

ירחון תורני

יתד המאיר

הירחון יוצא לאור

בסיוע משפחת וזאן הי"ו מצרפת

לע"נ הוריהם אוהבי התורה ולומדיה רודפי צדקה וחסד
מקיץ וזאן (המכונה כסאני) בר רחל ז"ל - נ"ע ח' בתשרי
ורעינתו מרת מזיאנה נג'ימה בת חנינה ע"ה - נ"ע י"ב בשבט תשע"ו
להצלחתם ולהצלחת בני ביתם וכל המשפחה הי"ו
ולרפואת הילדה רבקה חיה וזאן בת אסנת חנה תחי'
אל נא רפא נא להם בתושחוי"י, אמן.



תוכן הגליון

מרן רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל

- 123 סימן לז | אלמלא נס חנוכה - נשתכחה התורה מישראל
הרב יחיאל כהן ז"ל
- 126 סימן לח | חנוכה חג החינוך - "ושננתם לבניך ודברת במ"
⊗ טעם בתפילה / הרב יהודה חטאב
- 128 סימן לט | "הנרות הללו אנחנו מדליקין" וכו'
הרב עקיבא יצחקי
- 130 סימן מ | בענין ברכת הפיצה והסמבוסק
הרב ברוך צבאן
- 131 סימן מא | בדין הדלקת נרות חנוכה בבתי מלון
הרב איתן כהן
- 144 סימן מב | אם יש להמנע מלזמר 'צור משלו אכלנו' קודם ברכת המזון
⊗ יתדות זהב / הרב רז צבי הרשפינוס
- 146 סימן מג | בענין הדלקת נר חנוכה לבחורי ישיבה
הרב יהודה טל
- 148 סימן מד | לקיחת תרופות בשבת לחולה שאיב"ס ודין שחיקת סממנים
הרב בניציון כהן
- 154 סימן מה | טעה וצריך לחזור לרצה ושמע קדיש או קדושה אם יענה
הרב פלג יהודה בן שטרית
- 158 סימן מו | אם מותר להפוך פניו מס"ת שנמצא ברשות בפני עצמו
הרב ערן זרגריאן
- 160 סימן מז | לומר לחברו תחזור ב'שלום או ל'שלום
⊗ יתדות - מכתבים ותגובות
- 164 סימן מח
- דפנות סוכה העשויות מסדינים | תגובה (א) ⊲ בענין מחילת הנפגע ללא בקשת הפוגע אם מהני | תגובה (ב) ⊲
בענין נוסח ברכת אשר נתן לנו 'תורתו' תורת אמת | מכתב (ג) ⊲ כשמדליקים במסיבות או בבית הכנסת לפני
שהדליקו בבית, אם יברכו ב' ברכות | מכתב (ד) ⊲ האם מותר לומר לנהג חילוני בשבת להדליק הפנס ברכב
בשבת | תגובה (ה) ⊲ ברכת אשר בחר בנו כש"ת פתוח או סגור, ובענין פתיחת הס"ת באמירת בריך שמיא |
מכתב (ו) ⊲ העמדת תינוק שאינו בר הבנה כשהוא בעריסה ליד כפתור חשמלי בשבת | מכתב (ז) ⊲ אם צריך
לאכול סעודה רביעית במוצ"ש שחל בו יוה"כ | תגובה (ח) ⊲ בענין ניקוד הרי"ש בשוא או בקמץ, במילים
"מלכות יון ה'רשעה" | תגובה (ט) ⊲ ד' תגובות והערות בכמה ענינים בגליון הקודם | תגובה (י) ⊲ יישוב להשגה
על טהרת הבית | מכתב (יא) ⊲ אם אפשר לברך על הדלקת נר חנוכה בפלג המנחה בבית הכנסת | מכתב (יב) ⊲
- ⊗ הדרכה בכתיבה / הרב עובדיה חן
- 171 סימן מט | כתיבת ר'א"ה (א') *


ירחון תורני יתד המאיר

להצטרפות, ולמשלוח מאמרים ותגובות:

ת.ד. 114 צפת ⊲ פקס: 04-6925148 ⊲ 04-6923381 (שלוחה 5), בשעות לפנה"צ.

דוא"ל: a6925148@gmail.com | tamar@yatedh.com | © כל הזכויות שמורות!

דמי מנוי לשנה: 70 ש"ח בלבד (ניתן לשלם גם בהו"ק בצ'ק או ב"זיזה").

לפרסום ספרים חדשים שיצאו לאור, יש לשלוח 2 עותקים למערכת 

ניתן לרכוש את הספר "מגיד הרקיע" במחיר מיוחד: 054-848-19-26 

פאר הדור והדרו, אשר כל בית ישראל הולכים לאורו מרן רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל פימן לז

אלמלא גם הנוכה - נשתכחה התורה מישראל

הבזיכים של המנורה עד למעלה, ובפך עצמו לא נשאר כלום, למחר בא למנורה ורואה שלא נחסר השמן ממה שמזגו אתמול בבזיכים, אמנם הנר נכבה אבל השמן שבבזיכים נשאר כמות שהוא. וכך בערב בא והדליק באותו שמן של אתמול, ושוב למחר בבוקר בא ורואה שהשמן עדיין נשאר בבזך כאילו לא הדליק, וכן ע"ז הדרך בכל שמונת הימים. נמצא שביום הראשון היה בשמן כח להדליק לשמונה ימים, וביום השני היה בו כח להדליק לעוד שבעה ימים, ולכן אומרים בית שמאי, ביום הראשון - שמונה נרות, למחר פוחת והולך שבעה, ששה... כי ביום הראשון היה בשמן שמזגו אל תוך בזיכי המנורה שיעור שיכול להדליק לשמונה ימים, ובשביעי שמן שבכוחו להדליק לשבעת הימים הנותרים, וכן ע"ז הדרך.

ולעומתם בית הלל סוברים שהנס היה בצורה אחרת, שבלילה הראשון התחיל לשפוך את השמן מהפך החתום שמצאו אל תוך הבזך של המנורה, ומיד תוך כדי המזיגה נתמלא הבזך מעצמו, וכן בכל שבעת קני המנורה. וכן בלילה השני מזג מעט שמן מהפך לבזך שעל המנורה ומיד נתמלא הבזך מעצמו, וכן ע"ז הדרך בשאר הלילות. נמצא שבכל לילה היה נס מחדש, בלילה הראשון היה נס שנוסף מאליו שמן לאותו יום, ולמחרת נוסף שמן גם לנרות של היום השני, ולכן 'מוסיף והולך', בלילה הראשון נר אחד ובשני שתי נרות וכן הלאה.

זהו שורש המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, האם הנס היה מתווסף ומתחדש בכל יום בפני עצמו, וכך דעת בית הלל. או שאדרבא הנס הגדול היה בעיקר ביום הראשון שאז היה בנר כח של

בגמ' שבת (כא:), תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין - בית שמאי אומרים, יום ראשון - מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך. ובית הלל אומרים, יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך.

ויש להבין במה נחלקו בית שמאי ובית הלל, מה טעם ושורש מחלוקתם, בית הלל יש להם סברא 'מעלין בקודש ואין מורדין' וכמו שאמרה הגמ'. אבל בית שמאי, צריך להבין מה טעמם שמתחיל להדליק שמונה, ויורד - שבע, שש, חמש?

מוסיף והולך או פוחת והולך?

המחלוקת שלהם היא, איך היה הנס של הברכה בפך השמן הטהור שמצאו החשמונאים בבית המקדש. הפך עצמו הכיל שמן בשיעור של שלושה לוגים וחצי, שלכל בזך במנורה צריך שיעור של חצי לוג - שתי רביעיות, שכך שיערו רבותינו כי השיעור הזה של חצי לוג, יספיק לקיים מש"כ בתורה "מערב עד בוקר" בימי כסלו-טבת שהלילה ארוך, ובסה"כ שבעה נרות שיש במנורה, יוצא שבפך שמצאו חתום בחותם כה"ג, היה שלשה לוגים וחצי.

אלא שלדעת בית שמאי, הנס היה שבלילה הראשון של מציאת הפך, הריקו את כל השמן שהיה בו כדי הדלקת לילה אחד, ומילאו את

* דברים נפלאים שנשא מרן רבינו הגדול זיע"א, לימי החנוכה, ונערכו בס"ד ע"י המערכת בעמל ויגיעה גדולים. ואף שכבר פורסמו חלק מהדברים בעבר (בקובץ "מפיהם ומפי כתבם", ועוד), מ"מ ראינו תועלת גדולה בהבאת הדברים שוב ובתוספת נופך, לתועלת הרבים. **המערכת.**

ובאמת עיקר מגמתם של היוונים היתה 'לשכחם תורתך', כלומר להשכיח את התורה שבעל פה, שהיא היתה מסורה ביד חכמי ישראל, אך הקב"ה עמד להם בעת צרתם, ומסר גיבורים ביד חלשים וזדים ביד עוסקי התורה, וסוף דבר שאחר שקמו החשמונאים וניצחו את היוונים, באו והחזירו את ממלכת התורה ליושנה, וכל התורה שבעל פה המסורה בידינו היום, התחילה בזמן החשמונאים, (כדלהלן).

ודבר זה בא ללמדנו, כי הן אמת שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו - מבחינה רוחנית, אך הקב"ה מצילנו מידם ושומר על התורה שלא תשתכח מישראל. וכפי שאמרו רבותינו ז"ל (שבת קלח:), ח"ו שתשתכח תורה מישראל, שנאמר (דברים לא, כא), "וענתה השירה הזאת לפניו לעד כי לא תשכח מפי זרעו".

וזהו הטעם שתיקנו חכמים את עיקר ההודאה על נס פך השמן - בהדלקת נרות חנוכה, שזה דבר רוחני, להורות לנו שעיקר דאגתם היתה על הרוחניות, ולהוכיח כי לא הצליחו היוונים במזימתם לכלותינו מבחינה רוחנית, והתורה לא תשכח מפי זרעו.

בזכות נס חנוכה - זכינו לתורה שבעל פה

משה רבינו בירך את שבט לוי, "מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומו" (דברים לג, יא), ואומרים חז"ל, שהוא כיוון בתפילתו על החשמונאים שהם משבט לוי והתפלל עליהם "ברך ה' חילו" - שינצחו במלחמה נגד היוונים, ולכן הם יצאו מעטים נגד רבים ונצחום והכום עד חרמה. ומאותו היום של נס חנוכה, מלכו בית חשמונאי, ובית המקדש השני נשאר קיים מאתיים ושש שנים (ראה ע"ז ט).

וצריך לדעת שבזכות הנס שהחשמונאים ניצחו במלחמתם עם היוונים, בזכות נס חנוכה - נשארה התורה קיימת לנו. וכל התורה שבעל פה שיש בידינו היום, היא בזכות נס חנוכה. כי הנה המשניות שחיבר רבינו הקדוש, הכל בנוי מדברי התנאים שהיו מהתקופה שאחרי חשמונאי, במאה שנה

הדלקה לשמונה ימים, ומיום ליום כוחו של השמן היה הולך ונחלש, שזוהי דעת בית שמאי.

הקב"ה עשה עמנו נס ב'הידור'

ולמה עשה הקב"ה נס זה לישראל, הרי יש דין ש'טומאה הותרה בציבור' (יומא ו:), ההלכה היא שאם היו ישראל כולם או רובם טמאים והגיע זמן הפסח - מקריבים קרבן פסח בטומאה, כיון שטומאה הותרה בציבור. וא"כ יכלו לקחת שמן טמא שטימאו היוונים, ולמה הוצרכו להשיג ולמצוא בדוקא שמן טהור חתום בחותמו של כהן גדול?

אך השי"ת רצה להראות את חביבותו לעם ישראל, להראות את אהבתו אליהם, שלא יצטערו בהדלקת הנרות בשמן טמא, ולכן נעשה נס זה לישראל. חס הקב"ה על כבודם כדי שלא יוצרכו לקחת שמן טמא להדלקה, ולכן הגם שמן הדין מותר להשתמש בשמן כזה שהרי טומאה הותרה בציבור, ה' עשה להם 'הידור' מעל הצורך, להראות אהבתו וחיבתו לישראל.

לכן מצאנו שבענין הדלקת נר חנוכה יש דרגות, 'מהדרין', 'מהדרין מן המהדרין', מה שלא נמצא בשום מצוה, שכיון שה' נהג עמנו ב'הידור' גדול ועשה לנו נס להראות חיבתו אלינו, גם אנו מדליקין נרות חנוכה בהידור שבהידור.

זדים ביד עוסקי תורתך

בימי החנוכה מוסיפים אנו בתפילה 'ועל הנסים', ושם מזכירים את התקופה ואת הנסים, כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל, לשכחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך, כי זו היתה עיקר מגמתם של היוונים, להשכיח מעם ישראל את תורתנו הקדושה וקיום מצותיה. ואע"פ שבדברי חז"ל לא נזכר אלא שגזרו על כמה מצוות מסוימות, אך מצוות אלו הם מצוות היסוד שעליהם נשען קיום עם ישראל, כמו קידוש החודש, שבו תלויים כל מועדי ישראל. והשבת והמילה, שהם אות ברית בין הקב"ה וישראל.

מצביעים, ובודקים מה הרוב, וכך מכריעים ופוסקים את ההלכה, ולכן בכל אותה התקופה, לא ישמע ולא יפקד מחלוקת.

אבל הלל ושמאי נפוצו בכל המקומות, ולא היו נחלקים פנים אל פנים כמו בתוך הסנהדרין, ולכן נשאר מדבריהם לדורות, וכתבם וסדרם רבינו הקדוש במשניות, ב"ש אומרים כך וב"ה אומרים כך. ורק ע"י המחלוקת שהיו בין הלל ושמאי ומשמ והלאה בין החכמים עד חורבן הבית, שסדרם רבינו הקדוש במשניות, נשתמרה לנו התורה ונשארו כל הדברים לדורי דורות, והם אלה שהעמידו לנו את התורה שבע"פ, אלמלא הם נשתכחה תורה מישראל!

מזה אנו למדים, שהנס הזה של חנוכה בנוסף לכל הנסים שהיו, הוא נס של העמדת ושמירת התורה, ויש לנו לשמוח ולהודות בעיקר על שב"ה זכינו שנתקיימה התורה הזאת לדורות, וכמו שהבטיח הקב"ה "כי לא תשכח מפי זרעו", כי אם חלילה לא היה נס חנוכה, היו כולם הולכים בגלות, וח"ו התורה לא היתה נשארת, במה היינו עוסקים? מה היינו לומדים?!

על כן נס חנוכה הוא נס גדול לקיום התורה, ויש כאן 'נר מצוה' - של חנוכה, שבזכותה זכינו ל'תורה אור' - היא התורה שבעל פה. וב"ה שהשאיר לנו התורה הזאת, כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה. וכמו שעשה לנו הקב"ה בימים ההם בזמן הזה, כן יעשה לנו הקב"ה נסים ונפלאות, ומתורתו יראנו נפלאות, ויחיש לנו קץ הפלאות, במהרה בימינו, אמן.

האחרונות שלפני חורבן בית שני. בהתחלה היו הלל ושמאי, הלל חי מאה שנה לפני חורבן בית שני (שבת טו.), וכן שאר התנאים, ר' טרפון ר' עקיבא ר' אליעזר ר' יהושע, כל התנאים האלו שדבריהם מופיעים במשניות ובתלמוד, היו בתוך אותם מאה שנה שלפני החורבן, נמצא שכל מה שיש לנו תורה שבעל פה, שאנחנו הוגים ועוסקים בה, וממנה אנו יודעים ולומדים דבר מתוך דבר, זהו רק ממה שהיה באותם מאה שנה האחרונים של בית שני, שאז הגדילו לעשות התנאים בלימוד ובהרבצת התורה, וזה מה שנשאר לנו לפליטה. כל הגמרא שלנו מרוכזת ובנויה על דברי אותם התנאים שחיו במאה שנה האחרונות שלפני החורבן, ואם לא היה הנס של החשמונאים, איזה תורה שבע"פ היתה לנו? הרי כל מה שאנחנו יודעים זה רק מה שכתוב במשנה ובגמרא, אבל מי יודע מה שהיה לפני המשנה?!

כי לא תשכח מפי זרעו

כל השישים מסכתות של הגמ' משובצים הם על דברי המשנה, ובכל המשניות, כמעט ואין מהדור שלפני הלל ושמאי. אמנם היו זוגות (כמובא בפרקי אבות), יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי וכד', אבל כמעט ולא נשאר לנו מהם ומתורתם, מלבד הדברים הידועים והמפורסמים הלכה פה והלכה שם. עד לפני שבאו הלל ושמאי, לא היתה שום מחלוקת בישראל, החכמים אמנם היו נחלקים, אבל תכף היו באים הסנהדרין שיושבים בלשכת הגזית שבביהמ"ק ומורים הלכות לעם ישראל, ובכל דבר שהיה בו מחלוקת, היו השבעים ואחד סנהדרין

הופיע ויצא לאור הספר הנפלא והחשוב "המשביר" - חלק רביעי
קובץ זכרון סובב הולך ע"ש פוסק הדור מרן מלכא רשנה"ג רבינו עובדיה יוסף זיע"א
אוצר בלום הכולל מאמרי זכרון ותשובות בהלכה בעיקר בתורתו ובמשנתו של מרן זצוק"ל
הספר נפתח במאמר מעצם כתי"ק של מרן זצ"ל, וכן בגליונות של גדולי הדור על ספריו הקדושים
בעריכת האחים המבורכים הרב יששכר דב הופמן והרב עובדיה הופמן שליט"א
את הספר ניתן להשיג בחנות הספרים 'גירסא', רח' חפץ חיים 13, ירושלים.
או לשלוח סך 50 ₪ לת.ד. 6916 ירושלים (עבור "המשביר") והקובץ ישלח לביתם.

הרב יחיאל כהן ז"ל

סימן לח

חנוכה חג החינוך - "ושננתם לבניך ודברתם בם"

אפילו שאביהם מעולם לא העיר להם להתפלל כדבעי, מתפללים בכוונה וכראוי. משא"כ אותם בנים של המודרנים שהעירו להם כל התפלה בקטנותם להתפלל כדבעי, כשנעשו תישישים פורקים מעליהם עול תפילה לגמרי. וזהו היסוד, שעיקר החינוך העיקר הוא על ידי הדוגמא האישית של ההורים.

ומטו משמיה דמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שאמר על הפסוק הנ"ל "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו לשמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", ואמר שהמקום היחיד שראינו שאברהם אבינו צוה את בנו יצחק היה בפרשת העקדה שהלך לעקדו, שאמר יצחק לאביו "אבי, ויאמר לו הנני בני, ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעולה, ויאמר אברהם אלוקים יראה לו השה לעולה בני, וילכו שניהם יחדיו". ואף שם לא אמר אברהם ליצחק באופן מפורש כלום, רק אמר בדרך רמז. וזה הוא החינוך הטוב ביותר, שלא מצוה שום דבר באופן מפורש, רק מרמז לבנו והוא מבין מאליו מה שצריך, וזה נחשב "אשר יצוה את בניו ואת בניו אחריו ושמרו דרך ה'".

ואנא עבדא יוסיף על דברי מרן זצ"ל נופך, שגם המשך הפסוק מורה על כך, דהנה לפי פשוטו של מקרא כתב האבן עזרא שיצחק היה כבן י"ב שנה בלכתו לעקדה, ובדברי חז"ל במדרשים מובא שהיה כבן ל"ז. ואיך שלא יהיה ממה שאמרו חז"ל בירושלמי שאמר יצחק לאברהם אבינו שיעקוד אותו בחזקה כדי שלא יזוז ויהא בו מום, וכן אחר שאמר לו ה' "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה", ביקש שלכל הפחות יעשה בו אברהם הוצאת דם, ומכל זה אנו רואים שיצחק היה ברצון חזק למסור עצמו למיתה בשמחה.

והנה הדבר נראה שאברהם אבינו ע"ה הכיר וידע כוחות נפש בנו שיהיה מוכן למסור עצמו למיתה, ומדוע כשאמר לו "הנה האש והעצים ואיה השם לעולה" לא הכינו לזה שצריך לעקדו ושזהו רצון ה' וכו' וכו' בדרשות ומוסר באופן מפורש, ורק אמר לו

¹הנה ידועה הקושיה, למה הקדים הכתוב תיבות "ושננתם לבניך" ורק אח"כ "ודברתם בם", ולא להיפך שקודם ילמד ואחר כך ילמד לבניו, והרי הוא קודם לבנו, כמו שאמרו בגמרא קידושין.

וביארנו שהוא מחמת שהעיקר זה "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת בניו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". שזה הוא חינוך הבנים - "ושננתם לבניך". ולכן הקדים קודם את "ושננתם לבניך" ורק לאחר מכן "ודברתם בם", כי חינוך הבנים קודם לכל.

והנה עיקר החינוך הוא על ידי דוגמא אישית, וכמו שכתוב "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך", שכתב בתחילה בלשון רבים "ולמדתם אותם", וסיים בלשון יחיד "בשבתך" "בלכתך". וזה בא ללמד אותנו איך ללמד את הבנים, שהחיוב הוא על כל יחיד ויחיד בשבתו בביתו ובלכתו בדרך, ולא על ידי שהאבא יאמר לילדו תהיה כמו פלוני או אלמוני, אלא שיהיה כמו האבא עצמו, וזה על ידי שהבן רואה את אביו עצמו, כיצד מתנהג, ולא סתם שאומרים לו איך להתנהג בלי שהאבא עצמו נוהג כך.

וכמו שמובא בדברי האדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל בספר "שפע חיים" על התורה (דרשות חומש רש"י תשמ"א, עמ' שמה-שמו), שהביא משמיה דהגאון רבי מאיר שפירא זצ"ל ראש ישיבת חכמי לובלין, שההבדל בין המודרנים שהיו באשכנז לבין היראים החרדים, שהמודרנים - האבא מגיע לבית הכנסת ונותן טליתו על כתיפו, ובמשך כל התפילה מרמז ומעיר לבנו שיתפלל ברצינות. משא"כ היראים החרדים לדבר ה' - האבא מרים טליתו על ראשו ועיניו ומתפלל בדבקות וכוונה, ובניו הקטנים יוצאים לשחק ולהשתולל בחוץ, וכשגדיים נעשו תישישים

1 מעט אודות הרה"כ ראה ביתד המאיר תשרי תשע"ז, בהערה שבריש סימן ג. [המובא כאן הינו מתוך מאמר "כללים לחינוך הבנים". בין הזמנים אב, חיפה, התשע"ה].

ומעשה באדם שהיה מוכר כובעים, ובא עם סחורתו לאיזה פארק גן חיות ומקום דשא במדינת אמריקה, והניח כובעיו וללא כוונה נרדם, כשקם ראה שהקופים שהיו באותו גן חיות לקחו את כובעיו וכל אחד שם על ראשו. נבהל אותו אדם על הפסד סחורתו ולא ידע מה לעשות. קפץ ורקד וניסה לקחת מהקופים את הכובעים אך לא עזר לו כלום. עד שבלא כוונה הוריד כובעו שלו לקרקע, ותיכף כל הקופים הורידו אחריו את כובעיהם והורידו לארץ. והיינו שהקוף מחקה את האדם. וכך הוא גם אצל הקטנים שעדיין אינם ברי דעת, ומחקה את אביו. וכשנוהג אביו בקדושה, נוהג אף הבן אחריו באופן של חיקוי, ונשמתו סופגת קדושה, עד שגודל והולך מעצמו בדרך ה'.



עוד צריכים האבות להזהר שלא יהיו המצוות שהם עושים בסתירה פנימית, היינו שאינם שלמים עם הדבר שהם עושים. כי הבן מרגיש היטב בזה, אם אביו עושה תורה ומצוות בלב שלם ובנפש חפיצה, או שלבו בל עמו. [אי"ה. עיי רש"י (דברים ו, ה) "בכל לבבך - שלא יהיה לבך חלוק על המקום"].

ומעשה היה בגוי אחד בארץ פולין שהיה מתקשה מאוד בפרנסתו, ופגש בגוי חברו יוצא מבית הכנסת של היהודים עם סכום של חמישים זילטי (סוג מטבע). אמר לו, איך עשית את זה. אמר לו, התחפשתי ליהודי אמרתי שאני אוסף צדקה עבור כלה יתומה וקיבלתי חמישים זילטי. עשה אף גוי זה כמוהו וקיבל חמישים זילטי. למחר פגש בחברו יוצא מבית הכנסת עם מאה זילטי, אמר לו איך עשית זה, אמר לו אמרתי שאני גר צדק והיהודים נותנים יותר לגר צדק. עשה כמוהו, ובאמת יצא אף הוא עם מאה זילטי. למחר פגש בחברו בשלישית יוצא מביהכ"ס עם שלוש מאות זילטי, אמר לו איך עשית את זה, אמר לו אמרתי שאני נכד של הבעש"ט, הלה ניסה לעשות כמוהו, ואמר בבית הכנסת שיתנו לו צדקה, כי אני גר צדק נכד של הבעש"ט, ואז לא קיבל כלום, כי הבינו הכל שהוא גוי ועשה מעצמו חוכא ואיטלולא. והיסוד הוא שכשיש סתירה אפשר שלא לקבל כלום.



"אלקים יראה לו השה לעולה בני", והעדיף אברהם שיבין יצחק מאליו מה שרוצה לעשות איתו.

אלא אברהם אבינו בא ללמד דרך חינוך לדורות, שעיקר החינוך הוא באופן של נסתר ורמז, באופן שיראה הבן מה עושה האבא ויבין מזה מה הוא רצון ה'. ואחר זה היה "וילכו שניהם יחדיו".

וכן איתא בשיחות הר"ן למוהר"ן מברסלב (אות נט) "הצלחה לבנים, לבלתי להיות משעשע עמם, רק יהיה רחוק מהם" וכו'. ונראה שעומק כוונתו הוא כנ"ל, שישמור על מרחק מסויים עם בניו שלא ידבר איתם כל דבר במפורש, אלא ירמז להם והם יבינו מאליהם מה שצריך לעשות.

כמו כן מטו משמיה דהגאון רבי בן-ציון אבא שאול זצ"ל, שהסביר על מה שאומרים בהגדה של פסח "חכם מה הוא אומר, מה העדות החוקים והמשפטים אשר צווה ה' אלוקינו אתכם... אף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". ורבים מקשים דמדוע אומרים לו דוקא הלכה זו של "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".

ותירץ על פי היסוד הנ"ל שעיקר החינוך הוא על ידי דוגמא אישית, ואם כן אין צריך שהאבא ילמד עם בניו חוקים ומשפטים כדי שידע הבן מה לעשות, כי ממילא כשיראה הבן את אביו עושה - יעשה גם הוא אחריו. רק בדין זה שלא אוכלים אחר קרבן הפסח מיני מתיקה, יחשוב הבן שמה שאביו לא אוכל כי אין לו תאבון ורצון לדברים אלו, ולכן בזה צריך לומר לו במפורש שמה שאינו אוכל זה משום שזה הדין וכך ההלכה.

ונראה עומק היסוד בזה שעיקר החינוך הוא על ידי דוגמא אישית, כי דרכן של הילדים לחקות את הוריהם, שהרי התינוק אין לו דעת והכל הוא עושה בדרך של חיקוי מהמבוגרים והסביבה שאצלו. וכמעשה המובא על הבית ישראל מגור זצ"ל, שבא אליו אחד מחסידיו ואמר לו "איך הויב הטיירע קינד מיט היליגע נשמה" [יש לי ילד עם נשמה קדושה...]. אמר לו הרבי, מדוע אתה חושב כך. אמר לו, בני משחק בקוביות לגו ושם על ראשו ועל ידו כתפילין. אמר לו הרבי, לך תתפלל בבית הכנסת ולא בבית, כי מה שהבן עושה כך זה לא מעודף נשמה קדושה שיש בו, אלא שאתה מתפלל בבית ומניח שם תפילין והבן רואה אותך ומחקה אותך, ותו לא מידי...]

✪ מסע מעמיק אל מקורות וטעמי התפילות

טעם בתפילה

הרב יהודה חטאב

מח"ס "מבין שמועה", ועוד, ירושלים

סימן לט

"הנרות הללו אנחנו מדליקין" וכו'

צמקופת הגאונים, עיין שדי חמד ח"ו כללי הפוסקים סימן ז' אות ג', ועוד. ועיין קולמוס טבת תשס"ט, שיש שם מאמר צענין הנרות הללו וכו', ושם יש מאמר צענין מסכת סופרים, מתי נוסדה, ויש שם כמה דעות (זוה, ע"ש).

וכנה"ג שם כתב שיש ליישב שפיר דברי מ"ס כפי הדין, די"ל דס"ל דכיון שבירך ברכה ראשונה קודם ההדלקה עובר לעשייתן מיקרי, ועיין מה שכתב עוד שם, ובשיירי כנה"ג. שוב ראיתי בחזון עובדיה חנוכה (דף קל) שהביא ממרן החיד"א בספר ככר לאדן שצריך לתקן הלשון במס' סופרים, שמברך שעשה נסים ושהחיינו, ואח"כ אומר הנרות הללו וכו', וכמ"ש הטור והש"ע סימן תרע"ו, [א"ה: בטור משמע להפך, וכמו שהבאתי מהב"ח לעיל], וכן בספרו כסא רחמים כתב בשם הרב נחלת יעקב אהא דמ"ס הנ"ל דלאו דוקא הוא, וכן פסק הפר"ח שם, (אלא שלא זכר דברי הצ"ח דמסכת סופרים), עכ"ל החזון עובדיה, ויש לציין עוד שבשו"ת מהר"ם מרוטנבורג סימן ס"ו כתב שכתוב במסכת סופרים המדליק נר חנוכה "אחר שהדליק" אומר הנרות הללו וכו', עכ"ל. ועיין בהערות שבמהדורת מכון ירושלים שם. ועיין עוד בחזון עובדיה חנוכה דף קכו-קכז, שדן האם אומרים שתי הברכות האחרונות לפני או אחרי ההדלקה, והביא מהריטב"א שבת כג ע"א שיש אומרים שב' הברכות האחרונות אומרים אחרי ההדלקה, והריטב"א נחלק עליהם, וציין לעוד ראשונים ופוסקים שכתבו שכל הברכות אומרים לפני ההדלקה, ושוב כתב שבסידור הרש"ש ועוד מקובלים כתבו ששתי הברכות האחרונות אומרים אחרי ההדלקה, ונחלק עליהם, שאין לנו אלא דעת רוב הראשונים הפוסקים, שכל הברכות אומרים לפני ההדלקה, ע"ש. ולא הזכיר כאן למסכת סופרים הנ"ל, אבל

מקור תפלה זאת הוא במס' סופרים פ"כ ה"ו, עם שינויים. מנהג זה לא הובא בגאונים וברי"ף ובקדמוני הראשונים, אבל הוא מובא ברא"ש (שנת פ"ז אות ח), וכתב שם ששמע שמהר"ם מרוטנבורג היה אומר אותו, (ואכן הוא מוצא נשוא מהר"ם מרוטנבורג לפוס פראג סי' ס"ו), מרדכי שבת פ"ב אות רסח, (וגם הוא כתב ששמע שמהר"ם מרוטנבורג היה אומר אותו), טור סימן תרעו, אבודרהם (דף ר') ועוד, וכנראה במשך הזמן נתקבל מנהג זה בתפוצות ישראל, ומובא בסדור ויניציה רפד, מחזור ארם צובא, (אלו נקמח לאצישונא ונאפולי כן לימח), וש"ע סימן תרע"ו ס"ד.

אמנם יש הבדל גדול בין מנהגנו היום למה שכתוב במס' סופרים, דבמס' סופרים כתוב שאומרים את זה אחרי ברכת להדליק, ואחריו מברכים שהחיינו ושעשה נסים, ומנהגנו היום הוא שאומרים את כל שלשת הברכות, ואח"כ אומרים הנרות הללו וכו'. וכבר העיר בזה הב"ח על הטור שם, וז"ל, הלשון (של הטור) משמע שאומר כן קודם שיברך שעשה נסים, וכן כתב מהרי"ש (ע"ש צהערות טור המאור שכתבו שנראה שהכונה לר' ישראל צעל מרומת הדשן, ע"ש), והכי משמע במסכת סופרים, ובהג"מ פ"ג ה"ד, מיהו בתשובת מהרי"ל סימן קמ"ה כתב דאנו אין לנו אלא תלמודא דידן, דכל הברכות צריך לברך עובר לעשייתן, ואיכ"ל דמ"ס ס"ל כמ"ד בירושלמי (נרכות פ"ט ה"ג) דמברך בשעת עשייתן, ותו דאין בו מנהג פשוט לאמרו, והיאך נפסיק בטפל לבין העיקר, עכ"ל (של מהרי"ל), עכ"ל הב"ח, [ועיין בשו"ת מהרי"ל מכון ירושלים בהערה בסוף סימן קמ"ה], ועיין עוד בערוך השלחן סימן תרע"ו סק"ה. (ואל תממה אין אפשר לחלוק על הש"ס שצמקופת סופרים, כי מסכת סופרים אינה מן הש"ס, אלא נחמדה אחרי הש"ס

החדשים הנוסח הקצר של ל"ו תיבות, אבל במ"ס ובכל הראשונים יש בין ל"ז למ"א תיבות, (וע"ש שליין להרצה ראשוני), ואין באף אחד הנוסח של ל"ו תיבות, וסיים (הרצ עלי הדס) בדברי הקרבן נתנאל פרק במה מדליקין אות ח', שבמ"ס ובכל הספרים אין ל"ו תיבות, וכן עמא דבר, ע"ש.

ועיין במטה משה (סס) וא"ר (סימן תרע"ו סק"ט) ופמ"ג אשל אברהם (סימן תרע"ו סק"ג) שנתקשו איך הוי ל"ו תיבות בגירסת מהרש"ל, וע"ש מה שכתבו בזה, ועיין גם בא"ר מהדורת זכרון אהרן בהערות מה שכתבו בזה, אמנם עיין במחצית השקל (סימן תרע"ו סק"ג) שכתב שהמנין מכוון ע"י שלא מונים את המלים "הנרות הללו", שתי פעמים, (כלומר שלא רק המלים הנרות הללו שנחמלת התפילה לא מהמנין, אלא גם המלים הנרות הללו שנאמנט התפילה אינם מהמנין), דהיינו הנרות הללו-ל"ו נרות, וגם מלת "הם" מיותרת, ולפ"ז יש בנוסח זה (של מהרש"ל) ל"ו מלים, (ר"ל שמוידיס מלת "הם" וד' מילים הנרות הללו, ואז המשצון מכוון ל"ו תיבות), ולפ"ז יש ל"ו מילים גם בחלק מנוסחאות הסידורים והראשונים. ועיין עוד בספר מנהגי ישראל ח"ב דף רעח-רעט, וקובץ קולמוס טבת תשס"ט, ועטרת אבות פ"כ סימן י'. שוב מצאתי שענין זה של ל"ו מלים הוא קדום מלפני מהרש"ל, כי הוא מובא כבר במהרי"ל (מנהגים) הלכות חנוכה אות ג', דף ת"ד במהדורת מכון ירושלים, וכתבו שם (נמדור שנוי נוסחאות) שהוספה זאת היא עפ"י רוב כתבי היד, ע"ש. וע"ש בענין הגירסאות שהובאו שם בנוסח תפילה זאת. ופלא שמהרי"ל זה נעלם מעיני כל אלו שדנו בענין זה.

אנו שמחים לבשר לקוראי הירחון שעריכת הספר על הסידור הושלמה, (כולל הגהה סופית וכן כולל הקדמה ארוכה וחשובה מאוד), הדפסת הספר מתעכבת בשלב זה מטעמי תקציב, ויה"ר שנזכה בקרוב לברך על המוגמר.

בדף ק"ל הזכיר מסכת סופרים והחיד"א, וכמו שכתבתי לעיל.

דעת רוב הפוסקים שא"צ לגמור ההדלקה לפני הנרות הללו וכו', אלא אומר הנרות הללו וכו' מיד אחרי שהדליק את הנר הראשון, וכן כתב מטה משה סימן תתקפ"א, והבא"ח פרשת וישב ריש הלכות חנוכה. ועיין מה שכתב ומה שציין בזה ספר חנוכה (לרצי לצי כהן) ר"פ י"ז.

וטעם שאומרים עם ההדלקה הנרות הללו וכו', יש מפרשים שזה כדי להזהיר שאסור להשתמש לאור הנר, ויש שכתבו שזה כדי לפרסם את הנס, עיין ערוך השלחן סימן תרע"ו ס"ח, ועוד. ועיין עוד טעם בסדר היום סדר הדלקת נר חנוכה. [ועיין מועדים לשמחה חלק כסלו-טבת סימן ד', וספר מנהגי ישראל ח"ה פרק ב', מה שהאריכו בכל הנ"ל].

המפרשים ציינו שבשנת שע"ו נדפס ספר שלם "חנוכת הבית" על אמירת הנרות הללו וכו', ושם הוא חקר והעמיק בכמה דברים בזה, וקבל על ספרו הסכמות מגדולי הדור דאז, המהרש"א, השל"ה ועוד.

ועיין בלקוטי מהרי"ח מה שהאריך בענין חלופי הנוסחאות שיש בתפלה זאת, וע"ש גם מה שציין בענין הנ"ל, מתי אומרים הנרות הללו וכו', ע"ש. ועיין עוד בעלי הדס פט"ז סימן ז, שכתב שהנוסח הישן בסדורים הספרדים הוא נוסח בן נ"א מלים, וכן מנהג תוניס. וכן הדפיסו מאות שנים כל סידורי הספרדים, (וע"ש מה שליין ז"ה). אלא שמהרש"ל כתב בתשובה סי' פה שיש לומר הנוסח שיש בו ל"ו תיבות (כנגד מספר הנרות של חנוכה), מלבד שתי המילים הנרות הללו, וכאילו אמר: הנרות הללו - ל"ו הם. והביאו דבריו כמה אחרונים, מגן אברהם, מטה משה (אות מתקפ"א) ועוד, וגם הבא"ח בספרו ידי חיים עמ' קל, [א"ה: ובבא"ח הלכות חנוכה (פרשת וישב) הלכה א], ועל פיהם נדפס בסידורים

מודעה רבה לאורייתא

הרינו להודיע כי אין לסמוך הלכה למעשה על פסקים המובאים בגליון זה, ואף אם נכתבו הדברים בדרך פסק, שאין זה אלא להתלמד ולעורר את לב המעיין. ולא יהיו ח"ו בכלל אלו שאמרו רבותינו ז"ל (סוטה כב) על הפסוק "כי רבים חללים הפילה", זה שלא הגיע להוראה ומורה.

למעט מאמרים שהבאנו מפיהם ומפי כתבם של גדולי ישראל ופוסקי הדור היושבים על כסא ההוראה

הרב עקיבא יצחקי

ראש כולל "אור לחנניה", נתיבות

סימן מ

בענין ברכת הפיצה והסמבוסק

קסח ס"ק יח) ע"ש. ולפי זה בסמבוסק שיש בו רסק או חומוס כנהוג, שאז כן יבלע, לכו"ע יודו שברכתו במ"מ. ודו"ק.

ובאותו נידון שאנו דנים על הסמבוסק, ה"ה גם בפיצה. שאין לחלק בין מילוי שבא למעלה לבין מילוי מבפנים. וכן ראיתי שדימה את זה בספר וילקט יוסף (ס"ד) מרבני ארם צובא שכתב שלחם עג"ן ששמים עליו בשר מלמעלה, צריך לברך עליו במ"מ. כמו מה שכתב הט"ז לגבי הפשטידא. וכן ראיתי בספר הלכה ברורה (ס"ט) שכתב, שאין לחלק. שלא מצאנו לאחד מן הפוסקים בדורות הקודמים שחילק. וכן ראיתי בברכת ה' (ס"ג עמוד כ"ג) שדימה את הפיצה לממולא. וכן כתב בספר וזאת הברכה (עמ' 230 מהר"ח).

וכל זה לא כמו שכתב בספר אור לציון (ס"ג עמוד כ"ח) שכתב לברך על הפיצה המוציא. ושם חילק שהגבינה למעלה. וגם שיש חילוק בין שקדים ואגוזים לבשר. וראיתי שבשו"ת קול אליהו טופיק (ס"א עמוד ש"ח) כתב, ששאל את הגאון רבנו בן ציון אבא שאול זצ"ל ואמר לו לברך במ"מ. ואפי' שלא נילוש בחלב, מחמת סב"ל. ואמר לו את זה לפני שיצא הספר לאור.

ואין לומר שהכא קובעים ע"ז סעודה, כמו שכתב דרך החיים מליסא (הגדה מעשה ניסים דיני זככת צמ"מ). שכבר ביארנו שבספר עמק ברכה לגאון מפומרנצ'יק (דף לחס אות ג) שלא מסתכלים על האנשים אם קובעים סעודה, אלא על מה שקבעו חז"ל. ומהאי טעמא מברכים על לחמניות מתוקות מזונות לשיטת הגר"ע יוסף זצ"ל והרב משאש זצ"ל [עיין בהלכ"ב בשו"ת ח"ח סי' י', שכך הסביר את שיטת אביו ע"ש. ואכמ"ל]. ועיין עוד בספר וזאת הברכה (ס"ט) שהעיקר כמ"ש העמק ברכה שכן מבואר במג"א, והט"ז, ובב"י והב"ח ועוד. (וכן יש לדעת כל הפוסקים, רע"א, הדג"ר והס"א המוכרים צניח"ל קסח ט, ד"ה טעונים) ועיין מה שכתב בשו"ת קול אליהו הנ"ל שאין כאן עניין מנהג. ודו"ק. וראה מש"כ בזאת הברכה שכן הורו הרב משה פיינשטיין זצ"ל והרב פישר זצ"ל, לברך מזונות.

והעולה לדינא: שאדם שאוכל פיצה או סמבוסק פחות מ-170 גרם מברך מזונות. והמחמיר לאכול בתוך הסעודה תע"ב. והשי"ת יאיר עינינו במאור תורתו, אמן.

הנה מרן בב"י (ס"י קסח) הביא בשם הספר האגור (ס"י רטו) שפשטידא הנאפת בבשר או בדגים ברכתה המוציא אע"פ שהמילוי עיקר. כיון דבפת אפי' טפל חשיב ליה אינשי, וכתב הב"י שהוא משיבולי הלקט.

והריא"ז בפרק כ"מ (מג) כתב, שס"ל לרבינו ישעיה (שי"ט), שהמוליות הנאפות בתנור, עשויות לקביעות סעודה. ומשמע מדבריו שתמיד מברכים עליהם המוציא אפי' לא קבע עליהם סעודה. ובמג"א (ס"ק מד) כתב, שאפי' לא קבע מברך המוציא. וראיתי שבחזו"ע ברכות (עמ' סו) למרן פאר הדור זיע"א שהביא שכן פסק בקונטרס חידושי דינים (כמ"י מרזני ירושלים שנת רס"ט אות ז) ופסק שכן העיקר, לברך המוציא. וע"ש שהביא עוד אחרונים שכך סוברים.

והנה הט"ז (ס"ט) כתב, שהכא איירי שקבע עליהם, ולכן מברך המוציא. וע"ז דיבר מרן. וכ"כ בהגהות מהריק"ש. וכ"כ בשו"ת משפטי צדק גרמיזאן (א"ח ס"י ס), והפרח שושן (כלל א ס"י ג), וכ"כ הא"ר (ס"ק לט), וכן המג"ג (ס"ק כט), וקיצור ש"ע (ס"י מה ס"ג), ומו"ז הגאון רבינו יוסף חיים זצוק"ל (פרשת פנחס אות ה).

והנה מצינו לראשונים שגם סוברים כמו הט"ז. הריבב"ן (זככות לו), וכ"כ ספר התניא רבתי (ס"י כח) שהוא קיצור ספר שיבה"ל. ואנכי הקטן לא איש דברים אנכי, עומד ושואל, למה לא אמרינן הכא סב"ל, במיוחד שאם יברך ברהמ"ז שהם ג' ברכות כמ"ש הבא"ח. שמחמת סב"ל סוברים כמו הט"ז, ובמיוחד שכך סוברים ראשונים. וגם במרן עצמו אפשר להסביר שסובר כן. וראיתי שבספר הלכה ברורה (ס"ח עמ' מפד), פסק מכח זה לברך במ"מ.

וראיתי בחזו"ע הנ"ל שאחרי שכתב שהעיקר בדעת מרן לברך על הפשטידא המוציא, כתב שהטעם כמו שהביא הגאון בעי חיי (ס"י קסט), שעיסת הפשטידא אינה מקבלת טעם הבשר או הדגים אלא רק אחר שנאפית קצת. ובאותה שעה כבר חל עליה תורת לחם לברכת המוציא. כי המוהל של הבשר נמהל בעיסה רק לאחר שנאפית קצת. ול"ד לפהבכ"ס שנעשית בדבש, כי הדבש הוא לח ונבלע תיכף בעיסה ה"ל כנילושה בדבש ע"ש עכ"ל. וכן מצאתי שכתב כעין הדברים האלו בספר גנוזי חיים לגאון ר' שלמה רייזנר זצ"ל (ס"י

הרב ברוך צבאן

צפת

סימן מא

בדין הדלקת נרות חנוכה בבתי מלון

אוכל או בלובי, שהוא מדין הדלקה בתוך הבית, בעינן לזה שם של בית, ואם נמצאים שם הרבה אנשים אין לזה שם של בית. ולפי זה יש מקום לומר שאם מדליקים בחלון של חדר האוכל או בחלון של הלובי הפונים לרשות הרבים, שהוא מדין פרסום הנס, דשפיר אפשר להדליק ולברך שם. עכ"ל. וכך פוסק שם להלכה במסקנת הדברים, שאם הנהלת בית המלון לא מרשה להדליק בחדרי השינה, ידליקו בפתח המלון, ואם גם לא מרשים להדליק, רק בחדר האוכל או הלובי, מאחר ונחלקו בזה גדולי עולם [ע"ש שהביא בזה מחלוקת מאחרוני זמנינו] יש להורות להדליק שם בלי ברכה, ואם הנהלת המלון מרשה להדליק בחלון חדר האוכל, הפונה לרה"ר או בחלון הלובי הפונה לרה"ר, שפיר דמי לברך על הדלקה זו. ע"כ. ע"ש.

ולענ"ד אפשר להדליק בחדר האוכל או בלובי בברכה, דהנה מה שביאר בטעמו של הרב אלישיב שאין להדליק בלובי או בחדר האוכל משום שאין שם קביעות ופרטיות והוא מקום ציבורי, במחכ"ת אינו נכון, שהדבר ברור, דהגרי"ש אזיל לשיטתו (נפניי חנוכה עמ' נב) שכתבו בשמו, שבארץ ישראל חייבים להדליק בפתח הבתים ולא בפנים¹. וכבר כתב בזה רבינו בעצמו, תשובה ארוכה וברורה (נדפסה בקובץ משוואת ס"א ס"י קז). עכ"ל. עוד כתבו (ס"ט) בשמו בזה"ל, בניינים משותפים יש לבנין דין חצר, ופתח הכניסה לבנין הוא פתח החצר, ולכן חייבים להדליק בפתח הבנין, שזהו פתח הסמוך לרשות הרבים המבואר בש"ע (סי' מרע"א ס"ה). ואף הדיירים בקומות העליונות, מקום ההדלקה שלהם הוא בפתח הכניסה ואין להם דין

שאלה: הנמצאים בחנוכה בבית מלון והנהלת בית המלון לא מרשה להדליק נרות חנוכה רק בחדר האוכל או בלובי, האם יכולים להדליק שם בברכה.

תשובה: א. ראיתי בירחון הנפלא והגדוש, יתד המאיר (כסליו תשע"ו סי' מ) שדן בזה הרה"ג ר' יהודה ברכה שליט"א [ושוב נדפס בברכת יהודה ח"ו. והציונים לדבריו לקמן הם לפי הנדפס ביד המאיר] והביא (ש"ס עמ' 150) מפניני חנוכה (פ"ד עמ' ע"א) שכתב בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, בזה"ל, אדם המתארח בבית מלון שאין מרשים להדליק בפתח (אלא רק בלובי על השולמן) אסור להדליק בפתח בלי רשותם שזה גזל, ולא יוצא י"ח, וצריך לחפש מקום אחר להיות שם בימי חנוכה. ע"כ. והוסיף שהוא כן גם בספר אשרי האיש (מ"ג פ"ט הל' י"א). ושנראה טעם הוראה זו, עפ"י מה שהובא שם בשמו (הלכה לו) וז"ל, מקום הדלקה של בחורי ישיבה, הוא במקום השינה, שזה מקום דירתם, ושם מונחים כל חפציהם. ובחדר האוכל אין כל קביעות וכל פרטיות. ועוד שחדר האוכל הוא יותר ציבורי וכללי, וחדר השינה הוא יותר פרטי, ולכן זה נחשב יותר ביתו וכו'. ומדליקים למטה בפתח הבנין בו הם ישנים (פנימיה), הפתוחה לרשות הרבים. עכ"ל. ולפי"ז מובן טעם להוראתו שהורה שאין להדליק בלובי משום דאיהו לשיטתיה שסובר, שכל שאין שם פרטיות, אין להדליק ולברך. עכ"ד.

ואחר כך (ש"ס עמ' 152) כתב שטעם החילוק לדעת הרב אלישיב זצ"ל, בין פתח המלון או פתח הלובי, לבין חדר האוכל או הלובי של המלון, דשאני הדלקה במקום הפתח שהוא משום פרסום הנס, לפיכך לא אכפת לן אם מדליקים שם אנשים מאורחי המלון, מה שאין כן אם מדליקים בחדר

¹ ר"ל שכיון שבארץ ישראל אין סכנה, חזר הדין לתקנת חז"ל שמצוותה על הפתח מבחוץ.

אחד שבו חדר האוכל, וישנים בדירות בבית אחר, היכן ידליקו. תשובה. ידליקו בדירה שבה הם ישנים שאע"פ שנפסק (סי' מרעו ס"א נהג"ה) שיש להדליק במקום אכילה, שמקום אכילה עיקר. זהו כשמקום אכילה מיוחד לו. אבל בישיבה שחדר האוכל אינו מיוחד לו, וא"א לעשות שם תשמישיו רק לאכול וללכת, זהו כמסעדה, ובודאי מי שאוכל כל ארוחותיו במסעדה לא יכול להדליק שם. עכ"ל. נמצא שמה שכתב הרב אלישיב להגדיר מהו בית, זהו רק כשמקום השינה ומקום האכילה אינם בבית אחד אלא בשני בניינים. אבל בבית אחד אין מקום לזה, דסוף סוף הכל בית אחד. וכן ראיתי בפניני חנוכה (עמ' ק) שנשאל הרב אלישיב באכסנאי שיש לו חדר בבית בעה"ב, וגם אוכל במטבח בעה"ב, ואין להם פתח פתוח לרה"ר ומדליקים בחלון, האם יוכל האכסנאי להדליק באחד מחדרי הבית, אעפ"י שאינו רגיל להיכנס בהם, שבחדרו אין חלון הפונה לרה"ר. תשובה. יכול להדליק, סוף סוף הכל זה בית אחד. עכ"ל. הרי שאעפ"י שחפציו ושימושיו כולל שינה, הם רק בחדר שיעדו לו, ואילו בשאר החדרים אין לו קביעות ופרטיות, יכול להדליק שם, כיון דסו"ס הכל בית אחד.

אמור מעתה, שמי שלא נוהג כהרב אלישיב זצ"ל להדליק בפתח מבחוץ, אלא מדליק בתוך הבית, וכמו שנוהגים רבים וטובים (עיין מזה צמז"ע חנוכה עמ' לו הערה טו, שלשני המנהגים יש ע"מ לסמוך), אם כן גם כשנמצא בבית מלון, יוכל להדליק בברכה בלובי או בחדר האוכל, שהכל בית אחד. ועדיף שידליק שם בחלון הסמוך לרה"ר (אס יש רשות מההנהלה) שאז יש פרסום גם לבני רשות הרבים, וכדין הדר בעליה. ופשוט.

ב. וש"ר למנחת יצחק (סי' מ"ט, ד"ה אצל כל זה צידוק) שהעלה, שבבית אחד, אין מקום לדון אם העיקר חדר השינה או חדר האוכל, שוודאי נחשבים כל החדרים לדירה אחת, והוי גם מקום אכילה וגם מקום שינה. אלא שהסברא נותנת שבמקום שנמצאים בני הבית יותר, שם יש יותר מצוה להדליק, שיש שם יותר פרסום. ולפי זה

דר בעליה. "ומקום ההדלקה מעכב", וכמו מי שמדליק בפנים על שולחנו שלא בשעת הסכנה צריך לחזור ולהדליק מפני שלא קיים את תקנת חז"ל. "כך מי שהדליק בחלון במקום שחייב להדליק בפתח החצר, ואעפ"י שגם בחלון יש פרסומי ניסא". ורק כשאין פתח הפונה לרה"ר כגון שפתח החצר הוא מאחורי הבנין ואינו נראה לרה"ר, בכה"ג יש להדליק בחלון. עכ"ל. (ועיין מזה גם נאשרי האש ח"ג עמוד רמז). ומפורש עוד בדבריו הנ"ל בסמוך שאם יש פתח הפונה לרה"ר לא יוצאים י"ח אם מדליקים בחלון הפונה לרה"ר, ודלא כמ"ש הרב ברכה בדעתו כנז"ל (ד"ה ואמ"כ).

ומה שהביא הרב ברכה שליט"א לעיל, מאשרי האיש (ח"ג פליט ה"י לו), שמקום ההדלקה של בחורי הישיבה, הוא במקום שינה ולא בחדר האוכל, דאינו מקום קביעות וכו'. ע"כ. התם מיירי באופן שחדרי השינה וחדר האוכל אינם במבנה אחד, על כן דן איזה בנין נחשב עיקר ביתם, וממילא יש להדליק בפתח הבנין ההוא, ולא בפתח הבנין השני. תדע שסיים שם ומדליקים למטה בפתח הבנין בו הם ישנים (פנימיה), הפתוחה לרה"ר. ע"כ. וכנז"ל. ואם איתא שחדר השינה וחדר האוכל באותו מבנה, אם כן מה הדיון היכן נקרא ביתם, בחדר השינה או בחדר האוכל, הרי בלא"ה אינו מדליק לא כאן ולא כאן רק בפתח הבנין, אלא בוודאי דדוקא בשני בתים אמר שעיקר הדירה של בחורי הישיבה הוא בחדרם. וכן מפורש בהדיא שם בסמוך (ה"י למ) וז"ל, וכאשר חדר האוכל נמצא בבנין אחד עם חדר השינה, ויש מעבר בין חדר האוכל לחדרי השינה,² הרי זה בית אחד, ולכן אם יש שני פתחים לבנין, אחד סמוך לחדר האוכל, ואחד סמוך לחדר השינה, גם הפתח הסמוך לחדר האוכל חשוב פתח של מקום דירתו. עכ"ל. וכן מפורש בפניני חנוכה (עמ' לו) ששאלו לרב אלישיב כך, בחורי ישיבה שאוכלים בבית

² אבל אם אין מעבר בין המקומות כגון, ישיבה ששכרה שני דירות בבנין מגורים, בדירה אחת הבחורים ישנים ובדירה השנייה הם אוכלים, וכדי לעבור מדירה לדירה צריך לצאת לחדר המדרגות המשותף, אזי אין זה נחשב לבית אחד, שהרי אין זה דרך דיור בבית אחד.

ויותר מזה ראיתי בשבט הלוי (מ"ג סי' פג ד"ה היואל) שבין לרשב"א (סי' תקמג) ובין לרא"ש (הציאלו הטור סי' תרע"ז)⁴ בזה"ז שמדליקים בפנים, וליכא חשדא, יש להדליק במקום אכילה, אמנם, בישיבה שלנים ואוכלים שם, אין הבדל היכן ידליקו אם בחדרי שינה או בחדר אוכל, כיון ששניהם בבית אחד, כמו שאין הבדל בבית פרטי אם מדליק בחדר זה או בחדר זה. ובישיבות גדולות נר"ל שיש הרבה תלמידים בפ"י נראה "שיותר" יש להדליק בחדרם, כיון שמיוחד להם מחדר האוכל, שיש ריבוי אוכלוסין ואינו ניכר כ"כ.⁵ ועפ"י"ז השיב למה שנשאל שם בבחורי ישיבה שאוכלים בישיבה, ולנים בביתם, היכן ידליקו בביתם או בישיבה, ואם יכולים להדליק בביהמ"ד. שיכולים להדליק בבית המדרש, כיון שהוא באותו בית ששוהה ואוכל שם. עכת"ד. ע"ש. ומדבריו יש ללמוד לבית מלון שאפשר להדליק בכל מקום. וכ"כ בקובץ מבית לוי (חנוכה עמ' יג) בשמו, שמי שמתארח בבית הארחה ולא ניתן להדליק בחדרו או בחדר האוכל, יכול להדליק בלובי. ובהערה כתבו שכיון שהלובי משמש את האורחים הרי זה כאחד מחדרי הבית.

וכן ראיתי בשו"ת להורות נתן (מלק יג סימן מז) שבית שיש בו חדרים הרבה, באחד הוא אוכל ובאחד ישן, ובאחד עושה מלאכתו, הרי הוא יכול להדליק בכל חדר שירצה, שכל הבית נחשב למקום שאוכל כיון שהוא אוכל בבית זה (חופי כוונת הרמ"א סי' תרע"ז ס"א שכתב "להדליק במקום שאוכל" היינו צניח ששם הוא מקום אכילתו ולאו דוקא צמד שבו אוכל). ועפ"י"ז כתב שתלמידי ישיבה הגרים בבנין הישיבה, שיש בו חדרי שינה וגם חדר אוכל וביהמ"ד, יכולים להדליק בכל הבנין, ואפילו

י"ח במקום שינה ובמקום אכילה. והיינו לפי המבואר בתשובת הרא"ש (הוצאה נטור עס) דמיירי שהיה ישן בביתו ואוכל אצל אביו. ע"ש. ועיין לקמן אות ד תשובת הרא"ש.

⁴ הבאתים לקמן תחילת אות ד.

⁵ ר"ל כמו שכתב הרמ"א (תרע"ג ס"ג) "ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהיה היכר כמה נרות מדליקים".

כתב שם (ד"ה והנה לפי האמור) לגבי בחורי הישיבה שאם חדר האוכל וחדר השינה הם בבנין אחד וכפי הסדר הנהוג, אחר האכילה הולכים תכף משם ונמצאים יותר, חוץ מזמן הלימוד, בחדר השינה, אז בוודאי יש פרסום בחדר השינה, ששם נמצאים, ושם יש להדליק. ע"כ. ע"ש. ור"ל בתור עדיפות כי שם יש יותר פרסום, וכנ"ל. ומדבריו יש ללמוד לגבי בית מלון, שאפילו אם בחדר האוכל נמצאים פחות זמן, מ"מ כיון שסו"ס הכל בבנין אחד אפשר להדליק שם, אם הנהלת המלון לא מרשה להדליק בחדרים. ואדרבה אם בחדר האוכל או בלובי יש יותר פרסום הנס, מאשר בחדרים, כגון ששם נמצאים יותר אנשים בזמן ההדלקה, עדיף להדליק שם.

וכעין זה כתב בתשובות והנהגות (מ"ג סי' רט"ו אות י"ד) וז"ל המתאכסן בחנוכה בבית מלון היכן ידליק, אם בחדר אוכל, וכמבואר ברמ"א (תרע"ז ס"א) או שידליק בחדרו. נראה "שראו יותר" להדליק בחדר שישן בו, שזהו מקום המיוחד לו, והוא ביתו יותר, ואף שיש לומר שכל המלון חשוב כמקום ביתו, ויכול להדליק בכל מקום, מ"מ במקום המיוחד לו "עדיף טפ"י, אבל אם אין לו חלון לרה"ר, רק בחדר האוכל נכון יותר שידליק שם. עכ"ל.³ ועיין לו עוד בח"ב (סי' קנו ושמצ).

³ ויותר מזה כתב שם (אות יג) בבחור ישיבה שאוכל בישיבה וישן בביתו, שאם הישיבה בעיר מגוריו ידליק בביתו [שהוא מקום המיוחד לו לכל תשמישו, שזהו המקום אכילה עיקר כמבואר ברמ"א, היינו משום שבד"כ חדר זה הוא הכי חשוב שמשתמשים בו בעיקר בדירה, משא"כ הבחור הנ"ל עיקר דירתו בביתו. ע"ש באות הקודמת]. אבל אם היא בעיר אחרת כגון שגר בתל אביב ולומד בבני ברק וחוזר כל ערב לביתו מאוחר בלילה, אזי ידליק במקום סעודתו שזהו מקום פיתא דחשיב קביעות דסוכ"ס יוצא גם במקום סעודתו. עכ"ל. ומבואר שאפילו בשני מקומות יוצאים בין במקום שינה ובין במקום אכילה. וכעין זה העלה במנח"י (ה"ל עס סוהס"י והצאתיו נקצרה לקמן הערה 12 ד"ה גס) וכ"כ בהליכות שלמה (פ"ד בהערות דצ"ה הלכה אות יט וצאורות הלכה עס הערה 29) שיוצאים י"ח בחדר האוכל של הישיבה גם הבחורים שלנים בפנימיות בבניינים אחרים. ע"ש. וכן הבאתי לקמן מהרב אז נדברו. ושור"ב בשיעורי חנוכה (לר"ג ר"י יהודה ע"ס עמ' קל) שכן מבואר במשנ"ב (תרע"ג סק"ח) שיוצאים

שריפה. (ע"ש גאורמות הלכה הערה 29). ומזה נדון לבית מלון.

וכן ראיתי בספר מקדש ישראל והזמנים (מ"א סי' נד) שהביא מקונטרס ימי חנוכה, והם פסקי הגר"נ קרליץ שליט"א, שבמלון, ידליקו בחדר אוכל. וכתב הרהמ"ח לבאר שדוקא בישיבה לדעת רוב הפוסקים מקום שינה עדיף, כיון שהוא עיקרי יותר מחדר האוכל, אבל במלון, הדרך הוא לשהות בחדר אוכל עם אורחים אחרים, ובד"כ אין באים למלון כדי לישאר סגורים בחדר שינה, ובכה"ג אין חדר השינה יותר עיקרי מחדר האוכל, ודומה למי שיש לו שני בתים אחד לאכילה ואחד לשינה שכתבנו (לעיל אות 6) שמקום אכילה עיקר. עכ"ל. ושם (עמ' כה) הביא עוד סברא להעדיף את חדר האוכל שבמלון, כיון ששם יש יותר פרסום הנס, שכולם נאספים לישיב שם ברוב עם, וכמו שכתב הנטעני גבריאל (פ"ח אות 1) טעם זה, גבי מושב זקנים. ע"כ.

ג. ודע, שדעת החזו"א זצ"ל, שאפילו אם אוכל בבנין אחד, וישן בבנין אחר ידליק בברכה במקום שאוכל, כ"כ הגרב"צ פלמן בספרו שלמי תודה (מנוכה, תחלת סי' כג) שזה היה מעשה בישיבת פוניביז', שהיו הבחורים אוכלים בבית אחד וישנים בבית אחר, ושאל את החזו"א היכן ידליקו, ואמר שמקום אכילה עיקר, וידליקו שם עם ברכה. ע"כ. וכ"כ הגר"ח"ק (הוצא זנר מנוכה, ספטימוס עמ' יג) בשם החזו"א גבי בחורי הישיבות. ושם (עמ' יד אות טו) כתב הגר"ח"ק, שאחר חתונתו היה הולך לאכול בשבת בבית אביו זצ"ל, וחזר לביתו לישון, וכמדומה שהורה לו [החזו"א] להדליק בביתו בלי ברכה שעיקר החיוב במקום שאוכלים על כן "אצל אאמו"ר השתתפתי ושמעתי הברכות". ע"כ. (וע"ש הערה י שהעיר מדברי המשנ"צ סי' תרעו סק"צ). ועיין עוד שם (עמ' נט הערה יד) שכדברי החזו"א גבי בחורי ישיבות, שאוכלים וישנים בשני בניינים, שידליקו במקום אכילה, כן מטו בשם הגר"א קוטלר, והגר"ח"פ שיינברג. ע"כ. גם בספר גם אני אודך (מנוכה מכתב קז) הביא מכתב מהגר"ח"ק, שבחורי ישיבה שלנים בדירה אחת, ואוכלים בחדר

בבית המדרש כיון שהוא מקום מגוריהם לכל דבר. עכ"ד. ומזה נדון לבית מלון. ופשוט.

וראה באז נדברו (מ"ה סופ"י לה) שכתב לגבי בחורי הישיבות, שנראה שעיקר הדירה הוא מקום השינה, כיון שבאולם האוכל נמצאים רק בזמן האכילה, וזה לוקח רק לערך שעה בצירוף כל הסעודות ואילו בחדר השינה נמצאים יותר, א"כ עיקר הדירה הוא בחדרם. "ומכל מקום הנוהגים להדליק באולם האוכל על החלון ג"כ שפיר דמי". ע"כ. ועיין לו עוד (מ"א סי' כו אות 1) ששאלוהו, שלפי מה שכתב באז נדברו (ה"ל) "שיותר נכון להדליק בחדר שלו, האם הוי פורש מן הציבור כשכל בחורי הישיבה מדליקים בחדר האוכל. והשיב, שאם הוא יחיד ממש לא יעשה כן "שיש על מי לסמוך להדליק במקום אכילה לכתחילה". עכ"ל. ומזה נדון לבית מלון. בפרט שהמעין באז נדברו הנ"ל (מ"ה) יראה דמיירי שמקום האכילה ומקום השינה בשני בניינים, ואם כן כשהכל בבנין אחד יש לומר שהכל בית אחד ואין הבדל כ"כ היכן ידליק. ואדרבה הלובי עדיף מחדר השינה ששם יש פרסום הנס יותר. וכמו שכתב שם (נמ"ה ה"ל) גבי מי שיש לו שני בתים, שיש להדליק במקום אכילה, אלא"כ במקום השינה יש יותר פרסום, כגון ששם יכול להדליק בפתח הפונה לרה"ר או בחלון הפונה לרה"ר. ע"ש. (ואגז שמעין דס"ל ג"כ מדברי המשנות והנהגות וסיעתו, שהנלתי בהערה 3, שיואלים במקום שינה וצמקום אכילה ורק להעלפה יש לקדק צוה).

וכן ראיתי בהליכות שלמה להגר"ש"ז אורבך זצ"ל (פי"ד ה"ל ח) שבחורי ישיבה, עיקר מקום הדלקתם הוא, בחלון החדר שישנים בו או בפתח בנין הישיבה. ובדיעבד ידליקו: א. בחדר האוכל.⁶ ב. בפתח שבין החדר לפרוודור. ג. בכל מקום אחר בבנין הישיבה. אמנם למעשה הורה לבני ישיבתו (קול מורה) להדליק רק בחדר אוכל, מחשש

⁶ בהערות (דבר הלכה שם אות טו) כתבו "שאין חדר האוכל שבישיבה נחשב כמקום אכילה בבית ממש, שהריהו דומה קצת למסעדה, שבאים לשם לסעוד בלבד ואינה מקום דיורים. רשימות. עכ"ל.

יוצאים י"ח בחדר האוכל (ראה לעיל הערה 3). ג. דעת החזו"א ורבים מאחרוני זמנינו שיש להדליק בחדר האוכל, שמקום אכילה עיקר (וכנ"ל נמחלת אות זו).

ד. ולענ"ד נראה עיקר כדברי החזו"א וסיעתו, שכן מבואר בתשובת הרא"ש והרשב"א, מרן והרמ"א, ובהרבה אחרונים. דהנה הטור (סי' מרעו) הביא תשובת הרא"ש שכן האוכל אצל אביו, או האוכל אצל חבירו, ויש לו בית מיוחד לשינה, צריך להדליק בו, שכיון שיש לו בית מיוחד לשינה והעולם רואים אותו נכנס ויוצא בו, איכא חשדא אם אינו מדליק, שאין העולם יודעים שאוכל במקום אחר. ואפילו לדין שמדליקים בפנים ומסתמא בני החצר יודעים שאוכל במקום אחר, אפי"ה שייך חשד, כי השכנים עוברים ושבים לפני פתח הבית, ורואים שאינו מדליק [כי לא היו מדליקים בפנים ממש. ראה משנ"ב סי' תרעא סקנ"ד].

ע"כ. הרי שלולי חשש חשד, מקום הדלקתו היה אצל בעה"ב, במקום שאוכל⁸ (שאם תמיד צריך להדליק במקום שינה, למה הוצרך לטעם של חשד) ואעפ"י שיש לו בית במקום אחר, ששם ישן.⁹

להו טפי, וכמ"ש הביה"ל (סי' שע ס"ה ד"ה וישן). ע"ש. ובאז נדברו (הנאמיו לעיל אות 3) כתב כטעם השני, וכ"כ הרה"צ ר' שריה דבליצקי (עיין נספר ארבעה ספרים נפמחיס עמ' לא).

⁸ אבל אינו לעיכובא להדליק במקום אכילה, שהרי מפני חשש חשד מדליק בביתו, ולולי זה היה צריך להדליק במקום אכילה, הרי שאעפ"י שמקום אכילה עיקר, אינו לעיכובא ויוצא גם במקום שינה בלבד. וכבר הבאנו לעיל (הערה 3) שכן כתב לדייק בשיעורי חנוכה (עמ' קל) מהמשנ"ב (סק"ט). ע"ש.

⁹ שהרי נקט, "בן האוכל" אצל אביו, ומשמע שאינו ישן אצלו. וכן משמע ממ"ש "ויש לו בית מיוחד לשינה". ואם נרצה לדחוק דמיירי שאביו או חבירו נתנו לו חדר בביתם לשינה (ויזית דנקט היינו חדר), ויש לו כניסה נפרדת מלבד מה שאותו חדר פתוח לבית (דאל"כ הו"ו כשני נמיס) וא"כ הוי מקום אכילה ושינה באותו בית, ועל כן יכול לצאת בהדלקת אביו או חבירו, ורק מפני החשד מדליק בפני עצמו, שאין העולם יודעים שחדרו פתוח לבית, ולעולם אימא לך שבשני בתים נפרדים מקום לינה עיקר. א"כ אמאי נקט שאין העולם יודעים "שאוכל במקום אחר", הו"ל למימר שאינם יודעים שאוכל בבית זה. ובכלל, לא הו"ל להזכיר כלל מקום אכילה, שמה אכפת

האוכל של הישיבה, "חייבים להדליק במקום אכילה, אלא"כ אוכלים בחדרם". ע"כ. וראה בקונטרס נרות חנוכה (מהרה"ג מאיר סגור עמ' 6) שכן שמע מהגר"י פישר זצ"ל. ע"כ. וראה באורחות רבינו (מ"ג אות 6ג) שכן הורה גאב"ד פוניביז', והדליקו בחדר האוכל של הישיבה חמש מאות בחורים. ע"כ. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (סי' 3 סי' מו נסופו) שכמדומה לו כאשר למד בישיבת הגה"ק בעל ויחי יוסף מפאפא זצ"ל, בעיר אנטוורפן (3888 מש"ס) הדליקו הבחורים בביהמ"ד, כיון שמקום האכילה היה בקומה מעל ביהמ"ד, א"כ נחשב כל הבנין למקום אכילה, ואעפ"י שמקום השינה היה בבנין אחר, מקום אכילה עיקר. ע"כ. וכבר הבאנו לעיל (אות 3 ד"ה ויומר) שכ"כ הרב וואזנר זצ"ל, גבי בחורים שאוכלים בישיבה ולנים בביתם.

מבואר יוצא עד כאן, שאם חדר האוכל וחדרי השינה של בחורי הישיבה, נמצאים באותו בנין (ראה לעיל הערה 2) לכו"ע מעיקר הדין אפשר להדליק כאן או כאן, כיון שהכל בית אחד. אלא שיש שכתבו להעדיף את חדר השינה כיון שמיוחד להם יותר. ויש שכתבו שהכל לפי הענין, היכן שיש יותר פרסום.

ואם חדר האוכל וחדרי השינה נמצאים בשני בניינים נפרדים, יש בזה שלוש שיטות. א. דעת הרב אלישיב, שאין בחורי הישיבות יוצאים י"ח בבנין של חדר האוכל שהבנין של חדרי השינה הוא מקום דירתם, שהוא מקום מיוחד להם לשינה ולהנחת חפציהם ולעשות כל צורכיהם (ראה לעיל אות 6 ד"ה ראיתי, וד"ה ומה שהציא). ב. דעת כמה מאחרוני זמנינו, שלכתחילה בחורי הישיבות ידליקו בבנין של חדרי השינה מטעם שחדר השינה מיוחד להם, יותר מאשר חדר האוכל. או מפני ששוהים ומשתמשים יותר בחדרם, אבל לחדר האוכל הולכים רק לעת האוכל.⁷ אבל בשעה"ד,

⁷ שני טעמים אלו כתב בתשובות והנהגות (מ"3 סוף סי' קנו). ע"ש. וראה בהליכות שלמה (הנאמיו לעיל הערה 6) שכתבו כטעם הראשון, וכ"כ במנחת יצחק (מ"ז סוף סי' מט) דאנן סהדי דאי הו"ו ממטו להו אכילתם לחדרם הוה ניחא

ביתו. ע"כ. ובד"מ (שס אות א) ציין על דברי הרא"ש הנ"ל, שהרשב"א כתב שבזה"ז ידליק במקום שאוכל ולא במקום ששוכב, וכבר כתבתי למעלה (סי' תרע"א אות ט) שבזה"ז שמדליקים בפנים לגמרי, אין לחשוש כלל לעוברים ושבים, ואפשר שגם הרא"ש יודה שמדליק במקום שאוכל, ולא במקום ששוכב. ע"כ. ומבואר שהבין שהרשב"א מיירי באופן של הרא"ש, שיש לו לאותו אכסנאי בית לשינה במקום אחר, ורק אוכל אצל בעה"ב [שהרי ציין על דברי הרא"ש, שהרשב"א כתב וכו'. ובאמת שכן מדויק בלשון הרשב"א שכתב, "ששוכב בבית בפני עצמו". וראיתי לרה"ג ר' יעקב בלוי בחובת הדר פ"א הערה נט שכתב שאפשר שהרשב"א מיירי שגם ישן אצל בעה"ב ועל כן מקום הדלקתו שם אבל אם ישן בביתו אפשר שיסבור שמקום לינה עיקר. ע"כ. ודבריו קשים מאוד שהרי הרשב"א כותב בפירושו מי שאוכל על שולחן בעה"ב "אפילו שוכב בבית בפני עצמו"].

וז"ל מרן בש"ע (סי' תרע"א ס"א) אכסנאי שאין מדליקים עליו בביתו, צריך לתת פרוטה לבעה"ב, להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה, ואם יש לו פתח פתוח לעצמו, צריך להדליק בפתחו, אעפ"י שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה, והוא אוכל על שולחן בעה"ב, וה"ה לבן האוכל אצל אביו. הגה. וי"א דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש, ידליק במקום שאוכל, וכן נהגו. עכ"ל. ומבואר שמרן פוסק כהרא"ש שמשום חשש חשד, שיש לו פתח פתוח לעצמו, ידליק בביתו, ולולי זה היה יוצא בהדלקה שבמקום אכילה, דהיינו אצל בעה"ב. וזה גופא מה שהוסיף הרמ"א, שהיום שאין חשש חשד, כיון שמדליקים בפנים, מקום אכילה עיקר. ועיין מ"א (סק"ו) שכתב על דברי הרמ"א, "אף הרא"ש מודה בזה". (ב"מ, ד"מ). עכ"ל. וביאר הלבושי שרד וז"ל, "אף הרא"ש", היא הדיעה שהביא המחבר, לפי שבזמנו עדיין היו מדליקים לפני פתח הבית בפנים, אבל בזה"ז מודה. עכ"ל. וכן ביאר המחזה"ש. ע"ש. וכ"כ הט"ז (סק"ב) שהעיקר כתשובת הרשב"א, שמקום אכילה עיקר, וראיה מעירוב חצירות (סי' טע ס"ה) שמי שאוכל במקום

ומבואר דלא סבירא ליה שביתו עדיף יותר, אעפ"י שהוא מיוחד לו, וגם מסתמא שם נמצא יותר, ושם כל חפציו, ושם עושה כל ענייניו. וגם לא אמרינן דאכילה בבית החבר הוי כמסעדה [והיינו כיון שסוף סוף אוכל שם בקביעות וכדלקמן]. ופשוט. וז"ל תשובת הרשב"א (סי' תקמ"ג) שאלה: מי שאוכל בבית חמיו, הוא ואשתו ובניו, אפילו פתח בבא לנפשיה, דינו כאכסנאי נשוי או לא. תשובה: גם מי שאוכל על שולחן בעה"ב, אפילו שוכב בבית בפני עצמו, אינו צריך להדליק [כי עכשיו מדליקים בפנים. שם בתשובה הקודמת] אבל מ"מ צריך להשתתף, ולא דמי לאכסנאי שמדליקים בתוך

לנו היכן אוכל, הרי מקום לינה עיקר, וכיון שהחדר פתוח לבית נמצא שכשהדליק אביו בפתח הבית מבפנים יצא ג"כ י"ח, וא"כ הו"ל למימר שאינם יודעים שהחדר פתוח לבית.

וכדברינו שהרא"ש מיירי בשני בתים הבין בשו"ת שארית יוסף (למהרי"ק, גיטו של הרמ"א, סי' עג) שנשאל, בבעה"ב שאוכל ושותה בסעודת מריעות אצל חבירו, ובא זמן ועת להדליק נרות חנוכה, היכן ידליק אצל הסעודה או צריך לילך לביתו להדליק. וכתב שכל השאלה היא היכא שאוכל בקביעות במקום אחד, אבל כשאינו אוכל רק פעם אחת יש לומר שלא עלה על הדעת כלל להדליק במקום אכילה. והביא ראייה שגם באוכל בקביעות במקום אחד מקום לינה עיקר, מתשובת הרא"ש הנ"ל שכתב להדליק במקום לינה, וש"מ שעיקר הדלקת נרות חנוכה במקום לינה ולא במקום אכילה. והוסיף, ואעפ"י שאנחנו מדליקים במקום אכילה דהיינו בבית החורף, ומקום לינה בחדר אחר, מ"מ כיון שסמוך למקום אכילה נמצא מקום לינה, נחשב שמדליק במקום לינה. ע"כ. ע"ש. ומוכח שהבין שהרא"ש מיירי שיש לבן בית נפרד וכפי הנדון שלו, שאם הבין שיש לו חדר אצל אביו, ולחדר זה פתח לחצר וגם פתח פנימי שמחבר את החדר לבית, א"כ אין שום הוכחה מהרא"ש שמקום לינה עיקר, שהרי נחשב שמדליק גם במקום אכילה כיון שהחדרים סמוכים. ואי נימא שדיוקו ממה שכתב הרא"ש להדליק במקום לינה דמשמע שכן הדין גם בשני בתים, א"כ יש להוכיח שלא כדבריו לגבי מה שכתב שאם החדרים סמוכים נחשב שמדליק במקום לינה, שהרי הרא"ש כתב שידליק במקום שלן ולדבריו באופן כזה אין קפידא היכן להדליק. (וצעיקר ראייתו מדברי הרא"ש ראה מה שהערתי לקמן הערה 11).

וכן ראיתי בספר חמדת ימים (ס"ב ערך מנוכה פ"א אות יז הו"א) מכוון חמדת ימים) שהביא להלכה דברי הרא"ש בזה"ל בן האוכל אצל אביו "וישן בבית אחר" צריך להדליק "בחצירו" משום חשדא וכו'. עכ"ל.

מדבריהם שאם אוכל בקביעות בבית אחר, שם מקום הדלקתו.

וכ"כ המ"א (סק"ז) שמה שכתב הרמ"א שמקום אכילה עיקר, היינו שאוכל שם בקביעות. אבל אם אוכל בבית חבירו באקראי, צריך להדליק בביתו (שארית יוסף סי' עג). ע"כ. וכ"כ הא"ר (סק"ג). וכ"כ הט"ז (סק"ז) דהרמ"א איירי, שיש לו תמיד מקום מיוחד לאכילה, ומקום מיוחד לשינה, אבל אם אוכל באקראי אצל חבר, ומדליק שם, הוי כאילו מדליק ברחוב, שאין שייך שם הדלקה. ע"ש. וז"ל המשנ"ב (סק"ז), על דברי הרמ"א הנ"ל "ידליק במקום שאוכל" דמקום אכילה עיקר. ודוקא לענין אכסנאי הנ"ל שאין ביתו אצלו, או לענין בן הסמוך על שולחן אביו [ר"ל שאוכל שם בקביעות, וכמ"ש שם סק"א וסק"ד] אבל מי שסועד אצל חבירו באקראי ויש לו שם בית באותו העיר, צריך לילך לביתו להדליק שם נר חנוכה (מ"א ט"ז וש"א. שעה"ל סק"כ). ע"כ. והביאם הכה"ח (אות כא). ע"ש. וכ"כ בתבואות שמש (מ"א מחילת סי' ז) ובתפל"מ (מ"ז סי' נ אות א) שבוז"ז יודה הרמ"א ש"ל רש"ב"א שיש להדליק במקום אכילה, ושכן הוא דעת מרן והרמ"א.

ומבואר יוצא שלדעת הרשב"א הרמ"א ש מרן והרמ"א וכל האחרונים הנ"ל, בזה"ז שאין חשש חשד (כיון שידוע שיש מדליקים צפנים ממש, וכ"כ צשצט הלוי הצלמי לעיל אות ז ד"ה ויותר, וכ"כ צהגהות איש מלליש שעל המשנ"ב עמ' 292 הערה 1) מי שיש לו בית שישן בו, והוא אוכל בקביעות אצל אביו או אצל חבירו, מקום הדלקתו אצלם, שמקום אכילה עיקר¹². ומכל זה נלמד, לבחור ישיבה שאוכל

אחד, וישן במקום אחר, מקום האכילה עיקר. וגם הרא"ש מודה לרשב"א, רק שהוא מייירי לזמן התלמוד והפוסקים הראשונים שהיה חשש חשד. ודלא כרש"ל שחתן האוכל בבית חמיו¹⁰ אם ישן בבית אחר, חייב להדליק במקום שישן. ע"כ. ע"ש¹¹. וז"ל הפר"ח, ומה שכתב [הרמ"א] ידליק במקום שאוכל. כן עיקר. ע"כ. וכן נראה מביאור הגר"א. ע"ש. וז"ל הלקט יושר (הל' חנוכה) ואמר [מהר"י איסרלין] מי שרוצה לאכול סעודתו בבית אחר, ידליק בביתו ולא במקום סעודה כיון שאוכל שם באקראי. עכ"ל. וכן פסק בספר חמדת ימים (ערך חנוכה פ"א אות יח) שמי שסועד בבית חבירו באקראי ילך לביתו להדליק. ע"כ. ומשמע

¹⁰ בקביעות, דאל"כ גם הט"ז מודה שידליק בבית שישן, וכדלקמן.

¹¹ וכדעת מהרש"ל סובר השארית יוסף (סי' עג) וכבר הבאתי דבריו בקיצור בהערה 9. אלא שיש להעיר בדבריו איך מדייק ברא"ש שמקום לינה עיקר, הרי הרא"ש ביאר שמשום חשד ידליק במקום לינה. וצ"ע. עוד ראיתי בשארית יוסף (שס) שהסתייע מההגהות לספר המנהגים (לר"א טירנא חנוכה אות יד) שכתבו בזה"ל ודוקא במקום לינה מדליק ולא במקום שאוכל. א"ח ומהר"י וייל (דינין והלכות סי' לא). ע"כ. וראיתי במהר"י וייל (שס) שכתב אם אדם הולך וסועד בבית אחר צריך להדליק בביתו וכ"כ הא"ח שצריך להדליק במקום לינה ולא במקום אכילה. ע"כ. אמנם באורחות חיים לא נמצא כלום מזה וכנראה הכוונה לטור אורח חיים והיינו תשובת הרא"ש (סי' מרעו). וכ"כ בכל דפוסי ההגהות לספר המנהגים, "אורח חיים", ודלא כמו שפתחו בשארית יוסף מהדורת זכרון אהרן "אורחות חיים". וכן ראיתי בספר המנהגים הוצאת מכון ירושלים שהוסיפו לאחר תיבת או"ח (מרעו) הרי שהבינו שהכוונה לטור. וא"כ פשוט שכוונת המהר"י וייל וההגהות הנ"ל, שבגלל חשד יש להדליק במקום שישן. עוד יש לדייק כן מדברי המהר"י (שס) שכתב בתחילה דין אחד משום חשד, ושוב כתב "וכן" אם אדם הולך וסועד וכו' כנז"ל. ומשמע שגם דין זה הוא משום חשד. אבל בדברי השארית יוסף קשה להעמיס שכוונתו משום חשד, וא"כ ראייתו מדבריהם צ"ע. אמנם ראיתי בקובץ בית אהרן ויוסף (קפל שנה כמ גיליון ז עמ' קמח) שהעמיס כן גם בדברי הש"י. עיין שם באורך מו"מ בכל זה בין שני רבנים. ושור"ר ביוסף אומץ (יופא סי' ממרעא) שכתב האוכל בבית זה וישן בבית אחר יש לו להדליק במקום שישן, דלא כהגהות ש"ע שכתב שאנחנו שמדליקים בפנים נהגנו להדליק במקום אכילה, דפה [פרנקפורט] אין מנהג כן, וכ"כ מהרש"ל בתשובותיו (סי' פה). ע"כ.

¹² אמנם ראיתי בשו"ת באר מים חיים (מ"א סי' טו) לדידנו הרה"ג ר' חיים ברגיג שליט"א שהביא דברי מוה"ר התפל"מ (מ"ז סי' נ אות א) הנ"ל שדייק מדברי הרא"ש שבוז"ז שאין חשש חשד יודה לרשב"א שיש להדליק במקום אכילה ושכן דעת מרן והרמ"א. ע"כ. וכתב לדחות שלולי חשש חשד היה משתתף בהדלקה אצל בעה"ב, קמ"ל שאין לעשות כן מפני החשד וידליק בבית שישן בו. ואה"נ במקום שאין חשד יכול להדליק במקום שינה או במקום אכילה. ואעפ"י שהרמ"א כתב שבוז"ז ידליק במקום שאוכל, ויותר מתבאר כן ממ"ש הד"מ (אות א) שכתב (על משנת הר"ש שהציא הטור) בזה"ל ובתשובת

שמדליקים בפנים, אבל כשהם בשני בתים ידליק במקום שינה, ושכ"ד השבט הלוי (מ"ג סי' פג) והמנחת יצחק (מ"ו סי' מת) שמקום לינה עיקר. ע"כ. וכבר הוכחנו לעיל (אות ד) מתשובת הרא"ש והרשב"א וממרן והרמ"א שלא כדבריו. ועוד שלענ"ד דבריו ללא טעם, שאם בבית אחד מקום אכילה עיקר, למה בשני בתים יהיה מקום לינה עיקר. ומה שכתב בדעת השבט הלוי (ה"ל) שמקום לינה עיקר, הוא תימה, שמפורש בדבריו שמקום אכילה עיקר ואדרבה לא נצרכא אלא לשני בתים, אבל בבית אחד אין הבדל דהוי גם מקום אכילה וגם מקום לינה, והבאתיו בקצרה לעיל (אות ז ד"ה ויזמר).

גם מה שכתב בדעת המנחת יצחק (ה"ל) שמקום לינה עיקר, איני יודע היכן ראה כן. דהנה שם (ד"ה אצל כל זה נזדון) העלה שבבית אחד אין מקום לדון היכן העיקר כיון שהכל בית אחד, אלא שהסברא נותנת שיש יותר מצוה להדליק במקום שנמצאים יותר בני הבית. ובשני בתים כתב בד"ה (והנה לפי האמור) שמה שפסק הרמ"א שמקום אכילה עיקר היינו דוקא באכסנאי או בן הסמוך באש"ל על שולחן אביו שאין חילוק בין השינה ובין האכילה בענין הקביעות, אבל אם יש לו בית דירה משלו לישון ולכל תשמישיו דמקום השינה יותר קביעות צ"ע שיש לומר קביעות של אכילה אפילו אצל אביו לעומת שינה בבית עצמו הוי רק כמו אקראי. ושוב ראיתי כי במשנה (ערוזין ע"ג ע"ג) מוכח דאף אם ישנים בבתיים ממש ומקום אכילה הוא בבית אביהם או אצל בעה"ב מקום האכילה הוא העיקר, עיין שם ובתוי"ט ותפארת ישראל (סק"ה) ואף בנרות חנוכה כיון שיש גם במקום האכילה קצת פרסום מדליקים שם כנ"ל. וצ"ע. עכ"ל. (וע"ש א"כ לגבי צחורי ישיבה שכתב שהקובע אלס הוא היכן היו מעדיפים לאכול, ואעפ"כ פסק שם בסוף הסימן שאם אוכלים ישיבה ולנים ציית הוריהם ויש ציטול תורה לעשות סעודה אחת צייתם ידליקו ישיבה, שיש לזרף לימודם ישיבה כל היום לאכילתם שם וידליקו במקום אכילתם).

וכן דעת התה"ד, הפר"ח, חמדת ימים, המ"א, הא"ר, הט"ז, המשנ"ב הכה"ח (ה"ל צדיצור זה) החזו"א והרבה מאחרוני זמננו (הנאמס לעיל אות ג) שאם אוכל אצל חבריו בקביעות וישן בביתו, ידליק בבית חבריו. ומוכח שמקום אכילה עיקר ואפילו בשני בתים. וכן הבינו כל אחרוני זמנינו הנ"ל (אותיות א, ג, ג) שמה שכתב הרמ"א שמקום אכילה עיקר היינו בשני בתים.

והנה בעיקר נדונו של הדבריך יאיר (שם) במי שנמצא בביתו בשעת הדלקה ועתיד לישון בבית חבריו, שפסק דכיון שמקום לינה עיקר יש להודיע לחבריו שיקנה לו חלק בשמן וידליק בשבילו, ויוצא בזה י"ח, אעפ"י שאינו נוכח בשעת ההדלקה. ע"כ. לענ"ד לא מיבעיא למרן והרמ"א וסיעתם שמקום אכילה עיקר, שיש להדליק בביתו שהוא מקום אכילה. ובזה יודו אחרוני זמנינו הנ"ל אותיות (א, ג, ג) שהרי מאותם טעמים שכתבו שבחור

הרשב"א (סי' תקמז) כתב שבזה"ז "ידליק במקום שאוכל ולא במקום ששוכב", וכבר כתבתי שבזה"ז שאנחנו מדליקים בפנים אין לחשוש לעוברים ושבים וא"כ אפשר שגם הרא"ש יודה שמדליק "במקום שאוכל ולא במקום ששוכב". ע"כ. אבל המעיין במקור הדברים ברשב"א (סי' תקמז) יראה שכתב, עכשיו שנהגו שלא להדליק בחוץ אלא בביתם, מי שאוכל על שלחן בעה"ב אפילו שוכב בבית בפני עצמו אין צריך להדליק, אבל מ"מ צריך להשתתף. ע"כ. ואין כל ראייה מדבריו שמקום אכילה הוא העיקר, אלא כוונתו כמו שכתבתי למעלה שכיון שאוכל על שלחן בעה"ב א"כ נחשב הוא כבני ביתו ויוצא י"ח במה שישתתף עם בעה"ב. ולכן צריך לפרש דברי הרמ"א כך, שמה שכתב "שידליק במקום שאוכל ולא במקום ששוכב" היינו שאינו חייב להדליק במקום ששוכב כמו שכתב הרא"ש, אלא יכול לצאת י"ח במה שידליק במקום אכילה והיינו בהדלקת בעה"ב. ואה"נ אם רצה להדליק במקום ששוכב רשאי. עכת"ד. ע"ש.

ולפי דבריו גם מה שכתב ברמ"א ידליק במקום שאוכל, כוונתו שיכול להדליק במקום שאוכל. אלא שדבריו אינם מחוורים כלל לענ"ד שלפי דבריו הו"ל לרמ"א להוסיף תיבת "יכול", הן ברמ"א והן בד"מ שלא נבין שיש להדליק דוקא במקום אכילה כמשמעות הפשוטה של "ידליק". זאת ועוד דלא הו"ל לד"מ לכתוב "ולא במקום ששוכב" אלא "או במקום ששוכב". ועוד שלפי דבריו מהו שסיים הרמ"א ידליק במקום שאוכל "וכן נהגו", הרי שני המקומות שוים. ופשוט לי במחכ"ת שביאורו ברמ"א הוא היפך כוונת הרמ"א. אלא דדין גרמא ליה לדחוק ברמ"א משום דפשיטא ליה שיכול להדליק במקום אכילה או במקום שכיבה בשווה, וממילא ס"ל שאין לדייק מהרא"ש והרשב"א ועל כן דוחק ברמ"א. אבל הרמ"א פשיטא ליה שמקום אחד הוא עיקר לכתחילה וממילא מדייק ברא"ש וברשב"א שהוא במקום האכילה. גם בדברי מרן יש לדייק שלא כדבריו שהרי כתב שאם יש לאכסנאי פתח פתוח לעצמו צריך להדליק בפתחו "אעפ"י שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה" והוא אוכל על שלחן בעה"ב. ומדכתב "אעפ"י שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה", ש"מ שבא לומר שאעפ"י שמקום שינה אינו מקום עיקרי להדלקה, אעפ"כ ידליק שם מפני החשד. גם עיקר דבריו ששני המקומות שוים הוא דבר קשה לשמוע שאין מקום עדיפות לכתחילה. וכן יוצא מכל הפוסקים שדנו אם מקום אכילה עיקר או מקום שינה, וחד לא אישתמיט לומר ששניהם שוים. ועוד שדבריו הם נגד כל האחרונים שהבינו במרן וברמ"א שמקום אכילה עיקר וכנז"ל (צ"א ד ד"ה וז"ל מרן).

גם בשו"ת דבריך יאיר (מ"ד סי' לג) הביא דברי התפל"מ הנ"ל וכתב לדחות, שאף לפי הבנתו בדעת מרן והרמ"א שמקום אכילה עיקר, אפשר דהיינו דוקא אם שניהם בבית אחד, אזי ידליק במקום אכילה בזה"ז

וצהערה 7) שייכים גם בנדון הרא"ש והרשב"א וסיעתם הנ"ל, ואעפ"י כן אמרו שמקום אכילה עיקר¹³.

ה. נהדר אנפין לנד"ד, בענין המתארח בבית מלון, דהנה ראיתי עוד לגרי"ב שליט"א (צימד המאיר הנ"ל ד"ה וכן נקודש) שהביא משו"ת אול"צ (מ"ד פמ"ז הל' ט) שהשווה במלון בחנוכה צריך להדליק בחדרו בברכה ואינו יוצא י"ח אם ידליק

¹³ בפרט יש להעיר במה שכתבו בפניני חנוכה (עמ' 15) בשם הרב אלישיב דמה שכתב הרמ"א שמקום אכילה עיקר, זהו כשמקום אכילה מיוחד לו. וכעין זה כתב בתשובות והנהגות (מ"ג סי' קנו סוף אות ז) שמסברא נראה שאף שלרמ"א מקום אכילה עיקר שמקום פיתא גורם, היינו מפני שהמקום שאוכלים זהו עיקר החדר בדירה, אבל בישיבה עיקר דירת הבחור שמשתמש בו בכל עת פנוי, הוא החדר שינה ולכן ידליק שם. וכ"כ בח"ג (סי' נטו אות יב) דהא דמקום אכילה עיקר כמבואר ברמ"א היינו משום שבד"כ חדר זה הוא הכי חשוב שמשתמשים בו בעיקר בדירה. ע"כ. גם במנחת יצחק (מ"ז סי' מה ד"ה והנה לפי האמור) כתב שיש לומר דמה שכתב הרמ"א שמקום אכילה עיקר כשאוכל שם בקביעות, היינו דוקא באכסנאי או בן הסמוך באש"ל על שולחן אביו שאין חילוק בין השינה ובין האכילה בענין הקביעות. אבל אם יש לו בית דירה משלו לישן ולכל תשמישיו שמקום השינה יותר קביעות ממקום האכילה, צ"ע, די"ל שקביעות של אכילה אפילו אצל אביו או חמיו לעומת שינה בבית עצמו הוי רק כמו באקראי, ובאוכל באקראי אצל חבירו כתבו הרמ"א והט"ז שצריך לילך לביתו להדליק. (וע"ש שגשאר צוה צ"ע כי שזו הציא ממנו"ט ומפארת ישראל צעירוצין פ"ו מ"ז שגם צה"ג מקום אכילה עיקר). עכ"ל. שהנה מתשובת הרא"ש והרשב"א שהביאם בד"מ וברמ"א להלכה, מבואר שלא כדבריהם דהא מיירי במי שיש לו בית משלו ואוכל אצל חבירו וכתבו שידליק במקום אכילה, הרי דאעפ"י שביתו מיוחד לו לכל תשמישיו ס"ל לרמ"א שיש להדליק במקום אכילה אעפ"י שאינו מיוחד לו. וראיתי לרה"צ ר' שריה דבליצקי בספר ארבעה ספרים נפתחים (עמ' לא) דהרמ"א מיירי במי שרוב קביעותו במשך היממה הוא במקום האכילה ששם הוא אוכל ולומד ושוהה, אלא שבלילה הוא הולך לישון בחדרו המיוחד. ע"כ. ודבריו קשים לענ"ד שבתשובת הרא"ש והרשב"א כתוב "שאוכל" אצל חבירו ומנין לו להעמיס ששוהה שם רוב היום. וכדברינו משמע מכל האחרונים הנ"ל (נאות ד) שלא מיעטו רק מי שאוכל באקראי אצל חבירו, ומשמע שאפילו אם רק אוכל בקביעות אצל חבירו ואינו שוהה שם יותר, ידליק שם ולא בביתו.

בישיבה, וישן בביתו, שמקום הדלקתו בישיבה (אם הוא מצני אשכנו שגם הצניס מדליקים, או שלא מדליקים צנימו) וכל שכן אם אינו ישן בביתו, רק בפנימיה של הישיבה, ואוכל בחדר אוכל שבבנין אחר (ששני המקומות אינם צימו) שמקום הדלקתו בבנין חדר האוכל. ומבואר יוצא, שכל הטענות שטענו אחרוני זמנינו הנ"ל (ראה לעיל סוף אות ג

ישיבה ידליק בחדרו, ולא בחדר האוכל, יאמרו כאן שידליק בביתו. זאת ועוד שגם למ"ד שמקום לינה עיקר, בנדון כזה נראה פשוט שידודו שיש להדליק בביתו, והיינו טעמא שמקום לינתו אצל חבירו הוא אקראי, ובוודאי שביתו שהוא מקום לינתו הקבוע הוא העיקר. וכמו שכתבו כל האחרונים הנ"ל לגבי האוכל באקראי אצל חבירו, שאעפ"י שמקום אכילה עיקר, באקראי לא נחשב מקום אכילה. ומינה למקום לינה באקראי שלא נחשב כלל מקום לינה. ובפרט שכיון שנמצא בשעת ההדלקה בביתו חל עליו שם חיוב הדלקה.

ושו"ר בחזו"ע (חנוכה עמ' קנה הערה ג) שדעת הגאון ר' יעקב קמינצקי (אמת ליעקב סי' תרעו) והגרש"ז אורבך שהמתארח אצל חמיו או אצל אנשים אחרים בשבת של חנוכה ובמוצ"ש חוזר לביתו, צריך להדליק במוצ"ש במקום שנתארח בשבת, שזה נחשב ביתו עד שילך משם. ע"כ. ואם כן כל שכן לנד"ד שבאמת זהו ביתו. ואעפ"י שמרן זצ"ל חלק עליהם (שם) היינו משום שעתיד לחזור לביתו, אבל בבית חמיו או אביו הוא אקראי. תדע שעירב שם דעת השארית יוסף ומהרש"ל שסוברים שמקום לינה עיקר [ראה לעיל הערה 11], עם דעת הט"ז והפר"ח שסוברים שמקום אכילה עיקר [ראה לעיל אות ד ד"ה וז"ל מרן]. ועל כרחק שלא בא להכריע אם מקום לינה עיקר או מקום אכילה, רק שבאופן שעתיד לחזור לביתו הקבוע ודאי שהוא עיקר, וכדדייק שם מדברי הפר"ח תדע שאל"כ למה התעלם מדברי הרמ"א המפורשים שמקום אכילה עיקר וכן הוא דעת מרן כמו שהוכחנו לעיל, וכן דעת הרבה אחרונים ומכללם הפר"ח עצמו, ועל כרחק שלא בא להכריע בזה. ומה שדייק הדבריך יאיר (שם) מדברי הפר"ח "דמשמע שהכל תלוי במקום שישנים בו בני הבית", אינה ראייה ששם הרי מתארחים באותו מקום באכילה ושינה על כן נחשב שזהו ביתם לעת עתה. תדע שהפר"ח כתב "דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק", ומוכח שאם היה עם בני ביתו בבית בזמן ההדלקה שם היה צריך להדליק אעפ"י שהיה עתיד לישון אצל חמיו. וכן ראיתי שדייק בדבריו המנחת יצחק (מ"ז סי' מה ד"ה אמנם כאשר). ושו"ר למרן רה"י הנאמ"ן שליט"א באו"ת (תשע"ו אדר א' סי' עא אות ד) דפשיטא ליה שמי שנוסע מביתו אחר צאה"כ ולן במקום אחר שידליק בביתו. ע"ש.

להיכנס כדי שהמקום ישאר נקי וערוך). וכ"כ בנר ציון (שם עמ' קמד) בשם הגר"ב זצ"ל בטעם הדבר שאין להדליק בחדר אוכל של ישיבה כשנמצא בבנין נפרד, "שהרי אין שוהים שם אלא בזמן האכילה, ושלא בזמן האכילה אין רשות לבני הישיבה להימצא במקום, א"כ אין חדר האוכל נחשב מקום קביעות (ולדרכה מקום של הנמורים צניחה"ד) אלא חדרם הוא הנחשב הבית המושאל להם בפרטיות". ע"כ. ותמיהני דדברים אלו מתאימים גם לחדר אוכל שנמצא באותו בנין של החדרים, ואעפ"כ אמר להדליק בחדר האוכל, ועל כרחק הטעם שהכל נחשב בית אחד, וא"כ ה"ה לבית מלון. ולהיפך אני אומר, שלאורחי בית המלון חדר האוכל יותר מושאל שיכולים לשהות שם פי שנים ויותר מהזמן שיכולים לשהות בחורי ישיבה בחדר האוכל (כן נאמר לי שסכ"ה השעות שאפשר לשהות בחדר האוכל של ציט מלון הס כמשע שעות). והטעם פשוט שבית המלון רוצה להנות כמה שיותר את אורחיו כדי שיחזרו שוב, וגם כדי שייצא עליו שם טוב. (ומה שסוגרים את מדר האוכל שלא בזמן הארוחה, הוא למעלת האורחים שיכולו העוזרים לסדר ולנקות ולערוך השולחנות).

זאת ועוד דאטו מי גריעי אורחי המלון מאכסנאי שמייחדים לו חדר בבית, והוא משתתף בפרוטה עם בעה"ב, ובעה"ב מדליק בסלון או במטבח והוא יוצא י"ח כמבואר במשנ"ב (סי' תרעו סק"א), והרי גם האכסנאי הלז רק חדרו מושאל לו לשימוש פרטי ולא הסלון או המטבח, וא"כ אמאי יגרעו אורחי המלון מאכסנאי. וכן הוכיח מזה מרן רה"י הגאון הנאמ"ן בהגהות איש מצליח (על משנ"ב ס"ו עמ' 292 הערה 6) לגבי אורחי בית המלון שיוצאים י"ח בהדלקה בחדר האוכל¹⁴.

¹⁴ אלא שהוסיף שם שאם הדליקו בחדר האוכל אין צריך להדליק בחדרו הפרטי, ואם רוצה להדליק ידליק בלי ברכה. וזה לא זכיתי להבין, למה אם ירצה להדליק בברכה בחדרו או במקום אחר בבנין כגון בלובי אינו רשאי. שהרי בביה"ל (תרע"ז ס"א ד"ה עמו) הביא מחלוקת ראשונים ואחרונים אם שני בעלי בתים גרים בבית אחד וכל אחד אוכל משלו "אם די להם" בשיתוף או שחייבים להדליק כ"א בפ"ע. ע"כ. ונראה שגם באורחים שבבית מלון יש

בחדר האוכל של המלון. ושבביאורים שם נכתב הטעם שאין להדליק בחדר האוכל של המלון "כיון שלא מושאל לו באופן פרטי אלא החדר". ע"כ. והוקשה לגרי"ב, דלעיל (הלכה 6) כתב האול"צ לגבי בחורי הישיבות שבאופן שחייבים בהדלקה, אם חדר האוכל וחדרי השינה בבנין אחד ידליקו בחדר האוכל. ע"כ. ולפי"ז בבתי מלון שבד"כ חדר האוכל באותו בנין שישנים בו יש להדליק ולברך בחדר האוכל. והביא שכבר יישב לנכון דברי האול"צ בקונטרס נר ציון (על מנחה עמ' קמה. כ"ל) "דשאני חדר האוכל בישיבה מבתי מלון משום שחדר האוכל בישיבה יותר נחשב מושאל לבחורים מחדר האוכל בבית המלון, שבודאי אינו נתון לשימוש האישי של המתארחים, ושם ודאי יותר דומה למסעדה ציבורית שאין האוכלים שם נחשבים דרים שם בשום פנים". ע"כ. והוסיף הגרי"ב בזה"ל ואף שחדר האוכל של הישיבה ישנם שעות שהוא סגור, מ"מ ראוי הוא לשימוש שהרי אם יבקשו בני הישיבה לשהות שם ירשו להם, משא"כ בבתי מלון שמקפידים בדבר. עכ"ל. ולענ"ד כל הדברים הנ"ל לא מחוורים אחה"ר, דהנה מה שנכתב בביאורים הנ"ל לגבי בית מלון "שלא מושאל לו באופן פרטי אלא החדר", צ"ע, שא"כ גם לגבי בחורי הישיבות נאמר שלא מושאל להם באופן פרטי רק חדר השינה. ומה שמחלק הנר לציון בין חדר אוכל של אורחי מלון לבין של בחורי ישיבה, שחדר אוכל של ישיבה "יותר נחשב מושאל לבחורים מחדר האוכל בבית המלון", איני יודע במה נחשב שלבחורים הוא יותר מושאל, וכנראה שגם לגרי"ב הוקשה כן, ועל כן הוסיף "שאף שחדר האוכל של הישיבה ישנם שעות שהוא סגור, מ"מ ראוי הוא לשימוש שהרי אם יבקשו לשהות שם ירשו להם, משא"כ בבתי מלון שמקפידים בדבר". ע"כ. ולענ"ד אינו נכון, שמקומם של הבחורים בבית המדרש, וכל ראש ישיבה לא יסכים לבחורים להיות בחדר האוכל הן בזמן הסדרים (שאו מקומם צניח המלכה) והן בזמן ההפסקות (כיון שצריכים לנקות ולערוך את מדר האוכל לסעודה הצאה, וגם לאחר שהמקום נקי וערוך לא יתנו

ו. עוד יש להוכיח כדברינו בס"ד, דהנה גבי נר שבת כתב הרמב"ם (פ"ה הל' א) אחד הנשים ואחד האנשים חייבים להיות "בבתיהם" נר דלוק בשבת. עכ"ל. והנה מנהג ישראל שהמתארחים בבית מלון מדליקים נרות שבת בברכה בחדר האוכל ואין פוצה פה, ומוכח שגם שם נחשב ביתם, וא"כ ה"ה לנרות חנוכה. ושו"ר לאול"צ (ח"ג עמ' קס"ה) שכתב לגבי הדלקת נרות שבת לבחורי הישיבות שאם חדר האוכל בבנין אחר מחדר השינה ידליקו בחדר השינה, ואם הוא באותו בנין ידליקו בחדר האוכל, ומ"מ אחד יברך והשאר יתכוונו לצאת בברכתו¹⁵. ובביאורים (שם עמ' ז) נכתב שכשחדר האוכל וחדר השינה בבנינים נפרדים מקומו העיקרי נחשב חדרו, וחדר האוכל אינו נחשב מקומו שהרי אין שווה שם אלא כדי לאכול, והרי הוא כמי שאוכל במסעדה ציבורית שודאי אינו נחשב שם ביתו ומקומו, "אבל אם חדרו וחדר האוכל נמצאים בבנין אחד נחשב הכל בית אחד", ובבית אחד המקום העיקרי להדלקת הנרות הוא המקום שאוכלים וכמבואר ברמ"א (רס"ג ס"י). ע"כ. ומזה יש ללמוד בדעתו לגבי נרות חנוכה בבית מלון, שאם חדר האוכל באותו בנין של חדרי השינה שאפשר להדליק בחדר האוכל "שנחשב הכל בית אחד", וזה סותר לאול"צ (ח"ד פמ"ז הל' ט) הנ"ל (מסילת אום ה) שהשווה במלון בחנוכה צריך להדליק בחדרו בברכה ואינו יוצא י"ח אם ידליק בחדר האוכל של המלון. ואולי יש ליישב

ע"ש שצ"ן לחו"ע צ"ה). הנה במעין אומר (שם) ג"כ התקשה מאוד בדברי מרן זצ"ל שאם הלובי הוי מקום הדלקה למה לא יברכו כולם, ולא הונח לו עד שכתב שכנראה מרן זצ"ל הבין שהשאלה היא לגבי נרות שבת ובהכי ניחא הכל. ע"ש.

¹⁵ היינו לדידן דגרירן בתר מרן שאין מברכים בהדלקת נרות שבת על תוספת אורה. אלא שק"ל שהרי כשמתכוונים לצאת בברכה, הרי הם כאילו בירכו בעצמם, כמדויק בראשונים (עיין זרכ"ה ס"א עמ' קפג). ונראה ליישב דכיון שאינם מברכים בעצמם אלא מבקשים מאחד מהם שיפטור את כולם, הוי כאילו התנו שכונתם לצאת י"ח רק אם הלכה כהאומרים שמברכים על תוספת אורה. וכן הוא מנהג העולם, שכשאחד מסופק אם חייב בברכה מסוימת, אומר לחבירו שיפטור אותו, וקשה שאולי אינו חייב, אלא ודאי שכונתו לומר תפטור אותי אם אני חייב.

את המחלוקת הנ"ל (דנראה שצרכת הממיינים הנ"ל להדליק כ"א צפ"ע היא דדוקא כשיש צעה"צ האורה טפל אליו אזל לא כשניהם צע"צ. ואולי זוהי כוונת הפמ"ג שם שכתב "ואורה אפשר הקילו". וממילא גם צשני אורחים יש את המחלוקת הנ"ל). וראה בשערי ישועה (שצ"צו סי' אחרון) שהכריע במחלוקת הנ"ל שחייבים להדליק לבד. ע"ש טעמו. ועכ"פ יש לדייק שגם לדעת האומרים "דדי להם בשיתוף" אם רוצים להדליק כ"א בפני עצמו רשאים. וכ"כ בהגהות איש מצליח (ח"ו עמ' קמו הערה 6) שאכסנאי אצל בעה"ב אם רוצה להדליק בפ"ע רשאי וכמדויק מדברי כמה ראשונים "שהקילו" גבי אכסנאי אבל לא שאינו רשאי להדליק בפ"ע. ע"כ. וראיתי בפסקי משה (עמ' קמד הערה 76) שהביא מהרה"ג ר' יעקב כהן נר"ו שהמתארחים בבית מלון חשובים כאוכלים מעיסה אחת ושבוה יודה המ"מ (הנוכח צעה"ל הנ"ל) שיכולים להשתתף ושהסכים עמו מרן רה"י הנאמ"ן שליט"א. ע"כ. והנה מלבד שאינו מוסכם שהרי הביא שם ממוה"ר התפילה למשה שסובר שהמתארחים בבית מלון חשובים כחלוקים בעיסתם וכ"ד הג"ר אשר חנניה (שערי יושר ח"ג עמ' רסג). ע"ש. עוד זאת שגם לפי הגר"י כהן הנ"ל אורחי המלון "יכולים להשתתף" ולא שחייבים להשתתף. ויותר מזה ראיתי לגרשז"א בהליכות שלמה (פ"ג ס"ו) שאכסנאי המדליק נר חנוכה בפ"ע לא ישתתף אכסנאי אחר עמו. ובדבר הלכה (שם אות יז) נכתב הטעם (עפ"י רשימות הרצ) שלא מצינו השתתפות אלא עם בעה"ב ולא עם אכסנאי. ע"כ.

וראיתי לגרי"ב (ציתד המאיר הנ"ל צמחילת דצ"ו) שהביא מהישכיל עבדי (ח"ז סי' ט) שבחורי הישיבות, ישתתפו יחד בקניית נרות, וכל לילה ידליק אחד מהם ויתכוין להוציא את כולם, וא"צ להדליק כל אחד בפ"ע, למנהגינו הספרדים שראש הבית מדליק בשביל כולם. ע"כ. וכתב עליו ולפי"ז יוצא שגם בנד"ד לגבי השוהים בבית מלון, שאסור לכלל לברך על הדלקת החנוכה אלא אחד ידליק ויברך ויפטור את כולם. ע"כ. ולא הבנתי מנין הגיעו "שאסור לכלל לברך", הרי הישכיל עבדי אמר רק "שאין צריך", והיינו שאם רוצים להשתתף די שאחד ידליק לכולם. (עיין שם שכתב שכל צחורי הישיבה הם צנחנית צעלי צית, כי הם קצועים שם לתמיד. ולכן עליהם להשתתף וכו'. ולכאורה אישתמיטתיה שהיא מחלוקת צראשונים אם יכולים להשתתף וכנ"ל. ואולי פשיטא ליה שחשונים כאוכלים מעיסה אחת ושבוה יודה המ"מ שיכולים להשתתף וכנ"ל). ומה שהביא הגרי"ב (שם) מספר מעין אומר (ח"ג פ"ז סי' מד) שנשאל מרן הגרע"י זצ"ל אודות ההדלקה בבית מלון שאינם מרשים להדליק כי אם בלובי. והשיב שאחד ידליק ויפטור את כולם. ע"כ. ורצה הגרי"ב לומר שמרן אזיל לשיטתו שהתיר להדליק במסיבות הנערכות באולמות בלילי חנוכה (אלא שדחק שג"ל דמייירי שיש לפחות ששה שלא היו צנית הכנסת צשעת ההדלקה, ואף אם יש ששה אם הם הדליקו כצ"צ צניתם אין לצרך כי אם צרכת להדליק ולא שאר צרכות.

כיון שבלובי ניתן להשתמש בכל שעות היום. והוא העיר עליו דאכתי לא איפרק מחולשא שהרי גם בלובי יש מגבלות שאין רשאים לסעוד שם ואף אינם רשאים ללון שם. עכ"ל. והדברים קשים במחכ"ת אטו בחדר אוכל של ישיבה אין מגבלות וכי שם אפשר ללון או לשהות שם כאוות נפשו, הרי בודאי יקפידו עליו אם ימצא שם בשעת הסדרים. וכן יש להוכיח מדין אכסנאי שהשאלו לו חדר בבית, וכי אין לו מגבלות בסלון או במטבח ובכל זאת יוצא בהדלקה של בעה"ב שמדליק שם וכנו"ל. וכבר הבאנו (נחמילת דצרינו ד"ה ומה שהציב) שהגריש"א כתב שאכסנאי יכול להדליק בעצמו בחדר שאינו מושאל לו לשימוש (כגון ששס יש חלון הפונה לרה"ר) שסוף סוף הכל בית אחד. זאת ועוד שהגרי"ב בעצמו (שס ד"ה ועוד) הביא משו"ת מהרש"ם (מ"ד ס"י קמו) שחייבים להדליק גרות חנוכה ברכבת, ושבוש"ת בצל החכמה (מ"ד ס"י קמו) הורה כן גם גבי מטוס. אלא שהוא (שס) כתב לדחות דשאני רכבת ומטוס מלובי וחדר אוכל שבמלון שרשאים לסעוד וללון שם כאוות נפשם, משא"כ לגבי חדר אוכל או הלובי שבמלון שיש שם מגבלות. ע"כ. ואיני מביין, אטו ברכבת ובמטוס אין מגבלות וכי יכול לישן שם בפישוט ידים ורגלים, וכי יכול להתלבש שם, וכי יכול לעשן או לפתוח חלון ברכבת נגד דעת שאר הנוסעים, אלא ודאי שמגבלות אינם מעכבים בזה וכדלעיל וכדלקמן.

עוד ראיתי לגרי"ב שליט"א (שס נחמילת המשובה) שהביא מהאג"מ (מא"מ מ"ד ס"י ע אום ג, ומי"ד מ"ג ס"י יד אום ה) שבחורי הישיבות ידליקו בחדר שישנים מפני שהוא מיוחד לו ויש קצת בעלות עליו ולא בחדר האוכל שהוא משותף לכולם ואין שם מקום מיוחד כלל. ע"כ. אמנם כבר השיב עליו באור יצחק (ענאלי מ"ג ס"י רנב) וז"ל ולענ"ד אינו מובן מה חילוק יש אם להדליק בחדר השינה או בחדר האוכל, ומנין לנו שצריך מקום מיוחד לו דוקא, ומה לי אם יש לו יותר בעלות או לאו. עכ"ל. וכן ראיתי בספר עוזר ישראל (מ"ג עמ' קעד) שהעיר על האג"מ מאין למד שגם בביתו צריך

ששם מדובר שחדר האוכל אינו בבנין של חדרי השינה. ואעפ"י שבביאורים שם כתבו טעם אחר וכנו"ל, אפשר שהוא מהתלמידים.

ובעיקר דברי האול"צ הנ"ל בסמוך שאם חדר האוכל וחדרי השינה של הישיבה הם בבניינים נפרדים, המקום של הדלקת גרות הוא בחדר שינה ששם הוא מקומו העיקרי, כבר הבאנו לעיל (אום ג) שדעת החזו"א וסיעתו לגבי גרות חנוכה שמקום אכילה עיקר גם אם מקום אכילה ומקום השינה הם בשני בתים, וכן הוכחנו לעיל (אום ד) שכן הוא העיקר להלכה, ומזה יש ללמוד גם לגבי גרות שבת. ושו"ר לתלמידו הברכת יצחק (ס"י רסג סעיף ס אום ז) שדן בענין הדלקת גרות שבת אצל בחורים בישיבה, והביא מהאול"צ (הג"ל) לחלק אם חדרי השינה וחדר האוכל בבנין אחד או בשני בנינים שאז חדר האוכל נחשב כמסעדה. והוא חלק עליו דכיון שאוכל בקביעות בחדר האוכל על כן לא נחשב כמסעדה גם אם נמצא בבנין אחר, והביא ראיה לדבריו מהלכות חנוכה (ס"י מרעו ס"א) שבאופן שאין חשד גם מרן מודה שעיקר הדירה הוא במקום אכילה אעפ"י שישן בבית אחר (ע"ש בארון ונק"ר). אלא שראיתי לו בברכת יצחק על המועדים (מהדורא שניה עמ' תקפג אום ג) שדן בענין מקום ההדלקה של בני הישיבות בגרות חנוכה, וכתב שאפילו כשחדר האוכל וחדרי השינה בבנין אחד, ידליקו בני ספרד בחדר האוכל בלי ברכה, שיש לומר דדמי זה למה שכתב בש"ע (ס"י רסג) שאין לכמה בעלי בתים לברך במקום אחד. ע"כ. ע"ש. ובמחכ"ת אינו דומה כלל ששם הטעם שאין מברכים על תוספת אורה, אבל לגבי חנוכה הדלקת הגרות אינה לאורה אלא לפרסומי ניסא וככל שיש יותר גרות יש יותר פרסום הנס. ועוד דלפי דבריו חצר שיש בה כמה בעלי בתים שלדעת הש"ע (ס"י מרעא ס"ה) מדליקים כולם בפתח החצר, רק הראשון יברך אבל הבאים אחריו לא יברכו, ותימה דא"כ אמאי לא אישתמיט חד מן האחרונים לומר כן.

עוד ראיתי לגרי"ב שליט"א (ציתד המאיר שס ד"ה ודע) שאחד המורים הורה להדליק ולברך בלובי,

ב. הנוהגים כדעת הפוסקים שהיום שאין סכנה בארץ, חייב להדליק דוקא בפתח הבית מבחוץ, ואם הדליק בחוץ לא יצא י"ח (ופתח המלון שרונה להמאיר צו פתוח לרה"ר, דל"כ אין חיוב להדליק צפתח) יברר עם הנהלת המלון קודם שמזמין מקום, אם יש רשות להדליק בפתח, ואם יאמרו שאינם מרשים אזי לא יזמין שם מקום¹⁶.

ג. אם חדרי השינה וחדר האוכל נמצאים בבנינים נפרדים יש להדליק לכתחילה בחדר האוכל (א) צפתח מדר האוכל לנוהגים להדליק צפתח מזמון) שמקום האכילה הוא העיקר (ראה לעיל אומיות ג, ד). ובדיעבד אם הדליק בבנין של חדרי השינה יצא י"ח. (ראה הערה 3).

ד. ככל הנ"ל, כך הדין לגבי בחורי ישיבה שחייבים בהדלקה, כגון אשכנזים, או ספרדי שהוריו לא מדליקים כלל, או שגם הוריו אכסנאים בחנוכה ומשתתפים בפרוטה (ראה ג' פרט זה בהערות איש מלליה שעל המשנ"צ עמ' קמו הערה 1).

ה. מי שבשעת הדלקה נמצא בביתו ועתידי לישון אצל חבירו פשוט שידליק בביתו. (ראה הערה 12 ד"ה והנה צעיקר).

יה"ר שד"ת אלו יהיו לע"נ ר' מאיר בן איווט מסעודה ז"ל. וכן לע"נ האשה הכשרה מרת גאולה עדנה מאוז ז"ל. המקום ינחם את מרן ראש הישיבה שליט"א ויחזקהו בבריאות איתנה ונהורא מעליא, ולא יעדי מינן זיויה ויקריה עד ביאת משיח צדקנו. אמן.

¹⁶ כך הבאנו בתחילת התשובה (אות א) מהגריש"א זצ"ל שאם אינם מרשים להדליק בפתח, יחפש מקום אחר להיות בו בחנוכה. אמנם אם נשאר בבית, בנו או בתו הגדולים והם מדליקים שם, אזי ההורים שנמצאים בבית המלון יוצאים י"ח, שהרי הם כאכסנאי שמדליקים עליו בביתו. ונכון שיכונו לצאת בברכת שעשה נסים (וציוס הראשון גם צנכט שהמיינו) בהדלקה שבבית הכנסת (ללאמ י"ח הפוסקים שעדיין חייב צנכט אלן, עיין משנ"צ סי' תרעו סק"ו). אבל לכוין לצאת בברכות של אחד מהאורחים שמדליק בלובי או בחדר האוכל, נראה שאינם יכולים שהרי לדעתם שהיום שאין סכנה חייב להדליק בפתח, ואין יוצאים י"ח בהדלקה בבית, א"כ הם ברכות לבטלה (וכן ראיתי בעבודות והנהגות לציט צריסק מ"ד עמ' קד צ"ס הגרי"ז ז"ל שהמדליק צניס הם צרכות לצטלה. אמנם עיין צמור"ע חנוכה עמ' לו שהציא כמה טעמים מהאחרונים להצדיק גם את הנוהגים להדליק צפניס).

מקום מיוחד לעיכובא, דלא דמי לרחוב, שהרי הישיבה הוא בית של הבחורים הלומדים שם. ופוק חזי שמשפחה גדולה עם הרבה בנים, נוהגים שכל בני המשפחה מדליקים בחדר אחד. ע"כ. וכן פסק שם (עמ' קסא) שמקום ההדלקה בבית מלון, הוא בפתח הבנין או בחלון הנראה לרחוב, ואם רגיל להדליק בפנים אם חדר השינה והאכילה בבנין אחד יכול להדליק באיזה מקום שירצה, כמו המדליק בביתו שלא מצינו הקפדה להדליק דוקא בחדר האכילה. ע"כ. ובאמת אפשר שגם האג"מ לא אמר דבריו לעיכובא אלא בתור עדיפות. וכ"כ בדעתו בקובץ "מבית לוי" (חנוכה עמ' יא סוף הערה ד). ע"ש. ובאופן אחר אפשר להסביר דברי האג"מ דהנה ראיתי לנטעי גבריאל (חנוכה עמ' עז סעיף ד) שהבין שהאג"מ מיירי שחדרי השינה וחדר האוכל לא נמצאים בבנין אחד (ע"ש בהערה ז). ועיין לו עוד שם (סעיף ז) שכתב שזקנים שדרים במושב זקנים שיש לכל אחד חדר בנפרד ורק אוכלים ביחד בחדר מיוחד הנקרא חדר אוכל, יש להדליק בחדר האוכל. עכ"ל. וביאר (שם בהערה) שבחדר האוכל יש יותר פרסום הנס שכולם נאספים לישיב שם, משא"כ בחדרים עפ"י רוב יושבים כ"א לבדו, לכן "לכו"ע" עדיף בחדר האוכל. ע"כ. ע"ש. ומבואר ג"כ שבבנין אחד מודה האג"מ. וכן נראה שהבין בדעתו הרה"ג ר' משה קארפ שליט"א (עיין הלכות חג צמג עמ' לה סעיף ח והערה 23).

לסיכום:

א. המתארחים בבית מלון בימי החנוכה רשאים להדליק בברכה בכל מקום שיש להם רשות לשהות בו, שהכל נחשב כבית אחד. ועל כן מי שנוהג להדליק בפנים והנהלת בית המלון לא מרשה להדליק בחדר, ידליק בברכה בלובי או בחדר האוכל. ואדרבה עדיף להדליק במקום שיש יותר פרסום הנס, ועל כן כשרוצה להדליק יראה היכן יש יותר אנשים ושם ידליק. ואם יש חלון הפונה לרה"ר עדיף להדליק בחלון כדין הדר בעליה. (ראה אומיות א, ב. ואם מועיל שהאורחים ישתמחו ויליקו ציטד, ראה לעיל הערה 14 שיש צוה מחלוקת).

הרב איתן כהן

ראש כולל "בנין שלם" בית שאן

סימן מב

אם יש להמנע מלזמר 'צור משלו' אכלנו' קודם ברכת המזון

הוא שבח לומר כל סעודה קדם בהמ"ז [ויש נוהגים אחר בהמ"ז], ואין אומרים אותו בכל יום שאין פנאי, והאומרו גם בחול תע"ב. עכ"ל.

אמנם במטה יהודה (אופנהייס) כתב שהפזמון הוא רק כנגד ג' הברכות שהם מדאורייתא, אך כנגד ברכת הטוב והמטיב לא נתיסד חרוז, ואפשר שאותו חרוז נאבד ממנו. גם אפשר שאחד מן התנאים הראשונים יסד הזמר הזה אשר בימיהם עדיין לא נתקן ברכת הטוב והמטיב.

וא"כ יש לעיין דהיות ופזמון זה מוזכר בו מעין הברכות, אע"פ שלא אמר את כל הנוסח שתקנו חז"ל, מ"מ שמא יצא בפזמון זה ידי חובת ברכת המזון מהתורה, ויצא שכרו בהפסדו.

והנה הובא בספר כתר ראש (עמ' 74) שהגר"ח מוולאז'ין לא היה אומר את פזמון 'צור משלו' לפני ברכת המזון מהאי חששא דשמא יצא בה ידי חובת ברכת המזון דאורייתא, דמדאורייתא אין קפידא שיאמר דוקא הנוסח שקבעו אנשי כנסת הגדולה ובכל לשון של הודאה יוצאי ידי חובתו. וכן הובא בספר מעשה רב הנהגות הגר"א [שהיה רבו של הגר"ח מוולאז'ין] שלא היה אומר פזמון צור משלו קודם ברכת המזון.

ובארחות רבנו (מ"א עמ' קטו) הביא שמרן הסטייפלר היה נוהג לומר צור משלו באמצע הסעודה ואח"כ אוכל עוד כזית פת להתחייב שוב בברכת המזון. והפזמון 'צור משלו' לא חשיב היסח הדעת משום שבדעתו היה להמשיך לאכול אח"כ.

ובספר יוסף אומץ (יופא, אומ' מר) כתב טעם אחר שלא לאמרה באמצע הסעודה, וז"ל הזמר של צור משלו אכלנו ראיתי נוהגין לומר אחר בהמ"ז, ונ"ל שהטעם הוא כי אין לומר שבענו והותרנו עד אחר סילוק השלחן מכל וכל. ומבואר שטעמו שלא לאמרו מחשש שלא יראה כדבר שאינו אמת דאיך יאמר שבענו והותרנו והוא עדיין לא סילק השלחן.

הנה ידוע שפזמון 'צור משלו' הוא עתיק יומין, יש המייחסים אותו עוד לראשית תקופת התנאים (כפי שיזכר לקמן גסס המטה יהודה). וכתב הר"י עמדין בסדור בית יעקב שפזמון זה חובר כנגד ברכת המזון והוא כעין תקציר פיוטי של ארבע ברכות שבברכת המזון.

הפתיח של הפזמון 'צור משלו' אכלנו ברכו אמוני שבענו והותרנו כדבר אדני' הוא מכוין כנגד הזימון. הבית הראשון של הפזמון 'הזן את עולמו' הוא כנגד ברכת הזן, והבית השני 'בשיר וקול תודה וכו' על ארץ חמדה' הוא כנגד הברכה השניה ברכת הארץ, והבית השלישי 'רחם בחסדך וכו' על ציון משכן' וכו' הוא כנגד בונה ירושלים. והבית האחרון 'יבנה המקדש וכו' על כוס יין מלא' הוא כנגד ברכת הטוב שתקנו ביבנה ברכת הכוס². וסיים שם הר"י עמדין שפזמון זה אינו מדבר מעניני השבת אלא

1 ובמטה יהודה (צהנאס) תמה היכן מצינו שיש מצוה להותיר, ותירץ, ודע שלעולם החלק האחרון מכל חרוז וחרוז הוא לישנא דקרא. וא"כ שבענו והותרנו כדבר ה' הוא נתחבר על הפסוק שאנו אומרים אותו בסוף ברכת המזון ויאכלו ויותירו כדבר ה' (מלכיס ג, 7, מד) על הנס שנעשה שם שהספיק לכולם ועוד נותר להם. ויש שפירשו שכוונתו והותרנו לשתי הסעודות הנשארות. ולכן כתב בספר שיר ציון שהמנהג לאומרו רק בליל שבת.

2 ויש לעיין בדבריו דהא ברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון לא נתקנה על הכוס עיין ברכות (נמ:). אך הנראה בזה, דכוונתו על הא דאיתא בברכות (נט:): דעל שינוי יין מברך הטוב והמטיב. וברא"ש (אומ' טו) הביא את קושיית תוס' אמאי תקנו הטוב והמטיב רק על שינוי יין ולא על שינוי לחם. וכתב דהטוב והמטיב ביבנה תקנוה, הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה לפי שבצרו כרמיהם שבע שנים והקיפו כרמיהם מהרוגיהם (גיטין נו). תקנוה על היין שהוא כמו הדם. א"כ נמצא ששתי ברכות אלו הטוב והמטיב שבברכת המזון והטוב והמטיב שעל כוס יין שניהם שורש אחד להם, וא"כ אפשר שזה כוונתו שהזכיר המחבר הפזמון את הכוס שהוא גם מורה על ברכת הטוב והמטיב.

והביא ראיה מדברי החתם סופר (סימן י, וצעוד דוכתי) בנוגע למה שכתב המג"א (סי' רע"א ס"ק א) דמהתורה יוצאין חובת קידוש של ליל שבת בתפילה של שבת, וחידוש החת"ס דמ"מ היות שתקנו חז"ל קידוש על היין במקום סעודה א"כ כל מי שידוע שיש לו יין וסעודה מכוינ עצמו שלא לצאת ידי חובה בתפילה, וכשמכוינ שלא לצאת לכו"ע אינו יוצא ידי חובה, וממילא הקידוש הוא דאורייתא.

והביאור בדברי החת"ס דחידוש שלא צריך לכוון בהדיא, אלא מסתמא כשיש לו יין חשיב כמכוינ בהדיא שלא לצאת ידי חובה בתפילה. וכך כתב בזה"ל בתשובה (סי' כ"א ד"ה מ"ט מו"ט) דבתפילה הוה כמכוינ להדיא שלא לצאת י"ח כדי שיהיה קידוש במקום סעודה על היין דאורייתא וכאילו לב חכמים מתנים על זה. עכ"ל. (ועיין עוד בתשובה סי' קמג צשינוי הלשון ט).

וכן מצינו כעין זה בביאור הלכה (סי' קכ"ט סעי' א ד"ה עוצר נעשה) שהקשה דכיון דמדאורייתא יוצא בברכה בעלמא בברכת כהנים אע"פ שלא בשעת התפילה ועל זה אמרה התורה "אתם ולא זרים" האיך מותר לזר לברך אחד לחברו בלשון הזה, ותירץ דכיון דתקנו רבנן שלא ישא כפים בלא תפילה, הוי כמכוינ בפרוש שלא לקיים בזה המצוה דברכת כהנים ולכן שרי³.

ועיין עוד בביאור הלכה (סי' תפ"ט סעי' ד ד"ה ט"א) לענין מי שרגיל לספור ספירת העומר בזמנה, ואירע שאמר לחברו מהו יום הספירה בבין השמשות, שכיון שרגיל לספור בזמנה הרי הוא כמכוינ במפורש שלא לצאת ידי חובתו בזה.

וודאי שהיכא שמכוינ להדיא שלא לצאת ידי חובת ברכת המזון לכו"ע יכול לומר פזמון זה ללא חשש. ופוק חזי מאי עמא דבר.

3 וחידוש גדול נמצא בשו"ת הר צבי (א"ח ס"א סי' סג) שכתב כשירודים הכהנים מהדוכן ואומרים להם הקהל "יישר" (כלמוצא צ"צ ש"ס ס"ק ט) צריכים הכהנים למנוע עצמם ולא לענות "ברוכים תהיו", שהיא לשון ברכה, משום דהוי כמוסיף על הברכות שעובר בבל תוסיף אף בלי נשיאת כפים. אומנם בערוך השלחן (סי' ק"ד) כתב בפשטות ונהגו לומר לכהנים "יישר כחכם" והם משיבים "ברוך תהיה".

מוכח מיניה דלא חשש לאמרה שמא יוצא בה ידי חובת ברכת המזון.

ובספר ויברך דוד (הארפנס, ח"א סי' לו) כתב, מעולם תמהתי על אותן שאין להם זימון לברך ברכת המזון על כוס יין איך אומרים בזמנ הנ"ל 'הרחמן הנקדש יתברך ויתעלה על כוס יין מלא' הרי נמצא שאומר שקר, ועוד מזכיר שם שמים על שקרו.

והביא בשם ספר מעורר ישנים דמה שכתוב בפזמון 'על כוס יין מלא' קאי על כוס הקידוש ולא על כוס הזימון ולפי"ז ניהא. אלא שכתב לדחות פשט זה בתרתי. חדא, שכאן מדבר מענין ברהמ"ז. ועוד, שהרי אומר בלשון עתיד ולא בלשון עבר.

אך ע"פ דברי היעב"ץ המובא לעיל לא קשיא מידי, דביאר דעל כוס יין מלא הוא כנגד ברכת הטוב והמטיב. ודו"ק.

ובמעון הברכה (על מסכת זרכות עמ' מט.) רצה לחדש דאין חשש כלל לומר פזמון זה בתוך הסעודה בשבת מכיון שבפזמון 'צור משלו' לא הוזכר בו 'שבת', א"כ נמצא שלא הזכיר מעין המאורע, ולכן אין חשש לומר פזמון זה שלא יוצא בו ידי חובה.

אלא דשוברו בצדו הוא, שהרי בפזמון זה לא מוזכר גם "ברית ותורה" ובברכות (מט.) אמרינן כל שלא אמר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו. וכתב במעון ברכה דאפשר שמדאורייתא יוצא אף שלא הזכיר ברית ותורה (עיין חס"ד זרכות כ: ד"ה נשים, וצ"ל בביאור הלכה סימן קפ"ז סעי' ג ד"ה זרית ותורה דדייק מלשון הצי' דהוא מלרצנן). וא"כ אף לענין שלא הזכיר שבת אפשר לומר האי טעמא. ועדיין מידי ספק לא יצאנו.

בספר ויברך דוד (ט) כתב להוכיח בכמה ראיות דאין חשש שיוצא ידי חובת ברכת המזון כשאומר פזמון צור משלו. ובסוף דבריו הוכיח מהא דקיימ"ל בש"ע (א"ח סי' ט) דמצוות צריכות כוונה ולדעת כמה פוסקים הוא מהתורה, ואין שום אדם מכוינ לצאת בזמנ זה חובת ברכת המזון מהתורה, ואף למ"ד דמצוות אין צריכות כוונה, כיון שאדם מכוינ בשעה שמזמנ זמנ זה לברך ברכת ברהמ"ז תיכף ומיד אחר כך, חשוב כמכוינ בהדיא שלא לצאת בזמנ זה חובת ברהמ"ז.

✧ יתדות זהב ✧

פרוייקט מיוחד: בכל קובץ יבחר מאמר אחד (ע"פ המלצת הרבנים המגיהים, שיבחרו את המאמר המושלם והמסודר ביותר, הן מצד תוכנו ואקטואליותו, והן מבחינת הכתיבה ההגשה והעריכה), המאמר יזכה לתואר "יתדות זהב" ויפורסם בעמודי האמצע של הגליון.

הרב רז צבי הרשפינוס

רמת אהרן, בני ברק

סימן מג

בענין הדלקת נר חנוכה לבחורי ישיבה

ממילא היה תלוי במלכות ושמא לא היתה תמיד באפשרותו מחמת כן להדליק אפילו לצורך עצמו¹, ומשום כך לא סמך ר' זירא על אביו, ואין להקשות שאם כך היא כונת מרן א"כ למה ציין לתוס' היה לו לציין לגמ' בסנהדרין, ומה מצא יותר בתוס', ולק"מ משום שמהתוס' משמע שהיה גבאי חשוב אצל המלך ולא סתם גבאי, וזה מוכרח מכך שר' זירא לא פחד ולא רעד מהפולמוס שאת"ל שאביו גבאי פשוט היה א"כ למה לא חש שמא הפולמוס לא מכיר או לא זוכר את אביו, אלא ודאי שמסתמא היה גבאי חשוב, וא"כ מסתבר שלא תמיד היה הפנאי עמו להדליק נר חנוכה ושפיר לא סמך עליו ר"ז בנו.

ואתה הראת לדעת שבשו"ת נשא פריו (ס"א ס"י ז"ך ד"ה ומצט) ביאר כונת מרן בקרוב לזה, שאביו של ר' זירא הסתיר יהדותו והמלכות לא ידעו בזה ולכן לא יכל להדליק. ולכאורה לע"ד זה אינו משום שמדברי הגמ' בסנהדרין מובן בפשיטות שאביו של ר' זירא כשר לעדות היה ולכאורה לפי דברי הרב הנזכר קשה להכשירו לעדות, וכן מובא שם בגמ' שבכל המוכסין עיקר הבעיה להכשירם לעדות היא משום גזל, ולכאורה תיפוק ליה שכיון שמסתירים יהדותם מסתמא עוברים עוד איסורים, ובלאו הכי פסולים לעדות [ואין זה חשוב בע"כ, שלא כולם היו צדיקים כאביו של ר"ז].

ותבט עיני להגאון ר' אליהו בחבוט שליט"א רה"כ ברכת אברהם בי-ם שכתב בקובץ "ובתורתו" (ס"א עמ' נו) לבאר כונת מרן ע"ד אחרת וז"ל: המעיין בעין יפה בתוס' שם בין יבין דכוונת מרן

ראיתי למופת דורנו מרן הגר"ע יוסף צוק"ל בשו"ת יחווה דעת (ס"ו ס"י מ"ג) שנשא ונתן האם בחורי ישיבה הלנים בחדרי פנימיה של הישיבה אם מחוייבים להדליק נרות חנוכה בברכה בחדריהם, ובתחילת דבריו העתיק את לשון הגמרא בשבת (דף כ"ג ע"ב) אמר רב ששת אכסנאי (אורח, רש"י) חייב בנר חנוכה אמר רבי זירא מריש הוינא בי רב הוינא משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא לבתר דנסיבנא איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדלקי עלי בגו ביתאי, ע"כ. ושוב הביא מש"כ במחזור ויטרי (ס"י ללא) הבאים ממקום אחר ללמוד תורה חוץ לביתם או אורח אינו צריך להשתתף בפרוטה אם יודע שאשתו או אביו ואמו מדליקין במקומם עכ"ל, וע"ז כתב וז"ל: ולפי זה צריך לומר שרבי זירא קודם שנשא [כצ"ל] אשה לא היו הורים מדליקין עליו בביתם. ועיין תוס' חולין מו ע"א בד"ה ערוקאי. ודו"ק עכ"ל, ומשום שראיתי שהרבה מקולמוסי רבני דורינו שנשתברו בביאור דברי מרן זיע"א אמרתי על ליבי שאבאר דברי מרן זצ"ל ע"פ הנלע"ד, והרוצה להעיר או להאיר על הדברים תבוא עליו ברכת טוב.

ואתה תחזה דאיתא בגמ' בחולין שציין אליה מרן, פולמוסא אתא לפומבדיתא ערקו רבה ורב יוסף פגע בהו רבי זירא א"ל ערוקאי וכו'. וכתבו התוס' ערוקאי, רבי זירא לא היה צריך לברוח דאביו גבאי של המלך היה דנהג בגבואתא י"ג שנין כדאמרינן בפרק זה בורר (סנהדרין כה סע"ב) דכי הוה אתי ריש נהרא למתא כי הוה חזי רבנן אמר להו לך עמי ובא בחצריך עכ"ל. ונראה לע"ד שכונת מרן ברורה, במה שציין לדברי התוס' הללו, ר"ל שכיון שהתוס' כתבו שאביו של רבי זירא היה גבאי א"כ

¹ א.ה. או כגון שהיה מתאכסן, ושם היו מדליקין עליו, אך כמובן שאין בזה כדי לפטור את ר' זירא בנו. המערכת.

שנשא אשה ממילא יש לו ציט ואינו צריך יותר לגלות, א"כ שיליק הוא עצמו יחד עמה עליה ועל שאר אנשי צימו, ומשום כך כתב שלעיתים שהיה גולה מציתו ע"מ ללמוד תורה והיה אכסנאי ואז הוצרך ללכת צהדלקת אשתו).

וראיתי עוד שכתב שם וז"ל; ואולם בעיקר דברי הירושלמי הנ"ל דר' זירא יתום היה מעת לידתו, נתקשה בשו"ת הרב"ז שפרן חאו"ח סי' ט"ל בהערה (וכן הקשה בספר שלמי תודה פלמן על חנוכה סי' יט' בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א), דהנה במו"ק דף כ' ע"ב נאמר: "והתניא איסי אבוי דרבי זירא, ואמרי לה אחוה דרבי זירא. וכו', עני רבי זירא בתריה וכו'" ע"כ, הרי דללישנא קמא אבוי דר' זירא היה בחיי חיותו בזמן ר' זירא. ומיהו לפקצ"ד ומיעוט ערכי עלי היה נראה, דאין כאן דררא דקושיא כלל (ואכן הרגיש צוה שלמי תודה שם), דכיון דנאמר "והתניא", היינו דמייירי ברבי זירא מן התנאים, ולא ר' זירא האמורא, וכמש"כ התוס' במנחות דף מ' ע"ב ד"ה ר' זירא, שהוכיחו דהיה רבי זירא בתנאים שאינו רב זירא האמורא (כך היא כוונת התוס' – ראה להרב סדר הדורות, בספר התנאים והאמוראים א"ת ז'), וגם רש"י מודה הכא. עכ"ל.

ואחר המחילה לע"ד נראה שקשה לפרש כן בלשון הגמ' במו"ק, שזה לשונה: והתניא איסי אבוי דר' זירא ואמרי לה אחוה דר' זירא קמיה דר"ז מי שאין וכו', ועני ר"ז בתריה במה דברים וכו'. ע"כ.

ונלע"ד שכוונת הגמ' היא כדרך לשון "תני" אבוי דר"ז, והיינו שאביו של ר"ז שנה ברייתא, ולא שהוא עצמו היה שנוי בתוך לשון הברייתא, משנה זו. (וכ"ש שיש שגורסים שם להדיא תני, כמ"ש שם בהגהות וליוניס צמחודות ע"ז והלך בשם היעצ"ז). והראיה שכך הוא פשט הגמ' משום שאין הוא דרך הברייתא לדבר כאנדרוגינוס מקצתה בעברית ומקצתה בארמית, וראה בכיו"ב להרב חסדי דוד על התוספתא במסכת מכות (פרק א' ה"ב).

ועוד במה שציינ לתוס' במנחות אתה הראת לדעת שכונתם שם לומר שבאמוראים תרי הוו חד רבי זירא וחד רב זירא שלא כדעת רש"י, אולם מעולם לא אמרו דאיכא תנא דקרו ליה ר' זירא, ושו"ר להרב פורת יוסף במו"ק שם שמשמע מדבריו שהבין כדברינו גם בסוגיא במו"ק וגם בתוס' במנחות (שם) וששתי כמוצא שלל רב. ודו"ק.

זלה"ה היתה אחרת לגמרי. דהנה בתוס' שם מבואר להדיא דר' זירא לא קם ולא זע מעירו מפני שהיה לבו סמוך ובטוח על כך שאביו הוא קרוב למלכות, משא"כ רבה ורב יוסף יצאו מן העיר מחמת השמדים שגזר אותו המלך (ועיקר הפחד והפחית היה על החכמים, כלומר שהשמדים היו על לימוד התורה, דהרי בגמ' צמחודותין אשר עליה ציינו התוס' משמע ששאר היהודים לא היו צריכים ללכת מן העיר). ומעתה יאמר נא ישראל, דאם מציינו בגמ' בשבת (הניצטת פתח השער) שר' זירא אח"כ הלך לעיר אחרת ללמוד תורה (כפי שהדגיש רש"י שזו הייתה סיבת יציאתו), בהכרח דהיינו אחר פטירת אביו, וכשאר חכמי ישראל שנצרכו לברוח מן העיר כדי לעסוק בתורה, ודו"ק. עכ"ל.

ולכאורה יש לדקדק במה שכתב שמהגמ' בסנהדרין משמע ששאר היהודים לא היו צריכים לצאת מן העיר, שזה לשון הגמ', אבוי דר' זירא עבד גביותא תליסר שנין כי הוה אתי ריש נהרא למתא, כי הוה חזי (אצוה דר' זירא, רש"י) רבנן (מיושגי העיר) אמר לך עמי ובא בחדריך (ללא נחמנא כן ריש נהרא, שהוא שר העיר ורואה שרצים יושגי העיר ושאל ממון הרבה לכל השנה, והוא היה מיקל עליהם המס ומלחה את שר העיר לאמר שיושגיה מועטין ואין ממי לגבות), כי הוה חזי אינשי דמתא, אמר ריש נהרא אתא למתא והאידנא נכיס אבא לפום ברא וברא לפום אבא, ומיגנזו (ומתחבאין) כו"ע, כי אתי א"ל ממאן נבעי וכו'. ע"כ. והנה המעיין יראה שמדברי הגמ' משמע להדיא שהיו המלכות גובים מכל יושבי העיר המס, ואולם מה שבתחילה הודיעה לחכמים ואח"כ לשאר י"ל משום שלרבנן רמזו במקרא והם הבינו, משא"כ שאר עמא דארעא לא יבינו דרך המקראות, ולהם הוצרך לומר להדיא שיש להתחבאות, וא"כ משמע שאין למוכסין חילוק בין ת"ח לבין שאר העם. וממילא לפ"ז אין לומר שמשום כן הלך לעיר אחרת.

אלא נלע"ד שהטעם שהלך לעיר אחרת הוא משום שרצה ללמוד שם מרבו שאין כמוהו במקומו, כדרך האמוראים שהיו גולים מביתם ע"מ ללמוד תורה ולא משום שהיה אסור ללמוד במקומם אלא משום שלא מצאו כרבם במקומם כעין מה שמצאנו בכתובות ס"ב ע"ב ועוד (וכן מה שציינ לרש"י צמחודות, נלע"ד לפרשו על דרך אחרת שהוקשה שם לרש"י שמאחר שר"ז התחנן א"כ למה הוצרך שמליק עליו אשתו, שציון

הרב יהודה טל

מח"ס "מנחת יהודה", ירושלים

סימן מוד

לקיחת תרופות בשבת לחולה שאיב"ס ודין שחיקת סממנים

דרבנן שנסמך על דבר תורה כגון כוחל שהוא דומה לכותב וכן לעשות רפואה משום שחיקת סממנים, ומשמע שהשווה את גזירת שחיקת סממנים לשאר מלאכות דרבנן.

ועוד מוכח כן מדבריו בהמשך (ד"ה ודע) וז"ל ודע דהא דאמרין דצרכי חולה שאין בו סכנה אסור בשבות הנעשה על ידי ישראל אפילו החולה עצמו אסור לשים בידי הרפואה או לעשות לרפואתו דבר שהוא משום שבות, ומבואר שאיסור רפואה שווה לכל איסור דרבנן, וכן כתב המג"א להדיא בס"ק יג שגזירת שחיקת סממנים הוא נסמך למלאכה דאורייתא, (ומקומו בדברי הכ"ז) וכ"כ הט"ז (ס"ק ז).

וקשה שהר"ן עצמו (כסוף אומו דיבור שהצאנו במחילה, והצ"ח הכ"ז דבריו בד"ה כמז הר"ן) כתב שמי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא אין להתיר לו אמירה לגוי, ולא רק זה אלא אפילו רפואה אסור לו, עכ"ד. ומשמע שרק במיחוש בעלמא אסור רפואה אבל חולה שאין בו סכנה שנפל למשכב מותר לו לקחת רפואה ולכאורה זה סותר למה שכתב לפני כן.

והנה הרמב"ן בספר תורת האדם (שער המימוש) כתב כעין דברי הר"ן, וז"ל אבל מיחוש שאין בו חולי ואין אדם חולה ממנו אלא מתחזק והולך כבריא בשוק, בזה לא התירו שבות כלל ואפי' ע"י גוי, ולא עוד אלא דברים שאין בהם משום מלאכה ולא כלום בעולם גזרו משום שחיקת סממנים, עכ"ד. ופשטות לשונו משמע ג"כ שהתירו לחולה שאין בו סכנה לקחת רפואה ורק למיחוש שמתחזק והולך כבריא אסור.

אלא שמאידך הרמב"ן בחידושי לעבודה זרה (כח: ד"ה ומשמע) כתב כדברי הרא"ש והר"ן שהזכרנו בתחילה (בד"ה מוכח) שאיסור רפואה שווה לכל איסורי דרבנן, ומזה משמע שאוסר

מוכח מדברי הב"י (סימן שכח סעיף יז ד"ה אפילו, שהם דברי הרא"ש והר"ן לט: ד"ה ומכא) שאיסור לקיחת רפואה בשבת שהוא גזירה משום שחיקת סממנים שווה לכל איסורי דרבנן, שהרי ממה שהתירו גזירת שחיקת סממנים לצורך סכנת אבר הוכיחו שה"ה לכל מלאכות דרבנן, ואם נאמר שגזירת שחיקת סממנים יותר קל משאר איסורי דרבנן י"ל שדוקא גזירת שחיקת סממנים התירו ולא שאר איסורי דרבנן. וכתב הר"ן שדוקא בסכנת אבר מותר לעבור על איסורי דרבנן אבל חולה שאין בו סכנה לא התירו לו, ומוכח שדעת הר"ן שחולה שאין בו סכנה אין להתיר לו לקיחת רפואה, והרא"ש שהסתפק במלאכות דרבנן הסתפק גם בלקיחת רפואה.

וכן מוכח עוד מלשון הב"י בהמשך שכתב על דברי הטור (ד"ה אצל הרמב"ם) וז"ל, וסובר רבינו שפשט ספיקו של הרא"ש לקולא, שהרי התיר לעשות על ידי ישראל צרכים שאין בהם מלאכה אף על פי שכל רפואה אסורה משום שבות, עכ"ל. הרי שדימה הב"י מלאכה דרבנן ללקיחת רפואה שהרי ממה שהתיר הרמב"ם לקיחת רפואה כתב הטור שמשמע שמותר לעשות כל מלאכה דרבנן.

וכן מוכח מקושייתו על הטור (ד"ה ואיכא) למה הצריך הרמב"ם לכחול עיניו ע"י גוי כיון שמותר לעשות רפואה, והיה אפשר לחלק שכוחל עיניו הוא איסור דרבנן גמור שדומה לכותב או צובע ולכן צריך גוי, אבל לקיחת תרופה הוא רק איסור רפואה ולכן אין צריך גוי, ומוכח שהבין הב"י בפשטות שאין שום חילוק, וכ"כ היה פשוט לו דבר זה שלא העלה על דעתו לתרץ שהטור הבין שיש חילוק וגזירת שחיקת סממנים יותר קל ולכן אין קושיא.

וכן נראה מדברי הב"י בהמשך שכתב בדעת הרמב"ם (ד"ה ולפיכך נראה) שיש חילוק בין מלאכה

רפואה משום שחיקת סממנים גזרו גם על חולה שאין בו סכנה. ומ"ש הראשונים לגבי מיחוש בעלמא ולא עוד אלא דברים שמוותרים לבריאים אסורים לו, שמזה משמע שלחולה שאין בו סכנה מותר כוונתם לומר שלמי שיש מיחוש אפילו ע"י גוי אסור לו לקחת, משא"כ לחולה שאין בו סכנה שעכ"פ ע"י גוי מותר, אבל שהישראל עצמו יקח אין היתר, רק אם יש סכנת אבר. ובוזה מיושב גם הסתירה שיש בדברי הר"ן שבתחילת דבריו מדובר ע"י ישראל ובסוף דבריו שהתיר מדובר ע"י גוי.

שוב מצאתי לנשמת אדם (כלל סט ס"ק ג ד"ה ובענין שמייט) שכתב לפרש כן דברי הרשב"א והר"ן ודחה ראיית הרדב"ז שהוכיח להתיר מדבריהם. וכתב שיש לדחות ראייתו בקל ומי שיפרש לי דברי הרדב"ז מובלנא וכו', ועיין שם שהביא עוד ראיות לאסור לקיחת רפואה, (ומ"מ נדעת הרמב"ן כתב להסיר ולענ"ד אינו מוכרח וצפנתו שמהרמב"ן צמחודשיו מוכח לאסור ושהר"ן כתב שדבריו הם דברי הרמב"ן וכדכתבנו, ועיין אגלי טל (מלאכת טוחן אות לה ס"ק יא יב) שצמחילה כתב נדעת הרמב"ן להסיר, ושם חזר צו לאסור) וכן יש לבאר דברי הרב המגיד (פרק ב הלכה י) שכתב לשון זה בשם הרמב"ן.

ונמצא ע"פ דברינו שלא מצאנו לשום ראשון שכתב בפירוש להתיר, ורק הרדב"ז (חלק ג סימן מרמ הציאו המש"צ צ"ק קכז) כתב להתיר. והן אמת שכתב שכן הוא דעת הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א והרב המגיד והר"ן, מ"מ הרי הב"י לא למד כן בדבריהם וכדכתבנו.

ונראה עוד שיש להוכיח כן בדעת התוס' שהביא הב"י בסעיף כה שכתב לגבי חזרת רטייה בשבת שאסור גזירה שמא ימרח, אבל אין לאסור משום גזירת שחיקת סממנים כיון שהיה מאתמול עילויה, ואחרי זה כתב הב"י שפשוט הוא שמדובר בחולה שאין בו סכנה, שאם יש בו סכנה פשוט שמוותר, עכ"ד. והשתא אם נאמר שכל חולה שנפל למשכב מותר לו רפואה למה הוצרכו התוס' לומר שאין כאן גזירת שחיקת סממנים כיון שהיה מאתמול ומשמע שבלא טעם זה היה אסור, הלא גם אם לא היה מאתמול מותר כיון שהוא נפל למשכב, ומוכח שאסור.

לקיחת רפואה לחולה שאין בו סכנה, וכן מבואר להדיא גם בחידושי הר"ן (ע"ז כח:) שגזירת שחיקת סממנים הוא שבות שאין מתירים לצורך חולה שאין בו סכנת אבר, וא"כ דברי הרמב"ן והר"ן סתרי אהדדי.

וראיתי להרב מנוחת אהבה (חלק א פרק כה הערה 189 ד"ה ולא אכמד) שהקשה קושיא זו בדברי הר"ן, וכתב שצריך לומר שמה שכתב הר"ן דברים שהם מותרים לבריאים אסורים לו היינו מאכל של בריאים ורק הוא לוקח אותם בדרך של רפואה, ובוזה זה יותר קל מאמירה לגוי כיון שלבריאים מותר ולכן הוא מותר גם לחולה שאין בו סכנה, אבל רפואה ממש יותר חמור מאמירה לגוי ואסור אפילו לחולה שאין בו סכנה, משא"כ הרמב"ן שכתב ולא עוד אלא דברים שאין בהם מלאכה ולא כלום גזרו משום שחיקת סממנים ולא הזכיר שהם מותרים לבריאים משמע דאיירי בכל מיני סממנים, ומה שכתב בחידושו לע"ז צריך לומר שחזר בו וסומכים על דבריו שבתורת האדם יותר כיון שנכתבו בדרך פסק עכ"ד.

ולענ"ד א"א לחלק בין דעת הר"ן לרמב"ן שהרי הר"ן (גם בדבריו על הרי"ף וגם צמחודשיו) כתב בסוף דבריו שזהו דעת הרמב"ן בדברים הללו בספר תורת האדם, ומבואר להדיא שהר"ן למד בדעת הרמב"ן בתורת האדם כדעתו. ועוד שמדברי מרן הב"י נראה שלא הבין כן בדבריהם שהרי השווה את דבריהם (נד"ה כתב הר"ן צפנתו). ועוד שגם בתורת האדם נראה שסובר כן שכתב בשער המיחוש וז"ל וזהו שהקשו על אמימר משום דעמיץ ופתח (נקילויין) ועושה מעשה כדרך שעושה בחול החמירו כאן בשבות שיש בו מעשה ועובדין דחול. ולא החמירו בשבות דאמירה ולא בשבות דשנוי. וזהו דין אחד בחולה שאין בו סכנה כלל לא סכנה של מיתה ולא סכנה של אבר, עכ"ל. ומבואר שסובר שנתנית קילורין על העין שאסור גזירה משום שחיקת סממנים שווה לשבות שיש בו מעשה.

וע"כ הנראה לומר בביאור דעת הראשונים (הרמב"ן הלא"ש והר"ן) והב"י, שאין היתר לחולה שאין בו סכנה לקחת רפואה בשבת וכשאסרו

סימן קנג בביאור דעת הב"י, ובסוף אות א כתב כדברי התהלה לדוד שכיון שכל ההיתר הוא משום היכרא ע"י שהגוי הכין, אם כבר היה מוכן מערב שבת אסור. וכן המאמר (אות יט) חלק על הב"ח והסיק שא"צ שהגוי יאכיל את הישראל, (אמנם נראה שעכ"פ נתיך שהגוי יכין לו את הרפואה כלכתנז כהדיא צנ"י).

אלא שקשה מדברי הב"י בתחילת הסימן שכתב וז"ל והא דאסרינן (הטור) לעשות כל רפואה בשבת פשיטא דלאו בחולה שיש בו סכנה היא שהרי מחללין עליו את השבת, וגם אין לומר דבחולה שיש בו סכנת אבר קאמר שהרי אפילו מלאכות דרבנן עושין לו על ידי ישראל וכמו שיתבאר, וחולה שאין בו סכנה כלל על ידי גוי מיהא עושין לו צרכיו, (ומשמע שכ"ש רפואה) הילכך על כרחך צריך לומר דביש בו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא היא דכל כהאי גוונא אין מתירין אפילו שבות דדבריהם ואפילו על ידי גוי ולא עוד אלא אפילו שבות דדבריהם שאין בהם משום מלאכה גזרו משום שחיקת סמנין כך הם דברי הרב המגיד בפרק ב', עכ"ל. ומשמע מדברי הב"י שהתירו רפואה לכל חולה שאין בו סכנה שאם נאמר שאסור, היה לו להעמיד דברי הטור בחולה שאין בו סכנה, ולמה הוצרך להעמידו רק ביש בו מיחוש בעלמא. ואולי כיון שעכ"פ ע"י גוי יש היתר לגזירה של שחיקת סממנים לא רצה להעמיד דברי הטור בזה, אלא באופן שאין שום היתר, וכן משמע מלשונו שכתב שע"י גוי עושין לו כל צרכיו, ומשמע שהבין הב"י שכשכתב הטור כל רפואה אסורה לעשות בשבת, היינו אפילו ע"י גוי. וכן יש לדייק בלשון הש"ע (סעיף ב) שכתב מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא אסור לעשות לו שום רפואה ואפילו ע"י אינו יהודי, ומשמע שאם אינו מתחזק והולך כבריא יש להתיר עכ"פ ע"י גוי. ועכ"פ ודאי שאין לדחות כמה וכמה מקומות שכתוב מפורש לאסור בגלל שאולי יש דיוק שיש בדברי הב"י בסעיף א.

ובאור לציון (חלק ז סימן לו שאלה ט) כתב להקל לחולה שאין בו סכנה להשתמש בכדורים, ע"פ דברי הרמ"א בסעיף לו בשם הב"י, וע"פ ביאור המשנ"ב. ולא הבנתי דבריו, שהרי דברי הרמ"א

ונראה שכן גם הוא דעת האורחות חיים (הלכות שנת אות שלז והציא הצ"י תחילת דבריו נסימן שכח סעיף ג) וז"ל כתב הר' יהודה בר אבא מארי ז"ל בחדושי החושש בשיניו ומצטער עליו להוציאה אומר לעכו"ם להוציאה וכ"ש שמותר לומר לעכו"ם לעשות לו מיני רפואה ע"כ. ולא יגמע את החומץ ויפלוט אלא יגמע ויבלע או מטבל בו את פתו. ומוכח שאע"פ שהתיר אמירה לגוי כיון שהוא חולה שאין בו סכנה לא התיר לקחת רפואה.

ונראה שכן מוכח גם בדברי הב"י בסעיף לו שכתב וז"ל וכבר כתבתי לעיל שכל הדינים האלו באדם שחושש ואינו נופל למשכב ולא חולה אלא שחושש והוא מתחזק והולך כבריא אבל אם היה חולה שאין בו סכנה הרי אמרו שצרכיו נעשים על ידי גוי ומשמע דאוכל הוא אוכלין המרפאים אותו ולא חיישינן שמא ישחוק סממנין כיון שלא התירו לעשות מעשה הרפואה על ידי ישראל ואפילו על ידי החולה עצמו, עכ"ל.

והנה אין לפרש כוונת הב"י שמותר ע"י ישראל לקחת רפואה ואין חשש שמא ישחוק כיון שלא התירו לו, שא"כ לא היה לו לכתוב שלא התירו לו שלשון זה משמע שהוא דרבנן וזה אינו שעצם השחיקה הוא דאורייתא, ועוד שזה עצמו היה גזירת חז"ל שלא לקחת תרופה שמא ישחוק, ואיך יכתוב הב"י שאין חשש כיון שאסור לשחוק, וזה פשוט וברור.

ומצאנו שנחלקו האחרונים בביאור דברי הב"י, שהב"ח (ס"ק טו) כתב שכוונת הב"י שצריך הגוי להאכיל את הישראל וזה ההיכר שלא התירו לו לאכול לבד, ולכן לא חיישינן שמא ישחוק סממנים. וכן כתב היד אהרון בביאור הב"י, ולעומתם כתבו הט"ז (ס"ק כה) והנהר שלום והתהלה לדוד שאין צריך ממש שהגוי יאכיל את הישראל אלא כיון שהצריכו שהגוי יכין לו את הרפואה אין חשש שיבא בעצמו לשחוק סממנים, ומשמע שאם כבר מוכן מערב שבת אין להתיר שהרי אין כאן היכר וכן כתב להדיא התהלה לדוד (אות טו). ומזה מוכח ג"כ שלא התירו רפואה לחולה שאין בו סכנה, וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב

יעמוד נגדנו מה שכתב הב"י בסעיף יז כמה וכמה פעמים שאיסור רפואה דינה ככל איסור דרבנן ואין להקל רק בשינוי וכדכתבנו.

וראיתי למו"ר בשו"ת קול אליהו (להכ"ג א"ה טו"פ) ח"א אורח חיים סימן יז שדן בזה, והשווה בין דברי הב"ח והט"ז בדעת הב"י, ולענ"ד זה אינו וכדכתבתי, ועוד הביא דברי המג"א (ס"ק מד) שסובר ששרי ע"י ישראל, והבין שכתב כן בדעת מרן, ועוד כתב שדעת המאמ"ר שמרן מתיר, ואין נראה לי כן, שהמג"א בא לפרש דברי הרמ"א ולא את דעת הב"י וגם המאמ"ר לא כתב שדעת מרן להתיר לגמרי, ורק כתב שאין צריך שהגוי יאכיל אותו ממש אלא שיכין לו את זה, אבל אין הכרח בדעתו אם צריך שהגוי יכין את זה או לא, וכדכתבתי, ועכ"פ במסקנתו שם העלה להחמיר ע"פ דברי הב"י.

ובדעת הרמ"א נחלקו הפוסקים, שבסעיף לז כתב שאם נפל למשכב שרי, והיינו שמותר לאכול מאכלים שאין הבריאיים רגילים לאכול, ומקור דבריו בדברי הב"י, והב"ח כתב שכוונת הרמ"א כדעת הב"י שע"י גוי מותר. והמג"א (ס"ק מד) כתב שאפילו ע"י ישראל מותר וכמו שכתוב בסעיף יז ודלא כב"ח זת"ד. ונתקשה הפמ"ג בביאור דבריו שבסעיף יז איתא שאסור לעשות מלאכה דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה רק בשינוי ומה הראייה שמביא המג"א משם, והמחצית השקל כתב שכוונת המג"א ע"י שינוי, ולענ"ד קשה לומר שזהו כוונת המג"א שא"כ למה הקשה על הב"ח שהרי גם המג"א מודה שא"א לישראל לתת רפואה כדרכה וא"כ חדא מתרי נקט וצריך גוי או ישראל בשינוי. וצ"ע.

והמשנ"ב (ס"ק קכ"א) כתב שכוונת הרמ"א שמותר לקיחת רפואה כדרכה כיון שאיסור רפואה יותר קל משאר איסורי דרבנן וכדעת הרדב"ז, ושכן משמע בביאור הגר"א בשם תורת האדם לרמב"ן. ולענ"ד נראה חידוש לומר כן שהרי הדרכ"מ לא הביא שום פוסק רק דברי הב"י, ולומר שמשמיע לנו חידוש כזה ללא מקור הוא דוחק. ועוד שהרדב"ז סובר שמותר לעשות כל מלאכה דרבנן לצורך חולה וכדכתב בחלק ג סימן

עצמו אינם מוסכמים בביאור דעתו, וכ"ש בדעת הב"י, שדעת המחצית השקל בדברי המג"א (ס"ק מד) שגם הרמ"א מצריך שינוי¹, והב"ח סובר שהרמ"א פסק כהב"י שצריך גוי, וכ"כ בשיירי כנה"ג וא"ר (אות מד), והט"ז שביאר דעת הרמ"א שמותר לקחת רפואה כתב שהרמ"א חלק על הב"י. וגם המשנ"ב שכתב שדעת הרמ"א להתיר לא כתב שכן הוא דעת הש"ע (ואלדנזה מדברי הציאור הלכה בסעיף לו ד"ה וכן מצואר שלמד צ"י שדעמו כהמחמירים). סוף דבר שבדעת הב"י לא ראיתי מי שמיקל (ומש"כ הציאור הלכה סעיף לו ד"ה וכן שהש"ע סתם להקל כוונתו לרמ"א כדכתב במשנ"ב ס"ק קכ"א, שמן עמנו ודאי לא סתם להקל, ופשוט).

ובחזון עובדיה (חלק ג עמוד שס"ח) כתב שהב"י כתב להקל לקחת רפואה ולא זכיתי להבין דבריו.

שו"ר שבמנוחת אהבה (הג"ל עמוד תפ"ו) עמד על הסתירה בדעת מרן וכתב לבאר שהצריכו לעשות רפואה ע"י גוי שהוא יכין את זה אבל אם זה כבר מוכן שאין צריך הגוי לעשות שום דבר היה צריך להיות אסור כיון שאין היכר, אבל הוא נראה כדבר תמוה לומר כן שאם צריך שהגוי יכין מותר גם לקחת הרפואה ואם הוא כבר מוכן אסור, ולכן התירו חז"ל עשיית רפואה בכל אופן לחולה שאין בו סכנה, עכ"ד. והוא מחודש לומר כן, וכן מדברי הפוסקים אין נראה כן, ועוד שלדבריו עדיין יהיה סתירה בדברי הר"ן ומה שישב המנוחת אהבה כבר כתבתי לעיל שהב"י אינו סובר כן אבל לדברינו מיושב, ועוד שגם אם נקבל דבריו בזה עדיין

1 אמנם הפמ"ג לא הבין כן בדעת המג"א, ולכן הקשה שבסעיף יז נפסקה ההלכה כדעה שלישית שצריך שינוי, אמנם י"ל שהמג"א חולק על הש"ע בסעיף יז וכמו שהעיר שם בדרכי משה (אות ח) שאין דברי הב"י מוכרחין ולכן נראה לו להקל כדעת המגיד משנה ברמב"ם שמותר לעשות כל מלאכה דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה, ואע"פ שבסעיף יז לא העיר כלל על דברי הש"ע, י"ל שסמך על מש"כ בסעיף לז, ובזה א"ש שהמג"א מבאר דברי הרמ"א על פי דבריו בדרכי משה לעיל ואין צריך לידחק בדברי המג"א, ועפ"ז א"ש דברי המג"א בס"ק כט ובס"ק מא, אך בנשמת אדם (כלל סט סוף אות א) למד ממה שהשמיט הרמ"א דבריו שסובר כדעת הש"ע, ומ"מ בדעת המג"א י"ל כדכתבתי, אך מ"מ דברי המג"א בס"ק נג עדיין צ"ע. עיי"ש.

וכן בס"ק קיח התיר לשתות משקה המשלשל למי שנפל למשכב. וחזר והתיר דבר זה בס"ק קמ.

וכן מבואר בס"ק קכא וז"ל ואף על גב דפסקינן לעיל סעיף י"ז כדעה ג' דשבות שיש בו מעשה אסור ע"י ישראל ואינו מותר כ"א ע"י שינוי צ"ל דשאני התם שמייירי במלאכות דרבנן או בדברים שמחזי כעין מלאכה אבל הכא דאין בזה משום סרך מלאכה דהא לבריא מותר ורק למי שיש לו מיחוש גזרו משום שחיקת סממנים בחולה גמור לא גזרו, הרי להדיא שמתיר.

ולעומת זאת בס"ק פה בעניין להחזיר רטייה למכה כתב אף דהוא רק איסור דרבנן מ"מ ע"י ישראל עצמו אסור בלא שינוי אפילו אם חלה כל גופו כיון שהוא חולה שאין בו סכנה וכדלעיל בס"ז.

וכן מבואר בס"ק קב לעניין נתינת סובין על שן שכואבת ונפל מחמת כן למשכב וז"ל דע"י ישראל מותר דוקא ע"י שינוי.

וכן בס"ק קל כתב וז"ל ודע דלפי מה דפסקינן לעיל בס"ז דע"י ישראל אין עושין שבות דרבנן לחולה שאין בו סכנה כ"א ע"י שינוי ה"נ בעניננו אפילו הגיע לכלל חולה שאין בו סכנה אין עושין ד"ז כ"א ע"י שינוי.

וכן בס"ק קנ לעניין נתינת חוקן בפי הטבעת כתב ובזה אסור אפילו ע"י שינוי גזירה משום שחיקת סממנים אם לא בחולה אף שאין בו סכנה וכמ"ש בסעיף י"ז דאז מותר ע"י שינוי.

וצ"ע בכל זה, ומעיקרא סבור הייתי לומר שדעתו שהרמ"א מיקל בזה ואין למחות ביד המקילין אלא שראוי להחמיר בזה וכדכתב בביאור הלכה בסעיף לז (ד"ה וכן אס נפל) ולכן בסעיף לז (ס"ק קכא) שמבאר דברי הרמ"א כתב שדעתו להקל ובשאר במקומות ביאר דעתו שיש להחמיר בזה ובס"ק א סמך על המשך דבריו שיתבאר, אבל א"א לומר כן כיון שבסעיף קכא מבאר דברי הרמ"א לגבי רטייה ובדעת הרמ"א כתב שמותר. וצ"ע.

ויש מי שרצה לומר שיש חילוק בין אם אוכל הרפואה שמותר אפילו בלא שינוי לבין עשיית

תרמ בדעת הטור וכ"ש רפואה, אבל לדידן שמחמירים כפסק הש"ע אין ללמוד מדבריו, אלא שעכ"פ כתב שלקחת רפואה בשבת איסורו יותר קל מאמירה לגוי וא"כ עדיין יש ללמוד מדבריו לדידן שמתירים עכ"פ אמירה לגוי.

עוד צריך ביאור במה שכתב בשער הציון (אומ פט) ועיין פמ"ג שנשאר בקושיא על דברי המג"א וכו' אבל לדברי הרדב"ז הכל ניהא, עכ"ד. ולא הבנתי שהרי המג"א כתב דבריו ע"פ מש"כ בסעיף יז ושם כתוב שצריך שינוי, וא"כ גם אם נסבור כחילוק הרדב"ז אין חילוק זה כתוב בסעיף יז.

ועוד קשה שהרמ"א עצמו בסעיף כה כתב שאסור ליתן אפר מקלה ע"ג מכה, וביאר המשנ"ב שהוא משום איסור רפואה ואע"פ שמדובר שם שנפל למשכב, וצ"ע.

ובחוט השני (חלק ד פרק פט סקל"ט) כתב ליישב שאע"פ שמותר לחולה שאין בו סכנה לקחת רפואה, מ"מ אפר מקלה הוא בצורה של מלאכה כגון ממרח או שמדביקים על הגוף, עכ"ד. וא"א לומר כן שהרי הביאור הלכה (סעיף לו ד"ה וכן) הביא דברי המרדכי שהם מקור דברי הרמ"א והוכיח ממנו שאסור לחולה שאין בו סכנה לעשות רפואה, וכתב וליכא למידחי דאפר מקלה גרע דדמי למלאכה דהא מביא גם מסיכת שמן ע"י"ש. הרי להדיא שהביאור הלכה הביא סברא זו ודחאה.

ומש"כ המשנ"ב בשם הגר"א, הנה ז"ל הגר"א ואף דברים שאסור לבריא מותר לו כגון מלאכה גמורה ע"י א"י, וכ"ש דבר המותר לבריא, עכ"ל. והבין המשנ"ב שזהו רפואה שמותר ע"י הישראל עצמו. אבל לפי מה שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ן שגם זה מותר רק ע"י גוי, י"ל שזהו כוונת הגר"א בביאור דברי הרמ"א שלעשות רפואה מותר ע"י אינו יהודי וכמו שביאר הב"ח.

ובדעת המשנה ברורה יש בזה עיקולי ופשוטי, שיש בזה כמה וכמה סתירות ותחילה נכתוב המקומות שמתיר. שבס"ק א כתב וז"ל אם כאיב ליה טובא וחלה כל גופו ע"י"ז או שנפל למשכב אף שאין בו סכנה מותר לעשות בשבילו רפואה שאין בה מלאכה וכההיא דסימן שכז סעיף א וכה"ג, (ושם מדובר בסוכת שמן).

האחרונים, ורוב האחרונים הבינו בדעתו שצריך שינוי או גוי, ולדעת המשנ"ב בביאור הלכה ראוי להחמיר בזה ואין למחות במקילים. (ונשו"מ אגרות משה חלק ג סימן נג מצואר ג"כ שחולה שצריך לקחת תרופות יקחם בשניו).

ומ"מ באופן שא"א לעשות ע"י שינוי, כתב המשנ"ב (ס"ק קצ) בשם החיי אדם שאפשר לעשות גם בלא שינוי. ונראה שכוונתו למה שכתב בכלל סט סעיף יב שאם א"א בשינוי או ע"י נכרי יש להקל לעשות ע"י ישראל כדרכו, וכתב כן גם על מלאכות דרבנן גמורות. והרב מגילת ספר (סימן כו אות ז ד"ה ולכן) תמה על החיי אדם איך סמך על המתירים בסעיף יז אחרי שאין הלכה כן, ורצה לומר שלכן הביאו המשנ"ב רק על דין של רפואה ולא בסעיף יז ששם עיקר הדין, משום שדעתו לסמוך על החיי אדם רק ברפואה שיש עוד צדדים להקל ולא בכל איסורי דרבנן, אולם השש"כ (פסק לג הערה כו) כתב שמשמע שלא דוקא שלגבי לקיחת תרופות אלא ה"ה בכל איסורי דרבנן.

אמנם כ"ז לדעת החיי אדם והמשנ"ב אבל פשטות דברי מרן שלא סמך על זה, אמנם הנשמת אדם (שס סוף אות ג ד"ה שמת) הביא את דברי הרמב"ן בעבודה זרה (כ"א:) שכותב להדיא שכל מה שצריך שינוי בין ברפואה ובין בשאר איסורי דרבנן הוא רק היכא דאפשר אבל אם א"א אין צריך. ולפ"ז טעמו של החיי אדם שהיקל הוא לא משום שסמך בכה"ג על השיטה הראשונה אלא משום שלשיטה שלישית שזו הרמב"ן גם מותר. ולפ"ז גם יש לומר שגם לש"ע יש להקל באופן שא"א לעשות שינוי כיון שהרמב"ן שהלכה כדבריו פסק כן.

זאת תורת העולה:

חולה שיש בו סכנת אבר מותר לעשות בשבילו כל איסורי דרבנן.

חולה שנפל למשכב ואין בו סכנת אבר אסור לו לקחת רפואות כדרכו אלא רק בשינוי, ואם א"א ע"י שינוי יש להקל גם בלא שינוי, ולבני אשכנז המיקל בכל אופן אין מוחזין בידו.

מיחוש בעלמא אין להתיר לקיחת רפואה אפילו בשינוי.

שאר דברים שמותר רק בשינוי, וא"א לומר כן חדא שיסוד ההיתר הוא בדברי הרדב"ז והוא לא חילק בין דרך אכילה לשאר דברים וא"כ מנלן לחלק מדעתינו. ועוד שגם אין בזה סברא לחלק שהרי אע"פ שזה דרך אכילה, כיון שזה דברים שאין בריאים אוכלים כלל הכל יודעים שעושה כן לרפואה, ומה בין זה לנותן דבר על גופו. ועוד שהראיות שהביא הביאור הלכה לדעת האוסרים משמע שהבין שהמתירים התירו אפילו שאינו בדרך אכילה, שהרי הביא ראיה מדברי המרדכי שאסר לתת אפר מקלה על גבי מכה בשבת, ואם נאמר שהתיר רק בדבר שהוא אכילה אין משם ראיה שכיון שאינו דרך אכילה כו"ע מודים שאסור. ועוד שבס"ק א המשנ"ב כתב להתיר אפילו סיכת שמן אע"פ שאינו דרך אכילה, (וזוה ראיתי למי שרצה לומר שזוה המיר המשנ"ב כיון שסיכה כשמייה וא"כ הו' כמידי דאכילה, ומלכד שאין צוה סברא לשון המשנ"ב לא משמע כן שכתב מותר לעשות בשבילו רפואה שאין צוה מלאכה וכה"ה דסימן שכו סעיף א וכה"ג ומשמע שמתיר כל דבר שאין צוה מלאכה, ועכ"פ שאר הקושיות במקומם עומדים).

ובשו"ת אז נדברו (חלק ז סימן יג) כתב לבאר ג"כ כעין זה, אלא שזה צריך עיון כדכתבתי.

ובמגילת ספר (סימן כו סוף אות ג) כתב כעין זה אלא שכתב שרק מאכל ששייך שבריאיים יאכלו בשעת רעבון אף שאינם רגילים בזה אלא חולים לרפואתם, ובזה מותר לחולה שאין בו סכנה לקחת, אבל דבר שאין הבריאיים רגילים לאכל כלל לא הותר גם לחולה שאין בו סכנה, וכתב שלדבריו יהיה אסור לחולה שאין בו סכנה לקחת כדורים וכדומה, אלא שלא משמע חילוק זה במשנ"ב וביאור הלכה וכבר העיר כן בעצמו, וכן עדיין לא מיושב ס"ק א, וכן ברדב"ז עצמו לא מבואר חילוק זה.

ולדינא לדעת הש"ע אין להקל לחולה שאין בו סכנה לקחת רפואה בשבת ורק אם הגוי יכין לו את הרפואה בשבת, או שהישראל יעשה שינוי בלקיחה שגם זה מהני לכל מלאכות דרבנן, וכגון שיבלע הכדור בלי מים או יעטפנו במאכל וכדומה. ולדעת הרמ"א דבר זה תלוי במחלוקת

הרב בנציון כהן

מח"ס "בשובך לציון" ב"ח

סימן מה

טעה וצריך לחזור לרצה ושמע קדיש או קדושה אם יענה

דו"ד ומשא ומתן בדברי מרן רשכבה"ג בשו"ת "יביע אומר" ח"ה סי' יג

סיים התחנונים עם פסוק יהיו לרצון, עדיין יכול לחזור לברך עלינו, כיון שעדיין לא עקר רגליו. א"ו שאין עניית יש"ר חשובה כשאלת צרכיו. ע"כ. ובעניו' ל"ז להבין, שהרי מבואר מדברי הרב מתת ידו שהטעם שלא לענות הוא מפני שנחשב כעומד בברך עלינו, והדיון הוא האם מפני שכבר התפלה מופסקת יכול להפסיק עוד. ולדעת הרב מתת ידו שאין היתר להפסיק עוד מפני שתפלתו מופסקת כבר, אף להמשיך בתחנונים ושאלת צרכים אסור, שהרי דינו כאילו הוא באמצע תפלתו [ורק אם הטעם שלא לענות הוא מפני שבענייתו נחשב כעקר רגליו, כמו שיביא הרב בסמוך מהשו"מ, שייך להוכיח שהאוסר לענות קדיש וקדושה ס"ל שענייתם אינה חשובה כשאלת צרכים].

ססס

עוד הביא שם משו"ת שואל ומשיב קמא (סי' סי' קס"ט), במעשה שאירע לו ששכח יעלה ויבא ביום ר"ח, ונזכר קודם אלהי נצור, ולא אמר עדיין "אלהי נצור" וכו'. וצ"ל "יהיו לרצון". ומ"ש כפי המנהג שנזכר בהגה סי' קכ"ב, יש לבאר הדברים, כי בש"ע סי' קכ"ב כתב מרן, אם בא להפסיק ולענות קדיש וקדושה בין שמונה עשרה ליהיו לרצון, אינו פוסק שיהיו לרצון מכלל התפלה הוא, אבל בין יהיו לרצון לשאר תחנונים שפיר דמי. וכתב ע"ז מור"ם בהג"ה, ודוקא במקום שנוהגין לומר יהיו לרצון מיד אחר התפלה, אבל במקום שנוהגין לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, מפסיק גם כן לקדיש וקדושה. ובמקומות אלו נוהגים להפסיק באלהי נצור קודם יהיו לרצון, לכן מפסיקין גם כן לקדושה ולקדיש ולברכו. עכ"ד מור"ם. וכתב עוד מרן שם, ומיהו הרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אם התחיל השליח ציבור לסדר תפלתו והגיע לקדיש או לקדושה מקצר ועולה ואם לא קצר יכול להפסיק כדרך שמפסיק

הנה¹ ביבי"א (סי' סי' יג) דן מרן רבנו הגדול זיע"א בענין מי שעומד באלהי נצור ונזכר שטעה וצריך לחזור לרצה או ברכת השנים ושמע קדיש או קדושה. ושם באות ג' הביא משו"ת מתת ידו תנינא (סל"ס סי' ט"ו), בדין מי ששכח לשאול טל ומטר ונזכר באלהי נצור, שהדין הוא שחזור לברך עלינו, ובינתים שמע שהצבור עונים קדיש, וא' מגדולי הדור הביא ראייה שמותר לזה להפסיק ולענות עם הצבור או לא, מברכות (כ"ד ע"ג) היה עומד בתפלה וביקש להתעטש מרחיק לאחוריו ד"א וכו', ואומר רבונו של עולם יצרתנו נקבים וכו', ופרש"י, ואומר כן בתוך התפלה, שכיון שהיא מופסקת ועומדת כבר ע"י הריח, לפיכך יכול להפסיק ולומר ד"ז באמצע התפלה. ע"כ. וה"נ כיון שהתפלה מופסקת אצלו במה שאמר ברכות שלא היה רשאי לאומרן וצריך לחזור לברכת השנים, לכן מותר להפסיק אז גם לקדיש ולקדושה. וכ' ע"ז הרב מתת ידו, שח"ו לומר כן, שעל כיו"ב י"ל מי שאכל שום וריחו נודף וכו'. ושאני ההיא דברכות דהכי תקינו חז"ל מענין מה שקרה לו, כעין מה שתקנו שיכול לשאול צרכיו מעין כל ברכה וברכה. ואין לך בו אלא חידושו. תדע דהלא אם הפסיק לומר רבש"ע, ושמע מהצבור עונים קדיש או קדושה, היעלה על הדעת לומר שיענה עמהם קוק"ד מפני שתפלתו מופסקת, הא ודאי דלא ולא אשתמיט א' מהפוסקים לומר כן, ולכן גם בנ"ד אינו רשאי להפסיק ולענות יהא שמייה רבה עם הצבור. עכת"ד. וכ' ע"ז מרן רבנו זיע"א, שמדבריו מוכח ג"כ שאין עניית איש"ר חשובה כעין שאלת צרכיו, שאל"כ למה לא יענה יש"ר באמצע אלהי נצור, ויחשב כאמירת תחנונים, שכל עוד לא

¹ אגב, באותה תשובה באות ב', במהדורא החדשה נוספו בשולי הדף ב' הערות, וציינו שהם מכת"י, אך לא שמו לבם ששתייהם כלולות באות ד'.

יהיו לרצון. ע"ש. וראה עוד בברכ"י (סק"א וסק"ב, ורמז צי"א כאן צלום הקולמת) שכ"ד הב"ח והרב לחם חמודות והפר"ח ושכן עיקר. ע"ש. ובשעה"צ הביא מהגר"א בביאורו שדין הרמ"א אינו מוכרח, ובאמת שבספרו אמרי נועם על ברכות (ד ע"ב, ד"ד ע"א מהספר) מפורש בשמו שסובר שאסור לענות אז קדיש וקדושה דלאו מענין התפלה הוא, דהא גם בשומע תפלה מותר להתפלל כל צרכיו, ואפ"ה אסור לומר קדיש וקדושה. ודלא כהרמ"א. ע"כ (וכנ"ל הוצא צי"א צלום הקודם. ועיין צ"כ צ"ל לייטמאן סי' קכ"ב סק"א שהאריך ק"מ ליישג פסק הרמ"א).

והנה מדברי רבנו מרן זיע"א מבואר שמבין שעיקר מה שיגרום להשו"מ שאם יאמר יהיו לרצון ויענה קדושה יצטרך לחזור לראש, היינו מכח הפסקתו לעניית הקדושה, ולא מכח אמירת יהיו לרצון שקודם לזה. וכן בדין, דהא אמירת יהיו לרצון שקודם התחנונים, אינה חשובה כעקירה מהתפלה, שהרי לדעת מרן אין נכון לומר תחנונים בלא שיאמר לפנייהם יהיו לרצון, ועכ"ז כתב מרן (צ"כ מכ"ב ס"ב) שאם הוא רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו ונזכר אחר שהשלים תפלתו קודם שיעקור רגליו חוזר לרצה. ע"ש. וכ"כ המשנ"ב שם (צ"כ ס"ב) שאין נ"מ בזה בין אם אומר התחנונים קודם יהיו לרצון או אחר יהיו לרצון, דכל שהוא עוסק עדיין בתחנונים או שעדיין צריך לומר תחנונים לא מקרי עדיין סילוק תפלה. וכתב בשעה"צ שכ"מ מא"ר וכ"כ להדיא הרא"ה בהלכותיו, ודלא כמחה"ש שנסתפק בזה. ע"כ.

ברם מלשון השו"מ שכתב ונסתפקתי "אם לומר יהיו לרצון" ואוכל לומר קדושה עם הציבור או לא אומר ואסמוך על הש"ץ וכו', וטעמי ונימוקי היה דאם אומר יהיו לרצון ואומר קדושה א"כ וכו' ע"ש, נראה שדעתו שמה שיגרום לו להחשב כסיים תפלתו היינו מפני שיענה יהיו לרצון, וצ"ל שהיות ולדעתו אינו יכול לענות הקדושה אא"כ יאמר פס' יהיו לרצון, וכנ"ל בשם הרבה אחרונים, נמצא שבאמירת יהיו לרצון מסלק עצמו מהתפלה. ואמנם אילו לא היה שומע קדושה, אלא היה אומר כדרכו אלהי נצור כשקודם לזה פס' יהיו לרצון, אפשר ולא היה לו בזה סיבה מספקת לחזור, כיון שאמירת יהיו לרצון

בברכה של קריאת שמע אפילו באמצע. ובס"ב כ' מרן, אין נכון לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, אלא אחר סיום שמונה עשרה מיד יאמר יהיו לרצון. ואם בא לחזור ולאומרו פעם אחרת אחר התחנונים הרשות בידו. ע"כ. ומבואר מזה, כי לדעת מרן הש"ע הנכון שלא לומר תחנונים קודם שיאמר יהיו לרצון, וקודם שיאמר יהיו לרצון אסור לענות דברים שבקדושה. אבל במקומו של מור"ם נהגו שלא לומר יהיו לרצון אחר שים שלום אלא בסוף כל התחנונים, וס"ל למור"ם דלדידהו אפשר לענות קדיש וקדושה מיד אחר חתימת שים שלום אף קודם יהיו לרצון. ואמנם גם להיוצאים ביד רמ"א כתבו הרבה אחרונים (כ"א צ"א ס"א וצ"א ס"א), שנכון לומר יהיו לרצון קודם התחנונים ואחריהם. ומהרי"ש נתנון היה נוהג כדעת מרן לומר יהיו לרצון קודם אלהי נצור, כמו שהזכיר הרמ"א מנהג זה [ובשו"מ כתוב "כפי המנהג המוזכר בסי' קכ"ב" והרב כאן כשהעתיק דבריו הוסיף "בהג"ה", כי אף שמרן הוא פסק ד"ז שאין נכון לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, מ"מ הרמ"א בהג"ה הוא שהזכיר שיש מנהג זה. ודו"ק].

והנה מלשון השו"מ שהחליט באותו מעשה שהיה עמו שאין לענות קדושה רק ישמע ויכוין להש"צ, וטעמו ונימוקו, שאם יאמר "יהיו לרצון" ויענה קדושה, נמצא שגילה דעתו שהסיח דעתו מהתפלה והוי כעקר רגליו, ויצטרך לחזור לראש התפלה. ולכן כשלא ענה חוזר לרצה דוקא. ע"ש. משמע שא"א לו לענות קדושה אא"כ יאמר יהיו לרצון, וזהו משום שכל מ"ש הרמ"א שאפשר לענות קודם יהיו לרצון, זהו במקומות שאומרים תחנונים קודם יהיו לרצון כדמסיים מור"ם, אבל מי שנהג כדעת מרן לומר יהיו לרצון קודם התחנונים אינו יכול לענות (והיינו אף לדידהו היוצאים צ"ד רמ"א), וזה דלא כמ"ש במשנה ברורה (סי' קכ"ב סק"ב) דאף למי שמחמיר לעצמו לומר יהיו לרצון תיכף אחר י"ח ברכות ואירע לו לענות קדיש וקדושה ואין לו שהות לומר יהיו לרצון, מותר לו לענות, וכתב בשעה"צ (אות ה') שכן מוכח בד"מ ועוד ע"ש. אלא כדברי הדה"ח שהביא בשעה"צ שם שמי שנהג לומר יהיו לרצון תיכף, לא יענה קדיש וקדושה עד שיאמר

דאיירי בתחנונים שרגיל לומר אחר יהיו לרצון וכו', ונמצא שגם להמחבר הוא כמו להרמ"א. ע"ש [ולשונו צריכה תיקון קצת כיעו"ש, גם מ"ש שם "בתחנונים שאחר רצה" צ"ל שאחר יהיו לרצון].

ומאידך מצאתי חבר לרבנו מרן זיע"א, והוא מרן הגאון שבט הלוי זצ"ל, שבספרו ח"ג (סוסי י"א) נשאל בנ"ד והשיב שפשוט שלא יאמר יהיו לרצון וקדושה יצא בשתיקה ויחזור רק לרצה. ובח"ד סי' קנ"ז (וכן בגליון ח"ג סס דפ"ט) הוסיף שהראוהו כן בשואל ומשיב דידן. ובח"ה סי' כ"ג כתב בשם השו"מ דאם יענה קדושה בפה א"כ [כצ"ל] הסיח דעתו מהתפלה והו"ל כעקר רגליו וכו', ובזה גם בלי אמירת יהיו לרצון הו"ל סילוק גמור והיסח הדעת. וזהו כהבנת מרן מלכא זיע"א בד' השו"מ [ומ"ש בשה"ל קודם לזה "ופשוט שספק שלי בלא ענה עדיין יהיו לרצון, ובכה"ג אם אמה יהיו לרצון הרי גמר התפלה", צריך להעמיס בכוננתו דר"ל שבח"ג דיבר במי שעדיין לא אמר יהיו לרצון האחרון, שאז צריך להקדים יהיו לרצון ואז לענות, ואז הוא כמי שסיים תפלתו. ואל"כ אין הבנה להמשך הדברים שם כיעו"ש. ודו"ק].

ועיין בשו"ת משנה הלכות (מ"ו סי' כ"ו) שגם הוא ס"ל דבנ"ד אם יענה קדושה יצטרך לחזור לראש, אלא שפסק שם שאם הוא מתפלל ביחידות ושמע קדושה וברכו יענה עם הציבור ויחזור להתפלל שנית, דקדושה וברכו עדיפי. ואין בזה משום ברכה שא"צ [והטעם שנתן שם לזה לא נתברר לי לפו"ר]. ע"ש [ומ"ש מרן מלכא זיע"א בחזו"ע חנוכה עמ' רע"א, שבשו"ת משנה הלכות פסק כדבריו שלא יענה, לכאורה צ"ב דנראה שאינו מדוייק כ"כ, כי הוא מחלק בין מתפלל ביחיד למתפלל בצבור וכן"ל. גם מ"ש שם שכ"פ באגרות משה חאו"ח ח"ג, הוא צ"ב, כי שם כתב דבין להרמ"א ובין למרן יכול לענות, וכמו שהבאנו למעלה. ואמנם בסיום תשובתו כתב שבמקום שאין אומרים אלהי נצור ועומד קודם יהיו לרצון לא יאמר יהיו לרצון ויענה קדושה שאז יצטרך לחזור לראש, אך מ"מ אין זה שייך לדידן וכמבואר שם. וצ"ע].

והנה הרשב"א בתשובה (מ"ו סי' ת"ה, וכ"ה נסו"מ הריטב"א סי' ה') כתב, צריך לומר יהיו לרצון וכו'

לצורך אמירת התחנונים שאחר התפלה אינה מוכרחת כ"כ, ואילו לצורך עניית קדיש וקדושה יש יותר מקום לחיבה, וכן"ל מהגר"א [ולפ"ז יתכן ליישב קצת מה שראיתי מעירים שבס' מנחת שי להרה"ג שמואל יצחק שור ח"ב סי' ל"ו, שהביא בשם הגרי"ש נתנזון שהסכים לחכם אחד שאפשר להפסיק בנדוננו לענות קדושה, אחר ותפלתו מופסקת כבר, וזה שלא כדבריו בשו"מ כאן. ולפה"א יש מקום ליישב קצת, ודו"ק].

ואם אמת הדבר, יש לדון אם נוכל ללמוד מדברי השו"מ למעשה, דלא מיבעיא לסברת הרמ"א והמ"ב דמדינא אפשר לענות קדושה אף קודם יהיו לרצון, דנראה פשוט דלדידהו כל שלא אמר יהיו לרצון לא מיקרי עקר רגליו, ואף אם יענה קדושה יכול לחזור אח"כ לרצה, אלא אף לדידן דבתריה דמרן גרירינן שאין לענות קדיש וקדושה קודם יהיו לרצון, מ"מ כיון דלענין אמירת יהיו לרצון עצמה נקטינן שאינה חשובה עקירה כל שאומר אח"כ תחנונים, אף שקודם לזה אינו יכול לומר תחנונים וכשאומר יהיו לרצון נחשב קצת כגמר תפלתו, א"כ גם אם יענה קדיש וקדושה לא יחשב כעקר רגליו אחר ועדיין נמצא בתוך אמירת תחנונים.

וכדברינו מצאתי בשו"ת אגרות משה (מא"מ ח"ג סי' כ"ו) שנשאל בזה, וכתב, דלהרמ"א לא שייך שאלה זו, דלדידהו נוהגים להפסיק באלוקי נצור קודם יהיו לרצון, ולכן מפסיקין ג"כ לקדיש וקדושה וברכו, והיינו אף קודם יהיו לרצון וכו', ובסי' תכ"ב איפסק דברגיל לומר תחנונים ונזכר אחר שהשלים תפלתו קודם שיעקור רגליו חוזר לרצה ולא פליג הרמ"א וכו' ונמצא דלדינא אין זה סתירה דיכול לענות קדושה עם הציבור ויחזור אח"כ לרצה. אך להמחבר שקודם יהיו לרצון אין מפסיקין אף לקדושה, ואם רוצה לומר קדושה מוכרח לומר יהיו לרצון, ולכא' לדידהו מ"ש שברגיל לומר תחנונים חוזר לרצה היינו במי כשלא אמר יהיו לרצון, ואף שלדעת מרן אין נכון לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, הוא רק שיותר טוב כמפורש בב"י. אבל דוחק גדול לומר שרנב"י [שאמר בברכות כ"ט שאם רגיל לומר תחנונים חוזר לרצה] אמר זה לאלו שעושים שלא כהנכון, וגם בתר"י שם מפורש

השמועה, וחלק ע"ז מטעם שהוא כאילו באמצע תפלה (והוא בחזו"ע מנוכה עמ' רע"א). והוא כדברי הרב מתת ידו. וכן ראיתי במ"ב מהדו' דרשו בשם החזו"א שהורה כן מטעם האמור. וראה עוד בס' ארץ צבי פרומר (סי' כ"ד) שצדד כן.

ונפק"מ בין הטעמים, בדיעבד שענה כבר קדיש או קדושה, לטעם דהוי כעקר רגליו יצטרך לחזור לראש, ולטעם הרב מתת ידו ודעימיה דהוי כעומד באמצע העמידה, דינו כמי שעבר וענה באמצע עמידה, שכתבו האחרונים (ראה צמחנה צרורה סו"סי ק"ד) דהוי כשח באמצע תפלתו, שחזור למקום שפסק, אלא א"כ שח במזיד שחזור לראש (עכ"פ אס לא שהה כדי לגמור את כולה), כמ"ש בהגהות אי"מ (על המ"צ שם סוף סק"יה, וש"כ הכה"מ) ובהלכה ברורה (ס"ה עמ' תל"ד סי"ג).

ולכאורה היה נראה לומר, דכיון דבלא"ה יש מקילים לענות בנ"ד קדיש וקדושה, כמו שהביא הרב מהרה"ג שמ"ח גאגין בס' יריעות האהל על אהל מועד ח"א (דס"א ע"א) והגדול ממינסק והרב יגל יעקב (מא"ס סי' כ"ג אות ז'), וכ"ד האג"מ כנ"ל, וכ"ד הגרשז"א בהליכות שלמה תפלה (עמ' קט"ז סעיף ט"ז) ע"ש [אלא שמנגד לזה ראיתי מובא בשמו בקובץ מבקשי תורה שלא יענה, ומטעם שהוא כעומד באמצע רצה], ואף המחמירים שלא לענות, לרובם, אם ענה אינו חוזר לראש, וכמו שביארנו לטעם הרב מתת ידו, ואפי' הרב שבט הלוי שהחמיר שלא לענות מטעמו של השו"מ, לענין דיעבד כתב (בחלק עשירי סי' י"ח אות י"ד) יש לעשות כמ"ש הגה"ק מבוטשאטש באשל אברהם, וכוונתו שיחזור לרצה [אמנם בא"א שם סימן תכ"ב כתב שחזור לרצה ובמקום שם ה' יאמר רחמנא, ע"ש, אבל השואל להרב שבט הלוי כתב בשמו רק שיחזור לרצה, וזה הייתה כאן כוונת השה"ל]. א"כ יש מקום לומר שלמעשה בדיעבד יחזור רק לרצה. אך לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, כי ראיתי למרן מלכא זיע"א בחזו"ע חנוכה (עמ' רע"א) שהביא מ"ש בשה"ל ח"י הנ"ל, וכתב, ולי נראה שיחזור לראש התפלה ויהרהר בתנאי דנדבה. ע"ש. ומ"מ נראה שאם אירע לו כן בשבת ויו"ט, שאז א"א להתפלל נדבה, עדיף שיחזור לרצה. כנלע"ד לפו"ר.

אחר י"ח ברכות בלי שום הפסק וכו', והוא מכלל התפלה. ואין לענות לשום דבר ולא לומר תחנונים בינו ובין י"ח ברכות. אבל יכול לענות אחריו לדבר שבקדושה או לומר תחנונים כסדר יום הכפורים ואע"פ שעדיין לא עקר רגליו. וא"ת והרי אמרו בטעה ולא הזכיר יעלה ויבא אם רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו ולא עקר רגליו חוזר לעבודה, התם הוא שהקלו דכיון שרגיל לומר תחנונים הרי הוא כמתפלל עדיין ואין צריך לחזור לראש, אבל שניתן לתחנונים אלו דין חומר עיקר התפלה שלא להפסיק לקדיש ולמודים, לא. עכ"ל. ומבואר מדבריו שאמירת תחנונים שאחר התפלה נחשבת גם כאחר התפלה ולכן אפשר לענות בהם קדיש וקדושה, וגם חשובה קצת כאילו עדיין לא גמר התפלה. ומשמע מזה שגם אם יענה אז קדיש וקדושה נחשב כאילו לא עקר רגליו. וזה מסייע לסברת האג"מ הנ"ל. וכבר נכדו של השה"ל העירו (צט"ל חלק עשירי סי' י"ז אות י"ד) מתשו' הרשב"א הלזו, והשיבו השה"ל שדבריו נאים ומתקבלים אך אין זה מוכרח, דאף למסקנת הרשב"א חז"ל הקילו ליתן דין עומד בתפלה להקל שלא יחזור רק לרצה, ומאידך נתנו לתחנונים עיקר דין סיום התפלה כדי שיוכל לענות קדיש וקדושה, ואם ענה קדיש וקדושה אין ספק שאע"פ שממשיך עוד בתחנונים, מ"מ הקשר לתפלה כבר נפסק, ואין הוכחה במה שאומר עוד תחנונים שעדיין עומד בתפלה לענין שיכול לחזור לרצה. ע"ש.

ולמעשה כתב רבנו מרן זיע"א, שיש להורות שאין לענות קדיש וקדושה בכיוצא בזה, וכהוראת השואל ומשיב. ואע"פ שדעת הגדול ממינסק בשו"ת מתת ידו שם שצריך לענות וכו', מ"מ העיקר כהשו"מ וכד' המתת ידו שם. ע"כ. וע"פ מה שהקדמנו למעלה תבין שאע"פ שמסקנת השו"מ והרב מתת ידו שוה, מ"מ אין טעמם שוה, כי טעם השו"מ שבענייתו הרי הוא כמי שעקר רגליו ויצטרך לחזור, וכ"ד השה"ל והרב משנה הלכות הנ"ל. וטעם הרב מתת ידו שהיות וצריך לחזור (לנה"א לנכח השנים), הרי הוא כעומד באמצע תפלת העמידה. ובספר עמק ברכה פומרנצ'יק, הל' תפלה סוף אות א'), ה"ד הגדול ממינסק הנ"ל מפי

הרב פלג יהודה בן שטרית

ירושלים

סימן מז

אם מותר להפוך פניו מס"ת שנמצא ברשות בפני עצמו

גבוהים מן הארץ עשרה טפחים, חלקו כבוד לעצמם ואין שום איסור לכהנים שאחוריהם אל היכל הקודש בשעת נשיאת כפיים, וכן נתפשט המנהג. עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם והטוש"ע שכל שהס"ת גבוה עשרה טפחים מותר להפוך פניו ממנו.

אולם שוב חזר מוה"ר והעמיד דבריהם שרק באופן שיש מצוה או כבוד ציבור מותר להחזיר אחוריהם כשגבוה הס"ת עשרה טפחים, והסיבה לכך מפני שהוקשה לו על דבריהם מהגמ' בסוטה (מ.) דאמר שם ר' יצחק לעולם תהא אימת ציבור עליך שהרי הכהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי השכינה. ע"כ. ולדברי הרמב"ם מה הרבותא של הכהנים, והרי אם יש עשרה טפחים גובה מהארץ לס"ת, נמצא הס"ת ברשות אחרת ואין איסור במה שאחוריו לארון הקודש. ואם אין עשרה טפחים גובה, גם בכהנים אסור. וצריך לומר שאפי' בעשרה טפחים גובה לא התירו אלא במקום מצוה וכבוד ציבור, הא לאו הכי יש להימנע משום שהוא גנאי שמחזיר אחוריו להיכל, עכ"ד מו"ר להכריח בדעת הרמב"ם.

ואחר העיון היטב נלע"ד שאינו מוכרח להסביר כן דברי הגמ' והרמב"ם, ואף שאיני ראוי מ"מ תורה היא ואם שגיתי אחזור בי. והנה נראה עיקר קושיית מוה"ר ממה שלמד ר' יצחק בגמ' מהכהנים שאחוריהם כלפי היכל שתהא אימת ציבור עליך. וק' שאם נאמר שלכולם מותר להחזיר אחוריהם להיכל [כשהספר למעלה מ' טפחים] מה הרבותא בכהנים, וע"כ שמותר רק לכהנים וכיו"ב שהוא צורך מצוה, או כבוד ציבור. ולענ"ד אי מהא יש מה לדון דלעולם מותר להחזיר אחוריהם להיכל בלא צורך מצוה, אך מנין למד ר' יצחק מזה שמותר להחזיר אחוריו להיכל שכבוד ציבור עדיף, שהרי מותר גם לאדם ללכת לאחוריו ופניו כלפי היכל,

בס"ד, מוצש"ק פר' יתרו התשע"ו.

שאלה: האם מותר להפוך פניו מס"ת כשנמצא הס"ת ברשות בפני עצמו כגון בתיבה או בהיכל? תשובה: תחילה נקדים שיש מה להאריך בנידון זה אך ברצוני להתייחס כאן בקצרה ולהתמקד בדברי מרן מופה"ד רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל שנדפסו בשו"ת "יחווה דעת" (ח"ג סי' יט) וללכת ע"פ דרכו אשר סלל. ולכן הרוצה להקיף דין זה בשלמות יש לעיין שם בדבריו.

הנה ביחווה דעת דן על מה שנוהגים בשעת "קבלת שבת" להפוך הפנים לצד מערב אם יש בזה איסור שמחזירים אחוריהם לארון הקודש. והעולה מדבריו למעשה שכשהס"ת גבוה מן הארץ עשרה טפחים שהוא ברשות בפני עצמו, ובנוסף יש צורך מצוה כגון כהנים שנושאים כפיהם, או רבנים הדורשים, או כבוד הציבור, מותר הדבר. ולכן כתב בנידונו שמנהג זה יסודתו בהררי קודש ואין לפקפק בו כלל. ע"ש.

וכשלמדתי דברי מוה"ר אלו הרהרתי בליבי שהמנהג פשוט בכל מקום שעומדים בבהכנ"ס ואחוריהם כלפי היכל אף בלא צורך מצוה וכדו', גם כשהס"ת בהיכל וגם כשמונח על התיבה. וגם בהרבה בתי כנסת יש מושבים קבועים באופן שאחוריהם כלפי היכל. ולכן אמרתי לעיין היטב בדברים ולראות על מה סמכו העולם. ועמ"י.

והנה בתחילה הביא מוה"ר זצ"ל דברי הרמב"ם (פ"י מהל' ס"ת ה"י) והטוש"ע (יו"ד סי' רפב סעיף א) שכתבו חייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת וכו' ולא יחזיר לו אחוריו אלא א"כ היה גבוה ממנו עשרה טפחים וכו' ע"כ. והרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' עח) נשאל על הכהנים שבנשיאת כפיים אחוריהם אל היכל אם מותר. והשיב בזה"ל: אם היו הספרים

רק במקום מצוה מה הראיה מדין שכתב הרמב"ם הא דוקא לצורך מצוה התיר, והרדב"ז איירי שרוצה לשבת בלא צורך מצוה. ועוד הרדב"ז מבין שחוזר ההיתר כשגבוה עשרה טפחים גם על הדינים שכתב קודם, ומה מצוה שייך לגלות ערוה או לפשוט רגליו כנגד ס"ת, וע"כ דמבין ברמב"ם דשרי בכ"ז אף ללא צורך מצוה.

ומה שהביא מוה"ר מלקט יושר (עמ' ל"א) שאין לעמוד כשאחוריו כנגד ארון הקודש שארון הקודש דומה להיכל וכו' ע"ש. הרמב"ם והטוש"ע לא ס"ל הכי. ומה שראינו בגמ' (יומא נג.) שהכהנים והלוויים אינם יוצאים ואחוריהם כלפי ההיכל. י"ל דשם הכל רשות אחת.

המורם מהאמור שדעת הרמב"ם והטוש"ע ברורה שהתירו להחזיר אחוריו לס"ת כשנמצא הס"ת במקום גבוה עשרה טפחים אף שלא לצורך מצוה. וביחו"ד הביא שם בשם הפמ"ג ושו"ת פרי השדה ומהר"ש קלוגר להתיר כן כשאין זה בקבע כגון שיושבים. וכן המנהג פשוט בכל מקום.

מילואים

ד' מרחשוון התשע"ח. ועתה הופיע וזרח שו"ת יביע אומר חלק י"א מלא וגדוש במאות תשובות חדשות מלאים זיו ומפיקים נוגה לשמחת כל שוחרי התורה. ובחיו"ד סי' ל' הובאה תשובת רבינו בענין זה משנת ת"ש, ומו"מ עם הראש"ל הרה"ג ר' בנימין חי עוזיאל זצ"ל, ושם מסקנתו אחרת וז"ל: כלל העולה ונקטינן מכל האמור דכשהארון הקודש סגור אין שום חששא אפי' אין גבוה הס"ת ממנו עשרה טפחים, וכ"ש לצורך מצוה כנידון דידן דהוי כמ"ש הט"ז עכ"ל. הרי שהתיר גם בלא צורך מצוה שהס"ת בהיכל גם כשאינו גבוה עשרה טפחים. ובאמת שאין ספק שתשובה זו שנדפסה ביבי"א היא מהדו"ק של מה שנדפס בשו"ת יחו"ד, ואחר מה שכתב רבינו בשנת ת"ש להקל, חזר לדון בדבר וכתב והוסיף עוד מהפוסקים והכריע בדעתו להחמיר רק כשגבוה עשרה טפחים, ובצירוף שהוא לצורך מצוה או כבוד ציבור. והיא משנתו אחרונה משנת תש"מ. וצוי"מ וימנ"א.

ואדם הנכנס ויוצא והולך וחוזר מי יאמר לו מה תעשה ומה תפעל אם פניו יהיו כלפי הקודש בדוקא, או לא יהיה כלפי הקודש בדוקא. שהרי לא ראינו הלכה מיוחדת לאדם בעלמא שילך בביהכנ"ס ופניו כלפי ציבור. אבל כאן אצל כהנים בעבודתם על הדוכן וישראל במעמדם לקבל הברכה, שיש לפנינו להעדיף אם פניהם כלפי הציבור או כלפי ההיכל, וראינו בדוקא שיחזירו אחוריהם להיכל, מכאן יש ללמוד שתהא אימת ציבור עליך.

וכן מה שהביא מוה"ר אח"כ מהתוספתא שהזקנים יושבים בבהכנ"ס ופניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש, ומבואר בב"י (או"ח סי' קנ) שהוא מפני כבוד הציבור. ולמד מוה"ר שלכן התירו, משום כבוד הציבור, וגם גבוה עשרה טפחים. לפה"א כוונת התוספתא שיש כבוד הציבור בזה שהזקנים ישבו פניהם כלפי העם, ו[צריכים לעשות כן] בדומה לכהנים.

ובאמת שלענ"ד פשט דברי הרמב"ם והטוש"ע מורים בבירור שהתירו כשהס"ת גבוה עשרה טפחים אף בלא צורך מצוה. שהרי כתבו שמותר בכה"ג ולא העלו על דל שפתם לסייג היתר זה באופן מסויים, ולכן ק' להעמיד דבריהם בצורך מצוה מפני דברי הגמרא בסוטה. ושו"ר (ע"י ספר המפתח הוצאת פרנקל) שכן מוכח מתשובת הרדב"ז (ב' אלפים קס"ו) שהבין כן ברמב"ם שמותר להחזיר אחוריו לס"ת כשגבוה עשרה טפחים אף ללא צורך מצוה. שרצה ללמוד מדברי הרמב"ם אלו שמותר לשבת כשהס"ת מוחזק ביד אדם ונמצא על בימה גבוהה עשרה טפחים וז"ל: עוד יש ראייה ממש"כ הרמב"ם ז"ל סוף הל' ס"ת, לא ירוק אדם כנגד ס"ת, ולא יגלה ערותו כנגדו, ולא יפשוט רגליו כנגדו, ולא יניחנו על ראשו כמשאוי, ולא יחזיר אחוריו לס"ת, אלא"כ היה גבוה ממנו עשרה טפחים ע"כ. וטעמא משום דחלק רשות לעצמו. והלא הדברים ק"ו אם מותר לגלות ערותו כנגדו, לפשוט רגליו, או להחזיר לו אחוריו מפני שגבוה עשרה טפחים, כ"ש שלא יהיה חייב לעמוד מפניו, כיון שהוא גבוה ממנו עשרה טפחים וכו' עכ"ל הרדב"ז. ומוכח דס"ל בדברי הרמב"ם דשרי אף בלא צורך מצוה, דאי שרי

הרב ערן זרגריאן

סימן מז

לומר לחברו תחזור בשלום או לשלום

במקום חפצו. משמע שדוקא על השלום במקום חפצו קפדינן, ואם כך, כשמברכו על חזרתו ודאי שכולל את מקום חפצו ג"כ. ודו"ק.

מיהו, בהלכות תפילת הדרך כתב הרי"ף (נרכות כ.) בנוסח הברכה בלשון "ותחזירני לביתי לשלום", וכ"כ הרא"ש (שם פ"ד סי' יח). והמעדני יו"ט (אות ט) כתב שאף שאינו בגמ' שלנו, נוסח נכון הוא. ע"כ. ובהג' הגר"א איכא האי נוסח. וכ"כ המאירי "ותחזירני בביתי לשלום". וכן הוא בקידושין (לא): שברכו ר' יוחנן לר' אסי קודם יציאתו לחו"ל בלשון "המקום יחזירך לשלום" (עיין יסו"ד ס"ד עמ' רנג דמייירי נחזרתו לא"י), וכ"כ בילקו"י (הל' תפילה ס"ג עמ' ג) בנוסח "ותחזירנו לשלום" וכן הוא בסידורים המצויים.²

מיהו נראה שמש"כ הפוסקים בנוסח תפילת הדרך אינו אלא ללמד שיש להוסיף את נוסח "ותחזירנו" גם כן, ולא שהוא דוקא בלשון "לשלום" ולא "בשלום", וזה החלי בעה"י.

העיון יעקב (נרכות סד). כתב דבאמת מצינו פעמים רבות שאמרו בפסוק "בשלום" ולא אירע להם מקרה רע כלל וכו' וכתב שאפשר לומר שאין חילוק רע או טוב בין "לשלום" לבין "בשלום", אלא כיון שמצינו פעם אחת שאירע מקרה רע לאבשלום, לא יאמר לחברו כן. עכת"ד. משמע מדבריו, דאין חילוק בין הלשונות כלל אלא שהוא זהירות בעלמא, ולכן דוקא באותה צורה שהיה בין דוד לבנו אבשלום, הן שאמר לו בפניו והן שברכו

י' אדר תשע"ז

איתא בברכות (סד.) ואמר ר' אבין הלוי: הנפטר מחברו אל יאמר לו "לך בשלום" אלא "לך לשלום" שהרי יתרו שאמר לו למשה "לך לשלום" עלה והצליח, דוד שאמר לו לאבשלום "לך בשלום" הלך ונתלה. ע"כ. וביאר המהרש"א, שאדם צריך תמיד את השלום, דהיינו שיצליח במעשיו, ואם יאמר לחברו "לך בשלום", משמעות הדבר שבהליכתו יהא השלום עמו אבל לא במקום אליו חפץ להגיע, אבל לנפטר מן המת יש לומר "לך בשלום" שבהליכתו לקבר יהיה שלום באין עיכוב עד שיגיע לאבותיו, ולא שייך לומר לו "לך לשלום", דהיינו שיצליח חפצו ורצונו בקבר, דאין שם חפץ ורצון, ודברי הר"ן מטים ג"כ לפירוש זה. עכת"ד. הרי, שאמירת "בשלום" כוונתה לדרך, ואמירת "לשלום" כוונתה למקום חפצו. לפי זה, המברך את חברו ש"יחזור בשלום" הרי כוונתו שעד שיחזור לביתו יהיה השלום עמו, וזה כולל את דרך הילוכו למקום חפצו, והן את מקום חפצו (עד שיחזור למקומו). ואם יאמר לו ש"יחזור לשלום" הרי הוא כאומר לו שיעלה ויצליח כאן במקום זה ממנו הוא יוצא (ואס"כ יחזור אליו), וודאי שאין זו כוונת המברך.¹ וכן פירשו הנמוקי יוסף (מו"ק יח: גדפי הרי"ף), והר"ן בחידושו (מו"ק כט.) שאם אמר לחברו "לך בשלום" משמע שלא ימצא שלום

1 עוד יש לומר, שהנפטר מחברו רוצה שילך וימשיך הלאה אל מקום חפצו, לכן יאמר לו "לך לשלום", כלומר, למקום אליו יגיע, משא"כ בנפטר מן המת שמגיע לסוף דרכו. אם כן, במברך את חברו על חזרתו, היא גופא סוף דרכו הנוכחית עליה בלבד מברכו, והיא כשיגיע לביתו. לכן נכון לברכו בלשון "בשלום". ופשוט.

2 ויש להעיר על מש"כ בהוצאת "שולחן ערוך הבהיר" ב"אוצר המפרשים" (סי' קי) בלשון "ותחזירנו לביתנו בשלום" בשם הרא"ש וסיעתו, דהוא ט"ס. ועיין בהמשך התשובה מש"כ ע"ז.

ומצינו לשון חזרה "בשלום" בכמה מקומות בתנ"ך, וזהו חלק מהם:

א. (מלכים א, כג, יז) "ויאמר ראיתי את כל ישראל נפוצים אל ההרים כצאן אשר אין להם רועה, ויאמר ה' לא אדונים לאלה, ישובו איש לביתו 'בשלום'". הרי בירך הנביא את עם ישראל בשובם "בשלום" לביתם.

ב. (שם, כז-כח) "ואמרת, כה אמר המלך, שימו את זה בית הכלא והאכילוהו לחם לחץ ומים לחץ עד בואי 'בשלום'. ויאמר מיכיהו, אם שוב תשוב 'בשלום', לא דיבר ה' בי, ויאמר שמעו עמים כולם". הרי אמר מיכיהו שאם ישוב "בשלום", דהיינו, יחזור חי וכו'.

ג. וכ"כ בדברי הימים ב, יח (טו, טו-טז).

ד. (ירמיה מג, יג) "והצתי אש בבתי אלוקי מצרים ושרפם ושבם, ועטה את ארץ מצרים כאשר יעטה הרועה את בגדו, ויצא משם 'בשלום'", הרי שדיבר בלשון יציאה מהמקום, דהיינו בחזרה למקומו.

ה. (ישעיה נה, יג) "כי בשמחה תצאו, ו'בשלום' תובלון (חזרה לארצכם), ההרים והגבעות יפצחו לפניכם רינה, וכל עצי השדה ימחאו כף".

ו. (שופטים ט, ט) "ויאמר גם לאנשי פנואל לאמר, בשובי 'בשלום' אתוץ את המגדל הזה" וכן היה (שם י"א).

ז. (שמואל ב, יט, לא) "ויאמר מפיבושת אל המלך, גם את הכלי קח, אחרי אשר בא אדוני המלך 'בשלום' אל ביתו"⁵.

שהשיג ויגע בו בחייו, ולחי אומרים שילך לשלום, להמשיך ולהוסיף, ולא שח"ו לא יוסיף עוד. מיהו י"ל שאם מברכו בחזרה בשלום, ש"ד דהוא שיחזור עם מה שיגע והשיג בדרך לכתו, במקום חפצו, ועד חזרתו.

5 וכעת ראיתי עוד שני מקומות בהם מוזכר ענין ביאה "בשלום":

(פיוט לכה דודי) "בואי בשלום עטרת בעלה".

בלשון "לך", יש להקפיד, משא"כ כשמברך את חברו שלא בפניו או כשמברכו בלשון חזרה, שאין קפידא בלשון "בשלום" (ועיין מש"כ שם הנמוק"י והמורה תמימה להלן), וכן מדוקדק מלשון הגמ' "הנפטר מחבירו אל יאמר לו וכו'", אבל אם מברך את חברו שלא בפניו, אין קפידא בדבר כלל. וכן משמע בעץ יוסף (שם), שכתב שתיבת "בשלום" מורה על המקום שבא ממנו, ועל הדרך בה מתכוין ללכת, ולא על המקום אליו חפץ להגיע, וכדברי המהרש"א, הנמק"י והר"ן דלעיל. אם כן, המברך בלשון חזרה "בשלום" ודאי שכולל את ההליכה והמקום אליו חפץ להגיע ובדומה למש"כ לעיל על דברי הר"ן, ולכן אדרבה, עדיף טפי בלשון "בשלום".

וכבר הקשה הבן יהודע (נרכות שם) על מאמר הגמ' הזו ממש"כ (נראשית כח, כא) "ושבתי 'בשלום' אל בית אבי", ותירץ דהוא דוקא משום שאמר בלשון זו ("ושבתי אל בית אבי"), ומשמע שלא יהא שלום רק בדרכו ובמקום חפצו, אלא גם בחזרתו לבית אביו. א"כ, ברכת חזרה "בשלום" ודאי משמעותה על חזרתו למקומו הראשון והוא כאומר "תחזור בשלום אל ביתך". וכן הניף ידו שנית בספרו בניהו (שנכתב אש"כ, עפ"י מש"כ הרה"ג דוד יהודיף זצ"ל³ שהקדמת הספר צהולאת המוסד לעידוד לימוד תורה), דממ"ש "ושבתי בשלום" משמע שמבקש השלום על הזמן שהוא יהיה בבית אביו אשר ישוב שם, וממילא משמע דבהילוכו יהיה לו שלום, דאם לא יהיה לו בהילוכו בדרך, אם כן לא יגיע לבית אביו ולא יהיה בבית אביו, והיכן ימצא השלום. עכ"ל. וכנ"ל. והם הם הדברים שכתב בבן יהודע, והאחרון יעיד על הראשון. ו'הכותב' (על העין יעקב שם) בביאור הלשונות "בשלום" ו'לשלום" ביאר באופן אחר, ע"ש⁴.

3 חתנו של רבי ישראל אבוהצירא זצ"ל (הצנע סאלי).

4 שם כתב שאדם צריך תמיד לעשות רצון ה' במשך חייו, לכן לנפטר אומרים שילך בשלום, דהיינו בשלום

בשעה שיצא בשלום מן הקודש", ובראש השנה (פ"ג, מ"ט) "עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו, אמר לו: בוא בשלום, רבי ותלמידי וכו'. וכ"כ התפארת ישראל (ר"ה פ"ג מ"ט צועז) בזה"ל: יש חילוק גדול בין הליכה לביאה, דר"ג שבא אצלו ר"י וכו' אבל אמר לו 'בוא בשלום', ר"ל בשלמות שיש בכך תבוא אצלי וכו'. עכ"ל. וזו ג"כ כוונת המברך את האדם הבא אליו או החוזר אליו. ודו"ק כי קיצרתי.

ומה שכתבו הראשונים בענין תפילת הדרך בלשון "ותחזירנו לשלום", נראה שעיקר דבריהם היה להוסיף על הנוסח שבגמ' את ענין החזרה בלבד, ולא דיקדקו ללמד אם לומר "בשלום" או "לשלום" דאין זה היה עיקר העניין. ומ"מ כיון שכתבו "לשלום" ולא "בשלום" אין לשנות בתפילת הדרך דזוהי הנוסחה שעברה במסורת וכן המנהג, וכ"כ הא"ר (סי' לל אות ג) בשם אורחות חיים בשם סולת בלולה דגורס "בכניסה 'לשלום', וביציאה 'בשלום' ושנכון הוא וכו' שיאמר וכו' כשם שהוצאתני בשלום כן תוליכנו בשלום ותסמכנו בשלום", עכ"ל. וכתב ע"ז הא"ר דכן הוא פשוט לפי הפרישה, אלא כיון שכבר כתבו הראשונים "לשלום" בנוסח תפילת הדרך, הלוא הם הרי"ף, רמב"ם, רא"ש, בה"ג, סמ"ג, סמ"ק, ראב"ן והרוקח, אין לשנות. וסיים הא"ר בזה"ל: אפשר לומר בקצת דברים 'בשלום', אבל מי יקל ראשו נגד נוסחת הש"ס וגדולים הנזכרים לעיל. עכ"ל. וכמו כן בספר הלכה ברורה (סי' לל שעה"ט סק"ו) שהביא בשם אור חדש (דיני תפילת הדך אות ו) בשם סדר ברכות (ו) שגורס "בכניסה לשלום וביציאה בשלום" וכתב עליו דנכון הוא. ע"כ. הרי שעיקר הדיון היה בנוסח הנכון בלבד, ולא מצינו בפוסקים מי שהעיר שאמירת "בשלום" בתפילת הדרך היא לשון קללה או איסור, אלא דנו רק

אתה הראת לדעת שבברכת חזרה (שינה) השתמשו בלשון "בשלום". ולא מצינו לשון "לשלום" בברכת חזרה חוץ ממה שאמר יוסף לאחיו (צלאשית מד, יז) "ויאמר חלילה לי מעשות זאת, האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד, ואתם עלו 'לשלום' אל אביכם". ונראה שאין משם קושיא, דלשון "עלו" מתחלף עם "לכו" ולא עם "חזרו" דוקא. ואם תאמר שהוא לשון "חזרו לשלום", י"ל, דסוף סוף יוסף דיבר קשות עם אחיו ולא רצה לברכם בלשון טובה. והוא כו"פ. ואת"ל דאינו כן, אומר שאפשר לברך בחזרה בשני הלשונות (כמו שיוכח בהמשך), ומ"מ לפנינו פסוק אחד כנגד רבים, והלכה כרבים ובלשון "בשלום".

וכן כתב הטור (סי' רל) בזה"ל: ביקש לצאת (מהסכך אליו הגיע), אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלקי שתוציאני מכרך זה ב'שלום'. יצא בשלום, אומר: מודה אני לפניך ה' אלקי שהוצאתני מכרך זה ל'שלום וכו'. עכ"ל. הרי לפניך, דכשמתפלל לפני חזרתו, משתמש בלשון "בשלום" ורק אחר שיצא משתמש בלשון "לשלום".

והפרישה (שס סק"ג) ג"כ הקשה על הגמ' בברכות ממה שאמר יעקב "ושבתי בשלום אל בית אבי" (צלאשית כח, כא) וממה שאמר יתרו "גם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום" (שמות יח, כג), וביאר בזה"ל: התם קאי בשלום על הביאה ועל השיבה, וזה היה סוף כוונתם, משא"כ 'לך בשלום' שהולך אל איזה מקום לאיזה צורך ותכלית, שצריך שיהיה שם ג"כ שלום לו. עכ"ל. הרי בהדיא שבחזרה אמר' בלשון "בשלום". וכן הוא ביומא (פ"ו, מ"ד) "ויום טוב היה עושה לאוהביו

(מיקון הטל ליו"ט ראשון של פסח) "לך לשלום גשם ובוא בשלום טל".

מיהו נראה שאין כ"כ ראייה משם דסוף סוף לא מיירי באדם, אבל מ"מ הרי זהו חיזוק למנהג העולם שכך הדרך לומר תמיד בכל ענין שהוא.

הראשונים לעקר והשכיח כל עניין ניחוש בכלל, אשר אמנם לא נאה לישראל עם נאור המאמין אמונה טהורה בה' לבדו, להשתקע בעניינים כאלה, ומכיון דלאנשים תמימים שאין מנחשים אין קפידא בזה, לכן השמיטו כל ענין זה, למען ישתקע כל ענין ניחוש, והולך בתום ילך בטח. עכ"ל קדשו. ועיין מש"כ ביבי"א (ס"ז סי' ז) ובמאור ישראל (ס"ז עמ' קסו-קסא) באריכות גבי צוואת ר"י החסיד, וכן מש"כ בילקו"י (נרכות סי' כ ס"ז עמ' מקלא) גבי חלומות, דמאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה, ושומר פתאים ה'. וה"ה בנידון דידן, ודו"ק.⁹

פירות הנושרים:

- א. מי שלא מקפיד בדבר יכול להיפרד מחברו בין בלשון "לך בשלום" ובין "לך לשלום", מיהו עדיף שיאמר "לך לשלום" וכלשון הגמ', וכ"ש אם מקפיד בדברים מעין אלה.
- ב. הנפרד מחברו נכון יותר שיאמר לו "תחזור בשלום" מלומר "תחזור לשלום", וכ"ש במברכו שלא בפניו כגון: "שיחזור בשלום".¹⁰ מיהו בכל לשון שיאמר שפיר דמי, וכסעיף א'.
- ג. בנוסח תפילת הדרך יש לומר "ותחזירנו לשלום" כיון שכך גרסו רוב הפוסקים וכן המנהג, מיהו אם שינה אינו לשון קללה כלל.

לרפואת בת-אל אתיה בת ציונה הי"ו
בתוך שאר חעי"

9 עוד ראיתי בספר לחם הביכורים (יא ע"א) על שימושי האות בי"ת, באות טו שכתב: בי"ת במקום למ"ד, כמו 'באלהיך תשוב' כמו 'לאלהיך'. הרי שבי"ת משתמעת גם כלמ"ד, ובאמת שאין קפידא בלשונו, אלא שרק מחמת המקרה של דוד יש מי שחשש וכו'. ועוד כתב באות ג: במקום 'עם' כמו 'במשה דבר ה', דהיינו עם משה. וי"ל בנ"ד דהוא שיחזור עם השלום. ואכמ"ל.

10 ועל זה יש להליץ את המאמר "אם לא נביאים הם, בני נביאים הם", דהיום כל אדם הנפרד מחברו אומר לו שיחזור "בשלום" ולא "לשלום".

בגירסא הנכונה⁶. לכן, אין ללמוד כלל מנוסח תפילת הדרך לנ"ד כלל.

א"כ, נלע"ד עפ"י טעם הדברים, דנכון יותר לומר "לחזור בשלום", וכן הוא מפורש בתנ"ך בכמה מקומות, וכן הוא במשניות.⁷ ולשון "לשלום" בעניין חזרה לא מצינו כלל. הרי לפניך שאין זו לשון קללה לומר "בשלום", ואדרבה נכון הוא יותר, אלא שנוסח תפילת הדרך בפרט נמסר לנו בלשון "לשלום" ורק בו נכון להקפיד ע"ז, וכן הוא המנהג.⁸

מיהו אחר הבירור, הריני להביא את דברי קדשו של הנמוקי יוסף (מו"ק יט): בענין אמירת "לך בשלום" או "לך לשלום", וז"ל: ויש בני אדם שמנחשין ומשימין דבר בלבם וכנגדן דיברו חכמים, אבל למי שאינו מקפיד אין הדבר מזיק כלום. עכ"ל. וכן מצאתי בספר המכתם (לר' דוד זן לוי מנארנונה) שכתב בשם האבן עזרא בזה"ל: ויש בני אדם שמנחשין ומשימין לבב על הדבר וכנגדן דברו חכמים כאן, אבל למי שאין מקפיד אין הדבר מזיק כלל. עכ"ל. וכ"כ בתורה תמימה (נראשית טו, טו אות ט) אחר שהקשה על מאמר חז"ל מכל הפסוקים בתנ"ך, ויישב כדברי הנמוקי"י הנ"ל, כתב בזה"ל: ומעתה י"ל בטעם הדבר שהשמיטו הפוסקים דין זה, כי ידוע הוא כמה השתדלו

6 וכ"כ הברכ"י (סי' רל אות א) גבי תפילת הנכנס לדרך, דדנו בגירסת הגמרא בלבד, ולא בלשון נכונה או פחות נכונה. ע"כ. והוא ויכוח במסורת ובמנהג בלבד, לא באיסור והיתר. וכך יש ליישב את מה שכתבנו בהערה 2 על "שולחן ערוך הבהיר" שכתב בלשון הראשונים בלשון "בשלום", והנה חזינן דאין בדבר קפידא, דעיקר כוונתם היתה להוסיף עניין החזרה בלבד.

7 וכיון שאין אף פוסק שכתב לאיסור, ויש פוסקים שכתבו שכן נכון יותר לומר (פרישה, והצ"ח ס"ה, והמפארת ישראל), וכן מוכח מפירוש המהרש"א, הכותב, העיון יעקב והבן יהודע, ודאי שנכון יותר לומר כך.

8 וכן לענ"ד יש להוסיף דשאני תפילת הדרך שהיא תפילה על עצמו, ולכן אומר בלשון "לשלום" שיעלה ויצליח גם כשיחזור, משא"כ אדם המברך את חברו, שעיקר כוונתו לראותו שלם בחזרתו.

סימן מח



דפנות סוכה העשויות מסדינים | תגובה

בקובץ יתד המאיר (תשרי תשע"ח עמ' 57) פתח הרב הכותב בדעתו של מרן הראש"ל הגרע"י בחזון עובדיה שסוכה העשויה מסדינים שנדים ברוח מצויה פסולה. ושכ"כ בשם כמה מאחרוני זמנינו. וכתב ע"ז: אולם מדברי הראשונים וגדולי האחרונים נראה שאין בזה כל בעיה והעיקר שהמחיצה קשורה למעלה ולמטה ולא איכפת לך בזה שיש בטן ע"י הרוח וכו'.

ומשמע שהבין בדעת מרן הראש"ל זצ"ל שגם אם קשר הסדינים למעלה ולמטה, הסוכה פסולה, כיון שבאמצע הסדינים זים אנה ואנה, אבל המעיין היטב בדברי מרן הראש"ל בחזון עובדיה (עמ' א - ב) יראה דאין הכי נמי שאם קשר הסדינים למעלה ולמטה ליכא פסול משום כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, (סוכה כד:), אלא שיש לחוש דילמא מינתקי ואז אינה מחיצה ומברך ברכות לבטלה, שהרי כתב וז"ל: סדינים וכיוצא בהם אינם כשרים לדפנות הסוכה, מפני שכל מחיצה שמתנוודת ברוח מצויה, והולכת ובאה עם הרוח ואפילו בנדנד מועט, אינה חשובה מחיצה. ואפילו אם קושר היטב את הסדינים בעמודי הסוכה בארבעת רוחותיה, אין להתיר, לפי שפעמים שמתנתקים על ידי הרוח, ואינו שם על לב, ומברך ברכות לבטלה, וגם דינו כאוכל חוץ לסוכה. עכ"ל. הא קמן שאם קשר הסדינים היטב אין הסוכה נפסלת בכך, אלא שיש חשש שיתנתקו הקשרים וכו'. וחשש זה יסודתו בהררי קודש בדברי מרן הש"ע (סימן תרל ס"י) שכתב כן להדיא. וא"כ מה שהביא הרב הכותב מכמה ראשונים שלא חששו לזה דילמא מינתקי. מה בכך, הרי סוף סוף מרן הש"ע חשש לזה. ואנו קיבלנו הוראות מרן הש"ע. ומה גם שענינו הרואות כמה סוכות מסדינים שקושרים חבלים לעשות לבוד, ואח"כ הם מתרופפים לגמרי, ואין איש שם על לב. ולכן לא היה ראוי לפסוק בסכינא חריפא שאפשר לכתחלה לברך על סוכה העשויה מסדינים הקשורים היטב כמו שהעלה הרב הכותב שם. כי עדיין יש לחוש דילמא מינתקי. ואמנם הרב הכותב כתב לפנ"כ שאם קושר בחוטים טובים שפיר דמי. ונפרש שגם כוונת מסקנתו כן, מכל מקום היה ראוי לפרש כן במסקנא ולא ליתן מקום לטעות, שכאילו בא לחלוק על מרן הש"ע ומרן הראש"ל זצ"ל, כי באמת ליכא פלוגתא. בברכת התורה, א.ע. רא"כ מ"י



בענין מחילת הנפגע ללא בקשת הפוגע אם מהני | תגובה

בגליון תשרי אשר חזר להופיע לשמחתנו, נדפס (סי' ד) מאמרו של הרב איתן כהן שליט"א ממגדל העמק, בענין מחילת הנפגע ללא בקשת הפוגע אם מהני. והנני לציין, דהראיה מגמ' יומא (פז.) הנזכרת שם בשם הגר"י בלאזר בס' לתשובת השנה, כבר קדם והביאה רבינו הפלא יועץ זיע"א בספרו ערך תשובה (ד"ה ואם היא גזילה), וגם בספרו יעלזו חסידים (סי' כג - כד) ע"ש בדברי קדשו. וכבר הארכנו הרבה בביאור דברי קדשו ובדברי האחרונים בזה, בהערות דמשק אליעזר שם (הערה 31), ע"ש ותורה צמאונך.

בברכה רבה, יחזקאל אליעזר מועלם, ירושלים



בענין נוסח ברכת אשר נתן לנו 'תורתו' תורת אמת | מכתב

הנה הטור בסי' קל"ט ס"י הביא את נוסח הברכה אשר נתן לנו תורת אמת, וכתב שיש בזה טעם של מ' תיבות ביחד עם ברכת אשר בחר וכו' כנודע, וכ"פ בסתמא הש"ע. ובאמת שכ"ה הנוסח במסכת סופרים וכ"ה בשא"ר; רס"ג, מחזור"ר, רוקח, רי"ו, ארח"ת, אבודרהם, ר"ש ב"ר נתן בסידורו [אע"פ שבקדושה דסידרא גרס תורתו תורת אמת עיי"ש], ר"י בר' יקר, או"ז שבת סי' מ"ד, ספר הבתים קה"ת שער ב', ר"י מלוניל ביומא פ"ח, ר"י נחמיאש בפירוש סדר העבודה ועוד.

והנה הפר"ח כתב שנוסחתנו עפ"י הרמב"ם 'תורתו' תורת אמת. וכתב הרחיד"א שכ"ה נוסחת רע"ג בכת"י וכן עיקר עיי"ש. וכן העתיקו רבני הספרדים. אולם הדברים אינם נכונים, דברמב"ם בדפוס הגירסא משובשת, ובפה"מ במגילה פ"ד ובסוטה פ"ז בכת"י של הרמב"ם עצמו [ובשאר כתה"י – במהדורת קאפח] הגירסא תורת אמת כבשא"ר. וכן בחיבור בפיי"ב בכת"י החתום [ובשאר כתה"י – עיי' בפרנקל] הגירסא תורת אמת עיי"ש. ובסדר רע"ג לפנינו עמ' 398 הנוסח הוא תורת אמת, ואפשר שכת"י משובש נזדמן להרחיד"א, והראיה שאין באף אחד מהראשונים שדרכם להביא את רע"ג כמחזור ועוד נוסח כזה ולא הביאו בשמו חילוק בזה, וע"כ העיקר כראשונים הנ"ל וכש"ע לומר אשר נתן לנו תורת אמת, וכ"פ בספר שערי תפלה למהר"י רקח דף ל"ז אף שלא הביא את כל הראשונים הנ"ל אלא חלקם – שעדיף טפי לומר נתן לנו תורת אמת, אלא שכתב שמי שאומר תורתו תורת אמת אין מוחין אותו וכדעת רע"ג והרמב"ם עיי"ש, ולפי האמור שגם דעת רע"ג והרמב"ם אינה כן אלא כדעת שא"ר – נראה שאדרכה יש ללמד לומר רק נתן לנו תורת אמת ולא להוסיף תיבת 'תורתו' או 'את תורתו'.

עמנואל מולקנדוב.

ד

כשמדליקים במסיבות או בבית הכנסת לפני שהדליקו בבית, אם יברכו ב' ברכות | מכתב

א. הנה כשמדליקים נר חנוכה במסיבות ואירועים שמתקיימים בשעת לילה, אחרי שרוב ככל הציבור כבר הדליקו נ"ח בביתם, לכאורה די ונכון יהיה לברך רק "להדליק" מבלי לברך שעשה נסים [ושהחיינו ביום הראשון], דומיא דמש"כ מרן רבנו עובדיה יוסף זיע"א שכשמדליקים נ"ח בבית הכנסת בע"ש, כיון שכולם כבר הדליקו לפני כן בביתם, יברכו רק ברכת "להדליק", ולא את שאר הברכות, וא"כ ה"ה ממש בנד"ד. וצ"ע.

ב. ובאגב אציין כי ראיתי (בשנת תשע"ה), למרן הגר"מ מאזוז שליט"א, נוהג להדליק בע"ש מיד לאחר תפילת מנחה, שעושה אותה בבית הכנסת הסמוך לביתו בזמן פלג המנחה, וכיון שמדליקים שם קודם שהדליקו הציבור בבתיהם, בזה לכו"ע יברכו את ב' הברכות (וביום הראשון גם ברכת שהחיינו), וגם שמעתי הוראה זו מפיו (בשנת תשע"ו), ודו"ק. והנה לאור מש"כ (באות א), נראה שאם מקיימים אירוע מוקדם עוד לפני שהציבור הדליקו בבתיהם, שפיר דמי לברך גם את ברכת "שעשה נסים".

אבקש את סליחת הלומדים על שמפני קוצר הזמן לא ציינתי מ"מ לדברי, ואשמח לשמוע חוו"ד הת"ח בזה.

ג. ובאותו ענין עוד יש להעיר עמש"כ הג"ר יהודה ברכה שליט"א (בעלון 'כנשר יעיר קינו'), שכל מה שהתיר מרן זיע"א להדליק נ"ח במסיבות, זהו רק אם יש שם בציבור ששה שעדיין לא הדליקו, וזה תמוה לתלות דבר זה בדעת מרן זיע"א, מה-גם שמעולם לא שמענו שעומדים ומבררים מי מהקהל הדליק ומי לא, ואכמ"ל.

בברכה, ישורון הכהן, ירושלים

ה

האם מותר לומר לנהג חילוני בשבת להדליק הפנס ברכב בשבת | תגובה

לכבוד מערכת הירחון היקר "יתד המאיר", שלום וברכה

בגליון שבט תשע"ז הסתתפק הרה"ג רבי מאיר חטאב שליט"א האם מותר לומר לנהג חילוני בשבת להדליק הפנס ברכב בשבת. ע"ש.

לכאורה ע"ז נאמר הלעיטהו לרשע וימות, כמבו' בב"ק ס"ט ע"א, דבשאר שני שבוע א"צ לציין שה"ז ערלה עיי"ש, וכ"כ ר"ש סירלאו בירושלמי דמאי פ"ג מ"ה, דכל היכא דאיכא איסורא עדיף טפי, כדי שימותו מהרה עיי"ש. ועיקר הדבר שהלעיטהו לרשע אף בזה"ז, כתב הגר"ח קנייבסקי שליט"א בס' נזר החיים (עמ' קפ"ד), שא"צ ליזהר בשבת מלעצור רכב, אף שעיי"ז מרבה באיסורים בהמשך הנסיעה דהלעיטהו לרשע, והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"ג ס"ה), ואמנם בנידון דידן יש חשש סכנה לאחרים, ועי' בשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ג או"ח ס' מ"ב) שירמוז לו להדליק האורות וכ"כ בספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיי"ן שליט"א (ח"ב ס' י"ד) עיי"ש, ומש"כ בזה בס' ללקוט שושנים ח"ו שורש ח' עמ' תפ"ג.

בברכה מרובה, מתתיהו גבאי
מח"ס בית מתתיהו, ירושלים



ברכת אשר בחר בנו כש"ת פתוח או סגור, ובענין פתיחת הס"ת באמירת בריך שמיא | מכתב ה"ב בסי' קל"ט ס"ד הביא מהכל בו ש"א שצריך לגלול הספר ואח"כ לברך ברכה ראשונה, וכתב ה"ב"ח שזה כדעת התוס' שלכתחלה גם ר' יהודה מודה עי"ש. אולם באר"ח אות ט"ו כתב וז"ל, ועומד הקורא ופותח הספר לראות מה יקרא בו, ויש מצריכין לגול אותו כשיברך וכו' וי"א דאין לגוללו אלא פותח ורואה ומברך ורואה וכ"כ הרי"ף והרמב"ם ורוב הפוסקים וכן המנהג ברוב המקומות עי"ש, ומבואר דס"ל שאין לגלול אלא להשאיר הספר פתוח וכדעת הרס"ג ואבודרהם שהביא ה"ב"י שבדוקא יש להשאירו פתוח. וכ"ה בספר האורה לרש"י סי' ע"ג הקורא בס"ת פותח ורואה בס"ת ומי שקורא אוחז בידו ס"ת פתוח ואומר וכו' עי"ש, ומבואר שכך צריך לעשות שהספר יהיה פתוח. וכן מתבאר מדברי הערוך ערך חתן שכתב בתוך הדברים וז"ל קי"ל אין מברך אא"כ רואה דגרסינן בפרק בפני העיר וכו' הלכתא פותח ורואה מברך וקורא עי"ש, ומבואר שצריך לראות בשעת הברכה ולא שהספר יהיה סגור. וכן מבואר יותר בר' מנוח על הרמב"ם שכתב ותו שהרי כל דבר שמברך עליו צריך שיהיה מצוי לפניו בשעת הברכה עי"ש, ומבואר שיש ענין בדוקא לברך כשהספר פתוח ולא כשהוא סגור. וכן נראה גם מהירושלמי שהביאו ראבי"ה, הרא"ש והרשב"א בח"ה סי' י' [וכ"ה במסכת סופרים] שאמרו טעמיה דר' יהודה דכתיב ובפתחו עמדו כל העם מה כתיב בתריה ויברך עזרא וכו' עי"ש, ומבואר שהוא דין לכתחלה לברך כשהספר פתוח כמו שעשה עזרא. ויש ראשונים שכתבו שלר' יהודה אין צריך לגלול הספר ומהם הר"י מלוניל, המכתם, המאירי ועוד, ולדבריהם אין איסור לגלול הספר אלא שאין צורך.

והנה הכה"ח הביא את לשון שעה"כ שכתב שצריך לזהר שיראה מקום הקריאה וכו' אח"כ תכסה הכתיבה עי" מפה של הס"ת ואז תברך וכו' ואע"פ שיש פוסקים שכתבו שא"צ לכל זה כמ"ש ב"י וכו' עי"ש, וכן נהגו הספרדים עפ"י דברי רבינו האר"י הנ"ל. אולם לפי האמור אין זו חומרא לסגור או לכסות הספר אלא קולא לדעת רבים מהראשונים שצריך בדוקא להשאיר הספר פתוח וכנ"ל. והנה רבינו האר"י שם לא כתב טעם בסוד לענין זה ונראה שהוא עפ"י הפשט לחוש לדעת הכל בו שהביא ה"ב"י, וכן מפורש בסדור חמדת ישראל למהר"ש ויטאל וז"ל ואח"כ תחזור ותסתום הכתיבה של הס"ת עי" המטפחת של הס"ת כמו שנוהגים כדי שלא יהיה הס"ת פתוח לבטלה וזהו מפני כבוד התורה ואז תברך וכו' עי"ש, וכ"ה להדיא בספר שער התפלה הנדמ"ח מכת"י מהר"ח"ו ממש עי"ש, ומפורש שאין דין זה עפ"י הקבלה אלא כתב כן מעצמו שלא יהיה פתוח לבטלה, אולם לפי האמור אדרבה כתבו הגאונים והראשונים שיש להשאיר הספר פתוח ואין זה נקרא לבטלה דהא מברך עליו וצריך שיהיה פתוח בעת הברכה. ואדרבה בסדור תפלה למשה להרמ"ק בסדר קריאת התורה לחול כתב וז"ל והנה סדר הקוראים הוא שפותח ורואה מקום הקריאה ואומר ברכו וכו' וכשהוא פותח לקרות אוחז התורה בידו וכו' ולכן אוחז בה ורואה מקום שהוא קורא ומברך עליו וכו' עי"ש, ומפורש בדבריו שפותח ורואה ומברך כשהוא פתוח וגם עפ"י הקבלה כן הוא.

וא"כ נראה שאין ענין 'להחמיר' ולכסות הס"ת במטפחת בשתי ידיו וכו' דאדרבה קולא היא, ואין בזה טעם עפ"י הסוד וכנ"ל אלא אדרבה יש לעשות כדברי הפוסקים שיש להשאיר הספר פתוח וכדעת הירושלמי ומסכת סופרים שכך צריך להיות ותו לא מידי, וכן העלה בספר בני ציון בסי' קל"ט עי"ש.

ולפי דברי האר"י הנ"ל נראה ברור שאין לפתוח את הס"ת באמירת בריך שמה וכ"ש באמירת מי שברך שעושים בפתיחת ההיכל דהא אם הקפיד בשעת הברכות על התורה שלא יהא הס"ת פתוח לבטלה כ"ש בשעה שלא קוראים בתורה אלא אומרים תפלה וכדומה שאין לפתוח כלל הס"ת. והבא"ח בספרו עטרת תפארת כתב שעיקר אמירת בריך שמה היא בשעה שהס"ת פתוח כשפותחים אותו להגביה ולהראותו לעם עי"ש, אולם בדברי הרמ"ק בסידורו תפלה למשה מבואר שעיקר אמירתו הוא בשעה שמוליכים אותו והוא סגור עי"ש, ועכ"פ גם לדעת הבא"ח לא פותחים אותו כשהוא בהיכל במיוחד לצורך אמירת בריך שמה, ונראה דאיסורא איכא בזה בפרט לדעת האר"י הנ"ל, ואם יש קהילות שנהגו לפתוחו זהו משום שלא ידעו מדברי האר"י הנ"ל שלא באו בדפוס בשער הכונות המצוי, אבל לפי הנ"ל האר"י הקפיד שלא לפתוח הס"ת לבטלה אלא בשעה שקוראים בו ממש.

עמנואל מולקנדוב.



העמדת תינוק שאינו בר הבנה כשהוא בעריסה ליד כפתור חשמלי בשבת | מכתב

לכבוד מערכת הירחון החשוב 'יתד המאיר', עבור מדור יתדות.

ראשית תחזקנה ידיכם להגדיל תורה ולהאדירה, ושלא תצא תקלה מתח"י.

הנה זה זמן רב שהעלתי בס"ד שמותר להעמיד עריסת קטן ליד כפתור חשמלי כשיודע שהקטן ירים הכפתור דרך התעסקות בעלמא, דליכא בהכי שום איסור, כיון שאינו אומר לו כלום, וגם אינו מראה לו פנים לזה, ואינו בר הבנה כלל, ואין בזה שייכות חינוך. ותלי"ת הבאתי כן מפי סופרים וספרים, ולא דנתי יחידי. אלא שהרב ראובן אוהנה יצ"ו (בגיליון אייר תשע"ב עמ' 47) אורייתא קא מרתחא ליה, ותמה על זה מהא דכתב המשנ"ב (סימן שמג סק"ה), שלהאכילו בידים אפילו אינו בר הבנה אסור מה"ת. וא"כ ה"ה במעמידו ליד מאכל איסור שיודע שיאכלנו או מעמידו אצל הכפתור שיודע שידליק או יכבה. ושיש לחלק בין הא דיבמות בעובדא דר"י בר ביסנא, שלא העמידם לפני המפתחות, וגם שמא לדבר מצוה שאני. עכת"ד.

ובאמת שכל מעיין ישר ישפוט בצדק, דלא שייך "ספיה בידים" אלא בידים ממש, שמאכילו ממש, או שנותן לו את עצם האיסור בידו, וכמו שכתב המשנ"ב (שם סוף סק"ד) בשם המג"א, שאסור ליתן לתינוק דבר מאכל של איסור אפילו לשחוק בו שמא יאכלנו דהוי כמאכילו בידים. ע"כ. ולהדיא כתב הרשב"א בחידושיו למסכת יבמות (קיד. סוד"ה רבי יוחנן) בזה"ל: אפשר דמעמידין אותו סמוך לנבלה כדי שישלח ידו ויאכל, דומיא דעובדא דר"י בר ביסנא. ע"כ. הא קמז דכל שאינו נותן לו בידים ממש לא הוי בכלל ספיה. ולא ס"ל לחלק בין כשמעמיד אותו סמוך לנבלה לבין הא דר"י בר ביסנא ששלח הקטנים להלך ברשות הרבים וכו'. ולא משום דהתם לדבר מצוה הוא, ודלא כמו שסבר הרב הכותב יצ"ו. [ומה שכתב הרשב"א "אפשר", אין הכרח דמספקא ליה, אלא שהוא מדרך ענוה כנודע]. וגם החתם סופר בתשובה (ח"א חאו"ח סימן פג) העלה שכן דעת רוב הפוסקים דלא חשיב ספי ליה איסורא אלא כשנותן לו האיסור בידים. ע"ש. וכ"ה בשו"ת אגרות משה (ח"ב מיו"ד סימן ט). וע"ע בספר חוט שני (חלק ד עמודים רפג - רפד).

וכן מבואר עוד מדברי המשנ"ב גופיה בהלכות סוכה (סימן תרמ סק"ה) שכתב, ולכ"ע אסור להאכיל הקטן בידים חוץ לסוכה, אפילו לאדם אחר, דהיינו ליתן לתוך פיו, או לצוות לו לאכול. עכ"ל. והוסיף בשער הציון (סק"ח) בזה"ל: ולאפוקי כשמניח לפניו לאכול והוא אוכל מעצמו, אבל אביו מחוייב מחמת מצות חינוך למנוע אותו שלא לאכול חוץ לסוכה. ע"כ. ומוכח מזה דלא מיקרי ספיה בידים כשמניח לפניו לאכול. ופשוט. וכן מבואר בחזון עובדיה (סוכות, עמוד קנב). ע"ש.

סוף דבר תחזקנה ידיכם כפליים לתושיה להגדיל תורה ולהאדירה וימלא השי"ת כל משאלות לבכם לטובה.

בברכה, א.ע. רא"כ מ"י.



אם צריך לאכול סעודה רביעית במוצ"ש שחל בו יוה"כ | תגובה

הגרי"ח בשו"ת תורה לשמה (סי' קמט) נשאל אם צריך לומר "ויהי נועם" במוצ"ש שחל בו יוה"כ. והשיב ע"פ המבואר בדברי האריז"ל, שיש ב' מיני תוספת קדושת שבת הא' היא ע"י כונת התפלה והב' היא ע"י כונת הסעודות, וכנגד המשכת תוספת קדושת שבת לימי החול מבחי' הסעודות אנחנו עושין סעודה ד' במוצאי שבת וכוונתה הוא להמשיך אור קדושת סעודת שבת לכל סעודות ימי החול, וכנגד המשכת תוספת קדושת שבת מכח התפילות אנחנו אומרים מזמור זה של ויהי נועם ועי"ז אנחנו ממשיכין אותו נועם העליון דבינה בכל תפילות השבוע. עכ"ד האר"י. וא"כ השתא מזמור ויהי נועם ודאי צריך לאומרו כולו כי אותו היום נמשך תוספת קדושת שבת ומה גם שהוא ביוה"כ שהיום ההוא כולו מתגלה אור הבינה וכו' אך בסעודה של מוצאי שבת ויוה"כ לא יכוין בה כדי להמשיך אור קדושת שבת לימי החול מבחי' הסעודות כנהוג בכל מוצאי שבת מפני כי באותו שבת היו בתענית ולא היה בו סעודות גם אין צורך לומר בה שהיא כנגד דוד מלכא קדישא כנהוג בשאר מוצאי שבת גם אין צורך לומר מגדול בוא"ו אלא מגדיל ביו"ד. עכ"ל בקיצור.

היוצא מדבריו שמה שאומרים במוצ"ש ויהי נועם הוא כדי להמשיך אור קדושת תפילות שבת לכל תפילות החול [וכן מבואר גם בבא"ח ש"ש פרשת ויצא הלכה ו], ומה שאוכלים סעודה רביעית במוצ"ש הוא כדי

להמשיך את אור קדושת סעודת שבת לכל הסעודות של ימי החול, ולכן כיון שביום זה היה תפילות, יש לומר ויהי נועם כרגיל, שיש מהיכן למשוך את האור הזה, אבל כשלא היו סעודות בשבת, ממילא אין שורש להמשכה זו, וא"צ לאכול סעודה רביעית, ולכן כשאוכל בסיום הצום מפני התענית או מטעם לך אכול בשמחה לחמך [וכמבואר בתוס' (יומא פז): דבליל מוצאי יוה"כ מצוה לטרוח ולהכין צורכי סעודה דהוי כעין יו"ט כדאמרין במדרש דבמוצאי יוה"כ בת קול יוצאת ואומרת לך אכול בשמחה לחמך. ובכה"ח (סי' תרד אות ד) הביא מדרשות מהרי"ל הלכות ערב יוה"כ דגם במוצאי יוה"כ יש להרבות בסעודה שנאמר מערב עד ערב. וז"ל הגרי"ח בבא"ח (שנה ראשונה פרשת וילך אות כג) אחר שיאכל סעודת התענית בליל מוצאי כפור יאמר על השלחן פתיחת אליהו זכור לטוב וכו'. ע"ש], אזי לא יכוין להמשיך אור קדושת השבת, וגם לא יאמר שהיא כנגד דוד המלך, וגם לא יאמר מגדול בוא"ו כמו בכל סעודה רביעית [וכמ"ש בבא"ח פרשת חוקת הלכה יט] אלא ביו"ד. כן נראה פשוט בביאור כוונתו.

ואמנם יש שרצו לפרש בדעתו שצריך לאכול סעודה רביעית, וכמ"ש "אך בסעודה של מוצ"ש ויוה"כ וכו'", רק שלא יכוין להמשיך את אור קדושת השבת כי אין שורש להמשכה זו. וכ"כ הה"כ בגליון חודש תשרי (סי' יב) ושכ"כ לפרש הגר"פ זביחי בספר תשית לראשו (עמוד קסז). ע"ש. אבל במחכ"ת המעיין ישר יחזו פנימו שהאמת כמשנ"ת לעיל, שרק מה ששייך באותה השבת, אפשר להמשיך ממנו אור לכל השבוע, אבל מה שלא שייך באותו שבת, מהיכן יוקח המשכת האור לזה. ולכן רק מטעם שהיה תפילות ביוה"כ כתב לומר ויהי נועם, משא"כ סעודה רביעית. וכן הוא מוכרח יותר ממ"ש שלא יאמר שסעודה זו היא כנגד דוד, ואי נימא שצריך לאכול סעודה זו רק בלי כוונת, מ"מ מה גרע שיאמר שהיא כנגד דוד, בעוד שכן הוא האמת. א"ו שא"צ לאכול כלל. ומ"ש אך בסעודה שבמוצ"ש ויוה"כ וכו', כוונתו לסעודה שנוהגים לעשות בכל מוצאי יוה"כ וכמשנ"ת, וכיון שהוא גם במוצ"ש, כתב במוצ"ש ויוה"כ. וז"פ. [ובכלל לא נראה שמצינו כזאת אצל המקובלים שיש לעשות איזה ענין ולא לכוין בו כלום, שהעיקר זה הכוונה, ובלעדיה הרי המצוה כגוף בלא נשמה].

ובחפשי באחרונים שכן הבין בדברי הגרי"ח הג"ר יוסף בנימין צרפתי בתשובה שהיא ל'ו נדפסה בשו"ת רבבות אפרים ח"ז (סי' שפד עמוד שצד ועמוד שצז). ע"ש. וכן נראה גם דעת הראש"ל גם בילקו"י (מועדים ימים נוראים הנד"מ עמוד תתפז). ע"ש. וכ"כ עוד בדעת התורה לשמה בשו"ת אדרת תפארת ח"ה (סי' מ עמוד קצח) [וע"ע בדבריו בח"ז סי' סד שהביא דברי הגר"פ זביחי הנ"ל ותמה על הבנתו בתורה לשמה. ע"ש], ובשו"ת אלישיב הכהן ח"ג (סי' כא), ובספר מעדני איש (סי' ד עמוד שעח). ע"ש. וכן עיקר.

וכן ראיתי להג"ר יצחק ברדא במאמר שנדפס בספר אור ישראל (לזכר רבי ישראל ברדע עמוד לט) שכתב לחלוק על הבא"ח ושאינ הכרח לזה, ושהסכימו איתו רבי מאיר ועקנין ורבי יוסף ללוז. ע"ש. ואמנם לפענ"ד העיקר בזה הוא כדברי מרנא הגרי"ח שהוא שר בית הזוה"ר ולו נגלו כל תעלומות חכמה. אבל מ"מ גם הם מודים בפשיטות שכן דעת הבא"ח.

ואמנם לא הארכתני כאן לענין דינא, ובפרט שע"פ הפשט יש לדון לכאן ולכאן, רק רציתי להעמיד דעת הגרי"ח על דיוקה. והשי"ת יעב"א.



בענין ניקוד הרי"ש בשוא או בקמץ, במילים "מלכות יון הרשעה" | תגובה

הנה בחזו"ע חנוכה (עמוד רה) כתב מרן רבנו זיע"א בזה"ל: מלכות יון "הרשעה", פשט המנהג לומר הרשעה הרי"ש בחיריק וכו'. ולאפוקי ממ"ש ביבי"א ח"ח (סימן יא אות כ) לומר הרי"ש בשוא והשי"ן בקמץ, שאין העולם נוהגים כן. ע"כ. הו"ד ב"יתד המאיר" כסלו תשע"ז (סי' מח אות ה), במאמרו של הרב איתן כהן (בקונטרס "הדרת מלך", הוספות ל"משנה אחרונה"), וציין זאת כ"חזרה" של הרב, כי, כאמור, אף שביבי"א כתב מרן שנכון לומר הרי"ש בשוא - "הרשעה", מ"מ כיון שאין העולם נוהגים כן, שוב יש לומר "הרשעה" בחיריק. אך לכאורה צ"ב, כי אם יבדוק כל אחד בשער עירו וחצר מקומו יראה בעיניו שרוב ככל הציבור נוהגים לומר "הרשעה" הרי"ש בשוא וכהכרעת מרן הב"י, וכמעט לא מצינו ולא שמענו ש"ץ שאומר הרשעה בחיריק. ואם אכן כנים דברינו שזהו מנהג העולם כעת, שוב יש לנו לחזור לפסקו של מרן ביבי"א, לומר בשוא. ועיין. בברכה"ת, שמואל כהן, ירושלים



ד' תגובות והערות בכמה ענינים בגליון הקודם | תגובה

לכבוד הירחון הנפלא "יתד המאיר" לארץ ולדרים עליה.

א. בגליון תשרי תשע"ח (180, סי' ג), הובאה תשובתו של הגר"מ מאזוז שליט"א שבירר מקודם בשיעור הזתים כי התוס' שכתבו שהוא כחצי ביצה נראה שלא הכירו את הזית ולכן כתבו שרק העץ מר הוא ואילו חכמי ספרד ומצרים הכירו בו. ודרך זו קלה מאוד להשוות המחלוקת אבל קשה לקבלו, דאם לא הכירו את הזית למה חידשו בדבר שאין יודעין מזה, ושמן זית היה ידוע בכל הדורות, ואם נאמר שבמקומם היו הזתים מתוקין וגדולים משא"כ בספרד, א"כ אין לדבר סוף ולמה זה אין אנו יכולים לברר ורק בגודל הבצים הוכיחו שלא נשתנו בין המקומות.

ואם נאמר שזתים הם מרים יש לתרץ למה כתיב "זית שמן" שכל מעלתו הוא ששמן אגור בתוכו, אולם הרי רק בשמן מצינו שהוא מר ומזיק ולכן אין לברך עליו, ולמה לא אמרו כך על זתים שאין ברכתו בורא פרי העץ, ומה שפירש רש"י למתק מרירותן אינו מוכיח שכל הזתים הם מרים, ועוד שזה אינו מורה שהוא מרור עד שאינו ראוי לאכילה, ואטו אם יקח זתים שלנו ויפצעם על האבן יוכל לאכלו, ולכן פשוט הוא למה פירשו התוס' שמרירות קאי על העץ שזה מרור ממש, ולכן אין מוכרח שלא הכירו בו.

ב. ושם (סי' ד) כתב הרה"ג ר' איתן כהן שליט"א דאם חבירו מחל לו מעצמו אינו צריך לילך ולפייסו, ויש לציין לקונטרס המאור שהובא שם תשובות מהגר"ק שליט"א שכן צריך, וצוין שם שכ"כ הפלא יועץ ועוד ספרים.

ג. בענין סעודה רביעית ביוה"כ שחל בשבת ביאר הרה"ג ר' יעקב ש. שליט"א (סי' יב), וטען כיון שכתב מרן שהוא כדי ללוות השבת למה נשתנה שבת שחל בו יוה"כ. ואין ראייה כ"כ דהרי כתב כך גם לענין קבלת השבת, ואפילו הכי יש הסוברים שאין קבלת שבת בשבת שחל בו יוה"כ. ויש להסביר דעה זו שסעודה רביעית אינו עדיף מג' סעודות, וכמו שכתב במשנה ברורה, וכיון שנדחו הג' סעודות אין צורך ללוותה בסעודה.

ד. מה שכתב הרה"ג ר' יצחק מאזוז שליט"א (בסי' כ אות ב) בענין קדיש תתקבל. הנה מצינו ב' פעמים קדיש תתקבל אצל אלו שנוהגים לומר קדיש תתקבל בליל פורים אחרי התפילה ואחרי ואתה קדוש עיין מ"ב סימן תרצ"ג, ומ"מ מדברי הלבוש אין ראייה שיש לחזור ולומר תתקבל, אלא סברתו הוא כיון שיש כאן קדיש תתקבל כללו בו גם סדר קדושה, אבל לא שיאמרו קדיש מיוחד בשביל זה.

דוד אריה שלזינגר, מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



יישוב להשגה על טהרת הבית | מכתב

לכבוד מערכת הירחון הנכבד "יתד המאיר", שלום רב.

א. בראשית מאמר ברצוני להביע הנאתי מהספר החדש "פניני שבתי וקומי" להגאון רבי חומאני עלוש זצ"ל, שנערך מחדש בטוב טעם ודעת ע"י העורכים החשובים במכון "מאורות אבי". קנקן חדש מלא ישן, תורה מפוארה בכלי מפואר. ומומלץ לדרשנים וכל שוחרי תורה לרכוש את הספר המפואר הזה.

ב. ראיתי להרה"ג רבי רונן מגן שליט"א בס' ויען שמואל ח"ו (סי' לב, עמ' שלה) שכתב אודות מ"ש מו"ר בטהרת הבית ח"א (עמ' יא) בדין דם שודאי יצא מגופה אם בעינן שיעור כגריס שנחלקו בזה המנח"י והכו"פ כידוע, וכתב הרב בסוף הקטע שכדברי המנח"י "כן משמע מדברי הגהות מימוניות (בפ"ד מהל' איסורי ביאה אות כ) בשם מהר"ם". ע"כ. וכ' הה"כ, בעניותי לא ירדתי לסוף דעתו דהתם קאמר דחכמים אמרו שלא לבדוק אחרי תשמיש אע"פ שלכאור' יש מקום לבדוק שהרי אם תמצא דם בבדיקה איכא טומאה דרבנן, מ"מ הם אמרו אל תחשוש ותבדוק ותכניס עצמך לחשש טומאה זו, וטעמם כדי שלא יהא לבו של בעל נוקפו. אבל אי מצאה דם ודאי שטמאה מדרבנן. ולא הבנתי כיצד משמע מכאן דס"ל כהמנח"י. וצ"ע. ע"ש. ואף הגאון רבי אליהו מאדאר שליט"א בקובץ אור המאיר (מוסף או"ת ניסן תשנ"ה סי' ו) ובהגהתו בויע"ש שם העיר בזה, וכ' שט"ס נפלה בטהרת הבית. ע"ש. אולם נראה שכוונת מרן הטהרת הבית להוכיח מדברי הגה"מ שם שכתב בזה"ל: וכן מורי רבינו מיחה באשה שהיתה בודקת תמיד אחר תשמיש ואע"פ שאין לה וסת למה תחמיר לקלקל עצמה בדבר

שאסרו לה חכמים כיון דמדאורייתא בעינן שתרגיש בבשרה אלא "דרכבן אסרו רואה בלא הרגשה כמו כתמים", והם אמרו דהיכא דאשכחא דם אסרו והם אמרו שלא לבדוק עכ"ל. ומדכתב דרכבן אסרו רואה בלא הרגשה כמו כתמים, כתב הרב דמשמע דכי היכי דכתמים לא אסרו חז"ל אלא בשיעור כגריס כך אסרו חז"ל בראיה ללא הרגשה רק בשיעור כגריס. ומידי דברי בו ראיתי למופה"ד הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות ח"א (סי' פד) שכתב שחזקו דברי הנשים בזמננו באומרם שאפי' הרגשת זיבת דבר לח אינן מרגישות עכ"פ לא יותר מרטיבת המקום אחרי יציאת הדם מגופן ואלה ההרגשות שהיא מבחנת שהיא עומדת לקבל הוסת, אין זה אלא בגדר וסת לא הרגשה, ומעתה א"נ דהרגשה ודאי תניא בטומאת נדה באמת טעמא בעי היאך משכח"ל לפי האמור שתהיה נדה מה"ת. והנה הלכה פסוקה ברמב"ם (פ"ד מאיסוב) ואפי' היא קטנה, שהבת מטמאה בנדה ואפי' ביום לידתה. ובנדה (לב). מעשה והטבילוה קודם לאמה. ומעתה בקטנה בת יום אחד מה שייך הרגשה, ועל כרחך כיון דקטנה לא שייכא בהרגשה טמאה מן התורה אף ללא הרגשה. וה"נ נימא בנשים בזמננו. וכ"כ בצפנת פענח דמאחר וקטנה לא שייכא בהרגשה לפיכך אף ללא הרגשה טמאה מן התורה. עכת"ד הגרי"ש אלישיב. אולם ביסוד הדברים מאי דפשיטא ליה להגרי"ש אלישיב שקטנה אינה מרגשת, הנה בנדה (פ"ה מ"ג) תנן תינוקת בת יום אחד מיטמאה בנדה, וכתב במשנה אחרונה (ד"ה בת), ומשמע דדרשה גמורה היא מדאורייתא. וכ"כ הרמב"ם (רפ"ג מהל' איסורי ביאה) דחייב בועלה כשהגיעה לבת ג' בכרת. וצ"ע למאי דקי"ל כשמואל לקמן ר"פ הרואה כתם (נז): דמדאורייתא אינה טמאה אלא בהרגשה, והכא בת יום אחד "מנא ידעינן דארגשה". ונ"ל דהטעם בזה דלאו ספק הוא שרובן רואות בהרגשה ורובא דאורייתא. וכן משמע בתוס' פ"ק דף ג' ד"ה מרגשת. ע"כ. ומוכח מדבריו שכתב מנא ידעינן דארגשה והיאך מחייבין לבועלה כרת, דפשיטא ליה שאף קטנה מרגישה. ובנפול היסוד נפל הבנין. ובאמת בגמ' נדה (ג). איתא אגב צערא מיתערא. ובפשטות אף קטנה מרגישה צער כזה שאינו חלש כ"כ, והאשה מתעוררת מחמתו משנתה. וכי היכי שקטנה שתיחבל תחוש בצער. ואפשר ליישב דברי הצפנת פענח דס"ל כמ"ד שהרגשות הוא משום ידיעה וע"ז כתב שקטנה אינה מרגישה דהיינו שאינה יודעת ומבינה בהרגשות. אולם רבים האחרונים חלקו על דבריו. וכמ"ש הגר"מ גרוס בס' שיעורי טהרה (ריש פ"ג) שהלכה רווחת שהרגשה היא מדין הרגשה ולא בתור ידיעה שבא מגופה. ע"ש דאייתי מח' הפוס' בד"ז. וע"ע בס' חוט שני (עמ' כט) שכ' שההרגשה אין זו ידיעה שכלית אלא בעינן שבשרה ירגיש. ע"ש. וע"ע בשו"ת נחלת לוי (חיו"ד ס"ס ד) מ"ש שלכאו' נשי דידין דלית להו הרגשה לכאו' אינן טמאות אלא מדרכבן. ומ"מ למעשה אין לסמוך ע"ז. ע"ע. ואכמ"ל.

בברכת חזקו ואימצו להגדיל תורה ולהאדירה. **יצחק מאוזו**, ירושלים

יב

אם אפשר לברך על הדלקת נר חנוכה בפלג המנחה בבית הכנסת | מכתב

הנה בענין להדליק נר חנוכה בבית הכנסת בפלג המנחה, אסר בילקו"י להדליק בברכה. אך לכאורה צ"ב כי בגוונא שישארו דלוקים בזמן השקיעה, וגם עתידים לבוא ולהיות שם ציבור (כגון לשיעור או לתפלה וכדו'), לכאורה לאור זאת שפיר דמי לברך. ואע"פ שאין ראייה לדבר, זכר לדבר יש, מהא דמותר להדליק (בשעה"ד, כגון בע"ש) כשאין עשרה מתפללים בביהכ"נ, על סמך זה שעתידיים לבוא בהמשך. ודו"ק. זאת ועוד, כי מדברי מרן רבנו הגדול זיע"א בחזו"ע חנוכה (עמ' סט"ע), יש משמעות שאפשר לכתחילה להדליק ולברך בבית הכנסת בפלג, אחר שהביא דברי הזב"צ (ח"ב חאו"ח סי' כט), ולא דחאם כלל, ומדשתיק משמע דניח"ל. וצ"ע למעשה.

הודעת מערכת

הודעה חשובה: גליון "יתד המאיר" לחודש טבת תשע"ח, יוקדש למאמרים בעניני טהרה ואישות, לרגל ימי השובבי"ם, כשהרעיון הוא, במקום לפזר מאמרים כאלו בכמה גליונות, אנחנו מקדישים גליון אחד בשנה לדינים אלו שהצניעות יפה להם, (ובמקביל תעשה הקפדה גדולה שלא להפיץ את הגליון בהיכלי הישיבות, בשונה משאר הגליונות שמופצים ומחולקים לעשרות), וכבשנים שעברו (גליונות טבת תשע"ו-163, תשע"ז-177), שזכינו להו"ל קובץ מיוחד שרובו עוסק בענינים אלו, נחזור שוב על הרעיון המבורך שקצר שבח ותהלה מחשובי המוצי"ם ומגדולי הרבנים. (וע"ע במש"כ בזה בגליון שבט תשע"ו, בהערה שבעמ' 289). רבנים ות"ח שיש להם מאמרים וחיידו"ת בנושאים אלו, מוזמנים ליטול חלק ולשלוח למערכת בהקדם, ויתכן שנוכה לעטר בהם את הגליון בעז"ה יתברך.

הרב עובדיה חן

מח"ס "הכתב והמכתב"

סימן מט

כתיבת ראיה (א)*

א. על מנת לשכנע את הקורא, על הכותב להשתדל בכל עוז למצוא סימוכין וראיות לדבריו ולבססם במקורות, ובפרט בדברים מחודשים.

ב. לפני שתביא ראיה מאיזה מחבר, קרא את כל דבריו, וודא שהדברים שמהם אתה מביא ממנו ראיה הם מסקנתו ולא נכתבו כשקלא וטריא ובהמשך דבריו חזר בו. וכן וודא שהם דבריו שלו ואינם ציטוט ממחבר אחר (אם אכן הם ציטוט ממחבר אחר, רצוי לפתוח את הדברים במקורם ולהביא ראיה ישירות מהמקור, כדי שידעו באיזו רמה יש להתייחס לראיה).

ג. ספר הלכה שנכתב בדרך ליקוט ואיסוף שהובאה בו דעה מסוימת, ואתה מעוניין להביא ראיה מאותו מחבר שהוא פסק כדעה זו, יש לברר את דרכו של המחבר: אם הוא אינו נוהג להעתיק דברי הפוסקים כרוכל, אלא בוחר להביא רק את הדברים שהוא מסכים להם להלכה, או שמביא גם דברים שאינם מסכים להם, אך במקביל מביא את החולקים או שמעיר עליהם בעצמו, ניתן בהחלט להחשיב את הדעה שציטט כדעתו ולהביא ממנו ראיה שכך הוא פוסק. אולם אם מטרתו בחיבורו רק ללקט, לבד ממתי שיש התייחסות מפורשת שלו (כמו ספר "ברכי יוסף" למרן החיד"א¹), בזה יש לדון בכל מקרה לגופו, לפי הניסוח והצורה שהביא את הדברים. ובמקרים כאלו, עדיף תמיד להביא כראיה את הפוסק המקורי אותו הביא המחבר המלקט, ולהוסיף "והביאו להלכה בכף החיים (למשל)". אולם יש מחברים בודדים בדור הקודם (ובזמננו הדבר מצוי הרבה), שלא נחתו כלל לפסק הלכה והכרעה, אלא רק לקבץ דברי הפוסקים שיהיה לתועלת המעיין (כמו ספר "באר היטב"²), ובזה בדרך כלל אין ענין להביא מהם ראיה.

ד. מומלץ להכיר קצת את דרך כתיבת הספר של המחבר שממנו מביאים ראיה. יש למשל ספרים שההגהות של המגיה נכנסו בין סוגריים מרובעות, בלי להותיר עקבות, ובאופן זה לא ניתן להביא ראיה מהמחבר, אלא מ"הרב המגיה בספר פלוני". ולכן כדאי להעיף עין על ההקדמה כדי לדעת באיזה אופן נכנסו ההגהות. דוגמא נוספת: דרכו של הגאון רבי זלמן (בעל התניא) שכל מה שכתב בין סוגריים, סימן שהוא מסופק בו ואינו מחליטו להלכה³.

* כללים בכתיבה מתוך הספר "הכתב והמכתב" ח"ב (כת"י) שעומד לראות אור בקרוב. הערות והארות יתקבלו בשמחה.

¹ ראה מה שהאריך בזה בירחון "יתד המאיר" (תמוז ואב התשע"ב).

² עיין לרבי אברהם מסלוניקי זצ"ל בספרו "שיורי טהרה" (מערכת ק' אות ל"ט) ובשו"ת "שבות יעקב" (ח"ג סימן צ"ח).

³ וכמו שהעיד אחיו בספר "שארית יהודה" (חלק השו"ת חאו"ח סי' ו) ששמע ממנו מספר פעמים שכל מה ששם בסוגריים, דעתו היתה לחזור ולשנות הדברים לראות אם צדקו דבריו.

**יצירת מופת נוספת
מבית "מכון הכתר"**

מפעל מפרשי השלחן ערוך

הננו שמחים לבשר לציבור שוחרי התורה וההלכה,
כי בשעטו"מ יצא לאור הספר הנפלא
שרבים ציפו לאורו

בני ציון

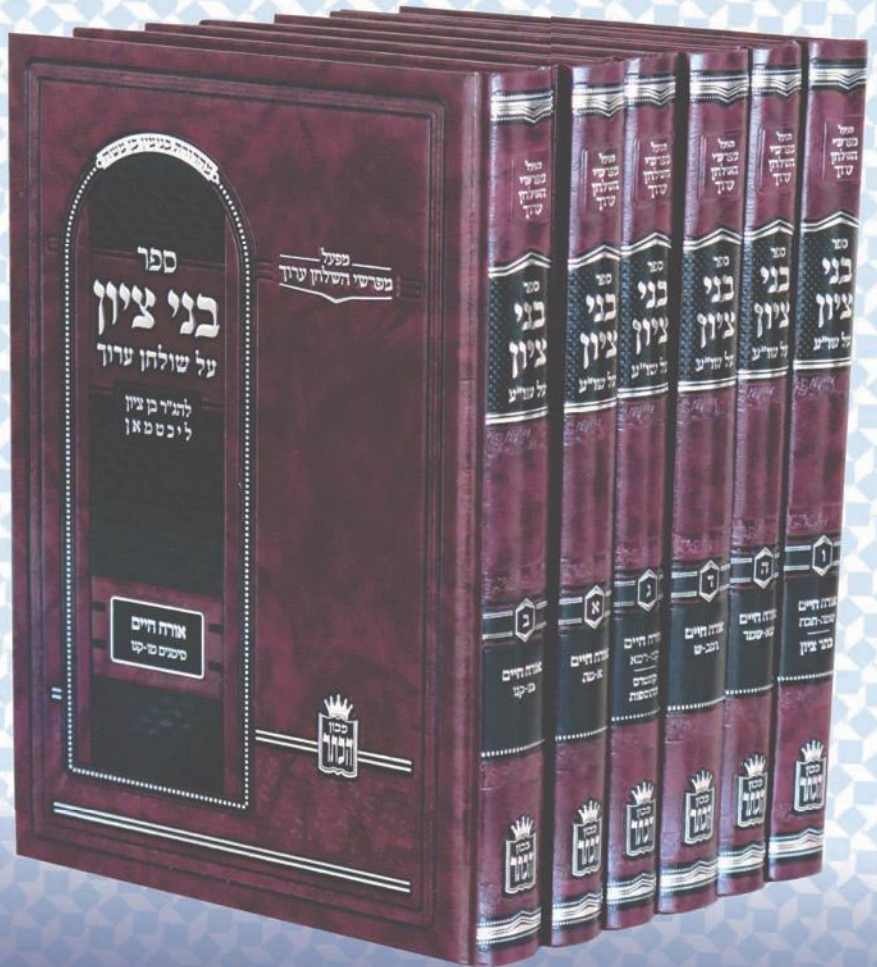
להגאון המופלא
רבי בן ציון ליכטמאן זצ"ל
ר"מ ק"ק זויעהל וראב"ד בירות

אוצר בלום ואדיר אשר נדפס
על שלחן ערוך ארח חיים
בשנים תש"א - תשכ"ד,
ורבים אומרים מי יראנו טוב.
ועתה נדפס בשנית במהדורת
צילום מפוארת

ועליו נלווה מדור
"ישמח ישראל"
הכולל ציונים, הערות והארות
מחכמי דורו של המחבר ועד
פוסקי זמנינו, ומשא ומתן
בדברי המחבר.

ונכללו בהם הערות
מגליונות הבני ציון
מכתב יד מרן הראש"ל
הגר"ע יוסף
זצ"ל
המופיעים בזה לראשונה

ונוסף בו
קונטרס כתר ציון
מערכות וחיידושים מכתב יד
המחבר



כמות מוגבלת תימכר לאברכים
במחיר הקרן

מסובסד ע"י קרן בנימין בן משה ניו-יורק

הפצה ראשית: 052-7123470