעם הוא מצד הפרעה לכוונת המתפלל (וכדעת המג"א והא"ר והמאמר מרדכי ודלא כהח"א - וכ"כ ערוך השולחן ס' קב דזהו הטעם העיקרי לדינא) וכיוון שהדבר תמיד בספק לא אתי ספק בלבול דעת המתפלל ודחי את המצווה של עניית אמן וכיו"ב.

2. הגריש"א ז"ל סמך על סברת הא"א, הנ"ל, והקל משום כך לקחת את הס"ת ולהחזירו למרות שעובר בזה לפני המתפללים (חשוךי חמד מגילה עמ' רצא).

כמו"כ הקל טובא בהלכה זו בעוד כמה וכמה אופנים כידוע לכל ואמר שלצורך מצווה שרי כיוון דסמכינן על כך שלא מכוונים בזמנו - עי' במאמרנו בגליון ר"ה ויוה"כ תשפ"ד.

3. בספר ציצ"א אליעזר ח"ט ס' ח' כ' בסיום תשובתו "וכן מותר לעבור (לפני המתפלל) כדי לילך לדבר מצווה עוברת או כדי שלא לאחר העת שקבוע לו ללמוד עי"ש. ועי' שם בכל תשובתו שסמך שם טובא על דברי הא"א בסימן זה.

4. בספר יפה ללב על או"ח בקונטרס יושר לבב ס' קב אות ד' כתב ככל הנז' בציץ אליעזר שהבאנו לעיל מיניה (שהסתמך בדבריו על היפה ללב).

5. בשו"ת אול"צ (ח"ב פרק מה תשובה כט), להגר"צ אבא שאול זצוק"ל כתב: מותר לעבור כנגד המתפלל כדי להתפלל תפילה בציבור או לצורך גדול כגון שיגיע לו מזה הפסד פרנסתו וכדומה.

6. הגאון ר' דוד פרנקל שאל את החזו"א זל"ה אם יש לו היתרים בעניין לעבור לפני המתפלל וענה לו: א. לרובם אין גוף נקי ב. אין מכוונים באבות (שמעתי מידידי הגרש"י שלנגר שליט"א).

7. המהרש"ם ז"ל בדע"ת ס' קב ס"ד הביא משם הא"א ז"ל דהעולם מקיל לגמרי בדין זה ורק מתי מעט מדקדקים בזה וכו' כמה צירופים ללמד זכות דשרי מעיקר הדין, והביאו המהרש"ם בדע"ת ס' קב מבלי להעיר עליו מאומה.

יא. הזמן קצר ובעה"ב דוחק, אבל רואים אנו בבירור מגדולי המורים שהקלו מאוד בדין זה באופן שלא משאיר ספק שדין זה קליש טפי או כהגדרת הגר"ש אוירבך זצוק"ל שאינו איסור גמור והם הדברים. ועי' אות ה' מש"כ שם. ועוד חזון למועד להרחיב בעניין זה.

יב. ישנם נושאים רבים שיש בהם פנים וצדדים נוספים (לחומרא או לקולא) שנתחדשו עי' חכמי הדורות הבאים, ואף שלא נזכרו "במשנ"ב וחבריו" (כלשון הרב רוניק שליט"א) ואין בזה כל חסרון כי כך היא דרכה של תורה, וזוהי תהילתנו ותפארתנו. והדבר פשוט גם דזה שקולא מסויימת לא מוזכרת במשנ"ב אין בזה הוכחה דלא ס"ל לאותה קולא, ואכמ"ל.

יג. ישנם טועים היכולים לומר דחלק מהפוס' שהזכרנו אינם ממש הפוסקים שאנו הולכים לאורם, אבל בוודאי אינם יכולים לומר זאת על הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שהרי הוא עמוד ההוראה בדור האחרון ובפרט אצל ציבור הת"ח כידוע לכל, ורבים מפסקיו לחומרא נהוגים בכל אתר ואתר. ויש להמליץ בזה את המשפט: אם אתה מאמין שאפשר להחמיר (כהגרי"ש), תאמין שאפשר להקל (כהגרי"ש).

יד. אין הדעת נוחה מכך שהדין התורני מתנהל באופן שאחד מן הצדדים עוטה גלימה על פניו, וצ"ע ממה חושש מע"כ, ויש ליישב.

שוב מהרב רזניק (3)

בגליון שעבר הובאה תגובת הרב לנדא, להחזיק בדבריו שנתפרסמו בגליון ימים נוראים, ויש להעיר בדבריו כמה הערות, ואקדים שאני בא אלא לדון כדרכה של

תורה, ולעורר הדברים הטעונים ברור בהלכה זו שנוגעת מאד למעשה, ומשום מה חומרתה נשתכחה במקומות רבים.

הרב לנדא השיב על הנכתב בתגובה על מאמרו, דמחמת העובדה שגדולי הפוסקים התיירו לעבור לצורך מצוה מוכח דקים להו שמשום מה אין באיסור זה שייכות למושג 'דינא דגמרא', ולכן יש להתיר לעבור על איסור זה במצבי דוחק, ולא נאמרה הלכה זו אלא שלא לבטלה בחינם.

והדברים מתמיהים, היאך ניתן לומר על דין שהובא בגמ' ובכל הפוסקים בלשון "איסור", ולומר מסברת הלב שאינו אסור כ"כ, מה גם שהדבר מנוגד כפשוטו לכל הפוסקים כולם, כאשר יונת המעיין, שדנו דין זה כדין דרבנן גמור, ואף דנו בהלכות עדל"ת ובעידנא וכו', ובס"ד יובאו דבריהם להלן, ואמנם אמת הוא שאינו בהכרח שכל האיסורים דרגא אחת להם, ויתכן דדין זה נאמר בהתאם לדרגת חובת תפילה וכוונתה, ולכן יתכן שנדחה מפני מצוות אחרות, אבל הדבר ברור שאינו פחות מאיסור, ואי"ז רק הנהגה ראויה וכדומה, ולכן יש לדון בהתאם לכך. ובמ"ב מבואר להדיא שאיסור זה קיים גם בשעת הדחק וגם לזקן וחולה, שבצדדים שלפניו כתב דאפשר דיש להקל בשעה"ד, הא לפניו ממש אסור, וגם בצדדים שלפניו לא התיר בשופי אלא בדרך אפשר, עוד מבואר לענין ישיבה בד"א של המתפלל דיש היתר לזקן וחולה, ורק כאשר חולשתו נראית, והטעם מפני דבזה ל"ש טעם האיסור, ולכן לפניו אסור כי הטעם דנראה כמשתחוה לו שייך, וחזינן דאין קולא לזקן וחולה אלא רק כאשר לא שייך טעם האיסור, ומינה שמעינן דלעבור לפני המתפלל אסור גם לזקן וחולה.

ואפי' אם י"א שלצורך מצוה מותר, פשוט שאין ללמוד מכך להקל בשעת הדחק ואפי' בדחק גדול, ומה ענין דחק למצוה, וכן במצוה שהתירו דווקא במצוה גמורה שא"א לה להתקיים אם לא יעבור כדלקמן.

ולכן מה שהביא עובדא מחכם אחד שאמר בזה"ל, 'אי"ז אלא הלכה שאין לבטלה בחינם', ח"ו לומר כן, ואילו היה נאמר 'טוב שלא לעבור' היה מתפרש כן, אבל כאשר כתוב אסור ודאי אינו פחות מאיסור, ולכן חלילה להאמין שכך אמר, כמו כן בהמשך המאמר נכתב שיש להצר על כך שישנם אנשים שעוברים על הלכה זו למרות שאפשר להם בקל ללכת בדרך אחרת, נראה מסגנון דבריו דאם א"א בקל יש בכך לדחות הלכה זו, שכן רק לבטלה בחינם אסור, וחלילה לומר כן, וא"צ להאריך בזה שכן הדבר פשוט כביעתא בכותחא שדבר שנאמר עליו אסור אינו מותר ואף אם אי"ז 'בחינם', וכמדומה שע"כ גם כוונת הרב הכותב כדברינו, ולכן הגישה המקילה שהלך בה אינה מובנת לענ"ד.

ומה שהביא שמועה שהגר"ד פרנקל ביקש ממרן החזו"א היתרים בענין, וענהו גוף נקי וכוונה באבות, הנה בקשתי בס' זכור לדוד ולא מצאתי שהובא מעשה זה, מה גם שאינו מתאים כלל לסגנון הרב השואל כידוע לכל מכיריו, ולגופא דעובדא, ידוע כמה הקפידו על הלכה זו כל תלמידי החזו"א ולא הקילו בה כי הוא זה גם בעת זקנה וחולשה, ובר מן דין, בציבור אברכים יר"ש ובפרט בתפילת ימים נוראים קשה לומר דשייך הני מילי, [בפרט לפי מאמרו הקדום של הרב לנדא בדרגת הנקיית הנדרשת, ואמנם אם כך היה מעשה הר"ז קושיא על דבריו שם], מה גם שבענין כוונה באבות יל"ד אם בטל מתפילה זו דין תפילה, דהא אמרינן ליה דימשוין בתפילתו כמש"כ הרמ"א, עכ"פ לא נודע לנו מקור מהימן לשמועה זו, ולענינו ודאי לא שייכא.

ומה שהביא מדברי הא"א, יעו"ב בדבריו, והנה ודאי שאר הפוסקים לית להו היתרים אלו, כדמוכח טובא ואכ"מ, וגם המהרש"ם שהביאו, הביא בהגהותיו את הנידון של תש"י דאליהו אם מותר לעבור לצורך מצוה, וע"כ לא בא להכריע כמאן ס"ל אלא הביא הדברים זה לצד זה, ובאופן כללי יש להעיר, שא"ז מהדרכים שקיבלנו מרבותינו ללקט ולהביא פוסקים שונים ועפ"ז לקבוע הלכה, שהרי הדבר ידוע שאין לך נושא שאין בו מתיר או אוסר ולפעמים הוא גדול ביותר, אלא שיש הלכה רווחת בישראל שבה דרכו הפוסקים ורבותינו שזכינו לשתות מימיהם ומינה לא נזוע, ואחד מהמעלות שנשתבח בהם ספר מ"ב הוא בהשמטות שהשמיט, כידוע מפי מרן רבינו הגר"ד לנדו שליט"א, ובפרט בנידון הנ"ל שאין ספק שההיתרים שהביא יוצאים מפשטות הדברים.

וכיון שתלה הדבר בדברי כל הפוסקים, אציע מדברי רבותינו שדיברו בענין זה, ואגב אורחא יתבארו כמה ענינים הנוגעים לסברות שהעלה הרב הנ"ל במאמרו. בעיקר הענין אם מותר לעבור לצורך מצוה, בב"ח ומ"א סי' ס"ט מבואר שהמנהג היה לפרוס על שמע ליד פתח ביהכ"ס והיו מתקבצין שם אלו שלא שמעו, וכתב הב"ח שאין לעשות כן קודם גמר התפילה כדי שלא להכשיל את המתקבצין לשם באיסור לעבור לפני המתפלל, הרי דאע"ג דעובר לצורך מצוה שיוכל לשמוע פריסה על שמע אין היתר, ויעו"ב במ"א שם, [ואם כי יש דוחים דשמא מיירי שיש מנין נוסף, אי"ז אלא אוקימתא שבמצאות הימים ההם אינה מצויה, וגם לא חילקו הפוסקים, וגם לא משמע, דהרי מיירי במאחרים לתפילה ופורסים על שמע לצרכם], ראי' זו הביא מרן הגר"ק זצ"ל כמוכח בס' חוט שני ע"ש.

ובתשו' יד אלי' [לובלין] סי' ו' כתב לדון בזה מדין עדל"ת דלאו בעידנא, ולא התיר אלא לצורך מצוה דרבים, והביאו בהגהות מהרש"ם, כמו כן בס' נחלת אלי' להגר"א דושניצר זצ"ל דן בכהן הצריך לישא כפיו ולא הכריע כיון דאינו בעידנא יעו"ש, וע"ע בס' ד"א של תפילה סי' ז' שהביא מכמה אחרונים דל"ל היתר לצורך מצוה כלל.

השמועה שהביא בשם מרן החזו"א להקל לצורך ברכת כהנים, צ"ע מנין מקורה, ובספר חוט שני דן בזה ולא הביא שום הוראה מהחזו"א, וגם כתב דצ"ע לדינא, וכן בכמה קהילות מתלמידי החזו"א אין ידועה הוראה זו, וידוע שבביהמ"ד של הגר"ח גריינימן זצ"ל החמירו בזה מאד על פיו, והיו שביקשו מחבריהם לומר להם כהנים קודם עקירתם ממקומם, ובס' דעת נוטה כתב הגר"ח זצ"ל שאומרים בשם החזו"א שמותר, משמע שהוא עצמו אינו בעל השמועה, וצ"ע מה הוא מקור השמועה, ויעו"ב בשו"ת אז נדברו בענין שכיבה אפרקיד מש"כ בענין אמיתות השמועות שמתבדרן משמ"ד מרן החזו"א.

אלא דבעיקר הענין שפיר י"ל דברכת כהנים עדיפא, שהיא דאו', וכן היא מסדר התפילה וי"ל דלאו כל כמיני' לעכב הציבור מהברכה, ויעו"ב במ"ב סי' קכ"ח שהביא די"א דיפסיק הכהן באמצע תפילתו לעלות לדוכן כאשר אין אחרים או שאמרו לו לעלות, ושפיר י"ל דק"ו שמותר לעבור לפני המתפלל וצ"ע.

ולענין לעבור לצורך תפילה במקומו הקבוע כמדו' דלכו"ע אסור, ובספר כתר ראש הובא שהגר"ח מוואלאזין כאשר יצא לפני שמו"ע וחזר וכבר התחילו לא חזר למקומו הקבוע, אע"ג דיש מצוה לקבוע מקום לתפילתו.

ב. בספר הליכות שלמה פ"ח אות ל"ג מובא שהגרש"א זצ"ל התיר לצורך מצוה גמורה כגון לישא כפיו או בבל תשקצו, וכן ישראל העומד מאחורי הכהנים מותר לעבור כדי להיות בכלל הברכה, וכ"ז רק אם עיני המתפלל עצומות או שענין פתוחות וניכר שאינו מכיון, מפני דיש לצרף הסברא שבכה"ג אין איסור, אבל ללא זה אין להקל כלל אפי' במצוה גמורה.

עוד מבואר שם דאם עומד במעבר מותר לעבור לפני מעיקר הדין אבל ראוי להחמיר לכתחילה, דכיון שאיסור זה קל בעיני הבריות ראוי להחמיר בו, וכן נהג בעצמו.

ונשאל מרן הגרש"א דפעמים רבות נטרדת כוונת המתפלל בכך שמעכב אחרים ואולי מחמת כך נתיר לעבור כדי לסייע בכוונתו, ונתרעם הגרש"א ואמר 'בסברות כאלו אפשר לעקור ח"ו את השו"ע', והוסיף שבהלכה זו שנתרופפה ביד היראים אין לחפש צדדי היתר אלא רק לחזק האיסור ולהחמיר, וכן נהג בעצמו להמתין למתפלל אף במקרה שמחמת כך נטרדת כוונתו, עוד כתוב שם דגם במקום טירחא דציבורא [שהוצרכו רבים לנסוע ונתעכבו מפני המתפלל] לא הסכים להורות קולא, כיון שהוא איסור גמור.

ג. בספר חוט שני כתוב, דלענין כהנים לישא כפיהם צ"ע אם מותר, ובמקום טירחא דציבורא אין היתר, וגם אם א"א להוציא או להחזיר הס"ת אין היתר כלל.

ונשאל מרן הגר"ק זצ"ל אם כאשר המתפלל מוטרד מכך שמעכב את אחרים מותר לעבור כדי שלא יטרד, והשיב לאיסור, ויעו"ש הביאור בזה.

ד. ובס' אישי ישראל הביא ממרן הגר"ח זצ"ל שאין היתר לעבור אלא למנוע איסור בל תשקצו שהוא דאו', אבל למנוע דרבנן אין היתר, עוד מובא בשמו בס' דעת נוטה שאין לעבור אפי' אם המתפלל מוטרד מכך ע"ש, וכן מובא בשמו דקשה להקל לצורך טירחא דציבורא כגון להוציא ס"ת, ומי שקראוהו לעלות לתורה התיר לפסוע מן הצד, אבל לעבור להדיא אסור גם לצורך זה.

ה. מש"כ בס' ד"א של תפילה בשמ"ד דהגרש"א זצ"ל שהתיר לצורך מצוה, מבואר שם טעמו, דלהסברא דחוצץ בינו לשכינה י"ל מסברא דלצורך מצוה מותר, ולהסברא דמפריע כוונתו י"ל דכהיום שאין מכוונים יש סברא להקל, וצירף ב' הסברות כדי להתיר, והנה הדבר ברור שצורך מצוה אינו פחות מצורך ודוחק גדול, ואעפ"כ לא התיר אלא מחמת הסברא דלטעם הח"א מותר, ש"מ דאין להקל ללא צורך מצוה כלל.

מכל דברי הני רבוותא, בין המחמירים ובין המקילים, למדנו דבר אחד, הלכה זו דינא דגמרא היא ויש לתת את הדעת בכל הרצינות במה להקל ובמה לא, עוד הורנו הגרש"א דבהלכות אלו אין לחפש קולא אלא אדרבה לחזק האיסור, ולכן גם אם יש שהורו קולא אין לך אלא מה שהורו ולא להרחיב כהנה וכהנה, וכמדומה שכל מי שראה את גדולי ישראל בקיום הלכה זו אין לו ספק מה הוא כובד המשקל שראוי לתת לזה.

ולכן מה שנקט הרב הנ"ל להתיר לעבור לצורך תפילת ימים נוראים, כדי שלא יצטרך להתפלל אצל הפתח ולקצר, ותמך יסודו בהא דחשיב צורך מצווה, להאמור אין ההיתר ברור כלל, ועוד דגם המתירין לא התירו אלא במצוה שלא תתקיים כלל ללא שיעבור, אבל תפילה יוכל להתפלל בכל מקום אלא שלא יוכל להתרכז כרצונו או להאריך, ולכא' אינו בגדר ביטול המצוה, ואדרבה חובתו להתאמץ לכיון ולא לעבור על איסורים לצורך זה, ומה שתמך יסודו בסברא נוספת שהמתפלל מוטרד מכך שמעכב את חבריו ועדיף לעבור כדי למנוע טרדתו, כבר

הובא לעיל דעת הגרש"א שדחה סברא זו בב' ידים ונתרעם מאד על האומר כן, וכ"ד הגר"ק והגר"ח, מלבד שסברא זו אינה אלא כאשר המתפלל שם לבו לזה ובאמת מוטרד, וכן לטעמא דה"א [שיש לו סמך מתש' הגאונים, ורבים סבורים שהוא הטעם העיקרי] דמפסיק בינו לשכינה אין שייך ההיתר.

ומה שכתב במאמריו ממנהג העולם וכו', יש להעיר, שאילו היו אותם האנשים שוקלים בכל מקרה אם הוא מצוה וכו' או עד כמה הוא שעת הדחק כגון בר"ה וכדו', אזי יש אולי משמעות למנהגם, אבל אלו שבעוה"ר נתרופפה אצלם הלכה זו עד כדי שכמעט ונשתכחה כליל, מה יש להביא ממנהגם.

ואגב אורחא יש לעורר שוב, על מה שרואים רבים וטובים פוסעים לאחור קודם תחילת שמו"ע ואינם מבחינים שעוברים לפני המתפלל, ואין בזה שום צד היתר, שאין פסיעות אלו חיוב אלא מנהג העולם כמש"כ במ"ב סי' צ"ה סק"ג, וכבר העירו בזה הגרש"א והגר"ח ק"צ"ל.

תשובת הרב לנדא

א. כל ספרי הגדולים שהבאנו בגליונות רוממות האחרונים, לרבות בגליון זה, פתוחים בפני המעיינים - כמו גם העדויות מכלי ראשון, ואין החי יכול להכחיש את החי. גם אם ישנם גדולים שחולקים על ההיתרים שהתירו גדולי הפוסקים שהבאנו, מ"מ אין אפשרות לבטל את דברי המתירים בטענות שונות ומשונות. לא דבר ריק הוא שגדולי הת"ח מבתי מדרשות נפרדים ושונים לגמרי חברו יחדיו בזה, מבלי שנועדו על כך מראש - לומר שיש קצבה וגבול לאיסור זה ולא בכל גונוי נאמר.

ב. מה שטענו לי כמה מופלגי תורה שחונכנו להחמיר בזה טובא, צריכים לדעת שחונכנו גם להיות נכונים לשמוע על שיטות נוספות שלא הכרנו עד כה. גם ענין ה'חונכנו' איננו מוחלט כ"כ, דמי שראה את הגר"א מ' שך צוק"ל פוסע במעברים של הישיבה מדי יום, מבלי לחוש לאלה שעדיין מתפללים, וכדבאנו במאמרו בגליון זה, חונכנו בזה לאידך גיסא דשפיר יש להקל בדבר. וכבר כתבנו בעבר שהמקילים בזה סבירא להו דדבר נכון הוא להקל בזה באופנים המדוברים (ולא שרק יש על מי לסמוך), כיון שמונע בזה הפסדים רוחניים אחרים, ואין כאן המקום להאריך.

בענין סדר התפילה בעת צרה

חכם אחד

כבוד הגאון המופלג המזכה את הרבים בתורתו במיטב הגיון הרב אליסף פרלמן מאד נעלה.

בגליון הרוממות האחרון (70), הרבו בו רבנן בהלכות תפילה לרגל מצב המלחמה השורר באה"ק ומצפים לישועה וגאולה ורחמים, ומטבע הדברים נאספו בצל רוממותנו לא מעט חידושי תורה והלכה בדין התפילה בעת צרה, ומעכ"ת הנועד בשערים לתהילה הוסיף לקח לתפארת התורה כדרכו, וצידד בדעת הרמב"ן אי ס"ל לתפילה בעת צרה דאורייתא דה"נ בעינן בה שיסדר התפילה כפי שתקנו בכל תפילות, דהיינו סידור שבח לפני הבקשה והודאה לאחריה. ותמך יסודותו בדברי הרמב"ם שכתב הלכה זו בעיקר התפילה דאורייתא עוד לפני תקנת חז"ל שסדרו תוכן התפילות הקבועים.

הדר העיר כת"ר מדאי"ת בגמ' שיש שקיצרו כמשה דאמר 'אל נא רפא נא לה' ותו לא, והציע כמה אנפי ליישב, וסיים בצ"ע. והננו באנו בהצעת דברים קמי מעכ"ת אולי ימצאו מקום בלבו להגדיל תורה ולהאדירה.

א. לכאורה יש להרהר בעיקר חידושו כיון ששורשו בנוי על דימוי בין תפילה על צרכים לתפילה בעת צרה, אשר נראה כי מיסודם אינם מאותו מקור, ואינם מאותו הטעם, וכמה חילוקי דינים ביניהם, וכנראה שגם אינם מאותו מטבע.

הנה יש לשים לב דגם להרמב"ם אין חיובי התפילה הקבועה לצרכים והתפילה בעת צרה נלמדים מאותו פסוק, דעיקר תפילה נלמד מקרא דספר שמות (כג) 'ועבדתם את ה' אלהיכם' ואילו תפילה בעת צרה למד הרמב"ם (תעניות פ"א ה"א) מקרא דספר במדבר (י"ט) 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות'. והנה גם הרמב"ן (ספה"מ מ"ה) הסובר דמה שדרשו בספרי עה"פ לעבדו בכל לבבכם היא תפילה בעת צרה, הראה מקור לזה מן הפסוק 'וכי תבוא מלחמה בארצכם וגו' והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם'.

ולא זו בלבד שאינם דין וחיוב אחד אלא גם מטעמי החיוב מבואר דלא דמו זה לזה כלל, דעיקר תפילה שבכל יום היא לבקשת צרכי האדם כמבואר בגופא דקרא דועבדתם 'וברך את לחמך ואת מימך', ואילו התפילה בעת צרה מבואר ברמב"ם שם שהיא מדרכי התשובה ואם לא יעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע וכו' הרי זה דרך אכזריות עיי"ש עוד ברמב"ם. [וכשנדקדק בלשונות הראשונים והאחרונים בהני תרי חיובי נמצא גם שלשון תפילה לחוד ולשון צעקה לחוד, וכמעט שלא מופיע לשון תפילה גרידא על חיוב הצעקה דעת צרה].

ב. ועתה נחזה שגם חילוקי דינים מצינו בין הני חיובי התפילה והצעקה מה שמחייב להסיק דאין בסיס וטעם לדמותם דנימא יגיד עליו רעו. ודבר זה למדנו מדברי הרבנים החשובים שהרחיבו בגליון זה בכמה אנפי בגדרי חובת התפילה בעת צרה, כדלהלן.

ראשון מהם ה"ה הרב ש.ז. שפיצר שליט"א (אות ה) שהביא בשם המבי"ט חילוק דין שהתפילה דבכל יום דינה להאמר בלחש ואילו התפילה דבעת צרה היא בזעקה בקול, ועיי"ש מילתא בטעמא. [ועוד מה שהביא מלשון הח"ח בחומת הדת שמדקדק חילוקי הלשון דתפילה וצעקה].

כיוצא בזה כתב הרב משה ששון שליט"א לחלק ביסוד וגדר התפילה היומית והתפילה דעת צרה, עיי"ש שהביא מאגרות ומכתבי הח"ח דבעת צרה דהיה בזמנו כתב הח"ח 'שהתחילו לעשות סדר תפילה של צעקה' ומשמע דאינה כסדרה וגדרה של תפילה רגילה אלא דצעקה. ומהשקפה זו חידש הרב ששון לדינא שאין יוצאין ידי חובת התפילה בעת צרה בתפילה שאינה של צעקה כשהיא כתפילת השגרה דיום יום כיון שאינה תפילה של צעקה. [אלא שמה שכתב שם שלדעת הרמב"ן לא יהיה כן צ"ב שכן מבואר שאף הרמב"ן לא נסמך על מדרשו של הרמב"ם כמקור לחובת תפילה בעת צרה, אלא דכתב ליישב דקרא דלעבדו מיירי בחיוב תפילה דעת צרה הנלמד מקרא וכי תבאו מלחמה, והוא מבואר בדבריו].

וכיוצא באלו הביא הרב אברהם פליימר (אות ב) בשם הרשב"א מהא 'דרבא בעידן ריתחא פכר ידיה וצלי', שאסירת הידים היא מילתא דשייכא לתפילה בעידן ריתחא, לאפוקי תפילה דבכל יום שלא נצרך אלא אסירת הרגליים בלבד, הרי שוב חילוק דין הנובע מהשינוי המהותי שבין התפילות הללו.

העולה מכל הנ"ל, הן מחילוק דקראי, הן מטעמי החיוב השונים, והן מחילוקי הדינים דאתו מחמתן, שאין לצרף דין מחיוב תפילת האדם על צרכיו אל חיוב תפילת הצעקה דאדם על צערו. ובכלל זה ההלכה שצורת התפילה של האדם על צרכיו צריכה שיסדר לה שבח לפניו והודאה לאחריה, איננו יכולים להעתיקה מחיוב תפילה דעלמא לחיוב תפילה דצעקה, כי מעיקרא לא דמיין זה לזה כלל.

ג. גם מסברא הדעת נוטה דלא שייך תקנה זו אלא לבא לשאול צרכיו דבעי ריצוי לפניו שלא יהיה כחצוף לשאול צרכיו בלא פתיחה בכבוד המלך, וכן מדרכי הנימוס אחר שביקש צרכיו צריך שיפטר מרבו בהודאה על כל הטובות שכבר קיבל, מה שאין כן מי שנתון בצרה וצועק מצרתו טבע הוא שתצא תפילתו מאנק בלא אקדמות מילין ושריות שותא, וכדאמרינן בגמ' (ב"ב טז:) אין אדם נתפס בשעת צערו. כמ"כ למש"כ הרמב"ם שכל חיוב זה הוא מדרכי התשובה שיראה ויבין שהכל בא לו מאתו יתברך ולא יהיה ככופר בהשגחתו והנהגתו, לכל זה מסתברא דלא שייכא ריצוי לפניו והודאה לאחריו.

ד. ואם באמת כך ננקוט שיש חילוק לענין צורת התפילה בין תפילת הצרכים לבין תפילות הצרה, יובן אל נכון החילוק בתפילותיו של משה גופא, שאותה ההלכה דבעינן שיפתח בשבח הרי נלמדת מתפילת משה בבקשתו להכנס לארץ ישראל, והיא גם היא אמרה משה כבקשת צרכים ולא לעת צרה. אבל תפילת משה על מרים דקיצר בה ואמר רק 'אלא נא רפא נא לה' כיון דהיתה תפילה להצלת מרים מצרעתה צרתה, לית בה צורת התפילה דמקדים שבח ומסיים בהודאה. [ומזה גם יהיה אסמכתא למש"כ הרבנים הגאונים בגליון הרוממות הרב ש.ז. שפיצר (באות ג), והרב אברהם פליימר הביאו בשם הגר"ש זצ"ל דאף בצרת חבירו איכא חיוב התפילה דעת צרה, ולא אמרינן דאצלו הוא בקשת צרכים בעלמא].

ה. ומענין לענין באותו ענין, אם דין זה דשבח והודאה בצורת התפילה דאורייתא מעכב דיעבד, הנה כת"ר מצדד קצת בתו"ד שאין דין זה לעיכובא, אבל האור שמח (ריש הלכות תפילה) כתב שצורת התפילה דקבעו חז"ל בתפילה להקדים לה שבח ולסיים בהודאה היא מדאורייתא ולעיכובא, וכן עולה מדברי האגר"מ (או"ח ד"ס"ע אות ד) דבאמירת לשון תפילה בעלמא אין יוצאין ידי"ח תפילה אפילו מדאורייתא כיון שחיסר בה שבח והודאה. ואין לדעתי להביא ראיה מפסק המ"ב וביאוה"ל (סי' תקצ"א מ"ב סק"ב וביאוה"ל ד"ה זו את זו) דסגי בברכה אחת מ"ח לצאת ידי"ח תפילה דאורייתא, ד"ל דהתם מיירי דמתפלל נמי ג' ראשונות ואחרונות, [וכן משמע קצת דמיירי מדיוקא דמי שאינו יודע ברכות אמצעיות דר"ה וי"כ וג' ראשונות ואחרונות שוים לכל השנה ואין לך מי שאינו יודעם].

והנה מצאנו להרדב"ז (ח"ו ב' אלפים קעו) בענין הולך בדרך כמה ימים שיוצא ידי חובת תפילה דאורייתא בתפילת הדרך, והרי בתפילת הדרך ליכא שבח קודם וליכא הודאה אחריה, הרי דס"ל לכאורה דלא כהאוש"ש ואגר"מ אלא תקנה זו אינה לעיכובא בדאורייתא. אבל למשנ"ת י"ל דלעולם גם הרדב"ז ס"ל דהיכא דשייך לצורת התפילה שבח והודאה הוא לעיכובא, אבל תפילת הדרך לא דמיא כ"כ לתפילת צרכים אלא לתפילה בעת צרה, ואע"פ דאינו שרוי עתה בצרה בפועל, ומסתמא גם לא רמיא עליה חובת תפילה דאורייתא דעת צרה, אבל מ"מ תקנה זו דרבנן היא משום היותו במקום סכנה, ובהיות התפילה צורך שעה להצלה מפגעים ופורענות דומה טפי לתפילה בעת צרה וכעין דאורייתא תקון, וכיון דבתפילה בעת צרה לא שייכא תקנה זו דשבח והודאה ממילא גם אין מעכב בתפילה זו גם לצאת בה עיקר חיוב תפילה דאורייתא.

החילוקים שיש ביניהם, וחדא מיניהו אפשר שהוא גם לענין זה דהמצות תפילה היא כדיני התפילה של שבח בתחילה ובסוף.

וכך הוא לשון הרמב"ן או לומר שמכלל העבודה שנלמוד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות ותהינה עינינו ולבנו אליו לבדו כעני עבדים אל יד אדוניהם. וזה כענין שכתוב (בהעלותך י) וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבא על הצבור לצעוק לפניו בתפלה ובתרועה וכו' עכ"ל, הרי שדקדק בלשונו וגם כשהזכיר את הדמיון ביניהם הזכיר לשון חלוקה ביניהם דכאן הוא מצות תפילה ושם הוא לשון זעקה ויותר מזאת שבכאן הזכיר גם לשון לימוד תורה וזהו דבר שבדואי אינו שייך לענין של זעקה, אלא על כרחך שהוא מצוה נפרדת שנצטוו בעת צרה, ובחלק התפילה שלה לא הזכיר הרמב"ן לשון זעקה אלא לשון תפילה בלבד.

ויש עוד להביא ראיה שהם ב' מצוות שונות בגדרם, דהנה הרמב"ן שם העמיד לנידון האם ראוי למנות מצוה זאת כמצוה נפרדת במנין המצוות, וכתב וז"ל ואולם אם חדש בכפילן והוסיף בו ענין ראוי להמנות ימנו. ואם אולי יהיה מדרשם בתפלה עיקר מה"ת נמנה אותו במניינו של הרב ונאמר שהיא מצוה לעת הצרות שנאמין שהוא יתברך ויתע' שומע תפלה והוא המציל מן הצרות בתפלה וזעקה. והבין זה, עכ"ל, הרי שמנה זאת למצוה שנתחדש בה דבר והוא חוץ מהמצוה הנמנית של זעקה בעת צרה, וכיון שהוא דבר חדש נראה דזהו חידושו דבכאן הוא עוסק במצות תפילה בעת צרה ולא במצות זעקה הנמנית שם, ומה שהזכיר שהוא המציל מן הצרות בתפילה וזעקה, היינו בקיום שתי המצוות האלו.

ומה שכתב מעכ"ת דבשעת צרה אין יכול לכוין, הנה עת צרה הוא דבר רחב מאד, ומעת שיש ענין סכנה הוא עת צרה, וכמו למשל המצב עכשיו של יושבי ארץ הקודש אשר המצב בפאתי ארץ נוגע להישוב כולו ואין זה עת צרה לאחרים אלא לכל אחד ואחד, שנזכה לראות במהרה בישועת הכלל והפרט, ומכל מקום אין זה במדריגה שגורמת לסלק את כח הכונה אלא להקרובים לה ממש.

אמנם הקושיא מה שמשוה רבינו התפלל תפילה קצרה אפשר די"ל דקיים בה את הדין זעקה בעת צרה ולא את הדין תפילה, בהנחה המסתברת דתפילה על חברו נחשבת עת צרה גם עבור עצמו, [וצריך לדחוק דלא הוזכרה תפילתו שודאי התפלל בעת צרה שהוא מצוה בפני עצמו אלא הוזכר זעקתו, או אפשר שלא הספיק להתפלל מפני דוחק הזמן], רק מאחר דבגמ' לא הוזכר בההוא תלמיד של ר"א שירד להתפלל דמיירי בעת צרה אם כן משמע קצת דלמדנו משם גם לשאר דיני תפילה, ובזה יש להסתפק.

ומה שכתב סברא דכל שקיים את הדין זעקה של עת צרה ממילא קיים בזה גם את הדין תפילה, מובן שצריך ראיה לומר כן, אבל גם אם נאמר כן, הרי שזה שייך כאשר אכן אין העת ראויה אלא לתפילה בעת צרה, אבל בכה"ג שהוא סוג עת צרה שיש בהם פנאי להתפלל א"כ כיון דהם ב' מצוות בשעת צרה גם תפילה וגם זעקה מסתבר שאת מצות התפילה צריך לצאת באופן שלה ולא סגי לה במה שיוצא את מצות הזעקה.

ומצאתי בספרים שהביאו את דברי הזהור בראשית דף קסט א דמדבריו עולה דגם תפילה בעת צרה בעינן שתהא באופן של שבח ובקשה, עיי"ש שכתב בענין תפילת יעקב קודם שנפגש עם עשיו, ומקדים שם ואומר וז"ל אָמַר רַבִּי אֱלֶעָזָר צְלוּתֵהוּן דְּצִדְקִיָּא וְחֲדוּתָא לְכַנְסָא יִשְׂרָאֵל (דף קסט ע"א) לְאַתְּעִטְרָא קַמִּיהּ קוּדְשָׁא בְּרִיָּה, בְּגִין כֹּךְ חֲבִיבָא הוּא יְתִיר קַמִּיהּ קוּדְשָׁא בְּרִיָּה הוּא. וּבְגִין כֹּךְ קוּדְשָׁא בְּרִיָּה הוּא תְּאֵיב לְצְלוּתֵהוּן דְּצִדְקִיָּא בְּשַׁעֲתָא דְּאַצְטְרִיָּה לֹוּן, בְּגִין דְּיָדְעִי לְרַצְיָי לְמֵאֲרִיָּהוּן.

והמשיך שם להרחיב בדברים וכתב קטנתי מפל הַסְּפָדִים, וכו' עד הַקָּא סְדוּרָא דְּשִׁבְחָא דְּמֵאֲרִיָּה, מְכָאן וְלִהְלָאָה בְּעָא מֵה דְּאַצְטְרִיָּה לִיָּה. לְאַתְּחַזָּא לְכָל בְּנֵי עַלְמָא, דְּאַצְטְרִיָּה לִיָּה לְבָר נֶשׁ לְסִדְרָא שְׁבָחָא דְּמֵאֲרִיָּה בְּקִדְמִיתָא, וּלְבִתָּר יִבְעִי בְּעִנְיָתָהּ. דְּהָכִי עֲבַד יַעֲקֹב, בְּקִדְמִיתָא סִדְרָא שְׁבָחָא דְּמֵאֲרִיָּה, וּלְבִתָּר דְּסִדְרָא שְׁבָחָא אֲמֹר בְּעִנְיָתָהּ דְּאַצְטְרִיָּה לִיָּה. הֵדָּא הוּא דְּכְתִיב הַצִּילֵנִי נָא מִיַּד אֲחֵי מִיָּד עֲשׂוּ כִּי יֵרָא אֲנִכִּי אֲתוּן פֶּן יָבֵא וְהַפְּנִי אִם עַל בְּנֵים עַכ"ל. הרי מבואר כאמור דגם בתפילה בעת צרה בעינן שיחא באופן של הקדמת שבח לבקשה.

ואל תתמה מדברי הרבנים שהבאנו לעיל דאין יוצאין בתפילת צרכים ידי חובה דתפילת צרה, דה"ה דאין יוצאין יד"ח בתפילה דעת צרה לתפילת צרכים, דלא דמיין כלל, שכן בתפילת היום יום ליכא אזכרה דצרה ואינה זעקה, וכיון דחסר בה ממהות תפילת הצרה, אינו יוצא יד"ח בזה לצרתו, אבל כשמתפלל על צרתו אפשר שיוצא ידי חובה דאורייתא שיתפלל אדם על צרכיו, דמ"מ היא היא צרכו דאותה שעה, ובחובה דאורייתא לא קפדינן אלא שיתפלל על כל צורך שהוא פעם ביום וכן עשה.

ו. ובמושכל ראשון איכא תנא דמסייע למעכ"ת דצורת התפילה להקדים שבח אינה לעיכובא בדאורייתא והוא החינוך (מצוה תלג) שכתב דבתפילה קצרה יוצאין ידי חובת תפילה דאורייתא ולדעתו היא גופא טעמא שתיקנו תפילה זו למי שאינו יכול להתפלל כתקנת חכמים שלפחות יצא ידי חובת תפילה דאורייתא, והרי אין בה שבח לפניו ולא הודאה לאחריה. אולם עדיין יש מקום לדחות בתרי אנפי, ראשית, כנראה שהחינוך ס"ל דהאי דינא לפתוח בשבח הוא מדרבנן, שכן הזכיר ענין זה רק בביאורו את סדר י"ח ברכות, ודלא כמדויק מהרמב"ם. שנית, אפילו נימא דהוי האי מילתא דאורייתא, הרי איירינן במי שנמצא במקום סכנה ואינו יכול לכוין כלל [דאם יכול לכוין קצת דינו להתפלל הבינונו, ואפילו אם יכול לכוין עכ"פ באבות מותר להתפלל כל התפילה עי' שו"ע סי' קא ס"א וביאורו] ל"ס' קי ד"ה או שלא יוכל], והרי גם הכוונה היא פרט המעכב בתפילה אפילו דיעבד כמבואר בשו"ע (סי' קא שם), ובהתאם לכך גם נפסק (שו"ע סי' קי ס"ג) שאע"פ שהתפלל תפילה קצרה לא יצא ידי חובה ובהגיעו למקום ישוב הדעת צריך לחזור ולהתפלל שמונה עשרה ברכות. נמצא לכאורה שאיש זה בעצם אינו יכול לקיים חובת התפילה, ועל כן מה בצע כי נתקן לו תפילה כהלכתה, בפרט שהכוונה המעכבת בתפילה היא באותו חלק דהקדמת השבח והיינו ברכת אבות, כמ"ש המ"ב (סי' קא סק"ג) דהיינו טעמא דהכוונה מעכבת בברכת אבות, שכיון שעוסק בשבחו של מקום אין בדין שיפנה אז לבו לדברים אחרים, אם כן כיצד ניקום אנן ונתקן סידור שבח למי שאינו יכול לכוין בו ולצאת בו יד"ח. לכן לכאורה אין מדין זה ראיה לכל חובה דתפילה, כי אין דנין אפשר והוא חייב מאי אפשר והוא פטור, וכדאמרין בעלמא כל הראוי לבילה וכו'.

ובהקשר הזה יל"ע בדברי המג"א (סי' קוסק"ב) לגבי חיוב נשים בתפילה דאורייתא דכתב שתאמרנה בקשה בעלמא ולא זכר משבח לפניו והודאה לאחריה, ובפמ"ג הרגיש בזה, ועדיין צ"ע.

ז. ויש מקום עיון נוסף בכל האמור, דעד כען לא נגענו אלא בחילוק שבין עיקר חיוב התפילה דבכל יום לבין חובת התפילה בעת צרה, אבל עוד רבות התפילות שאינן לא ממין זה ולא ממין זה כגון תפילת רבי נחוניא בן הקנה וכגון התפילות שהוזכרו בטוש"ע (או"ח סימן רל) להנכנס והיוצא מן העיר, והנכנס למדור גרנו, ותפילה שתלד אשתו זכר, הנכנס למרחץ, והנכנס להקיץ דם, וכיו"ב, ונוסחת התפילה בהם מבוארת בטור ובשו"ע ולא שמענו ולא ראינו מאן דאמר שיש דין בהללו לפתוח בשבח ולסיים בהודאה, וזה מורה לכאורה שצורת התפילה המיוחדת בתוספת השבח וההודאה לא נאמרה אלא בתפילה הקבועה לכל יום. ונראה לומר דדין פתיחת השבח לא נאמר אלא בתפילה ולא בבקשה שאינה תפילה, וכבר חילק הרמב"ם בפיה"מ (ברכות כח:) גבי תפילת רבי נחוניא בן הקנה בסגנון זה לכמה דינים וז"ל, ויש לו להתפלל אלה שתי התפילות יושב או עומד או כמו שידמנו לו ולא יחזיר פניו למזרח ולא יברך ולא יעשה השתחויה בהם ולא נפילת אפים וקרא שמה תפלה על מנהג הלשון שהוא מכנה כל בקשה תפלה' ע"כ (וכיו"ב כתב שם בדף נד. גבי תפלת הנכנס לרחץ). חזינו דיש חילוקי דינים דנפקא בין גדרי תפילה לבקשה, לא רחוקה היא ממנו לומר דנפק"מ נמי שא"צ לפתוח בהם בשבח ולסיים בהודאה משום דלא מצינו דין זה אלא בתפילה לא בבקשה.

תשובת הרב פרלמן

דברי פי חכם חן.

ומכל מקום, לפנינו ג' מצות א' מצות תפילה על צרכיו לשיטת הרמב"ם, ב' מצות זעקה בעת צרה להרמב"ם ולהרמב"ן, ג' מצות תפילה בעת צרה להרמב"ן. והנה כבודו הביא לחלק בין מצות תפילה על צרכיו למצות זעקה בעת צרה וכך הביא מדברי הרבנים שכתבו בענין זה וסיכם את הדברים וז"ל העולה מכל הנ"ל, הן מחילוק דקראי, הן מטעמי החיוב השונים, והן מחילוקי הדינים דאתו מחמתן, שאין לצרף דין מחיוב תפילת האדם על צרכיו אל חיוב תפילת הצעקה דאדם על צעריו. עכ"ל.

אלא שכל דבריו מתאימים להחילוק הקיים בין שתי המצוות הראשונות הנ"ל, היינו מצות תפילה על צרכיו ומצות זעקה בעת צרה, אבל הנידון דידן הוא על גדרי המצוה השלישית שחידש הרמב"ן שהיא תפילה בעת צרה, אשר אין מוכרע בה הך מילתא לומר דגם החלק של המצוות תפילה שהביא הרמב"ן בעת צרה הרי היא כגדרי המצוות זעקה בשעת צרה, ואע"ג שדימה הרמב"ן זאת אפשר שדימה אותם רק לענין חובת השעה דעת צרה, אבל היא הנותנת דהמחלק בין שתי המצוות הוא שזה ענין תפילה באותה שעה וזה ענין זעקה באותה שעה, וכפי

מערכת 'דוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com