שו״ת · אחרונים

ישמח משה - שו"ת

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

ישמח משה - שו"ת

מקור הטקסט: אור ברסלב

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/ישמח-משה-שות/
הקובץ נוצר ב־21 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 4
הקדמת המחבר 4
חלק אורח חיים 6
סימן יג - ביאור דברי מרן ז"ל בסימן שכ"ו 55
סימן כב - שאלה: עמדתי ואתבונן באיזה גובה נכון להעמיד את נרות החנוכה ? 102
סימן כג - שאלה: עמדתי ואתבונן אם מותר להדליק נרות חנוכה בשמן של ערלה ? 106
חלק יורה דעה 110

הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון CC BY-NC-SA 2.5 **- אסור בשימוש מסחרי**
בס"ד - כל הזכויות שמורות (c) **ל הרב משה פרזיס שליט"א**
שאלות ותשובות בעניינים שונים
הרב משה פרזיס שליט"א

הקדמה

הקדמת המחבר

חי ה' וברוך צורי, וירום אלוהי ישעי, על כן אודך בגוים ה' ולשמך אזמרה, אזמרה לאלהי יעקב, אלהי ישועתי תרנן לשוני צדקתך, ארוממך אלהי המלך, ואברכה שמך לעולם ועד, בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד, אודך אדני אלהי בכל לבבי, ואכבדה שמך לעולם, כי חסדך גדול עלי, חסדי ה' עולם אשירה לדור ודור אודיע אמונתך בפי, תהלת ה' ימלא פי, ותבענה שפתי תהלה לאל הגדול הגבור והנורא יתברך שמו, על כל הטובה והברכה שחנני, ומאוצרו הטוב במתנת חינם גמלני, וגבר עלי חסדו ועזרני וסייעני ברוב רחמיו וברוב חסדיו, להוציא לאורה חיבורי זה אשר קראתיו בשם שו"ת ישמח משה כן יעזרנו נצח סלה ועד אכי"ר.

וזאת למודעי, כי קונטרס זה אשר אנוכי נותן לפניכם היום שהוא שאלות ותשובות אשר טפחתי ורביתי במשך שש שנים בחסדי ה' ובחמלתו עלי, ורובם ככולם הם שאלות אשר נשאלתי משואלי דבר, לא היה בדעתי כלל ועיקר לחוקו בקונטרס זה בעט ברזל ועופרת, ולהביאם לבית הדפוס, כי אין דרכי להוציא לאור שאלות ותשובות מטעמים הכמוסים אצלי אלא רק פסקי הלכות בנושא זה או אחר, אולם קונטרס זה יוצא לאור עתה לרגל היכנסו של בני יקירי "חיים" נ"י בבריתו של אברהם אבינו ע"ה, כי עוד בהיותו בבית החולים לקח בני הנ"ל בדלקת ריאות ובראותי זאת קיבלתי על עצמי בל"ן שכשיבריא האסוף כמה מחידושי תורתי שלא התכוונתי להפיצם כלל ולחלקו ביעקב ולהפיצם בישראל והוא אך ורק בכדי לעשות נחת ליוצרינו ולעשות רצון בוראינו, על כל הטובות שגמלנו ואז ועד עולם, ויהי רצון שנזכה לרוות מבנינו הנ"ל נחת בקדושה ונזכה לגדלו לתורה לחופה למצוות ולמעשים גדולים ויהא שמו כשם הגדולים אשר בארץ.

והנני למסור מודעה בפה מלא כי אף על פי שכל הדברים אשר אנוכי נותן לפניכם היום כתבתים אחר העיון באותו ענין בדברי הראשונים והאחרונים ופתחתי כל ספר זה או אחר שהיה מצוי תחת ידי כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים, מכל מקום אחר שכתבתים לא חזרתי עליהם שנית הן בטעיות בהבנה והן בטעיות דפוס, כי בדרך כלל

הייתי טרוד ועסוק בסדר לימודי ולא נתפניתי לחזור עליהם וגם כעת כשהחלטתי לסדרו היה זה שלושה ימים קודם הברית של בני נ"י ולא היה באפשרותי לחזור עליהם שנית והעדפתי להוציאם כך מאשר שלא להוציאם כלל.

ובצאתי אזכור ואזכיר בגעגועין ובכאב, את אדוני אבי עטרת ראשי, היקר והאהוב אשר פרזיס בן יוסף ושמחה הכ"מ ז"ל, אשר גידלני באהבה כל ימי חייו ותמך בי ובמשפחתי למען אוכל לשקוד על דלתות תורתינו הקדושה, יהי רצון שיהיה חיבורי זה והלימוד בו לעילוי ומנוחת נשמתו בתוך שאר מתי ישראל, והאל הרחמן מלא רחמים ברחמיו המרובים יחיש תחייתם, ונזכה לראות פניהם המאירות בקרוב אמן ואמן.

והנני בברכה נאמנה מקרב לב אוהב, לאימי יקירתי, האשה הגדולה, מרת מלכה תחיה לאורך ימים טובים, אשר טיפלה במר אבי ז"ל במסירות באהבה ובנאמנות, אין מילים בפי לספר ואין בכחי לתאר, השי"ת מקור הברכות ינחמנה ויברכנה בכל הברכות האמורות בתורה, לאורך ימים ושנות חיים ושלום ורפואה שלמה ובריאות איתנה, אכי"ר. גם ברך לקחתי למו"ח חיים ולחמותי אילנה למשפחת קדושים אשר גם הם יחד עם בנותיהם היקרות דואגים לכל צורכינו בכל מכל כל, יהי רצון שיזכו לרפואה שלימה ולאריכות ימים מתוך בריאות איתנא ונהורא מעליא אכי"ר.

וגם הנני להודות לרעייתי בחיים אשת חיל מנב"ת, אשר צופיה הליכות ביתה ועומדת לימיני, ואשר כל שלי שלה הוא, ויזכנו האל ב"ה לגדל כל בנינו לתורה לחופה למצוות ומעשים טובים, מתוך נחת אושר ושלוה, רפואה שלימה ובריאות איתנה ונזכה לראותם גדולים ומופלגים בתורה ויראת שמים טהורה וכל מילי דמיטב, זרע ברך ה' אכי"ר.

ועיני לשמיא נטלית, יהי רצון מלפני ה' או"א שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל חלילה בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם, (ברכות כח:) ויהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתאיר עיני במאור תורתך, ותצילני מכל מכשול וטעות הן בדיני איסור והיתר, הן בדיני ממונות הן בהוראה הן בלימוד. גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ומה ששגיתי כבר העמידני על האמת, כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה (ט"ז או"ח סוף סימן ק"י). ואני תפילה לאל נורא עלילה, שיתקבל חיבורי זה ברעוא בבי מדרשא קדם רבנן ותלמידהון. ויה"ר מלפניך ה' או"א שאזכה לחבר עוד חיבורים טובים ומועילים, ולהוציא לאור כל אשר קבלה נשמתי מהר סיני, מתוך נחת ושלוה בבריאות איתנה ונהורא מעליא אמן. הכו"ח בערב ראש חודש סיון תשס"ה - משה פרזיס

חלק אורח חיים

סימן א - שאלה: מי שעטור בתפילין על ראשו, אם רשאי להיכנס עמהן לבית הכסא עראי ולעשות צרכיו הקטנים ?

תשובה: בראשית מאמר עלינו חובת הביאור מהו בית הכסא עראי. הנה ממה שפירש רש"י ז"ל (ברכות כג:) בד"ה בית הכסא עראי, "כגון להשתין, שאין אדם הולך בשבילם לבית הכסא, והפעם הזאת נעשה בית הכסא תחלה". ע"ש. יוצא לכאורה דס"ל שבית הכסא עראי מיקרי שיחדו פעם אחת לעשות צרכיו הקטנים, אבל אם מיוחד לכמה זמנים כדי להשתין כבר אינו חשיב בית הכסא עראי. אולם הפמ"ג (א"א סק"ז) כתב שמ"ש רש"י לשון "והפעם הזאת נעשה בית הכסא תחלה", לאו דוקא הוא ואפילו מיוחד מכמה זמנים להשתין, עראי יחשב. ע"ש. ונראה שהוצרך לפרש כן בדעת רש"י, מפני שלעיל מיניה (כג. ד"ה בית כסא קבוע) פירש"י גבי בית הכסא קבוע, שיש בו צואה ומשמע שכל שאין בו צואה עראי מיקרי. ובאמת שכן מתבאר מדברי התוספות (ברכות כג. ד"ה חישינן), שכל שלא עושים בו צרכים גדולים חשיב בית הכסא עראי. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (פרק ד מהל' תפילין הלכה יח) שהחילוק שבין בית הכסא קבוע לבית הכסא עראי הוא, שבקבוע משתין מיושב ובעראי מעומד, ור"ל שבבית הכסא עראי שאינו עושה צרכיו הגדולים ולכן משתין מעומד. ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרא"ש (הל' תפילין סימן כא). וכן כתב הרמ"א בהגה (סימן מג סעיף א) שלענין זה עראי נחשב כשעושה צרכיו מעומד, הואיל ולא נפנה לגדולים כיעו"ש. ומסתימות לשונם משמע שאפילו עושים כן כמה פעמים עראי יחשב. וכן הסכמת האחרונים וכמ"ש בכה"ח (סופר, ס"ק טו).

ועתה הבוא נבוא לנ"ד, הנה בגמרא ברכות (כג.) איתא, איבעיא להו. מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים, רבינא שרי רב אדא בר מתנא אסר. אתו שיילוה לרבא אמר להו אסור חיישינן שמא יפנה בהן ואמרי לה שמא יפיח בהן וכו'. ע"כ. והנה מבואר מדברי הגמרא הנ"ל שרק בבית הכסא קבוע איבעיא להו אבל בבית הכסא עראי מישרא שרי. וכן כתב הרא"ש (הל' תפילין סימן כא) שבבית הכסא עראי פשיטא דמותר ולא מבעיא ליה אלא בבית הכסא קבוע אי חיישינן שמא יפנה בהם. וכ"כ רבנו יונה (יד. ד"ה מהו) והתוס' (כג. ד"ה חישינן) וכן דעת סמ"ג (עשין כב קו.) והתרומה (סימן ריג ד"ה א"ר ינאי) ועוד הרבה ראשונים. והיינו טעמא שבבית הכסא עראי שאין דרך לפנות בו, ואינו עשוי אלא להשתין בו, לא חישינן לשמא יפנה או שמא יפיח. וכל זה כשהתפילין מונחות עליו, אבל אם אוחזן בידו, אסור בבתי הכסא עראי שיש לחוש שהניצוצות יבואו על התפילין וכמו שכתבו כל הראשונים הנ"ל. ומה שכתב הראב"ד שגם בבית הכסא עראי

איבעיא בגמרא מפני שלא גרסינן בגמרא "קבוע" שהרי שנינו לקמן הנכנס לבית הכסא חולץ תפילין בריחוק ארבע ונכנס ושם מיירי בעראי, וכמ"ש בדעתו המאירי בחידושיו לברכות (שם, בשם יש מפרשים). וגם רבינו האי שינה הגירסא מחמת קושיא זאת וכתב שצ"ל מהו שיכנס אדם לבית הכסא צנוע". פירוש, שסופו להיות קבוע. הנה כבר נרגש בזה הרא"ש (שם) וכתב, ואע"ג דתניא לקמן הנכנס לבית הכסא חולץ תפילין הרחוק ד' אמות ונכנס, לא משום הכניסה צריך לחלוץ אלא משום שרוצה לעשות צרכיו ומתוך קושיא זו היה גורס רבינו האי וכו', ולאו קושיא היא כדפרישית. עכ"ל. וכן כתב המאירי (שם) אחר שהביא דברי הראב"ד הנ"ל, שהעיקר כגירסת הספרים "קבוע" ולא הצריכו לד' אמות אלא כשבא ליפנות שם כמו שנבאר. עכ"ל. וכן נראה דעת מרן ז"ל בב"י וכמו שאבאר להלן בס"ד.

אולם הרמב"ם (הל' תפילין פרק ד הלכה יז- יח) כתב וז"ל: כיצד יעשה, אפילו הוצרך להשתין מים חולץ תפיליו ברחוק ארבע אמות וגוללן בבגדו כמין ספר תורה ואוחזן בימינו כנגד לבו. ויזהר כדי שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח. ונכנס ועושה צרכיו וכשיצא מרחיק ארבע אמות מבית הכסא ולובשן. במה דברים אמורים בבית הכסא הקבוע שאין ניצוצות ניתזות עליו. אבל בבית הכסא עראי לא יכנס כשהם גלולים אלא חולץ אותן ונותנן לחבירו לשמרן. עכ"ל. ולפו"ר משמע מדבריו שרק כשהתפילין בעודן בידו יש חילוק בין הכסא קבוע לעראי אבל כשהן מונחות בראשו בין זה ובין זה אסור. וכן הבין מרן ז"ל בבית יוסף שאחר שהביא חלק מהראשונים הנ"ל כתב וז"ל: אבל מדברי הרמב"ם בפרק ד' (הלכה יח) נראה שאסור להשתין בעודן בראשו בין בבית הכסא קבוע בין בבית הכסא שאינו קבוע וכבר השיגו הראב"ד וכו'. עכ"ל. ודברי הראב"ד הנ"ל הנה הנם בהשגותיו וז"ל: נראה בגמרא דבית הכסא עראי משתין בהן ותפיליו בראשו אבל לא יטלם בידו משום קינוח הניצוצות והכי כתב רב אחא ז"ל. עכ"ל. וביאר מחלוקתן בכסף משנה (שם) שבגמרא יהבי טעמא בה"כ קבוע דליכא ניצוצות שרי משמע דלא אסרינן בעראי אלא כשהם בידו אבל כשהם בראשו שרי אפילו בעראי דאע"ג דאית ביה ניצוצות וישפשפם בידו לא איכפת לן דלא חיישינן שמא יגע בהם והרמב"ם סבור בהפך שלא חלקו בגמרא בין בה"כ קבוע לבה"כ עראי אלא כשהן בידו אבל כשהן בראשו בין בה"כ קבוע בין בה"כ עראי אסור. ואע"ג דאמרינן התם (שם עמוד א') איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבה"כ קבוע להשתין מים רבינא שרי רב אדא בר מתנא אסר, אתו שיילוה לרבא אסר דחיישינן שמא יפיח בהם ומבואר שבעיא לא הוה אלא בבה"כ קבוע, מ"מ איכא למימר דללישנא בתרא דיהיב טעמא לאיסור משום שמא יפיח בהם אפילו

בבית הכסא עראי איכא למיחש להכי. עד כאן תוכן דברי מרן ז"ל בכסף משנה. וכדברי הרמב"ם הנ"ל פסקו הריא"ז בפסקיו (ברכות כג.) והביאו השלטי גיבורים על הרי"ף. ומרן ז"ל בבית יוסף אחר שהביא הרמב"ם הנ"ל סיים וכתב, "ומכל מקום לענין מעשה נכון ליזהר כדברי הרמב"ם ז"ל". עכ"ל. ובש"ע (חאו"ח סימן מג סעיף א) כתב וז"ל: אסור ליכנס לבית הכסא קבוע להשתין בתפילין שבראשו, [וה"ה בזרועו, מג"א (סק"א) ושאר אחרונים] גזירה שמא יעשה בהם צרכיו. ואם אוחזן בידו מותר להשתין בהם בבית הכסא קבוע. ובבית הכסא עראי מותר להשתין בהם כשהם בראשו. אבל אם אוחזן בידו, אסור להשתין בהם מעומד, אפילו אם תופס אותם בבגדו, מפני שצריך לשפשף בידו ניצוצות שברגליו, אלא חולצן בריחוק ארבע אמות ונותנם לחבירו. ומדברי הרמב"ם נראה שאסור להשתין כשהם בראשו, בין בבית הכסא קבוע בין בית הכסא עראי. ויש לחוש לדבריו. עכ"ל. ומבואר דס"ל שמעיקר הדין מותר להיכנס לבית הכסא עראי שכשתפילין בראשו ורק ממידת חסידות יש לחוש לדעת הרמב"ם שכן מורה פשט לשון "ויש לחוש לדבריו". וכיוצ"ב כתב מרן הראש"ל שליט"א בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סימן ז אות ה). ובאמת שכן מתבאר יותר מדבריו בב"י ששם כתב ש"נכון ליזהר" וכידוע משמוש לשון "ונכון" שמשתמשים הפוסקים אינו אלא רק זהירות בעלמא וכמו שכתבו החיד"א בברכ"י (יו"ד סימן רעו סק"ב ד"ה איברא) והגאון רבי יוסף ידיד הלוי ז"ל בספרו תורת חכם סימן כה דף צד ריש עמוד ג), ציינם בספר ברכי נפשי (עמוד מא). וכן כתב בשו"ת יבי"א ח"ח (חאו"ח סימן כח אות יג עמוד קלד). ובאמת שכן כתב הרמ"א בדרכי משה בדעת מרן ז"ל שמ"ש בב"י שנכון ליזהר כדברי הרמב"ם, דלענין זהירות בעלמא קאמר אבל לענין הלכתא נקטינן כדברי המתירין וכו'. עכ"ל. ודלא כמ"ש בספר מעשה רוקח על הרמב"ם (שם) שמרן ז"ל ס"ל כדעת הרמב"ם לאסור להיכנס לבית הכסא עראי אם תפילין מונחות בראשו.

אולם אנוכי הרואה שמה שכתב מרן ז"ל בדעת הרמב"ם אינו מוכרח אחה"ר, לכן אמרתי הבוא נבוא לבאר דברי רבינו הרמב"ם אבינה אחריתם בעזר יודע תעלומות לאמיתותם, כי הנה מה הלשון אומרת אבל בבית הכסא עראי לא יכנס כשהם גלולים "אלא חולץ אותן ונותנן לחבירו לשמרן", והרי התפילין נמצאים בידו ולא מונחים בראשו ומאי "אלא חולץ אותן ונותנן לחבירו לשמרן" דקאמר, ושו"ר שכבר שנרגש בזה הפרישה (סק"ו) וכתב, דקאי אדלעיל אסור ליכנס לבית הכסא וכו', דאם לא כן קשה דקאמר חולצן הא כבר נחלצו ומונחים בידו. ע"כ. ולפי זה יוצא איפוא שר"ל, שבבית הכסא עראי לא יכנס כשהם גלולים אלא בעודן מונחים בראשו. ואחר כך ראיתי להגהות מיימוניות

(שם סק"ס) שכתב וז"ל: וכתב רבינו יהודה מקום שאינו קבוע לפנות שם מותר להשתין בהם מים כשהם מונחין בראשו שאין לגזור שם שמא יפנה בהן. וכן נראה דעת רבינו המחבר אבל כשאוחזן בידו חיישינן שמא ישפשף בהם ניצוצות אם יפלו מים על רגליו וכו'. עכ"ל. ואם נסביר דברי הרמב"ם כפשוטם היאך כתב שכן דעת רבינו אלא ודאי שהוא ז"ל הבין שמ"ש הרמב"ם "אלא חולץ אותן ונותנן לחבירו לשמרן", קאי אדלעיל מיניה, וא"כ מה שכתב "אבל בבית הכסא עראי לא יכנס כשהם גלולים", ר"ל גלולים לא, אבל בעודן בראשו כן. ושו"ר שכן הבין מהר"ר דוד עראמה בפירושו על הרמב"ם (שם) שעמ"ש הרמב"ם "לא יכנס כשהן גילולים", כתב הוא ז"ל בזה"ל: פירוש אפילו להשתין, דמנוחין מותר. עכ"ל. ולכאורה אם נפרש דברי הרמב"ם כדעת מרן ז"ל היאך אפשר דבמונחין מותר, אלא ודאי שהוא ז"ל הבין כמ"ש לעיל בעניותין. וגם מרן ז"ל כתב שמדברי הרמב"ם "נראה", ומשמע שאין דעתו ברורה כל כך שכן דעת הרמב"ם ז"ל.

וכאשר דימיתי כן מצאתי שכתב המאמ"ר (סימן מג סק"ג) שהביא דברי הגהות מיימוניות והרב דוד עראמה וכתב, "ונ"ל שדקדקו כן ממ"ש הרמב"ם לא יכנס כשהן גלולים ומשמע ליה דוקא גלולים אבל מונחים במקומם שרי. ונראה שמשם נמי דקדקו ההגהות וכו'". ע"כ. והוא כדברינו בס"ד. אלא שהוא ז"ל הקשה על זה וכתב שדבריהם אינם מובנים מפני שאין משמעות לשון הרמב"ם כן וגם יש לומר שמ"ש הרמב"ם בסו"ד אבל וכו' הכי פירושו, לא יכנס אפילו גלולים שהתרנו וחוץ לתחום, מ"מ גם המאמ"ר ז"ל דדין זה אין ולאו רפיה בידיה שהרי הוא ז"ל סיים וכתב שגם זה אינו מוכרע דגם הטור כתב כן. ע"ש. ולפענ"ד מוכרחים לפרש כן בדעת הרמב"ם וכמ"ש לעיל בעניותין ולא ידעתי היאך לא נתקשה בזה מרן ז " ל. כי מן הבאר יוצא איפוא שאפשר שאילו ראה מרן ז"ל מה שכתבו הגהות מיימוניות בדעת הרמב"ם ז"ל, לא היה כותב לחוש לדעת הרמב"ם כי לפי דבריהם ז"ל מבואר יוצא שגם לדעת הרמב"ם יש להתיר הדבר, בפרט שבנ"ד גם מרן ז"ל לא כתב להחמיר בזה מן הדין אלא רק שיש "לחוש" לדברי הרמב"ם וא"כ אין זה חזרה גמורה ממש. ואל תתמה על החפץ, כי מצאנו ראינו בהרבה מקומות שאף שמרן ז"ל פירש דברי פוסק זה או אחר כפי הנראה לדעתו הרחבה, מ"מ אחר שראה לחד מן קמאי שלא פירשו כן חזר בו, עיין כיו"ב בב"י חאו"ח סימן קנח ובחיו"ד סימן קכ בד"ה ומ"ש אבל ישראל וכו', ועוד כהנה תמצא רבות ולא עת האסף הנה. ומכ"ש בנ"ד שמרן ז"ל כתב ש"נראה" מדברי הרמב"ם וכנ"ל. ואע"פ שמדברי הראב"ד משמע שלדעת הרמב"ם אסור להכניס אף לבית הכסא עראי, אולם הנה מלבד שהראב"ד לא כתב כן להדיא וי"ל שבא להסביר או להוסיף על דבריו כמו שיראה הרואה. עוד

בה, שהמאירי בחידושיו לברכות (שם) פסק כדעת הפוסקים דס"ל שמותר להיכנס לבית הכסא עראי כשתפילין מונחות על ראשו וגירסת בית הכסא "קבוע" עיקר כיעו"ש. וכידוע כלל גדול בידינו שבמקום שהמאירי כתב בסתם ולא הביא שהרמב"ם ז"ל חולק, שמעינן מינה שכן סבירא ליה בדעת הרמב"ם ז"ל וכמ"ש הסבא קדישא הגאון מהרש"א אלפנדרי ז"ל בספרו הסבא קדישא ח"א (סימן כב, דף ס"ד ע"א ד"ה וכן). ע"ש. והביאוהו בספרי הכללים. והרי בנ"ד המאירי לא הביא דברי הרמב"ם בזה ומשמע דס"ל שמותר ליכנס לבית הכסא עראי עם תפילין מונחות בראשו. וכיו"ב כתב הגאון אור שמח על הש"ס מסכת נזיר (ח.) שמדברי המאירי יש ללמוד ולהבין דברי הרמב"ם ודברי המאירי המפורשים הם אורים ותומים לדברי הרמב"ם במקום שדבריו אינם מפורשים להדיא, כי תמיד שניהם הולכים בדרך אחת. ע"ש.

אם כן נמצינו למדים שלדעת הגהות מיימוניות והמאירי, גם לדעת הרמב"ם מותר להיכנס לבית הכסא עראי אם תפילין בראשו, ולפי דבריהם יוצא איפוא שכן דעת ב' מעמודי ההוראה הלה המה: הרא"ש והרמב"ם. וא"כ העיקר כמ"ש לעיל שאפשר שאילו ראה מרן ז"ל מה שכתבו הגהות מיימוניות והמאירי בדעת הרמב"ם ז"ל, לא היה כותב לחוש לדעת הרמב"ם כי לפי דבריהם ז"ל מבואר יוצא שגם לדעת הרמב"ם יש להתיר הדבר, בפרט שבנ"ד גם מרן ז"ל לא כתב להחמיר בזה מן הדין אלא רק שיש "לחוש" לדברי הרמב"ם וא"כ אין זה חזרה גמורה ממש. וכמו שמצאנו ראינו בהרבה מקומות שאף שמרן ז"ל פירש דברי פוסק זה או אחר כפי הנראה לדעתו הרחבה, מ"מ אחר שראה לחד מן קמאי שלא פירשו כן חזר בו, ומכ"ש בנ"ד שמרן ז"ל כתב ש"נראה" מדברי הרמב"ם וכנ"ל. ומה גם שנידון דידן איסור דרבנן הוא, והו"ל ספיקא דרבנן ולקולא. ואף אם נפשך לומר שאין דברינו הנ"ל מחוורים, מ"מ הו"ל ס"ס להקל, שמא העיקר כדעת הפוסקים דס"ל שגם לדעת הרמב"ם מותר ואת"ל שלא, שמא העיקר להלכה כדעת המתירים. ולכן אף שהריא"ז (ברכות כג.) כתב שגם בבית הכסא עראי יש להחמיר, מ"מ העיקר להתיר בזה. ומ"ש הכה"ח (סימן נג ס"ק יא) בשם רבינו האר"י אינו מוכרח אחה"ר. ושוב הראוני שכבר העיר עליו בזה הרה"ג דוד יוסף נר"ו בספרו הלכה ברורה ח"ג (עמוד שיב בבירור הלכה סוף סק"ד) ושם (בשער הציון סק"ב) הביא שרוב ככל הראשונים ס"ל שמותר להיכנס לבית הכסא עראי כשתפילין מונחות בראשו וכאמור. ומכ"ש שיש להתיר בתפילין שמונחות בזרועו שבזה יש אומרים שאפילו לבית הכסא מותר להיכנס עמהן, כיון שהן מכוסות ולא גרע משאוחזן בבגדו ובידו, עיין באר היטב (סק"א) בשם תשובת בית יעקב וישועות יעקב שם. ע"ש. וא"כ הו"ל ס"ס להתיר.

אולם שמעתי באומרים לי שהואיל ובדרך כלל בית כסא עראי מסריח ממי רגלים שמצויים שם תמיד, אם כן לכאורה יש לדונו כבית הכסא קבוע, אולם כבר כתב הרב משנ"ב בביאור הלכה (ד"ה בית הכסא עראי וכו' בית הכסא תחלה) בזה"ל: ואם הוא מקום המסריח מפני מי רגלים המצוי תמיד שם, לכאורה המקום הזה דין בית הכסא קבוע יש לו, דלא גרע מעביט של מי רגלים המסריח דדינו כצואה מדאוריתא, כמו שכתבו תלמידי רבינו יונה דלא גרע ממים סרוחים או מי משרה וכו' המבואר בסימן פ"ו דדינו כצואה. ע"ש. "ואפשר דלענין זה לא מחלקינן בזה ובכל גווני מותר להשתין בו בתפילין שעליו, ולא חישינן בו שמא יפנה בו כיון דאינו מיוחד רק להשתין. ואין לאסור מטעם ה מי רגלים גופא כיון דהוא מיוחד שם דינו כצואה, דזה אינו, דאם כן הא מי רגלים נגד העמוד גם כן דינו כצואה, ואפילו הכי בבית הכסא עראי מותר להשתין בתפלין שבראשו, ואפילו בקבוע היה מתר אי לאו דחישינן שמא יפנה בהם, ואם כן אפשר דבזה לא חישינן שמא יפנה ומותר. עכ"ל. ולמדנו מדבריו שגם כשיש מי רגלים בבית הכסא עראי מותר ואפילו אם היו מסריחים הדין כן.

המורם מכל האמור: מי שמעוטר בתפילין בראשו רשאי אף לכתחילה להיכנס עמהן לבית הכסא עראי ולעשות צרכיו הקטנים.

סימן ב' - שאלה: אות ה"א שניקב בה הרגל הפנימי ונשאר כל שהוא ברגל, האם כשרה או לא ?

בס"ד יג כסלו תשס"א לפ"ק

תשובה: איתא בפרק הקומץ (מנחות כט.) אמר אשיאן בר נידבך ניקב תוכו של ה"א כשר ירכו פסול ופירש"י. תוכו: רגל פנימי. ירכו: רגל ימיני. לשון אחר, תוכו: הגויל והחלק שבתוכו. וכתב מרן בב"י (סימן לב סעיף טו) וז"ל: והרמב"ם כתב בפרק א (מהלכות תפילין הלכה כ) כלשון אחרון. וכן כתוב בספר התרומה (סימן רה. כצ"ל.) שלשון אחרון עיקר דלשון תוכו משמע אמצעיתו דהיינו חללו דלאידך לישנא דפירש רש"י תוכו רגל שמאלי שהוא בפנים, לא נכון הוא, דמה לי ימין מה לי שמאל. אבל הרא"ש כתב בהלכות ס"ת (סימן טו) שלשון ראשון עיקר, דלפירוש שני קשה אמאי נקט תוכו של ה"א טפי משאר אותיות, ואף על פי כן כתב רבינו כלשון שני משום דאיכא למימר חדא מהאותיות שיש להם תוך נקט, ואפשר שגם הרא"ש מודה דניקב חלל שבתוך האות כשר ולא כתב דלשון ראשון עיקר לדחות דינו של לשון שני, אלא לומר דעל מילתיה דאשיאן בר נדבך מתיישב טפי לשון ראשון מלשון שני. עכ"ל. ומבואר מדברי מרן ז"ל שלדעת הסוברים כלישנא קמא, בין שניקב חלל האות ה"א ובין שניקב הרגל הפנימית הרי היא כשרה.

אולם יש לבדוק אם לדעת הסוברים כלישנא בתרא "שתוכו" הכונה הגויל והחלק שבתוכו, כשניקב הרגל הפנימי של הה"א כשר או לא, והן אמת שלכאורה אין לחלק, וכמו דמאן דס"ל כלישנא קמא מסכים ללישנא לדינו של לישנא בתרא, גם מאן דס"ל כלישנא בתרא יסכים לדינו של לישנא קמא. וגם מלשון מרן ז"ל בב"י שכתב "והרמב"ם כתב כלשון אחרון". וכן כתוב בספר התרומה "שלשון אחרון עיקר דלשון תוכו משמע אמצעיתו דהיינו חללו". אין הכרע שהם ז"ל חולקים לדינא אלישנא בתרא, שהרי מרן כתב שהם ז"ל כתבו כ"לשון אחרון". ולא כתב שהם פסקו שאם ניקב בתוכו [היינו הגויל והחלק שבתוכו] כשר, ואם ניקבה רגלו הימנית פסול. ודו"ק.

אולם אחר הדברים האלה ראיתי שעמ"ש הטור "ניקב ברגל הפנימי של ה"א אפילו לא נשאר ממנו אלא כל שהוא כשר", כתב מרן בזה"ל: היינו כלישנא קמא שכתבתי בסמוך שפירש רש"י אהא דאמר אשיאן ניקב תוכו של ה"א כשר וכתב הרא"ש שהוא עיקר וכו'. עכת"ד מרן ז"ל. ולפ"ז מבואר יוצא שמרן ז"ל הבין דמאן דס"ל כלישנא בתרא לא ס"ל כלישנא קמא לענין דינא ודו"ק.

ואגב גררא אכתוב כאן שאין להעיר שלכאורה דברי מרן ז"ל סותרים זה את זה שהרי בתחילת דבריו כתב שאפשר שגם הרא"ש מודה דניקב חלל שבתוך האות כשר ולא כתב דלשון ראשון עיקר לדחות דינו של לשון שני, ועפ"ז הקשה על הטור, מדוע כתב "ואם לאחר שנכתב ניקב בתוך האות כשר, יש אומרים אפילו ניקב כל תוכו" והרי כל הפוסקים השוו לומר דתלמודא דידן מכשיר אפילו ניקב כל תוכו, ותירץ על זה בזה"ל: וצריך לומר דמשום דללישנא קמא דרש"י דלא איירי תלמודא בהכי כלל, אין לנו אלא דברי הירושלמי דלא מכשיר אלא אם כן מוקף גויל מבפנים, וללישנא בתרא דמיירי בהכי משמע דאפילו ניקב כל תוכו כשר קאמר יש אומרים אפילו ניקב כל תוכו דהיינו התופסים לשון שני עיקר. עכ"ל. ולכאורה דבריו סתראי נינהו שהרי בסמוך ממש כתב שגם מאן דס"ל כלישנא קמא לענין דינא משכים הולך ללישנא בתרא וא"כ היאך כתב אח"כ דללישנא קמא לא איירי תלמודא בהכי כלל. אולם כל המעיין בצדק ישפוט שמרן ז"ל דקדק בלשונו וכתב "דללישנא קמא לא איירי תלמודא בהכי כלל". ר"ל שאע"פ שלדינא אפשר שגם מאן דס"ל כלישנא קמא יודע לדינו של לישנא בתרא, מ"מ הואיל ולפי דברי האומרים כלישנא קמא אין הבבלי מדבר כלל בדין ניקב הקלף שבתוך האות, ומנגד עומדים דברי הירושלמי המפורשים שכל שלא מוקף אינו כשר, א"כ יש לנו לילך אחר הירושלמי המפורש ע"פ כללי ההוראה. [אבל באמת לדינא העיקר כלשון שני, ולכן נקטינן כהבבלי שהוא מפורש ולא כהירושלמי] ודו"ק. שו"ר להרב משרת משה (והוא פירוש

נחמד על דברי הרמב"ם, חובר ע"י הגאון ר' יצחק עטייה, הלכות תפילין סוף פרק א דין כ עמוד מ דפוס ליוורנו) שהקשה כן על דברי מרן הנ"ל בזה"ל: ודא עקא שהרי מר גופה כתב שדעת הטור כלישנא קמא וסיים בה שגם הרא"ש מודה, א"כ היאך אח"כ מיישב דברי הטור שכתב י"א וכו' במידי דלא שמיעא ליה להטור גופיה. עכת"ד. ולפי האמור לק"מ.

ולענין הלכה כתב מרן בב"י בזה"ל: ומיהו לענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש ז"ל. עכ"ל. ובש"ע (שם סעיף טו) כתב בזה"ל: ניקב רגל פנימי של ה"א אפילו לא נשתייר ממנו אלא כל שהוא כשר להרא"ש. עכ"ל. ולכאורה דברי מרן ז"ל סתראי נינהו, שהרי בב"י קרי בחיל שאין הלכה כדעת הרא"ש ואף על פי כן הביא בשולחנו הטהור את דברי הרא"ש בלבד ומשמע שלדעתו ז"ל כן הלכה שהרי לא הביא דעת החולקים כלל. והן אמת דממה שכתבנו בס"ד בספרנו מבא השלחן ח"א (פרק יא כלל ט) שלפעמים כותב מרן ז"ל בש"ע הלכה בשם יש מי שאומר או יש אומרים או יש מתירים וכיוצ"ב ולא מביא דעת החולקים שהביא בב"י, נראה שתפס כדעה שהביא בש"ע, ולא כתבה בסתם משום שרצה לרמוז שאין זו הלכה פסוקה מן הש"ס או הסכמת כל הפוסקים המפורסמים. ע"כ. וא"כ בנ"ד העיקר כמו שכתב בש"ע, אולם אכתי איכא למישדי נרגא בנידון דידן שכל שאמרנו לעיל שדעת מרן ז"ל כשכותב הלכה בשם יש מי שאומר או יש אומרים או יש מתירים וכיו"ב ולא מביא דעת החולקים שהביא בב"י, נראה שתפס כדעה שהביא בש"ע וכו'. הני מילי היכא שהביא בב"י ב' דעות ולא הכריע בניהם. אבל במקום שהביא ב' דעות ולבסוף הכריע להלכה כמו בנידוננו שסיים "לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש" מאן לימא לן שכן כוונתו, והמעיין בשו"ת יב"א ח"ז (סימן טל אות א) יישר יחזה פנימו שמרן הראש"ל לא כתב שלדעת מרן ז"ל הלכה כהיש אומרים אע"פ שיש חולקים אלא במקום שלא פסק להדיא בב"י, והדברים צריכים ישוב.

איברא דחזיתיה להרב תורת חיים (סופר, סימן לב ס"ק כח) דשקיל וטרי בדברי הטור הנ"ל וסיים בזה"ל: ואי נימא כן הכל מיושב דהטור סתם וכתב דניקב הרגל הפנימי כשר לכל הדיעות דדילמא כלישנא קמא, ואפילו את"ל כלישנא בתרא דילמא גם לדידהו כשר בניקב הרגל הפנימי אם נשתייר כל שהוא, וגם הש"ע פסק כן, והא דכתב בב"י דלא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש היינו לענין אם ניקב בתוך האות אבל בזה יש ס"ס להקל. עכ"ל. ור"ל שבאמת מה שכתב מרן ז"ל דלא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש אין כונתו לגבי ניקב הרגל הפנימית של ה"א והיינו כלישנא קמא, אלא כונתו גבי ניקב הגויל והחלק שבתוכו והיינו כלישנא בתרא. ולפי דבריו אין דברי מרן ז"ל סותרים זה את זה, כי מה שכתב מרן ז"ל בראש דבריו שכל שניקב תוכו היינו הגויל כשר היינו

כדעת רוב הפוסקים ודלא כהרא"ש דלא דחינן דברי הנך רבוותא מקמי, ומה שכתב מרן בהמשך דבריו שאם ניקב רגל פנימי של ה"א כשר, היינו משום שיש ס"ס להקל. אולם אחר קידה חמש מאות מכבוד הדר גאונו, מ"מ דוחק גדול הוא להעמיס כן בדברי מרן, שהרי הוא ז"ל כתב להדיא בב"י שי"ל שהרא"ש מסכים שאם ניקב תוכו של אות כשר, וא"כ היאך אפשר לומר דמ"ש בהמשך דבריו ד"לא דחינן דברי רוב הפוסקים מקמי הרא"ש" קאי על תוך האות והיינו הגויל הרי בזה אין כלל פלוגתא, ועוד שמתוך דברי מרן ז"ל יש להוכיח בעליל שאין כונתו כמ"ש הרב תורת חיים, שהרי עמ"ש הטור בזה"ל: ניקב ברגל הפנימי של ה"א ואפילו לא נשאר ממנו אלא כל שהוא כשר. עכ"ל. כתב מרן ז"ל "היינו כלישנא קמא שכתבתי בסמוך שפירש רש"י אהא דאמר אשיאן ניקב תוכו של ה"א כשר וכתב הרא"ש שהוא עיקר ואשמועינן דאין שיעור לרגל הפנימי רק כשנשאר בו כל דהו ואע"פ שכל שאר הפוסקים כתבו שלשון שני עיקר רבינו כתב דעת הרא"ש לפסק הלכה משום דרביה הוא, ומיהו לענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש ז"ל". עכ"ל. הרי שלך לפניך שמרן ז"ל כתב להדיא דלא דחינן הנך רבוותא מקמי הרא"ש רק גבי ניקב הרגל הפנימי של ה"א וכמ"ש הטור בשם אביו הרא"ש. וז"ב לענ"ד.

גם יש להעיר עמ"ש הרב משרת משה (שם) בזה"ל: גם יש להקשות על מה שסיים שם דממ"ש ניקב רגל הפנימי וכו' דהטור כתב דעת הרא"ש לפירוש הראשון משום דרביה הוא ולענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש. עכ"ל שהרי מרן גופיה כתב שאפילו שגם הרא"ש מודה וכו' ולפ"ז הוא שוה לכל הפוסקים ועדיף טפי לומר דאפושי פלוגתא לא מפשינן ואין לומר שחזר בו מרן ממ"ש קודם ואפילו שגם הרא"ש מודה, שהרי ממ"ש בדין ניקב רגל הפנימי וכו' משמע שהוא מכוון למ"ש בתחילה וכמו שיראה הרואה ולכאורה צריך ישוב. עכ"ל. ואחר הקידה חמש מאות מכבוד הדרת גאונו, באמת דברי מרן ז"ל אינם סותרים כלל, שהרי מה שכתב מרן "ולענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש" אינו מיירי במה שכתב לעיל שהרא"ש מודה דניקב חלל בתוך האות, אלא מיירי בניקב הרגל הפנימי וכמו שכתבתי לעיל בס"ד, ונראה שהרב משרת משה ס"ל כדעת הרב תורת חיים הנ"ל דמ"ש מרן "ולענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש" היינו לענין אם ניקב בתוך האות ולכן התקשה בדברי מרן ז"ל, אך האמת תורה דרכה שאין כן כוונת מרן ז"ל וכמו שכבר הראנו לך לעיל בס"ד.

ובעיקר סתירת דברי מרן ז"ל הנ"ל ראיתי להרב פקודת אליעזר (סימן לב סעיף טו ד"ה גם) שגם הוא ז"ל נרגש בזה שכתב וז"ל: גם צל"ת [אולי ר"ת צריך לי תשובה] מ"ש מרן בש"ע

ניקב רגל פנימי וכו' כשר להרא"ש עכ"ל. ולא הביא מרן בש"ע שום חולק על זה, מה דעת מרן בזה, ובכיוצא בזה בשאר מקומות דלפי הנראה כיון שלא הזכיר כלל בש"ע סברת החולקים, כי אם סברת זו דגם ששנאה בלשון יחיד במ"ש כשר להרא"ש עכ"ז כך ס"ל להלכה מדלא העלה על שולחנו כלל דעת החולקים. ובאמת דמרן בב"י דחה מהלכה סברת הרא"ש ז"ל הנזכר כיון שהיא היפך דעת כל הפוסקים. ע"ש. וכמו שסיים כאן ע"ז מור"ם בשם ב"י. עכ"ל. ועין רואה שלא עלה על מוחו הזך תירוץ בדברי מרן ז"ל. גם הלום ראיתי להב"ח (סימן לב ד"ה ואם לאחר) שגם הוא ז"ל כתב שדעת מרן ז"ל בב"י דלא כהרא"ש, ומ"מ להלכה ולמעשה נראה מדבריו בש"ע דדעתו להקל כהרא"ש והטור וסיים בצ"ע. ע"ש.

ולחומר התמיהה ראיתי ונתון על ליבי ליישב דברי מרן ז"ל בזה וזה יצא בס"ד. הנה הן אמת שמתחילה חשבתי דרכי לומר שבאמת מרן ז"ל חזר בו ממ"ש בב"י, אולם מנגד עיני עמד מה שכתבתי בס"ד בספרי מבא השלחן ח"א (פרק ו' כלל א) בזה"ל: בכל מקום שמצאנו ראינו כי דברי מרן ז"ל במקום אחד אינם עולים בקנה אחד למה שכתב במקום אחר, עלינו למשכוני נפשין ליישב דבריו שלא יהיו סותרים זה לזה. ורק במקום אשר אין דרך לנטות ימין ושמאל, י"ל שמרן ז"ל חזר בו והלכה כמשנה אחרונה. עכ"ל.

ואכן בקדש חזיתיה להרב מקור חיים (סימן לב עמוד קמ) שכתב בתחילה שלכאורה דברי מרן ז"ל סותרים ממה שכתב בב"י למה שכתב בש"ע וסיים שאפשר דס"ל להב"י דכדאי הרא"ש לסמוך עליו בשעת הדחק כשאין תפילין כשרים מזומנים לו. ע"ש. אולם המעיין בדברי מרן ז"ל בב"י בצדק ישפוט שאין משמעות דבריו כן, שהרי כתב בסוף דבריו "ולענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש" הרי שמרן קרי בחיל שאין דברי הרא"ש עומדים נגד הפוסקים שהלכה כמותם, וא"כ כל שניקב הרגל הפנימית אין התפילין [או הס"ת או המזוזה] כשרים והיאך נסמוך בשעת הדחק על דבר שהוא פסול לדעת רוב הפוסקים, ועוד אם באמת דעת מרן לסמוך על דברי הרא"ש בשעת הדחק מדוע לא כתב בסו"ד "מיהו בשעת הדחק יש לסמוך על דברי הרא"ש", אלא על כרחך דמ"ש מרן ז"ל בב"י דלא דחינן הני רבוותא, היינו, אפילו בשעת הדחק. וגם לשון מרן ז"ל בש"ע אינו מתפרש דשרי רק בשעת הדחק אלא בכל גוונא ומה שכתבו מרן בלשון דיעבד אין ר"ל דשרי בשעת הדחק, אלא שבאמת הדבר מותר רק בדיעבד כלומר אחר הכתיבה, אבל לכתחילה אין לכתוב אות ה"א אם רגל פנימית כל שהוא, ועוד לפי פירושו של הרב מקור חיים בדעת מרן, מתבאר לנו שאם יניח את התפילין הנ"ל בשעת הדחק יש לו לברך, שהרי מרן לא כתב שאין לברך, וזה ודאי ליתא, שהרי לדעת רוב

הפוסקים אין תפילין אילו כשרות והוי ברכה לבטלה, ולפי פירושו של הרב מקור חיים זצ"ל היה למרן לכתוב בהדיא שאם מניח התפילין הנ"ל בשעת הדחק אין לו לברך, אלא ודאי שאין לתרץ כהמקור חיים הנ"ל.

ואביט והן עוזר להגאון חזון איש (חאו"ח הלכות תפילין סימן ז) שהסיק כמו שכתבנו בתחילת דברינו בס"ד שבאמת מרן ז"ל חזר בו ממ"ש בב"י והביא גם טעם נפלא לחזרתו וז"ל: הרא"ש הסכים דתוכו היינו רגל השמאלית, דאי תוכו ממש, למה נקט ה"א יותר משאר אותיות, וכתב דאשמועינן שאין שיעור לרגל השמאלית, ור"ל דברגל הימנית דאמר דאם נשתייר מלא אות קטנה כשר היינו דיעבד, דלכתחילה בעינן עד סוף השיטה כפי הכתב שהוא כותב, וכן אם תוכו היינו תוכו ממש אינו אלא דיעבד, אבל ברגל השמאלית אם כשר פחות מאות קטנה מסתבר דכשר לכתחילה, שאם היתה צריכה שיעור היה השיעור מעכב, ויותר נראה דהרא"ש סובר דמסברא סגי בנקודה כל שהו, ומ"מ לא שייך כאן פשיטא ושפיר י"ל דאשמועינן שאין לה שיעור, ולפ"ז נראה דאף לפירוש השני דתוכו היינו ממש תוכו, מ"מ אין שיעור לרגל השמאלית, דכיון דלפירוש הראשון הדבר מבואר וכן נקט הרא"ש לדינא, ולפירוש השני הדבר סתום, יש לנו לנקוט את המבואר, וכש"כ אם דברי הרא"ש הן מסברא שאין לנו מי שחולק על זה, וירכו שהוזכר בגמרא הוא רגל ימנית, ולא עוד אלא כיון דנקטו בגמרא ירכו והיינו רגל ימנית ושייר לאשמועינן דין רגל שמאלית, דהרי מדין ירכו אי אפשר ללמוד שמאלית, ש"מ דשמאלית אין לה שיעור, וזו דעת הטור כמש"כ הב"ח, אלא שהב"ח כתב דהרא"ש ס"ל דלפירוש השני שיור או"ק גם בשמאלית ולמש"כ זה אינו. וכו', ובב"י (שם) סיים לדינא דלא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש, וחלק על הטור שהכשיר ברגל שמאל בכל שהו, ותמוה דנהי דהני רבוותא מפרשי תוכו כלישנא בתרא דרש"י, מ"מ לא מצינו דפסלי ברגל שמאל בלא נשתייר או"ק, וסתם ירכו היינו ימין ואי שמאל נמי פסול הוי לפרש בהדיא, ואע"ג דהמאירי שהביא ב"י אינו מחלק בין ימין לשמאל, היינו משום שפי' דאיירי דנפסק עובי הקולמוס ובזה לא שייך לחלק בין ימין לשמאל. ובש"ע סימן לב (סעיף טו) חזר בו מרן ז"ל וסתם כהרא"ש, ונראה משום דס"ל דלא מצינו מי שחולק בזה על הרא"ש, ודברי הרמ"א ז"ל בש"ע [שכתב ששאר פוסקים מצריכים כמלא אות קטנה וסיים "והכי הילכתא"] שהם ע"פ דברי הב"י צע"ג, דדברי הב"ח בדעת הטור מוכרעין [היינו שפירש הב"ח שהטור ס"ל דלענין דינא לא פליגי לישני אהדדי ודלא כמשמע כדברי הרא"ש, ומ"מ לענין פסק דין שוין הן הרא"ש והטור דאי בירך הפנימי, בכל שהוא] שודאי היה הטור מביא דעת החולקין אילו כל הני רבוותא דמפרשין כפירוש שני פוסלין גם בשמאלית [כונת החזון

איש שאם באמת היו הרמב"ם וסיעתו דס"ל כלשון שני חולקים על דברי הרא"ש לענין הלכה לא היה לטור לכתוב בסתמא "ניקב ברגל הפנימי של ה"א ואפילו לא נשאר ממנו אלא כל שהוא כשר" אלא היה לו גם להביא דברי

החולקין ומדלא כתב כן ע"כ שהבין שלענין דינא לא פליגי לישני אהדדי] וכיון שדעת הטור שאין כאן מחלוקת, אין בידינו לחלוק. עכ"ל החזון איש זצ"ל. וכ"פ שם לענין הלכה, ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת.

ודע שאין להקשות עמ"ש החזון איש שבאמת מאן דס"ל כלישנא בתרא לא מצאנו שחולק על דינו של לישנא קמא ממה שכתב בספר התרומה שהעיקר כלשון שני משום דלאידך לישנא שפרש"י תוכו רגל שמאלית שהיא בפנים לא נכון הוא דמה לי ימין מה לי שמאל ומשמע שאינו מחלק בין ימין לשמאל, וכמו שבימין בעינן כמלא אות קטנה כך בשמאל בעינן כמלא קטנה, זה אינו, שכבר ראיתי להחזון איש זצ"ל שהרגיש בזה ואחר שהביא דברי ספר התרומה הנ"ל כתב וז"ל: נראה דר"ל [ספר התרומה] מה לי ימין דקראו ירכו, ומה לי שמאל דקראו תוכו שהרי אין הה"א [כצ"ל] נעשה אלא ע"י שתיהן, ושתיהן סובבין את תוכו, אבל אין לומר שכונתו שאין להכשיר בשמאל יותר משל ימין, דודאי יש מקום לומר דשמאל סגי בנקודה, ועוד דלשון סה"ת מבואר שלא בא אלא לסיים קושיתו הראשונה ולא בא להקשות קושי' שניה. עכ"ל. והדברים ברורים.

ולא אכחד שיש להעיר על הרב אלף המגן (סימן לב אות כז) שעל מה שכתב מרן ז"ל שניקב רגל פנימי וכו' כשר להרא"ש. הביא דברי הגמרא במנחות (כט.) ואח"כ הביא את פרש"י הנ"ל וכתב שכל הפוסקים תפסו כפירוש שני ושהרא"ש כתב כפירוש ראשון של רש"י וסיים: "ולפירוש הראשון גם כן אין הכרע דפסול באינו מוקף גויל מבפנים וכמ"ש הב"י, ומש"ה תפס הב"י כאן שני הפירושים לקולא. עכ"ל. ולא זכיתי להבין דבריו, שאע"פ שבאמת דלפירוש הראשון אין הכרע דפסול באינו מוקף, מ"מ אכתי לפירוש שני אין הכרע דס"ל כפירוש ראשון והיינו שניקב רגל הפנימי כשר, ואדרבא מדברי מרן בב"י מבואר להדיא דמאן דס"ל כפירוש שני אינו מסכים לדינו של פירוש ראשון ואח"כ סיים שהעיקר כדעת האומרים שהעיקר כפירוש שני, וא"כ היאך אפשר לומר שמרן הב"י תפס כאן שני הפירושים לקולא מבלי לתרץ סתירת דברי מרן בין דבריו בב"י לש"ע, וכמדומני שלרגע קט נעלם מעיני הרב אלף המגן מ"ש מרן בב"י דמאן דס"ל כלישנא בתרא פליג לדינא על מאן דס"ל כלישנא קמא ושהעיקר כלישנא בתרא דלא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש.

גם הלום ראיתי להרב שלטי גיבורים (שם ס"ק יג) שכתב בתחילה להקשות על מרן שפסק בש"ע כהרא"ש, ופירושו, דאם ניקב תוכו של ה"א דהיינו רגל השמאלי כשר אם לא נשתייר כמלא אות קטנה, ולפ"ז ממילא יש לפסוק דבעינן מוקף גויל מבפנים, ומרן פסק כדעת כל

הפוסקים דלא בעינן עוקף גויל בפנים והיינו כפירוש השני ואין לתפוס ב' קולות דתרי לישני, ותירץ שבאמת הב"י כתב דאפשר שגם הרא"ש מודה דניקב חלל שבתוך האות כשר. ואח"כ הוסיף להקשות על מרן ז"ל, שאם עכ"פ פירוש ראשון עיקר בדברי אשיאן בר נדבך א"כ ממילא מהכ"ת לדחות דברי הירושלמי בלי שום הוכחה מש"ס דילן להיפך, ואח"כ כתב לתרץ הקושיא הנ"ל עיין בדבריו שם. ולא זכיתי להבין דברות קודשו, כי לכאורה היה לו להקשות קושיא אלימתא יותר דהיאך פסק מרן ז"ל בש"ע כהרא"ש בדין ניקב הרגל הפנימי של האות ה"א ונשאר בה כל שהוא כשר אחרי שבב"י כתב שאין לדחות דברי הנך רבוותא מקמי הרא"ש, והיינו שהלכה כהפוסקים דס"ל שהעיקר כלישנא בתרא, שאם ניקב כל החלל הפנימי כשר [אפילו להרא"ש] ואם ניקב רגל הפנימי של הה"א ונשאר כל שהוא פסול, והרי דבריו סותרים. והמעיין בדברי הגאון שלטי גיבורים יישר יחזה שנעלם שגם ממנו לרגע קט מ"ש מרן ז"ל כתב בב"י דמאן דס"ל כלישנא בתרא פליג לדינא על מאן דס"ל כלישנא קמא ושהעיקר כלישנא בתרא דלא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש, שהרי פשיטא ליה שדעת מרן שהעיקר כהרא"ש, והראיה, שהרי הקשה דאם מרן פסק כהרא"ש איך פסק שאם אינו מוקף גויל כשר ואח"כ תירץ שגם מרן כתב שהרא"ש מודה לדינו של לישנא בתרא, ולא כתב שלכאורה דברי מרן בש"ע סותרים דבריו בב"י, אלא ודאי כדאמרן שהוא ז"ל לא זכר מדברי מרן ז"ל. גם מה שהקשה השלטי גיבורים על מרן ז"ל שאם עכ"פ פירוש ראשון עיקר בדברי אשיאן בר נדבך א"כ ממילא מהכ"ת לדחות דברי הירושלמי בלי שום הוכחה מש"ס דילן להיפך. לא זכיתי להבין מנא ליה שמרן סובר שהעיקר כפירוש ראשון, והרי מרן ז"ל כתב בב"י (סוף ד"ה ומ"ש רבינו ניקב וכו') להדיא שהעיקר כלישנא בתרא.

ונראה שהרב שלטי גיבורים שכתב כן לשיטתו אזיל שהוא ז"ל פירש שבאמת מרן ס"ל כהרא"ש שהעיקר כלישנא קמא ברש"י שכל שניקב רגל הפנימית של הה"א ונשאר כל שהוא כשר, ומה שפסק מרן ז"ל גם שאם ניקב כל תוכו של האות כשר, משום שגם הרא"ש מודה לזה, אבל לפי האמת באמת דעת מרן ז"ל בב"י כפירוש שני ולכן יש לפסול אות ה"א שניקב בה הרגל הפנימית ונשאר בה כל שהוא, ומה שלבסוף מרן פסק בש"ע כדעת הרא"ש היינו משום שחזר בו מפירושו בב"י וכמו שכתב החזון איש

הנ"ל וזה ברור. כי מן הבאר אתה למד שהעיקר להלכה כדברי החזון איש, הואיל ודברי כל האחרונים הנ"ל דחוקים מאוד וקשה להעמיסם בדעת מרן ז"ל, מה גם שהחזון איש אמר טעמא טעים לחזרת מרן ז"ל שכן ראוי להיות חוזר, ולפי זה צ"ל דמ"ש מרן בש"ע כשר להרא"ש, ולא כתב כשר והיינו לכו"ע, הוא משום שלא מצאנו מי שחולק בזה על הרא"ש שכתב להדיא דכשר, ודמי למ"ש הסמ"ע חו"מ (סימן טז סק"ח) והכנה"ג סימן לה (בהגה"ט אות ז) הביאם היד מלאכי בכללי הש"ע (אות יב) שדרך מרן בש"ע לכתוב הלכה בלשון יש אומרים או יש מי שאומר אע"פ שלא מצאנו חולקים, והטעם מפני שאין סברת דעה זו מפורשת בגמ' או בפוסקים המובהקים, וא"כ הדבר פשוט שהלכה כמותה. ולכן נמצא שסופר שכתב תפילין וכיו"ב ואחר שכתב ניקבה רגלה הפנימית של האות ה"א ונשארה בשיעור כל שהוא כשרה, ואפילו לכתחילה, אמנם דא עקא שהרבה פוסקים ס"ל בדעת מרן ז"ל שאין האות הנ"ל כשרה אפילו בדיעבד, וי"א שלדעת מרן רק בשעת הדחק כשרה, ודעת האחרונים שאין להכשיר אות ה"א שרגלה הימינית בשיעור כל שהוא אלא רק כמלא אות קטנה, עיין קול יעקב (שם אותיות נג- נד). ולכן ירא שמים יחוש לדעתם ז"ל, ואם תינוק יקראנה לאות ה"א [עיין לקמן מ"ש בזה] אם אפשר לתקנה מעט עד לשיעור כמלא אות קטנה יתקנה הואיל ואפשר לעשות זאת בנקל, ואע"פ שדבריהם דחוקים וכמ"ש לעיל, מ"מ הואיל ונפיק מפומיה לחוש מיהא בעי, ומ"מ בתפילין ומזוזות אין לחוש לסדרן שהרי כל שצורתה עליה אן בזה חסרון וכיו"ב כתב המ"ב (סימן לב סק"מ). ע"ש.

אולם נראה שמה שכתב הרא"ש שאם נשאר אפילו כל שהוא ברגל הפנימי כשר, הני מילי שאפשר לקוראו לאות ה"א ולא בנקודה קטנה מאוד מאוד שבקושי נראית לעין שאם ניתן לקטן לקרותה (כמבואר בסימן לב סעיף טז) יקראה כאות דל"ת שכן הדעת נוטה, ומ"ש בכל שהוא היינו, כל שיכול לקרותה כאות ה"א סגי, שאפילו אם ישאר נקודה קטנה ונוכל לקרותה כאות ה"א אפילו בדוחק כשרה. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (שם) שכתב ניקב בירך של אות עד שנפסקה אם נשתייר ממנה מלא אות כשר והוא שלא תדמה לאות אחרת. ע"כ. הרי שמצריך שלא תדמה לאות אחרת. וכן מתבאר מדברי הב"ח (שם) שכתב וז"ל: א"כ בניקב תוכו דכשר דהיינו ירך הפנימי, בעל כרחך אפילו בדלא נשאר מלא אות קטנה אלא כל שהוא נמי כשר דאם לא נשאר כלום אין כאן ה"א ופשיטא דפסול. עכ"ל. הרי שהב"ח הבין דמאן דס"ל שאם נשאר כל שהוא כשר הוא משום שאפשר לקרותה כאות ה"א, אבל אם אי אפשר לקרותה כה"א, כגון: שניקב כל

הרגל הפנימית או נשאר נקודה קטנה מאוד שבקושי נראית לעין י"ל דפסול גם ללישנא קמא וז"פ.

וממוצא דברים אתה למד שאם נשאר ברגל הפנימית נקודה קטנה מאוד מאוד שבקושי נראית לעין שאם ניתן לקטן לקרותה (כמבואר בסימן לב סעיף טז) יקראה כאות דל"ת, יש לאסור את התפילין הנ"ל או את המזוזה, דממה נפשך, אם יתקנה יעבור על שלא כסדרן, שהרי לכל האמרות ולכל הדברות יש לפסול את האות הנ"ל, והיא כמאן דליתא דמי, וגם אינו יכול לגרור את הטיפה שאע"פ שאין בזה חוק תוכות שהרי ממילא היא פסולה לאות ה"א, מ"מ אינו יכול לתקנה שהרי בעינן כסדרן וליכא, ובספר תורה יש להתיר הואיל וקי"ל שבספר תורה לא בעינן כסדרן.

אמנם אחר כותבי את כל הנ"ל הראוני שבספר קסת הסופר (בביאור הסופר עמוד קט) הביא דברי החזו"א הנ"ל וכתב בזה"ל: אבל באמת דבריו צע"ג ולא ראה דברי ספר התרומה בפנים, אלא כפי העתקת הב"י, דז"ל ספר התרומה סימן רה, דמה לי ימין ומה שמאל, "בכל ענין פסול". עכ"ל. וכו' על כן לדינא ודאי שאין לזוז מדברי הרמ"א וכל האחרונים שנקטו להחמיר ברגל הפנימי, שצריך להיות בו כמלא או"ק ולא סגי בכל שהוא. עכ"ל הרב קסת סופר. ובאמת שפתחתי במקור ספר התרומה וראיתי שכתב כמ"ש קסת הסופר, וא"כ כל מה שכתב החזון איש שבאמת לא מצאנו מי שחולק עליו בזה, זה אינו, ובאמת מאן דס"ל כלישנא קמא חולק על דינו של לישנא בתרא וא"כ אי אפשר לומר שמרן חזר בו משום שלבסוף ראה שאין מי שחולק על הרא"ש שהרי ספר התרומה חולק להדיא על דברי הרא"ש.

ואע"פ שראיתי מ"ש הרב הנזכר נלע"ד שבאמת מרן ז"ל חזר בו ממה שכתב בב"י ואפרש שיחותי בס"ד. הנה הן אמת שספר התרומה חולק על דברי הרא"ש בזה, מ"מ הואיל ובדברי הרמב"ם אין הכרע שחולק על הרא"ש אלא רק כתב כלשון שני וכמו שכתבנו לעיל, נמצא שהרא"ש סובר שאם נשאר ברגל הפנימית כל שהוא כשר, ורק התרומה סובר שאינו כשר, וקי"ל דהלכה כהרא"ש נגד ספר התרומה שהרא"ש הוא אחד מעמודי ההוראה, וכשכתב מרן את ספר הב"י היה בדעתו שהרמב"ם חולק על דברי הרא"ש ולכן קי"ל כהרמב"ם וספר התרומה, אבל כשכתב את ספר הש"ע ראה שאין הכרע שהרמב"ם חולק על הרא"ש ורק ספר התרומה סובר היפך דעת וא"כ יש לפסוק לדינא כהרא"ש שהוא אחד מעמודי ההוראה, ושמא י"ל שמרן ז"ל באמת חזר בו בבדק הבית ממה שכתב בב"י שבלשון הרמב"ם אין הכרע שחולק על הרא"ש, ולכן י"ל דהלכה בהרא"ש, וזה שלא זכינו לאורו הוא משום שנאבדו הרבה הגהות שכתב

מרן בבד"ה, וכמו שכתב בנו של מרן ז"ל בהקדמתו לספר בדק הבית, והביאו גם מרן החיד"א בספרו שם הגדולים (מערכת ספרים ערך בדק הבית) וכתב שאילו זכינו שיצא לאור בשלימות אפשר שהיו מיושבים כמה השגות שהשיגו על מרן.ע"ש. והרגיל בלימוד ספרי מרן החיד"א יראה שבכמה מקומות מביא סברא זו. כך נלע"ד.

הכלל העולה: סופר שכתב תפילין או מזוזה ואחרי שכתבם ניקב באות ה"א הרגל הפנימי ונשאר כל שהוא, אם האות נראית לענין הכל כאות ה"א כשרה, וכן אפילו אם אנו מסופקים אם נראית כה"א ותינוק יקראנה כאות ה"א כשרה, ואם אפשר לתקנה מעט עד לשיעור כמלא אות קטנה המחמיר תע"ב, ואם נשאר ברגל הפנימית נקודה קטנה מאוד מאוד שבקושי נראית לעין שאם ניתן לקטן לקרותה (כמבואר בסימן לב סעיף טז) יקראנה כאות דל"ת יש לפסול את התפילין הנ"ל או את המזוזה, שאם יתקנה יעבור על שלא כסדרן, שהרי לכל האמרות ולכל הדברות יש לפסול את האות הנ"ל כאות ה"א וחשיבא כדל"ת. וגם אינו יכול לגרור את הטיפה שאע"פ שאין בזה חוק תוכות שהרי ממילא היא פסולה לאות ה"א, מ"מ אינו יכול לתקנה שהרי בעינן כסדרן וליכא, ובספר תורה יש להתיר הואיל דקי"ל שבספר תורה לא בעינן כסדרן. והנלע"ד כתבתי.

סימן ג' - שאלה: עמדתי ואתבונן אם אפשר לזמן במקום שיש מחלוקת בפוסקים וכיו"ב ? [ואם זימון חשיב כדבר שבקדושה או לא]

תשובה: כתב מרן ז"ל בב"י סו"ס קצג מצאתי כתוב שנים שאכלו בקרן זוית ואחד אכל בקרן זוית אבל לא בסדר אחד שאלתי הלכה למעשה למורי אם יש להם לזמן יחד אם לא והשיב לי, כי (כצ"ל) מאחר שלא נתכוונו להסב יחד אינם חייבים בזימון ורשות בידם לחלק וגם אם רצונם יכולים לזמן ושאלתי לו איזה מהם עדיף והשיב לי טוב שיזמנו משום ברוב עם הדרת מלך יצחק ב"ר אברהם. עכ"ל. ולא זכיתי להבין שיחותיו, כי הנה אם לא נתכוונו להסב יחד הדבר ברור שלא נתחייבו ואם מה שייך לומר "ורשות בידם ליחלק" הרי לא נתחייבו, ואם מיירי שנתחייבו היאך רשאים ליחלק. ומחמת זה רציתי לפרש בס"ד שמ"ש בתחילת דבריו מאחר שלא וכו' אין זה מכח ודאי אלא מכח ספק כלומר שיש צד לומר שבאמת נתחייבו בזימון כי סוף סוף ישבו ברשות אחת ולזה אמר שרשאים ליחלק וטוב שיזמנו. ומבואר שאע"פ שאינם חייבים בזימון, מ"מ הואיל ויש צד לזמן שפיר דמי לזמן. וכן מתבאר מדברי הרב החסיד מהר"א אזולאי שכתב בזה"ל: כיון שלא קבעו מקום וכו' משמע הא אם קבעו אף שישבו מפורדים ומפוזרים מזמנים יחד, ומיהו יש רשות בידם ליחלק, וטוב שיזמנו. עכ"ל. והוב"ד בברכ"י (סימן קצג ס"ק ד). ולכאורה אם נתחייבו בזימון היאך רשאין ליחלק ואם לא נתחייבו היאך רשאים לעשות

זימון. אלא ודאי דצ"ל דכיון שאפשר לדייק ממ"ש שלא קבעו מקום וכו' שאם קבעו אף שישבו מפוזרים מזמנים יחד רשאים לזמן א"כ הרשות בידם אלא שאין זה חובה מפני שסוף סוף מרן ז"ל לא כתב כן להדיא.

והוא הדין דאם לפי דעת פוסק זה או אחר צריך לזמן, אע"פ שאין הלכה כמותו, מ"מ אם רוצה רשאי לסמוך עליו ולזמן. ודבר זה למדתי מדברי הגהות מימוני (פ"ה מהל' ברכות אות ז) שכתב שמצא בשם מהר"ם מרוטנבורג שהיה נזהר כשהיה אוכל הוא ואחר עמו שלא היה נותן לאדם הבא אליהם לשתות, אם לא שהיה יכול להזקיקו ליטול ידיו ולאכול עמהם כזית דגן או שהיה מוצא אחר שהיה אוכל עמהם כזית, כדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא. ואם אירע שנתן לאדם לשתות ולא רצה לאכול עמו כזית דגן וגם לא מצא אחר, אז היה סומך על דברי התוספות והיה מזמן על השותה. עכ"ל. ולכאורה לפי הצד שלא רשאי לזמן כיצד סמך על דברי התוספות והרי זימון נחשב כדבר שבקדושה. אלא ודאי דס"ל דכיון ולדעת התוספות שפיר דמי לעשות זימון, א"כ אפשר לסמוך עליהם. וכן מתבאר מדברי "המצאתי כתוב" שאם אכלו שנים בקרן זוית ואחד אכל בקרן זוית אבל לא בסדר אחד אין חייבים לזמן ואם רוצים יזמנו ועדיף שיזמנו משום ברוב עם. ומוכח כאמור דכיון שיש צד לומר שכן נתחייבו אפשר בכהאי גוונא לזמן. וכתב עליו מרן ז"ל בב"י (סימן קצ"ז) שדברים נכונים הם. ומבואר שאע"פ שאינם חייבים בזימון, מ"מ הואיל ויש צד לזמן שפיר דמי לזמן. ולכן מ"ש מרן ז"ל בש"ע סימן קצ"ז (סו"ס ג) בזה"ל: ואם ארע שנתנו לו לשתות או מאכל אחר, "יזמנו עמו" אע"פ שאינו לאכול פת. עכ"ל. ר"ל שרשאים לזמן עמו אבל לא חייבים וכן מתבאר ממקור דברי מרן ז"ל שהוא הגהות מימוני שכתב בסוף דבריו (והובא לשונו לעיל) "היה סומך על דברי התוספות והיה מזמן על השותה". ומדכתב היה סומך משמע שהיה רשאי שלא לעשות. ולפ"ז סרה גם הלכה לה קושיית הרב דרכי משה באות ד.

נמצינו למדים שבמקום שלפי דעת פוסק זה או אחר צריך לזמן אע"פ שאין הלכה כמותו, מ"מ אם רצה לזמן רשאי, וה"ה במקום שיש ספק בדין ויש צד לחייבו בזימון שרשאי לזמן, ורק במקום שלכו"ע אין צריך לזמן, אינו רשאי לזמן. וכ"כ להדיא המג"א (סימן קצג סק"ח). וכן מתבאר מדברי כה"ח (שם ס"ק טו). ואין לחוש לסב"ל הואיל ובנ"ד לא מזכירים שם ה' כלל אף אם שהעיקר להלכה שאין לברך ברכה ראשונה על מאכל אסור שסב"ל, מ"מ לזמן רשאי.

ומן האמור בין תבין שמ"ש הרב ברכת ה' זצ"ל בח"ב (עמוד תיט במקור הברכה) אחר שהסיק שברכת זימון היא מדרבנן, בזה"ל: ונפקא מינה למעשה במקרה שיש בו ספק

אם שייך בו זימון או לא, שהולכים להקל ככל ספק דרבנן. ואפילו אם ירצו להחמיר ולזמן, אסור להם להחמיר ואפילו בזימון בשלשה שבמקום שאין חיוב לזמן אסור לזמן, דזימון הוי כדבר שבקדושה וכמ"ש בחידושי הריטב"א וכו' ושלא כמ"ש כמה אחרונים שבספק אם חייבים לזמן, יכולים לזמן בשלשה כיון שאינם מזכירים שם ה', עיין בפמ"ג (אש"א סימן קצז אות ב) ובחיי אדם (כלל מח דין ז) ובכה"ח (סימן קצג אות ט"ז) ולפי האמור יש להשיב על דבריהם. עכ"ל. אינו מוכרח והעיקר כדברי האחרונים שהביא בסוף דבריו, מפני שכבר נתבאר לעיל שבמקום שנחלקו הפוסקים אם יש חיוב לזמן או לא, אפשר לסמוך על דעת הפוסקים דס"ל שצריך לזמן. מה גם שלדידי חזי לי שמ"ש שאסור לזמן מפני דזימון כעין דבר שבקדושה וכמ"ש הריטב"א, אינו מחוור לפענ"ד וכמו שיתבאר להלן. ועוד מה שאמרו שזימון מדרבנן אינו נפקא שבמקום שיש מחלוקת לא יזמן אלא הכוונה שבמקום שיש מחלוקת רשאי לזמן שהרי אין בו חשש ברכה לבטלה. וכיו"ב יש להעיר על מה שכתב שם בעמוד תמ"ז שהעיקר להלכה הראב"ד והמאירי שבאופן שלא קבעו יחד אינן רשאים לזמן, דהו"ל כיחידים שאכלו כל אחד בפני עצמו שאינם יכולים לזמן יחד. ואם זימנו עוברים איסור, דזימון הוי כדבר שבקדושה שאי אפשר לאומרו בלי שלשה שקבעו יחד וכמ"ש הריטב"א ודלא כמ"ש בכה"ח (סימן קצג ס"ק טו) שבדיעבד אפילו לא אכלו בשלחן אחד רשאים לזמן ואח"כ כל אחד יברך ברכת המזון לעצמו. ע"ש. כי לפי מה שנתבאר לעיל אין דבריו מוכרחים אחה"ר.

מ"ש מו"ר זצ"ל שכן דעת הריטב"א והמאירי, הנה אחה"ר הם ז"ל מיירו כשלושתם אכלו לבדם שבכהאי גוונא אין סברא לומר שצריכים זימן, ובזה כו"ע מודו שאינו רשאי לזמן ואינו דין לנ"ד. וגם מ"ש שאם זימנו עברו איסור הנה לפענ"ד אינו מוכרח, כי הנה הריטב"א כתב בחידושיו לברכות (מה:) כתב וז"ל: לומר שאין ברכת זימון בניהם. כלומר דדוקא בברכת חברו הוא יוצא, אבל זימון אינן רשאין שהזימון כעין דבר שבקדושה הוא, ואינו נוהג בפחות משלשה. עכ"ל. ולכאורה בהשקפה ראשונה מבואר מדבריו שזימון הוי כדבר שבקדושה. אולם אנוכי הרואה למרן ז"ל בב"י סו"ס קצט שכה כתב "ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעה אחת הכי נקטינן ואע"פ שבסימן נה פסקתי שאין עושין קטן סניף לעשרה שאני התם דדבר שבקדושה הוא אבל הכא אינו אלא זימון בעלמא וכו'". עכ"ל. ומבואר מדברי מרן ז"ל שזימון לא הוי דבר שבקדושה. וקשה לומר שאילו ראה מרן ז"ל דברי הריטב"א היה חוזר בו, כי הנה מה שכתב לתרץ בין מה שפסק גבי זימון למה שפסק תפילה הוא מוכרח שהרי גם הרמב"ם פסק שקטן לא מצטרף לעשרה לגבי תפילה ואילו לגבי זימון כתב שמצטרף. ומה גם שמרן ז"ל

גופיה לעיל מיניה כתב דהאי טעמא דעשרה נשים אינם רשאות לזמן בשם בשם ה' אפילו בעשרה הוא מפני דהוי דבר שבקדושה וכל דבר שבקדושה לא יהא אלא בעשרה אנשים גדולים ובני חורין. ע"ש. וכ"כ להדיא בכסף משנה (הל' ברכות פ"ה ה"ז) בביאור דברי הרמב"ם שם.

והנה אחר העיון בס"ד עלה על לב ליישב כל האמור לעיל דנראה שמ"ש הריטב"א הנ"ל שזימון הוי כעין דבר שבקדושה, אין כוונתו כפשוטו, כי אם דינו כדבר שבקדושה היכן מצאנו דבר שבקדושה שהוא פחות מעשרה, אלא ודאי שר"ל שהואיל ומצאנו שבזימון צריך לפחות ג' אנשים דינו כדבר שבקדושה שגם בו צריך מנין אבל לדינא אינו חשיב כדבר שבקדושה, אלא שהואיל וסוף סוף שבעשרה אנשים מזמנים בשם ה' מבואר דחשיב דבר שבקדושה ולכן צריך שיהיו עשרה בני חורן ומשו"ה אשה אינה יכולה לזמן. וזה מה שכתב מרן ז"ל בב"י ובכסף משנה שזימון בעשרה הוי כדבר שבקדושה. ולמדנו שבשלשה אין דינו כדבר שבקדושה כלל. ומ"ש בב"י "ואע"פ שבסימן נה פסקתי שאין עושין קטן סניף לעשרה שאני התם דדבר שבקדושה הוא אבל הכא אינו אלא זימון בעלמא". ולכאורה מוכח שאפילו בעשרה אינו חשיב דבר שבקדושה. הנה הוא ז"ל כתב כן ביחס לתפילה, מפני שתפילה חשיב כדבר שבקדושה ממש שהרי אי אפשר להתפלל פחות מעשרה משא"כ בזימון שגם בפחות מעשרה שפיר דמי. וכן מתבאר מדברי מרן ז"ל בהמשך דבריו שכתב "דבר שבקדושה חמיר מזימון מטעמא דפרישית וכו'". ואם אין דינו כדבר שבקדושה כלל, מה הלשון אומרת "חמיר" והרי רב המרחק בניהם אלא ודאי שצ"ל שזימון בעשרה חשיב כדבר שבקדושה אבל לעומת התפילה לא חשיב כדבר שבקדושה. וכן מתבאר מדברי המאירי (ברכות מו:) שרק בזימון בעשרה שיש בו שם ה' הרי הוא חשיב כדבר שבקדושה אבל זימון בשלושה שאין בו שם ה' אינו חשיב דבר שבקדושה כיעו"ש.

ומעתה הדבר ברור שמ"ש מו"ר זצ"ל שאם זימנו עוברים איסור אינו מוכרח אחה"ר, והעיקר כדברי הכה"ח הנ"ל. ומעתה דעת לנבון נקל שמ"ש מו"ר זצ"ל שם בעמוד תסט במקור הברכה שאחר שהביא דברי מרן הראש"ל בשו"ת יחו"ד ח"ד (עמוד סו) דחה דבריו וסיים: "לפיכך נלע"ד שאע"פ שאין חשש הזכרת ה' לבטלה בזימון שלשה, חששו מהר"ם ומרן לדעת הרי"ף והרמב"ם שלא לצרף לכתחילה מי שלא אכל כזית פת, מפני שלדעת הרי"ף והרמב"ם אסור להם לזמן, שנחשבים כשנים שאכלו שאסורים לזמן לדעת רבי יוחנן (ברכות מה:) שהלכה כמותו וכו'. ולכן אם אפשר לכתחילה שלא

לעבור איסור לדעת הרי"ף והרמב"ם בודאי שיש לחוש לדעתם וכו'". עכ"ל. אינו מחוור לפמ"ש לעיל, והעיקר כמ"ש מרן הראש"ל נר"ו.

סימן ד' - שאלה: בני אדם שסיכמו בפירוש לאכול יחד במקום פלוני אלא שישבו שם מפוזרים עד שנראה לעין שאינן מתכוונים לאכול יחד האם מצטרפים לזימון או לא ?

תשובה: כתב רבינו יונה (ברכות לא. ד"ה ואומר) וז"ל: וכן אם היו רוכבים ואמרו נאכל אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו שלא ירדו מהבהמות מצטרפין, כיון שעמדו במקום אחד. אבל אם היו אוכלים והולכים לא. ואם היו אוכלים בשדה מפוזרים ומפורדים אע"פ שאוכלים כולם בשעה אחת ומככר אחד כיון שלא קבעו מקום ואוכלים מפוזרים אינם מצטרפים. עכ"ל. והובאו כל דבריו הנ"ל להלכה בש"ע (סימן קסז סעיף יב). ומ"ש "כיון שלא קבעו מקום ואוכלים מפוזרים אינם מצטרפים", ר"ל, דכיון שלא קבעו מקום אלא אוכלים מפוזרים אינם מצטרפים לזימון. ומשמע להדיא שאע"פ שסיכמו בפירוש לאכול יחד במקום פלוני אינם רשאים לזמן כיון שהם אוכלים מפוזרים, ולפ"ז אפילו גם אם סיכמו ביניהם בתחילה אין זה מועיל לזימון. כל קבל דנא חזי הוית למרן ז"ל בסימן קצ"ג ששוב הביא לשון רבינו יונה הנ"ל אלא ששם כתב בסוף דבריו בזה"ל: כיון שלא קבעו מקום ואוכלים אינם מצטרפים. עכ"ל. והשמיט מילת "מפוזרין". וכ"כ בש"ע (שם סעיף ג) בשינוי קצת וז"ל: אם היו רוכבים ואמרו בואו ונאכל וכו'. ואם היו אוכלים בשדה מפוזרין ומפורדים, אע"פ שאוכלים כולם בשעה אחת ומככר אחד, "כיון שלא קבעו מקום לאכול אינם מצטרפין". עכ"ל. וממ"ש "כיון שלא קבעו מקום לאכול אינם מצטרפין" דייק הרב החסיד מהר"א אזולאי בזה"ל: כיון שלא קבעו מקום וכו' משמע הא אם קבעו אף שישבו מפורדים ומפוזרים מזמנים יחד, ומיהו יש רשות בידם ליחלק, וטוב שיזמנו. עכ"ל. והוב"ד בברכ"י (סימן קצג ס"ק ד). ומבואר שהבין שמ"ש מרן ז"ל כיון שלא קבעו היינו שלא סיכמו התחילה בפירוש אבל אם סיכמו בתחילה בפירוש לאכול במקום פלוני צריכים לזמן אף שאוכלים מפוזרין. מ"מ נלענ"ד דכיון שרבינו יונה להדיא כתב שכיון שלא קבעו מקום "ואוכלים מפוזרים", ומשמע מדבריו שאע"פ שסיכמו בפירוש שיאכלו במקום פלוני כל שאוכלים מפוזרים אינם נצטרפו לזימון, א"כ הדבר ברור שכן עיקר, וקרוב אצלי שאילו ראה מהר"א אזולאי שמדברי רבינו יונה במקורם מבואר היפך דבריו לא היה מפרש כן בדברי מרן ז"ל שמקור דבריו הוא מדברי רבינו יונה הנ"ל וזה ברור.

שוב ראיתי להמאמ"ר (סימן קסז ס"ק יח) שהכריח שכוונת מרן ז"ל באומרו "כיון שלא קבעו מקום ואוכלים וכו'" היא כמ"ש לעיל והכריח כן מתוך הענין אלא שלא ירד לראיה

שהבאנו בס"ד. וכדבריו פסקו הרב משנ"ב (שם ס"ק סד) וכה"ח (סופר, שם ס"ק צד). גם בספר ברכת ה' הביא דברי האחרונים הנ"ל וכתב וז"ל: ולפע"ד מה שחידש [מהר"א אזולאי הנ"ל] שאם סיכמו בניהם לאכול במקום אחד, אע"פ שאינם מקובצים יחד רשאים לזמן וטוב שיזמנו, אלא שאינם חייבים לזמן, אינו מחוור במחכ"ת, שהרי מקור דין זה שצריך שיאכלו מקובצים ולא מפוזרים, הוא ממ"ש בברייתא (ברכות מב:) עשרה שהיו הולכים בדרך אע"פ שכולם אוכלים מככר אחד, כל אחד ואמד מברך לעצמו. ישבו לאכול, אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו, אחד מברך לכולם. ע"ש. וטעם החילוק בין הולכים ואוכלים, לישובים במקום אחד ואוכלים, הוא, משום שצריכים להיות קבועים יחד במקום אחד מכונסין ולא מפוזרים, וכשהולכים אפילו זה לצד זה הרי הם כמפוזרים. וכ"כ בבאור הגר"א (סימן קסז ס"ק יב) ובסדור בית מנוחה (דף מז ע"ב אות ב) וכיון דסיפא דברייתא הנ"ל מיירי באמרו נאכל במקום פלוני כמבואר בגמרא שם, רישא דקתני היו הולכים כל אחד מברך לעצמו נמי איירי אפילו באמרו נאכל במקום פלוני, ואעפ"כ אינם מצטרפים, ואינם רשאים לזמן וכו' לכן נלע"ד שהעיקר כמ"ש המאמ"ר והמשנ"ב וכו'. עכ"ל הנצרך. ודבריו נכוחים למבין וישרים למצואי דעת. אלא שגם על הרב זצ"ל יש להעיר מדוע חפר אוכל להביא ראיה מדברי הברייתא, אחר שבמקור דברי רבינו יונה גופיה מבואר להדיא כדברי המאמ"ר וסיעתו, ולית דין צריך בשש.

המורם מן האמור: בני אדם שישבו מפוזרים בצורה שנראה אינם מתכוונים לאכול יחד אינם מצטרפים לזימון אף על פי שסיכמו בפירוש לאכול יחד.

סימן ה'- שאלה: עמדתי ואתבונן במנהג רבים וכן שלמים שאחר שגומרים סעודתן ומברכים ברכת המזון ללא כוס והרי קי"ל בגמרא (פסחים קה:)שברכת המזון טעונה כוס וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

תשובה: איתא בגמרא (שם) תניא הנכנס לביתו במוצאי שבת וכו' ואסיקנא שמע מינה מהאי מתניתא תמיני וכו' ושמע מינה ברכת המזון טעונה כוס. ע"כ. וכתבו התוספות (שם ד"ה ש"מ ברכה) דמשמע אפילו ביחיד טעונה כוס דהנכנס משמע שהוא יחידי וכן משמע לקמן וכו' מיהו יש לדחות וכו' והעולם אין נוהגים ברכת המזון על הכוס אלא בשלשה ורשב"ם אומר להטעין כוס אפילו ביחיד וכן מוכח במדרש שוחר טוב (תהילים ג ח) ועוד מוכיח מה"ר יחיאל דטעונה כוס אפילו ביחיד דאי אינה טעונה כוס למה מניחו לאחר המזון וכו' ונראה דכן הלכה דברכת המזון טעונה כוס עד כאן. והרא"ש (ברכות פ"ח סימן ב) הביא כל דברי התוספות הנ"ל. ומשמע שמסכים לדבריהם. וכן דעת רבינו ירוחם (נ"ו ח"ז קמט ע"א) וה"ר יונה (סוף פרק שלשה שאכלו לז: ד"ה גמ') והטור בריש סימן קפב.

ואכן מ"ש התוספות שהעולם נוהגים לברך ברכת המזון רק בשלושה, הנה כן מבואר במדרש רות הנעלם (זהר חדש מז.). ומצאנו דעה שלישית והיא דעת הרי"ף בהלכותיו (שם) הרמב"ם (פרק ז הלכה טו) והרשב"א בחידושיו (פרק אלו דברים נב. ד"ה ולענין) דס"ל שאין ברכת המזון טעונה כוס כלל וכמ"ש בדעתם מרן ז"ל בב"י והביא מקור לדבריהם. וסיים מרן ז"ל בב"י שלפי דבריהם הא דאמרינן אברייתא דהנכנס לביתו במוציא שבת שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס היינו למצוה מן המובחר, וכן כתב רבינו מנוח (פ"ז הט"ו). וזו לשון מרן ז"ל בשולחנו הטהור (סימן קפב סעיף), "יש אומרים שברכת המזון טעונה כוס אפילו ביחיד וצריך לחזר עליו, ולא יאכל אם אין לו כוס לברך עליו אם הוא מצפה ואפשר שיהיה לו, אפילו אם צריך לעבור זמן אכילה אחת. ולפי זה אם שנים אוכלים יחד צריך לקחת כל אחד כוס לברכת המזון. ויש אומרים שאינה טעונה כוס אלא בשלושה ויש אומרים שאינה טעונה כוס כלל אפילו בשלשה". עכ"ל. והדעה הראשונה שהביא היא דעת התוספות הרא"ש ורבינו ירוחם והדעה השניה היא דעת הזוהר במדרש נעלם והדעה שלישית שהביא היא דעת הרי"ף והרמב"ם. וכתב בכה"ח (סופר, שם סק"א) שמזה שהניח מרן ז"ל סברא שלישית באחרונה משמע שכן דעתו לפסוק לענין דינא ומה גם שזאת סברת הרי"ף והרמב"ם וידוע שמרן ז"ל אזיל לפסק הלכה כדעת רוב של ג' עמודי ההוראה. ע"ש. והנה אע"פ שדבריו נראים נכונים, כי אין טעם מספיק לחלק בין מקום שהביא מרן ז"ל ב' דעות בלשון י"א דקי"ל שהלכה כי"א בתרא לבין אם הביא ג' דעות, מ"מ עלה ראשונה במחשבה לומר שדעת מרן ז"ל כסברא שניה שהביא שברכת אינה טעונה כוס אלא בשלשה שהרי מדבריו בב"י חאו"ח סימן כ"ה וסימן ל"א, מבואר יוצא שבמקום שאין הדין מבואר בתלמוד בבלי אלא בדברי הפוסקים ז"ל או בתלמוד ירושלמי, וזהו נגד דברי הזוהר, הלכה כהזוהר וכמ"ש בס"ד בספר מבא השלחן ח"א (פרק יב כלל א). וכן כתב הזוהר גם בפרשת תרומה (דף זק"ן ע"ב) ובפרשת פנחס (דף רמ"ו ע"א). וכ"כ האר"י החי בשער המצוות (פרשת עקב). וכ"כ הרמ"פ בספר אור צדיקים (סימן כג אות לג) ועוד וציינם בכה"ח (סופר, שם).

אולם שוב בינותי בדברים הנ"ל וראיתי בס"ד שהעיקר להלכה כמ"ש כה"ח הנ"ל, כי הנה מדברי מרן ז"ל בסימן כ"ה מבואר שאם הפוסקים ז"ל שהם נגד דברי הזוהר סמכו על פשט דברי התלמוד בבלי אע"פ שיש מקום לדחוק כדי להשוות דברי התלמוד בבלי עם הזוהר, הלכה כדברי הפוסקים. וסמך על זה מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת חזו"ע ח"ב (עמו' תרס - תרסא), וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סי' ב אות ו). ולפי"ז העיקר להלכה כהדעה השלישית שהביא שהיא הרי"ף והרמב"ם שהרי מרן ז"ל בב"י (בד"ה אבל) כתב

שמקור דברי הרמב"ם והרי"ף מדברי הגמרא בפסחים דף קיז עמוד ב' שלפ"ז מה שאמרה הגמרא בדף קה. הוא למצוה מן המובחר. ומבואר שדברי התלמוד הם היפך דברי הזוהר הקדוש, וא"כ העיקר כדברי התלמוד והפוסקים. אלא שיש להרגיש מעט על מרן ז"ל מדוע אחר שהביא דעת הרי"ף והרמב"ם לא סיים וכתב שמצוה מן המובחר לברך עם כוס ואולי סמך על מה שכתב בב"י.

נמצינו למדים שאותם שנוהגים לברך ברכת המזון ללא כוס אפילו כשסעודים הרבה אנשים, יש להם על מה שיסמוכו שכן דעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו. מ"מ נלענ"ד שהואיל שגם הרי"ף והרמב"ם מודים שמי שרוצה להחמיר ולברך ברכת המזון עם כוס רשאי ואף מצוה מן המובחר הוא, ומאידך לדעת הזוהר הקדוש והאר"י חייב לברך על הכוס בשלושה ומשמע שאף צריך לחזר עליו, ולדעתם ז"ל לא יאכל אם אין לו כוס לברך עליו אם הוא מצפה ואפשר שיהיה לו, אפילו אם צריך לעבור זמן אכילה, א"כ לכתחילה היכא דאפשר יברך על הכוס בשלושה. ואע"פ שלפ"ז גם כשאוכל יחיד צריכים אנו לומר שלכתחילה יברך על הכוס שהרי כן דעת רוב הראשונים, מ"מ כיון שלדעת מרן ז"ל אין צריך כוס כלל ומאידך גם הזוהר והאר"י ס"ל שרק בשלושה בעינן כוס, א"כ באוכל אחד לבדו אין מקום להחמיר דהו"ל ספק ספיקא שמא כדעת הרי"ף והרמב"ם שאין צריך כוס כלל אפילו בשלושה ושמא כדעת האר"י והזוהר שרק בשלושה צריך ולא ביחיד. וע"ע בסידור בית מנוחה (שם) מצוה מן המובחר לברך בהמ"ז על הכוס אפילו שהוא יחיד.מ"מ במקום שאין יין יברכו ברכת הזימון וברכת המזון כרגיל וכמ"ש בשער המצוות (פרשת עקב) והובא בכה"ח (שם) ופשוט.

היוצא מהמחובר, מה שנהגו רבים וכן שלמים לברך ברכת המזון ללא כוס אפילו כשסעודים הרבה אנשים, יש להם על מה שיסמוכו שכן דעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו. מ"מ לכתחילה היכא דאפשר יברך על הכוס בשלושה.

סימן ו' - שאלה: מי שבירך על הפת דקי"ל שפוטרת כל האוכלים הבאים בסעודה ואח"כ הביאו לו מבית חבירו מאכל שמתלפת עם הפת, האם צריך לברך עליו את ברכתו הראויה או לא ?

תשובה: הנה מרן ז"ל בב"י סימן קעז אחר שהביא מחלוקת של ראשונים גבי מי שקבע סעודתו על פירות סיים וכתב בזה"ל: וכתב עוד הרשב"א (שם) בשם ה"ר זרחיה (כט. ד"ה אמר) דלפי פירוש רש"י [דס"ל דהא דאמר רב פפא הילכתא דברים הבאים מחמת הסעודה וכו' רק בדברים שמתלפתים עם הפת] רב פפא אשמועינן שאע"פ שלא היו הפירות לפניו בשעה שבירך על הפת כיון שללפת את הפת הם באים אינם טעונים ברכה כלל. ע"כ. ואע"פ

שהכל בו (סימן כד יח.) כתב שיש אומרים דפירות שהובאו אחר המוציא ואוכל אותם עם הפת בטלה דעתו וצריך לברך לפניהם אבל אם הובאו על השלחן קודם המוציא שוב אין צריך ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם נראים דברי ה"ר זרחיה דכיון דדעתיה עלייהו כי אינם בשלחן בשעת ברכה מאי הוי. וכן נראה שהוא דעת רבינו שכתב בסימן ר"ו מי שבירך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין אין צריך לברך אע"פ שלא היו לפניו כשבירך ומשמע דמאותו המין לאו דוקא אלא כל שברכותיהן שוות מאותו המין קרי ליה והוא נפטר בברכתו של זה כאילו היה לפניו בשעה שבירך. ומיהו היכא שאחר שבירך על הפת שלחו לו מבית אחרים שאינו סמוך עליהם ולא היה דעתו עליו דורון אפילו מדברים שדרכן לבוא ללפת בהם את הפת נראה שצריך לפניהם דהיינו ממש נמלך שקובע ברכה לפניו. וכן מצאתי בספר הפרדס (סדר דברים הבאים מחמת הסעודה סימן ע) אבל לאחריו אין צריך דברכת הפת פוטרתו. עכ"ל. וכ"פ להלכה בש"ע (שם סעיפים ד-ה).

והנה ממ"ש בשם הרז"ה "דכיון דדעתיה עלייהו" מבואר יוצא שרק פירות שדעתו עליהם נפטרו בברכת המוציא משא"כ פירות שלא נתכוון עליהם שצריך לברך עליהם אפילו בתוך הסעודה. אולם ממ"ש מרן ז"ל "ומיהו היכא שאחר שבירך על הפת שלחו לו מבית אחרים שאינו סמוך עליהם ולא היה דעתו עליו דורון אפילו מדברים שדרכן לבוא ללפת בהם את הפת נראה שצריך לפניהם דהיינו ממש נמלך". מבואר איפכא, שרק כאשר הביאו לו

מבית אחרים צריך לברך עליהם משא"כ שהביא לו מביתו שאין צריך לברך אפילו שלא היתה דעתו עליהם. ואכן ראיתי להרב נהר שלום (סימן רו סק"ד) שכתב שאי אפשר לומר שכוונת מרן הב"י שהיתה דעתו על אותם פירות בשעת המוציא, דהא לשון הרז"ה משמע שאע"פ שלא כיון בברכת המוציא ללפת הפת עם פירות ושוב הביאו לו פירות אין צריך ברכה וכ"כ בש"ע שם כיון דללפת את הפת הם באים אינם טעונים ברכה, אם כן על כרחך מ"ש הב"י דכיון דדעתו עלייהו, ר"ל, שדעתו מן הסתם על כל מה שיביאו לו אף שאינו לפניו בשעת ברכת המוציא, ומייתי ראיה מדברי הטור דהכא דאע"ג שלא היו לפניו בשעת ברכה אמרינן דדעתו לאכול כל מה שיבא לפניו בעודו אוכל עכ"ד. וכן דעת הרבה ראשונים שהטעם שפת פוטרת כל מיני אוכלים היא מפני שמיסתמא דעת האדם על מה שיביאו לו בשעת הסעודה עיין מאירי בחידושיו לברכות (מא:) פסקי הרי"ד (שם) הרז"ה (מא:) ועוד.

נמצינו למדים שלדעת מרן ז"ל מי שבירך על הפת אע"פ שלא היו הפירות (או כל דבר שמלפת בו) לפניו בשעה שבירך על הפת, כיון דללפת את הפת הם באים ומיסתמא היתה דעתו עליהם אינם טעונים ברכה כלל. אלא שאם הביאו לו דורון ממקום אחר צריך לברך עליו תחילה שאע"פ שהוא מתלפת עם הפת מ"מ בשעה שבירך ברכת המוציא לא היתה דעתו על זה כלל. ואה"נ שבמקום שיש רגילות לשלוח אחד לשני גם מרן ז"ל יודה שאין צריך ברכה לפניו שדעתו עליו וכן מתבאר מדברי ערוך השלחן (שם הלכה ט) הגר"ז (שם הלכה ה) הלבוש (שם הלכה ג) ועוד. כל קבל דנא חזי הוית להרז"ה בספר המאור (ברכות מא:) שכתב וז"ל: אמר רב פפא הילכתא דברים הבאים מחמת הסעודה פירוש ללפת בהם את הפת אין טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. וא"ת מאי קמ"ל מתניתין היא זה הכלל כל שהוא העיקר והוא טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה, צריכא דאי ממתניתין הוה אמינא הני מילי בדבר שבא עם הפת דכי בריך אריפתא הוה דעתיה עליה נמי אבל הכא דבעידנא דבריך ברכת המוציא אכתי לא אייתו קמיה הנך דברים הבאים מחמת הסעודה ולא הוה דעתיה עלייהו בדעת ברכה מעולם אימא ליבעי ברכה בתחילה קמ"ל כיון דטפלה נינהו לא בעי ברכה. עכ"ל. וממ"ש "ולא הוה דעתיה עלייהו בדעת ברכה "מעולם", מבואר יוצא שאפילו אם הביאו לו דורון ממקום אחר אין צריך לברך עליו תחילה. וכן מתבאר מדברי הרי"ד בחידושיו לברכות (שם) שכתב וז"ל: ואע"פ שבאו בתוך הסעודה וכשבירך על הפת לא היתה דעתו עליהן, אפילו הכי פת פוטרתן, דכל מידי דמילפתא בהו פיתא כפת דמי, וכי היכי דאם בא לו פת בתוך סעודתו אינו מברך עליה הם הכי נמי במיני ליפתן אינו מברך עליהן. עכ"ל. ומהאי טעמא דכתב "דכל מידי דמילפתא בהו פיתא כפת דמי", משמע שאפילו אם הביאו לו דורון ממקום אחר אין צריך לברך עליו תחילה כיון שהוא דבר שמתלפת עם הפת וי"ל. וכן מתבאר מדברי המרדכי (פרק כיצד מברכין סימן קנ) שכתב וז"ל: אם אין המשקין לפניו בשעה שבירך על היין צריך לברך עליהם דהאידנא ליכא קבע לשתיית יין ולא שייך ביה למימר הסיבו. עכ"ל. ומשמע דבפת דאיכא גם לדידן קבע פטור אפילו אינו לפניו, ואפילו אין דעתו עליו בפירוש רק סתמא דעתו על הכל. וכמ"ש בדעתו הרב מחצית השקל על דברי המג"א בסק"י. וכ"כ בכה"ח (סופר, סימן קעז סק"ט). [מ"מ מודה אני שיש מקום לומר שאין ראיה מדברי המרדכי ואולי גם הוא ז"ל יודה מיהא שאם הביאו לו מבית חבירו צריך לברך לפניו] ומדברי המאירי והריא"ז (שם) שכתבו בסתם שפת פוטרת שאר הדברים הבאים בסעודה אע"פ שלא היה דעתו עליהם מתחילת אכילה אין להוכיח כלום לנ"ד כי דין זה מוסכם לכו"ע.

ומעתה אחר שנתבאר שלדעת הרז"ה והרי"ד והמרדכי (לדעת מג"א, מחצית השקל וכה"ח) אפילו אם הביאו לו דורון ממקום אחר אין צריך לברך עליו תחילה כיון שהוא דבר שמתלפת עם הפת, א"כ אע"פ שמרן ז"ל פסק בשולחנו הטהור (שם בסעיף ה) שאם הביאו לו מבית חבירו דורון צריך לברך לפניו, מ"מ הדבר ברור כי אילו ראה מרן ז"ל דברי הראשונים הנ"ל היה חושש הם שסב"ל. מה גם שבלאו הכי קי"ל סב"ל אף נגד מרן ז"ל כידוע. ומה גם שיש לצרף מה שכתב הרמ"א שמן הסתם דעת האדם על כל מה שמביאין לו בסעודה. ולכן מה שכתב בספר ילקו"י ח"ג (סימן קעז הלכה ג) שאפילו אם הובאו לו אוכל באמצע סעודה מבית אין צריך לברך כן עיקר להלכה ולמעשה, אלא שיש להרגיש עליו היאך פסק כן על פי דברי כמה אחרונים שחלקו על מרן ז"ל אף שלא ראה שכדבריהם כתבו ג' ראשונים והרי בכהאי גוונא לא אמרינן סב"ל. ואילו היה רואה שכן כתבו הרז"ה הריא"ז והמרדכי היה שש לקראתם כמוצא שלל רב.

בפרט שעיקר דברי מרן ז"ל שכתב שכן כתב ספר הפרדס טעונים לינה, כי הנה זו לשון הפרדס (שם) "דברים הבאים מחמת הסעודה והביאום בתוך הסעודה כגון בשר ודגים ומלוח וביצים וכל ירקות כיון דלצורך סעודה הביאום לפניו אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם ואם רוצה להרבות ברכות יברך קודם ברכת המוציא אבל בירך המוציא לא יברך לא לפניהם ולא לאחריהם ודוקא כשהיה דעתו על אילו סמוכה ללפת בהן את הפת אבל נזדמנו לו מאהובו או מחמת ענין אחר בתוך הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם מה טעם שאפילו דברים שברכותיהן שוות ופוטרות זו את זו דוקא והיו לפניו בבית אחד ותנן היו לפניו מינין הרבה וכו' וכל היכא דאמרינן פוטרות זו את זו דוקא דהיו כולן לפניו אבל אם היה לפניו מין אחד ובירך עליו ואח"כ נזדמן לו דבר אחר שלא היה דעתו עליו אע"פ ששניהם ברכה אחת חוזר ומברך על השני וכן הילכתא. עכ"ל. וממ"ש "ודוקא כשהיה דעתו על אילו סמוכה ללפת בהן את הפת", מבואר יוצא שהוא ז"ל סובר שלא אמרינן פת פוטרת שאר הדברים הבאים בסעודה אע"פ שלא היה דעתו עליהם מתחילת אכילה אלא צריך כוונה מפורשת ולפ"ז צ"ל שמ"ש מרן ז"ל בב"י שהרז"ה כתב בשם רש"י שרב פפא אשמועינן שאע"פ שלא היו הפירות לפניו בשעה שבירך על הפת כיון דללפת את הפת הם באים אינן טעונים ברכה כלל. אין ר"ל שלא היה בדעתו עליהם, אלא רק שאין צריך שיהיו לפניו ממש אבל דעתו עליהם מיהא בעי. ומעתה צריך לומר שמ"ש בהמשך דבריו "אבל נזדמנו לו מאהובו וכו'" לשיטתו אזיל, אבל לדעת הרז"ה ודעימיה דס"ל שפת פוטרת שאר הדברים הבאים בסעודה אע"פ שלא היה דעתו עליהם מתחילת אכילה י"ל שגם אם הביאו מבית חבירו

בכלל הוא. וכן מתבאר ממ"ש "או מחמת ענין אחר" שנראה שכוונתו לכגון שהיה לו בתוך ביתו רק לא היתה דעתו על זה, ומ"מ מש"כ "וכל היכא דאמרינן פוטרות זו את זו דוקא דהיו כולן לפניו אבל אם היה לפניו מין אחד ובירך עליו ואח"כ נזדמן לו דבר אחר שלא היה דעתו עליו אע"פ ששניהם ברכה אחת חוזר ומברך על השני וכן הילכתא". זה היפך מ"ש מרן ב"י לעיל מיניה בדעת הטור בזה"ל: וכן נראה שהוא דעת רבינו שכתב בסימן ר"ו מי שבירך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין אין צריך לברך אע"פ שלא היו לפניו כשבירך ומשמע דמאותו המין לאו דוקא אלא כל שברכותיהן שוות מאותו המין קרי ליה והוא נפטר בברכתו של זה כאילו היה לפניו בשעה שבירך וכו'. עכ"ל. וצ"ע.

ואחר הדברים האלה הראוני שבירחון התורני אור תורה (כסליו תשס"ב חוברת ג) דן ידי"ן הרב יוסף מיכאל הי"ו בפתגמא דנא ואסיפא דמילתא העלה שבמקום שלא מצוי ששולחים זה לזה מאכלים בתוך הסעודה יש לקיים פסק מרן הש"ע הנ"ל. ע"ש. ונעלם מעיני ידי"ן הנ"ל דברי הרז"ה הריא"ז והמרדכי דס"ל שבכל גוונא אין לברך וסב"ל. ומה שהוסיף שם שאפילו אם נמצא מי שכתב שלא לברך אפילו במקום שאין מצוי ששולחים זה לזה מאכלים בתוך הסעודה גם כן אין לחוש כלל לסב"ל דמאחר שדעת רוב האחרונים ודעת מרן הש"ע לברך לא חיישינן למיעוט שאומרים שלא לברך וכמו שהעלה מוה"ר הגאון ר' משה הלוי זצ"ל בספרו ברכ"ה ח"א (עמוד עז-עח). הנה בנ"ד גם הרב ברכ"ה זצ"ל יודה שלהלכה יש להורות שסב"ל, כי כוונתו ז"ל, שבמקום שדעת מרן ורוב "הראשונים" כחדא שיטתה אין לחוש למיעוט, אבל בנ"ד שג' ראשונים סוברים היפך מה שכתב הפרדס ומרן ז"ל לא ראה דבריהם הדבר ברור שאילו היו לנגד עיניו היה חוזר בו שכן ראוי להיות חוזר. וכיו"ב כתב בנידון אחר בספרו הנ"ל חלק ג' (במקור הברכה עמוד תמ ד"ה גם). ואף שידי"ן הנ"ל לא ראה דברי הרז"ה הריא"ז והמרדכי, מ"מ גם לפי דרכו אין כללו של הרב ברכת ה' שייך לנ"ד, כי במקום שמרן ז"ל הביא בב"י דעה מסויימת ופסקה להלכה בשולחנו הטהור, ולא מצאנו מי שחולק עליה מה יש לחוש לכמה אחרונים שחלקו עליו, ומה ידעו הם שלא ידע אותו ראשון. ואם כוונת ידי"ן הנ"ל שאפילו אם נמצא לכמה אחרונים דס"ל שגם במקום שלא מצוי ששולחים זה לזה מאכלים בתוך הסעודה אין לברך, אפילו הכי אין לחוש לסב"ל מפני שדעת מרן ז"ל ורוב האחרונים לברך, מ"מ אין זה מובן, שאחר שלא מצא לאיזה ראשון דפליג על ספר הפרדס, א"כ מה מהני שהאחרונים חולקים עליו והרי בכהאי גוונא לא אמרינן סב"ל דאזלינן בתר אותו ראשון, וכיו"ב כתבנו בס"ד בספר וינטלם וינשאם (עמוד פ ד"ה ואחר).

המורם מכל האמור: שמי שבירך על הפת דקי"ל שפוטרת כל האוכלים הבאים ואח"כ הביאו לו מבית חבירו מאכל שמתלפת עם הפת אינו צריך לברך עליו בין במקום שמצוי ששולחים זה לזה מאכלים בתוך הסעודה ובין במקום שאינו מצוי שכלל גדול בידינו סב"ל.

סימן ז' - שאלה: מי שבירך על יין ופטר את כל המשקים ואחר החליט בדעתו שאינו רוצה לשתות עוד מהיין אם רשאי לשתות את המשקים הנ"ל בלא ברכה או לא ?

תשובה: הנה דין יין שפוטר שאר משקין נתבאר בגמרא מסכת ברכות (מא:) אמר רבי חייא פת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקין ואע"פ שהתוס' (שם בד"ה יין) כתבו שלית הלכתא כוותיה ואין יין פוטר שאר משקין. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל שלא הזכיר בשום מקום בחיבורו שיין פוטר שאר משקין וכמ"ש בערוך השלחן (סימן קעד הלכה ג). מ"מ תר"י (ברכות מא:) והרא"ש בפסקיו (פרק כיצד מברכין סימן כו) ועוד פסקו שהעיקר כדברי רבי חייא אף ביין וכן פסקו הטוש"ע (סימן קעד סעיף ב). והנה מדברי רבי חייא הנ"ל מבואר שיין ופת דין אחד יש להם וכן מתבאר מדברי התוספות (דף מא: מב. ד"ה אי) כיעו"ש.

והנה הואיל ודברינו בנ"ד המה על דברי הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' ח"ג עמוד שצ והלאה) ראיתי לנכון לסכם דבריו בקצרה ואחר כך לכתוב מה שנלע"ד קלה כמות שהיא. הנה שם בראש הערה 311 כתב הרב זצ"ל שכך נראה לו פשוט מסברא, שכיון שסילק דעתו מלשתות יין ואינו רשאי לשתות עוד יין בלי לברך שנית אם כן איך ישתה שאר משקים בלי ברכה ? ואע"פ שלא סילק דעתו משתיית שאר משקים, מ"מ כיון שלא בירך עליהם ברכת שהכל אלא פטרן בברכת בורא פרי הגפן שבירך על היין מפני שטפלים ליין, אם כן עתה שסילק דעתו מהיין, ואינו יכול לשתות עוד את היין שהוא העיקר, כבר אינם טפלים ליין, ואין ברכת בורא פרי הגפן שבירך על היין תחילה מועילה להם. ואחר כתב שכן מצא בדברי מרן החיד"א בברכ"י (סימן קעה אות א) שכתב וז"ל: אם קידש על יין צימוקים ואח"כ בעודנו על שולחנו הביאו לו יין, הדבר פשוט שצריך לברך בורא פרי הגפן, שהרי מעולם אין שותין יין צימוקים במקומותינו בתוך הסעודה, רק מקדשים עליו, ותו לא, ואין לך נמלך גדול מזה, ועל כן צריך לברך על היין הבא לו בתוך הסעודה, בורא פרי הגפן. אך רואה אני דיש קום להסתפק קצת, אם זה דרכו לשתות שכר ומים בתוך הסעודה, והוא נוהג בחול לשתות מעט קודם הסעודה לפטור מה שישתה בתוך הסעודה, ובשבת שמקדש על היין, כוונתו דברכת היין תפטור כל אשר ישתה בסעודה ונמצא דזה דעתו דברכת היין תפטור כל שתיית הסעודה. ובזה

יש לדון, דהגם שהוא אין רצונו לשתות עוד מיין הצימוקים, לא הו"ל כנמלך, דהא הוא מכוין דברכת היין תפטור השאר משקין, וא"כ גם היין הבא עליו נפטר מבורא פרי הגפן. עכ"ל. ודייק מדבריו שממ"ש "דהא הוא מכוין דברכת היין תפטור השאר משקין, ואם כן גם היין הבא עליו נפטר מבורא פרי הגפן מבואר שאי אפשר ששאר משקים יפטרו בשעה שאסור לו לשתות עוד יין.

עוד הביא הרב זצ"ל ראיה לדבריו ממ"ש תר"י (ברכות מב.) גבי הא דתנן בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון שכתבו שמשנתינו אתא לאשמועינן שאין הפת פוטר את הפרפרת שבאה לאחר סילוק השלחן ואע"פ שלאחר סילוק השלחן אינו רשאי לאכול אף פת בלא ברכה וכ"ש שאר דברים. מ"מ סד"א שהואיל והמנהג היה להביא הפרפרת בסוף הסעודה ובשעה שבירך על הפת ידע זאת לכן פטר את הפרפרת קמ"ל שלא. ומבואר שאע"פ שלא סילק דעתו מן הפרפרת אלא מן הפת צריך לחזור ולברך על הפרפרת שכיון שאינו יכול לברך מהפת בלי שלברך שנית אם כן גם דברים שנפטרים אי אפשר לאכול בלי לברך שנית אע"פ שלא הסיח דעתו מהם. עוד כתב הרב זצ"ל להביא ראיה לדבריו ממ"ש מרן ז"ל בש"ע (סימן קעז סעיף ב) וז"ל: ודברים שבאים לאחר הסעודה קודם בהמ"ז, שהיה מנהג בימי חכמי הגמ' שבסוף הסעודה היו מושכים ידיהם מן הפת ומסירים אותו וקובעים עצמם לאכול פירות ולשתותם, כל מה שמביאים אז לפניהם בין דברים הבאים מחמת הסעודה בין דברים הבאים שלא מחמת טעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם, דהמוציא וברכת המזון אינן פוטרן אלא מה שנאכל תוך עיקר הסעודה. ודין זה אינו מצוי בינינו לפי שאין אנו רגילים למשוך ידינו מן הפת עד ברה"ז. עכ"ל. ומקורו טהור בדברי התוס' הרא"ש הסמ"ג המרדכי ותר"י והטעם הזה הוא שכיון שמשכו ידיהם מן הפת והסירוהו מלפניהם, כבר הסיחו דעתם מלאכול עוד פת. ומבואר שמה שאוכלים אח"כ אינו נחשב בא עם הפת או מחמת הפת כיון שכבר הסיחו דעתם מלאכול פת. ודון מינה לנ"ד לענין יין שפוטר כל מיני משקים, שאם הסיח דעתו מלשתות יין, מה ששותה אח"כ משאר משקים אינו נפטר בברכת היין. עוד כתב הרב זצ"ל להביא ראיה לדבריו ממ"ש המג"א (סימן רח ס"ק כד) גבי מי ששתה יין ואח"כ שתה שאר משקים שלא היה בדעתו עליהם אע"פ שצריך לברך ברכה ראשונה מ"מ אין צריך לברך עליהם ברכה אחרונה מפני שנפטרים בברכת הגפן שמברך על היין. ואם סילק עצמו מלשתות יין, צריך לברך עליהם ברכה אחרונה הראויה להם, כדין מי שמשך ידו מהפת שצריך לברך גם ברכה אחרונה. ע"ש. וכתב הרב זצ"ל שמבואר

מדבריו שלומד יין מדין פת לענין ברכה אחרונה וה"ה שיש ללמוד יין מפת לענין ברכה ראשונה במי שסילק דעתו.

ואחר גלגול מחילה לא כן אבי, כי אע"פ שמ"ש שכן מוכח מדברי תר"י נכון הוא, מ"מ מ"ש להוכיח מדברי מרן החיד"א לענ"ד אינו מוכרח, כי כוונת מרן החיד"א בספרו הנזכר לומר שהואיל ומי שרגיל לפטור בימות השבוע משקים שבתוך הסעודה על ידי שמברך עליהם קודם הסעודה ובשבת שמברך על היין אינו עושה כן אלא פוטר השאר משקין על ידי היין ובנידונו שמדובר במי שבירך על יין צימוקים שאין הדרך לשתות ממנו בתוך הסעודה יש להסתפק אם הביאו יין רגיל אח"כ אם כיון עליו ודינו כשאר משקין או לא ונפ"מ רק לענין הטוב והמטיב אבל בלא"ה הדבר ברור שאין להסתפק ואינו צריך לברך המשקין אף שלא היה יין רגיל וז"פ לכאורה. וגם מ"ש להוכיח ממ"ש מרן ז"ל בש"ע בשם כמה ראשונים, הנה אין דין זה מוסכם כי לדעת הרשב"א בחידושיו (ברכות מא:) והרשב"ץ בפירושו להרי"ף ורבינו אשר בספר הפרדס, אף לאחר שמשכו ידיהם מן הפת והסירו את הפת מהשלחן מותר לאכול דברים שבאים חמחמת הסעודה למזון ושובע כגון, בשר, ביצים וכיו"ב. ולפי דעתם ה"ה בנידונינו שאין צריך לברך על השאר משקין אע"פ שנמלך מהיין, ולפ"ז הדרינן לכללין דסב"ל, ואע"פ שהרב זצ"ל שם כבר הרגיש בזה וכתב שאף הרשב"א יודה בדין היין דשאני מי שאוכל דברים שבאים למזון ושובע שהם באים ממת מחמת הפת כדי להשלים את אכילת הפת ולכן סוברים הרשב"א וסיעתו שאפילו אם הסיחו דעתם מלאכול פת עדיין הם נפטרים בברכת המוציא, אבל מי ששותה שאר משקים אחר שתיית שאין שום שייכות בין המשקים ליין זולת ששניהם באים להנאה ותענוג א"כ כיון שסילק עצמו מלשתות יין אינם נחשבים באים עימו ואינם טפלים לו וצריך לברך עליהם בפני עצמם. ע"כ. הנה לא ידעתי לסוף חילוקו כי סוף סוף גם בפת אפשר לומר שהואיל והסיח דעתו ממנה צריך לחזור ולברך על האוכלים, כי בזה שהוציא הפת מן השלחן גילה דעתו כבר שאותם האוכלים אינם כבר באים להשלמת הפת וכעת הם ענין חדש, אלא ודאי שאין לחלק בזה.

ומעתה דעת לנבון נקל דכיון שלדעת הרשב"א הרי"ף וספר הפרדס מי שבירך ברכת בורא פרי הגפן ופטר שאר משקים אע"פ שהסיח דעתו לגמרי משתיית היין אינו צריך לברך עליהם, א"כ סב"ל. ויש לצרף לדעתם עוד כמה ראשונים שהביאם הרב זצ"ל בספרו הנ"ל בפרק י"א הלכה ג' אודות אדם שקבע על פת סעודה וגמר בדעתו שלא לאכול עוד פת ואח"כ חזר ונמלך לאכול שוב פת שדעת כמה ראשונים שצריך לחזור ולברך המוציא ולדעת כמה ראשונים אינו צריך לחזור ולברך. ע"ש. והנה לדעת הסוברים

שצריך לחזור ולברך המוציא אע"פ שחזר ונמלך לאכול שנית, ממילא מ"ש הרב זצ"ל בראש ההערה הנ"ל אפשר לאומרו אף לגבי פת והיינו, שכיון שסילק דעתו מלאכול פת ולדעתם ז"ל אינו רשאי לאכול פת בלי לברך שנית, אם כן היאך יאכל שאר אוכלים בלי ברכה ? ואע"פ שלא סילק דעתו משאר האוכלים, מ"מ כיון שלא בירך את האוכלים את ברכתם אלא פטרן בברכת המוציא שבירך על הפת מפני שהם טפלים לפת, אם כן עתה שסילק דעתו מהפת, ואינו יכול לשתות עוד את הפת שהוא העיקר, כבר אינם טפלים לפת, ואין ברכת המוציא שבירך על הפת תחילה מועילה להם. ואע"פ שגם בזה ס"ל הרב ברכ"ה שיש לחלק וכאמור, מ"מ לפענ"ד אין זה מוכרח כל כך וכמ"ש לעיל. בפרט שגם הוא ז"ל לא השווה מידותיו בזה כי שם (בסוף ההלכה) גבי יין כתב בזה"ל: ומ"מ משקה ששתה ממנו קודם שגמר בדעתו שלא לשתות יין עוד, כיון שנפטר בברכת היין כששתה ממנו, ויש מחלוקת אם רשאי להמשיך לשתות ממנו בלי לברך עליו אפילו אחרי שגמר בדעתו שלא לשתות יין או אינו רשאי, לפיכך צריך לברך ברכה אחרונה וכו'. עכ"ל. ושם במקור הברכה (הערה 313) כתב וז"ל: ע"פ מ"ש לעיל בהערה 27 בשם הריטב"א ועוד ראשונים לענין פירות שאכל מהם עם פת בסעודה, שרשאי לאכול מהם אפילו אחר שמך ידיו מן הפת בלי לברך עליהם תחילה, דסוף אכילתם נגרר אחר תחילת אכילתם וכבר נפטרו בברכת הפת בתחילת אכילתם.

ע"ש. וה"ה בנ"ד כיון שמה ששתה ממנו תחילה נפטר בברכת היין, רשאי להמשיך לשתות ממנו בלי ברכה גם לאחר שסילק עצמו מן היין. עכ"ל. ולכאורה לא היה לו לתלות דינו של הריטב"א בנ"ד, כי שם מדובר גבי אדם שאוכל פירות שבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה למלא רבעונו או ללפת בהם את הפת שכיון שנפטרו אלו והורשה לאכול מהם כל שמן שלא נמלך באכילתן הולך ואוכל ומהם ואפילו אחר סעודתו ולפמ"ש הוא ז"ל לעיל מיניה לחלק בין מ"ש הרשב"א גבי פת לבין יין יש לחלק גם בדברי הריטב"א שעד כאן לא נחלקו הפוסקים אלא גבי פת שמי שאוכל דברים שבאים למזון ושובע שהואיל וכדי להשלים את הפת הם באו לכן אין צריך לברך עליהם אבל גבי יין שאין שום שייכות בינו לבין שאר המשקים א"כ לכל האמרות ולכל הדברות צריך לחזור ולברך אע"פ שכבר נפטרו בברכת היין. אלא ודאי שאין לחלק בזה וכאמור. ועוד יש לתמוה על מה שכתב הרב זצ"ל שם בסוף הלכה פ"ב ששם חשש הוא ז"ל לדעת מהר"י צלאח גו"ר משנ"ב וכה"ח דס"ל בנ"ד שאינו צריך לחזור ולברך על השאר משקין אע"פ שבטרם נמלך לא שתה עדיין מהשאר משקין כיעו"ש. כי לפי דעתו שאין כן דעת תר"י רשב"א מרן ז"ל, לא היה לו לחשוש לדעת האחרונים הנ"ל. וגם מ"ש להוכיח

ממ"ש המג"א הנה מדברי המג"א שהביא מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחו"ד ח"ה (סימן כ עמודים פה-פז בהערה) גבי מי שקידש בערב שבת היין ואינו דרכו לשתות יין בסעודה שמותר לו לטעום שאר משקין ללא ברכה קודם שנטל ידיו לסעודה מבואר יוצא שדבריו סתראי נינהו, אלא ודאי שיש לחלק בין אחרונה לראשונה וכן מתבאר מדברי הרבה אחרונים שם וכן מסקנת מרן הראש"ל נר"ו וגם בספר מנו"א ח"א (פרק ז הלכה כד) פסק הרב זצ"ל בסתם שאפילו אם אין דעתו לשתות עוד יין רשאי לשתות שאר משקים ללא ברכה וחיליה מדברי האחרונים שהביא בשו"ת יחו"ד הנ"ל. ואע"פ שממ"ש בספרו ברכ"ה (שם הלכה פב) מבואר שהוא ז"ל הבין שאף אחד מן האחרונים הנ"ל לא העלה דעתו לומר שאינו מברך על השאר משקין אע"פ שדעתו "ודאי" שלא לשתות אלא רק "קרוב לודאי", מ"מ אין פשט לשונם מורה כן כמו שיראה הרואה.

מסקנה דדינא, מי שבירך על יין ופטר את כל המשקים ואחר החליט בדעתו שאינו רוצה לשתות עוד מהיין, רשאי לשתות את המשקים הנ"ל בלא ברכה שסב"ל.

סימן ח' - שאלה: עמדתי ואתבונן בהא דקי"ל פת פוטרת כל מיני אוכלים (או משקין) שדרך בני אדם לאוכלם בסעודה אם הדין כן דוקא כשאכל מכזית פת ומעלה שהוא שיעור חשוב שצריך עליו נט"י וברכת המזון או שמא הדין כן גם אם אכל פחות מכזית פת ?

תשובה: הנה דין פת שפוטרת כל מיני אוכלין נתבאר בגמרא ברכות (מא:) אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. ופסקוה להלכה כל הראשונים והטוש"ע (סימן קעז סעיף א). וממה שאמרו "דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה", מבואר יוצא שרק כשקובע סעודתו על הפת (והיינו שאוכל לפחות כזית) אינו צריך לברך על שאר הדברים שבאים מחמת הסעודה אבל אם אינו קובע סעודתו עליה צריך לברך על כל מאכל את ברכתו הראויה ואע"פ שיש מקום לומר שלעולם רב פפא ס"ל שגם בפחות מכזית הדין כן, ומ"ש דוקא "דברים הבאים מחמת הסעודה", הוא מפני שהוא קאי על מה שאמרה הגמרא לעיל מיניה איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה וכו' והתם קאי בתוך הסעודה, מ"מ היה לאחד מן הראשונים או למרן ז"ל להשמיענו שגם בפחות מכזית הדין כן. וכן מתבאר מדברי הראשונים שנחלקו אם צריך לברך על המשקין באמצע הסעודה או לא, שלדעת המרדכי (פרק כיצד מברכין סימן קלו) והמחזור ויטרי ועוד, אין הפת פוטרתן שאע"פ שדרכן לבוא בתוך הסעודה בכדי להעביר הצמאון שבא מחמת המאכל וגם מועיל להשרות המאכל שבמעיו, מ"מ הואיל ואינם בכלל דברים הבאים

מחמת הסעודה כיון שאינם באים למזון ושובע ולא לגרור תאות המאכל טעונים ברכה לפניהם. ולדעת התוס' (ברכות מא: ד"ה אי הכי) בשם ר"י ור"ת וכ"ד הרא"ש בפסקיו (סימן כט) ותר"י ועוד, שהפת פוטרתן מפני שהם נחשבים כדברים הבאים מחמת הסעודה כיון שאי אפשר לאכילה בלא שתיה ומבואר שגם לדעת התוס' ודעימיה הטעם שנפטרו המשקין הוא מפני שהם באים "מחמת הסעודה", הא לאו הכי צריך לברך עליהם. ואף אחד מן הראשונים או האחרונים ז"ל לא העלה על שפתיו לומר שהמחלוקת הנ"ל גם במקום שלא קבע סעודתו והיינו שאכל פחות מכזית, אלא כולם מנו וגמרו שהם נפטרים מפני "שבאים מחמת הסעודה". וידוע שכוונת חז"ל באומרם "סעודה" היינו, "סעודה פת" כדמשמע בגמרא הנ"ל ובב"י סימן קעד וקעז ובסימן רלב סעיף ב ובסימן רמט סעיף ב ובש"ע שם ושם. וע"ע בסימן רלה סעיף ב שעמ"ש "מרן ז"ל אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק"ש של ערבית", כתב המשנ"ב (ס"ק טז) בשם האחרונים דהיינו אכילת כביצה פת. וכיו"ב המשנ"ב (סק"ח) עמ"ש מרן ז"ל בסימן רפו בסעיף ג שמותר לטעם קדם תפילת המוספין דהיינו אכילת פירות וכו' אבל סעודה אסור, שמ"ש סעודה אסור היינו יותר מאכילת כביצה אבל כביצה אינו חשיב סעודה. ע"ש. וכ"פ בספר מנו"א ח"א (פרק ז הלכה יא). וכן מתבאר מדברי מרן ז"ל בסימן רעג דבעינן קידוש במקום "סעודה". ואע"פ שגם פת הבאה בכיסנין ויין חשיב קידוש במקום סעודה כמבואר שם בסעיף ה. מ"מ שיעור חשוב מיהא בעי עיין במשנ"ב (שם ס"ק כא) ובמנו"א ח"א (פרק ז הלכה לו).

ומצאתי בס"ד ראיה ברורה לדברינו, כי הנה מרן ז"ל בב"י הביא שהרשב"א בחידושיו (לז: ד"ה א"ר יוסף) כתב בשם הראב"ד שפת פחות מכזית צריך לברך עליה ברכת בורא מיני מזונות ושהוא ז"ל חלק עליו. והוסיף בב"י שכן דעת הרא"ש (סימן טז) והרמב"ם (בפ"ג הלכה יב) ושכן עיקר להלכה. והקשה הרב עולת תמיד (שם סק"ט) דיש לתמוה דהא סמך לברכה ראשונה הוא דילפינן מק"ו מברכת המזון כשהוא שבע מברך וכו' ואמאי לא נאמר לבא מן הדין להיות כנידון מה ברהמ"ז דוקא בכזית אם ברכת המוציא בכזית. ע"כ. והביאו האליה רבה (שם ס"ק כא) וכתב עליו דאשתמיטתיה דברי התוס' (סוכה נו.) והרא"ש (יומא עח.) שהקשו קושיא זו ומתרצי שאין ק"ו גמור הוא אלא מדרבנן וגילוי מילתא בעלמא הוא משום דאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה. ע"ש. אלא שמרן ז"ל בכסף משנה (פרק ג הלכה יב) לא הסתפק בתירוץ זה והקשה על דברי התוס' והרא"ש באומרו "ואכתי קשה לי מה ראו חכמים להחמיר בברכה שלפניו שהוא מדרבנן יותר מברכה אחרונה שהוא מדאורייתא" ותירץ, שלכך אמרו דבתחילה יברך אפילו על כל שהוא שמא ימלך ויאכל כשיעור ונמצא שהיה צריך ברכה לפניו ואין בידן לתקן אבל

לאחריו אקמוה אדינא שאם אכל כשיעור יברך ואם לא, לא יברך. ע"כ. הא קמן שמעיקר הדין פת פחות מכזית אינה טעונה ברכה כלל ורק משום דשמא ימלך קבעו עליה ברכה. ומבואר שחשיבות הפת מצד שאוכלים ממנה הרבה ולא מצד עצמותה. ואם כן נהי שקבעו עליה ברכה גם כשאוכל פחות מכזית אבל לענין שתפטור שאר מאכלים הבאים מחמתה הדבר ברור שזה אינו.

אולם ראיתי להרב חיי אדם (כלל מג הלכה יב) שכתב וז"ל: הא דאמרינן דברכת המוציא פוטרת הכל, דוקא כשרוצה לאכול פת, אבל אם אינו רוצה לאכול פת ומכל שכן כשאוכל פחות מכזית, טוב יותר שיברך על דברים אחרים ולא יאכל פת אם לא בשבת ויו"ט שמחויב לאכול כזית פת והוי דבר חשוב וכו'. עכ"ל. וכדבריו פסק המשנ"ב (סימן קעז סק"ג). ומקורם טהור בדברי המג"א (ריש סימן רעז). ומשמע מדבריהם שאם חפץ באכילת הפת אינו צריך לברך על שאר המאכלים אפילו שאוכל פחות מכזית. מ"מ לפי מה שנתבאר לעיל בס"ד שמדברי הגמרא הראשונים ומרן ז"ל מבואר שמה שאמרו שדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לפניהם מיירי כשאכל לפחות כזית פת הדבר ברור שכן עיקר להלכה ולמעשה ואילו האחרונים הנ"ל ראו דבריהם היו חוזרים בהם שכן ראוי להיות חוזר. וכן ראיתי שפסק בספר כה"ח (סופר, סימן קעז סק"ד) וז"ל: משמע דדוקא כשקובע סעודה על הפת אז הו"ל דברים הבאים מחמת הסעודה וברכת הפת פוטרתן אבל אם אינו אוכל כי אם מעט פת פחות מכזית צריך לברך עליהם. ועיין במג"א שמצדד בזה ועל כן יש ליזהר כשאוכל מאלו הדברים שלא בתוך הסעודה שאין לאכול פת כלל. עכ"ל. ואע"פ שיש להרגיש עליו היאך למד כן מדברי המג"א, והרי מדבריו מבואר שרק אם אינו חפץ באכילת הפת אינו צריך לברך על שאר המאכלים אף כשאוכל פחות מכזית אבל אם חפץ באכילת הפת אפילו פחות מכזית פוטרן, מ"מ הדין דין אמת וכמ"ש לעיל בס"ד.

ומן האמור תשובה מוצאת למ"ש מו"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' ח"ג (עמוד שלט) שאפילו פת פחות מכזית פוטרת דברים הבאים מחמת הסעודה, ואע"פ שהוא ז"ל הביא ראיות לדבריו (שם במקור הברכה הערה 220) הנה מקום אתי להשיב עליהם אחר המחילה כיאות. דהנה מ"ש שחשיבות הפת אינה מצד שאוכלים ממנה הרבה אלא מצד עצמותה שהיא משביעה וסועדת, הנה כבר כתבנו לעיל שמדברי מרן ז"ל בכסף משנה מבואר איפכא, שחשיבות הפת מצד שאוכלים ממנה הרבה ולא מצד עצמותה. ומ"ש שכן משמע מסתימות דברי הפוסקים ראשונים ואחרונים שמה שאמרו פת פוטרת דברים הבאים מחמת הסעודה הוא אפילו כשאוכל ממנה מעט, ואוכל מהם

הרבה, מפני שחשיבות הפת אינה מצד שאוכלים ממנה הרבה אלא מצד עצמותה שהיא משביעה וסועדת. הנה כבר כתבנו לעיל שמסתימותם של הראשונים שדבריהם מוסבים על דברי רב פפא משמע איפכא. והיינו, שרק אם אכל כזית פת ויותר נפטרו הדברים שבאים בתוך הסעודה אבל פחות מכזית לא ושכן מתבאר מדברי מרן ז"ל בכסף משנה. ומ"ש הרב זצ"ל שכיו"ב אמרו בגמרא (ברכות לז.) שהמערב קמח מחמשת מיני דגן בדברים אחרים מברך בורא מיני מזונות אפילו אם הקמח הוא המיעוט בתערובת מפני שהקמח שהוא מחמשת מיני דגן חשוב יותר משאר המינים שבתערובת והוא נחשב העיקר בתערובת. ע"ש. ושכן כתב לעיל בסעיף לג ע"ש. וה"ה בנ"ד. הנה לא ידעתי מה ראיה יש לנ"ד, שהרי שונה הדין כשאוכלם יחד בתערובת, כי בכה"ג בכל אכילה ואכילה יש מעט מין דגן משא"כ בפת שבתחילה אוכלה לבדה ואח"כ אוכל את שאר המאכלים לבדם ואין קשר בניהם. וכיו"ב חילק הוא ז"ל בספרו הנ"ל (שם בסעיפים יא והלאה ושם בעמוד שנז במקור הברכה ד"ה ודע.)

ואף אם נאמר שאין חילוק בין שאוכלם יחד בתערובת לבין שאוכלם לבדם, הנה לפענ"ד לא קרבו הדברים זה אל זה כלל, כי מה מין דגן עיקר בתערובת מדין עיקר וטפל משא"כ פת דהאי טעמא שפוטרת כל האוכלים והמשקים בסעודה מפני שהיא עיקר הסעודה וחשובה מאוד. וכן מצאתי בס"ד להריטב"א בחידושיו (ברכות מא:) שחילק כן וז"ל: שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, אמר להם הואיל ופת פוטרתן. פירוש, לאו מדין טפלה דלא מיקרי טפלה כלל אלא כשנאכל עמו, כגון דברים הבאים ללפת את הפת. אבל כל היכא דלאו ללפת לא מיקרי טפלה. אלא הכי קאמר, הואיל ופת פוטרתן משום דפת הוא עיקר הסעודה ופת חשוב הוא, והוא כדאי לפטור את כולם כשבאים מחמת הסעודה, אע"ג דלאו טפלה עשאוהו לפי שפת עיקר סעודה לכל אדם כנגד כל דבר שיבוא אחריו מחמת הסעודה. עכ"ל. והוא כדברינו בס"ד. ומ"ש להוכיח הברכ"ה ממ"ש להלן בסעיף פ והערה 310 בענין יין שפוטר כל מיני משקים, שאפילו אם שותה מעט יין והרבה משקים, הרי הוא פוטר אותם, מפני שחשיבות היין מצד עצמותו ולא מצד כמותו. ע"ש. הנה לשיטתו אזיל וכמ"ש בנידון הפת (ובמקום אחר הארכנו בזה ואכמ"ל) ולפי מה שנתבאר לעיל זה אינו. ומה גם שלדעת כמה אחרונים גם ביין בעינן שיעור חשוב ולא סגי בכל שהוא והביאם הרב זצ"ל שם. ואע"פ ששם הביא ראיה לדבריו ממה שלא כתבו הראשונים "קבע עצמו לשתות יין". ע"ש. מ"מ י"ל שלא הוצרכו לומר כן לרוב פשיטותו כי כן הדעת נוטה וכנ"ל. ואף אם נאמר כדברי מו"ר זצ"ל, מ"מ אחר

שנתבאר שמדברי רב פפא, הראשונים ומרן ז"ל מבואר בהדיא שרק כשקבע סעודתו פטר את כל האוכלים בסעודה, על כרחך שיש חילוק בין דין היין לנ"ד ואין לדמותם כלל. ומ"ש שם להוכיח מדברי המג"א (ריש סימן קעז) הנה כבר השיב עליו בזה מו"ר ועט"ר הגר"ח רבי שליט"א בירחון וקנה לך חבר (שם) שהמג"א מיירי בשבת ויו"ט לך נא ראה. ואסיפא העלה מו"ר הנזכר שיברך קודם על התבשילים ואח"כ יברך על הפת וירויח בזה הרבה ברכות וגם לא יכנס בסלע המחלוקת ויסמוך בזה עמ"ש הרמ"א (סימן ריב) שכשיש ספק יקדים הטפל לפני העיקר ויברך עליו. ע"ש. והוא תנא דמסייעא לן. אלא שלפי מה שבארנו לעיל בס"ד שרק אם קבע סעודתו על הפת (והיינו שאכל מכזית פת) נפטרו המאכלים הבאים מחמת הסעודה, מבואר שאף לכתחילה מותר לברך על הפת קודם המאכלים, כי מה שבירך עליה תחילה לא פטר את מה שרוצה לאכול אחר כך ואין בזה ספק כלל, בפרט שלא מצאנו למי שכתב בהדיא שאף בפחות מכזית פטרם. וכן ראיתי שפסק הגאון ר' חיים דוד הלוי בספרו קיצור ש"ע (פרק לא הלכה ג) שכמות הלחם שצריך לאכול בארוחה כדי שהדברים הבאים מחמת הסעודה יפטרו בברכת המוציא, היא כזית. ע"ש. ומי שרוצה לחוש לדעת הרב ברכ"ה זצ"ל ינהג כמו שכתב מו"ר ועט"ר בירחון הנזכר ויברך עליהם בטרם יאכל הפת או כמו שכתבו הרבנים חיי אדם משנ"ב וכה"ח ולא יאכל פת כלל, אלא שלענ"ד נראה שאילו היה רואה הרב ברכ"ה זצ"ל מה שכתבנו בס"ד היה חוזר בו שכן ראוי להיות חוזר.

והנה בשנת תשס"ב הדפסתי את הדברים הנ"ל בירחון אור תורה (סימן קבב), ושם בחודש תמוז העיר על דברינו הנ"ל הרב חננאל הכהן נר"ו, ולפענ"ד י"ל ע"ד ואכמ"ל ועוד חזון למועד. ואחר זמן נדפס שו"ת יבי"א ח"י וראיתי לו בסימן יז שנשאל בזה והעלה כמ"ש בס"ד ובהרבה דברים כיוונו אליו תלי"ת.

היוצא מהמחובר: מה שאמרו שפת פוטרת כל מיני האוכלים (או משקין) שדרך בני אדם לאוכלם בסעודה, הני מילי כשאכל לפחות כזית פת אבל אם אכל פחות מכזית פת, לא פטרם וצריך לברך עליהם את ברכתם הראויה.

סימן ט' - שאלה: חולה שיש בו סכנה שהותר לו לאכול פת שאסורה באכילה האם מצטרף לזימון בשלשה או בעשרה או לא ?

תשובה: כתב הרמב"ם בפרק א מהלכות ברכות (הלכה יט) וז"ל: כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו ולא בתחילה ולא בסוף. כיצד, הרי שאכל טבל של דבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו תרומותיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן אינו מברך. ואין צריך לומר נבלות או טרפות או שתה יין נסך וכיוצא בזה.

עכ"ל. וכן משמע מדברי רש"י בפירוש המשנה הראשונה של פרק שלושה שאכלו וכן נראה דעת רבינו יונה והרשב"א וכמ"ש מרן ז"ל בב"י (סימן קצו). וכ"פ המאירי (ברכות מז.) והביא ראיה לזה מהמשנה בפרק א' דדמאי ומתוספתא פרק ב' דמאי. וכן דעת הריא"ז הרא"ה והריטב"א (ברכות מה.) וכן פסק בספר המאורות (ברכות מז.) ובספר הבתים (שערי ברכות, שער א דין ט) ובספר הפרדס לרבינו אשר בר חיים (שער עשירי, פרק ז). וכן מוכח ממ"ש מהר"ם מרוטנבורג בתשובה. והובאו דבריהם בספר ברכ"ה ח"ב (עמוד עד). אולם הראב"ד כתב על דברי הרמב"ם הנ"ל בזה"ל: טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו שאין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם, לומר שאין להם חשיבות קביעות הואיל ואוכלים דבר האסור, והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון. אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו. עכ"ל. וכ"כ בספר ההשלמה (ברכות מז.). וכ"כ בתשובה הרשב"א בתשובה ח"א (סימן תשצ"ד). וכן הכריע הרא"ש בפסקיו (פ"ג דברכות סימן ב) [ומרן ז"ל הקשה על הרא"ש אמאי דחה דברי הרמב"ם] וכן פסקו הטור (סימן קצו). ומבואר שלכו"ע אין מזמנין על אכילת איסור רק נחלקו גבי ברכה ראשונה.

אולם גבי חולה שיש בו סכנה כתב מרן ז"ל (שם) בזה"ל: האוכל דבר איסור במקום סכנה כתב רבינו ירוחם בשם הרמ"ה שאינו מברך עליו. ולי נראה דמודה הרמב"ם דבכל כה"ג מברך עליו ואכתבנו בסימן רד בס"ד. עכ"ל. ובסימן רד כתב וז"ל: ורבינו ירוחם (נט"ז ח"א קמג:) כתב וזה לשונו: שתה שום דבר לרפואה או אכל לא יברך עליו שאם הוא דבר אסור ואכלו שלא במקום סכנה לא יברך עליו ואם הוא במקום סכנה גם כן לא יברך וזה הכלל כל מידי דלרפואה לא יברך עליו כדאמרינן האי מאן דחנקתיה אומצא כך כתב הרמ"ה בתשובה. עכ"ל.

ותמהני על מה שפטר מברכה לשותה דבר לרפואה שהרי בגמרא שכתבתי בסמוך אמרינן בהדיא דאע"ג דלרפואה מכוין כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי. ומה שפטר אוכל דבר איסור במקום סכנה אין כן דעת הרא"ש שהרי כתב חולה שאכל ביום הכפורים מברך וכו' ועוד שכבר נתבאר בסימן קצו שהרא"ש (פ"ז סימן ב) סובר כהראב"ד שאוכל דבר איסור מברך עליו ושם נתבאר דלהרמב"ם אינו מברך עליו ומיהו היכא דאוכל דבר איסור לרפואת חולי נראה דלהרמב"ם נמי מברך עליו. עכ"ל. וכ"פ בש"ע בסימן קצו (סעיף ב) וסימן רד (סעיף ט). וצ"ל שמ"ש מרן ז"ל שגם הרמב"ם יודה שצריך לברך בחולה שיש בו סכנה הוא מפני שאינו חשיב איסור לדידה שהרי התורה התירתו וממילא צריך לברך ברכה ראשונה וכיו"ב, משא"כ שאכל שלא במקום חולי שבזה הוא אוכל איסור ממש והיאך יברך אדם את בוראו על דבר שאסר לאוכלו. ולפ"ז זה הטעם אף

לזימון יכול להצטרף שהרי הטעם שחולה צריך לברך ברכה ראשונה אינו מפני שסוף סוף נהנה אלא מפני שהתורה התירתו וממילא נעשה הדבר להיתר וי"ל. ואע"פ שממ"ש מרן ז"ל בסימן קצ"ו ו-רד משמע שמה שכתב דלהרמב"ם נמי מברך עליו משמע דקאי על ברכה ראשונה דוקא ולא על זימון, מ"מ מהטעם שכתבנו לעיל נראה שאין לחלק בזה. וכן מתבאר מדברי מרן ז"ל בסימן קצ"ו שאחר שבסעיף א כתב שאכל דבר איסור אע"פ שאינו אסור אלא מדרבנן אין מזמנין עליו ואין מברכין עליו ולא בתחילה ולא בסוף כתב בסעיף ב בזה"ל: אם אכל דבר איסור במקום סכנה מברכים עליו. עכ"ל. ואם נפרש שמ"ש מברכים עליו כפשוטו מה ראה מרן ז"ל לכתוב הלכות ברכה ראשונה בדיני זימון לסעודה אלא צ"ל שר"ל שמברכין עליו היינו שמברכים עליו ברכה ראשונה וממילא גם מזמנים. וכן מתבאר מדברי הראב"ד הנ"ל שכתב "שלא אמרו שאין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם, לומר שאין להם חשיבות קביעות הואיל ואוכלים דבר האסור, והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון", ור"ל שכיון שאוכל דבר שאסור באכילה אסור להתחבר עמו וממילא אף אם ישבו לאכול עמו אינו זה נחשב קביעות. ולפ"ז בחולה שיש בו סכנה שאוכל דבר איסור בהיתר מותר איפוא לקבוע ולאכול עמו. והו"ל כעין ס"ס דשמא הלכה כדעת הראב"ד שסובר שהטעם שאין מזמנים על אכילת איסור מפני שכשאוכל דבר שאסור באכילה אין רשאים להתחבר עמו ולפי זה הטעם בחולה שיש בו סכנה שמותר לו לאכול אפילו דבר שאסור מן התורה מותר איפוא להתחבר עמו ואת"ל שאין הלכה כדבריו שמא הלכה כדעת הרמב"ם ועוד דס"ל שחולה שיש בו סכנה צריך לברך על מה שאוכל וא"כ ה"ה שמצטרף לזימון והו"ל ס"ס שחולה שיש בו סכנה שאכל מאכל איסור יכול לזמן. מה גם שמרן ז"ל פסק להלכה ולמעשה שחולה שאוכל דבר סכנה צריך לברך עליו ברכה ראשונה ומשמע שגם יכול להצטרף לזימון וכמ"ש לעיל בדעת הרמב"ם. ואע"פ שלמעשה אנו פוסקים היפך דעת מרן ז"ל בזה שסב"ל וכמ"ש הרב ילקו"י (ח"ג סימן קצו סעיף ב). וכ"כ בספר ברכת ה' (ח"ב פרק א הלכה כב) ושם מצא ששה ראשונים דס"ל היפך דבריו (וכ"ש זימון) וכתב שאילו היה רואה מרן ז"ל דבריהם היה חוזר בו שסב"ל. מ"מ אכתי אית לן ספק ספיקא להקל. ועוד, הואיל ובנ"ד לא מזכירים שם ה' כלל אף אם שהעיקר להלכה שאין לברך ברכה ראשונה על מאכל אסור שסב"ל, מ"מ לזמן רשאי.

אלא שראיתי למו"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספר ברכת ה' (ח"ב פרק ו הלכה יט) שכתב וז"ל: מי שאכל לחם שאסור באכילה אפילו מדברי סופרים אינו מצטרף לזימון ואפילו אם אוכלו בהיתר כגון שהוא חולה שיש בו סכנת נפש ואוכלו לרפואה, אינו מצטרף לזימון,

שהרי אינו מברך עליו. עכ"ל. ושם במקור הברכה (הערה 70) כתב וז"ל: אע"פ שלא שייך הטעם השני שהבאתי בהערה הקודמת [שהטעם שמי שאכל דבר איסור אינו מצטרף לזימון הוא שאין רשאים להתחבר עמו] שהרי מותר לחולה שיש בו סכנה לאכול אפילו דבר שאסור מן התורה, אם הוא אוכלו לרפואתו, ומותר איפוא לקבוע ולאכול עמו, ואם התקיימו התנאים הנזכרים בסעיף ח הרי הם קבועים ומחוברים יחד ומצטרפים לזימון. מ"מ לפי מ"ש בפרק א סעיף כב שאין לברך על אוכל שאסור באכילה אפילו אם אוכלו בהיתר, כגון שהוא חולה שיש בו סכנת נפש ואוכלו לרפואתו, א"כ אין לזמן עליו מהטעם הראשון הבאתי בהערה הקודמת [שאין מברכים על דבר שהוא אסור באכילה] שכיון שאינו מברך עליו לא שייך לומר "נברך" שאכלנו משלו. לפיכך, אין מזמנין. עכ"ל. והנה כבר כתבתי לעיל בס"ד שאפשר שגם לפי הטעם הראשון שפיר דמי לצרף חולה שיש בו סכנה לזימון ואע"פ שיש הדוחה נטויה לומר דהואיל וסוף סוף הוא דבר איסור שאין מברכים עליו וא"כ כיצד יצטרף לזימון, מ"מ זהו דווקא גבי ברכה ראשונה שסב"ל אבל לגבי זימון שאין זה חשיב ברכה לבטלה וכמ"ש לעיל אפשר לזמן ואע"פ שלא בירך ואם כן היאך נאמר נברך שאכלנו משלו, מ"מ בכהאי גוונא שפיר לסמוך על הראב"ד ודעימיה ועל פסק מרן ז"ל כנלע"ד.

המורם מכל האמור: חולה שיש בו סכנה שהותר לו לאכול פת שאסורה באכילה רשאי להצטרף לזימון בשלשה או בעשרה:

סימן י' - שאלה: אותם הנוהגים לומר אחרי מים אחרונים פסוק "אברכה את ה' בכל עת וגו'" אם צריכים לומר "הב לן ונבריך" ?

בס"ד ניסן תשס"ב

תשובה: הנה מקור הדין שצריך לומר בברכת הזימון "הב לן ונבריך" מבואר בגמרא פסחים (קג:) וחולין (פו:), אלא ששם לא נתפרש אם צריך לומר כן דוקא כשיש זימון או לא. אולם מדברי רשב"י בספר הזוהר (פרשת בלק דף קפו ע"ב) מבואר להדיא שצ"ל "הב לן ונבריך" בברכת הזימון וז"ל: אמרו הב ונבריך אמר להו [הינוקא] יאות אמרתון, בגין דשמא קדישא לא מתברך בברכה דא, אלא בהזמנה. פתח ואמר, אברכה את ה' בכל עת וגו', וכי מה חמא דוד לומר אברכה את ה', אלא חמא דוד דבעי הזמנה ואמר אברכה. בגין דבשעתא דבר נש יתיב על פתורא, שכינתא קימא תמן. כד אזמין בר נש יתיב על פתורא, שכינתא קיימא תמן. כד אזמין בר נש לברכא לקודשא בריך הוא, שכינתא אתקנת לגבי עילא לקבלא ברכאן, וסיטרא אחרא אתכפייא. ואי לא אזמין בר נש לברכא לקודשא בריך הוא, סיטרא אחרא שומע ומכשכשא למהוי ליה חולקא בההיא ברכה.

עכ"ל. ומבואר שכל זמן שיש זימון בסעודה צ"ל "הב לן ונבריך". וכן מתבאר מדברי רבינו האר"י שנעתיק לשונו להלן.

והנה רבינו האר"י כתב בשער המצוות (פרשת עקב) וז"ל: והנה אין להפסיק כלל בין מים אחרונים לברכת המזון וכו' אמנם אלו הפסוקים צריך לאומרם אחר מים אחרונים קודם ברכת המזון מזמור אלהים יחוננו כו' כולו ואח"כ פסוק אברכה את ה' בכל עת וכו' כי הסטרא אחרא העומדת על השולחן כנ"ל בשם הזוהר הנה הוא נקרא בכל עת בסוד ואל יבא בכל עת אל הקדש וכדי לסלקו משם צריך לומר הב לן ונבריך כמ"ש בינוקא פרשת בלק ולכן אומרים זה הפסוק אברכה את ה' בכל עת כו' תמורת הב לן ונברך ואח"כ פסוק סוף דבר הכל ואח"כ פסוק תהלת ה' ידבר פי וגומר ואח"כ פסוק ואנחנו נברך יה וגומר ואח"כ יאמר וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה' ואח"כ יאמר ברכת המזון. עכ"ל. ולפו"ר נראה שר"ל, שהואיל וצריך לומר "אברכה את ה' וגו'" אין צריך לומר עוד "הב לן ונבריך", מפני שזה תמורת זה. אולם אחר התבוננות מעט ראיתי שקשה מאוד להעמיס כן בדעת רבינו האר"י, שהרי הוא ז"ל כתב שאומרים פסוק "אברכה את ה' בכל עת" מפני שהסטרא אחרא עומדת על השולחן וכדי לסלקו משם צריך לומר "הב לן ונבריך" ולכן אומרים זה הפסוק אברכה את ה' בכל עת כו' תמורת "הב לן ונברך", ואם באמת היה צריך לומר "הב לן ונבריך" כדי לסלק הסטרא מהשלחן מדוע יאמר המזמן "אברכה את ה'", הרי היה טוב יותר לומר "הב לן ונבריך" שממנו עיקר הסילוק. ואם כוונתו שדין אחד להם, מדוע העדיף אמירת "אברכה וגו'" דוקא. לכן היה נלע"ד שכך כוונת רבינו האר"י, הואיל ויש סטרא אחרא שעומדת על השולחן וצריך לסלקה אפשר לסלקה על ידי אמירת "הב לן ונברך", מ"מ כל זה שייך כשיש זימון בשלשה שאז אומרים "הב לן ונבריך", אבל כשאין זימון בשלשה ולא אומרים "הב לן ונבריך" היאך נסלק את הסטרא אחרא מהשלחן, לזה כתב שאומרים "אברכה את ה' וגו'" תמורת "הב לן ונבריך". ולפ"ז יוצא איפוא שבמקום שיש זימון יותר נכון לומר "הב לן ונבריך" ולא לומר פסוק "אברכה את ה' וגו'" כלל. אלא שאח"כ ראיתי שבהמשך דבריו (שם ד"ה ענין) כתב רבינו האר"י בזה"ל: ענין ברכת המזון הנה אם הוא יחידי לא יברך ברכת המזון על הכוס כנזכר בפרשת תרומה ואם יש עמו ג' אנשים שאכלו כאחד ואין שם יין יברכו ברכת הזימון ואעפ"י שאין יין ואח"כ יברכו ברכת המזון. ואם הם ג' ויש יין אז תברך ברכת המזון על היין באופן זה, כי תחלה תאמר המזמור והפסוקים הנז' עד סוף הפסו' ואנחנו נברך וגו' וכו'. עכ"ל. וממ"ש "ואם הם ג' ויש יין אז תברך ברכת המזון על היין באופן זה וכו'", מבואר יוצא שכשיש זימון צריך לומר גם פסוק "אברכה את ה' וגו'"

וגם "הב לן ונבריך". ולפ"ז צ"ל שהטעם שכתב רבינו האר"י, "ולכן אומרים זה הפסוק אברכה את ה' בכל עת כו' תמורת הב לן ונברך", דסד"א שכיון שצריך לומר שניהם יחד, א"כ כשלא אומרים "הב לן ונבריך" גם "אברכה את ה' וגו'" אין צריך לומר, קמ"ל שצריך לאומרו שזה תמורת זה. אלא שעדיין צריך ביאור מדוע הצריך רבינו האר"י לומר שניהם יחדיו והרי סגי רק באמירת "הב לן ונבריך", ואמר לי מו"ר הרה"ג יגאל הכהן שליט"א שמכיון שביחיד חייב לאומרו לא רצה רבינו האר"י לחלק בין כשאכל אדם אחד לבדו שאינו חייב בזימון לבין שאכלו ג' שנתחייבו בזימון כי בכך בכל אופן יאמרוהו. ונכון. אולם ראיתי למו"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' ח"ב (פרק ו הלכה ג) שכתב וז"ל: בזוהר (פרשת בלק, דקפ"ו ע"ב) מבואר שצריך לומר "הב ונבריך" לפני שמברכים ברכת המזון ואפילו כשעושים זימון, שכל דבר של קדושה צריך הזמנה. והנוהגים לומר אחרי מים אחרונים פסוק "אברכה את ה' בכל עת וגו'" ושאר פסוקים כמנהג רבינו האר"י ז"ל, אין צריכים לומר "הב ונבריך", שבפסוק אברכה את ה' וגו' כבר עושים הזמנה לברכת הזימון ולברכת המזון. וכן נהגו ברוב קהילות הספרדים לומר אברכה את ה' וגו' לפני ברכת המזון, ואין אומרים "הב ונבריך" וכו'. עכ"ל. ושם במקור הברכה (הערה 10) כתב שכן כתב רבינו האר"י בפרשת עקב ועל פי זה תמה על הרב חסד לאלפים שבסימן קפא אות ז' כתב שצריך לומר למנצח בנגינות וכו' ואברכה את ה' וכו' ואעפ"כ בסימן קעט סעיף ה כתב שחיוב גדול לומר הב לן ונבריך לפני בהמ"ז, ועל דברי רבינו יוסף חיים בספר בא"ח שבפרשת שלח (ש"ר הלכה טו) כתב שצריך לומר אברכה וכו', ואעפ"כ כתב בפרשת קרח אות א (כצ"ל) בנוסח הזימון, שאומר המזמן הב לן ונבריך. וסיים בצ"ע. ע"ש. ונראה שהבין שמ"ש האר"י "ולכן אומרים זה הפסוק אברכה את ה' בכל עת כו' תמורת הב לן ונברך", ר"ל שתמיד צריך לומר את הפסוק אברכה את ה' וגו' והוא ממילא תמורת "הב לן ונבריך". והנה מלבד שכבר כתבנו לעיל שאי אפשר לומר כן בדברי רבינו האר"י, כי הוא ז"ל מיירי התם כשיחיד אוכל לבדו ור"ל שכשאין זימון צריך לומר את הפסוק אברכה את ה' וגו' וזה יועיל להוציא הסטרא אחרא מהשלחן. עוד בה שמדבריו להלן (בד"ה ענין) מבואר להדיא שכשיש זימון צריכים לומר גם "אברכה את ה' וגו'" וגם "הב לן ונבריך". וכנראה שמו"ר זצ"ל לא ראה מה שכתב דברי רבינו האר"י בהמשך דבריו. ולפ"ז אין מקום לתמוה על רבינו יוסף חיים בספרו בא"ח, כי הנה מ"ש בפרשת שלח לך שצריך לומר אברכה את ה' וגו' הוא מפני ששם מדובר בהלכות ברכת המזון בלבד בלא ברכת זימון ולכן כתב שצ"ל "אברכה את ה' וגו'", ובפרשת קרח ששם דן בהלכות זימון כתב שיש לומר "הב לן ונבריך" ולא הזכיר כלל

את פסוק "אברכה את ה' וגו'", כי סמך על מה שכתב לעיל בפרשת שלח לך. וכן יש לפרש גם בדעת הרב חסד לאלפים הנ"ל. וכן ראיתי שהדפיסו בכמה סידורים שכשיש זימון צריך לומר גם "אברכה את ה' וגו'" וגם "הב לן ונבריך" ונכון הוא. ואע"פ שראיתי הלום לסידור המדוייק "איש מצליח" (בסדר ברכת המזון) ששם הדפיסו הפסוקים שהזכיר רבינו האר"י הנ"ל והשמיטו "הב לן ונבריך" וכנראה שכתבו כן מפני שהבינו כדברי הגר"מ הלוי זצ"ל, מ"מ הואיל ומדברי רבינו האר"י מבואר להדיא שרק שכשאין זימון צריך לומר אברכה את ה' וגו'" וזה יהיה תמורת "הב לן ונבריך", אבל כשיש זימון צריך לומר שניהם, כן עיקר להלכה ולמעשה.

ושמא יאמר האומר שמכיון שמשמעות לשון הגמרא באומרה "הב לן ונבריך", היינו שיביאו להם כוס לברך וא"כ הואיל וכשמזמנים בכוס המזמן אומר "הב לן ונבריך" כשהכוס כבר בידו, ולא שייך כבר שיאמר כן. וכן ראיתי שכתב הגר"מ הלוי בספרו הנ"ל (במקור הברכה פ"ו הערה 13). הנה מלבד שמדברי רבינו האר"י הנ"ל משמע שכשיש זימון יש סוד גדול באמירת "הב לן ונבריך". וכן כתב להדיא הרב חסד לאלפים (סימן קעט סעיף ה) שלפי דברי המקובלים יש חיוב וסוד גדול לומר "הב לן ונבריך" כשמקבל כוס ברכת המזון או קודם נטילת ידים או קודם הזימון, שדבר שבקדושה צריך הזמנה כדי להבריח את הקליפות. ע"ש. עוד בה שבשו"ת קרית חנה דוד ח"ב (סימן ל) כתב לבאר שאמירת הב לן ונבריך עינינו הוא שהמזמן נוטל רשות מהמסובים לברך. ע"ש. וכן נהגו חכמים גדולים ועצומים לומר "הב לן ונבריך" אפילו כשעושים ברכת המזון על הכוס. וכן משמע מדברי רבינו יוסף חיים בבא"ח (ש"ר פרשת קרח הלכה א) ובשו"ת רב פעלים ח"ד (חאו"ח סימן כב) [וידוע שרבינו יוסף חיים זכה לתואר "שר בית הזוהר"]. וכן מתבאר מדברי הכה"ח (סופר, סימן קצב סק"ב) ומרן הראש"ל שליט"א בספר הליכות עולם ח"ב (ש"ר, פרשת קרח הלכה א). ומכ"ש שיש לומר "הב לן ונבריך" לפי מה שנוהגים ברוב המקומות בזמנינו שאין מברכים ברכת המזון על הכוס אפילו כשאכלו שלשה ועשו זימון וכנראה שנהגו כן מפני שכן נראה דעת מרן ז"ל בש"ע (סימן קפב סעיף א) שכתב וז"ל: יש אומרים שברכת המזון טעונה כוס אפילו ביחיד וצריך לחזר עליו, ולא יאכל אם אין לו כוס לברך עליו אם הוא מצפה ואפשר שיהיה לו, אפילו אם צריך לעבור זמן אכילה אחת. ולפי זה אם שנים אוכלים יחד צריך לקחת כל אחד כוס לברכת המזון. ויש אומרים שאינה טעונה כוס אלא בשלושה ויש אומרים שאינה טעונה כוס כלל אפילו בשלשה. עכ"ל. ומזה שהניח מרן ז"ל סברא שלישית באחרונה משמע שכן דעתו לפסוק לענין דינא

שכן דעת הרי"ף והרמב"ם וידוע שמרן ז"ל אזיל לפסק הלכה כדעת רוב של ג' עמודי ההוראה. וכן כתב בכה"ח (סופר, שם סק"א) בדעת מרן ז"ל.

המורם מן האמור: אותם הנוהגים לומר אחרי מים אחרונים פסוק "אברכה את ה' בכל עת וגו'" צריכים לומר גם "הב לן ונבריך".

סימן יא' - שאלה: עמדתי ואתבונן אודות חבורה שאכלו דברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם, ובאמצע אכילתם רצו לעקור ממקומם לזמן מועט, והניחו זקן או חולה במקומם, האם צריכים לחזור ולברך ברכה ראשונה כשחוזרים למקומם או לא ?

תשובה: הנה בגמרא פסחים (קא:) אחר דאסיקנא ששינוי מקום צריך לברך אמרו, יתיב רב אידי בר אבין קמיה דרב חסדא ויתיב רב חסדא וקאמר משמיה דרב הונא, הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא שנו אלא מבית לבית אבל ממקום למקום לא. אמר ליה רב אידי בר אבין הכי תנינא במתניתא דבר הינק כוותך. ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה, הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא אמרו אלא בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם א"צ לברך, מ"ט, לקיבעא קמא הדר. ורב ששת אמר, אחד זה ואחד זה צריך לברך. מתיבי, בני חבורה שהיו מסובים לשתות ועקרו רגליהם לצאת לקראת חתן או לקראת כלה כשהם יוצאים אין טעונים ברכה למפרע כשהם חוזרים אין טעונים ברכה לכתחילה במה דברים אמורים שהניחו שם זקן או חולה אבל אם לא הניחו שם זקן או חולה כשהן יוצאין טעונה ברכה למפרע, כשהן חוזרין טעונים ברכה לכתחילה. ע"כ. ופסקו הרי"ף והרמב"ם (פ"ד מהל' ברכות הלכה ד) כדברי רב ששת ומה שתמה הרא"ש על הרי"ף מדוע פסק כרב ששת ושביק דברי רב חסדא כבר ישבו לנכון מרן ז"ל בכסף משנה (שם) לך נא ראה.

והנה נראה שטעמו של רב ששת דס"ל שאף בדברים הטעונים ברכה במקומם צריך לחזור לברך משום דלא שמיעא ליה, כלומר לא ס"ל האי טעמא "דליקבע קמא הדר" שהואיל וסוף סוף יצא ממקומו הוי הפסק ואולי לא יחזור כבר למקום שאכל. ולפ"ז צ"ל שאם השאיר זקן או חולה הדרינן להאי טעמא "לקיבעא קמא הדר", שהרי סוף סוף יצא הוא ממקומו ומה מהני שהשאיר זקן או חולה במקומו אלא ודאי כדאמרן. ומעתה מה שנפרש בדברי רב חסדא נפרש בדברי רב ששת (מלבד בדברים שטעונים ברכה במקומן שלפי רב חסדא לא צריך להשאיר חולה או זקן מטעם "לקיבעא קמא הדר" ולדעת רב ששת חייב להשאיר זקן או חולה שרק אז אמרינן "ליקבעא קמא הדר" וכמו שנבאר להלן) ולכן מה שכתב מרן ז"ל בב"י (ד"ה ומשמע) בזה"ל: ומשמע דלדעת הפוסקים כרב חסדא לא שאני

לן בין הניחו שם מקצת החברים ללא הניחו דבדברים שאינם טעונין ברכה לאחריהם במקומם אפילו הניחו נמי צריך לברך דכיון דבדבר שאין לו קבע הוא כי הניחו שם זקן או חולה מאי הוי ואם הם דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אע"פ שלא הניחו שם קצת מן החברים אינם צריכים לחזור ולברך משום דלקיבעיה קמא הדר. עכ"ל. אין כוונתו שלדעת הפוסקים דס"ל כרב ששת יוצא איפוא שבדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם אם הניחו זקן או חולה אין צריך לברך וכן בדברים שטעונים ברכה לאחריהם במקומם, כי גם לדעת רב ששת בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם צריך לחזור ולברך אפילו אם הניחו שם זקן או חולה. ומה שכתב מרן ז"ל "ומשמע דלדעת הפוסקים כרב חסדא", הוא מפני שבדברים שטעונים ברכה במקומן לפי רב חסדא לא צריך להשאיר חולה או זקן ולדעת רב ששת חייב להשאיר זקן או חולה אבל במה שכתב בראש דבריו גם לדעת רב ששת לא מהני.

ולכאורה כן מתבאר מלשון הרמב"ם ז"ל (ברכות פ"ד הל' ה-ו) שכתב וז"ל: חברים שהיו יושבים לאכול ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה אם הניחו שם זקן או חולה חוזרין למקומן וגומרין סעודתן ואינן צריכין לברך שנייה ואם לא הניחו שם אדם כשהן יוצאין צריכים ברכה למפרע וכשהן חוזרין צריכים ברכה לכתחלה. וכן אם היו מסובין בשתיה או לאכול פירות שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו ולפיכך מברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומברך שניה לכתחילה על מה שהוא צריך לאכול. עכ"ל. והנה לכאורה בהשקפה ראשונה היה נ"ל שמ"ש "וכן אם היו מסובין בשתיה או לאכול פירות", קאי על מה לעיל מיניה שאם הניח זקן או חולה אין צריך לחזור ולברך ואם לא הניח צריך לחזור לברך וזה לכאורה לא כמ"ש לעיל בעניותין, אלא שאחר עיון הרבה בדברי הרמב"ם נראה לפרש שמ"ש "וכן אם היו מסובין בשתיה או לאכול פירות", קאי על מה שכתב "ואם לא הניחו שם אדם כשהן יוצאין צריכים ברכה למפרע וכשהן חוזרין צריכים ברכה לכתחלה", ור"ל שפירות ומשקין דמי ללא הניחו שצריך לחזור ולברך אפילו שבפועל הניחו. תדע, שהרמב"ם ז"ל לא היה צריך לכתוב בסוף דבריו "שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו ולפיכך מברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומרך שניה לכתחילה על מה שהוא צריך לאכול", והרי כבר פטר עצמו בזה ברישא ולמה הוצרך לפרש עוד ולפמ"ש בס"ד אתי שפיר. ועוד מדוע הרמב"ם לא כתב בפשיטות "חברים שהיו יושבים לאכול פת, פירות או שתיה וכו'". ואין לומר שהרמב"ם לא כתב כן מפני שדרכו להעתיק תחילה לשון הגמרא, כי ידוע שאין הרמב"ם עושה כן אלא במקום שאין זה מפריע להבנת ותוכן הדברים אבל היכא שהדבר גורם לסרבול הלשון, דרכו ז"ל

לכתוב ההלכה בלשונו הזהב, ואם נפשך לומר כן, מ"מ יכל הוא ז"ל להעתיק בתחילה לשון הגמרא ואחר לכתוב "וכן הוא הדין בשתיה ופירות" ותל"מ.

ואם כנים אנו בזה אם נאמר שמ"ש הרמב"ם וכן וכו' קאי על כל מה שכתב רמב"ם לעיל מיניה נצטרך לפרש דברי הרמב"ם ז"ל כך, וכן אם היו מסובין בשתיה או לאכול פירות, "שאם הניחו שם זקן או חולה חוזרין למקומן וגומרין סעודתן ואינן צריכין לברך שנייה ואם לא הניחו שם אדם כשהן יוצאין צריכים ברכה למפרע וכשהן חוזרין צריכים ברכה לכתחלה", וא"כ לא שייך כבר לומר "שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו ולפיכך מברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומברך שניה לכתחילה על מה שהוא צריך לאכול", אא"כ נפרש שמ"ש שכל המשנה וכו' קאי כשלא השאיר זקן או חולה וקשה, דא"כ מה ראה הרמב"ם לכתוב בהחלטיות שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו הלא אם השאיר אחריו זקן או חולה אין הדין כן. ואם כנים אנו בזה הרי לשון הרמב"ם בהלכה מורה בעליל שבא לחייבו בברכה ולא לפוטרו, ולפי דברי האחרונים הנ"ל דס"ל דקאי אכולא מילתא ומ"ש "וכן" להורות נתן שגם בזה אם הניח זקן או חולה א"צ לחזור ולברך יוצא איפוא שבא לפוטרו בברכה, וזה אינו וכאמור. ושו"ר שכן כתב במעשה רוקח על הרמב"ם. ואם כן הדבר ברור שכך נפרש גם דברי מרן ז"ל שבשולחנו הטהור (סימן קעח סעיף ב) העתיק לשון הרמב"ם מילה במילה. וכן מתבאר מלשון הטור שלא הביאו אלא גבי דברים הטעונים ברכה לדעת הרי"ף. וכן ראיתי להט"ז (סימן קעח סק"א) שכתב שרב חסדא ורב ששת פליגי בתרתי וכו' ולרב ששת דמחלק בין הניח או לא פשוט דהיינו פת דוקא אבל בפירות דאין שייך ברכה במקומה אפילו הניח צריך לברך וכתב שכן משמע בבריתא דרבי דנקט ועקרו דמשמע דאיירי בפת וע"ז מחלק רב יהודה בין הניח או לא אבל בפירות אין חילוק. והניף ידו שנית בדין זה שם בסק"ג שלדעת מרן ז"ל אין חילוק בפירות ושתיה בין הניח ללא הניח ולא אמר מרן ז"ל לשון וכן אלא אחד מילתא דהיינו שבזה ג"כ שינוי מקום צריך לברך והיינו בכל גווני וכו'. ע"ש. וכ"כ הב"ח (ד"ה ומ"ש רבינו דדברים הטעונים).

אולם ראיתי להמאמ"ר (סימם קעח סק"ה) שהבין מדברי הרמב"ם ומרן ז"ל שמ"ש וכן וכו' קאי אכולא מילתא ונסתייע ממה שכתב מרן ז"ל בב"י דבדברים שאינם טעונים ברכה במקומם לדעת רב חסדא הרי זה חשיב שינוי מקום ומשמע שלדעת הפוסקים כרב ששת אין הדין כן ואח"כ דחה דברי

הב"ח והט"ז הנ"ל באומרו דהא חזינן דלענין שינוי מקום אף בדברים הטעונים ברכה במקומם אם לא הניחו צריכין לברך ולא משגחינן במה שיש להם קביעות אלא

הדבר תלוי בהניחו ומאחר שכן אמרינן ממילא הוא הדין בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם דמאחר שמצינו שיש מעלה בהניחו בדברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן דכי לא הניחו צריך לברך וכי הניחו א"צ יש לנו לומר דהניחו מהני בכל הדברים כל שלא נמצא ההיפך בש"ס משא"כ לדעת ר"ח. והוסיף שאין לומר שמ"ש מרן ז"ל שלדעת הפוסקים כרב חסדא וכו' ר"ל שבדברים הטעונים ברכה במקומם אפילו כי לא הניחו א"צ לברך שהרי דבר זה מפורש בש"ס ובדברי הפוסקים ז"ל וזהו עיקר מחלוקת ר"ח ור"ש אלא ודאי דקא משמע לן דלדעה זו בדברים שאינם טעונים וכו' דס"ל דצריך לברך אפילו הניחו נמי כן הוא וממילא משמע דלדעת הפוסקים כר"ש אינו כן. עכת"ד. והנה מה שנסתייע בראש דבריו ממ"ש מרן ז"ל בב"י דמשמע שלדעת הפוסקים כרב חסדא וכו', הנה כבר כתבנו לעיל שאין כן כוונת הרמב"ם כי לפ"ז לשונו מסורבלת ואינה מובנת, ומ"ש שדחה דברי הט"ז באומרו "דהא חזינן דלענין שינוי מקום אף בדברים הטעונים ברכה במקומם אם לא הניחו וכו'", הנה הט"ז להדיא כתב דהאי טעמא דמהני הניחו בדברים שטעונים ברכה במקומם משום דהוי תרתי משא"כ בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם דהוי חד וא"כ לא שייך לומר "דמאחר שמצינו שיש מעלה בהניחו בדברים הטעונין ברכה לאחריהם במקומן דכי לא הניחו צריך לברך וכי הניחו א"צ וכו' ודו"ק. ומ"ש שאין לומר שמ"ש מרן ז"ל שלדעת הפוסקים כרב חסדא וכו' ר"ל שבדברים הטעונים ברכה במקומם אפילו כי לא הניחו א"צ לברך וכו', הנה אף למטוניה דמר עם עיקר חידושו של מרן ז"ל שלפי דברי רב ששת גם בדברים שאין טעונים ברכה במקומם מהני הניחו, מדוע הוצרך מרן ז"ל לכתב בסוף דבריו "ואם הם דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אע"פ שלא הניחו שם קצת מן החברים אינם צריכים לחזור ולברך משום דלקיבעיה קמא הדר", הרי הדבר פשוט, אלא ודאי שכל כוונת מרן ז"ל היתה לסכם דברי רב חסדא ותו לא מידי ולכן שפיר למימר דאתא לאשמועינן סוף הדברים.

ופניתי לראות היאך ביאר מרן ז"ל דברי הרמב"ם בספרו כסף משנה וראיתי לו שאחר שהביא דברי הגמרא והראשונים בסוגיא הנ"ל כתב וז"ל: וזה שכתב [הרמב"ם] וכן אם היו מסובין לשתייה או לאכול פירות כלומר דאין חילוק בין מידי דסעודה ליין ופירות בכולהו שיוני מקום צריך לברך. אבל נשאר לדקדק בלשון רבינו ד"וכן" משמע דלאשמועינן חידושא אתא ואיפכא הוא דהא אפילו רב חסדא מודה דצריך לחזור ולברך ובמידי דסעודה דהיינו דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם הוא דפליג ויש לומר דאכילה דלעיל הייתי מפרש מידי דאין טעונין ברכה לאחריהם במקומם ואתא

לאשמועינן דהוא הדין לשתיית יין ואכילת פירות שבעת המינין שהם טעונים ברכה לאחריהם במקומן כמ"ש בראש פרק זה דצריך לחזור ולברך וכו'. עכ"ל. וממ"ש "ויש לומר דאכילה דלעיל הייתי מפרש וכו'", מבואר יוצא שזהו רק סלקא דעתין אבל באמת הוא ז"ל מיירי בסעיף ד בפת לחם ובסעיף ה' כתב, "וכן" שיראה המעיין דמהא שכתב שכן הדין בשתיית יין ופירות מז' מינין משמע דברישא לא מיירי באוכלים שטעונים ברכה שלא במקומן שאם כן מאי וכן, כל הוא. ולפ"ז י"ל עוד טעם למה כתבה הלכה זו, שהרי מלשון גמרא והפוסקים משמע דמיירי בסעודת פת בדוקא אבל אם בשתיית יין או אכילת ז' מינין אין הדין כן, קמ"ל שלא. ולפי דבריו יוצא איפוא שמ"ש הרמב"ם ז"ל "וכן וכו'" מיירי ששתה יין ואכל מפירות שבעת המינין שטעונים ברכה לאחריהם במקומם ואע"פ שהרב דוד עזריה נר"ו אמר לנו פירוש אחר בזה, מ"מ מדברי המאמ"ר הרב מעשה רוקח (על הרמב"ם שם ונביא לשונו להלן) והאליה רבה (סק"ד) משמע שהבינו דברי הכסף משנה כמו שכתבנו בעניותין אלא שנתקשינו מעט בדבריו ואנן נקטינן כדברי מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו. וע"ע בלבושי שרד (סק"ו) ובפמ"ג (א"א סק"ג).

ומעתה אחר שהודיע אותנו האלוקים כל זאת, גם אם נפרש דברי מרן ז"ל כמו שכתבו המאמ"ר המג"א (סק"ג) הנהר שלום (שם) והמו"ק (ריש סימן קעח) דקאי אכולא מילתא מ"מ מדברי מרן ז"ל בכסף משנה (שהם נראים מאוחרים יותר) מבואר להדיא שמ"ש הרמב"ם וכן אם היו מסובין בשתיה או לאכול פירות מיירי בשותה יין או אוכל פירות מז' מינין שהם דברים טעונים ברכה לאחריהם במקומם אבל שתיות ומאכלים אחרים שאינם טעונים ברכה במקומם לא מהני אפילו הניח זקן או חולה ואע"פ שהמג"א (שם) הקשה על הכסף משנה הנ"ל שדוחק הוא דהוה ליה לפרש בהדיא ברישא לאכול פת ולכן כתב שנראה לו כפשטא אתא לאשמועינן אפילו בשתיה אם הניחו מקצתן אין צריך ברכה וכמ"ש הרמ"א בהגה וכו'. הנה כבר הקשו עליו בזה הגאון רעק"א והרב נתיב חיים (הובא בקובץ מפרשים המודפס בשולי גליון ש"ע הוצאת הדרת קודש) כנלע"ד בדעת מרן ז"ל והרמב"ם [והטור]. וכן נראה שהבין מרן הראש"ל בשו"ת יחו"ד ח"ו (סימן יא עמוד עב) אלא שקיצר במקום שהיה לו להאריך.

אלא שראיתי לחד מקמאי הלא הוא האור זרוע (הל' ברכות סימן קנח) שכתב וז"ל: וכן פסק רבינו יצחק אלפסי דהלכה כרב ששת וכן הרב רבי משה מימון זצ"ל. הלכך, לפי ר"ח ולר' יצחק אלפס ולה"ר משה מימון כל היכא שיושב ואוכל בבית זה ועמד והלך לאכול בבית אחר לא שנא דברים הטעונים ברכה לאחריהם ל"ש שאינם טעונים לעולם צריך לברך למפרע על מה שאכל וכו' והני מילי שלא הניח מקצת חבורה אבל הניח

מקצת חבורה אפילו מבית לבית א"ץ לחזור לברך לא למפרע ולא לכתחילה וכו'. עכ"ל. הא קמן שאפילו בדברים שאינם טעונים ברכה במקומן מהני להשאיר זקן או חולה. וכן כתב הסמ"ק (סימן קנא עמוד קד) ואע"פ שמרן ז"ל כתב עליו שלשונו לא מכוון, זהו משום שבספר הסמ"ק שהיה לפני מרן היו הגהות הסמ"ק מעורבים בתוך דברי הסמ"ק ומרן העתיק דברי הגהת הסמ"ק הנ"ל על דברי הסמ"ק שם וחשב שהכל הוא מדברי הסמ"ק, ולא ידע שהדברים מעורבבים הם, וחלקם האחרון הם מהגהת הסמ"ק כאשר הוא בספרים שלפנינו, ולכן הניח דבריו בצ"ע וכמ"ש בספר ברכת ה' ל"ג (עמוד תנט). וכן ראיתי הלום להרב שער המלך (הל' ברכות פ"ד ה"ד) שהוכיח שגם הרשב"ם ס"ל שבדברים שאין טעונים ברכה במקומן לאחריהן מהני אם השאיר שם מקצת חברים והעיר שם שמ"ש מרן ז"ל בב"י דמשמע דלדעת הפוסקים כרב חסדא וכו' הוא דלא כרשב"ם וסמ"ק. ע"ש. ולפ"ז יש שאילו ראה מרן ז"ל דבריהם אולי לא היה פוסק שבדברים שלא טעונים ברכה במקומם לא מהני השאיר זקן או חולה מה גם שהאו"ז כתב כן בדעת הרי"ף והרמב"ם.

המורם מכל האמור: חבורה שאכלו דברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם, ובאמצע אכילתם רצו לעקור ממקומם לזמן מועט, והניחו זקן או חולה במקומם, אפשר שאינם צריכים לחזור ולברך ברכה ראשונה, והמעיין יבחר ויקרב.

סימן יב - שאלה: עמדתי ואתבונן אם מותר בשבת להסיר במגבון לח או מטלית לחה לכלוך שעל הבגד ?

תשובה: הנה בפרק נוטל (קמב:) איתא, היתה עליו לשלשת מקנחה בסמרטוט היתה על של עור נותנין עליה מים עד שתכלה. ופירש"י היתה: על הכר. לשלשת: פירוש דבר מיאוס כגון רוק או צואה. מקנחה בסמרטוט: ולא יתן עליה מים דסתם כר של בגד הוא ובגד שרייתו במים הוא כיבוסו. היתה: לשלשת זו על כר של עור וכו' דלאו בר כיבוס הוא. נותן עליה מים עד שתכלה ומיהו כיבוס לא הואיל וסתם כרים וכסתות רכים נינהו שייך למימר בהו כיבוס בעורות רכים ומיהו שרייתן לא זהו כיבוסן וכן מפורש בזבחים פרק דם חטאת (צד:) עכ"ל רש"י. וכתבו הגהות מיימוניות בפרק כ"ב (דפוס קושטא הי"ח) בשם סמ"ק למחות בנשים שלא לשפוך מים על בגדיהן שטנפו התינוקות דכיבוס גמור הוא דשרייתו זהו כיבוסו והיינו שרייה כשמעביר עליו מים אך טוב ליקח סמרטוט ולחוף על מקום הטנוף בקל ולא בדוחק פן יסחוט כן נראה לרבינו פרץ. עכ"ל. והובא כל הנ"ל בבית יוסף חאו"ח סימן שב. וכן פסק בש"ע (שם) סעיף ט) וז"ל: מותר ליתן מים ע"ג מנעל לשכשכו, אבל לכבסו, דהיינו שמשפשף צדו זה על זה, אסור. אבל בגד

שיש עליו לכלוך, אסור אפילו לשכשכו, דזהו כבוסו, אלא מקנחו בסמרטוט בקל ולא בדוחק, פן יסחוט. עכ"ל.

וממ"ש מרן ז"ל שמקנחו בקל ולא בדוחק פן יסחוט מבואר להדיא דמיירי בסמרטוט רטוב דאי מיירי ביבש מה יש לחוש לסחיטה. וכן ראיתי שכתב במפורש הלבוש שמקנחו בסמרטוט "לח" בקל ולא בדוחק פן יסחוט כיעו"ש. וכנראה שמהטעם שכתבנו לעיל בעניותין. ושו"ר שכ"כ להדיא המעדני יו"ט בדעת הלבוש שנראה לומר שכתב כן מפני דלשון ההגהות שהביא הב"י הוא כך, אך טוב ליקח סמרטוט ולחוף על מקום הטנוף בקל ולא בדוחק פן יסחוט. עכ"ל. וקשיא להלבוש מאי יסחוט אי לאו דהסמרטוט לח הוא, ועוד לישנא דלחוף לא שייכא אלא במקום שיער, לכך כתב הלבוש לח במקום לחוף והוא נכון. עכ"ל. ומדבריהם תשובת מוצאת לדבר שאלתינו שלעולם יהיה מותר להסיר במגבון לח או מטלית לחה לכלוך שמעל הבגד, שהואיל ומקנחו בקל אין לחוש לאיסור סוחט, וגם אין לחוש מצד כיבוס הבגד שהואיל והבגד נשאר מלוכלך וצריך לכבסו אחר השבת אין זה חשוב ככיבוס אלא כהסרת לכלוך. כל קבל דנא ראיתי להרב אליה זוטא שהביא דברי הלבוש הנ"ל ומ"ש בדעתו הרב מעדני יו"ט, וכתב עליהם, "והוא דוחק גם דאף בסמרטוט יבש שייך סחיטה במקום הטנופת שהוא לח אם מקנח (כצ"ל וכן גרס האליה רבה) בדוחק, גם בש"ע לא כתב זה. עכ"ל. ומבואר דס"ל שמ"ש בש"ע ", אלא מקנחו בסמרטוט בקל ולא בדוחק", מיירי בסמרטוט יבש ללא מים כלל, ומה שכתב "פן יסחוט", קאי על הבגד עצמו דהיינו שאם יקנח בדוחק יש לחוש שהמים או הלכלוך שעל הבגד דהיינו שאם יש עליו לכלוך שהוא לח יש לחוש שמא יסחוט. וכן הסכים באליה רבה והביא ראיה לדבר מסימן ש"כ (סעיף יז) ששם פסק בש"ע, שאין מקנחין בספוג אא"כ יש לו בית אחיזה גזירה שמא יסחוט בין אצבעותיו. כיעו"ש. וגם הגר"ז הבין כדבריהם שכתב בש"ע שלו (שם סעיף כ) בזה"ל: ויזהר לקנח בקל ולא ידחוק פן יסחוט לכלוך הבלוע בבגד שיש איסור בסחיטתו מדברי סופרים כמו שיתבאר בסימן ש"כ. עכ"ל. וכן מפורש יוצא מדברי הגר"ח פלאגי בספר רוח חיים (שם סק"ג) שעמש"כ מרן ז"ל שיקנחו בקל ולא בדוחק כתב הוא ז"ל, "ונראה דיותר טוב להעביר עליו ידו או רגלו ובפרט כשהבגד קשה דליכא משום סחיטה וק"ל". ע"כ. וממ"ש בסו"ד ובפרט שהבגד קשה שומע אתה שהבין שמ"ש מרן ז"ל פן יסחוט קאי על הבגד ולא על הסמרטוט ודוק.

נמצינו למדים שלדעת הלבוש והמעדני יו"ט מותר לאדם להסיר לכלוך על הבגד אף בסמרטוט לח באופן שעושה זאת בקל, ואילו לדעת הא"ר, הגר"ז והגר"ח פלאגי רשאי להסיר הלכלוך אך ורק בסמרטוט יבש.

והנה אע"פ שלענין הלכה היה נראה לומר שהעיקר כדברי הלבוש ודעימיה הואיל ודברי הא"ר ודעימיה דחוקים שהרי לפי דבריהם מרן ז"ל מיירי בבגד שנתלכלך בדבר לח שבכגון דא שייך סחיטה, וזה דוחק כי מסתימות לשון מרן ז"ל משמע דמיירי בכל לכלוך, וע"ע ברש"י שם שכתב דמיירי אפילו בצואה וכתב בשער הציון (סימן שב ס"ק סב) שכל שכן מי רגלים או צואה, וגם הראיה שהביא הא"ר מסימן ש"כ אודות הספוג, יש לדחותה, דשאני ספוג שבדרך כלל מלא מים הוא ואפילו אם יעשה זאת בקל יבוא לסחיטה, מכל מקום ראיתי אחר רואי לחד מקמאי הכל בו (דף כו ע"ג) שכתב שאם היתה לשלשת על הכר יקנחנה בסמרטוט "קשה", ומבואר דס"ל שאסור לקנחו בסמרטוט לח, א"כ כיון שדברי מרן ז"ל אינם מפורשים ויש פנים לכאן ולכאן, א"כ יש לנו לילך אחר דברי הכל בו המפורשים. ואין לומר שגם לפי דברי הא"ר ודעימיה אם היה הבגד מלוכלך בדבר יבש יש להתיר לקנחו בסמרטוט לח הואיל והוא ז"ל כתב שיש לחוש לסחיטה רק כאשר הבגד מלוכלך בדבר לח, דזה אינו, כי לדעתו מרן ז"ל לא נגע כלל שמותר לקנח בגד בסמרטוט לח ולעולם יש לחוש לסחיטת הסמרטוט או לכיבוס הבגד. ואם כנים אנו בזה על כורחנו דהיינו טעמא שיש לאסור לקנח לכלוך בסמרטוט לח או במגבון לח הוא משום כיבוס הבגד ולא משום שמא יסחוט, שהרי אפילו אם יסחט אין בזה איסור תורה וכמ"ש הגר"מ הלוי זצ"ל בספר מנו"א ח"ב (פרק יב הערה 20).

סימן יג - ביאור דברי מרן ז"ל בסימן שכ"ו

איתא בגמרא שבת (מ:), ת"ר מתחמם אדם כנגד המדורה ויוצא ומשתטף בצונן ובלבד שלא ישתטף ויתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים שעליו. ע"כ. וכתב הרא"ש (סימן ט) שלכך צריך אדם ליזהר אחר שנטל ידיו שלא יחמם אותם נגד המדורה עד שינגבם תחלה. עכ"ל. וכן כתב המרדכי (סימן שה) שממה שאמרה הגמרא "מתחמם אדם כנגד המדורה", יש להוכיח דמי שרחץ ידיו במים לא יעמוד כנגד המדורה לחמם ידיו שיש לחוש שיפשירו מים שעל ידיו. ע"ש. וכן נראה מדברי התוספות (מ: ד"ה מפני) ורש"י וכמ"ש מרן ז"ל בבית יוסף סימן שכ"ו. וכן פסק הטור להלכה.

אולם הרמב"ם בפרק כ"ב מהל' שבת (הלכה ג) כתב וז"ל: אבל אינו משתטף כל גופו בצונן ומתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים שעליו ונמצא כרוחץ [כל] גופו בחמין. וכתב הרב המגיד שהרמב"ם כתב כן מפני שאין ההפשרה אסורה בעצמה אלא מפני

רחיצת הגוף. ושכן העלה הרמב"ן. עכ"ל. ודברי הרמב"ן הנ"ל הנה הנם בחידושיו לשבת (דף מ: בד"ה ובלבד שלא) כיעו"ש. וכתב מרן ז"ל בבית יוסף שלפי דבריהם אף על פי שיחמם ידיו בעוד המים עליהם אין בכך כלום, [א. ה צ"ע מדוע מרן ז"ל דקדק כן מדברי הרב המגיד, והרי הרמב"ם שם בהלכה ד' להדיא כתב כן וצ"ע.] וסיים בזה"ל: ולדברי הרב רבינו אשר יש לומר דאף על גב דלהפשיר מים לצורך שתיה מותר שאני הכא שדומה כרוחץ במים חמין ויבא להחם חמין לרחוץ גופו. אי נמי דלא מיתסר אלא במתחמם כנגד האור במקום שהיד סולדת וכן העמידוה בירושלמי פרק כירה (הלכה ד). עכ"ל.

ולפי שני התירוצים שהזכיר בסוף דבריו יש נפק"מ לדינא, כי הנה לפי תירוצו הראשון יוצא איפוא שלדעת הרא"ש אסור לחמם את הידים כנגד האש אפילו במקום שאין היד סולדת בו ולדעת הרמב"ם שרי. ולפי תירוצו השני, מה שאסר הרא"ש הוא דוקא במקום שהמים שבידו יכולים להגיע לשיעור חום שהיד סולדת בו ולא משום איסור רחיצה אלא משום בישול המים שהרי קי"ל שאין איסור שימוש במים חמים בשבת בפניו ידיו ורגליו, אבל במקום שאין היד סולדת בו שרי. ולפי זה אין מחלוקת בין הרא"ש להרמב"ם, שגם הרמב"ם מודה שאם יכול להגיע לחום שהיד סולדת בו אסור משום בישול המים (וכן כתב הרמב"ם להדיא עיין להלן) ואילו הרא"ש מודה לרמב"ם שבמקום שאין היד סולדת בו שרי שהרי מותר לרחוץ ידיו בשבת במים חמים.

וזו לשון מרן ז"ל בשולחנו הטהור סעיף ד': לא ישתטף אדם בצונן כל גופו ויתחמם כנגד המדורה, מפני שמפשיר מים שעליו ונמצא כרוחץ כל גופו בחמין, אבל מתר להשתטף בצונן אחר שנתחמם אצל האש. עכ"ל. ובסעיף ה' כתב, יש אומרים שצריך ליזהר שלא לחמם ידיו אצל האש אחר נטילה אם לא ינגבם תחלה יפה. עכ"ל. ולפו"ר נראה דס"ל כדעת הרמב"ם שהביאה בסתם בסעיף ד', דסתם ויש אומרים הלכה כסתם. אלא שראיתי להמאמ"ר (שם סק"ד) שכתב דהא דמרן ז"ל הביא בסעיף ה' דברי הרא"ש בלשון "יש אומרים" הוא מפני דיש לומר דשמא גם לחמם ידיו אחר הנטילה נגד האש אסור לפי שדומה לרוחץ במים שהוחמו בשבת אע"ג דההפשרה מצד עצמה מותרת מכל מקום ההפשרה על ידי רחיצה אסורה דלא שרי לחמם חמין כדי לרחוץ ידיו ואפילו להפשיר כדי לרחוץ ידיו אפשר דאסור משום לתא דרחיצה ואפשר דמותר משום דכיון דההפשרה מצד עצמה מותרת אין לאסור הרחיצה בהם דלא אסרינן רחיצת פניו ידיו ורגליו בשבת אלא מפני איסור חימום המים ולכן כתב מרן ז"ל איסור חימום הידים אצל האש בשם י"א. ע"ש. ומשמע קצת שהבין שמרן ז"ל ספוקי מספקא ליה אם מותר לחמם הידים אצל האש. גם הרב כה"ח (ס"ק כג) כתב שמרן ז"ל הביא בשלחן ערוך סברת

הרא"ש בלשון יש אומרים משום שלדעת הרא"ש י"ל דאפילו להפשיר מים שעל ידיו אסור וממשמעות דברי הרמב"ם משמע דשרי ועל כן כתב זה בש"ע בלשון יש אומרים מפני שאפשר לומר דמיירי בלהפשיר דהיינו במקום שאין היד סולדת בו ולהרמב"ם שרי ולהרא"ש אסור. ע"ש.

ונראה לענ"ד לבאר שלדעת מרן ז"ל גם סעיף ד' וגם סעיף ה' עיקר להלכה ואפרש שיחותי בס"ד. הנה מרן ז"ל בסעיף ד' העתיק לשון הרמב"ם בסעיף ה' שאסור לאדם להשתטף אדם בצונן כל גופו ויתחמם כנגד המדורה, מפני שמפשיר מים שעליו ונמצא כרוחץ כל גופו בחמין שבזה גם הרא"ש מודה. ובסעיף ה' העתיק לשון הרא"ש וסמך עמש"כ בתירוצו השני בבית יוסף שהרא"ש מיירי במתחמם כנגד האור במקום שהיד סולדת ומשום איסור בישול המים, ולזה גם הרמב"ם מסכים שהרי מה שכתב שלא ישתטף אדם כל גופו בצונן ומתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים שעליו ונמצא כרוחץ [כל] גופו בחמין, ודייק מרן ז"ל מדבריו שלפי דבריהם אף על פי שיחמם ידיו בעוד המים עליהם אין בכך כלום, מיירי במתחמם כנגד האור במקום שאין היד סולדת בו, אבל במקום שהיד סולדת בו גם הרמב"ם אוסר מפני בישול המים. ושו"ר שכן כתב הרמב"ם להדיא בסעיף ד' וז"ל: וסך אדם ידו במים או בשמן ומחמם כנגד המדורה, והוא שלא יחמו המים שעל ידו עד שתהא כריסו של תינוק נכוית בהן. עכ"ל. ומ"ש מרן ז"ל בסעיף ה' בלשון יש אומרים הוא מפני שכן דרכו של מרן ז"ל לכתוב בשלחן ערוך יש מי שאומר על איזה דין אף על פי שהלכה כן, ולא כתבו בלשון "יש" אלא משום שלא מצא הדין בכמה פוסקים רק בפוסק אחד או שנים במפורש, וכמ"ש הסמ"ע בחחו"מ (סימן ט"ז סק"ח). ושו"ר שיש לדייק מלשון מרן ז"ל גופיה, שבסעיף ד' כתב "כנגד המדורה". ובסעיף ה' כתב "אצל האש", ומשמע שרצונו לומר שבכל גופו אפילו שאין היד סולדת בו אסור דהיינו אפילו כנגד המדורה. ואילו בידיו אסור בחום שהיד סולדת בו, דהיינו אצל האש ודוק.

ובצאתי חפשי בדברי האחרונים ראיתי להמגן אברהם (סק"ו) שעמש"כ מרן ז"ל שצריך ליזהר שלא לחמם ידיו אצל האש, כתב הוא ז"ל בזה"ל: אבל במקום שאין היד סולדת בו שרי כמ"ש [לעיל] בסימן שי"ח סעיף יד. עכ"ל. ולכאורה בהשקפה ראשונה היה נראה שהבין שמרן ז"ל סובר שהעיקר להלכה גם כדעת היש אומרים. אלא שלעיל בס"ק ה' כתב, שהרמב"ם כתב דמותר לסוך ידיו במים ולחמם נגד האש במקום שאין היד סולדת בו, ולכן כתב הרב בית יוסף בסעיף ה' ויש אומרים [א. ה לכאורה נראה שבשלחן ערוך שהיה לפני המג"א איתא, "וי"א" בוא"ו ולפנינו ליתא, ואולי מחמת זה הבין המג"א שהי"א פליג על הסתם

ודוק]. ע"כ. ומשמע שרצונו לומר שמרן ז"ל בסעיף ה' הביא ההלכה בלשון יש אומרים, מפני דס"ל הכי. אולם המעיין בדברי המג"א הנ"ל ישר יחזה פנימו שדבריו סותרים תוך כדי דיבור, כי הנה בס"ק ה' כתב שהרמב"ם פליג על הרא"ש ולכן כתב מרן ז"ל סעיף ה' בלשון יש אומרים, ואילו בסעיף ה' ביאר דברי מרן ז"ל דמיירי בחום שהיד סולדת בו אבל במקום שאין היד סולדת בו שרי. ולזה גם הרמב"ם מסכים וצ"ע. וראיתי להרב מחצית השקל שכתב בביאור דברי המג"א הנ"ל בזה"ל: דייק מ"א מדכתב אצל האש ולא כתב נגד האש כמ"ש בסעיף שלפני זה נגד המדורה אלא דכאן מיירי שהוא סמוך לאש במקום שהיד סולדת בו. והם דברי הרב בית יוסף בספרו הארוך שנתן טעם לדברי הרא"ש שכתב צריך ליזהר שלא לחמם ידיו כו' דמיירי במקום שהיד סולדת בו ומשום איסור בישול ולפ"ז גם הרמב"ם מודה לאסור, אם כן מה זה שכתב מ"א בס"ק ה' ולכן כתב הרב בית יוסף בסעיף ה' וי"א על כרחך צריך לומר דס"ל למ"א מדכתב הרב בית יוסף לשון וי"א ע"כ בשלחן ערוך חזר בו וס"ל דהרא"ש אוסר אפילו במקום שאין היד סולדת בו ומטעם רחיצה וכפי' מ"א שכתב פה. עכ"ל. ומש"כ בתחילת דבריו הוא כדברינו בס"ד, אלא שמה שסיים שמרן ז"ל חזר בו וכו', דבריו תמוהים אחה"ר, שהרי המג"א קרי בחיל בדעת מרן ז"ל דמיירי בחום שהיד סולדת בו, בפרט שלא ידעתי כיצד לא הקשה שדברי המג"א סותרים. וצ"ע. ולדידי חזי לי שהעיקר כמ"ש הרב מחצית בתחילת דבריו וכאמור. ומ"ש המשנ"ב (שם ס"ק יז) שלעולם הרמב"ם והרא"ש חולקים ויסוד מחלוקתם הוא, שלדעת הרמב"ם דינו כרחצה גמורה ולכן עשאוהו רק כחמין שהוחמו מערב שבת דאין אסור אלא על גופו, ואילו לדעת הרא"ש ודעימיה ס"ל דדינו שוה כרוחץ בחמין שהוחמו בשבת, שאסור אפילו פניו ידיו ורגליו. ע"ש. הנה הוא ז"ל כתב כן אליבא דהמג"א אבל לדעת מרן ז"ל אי אפשר לומר כן, שהרי בבית יוסף הביא שני תירוצים בזה, ולא העלה על שפתיו לומר כחילוק המשנ"ב הנ"ל וזה ברור.

וכן מצאתי הלום להרב עולת שבת (סימן שכ"ו סק"י) שעמש"כ מרן ז"ל בסעיף ה' שיש אומרים שצריך ליזהר וכו', כתב בזה"ל: כן כתב הרא"ש ז"ל. ויש לתמוה על דברי המחבר דבסמוך אינו אוסר להתחמם כנגד המדורה אלא משום דדומה כרוחץ ואם כן למה אוסר בכאן לחמם ידיו אצל האש הא רחיצת ידיו ורגליו מותר אפילו בחמים שהוחמו בשבת. וכמו שכתב המחבר לעיל בסעיף א' ואפשר דמיירי במתחמם שיכול לבוא שתהא היד סולדת בו ולפיכך צריך לנגבם תחלה. וכן כתב הבית יוסף בשם ירושלמי וצ"ע כי פשט הלשון של המחבר לא משמע כן. עכ"ל. והוא כדברינו בס"ד. אלא שלא ידעתי מאי קשיא ליה שכתב "וצ"ע כי פשט הלשון של המחבר לא משמע

כן", והרי קי"ל שכל פוסק שכותב שני תירוצים העיקר כתירוץ השני שכתב, בפרט שבנ"ד כן פשט הירושלמי, ואם כן הדבר ברור שמה שהעתיק לשון הרא"ש בסעיף ה', כוונתו ז"ל שיש לפרש דבריו בשלחן ערוך כמ"ש בתירוצו השני שבבית יוסף, מה גם שכבר בארנו לעיל שכן מדוייק היטב מלשון מרן ז"ל שבסעיף ד' כתב "כנגד המדורה". ובסעיף ה' כתב "אצל האש", ומשמע שרצונו לומר שבכל גופו אפילו שאין היד סולדת בו אסור דהיינו אפילו כנגד המדורה. ואילו בידיו אסור בחום שהיד סולדת בו, דהיינו אצל האש, הא קמן שפשט לשון מרן מורה כן. זהו הנלע"ד.

נמצינו למדים שלדעת מרן ז"ל, לכל הדעות אסור לאדם להשתטף כל גופו בצונן ולהתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים שעליו ונמצא כרוחץ כל גופו, וכן אסור לאדם לחמם ידיו אצל האש במקום שהיד סולדת בו אחר נטילה אם לא ינגבם תחלה יפה, אבל מותר

לאדם לחמם ידיו אצל האש במקום שאין היד סולדת בו. אלא שגם אם נפרש דהו"ל סתם וי"א, דהלכה כסתם העיקר לדינא כמ"ש לעיל ודוק.

סימן יד - שאלה: עמדתי ואתבונן אם מותר להדליק נר של שבת או נרות של בית הכנסת מנר של חנוכה וכן להיפך ?

תשובה: הנה בספר התרומה (סימן רכ"ט) כתב וז"ל: הלכה כשמואל דאמר מדליקין מנר לנר דהא רבה עביד כוותיה, אם כן מותר להדליק קינסא או נר של חול מנר של מצוה הן בנרות שבת הן בנרות חנוכה הן בנרות בית הכנסת מותר להדליק קיסם מנר של שבת כדי להדליק בה נר חנוכה או איפכא או להדליק קיסם מנר של שבת כדי להדליק נר אחרת של שבת וכן בנרות חנוכה אבל נר של חול אסור להדליק מנר של מצוה אלא אם כן מדליק מאותה נר של חול נר אחרת של מצוה כדמוכחא ההיא (שם) דאין שוקלין כנגד מעשר שני דינרי זהב. עכ"ל. והביאו מרן ז"ל בב"י סימן תרע"ד. וכ"פ בש"ע (שם סעיף ב') וז"ל: יש מי שאומר שנר של בהכ"נ ושל שבת ושל חנוכה כולם של מצוה הם ומותר להדליק זה מזה. עכ"ל. ואע"פ שבספר התרומה מתיר אפילו על ידי קינסא כמו שיראה הרואה, מכל מקום כתב מרן ז"ל בש"ע שמותר להדליק זה מזה והשמיט היתר ספר התרומה להדליק אפילו על ידי קינסא, כי מה שהתיר בספר התרומה אפילו על ידי קינסא לשיטתיה אזיל דס"ל דכיון דמאן דאמר אכחושי מצוה עמד בקושיא, יוצא איפוא ששמואל שהלכה כמותו מתיר אפילו מקיסם לנר וכמו שנתבאר במקומו, אבל לדעת מרן ז"ל דס"ל כדברי הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם שגם שמואל מודה שאסור להדליק על ידי קינסא וכמו שנתבאר שם בד"ה אולם, ה"ה בנ"ד שאין להתיר להדליקם על ידי

קינסא אחד מהשני כדין הדלקת נר חנוכה מנר חנוכה. ודלא כמ"ש בספר שלחן גבוה (שם סק"ד) שאחר שהביא לשון ספר התרומה סיים וכתב שמ"ש מרן ז"ל שמותר להדליק זה מזה היינו על ידי קיסם או נר אחרת של חול דאילו זה מזה בלי אמצעי לכו"ע שרי ולכך נקט מרן דין זה בלשון מחלוקת דעל ידי נר אמצעי בנתיים אין זה מוסכם מכל הפוסקים. עכ"ד. כי מלבד שממה מרן ז"ל שיכל ידיו ושינה מלשון ספר התרומה וכתב שמותר להדליק "זה מזה", שומע אתה דס"ל שרק מנר לנר שרי אבל על ידי קינסא אסור. עוד בה, דהנה מה שבנה יסודו הנ"ל בטענה דאילו זה מזה בלי אמצעי לכו"ע שרי, אחה"ר זה אינו, כי הנה מדברי הרשב"א בחידושיו (שם) והר"ן (על הרי"ף ט. ד"ה הלכות) מבואר שאפילו להדליק נר של מצוה אסור כל שאינה אותה מצוה ממש כגון נר חנוכה מנר חנוכה וכיוצא אבל נר של שבת ושל בית הכנסת מנר חנוכה וכיוצא אסור וכמ"ש בדעתם המאמ"ר (שם סק"ד) והערך השלחן (שם סק"ד), כי הנה מה שכו"ע מסכימים שמנר לנר שרי מיירי מנר חנוכה לנר חנוכה אבל מנר בית הכנסת לנר חנוכה וכיוצא נחלקו רבותינו הראשונים ז"ל, ומעתה דעת לנבון נקל שמ"ש מרן ז"ל "זה מזה" להורות שדוקא שלא על ידי קינסא שרי אבל על ידי קינסא יש לאסור ומה שהתיר ספר התרומה אפילו על ידי קינסא, לשיטתיה אזיל וכאמור כנלע"ד. מ"מ מדברי השו"ג למדנו דס"ל שכן דעת מרן ז"ל. וכ"כ בספר בית יהודה (סימן כ"א) שמה שכתבו מרן ז"ל בלשון "יש מי שאומר" מפני שכן דרכו אבל לדינא דעתו כסברא זו.

גם הלום ראיתי להמאמ"ר (שם) שכתב בתחילת דבריו שנראה שכך היא הלכה שהרי לא נמצא בזה חולק בבית יוסף ואע"פ שכתבו בלשון יש מי שאומר ליכא קפידא שכך דרכו בהרבה מקומות ושוב הביא כי הר"ן והרשב"א חולקים על זה וא"כ יש כאן קצת תימה על מרן ז"ל שהביא דין זה בלי חולק דלפי מה שסתם בסימן תרע"ג כדעת האוסרים אפילו תשמיש של מצוה נראה שדין זה אינו הלכה ולא היה לו למרן ז"ל להביא בלי מחלוקת, ותירץ בזה"ל: וצריך לומר דס"ל למרן ז"ל דלאו הא בהא תליא דאפשר שאף האוסרים לעיל להשתמש תשמיש של קדושה לאור נר חנוכה מתירין כאן להדליק מנר של מצוה לנר של מצוה אע"פ שהיא מצוה אחרת. עכ"ל. ומבואר דאסיפא דמילתא מסיק שאכן מרן ס"ל כדברי ספר התרומה שנר של בהכ"נ ושל שבת ושל חנוכה כולם של מצוה הם ומותר להדליק זה מזה, והביאו בלשון יש מי שאומר מפני שכן דרכו. כל קבל דנא חזי הוית להגר"א בביאורו (שם סק"ה) שכתב וז"ל: יש מי שאומר וכו', ספר התרומה, ואזיל לשיטתו בסעיף א' אבל לסברא ראשונה בסעיף א' דביזוי מצוה אסור, גם זה אסור שהמצות מבטלות זו את זו וכו'. עכ"ל. ומבואר שהבין דהו"ל כסתם ויש

אומרים, וקי"ל שהלכה כסתם. וא"כ מרן ז"ל ס"ל שאסור להדליק נר של בהכ"נ ושל שבת ושל חנוכה אחד מהשני. ועיין בספר ערך השלחן (שם) שכתב שהדבר במחלוקת הוא שנוי ושהר"ן והרשב"א פליגי על ספר התרומה. ע"ש. והמעיין בדבריו שם יראה נכוחה שנוטה להחמיר בזה. וכתב בכה"ח (שם ס"ק יג) בתירוצו השלישי שיש לומר שמפני שכתב הר"ן דלא שרינן אלא מנר לנר דמצוה חדא כתב דין זה בלשון יש מי שאומר. ומשמע שר"ל דלא ברירא ליה למרן אם העיקר כספר התרומה.

אולם אחר ראות דברי הגר"א הנ"ל פעם ופעמיים נלע"ד שיש להשיב עליהם, כי הנה כבר כתבנו לעיל שמרן ז"ל שינה מלשון ספר התרומה ששם התיר להדליק אפילו מקינסא ואילו מרן ז"ל כתב בשולחנו הטהור שמותר להדליק "זה מזה", והיינו שמותר להדליק אחד מהשני ללא נר אמצעי אבל על ידי נר אמצעי אסור, ומעתה הדבר ברור שאי אפשר לומר שלשון מרן ז"ל מקורו בספר התרומה, אלא ודאי שמרן ז"ל שינה מלשונו להורות דס"ל בחדא ופליג עליה בחדא. ומ"ש הגר"א שלסברא ראשונה בסעיף א' דביזוי מצוה אסור, גם זה אסור שהמצות מבטלות זו את זו וכו', הנה סברת ביזוי מצוה נאמרה על המדליק מנר של מצוה לנר של מצוה על ידי נר של חול אבל בנ"ד דמיירי בנרות של מצוה אפשר שאין בזה משום ביזוי מצוה ואע"פ שכמה ראשונים ס"ל שאכן גם בהדלקה מנר של בהכ"נ ושל שבת לנר חנוכה שייך ביזוי מצוה מפני שהמצות מבטלות זו את זו וכמו שנתבאר לעיל, מכל מקום כיון שמרן ז"ל לא ידע מהראשונים הנ"ל שהרי בב"י הביא דברי ספר התרומה בלבד, הדבר ברור שאי אפשר שהבין שדברי ספר התרומה חולקים על סברת הפוסקים שהובאה בסעיף א' וא"כ הו"ל כסתם ויש אומרים, שהיה לו ז"ל להשמיענו כל זאת.

ועתה עת לדבר לענין הלכה, דהנה אף על פי שרבותינו האחרונים ז"ל נחלקו בדעת מרן, מכל מקום נלע"ד שדברי השו"ג, הרב בית יהודה והמאמ"ר שסוברים שדעת מרן הש"ע כספר התרומה יותר מחוורים, דמלבד שכבר בארנו שדברי הגר"א אינם מוכרחים. עוד בה, שהרי מרן ז"ל לא הביא בבית יוסף מי שחולק בזה וא"כ הדבר ברור שכן דעתו להלכה ולמעשה, וכתבו בלשון "יש מי שאומר" מפני שדרך מרן בשלחן ערוך לכתוב הלכה בלשון יש אומרים או יש מי שאומר אע"פ שלא מצאנו חולקים, והטעם מפני שאין סברת דעה זו מפורשת בגמ' או בפוסקים המובהקים, וא"כ הדבר פשוט שהלכה כמותה וכמ"ש בספר מבא השלחן ח"א (פרק י"א כלל ח') ובחלק ב' (סימן י"ט) עש"ב. ובפרט שמרן ז"ל שינה מלשונו והשמיט הדברים שאין הלכה כמותו. ואף על פי שהיה מקום לומר שאילו ראה מרן ז"ל שהר"ן והרשב"א חולקים על ספר התרומה היה פוסק להחמיר,

מכל מקום כבר כתב בערך השלחן הנ"ל שמנגד דברי הר"ן והרשב"א מצאנו ראינו לסמ"ג, מרדכי והכל בו בשם ר"י דסבירא להו הכי, ושכן כתב בהגהות מיימוניות. ע"ש. וא"כ אפשר שהיה מיקל בדבר בפרט שאיסורו מדרבנן, ובפרט שכבר כתב המאמ"ר הנ"ל שאפשר שגם הר"ן והרשב"א יודו לספר התרומה שמותר להדליק מנר של מצוה לנר של מצוה אע"פ שהיא מצוה אחרת. ע"ש.

מסקנה דדינא, נר של שבת או נרות של בית הכנסת מותר להדליקם מנר של חנוכה וכן להיפך מפני שגם הם נרות של מצוה, מכל מקום המחמיר בזה תבוא עליו הברכה.

סימן טו - שאלה: עמדתי ואתבונן אודות מי שהדליק נרות חנוכה בתוך ביתו כנהוג בזמנינו, האם צריך ליזהר שלא יוציאם לחוץ קודם שדלקו שם חצי שעה, ואם אסור, מה הדין אם הוציאם האם צריך לחזור ולהדליקם או לא ?

תשובה: הנה בגמרא שבת (כב:) איתא, תא שמע דאמר רבא הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום, אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה הדלקה במקומה בעינן, משום הכי לא עשה כלום, אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי לא עשה ולא כלום ? התם נמי הרואה הוא אומר לצורכו הוא דאדלקה. ע"כ. ומבואר דהאי טעמא דהרואה, לא נאמר אלא למ"ד הנחה עושה מצוה אבל למ"ד הדלקה עושה מצוה אין אנו צריכים להך טעמא לומר דלא יצא, דהתם היינו טעמא דלא יצא דבעינן במקומו וליכא.

אולם בצאתי חפשי בדברי רבותינו הראשונים ז"ל ראיתי שהם ז"ל כתבו שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ ולא עשה כלום מפני שהרואה אומר לצורכו הוא דהדליקה וכמ"ש הרי"ף (ט:) והרא"ש (סימן ז') והסמ"ג (הל' חנוכה ר"נ ע"ד) ועוד, וקשה אמאי נקטי טעמא דהרואה אומר וכו', והרי טעם זה לא נאמר בש"ס אלא למ"ד הנחה עושה מצוה אבל למ"ד הדלקה עושה מצוה אין אנו צריכים להך טעמא לומר דלא יצא, וגם מרן ז"ל בש"ע (סימן תרע"ה סעיף א) כתב בזה"ל: צריך שידליקנה במקום הנחתה, שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ, לא יצא, "שהרואה אומר לצורכו הוא מדליקה", וכן אם מדליקה ואוחזה בידו, במקומה, לא יצא, שהרואה אומר, לצרכו הוא אוחזה. עכ"ל. ואם קי"ל דהדלקה עושה מצוה כיצד כתב צריך שידליקנה במקום הנחתה, שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ, לא יצא, מפני "שהרואה אומר לצורכו הוא מדליקה", והרי הול"ל שמצות הדלקה במקומו בעינן וליכא וכדברי הגמרא הנ"ל, ובשלמא לדעת הרמב"ם ניחא שהרי הוא ז"ל כתב "הדליקו מבפנים והוציאו דלוק והניחו על פתח ביתו לא עשה כלום עד שידליקנו במקומו", ומבואר דס"ל שכיון שהעיקר כמ"ד הדלקה עושה מצוה א"כ כשהדליק

מבפנים והוציאו לא יצא מפני שצריך להדליק במקומו, אבל לדברי הראשונים ומרן ז"ל קשיא שלכאורה דבריהם ז"ל מזכי שטרא לבי תרי ח"ו.

ובאמת שכל היד המרבה לבדוק בדברי רבותינו האחרונים יראה שהם ז"ל כבר נרגשו בזה, כי הנה הב"ח (ריש סימן תרע"ה) הקשה עמש"כ הטור "צריך שידליקנה במקום הנחתה שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא שהרואה אומר לצרכו הוא מדליקה", דלא איתמר טעמא של הרואים אלא למ"ד הנחה עושה מצוה, ותירץ ב' תירוצים. האחד, שהם מפרשים דלמאי דמשני וקאמר התם נמי הרואה הוא אומר לצרכו הוא דאדלקה משמע דלא ס"ל הך טעמא דהדלקה במקומה בעינן לגבי הדליקה מבפנים אלא קושטא הכי הוא דאסור משום דהרואה וכו' וכאידך מימרא דרבא דאמר היה תפוס נר חנוכה וכו', דאין להעמידה אלא מטעם דהרואה וכו' למאי דקיימא לן הדלקה עושה מצוה אם כן טעם זה ברור ומוכח טפי, ובאידך דרבא דהדליקה בפנים נמי משום דהרואה וכו' ולא משום הדלקה במקומה בעינן כדקס"ד מעיקרא אלא קיימא לן דלא בעינן הדלקה במקומה. והשני, שכתב כן לדידן שמדליקים בפנים ואתא למימר שאפילו לדידן שמדליקים בפנים אם הוציאה לחוץ לא יצא שהרואה אומר לצורכו הדליקה. עכ"ד. והמג"א (סק"ב) העתיק תירוצו השני. וגם הט"ז (סק"ב) כתב לתרץ דכיון דמחדש הגמרא טעמא דהרואה אומר לצורכו הוא דאדלקה גם למ"ד הדלקה עושה מצוה אין צריך עוד לומר דהדלקה במקומה בעי. ע"ש.

אולם חזי הוית להפר"ח (סימן תרע"ה) שגם הוא ז"ל הקשה כן על דברי הראשונים ומרן ז"ל הנ"ל ודברי הרמב"ם מדוקדקים בזה אלא שהביא דברי הב"ח הנ"ל, וכתב עליו שאין זה מחוור כלל שהרי ודאי סברא הוא דכיון דעיקר מצות נר חנוכה היא בפתח ביתו וההדלקה היא המצוה פשיטא דצריך להדליקה במקום חיובא ומאין הרגלים לדחות סברת הש"ס קמייתא וכ"ש דהכי מיסתברא, וסיים הפר"ח שם, דאפשר דכיון דלא נפק"מ מידי לענין דינא שבכל גוונא לא עשה ולא כלום לא דקדקו בדבר וכתבו טעם דהרואה אומר וכו' עכ"ד הפר"ח. [א. ה עיין להלן שבסוף דבריו כתב שלפי דברי הר"ן יש נפק"מ בין שני הטעמים הנ"ל] וגם המאמ"ר (שם סק"ג) נרגש בזה והביא דברי הב"ח הנ"ל ודחה דבריו ואסיפא דמילתא תירץ דאה"נ דלמאי דקי"ל הדלקה עושה מצוה מצינן למימר דלא עשה כלום משום דהדלקה במקומה בעינן אבל מ"מ נראה שהם ז"ל כתבו טעם זה דהרואה לפי שהוצרכו לכותבו גבי אידך דינא דהיה תופס והנר בידו דהתם ע"כ צריכינן להך טעמא דהרואה למ"ד הדלקה עושה מצוה כמבואר בש"ס ומשו"ה כתבו מלתא דשויא לתרוויהו דטעם זה עולה לב' הדינים וגם עולה לכו"ע בין למ"ד

הנחה עושה מצוה בין למ"ד הדלקה עושה מצוה ואין שום נפק"מ בין שני הטעמים וכו'. עכ"ל. ועיין להגר"א (סימן תרע"ה) שהעיר שתירוץ הב"ח והמג"א אינו נכון שהרי מרן ז"ל כתב צריך שידליקנה במקום הנחתה ולפי דבריהם הול"ל להיפך הדליקה בחוץ והכניסה וכו'. ע"ש. וגם בספר נהר שלום (ריש סימן תרע"ה) נרגש בזה והעיר על דברי הט"ז הנ"ל שתירוצו אינו מספיק דמכל מקום כיון דטפי מיסתברא לחוש לרואים היכא דאוחזה בידו מהיכא דמדליקה בפנים והוציאה לחוץ כדמוכח מלשון הגמרא דקאמר התם נמי וכמ"ש הט"ז טפי הול"ל דאפילו לא ניחוש הכא לרואים אסור לדידן דקיימא לן הדלקה עושה מצוה. ע"כ. וכיו"ב כתב הגאון מהר"י טייב זצ"ל בספר ערך השלחן (שם) אלא שתירץ שם שמה שאמרו דהא דקאמר הדלקה במקומה בעינן היינו מהאי טעמא דהרואה אומר לצורכו הדליקה. ע"ש. ויש לסייע לדבריו מדברי הריטב"א וכמו שיתבאר להלן.

עוד ראיתי להפר"ח (סימן תרע"ה) שעמש"כ מרן ז"ל שם, "הדלקה עושה מצוה, ולא הנחה, שאם היתה מונחת במקומה שלא לשם מצות חנוכה, מדליקה שם וא"צ להסירה ולהניחה לשם מצות חנוכה וכו'", ומכל מקום צריך שידליקנה במקום הנחתה, שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ, לא יצא, שהרואה אומר, לצורכו הוא מדליקה. וכן אם מדליקה ואוחזה בידו, במקומה, לא יצא, שהרואה אומר, לצרכו הוא אוחזה, פלפל הפר"ח אם צריך לחזור לברך על ההדלקה השניה או לא, וכתב וז"ל: ואעפ"י שלפי מה שכתב הר"ן גבי חצר שיש לו שני פתחים משתי רוחות, דכיון שמשום חשד מדליק לא מברך אלא אחד פתחא, וכפי זה איכא בנייהו, דלטעמא דהרואה אומר כיון שאינו חוזר ומדליק אלא משום חשש הרואים לא יברך, ולאידך טעמא דהדלקה במקומה בעינן, צריך לחזור ולברך. י"ל שאין דינו מוכרח ופליגי עליה הרי"ף והרא"ש, דכיון שמצוה להדליק יהיה מטעם שיהיה שייך שפיר למימר "וצונו" ומיהו לדעת הר"ן קשיא. עכ"ל. ומבואר שמבין שלדברי הר"ן יש נפק"מ בין שני הטעמים הנ"ל, דלטעמא דהרואה אומר כיון שאינו חוזר ומדליק אלא משום חשש הרואים לא יברך, ולאידך טעמא דהדלקה במקומה בעינן, צריך לחזור ולברך, אלא שלדעתו ז"ל מברך דשייך למר בכהאי גוונא וצוונו.

ואף על פי שהאחרונים ז"ל העירו עליו בזה כי הנה הגאון ר' עקיבא בהגהותיו לש"ע כתב על דבריו הפר"ח הנ"ל בזה"ל: אינו דומה דמעיקרא היה כך מצות הדלקה דבעינן שיהא פרסום נס להרואה ושלא יהא אפשר להרואה לתלות בדבר אחר וזהו לא מיקרי חשדא אלא דהחסרון בגוף המצוה דהדלקה כזה שאינו מורה פרסום נס דמצי למתלי לצורכו אדליק הוי שלא כמצותו ובעי ברוכי משא"כ חצר ולו ב' פתחים דמצוה כדינה

אלא דיחשדו אותו שלא הדליק צריך הדלקה גם בפתח השני, בזה כתב הר"ן שפיר דלא בעי ברוכי. עכ"ל. ואשר ידו על השני, המאמר מרדכי (סימן תרע"ה סק"ה) שכתב שיש לגמגם בדברי הפר"ח ואסיפא דמילתא כתב שנראה לו שיש לחלק בין הני להההיא דחצר שיש לו ב' פתחים שכתב הר"ן דאינו מברך אלא אחד פתחא דהתם שאני שהוא מקיים מצות נר חנוכה כתקנתה בחד פתחא אלא שהצריכו חז"ל להדליק גם בשני משום חשש הרואים ולכן כתב הר"ן שיש לו ליזהר שלא לברך כי אם באחד מהם ולפטור בברכה זו מה שמדליק בפתח השני משא"כ בכל הני דאמרינן דלא עשה כלום וחייב להדליק שנית נהי שהטעם משום חשדא מ"מ כך היא תקנת חז"ל שחייב ואי לא חזר להדליק הרי לא קיים המצוה כתקנתה ולא יצא ידי חובתו וא"כ פשיטא דבעי ברוכי דבמה נפטרה הדלקה זו מן הברכה זהו הנראה לי פשוט ומוסכם למשמעות דברי הפוסקים ועיין מ"ש לקמן סימן תרע"ז ומהו למעשה צ"ע. עכ"ל. וע"ע במ"ש המאמ"ר בסימן תרע"ז (סק"ג). וכיו"ב כתב המחצית השקל (סימן תרע"ז סק"ד) וע"ע למרן החיד"א בברכ"י (סימן תרע"א סק"י) ובכה"ח (סופר, סימן תרע"ז ס"ק יב), אדרבא לפי דעתם בנ"ד צריך לחזור ולברך אף למ"ד הרואה יאמר לצורכו הוא דהדליקה שהרי הם ז"ל כתבו שמה שהקשה הפר"ח אליבא דהר"ן לק"מ ובאמת גם הר"ן יודה בנ"ד שצריך לברך ודוק.

נמצינו למדים שלדעת רוב האחרונים ז"ל האי טעמא דהרואה לא נאמר אלא למ"ד הנחה עושה מצוה אבל למ"ד הדלקה עושה מצוה אין אנו צריכים להך טעמא לומר דלא יצא אלא הטעם הנכון הוא דבעינן במקומו וליכא, ומה שמצאנו ראינו בדברי הפוסקים שכשכתבו דין הדליקו בפנים והוציאו לחוץ כתבו דהיינו טעמא דהרואה יאמר לצורכו הא דאדליקה מפני שאין בזה נפק"מ מידי לענין דינא שבכל גוונא לא עשה ולא כלום ולכן לא דקדקו בדבר וכתבו טעם דהרואה אומר או שכתבו כן לדידן שמדליקים בפנים ואתא למימר שאפילו לדידן שמדליקים בפנים אם הוציאה לחוץ לא יצא שהרואה אומר לצורכו הדליקה או שהוצרכו לכותבו גבי אידך דינא דהיה תופס והנר בידו דהתם ע"כ צרכינן להך טעמא דהרואה למ"ד הדלקה עושה מצוה כמבואר בש"ס ומשו"ה כתבו מלתא דשויא לתרוויהו דטעם זה עולה לב' הדינים וגם עולה לכו"ע בין למ"ד הנחה עושה מצוה בין למ"ד הדלקה עושה מצוה ואין שום נפק"מ בין שני הטעמים וכו', ומה שכתבו הב"ח והט"ז שהם ז"ל מפרשים דלמאי דמשני וקאמר התם נמי הרואה הוא אומר לצורכו הוא דאדלקה משמע דלא ס"ל הך טעמא דהדלקה במקומה בעינן לגבי הדליקה מבפנים וכיון דמחדש גמרא טעמא דהרואה אומר לצורכו הוא דאדלקה גם למ"ד הדלקה עושה מצוה אין צריך תו לומר דהדלקה במקומה בעינן, הנה כבר כתב

על זה הפר"ח שאין זה מחוור כלל שהרי ודאי סברא הוא דכיון דעיקר מצות נר חנוכה היא בפתח ביתו וההדלקה היא המצוה פשיטא דצריך להדליקה במקום חיובא ומאין הרגלים לדחות סברת הש"ס קמייתא וכ"ש דהכי מיסתברא, וגם המאמ"ר והנהר שלום דחו דבריו מכל כל.

כי מן הבאר אתי שפיר דעת הפוסקים דס"ל דלא קפדי על השיעור אלא על זמן ההדלקה ולפי דעתם אין בכלל חיוב לתת שמן כשיעור שתכלה רגל מן השוק אלא סגי בכל שהוא, ולכאורה לדעתם ז"ל מדוע מי שהדליק בפנים והוציאה לחוץ לא יצא ידי חובתו כי אם באמת הטעם שלא יצא ידי חובתו מפני שהרואה אומר לצורכו הוא דאדליקה אין הדבר מובן, דהואיל ולדעתם ז"ל אין שיעור להדלקה הרי שכבר יצא ידי חובתו במה שהדליק בתוך ביתו וממילא אין לחוש עוד שרואה יאמר לצורכו הוא דאדליקה, אלא ודאי דהיינו טעמא שמי שהדליק בפנים והוציאה לחוץ לא יצא ידי חובתו מפני שלא הדליק מתחילה במקומו הראוי ולא יצא ידי חובה כלל ואתי שפיר דברי הגמרא הנ"ל גם לדעתו הפוסקים הנ"ל.

איברא דחזיתיה להראבי"ה (הלכות חנוכה סימן תתמ"ג) שהביא דברי ר"ת דס"ל שאין בכלל חיוב לתת שמן כשיעור שתכלה רגל מן השוק אלא סגי בכל שהוא, והסכים לדבריו, ושוב כתב, שאנו שדרים בין הגוים ולהכי לא מדליק בחוץ, ובסוף דבריו הביא האי דינא דרבא הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא עשה ולא כלום, מאי טעמא הרואה אומר לצרכו הוא דנקיט דאדלקה. ע"ש. ולא זכיתי להבין דבריו שהרי אם בזמנו נהגו כולם להדליק בפנים ולדעתו ז"ל אין שיעור להדלקת נרות חנוכה מדוע כתב האי דינא דרבא והרי לפי דרכו בכהאי גוונא הול"ל שיצא ידי חובתו או לכל הפחות לא להביא דברי רבא שהרי הדליקו במקום הראוי ומאידך כיון שלדעתו ז"ל אין שיעור להדלקת נרות ובכל שהוא סגי כבר יצא ידי חובתו מיד קודם הוציאם לחוץ וממילא אין לחוש עוד שרואה יאמר לצורכו הוא דאדליקה. והרה"ג יגאל כהן נר"ו תירץ על פי מה שכתבו במשנ"ב איש מצליח ח"ו (בהערות שבסוף הספר עמוד מב) שגם אם אין צורך שיעור גדול דמשתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מ"מ זמן מעט מיהא בעי, ולא סגי בכל דהו ממש כהרף עין, כמ"ש הרא"ש בפסקיו פרק יוה"כ (סימן ח) גבי תוספת מחול על הקודש, שאין לתוספת שיעור, ומ"מ לאו בתוספת כל דהו היא. ע"ש. והביאו מרן בב"י (סימן תרח). ולפי פירושו הנ"ל הראבי"ה מיירי כשהוציאה לחוץ ממש אחר שהדליק ומסתימות לשונו לא משמע כן ו צ " ע. כל קבל דנא אחר הדברים האלה חזי הוית להריטב"א בחידושיו למסכת שבת (כא: בד"ה דאי לא מדליק וכו') שכתב וז"ל: פירוש עד

ההוא שיעורא בלחוד ומכאן ואילך עבר זמנו, וכתב הרב בעל התרומות ז"ל דהני מילי לדידהו שהיו מדליקין חוץ לפתח ואין היכר לבני רשות הרבים יותר, אבל אנן דמדליקינן בפנים ואין היכר אלא לבני הבית, יכול להדליק כל הלילה ועד עמוד השחר, ולפי פירוש זה יש לפרש דה"ק דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההיא שעתא, אבל בתר הכין אינו מדליק אלא בפנים, דלדידהו נמי ודאי משום דלא מצי למעבד היכירא לרשות הרבים לא נפטר מלעשות היכירא לו ולבני ביתו דהא לקמן אמרינן דבשעת הסכנה מדליקה על [שולחנו ודיו]. עכ"ל. ומבואר דס"ל שמה שאמרו בגמרא שמצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, הינו דוקא לכתחילה אבל לא לעיכובא, ולפי דברי הריטב"א הנ"ל קשה שהרי כבר בארנו לעיל בס"ד שמדברי הגמרא הנ"ל מבואר שהטעם שאם הדליק נרות חנוכה בביתו והוציאו לחוץ לא יצא ידי חובתו מפני שצריך להדליק במקומו וליכא.

ואחר העיון בס"ד נראה שאע"פ דס"ל להריטב"א שמה שאמרו בגמרא שמצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, היינו דוקא לכתחילה אבל לא לעיכובא, מכל מקום כיון שעקר את הנרות קודם שדלקו חצי שעה במקומם, לא יצא ידי חובתו אפילו בדיעבד שמצות הדלקת נרות היא חצי שעה ומה שאמרו בגמרא "מצוה הדלקה במקומו בעינן", ר"ל שכיון שעקר הנרות קודם שדלקו חצי שעה לא יצא ידי חובתו מפני שצריך שיהיו הנרות כל זמן ההדלקה במקומם וליכא. א"נ ס"ל להריטב"א שמה שאמרו דהא דקאמר הדלקה במקומה בעינן היינו מהאי טעמא דהרואה אומר לצורכו הדליקה וכמ"ש בערך השלחן הנ"ל. ודוחק לומר דס"ל דלמאי דמשני וקאמר התם נמי הרואה הוא אומר לצרכו הוא דאדלקה משמע דלא ס"ל הך טעמא דהדלקה במקומה בעינן לגבי הדליקה מבפנים, וכיון שהגמרא תירצה תירוץ אחר לא צריך עוד לתירוץ הראשון, שא"כ הו"ל להריטב"א לפרש דבריו בהדיא ודוק.

ועתה הבוא נבוא לענין הלכה בזמנינו. הנה הדבר ברור שאע"פ שבזמנינו נוהגים רבים וכן שלמים להדליק נרות חנוכה מבפנים, ויש להם על מה שיסמוכו וכמו שבארנו בס"ד במקום אחר ואכמ"ל, מכל מקום אין להתיר מטעם זה למי שהדליק נרות חנוכה בתוך ביתו להוציאם מחוץ לבית בתוך חצי שעה מזמן ההדלקה, דמלבד שכבר נתבאר לעיל שלדעת כמה אחרונים מה שכתב מרן ז"ל שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ, לא יצא, "שהרואה אומר לצורכו הוא מדליקה", אתא למימר שאפילו לדידן שמדליקים בפנים אם הוציאה לחוץ לא יצא שהרואה אומר לצורכו הדליקה. עוד בה, שמדברי הראבי"ה והריטב"א מוכח שאפילו שאפשר להדליק בפנים, מכל מקום מי שהוציאם לחוץ לא יצא ידי חובתו, ומדברי הפוסקים הנ"ל משמע שלא יצא אפילו בדיעבד. וכן מבואר

בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן א), וע"ע במשנ"ב (סימן תרע"ה סק"ו). ואע"פ שבזמנינו שרגילים להשתמש לאור החשמל, ממילא אין לחוש לשמא יאמרו לצורכו הוא עושה, בפרט שבזמנינו רגילים להדליק הנרות בחנוכיה המיוחדת לכך, וכבר כתב הפר"ח (סימן תרע"ה סק"א) שבחנוכיה מיוחדת אין לחוש להאי טעמא דהרואה אומר לצורכו הדליקה וכיו"ב כתב הפמ"ג במשב"ז (סק"ג), והובא בכה"ח (סופר, ס"ק יג). וכן מצאתי שכתב הגאון ר' חיים פלאגי בשו"ת לב חיים ח"ג (סימן קמ"ו), מכל מקום אין לסמוך ע"ז למעשה שכלל גדול בידינו דאף על פי שבטל הטעם לא בטלה התקנה, ולכן כיון שחז"ל אסרו להדליק הנר בפנים ולהוציאו ומי שעשה כן לא יצא ידי חובת ההדלקה, יש לאסור הדבר אף בזמן הזה אפילו שיש אור חשמל, ומעתה גם מש"כ שבזמנינו רגילים להדליק הנרות בחנוכיה המיוחדת לכך יש לדחות מהטעם האמור, וגם הפר"ח הנ"ל אחר שהביא הסברא הנ"ל כתב דבריו אלו להלכה ולא למעשה וכנראה מהטעם שכתבנו לעיל, וגם הגר"ח פלאגי הביא סברא זאת בתורת צירוף ולא סמך עליה סמיכה גדולה, ומבין ריסי עיניו ניכר שבמקום שיש לפנינו רק סברא זו, אין להקל כיעו"ש.

אלא שממוצא דברים אתה למד שמי הדליק את הנרות בתוך ביתו ואחר כך לקח את הנרות והניחם מחוץ לביתו, אע"פ שצריך לכבות את הנרות, מכל מקום כשיחזור וידליקם שנית במקום הראוי לא יברך על הדלקה זו הן מחמת שמדברי כמה אחרונים שהבאנו לעיל מבואר שבזמנינו נוהגים רבים וכן שלמים להדליק נרות חנוכה מבפנים יש להתיר מטעם זה למי שהדליק נרות חנוכה בתוך ביתו להוציאם מחוץ לבית בתוך חצי שעה מזמן ההדלקה והן מחמת שלדעת הפוסקים דלא קפדי על השיעור אלא על זמן ההדלקה ולפי דעתם אין בכלל חיוב לתת שמן כשיעור שתכלה רגל מן השוק אלא סגי בכל שהוא, מי שהדליק בפנים והוציאה לחוץ בודאי שבזמנינו יצא ידי חובתו, ונהי דאנן בדידן נקטינן לדינא להחמיר כהרא"ש והריא"ז והטור שצריך לתת שמן בנר כשיעור שידליק חצי שעה. וכן פסק מרן בש"ע (סי' תרעה ס"ב). מכל מקום כיון שהדבר תלוי בפלוגתא דרבוותא קמאי, אם לא נתן שמן כשיעור,

אע"פ שחוזר ומדליק, מ"מ אין לו לברך שנית, דספק ברכות להקל. ומכ"ש שיש להורות שידליקם בלא ברכה, לפמ"ש בשם הפר"ח ודעימיה דס"ל שבחנוכיה מיוחדת אין לחוש להאי טעמא דהרואה אומר לצורכו הדליקה.

המורם מכל האמור, מי שהדליק נרות חנוכה בתוך ביתו כנהוג בזמנינו צריך ליזהר שלא יוציאם לחוץ קודם שדלקו שם חצי שעה, ואם הוציאם צריך לכבותם ולחזור ולהדליקם בלא ברכה.

סימן טז - שאלה: עמדתי ואתבונן אודות מאי דקי"ל (שבת כג.) שקטן שפטור מהדלקת נרות חנוכה ולכן אינו רשאי להוציא גדול ידי חובתו בהדלקת נרות, האם הדין כן אף בקטן שהגיע לחינוך או לא ?

תשובה: בגמרא שבת (כג.) איתא, והשתא דאמרינן הדלקה עושה מצוה, הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום. ע"כ. והובא להלכה בכל הראשונים והטוש"ע (סימן תרע"ה סעיף ג). ומש"כ "חרש שאינו שומע ואינו מדבר", היינו דדוקא בכהאי גוונא פטור מהדלקת נרות אבל חרש המדבר ואינו שומע חייב בהדלקת נרות חנוכה וכמ"ש המשנ"ב (סוף ס"ק יב) בשם הפמ"ג.

וכתב בעל העיטור (הל' חנוכה קט"ו ע"ב וקט"ז ע"א) על דברי הגמ' הנ"ל בזה"ל: ומיסתברא כשלא הגיע לחינוך אבל הגיע לחינוך איכא מנהגא ואזלינן בתר מנהגא. עכ"ל. וכתב שם הרב המגיה (הערה יח) שדברי בעל העיטור הנ"ל הובאו בהר"ן (שבת כג.) ושהר"ן סיים שם שהכל תלוי במנהג. ע"ש. וגם מרן ז"ל בב"י סו"ס תרע"ה הביא דברי העיטור הנ"ל. וכן נראה דעת האורחות חיים (הל' חנוכה סימן יב) שכתב בשם הר"י בן אבא מארי שקטן מדליק נרות חנוכה. וכן דעת חכמי פרובינצא שקטן שהגיע לחינוך מוציא גדול בהדלקת נרות והוב"ד במאירי (שבת שם). וכן נראה דעת התוס' במס' עירובין (צו:) שכתבו שם, "ומיהו יש לדחות שאילו רשות יכול להוציא בר חיובא דרבנן וכו'". כיעו"ש. ועיין לריא"ז בפסקיו שכתב שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם דהא בהא תליא. כל קבל דנא הנה המאירי (שם) אחר שהביא דעת חכמי פרובינצא הנ"ל סיים וכתב, "ואין הדברים נראים" כיעו"ש. וכן נראה דעת התוס' במגילה (יט:) לגבי קריאת המגילה ע"י קטן שכתבו שם שאע"פ שקטן הוא בר חינוך מדרבנן, וקריאת המגילה מדרבנן, מכל מקום הקטן אינו יכול להוציא את הגדול ידי חובה אפילו שהגיע לחינוך, דכיון דקטן הוי תרי מדרבנן וגדול הוא חד מדרבנן. וי"ל. וכן נראה דעת רש"י (ברכות מח.) שכתב גבי קטן שהגיע לחינוך, "דההוא אפילו מדרבנן לא מחייב, ועל אביו מוטלת החובה לחנכו". וכ"כ הרמב"ן במלחמות פ"ג דברכות (כ:) שהקטן אינו מחוייב לקיים המצות, לא מדאורייתא ולא מדרבנן שאין מצות חינוך אלא על האב. וכן מבואר בדברי הריטב"א והמאירי (מגילה יט:) וכ"כ הר"ן בהלכות (קידושין לא.) וכ"כ הכסף משנה (פ"ו מהל' חמץ ומצה הלכה י') בדעת הרמב"ם. ואע"פ שהטור בסימן תרפ"ט כתב בשם בעל העיטור שקטן שהגיע לחינוך מוציא גדול ידי חובה קריאת מגילה, מ"מ העיטור לשטיתיה דס"ל כדברי ר' יהודה דס"ל שקטן שהגיע לחינוך מוציא גדול בקריאת מגילה, אבל לדידן דקי"ל כדברי חכמים שחולקים אר' יהודה לעולם אין קטן יכול להוציא גדול,

וע"ע שם שכתב שהרי"ף (שם ו:) והרמב"ם (פרק א' מהלכות חנוכה הלכה ב') ס"ל כחכמים שאפילו קטן שהגיע לחינוך לא מוציא גדול בקריאת מגילה. והובא כל הנ"ל בספר מאור ישראל (שבת שם).

אולם אף על פי שנתבאר שרוב ככל הראשונים סברי שאפילו קטן שהגיע לחינוך אינו מוציא אחרים ידי חובה, מכל מקום לפענ"ד יש מקום להקל בדבר, כי הנה מש"כ שכן מבואר מדברי התוס' שכתבו דכיון דקטן הוי תרי מדרבנן וגדול הוא חד מדרבנן משו"ה לא יכול להוציאו, אינו מוכרח, כי הנה מדברי מרן ז"ל בב"י סימן נ"ג בשם הרשב"א והראב"ד מוכח דאתי תרי דרבנן ומפיק לחד דרבנן שהרי כתב שם בזה"ל: מצאתי להרשב"א שכתב בתשובה (ח"א סי' רלט) בשם הראב"ד דטעמא דתנן דקטן אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה דכיון דברכות ותפלות דרבנן נינהו וקטן שהגיע לחינוך דרבנן הוי אמינא אתי דרבנן ומפיק דרבנן קמ"ל דמשום כבוד הצבור לא עבדינן גנאי הוא לצבור שהקטן מוציאן. עכ"ל. ומבואר דלולא הטעם של כבוד הציבור יכול הקטן שהגיע לחינוך להוציא הגדולים ידי חובתן, ובאמת שלפי טעם זה במקום שהצבור מוחלים על כבודם רשאי הקטן להוציאם וכמ"ש להדיא בב"י שם. ואפילו לולא דברי מרן הנ"ל היה מקום יש להקל דלעולם אימא לך דהראשונים הנ"ל סברי דלא אתי תרי דרבנן ומפיק לחד דרבנן, היינו בקריאת מגילה דחמיר טפי אבל בהדלקת נרות דקיל טפי (וכמו שיתבאר בס"ד להלן) יש לומר דלכו"ע רשאי הקטן שהגיע לחינוך להוציא ידי חובה את הגדול. ומעתה מן הבאר אתה למד שגם מדברי רש"י ודעימיה שכתבו דקטן אפילו מדרבנן לא מחייב, ועל אביו מוטלת החובה לחנכו וא"כ לא רשאי להוציא גדול ידי חובה, אינו ראיה לנ"ד דאפשר דהם ז"ל כתבו כן גבי קריאת מגילה ושאר דברים אבל גבי הדלקת נרות גם הם ס"ל שרשאי להוציא גדול ידי חובה. והנה מלבד שכן מוכח מדברי מרן ז"ל הבית יוסף שבסימן תרע"ה גבי הדלקת נרות הביא דברי בעל העיטור הנ"ל ולא העיר על זה ולא כלום ואילו בסימן תרפ"ט גבי קריאת מגילה הביא דברי הרמב"ם והרי"ף הנ"ל ולא ציין שבעל העיטור חולק על זה ומכל זה משמע דס"ל שאין מחלוקת בדבר כלל דלעולם בהדלקת נרות רשאי קטן להוציא את הגדול דקיל טפי. עוד בה, שהמעיין בדברי הראשונים הנ"ל יראה נכוחה שאף אחד מהם מלבד המאירי לא דיבר כלל בדיני הדלקת נרות אלא במקרא מגילה בלבד, וכבר כתבנו לעיל בס"ד חילוק פשוט וברור בין הדלקת נרות חנוכה למקרא מגילה וכמ"ש הערך השלחן וע"ע להלן.

ומלבד כל האמור הנה כן מבואר מדברי מרן ז"ל, דהנה בסימן תרפ"ט (סעיף ב') גבי קריאת מגילה כתב הוא ז"ל בזה"ל: אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא, יצא ידי חובתו,

והוא שישמע מפי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא. עכ"ל. ומבואר דס"ל שקטן לא מוציא גדול ידי חובה. ואילו בסימן תרע"ה (סעיף ב') גבי הדלקת נרות חנוכה כתב הוא ז"ל: אבל אם הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה כלום, ואע"פ שהניחה גדול, ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר. עכ"ל. וכתב הפר"ח (שם) שבעל העיטור שהתיר אזיל לטעמיה שפסק הלכה כר' יהודה במגילה (יט:), אבל הרי"ף והרמב"ם והרא"ש חולקים עליו, וס"ל דהלכה כרבנן, וכן עיקר. ואף מרן הש"ע (בסימן תרפ"ט) לא חשש כלל לסברת בעל העיטור, ולא הזכירה כלל בש"ע. ומה שהביא סברא זו כאן בהל' חנוכה, משום דמצות נר חנוכה קילא טפי, וכמ"ש המרדכי מלשון הגמ' וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת זכור ליצחק הררי (סימן נ' דף פה ע"ד) שנראה לו שאף בשעת הדחק אין להקל במגילה, לצאת ע"י קטן שהגיע לחינוך, שאפשר שמרן מחלק בין חנוכה למגילה, ולכן הזכיר בהלכות מגילה סברת בעל העיטור כלל וכמ"ש הפר"ח. ע"ש. וכן כתב לחלק הרב בית דוד (חאו"ח סימן תט). ונראה שכן דעת הגאון ר' יצחק טייב זלה"ה בספר ערך השלחן (סו"ס תרע"ה) שאחר שכתב, "ויש מי שאומר דקטן שהגיע לחינוך מותר", זה דעת בעל העיטור וריא"ז וכ"כ או"ח והכל בו בשם ר"י ע"ש ולפמ"ש הרב בית דוד (סימן תט וסימן תמ"א) דלא קי"ל כסתם אלא אם כותב הדבר שחולקים עליו בפירוש אבל אם נקט לשון הש"ס בסתם ואח"כ כתב וי"א וכו' דעתו לפסוק כי"א דקטן שהגיע לחינוך מותר וליתא דהרי"ף והרא"ש ורבינו ישעיה והסמ"ג והרב המאירי פ' כת"ק במגלה דקטן אפילו הגיע לחינוך לא כמ"ש סימן תרפ"ט ע"ש", סיים הרב ערך השלחן, "ואפשר דס"ל לחלק בין מגלה לנר חנוכה דקיל כמ"ש הפר"ח". ע"כ. ומשמע שנטתה דעתו דעת עליון לדברי הרב בית דוד. וגם בשו"ת זבחי צדק (ח"ג סימן מא) התיר לקטן להדליק נרות ולהוציא את בני ביתו הגדולים ידי חובת ההדלקה. וכן נראה שהבין המג"א (סימן תרפ"ט סק"ד) ששם העיר דצ"ע שהרי הבית יוסף פסק בסימן תרע"ה כדעת בעל העיטור שמכשיר בקטן והכא סתם ופסק כדעת האוסרים ודוחק לחלק בזה בין מגילה לנ"ח וגם בר"ן שם משמע דמי להדדי בזה עמ"ש בסמוך. עכ"ל. הא קמן דהבין שמרן ז"ל ס"ל בסימן תרע"ה כדברי בעל העיטור שהרי מרן ז"ל העתיק בסתם דברי הגמרא ואח"כ הביא לשון בעל העיטור בלשון "יש אומרים" ובכהאי גוונא דעתו כהיש אומרים ודלא כהסתם וכמו שביאר דברי המג"א, הפמ"ג (שם). אתה הראת לדעת דרוב ככל האחרונים סברי שלדעת מרן ז"ל קטן שהגיע לגיל חינוך רשאי להוציא את בני ביתו הגדולים ידי חובת ההדלקה. כל קבל דנא חזי הוית להגאון ר' דוד יוסף נר"ו בספר הנפלא תורת המועדים (עמוד סה) שהביא חלק מדברי האחרונים הנ"ל

וכתב שאולם מדברי המטה יהודה (סימן תרפ"ט סעיף ב'), מרן החיד"א (סימן רע"א סק"א) והמאמר מרדכי (סימן תרפ"ט סק"ב) מתבאר דלעולם היש אומרים שהביא מרן ז"ל בסימן תרע"ה פליג אסתם והלכה כסתם, ולכן לדעת מרן ז"ל קטן אינו רשאי להוציא את בני ביתו הגדולים ידי חובת ההדלקה.

אולם אחר ראות דבריו נשאתי עיני וארא בדברי האחרונים שציין להם וראיתי שאף אחד מהם לא כתב כעדות הרב תורת המועדים הנ"ל, כי הנה זו לשון הרב מטה יהודה שם: מדסתם הש"ע משמע דבכל קטן מיירי ואפילו בקטן שהגיע לחינוך וכמו שהעלה מרן וכו', ואע"פ שהש"ע בהלכות חנוכה (סימן תרע"ה) הביא דעת בעל העיטור בשם יש מי שאומר וכאן גבי מגילה לא חשש לה שאני חנוכה דקילא כמ"ש הפר"ח יעו"ש. עכ"ל. ומבואר להדיא דס"ל שאכן יש לחלק בין קריאת מגילה לבין הדלקת נרות דהדלקת נרות קיל טפי וכמ"ש הפר"ח ואין לומר דלעולם הרב מטה יהודה ס"ל שקטן לא מוציא גדול גם בהדלקת נרות וכל קושייתו היא מדוע בהל' חנוכה העלה מרן ז"ל על שולחנו דברי בעל העיטור בלשון יש מי שאומר ואילו בסימן תרפ"ט לא העלהו, דזה אינו, דמלבד שהפר"ח הבין שאכן מרן ז"ל ס"ל כדברי בעל העיטור בהל' חנוכה ומשמע שהרב מטה יהודה מסכים לדבריו. עוד בה, שמהלשון שכתב "לא חשש לה", מוכח דכוונתו ז"ל שמרן ז"ל לא הביא דעת בעל העיטור בהלכות מגילה מפני דס"ל שהואיל וחנוכה הוי מדברי קבלה א"כ אין לסמוך על דעה זו, אבל בהלכות חנוכה דהו"ל מדברי סופרים וקיל טפי, משו"ה הביאה בשולחנו הטהור בלשון "יש מי שאומר", להורות נתן דיש לחוש לדברי בעל העיטור דס"ל שקטן מוציא גדול וכאמור.

גם מדברי מרן החיד"א אין ראיה כלל, כי הנה מרן החיד"א הביא שם הערת הב"ח דלכאורה דברי מרן ז"ל סתראי נינהו, שהרי בסימן רע"א כתב הוא ז"ל שנשים מוציאות את האנשים ידי חובת קידוש ואילו גבי מגילה סימן תרפ"ט (סעיף ב) כתב בש"ע יש אומרים שהנשים אינן מוציאות את האנשים, ותימה שכאן פסק כפירש"י (ערכין ג.), והפסקים סותרים זה את זה. עכ"ד. ועל זאת השיב מרן החיד"א דלק"מ דבסימן תרפ"ט מהסתם מוכח דמוציאות את האנשים, וסברת הלכות גדולות (הלכות מגילה עמוד רל"ה) כתבה בלשון י"א, וידוע דדעת מרן לפסוק כסתם, ואם כן שוו בשעוריהן פסקי מרן, ואין כאן סתירה. ואי משום דהכא כתבה בלי מחלקת ובמגילה הזכיר החולק, אי מהא לא איריא, כי ברבים היו דוכתי טובא דאורחיה דמרן הכי, כדכתיבנא בעניותין בכמה מקומות בס"ד. עכ"ד מרן החיד"א. וממ"ש מרן החיד"א "ואי משום דהכא כתבה בלי מחלקת ובמגילה הזכיר החולק, אי מהא לא איריא, כי ברבים היו דוכתי טובא דאורחיה

דמרן הכי, כדכתיבנא בעניותין בכמה מקומות בס"ד", הבין הגר"ד יוסף הנ"ל שהוא הדין בנ"ד שאע"פ שמרן ז"ל בסימן תרפ"ט גבי מגילה סתם שאין הקטן מוציא גדול יד חובת קריאת מגילה ואילו בהדלקת נרות חנוכה הזכיר החולק, מ"מ דעתו כמו שסתם, כי כן דרכו של מרן ז"ל במקום אחד לסתום הדעה בלא שום חולק ובמקום השני להביאה בלשון יש אומרים וכיוצ"ב.

אולם לפענ"ד הדבר ברור שאין לדמות דברי מרן ז"ל בסימן רע"א לנ"ד, דהתם בסימן רע"א מיירי בקידוש ומגילה דדינם שוה (ואדרבה אפשר דמגילה קיל טפי), וכיון שיש סתירה בדברים, מוכרחים אנו לומר דלעולם דעתו כדעת הסתם דמשמע מהתם דנשים אינם מוציאות גדול ידי חובת ההדלקה, אבל בנ"ד שיש טעם גדול לחלק בין קריאת מגילה להדלקת נרות דלעולם הדלקת נרות קיל טפי למה לנו להכניס עצמינו לדוחק גדול ולומר שמ"ש מרן ז"ל בסימן תרע"ה בדעת הסתם מיירי אפילו בקטן שהגיע לחינוך אפילו שבב"י (סימן תרע"ה) הביא הוא ז"ל דברי בעל העיטור בשתיקה כהודאה דמי ולא הזכיר דעת החולקים כלל, בזמן שיש לפנינו חילוק פשוט וברור וכמ"ש האחרונים הנ"ל. וגם בדברי המאמ"ר לא מצאתי כלום, ששם לא מיירי בקטן כלל אלא באשה ובטומטום.

אתה הראת לדעת שרוב ככל האחרונים ס"ל שלדעת מרן ז"ל קטן שהגיע לגיל חינוך רשאי להוציא את בני ביתו הגדולים ידי חובת ההדלקה, ואף אחד מהראשונים לא כתב בהדיא שבהדלקת נרות, קטן אינו יכול להוציא גדול, ולכן הדבר ברור שכן עיקר בפרט דהו"ל דבר שאיסורו מדרבנן. מכל מקום לכתחילה יש להחמיר בזה ורק בשעת הדחק או במקום צורך אפשר לסמוך על המתירים, הואיל וכבר נתבאר לעיל שיש בזה עקולי ופשורי ויד הדוחה נטויה לומר שהראשונים דמיירי במגילה ס"ל דה"ה בהדלקת נר חנוכה, לפיכך היכא דאפשר ידליק על ידי גדול ורק היכא דלא אפשר על ידי גדול, ידליק על ידי קטן.

היוצא מהמחובר יש אומרים שקטן שהגיע לגיל חינוך חייב בהדלקה ומוציא ידי חובה את בני ביתו, ויש חולקים וסוברים שאפילו קטן שהגיע לגיל חינוך פטור ממצות נרות חנוכה ולא יכול להוציא את בני ביתו ידי חובת ההדלקה, ולכתחילה יש להחמיר בזה ומכל מקום בשעת הדחק או במקום צורך אפשר לסמוך על המתירים.

סימן יז - שאלה: עמדתי ואתבונן במי שנתארח אצל חבירו ולא הדליקו עליו בביתו או שהוא אינו נשוי ואינו מתפרנס מאביו ואימו אלא מתפרנס בכוחות עצמו, דקי"ל שצריך להשתתף בפרוטות עם בעל הבית, האם הדין כן גם כאשר אכסנאי סמוך לגמרי

על שלחן בעל הבית, מפתו יאכל ומכוסו ישתה שהואיל ובעל הבית שמהנה את אורחו לכל צרכיו, וכל מחסורו עליו ?

תשובה: כתב הרב גנת ורדים בקונטרס גן המלך (סימן מא) וז"ל: והא דאכסנאי מחויב להשתתף עם בע"ה בפריטי ואם יש לו חדר לעצמו צריך להדליק לעצמו. לעד"נ דהיינו דוקא באכסנאי שנותן היציאה לבעל הבית דאז מחייב להשתתף ואם יש לו חדר לעצמו מחייב להדליק לעצמו אבל אם האכסנאי סמוך על שלחן בעל הבית לגמרי ומפתו יאכל ומכוסו ישתה אין צריך לזה כלל כי בעל הבית דקמהני ליה בכל צרכו הלא הוא גם הוא יזכה לו גם בקצת דמי הנרות וליכא בזה חשדא כלל כיון שידוע הוא דאתכא דבעל הבית קא סמיך. ועוד נראה להקל אפילו שיש לו בית שאינו מתוך ביתו של בעל הבית וליכא בזה חשדא ולא דמי לבית שיש לו ב' פתחים כיון שידוע הוא שהאכסנאי הזה הוא מתארח בבית פלוני. עכ"ל. והובא להלכה בספר יד אהרן, ובספר שלחן גבוה, ובספר כסא אליהו ישראל. ע"ש. ומבואר שהוא ז"ל ס"ל שמי נתארח אצל חבירו ולא הדליקו עליו בביתו או שהוא אינו נשוי ואינו מתפרנס מאביו ואימו אלא מתפרנס בכוחות עצמו, חייב בנר חנוכה, מכל מקום יש אומרים שזה שאמרו אכסנאי (אורח) צריך להשתתף בפרוטות עם בעל הבית, ואם יש לו חדר לעצמו צריך להדליק בפני עצמו, הני מילי באכסנאי שמשלם לבעל הבית כל הוצאות אכילה ושתיה ושאר דברים, אבל אם האכסנאי סמוך לגמרי על שלחן בעל הבית, מפתו יאכל ומכוסו ישתה, אין צריך לזה כלל, כי בעל הבית שמהנה את אורחו לכל צרכיו, וכל מחסורו עליו, הלא הוא גם יזכה לו במקצת דמי הנרות והשמן של חנוכה. וכן פסק בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סימן רסג סעיף ט'). ע"ש. וכן כתב הרה"ג רבי יעקב סופר בספר כף החיים (סימן תרעז סק"ג), שדוקא אם אוכל ושותה אצל בעל הבית כשהוא מחשב עמו כל פרטי הוצאותיו, לכן צריך להשתתף בפרוטות עם בעל הבית כדי שיהיה לו חלק במצות הדלקת נר חנוכה, אבל אם אוכל בקבלנות כך וכך מעות ליום או לשבוע או לחודש, לכל מה שנצרך לאורח, אינו צריך להשתתף בפרוטות. (והסתמך על האחרונים הנ"ל). וכן נראה דעת שו"ת לאברהם אלקלעי (חאו"ח סימן כד). וכתב בשו"ת יחו"ד ח"ו (סימן מג) שמדברי האורחות חיים (הלכות חנוכה אות יד) שהביא מרן הבית יוסף בסימן תרע"ז מבואר כהגו"ר הנ"ל שכתב שם, "בן גדול בבית אביו ואינו סומך על שלחן אביו, הרי הוא כאכסנאי וצריך להשתתף". ע"כ. והוסיף, והוא הדין לחתניו כשאין להם בית שידליקו בעבורם. ע"כ. ומוכח שאם סמוכים על שלחן בעל הבית, הרי הם כבני ביתו, ופטורים מלהשתתף. ואם כן הוא הדין לאכסנאי. עכ"ד היחו"ד הנ"ל.

אולם ממה שכתב הרשב"א בתשובה (סימן תקמב) וז"ל: שאלה, מי שאוכל בבית חמיו הוא ואשתו ובניו, האם דינו כאכסנאי. תשובה, גם מי שאוכל על שלחן בעל הבית, ואפילו שוכב בבית בפני עצמו, אף על פי שאינו צריך להדליק, אבל מכל מקום צריך להשתתף או שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן ובפתילות, ולא דמי לאכסנאי שמדליקים עליו בתוך ביתו, ששם כבר הדליקו עליו, אבל זה צריך הוא להדליק כאכסנאי שאין לו בית במקום אחר, שצריך להשתתף בפרוטות. ע"כ. משמע שאפילו סומך על שלחן חמיו צריך להשתתף בפרוטות. וזה שלא כדברי הרב גן המלך וסיעתו. וכן כתב הפרי מגדים (סימן תרעז, אשל אברהם סק"ג) וזו לשונו: ודע שאכסנאי צריך להשתתף או להדליק. ע"כ. וכיו"ב כתב המשנ"ב (סק"ד), ושם בשער הציון (ס"ק יא) כתב שכן כתב המאירי. וכן מבואר מדברי התוספות שהובאו במאירי (שבת כג.) ששם כתב בזה"ל: חכמי התוספות כתבו, ששני בעלי בתים הדרים בבית אחד וסמוכים על שלחן אחד, ואפילו בן גדול ונשוי בבית אביו צריך להדליק או להשתתף. וזו השניה מיהא אינה נראית לי כלל, שלא נאמרו הדברים אלא בזרים שאינם מכלל בני הבית, אבל כל שהוא מכלל בני הבית אינו צריך כלום. עכ"ל. וממ"ש התוספות שאפילו בן גדול ונשוי בבית אביו צריך להדליק או להשתתף, משמע דלא כהגנת ורדים הנ"ל דמיסתמא בן אוכל אצל אביו אינו משלם לאביו עבור מה שאכל ואעפ"כ צריך להשתתף עמו בפרוטות. ואף המאירי מסכים לזה שהרי הוא ז"ל חלק על מה שכתבו התוספות גבי בן אוכל אצל אביו אבל בזרים מודה המאירי שחייבים להשתתף אפילו אם הם סמוכים על שלחן בעל הבית, ושאני בני הבית שלהם יש דין מיוחד. וכנראה אלו דברי המאירי שציין שער ציון הנ"ל. וע"ע בשו"ת תפילה למשה ח"ב (סימן נא עמוד תס"ג). וע"ע באורחות חיים (הלכות חנוכה אות יד) שכתב וז"ל: גדול בבית אביו ואינו סומך על שלחן אביו, הרי הוא כאכסנאי, ויש אומרים דאפילו סומך הרי הוא כאכסנאי, דאין ידו כיד אביו. ע"כ. ומבואר שלדעת היש אומרים צריך להשתתף בכל ענין אפילו בן נשוי אצל אביו [א. ה למרן הב"י היה גירסא אחרת בדברי האורחות חיים]. וכן מבואר מדברי הכנה"ג (סימן תרע"ז הגהות הטור) שמסיק שאפילו הסמוך על שלחן אביו צריך להשתתף עמו. ע"ש. ואפילו לדעת הרב בית דוד (חאו"ח סימן תעב) דס"ל שבן סמוך על שלחן אביו אינו צריך להשתתף, מכל מקום אפשר שהוא ז"ל מיירי בבן שמתארח אצלו אביו בקביעות כל השניה אבל באורח שאינו סמוך כל השנה על שלחן חבירו ורק עתה נתארח אצלו ליום או יומיים וכיוצא, גם הרב בית יהודה שצריך להשתתף.

ומעתה אחר שנתבאר שמדברי רוב ככל הראשונים והאחרונים מבואר שאפילו שסמוך לגמרי על שלחן בעל הבית, חייב להשתתף עימו, א"כ הדבר ברור שהעיקר כדבריהם. וגם הרב חסד לאברהם הנ"ל ס"ל לדינא דלא כהגנת ורדים שהרי הוא ז"ל כתב עליו שלא מצאנו חילוק זה בפוסקים אלא שסיים שעינינו הרואות שכן מנהג העולם, וכנראה שכתב כן למקומו ששם היה מנהג ברור בזה אבל לנו שאין מנהג ברור בזה, יש לנו ללילך על פי דעת רוב הפוסקים, וגם הזבחי צדק (ח"ב חאו"ח סימן לז) הסכים להרב חסד לאברהם הנ"ל, מ"מ המעיין בדבריו ישר יחזה פנימו שהביא רק הדין שהבנים והחתנים אינם צריכים להשתתף, אבל השמיט דין אורחים שאינן בני ביתו. ואע"פ שבשו"ת יחו"ד הנ"ל הביא ראיה להגו"ר מדברי האורחות חיים, מכל מקום הנה במשנ"ב איש מצליח בהערות שבסוף הספר (עמוד מד) הביא הגר"מ הלוי זצ"ל דברי היחו"ד הנ"ל, וכתב עליו בזה"ל: ובמחכ"ת אין שום מחלוקת בין הרשב"א לאורחות חיים בזה, שאע"פ שמוכח מדברי האורחות חיים שאם סמוך על שלחן בעל הבית הרי הוא כבני ביתו ואין צריך להשתתף, אולם זהו דוקא כשסמוך כל השנה על שלחן בעל הבית, אבל אם כל השנה סמוך על שלחן שלו, ובחנוכה בלבד בא לבית אביו להתארח וסמוך על שולחנו כנדון הרשב"א, גם האורחות חיים צריך להשתתף ודלא כהרב גן המלך. עכ"ל. ועל פי זה פסקו שם הרבנים המגיהים שנראה שהאורח האוכל אצל בעל הבית אפילו אם אינו משלם לו עבור האוכל והאירוח, צריך להשתתף בפרוטות, או שבעל הבית יקנה לו בפירוש במתנה חלק ובפתילות, ושכ"פ בשו"ת תפילה למשה (ח"ב סימן נא אות ג) ובספר מנוחת אהבה ח"א (פרק ד' סעיף י'). וע"ע במ"ש הרב תורת המועדים (עמוד נו) וי"ל ע"ד כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים. ובאמת שגם הגאון יחו"ד נר"ו אחר שהביא דברי האורחות חיים ולמד ממנו שהוא הדין לאכסנאי, כתב ע"ז, "אך יש לדחות שזהו דוקא בקרובי משפחה, אבל אנשים זרים שהתארחו אצל בעל הבית לעולם צריכים להשתתף. וכמו שכתב המאירי (שבת כג), וזו לשונו: חכמי התוספות כתבו, ששני בעלי בתים הדרים בבית אחד וסמוכים על שלחן אחד, ואפילו בן גדול ונשוי בבית אביו צריך להדליק או להשתתף. וזו השניה מיהא אינה נראית לי כלל, שלא נאמרו הדברים אלא בזרים שאינם מכלל בני הבית, אבל כל שהוא מכלל בני הבית אינו צריך כלום". עכ"ל. וכבר כתבנו לעיל בס"ד שממה שהעיר המאירי רק על מה שכתבו התוספות גבי בן אוכל אצל אביו, משמע שבזרים מודה המאירי שחייבים להשתתף אפילו אם הם סמוכים על שלחן בעל הבית, ושאני בני הבית שלהם יש דין מיוחד. וכן עיקר.

אלא שראיתי להגאון ר' יצחק יוסף נר"ו בספר ילקוט יוסף ח"ה (מועדים עמוד רלג) שכתב וז"ל: והוא הדין למי שמתארח אצל חבירו בימי החנוכה, ולן בביתו לילה אחד או יותר, ואוכל ושותה על חשבון בעל הבית, ואינו עושה עמו חשבון כלל, אינו צריך להשתתף עמו בפרוטות, שהרי הוא יוצא בהדלקת בעל הבית, והוא הדין אם הוא משלם לבעל הבית איזה סכום מסויים, אך בעל הבית אינו עושה עמו חשבון מדויק על כל ההוצאות שמוציא עליו, שגם בזה אינו צריך להשתתף בפרוטות עם בעל הבית, ויוצא ידי חובתו בהדלקת הנרות של בעל הבית. עכ"ל. ושם בהערות ציין לשו"ת יחוה דעת הנ"ל כיעו"ש. ומבואר שהבין שמר אביו מרן הראש"ל ס"ל כדברי הגנת ורדים הנ"ל. ולפענ"ד לא כן אבי, כי הנה מלבד שכבר בארנו לעיל שלדעת רוב ככל הראשונים מי שאינו סמוך על שלחן חבירו חייב להשתתף ושיש אומרים שאפילו בן שסמוך על שלחן אביו חייב להשתתף. עוד בה, שגם מרן הראש"ל כתב שיש לחלק בין קרובי משפחה שאינם צריכים להשתתף לבין אנשים זרים שהתארחו אצל בעל הבית שלעולם צריכים להשתתף. וגם בסוף דבריו כתב הרב נר"ו שהעיקר כדברי הזב"ץ ודעימיה דס"ל שבן נשוי שסומך על שלחן אביו אינו חייב להדליק בפני עצמו, אפילו אם יש לו חדר לעצמו. ומבואר דמיירי בבן נשוי ולא בחבירו, ואולי מפני שהזב"ץ כתב בסוף דבריו "וכן המנהג פשוט וכמו שהעלה החסד לאברהם הנ"ל", וכתב ע"ז מרן הראש"ל נר"ו שם "וכן עיקר", משו"ה הבין הרב ילקו"י שאע"פ שהזב"ץ מיירי בבן אצל אביו, מכל מקום ה"ה לחבירו, ומכל מקום הנה ראיתי להגר"ד יוסף נר"ו בספרו תורת המועדים (עמוד נ"ו ד"ה ולענין הלכה) שכתב שאע"פ שמעיקר הדין איש זר המתארח בבית חבירו וסמוך על שולחנו לגמרי, ואינו עושה עמו חשבון הוצאותיו כלל, אין צריך להשתתף, מכל מקום נכון לחוש לדעת הפוסקים שכתבו שצריך להשתתף אפילו בסמוך שולחנו, מכל מקום כשהציע את הדברים בפני אאמו"ר מרן הראש"ל שליט"א, הסכים הרב שיש מקום לומר שראוי להחמיר להשתתף אף בסמוך על שולחנו ובפרט באיש זר שאינו בנו או חתנו, וכן כתב בהלכה שם. ולפענ"ד אין זה ממדת חסידות בלבד אלא כמעט בחיוב גמור בפרט דאפשר לעשות הדבר בנקל.

היוצא מהמחובר, מי נתארח אצל חבירו ולא הדליקו עליו בביתו או שהוא אינו נשוי ואינו מתפרנס מאביו ואימו אלא מתפרנס בכוחות עצמו, חייב להשתתף עם בעל הבית אפילו שסמוך לגמרי על שלחנו.

סימן יח - שאלה: עמדתי ואתבונן בערב שבת חנוכה, איזה נר מדליקים תחילה נר שבת או נר חנוכה ?

תשובה: כתב בעל הלכות גדולות (הל' חנוכה דף כה ע"ד) בזה"ל: והיכא דבעי לאדלוקי נר חנוכה ונר שבת, ברישא מדליק דחנוכה והדר מדליק דשבתא, דאי אדליק דשבת ברישא איתסר ליה לאדלוקי דחנוכה, משום דקבלה שבת עליה. עכ"ל. ומבואר דס"ל שהדלקת נרות שבת הוי כקבלת שבת ולכן בערב שבת של חנוכה צריך להקדים נר חנוכה לנר שבת, כי אם ידליק נר שבת ברישא מפני שהוא תדיר, שוב לא יוכל להדליק נר חנוכה אחר כך. וכדבריו פסקו המרדכי (פרק במה מדליקין סימן רצג), בסידור רב סעדיה גאון (עמוד רנה), ובסידור רב עמרם גאון ובחידושי רבינו פרחיה (שבת כג:) בשם רבינו סעדיה גאון. וכן נראה דעת רש"י ז"ל כמבואר בסידורו (סימן שיד, עמוד קנ), בתשובותיו (סימן רצ) ובספר הפרדס (סימן רא). וכ"כ האור זרוע ח"ב (סימן יא) בשם רש"י ועוד הרבה ראשונים, והביאם בשו"ת יבי"א ח"ב (חאו"ח סימן טז).

אולם הרבה ראשונים לוחמים על סברת בה"ג הנ"ל, וכמבואר בחידושי הרמב"ן (שבת כג:) שכתב לדחות דבריו באומרו שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות כלל ולכן צריך להקדים נרות שבת לנרות חנוכה שכל התדיר והמשובח קודם לחבירו. ע"ש. וכיו"ב הרשב"א, הריטב"א והמאירי בחידושיהם למסכת שבת (שם). וכ"כ הרשב"א גם בתשובותיו בחלק א' (סימן אלף וק"ע) ובחלק ד' (סימן קיט). וכן דעת הרא"ש (פ"ב סימן כד). וכן כתב הר"ן (שבת כג:) בשם התוספות והרא"ה. וכ"כ בשיבולי הלקט (סימן נט) ושכן מצא בדברי הגאונים. וכן כתב בספר המאורות (שם) שצריך להדליק נר שבת קודם נר חנוכה שהוא תדיר יותר. והובאו בשו"ת יבי"א הנ"ל (אות ג). וכן דעת הסמ"ג, רבינו ירוחם, הגהות מיימוניות והרב המגיד וכמ"ש מרן ז"ל בב"י (סימן רסג)וזו לשון מרן ז"ל בשלחן ערוך (סימן רסג סעיף י), "לבה"ג כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה. ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שבירכו והדליקו הנרות, משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה ואינן מכבות אותה. ויש אומרים שאם תתנה קודם שהדליקה שאינה מקבלת שבת עד שיאמר החזן ברכו מועיל. ויש אומרים שאינו מועיל לה. ויש חולקים על בה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר, אלא כיון שאומר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכתם. ולדידן כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת, הוי כברכו לדידהו". עכ"ל. וקי"ל שהלכה כיש אומרים בתרא אפילו שכתבו בלשון חולקים וכמ"ש בס"ד בספר מבא השלחן ח"א (פרק י"א כלל ו), בפרט שכתב דברי בה"ג בלשון יחיד ולשון "יש חולקים" בלשון רבים. וכן כתב בדעת מרן ז"ל בשו"ת יבי"א ח"ב (שם אות ג). ומבואר שמרן ז"ל ס"ל שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר,

ואם כן יוצא איפוא שצריך להדליק נרות שבת קודם נרות חנוכה דתדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם.

איברא שמרן ז"ל בסימן תרע"ט (סעיף א) כתב וז"ל: בערב שבת מדליקין נר חנוכה תחלה ואחר כך נר שבת. עכ"ל. ולכאורה נראה דס"ל שקבלת שבת תלויה בהדלקת הנר, מכל מקום הנה בבית יוסף אחר שהביא מחלוקת הראשונים בדין זה, סיים בזה"ל: ולענין מעשה נראה לי דמדליק של חנוכה תחילה, דאף לדברי החולקים על בעל הלכות גדולות, אם רצה להדליק של חנוכה תחלה רשאי. עכ"ל. ומבואר שבאמת ס"ל שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות, ומ"ש שבערב שבת ידליקו נר חנוכה תחלה, הוא בכדי לחוש לסברת של בה"ג היכא דאפשר בנקל. ואע"פ שכשמדליק נר חנוכה קודם עובר על תדיר ושאינו תדיר, מ"מ עדיף לצאת לדעת כל הפוסקים (בפרט באיסור שבת שעונשו סקילה) מאשר לקיים תדיר ושאינו תדיר. ושו"ר שגם בשו"ג (שם) ובערך השלחן (שם) כתבו שמרן ז"ל ס"ל דכיון דדין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם אינו לעיכובא אלא להידור מצוה, ומאידך לדעת בעל הלכות גדולות הנ"ל צריך להקדים הדלקת נר חנוכה להדלקת נר שבת לעיכובא, לכן מקדים נר חנוכה לנר שבת. ע"ש. והוא כעין מה שכתבנו לעיל. וכ"כ הרדב"ז בתשובה (ח"ב סימן תשנ"ז), והוסיף שהדלקת מצוה חביבה יותר משום פרסומי ניסא. ע"ש. ואע"פ שבספר האשכול (הל' חנוכה ח"ב סימן ו) כתב, דאיכא מרבוואתא דאמרי דנר שבת קודם, דתדיר. וחזי לן כיון דדרך בני אדם לקבל שבת בהדלקת נר שבת, מוטב להדליק נר חנוכה ברישא. ואי משום שבת דתדיר, אכתי לא מטא זימניה. עכ"ל. ומבואר דס"ל דהאי טעמא שמדליק נר חנוכה קודם מפני שעדיין לא הגיעו זמנו של שבת ואז אינו נכנס בכלל תדיר וכו', מ"מ הרואה יראה שמרן ז"ל לא התיר מטעם זה אלא מהטעם שכתבנו לעיל בס"ד, ומה גם שהרמב"ן (שבת כג:) והמאורות (שם) להדיא כתבו שאסור להדליק נר חנוכה קודם נרות שבת, מפני שתדיר קודם. ע"ש. ומבואר שהם חולקים על דברי האשכול הנ"ל. וא"כ אפשר שמרן ז"ל סובר כמותם. וכן מתבאר מדברי הדרכי משה (שם סק"א) שהעיר על דברי

מרן ז"ל דהוי האינו תדיר קודם לתדיר. ע"ש. וכן מתבאר מדברי מרן ז"ל בסימן תרפ"א (סעיף ב') שכתב וז"ל: מדליקין נר חנוכה בבית הכנסת קודם ההבדלה. עכ"ל. והיינו טעמא, דכל מה שנוכל לאחר לצאת השבת עדיף יותר. ומבואר דס"ל שאע"פ דקי"ל תדיר קודם, מ"מ כיון שיש צורך זה או אחר רשאי להקדים את האינו תדיר, והוא הדין בנ"ד. וכן עיקר להלכה.

והנה מסתימות לשון מרן ז"ל הנ"ל משמע שאפילו אם הבעל מדליק נר חנוכה והאשה נר שבת כדרך העולם, צריך להקדים נר חנוכה תחלה, ולכאורה הדבר צריך ביאור כי אפילו הרמ"א שסובר שקבלת שבת תלויה בהדלקת נרות, מודה ששאר בני הבית מותרים במלאכה עד ברכו כידוע. ומעתה כיון שהאשה מדלקת נרות שבת (מפני שכיבתה נרו של עולם) ושאר כל בני הבית מותרים במלאכה, אין טעם לומר שידליק נר חנוכה קודם נר שבת בכדי לחוש לדעת בה"ג הרי גם לדעתו שאר כל בני הבית מותרים במלאכה, ואם כנים אנו בזה לפ"ז יוצא איפוא שחייב להדליק נר שבת תחילה דתדיר קודם. ובאמת שכן כתב האורחות חיים (הל' חנוכה סימן טו) וז"ל: ונראה באמת שיש להקפיד אם אדם אחד מדליק את שתיהן, אבל אי לא אדליק אדם אחד אין איסור לעשות בה מלאכה אלא למי שהדליק בלבד. וכ"כ הרב רבינו פרץ ז"ל. עכ"ל. וכן כתב בשלטי גיבורים (דף ט: מדפי הרי"ף סק"ד) בשם סמ"ג (עשין ל') מהר"ם ומרדכי וכן דעת עוד כמה ראשונים. ומבואר מכל הני רבוותא שכל מה שאמרו שנר חנוכה קודם לנר שבת, היינו כשאחד מדליק את שניהם, אבל כשהאשה מדליקה נרות שבת והאיש מדליק נר חנוכה רשאי להדליק נר שבת קודם, ואדרבא חייב להדליקו קודם בכדי שלא יעבור על תדיר ושאינו תדיר. וכן ראיתי להפר"ח (סימם תרע"ט) שכתב דלרוב הפוסקים דקבלת שבת לא תליא בהדלקה, איזה מהם שירצה יקדים ואדרבא נר שבת קודם דתדיר קודם. עכ"ל.

ותבט עיני להרדב"ז בתשובה (ח"ב סימן תשנ"ז) שכתב וז"ל: ודעתי הפעוטה כדעת בה"ג שמקדים נר חנוכה. ולא מפני שאני סובר שהדלקת נר חנוכה הויא קבלת שבת, אלא שכיון שיש מי שסובר כן וכו' ויש בדבר מחלוקת, אין לנו להכניס עצמנו בספק שבת משום תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ותו דברי הגאונים קבלה היא. ותו כיון דחביבא ליה משום פרסומי ניסא ראוי להקדימה. עכ"ל. ולפי מה שכתב בסוף דבריו מבואר יוצא שאע"פ שאין הבעל מקבל שבת בהדלקתו אשתו, מ"מ כיון שמצות הדלקת נרות דחביבא ליה משום פרסומי ניסא ראוי להקדימה. וכן ראיתי הלום למרן החד"א בברכ"י (סימן תרע"ט סק"א) שהביא דברי הפר"ח הנ"ל והוסיף שיש עוד טעם להקדים נר שבת דהוא מקודש מנר חנוכה וכל המקודש מחבירו קודם את חבירו וכ"ש דשבת תדיר ומקודש וכו', אלא שסיים שם בזה"ל: ומיהו העיקר כמו שפסק מרן ז"ל דבזה יוצא ידי כל הדעות וכן הסכים הרדב"ז בתשובה סימן תשנ"ז והאריך בזה. ועוד איכא טעם בעיקר על דרך האמת דנר חנוכה ברישא ואח"כ נר שבת דמעלין בקדש. וכן ראוי להורות. עכ"ל. ומבואר דמלבד טעמו של הרדב"ז יש עוד טעם להקדים נר חנוכה לנר שבת והוא עפ"י דרך האמת דקי"ל מעלין בקדש. וכן מתבאר היטב מדברי רבינו יוסף חיים בספרו

בא"ח (ש"ר פרשת וישב הלכה כ) וז"ל: נר חנוכה מדליק קודם נר שבת ואע"פ שהאיש הוא המדליק נר חנוכה והאשה מדלקת נר שבת, תמתין אשתו שלא תדליק נר שבת עד שידליק הבעל נר חנוכה. ויש בדבר זה טעם על פי הסוד כנזכר בדברי רבינו האר"י ז"ל, שאם ידליקו נר שבת קודם, עושה פגם ח"ו. מיהו אם השבת הוא בליל ז' או ח' שיש נרות הרבה והאשה רוצה למהר מחמת הזמן שלא נשאר עת מרווח, אז תוכל להדליק נר שבת אחר שהדליק הבעל נר אחד בלבד ולא תמתין עד שידליק הכל. עכ"ל.

אולם כל זה איננו שווה לי כי מרן ז"ל כתב בב"י שהטעם שמדליקים נרות חנוכה קדום נרות שבת הוא מפני דאף לדברי החולקים על בעל הלכות גדולות, אם רצה להדליק של חנוכה תחלה רשאי, ולא הזכיר אף אחד מהסברות הנ"ל, וא"כ עדיין קמה גם ניצבה לפנינו השאלה מדוע סתם הוא ז"ל שאפילו אם הבעל מדליק נר חנוכה והאשה נר שבת כדרך העולם, צריך להקדים נר חנוכה תחלה. וחשבתי דרכי לומר שמרן ז"ל הבין שלדעת בה"ג ודעימיה מלבד האשה שמקבלת שבת בהדלקתה גם שאר בני הבית מקבלים שבת בהדלקתה, ולכן כתב שבכל אופן ידליקו נר חנוכה קודם נר שבת. וכאשר דימיתי כן מצאתי בבית יוסף סימן רס"ג (בד"ה כתב בה"ג) שאחר שהביא דברי בה"ג והראשונים שחולקים עליו, כתב שגם שסמ"ג חולק על בה"ג בזה אלא שכתב שאמנם המדליק עצמו אסור במלאכה לאחר שהדליק. ע"ש. וממ"ש שכתב שהסמ"ג חולק על בה"ג ואפילו הכי ס"ל שהמדליק עצמו אסור במלאכה, מבואר להדיא שהבין שלדעת בה"ג כל בני הבית אסורים במלאכה. וכן כתב בשלטי גיבורים (שם) שלדעת בה"ג גם שאר בני הבית מקבלים שבת בהדלקתה. [אולם האורחות חיים (שם) לא הבין כן שהרי אחר שהביא מחלוקת ראשונים בנ"ד סיים וכתב שבאמת יש להקפיד אם אדם אחד מדליק את שניהם, אבל אם לא מדליק אחד את שניהם, אין להקפיד, כי באמת אחר הדלקה אין איסור לעשות מלאכה אלא מי שהדליק בלבד. ע"ש.]

ועינא דשפיר חזי להגה שבסוף משנ"ב איש מצליח (סימן תרע"ט ס"א בהגה עמוד מד) שבתחילת דבריו כתב הרב המגיה שמדברי מרן ז"ל משמע להדיא אפילו אם הבעל מדליק נרות חנוכה והאשה נר שבת צריך להקדים נר חנוכה תחילה, ושצריך לומר שלדעת בה"ג גם שאר בני הבית מקבלים שבת בהדלקת בעלת הבית, כיון שהיא כשליח שלהם במצוה זו. ולכן אע"פ שהבעל מדליק נרות חנוכה והאשה נרות שבת, מ"מ אם תדליק תחלה נרות שבת גם הוא נאסר במלאכה והביא ראיה לזה מדברי כמה ראשונים דס"ל שכל בני הבית אסורים במלאכה, [ואע"פ שבאיזה מקומן יש לעמוד על הראיות שהביא, מ"מ הדין דין אמת וכאמור] אלא שאחר כך כתב שלכאורה דברי האורחות חיים (הלכות

שבת) מרפסי איגרי, שבתחילה (אות ב) הביא דברי מהר"ם ור"פ שהובאו בכל בו (סימן לא) שהר"ם אומר שמדליקין בערב שבת יכולין להתנות שאין מקבלים עליהם שבת עד שיתחיל החזן להתפלל תפלת ערבית וכו', ושר"פ ז"ל כתב דוקא לבני הבית, אבל אשה שמדלקת היא אסורה לעשות מלאכה לאחר שהדליקה דכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו ואין מועיל לה שום תנאי וכו'. ואח"כ (באות ו) הביא מחלוקת הפוסקים בערב שבת חנוכה איזה נר להקדים, וסיים שיש להקפיד אם אדם אחד מדליק את שתיהן, אבל אי לא אדליק אדם אחד אין איסור לעשות בה מלאכה אלא למי שהדליק בלבד. ושכ"כ הרב רבינו פרץ ז"ל. ולכאורה זה היפך מה שכתב לעיל מיניה באות ב. ותירץ הרב הכותב שם, דס"ל להאורחות חיים שכשהבעל יודע שעליו להדליק נרות חנוכה, הו"ל כאילו מתנה בהדיא שאינו רוצה לקבל שבת בהדלקה, ובכה"ג מועיל לשאר בני הבית כדלעיל, ומרן ס"ל שידליק תחלה נר חנוכה דשמא ישכח מהדלקת נרות חנוכה, או שמא יטעה לומר שאע"פ שקיבל שבת מותר לו להדליק נר חנוכה אחרי כן, וכיון שיכול להמלט מכל זה עדיף שיעשה כן. ושמא משמע ליה כן מלשון הפוסקים שכתבו כבה"ג דבערב שבת מדליק נר חנוכה תחילה, ומשמע ליה דמיירי באופן הרגיל שהאיש מדליק נרות חנוכה והאשה נרות שבת, ואעפ"כ כתבו שמדליקים תחלה נרות חנוכה. ועוד אפשר לומר דס"ל למרן שכיון שהדלקת הבעל נר חנוכה היא גם בשביל האשה, אינו ראוי לכתחילה שתצא ידי חובה נרות חנוכה אחר שקיבלה שבת. עכ"ד הה"כ נר"ו.

ולי הדל נראה שהעיקר כתירוץ שכתבנו לעיל [וגם הה"כ הנ"ל הזכירו], שמרן ז"ל הבין שלדעת בה"ג כל בני הבית מקבלים שבת בהדלקה, כי שאר השערותיו דחוקים ועומדים על בנין שאין לו יסוד, שהרי מרן ז"ל רק חושש לכתחילה לדעת בה"ג, וא"כ קשה לומר שחשש לכל הנ"ל, אבל לפמ"ש אתי שפיר. מה גם שלפענ"ד נראה שדברי האורחות אינם מרפסי איגרי, כי אפשר שבאמת לעולם ס"ל שאין בני הבית נמשכים אחר הדלקת האשה, ומ"ש באות ב' בשם מהר"ם ור"פ שמהני לבני הבית תנאה, אפשר שכוונתו דכיון שדרך בני אדם לקבל שבת בהדלקת נרות שבת (וכמ"ש בספר האשכול ח"ב עמוד כא) שבכך מרויחים להכניס את השבת יותר מוקדם, א"כ צריך להתנות, ואה"נ שבמקום שאין דרך לקבל את השבת בהדלקת נרות שבת אין צריך להאי תנאה ודו"ק. ואיך שלא יהיה כבר נתבאר לעיל דנקטינן כפשט דברי מרן ז"ל שמדליקים תחלה נר חנוכה אע"פ שהאיש מדליקם, וכדברי מרן החיד"א, רבינו יוסף חיים, והכף החיים סופר. אולם לדידי עדיין צריך להתיישב בדבר, כי כיון שיש סוברים שלדעת בה"ג שאר בני הבית

לא נמשכים אחר הדלקת האשה, וגם יש אומרים שאף לדעת הסוברים שלבה"ג כל בני הבית נמשכים אחר הדלקה, מ"מ מהני שתעשה תנאי שאינה מקבלת שבת בהדלקתה, והו"ל ס"ס להתיר, א"כ מדוע העדיף מרן ז"ל לומר שידליק נר חנוכה קודם נר שבת ויעבור על תדיר (וכמ"ש הרמב"ן והמאורות הנ"ל), מאשר שתעשה תנאי שאינה מקבלת שבת בהדלקה ואז יוכלו להדליק נר שבת קודם שתדיר הוא. וצ"ע.

מסקנה דדינא: בערב שבת מדליקין נר חנוכה תחלה ואחר כך נר שבת.

סימן יט - שאלה: עמדתי ואתבונן אודות מי שנאלץ להיעדר מביתו בזמן הדלקת נרות חנוכה, עד לשעה מאוחרת בלילה, האם רשאי למנות את אשתו שתהיה שלוחו להדליק לו נרות חנוכה בזמן צאת הכוכבים או עדיף יותר שידליק הוא מאוחר יותר ?

תשובה: בראשית מאמר עלינו חובת ביאור אם אשה יכולה להוציא איש בנרות חנוכה, כי הנה בגמרא שבת (כג.) אמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות בנר חנוכה שאף הם הו באותו הנס. ופירש"י שם, שגזרו היוונים על כל בתולות ישראל הנישאות להיבעל לטפסר תחלה, ועל ידי אשה נעשה הנס. ולכאורה מבואר מדברי הגמרא שאשה יכולה להוציא איש בהדלקה כיון שמצווה בהדלקת נרות. כל קבל דנא חזי הוית להראבי"ה (מגילה סימן תקסט, עמוד רצג), שעל מה שאמרה הגמרא שם (ד.) בשם רבי יהושע בן לוי שנשים חייבות במקרא מגילה שאף הם היו באותו הנס, כתב הוא ז"ל שבה"ג ס"ל, שאף על פי שחייבות הנשים במקרא מגילה, מ"מ אינן מוציאות את האנשים ידי חובתם, וכתב עליו הראבי"ה הנ"ל, שאינו יודע אי בחדא מחתא מחתינהו מקרא מגילה ונר חנוכה ואז כשם שאשה אינה מוציאה איש ידי חובה בקריאת מגילה אע"פ שחייבת במגילה, כך אינה מוציאה איש בהדלקת נר חנוכה אע"פ שחייבת או אולי מה שכתב בה"ג שאשה אינה יכולה להוציא איש ידי חובה הני מילי במגילה אבל בנרות חנוכה יכולה, וסיים "ומיהו לעצמן דבר פשוט דמצו למקרי מגילה ומצו להדליק נר חנוכה". ע"ש. ומבואר דספוקי מספקא ליה אם בה"ג סובר שאשה יכולה להוציא איש בהדלקת נרות חנוכה.

אולם ראיתי הלום להאורחות חיים (הלכות חנוכה ס"ק יב) שלהדיא כתב שנשים יכולות להוציא אנשים ידי חובתם והא לך לשונו: ונראה שהנשים מדליקות נר חנוכה ומברכות ומוציאות את האנשים ידי חובתם. עכ"ל. וכן מצאתי להריטב"א בחידושיו למסכת שבת (כג. ד"ה אשה) שכתב וז"ל: אשה ודאי מדליקה, פירוש אפילו להוציא לאחרים ידי חובתם (כצ"ל) כיון שהיא מחוייבת בדבר וכדא"ר יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה. ואין הדין כן במקרא מגלה כי אע"פ שחייבות במקרא מגלה אינן מוציאות לאחרים כדכתיב

התם בס"ד. עכ"ל. ומתוך דבריו למדנו עוד מה החילוק בין מקרא מגילה להדלקת נרות חנוכה. וכן כתב המאירי (שבת כג.) וז"ל: ומעתה האשה מדלקת אף להוציא את אחרים, כדין כל המחוייב בדבר, וקצת מפרשים כתבו, דדוקא לעצמה, ואין זה כלום. עכ"ל. וכן דעת הכל בו (סימן מד), ספר המאורות (מגילה נט: עמוד שכח) בשם בעל העיטור, אור זרוע ח"ב (סימן שכד סק"ב), סמ"ג (הל' חנוכה דף צז סע"ב) ושם כתב דשאני מקרא מגילה שאינה מוציאנה אנשים ידי חובתם מפני דחשיב כקריאה בתורה משא"כ הדלקת נרות. ע"ש. וכן כתב בספר האשכול ח"ב (עמוד ל) והביא שם שני הטעמים בין מקרא מגלה להדלקת נרות. ע"ש. והביאם מרן הראש"ל שליט"א בשו"ת יחו"ד ח"ג (סימן נא), וכתב שלפי דרכנו למדנו שהחילוק מבואר בין מקרא מגילה לנרות חנוכה, שאפילו לסברת בעל הלכות גדולות וסיעתו שאין הנשים מוציאות את האנשים ידי חובת מקרא מגילה, מוציאות את האנשים ידי חובת הדלקת נרות חנוכה ועיין שם שהוסיף שבלאו הכי גם לגבי קריאת מגילה קי"ל כדברי מרן הש"ע (סימן תרפט סעיף א) דס"ל שנשים מוציאות את האנשים. ע"ש.

ואחר שהודיע אותנו אלוקים שאשה יכולה להוציא איש בהדלקת נרות הבוא נבוא לנידון דידן, הנה כיון שזמן הדלקת נרות חנוכה מצאת הכוכבים ועד שתכלה רגל מן השוק כמבואר בגמרא שבת (כא:), ולדעת הרמב"ם אם לא הדליק כל הזמן הזה שוב אינו רשאי להדליק, ולמד כן ממה ששנינו בגמ' שם, תנו רבנן מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה, לא דאי לא אדליק מדליק. אי נמי לשיעורא. ע"כ. ונפק"מ בין שני התירוצים, שלפי התירוץ הראשון של הגמרא יוצא איפוא שהברייתא מיירי רק בשיעור זמן ההדלקה שאם לא הדליק מיד בשקיעה רשאי להדליק עד שיעור של תכלה רגל מן השוק ולא יותר שאחר זמן זה הוי מצוה של בזמנה, אבל בכמות השמן לא איירי, ואפשר ליתן אפילו שמן מעט. ולפי התירוץ השני יוצא איפוא שאיירי בשיעור השמן שצריך ליתן אבל בזמן ההדלקה לא איירי ולעולם מותר להדליק אפלו אחר זמן שתכלה רגל מן השוק, ומבין הרמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה ה"ה) דתרי לישנא לא פליגי אהדדי, והילכתא נינהו, שהוא ז"ל פסק שם שאם לא הדליק עד שתכלה רגל מן השוק שוב אינו רשאי להדליק, וגם צריך ליתן שמן בנר כדי שיהיה דולק עד שתכלה רגל מן השוק. וכן כתבו בדעתו הגהות מיימוניות (שם) והב"ח (סימן תרעב) שהרמב"ם ס"ל כשני הלשונות. ע"ש. וכן נראה שהבין בעל הלכות גדולות (הל' חנוכה) שהביא שני הלשונות להלכה. וכן מתבאר מדברי הרי"ף (ט.) שהביא שני התירוצים ומשמע דס"ל שניהם עיקר. וכן כתב להדיא בפסקי הריא"ז (שבת פ"ב הל' חנוכה) שבאות

ג' כתב שצריך לתת בנר חנוכה שמו כשיעור שתהא דולקת כדי מצותה ובאות ד' כתב שרשאי להדליק עד שיעור שתכלה רגל מן השוק אבל מכאן ואילך אינו מדליק. ע"ש. וכן משמע מדברי בעל העיטור (הלכות חנוכה עמוד 232) שהביא שתי התירוצים הנ"ל. וכן כתב בשלטי הגיבורים בשם הריא"ז, הסמ"ק (מצוה רפ) המרדכי (פ"ב דדשבת סימן רסה) והר"ן (ט.) ועוד כמה ראשונים. ומבואר מדברי כל הראשונים הנ"ל שאם עבר זמן של תכלה מן השוק שוב אינו רשאי להדליק.

ומעתה יראה אם חכם ונבון שלפי הדברים הנ"ל יוצא איפוא שעדיף שימנה את אשתו שתהיה שלוחו להדליק נרות חנוכה עם צאת הכוכבים ואז יצאו לכתחילה ממה שידליק מאוחר יותר יחד עם בני משפחתו. ואע"פ שלדעת מרן ז"ל אם לא הדליק בזה הזמן מדליק והולך כל הלילה וכמבואר בש"ע (סימן תרע"ב סעיף א-ב) וז"ל: אין מדליקין נר חנוכה קודם משתשקע החמה אלא עם סוף שקיעתה לא מאחרים ולא מקדימים וכו'. שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק שהוא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא וכו'. ומיהו הני מילי לכתחילה אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה. עכ"ל. ומבואר שאע"פ שלכתחילה צריך להדליק עם שקיעת החמה, מ"מ אם שכח ולא הדליק מדליק והולך כל הלילה כולו. וגם לדעת התוס' (שבת כא: ד"ה דאי לא אדליק מדליק) בשם ר"י בזמן הזה שמדליקין מבפנים הבית רשאי להדליק כל הלילה אף לדעת הרמב"ם, והביאם הר"ן (ט.). וכ"כ הרא"ש בפסקיו (פ"ב סימן ג). וכן כתבו בספר התרומה (סימן רכח), בשיבולי הלקט (סימן קפה), באהל מועד (הל' חנוכה נתיב ד), המאירי (כא:), הסמ"ג (הלכות חנוכה), הסמ"ק (סימן רפ), המרדכי (סימן רסה), האורחות חיים (הל' חנוכה סימן טו) בשם מקצת הגאונים, ועוד הרבה ראשונים. ועיין להריטב"א (שבת כא:) שכתב שבזמן הזה שפיר דמי להדליק אחר שכלתה רגל מן השוק, כיון שמדליקים מבפנים. ולפי דבריהם יוצא איפוא שעדיף שידליקו מאוחר יותר בזמן שיהיו בני הבית מקובצים יחדיו, מכל מקום כיון שאם ידליק אחר שיעור זה הוי דיעבד וגם יש לחוש לברכה לבטלה שהרי לדעת הרבה פוסקים גם בזמן הזה הרמב"ם ודעימיה ס"ל שאין להדליק אחר שתכלה רגל מן השוק, א"כ עדיף טפי שימנה את אשתו שתהיה שלוחו להדליק נרות חנוכה עם צאת הכוכבים.

בפרט שסברת התוספות הנ"ל אינה להלכה, כי הנה מדברי מרן ז"ל מבואר דלא שמיעא ליה כלומר לא ס"ל כדברי התוספות הנ"ל, שהרי הוא ז"ל פסק בשולחנו הטהור (שם) כדברי הרשב"א שלכתחילה ידליק בצאת הכוכבים מיד ובדיעבד רשאי להדליק כל

הלילה כולו, ואי איתא דס"ל כדברי התוספות הנ"ל הרי היה לו לפסוק רשאי להדליק כל הלילה כולו אף לכתחילה, וא"כ אם ידליקו בני הבית בשעה מאוחרת לדעת מרן ז"ל הרמב"ם ועוד כמה ראשונים יצא ידי חובת בדיעבד, ואף הפוסקים דס"ל שרשאי להדליק מתי שירצה, להדיא כתבו שמכל מקום מצוה מן המובחר להדליק מיד בצאת הכוכבים משום זריזין מקדימים למצוות. ואע"פ שאמרו בקידושין (מא.) מצוה בו יותר מבשלוחו, מכל מקום זהו דוקא כשהמצוה נעשית באותו מצב בו או בשלוחו, אבל כאן שהמצוה נעשית על ידי שליח בזמנה ובעתה כתקנת חז"ל הכי עדיף טפי ממה שידליק נרות חנוכה בעצמו לאחר הזמן, שאז הוא נכנס בסלע המחלוקת של הפוסקים, ובפרט במקום שיש אומרים דהוי חשש ברכה שאינה צריכה וכיוצא בזה כתב הגאון רבי יוסף חיים בשו"ת רב פעלים ח"ב (חיו"ד סימן לה), וכמ"ש מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחו"ד הנ"ל והוסיף, שאע"פ שכאן ההדלקה נעשית שלא בנוכחות הבעל, נראה שאין בכך כלום, כדמוכח בשבת (כג.) במעשה של רבי זירא שלאחר שנשא אשה, לא הוצרך להשתתף בפרוטות עם האכסניא שלו, כשהיה לומד בבית המדרש, לפי שאשתו היתה מדלקת עליו. ומוכח שכל שמדליקים עליו בביתו אינו צריך שיהיה נוכח שם בעת ההדלקה. ע"כ. ויש לצרף לדברי מרן הראש"ל נר"ו מה שכתבו הרבה פוסקים שאדם שיש לפניו מצוה שיכול לעשותה עתה באיזה שהוא אופן, עדיף שיעשנה מיד, אע"פ שאם ימתין יוכל לעשותה אחר כך בהידור ויותר מן המובחר דזריזין עדיף, והביאם בשו"ת עטרת פז ח"א (כרך ב חיו"ד סימן יב הערה ה). ע"ש. וא"כ כ"ש בנ"ד שעדיף שהאשה תדליק לבדה בזמן שאז יוצאים לכתחילה לכו"ע משא"כ אם ימתינו לאחר שיעור שתכלה רגל מן השוק שאז לדעת כמה פוסקים לא יצא אפילו בדיעבד, ואם כנים אנו בזה אף החולקים על הכלל הנ"ל וסוברים שרשאי להמתין, הנה הני מילי שיעשנה בהידור אח"כ, וזה אינו שייך בנ"ד. ואף אם נפשך לומר שהואיל ואם ימתין יהיה פרסום הנס יותר, סוף סוף דמי לדברי האחרונים הנ"ל דזריזין עדיף טפי. ודו"ק.

ובאמת שסברא זו לא נפלאה היא ולא רחוקה, כי הנה בספר חיי אדם (הל' חנוכה כלל קנד סעיף לג) כתב וז"ל: מי שיש לו אשה בביתו ויודע בה בודאי שתדליק, פטור מלהדליק וכו'. "וידוע שהנוסעים ל"ירידים" נוסעים כמה שעות בלילה, ולכן ראוי לכל ירא שמים להזהיר לאשתו קדם נסיעתו שתהיה זהירה בזה להדליק תכף בצאת הכוכבים, והוא יסמוך עליהם וכו'. עכ"ל. הרי שלך לפניך שגם הוא ז"ל ס"ל שעדיף שהאשה תדליק בזמן מאשר ידליקו שניהם יחדיו מאוחר יותר. ואע"פ שמדברי הב"ח (סימן תרע"ז) משמע לכתחילה לא יסמוך על אשתו אלא ידליק בעצמו, מ"מ כבר כתב מרן הראש"ל נר"ו

בסוף התשובה הנ"ל שכשאי אפשר לבעל שידליק בעצמו בזמן שקבעו חז"ל, גם הבית חדש יודה שיותר נכון שאשתו תדליק בצאת הכוכבים, לקיים דבר בעתו מה טוב. ע"ש. והן עתה חזיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ד (חאו"ח סימן סו) שנשאל אודות מי שיחזור לביתו בשעה מאוחרת היאך ינהג, האם ידליק מפלג המנחה או ידליק כשיחזור בשעה מאוחרת או שיעשה שליח שידליק בשעת זמן ההדלקה, ואחר שכתב דפשיטא דעדיף שלא ידליק בזמן פלג המנחה, עלה ונסתפק אם עדיף להדליק בזמנו על ידי שליח או שידליק הוא מאוחר בלילה, ובין בתרי אמרותיו תלה זאת במה שדן הגאון חתן סופר (שער העטפת פרק יא) בדין זריזין מקדימין למצות על ידי שליח אי עדיף ממצוה בו יותר בשלוחו, וגם אם אפשר לעשות מצוה מן המובחר על ידי שליח אם עדיף על ידי עצמו שלא על ידי שליח, והכא נמי בנ"ד הספק אם בזמנו ממש עדיף על ידי שליח נגד מאוחר בלילה שעכ"פ אינו נקרא מובחר מצד הזמן, וכתב שם שהחת"ס עצמו רצה לפשוט מה שנסתפק האם לעשות מצוה על ידי שליח בהידור מלעשות בעצמו שלא בהדור, והוא ממה שפסק הרמ"א ביו"ד סימן שכח (סעיף ג), ואסיפא דמילתא נטה לומר שעדיף שידליק מאוחר בלילה עיין שם בדבריו. והנה מלבד שנראה שלא כתב אלא לאשכנזים היוצאים ביד רמ"א (סימן תרע"ב סעיף ב) דס"ל שבזמן הזה שמדליקים בפנים אין צריך להדליק קודם שיעור של תכלה רגל מן השוק, אבל להספרדים ההולכים בעקבות מרן ז"ל דלא שמיעא ליה החילוק הנ"ל, גם הוא יודה שיותר נכון לעשות שליח שידליק בזה ההדלקה וכאמור. עוד בה, שיש לעמוד על ראיותיו, כי הנה המעיין בדברי החתן סופר ישר יחזה פנימו שלא נסתפק שם אלא באופן שגם אם האדם המצווה יעשה את המצוה מאוחר יצא בה אף לכתחילה, ובזה יש להסתפק אם עדיף לעשותה בעצמו מאוחר יותר או שיש עדיפות לעשותה על ידי אחר בזמן מוקדם יותר, אבל בנ"ד שאם יעשה המצוה בעצמו לדעת מרן ז"ל יוצא ידי חובת המצוה רק בדיעבד ולדעת הרמב"ם וסיעתו לא קיים המצוה כלל, הדבר ברור שיש להעדיף שיעשנה על ידי שליח. וגם בספקו השני לא נסתפק החתן סופר הנ"ל אלא באופן שאם האדם המצווה יעשה את המצוה, יצא בה אף לכתחילה, ובזה יש להסתפק אם עדיף לקיימה בתורת מצוה מן המובחר על ידי שליח, אבל באופן שאם יעשה את המצוה בעצמו, לדעת מרן ז"ל יוצא ידי חובת המצוה רק בדיעבד ולדעת הרמב"ם וסיעתו לא קיים המצוה כלל, הדבר ברור שיש להעדיף שיעשנה על ידי שליח אף לאשכנזים וכאמור. ומכ"ש שיש לדחות דבריו לפמ"ש מרן החיד"א בברכ"י בחיו"ד (ריש סימן רס"ד) ובאה"ע (סימן לו) ובשיורי ברכה (ריש סימן רס"ד) שבאמת אדם שעושה את חבירו שליח הוה ליה כאילו מקיים המצוה בעצמו ולא חסר

אלא רק מצוה בו יותר מבשלוחו, ולכן אם האחר הוא אדם גדול יש לומר דכשעושה אותו שליח אין שום פקפוק מצד מצוה בו יותר מבשלוחו וכו' שהרי יש כבוד הבריות וכבוד המצוה. ע"ש. וה"ה בנ"ד שאין לך כבוד של המצוה יותר מכשעושאה בזמנה הראוי, וגם בלאו הכי כבר כתב מרן החיד"א שאפשר להקל ואין לחוש למצוה בו וכו'. ומה גם שיש לצרף מה שכתב בספר פתח הדביר (חאו"ח סימן רסג סק"ג) אחר שהקשה שלכאורה כיון שחיוב הדלקת נרות שבת על האיש ולא על האשה (לולא הטעם של "היא כבתה אורו של עולם") למה תדליק היא והוא יוצא בהדלקתה, ניעביד איפכא, וכתב לתרץ, שאם היה הוא מדליק והיא יוצאת בהדלקתו היה מקום לפקפק משום מצוה בו יותר מבשלוחו אבל כשהיא מדלקת והוא יוצא כיון שההדלקה היא ממון הבעל אין בזה משום מצוה בו וכו'. והוב"ד בספר שד"ח (מערכת המ"ם סו"ס נה), ודון מיניה באוקי באתרין, ואע"פ שיש חולקים עליו בזה וכמו שמתבאר בדברי השד"ח הנ"ל, מ"מ ראויה סברתו להצטרף כסניף להקל. ובר מין דין כבר כתבנו לעיל דהיכא שאפשר לקיים את המצוה כתקנה לא אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו.

ולא אכחד שראיתי כעת לדברי הגאון המופלא רבינו מאיר מאזוז נר"ו בהגה שבסוף משנ"ב איש מצליח (סימן תרע"ב ס"ב בהגה עמוד מב) שכתב וז"ל: כתב מור"ם ז"ל, י"א שבזמן הזה שמדליקין בפנים א"צ ליזהר וכו'. נ"ב: ונ"ל שגם למרן אם אנוס לבוא לביתו בשעה מאוחרת כדיעבד דמי, וא"צ לומר לאשתו שתדליק במקומו בצאת הכוכבים, דעדיף שיהיו בני הבית מקובצים ביחד משום פרסומי ניסא. וכ"מ לקמן סימן תרע"ה במ"ב דדוקא כשאין האיש בבית תדליק האשה ע"ש ובבה"ל שם בד"ה אשה. וכן המנהג פשוט. וע"ע במ"ב סימן תרע"ז (ס"ק יב). ועיין יחו"ד ח"ג (סימן נא). וצ"י עוד. [וחתים] נאמ"ן ס"ט. עכ"ל. והנה מ"ש בראש דבריו, "ונ"ל שגם למרן אם אנוס לבוא לביתו בשעה מאוחרת כדיעבד דמי", לא הבנתי בעניותי, דעד כאן לא אמרינן שעת הדחק כדיעבד דמי אלא היכא שלא יכול לקיים את המצוה לכתחילה אבל בנ"ד שיכול לקיים את המצוה לכתחילה (ואין לחוש בזה למצוה בו יותר מבשלוחו וכאמור) למה נאמר שעת הדחק כדיעבד דמי, בפרט שלדעת כמה ראשונים כבר אינו רשאי להדליק בשעה זו. ומ"ש "שעדיף שיהיו בני הבית מקובצים ביחד משום פרסומי ניסא",

הנה ידוע הדבר שכולם נותנים בנרות שמן שמספיק עד לשעה מאוחרת וא"כ יוכלו לשבת ליד הנרות ולספר בשבח הנס גם בשעה מאוחרת יותר. [ווכיו"ב אמר לי מו"ר ועט"ר הגר"ח רבי שליט"א שבחנוכה כיון שהנרות דולקים חצי שעה ויותר הרי כל בני הבית מקיימים המצוה במציאות ולא בשליחות.] וכן מתבאר מדברי הרב נתיבי עם (סימן תרע"ב) שביאר שמ"ש

המג"א (סימן תרע"ב סק"ו) [והסכימו לדבריו הרבה אחרונים (עיין כה"ח ס"ק כו)] "שבזמן הזה שמדליקים בתוך הבית ואין הפירסום אלא לבני הבית צריך שיהיה היכר לאדם אחר זולת המדליק, ולכן אם נמצא המדליק לבדו בביתו או שבני ביתו ישנים אין לו להדליק בברכה", כוונתו כשמדליק אחר שיעור שתכלה רגל מן השוק, אבל אם מדליק מיד בצאת הכוכבים רשאי להדליק הנרות בברכה אף כשהוא לבדו. ובספר תפילה למשה ח"ב להגר"מ הלוי זצ"ל (ריש סימן מט) בנידונו ביאר כן בדעת הרמב"ם והריא"ז דס"ל שכיון שתקנו חכמים להדליק נרות בזמן של משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק משום פרסומי ניסא א"כ אף כשאין פרסום הנס אלא למדליק עצמו רשאי להדליק, עיין שם נפלאות מתורתו. ואי איתא שיש מצוה להדליק בני הבית משום פרסום הנס מדוע לא אמרו האחרונים הנ"ל שלא ידליק לבדו בזמנה אלא ימתין לבני ביתו וידליק בשעה מאוחרת יותר אלא ודאי כדאמרן. ומ"ש הגאון הנ"ל שכ"מ מדברי במשנ"ב בסימן תרע"ה (סק"ט) דדוקא כשאין האיש בבית תדליק האשה ע"ש ובבה"ל שם בד"ה אשה. הנה זו לשון המשנה ברורה שם, "ושאין האיש בבית תדליק האשה דהוי בת חיובא ובברכה ולא ידליק קטן וכדלקמיה". עכ"ל. והבין מדבריו הגאון נאמ"ן הנ"ל דמיירי כשאין הבעל עתיד לחזור כלל, ואע"פ שאיני ראוי להעיר על דבריו, מ"מ אפשר לומר בפשיטות דמיירי כשאין האיש בבית בשעת ההדלקה, בפרט שמתוך דבריו המשנ"ב מוכח שלא בא לחדש אלא שלא ידליק הקטן אלא האשה ותו לא מידי. ואע"פ שמדברי הביאור הלכה שציין הגאון הנזכר אכן מדובר שהבעל הבית לא יחזור כדעובדא דר' זירא בגמרא שבת (כג:), מ"מ י"ל ששם כך היה המעשה ובאמת לעולם גם אם היה עתיד לחזור אלא שהיה חוזר אחר זמן ההדלקה היה סומך על הדלקת אשתו בביתו.

ואם לחשך אדם לומר שכיון שבזמנינו נמצאים אנשים גם אחר שיעור שתכלה מן השוק, א"כ יהיה רשאי להדליק אף לכתחילה מאוחר יותר, אף אתה צא אמור לו שהואיל ומדברי כמה ראשונים ומרן ז"ל מבואר שאף במקום שאין פרסום הנס צריך להדליק בזו השעה מפני שכך היתה התקנה ולדעתם ז"ל אף אם נמצאים אנשים אחר שיעור שתכלה מן השוק צריך להדליק בזמן הנ"ל, א"כ הדבר ברור שהעיקר כמותם.בפרט שכבר הבאנו לעיל שלדעת הרבה אחרונים עדיף לעשות מצוה מוקדם ולקיים מאי דקי"ל זריזין, אע"פ שאם ימתין ויעשאה אחר כך יקיים מצוה מן המובחר, וק"ו ובן בנו של ק"ו בנ"ד שעדיף שיקיים המצוה מוקדם על ידי אשתו, שבכך גם יקיים זריזין וגם מצוה מן המובחר וכאמור.

ושלחתי לרבינו מאיר מאזוז נר"ו דברינו הנ"ל והשיבני לאמר: קראתי כל דבריך, ולדעתי גם הרמב"ם מודה בזמננו שאין הרגל כלה מן השוק עד חצות הלילה ויותר, שזמנה נמשך כמה שעות, שהרי זמן חצי שעה לא נאמר בגמרא אלא "עד שתכלה", והרי עדיין לא כלתה. ומ"ש בשו"ת יחו"ד ח"ג (סוף סימן נ"א) כשבעל הבית נאלץ להיעדר מביתו בזמן הדלקת נרות חנוכה עד שעה מאוחרת וכו', היינו במקרה חד פעמי שנאלץ להשאר עד שעה מאוחרת בלילה שימצא הילדים ישנים, שאז עדיף טפי שתדליק האשה עם צאת הכוכבים בפני בני הבית, אבל אם מאחר שעה או שתים, וכ"ש אם כל לילה מתאחר בחנותו, אדרבא עדיף טפי שימתינו לבעל הבית וידליקו ביחד עם שירים וזמירות, דאיכא פרסומי ניסא טפי, ולא תשתכח מבעל הבית מצות נר חנוכה, בשבתו בחנותו כל לילה וכשחוזר הביתה כבר כבו הנרות. וגם הילדים יזלזלו במצוה זו כי יראו שאביהם אינו חושש לה. וכן מוכח מדברי הילקוט יוסף מועדים (עמוד רי"א) שהביא תשובה מהגר"ע יוסף נר"ו על בתי כנסת שלומדים שיעורי תורה כל יום וכו' שיש לקיים את השיעור בלילות חנוכה ולאחר השיעור ילכו להדליק נר חנוכה בביתם. ע"ש. ולא כתב שהאשה תדליק עליהם בביתם והם ילמדו שיעור בבית הכנסת. עכ"ל.

ואחר ראות דברי מו"ר הנ"ל פעם ופעמיים, אען ואומר דאכתי לא פריק מחולשא כי לפי דבריו יוצא איפוא שבזמננו צריך ליתן שמן שיספיק לכל הלילה כולו שהרי הגמרא בתירוץ השני אמרה "א"נ לשיעורא", דהיינו שהברייתא שאמרה "מצוותה משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק" נאמרה לשיעור השמן שצריך ליתן בנר, וא"כ כיון שבזמננו עדיין לא כלתה הרגל עד שעה מאוחרת, ממילא נצטרך ליתן שמן כל הלילה, וזה קשה דלא לישתמיט משום אחד מהפוסקים לומר דין זה בפרט דקי"ל שאם לא נתן כמות השמן הצריך, לא יצא אפילו בדיעבד וכמ"ש מרן ז"ל בסימן תרע"ה (סעיף ב), ואם הגאון הנ"ל ס"ל שאפשר להדליק כל הלילה מדיוק לשון "עד שתכלה" א"כ הוא הדין שצריך ליתן שמן עד שתכלה וזה דוחק. וכן ראיתי בשו"ת אור לציון ח"ב (חאו"ח סימן מד) שכתב שהרב מבריסק ז"ל חידש שממ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה ה"ה) חצי שעה "או יותר", מבואר שאם הוא נמצא במקום שאנשים עוברים ושבים עד שעות מאוחרות בלילה, חייב להניח שמן שידלק משעת השקיעה עד שתכלה רגל העוברים ושבים שבאותו מקום, ואפילו אם נמשך זמן זה כמה שעות, חייב להניח כשיעור זה, וכן היה נוהג למעשה. והשיב עליו האור לציון הנ"ל, שלדעתו נראה שאין ראיה לחדש דין זה, דלא הו"ל להרמב"ם לחדש דין גדול כזה ברמז, וגם לא אשתמיט שום אחד מהפוסקים לומר דין זה, וביאר דבריו הרמב"ם אחר. ע"ש. ואע"פ שראיתי הלום בשו"ת התעוררות

בתשובה ח"ג (חאו"ח סימן תק"ו) שעלה ונסתפק בדין זה ומשמע שנוטה לומר שצריך ליתן שמן הרבה כיעו"ש. מ"מ לפענ"ד קשה לומר כן בפרט שהדבר נוגע בהפסד ממון. והנראה לומר בס"ד כמ"ש הגר"מ הלוי זצ"ל בשו"ת תפילה למשה ח"ב (ריש סימן מט) שהרמב"ם והריא"ז ס"ל שכיון שתקנו חכמים להדליק נרות בזמן של משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק משום פרסומי ניסא א"כ אף כשאין פרסום הנס אלא למדליק עצמו רשאי להדליק וזה הזמן תקנה הוא ולא השתנה לפי המצב. וכנראה שהגר"מ מאזוז שליט"א לשיטתיה אזיל שכתב בהגה שסוף ספר משנ"ב איש מצליח (עמוד מב, על דברי שעה"צ אות יז) "ויש מי שאומר דאם מדליק בזמנה אפילו באחד סגי ובזה ניחא ק"ו מהשה"ג בשם ריא"ז, ולא מסתבר כן לענ"ד". עכ"ל. ולא ידעתי מה יענה על על הראיות שהביא לזה בשו"ת תפילה למשה הנ"ל. לכן הנלע"ד כמ"ש לעיל בס"ד.

המורם מכל האמור: מי שנאלץ להיעדר מביתו בזמן הדלקת נרות חנוכה, עד לשעה מאוחרת בלילה, ראוי ונכון שימנה את אשתו שתהיה שלוחו להדליק נרות חנוכה עם צאת הכוכבים, וגם הוא יוצא ידי חובת הדלקת נרות חנוכה בהדלקה זו, שהלכה רווחת בידינו שלוחו של אדם כמותו. מכל מקום מי שרוצה להדליק מאוחר יותר בשעה שיהיו בני הבית מקובצים ביחד, רשאי לעשות כן.

סימן כ' - שאלה: בית כנסת או בית מדרש שמתפללים בו, ואירע שיש בו רוב מנין שעדיין לא התפללו ולא הדליקו נרות חנוכה בבית הכנסת, האם רשאים לצרף ג' אנשים שכבר התפללו והיו בהדלקת נרות בבית הכנסת אחרת או לא ?

תשובה: הנה כיון שעיקר הדלקת נרות בבית הכנסת משום פרסום הנס וכמ"ש בבית יוסף בשם הכל בו שיש עוד טעם אחר שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם שיש בזה פרסום גדול להשם יתברך וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות. ע"כ. יוצא איפוא שהחיוב אינו על כל אחד ואחד אלא על בית הכנסת, ומאחר ובבית הכנסת הזה לא הדליקו נרות כפי המנהג, עדיין החיוב הזה עומד בעינו וחייבים לברך מכח המנהג אלא שאי אפשר לברך כשאין עשרה שכל התקנה היא בשביל פרסום הנס, אבל כשיש עשרה אע"פ שחלקם השתתפו בהדלקה שבבית הכנסת אחר אין בכך כלום ויכולים לברך.

אולם הנה ראיתי מלכים מדיינים מרבני דורנו הי"ו שנחלקו בנ"ד, כי הנה הגאון ר' אברהם דיין נר"ו בשו"ת חמדת אברהם ח"א (סימן טז) האריך הרחיב בנ"ד ואחר שבתחילת דבריו דן בעיקר מה שנהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, הביא ראיה שאכן אפשר לצרפם ממאי דקי"ל גבי תפילה שכשיש רוב מנין שלא התפללו מצטרפים

המיעוט שהתפללו, והוא הדין בנ"ד שהמיעוט מצטרף לרוב ושפיר דמי לברך, ושוב דחאה שיש לחלק בדבר, שלענין דין תפילה בצבור אזלינן בתר הרוב, שהרי כל בי עשרה שכינתא שריא, וממילא אפשר לומר קדיש וברכו ואפילו חזרת הש"ץ, מכיון שמלכתחילה תיקנו תפילה בצבור גם כשיש רוב בלבד שעדיין לא התפללו והוא כדי להוציא אפילו אחד שאינו בקי, אבל הכא בדין נר חנוכה, מכיון שכל התקנה היתה בעשרה מאן לימא לן דמהני צירוף, ובפרט אם הוא משום פרסומי ניסא, ממילא בלי עשרה אין מקום הדלקה זו. ושוב הביא ראיה שאינם מצרפים מדברי הגאון רבי יוסף דוד זצ"ל בספר בית דוד (חאו"ח סימן שמב) בדין ברכת עננו בין גואל ורופא, שהביא משו"ת הרשב"א (ח"א סימן פא) שנשאל בדין עשרה שקבלו תענית ומקצתם אינם בבית הכנסת, האם יוכל השליח ציבור לומר עננו ברכה בפני עצמה כאילו כולם שם או שיאמרנה רק בשומע תפילה כדין יחיד, והשיב הרשב"א שלעולם אין שליח צבור אומרה ברכה בפני עצמה עד שיהו שם עשרה, דכיחידים דמו, והגע עצמך, אילו היה מתפלל כל אחד ואחד בפני עצמו בביתו, אינן אומרים אותה אלא בשומע תפילה, ואפילו בשעה שהן מתפללין כל אחד בעצמו בבית הכנסת, דיחידים הם באותה שעה וה"ה והוא הטעם לש"ץ, שאין שליחות ליחיד עד שיהו עשרה מקובצים במקום אחד וכו'. ע"ש. ולמד מזה הרב בית דוד שאפילו אם יש עשרה מתענים בבית הכנסת, אלא שאחד מהם התפלל כבר בצבור, ושמע מהשליח צבור ברכת עננו, ושוב נכנס אצל אלה להשלים מנין, אין השליח צבור יכול לברך עננו ברכה בפני עצמה, שהרי אין עושין שליח אלא התשעה והעשירי אינו עושהו שליח שכבר יצא ידי חובה והסכימו לזה הרבה אחרונים, ואף שיש חולקים על זה וס"ל שאפילו המיעוט כלל לא מתענים, אפשר לצרפם, וכ"ש אם מתענים אלא ששמעו הברכה מפי הש"ץ במקום אחר ודלא כהרב בית דוד, מכל מקום מלבד שרוב האחרונים הסכימו לדברי הרב בית דוד. עוד בה, שבנידון הבית דוד הנ"ל אותם שהקילו יש להם טעמים שאינם שייכים בנ"ד. ולפ"ז דון מינה ואוקי באתרין, שגם כאן בדין הדלקת נרות נר חנוכה בבית הכנסת דבעינן עשרה, יש לומר שאם מקצת העשרה כבר שמעו ההדלקה בבית הכנסת אינם יכולים שוב להצטרף ולגרום לברכה שעיקרה בעשרה. וברי מין דין הרי מצינו שכל דין הדלקת נרות בבית הכנסת יש בו עיקולי ופישורי ואע"ג שלדינא מברכינן ולא חיישינן וכמו שהעלה מו"ר מרן שליט"א בשו"ת יבי"א הנ"ל, ואדרבא יש בזה מצוה להמציא עצמו, מ"מ הבו דלא לוסיף עלה. ושוב הביא שלפי הטעמים שנאמרו גבי ההדלקה בבית הכנסת, יוצא איפוא שיש מחלוקת ראשונים בנ"ד שלפי דעת הראשונים שכתבו שטעם ההדלקה בבית הכנסת משום האורחים או שמי שאינו

בקי וכיוצא בזה, אין נראה שיצטרכו דוקא עשרה כמו שלענין קידוש בית הכנסת בערב שבת לא בעינן עשרה, אבל לפי הטעם של פרסומי ניסא שהוזכר בראשונים נראה שיש מצוה מיוחדת נוספת על הצבור לפרסם שמו יתברך ולקדש שמו ברבים, ולפי הטעם הזה מסתבר דבעינן עשרה, ואסיפא דמילתא הסיק שלכתחילה יש להקפיד שיהיו כל העשרה פנים חדשות ושאין עשרה שלא הדליקו ידליקו בלא ברכה, ומכל מקום המברך יש לו על מה שיסמוך. עכת"ד.

ואחר בקשת המחילה כיאות נראה לענ"ד ברור שכל שיש רוב מנין שעדיין לא התפללו ולא הדליקו נרות חנוכה בבית הכנסת, רשאים לצרף ג' אנשים שכבר התפללו והיו בהדלקת נרות בבית הכנסת אחרת וכמו שנתבאר לעיל טעמא במילתא דכיון שעיקר הדלקת נרות בבית הכנסת משום פרסום הנס כידוע, יוצא איפוא שהחיוב אינו על כל אחד ואחד מפני עצמו אלא על בית הכנסת עצמו, ומאחר ובבית הכנסת הזה לא הדליקו נרות כפי המנהג, עדיין החיוב הזה עומד בעינו וחייבים לברך מכח המנהג אלא שאי אפשר לברך כשאין עשרה שכל התקנה היא בשביל פרסום הנס, אבל כשיש עשרה אע"פ שחלקם השתתפו בהדלקה שבבית הכנסת אחר אין בכך כלום ויכולים לברך. מה גם שכל ראיותיו של הרב חמדת אברהם אחה"ר אינם מוכרחות, כי הנה מש"כ שיש לחלק בין תפילה להדלקת נרות אינו מובן שהרי גם בהדלקת נרות חנוכה אזלינן בתר הרוב שהרי כל בי עשרה איכא פרסום הנס ואע"פ שג' מהם כבר הדליקו נרות מכל מקום לא שייך לומר שכבר יצאו ידי חובה שהרי אין הדלקת נרות בבית הכנסת בכדי לצאת ידי חובה אלא בשביל לפרסם את הנס ברבים, ולכן הדבר בכהאי גוונא שפיר דמי לצרפם. וגם מש"כ להביא ראיה בנ"ד מדברי הרב בית דוד, הנה לא זכיתי להבין מה ראיה יש מדבריו, והרי הוא ז"ל מיירי התם בדבר שהוא חובה מן הדין וכיון שכבר יתפלל הרי שיצא ידי חובה ושוב אינו רשאי להשלים מנין לענין עשרה, אבל בנ"ד שהדלקה בבית הכנסת נתקנה משום פרסום הנס ולא בשביל לצאת ידי חובה, הדבר ברור שאע"פ שהדליקו רשאים להצטרף למנין שנית שלא שייך לומר בהם שכבר יצאו ידי חובה ואדרבא כיון שיש בידיהם לקיים מצוות פרסום הנס שנית חובה עליהם להצטרף אליהם. ומש"כ שהרי מצינו שכל דין הדלקת נרות בבית הכנסת יש בו עיקולי ופישורי וכו', הנה לפי מה שבארנו בס"ד דלא שייך לומר בהם שכבר יצאו בזה ידי חובה, וא"כ הדבר ברור שאף מי שכבר הדליק חשיב בכלל העשרה, ואף לו יהי כדברי, מ"מ עדיין המנהג במקומו שמאחר ובבית הכנסת הזה לא הדליקו נרות כפי המנהג, עדיין החיוב הזה עומד בעינו וחייבים לברך מכח המנהג אלא שאי אפשר לברך כשאין

עשרה שכל התקנה היא בשביל פרסום הנס, אבל כשיש עשרה אע"פ שחלקם השתתפו בהדלקה שבבית הכנסת אחר אין בכך כלום ויכולים לברך. וגם מש"כ שלפי הטעמים שנאמרו גבי ההדלקה בבית הכנסת, יוצא איפוא שיש מחלוקת ראשונים בנ"ד שלפי דעת הראשונים שכתבו שטעם ההדלקה בבית הכנסת משום האורחים או שמי שאינו בקי וכיוצא בזה, אין נראה שיצטרכו דוקא עשרה כמו שלענין קידוש בית הכנסת בערב שבת לא בעינן עשרה, אבל לפי הטעם של פרסומי ניסא שהוזכר בראשונים נראה שיש מצוה מיוחדת נוספת על הצבור לפרסם שמו יתברך ולקדש שמו ברבים, ולפי הטעם הזה מסתבר דבעינן עשרה, הנה נלע"ד שאפילו לפי הטעם של פרסומי ניסא רשאים לצרף ג' אנשים שכבר התפללו והיו בהדלקת נרות בבית הכנסת אחרת, דהואיל ורוב המנין לא הדליק ולא זכה לקיים פרסומי ניסא ובאותו בית הכנסת לא הדליקו נרות כלל, א"כ הדבר ברור שאפשר לצרפם שכל שיש בבית הכנסת עשרה וברובם יש פרסום הנס שפיר דמי.

וכן בקודש חזיתי למרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יבי"א ח"ז (חאו"ח סימן נח אות ו) שדן אודות מסיבות הנערכות באולמי שמחות וכיו"ב בליל חנוכה, עם המון חוגג, ומשמיעים בהם דברי תורה ומוסר לקרב את ישראל אל צור מחצבתם האם רשאים להדליק שם נרות חנוכה בברכות משום פרסומי ניסא לברך את השם במקהלות, וכמו שפשט המנהג הזה בבית הכנסת, ואחר שהביא מחלוקת אחרונים בזה, סיים הרב נר"ו, שהנוהגים לברך על הדלקת נרות חנוכה במסיבות כאלה, יש להם על מה שיסמוכו כיון שיש בזה משום פרסומי ניסא, ומה טוב להתפלל שם תפילת ערבית בצבור מיד לאחר ההדלקה, וכפי שנוהגים בבית הכנסת. ע"ש. ובודאי שהרב נר"ו מיירי באותם אנשים שכבר הדליקו נרות חנוכה בבית הכנסת בשעת התפילה, ואפילו הכי ס"ל לרב נר"ו שרשאים לחזור ולהדליק בברכה.

אחר הדברים האלה ראיתי בשו"ת חמדת אברהם ח"ב (חאו"ח סימן כג) שהדפיס אגרת מעולפת ספירים מהרה"ג אברהם דורי נר"ו מחב"ס הספרים אדרת תפארת, שהעיר לו שנראה פשוט שכל שיש מנין ומתפללים ערבית באותו בית הכנסת יכולים להדליק, וגדולה מזו מצינו, שאף שרבים מפקפקים ע"ז, מ"מ דיינו שלא להחמיר כולי האי, דמה כל החרדה שלא להדליק בכהאי גוונא, דמסתבר דמה שתיקנו להדליק בברכה בבית הכנסת הוא אף בכה"ג, ואף שהחמדת אברהם דן בזה לפי הטעמים שנאמרו גבי ההדלקה, לע"ד אין בשום טעם דחיה להנ"ל דכל שיש מנין יש כאן קידוש שמו יתברך,

ואף להסוברים גבי עננו שאינו יכול להצטרף מי שכבר התפלל, עכ"ז י"ל דכאן אף הוא יודה שיש כאן פרסומי ניסא וכו', ושפיר דמי לברך כל שיש מנין. עכ"ד.
ואנא דאמרי דלפום קוצר דעתי אי מהא לא איריא, וכמו שכבר דחה דבריו הרב חמדת אברהם שם, ולא ידעתי מדוע לא דחאו הרב תפארת אדרת הנ"ל מכח מה שכתבנו אנו בעניותין, אלא שמ"ש הרב חמדת אברהם לחזק דבריו שכמו שמצאנו בכיוצא בזה לגבי זימון בהזכרת השם בעשרה, שאם יהיו ב' או ג' שלא אכלו כלל, אי אפשר לזמן בעשרה, ואע"פ שיש עשרה נוכחים, והטעם דאין חיוב זימון אא"כ יש עשרה שנתחייבו ע"י שאכלו פת או דבר אחר, וא"כ ה"ה הכא כל היכא שאין כאן עשרה שבעבורם מתחייבים בהדלקת נרות בבית הכנסת, יש לחוש בזה מלברך.
הנה המעיין ישר יחזה פנימו שלא קרבו הדברים זה אל זה כלל, דשאני דין זימון דכיון שלא אכל כלל ולא נתחייב בזימון משו"ה אינו רשאי להצטרף משא"כ בהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת דכיון ויש בידו לפרסם הנס ברבים הרי הוא בגדר חייב ואע"פ שהם כבר הדליקו נרות בבית מכל מקום לא שייך לומר שכבר יצאו ידי חובה שהרי אין הדלקת נרות בבית הכנסת בכדי לצאת ידי חובה אלא בשביל לפרסם את הנס ברבים ואין זו חובת יחיד אלא חובת ציבור ולכן בכהאי גוונא שפיר דמי לצרפם וכאמור.
ושו"ר בשו"ת חמדת אברהם ח"ג (סימן כה) ששוב הדפיס אגרת מהרה"ג אברהם דורי הנ"ל שכתב ליישב מה שהעיר עליו בחלק ב' הנ"ל, וגם שם כתב הרב חמדת אברהם לדחות דבריו והביא מן החדש מדין רוב מנין שעדיין לא שמעו קריאת התורה אם יכולים לצרף שלשה או ארבעה שכבר שמעו קריאת התורה כדי להוציא ספר תורה בברכה, שמרן הראש"ל נר"ו כתב תשובה ארוכה והודפסה בילקו"י ח"ב (סימן קמג הלכה ג' עמוד קכז והלאה הערה ה) והביא משא ומתן עצום כיד ה' הטובה עליו, וסוף דבר העלה שמותר לצרף מיעוט מנין כדי להוציא ספר תורה בברכה, ולכאורה ה"ה בנ"ד, לענין צירוף מיעוט מנין שכבר יצאו בהדלקת בית הכנסת שיכולים להצטרף לברכות ההדלקה לרוב מנין שעדיין לא בירכו בבית הכנסת, וכתב דלא דמי לדין קריאת התורה בעשרה, דשאני קריאת התורה בעשרה שהוא תקנה מתוקנת ואין בזה שום עיקולי ופישורי, משא"כ במנהג הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת שיש לפקפק בזה, ואפילו לשיטת הסוברים שבקריאת התורה אפשר לצרף מיעוט לרוב מנין היינו דוקא שם שיש חובת צבור לקריאת התורה כשם שיש חובת צבור לענין אמירת קדיש וברכו וכיו"ב, ולכן שפיר דמי ללכת ע"פ הרוב, דשייך לומר שכשם שברוב מנין שלא שמעו, פורסין על שמע, כן הדין לגבי קריאת התורה, אבל היכא שעצם החיוב נובע מדין פרסומי ניסא, יש

לומר שכל היכא שאין עשרה שעדיין לא הדליקו בבית הכנסת, לא שייך בזה פרסומי ניסא. ואסיפא דמילתא חזר בו וכתב שיש לצדד להתיר לברך וחיליה ממה שמצינו לגבי קריאת המגילה שכשקוראים אותה שלא בזמנה לדעת כמה מהראשונים בעינן עשרה לעיכובא, ואע"פ שמרן השלחן ערוך (סימן תרצ סעיף יח) לא חילק בזה, וכתב שבין בי"ד ובין בט"ו צריך לחזור אחר עשרה ורק אם אי אפשר בעשרה קורים אותה ביחיד. מ"מ יש שכתבו שכשקורין אותה שלא בזמנה אין מברכין עליה בלא עשרה, ויש שכתבו כן גם היכא שחל פורים ביום ט"ו בשבת שמקדימין לקרותה בערב שבת שבעינן עשרה לעיכובא, עיין בדברי האחרונים, ומצינו לכמה פוסקים שכתבו שהדבר פשוט שאין צריכים עשרה שיוצאים ידי חובתן עכשיו בקריאה זו, אלא אפילו תשעה אנשים שכבר יצאו ידי חובתן, אפשר לצרפם לקריאת יחיד, וישמעו הקריאה, ודינו כקריאה בצבור שאין צריך עשרה אנשים שלא יצאו עדיין ידי חובה אלא סגי בעשרה אף שכבר שמעו ויצאו ידי חובה משום דלא בעינן צבור לקריאת המגילה, אלא בעינן קריאה בפני רבים כדי לפרסם הנס, ולכך לא איכפת לן שכבר יצאו ידי חובה. ולפ"ז גם בנ"ד יש צד לומר שאפשר לצרף להדלקת נרות בבית הכנסת אנשים שכבר יצאו ידי חובת הדלקת נרות בבית הכנסת, דסוף סוף איכא פרסומי ניסא. עכ"ד. ולפי מה שבארנו לעיל בס"ד הדבר ברור שבית כנסת או בית מדרש שמתפללים בו, ואירע שיש בו רוב מנין שעדיין לא התפללו ולא הדליקו נרות חנוכה בבית הכנסת, רשאים לצרף ג' אנשים שכבר התפללו והיו בהדלקת נרות בבית הכנסת אחרת.

ותלי"ת מצאתי את שאהבה נפשי הלא הראש"ל הגאון ר' שלמה משה עמאר נר"ו בדברי ברכה והערכה לשו"ת חמדת אברהם ח"ג שכתב שם בזה"ל: ואני יושב כאן ואין עמי ספרים, ורק אוסיף לחזק דבריכם הנעימים שיכולים לברך בכה"ג דזה פשוט שאין שום שייכות בין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת ובין החיוב האישי שחל על כל אחד ואחד, ועיקר המנהג בזה הוא לפרסם את הנס בסוד ישרים ועדה. ואין זה כחיוב ההדלקה שחל על כל איש ואשה מבני ישראל, אלא המנהג הזה בא להרבות פירסום ניסי ה' וחסדיו בהתאסף עדת ה' בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, וא"כ החיוב הוא על מקום ההתכנסות, ומאחר ובית כנסת זה לא הדליקו הנרות כפי המנהג עדיין החיוב הזה עומד בעינו וחייבים לברך מכח המנהג, אלא שאי אפשר לברך כשאין עשרה שכל התקנה היא הפרסום, אבל כשיש עשרה אע"פ שחלקם השתתפו בהדלקה שבבית הכנסת אחר, אין בכך כלום ויכולים לברך זה הנראה לענ"ד. עכ"ל. והוא כדברינו בס"ד אלא שאנו הרחבנו הדברים בס"ד, וחיזקנו הדברים ביתר שאת ויתר עז. ודלא כמ"ש הראש"ל אליהו בקשי

דורון נר"ו בהסכמתו לספר הנ"ל שכתב שכיון שהטעם מברכים הוא משום פירסומי ניסא ולכן בעינן עשרה בשעת הברכה, לפ"ז מסתבר שצריך עשרה שעדיין לא שמעו הברכה ברבים שזה ההיתר לברך משום פרסומי ניסא. ע"כ. כי אחר המחילה רבה אין דבריו נכונים כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים.

המורם מכל האמור, בית כנסת או בית מדרש שמתפללים בו, ואירע שיש בו רוב מנין שעדיין לא התפללו ולא הדליקו נרות חנוכה בבית הכנסת, רשאים לצרף ג' אנשים שכבר התפללו והיו בהדלקת נרות בבית הכנסת אחרת.

סימן כא - שאלה: עמדתי ואתבונן אודות מי שהיו לפניו הדלקת נר חנוכה וקידוש של שבת, ואין לו מעות אלא לקנות אחד מהם, האם קונה יין או פת לקידוש או שמן להדליק נר חנוכה ?

תשובה: הנה מי שהיו לפניו לקנות יין לקידוש או נר חנוכה, הדבר ברור שנר חנוכה עדיף כדאיתא בגמרא שבת (שם) דנר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא.

אולם הרשב"א בחידושיו למסכת שבת (כג:) ס"ל שמה שאמרו בש"ס שנר חנוכה עדיף, הני מילי כשיש לו פת לקדש עימה אבל במקום שאין לו פת יקנה יין או פת לקידוש וז"ל שם: והיינו דאצטריך למימר גבי נר חנוכה וקדוש היום נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, הא לאו הכי קידוש היום עדיף משום דקדוש על היין מצוה מן המובחר, ומשום דאפשר לקדש ארפתא הוא דעדיף נר חנוכה, הא לאו הכי קדוש היום עדיף דהוי דאורייתא, וכ"כ בעל הלכות גדולות ז"ל, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא דאפשר דמקדש אריפתא. עכ"ל. וכן כתב הר"ן בהלכות (י. מדפי הרי"ף ד"ה אמר רבא) וז"ל: וא"ת והיכי דחינן קידוש היום דאורייתא משום נר ביתו ונר חנוכה, יש לומר דלא דחינן ליה דהא אפשר לקדושי אריפתא [פסחים קו:] אלא דאי לאו משום שלום ביתו ופרסומי ניסא, מצוה מן המובחר עדיף טפי בחמרא כדאמרינן זכרהו על היין בכניסתו. עכ"ל. ומ"ש בסו"ד אלא דאי לאו וכו', כן כתב הרשב"א (שם) שהוקשה לו מדוע הוצרכו לומר דנר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא לכאורה גם לולא טעם זה היה עדיף נר חנוכה שהרי אפשר לקדש על הפת ובודאי שעדיף לקדש על הפת ולקיים גם הדלקת נר חנוכה מאשר לקדש על היין ולא לקיים הדלקת נר חנוכה, ותירץ דלולא הטעם של פרסומי ניסא, קידוש היום עדיף משום דקידוש על היין מצוה מן המובחר, ומשום דאפשר לקדש ארפתא הוא דעדיף נר חנוכה, הא לאו הכי קידוש היום עדיף דהוי דאורייתא ודוק. וגם בעל העיטור (ח"ב הל' חנוכה דף קיז ע"ד) כתב כן. ומדברי כל הראשונים הנ"ל למדנו שמה שאמרו שנר חנוכה עדיף מקידוש היינו דוקא כשיש לו פת אבל אין לו פת קידוש היום

עדיף. ונראה שהם ז"ל ס"ל שקידוש על היין או על הפת הוא מן התורה ושאינו יוצא ידי חובה קידוש בתפילה, ולכן כשאין לו פת, קידוש היום עדיף שהוא מן התורה משא"כ הדלקת נרות חנוכה דהוי מדרבנן. וכן הוכיח בשו"ת לחם שעורים (סימן כא) מדברי הרשב"א והר"ן הנ"ל דס"ל שאינו יוצא ידי חובתו בתפלה, והביאו בשו"ת יבי"א ח"א (חאו"ח סימן טו אות כא), וע"ע בשו"ת יבי"א הנ"ל (שם באות ז', באות יד ובאות יט) שהעיר שלכאורה דברי הרשב"א סותרים בזה, כי בשו"ת הרשב"א (ח"ד סימן רצ"ה) כתב שקידוש על היין הוא מדרבנן ומן התורה יוצא בקריאת ויכולו או ושמרו בני ישראל את השבת וכיו"ב, ואילו בתשובה אחרת (סימן שכ"ג) כתב ליישב המנהג שמקדשין בבית הכנסת בכדי לצאת ידי חובה קידוש מן התורה, ולכאורה זה סותר לתשובה הנ"ל, שהרי כל הקהל בבית הכנסת יתפלל ובודאי אמר ויכלול או ושמרו וא"כ כיצד כותב הרשב"א שזהו בכדי לצאת ידי חובה קידוש מן התורה. וע"ע שם באות יט ודוק. וכן נראה דעת עוד הרבה ראשונים וכמו שיתבאר בס"ד להלן.

אמנם לעומתם הנה המאירי (שבת שם) בד"ה וכן נר ביתו וקידוש היום ס"ל שאפילו אם אין לו יין ולא פת הראוי לקדש, נר חנוכה קודם לפי שמן התורה יכול לקדש בפה וז"ל: כגון שאין לו יין ולא פת הראוי לקדש עליו עם כל זה נר ביתו עדיף. עכ"ל. וכן כתב הר"ן (שם) בשם רבינו יהונתן שמה שאמרו שנר חנוכה עדיף היינו כגון שאין לו יין ולא פת, ועם כל זה נר חנוכה קודם. ע"ש. ונראה שהם ז"ל ס"ל שמן התורה יוצא בתפלה ולכן במקום שיש לפניו קידוש או הדלקת הנר, הדלקת הנר עדיף משום פרסומי ניסא. וע"ע בדברי המאירי במסכת ברכות (נב.) בד"ה ולענין שכתב וז"ל: אם אין לו כוס וכו', מקדש על הפת כדרך שמקדש על היין, ואם אין לו פת לקידוש אף הוא פוטר עצמו בקידוש בתפלה. ואין נראה לי, אלא שמקדש בלא כוס, שהרי מצינו קידוש בלא כוס למי שהיה יושב ואוכל וקדש עליו היום. ע כ"ל.

ולענין הלכה נראה דכיון שלדעת רוב ככל הראשונים מן התורה יוצאים ידי חובת קידוש בברכה אמצעית של תפלת עמידה של שבת שחותמים בה מקדש השבת וכמ"ש ר' ישעיה הראשון ז"ל בפסקיו (פסחים צט:) ובספר המכריע (סימן עא), וכן כתב נכדו הריא"ז בפסקיו (פרק ע"פ אות ז), וכ"כ בספר החינוך (מצוה לא), ובספר המאורות (ברכות כ:), ובמאירי (ברכות נב.), ובחידושי הריטב"א מכת"י (שבת כג:), וכן מתבאר מדברי הרי"צ גיאת (הל' קידוש ד"א ע"א), וכ"מ ממ"ש הרשב"א בתשובה (ח"ד סימן רצ"ה) הנ"ל. וכן דעת רבינו תם בתוס' (נזיר ד.), וכ"כ הרא"ש בתוספותיו (שם), ובתוס' הרא"ש (ברכות כ:), וכ"כ הרא"ה בספר פקודת הלוים (שם), וכ"כ האור זרוע ח"ב (סימן כה), וכ"נ דעת

האורחות חיים (הל' קידוש אות א), ואהל מועד (שער קידוש והבדלה דרך א נתיב א), וכ"כ הרמב"ן בפירושו על התורה(שמות פרק כ פסוק ח), וכן כתב הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת הלכה א' והלכה ד'), וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' נזירות (הלכה יא) וכמ"ש בכסף משנה שם, וע"ע בכל זה בשו"ת יבי"א (ח"א חאו"ח סימן טו אות יט ושם בהערה) ובספר מנו"א (ח"א פ"ז ה"ב), א"כ לכאורה העיקר להלכה כדעת הפוסקים דס"ל שאפילו אם אין לו יין ולא פת הראוי לקדש, נר חנוכה קודם לפי שמן התורה יכול לקדש בפה. ואע"פ שכמה ראשונים ס"ל דקידוש על היין או על הפת הוא מן התורה וכמ"ש רש"י (נזיר ג:) ובספר הפרדס סימן קיב) והראב"ן (דף רפ"ח ע"א) ועוד, מכל מקום כבר נתבאר שהסכמת רוב ככל הראשונים שהקידוש על היין אינו אלא מדרבנן, וכן פסק בשו"ת יבי"א הנ"ל ובספר מנו"א (ח"א פ"ז ה"ב), ושכן הסכמת כל האחרונים.

ואמנם מרן בבית יוסף (סימן תרע"ח) כתב שקידוש היום מדאורייתא, ומשמע מדבריו שסובר שקידוש על היין הוא מן התורה, וכן הבין הב"ח בדעת מרן ז"ל ועוד כמה אחרונים כמבואר בכה"ח (סימן תרע"ח סק"ט), מכל מקום נראה שכוונתו שקידוש עיקרו מן התורה לכן חמיר טפי מנר חנוכה שעיקרו מדרבנן, ויגיד עליו ריעו דהנה בסימן רע"ב בדיני קידוש כתב הוא ז"ל בב"י בד"ה ועל הפת, שמצוה מדברי סופרים לקדש על היין וכמו שכתב הרמב"ם בפרק כ"ט (ה"ו) כיעו"ש. וכן הבינו בדעת מרן ז"ל, בשו"ת יבי"א (שם) ובספר מנו"א (שם). ובאמת שכן מבואר מדברי הפמ"ג בספר ראש יוסף (שבת כג:) ששם כתב שהר"ן ס"ל דיוצא בתפלה בלא יין, ומכל מקום ס"ל להר"ן דכיון דעיקר קידושא מן התורה, ורבנן תיקנו על היין, ראוי שקידוש היום על היין עדיף, דאית ביה לתא דאורייתא, ועפ"ז יש לבאר גם דברי מרן ז"ל בסימן תרע"ח שמ"ש שקידוש על היין הוא מן התורה היינו שעיקרו מן התורה אבל להלכה אינו אלא מדרבנן וכאמור. ועפ"ז יש ליישב גם דברי הרשב"א הנ"ל ומרן הש"ע הנ"ל, דלעולם מש"כ הרשב"א בחידושיו שקידוש היום הוי מדאורייתא כוונתו דאית ביה לתא דאורייתא והיינו שעיקרו מן התורה אבל לעולם קידוש על היין הינו מדרבנן ודוק.

ולדידי חזי לי שגם מדברי הרמב"ם הנ"ל מבואר שאפילו אם אין לו יין ולא פת, נר חנוכה קודם, כי הנה זו לשונו בהל' חנוכה (פ"ד הלכה יג): הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה על היין לקידוש היום הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס. עכ"ל. וממ"ש שנר חנוכה עדיף מקידוש היום "הואיל ושניהם מדברי סופרים", מבואר להדיא שאפילו במקום שאין לו פת נר חנוכה עדיף, שאל"כ הול"ל שנר חנוכה עדיף מפני

שאפשר לקדש על הפת, ואין לומר שלא כתב כן מפני שרצה ללמדנו שקידוש על היין אינו אלא מדרבנן, שהרי הוא ז"ל כתבו להלן בסעיף ו' וז"ל: מדברי סופרים לקדש על היין וכו'. ע"כ. אלא ודאי דס"ל להרמב"ם שנר חנוכה עדיף אפילו כשאין לו פת.

אולם אחר הדברים האלה ראיתי להגר"ד יוסף נר"ו בספרו הבהיר תורת המועדים על הלכות חנוכה (עמוד לה) שבתחילת דבריו כתב שמלשון הרמב"ם הנ"ל מבואר דאף לענין לדחות קידוש היום על הכוס או על הפת לגמרי, נר חנוכה עדיף, שהרי כתב דהיינו טעמא דנר חנוכה עדיף משום דתרוויהו דרבנן, אלא דאסיפא דמילתא הסיק שלפי מה שכתב הפמ"ג בספר ראש יוסף הנ"ל, דאף הר"ן שכתב שהקידוש על היין מן התורה, לאו דוקא הוא, וכוונתו דעיקר קידוש מן תורה, ואית ביה לתא דאורייתא, ובאמת קידוש על היין מדרבנן. ע"ש. יש לומר דלכולי עלמא קידוש על היין או על הפת קודם, כשאין לו לא יין ולא פת, שהרי הר"ן סבירא ליה דהיינו טעמא דנר חנוכה קודם, משום דאפשר שיקדש על הפת, אבל אי לאו הכי, כגון כשאין לו פת, קידוש היום קודם, ומשום דאית ביה לתא דאורייתא, ואם כן יש לומר שאף הרמב"ם ושאר ראשונים שכתבו שהקידוש על הכוס הוי מדרבנן, לא מיירי אלא כשאפשר לקדש על הפת ולקיים הקידוש מדרבנן בענין אחר, אבל כשאין לו פת, קידוש היום קודם, משום דעיקרו דאורייתא, ואית ביה לתא דאורייתא. ועוד יש לומר כמ"ש הט"ז (סימן תרע"ח סק"ב) בדעת הרמב"ם דאע"ג דשתי המצות, קידוש על הפת ונר חנוכה מדרבנן, מכל מקום כשאין לו פת, קידוש היום על הפת קודם משום דסעודת שבת על לחם משנה הוי דאורייתא וקודמת לנר חנוכה וכו'. עכ"ל.

ואנא דאמרי דלא זכיתי להבין דמה ראיה יש מדברי הר"ן הנ"ל, כי הנה זו לשון הר"ן בהלכות (י. מדפי הרי"ף), "ואם תאמר והיכי דחינן קדוש דאורייתא משום נר ביתו ונר חנוכה, ותירץ דלא דחינן דהא אפשר לקדושי אריפתא". ע"כ. וביאר הפמ"ג בראש יוסף (שבת כג:) שמה שכתב הר"ן דקידוש הוי דאורייתא רצונו לומר דאית ביה לתא דאורייתא והיינו שעיקרו מן התורה דקי"ל שמן התורה יוצאים ידי חובת קידוש בברכה אמצעית של תפלת עמידה של שבת שחותמים בה מקדש השבת כיעו"ש. הא קמן שהר"ן קרי בחיל שנר חנוכה עדיף מפני שאפשר לקדש אריפתא ומינה ילפינן כשאין לו גם פת, קידוש על היין עדיף, אבל הרמב"ם לא הזכיר כלל דין פת ואדרבא כתב שנר חנוכה עדיף על פני היין מפני ששני מדברי סופרים ולא הזכיר כלל האי טעמא דאפשר לקדש על הפת וכבר בארנו לעיל שמדברי הרמב"ם מוכח דס"ל שנר חנוכה עדיף אפילו כשאין לו פת, ואה"נ דהר"ן ס"ל שכשאין לו פת קידוש עדיף מפני לתא דאורייתא אבל לעולם

אימא לך דהרמב"ם פליג עליה וס"ל דהואיל וסוף סוף קידוש מדברי סופרים א"כ נר חנוכה עדיף, ולכן מ"ש הרב תורת המועדים הנ"ל "ואם כן יש לומר שאף הרמב"ם ושאר ראשונים שכתבו שהקידוש על הכוס הוי מדרבנן, לא מיירי אלא כשאפשר לקדש על הפת ולקיים הקידוש מדרבנן בענין אחר, אבל כשאין לו פת, קידוש היום קודם, משום דעיקרו דאורייתא, ואית ביה לתא דאורייתא", אחה"ר אין דבריו נכונים כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים. ומכ"ש לפמש"כ הב"ח בסימן תרע"ח שמ"ש הר"ן דלא מידחיא קידוש דאורייתא דאפשר לקדושי אריפתא לאו דוקא אריפתא קאמר אלא ר"ל דאפשר לקדושי בהזכרה בפה בלא יין והוא הדין בלא ריפתא נמי ולא נקטו ריפתא אלא לפי שאם אין שם יין תקנוהו אריפתא, ולפי דבריו יוצא איפוא שגם הר"ן ז"ל ס"ל שאף מי שאין לו פת יקנה נר חנוכה ולא יין או פת לקידוש.

וגם מש"כ הרב תורת המועדים הנ"ל שהט"ז כתב בדעת הרמב"ם דאע"ג דשתי המצוות דרבנן, קידוש על הפת ונר חנוכה מדרבנן, מכל מקום כשאין לו פת, קידוש היום על הפת קודם משום דסעודת שבת על לחם משנה הוי דאורייתא, וקודמת לנר חנוכה, הנה כבר כתב הרב תורת המועדים גופיה שרבים מהאחרונים דלחם משנה וקידוש במקום סעודה הוי מדרבנן וכמ"ש גם בשו"ת יבי"א הנ"ל. ועיין בזה בביאור הלכה (סימן רס"ג בד"ה אין לו וכו').

לאור האמור נמצינו למדים שאפילו אם אין לו יין ולא פת הראוי לקדש, נר חנוכה קודם לפי שמן התורה יכול לקדש בפה, ואע"פ שמרן ז"ל בבית יוסף סימן תרע"ח כתב וז"ל: והטעם שמקדים נר חנוכה לקידוש היום משום פרסומי ניסא ואף על גב דקידוש היום דאורייתא (פסחים קו. ברכות כ:) ונר חנוכה דרבנן כיון דאפשר לקדושי בפת (פסחים קו:) אקדומי שמן לנר חנוכה עדיף. עכ"ל. וממ"ש כיון שאפשר לקדושי בפת משמע דס"ל כדברי הרשב"א ודעימיה שהואיל והטעם שנר חנוכה עדיף מפני שיכול לקדש על הפת, אם כן במקום שאין לו פת, קונה יין או פת לקידוש, מכל מקום כבר כתבנו לעיל בס"ד שכוונתו שקידוש עיקרו מן התורה לכן חמיר טפי מנר חנוכה דהוי מדרבנן, ויגיד עליו ריעו דהנה בסימן רע"ב בדיני קידוש כתב הוא ז"ל בב"י בד"ה ועל הפת, שמצוה מדברי סופרים לקדש על היין וכמו שכתב הרמב"ם בפרק כ"ט (ה"ו), ושכן הבינו בדעת מרן ז"ל, בשו"ת יבי"א ובספר מנו"א הנ"ל, ומה גם שמלבד שהב"ח הנ"ל כתב כן בדעת הר"ן שמ"ש ריפתא לא דוקא הוא, הנה הב"ח כתב כן גם בדעת מרן ז"ל כיעו"ש, ולפי דבריו יוצא איפוא שגם מרן ז"ל ס"ל שאף מי שאין לו פת יקנה נר חנוכה ולא יין או פת לקידוש. וע"ע בערך השלחן (סימן תרע"ח סק"א) שכתב כי גם לדעת הרדב"ז בסימן

י"ד משמע שנר חנוכה עדיף בכל אופן דהוא ז"ל ס"ל דאין מעבירין על המצוות אפילו ממצוה קלה לחמורה והמצוה הראשונה שבאה לידו יעשנה. ע"ש. כל קבל דנא חזי הוית להגאון מהר"י טייב זלה"ה בספרו ערך השלחן (סימן תרע"ח סק"ב) שאחר שהביא דברי הר"ן והב"י הנ"ל ושמדבריהם משמע שאם אין לו אפילו פת קידוש עדיף, הביא דברי הב"ח דס"ל שבכל גוונא נר חנוכה עדיף משום דיוצא ידי קידוש דאורייתא בהזכרה בפה בתפלה ע"ש. ושכ"כ הפר"ח, וכתב עליהם שנראה לו דודאי יוצא ידי חובה בתפלה כמ"ש בסימן רע"א, אלא דאסיפא דמילתא הסיק שפת עדיף מכח טענה חדשה והיא דבכך עביד ביה תרתי קידוש וסעודה וכה"ג פריך בפסחים (קה.), וכתב שם שאף הרדב"ז הנ"ל יסכים לזה, וסיים שאפילו שהטעם שכתב הט"ז דקידוש עדיף מפני דלחם משנה מן התורה, אינו מחוור שכבר ביאר בסימן רע"ד שג' סעודות לא הוו אלא מדרבנן, מכל מקום הדין דין אמת מהטעם האמור.

ומעתה אף על פי שכבר בארנו לעיל שמדברי הב"ח ודעימיה מבואר שנר חנוכה עדיף בכל גוונא ושכן מבואר מדברי הרמב"ם ומרן ז"ל, מכל מקום כיון שהערך השלחן הסכים שבמקום שאין לו פת, קידוש עדיף, וזאת אע"פ דס"ל שמדאורייתא יוצאים בהזכרה בפה, ולפי דבריו אפשר שגם הרמב"ם ומרן ז"ל יודו בזה, א"כ יש לנו לבטל דעתינו הקצרה מפני דעתו הרחבה.

המורם מכל האמור: מי שהיו לפניו מצוות הדלקת נר חנוכה וקידוש של שבת, ואין לו מעות אלא לקנות אחד מהם, קונה יין או פת לקידוש היום.

סימן כב - שאלה: עמדתי ואתבונן באיזה גובה נכון להעמיד את נרות החנוכה ?

תשובה: בגמרא שבת (כא:) איתא, תנן התם, גץ היוצא מתחת הפטיש ויצא והזיק חייב. גמל שטעון פשתן, והוא עובר ברשות הרבים, ונכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני, והדליק את הביר בעל הגמל חייב. הניח חנוני את נרו מבחוץ חנוני חייב. רבי יהודה אומר: בנר חנוכה פטור. אמר רבינא משמיה דרבא (כצ"ל עיין מסורת הש"ס) זאת אומרת, נר חנוכה מצוה להניחה בתוך עשרה, דאי סלקא דעתך למעלה מעשרה לימא ליה, היה לך להניח למעלה מגמל ורוכבו ! ודילמא אי מיטרחא ליה טובא אתי לאימנועי ממצוה. ופירש הרא"ש (פ"ב סימן ה') שהטעם שיש להדליקו למטה מעשרה יש פירסום הנס גדול יותר, לפי שנר העשוי להאיר אין מניחים אותו למטה מעשרה טפחים.

ובטרם ארים קן קולמוסא לענין דבר ה' זו הלכה ראיתי לנכון לבאר דברי הגמרא, דהנה קודם שאמרה הגמ' דילמא אי וכו', מבואר שממה שחייבה הגמ' את בעל הגמל יוצא

איפוא שמצוה להניח פחות מעשרה, כי אם היה מצוה להניח יותר מעשרה היה בעל הגמל יכול לטעון מדוע הנחת את הנר למטה מעשרה בזמן שמצותה למעלה מעשרה, וכיון שלא עשיתה כתקנת חז"ל אני פטור (בעל הגמל) ואתה (החנווני) חייב. וע"ז אמרה הגמ' שאם אנו מחייבים את בעל החנות ליתנו למעלה מעשרה אולי היינו גורמים לו שלא לעשותה מפני הטירחא. כלומר, לעולם מצוה להניח למעלה מעשרה אבל בחנווני שאני, כי אם היינו מחייבים אותו להניחה למעלה מעשרה מרוב הטירחא שיש בדבר לא היה מדליקה כלל, משו"ה מתחילה התרנו לו להדליקה שם אבל סתם אדם צריך להניחה למעלה מעשרה.

ועתה הבוא נבוא לענין הלכה, הנה הר"ן (ט: ד"ה גרסי') כתב בשם ר"ח דקיימא לן כרבינא דלא שבקינן מאי דאפשיטא להו לרבא ורבינא ונקטינן מאי דאידחי בגמרא בהך דילמא בעלמא. ע"ש. וכן פסק ה"ר יונה ולזה הסכים הרשב"א (שבת כא: ד"ה אמר רבינא). ע"כ. וכן כתב הרא"ש (סימן ה) וזה לשונו: אף על גב דדחי ליה מצוה להניחה למטה מעשרה כדקאמר רבינא משמיה דרבא וגם איכא פרסום הנס טפי כשהיא למטה דדבר העשוי לאור אין דרך להניחה כל כך למטה וכן כתב בפירוש רבינו חננאל ומצוה להניחה למטה מעשרה. עכ"ל. וכן פסק סמ"ג (הל' חנוכה רנ ע"ד) וסמ"ק (סי' רפ רעז.). והובאו דברי הראשונים הנ"ל בב"י סימן תרע"א בד"ה מצוה להניחה. וכן פסקו הריטב"א (שם) והמאירי (שם) בשם יש פוסקים, והגהות מיימוניות (פ"ד מהל' חנוכה סק"ט) בשם ר"י. וכן כתב המרדכי (סימן רס"ח) בשם מהר"ם מרונטבורג. וכן כתב האורחות חיים (הל' חנוכה אות נ) בשם ר"פ. וכן כתב רבינו ירוחם (נ"ט ח"א), ונקבצו ובאו כל דברי הפוסקים הנ"ל באינצקלופדיה התלמודית (כרך טז ערך חנוכה אות ז' הערה 824).

אולם הרי"ף והרמב"ם השמיטו הא דמצוה להניחה למטה מעשרה, וכתב מרן ז"ל בב"י שמשמע דסבירא להו דכיון דדחו בגמרא להא דרבינא לא קיימא לן כוותיה כיעו"ש. ואכן כן כתב להדיא נאמן ביתו של הרמב"ם מני"ר המגיד משנה (פ"ד מהל' חנוכה ה"ז) שמדברי הרי"ף והרמב"ם משמע דס"ל כרבינא ושכן מבואר בבעל העיטור. וכן כתב בהגהות מיימוניות (שם) בדעת הרמב"ם ושכן דעת הראבי"ה (הל' חנוכה סימן תתמ"ג) והרי"ף. ע"ש. וכן כתב בדעת הר"ף והרמב"ם השליטי גיבורים (שבת כא:). וכן מסקנת המאירי (שבת שם בד"ה נר חנוכה שהניחה וכו').

והנה מרן ז"ל סיים בב"י שם בזה"ל: ומכל מקום לענין מעשה נראה שצריך להניחה בתוך עשרה כיון דלהנך רבוותא מצותה בתוך עשרה ולהרי"ף והרמב"ם מצותה בין בתוך עשרה בין למעלה מעשרה הילכך למיעבד כמצותה אליבא דכולי עלמא עדיף

דהיינו בתוך עשרה ואף על פי שהמרדכי (שבת סי' רסו) כתב דעכשיו שהרגילו להניחה בפנים נראה דאין קפידא להניחה למעלה מעשרה דלא פרסום. מאחר שרבינו סתם דבריו משמע דלא שני ליה בין מניח מבפנים למניח מבחוץ וכן נהגו לעשות המדקדקים. עכ"ל. וכן פסק בש"ע (שם סעיף ו) וז"ל: מניחו למעלה מג' טפחים, ומצוה להניחו למטה מי' טפחים, ואם הניחו למעלה מי"ט, יצא. עכ"ל.

ברם לפענ"ד נראה שלענין הלכה יש להניח את הנרות למעלה מעשרה, כי הנה ראיתי הלום להמאירי (שם) שכתב וז"ל: ומכל מקום הדור מצוה להגביהה עשרה להרבות בפרסומה, ויש פוסקים בהפך ממה שאמר רבינא בכאן זאת אומרת מצוה להניחה בתוך עשרה, ולא יראה כן שהרי נדחית בטעם הראוי כמו שתראה בסוגיא בפירוש. עכ"ל. ומבואר דס"ל שמצוה להניחה למעלה מעשרה. וכיו"ב כתב הכל בו (סימן מ"ד) שאם הדליקה למטה מעשרה כשירה, ומשמע מדבריו דדוקא בדיעבד אבל לכתחילה לא יעשה כן, והביאו המאמר מרדכי (שם סק"ח) והקשה עליו דאנן מצוה קאמרינן, והכי מוכח בש"ס, ותירץ שהכל בו הנ"ל ס"ל כהרי"ף והרמב"ם שהשמיטו הא דמצוה להניחה למטה מיו"ד כיון דאידחי בש"ס, וס"ל להכלבו דלפי אותו דיחוי לא שרינן למטה מיו"ד אלא בקושי כדי שלא יתבטל מן המצוה בשביל הטורח, וגם באורחות חיים (הל' חנוכה דף קי"ז) כתוב כדברי בכל בו. עכ"ד המאמ"ר. ומבואר שהמאירי לא יחידי בזה. וכן מבואר באהל מועד (הל' חנוכה נ"ה) וכמ"ש באינציקלופדיה התלמודית (שם ס"ק 795). וגם בספר המאורות (שבת כב.) מבואר שמי שהדליק למטה מעשרה יצא בדיעבד. גם הלום ראיתי בספר אליה רבה (ס"ק יא) שהביא בשם הרב סדר היום שכתב לא יגביה למעלה מכ' אמה ולא למטה מעשרה טפחים ומצותה משערה ולמעלה עד י"ח טפחים שכן גובה של מנורה היה י"ח טפחים. ע"כ. ומבואר דס"ל שצריך להניח הנרות למעלה מעשרה, ומי שהניח למטה מעשרה לא יצא אפילו בדיעבד. ואע"פ שהאליה רבה כתב עליו, "תמהני דאף המרדכי לא כתב אלא שאין קפידא וכן להרי"ף והרמב"ם אבל שיהא אסור למטה מעשרה טפחים לכאורה נגד הש"ס ופוסקים". עכ"ל. מ"מ כבר כתב מרן החיד"א במחב"ר (סק"ב ד"ה ואחזה אנכי) על דברי האליה רבה הנ"ל בזה"ל: ולק"מ דהרב סדר היום סבר דכיון דהרי"ף והרמב"ם השמיטו הא דמצוה להניחו למטה א"כ מסתמא דין חנוכה כסוכה וכי היכי דסוכה למטה מעשרה טפחים פסולה ה"ה לחנוכה דאין להניחה למטה מעשרה ולא סברי כמ"ש הרא"ש דלמטה מעשרה ניכר שהוא לשם מצוה דאי הכי סברי הרי"ף והרמב"ם הוו פסקי כרבינא משמיה דרבא דאע"ג דדחי הש"ס ראיתם, מ"מ הא מצד סברא נראה כוותייהו אלא מוכרח דהרי"ף והרמב"ם סברי

דאדרבא אינה סברא להניחה למטה מעשרה דלא מנכרא ומשו"ה לא פסקו כוותייהו דראיתם נדחית והסברא אינה מסכמת וא"כ הרב סדר היום נקיט כשיטת הרי"ף והרמב"ם דידוע דבארץ ישראל קבלו הוראות הרמב"ם מקמי דנפשטו הוראות מרן ז"ל ואינו נגד הש"ס והפוסקים אלא כסברת הרי"ף והרמב"ם לפי דעתו דעת עליון. עכ"ל. ושם כתב שכן מצא אח"כ להגאון הרמ"ע בספר אלפסי זוטא כת"י פרק במה מדליקין. לאור האמור היה נלע"ד שלכתחילה יש להדליק למעלה מעשרה, שאע"פ שמרן ז"ל פסק שמצוה להניחה מתחת לעשרה וכאמור, מ"מ הרי הוא ז"ל פסק כן כיון דלהנך רבוותא מצותה בתוך עשרה ולהרי"ף והרמב"ם מצותה בין בתוך עשרה בין למעלה מעשרה הילכך למיעבד כמצותה אליבא דכולי עלמא עדיף דהיינו בתוך עשרה וכמ"ש במפורש בב"י, אבל בהגלות נגלות לנו דעת המאירי, הכל בו, האורחות חיים, האהל מועד וספר המאורות דס"ל שצריך להדליק למעלה מעשרה ומי שהדליק למטה מעשרה יצא רק בדיעבד, ואילו לדעת הסדר היום מי שהדליק למטה מעשרה לא יצא אפילו בדיעבד, הדבר ברור שאילו מרן ז"ל ראה דבריהם היה חוזר בו שכן ראוי להיות חוזר. בפרט שלפי דברי מרן החיד"א הנ"ל אפשר שגם הרמב"ם והרי"ף מסכימים הולכים לדברי הרב סדר היום הנ"ל. ואף שמרן ז"ל לא הבין כן בדעת הרי"ף והרמב"ם, מ"מ גם לפי הבנתו רשאי להדליק למעלה מעשרה אף לכתחילה. ומלבד כל הנ"ל, הנה יש לצרף לנ"ד דעת המרדכי (שבת סימן רסו) שכתב דעכשיו שהרגילו להניחה בפנים נראה דאין קפידא להניחה למעלה מעשרה דלא פרסום. ואע"פ שמרן ז"ל הביא דבריו בב"י וכתב עליו בזה"ל: מאחר שרבינו סתם דבריו משמע דלא שני ליה בין מניח מבפנים למניח מבחוץ וכן נהגו לעשות המדקדקים. עכ"ל. והסכים לדבריו הרמ"א בדרכי משה (סק"ב). מ"מ הנה כדברי המרדכי הנ"ל מצאתי שכתב הריטב"א בחידושיו (שבת כא: בד"ה ודחינן) בזה"ל: עכשיו נהגו העולם להניחה למעלה מעשרה טפחים, ואפשר שלא נאמר כן אלא במניחה ברשות הרבים כההיא דרבי יהודה, אבל עכשיו שאנו מניחים אותה בפנים אין קפידא בדבר דעד לרקיע כוליה חד שיעורא ורשותא חשיב. עכ"ל. וכן דעת התוס' רבינו פרץ (ב"ק סב:), והאליה רבה כתב (שם סק"י) שכתב שנהגו העולם כדברי המרדכי, וכמ"ש בספר תורת המועדים (סימן ג' הלכה ו), ובהגלות נגלות לנו דברי הריטב"א ורבינו פרץ הנ"ל יש לנו כר נרחב לסמוך עליו.

אלא שאחר הדברים האלה העירני מו"ר הרה"ג יגאל הכהן נר"ו שהדבר אשר דברנו אינו מוכרח מפני שאפילו אם מרן ז"ל היה רואה דברי סדר היום הנ"ל לא היה חושש לדבריו מפני שאין משמעות לשון הרי"ף והרמב"ם מורים כדבריו, וא"כ פש גבן דברי הרא"ש,

הרשב"א, הר"ן ודעימיה לעומת המאירי ודעימיה, והדבר ברור שמרן ז"ל לא יעזוב דברי הרא"ש והרשב"א מפני דברי המאירי והאורחות חיים. עכ"ד. ועיקר דבריו נכונים, אלא שלפענ"ד נראה שאילו מרן ז"ל ראה דברי סדר היום הנ"ל דס"ל בדעת הרמב"ם והרי"ף שפחות מעשרה היינו לעיכובא ולדעת המאירי ודעימיה לכתחילה צריך להניח למעלה מעשרה, היה פוסק הוא ז"ל כסתימות דברי הרי"ף והרמב"ם שרשאי להניחם בין למעלה מעשרה טפחים ובין למטה דכלל גדול בידינו נקוט מילתא מציעתא. ואע"פ שראיתי להרב כה"ח (שם ס"ק מו) שהביא בשם רבינו האריז"ל בשער הכוונות שיש להניח בין ג' לעשרה טפחים, ושדעת הבא"ח (פרשת וישב הלכה ה') שעל פי הסוד יש להניחם מעט למעלה משבעה כיעו"ש. הנה לפענ"ד העיקר כמ"ש לעיל הואיל ומדברי כמה ראשונים מבואר להדיא שאם הניחם למטה מעשרה לא יצא אפילו בדיעבד, זהו הנלע"ד.

נמצינו למדים שיש כמה דעות בנ"ד, יש אומרים שלכתחילה יש להניח את הנרות בתוך עשרה טפחים מן הקרקע, ואם הניחם מעל עשרה טפחים, יצא. ויש אומרים שלכתחילה יש להניח את הנרות מעל עשרה טפחים מהקרקע, ואם הניחם בתוך עשרה טפחים, יצא. ויש אומרים שרשאי להניחם בין למעלה מעשרה טפחים ובין למטה, ויש אומרים שצריך להניח הנרות למעלה מעשרה טפחים ואם הניחם למטה מעשרה לא יצא ידי חובת ההדלקה אפלו בדיעבד, והעיקר להלכה כדעת האומרים שרשאי להניחם בין למעלה מעשרה טפחים ובין למטה.

סימן כג - שאלה: עמדתי ואתבונן אם מותר להדליק נרות חנוכה בשמן של ערלה ?

תשובה: הנה דין איסור הנאה בערלה מקורו בתורת כהנים (ויקרא יט, כג) ובגמרא פסחים (כב:) ובבא קמא (קא.) ובקידושין (נו:) וכן פסק הרמב"ם (פרק י' מהל' מאכ"א הלכה ט).

אולם נראה שכל מה שאסרו ערלה בהנאה היינו למוכרו לגוי מפני שנהנה ברווח שהרוויח אבל אם רוצה להדליק בשמן ערלה נרות חנוכה שהם לשם מצוה רשאי שהרי קי"ל מצוות לאו ליהנות נתנו, ואע"פ שרבותינו הראשונים ז"ל נחלקו אם אמרינן מצות לא להנות נתנו אף באיסורי דרבנן וקבצם כעמיר גורנה מרן הראש"ל בשו"ת חזו"ע (ח"א כרך א' סימן ח עמוד קל"ד והלאה), מכל מקום העיקר כדעת הסוברים שאף באיסורי דרבנן אמרינן מצות לא להנאה נתנו וכמ"ש מרן הראש"ל שם לך נא ראה. וכן ראיתי שכתב הרב שער אפרים (סימן לח) שאחר שהאריך שם במעשה שבישלו חמאה בקדרת בשר בת יומה, האם מותרת להדלקת נרות חנוכה כיון שאסורה בהנאה, ודעתו שם נוטה להתיר משום דקי"ל מצות לא להנות ניתנו. ע"ש. והביאו האליה רבה (סימן תרע"ג סק"א) ואע"פ

שהעיר על דבריו שם מ"מ המעיין בדבריו ישר יחזה פנימו שגם הוא ז"ל מסכים הולך שיש להתיר מצד מצות לא להנות נתנו אלא שסיים שיש לאסור מצד איסור בישול אחר בישול בבשר בחלב כיעו"ש. וכן מבואר בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן לח). וכן הסכים בבאר היטב (סימן תרע"ג סק"א). וכן כתב להדיא בנ"ד הפמ"ג (סימן תרע"ג א"א סק"א) שאין לאסור להדליק נרות חנוכה בשמן של ערלה מצד איסור הנאה דהרי קי"ל מצות לא להנות נתנו. ועיין להלן.

אולם ראיתי למרן החיד"א במחב"ר (חיו"ד סימן פז אות טו"ב) שהאריך מעט בפתגמא דנא ובתחילת דבריו הביא מ"ש הרב שער אפרים דאע"ג דבשר בחלב אסור בהנאה, מצות לאו ליהנות נתנו, והעיר עליו ממ"ש הרב לשון לימודים שנתן טעם לאסור בזה, משום דהא קא משתרשי ליה באיסורי הנאה, דהיה מוכרח לקנות שמן בדמים להדליק נ"ח לצאת ידי חובה, ותמה על הרב שער אפרים שנעלם ממנו טעם זה כיעו"ש. וגם בשו"ת רב פעלים ח"ג (חאו"ח סימן ט) הסכים לדברי הלשון לימודים הנ"ל ועפ"ז העיר שם בנידונו. וכיו"ב כתב בשו"ת יהודה יעלה ח"א (חיו"ד סימן רפ) ששם נשאל אודות ס"ת תפילין ומזוזות שנכתבו על עור בהמת נעבד או תקרובת ע"ז מה דינו לקרות בו או לגונזו, שכבר ראה לשני גדולי פוסקים אחרונים שעמדו בחקירה זו הלא המה הגאון בעל תב"ש בחידושי בכור שור (מסכת שבת דף ק"ח ע"א מנין שאין כותבין תפילין וכו') והגאון בעל פמ"ג (חאו"ח בפתיחה כוללת על הלכות תפילין) ונטו לאוסרם אלא שכתבו שם בפשיטות שמשום איסורי הנאה אין לאסרו משום מצות לאו ליהנות נתנו, ותמה עליהם הרב יהודה יעלה שהרי דעת הרבה פוסקים דבמשתרשי ליה ממון הו"ל כמו הנאת הגוף דלכ"ע מצות ליהנות נתנו וציין שם לעיין בתוי"ט בנדרים (פ"ד משנה ב' שוקל את שקלו וכו'), ובתוס' גיטין (דף כ' בד"ה וכתובת קעקע). ובמ"ל (פ"ה דין ט' מאיסורי מזבח) וכאשר הוכיח הוא ז"ל כן בתשובה אחת עפ"י הרבה ראיות מש"ס ופוסקים. ע"כ.

נמצינו למדים שרבותינו האחרונים נחלקו אם יש לאסור להדליק נרות חנוכה בשמן של ערלה מצד שערלה אסורה בהנאה, שלדעת השער אפרים, האליה רבה, השבות יעקב, הבאר היטב, הפמ"ג והתבואות שור אין לאסור להדליק נרות חנוכה בשמן של ערלה מצד איסור הנאה דהרי קי"ל מצות לאו להנאה ניתנו ואילו לדעת הרב לשון לימודים, החיד"א ויהודה יעלה אע"פ דקי"ל מצות לא להנאה נתנו מכל מקום כיון שלולא השמן הנ"ל היה מוכרח לקנות שמן בדמים להדליק נ"ח לצאת ידי חובה נמצא שנהנה מהשמן של ערלה.

והנה מלבד דמיירי הכא באיסור דרבנן ורוב האחרונים מסכימים להקל וא"כ הו"ל ספק דרבנן להקל. עוד בה, שבמשים חפשי ראיתי בשו"ת אגרות משה (חאו"ח א' סימן קצ"א) שאחר שהביא הקושיא הנ"ל על השער אפרים כתב בזה"ל: והנכון לע"ד דרק היכא שהחיוב שעליו הוא ליקח ממנו המעות שלו כהא דחיוב המכס, ואיסור הנאה דע"ז וכדומה עשה שישארו מעותיו בידו ולא יקחו ממנו סברי ראשונים אלו שאסור גם הנאה זו מאה"נ כיון דעכ"פ הרויח ממון ממנו אבל מצוה שאין החיוב שעליו להוציא ממון כחנוכה ושופר וסוכה וכדומה רק שכיון שמחוייב להדליק הנר ולתקוע בשופר ולישב בסוכה ואין לו נר להדליק ולא שופר לתקוע בו ולא סוכה לישב בה ואונס ממון אינו אונס להפטר נעשה עליו בהכרח חיוב להשיג הנר והשופר והסוכה אף שצריך להוציא מעותיו עלייהו, ולכן כשיש לו שמן דאה"נ ושופר ועצים דאה"נ הרי יש לו לקיים המצוה בלא הוצאת מעותיו ולא נעשה עליו חיוב כלל להוציא ממון ולא שנפטר ע"י האה"נ מלהוציא מעותיו אלא שנגרם על ידם שלא נעשה עליו חיוב כלל והנאה זו ודאי הוא רק גרם בעלמא שלכו"ע אין שייך לאסור ונשאר רק מה שהוא נהנה מקיום המצוה שעל זה הא

לאו ליהנות ניתנו. עכ"ל. ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת ולפי דבריו אין מקום לטענת מרן החיד"א ודעימיה כלל.

ושו"ר למרן הראש"ל נר"ו בספר הליכות עולם ח"ז (פרשת בהעלותך הלכה ז עמוד טו) שדבר ה' זו הלכה העלה שחמאה שנתבשלה בקדרה בשר בת יומה, מותר להדליק בה נר חנוכה, כיון שאסור להשתמש לאורה, ואין כאן הנאה שמצות לאו להנאה נתנו. ע"ש. ומבואר דס"ל כמ"ש לעיל בעניותין, וחיליה מדברי הרב שער אפרים כמבואר בהערה שם, ומכל מקום צ"ע על דבריו כי הרב נר"ו לא הביא שם מחלוקת האחרונים הנ"ל ושיש אומרים דהואיל ולולא השמן הנ"ל היה מוכרח לקנות שמן בדמים להדליק נ"ח לצאת ידי חובה נמצא שנהנה מהשמן של ערלה.

ומלבד שאין לאסור להדליק נרות חנוכה בשמן של ערלה מצד איסור הנאה, הנה אין לאסור להדליק בו מפני שערלה מכלל איסורי הנאה ואם כן חשיב כדבר מאוס, שלא שייך טעמא דמאיס אלא בעבודה זרה, וכמו שכבר כתב בספר פתח הדביר (ח"ג דף ס"ח ע"א סימן רס"ד) בשם הרב שער אפרים דלא שייך טעמא דמאיס אלא בעבודה זרה כיעו"ש. ובספר ילקוט יוסף על הלכות ערלה (מצוות התלויות בארז כרך ב' עמוד עב) הוסיף שכן כתב הפמ"ג בסימן ל"ב כיעו"ש. וכן מבואר מדברי מרן הראש"ל נר"ו בספר הליכות עולם הנ"ל

אולם ראיתי להגאון שער אפרים הנ"ל שכתב דאף על גב שאסור להשתמש לאור נר חנוכה וגם מצות לאו ליהנות נתנו, מכל מקום כיון שנר חנוכה צריך שיעור אינו רשאי להדליק בשמן של ערלה דהואיל וערלה עומד לשריפה והוא אסור בהנאה ממילא כתותי מכתת שיעוריה. ע"ש. וכן כתבו בשמו השערי תשובה (שם) והכה"ח (חיו"ד סימן פז ס"ק טז). וכיו"ב צידד הפמ"ג (סימן תרע"ג א"א סק"א) כיעו"ש. מכל מקום בצאתי חפשי באמתחות הפוסקים ראיתי שרבים מהאחרונים ס"ל שאין אומרים בנרות חנוכה מיכתת שיעורא, כי הנה בשו"ת אגורה באהלך (סימן נט דף כה ע"ג) כתב שנר חנוכה לא צריך שיעור בשמן עצמו אלא הפועל היוצא ממנו דהיינו שיעור זמן ההדלקה עד שתכלה רגל מן השוק והביא ראיות לדבריו כיעו"ש. וכן כתב בשו"ת צתורת חסד מלובלין (חאו"ח סימן ס) ושכן מבואר מדבר הרא"ש (פרק ג' דסוכה סימן טו). ע"ש. וכן כתב בישועות יעקב (סימן תרע"ג סק"א) שהביא דברי מר זקנו הרב שער אפרים הנ"ל דהיכא דבעי שריפה אסור להדליק בה נר חנוכה, כיון דבעינן שיעור לנר חנוכה וכתותי מכתת שיעוריה, וכתב עליו, אמנם אחר העיון דברי הגאון מר זקני אינם נכונים, שכל

מה שצריך שיעור לנר חנוכה, היינו שידלק זמן זה, וא"כ מה בכך שעומד לשריפה, הרי גם השיעור הוא שצריך להדליק שיעור כזה, ולא דמי לשופר ולולב שצריך שיהיה שיעור בגופם, ותמיהני על הגאון שדימה והשוה ענינים נפרדים. ע"כ. וכ"כ בשו"ת שב יעקב והביאו בשו"ת הרמ"ץ (חאו"ח סו"ס נ) וכ"כ בשו"ת עמודי אש (סימן ו אות י בד"ה שו"ת שער אפרים). וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סימן יד), וע"ע בילקוט יוסף על הלכות ערלה (מצוות התלויות בארז כרך ב' עמודים עד-עה). וכן העלה מרן הראש"ל נר"ו בספר הליכות עולם (שם) וחיליה מכמה מהאחרונים הנ"ל והוסיף שם מה שכתב בראש ספר מעשה רוקח חלק א' בזה"ל: כתב המאירי בחידושיו וז"ל: והעיקר כמו שפסק הרמב"ם שלחי של אשירה כשר, וקורה של אשירה פסולה, וטעם הדבר תלוי בפירוש כתותי מכתת שיעוריה, שאינו כמו שהבין הראב"ד ושאר המפרשים שיהא כמו שאינו כלל, אלא כנפרך ולא דבר שלם, ולכן בלחי הגע עצמך שהוא תל עפר, הואיל וגבוה י' טפחים מהני, אבל קורה הא בעינן שתהיה חזקה לקבל אריח, ואילו חשבת לה כנפרכה לא הויא חזקה ופסולה, ופירוש נכון הוא. ע"כ. וכתב שם שלפ"ז הדלקה בשמן ערלה שאסור בהנאה אי חשבת לה כמו שאיננה כלל, כדעת הראב"ד וסיעתו, שפיר יש לאסור הדלקת נר חנוכה ממנה, משום כתותי מכתת שיעוריה, אבל לדעת הרמב"ם גם אם נאמר שרואים אותה כאילו נפרכה, ונעשית כמו טפות דקות של שמן, כיון שהדליק ממנה שיעור הדלקה שהוא חצי שעה יצא ידי חובה. ע"ש. מכל מקום מודה אני דכיון

שיש סוברים שאסור להדליק בשמן של ערלה, יש להחמיר בזה לכתחילה, ואם אין לו שמן אחר ידליק בשמן של ערלה אלא שלא יברך על ההדלקה שספק ברכות להקל, שהרי כבר שנתבאר לעיל שלדעת כמה אחרונים אסור להדליק נרות חנוכה בשמן של ערלה הן מטעם שערלה אסורה בהנאה והן מטעם שכיון שערלה מכלל איסורי הנאה אם כן חשיב כדבר מאוס, והן מטעם שנר חנוכה צריכה שיעור שתדליק לפחות חצי שעה, וכאן שאסורה הנאה כתותי מכתת שיעורה, ואע"פ שכבר נתבאר לעיל שאין הלכה כמותם, מכל מקום לכתחילה יש לחוש לדעתם ולכן היכא דאפשר יש לקנות שמן הכשר להדלקה לכולי עלמא בפרט בזמנינו שאפשר להשיגם במחיר השוה לכל נפש. ואם לא היה שמן אחר בהישג ידו ידליק בשמן של ערלה אלא שלא יברך שהרי יש לחוש לדעת הפוסקים דס"ל שאסור בו וכלל גדול בידינו ספק ברכות להקל.

מסקנה דדינא, מעיקר הדין מותר להדליק נרות חנוכה בשמן של ערלה, ואין לאסור מטעם שערלה אסורה בהנאה שהרי מצות לאו להנאה ניתנו, וכן

אין לאסור מטעם שכיון שערלה מכלל איסורי הנאה אם כן חשיב כדבר מאוס, שלא שייך טעמא דמאיס אלא בעבודה זרה, וכן אין לאסור מטעם שנר חנוכה צריכה שיעור שתדליק לפחות חצי שעה, וכאן שאסורה הנאה כתותי מכתת שיעורה, כי פירוש כתותי מכתת שיעורה אינו שכאילו אינו כלל, אלא הוא כמו שנפרך, ואם כן זה לא שייך אלא בלולב ושופר שצריך שיעור בגופם, אבל כאן אף אם נחשוב שהשמן נעשה כטיפין דקים הרי על כל פנים ראוי הוא להדליק כשיעור שאמרו חכמים. ומכל מקום כיון שיש סוברים שאסור להדליק בשמן של ערלה, יש להחמיר בזה לכתחילה, ואם אין לו שמן אחר ידליק בשמן של ערלה אלא שלא יברך על ההדלקה שספק ברכות להקל.

חלק יורה דעה

סימן כד - שאלה: בדיק לן מו"ר ועט"ר הגר"ח רבי שליט"א אם מותר לאדם החרד לדבר ה' ששומר מצוה קלה כחמורה לבקש מהוריו או מבני משפחתו שאינם שומרי תורה ומצוות שיכינו לו דבר מאכל בכלים שאינן טבולים וזה החלי בעזר צורי וגואלי ?

תשובה: הנה לכאורה לפי מה דאיתא במשנה ע"ז (עה:) שכלי סעודה צריכים טבילה. והטעם לטבילת זו פירשו בירושלמי (ע"ז פ"ה הט"ו) שהוא כדי שיצאו מטומאתו של גוי לקדושתו של ישראל. והביאוהו הרמב"ן הרשב"א והמאירי בחידושיהם לע"ז (עה:). ומרן ז"ל בב"י ריש סימן קכ. וכ"כ הריטב"א בחידושיו (שם). ולדעת הרבה מן הראשונים חיוב טבילת מתכות הוא מן התורה שהוא מפורש הוא בפסוק בפרשת כלי מדין שנאמר

(במדבר לא כג) כל דבר אשר יבא באש, תעבירו באש וטהר. ולכאורה מה שכתוב "תעבירו באש וטהר" מיותר הוא, ולכן דרשו רבותינו שבא הכתוב להוסיף הכתוב טהרה אחרת, שאחר עבירתו באש להתירו מגעולי גוים והיינו, בטבילה כמו בכלים טמאים. כן דעת רבינו תם בתוספות יומא (עח.) שטבילה זו מן התורה. וכן כתבו התוספות יבמות (מז:). וכן דעת האשכול ח"ג (עמוד קמ). וכן כתבו הרשב"א בתורת הבית הארוך (דף קכה עמוד ב) והרא"ה בבדק הבית (דף קב עמוד א) והאיסור והיתר (סימן נח אות צא) ועוד. והובאו הפוסקים הנ"ל בשו"ת יחוה דעת חלק ד (סימן מד עמוד רלב). וכן דעת רבינו יונה בחידושיו לע"ז (עה:) והריטב"א (שם) בשם הרמב"ן והתוס'. וכן נראה דעת הסמ"ג (לאוין קמ"ח) והסמ"ק (מצוה קצט) שמנה מצות טבילת כלים בכלל העשין. ע"ש. וכן דעת מרן ז"ל. וכן הסכמת רוב ככל האחרונים והביאם הגר"מ הלוי זצ"ל בקובץ ויען שמואל ח"א (סימן ה אות ג). ולפ"ז הדבר ברור שאסור לאדם זה או אחר לבקש שיכינו לו אוכל בכלים שאינם טבולים. ואע"פ שמדברי הרמב"ם נראה שאף חיוב כלי מתכות מדרבנן וכמ"ש בדעתו בספר הבתים והביאו בתחילת ספר מעשה רוקח (דף ה עמוד ב) ושם הוסיף שכן דעת הגאונים. וכ"כ בדעת הרמב"ם הריטב"א בחידושיו (ע"ז עה: ד"ה הוה אמינא). וכ"כ הרשב"ץ בספר יבין ישועה (דף כח ע"ד) בדעת הרמב"ם.

וכן כתבו המאירי (ע"ז עה:) והרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"ד ש"ד) בדעת הרמב"ם דס"ל דקרא אסמכתא בעלמא הוא. וכן כתב בדעתו המבי"ט בקרית ספר (מאכ"א פרק יז הלכה ה). ומ"ש הרשב"א בתשובה (ח"ג סימן רנה, רנט) שלדעת הרמב"ם טבילת כלים מדאורייתא הנה כבר כתב בערך השלחן (סימן קכ סק"ה) שהוא ט"ס וצ"ל "הרמב"ן" במקום "הרמב"ם". וכן הסכמת האחרונים בדעת הרמב"ם, וכמ"ש מו"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בתשובה והיא לו נדפסה בקובץ ויען שמואל ח"א (ריש סימן ה). ע"ש וכן דעת הרמב"ן בפירושו על התורה (פרשת מטות) וז"ל: ולבי מהרהר שחיוב טבילה זו מדבריהם והמקרא עשה אותו אסמכתא בעלמא. עכ"ל. וכן דעת האור זרוע חלק א (סימן שנט) שטבילה זו מדרבנן. וכ"כ האורחות חיים חלק ב (עמוד קנד). וכ"כ הרדב"ז בתשובה ח"א (סו"ס לד) שרוב הפסקים סוברים שטבילת כלים מדרבנן. וכן כתב הישועות יעקב או"ח (סימן תק"ט סק"ד) ועוד כמה אחרונים. מ"מ העיקר להלכה כרוב הראשונים דס"ל שחיוב טבילתם מן התורה וכמ"ש מרן הראש"ל בשו"ת יבי"א ח"ב (חיו"ד סימן ט) ואם אם נאמר שהעיקר כדברי הרמב"ם מ"מ יש לאסור עכ"פ מדרבנן. ואף בכלי זכוכית הדין כן, שאע"פ שאינם נזכרו בפסוק, מ"מ חיוב טבילתן מדרבנן וכמ"ש המאירי ע"ז (עה:) והאשכול ח"ג (דף קמ) והמבי"ט בקרית ספר. וכן פסקו הפר"ח (סימן קכ סק"ג) הזבחי

צדק וערך השלחן. וכ"פ בבא"ח (שם הלכה ב). ולפי האמור רק אם יטביל את כליהם יהיה רשאי לאכול מהם יהיה מותר להורות להם שיבשילו בכליהם, ואם אינם רוצים, רשאי הוא להטבילם אף ללא ידיעתם וכמ"ש הרשב"א בתשובה (ח"ג סימן רנה) וז"ל: ועוד נראה דלגבי טבילת כלים לא בעי שליחות דמנא תיתי, ואלו הטבילו ישראל שלא מדעת הבעלים עלתה לו טבילה. עכ"ל. והניף ידו שנית בדין זה בסימן רנט. וכן פסקו הלבוש (סימן קכ סעיף יד) הפר"ח (סק"מ) לחם הפנים (ס"ק לד) באר היטב (ס"ק כא) בית לחם יהודה (ס"ק כח) שיו"ב (שם סק"י) זבחי צדק (סעיף פה).

אולם שוב בינותי בס"ד בשאלה הניצבת לפנינו ומצאתי בס"ד כמה ראיות להיתר וזה יצא בס"ד. הנה יש לומר שכל האמור לעיל מיירי במי שיש לו אפשרות להטביל את הכלים אבל במי שאין אפשרות להטביל את הכלים וכגון, שהוריו או משפחתו שאינם מבינים מהות המצוות אינם רוצים שיטביל כליהם או שרב המרחק בניהם ורוצה הוא לילך לבקרם (או כגון שהולך לבית בני דודיו פעם בכמה שנים) יש להתיר, שהרי קי"ל שאם עברו ובישלו בכלי שאינו טבול מותר האוכל בדיעבד, ואע"פ שבגמרא ע"ז (עה:) איתא וכולן שנשתמש בהם עד שלא יטביל ושלא יגעיל ושלא ילבן תני חדא אסור ותניא אידך מותר. לא קשיא. הא כמאן דאמר נותן טעם לפגם אסור והא כמ"ד נותן טעם לפגם מותר. ולכאורה הוא במחלוקת שנוי, מ"מ כבר כתבו התוספות (שם ד"ה וכולן) שהברייתא שאסרה הוא למ"ד נותן טעם לפגם אסור וגזרו קודם טבילה משום קודם הגעלה ותיקון ונראה דהיינו טעמא מפני שהטבילה היא מתיקון הכלי וכמו שמתבאר מדברי הרא"ש (שם סימן לו). ולפי דברי התוספות הנ"ל נמצא שאדם שהשתמש בכלי שלא הוטבל מותר התבשיל באכילה דקי"ל כמ"ד נותן טעם לפגם מותר וכמו שפסקו הרמב"ם (הל' מאכ"א פרק יז הלכה ד) וראב"ן (סימן שיד) והרא"ש (שם) וכ"פ בש"ע (חיו"ד סימן צג סעיף א). ומכ"ש לפי מה שפירשו כמה ראשונים שמה שאמרה הברייתא "עד שלא יטביל" היינו עד שלא הדיח עיין רמב"ן ורשב"א בחידושיהם לע"ז (שם) ולפי דעתם ז"ל לדברי הכל אם נשתמש בכלי קודם טבילה מותר האוכל באכילה. וכן עיקר להלכה ולמעשה כי מלבד שכן דעת הרמב"ם, הרא"ש, התוספות, הרשב"א ועוד. עוד בה, שכן מתבאר להדיא מדברי הירושלמי בע"ז (פרק ה הלכה טו) דאיתא התם וכולן שנשתמש בהם אע"פ שלא הטביל והגעיל ושף וליבן הרי אילו טהורין. וכן ראיתי למרן הראש"ל שליט"א בשו"ת יחו"ד ח"ד (סוף עמוד רלב) שפסק כן ונסתייע מדברי הירושלמי הנ"ל. וכ"פ בשו"ת אבני נזר (חיו"ד סימן קו). ולפי מה שנתבאר שהאוכל מותר בדיעבד וקי"ל ששעת הדחק כדיעבד דמי וכמ"ש השד"ח ח"ב (מערכת דל"ת ס"ק סא עמוד 33 ושם כלל ל'

עמוד 262) ובח"ה (מערכת שי"ן כלל פג עמוד 321), ממילא יש להתיר לומר להם שישתמשו בכלים שאינם טבולים שאין לך שעת הדחק גדול מזה. ואם יאמר האומר הרי אמרו הפוסקים שעת הדחק כדיעבד דמי, בכ"ף הדמיון, אלמא דלא סמכינן לכתחלה בשעת הדחק כמו בדיעבד, דמשום שאנו מדמין לא נעשה נעשה, זה אינו, דשעת הדחק עדיף מדיעבד, שהרי בשעת הדחק סומכים על יחיד במקום רבים וכמ"ש בשו"ת שבות יעקב ח"ג (סימן קי) והביאו מרן הראש"ל בטה"ב ח"ב (עמוד שיא) והוסיף שכן כתב מרן בב"י חאו"ח (סימן נח) בדעת הרשב"א. ע"ש.

ומכל שכל שיש להתיר לפי מ"ש הראבי"ה (פסחים סימן תסד) שנראה לו שמה שנשארה הגמרא בתיקו גבי משכנתא לא הוי כמו תיקו דאיסורא שאין כאן איסור, ולשאר מצות נמי שהן חובה עליו לא דמי, דאי בעי פטר נפשיה ושתי בכוס אחר ולכך בעי טבילה ולא אמר מספיקא יטבל בלא ברכה. ע"ש. והוב"ד גם בהגהות מיימוניות (הל' מאכ"א פרק יז סק"ח) וממ"ש "שאין כאן איסור, ולשאר מצות נמי שהן חובה עליו לא דמי", מבואר יוצא שמעיקר הדין מותר להשתמש בלא טבילה וכדאי הוא לסמוך עליו אף בשעת הדחק וכבר נתבאר בדברי הזכרון יוסף הנ"ל שבשעת הדחק סומכים אף על סברת יחיד. ואע"פ שבשו"ת אבני נזר (חאו"ח סימן תיח אות י-יא) כתב שאין כונת הראבי"ה הנ"ל שרשאי להשתמש בלא טבילה אלא ר"ל שהואיל ואין הטבילה מתרת את הכלי כמו ששחיטה מתרת את הבהמה אלא מצוה בלבד לפיכך, באופן שאינו יכול לטבול רק אז מותר לו להשתמש בכלי בלא טבילה והוב"ד באנציקלופדיה התלמודית (כרך יח עמוד תקי) מ"מ גם הוא ז"ל יודה מיהא בנידוננו שאם אינו יכול להטבילו רשאי להשתמש בו ללא טבילה.

ועוד לאלוה מילין להקל בזה ממה שכבר נתבאר לעיל שחיוב כלי זכוכית מדרבנן ולפ"ז יש לומר שבכגון הא לא גזרו חכמים שהם אמרו והם אמרו. ואף בכלי מתכות הדין כן, כי אע"פ שטבילתן מן התורה וכמו שנתבאר לעיל, מ"מ איסור השימוש בהם הוא מדרבנן וכמ"ש הישועות יעקב (סימן קכ סק"א) בד"ה ובתשובה. וכ"כ הגאון רבי צבי הירש בנו של הגאון ההפלאה בסוף ספר ההפלאה בחידושיו לע"ז (עה:). וכ"כ המשנ"ב בביאור הלכה (סימן שכג סעיף ז) ובשו"ת מנחת יצחק ח"א (סימן מד). והביאם בשו"ת יבי"א ח"ז (עמוד רטז). וכיו"ב ראיתי שפסק בספר דעת כהן (סימן רכז) שמותר לאכול בכלי זכוכית שאינם טבולים משום איבה והביאו באנציקלופדיה התלמודית כרך (עמוד תקלב) ולפמ"ש לעיל שאף בכלי מתכות שטבילתן מן התורה, איסור השימוש בהם הוא מדרבנן יש להקל מהטעם האמור. ולרווחא דמילתא נראה שעדיף שלא לשאול אם הכלי נוצר

על ידי גוי או על יד ישראל, כי בזה הו"ל ספק ספיקא, שמא נוצר הכלי בארץ ישראל והואיל ורוב המפעלים בארץ הם של ישראל אינו צריכים טבילה כלל, ואת"ל שנוצרו בחו"ל שמא נוצרו שם ע"י מפעל של ישראל ויש לצרף לספק ספיקא הנ"ל, גם מ"ש בשו"ת אגרות משה ח"ג (חיו"ד סימן כא) שאף כלי שהכינו ישראל ונתנו או מכרו לגוי ואח"כ קנאו ישראל אחר ממנו צריך להטבילו בלא ברכה כי שמא י"ל שמה שהצריכו טבילה הוא דוקא כמעשה שהיה והיינו דבענין שהגוי יכינו. ע"ש. אולם הדבר ברור שכל זה בתנאי שאח"כ נותן את המאכל הנ"ל בצלחת טבולה או שאינה צריכה טבילה כי יאכל ממנו ישירות הרי זה חשיב כמשתמש בכלי שצריך טבילה, מ"מ נלע"ד שכל שיש איזה צד לומר שאכן הטובלו הכלים ואפילו הוא רחוק, במקום צורך יש להתיר גם בזה מפני שיש בזה ספק ספיקא הנ"ל.

המורם מכל האמור: אדם החרד לדבר ה' ששומר מצוה קלה כחמורה רשאי לבקש מהוריו או מבני משפחתו שאינם שומרי תורה ומצוות שיכינו לו דבר מאכל בכלים שאינן טבולים.

סימן כה - שאלה: אשה שראתה הרבה טיפות דם במשך ב-ג ימים ולא הרגישה ביציאתם האם טמאה מן התורה או דלמא יש לה דין של כתם ואז דינה כמבואר בש"ע יו"ד סימן קצ' ?

בס"ד ב' כסלו תשס"א

תשובה: איתא בפרק הרואה כתם (נז:) אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליו ומצאה דם עליו טהורה שנאמר "בבשרה" (ויקרא טו, יט), עד שתרגיש בבשרה. ומבואר מדברי הגמרא הנ"ל שאין אשה טמאה מן התורה אלא רק שהרגישה ביציאת הדם. אולם איכא לעיוני מה הטעם שבעינן הרגשה, האם ההרגשה היא למעשה הסיבה לטומאת האשה גבי בעלה ואם אינה מרגשת טהורה אפילו יודעת ודאי יצאה מגופה והוי כמו גזירת הכתוב שאין לו טעם והסבר, או דלמא ההרגשה של האשה הוא רק מהוי סימן ובירור שיצא הדם מגופה, אבל הדבר המטמא הוא עצם יציאת הדם מגופה, ומה שאמרה התורה שאין אשה טמאה אלא בהרגשה היינו רק במקום שאינה יודעת ודאי דהוי הדם מגופה והוא סימנא, ואה"נ שאם ברור לה שיצא הדם מגופה הרי היא טמאה מן התורה אפילו בלא הרגשה. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

כתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק ט הלכה א וז"ל: אין האשה מטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה כמו שביארנו וכו' ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה דם לפנים בפרוזדור הרי זה בחזקת שבא בהרגשה. עכ"ל.

וממ"ש הרמב"ם "עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה" משמע דלא סגי רק בראיה שיצאה מבשרה אלא צריך גם הרגשה [אולם מבואר גם דלא סגי בהרגשה אלא גם צריך ראיה ובכהאי גוונא קי"ל שנטמאה ועיין לקמן משי"כ בס"ד] ואם לא הרגישה אבל יודעת שיצאה הדם מגופה אינה טמאה מן התורה אלא מדרבנן, דאלת"ה הול"ל הכי "אין האשה מתטמאת מן התורה וכו' עד שתראה דם בבשרה". ודו"ק. וכן מתבאר מהמשך דברי הרמב"ם שכתב "ואם לא הרגישה ובדקה וכו' הרי זה בחזקת שבא בהרגשה" משמע שההרגשה היא למעשה הסיבה לטומאת האשה לגבי בעלה ואם אינה מרגשת טהורה אפילו יודעת ודאי יצאה מגופה והוי כמו גזירת הכתוב ואנו אומרים דבכהאי גוונא טמאה דכיון שלא ברור לה שלא הרגישה ולא נתנה דעתה לזה, אמרינן מסתמא שהרגישה שהרי ודאי יצא מגופה. וכ"כ המגיד משנה (שם ד"ה אין האשה) שמקור דברי הוא מדברי שמואל (נדה נז ע"ב). וכ"פ המאירי (נדה נז: ד"ה) כדברי שמואל. וכ"כ הרמב"ן בחידושיו לנדה (נב:) וז"ל: נראה לי שאין לפרש קמ"ל דאינו נאכל אבל מביאה קרבן כמו שכתבו רבים, דהא כתמים דרבנן הם "ואפילו בידוע שמגופה חזאי דבר תורה טהורה". עכ"ל. וכ"כ בהלכותיו (ריש פרק רביעי) וז"ל: אין האשה מתטמאה "עד שתרגיש שהדם יוצא בבשרה". ומדברי סופרים שכל המוצאה כתם דם על גופה או על בגדיה אעפ"י שלא הרגישה. עכ"ל. וכ"כ בספר החינוך (פרשת אחרי מות מצוה רז) ד"ה נמצא וז"ל: כי מן התורה אין אשה מתטמאה "עד שתרגיש בעצמה דם טומאתה" שנאמר (ויקרא טו יט) דם יהיה זבה בבשרה. כלומר, "שתרגיש אותו". עכ"ל. וכ"כ הכל בו (סימן פה) ד"ה ועוד וז"ל: ועוד החמירו חכמים בענין זה ש"מן התורה אין האשה מתטמאה עד שתרגיש ותראה דם ויצא מבשרה" וחכמים החמירו ואמרו שכל הרואה כתם על בשרה או על חלוקה וכו'. עכ"ל. וכ"כ הסמ"ג (לאוין קיא) ד"ה הנה וז"ל: ואפילו הכתם גדול מפני שאיסור כתמים מדברי סופרים שנאמר דם יהיה זובה בבשרה ולא כתם. עכ"ל. וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב ששה ועשרים חלק שני פרק תינוקת) וז"ל: כתם מטמא מדרבנן כי מדין תורה אין האשה טמאה "עד שתרגיש הדם בבשרה". עכ"ל. וכ"כ הרשב"א בתורת הבית (בית שביעי שער ד) ובמשמרת הבית (דף קמח ע"א). וכ"פ הטור (ריש סימן קפג) וכ"פ מרן ז"ל בשלחנו הטהור (שם) וז"ל: אשה שיצאה דם ממקורה בין באונס בין ברצון טמאה והוא שתרגיש ביציאתו. עכ"ל. הרי שמרן ז"ל קרי בחיל "והוא שתרגיש ביציאתו" והוא קאי עמ"ש בסמוך גבי אשה שיצאה דם ממקורה ולכן גם כתב מרן ז"ל "והוא שתרגיש ביציאתו" באופן נפרד [כלומר: ולא סמכה למ"ש ברישא אשה שיצאה דם "ממקורה".] להורות נתן שמלבד שיצא הדם ממקורה, צריך שתרגיש ביציאתו, הא לאו הכי אינה טמאה מן התורה. וכן

כוונת כל הראשונים הנ"ל הלא ספרתם. אמור מעתה כי הדבר ברור שאשה שראתה הרבה טיפות דם במשך ב' או ג' ימים ולא הרגישה ביציאתם אינה טמאה מן התורה ואפילו שיודעת שודאי יצא הדם מגופה כי למעשה הסיבה לטומאת האשה לגבי בעלה היא ההרגשה, והוי כמו גזירת הכתוב שאין לו טעם והסבר.

והנה בגמרא (שם) איתא. ופריך [על דברי שמואל הנ"ל] מדתנן הרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה טמאה, ואף על גב דלא ארגישה, אמר ר' ירמיה מדפתי מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן. רב אשי אמר, שמואל הוא דאמר כר' נחמיה, דתנן רבי נחמיה אומר כל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים. ולר' ירמיה מאי איריא קרקע אפילו גלימא נמי, לא מבעיא קאמר, לא מבעיא גלימא דלא מבדקא שפיר, אלא אפילו קרקע דמבדקא שפיר דאיכא למימר מגופה אתיא טהורה. וכתב רש"י שלרב אשי שמואל לא איירי בהרגשה כלל, ומבואר מדבריו שגם שלא הרגישה אם ידוע לה שמגופה ראתה דם ודאי טמאה. גם הלום ראיתי להרב סדרי טהרה (סו"ס קצ ס"ק צג ד"ה וטרם אכלה) שדרך קסתו האריך למעניתו בנ"ד ואסיפא דמילתא העלה שכל שודאי בא הדם מגופה טמאה מן התורה אפילו בלא הרגשה. והוכיח כן מדברי רש"י בדף נח (עמוד א) ומדף נב (ע"ב) ומדף נג (ע"ב ד"ה והוא מתקן הלכות') ומדברי התוס' דף ג (עמוד א ד"ה הא איכא כתמים) ומכמה מקומות בש"ס. ועפ"ז כתב (שם בד"ה נחזור על הראשונות) שרש"י ותוספות לא קי"ל כוותיה דשמואל דדרש בבשרה עד שתרגיש. והוסיף שכן נראה דעת הראב"ד בספר בעלי הנפש. ע"ש. [א. ה אגב אבוא והאיר שאין לומר שמזה שהרי"ף והרא"ש השמיטו הא דשמואל משמע דלא ס"ל הכי לדינא וס"ל כרש"י והתוס', זה אינו, שודאי הרמב"ם שהביא שמואל להלכה בשיטת רבו הריף, ולא משוינן פלוגתא ביניהו כלל, אלא שגלוי לכל שאין דרך הרי"ף והרא"ש להביא אלא הדינים הנוהגים למעשה בזמן הזה, מה שאין כן הרמב"ם שהביא זאת לענין חיוב קרבן, שדרכו להביא גם הילכתא למשיחא. וכ"כ ר' גבריאל אב"ד מיץ (סימן לו). ע"ש.]

אולם לענין הלכה קי"ל כדעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו בין להקל בין להחמיר וכמ"ש בסה"ק מבא שלחן (פרק א כלל א' באורך) בשם הרבה אחרונים ועל צבאם מרן הראש"ל נר"ו שכתב כן בהרבה מספריו. וגם בהלכות נדה אנן נקטינן בתר שיפוליה דמרן ז"ל כמבואר בסה"ק מבא השלחן ח"א (שם כלל ה'), והוא על פי דברי מרן הראש"ל נר"ו בספרו טה"ב ח"א (בפתיחה) ובשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד סימן טו) וא"כ העיקר להלכה שאשה שראתה הרבה טיפות דם במשך ב' או ג' ימים ולא הרגישה ביציאתם אינה טמאה מן התורה, ואפילו שיודעת ודאי שיצא הדם מגופה. וכן ראיתי לשו"ת מהר"ם מלובלין (סימן ב, הובא בסדרי טהרה שם) שנשאל מהגאון ר' ישעיה סגל (בעל השל"ה) גבי מה שפסקו

הפוסקים שאין האשה מתמטאת ונאסרת לבעלה מן התורה אלא עד שתרגיש שיצא דם מבשרה, האם זהו גזירת הכתוב, ואפילו אם האשה יודעת בבירור שזה הדם יצא מגופה, ואי אפשר לתלות בענין אחר, טהורה, או שמא זהו רק היכא דאפשר לתלות הדם דמעלמא אתי, אבל באופן שאי אפשר לתלות אלא בודאי מגופה יצא הדם, טמאה מן התורה ? והשיב לו המהר"ם מלובלין, שמן התורה הכל תלוי בהרגשה, וכל שלא הרגישה בבשרה, והוכיח כן מדברי הרמב"ם והגהות מיימוני הנ"ל. ע"ש. וכ"פ בשיעורי שבט הלוי (ריש סימן קצ סק"א) ואחר שהביא דברי הסד"ט סיים בזה"ל: אך זו דעת יחיד וקיי"ל דהוי מדרבנן וכדמוכח בט"ז (סק"א) וכ"כ החוו"ד (סוף סק"א) ושאר פוסקים דהוי כשאר כתמים וטהור מדאורייתא. עכ"ל.

גם מרן הראש"ל בטה"ב ח"א (עמוד ז והלאה) הביא בתחילה דברי הראשונים הנ"ל ואח"כ הביא דברי מהר"ם מלובלין הנ"ל ושכן פסק הרב שב יעקב (סימן לו) וכתב שהסדרי טהרה האריך בזה לדחות דברי השב יעקב הנ"ל. אולם אחרי זה כתב שהחכמת אדם (בינת אדם סימן ט) הביא דברי הסדרי טהרה הנ"ל, וכתב לדחות דבריו, והעלה להלכה שאפילו אם היא יודעת בבירור שהדם יצא מגופה, כל שלא היה בהרגשה אינה טמאה אלא מדרבנן. ע"ש. ושכ"כ בספר פרי דעה (בפתיחה להלכות נדה שער ג) שכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם וסיעתו שמפורש בדבריהם להדיא שבלי הרגשה טהורה היא מן התורה, ודברי רש"י לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר, ופשיטא דלא שבקינן דברי הפוסקים המפורשים בהדיא מפני דברי רש"י הסתומים. וכ"ד הט"ז (סק"א) והש"ך (סק"ג) וכן העלה בשו"ת תפארת צבי (חיו"ד סימן ל). ובספר פרדס רימונים (בפתחי נדה דף י ע"ג) אחר שהוכיח במישור מדברי כל הראשונים הנ"ל שאם לא הרגישה אע"פ שבודאי יצא הדם מגופה טהורה מן התורה, ושכן מהר"ם מלובלין (סימן ב) שוב הביא כל מה שכתב הסדרי טהרה לחלוק על המהר"ם מלובלין ודחה ראייתו, וכתב עליו, אולם לאחר עיוני היטב בכל דברי הסדרי טהרה ראיתי שבמחכ"ת של הסדרי טהרה, עם כל אריכות דבריו בזה לא יצא ידי חובת העיון בדבר אמת לאמתו בהלכה זו. ואף רש"י מודה לכל הפוסקים דמדאורייתא בעינן הרגשה דוקא, וסיים (בדף יב ע"ב) הנה נתבאר לנו שכל מה שטרח הסדרי טהרה לעשות מחלוקת בין הפוסקים בדין זה, אין לו שום ראיה מכרחת לדבריו, ואדרבה קצתם הם עזר כנגדו. וכ"כ רוב ככל האחרונים קבצם כעמיר גורנה מרן הראש"ל בספרו הנ"ל (עמוד ט-י) וסיים : "וכן עיקר". ע"ש. וכלל גדול בידינו שאם פוסק כותב חדוש ולא מצינו לו חבר בפוסקים שכתב כן בהדיא אמרינן מדלא אישתמיט שום פוסק לכותבו שמא מינה דחלוקין הן עליו. וכמ"ש בשו"ת חקרי לב ח"א (חו"מ סימן עה

דף עח ע"א ד"ה ובר) וז"ל: ובר מין דין זה כלל גדול בתורה מוסכם ומסור בידינו מגדולי רבני האחרונים, ובפרט ממהריב"ל ז"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים, שיש לדון ולומר דחולקים הם עליו, דאם איתא להא לא הוו שתקי הפוסקים מינה. הביאו בספר ברית יעקב (עמוד קנה אות ב). ע"ש. ושמע מינה שכל הראשונים והאחרונים שלא כתבו כהסדרי טהרה לא ס"ל כוותיה.

ואם לחשך אדם לומר שכל מה שדברו הראשונים והאחרונים הנ"ל הוא דוקא במקום שראתה כתם קטן וכיו"ב אבל במקום שראתה דם במשך ב' או ג' ימים הרבה כתמים גדולים מודו מיהא שטמאה, אף אתה צא אמור לו שסתימתם של הראשונים והאחרונים בדבר ולא חלקו בכמיות ובגדלים שמע מינה שאין לחלק. ולא היה להם לשתוק במקום שהיו צריכים לבאר, וכבר כתבנו לעיל דברי הגאון חקרי לב וכ"ש בנ"ד שלא מצאנו לאף אחד מן הראשונים שכתב כן. וכן מתבאר להדיא מכמה מקומות בגמרא נדה. וזה יצא ראשונה. אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליו ומצאה דם עליו טהורה שנאמר "בבשרה" (ויקרא טו, יט), עד שתרגיש בבשרה. וממה שלא כתב לחלק בגודל הדם משמע דאין לחלק בין גדול לקטן. וכן משמע מסתימות הראשונים הנ"ל. והראשון היחידי שפירש דברי הגמרא הנ"ל הוא הסמ"ג (לאוין קיא) והוא כתב כדברינו בס"ד וז"ל: ואפילו הכתם גדול מפני שאיסור כתמים מדברי סופרים שנאמר דם יהיה זובה בבשרה ולא כתם. עכ"ל. הרי שהבין שכל עוד לא הרגישה נקרא כתם ולא שנא מה הוא גודלו. ואשר על ידו השני ממ"ש בגמרא (נדה נט ע"ב) "ישבו על ספסל של אבן או על האצטבא של מרחץ [ונמצא עליהם דם] רבי נחמיה מטהר, שהיה ר' נחמיה אומר כל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים. ובדף ס ע"ב תניא ר' יעקב מטמא ור' נחמיה מטהר והורו חכמים כר' נחמיה. ע"כ. ומבואר שאפילו יודעת שודאי בא מגופה אם לא הרגישה לא הוי ראיה דאורייתא שא"כ לא שנא ראתה על דבר שמקבל טומאה או לא, ומשמע שאין חילוק בגודל הכתם וכנ"ל. וכן מתבאר מדברי האחרונים בדין הנ"ל, עיין בחוות דעת (סימן קצ סק"ח) ובסדרי טהרה (ס"ק לו' ונג'). ועוד.

ולא אכחד שלכאורה יש להעיר על הסדרי טהרה הנ"ל ממה שכתבו הכרתי ופלתי (סק"א), והחוות דעת, והשערי דעה, והחכמת אדם בבינת אדם (כלל קיג סימן ח), והפרי דעה ועוד עיין בטה"ב ח"א (עמוד כג). שאשה שבדקה בעד והכניסה את העד לפרוזדור, שהוא בעומק הרחם, דהוי ספק דאורייתא, וכמו שכתב הרמב"ם (פרק ה מהל' איסורי ביאה הלכה ה) ומשום דאמרינן שאף שהרגישה היא תולה ההרגשת בעד, אבל בקינוח לא אמרינן הרגשת העד היא. ע"ש. ומבואר מדבריהם שבקינחה אינה טמאה אלא

מדרבנן אפילו שהדם בא ודאי מגופה. וראיתי שהרב סדרי טהרה (ריש סימן קפג, בסוף ד"ה האחרונים) מסכים הולך לדברי האחרונים בהנ"ל בזה ולכאורה דברי סתראי נינהו ושמא יש לחלק בין שני הדינים הנ"ל, ואכמ"ל ועוד חזון למועד.

איך שלא יהיה נלע"ד להלכה ולמעשה בנידוננו, שאשה שראתה הרבה טיפות דם במשך ב' או ג' ימים ולא הרגישה ביציאתם אינה טמאה מן התורה וכמו שהוכחנו לעיל בס"ד. ולכן אם ראתה את הדם הנ"ל על דבר שאינו מקבל טומאה, טהורה. ואם ראתה את הדם הנ"ל על בגד צבעוני אם יש כגריס ועוד, טמאה מדין כתם כמבואר בש"ע יו"ד סימן קצ (סעיף ה) ואם יש פחות מכגריס ועוד, טהורה. ואם רואה כן באופן קבוע י"ל שכן היא ראיתה הקבועה ומה שלא הרגישה הוא משום שלאו אדעתא, ולכן נראה שכל עוד שלא ראתה בלא הרגשה דם [בראיה מרובה] ג' פעמים ברציפות לא הוי חזקה שזה ראיתה הקבועה. וממוצא דברים אתה למד אודות אשה אחרי לידתה שידוע שבזמן זה גופה נתון לשינוי וגם אינה רואה דם מחמת שמניקה, הדבר ברור שאם היא תראה דמים כעבור כמה שבועות ללא הרגשה, שאינה טמאה כלל ועיקר. וכ"ש אם היתה רגילה לראות בהרגשה לפני לידתה. ואם רצו בכל זאת להחמיר על עצמם בכל הנ"ל, צריכה לטבול בלא ברכה, והנלע"ד כתבתי.

מסקנה דדינא: אשה שראתה הרבה טיפות דם במשך ב-ג ימים ולא הרגישה ביציאתם אינה טמאה מן התורה. ולכן אם ראתה את הדם הנ"ל על דבר שאינו מקבל טומאה, טהורה. ואם ראתה את הדם הנ"ל על בגד לבן אם גודלו כגריס ועוד, טמאה מדין כתם כמבואר בש"ע יו"ד סימן קצ (סעיף ה) ואם יש פחות מכגריס ועוד טהורה. והסכים עימי לזה מו"ר ועט"ר הגר"ח רבי נר"ו.

סימן כו - שאלה: אדם שחשב בלבו לתרום סכום מסוים לצדקה האם צריך לשלם את הסכום שחשב או אולי מכיון שרק חשב בלבו ולא הוציא בשפתיו אינו חשיב כנדר ואינו חייב לשלם ?

תשובה: זו לשון מרן בב"י יו"ד סימן רנח "כתב הרא"ש בתשובה כלל יג (סימן א) אדם שקנה קרקע על דעת שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום הוי דברים שבלב ואמר שמואל בפרק ג דשבועות (כו:) גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו אע"ג דכתיב (דברי הימים ב כט לא) כל נדיב לב עולות הא אמרינן חולין מקדשים לא ילפינן, והאידנא כל הקדש שלנו חולין הוא שאין עתה הקדש לבדק הבית ואינו אלא צדקה הילכך צריך להוציא בשפתיו. ע"כ. וכתב רבינו תשובה זו בטור חו"מ סימן [בדק הבית. וכן פירשו הרב אלפס והתוספות והרא"ש בפרק שור שנגח (שם) והרמב"ם בפרק שמיני ממתנות עניים. ע"כ.] אבל

המרדכי כתב בפ"ק דב"ב (סימן תצא) דמדאמרינן בפ"ג דשבועות (שם) גמר בלבו מנין תלמוד לומר (שמות לה כב) כל נדיב לב, וריש פרק האיש מקדש (קידושין מא:) פריך סתמא דתלמודא אקדשים ותרומה מה להנך שכן ישנן במחשבה [הלכך מכאן. הוגה עפ"י המרדכי] פסק בתשובת גאון שהגומר בלבו ליתן צדקה חייב כאילו הוציא בפיו, ואע"ג דבפ"ג דשבועות ראמר דתרומה וקדשים שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, פירש רש"י בתשובה דצדקה כנדרים ונדבות דמיא הילכך גמר בליבו ליתן צדקה חייב כאילו הוציא בפיו עכ"ל. ומהרי"ק בשורש קס"א (ענף ה-ז) כתב שהרא"ש בתשובה הנזכר תופס כר"י (ע"ז לד. סד"ה מתענין) ושרבינו תם (שם) חולק וסובר שאין צריך להוציא בשפתיו וכן דעת רבינו פרץ בהגהת סמ"ק (סימן צו אות לט) וגם הרא"ש עצמו בפ"ק דתעניות (סימן יג) כתב דגבי צדקה מועיל גמר בלבו, ולפיכך הסכים מהרי"ק ז"ל לפסוק דגבי צדקה מועיל גמר בליבו. עכ"ל מרן בב"י. ומבואר מדברי מרן ז"ל בב"י שאדם שגמר בליבו ליתן צדקה אם חייב לשלם ודינו כאילו הוציא בפיו במחלוקת הוא שנוי. אלא שיש להפליא על מרן הפלא ופלא שבשולחנו הטהור לא העלה כלל את המחלוקת הנ"ל ורק הרמ"א הביאה בהגה.

גם באו"ח סימן תקסב (סעיף ו) גבי קבלת תענית בלב כתב מרן ז"ל בב"י בשם ר"ת דהוי נדר ושכן כתבו בשמו הסמ"ג (עשין דרבנן ג רמט) והסמ"ק (סימן צו עמוד סא אות לט) והגהות מיימון בפרק א (אות ז, כ) והוסיף מרן ז"ל שבסימן תקס"ג יכתוב שכן דעת מהרי"ק (שורש קסא ענף ז) ושכן יתבאר שדעת הרא"ש. ע"ש. ובש"ע (סימן תקסב סעיף ו) פסק מרן וז"ל: ואם לא הוציא בפיו, אם הרהר בלבו שהוא מקבל תענית למחר הוי קבלה. עכ"ל. ומבואר דס"ל למרן ז"ל שהרהור בלבו כדיבור דמי. וגם בסימן תקסג הביא מרן את המחלוקת הנ"ל וכמו שציין בסימן תקס"ג. ע"ש.

וכן ראיתי למרן ז"ל בחו"מ סימן ריב (סעיף ח) שכתב וז"ל: קנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפו כלום. יש אומרים דכיון שגמר בלבו לתת לצדקה חייב ליתן ויש מי שאומר דאע"ג דכתיב כל נדיב לב עולות חולין מקודשים לא ילפינן והאידנא כל הקדש יש לו דין חולין שאין הקדש עתה לבדק הבית ואינו אלא לצדקה הילכך כל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום. עכ"ל. והנה אע"פ דקי"ל שכשמרן ז"ל כותב י"א וי"א הלכה כי"א בתרא, מ"מ הכא שאני שהרי כתב מרן ז"ל יש אומרים (בלשון רבים) ויש מי שאומר (בלשון יחיד) וקי"ל כי"א קמא שאחר רבים להטות וכמ"ש בספר מבא השלחן ח"א (פרק י"א כלל ב'). ע"ש. ומבואר שמרן ס"ל שהנודר לצדקה בלבו, הוי נדר.

ולא אכחד שראיתי למרן החיד"א בספרו מחזיק ברכה (סימן תקסב דין ו) שכתב וז"ל: אם הרהר בלבו וכו'. נראה דזהו כדעת ר"ת שהביא הרא"ש פ"ק דתעניות. וקצת קשה דמרן החו"מ סימן ריב הביא בדין ח' מחלוקת בזה בלשון יש אומרים ויש אומרים ומסורת בידינו דכי האי גוונא דעתו לפסוק כיש אומרים בתרא ושם בסוף סברת ר"י דחולין ילפינן מקדשים וצריך להוציא בפיו, והכא סתם כדעת ר"ת. עכ"ל. ומשמע שמבין שדעת מרן ז"ל בחו"מ כסברת היש מי שאומר, וא"כ דברי מרן סתראי נינהו. אולם אחר העיון בס"ד בדברי מרן החיד"א הנ"ל נלע"ד שנעלם לרגע קט מעינו הבדולח של מרן החיד"א דברי מרן בחו"מ, כי הנה מרן ז"ל כתב שם יש אומרים "ויש מי שאומר", ואילו מרן החיד"א כתב שמרן הביא מחלוקת בזה בלשון יש אומרים "ויש אומרים" ומסורת בידינו דכי האי גוונא דעתו לפסוק כיש אומרים בתרא. ומלשון זה מתבאר לנו שמרן החיד"א זכר שמרן כתב בחו"מ את המחלוקת הנ"ל שניהם בלשון בלשון רבים, ולכן כתב שהמסורת בידינו שדעתו לפסוק כי"א בתרא, אולם באמת שמרן ז"ל הוציא את המחלוקת הנ"ל בלשון יש אומרים ויש מי שאומר ואילו מרן החיד"א היה רואה את לשונו של מרן ז"ל בחו"מ, גם הוא היה פוסק כדעת רוב האחרונים הנ"ל שהלכה כיש אומרים קמא, ואין לומר שבאמת מרן החיד"א ידע גם ידע מלשון מרן ז"ל בחו"מ, ומה שכתב מרן החיד"א שמרן הש"ע כתבה בלשון יש אומרים ויש אומרים, הוא משום שאין לחלק בין שכותב מרן יש אומרים "ויש מי שאומר" לבין יש אומרים "ויש אומרים", שא"כ כך היה לו למרן החיד"א לכתוב "וקצת קשה דמרן בחו"מ סימן ריב הביא בדין ח' מחלוקת בזה בלשון יש אומרים ויש מי שאומר ומסורת בידינו דכי האי גוונא דעתו לפסוק כיש מי שאומר שהוא בתרא. כנלע"ד. ודוחק לומר שהיתה לו גירסא אחרת בדברי מרן ז"ל כי בדפוס הראשון של הש"ע משנת שכ"ה כתוב כמ"ש בש"ע שלפנינו, וכ"ה בדפוס שנת תק"ב שהיה בחייו של מרן החיד"א, וכ"ה בדפוס שנת תקצא [כן אמרו לנו במכון מורשה להנחיל]

אלא שבאמת עדיין דברי הרא"ש סותרים בין מה שכתב בתשובה שהנודב צדקה בלבו לא הוי נדר לבין מש"כ בהלכות תענית שכתב שם, שהנודר בלבו להתענות הוי נדר. וראיתי להט"ז (סימן תקסב ס"ק ח) שהרגיש בסתירת הרא"ש (והטור שנמשך אחר פסקי אביו) ואחר שהאריך בזה תירץ שבאמת דעת הרא"ש והטור דתענית הוי כקדשים שמקריב גופו, אבל צדקה ושאר נדר עד שיבטא בשפתיו ע"ש שהאריך בזה. ומרן החיד"א (שם) אחר שהביא דברי הט"ז בזה כתב עליו בזה"ל: ולי ההדיוט דברי הרא"ש פ"ק דתעניות מדעתי כי קשים שכתב דראיית ר"ת טובה ונכוחה ור"ת קאמר בפירוש בראייתו דכל

עניני נדר ילפי מהדדי כצדקה וה"ה תענית וזה סותר דברי הט"ז, וכבר נרגש קצת הט"ז. עכ"ל. ועיין שם שלבסוף הביא מרן החיד"א תירוץ אחר בזה. גם הב"ח (סימן תקסב) העיר על הסתירה הנ"ל בדברי הרא"ש והטור אלא שנשאר בצ"ע ע"ש.

אמנם הרשות ניתנה לאמר שלא זכיתי להבין דרכו של מרן ז"ל בנ"ד כי הנה מרן ז"ל כתב בבדק הבית (יו"ד סימן רנח) שכדעת הרא"ש כן פסקו הרי"ף והרמב"ם, וא"כ למה היה לו למרן ז"ל לעזוב דעת ג' עמודי ההוראה ולפסוק שלא כמותם, והרי כלל גדול הוריש לנו מרן ז"ל הקדמתו לספר ב"י שהסכים בדעתו כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הלא המה: הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ובמקום ששנים מהם מסכימים לדעה אחת נפסוק הלכה כמותם. ועוד יש לתמוה היאך כתב מרן בחו"מ סברתם בשם יש מי שאומר והלא אין זו דעה יחידאה אלא דעה ג' עמודי ההוראה, ואע"פ שכתבנו בספר מבא השלחן (שם) שפעמים מרן ז"ל כותב הלכה בלשון "יש מי שאומר" אף שאין כן דעת יחיד, מ"מ הלכה כדעה ראשונה שכתבה בלשון רבים. שבכוונה תחילה שיכל ידיו ושנאה בלשון יחיד, שאני הכא דדוחק לומר שמרן ז"ל לא יפסוק להלכה כג' עמודי ההוראה ואף יכתוב דעתם בלשון יחיד, ודמי למה שכתב בשו"ת איש מצליח ח"א (חאו"ח סימן יא אות ה) שבמקום שכתב מרן "קצת פוסקים" לישנא קלילא היא ולא יכון לשון זה על עמודי ההוראה ועפ"י טענה זו הגיה בבדק הבית בסוס"י צ'. ע"ש. ומה גם שבנידוננו מוכח שמרן ז"ל בחו"מ לא ראה עדיין דברי הרמב"ם והרי"ף שהרי לא הביאם כלל ולכן י"ל שאילו היה רואה דבריהם לא היה כותב בלשון "יש מי שאומר", והדברים צריכים חיפוש.

אשר על כן נלע"ד שבאמת מרן ז"ל כתב את הגהתו בבדק הבית [שכתבה ביו"ד סימן רנח] אחרי שכבר כתב את שולחנו הטהור, וכמו שבארנו בספר מבא השלחן ח"א (פרק ד' כלל ב') שספר בדק הבית "רובו ככולו" נתחבר לפני ספר הש"ע, למעט קצת מקומות שאין מנוס מלומר שנכתבו בבדק הבית לאחר שנדפס ספר הש"ע, והם מאותם הגהות שהיה מרן ז"ל מוסיף והולך על ספרו בדק הבית לאחר שנדפס הש"ע, כי נודע שבשנת שכ"ה נדפס הש"ע, ונח נפשיה דמר בשנת השל"ה. וא"כ לא מן הנמנע שהוסיף ותיקן כמה דברים בספרו ב"י. ובנ"ד אין מנוס מלומר שבדק הבית נתחבר אחר הש"ע, דאלת"ה וכי יתכן שמרן ז"ל יכתוב סברת ג' עמודי ההוראה בלשון יש מי שאומר ולא יפסוק כמותה, אתמהה, והרי מרן ז"ל כתב בהקדמתו שרק במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא, ולכן פשט המנהג בהיפך אין לפסוק כג' עמודי ההוראה, ובנידוננו לא שייך הטעמים הנ"ל ודו"ק. אלא אם נאמר שההגה שנכתבה בבדק הבית

היא אחר שכבר נתחבר הש"ע דאז אתי שפיר, שבאמת כשכתב מרן ז"ל את הש"ע היה הרא"ש יחידאה בזה, ורק אח"כ כשכתב את ההגה בבדק הבית ראה שמלבד דעת הרא"ש כן דעת הרי"ף והרמב"ם ועוד, והראיה לזה שהרי בחו"מ מרן ז"ל לא כתב שכן דעת הרי"ף והרמב"ם, ולכאורה מדוע לא הביא שם דברי הרי"ף והרמב"ם והרי כבר ראה דבריהם בחלק יורה דעה הנ"ל, אלא ודאי שהגה זו היתה מאוחרת מהב"י והש"ע. ומעתה נראה ברור שבאמת דעת מרן ז"ל כסברת הרא"ש שהביאה באחרונה שהנודב צדקה בלבו לא הוי נדר, ואע"פ שהביאה בלשון "יש מי שאומר" וכבר בארנו לעיל שבכהאי גוונא דעת מרן ז"ל שהלכה כי"א קמא, מ"מ הכא שאני שבאמת אחר שראה מרן ז"ל שכן דעת רבים וכן שלמים היה לו לכתובה בשם יש אומרים, ומה שכתבה מרן ז"ל בלשון יש מי שאומר הוא משום שהגה כאן נכתבה אחר הש"ע וכשכתב מרן את ספר הש"ע באמת היתה דעתו לפסוק כדעה ראשונה שהם רבים, אבל אחר שחזר ושינן את ספרו בית יוסף, ראה שכן דעת הרי"ף והרמב"ם ועוד ולא הספיק לתקנה דכבר נח נפשיה דמר, ואם באמת היה זוכה לעוד אריכות ימים אולי היה כותב ספר בדק השלחן [כמו שכתב בדק הבית] ובנידוננו היה מגיהה "שצריך לכתוב במקום יש מי שאומר יש אומרים". וקי"ל בכהאי גוונא כי"א בתרא, כנלע"ד בדעת מרן ז"ל, ואע"פ שלפ"ז לכאורה דברי מרן סתראי נינהו, מ"מ כבר כתבו הט"ז ומרן החיד"א לחלק בין הלכות צדקה לתענית. ואם לחשך אדם לומר שהדרך הראשונה שכתבנו בדברי מרן ז"ל יותר נכונה, אף אתה צא אמור לו כי עליו למשכוני נפשיה ליישב דברי מרן ז"ל מדוע הביא מרן ז"ל סברת ג' עמודי ההוראה בשם יש מי שאומר ולא פסק כדעתם להלכה אחר שהוריש לנו בהקדמתו לספר ב"י כלל גדול שבמקום ששנים מעמודי ההוראה מסכימים לדעה אחת נפסוק הלכה כמותם, וכ"ש בנ"ד שהסכימו ג' עמודי ההוראה לדעה אחת. כי מן הבאר תשובה מוצאת למה שכתב פאר הדור מרן הראש"ל שליט"א בשו"ת יחוה דעת ח"ו עמוד רעג-רעד) שאחר הביא דברי מרן בש"ע חו"מ סימן ריב (סעיף ח) כתב בזה"ל: ולכאורה משמע מדברי מרן שתופס כסברא אחרונה, שכל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום, כדקיימא לן בעלמא, יש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא. אך יש לדחות דשאני הכא שכתב סברא ראשונה בשם יש אומרים, והשניה בשם יש מי שאומר, בלשון יחיד, ואחרי רבים להטות, וכמ"ש השד"ח בכללי הפוסקים (סימן יג אות כ והלאה). ע"ש. עכ"ל. ואחר נשיקות כפות מרן הראש"ל וכתלמיד לפני רבו, תורה היא וללמוד אני צריך דלא ידעתי יבאר למה מרן ז"ל הביא סברת ג' עמודי ההוראה בשם יש מי שאומר ולא פסק כדעתם להלכה אחר שהוריש לנו בהקדמתו לספר ב"י כלל גדול

והוא שבמקום ששנים מעמודי ההוראה מסכימים לדעה אחת נפסוק הלכה כמותם, וכ"ש בנ"ד שהסכימו ג' עמודי ההוראה לדעה אחת.

גם הלום ראיתי בשו"ת ויצבור יוסף ח"ג (בר שלום סימן סז) שנשאל בכיו"ב ואחר שהביא דברי הראשונים בזה כתב שמרן החיד"א כתב בברכ"י (חו"מ סימו ריב ס"ק ב) שבודאי הלכה כבתראי אף שכתבה מרן בלשון יחיד, ולכן אין הנדר חל בהרהור, ואח"כ הביא דברי הכנה"ג הנ"ל שכתב שבכל גוונא הלכה כדעה אחרונה. ע"כ. וכבר נתבאר לעיל שאין דברי החיד"א מקורם בחו"מ סימן ריב אלא באו"ח סימן תקסב, וגם מה שכתב בשם מרן החיד"א שכתב שבודאי הלכה כבתראי אף שכתבה מרן בלשון יחיד זה אינו בדברי מרן החיד"א כמו שיראה הרואה. ומה שכתב שדעת מרן ז"ל כשעת יש שאומר וכמ"ש הכנה"ג, הנה נעלם מעינו הבדולח שדעת רוב האחרונים שהלכה כדעה ראשונה וחלקם דחו את דברי הכנה"ג הנ"ל. ולפמ"ש לעיל בעניותין אתי שפיר. ומ"מ מש"כ הרב ויצבור יוסף לדינא שאין הנדר חל בהרהור דין אמת הוא. והנלע"ד כתבתי.

העולה מן האמור: אדם שחשב בלבו לתרום סכום מסוים לצדקה מעיקר הדין אינו צריך לשלם את הסכום שחשב דבעינן שיוציא בשפתיו וליכא, מ"מ כל זה לענין דינא אבל מבחינה מוסרית עדיף שיתן את הסכום שחשב שידועה מעלת הצדקה כמבואר בספרי הראשונים והאחרונים.

בריך רחמנא דסייען מריש ועד כאן