

בס"ד

שמעתתא דבי מדרשא

הערות והארות
מפרי תגובתם של חו"ר
כוללי 'קרלין סטולין' בארה"ק

גליון ט' – מנחם-אב – אלול תשע"ח

מ

ניתן להשיג את גליונות ה"שמעתתא דבי מדרשא"
תמורת תשלום סמלי של 3 ש"ח לגליון
אצל נציגנו בכל אתר ואתר
ירושלים: הרב משה גוטשטיין
מודיעין עילית: הרב אליהו בר"מ למברגר
ביתר: הרב דוד חיים עהרנרייך
טבריה: הרב משה חיים שמעיה

להצטרפות לקבלת הגליון בדוא"ל חינם מידי גליון ניתן לשלוח בקשה
לדוא"ל: a0527118161@gmail.com

**המעוניין לקבל את מאמרו לעיון לאחר העריכה ע"י המערכת
לפני פרסומו בגליון, יציין במאמרו כתובת מייל או פקס שנוכל
לשלחו לעיונו.**



י"ל ע"י

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מרכז מוסדות קרלין סטולין בארה"ק

גליון פנימי

רשת הכוללים שע"י מוסדות קרלין סטולין בארה"ק

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ניתן לשלוח חידו"ת ותגובות אצל הנציגים בכוללים

וכן בכתובת אימייל: sdmstolink@gmail.com

תוכן הענינים

אורח חיים

א	אכילת פת הבאה בכיסנין בשבת - ובמנהג אכילת קוגל בשבת	הרב שלמה זלמן שמעיה
ב	בירור שיטת המ"ב בשיעור המילוי בפת הבא בכיסנין ובדין קביעת סעודה על פתיית פת הצבועים	הרב יואל עהרנרייך
ו	איזו ברכה מברכים על מצה מטוגנת ("מצה ברי")	הרב יעקב ברח"י הכהן גוטשטיין
ח	חילוקי דינים בעניין קציצת דמים לגוי העושה מלאכה לישראל בשבת – וטעמיהם	הרב אברהם אשר שור
יא	בגדר דין 'שלא יכשל' בנרות שבת בזמנינו ובגדר מדליקין עליו בביתו בשבת ובחנוכה	הרב מאיר דוד הירשמן
טו	בענין כיבוי הגפרור לאחר הדלקת נרות שבת	הרב אליהו בר"מ למברגר
כא	אם יש חיוב לדאוג לקיום המצוה קודם זמן חיובה	הרב משה חיים ברש"ז שמעיה
כב	האם יש חשש 'שכר שבת' בנתינת מקום לחזנים	הרב ישראל בר"ד בריזל
כד	אם יש ללמוד דין תוספת אהל ארעי על התחלה שנעשית בשבת בדרך היתר - מדין בישול אחר בישול בלח שנצטנן וחזר והוחם	הרב שמעון אייזנבך
כו	דין קשירת קשר בשבת שיחכן שיפתח ביומו ויתכן שישאר קשור למקצת זמן	הרב אלתר גוטליב
כז	קשירה בשבת של קשר אחד בשני ראשים יחד – ודין פתיחת עניבה שהסתבכה לקשר	הרב אפרים פישל הלוי סגל
לג	הנאה מברירה שנעשתה בשבת באיסור	הרב אליהו בר"ש למברגר

חושן משפט

לה	בענין 'כאן נמצא כאן היה' לענין ממון	הרב אליעזר דוד ברנד
----	-------------------------------------	---------------------

תגובות לגיליונות הקודמים

בענין הדלקת נרות שבת למי שאין אשתו בביתו – ובענין היוצא באמצע סעודתו למקום אחר
 הרב יעקב חנוך הכהן שברון / בדין הדלקת נרות שבת למי שאין אשתו בביתו
 הרב שמואל דוב גוטליב / בענין הנ"ל הרב חיים משה בנימין גוטשטיין / בדין הזורק
 קליפת בננה ברה"ר אם חייב משום בור הרב אליעזר דוד ברנד

אורח חיים

הרב שלמה זלמן שמעיה

ראש כולל 'תפארת אהרן' – מודיעין עילית

אכילת פת הבאה בכיסנין בשבת - ובמנהג אכילת קוגל בשבת

הגאון מהרש"ם בספרו דעת תורה (סימן קס"ח סעיף ו') העיר דלכאורה יש להמנע מלאכול פת הבאה בכיסנין בשבת, ועכ"פ אף למסקנתו אסור ליטול ב' עוגיות פת הבאה בכיסנין בשבת, וכדלהלן.

הנה בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן ע"א) כתב וז"ל: שבת קובעת דאפילו אכילת עראי חשיבא קבע למעשר, נראה דגם לענין פת הבאה בכיסנין וכו' אי קבע סעודתו עליה מברך עליה המוציא ולבסוף ברכת המזון גמור, ונראה דכל אכילת שבת חשיבא קבע כמו למעשר [ויצטרך לברך עליה המוציא וברהמ"ז] יעוש"ד.

ועל פי זה כתב המהרש"ם וז"ל: והנה לפ"ד מהר"ח או"ז הנ"ל צ"ע איך טועמין אחר קידוש שחרית פת הבא בכיסנין ומברכין בומ"מ ומעין ג' [הרי הוה כקבע סעודתו עליה, כיון דשבת חשיבא וקובע למעשר], וצ"ל דאיכא הכירא שאינו מכוין לצאת ידי חובת סעודה שהרי אינו בוצע על ב' לחם משנה, ולפי זה אסור ליקח שתיים [כיון דכשלוקח שתיים אין הכירא שאינו רוצה לצאת יד"ח סעודה] עכ"ל.

ותירוצו צע"ג אטו הדין דשבת קובעת הוא רק כשאוכל כדי לצאת יד"ח הסעודה, והרי בפירות אין יוצאין סעודת שבת, ומ"מ שבת קובעת בהם למעשר, וכן הא דאסור טעימה בעלמא קודם קידוש הוא ג"כ משום דשבת קובעת למעשר, ולכן אף הטעימה חשיבא, ואטו נימא דכל שיש גילוי שאינו רוצה לצאת י"ח הסעודה, לא יהיה שבת קובעת למעשר, וצע"ג. [ומשמע דנוקט לעיקר דברי מהר"ח או"ז האלו, ואוסר ליטול שתי עוגיות פהב"כ, וכן מזכיר לדברי המהר"ח או"ז בתו"ד בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רכו) לענין אם יו"ט קובע למעשר].

והנה דברי מהר"ח אור זרוע מובאים גם במנחת פיתים (סימן קס"ח סעיף ו') וכותב בזה"ל: ולענ"ד נראה דלידין דקיי"ל פת הבאה בכיסנין אע"פ שקבע עליו אינו מברך המוציא וברכהמ"ז רק כשאוכל שיעור שאחרים קובעין עליו, לכן גם סעודת שבת אינו קובע, דדוקא לענין מעשר דתלוי בדעתו דאם אוכלו בדרך קבע חייב במעשר לכן אכילת שבת מיקרי קבע, אבל הכא שתלוי בשיעור שאחרים אוכלים אין לחלק בין סעודת שבת לחול. ומהאי טעמא לענין מעשר גם מלח קובע, ולענין פת הבאה בכיסנין לא. ואולי יש לכוון זה בלשון הגמרא כל שאחרים קובעין עליו, ד"אחרים" נקראו עכו"ם כמו בחולין וכו' ועיין ברש"י שם. והיינו דכל שאין אחרים קובעין עליו פטור מהמוציא, ולדידהו אין הבדל בין שבת לחול ודו"ק, והר"ח או"ז לשיטתו דסובר דבכל פת הבאה בכיסנין כשקבע מברך עליו המוציא וג' ברכות, והיינו כהראב"ד דכל שהוא קובע עליו אף

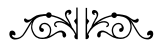
שאינן אחרים קובעין עליו מחויב לברך לכן גם סעודת שבת מועיל משא"כ לדידן עכ"ל הרי דלדעתו מיושב דלא נקטינן כחידושו של מהר"ח או"ז.

אולם שם בדעת תורה כותב וז"ל: וח"א כתב לי בשם המנחת פיתים דהכא דתלוי אם אחרים קובעים עליו, לכו"ע אין שבת קובע, ויש לדחות דבשבת גם אצל אחרים נחשב קביעות. ועוד כתב דאחרים היינו עכו"ם, והוא תמוה לומר דבטלה דעת ישראל לגבי עכו"ם עכ"ל הדע"ת.

אולם דבריו צ"ע, דכוונת המהר"ם אריק במנחת פיתים לומר דבנידו"ד דפהב"כ תלוי אם הפת חשיבה עד שקובעין עליה סעודה, מחמת עצם הפת, ולא תלוי אם דבר צדדי מחשיבו, דהיינו דכל שהאוכל ארעי ודנים אם שבת "מחשיבו" על זה אמרינן דכיון דאין הפת חשובה בעצמותה לקבוע עליה סעודתו אין השבת מחשיבה, ומדמה נידון זה דהרי חזינן דתלוי אי "אחרים" קובעין סעודה, הרי שאין דנים על מקרה מיוחד של אדם מסויים שקובע עליה, וא"כ הה"נ דשבת אין מחשיבה לקביעות סעודה כיון דאין הפת חשיבה בעצם רק שהשבת שהוא דבר צדדי מחשיבו, ועל כך הביא "סימן" דכאן אמרינן דתלוי בדעת אחרים דהיינו גויים. [ואין הטעם משום שדעת ישראל בטלה לדעת גוי, וכהבנת המהרש"ם, אלא] דאם אין הגוי קובע סעודה על פת כזו "מוכח" שאין הפת חשובה.

ועל כל פנים מבואר דדעת המהרש"ם דבשבת אין ליטול שתי עוגיות וכיו"צ בהם לאכול די שחש דמתחייב בברכת המזון, אבל למנהגינו שאוכלים "קוגל" שהם מעשה קדירה לרוב הפוסקים, יצאנו מחשש זה.

והנה מדברי הדרכי משה (סימן קס"ח אות ב') שהביא ראייה דבשבתות שאוכלים לחם שמתובלין הרבה דהוי לה בכלל לחם מוכח דלא ס"ל כמהר"ח או"ז הנ"ל, דלדידיה כל טעימת פת הבא בכיסנין בשבת הוי כקביעת סעודה ומברכים המוציא ומה הוכיח משבת לדין חול, אלא מוכח דחולק על המהר"ח או"ז וס"ל דאין חילוק בין שבת לחול, אך עיין תוספות שבת (סימן רעד סק"א) דלדידיה יש ליישב שלא יסתרו דברי הרמ"א לדברי מהר"ח או"ז, ואכמ"ל.



הרב יואל עהרנרייך

כולל תפארת אהרן – מודיעין עילית

**בירור שיטת המ"ב בשיעור המילוי בפת הבא בכיסנין
ובדין קביעת סעודה על פתיית פת הצבועים**

בירור שיטת המ"ב בשיעור המילוי בפת הבא בכיסנין

בשו"ע או"ח (סימן קס"ח ס"ז) נתבאר דין פת הבא בכיסנין, שיש מפרשים דהיינו פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוכר כו'. וכתב המ"ב דמסתברא שצריך שיהיה ניכר טעם המילוי בעיסה. וכן כתב עוד בהמשך דבריו בשיטת הרמ"א, דלא סגי במה שטעם המילוי ניכר, אלא צריך שיהיה נרגש יותר טעם המילוי.

והנה המ"ב לא הביא מקור לדבריו אלא כתב דמסתבר לומר כן, ולכאורה צע"ג בדבריו דלפי הנשמע מפשט דבריו הצריך שהעיסה עצמה יהיה בה טעם המילוי, והיינו שאפילו אם יאכלנה לבד בלא המילוי יהיה בה טעמו, וצ"ע מהיכי תיתי לומר כן בעוד שמדברי הראשונים משמע שעיקר החילוק בין שיטה זו לשיטה ב' הוא אם מיירי שהמיני מתיקה [שהוא הגורם שיהיה הפת נאכל רק לקינוח בעלמא] נילוש בתוך העיסה, או שעומד מבחוץ רק כמילוי ואינו נילוש בתוך העיסה להטעימו.

אמנם נראה דהמ"ב לא נתכוין בזה להצריך שהעיסה תבלע טעם המילוי עד שאם יאכל העיסה לבדה יהיה ניכר טעמו. אלא כוונתו לומר שבעת שיאכל את העיסה עם המילוי כאחד יהיה נרגש טעם המילוי, וסברתו בזה משום שלא נוכל לעשות את כל הפת לקינוח בעלמא רק אם המילוי הוא ניכר בטעמו בעת אכילתו עם הפת.

והגם שלשון המ"ב שכי' שטעם המילוי ניכר 'בעיסה' אינו מדוייק כן, מ"מ נראה פשוט דמילת 'בעיסה' הוא לאו דוקא, והראיה שבס"ק ל"ג כשכתב כן בשיטת הרמ"א שצריך שיהיה ממנו עיקר הטעם, כתב רק שיהיה עיקר הטעם בשעת האכילה, ולא הזכיר שם תיבת 'עיסה'. וכן בשעה"צ ס"ק כ"ח שחזר שם על יסוד זה ג"כ לא הזכיר תיבת 'עיסה', וע"כ שכונתו רק לומר שיהיה נרגש באכילתו ולא שיהיה דבר מועט וטפל.

עוד ראיתי בספר 'שערי ברכה' שהוכיח כן מדברי הט"ז שהביא המ"ב בס"ק כ"ז שאפילו כשאוכל רק הפת שנאפה על המילוי מברך ג"כ מזונות, כיון שאין דרך לקבוע סעודה על פת כזו שנאפה עם מילוי. ואם איתא שהפת גופא יש בו גריעותא מחמת הטעם שקיבל מהמילוי, לא הו"ל לומר סברא מחודשת דאין דרך קביעות על פת כזה, דהרי סברא פשוטה יש בזה שמצד הפת אין שום חילוק בין אם אוכלו עם מילוי או לאו כיון דמ"מ יש בו טעם המילוי.

והנה ביסוד שיטת ראשונים אלו דס"ל שהמילוי מוריד ברכת העיסה מהמוציא למזונות, מצאנו בדברי האחרונים ב' מהלכים, דהשועה"ר בסידורו (פ"ב ס"ז) כתב לבאר סברת שיטה זו משום שהפת הוא בעצם טפל להמילוי ובאמת הו"ל לברך רק על המילוי ולא על הפת, אלא שמצד דין כל שיש בו מחמשת מיני דגן וכו' נעשה הפת עיקר לברך עליו ולפטור את המילוי, אמנם א"א עדיין לברך על פת זה המוציא כיון שבעצם הוא רק טפל ואין בו חשיבות.

אמנם סברא זו אינה מוסכמת, ומדברי ט"ז ועוד הרבה פוסקים שהביאו דבריו מבואר לכאורה שלא למדו כן. דהנה בט"ז כ' דוגמא לפת הממולא מה שעושין בפורים פת הממולא עם שומשומין, והביאו הפוסקים דבריו. ומזה מבואר לכאורה דאף כשהפת הוא העיקר חל עליו דין 'פת הבא בכיסנין' מחמת המילוי, דהרי פשיטא שבפורים היו קובעים עיקר אכילתן על הפת, והשומשומין היה בא רק למתק את הפת.

וסברת פוסקים אלו מבואר בשועה"ר (ס"י) במה שהביא שיטת הפוסקים שכתבו לחלק בין מילוי של מיני מתיקה למילוי בשר ודגים, וז"ל: וכל זה כשהמילוי מפירות וכיוצא בהם שאין דרך לקבוע סעודה עליהם לא ללפת בהם את הפת ולא למזון ולשובע, אלא אוכלים אותם לקינוח סעודה ולתענוג, ולכן אין דרכם של רוב בני אדם לקבוע סעודה גם כן על הפת הממולא מהם, עכ"ל. ומבואר בזה דעצם הפת נעשה דרכו לאכלו לקינוח בעלמא מחמת המילוי שיש בו, וזה שפיר יתכן גם כשהמילוי הוא טפל בעלמא, דמ"מ משנה טעמו של הפת שלא יקבעו עליו.

אלא שהשועה"ר בסידורו חזר מסברתו זו, וכתב הסברא שהפת הוא טפל להמילוי וכנ"ל, ויש בזה נפקותא לדינא בכל פת שאינו טפלה להמילוי וכנ"ל. ואכן חלק שם על הט"ז לגבי פת של

שומשומין וכתב שאין דינו כפת הבא בכיסנין. [אמנם מזה לבד שבשו"ע הסכים להט"ז, ובסידורו חלק עליו, לא נוכל עדיין ללמוד שחזר בו מגוף הסברא שהמילוי מוריד את דרגת הפת לכיסנין, דאפשר שבסידורו חשש לדברי החמד משה שחלק על הט"ז מטעם אחר, דס"ל דמילוי של שומשומין בא ללפת הפת והוא דומה למילוי של בשר ודגים].

והנה כשנחזור לדברי המ"ב הנ"ל ע"כ צריך לומר שלמד כסברת השועה"ר בשו"ע, דאם למד כסברתו בסידורו ודאי שאין מקום לדבריו כפי פירושי שכתבתי, ולא ניתנו ליכתב מרוב פשיטותן דהרי לא יתכן כלל שיהיה הפת טפל להמילוי בעוד שהמילוי אינו נרגש באכילתו. אבל לפי מה שלמד הסברא כהט"ז וכמש"כ השועה"ר בשו"ע דאף כשהמילוי הוא טפל בעצמותו להפת יש בכוחו להשפיע עליו שיהיה פת הבא בכיסנין, בזה יש לדון מה יהיה שיעורו של המילוי, ועל זה כ' המ"ב מסברא דלדעת המחבר סגי שיהיה ניכר טעמו, ולדעת הרמ"א צריך שיהיה ממנו עיקר הטעם.

דין קביעת סעודה על פתית פת הצבועים

עוד יש לדון בדין עוגות הצבועות בצבעים שונים (מצוי מאד בעוגת טורט כושי), אם שייך בהם דין קביעות סעודה לברך עליהם המוציא באופן שמפרסם לפחות מכזית, או באופן שנאפו בצורה שאין כזית בכל חתיכה (מצוי במיני קוקיס).

ולפי הנראה יש מקום לדמותם למה שכתוב בשו"ע סעיף י"ב בדין פת הנשרה ביין אדום שאם אין בו כזית מברכין עליו מזונות אפילו אם קובע עליו סעודה, מטעם שנאבד ממנו תואר לחם ע"י מה שנצבע ביין האדום, דלכאורה ה"ה בעוגות הנ"ל שנצבעו לא יועיל בהם קביעות סעודה כשאין בהם כזית.

אמנם אין נידון זה דומה לשם לגמרי כיון שבנדו"ד הרי נצבעו קודם האפיה, ולכאורה יש לתלות דין זה במחלוקת גדולה באחרונים, ולענ"ד נראה שמפשטות דברי הפוסקים מבואר שאין לדמות נידון העוגות הצבועות לפת הנשרה ביין, וכפי שאבאר בעז"ה.

דהנה בסעיף י' הביא המחבר ג' חילוקים שכתבו הראשונים בדין פת שנאבד ממנו צורתו: א'. פת שנתבשל אין מברך עליו המוציא רק כשיש בו כזית. ב'. פתית פת שנדבקו ברכתם המוציא כשיש בהם כזית או כשיש עליהם תואר לחם. ג'. פתית פת שלא נתבשלו ולא נדבקו מברך עליהם המוציא אע"פ שאין בהם לא כזית ולא תואר לחם.

והנה בביאור חלוקה הג' מבואר לכאורה בדברי הפוסקים ב' מהלכים מה עדיפותו מחלוקה ב' דמטעם זה מברכים עליו המוציא אע"פ שאין בו תואר לחם, וכפי שאבאר בעז"ה.

דעת שועה"ר: הנה בדברי השועה"ר (בדקדוק לשונו בשו"ע, ויותר מפורש בקו"א סק"ט) מבואר דכל פת שכבר חל עליו דין 'פת' לברך עליו ברכת המוציא, אינו יוצא מדין פת לברך עליו 'מזונות' רק כשלא יהיה עליו לא 'תורת פת' ולא 'תואר פת'.

ובזה מבוארים ג' החלוקות, דבחלוקה ראשונה ושניה אין 'תורת פת' על הפת ע"י הבישול או הדיבוק, ולכן צריך שיהיה עליו 'תואר לחם' או ע"י כזית או ע"י תואר, אבל בחלוקה שלישית יש על הפירורים 'תורת פת' מאחר שלא נשתנו כלל בעצמותן רק שנתפררו, ולכן אין מגרע בהם כלל מה שאין עליהם 'תואר לחם', דתואר לחם צריך רק בדבר שנאבד ממנו תורת לחם, שהתואר

עדיין מקיים ומחזיק בו דין פת, אבל דבר שיש עליו תורת פת גמור לא מגרע כלל מה שאין בו צורת פת.

וזה גם כוונת מ"א (ס"ק כ"ד) דמה שנכתב בחלוקה ב' 'נדבקו' הוא לאו דוקא, דה"ה אם נשרו כמו שכתוב בסעיף י"א, וביאר בשועה"ר כוונתו דהיינו בשריה מרובה עד שיתלבנו המים, והכוונה בזה שלא נאמר דדוקא ע"י הדיבוק יוצא מ'תורת פת', אלא ה"ה ע"י שריה ג"כ יוצא מתורת פת, ונמצא דדוקא כשלא נתדבק ולא נשרה שריה מרובה יש על פירוורין תורת פת לומר בו שאין להצריכו תואר פת.

דעת מאמר מרדכי ומ"ב: אמנם במאמר מרדכי מבואר שהבין מהלך הדברים בצורה שונה, דיעויין בדבריו שהקשה מאי שנא חלוקה ב' שהצריכו בו תואר לחם, מחלוקה ג' שלא הצריכו כן. ויישב דבאמת גם בחלוקה ג' צריך שיהיה תואר לחם, וכוונת הפוסקים שכתבו דמברך המוציא אע"פ שאין בו תואר לחם, היינו כשאינו ניכר רק מחמת קטנותו דבזה אמרינן דיש עליו תואר לחם, ד'אין בו תואר לחם' הוי רק כשאינו ניכר בעצמותו, ולא כשנעשה כן רק מפני קטנותו.

ובזה מבואר לכאורה שלא הבין בזה ב' הגדרות של 'תואר' ו'תורת' כהשועה"ר, אלא כל שאין עליו תואר לחם מברכין עליו מזונות אע"פ שלא נשתנה בעצמותו, ויש רק דין נוסף בהגדרת 'תואר לחם' שכשאינו ניכר רק מחמת דקותו וקטנותו נקרא עדיין בשם 'תואר לחם'.

והנה במ"ב (ס"ק ס"ג) הביא סברת המאמר מרדכי ומשמע שהבין שזהו הפשטות, אמנם לכאורה נראה שהפשטות הוא כהשועה"ר, דאם כהמאמר לא יקרא זה בשם 'ג' חלוקות', כיון שחלוקה ב' וג' בהגדרה אחת עומדים, ויש רק דין צדדי בהגדרת 'תואר לחם'. משא"כ להשועה"ר שבכל חלוקה יש דין והגדרה אחרת: בחלוקה א' נתחדש דין בישול שמאבד לגמרי את צורת הפת ומ"מ מועיל כזית, בחלוקה השניה נתחדש שצורת הפת מועלת לקיים בו דין פת אע"פ שנתבטל מ'תורת פת', ובחלוקה ג' נתחדש שכשיש תורת פת לא בעינן צורת פת.

והנה במאמר מרדכי ביאר לפי שיטתו דהחידוש בסעיף י"א וי"ב הוא שכל שהפירוורים אינם ניכרים מחמת שנעשה בהם שום דבר (שריה או צביעה), ולא רק מחמת קטנותם, הם שווים לחלוקה שניה שאין מברך עליהם המוציא כשאין תואר לחם.

אמנם לפי המהלך של השועה"ר נצטרך לומר שעיקר החידוש בסעיפים אלו הוא שע"י השריה או הצביעה נאבד מהפירוורים 'תורת לחם', ושוב ממילא אין מברך עליהם המוציא כיון שאין בהם תואר לחם.

ביאור דברי פמ"ג לגבי מי זאפריין כשועה"ר: ודברים אלו יש לכוון בדברי הפמ"ג שכתב דלחמים הנצבעים במי זאפריין מברך עליהם המוציא אע"פ שאין בפירוורין כזית, ולא דמו לפת הנשרה ביין אדום כיון ששם הוא שרוי קצת. דכוונתו לומר דמה שנתחדש בסעיף י"ב שנאבד 'תורת פת' מהפירוורים ע"י הצביעה, אין זה ע"י צביעה לבד, אלא ע"י שריה וצביעה, ולחמים אלו שעירב בהם צבע מיד בשעת לישתם לא יצאו מתורת פת מעולם והרי הם נכללים בחלוקה ג' שאע"פ שאין עליהם תואר פת מברך עליהם המוציא.

ומטעם זה נסתפק בהמשך דבריו אם ישרה לאחמ"כ לחמים אלו ביין לבן, דמצד אחד הרי עבר עליהם שריה וצביעה, וא"כ י"ל שנאבד מהם תורת פת, ומצד שני הרי נצבעו קודם השריה, וא"כ יש מקום לדונם כשריה בלא צביעה שאינו מוציא מתורת פת עד שיתלבנו המים.

ובזה מבואר דהפמ"ג הבין מהלך הדברים כהשועה"ר, דאילו להבנת המאמ"ר פשוט שאין מקום להצריך שריה, דכל שאינם ניכרים מחמת איזה שינוי שעבר עליהם ולא רק מחמת קטנותם שוב נידונים שאין עליהם תואר לחם ומברך עליהם מזונות וּלפּי זה צ"ע בדברי המ"ב שהעתיק גם דברי המאמ"ר וגם דברי הפמ"ג.

דין פירורי עוגות שנצבעו קודם אפיה: ולפי כל זה נחזור לנידון דידן בפירורי עוגות שעירב בהם בשעת לישה מיני צבע, דלפי הנתבאר הם דומים ממש לנידון שכתב הפמ"ג בלחמים הנצבעים במי זאפריין, ולפי הפמ"ג והשועה"ר יברך עליהם המוציא (לולא דין פת הבא בכיסנין) כיון שלא נאבד מהם 'תורת לחם' ע"י שריה, ולפי המאמר מרדכי יברך עליהם מזונות כיון שאינם ניכרים מחמת הצביעה ולא רק מחמת קטנותם.

ויש להוסיף לזה דכל זה הוא לגבי עוגות שנאפו בצורה שאין בכל חתיכה כזית, אבל באופן שנתפררו יש בזה צירוף נוסף לברך עליהם המוציא אפילו לדעת מ"ב ומאמ"ר, שהרי הפמ"ג נסתפק בחלוקה א' וב' הנ"ל אם צריך שיתפררו לפחות מכזית ע"י הבישול, או סגי במה שמפרסם לאחר מכן, ובשועה"ר מבואר להדיא דבעינן דוקא שיתפררו ע"י הבישול.



הרב יעקב ברח"י הכהן גוטשטיין
כולל 'תפארת אהרן' - מודיעין עילית

איזו ברכה מברכים על מצה מטוגנת ("מצה בריי")

בשו"ע (או"ח קסח סעיף י') מבואר דפת שפוררה ודבקה, פעמים שברכתה המוציא ופעמים מזונות, וכפי שנבאר: אם יש בה כזית אזי ברכתה המוציא בכל גווני, ואם אין בה כזית אזי אם נתבשלה ברכתה מזונות, ואם לא נתבשלה אלא שדבקה ע"י מרק וכדו' אי איכא עליה תוריתא דנהמא (והיינו שניכר שהוא פת) ברכתה המוציא ואם לאו ברכתה מזונות. ונהביאור בזה, שבישול הוה שינוי טפי ולכן אף דאיכא עליה תוריתא דנהמא אין מברכים עליה המוציא אלא אם יש בה כזית שאז אין בטל ממנו שם פת]. ופת שטחנה הדק היטב אפי' כסולת ולא דבקה ע"י דבר אחר, מברכין עליה המוציא כיון שלא בטל ממנה שם פת מעולם.

והנה מצינו בדברי האחרונים שדנו לענין טיגון אי חשיב כבישול או דדינו כמי שדבקה ע"י מרק, ע"י במג"א (סקל"ו) שכתב דטיגון לאו שמיה בישול, ולפי"ז "מצה בריי" ברכתו המוציא אף אי ליכא בפירורים כזית, דהא איכא עליה תוריתא דנהמא. אלא דבמשנ"ב (סקנ"ו) כתב דלפי דברי רוב האחרונים אין ראי' לדברי המ"א, לכן הכריע המשנ"ב שלא לאכול פת שטגנה אלא בתוך הסעודה. מאידך דעת החזו"א (או"ח כו סק"ט) כהמ"א דטיגון לאו שמיה בישול וכל דאיכא עליה תוריתא דנהמא אף דלית ביה כזית מברך עליו המוציא.

ובספר ברכת הנהנין (ח"ב עמ' קפא) הביא בשם הגרשז"א דהרוצה לאפוקי נפשיה מספיקא יתן מתחילה המצה במים שנתבשלו ועדיין הם בכלי ראשון קודם שטגנה, ועי"ז יהיה עליה דין פת שבשלה דאף דאיכא עליה תוריתא דנהמא כיון דלית בה כזית ברכתה מזונות.

עוד ראיתי למי שהביא בשם הערוך השולחן, ד"מצה בריי" ברכתה מזונות כיון דליכא עליה

תוריתא דנהמא, והדברים תמוהים דהא החוש מעיד דאיכא עליה תוריתא דנהמא וכל תינוק דיניק ולא חכים יעיד ע"ז כי מצה היא, אלא דבאמת המעיין בלשונו של הערוך השולחן יראה דלאו בהכי מיירי, וז"ל (סעיף לה): וכן טייגאכ"ץ [עיסה] שעושיין בפסח ממצה שבורה לשברים קטנים שאין בכל אחד מהשברים כזית ומערבים בהם ביצים ושומן ואח"כ מטגנים אותם, ופשיטא שעברה מעליהם צורת הפת, הדבר פשוט שמברכין עליו מזונות, וכן מנהג העולם, ואין שום חשש בזה כלל וכלל, עכ"ל. מבואר בדבריו דאיירי במצה טחונה עד שע"י הלישה בביצים היא נראית כעיסה, ועוד דכתב דפשיטא שעברה מעליהם צורת הפת, וע"כ דלא איירי במצה באיי שלנו אלא במין "קניידלאך" שהיו עושים בימיהם.

והנה בשו"ת גן המלך (סי' סד) כתב שמעיקר הדין יש לברך על סתם מצה בומ"מ, אלא שבפסח כיון שהתורה קבעה כי זהו לחמו של חג אנו מברכין עליה המוציא, אמנם מי שאוכל מצה בשאר ימות השנה יש לו לברך מזונות, ואף בפסח אם טגנה בשמן בטל מעליה שם פת וברכתו בומ"מ.

ועי' בשו"ת מהרש"ם (ח"ח סי' פא) שהביא לדברי הגן המלך, ומשמע מדבריו דס"ל הכי דעל מצה מטוגנת יש לברך מזונות. אכן באמת המעיין בדברי המהרש"ם ימצא דס"ל כהגן המלך גם בעיקר הדין דברכת המצה היא בומ"מ ומה שאנו מברכין המוציא בפסח הוא מפני שזהו לחמו של חג. וכן מוכח בדבריו בדעת תורה (סי' קסח ס"ז) שהביא לדברי הגן המלך, עיי"ש. אמנם לדידן דלא קי"ל הכי דהלא בכל ימות השנה אנו מברכין על מצה המוציא, אין לנו לבטל מהמצה שם פת מחמת שטגנה.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' רה - הערות ע"ס השו"ע, לסי' קסח) חשש ג"כ לדברי הגן המלך הנ"ל וכתב דלכתחילה לא יצרף מצה ללחם משנה, מאידך כשנשאל איזו ברכה יש לברך על "מצה בריי" (ח"ז סי' כז אות ד), כתב דאינו יודע מה ספק יש בזה דהלא מצה היא פת גמור, ולא בטל ממנה שם פת מחמת הטיגון, והוי כמי שמטגן פרוסות שלימות דכתב המג"א (סקכ"ה) דדינם כפת גמור, וסיים: אמנם לולא דמסתפינא היה מקום לומר דיש לצרף שיטת הפוסקים דמצה דינה כפת הבאה בכסנין, אבל למעשה אין לומר כן. חזינן דלמעשה לא ס"ל כהגן המלך לקולא.

ובאמת בספר הלכות יום ביום (ח"ב עמוד תמד) הקשה על המהרש"ם ועל הגן המלך, דאדרבה בזה שטיגן המצה יש לומר דאשתני למעליותא ואפי' למנהג הספרדים דמצה היא בכלל כעכים יבשים שכתב השו"ע (סעיף ז) דברכתם בומ"מ ולכן מברכים על מצה בכל ימות השנה בומ"מ, מ"מ בזה יודו דמברכים המוציא, דהא ודאי לא הוי בכלל כעכים יבשים דהלא אינם קשים ונכססים.

לאור האמור נראה דהרוצה להחמיר על עצמו ולאפוקי נפשיה מידי ספיקא לא יאכל "מצה בריי" כי אם בתוך הסעודה, או דיתן המצה מקודם בכלי ראשון וכמו שנתבאר לעיל, ואז יהיה ראוי לברך עליה בורא מיני מזונות. אבל בלאו הכי אין לברך מזונות. וכן שמעתי בשם הגרי"ח שברדון שליט"א, ומעוד כמה מרבני אנ"ש שליט"א.

אכן מהגרי"מ שטרן שליט"א שמעתי שדעתו שיש לברך על מצה בריי בומ"מ, מכמה טעמי, חדא דהדע"ת ס"ל כהגן המלך, ועוד כיון דנותנים לתוכו ביצים ושמן, וגם דלא ברירא לן דינא דמטוגן דאפשר דדינו כבישול.

אמנם דבריו אינם ברורים לע"ד, חדא דאנן לא חיישינן כלל לדברי הגן המלך, ונוהגים לברך בשופי בכל השנה 'המוציא' על אכילת מצה, וחזינן בדברי השבט הלוי (הו"ד לעיל) דלא רצה

לסמוך עליו כלל אפי' לצירוף, וגם מה שנותנים לתוכם ביצים ושמן מה בכך, ולא מצינו כזאת בשום דוכתא דע"י נתינת פת לביצים וכדו' בטל מעליו שם פת, גם מה שהוא מטוגן הוכחנו לעיל דלא די בזה לבטל מעליו שם פת.

ומן הראוי לציין למה שהביא בשלמי מועד (עמ' שדמ) בשם הג"ר משה ידלר שליט"א (בעמ"ס מאור השבת) שזקנו ר' חיים דוד ידלר (בנו של המגיד הירושלמי ר' בן ציון ידלר) נהג לברך המוציא על "מצה בריי", ואילו חתנו הג"ר ישראל שרייבר אמר לו בשם אביו שברכתו מזונות, ונשאו ונתנו בדבר ולא הגיעו לעמק השוה, לימים כאשר פגש ר' ישראל את הגרשז"א שאלו איזו ברכה ראוי לברך על "מצה בריי" והשיבו כי ברכתו מזונות. מיד פנה לבית חמיו וחזר בפניו על הוראת הגרשז"א, ותוך כדי דבריו הגיע שליח מבית הגרשז"א שחזר בו ואפשר שצריך לברך המוציא.



הרב אברהם אשר שור
כולל 'אורח חיים' - טבריה

חילוקי דינים בעניין קציצת דמים לגוי העושה מלאכה לישראל בשבת – וטעמיהם

הלכה רווחת בישראל שגוי עושה עבורו מלאכה בשבת דשרי בקבלנות, דהיינו שהישראל קוצץ לו דמים דבר קצוב בעד מלאכתו, דאמרינן דגוי אדעתיה דנפשיה קעביד למהר ולגמור המלאכה המוטלת עליו וליטול שכרו בכדי שיהא פנוי למלאכות אחרות, ואין המלאכה נקראת על שם הישראל דלא מיחזי הגוי כשלוחו, ומקורו טהור כפ"ק דשבת (י"ט א) "ת"ר, אין משלחין אגרת ביד נכרי ערב שבת אלא אם כן קוצץ לו דמים", וברש"י (ד"ה אלא) "דכיון דקוצץ לו דמים בדידיה טרח", ונפסקה להלכה בשו"ע או"ח בכמה מקומות (רמ"ד א, רמ"ז א' ב' וד', ורנ"ב ב).

ובבית יוסף סימן רמ"ז העתיק מתשובת הרשב"א (ח"ג סי' שס"ח) דמסתברא דכל שקצץ או שהתנה עמו שיתן לו שכרו, מותר, דהשתא בדידיה קא עסיק, אבל בסתם, אע"פ שיש בדעת הגוי שיתן לו שכר ויתפשר עמו, אסור, לפי שאין דעת הגוי סמוכה בכך ובדישראל קא עסיק, והביאה להלכה בשו"ע (רמ"ז ב) וז"ל, "אם התנה עמו שיתן לו שכרו, אף על פי שלא פירש כמה יתן לו, דינו כקוצץ, דסמכא דעתיה דאינו יהודי ובדידיה קא טרח, אבל בסתם, אף על פי שיש בדעתו שיתן לו שכר, אסור, דלא סמכא דעתיה ובדישראל קא טרח", עכ"ל.

ובמשנה ברורה על אתר (ס"ק י"ב) הוסיף ביאור בדברי המחבר שכתב דבסתם, אע"פ שיש בדעתו שיתן לו שכר, אסור, דכוונתו, דלא מבעיא אם הגוי מסתפק כלל אם יתנו לו שכר דאסור, אלא אפילו אם הישראל מבין ממנו שמצפה לשכר, אפילו הכי אסור, כיון שהישראל לא הבטיחו עדיין.

ואין די באר, דהאיך יעלה על הדעת לומר שגוי העושה מלאכה לישראל כשהדבר ברור לכל שמצפה לתשלום שכר בעד מלאכתו מיקרי דעביד אדעתיה דישראל, ואין לומר דכיון שהישראל לא הבטיחו עדיין כלום ועכ"ז עושה הגוי המלאכה הרי זה מוכיח שלצורך הישראל הוא עושה, זה אינו, דהלא כו"ע ידעי שמצפה לתשלום שכר ולולא אפשרות זו שיתכן ויתרצה לו הישראל

לשלם לו שכר עבור מלאכתו לא היה הגוי עושה כלום בשביל ישראל, וא"כ כל מאי דעביד הגוי לגרמיה הוא דעבד להצד שיאות ישראל לשלם לו שכר עבור מלאכתו, ומאי שנא הא מקצץ או שהתנה עמו שיתן לו שכרו דשרי, לימא גם בנידו"ד דאדעתיה דנפשיה קעביד.

ולמה הדבר דומה, לקונה פתקא המקנהו זכות השתתפות בפייס על סכום מעות וכדו', וכי יאמר מאן דהו דמפני דלא ברירא ליה דיעלה בפור הוא הגורל א"כ הדמים שנתן בעד פתקתו כוונתו ליתנם במתנה לבעלי הפיס, הלא לשוטה ייחשב, דכו"ע ידעי דלצורך עצמו הוא עושה, וניחא ליה להניח מעותיו על קרן הצד שפתקתו תעלה בגורל הגם שעל פי רוב לא יעלה בגורלו כלום, ואדעתיה דנפשיה קעביד.

והנראה בזה, דבאמת כשנתכונן היטיב נחזי דמרחק רב ביניהם, דבאופן דקצץ לו דמים אין לגוי על ישראל כלום, ושכרו המובטח לו תלוי ועומד שתיכף בגמר מלאכתו שנדברו ביניהם יזכה במעות וילך לדרכו, ומשו"ה פשיטא דכל מה שעושה לצורך עצמו הוא עושה, אבל בסתם ולא פירש, אע"פ שמצפה לתשלום שכר, אסור, ואדרבה, היא הנותנת, דמשום שמצפה הגוי לתשלום שכר ועדיין לא הבטיחו ישראל כלום, עביד הגוי כל טצדקי דאית ליה לייפות מלאכתו ולשכלל מעשיו באופן היותר הגון והיותר נאות בשביל לרומם קרנו בעיני ישראל ולפתות שיאות לשלם לו שכר בגין פעולתו, ונמצא דאדעתיה דישראל קא טרח להגדיל האפשרות שיתרצה ישראל לשלם לו עבור מלאכתו ומשו"ה אין דינו כקצץ ואסור.

ואין לתמוה לדברינו דא"כ מאי טעמא שרינן אף באופן שלא קצץ עמו דבר קצוב בעד מלאכתו אלא רק התנה עמו שיתן לו שכרו ולא פירש כמה יתן לו כדנפסק בשו"ע, דילמא גם בהא נימא דאדעתיה דישראל קא טרח, דנהי דמובטח לו שהוא נוטל שכר עבור מלאכתו ובוה עדיף מסתם, מ"מ הדעת נותנת דהגוי ישתדל ככל האפשרי לעשות מלאכתו על הצד היותר טוב כדי שלאחר מכן כשיתפשו בו ביניהם ישלם לו ישראל הרבה מעות שקל כסף, דאכתי יש לחלק, דבהתנה עמו שיתן לו שכרו כיון שיודע הגוי שישלם לו ישראל בעד מעשיו, מיקרי דעביד אדעתיה דנפשיה, ומה שישתדל קצת לעשות מלאכתו באופן שימצא יותר חן בעיני ישראל בכדי להגדיל במקצת את סכום הדמים שיטול, אין זה כדאי למיקרי בגין זה דאדעתיה דישראל קא טרח, שהרי עיקר תשלום שכרו מובטח לו מכבר, ואולי באמת לא יעשה הגוי שום פעולה בשביל תוספת הנאה כל דהו, אבל בסתם ולא פירש לו כלום, כל דעתו ומאווייו של הגוי להחניף לישראל שיאות להוזיל מכספו בעד פעולותיו, ואדעתיה דישראל קא טרח.

וסייעתא ליסוד זה מצאתי בביאור הלכה כאן (ד"ה אם) ובתוספת נופך בסימן רנ"ב סעיף ב' (ד"ה אם קצץ וכי) ונעתיק תורף דבריו והא לך לשונו בקיצור, "נראה לי, דעד כאן לא שרינן בסימן רמ"ז כשהבטיח ליתן לו שכר אף שלא פירש כמה יתן דלא בעינן קציצה בהדיא אלא בהבטיחו שיתן לו שכרו 'כראוי' או שיתפשו עמו, [וכן מוכח בתשובת הרשב"א שהביאו בית יוסף בסימן רמ"ד, עיין שם, וזהו שכתוב בשו"ע שם סעיף ב' 'שיתן לו שכרו', היינו כראוי לו, וכו'], ולכך סמכא דעתיה דאינו יהודי וסבר שיתן לו שכרו משלם ודינו כקצץ, אבל אם אמר לו ישראל סתם שיתן לו שכר, אין דינו כקצץ, דהא אין האינו יהודי יודע כמה יתן לו, ושמא יתן לו דבר מועט, על כן לא סמכא דעתיה לעשות בשביל שכרו ועושה אדעת ישראל ומחזי כשלוחו", עכתו"ד, וכעין זה איתא בתוספת שבת בסימן רמ"ז (ס"ק ט'), יעושה"ה.

ולכאורה יש להבין מאי שנא דבהבטיחו שיתן לו שכרו כראוי דשרי, ואילו אם אמר לו סתם שיתן לו שכר ולא פירש כמה אין דינו כקצץ, אידי ואידי נימא דאדעתיה דנפשיה קעביד ליטול

שכרו בין רב בין מעט, ולדברינו מיושב היטיב, דעד כאן לא שרינן בהתנה עמו שיתן לו שכרו כראוי ולא פירש כמה אלא מפני שהגוי סמוך ובטוח שיטול שכרו כהוגן, ועל כן אדעתיה דנפשיה קעביד, ומה שיוסיף מעט בעשייתו לנחת רוחו דישראל בכדי שיתן לו דמים יתירים טפי פורתא מהרגילות אין בזה די לומר דאדעתיה דישראל קא טרח כיון דעיקר תשלום שכר כראוי מובטח לו, ושמא באמת לא יעשה הגוי כל השתדלות למצוא חן בעיני ישראל בכדי להגדיל סכום הדמים שיטול בשכרו שכבר נחה דעתו במה שהובטח לו שיטול שכרו כראוי, אבל אם אמר לו סתם שיתן לו שכר ולא פירש כמה, אין דעת הגוי סמוכה בכך, דשמא יתן לו דבר מועט ועל זה הצד לא היה עושה הגוי מלאכה כלל בשביל ישראל, ועל כרחך לומר דכל מאי דעביד הגוי הוא אך ורק לרומם קרנו בעיני ישראל ולפתותו שיאות לשלם לו שכר הגון כדבעי, ואדעתיה דישראל קא טרח.

ותבנא לדינא, דכל שכן בנידו"ד בסתם, דאע"פ שיש בדעת הגוי שיתן לו שכר ויתפשר עמו, דאסור, לפי שאין דעת הגוי סמוכה בכך שאכן יתרצה לו היהודי וישלם לו עבור מלאכתו, כיון שהישראל לא הבטיחו עדיין, ושמא לא יתן לו כלום, ובדישראל קא עסיק.

אמנם אם קצב לו הישראל דבר מועט עבור מלאכתו וקיבל עליו האינו יהודי שיהיה זה שכרו כתב המשנה ברורה בסימן רמ"ז (ס"ק ט"ז) דהוי כקצץ, ע"ש, והטעם מובן דבכה"ג לא ירבה הגוי בטירחא יתירא בשביל להשביח מלאכתו שייטב בעיני ישראל ויתן לו דמים מרובים מפני שכבר קיבל על עצמו להסתפק במועט שנקצב לו והיה זה שכרו.

נמצאו כמה חילוקי דינים בעניין קציצת דמים ומניינן המישה, ואלו הן :

- א. קצץ לו דמים דבר קצוב בעד מלאכתו, מותר.
 - ב. סתם ולא פירש לו כלום, אסור.
 - ג. התנה עמו שיתן לו שכרו כראוי או שיתפשר עמו, מותר.
 - ד. אמר לו סתם שיתן לו שכר ולא פירש כמה, אסור.
 - ה. קצב לו דבר מועט עבור מלאכתו וקיבל עליו שיהיה זה שכרו, מותר.
- וסברות וטעמי החילוקים נתבארו בדברינו הנ"ל.



הרב מאיר דוד הירשמן

ראש כולל 'בית אשר' – רמות ירושלים ת"ו

בגדר דין 'שלא יכשל' בנרות שבת בזמנינו
ובגדר מדליקין עליו בביתו בשבת ובחנוכה

א. חובת הגוף ושלא יכשל

הנה ידוע דבמצות הדלקת נרות שבת איכא ב' דינים א' חובת הגוף דיש מצוה על כל ישראל להדליק נר שבת [והיינו נר איש וביתו כמו חנוכה ויבואר להלן] ב' שיהיה אור בכל המקומות שהולכים שם ולא יכשל בעץ ואבן והיינו דאפי' הדליק נר ויצא את חובת הדלקת נרות מ"מ צריך שיהיה דלוק בכל המקומות.

ונעתיק לשון השו"ע סימן רס"ג סעיפים ו' ז' בתוספת ביאור עפ"י שועה"ר וביה"ל בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, והיינו שאפי' שחובת הגוף יוצא בהא דאשתו מדלקת מ"מ בחדרו צריך להדליק שלא יכשל, אבל מי שהוא אצל אשתו א"צ להדליק בחדרו ולברך עליו לפי שאשתו מברכת בשבילו והיינו דצריך להדליק בחדרו שלא יכשל אבל לברך א"צ דברכת אשתו קאי על כל ההדלקות שבבית. אורח שאין לו חדר מיוחד והיינו דכיון דאין לו חדר מיוחד א"כ ליכא שלא יכשל דהבעה"ב מדליק שם וגם אין מדליקין עליו בביתו וא"כ לא מקיים את חובת הגוף להדליק לכך צריך להשתתף בפרוטה ובזה יוצא חובת הגוף להדליק, אבל אם מדליקין עליו בביתו א"צ להדליק ולא להשתתף כיון דחובת הגוף יוצא בהא דאשתו מדלקת עליו, ושלא יכשל ליכא כיון דהוא נמצא במקום אור.

והנה בזמנינו שאיכא אור החשמל לא מצוי דין הדלקת הנר שלא יכשל כיון דבכל מקום יש כבר אור מהחשמל ואפי' שבחדר זה לא דלוק מ"מ איכא אור מחדר אחר או מהחשמל שברחוב, וא"כ כל היכא דמקיים חובת הגוף ע"י אשתו א"צ להדליק כמבואר בשו"ע שכשמקיים חובת הגוף צריך להדליק רק משום שלא יכשל וזה ליכא בזמנינו.

וליכא למימר דהא גופא שמדליק את החשמל ובלא זה היה חושך [כגון שלא נכנס מהרחוב] א"כ חוב עליו להדליק דאה"נ אם סמוך לשבת הולך להדליק את החשמל כדי שלא יכשל צריך באמת להדליק בברכה, או שיוצא במה שהאשה מדלקת בברכה בבית זה אבל באופן הרגיל שדלוק החשמל מקודם א"כ ממילא יש כבר אור וא"כ אין עליו חיוב מצוה להדליק שלא יכשל.

וליכא למימר דחייב לכבות ולחזור ולהדליק וכמבואר ברמ"א סעיף ד' דאם היה הנר דלוק מבע"י יכבנו ויחזור וידלקנו לצורך שבת דנראה פשוט דהיינו דווקא בנרות שיוצא בזה חובת הגוף להדליק א"כ כיון דחובה עליו להדליק א"כ צריך לכבות ולהדליק אבל באופן שכבר יוצא חיוב הגוף אין ענין לכבות ולהדליק כדי שלא יכשל דמ"מ אינו נכשל.

וכ"ה המנהג פשוט דאי נימא דמשום שלא יכשל צריך להדליק לשם שבת א"כ כ"א בביתו צריך בכל החדרים לכבות ולהדליק לשם שבת שלא יכשל.

המורם מהאמור דאיכא ב' דינים בהדלקה: א' חובת הגוף, ב' שלא יכשל. והיום אין מצוי

כלל דין שלא יכשל רק אם הוא במקום שאין כלל אור ממקום אחר ומדליק הנרות סמוך לשקיעת החמה.

ושמעתי שיש מורים דאם הבעל מתאכסן בחדר מיוחד אע"פ שאשתו מדלקת בביתו או שאשתו במקום אחר והוא בבית צריך להדליק וצ"ע דמפורש בשו"ע דחובת הגוף יוצאים מהא דאשתו מדלקת (ולקמן יבואר כל האופנים שיוצאים חובת הגוף), ונראה דטעותם נובע מהא דמבואר בשו"ע דבחדר מיוחד צריך להדליק, אבל כבר נתבאר דהיינו דווקא הדלקה שלא יכשל וזה לא שייך בזמנינו דאיכא חשמל.

ב. מקום ההדלקה

נראה בפוסקים דבמקום ההדלקה חלוק נרות שבת מחנוכה, והיינו דבחנוכה צריך להדליק בביתו ואם הוא אכסנאי מדליק או משתתף במקום שמתאכסן אבל אין יכולים להדליק בבית חבירו אבל בנרות שבת יכולים להדליק גם בבית חבירו דהנה המהרי"ל סימן נ"ג מאריך בדין הדלקת נרות שהנשים שמתארחות במקומות אחרים מדליקין נרות שבת בביהכ"נ ומאריך בזה אי נהנין מהנרות או דהוי רק לכבוד ומסיק דכיון דנהנין ובפרט כשהשמש אוכל שם יכולים להדליק שם ומשמע דפשיטא ליה שא"צ להדליק דווקא בביתה ומוכא המהרי"ל במ"א סקט"ו ובסקכ"א, ובסקט"ו אומר אין למחות ובסקכ"א מביא כן הלכה פסוקה והיינו דבסקט"ו איירי בביהכ"נ ולכך לא ברור שנהנין מהנרות אבל בסקכ"א פוסק שיכולין להדליק במקום שאחר משתמש שם ואומר דהיינו דווקא כששתמש שם לצורך אכילה וכ"ה בשועה"ר דבסעיף י"א מביא את המהרי"ל דמדליקין בביהכ"נ ואומר שהשמש משתמש שם שום דבר מצרכי אכילה ומסיק דיותר טוב שהבעל ידליק בביתו ויברך שם ובסעיף י"ד מביא את המ"א סקכ"א דאם החדר אינו מיוחד לה אינה יכולה להדליק רק אם משתמשים שם צרכי אכילה אע"פ שהיא לא משתמשת שם כלום אלא בעה"ב וב"ב או אחרים משתמשים שם צרכי אכילה. ועיין עולת שבת דאומר אבל להדליק בביהכ"נ מקום שאינו אוכל ולא עושה שום תשמיש אינו יוצא ידי חובת נר שבת ואסור לברך על הדלקה זו ומביא את המהרי"ל דיכולים להדליק בביהכ"נ ואומר לכאורה דבריו תמוהים וצ"ע. ויש לדון אי העו"ש סובר דצריך להדליק דווקא בביתה וכוונתו שאינו אוכל הוא "שהוא" אינו אוכל ואע"פ שאחרים אוכלים לא מהני או דכוונתו לחלוק שביהכ"נ אין נהנין מהנרות ולכאורה מהשועה"ר מוכח כצד השני דכשאיירי בביהכ"נ מביא את המהרי"ל ואח"כ מביא שיותר טוב שהבעל יברך ומביא זה מהעו"ש ואח"כ פוסק כדבר פשוט שיכול להדליק במקום שהוא אין משתמש שם אבל דווקא כששתמשין לצורך אכילה וכשמדלקת בביתה או שיש לה חדר מיוחד א"צ דווקא צורך אכילה.

המורם מהאמור דנרות שבת א"צ להדליק דווקא בביתה אלא יכולה להדליק גם בבית של אחר אע"פ שהיא אינה מתאכסנת שמה והדין הוא דאם מדלקת במקום שהיא נמצאת מדלקת בכל המקומות שהיא משתמשת שם ואם מדלקת בבית אחר מדלקת שם דווקא אם משתמשים שם לצורך אכילה.

ג. נר איש וביתו

נתבאר לעיל דכל איש ישראל חייב להדליק נר שבת וגדר חיוב דין זה הוא כנר חנוכה דנר איש וביתו ועיין שועה"ר קו"א ה' דזה פשוט דבני ביתו א"צ נר לכל אחד ואחד דאפי' בנר חנוכה

אמרו איש וביתו והמהדרין שם היינו משום פרסומי ניסא ובנר שבת לא אשכחן הידור זה.

ויש לדון בגדר דין נר איש וביתו בחנוכה ובשבת אי הדין הוא נר איש וביתו או נר איש ומשפחתו והיינו שהדין הוא דבכל בית איכא חיוב נר ואחד מבני הבית מדליק וכולים יוצאים או דילמא דהחיוב הוא דעל כל משפחה איכא חיוב ואחד מהמשפחה מוציא את כולם. ונראה להוכיח שהדין הוא על כל משפחה מדין אכסנאי דצריך להשתתף בפרוטה ומקום הדלקתו הוא בבית זה ואי נימא דהחיוב הוא על אחד מהבית א"כ האכסנאי נכלל בבית וא"צ להשתתף וכן הביה"ל סימן תרע"ז מביא מחלוקת הפוסקים אי ב' בעה"ב שדרים בבית אחד אי כ"א צריך להדליק או די בשיתוף ומוכח דהחיוב הוא על כל משפחה ולכך כשב' משפחות דרים בבית אחד אין אחד יוצא מהשני.

וכן רואים במהרי"ל שהובא לעיל שאומר דהנשים הדליקו בביהכ"נ ומשמע דבזה יוצאים בני ביתם נרות שבת וכ"ה מפורש בשועה"ר דמביא את העו"ש שחולק על המהרי"ל שלא להדליק בביהכ"נ ואומר דלכך הבעל ידליק בבית ויברך, ומשמע דלמהרי"ל הבעל לא יברך והיינו דיוצא חיוב הגוף מאשתו והא דצריך נרות דולקים שלא ישל י"ל דהיה דלוק נרות קודם ולכך ל"צ לכבות ולהדליק וכמו שנתבאר לעיל דדווקא בנרות חיוב הגוף צריך לכבות ולחזור ולהדליק.

ואי נימא דהדין הוא נר איש וביתו והיינו דהמצוה הוא בבית שאחד מהבית ידליק א"כ היכא דמדליקה חוץ לביתה א"כ הב"ב אינם יוצאים בהדלקתה אלא ע"כ שהדין הוא נר איש ומשפחתו וא"כ בכל מקום שאחד מהמשפחה מדליק יוצאים כולם חובת ההדלקה.

ונראה דחלוק בזה נרות שבת מנרות חנוכה והיינו דמסתבר לומר דהא דכשאחד מהמשפחה מדליק יוצאים כולם היינו דווקא כשמדליק במקום שאם היוצא עצמו היה מדליק שם היה יוצא את המצוה א"כ כשאחד מהמשפחה מדליק ג"כ יוצא וא"כ בנרות חנוכה שיכולים להדליק דווקא בביתו א"כ אם הבעל הוא אכסנאי במקום אחר ומדליק שם אין אשתו יוצאת כיון דהוא לאו ביתה והיא לא יכולה להדליק שם אבל בנרות שבת שיכולים להדליק אפי' בבית של אחר א"כ כל היכא שהאשה מדלקת שם הבעל יוצא חיובו כיון דאם הוא עצמו היה מדליק שם היה יוצא.

ובזה מתורץ דברי המ"ב תרע"ז סקט"ז דמבואר שם מחלוקת הפוסקים "בנרות חנוכה" אי הבעל יכול לכיין שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו וממילא יכול להדליק לבדו בברכה, והמ"ב מסיק דישמע הברכות מאחר או דידליק נרותיו זמן מה קודם שמדלקת אשתו בביתו, ולכאורה תמוה דא"כ הבעל יכול להדליק אבל סוף כל סוף כיון שהבעל הדליק תו אשתו אינה יכולה להדליק בבית מאחר שנפטרה בהדלקת הבעל, וכמבואר במהרי"ל דכיון דאשתו הדליקה נרות שבת בביהכ"נ אין הבעל יכול להדליק בבית, א"כ לכאורה ה"ה בנרות חנוכה כיון דהבעל הדליק נרותיו במקום שהוא תו אשתו אינה יכולה להדליק הנרות בבית, ולפי מה שנתבאר א"ש דבזה חלוק נרות שבת מחנוכה, דבשבת כיון שכ"א יכול להדליק הנרות בכל מקום שהוא ואפילו שזה לא ביתו, א"כ ה"ה שנפטרים בהדלקה אם אחד מהמשפחה מדליק בכל מקום שהוא אבל בחנוכה שכ"א צריך להדליק בביתו ואין יכולין להדליק במקום שאינו ביתו, א"כ יוצאים נרות חנוכה כשאחד מהמשפחה מדליק דווקא אם הוא מדליק במקום שהיוצא ע"י את ההדלקה הוא ג"כ ביתו של זה היוצא מהמדליק, ולפיכך אם הבעל מדליק במקום שהוא, אין אשתו יוצאת ממנו הדלקת נרות חנוכה כיון שמקום ההדלקה דהיינו מקום שהבעל מתאכסן שמה הוא לאו ביתה, אבל הבעל יוצא בהדלקת אשתו כיון שמדלקת בביתם ואפילו שעתה הוא אינו בבית סוכ"ס הוא ביתו ולכן יוצא בהדלקתה כיון שהדליקו עליו בני ביתו בבית שלו.

ועיין לקט יושר הלכות חנוכה ט"ז שאומר ופעמים שהאיש ואשתו חייבים בנר חנוכה כגון שאין להם בית מיוחד ואין שניהם יחד ולכאורה פליג על המהרי"ל ולפי מ"ש א"ש ששבת חלוק מחנוכה ובחנוכה אם כל אחד בבית אחר אינם יוצאים זה מזה.

ועיין הליכות שלמה פי"ג ז' דב"ב שאינם מתאכסנים עמו אינם נפטרים מהדלקתו והיינו כלקט יושר ואם הוא מתארח ביחד עם ב"ב יוצאים בהדלקתו ולכאורה דבריו תמוהים דממ"נ אי הדין הוא איש וביתו וכשאינו בביתו אינם יוצאים א"כ מה מהני כשהם ביחד אתו ואי הדין הוא איש ומשפחתו א"כ יוצאים אפי' שהוא במקום אחר ולפי מ"ש א"ש דהדין הוא נר איש ומשפחתו רק הם אינם יוצאים רק אם מדליק במקום שהם יכולים להדליק ולכך אם הם נמצאים אתו א"כ זהו גם ביתם וא"כ יוצאים בהדלקתו ואם הם במקום אחר אינם יוצאים דזהו לאו ביתם.

המורם מהאמור דבנרות שבת האשה מוציאה בהדלקתה את כל משפחתה בין אם היא מדלקת בביתה בין אם היא מדלקת במקום אחר והיא בלא משפחתה, ואפי' שבני משפחתה הם בבית כמבואר במהרי"ל [והא דצריכים להדליק שלא יכשל נתבאר לעיל דבזמנינו דאיכא השמל לא שכיח דין זה], ובנרות חנוכה האיש מוציא את ב"ב דווקא אם מדליק בביתו או כשכל המשפחה הם ביחד אבל כשהוא מדליק בגבעת זאב ואשתו היא אצל הוריה אינה יוצאה בהדלקתו וצריכה להשתתף בפרוטה עם אביה [ועיין לקמן מהשועה"ר], ואה"נ דיש מקומות שהאשה מדלקת שם (כגון בית החולים) ואולי הוא כמו הדלקת ביהכ"נ שהיה ראוי לעשות שהבעל ידליק בבית ולא האשה וכמבואר בשועה"ר אבל כיון דהמנהג הוא דהאשה מדלקת א"כ הדרא לעיקר הדין דכשמדלקת בביהכ"נ הבעל יוצא חובת הגוף מאשתו ואין מדליק בבית ולפיכך בכל האופנים שהאשה מדלקת נרות שבת פוטרת את בעלה וכל בני ביתה והיינו דבין אם היא מדלקת בבית וב"ב נמצאים במקום אחר בין היא מדלקת במקום אחר כגון יולדת בבית החולים או כשהיא במקום נופש ואפי' שהיא מדלקת בבית אחר שהיא לא מתארכת שמה ומדלקת במקום שמשתמשים שם צרכי אכילה פוטרת עצמה וכל בני ביתה ממצות הדלקת נר שבת בין אם הם בבית ובין אם הם במקום אחר.

ד. גדר סמוכים על שולחנו

הפמ"ג בהלכות חנוכה אומר דסמוכים על שולחנו זהו דווקא כשסמוכים בקביעות אבל אם עתה אוכל על שולחנו אינו יוצ"ח בהדלקתו וצריך להשתתף בפרוטה וכ"ה במ"ב תרע"ז סק"ד ומביא כן גם מהמאירי.

[ולכאורה השועה"ר סימן רס"ג חולק דעיי"ש דאומר דאכסנאי צריך להשתתף בפרוטה בד"א כשאוכל שם משלו אבל אם הוא סמוך על שולחן בעה"ב נעשה כב"ב ויוצא בנרו של בעה"ב כמו שיתבאר שם [בהלכות חנוכה] ומשמעות הלשון הוא דא"צ קביעות ומשמע דה"ה בחנוכה דאומר כמו שיתבאר שם].

ועיין שש"כ פמ"ה א' דדווקא בחנוכה צריך קביעות משא"כ שבת ומביא כן מחובת הדר דדווקא בחנוכה דהחויב הוא על הבית והרי אין הוא קבוע בביתו משא"כ בשבת שהחויב הוא במקום אכילה והרי הוא אוכל כאן.

והעיר לי ידידי ר"י ברש"י צענווירט דחילוק זה מובן אם הנידון הוא בגדר 'ביתו' דהיינו אם הדין הוא שצריך שיהיה ביתו הקבוע לענין הדלקת נר שבת וחנוכה, יש מקום לחלק דענין ביתו

בחנוכה הוא רק כששוהה בבית זה זמן רב, וענין ביתו בנר שבת נעשה בסעודה אחת, אבל זה אינו דהרי אין דין בנר חנוכה דבעינו ביתו הקבוע, שהרי מי שמתאכסן בבית יום אחד, לכו"ע יכול להדליק שם, אלא הנידון הוא בגדרי סמוכין ונטפלים לבעה"ב, שיהיה בגדר בני ביתו שנפטרים בהדלקתו, ולענין נטפל לבעה"ב, אין סברא לחלק בין שבת לחנוכה אם נעשה טפל לבעה"ב בסעודה אחת או בשבוע, והבן, ועי' בספר שבות יצחק דמוכיח מהזכרו תורת משה והתורת שבת דגם בשבת דווקא אי קבועים נפטרים בהדלקה.

ולפי"ז א"ש תמיהת התהל"ד סק"ז על המנהג שכשבאים משפחה אצל ההורים לשבת מדליקים שם נרות ומקשה דדווקא כשחייב להדליק חובת הגוף מברכין על תוספת אורה אבל כיון שהם יוצאים בהדלקה דסמוכים על שולחנו היאך מדליקין ומברכים על תוספת אורה ועיין קצות השולחן דמביא את התהל"ד ואומר דידליקו בלא ברכה ולפי מ"ש א"ש דהתהל"ד אזיל בשיטת השועה"ר דבאוכלים בשבת זו נפטרים בהדלקת בעה"ב אבל המנהג הוא ע"פ הפמ"ג דאם אינם סמוכים בקביעות אינם יוצאים וא"כ יש להם חובת הגוף להדליק נרות שבת.

המורם לדינא דמשפחה שבאים אצל ההורים לשבת התהל"ד סובר דאין להם חיוב להדליק דנפטרים מהדלקת הבעה"ב וכ"ה משמעות שועה"ר, והתהל"ד אומר דהמנהג הוא להדליק ותמה על המנהג, והקצה"ש אומר דידליקו בלא ברכה, ולזכרו תורת משה והתורת שבת וכ"ה בפשטות שיטת הפרמ"ג חייבים להדליק דאין נפטרים מהבעה"ב.



הרב אליהו בר"מ למברגר

כולל 'אורח חיים' – מודיעין עילית

בענין כיבוי הגפרור לאחר הדלקת נרות שבת*

איתא בשו"ע (סימן רס"ג ס"ה): כשידליק יברך ברוך אתה וכו'. הגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה, ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכדי שיהיה עובר לעשייתו לא יהנה ממנו עד אחר הברכה, ומשימין היד לפני הנר אחר הדלקה ומברכין ואחר כך מסלקין היד וזה מקרי עובר לעשייה, וכן המנהג ע"כ.

ובסעיף י' איתא: לבעל הלכות גדולות כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידין שהדליקו בה ואין מכבות אותה, וי"א שאם מתנה וכו', ויש חולקים על בעל הלכות גדולות ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפילת ערבית וכו'. הגה: והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה אם לא שהתנה תחילה, ואפילו תנאי בלב סגי, אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה עד ברכו, ע"כ.

והנה מנהגנו שהאשה מברכת לאחר הדלקת נרות, ומעתה יש לעיין האם המנהג שלא לכבות הנר הוי גם לדידן, שאפשר שמנהג זה אינו אלא לדברי הפוסקים שמברכת קודם ההדלקה וא"כ

א. נכתב בתגובה למאמרו של הרב אליעזר אטיק הי"ו בשמעתתא דבי מדרשא גליון ו'.

בשעה שמדליקה חל עליה שבת ואסורה בכיבוי הנר, מה שאין כן לדין אפשר שאין מקבלים שבת עד אחר הברכה וכל זמן שלא בירכה רשאת לכבות הנר.

ובאמת מנהגינו שאנו מברכים אחר הדלקה נובע מדברי הדרכי משה סק"ב וז"ל: כתב המרדכי סוף במה מדליקין (סי' רצ"ג) דמברך קודם ההדלקה. והמנהג לברך אחר ההדלקה. וכתב מהר"י וייל (אות כט) וכדי שיהא הברכה עובר לעשייתן משימין היד לפני הנרות עד אחר הברכה עכ"ל. וכן הוא המנהג עכ"ל הדרכי משה.

ולכאורה הביא ב' מנהגים: א) שנוהגים לברך אחר ההדלקה, ב) שכדי שיהיה עובר לעשייתו מכסים הנרות בזמן הברכה, (ונוהגים האידנא שעושים כן ע"י כיסוי העיניים, ולא מצאנו מקור לכך), ועל מנהג הראשון לא כתב הרמ"א המקור לזה אלא שכן הוא המנהג, ובמנהג השני הביא דברי המהר"י וייל שבכדי שיהיה עובר לעשייתו נוהגים לכסות הנרות, ויש לעיין האם מנהג א' שכתב הרמ"א שמברכת לאחר ההדלקה הוא כטעם המהר"י וייל, שהיות שמקבלים שבת בברכה לכן מברכת אח"כ, או שבאמת לא ס"ל כמהר"י וייל, אלא היות שיש להסתפק האם אנו סוברים כמרדכי שדבריו מבוססים על דברי הבה"ג שסובר שגמר ההדלקה היא קבלת שבת ולא הברכה, או כדברי מהר"י וייל שהברכה היא הקבלת שבת, לכן נהגו שלא לברך קודם בכדי שלא תקבל שבת, ורק אחרי שהדליקה מקבלת שבת ואח"כ תברך, ולפי זה יוצא דמה שכתב המחבר בסעיף י' שאסור לכבות הנר הוא לכאורה לדברי הרמ"א מעיקר הדין לחומרא, דהיינו היות שאנו מסתפקים האם כדברי הבה"ג או כדברי מהר"י, לכן אסור לכבות הפתילה שהדליקה בו כי מחומרא קיבלה כבר שבת.

ולכאורה מזה שהדרכי משה לא הביא את כל דברי מהר"י יש להביא ראיה שאינו סובר כמותו שהברכה היא הקבלת שבת, אלא יש לו ספק, ורק לענין עובר לעשייתו הביא את דברי המהר"י כי באמת זהו תירוץ נכון גם לגבי המנהג שכתב הרמ"א שמברכין אח"כ, כי חוששים לבה"ג שמ"מ צריך להיות עובר לעשייתו, וע"ז כתב שנוהגים להשים יד נגד הנרות וכו'.

ובדברי המרדכי אפשר להסתפק בכוונתו האם סובר שקבלת שבת בהדלקה או בברכה, וז"ל: ושוהה כדי לצלות דג קטן ושובת, יש רוצים לומר דמדתני אחר הדלקת הנר כדי לצלות דג קטן יש להוכיח שאם צריך לשום מלאכה אחרת לאחר הדלקת הנר דמותר לעשות, דהדלקת הנר אין זה קבלת שבת, אמנם בה"ג משמע דבהדלקה היא קבלת שבת, דקאמר האי מאן דאית ליה לאדלוקי נר דחנוכה ודשבתא מברך דחנוכה ברישא והדר דשבתא, דאי דשבתא ברישא איתסר ליה לאדלוקי, ומה שהיה שוהה היינו מפני אותם שלא הדליקו, והמדליק יברך עובר לעשייתה ויהיה בדעתו שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקת נר שבת, ולא כדברי רבינו משולם שפירש שאין לברך על הדלקת הנר של שבת כמו שפי' התוס'. עכ"ל. ויש לעיין במה שכתב שיהיה בדעתו שלא לקבל שבת עד אחר ההדלקה, דממה נפשך, אם ה'ברכה' היא קבלת שבת אסור להדליק אפילו נר ראשון כי כבר קיבל שבת וכסברת מהר"י וייל, ואם ה'הדלקה' היא הקבלת שבת אמאי צריך שיהיה בדעתו שלא לקבל שבת עד אחר ההדלקה, וכפי הנראה דעתו שהקבלת שבת היא בהדלקה, רק הוקשה לו כקושית הרשב"א שיהיה אסור להדליק אחר שהדליק הנר הראשון, לזה כתב שיהיה בדעתו שלא לקבל שבת עד אחר ההדלקה, שאם סובר דמהני תנאי א"כ למה צריך לקבל שבת אחר ההדלקה הרי יכול לעשות תנאי ולקבל שבת אח"כ, אלא קמ"ל מזה שכתב שתקבל שבת עד אחר ההדלקה כדכתבנו.

ועוד יש להביא ראיה מדברי הרמ"א שכתב בס"י 'והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת

שבת בהדלקה אם לא שהתנה תחילה, הרי שכתב שהמנהג כדברי הבה"ג לקבל שבת בהדלקה, ואם תמצי לומר שבאמת מקבלים שבת בברכה ורק כוונתו לאפוקי שאין מקבלים שבת רק בברכה כמו השיטה הב' במחבר (דהיינו בתפילת ערבית), זה אינו, שא"כ דבריו הם באריכות יתר, שהיה לו לכתוב אותם אחר שכתב המחבר וי"א שאם מתנה וכו', וכן המנהג, ומזה שהאריך בדבריו וכתב והמנהג שאותה אשה וכו', משמע שרוצה להדגיש ענין זה שעיקר המנהג הוא כמו דברי הבה"ג ואם רוצה להתנות יכולה, וכן נראה מדברי השו"ע הרב ס"ז דלקמן, ואפילו אם תמצי לומר בכל זאת שכוונת הרמ"א לומר שהמנהג הוא שרק האשה מקבלת שבת ולא שאר בני הבית ולזה כתב את כל אריכות לשונו מ"מ מדברי השו"ע הרב בביאור דברי הרמ"א מבואר שכוונת הרמ"א שהמנהג כבה"ג עכ"פ לאשה שהיא מקבלת שבת בהדלקה, וז"ל: יש אומרים שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה אלא אם כן התנה שאינו מקבל עליו שבת בהדלקה זו, ועל פי זה נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות ואינן מכבות אותה שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו, אבל יכולות להדליק נרות הרבה שכולן מצות הדלקה אחת הן ואינן קבלת השבת חלה עד אחר גמר ההדלקה. ויש חולקים על זה וכו'. אבל המנהג הוא כסברא הראשונה שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו, ולכן תתפלל מנחה תחלה, אבל שאר בני הבית מותרים במלאכה עד ברכו, ואפילו אותה אשה אם התנית תחלה אפילו בלבה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו מועיל לה תנאי זה במקום הצורך, אבל שלא במקום הצורך אין לסמוך על התנאי לפי שיש אומרים שאין תנאי מועיל כלל לפי דעת האומרים שקבלת שבת תלויה בהדלקת נר שבת, עכ"ל, וסברא ראשונה סוברת שמקבלת שבת בהדלקה ולא בברכה וכמו שנוכיח לקמן, (וצ"ע שמדברי הרב בס"ח משמע שעיקר קבלת שבת היא בברכה עיין שם וצ"ע).

וכן הבין הקצות השולחן (סי' ע"ד בדה"ש סק"ד) וז"ל: 'וקבלת שבת הוי בהדלקה לבד אע"פ שלא בירכה עדיין, כדעת הבה"ג, לפי שהיא מלאכה אחרונה כמבואר בר"ן ס"פ במה מדליקין', וזה ברור שכן הבין בדעת השו"ע הרב.

וכן כתב הבן איש חי (שנה שניה אות ח') וז"ל: האשה לא חל עליה קבלת שבת בהדלקה נרות שבת אלא עד שתסיים כל הנרות אשר מדלקת במקום השולחן ששם תהיה הברכה שלה, ואחר שתסיים כל הנרות תיכף ומיד תזרוק מידה הפתילה שמדלקת בה את הנרות ותניח ידה על עיניה ותעצום עיניה ותברך תיכף עכ"ל. וא"כ מבואר מדבריו שחשש לבה"ג שלא לכבות הפתילה אפי' שמברכים אח"כ כי ההדלקה היא הקבלת שבת.

ובכף החיים (אות סב א) ז"ל: לאחר שברכו והדליקו וכו', נראה דלאו דווקא לאחר שברכו דהא כתבנו לעיל אות מ"ג דבברכה מקבלת שבת וא"כ איך תקבל השבת והפתילה בידה אלא מיד אחר ההדלקה תניח הפתילה בארץ ואח"כ תברך עכ"ל. ולכאורה משמע מדבריו שסובר שקבלת שבת היא בברכה, וקשה שאם כן למה כתב שמיד אחר ההדלקה תניח הפתילה והרי מה האיסור לכבות הפתילה ועדיין לא קיבלה שבת, אלא יש לומר שסובר שצריך לחשוש לשיטת הבה"ג שההדלקה היא הקבלת שבת ולכן מניחה על הארץ בלי כיבוי ואח"כ תברך.

וכן איתא ברעק"א בהגהותיו (על מג"א ס"ק י"ב) בסוף דבריו וז"ל: ובעיקר הדין בשבת דאין מברכים קודם הדלקה דהוי קבלה, איני מבין דהא מדלקת כמה נרות, ולא אמרינן דאחרי הדלקת נר אחד הוי קבלה, ואין מדלקת האחרים, ועל כרחך דהקבלת שבת הוא בגמר הדלקה, א"כ פשיטא דהברכה לא עדיף מהתחלת הדלקה וצ"ע. עכ"ל. ויש להקשות על קושייתו דהרי לדעת הרמ"א קבלת השבת היא בברכה ולא בהדלקה וא"כ מה הוכיח הגרעק"א מהדלקה אלא בהכרח

שמעיקר הדין סבר הגרעק"א שגם לדעת הרמ"א יש צד דהדלקה היא הקבלת שבת של אשה ולכן הקשה שסוף סוף אחרי שהדליקה נר אחד הרי הוה קבלת שבת וא"כ איך מדליקה וע"ז תירץ שהולכים בתר סוף ההדלקה וא"כ הוא הדין בברכה דאזלינן בתר סוף הדלקה, ונשאר בצ"ע, מ"מ מוכח מכל דבריו שכל שיטת הרמ"א שמברכים אחר ההדלקה היא כי מחמירין כמו כל הצדדים שאולי ההדלקה היא קבלת שבת ואולי הברכה היא הקבלת שבת.

ועיין גם בקובץ מבית לוי (יא תשנ"ז) בשם הרב וואזנר זצ"ל שהמנהג הוא שלא לכבות. (ועיין שם שכתב דהטעם משום הפסק, מ"מ נראה שהבין בדברי הבה"ג שההדלקה היא הקבלת שבת ולא הברכה).

מ"מ יש פוסקים דס"ל שקבלת שבת היא בברכה ולא בהדלקה, שהמג"א (ס"ק י"א) כתב וז"ל: כתב מהר"ש בשם מהר"ם ז"ל כשיש חופה בערב שבת ומאחרים בה עד אחר שקיעת החמה, והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה, אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואח"כ בחשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך ע"כ, משמע מדבריו שקבלת שבת היא בברכה ולא בהדלקה.

(ועיין בקצות השולחן (סימן ע"ד סקי"ד) שכתב לתרץ שאולי כוונת המג"א אמאי יכולה לא לקבל שבת בהדלקה היות שעשתה תנאי ומהני בהדלקה לבד תנאי מה שאין כן במקום שמברכת על ההדלקה לא מהני אפילו תנאי אבל בוודאי עיקר קבלת שבת בהדלקה, ורק בשעת הצורך אפשר להקל ולעשות תנאי שהקבלת שבת יהיה בברכה, וצ"ע תירוץ זה היות שבספר הלכות ומנהגי מהר"ש (כת"י בודלינה-אוקספורד-מכון ירושלים עמ' קצה) איתא אמר מהר"ש דנוהגין להתנות בשעת הדלקה שלא יהא חל שבת עדיין, ואז אינו חל עליו עד ברכו, והיינו דוקא באנשים אבל נשים כתוב בתשב"ץ מאחר שעיקר הקבלה בהדלקה אין מועיל להם תנאי ע"כ, חזינן שס"ל שתנאי לא מהני באשה, וצ"ע, ואולי יש לתרץ שדבריו הם אליבא דהליכתא דמהני תנאי גם לאישה, וכמו שכתב הרמ"א בסעיף י', וע"ז חילק שבהדלקה לבד מהני תנאי מה שאין כן אם בירכה ולא מהני, מ"מ צ"ע על הקצות השולחן דהרי במג"א סק"כ דלקמן מוכח דס"ל דמהני תנאי גם לברכה ורק שאין להתנות אלא במקום הצורך, וצ"ע).

וכן מוכח ממג"א ס"ק כ', שכתב שאסור לעשות תנאי לכתחילה דאם לא כן למה א"א לברך לפני ההדלקה ותעשה תנאי קמ"ל שאין עושין תנאי לכתחילה, (ומג"א סקי"ב אין להביא ראיה דכתב שקבלת שבת היא בברכה דהתם מסביר את שיטת המהר"י וייל ולא המנהג).

(ואולי יש לתרץ בדברי המג"א דלעולם סובר כדכתבנו שחוששים לב' השיטות, מ"מ כתב דהיות שאנו חוששים שהברכה היא הקבלת שבת לכאורה יש פתרון פשוט שתעשה תנאי שאינה מקבלת שבת בברכה ולא נצטרך לשנות הדרך שעושים ברכה עובר לעשייתו כמו בכל דבר, וע"ז כתב שהרמ"א סובר שלעשות תנאי אינו לכתחילה, וכן בחופה שכתב שתדליק בלא ברכה ואח"כ תברך, אפשר לומר כביאורו של הקצוה"ש הנ"ל, ויל"ע).

וכן איתא בדעת תורה בסימן זה על סעיף ה' וז"ל: ויש מי שאומר שמברך אחר הדלקה. עמג"א סקי"ב, ועי' חי' רעק"א שכתב דצ"ע דא"כ האיך מדלקת שאר הנרות דהא אחר שמדלקת נר א' יהי' קבלה שבת, וצ"ל דדוקא בהברכה מקבלת שבת ולא בהדלקה. ע"כ. נראה דסובר דקבלת שבת היא בברכה ולא בהדלקה והגם שיש לומר דמתרץ רק שיטת המהר"י וייל וליה לא ס"ל הכי אלא כמו שכתבנו ויש לעיין.

וכן כתב בשולחן הטהור סימן רס"ג סעיף ה' וז"ל לא ידליק וכו' והאשה מקבלת בהם קדושת

שבת, כך פשוט המנהג שהאשה מקבלת על עצמה שבת בהדלקת הנרות ואסורה במלאכה אחר הברכה שמברכת ולא קודם הברכה עכ"ל.

וביתר בירור כתב בערוך השלחן סעיף י"ד וז"ל: כתב הבה"ג דקבלת שבת תלוי בהדלקת הנר דכיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת, וטעמו מפני שראינו שמנהג חכמים היה שהמלאכה האחרונה בע"ש היתה הדלקת הנר ובוודאי כך היתה התקנה שלא יעשו עוד אחריה מלאכה, לפי שההדלקה מלאכת מצוה היא לצורך שבת והיא חובה, ונמצא שהיא כתחלת שביתה וכקבלתה, ומי שמדליק את הנר כבר גומר בדעתו שלא יעשה אחריה שום מלאכה ואין לך קיבול שבת גדול יותר מזה [ר"ן פ"ב], וכשמדלקת הרבה נרות דעתה עד שתגמור כל הנרות, וע"פ זה כתב רבינו הב"י בסעי' י' שמפני זה נוהגות קצת נשים שאחר שהדליקו את הנרות בברכה משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותה עכ"ל ונראה דאותן נשים ברכו מקודם ההדלקה, דאלו היו מברכות אח"כ הלא היו יכולות לכבות עדיין קודם הברכה דזהו פשיטא דקודם הברכה לא הוי קבלת שבת עדיין, ולפ"ז נשים שלנו שמברכות אחר ההדלקה כמ"ש בסעי' הקודם שפיר יכולות לכבות ואח"כ יברכו, וכמדומני שכן המנהג ואין פקפוק בזה עכ"ל. א"כ חזינן דתלה במנהג שמברכים אחר ההדלקה שעפ"ז מותר לכבות הנר.

ובעצם הענין מאי סובר הבה"ג יש בזה מחלוקת הראשונים, ששיטת הבה"ג לא נכתבה בבירור אלא למדין אותה מדבריו בהלכות חנוכה (סימן ט' פרק במה מדליקין) וז"ל: והיכא דבעי אדלוקי נר חנוכה ונר שבת, ברישא מדליק דחנוכה והדר מדליק דשבתא, דאי אדליק דשבת ברישא איתסר ליה לאדלוקי דחנוכה משום דקבלה לשבת עליה, עכ"ל. ומזה למדו הראשונים שהבה"ג סובר שכל בני הבית מקבלין שבת בהדלקה היות שאסר להדליק נר של חנוכה לאחר שהדליקו נר של שבת, ורק נחלקו הראשונים מתי חל הקבלת שבת בזמן שמברכין על הנרות או בזמן שמדליקין הנרות.

ראשונים דס"ל שע"י הברכה מקבלים שבת

ר"ת בספר הישר (סימן מ"ח אות ו') מוכיח מהבה"ג שאסר להדליק נר חנוכה לאחר נר שבת היות שכבר קיבל שבת, שיש ברכה וזהו הקבלת שבת דאם לא בירך איך אפשר לקבל שבת.

בראבי"ה (סימן קצ"ט) כתב שמדברי בעל הלכות גדולות מוכח שמברכים על הדלקת הנר שהיות שאסר להדליק נר חנוכה לאחר שהדליק נר שבת משמע שמברך וע"י כך מקבל שבת דאם לא כן איך קיבל שבת, א"כ מוכח שלמד בדברי הבה"ג שהברכה היא הקבלת שבת.

וכן ראשונים אלו ס"ל שהברכה היא הקבלת שבת: שבלי הלקט סימן נ"ט, אור זרוע הלכ' שבת סי' י"א, תניא רבתי ענין הדלקת הנר סי' י"ג, תשב"ץ סי' י"ד.

ראשונים דס"ל שע"י ההדלקה מקבלים שבת

בספר הנייר (דיני הטמנה והדלקה) כתב וז"ל הגהה: כתבו רבותינו הצרפתים אמרינן פ"ב דשבת הדליק המדליק ושוהה כדי לצלות דג קטן ותוקע ומריע, מכאן שמותר לעשות וכו' והנשים שלנו שנהגו שלא לברך על נר שבת עד אחר שהדליקה פתילה אחרונה הדין עמהם וכשר הדבר בעיני האלקים דודאי אין לאחר הדלקה כלום. וכו' והנשים שמניחות הנר לארץ הדין עמהם, דתניא

אפילו מיחם בידו באותה שעה אינו מטמינו אלא מניחו לארץ במקום שהיה לו בראש גגו, לשון רבינו יצחק, עכ"ל, מוכח מדבריו דאפילו שהמנהג לברך אחר הדלקת נרות מ"מ צריכה להניח הפתילה על הארץ ולא לכבות היות שקבלה שבת בהדלקה, דהיינו שבעל הספר הנייר למד שקבלת שבת זה או בברכה לבד או בהדלקה לבד, ולכן כתב שזה מנהג שהדין עמהם וכשר הוא שיברכו אחר הדלקת הנר בכדי שתוכל להדליק הנר, ואח"כ הביא הדין השני להניח את הנר על הארץ כי אסורה לכבות הנר היות שכבר קיבלה שבת בהדלקה, ואם תמצי לומר שכוונתו שיניח הפתילה מדין מוקצה זה אינו, היות דהביא בתחילת דבריו את הדין של התוקע ושם איתא שאחר תקיעה אחרונה צריך להניח במקומו השופר מדין מוקצה וא"כ אמאי לא הביא דין זה, אלא הביא הדין שאסור להטמין שזה איסור ללמד שאחר שהדליק נרות שבת קיבלה שבת ואסורה לכבות כמו שאסור להטמין.

וא"כ מוכח מספר הנייר שאפילו לפי מנהגנו שמברכים לאחר ההדלקה מ"מ שייך דין של סעיף י' מדברי הבה"ג שלא לכבות הנר אלא משליכות על הארץ, דלא כערוך השולחן שכתב שלפי מנהגינו אין שייך דין זה.

ומלשון הרשב"א בחידושו (כג ע"ב) משמע שהדלקה היא הקבלת שבת, דלאחר שהביא דברי הבה"ג באיסור הדלקת נר חנוכה לאחר הדלקת נר שבת הקשה וז"ל: אלמא הדלקת הנר אינה קבלה, והדין נותן שאם אין אתה אומר כן מצי אדליק נר ראשון קבלה ואיתסר ליה להדליק נר שני וכו', עכ"ל. ולכאור' אם סובר שהברכה על הדלקת הנר היא הקבלת שבת א"כ תיקשי איך יכול להדליק בכלל אפילו הנר הראשון אלא מוכח דס"ל בדעת הבה"ג שקבלת שבת היא בהדלקת הנר ולא בברכה.

וכן מפורש דעת הבית יוסף בביאור שיטת הבה"ג וז"ל: וז"ל שבלי הלקט (סי' נט) יש אנשים שמדליקין הנר בפתילה ואחר שבירכו והדליקו הנר משליכין הפתילה לארץ וגם בה"ג אוסר להדליק נר חנוכה אחר נר שבת ותימה להר' בנימין שא"ת שהברכה חשובה קבלת שבת א"כ יהא אסור להדליק ע"כ (ומתוך ה"ב) ונראה שאפשר לומר שדעתם דבהדלקת הנר היא הקבלה וכדברי הבה"ג וכל נרות שמדליק לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו משא"כ בכביית פתילה שהדליקו בה, עכ"ל. מוכח מלשונו שהרב בנימין הביין מנהג האנשים שלא מכבין הנר כי חששו שאולי הברכה היא הקבלת שבת והקשה שא"כ אסורה להדליק בכלל, וע"ז תירץ הב"י דלא הוא אלא סברין כבה"ג שההדלקה היא הקבלת שבת ולכן עד שגמרו להדליק הנרות עדיין לא קיבלה שבת גמורה להדליק קיבלה שבת ואסור לכבות הנר שהדליקה בה, והוא פשוט.

(ואף שיש לדחוק בדוחק גדול שכוונת הב"י בדעת הבה"ג שבגדי שיהיה קבלת שבת צריך שיהיה ברכה וגם הדלקה, ולא רק הדלקה לבד רק דבר זה הוא דוחק דאם הברכה היא הקבלה, למה צריך גם את ההדלקה לקבלה, ואם ההדלקה היא הקבלה למה צריך את הברכה לקבלה, ובפרט דקיי"ל דקבלה בלב שמה קבלה, וא"כ אם מדליקה לכבוד שבת מקבלת על עצמה שבת).

וכן מוכח במאמר מרדכי (רס"ג אות ד') שכתב וז"ל שמברך אחר ההדלקה: הטעם משום דאם היה מברך קודם הרי קבלה לשבת עילויה ותו לא מצי לאדלוקי עיין בדברי האחרונים ז"ל והדבר ברור לדעת היש חולקים שכתב מרן ז"ל ס"י אין לזה מקום ואף לדעת ה"ג שלשם, מ"מ מבואר התם שאין קבלת שבת תלויה אלא בהדלקה לא בברכה וכ"מ בב"י שם וכו' עכ"ל, חזינן שהבין בדברי הב"י בפירושי הבה"ג דס"ל דקבלת שבת הוא בההדלקה ולא בברכה.

וא"כ מבורר היטב דאיכא מחלוקת הראשונים בשיטת הבה"ג, ועל כל פנים לשון הב"י מכריע

סוּבֵר כראשונים שההדלקה היא הקבלת שבת ולא הברכה, ולכן כשכותב במחבר שיטת הבה"ג בסעיף י' פשוט הוא שהולך כביאור דבריו שכתב בב"י, וא"כ שהרמ"א כותב וז"ל והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה, ע"כ, ברור שכוונתו כדין הבה"ג ע"פ הב"י (דלא מצינו החולק) דקבלת שבת היא בהדלקה ולא בברכה.

וכן מלשון השו"ע הרב שכתבנו לעיל שביאר דעת הרמ"א, מוכח כנ"ל, ולכן אפילו לפי מנהגינו שמברכין אחר ההדלקה מכל מקום י"ל שלאשה אסור לכבות הנר היות שעיקר הקבלת שבת היא בהדלקה, ולא בברכה מכל מקום חוששים גם כן לשיטת המהר"י ווייל שכתב שהברכה היא הקבלת שבת, ולכן מברכים אחר ההדלקה.

ואין לומר שזהו סתם מנהג שנהגו מפני קדושת הנרות או כדומה, כי לכאורה לפי מה שכתבנו יש בזה מחלוקת הראשונים, ומנהג אשכנז הוא כמנהג שניהם לחומרא ולכן ברכו אח"כ אבל ג"כ לא כיבו הפתילה וכמו שנתבאר בספר הנייר שאין זה דין אחד סוּתֵר לשני.

ולכן לכתחילה יש על כל אישה לנהוג כמנהג הנפוץ בין בנות ישראל שלא מכבות הפתילה לאחר הדלקת הנר, כי יכול להיות שהוא מעיקר הדין מפני שכבר קיבלה שבת בגמר ההדלקה, אבל כמוכּן אשה שיש לה מסורת מבית אמה שמכבים הפתילה יש לה על מי לסמוך, וכמבואר בערוך השלחן.



הרב משה חיים ברש"ז שמעיה
ראש כולל 'אורח חיים' – טבריה עילית

אם יש חיוב לדאוג לקיום המצוה קודם זמן חיובה

דנו הפוסקים באחד היודע שבזמן חיוב המצוה לא יהיה לו אפשרות לקיים המצוה, האם יש חיוב לדאוג כבר מקודם הזמן של המצוה שיהיה לו אפשרות לקיים המצוה, ולכן צריך לדאוג מקודם סוכות שיהיה לו לולב אם יודע שאם לא ידאג עכשיו ללולב לא יהיה לו ביו"ט.

עיינ באבני נזר (או"ח סי' שכ"א) דמביא ראייה דמקודם לזמן המצוה א"צ לדאוג לקיומה, מהא דמבואר בסוגיא בפסחים דף ו' דהמפרש והיוצא בשיירה קודם ל' לפסח ואין דעתו לחזור א"צ לבער חמצו, וכן מהא דכתב בעל המאור דהטעם דאין מפליגין בספינה תוך ג' ימים לשבת משום דמתרמי שצריך לחלל שבת, דאף שמותר משום פיקו"נ מ"מ צריך לראות שלא יבוא לחילול שבת, אבל קודם ג' מותר.

אכן מקשה מאידך דמבואר בסוכה דף כ"ה דיליף דהעוסק במצוה פטור מן המצוה מהא דויהיו אנשים טמאים לנפש אדם, שהיו טמאים למת מצוה אע"פ שעייז מתבטלין מפסח, ולכאורה הא אפי' אם היו טמאים לדבר הרשות היו מותרין לטמא, כיון דעדיין לא חל עליהם חובת הפסח.

ולכן מחדש דיש לחלק באופן שהוא פטור ומופקע לגמרי מהמצוה כגון הא דיוצא קודם ל', דבפסח אינו במקום החמץ וכנפלה עליה מפולת והוה חמצו כמבוער, וכן המפליג ג' ימים קודם

השבת, דכיון דבשבת הוה פיקו"נ דהותרה בשבת, אבל אם בשעת קיום המצוה הוה חייב רק שהוא אנוס, ככה"ג יש לו לדאוג מקודם הזמן שלא יהיה אנוס מלקיים המצוה, ולכן בטומאה, שבעצם חייב בקרבן פסח אלא שהוא אנוס צריך לדאוג קודם פסח שלא יהיה אנוס בשעת המצוה, ועיי"ש בסוף התשובה מה שמבאר עוד ביסוד חילוק זה.

אכן החי"א (כלל ס"ח סעיף י"ט) כתב דצ"ע אם צריך לעקור דירתו כדי לקיים המצוה, ובנשמ"א מביא ראייה דפטור מהא דאמרינן בר"ה ל"ד באחד שיש לפניו ב' עיירות באחת יש מנין ובאחת יש שופר, דיש לו ללכת למקום שתוקעין, והקשה דאי איכא חיוב לעקור דירתו כדי לקיים המצוה א"כ איך יתכן שיהא מקום שיש מנין ואין שומעין תקיעות, הרי היה להם לעקור כדי לשמוע שופר, אלא מוכח דא"צ לעקור כדי לקיים המצוה, וע"ז הקשה דמ"ש נט"י דכתב המג"א בסי' קס"ג דצריך לעקור עד ד' פרסה, ותי' משום דמתבטל משמחת יו"ט, ועוד דמקודם יו"ט עדיין לא מטיא זמן חיובא דמצוה, (ובסוה"ד מקשה מראיה הנ"ל בסוכה דף כ"ה דמבואר דגם קודם המצוה יש לו חיוב לקיים המצוה).

נמצא דבמקום שיהיה בגדר אנוס ולא בגדר פטור לדעת האבנ"ז חייב לדאוג גם מקודם זמנה, אכן לחי"א פטור.

ועיין מה שכתב מו"ר הגה"ח רבי זלמן דישון שליט"א רא"כ ש"ס גבעת זאב בקובץ בית אהרן וישראל גליון ס"ח בארוכה בענין זה.

הנה המג"א בריש סי' ער"ב כתב שאם הוא בער"ש במקום שיש בו יין ויודע שבשבת לא יהיה לו יין כגון שאינו יכול להוליכו לביתו, יקדש מבעוד יום, ואסור אח"כ לעשות מלאכה.

ולכאורה הרי זמן חיוב קידוש הוא רק בלילה, ואפי' שמותר כבר לקדש מפלג המנחה, אבל עדיין לא הוה זמן חיוב, וא"כ אמאי יש לו לקדש מבעו"י ולקבל עליו איסור מלאכה, הרי לא מטיא זמן חיובא, וכשיגיע זמן הקידוש יהיה בגדר אנוס שאין לו יין, אלא מוכח כד' האבנ"ז דאם בזמן המצוה לא יהא בגדר 'פטור' אלא בגדר 'אנוס', יש לו חיוב לדאוג לקיום המצוה גם קודם שהגיע זמנה.



הרב ישראל בר"ד בריזל

כולל 'אורח חיים' – מודיעין עילית

האם יש חשש 'שכר שבת' בנתינת מקום לחזונים

בטור סי' ש"ו כתב וז"ל: 'השוכר פועלים לשמור לו פרה אסור לו ליקח שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו, שכרו לחדש או לשנה מותר לו ליקח שכר שבת, לפיכך אחריות שבת עליו. ולא יאמר תן לי שכרי של שבת אלא יאמר תן לי שכר החדש'. ובב"י כתב דנחלקו הראשונים לענין שכר שבת במקום מצוה, ובשו"ע הביא ב' הדיעות וסתם כהאוסרים, וברמ"א כתב שכששכרו לשנה או לחודש וזהו הנקרא 'בהבלעה' לכולי עלמא שרי. ובמשנ"ב כתב דאפשר לסמוך על המקילים אף שלא בהבלעה, ועי' בשערי תשובה דאפילו לדעת המקילין יש להזהר שלא להתנות תחילה לקבל שכר.

והנה בזמנינו נהוג בהרבה מקומות שהחזן המתפלל לפני העמוד בימים נוראים מקבל בשכרו מקום בבית הכנסת ללא תשלום, והנה בכה"ג שמתפלל כחזן גם בשאר ימות השנה, אפשר דיש להחשיב השכר גם על אותם התפילות שמתפלל בימות החול ושפיר מיקרי הבלעה, אמנם בנוהג שבעולם שפעמים מביאים חזן לימים נוראים מעיר אחרת, ואינו מתפלל באותו בית הכנסת בשאר ימות השנה כלל, [וגם אין הדרך לשלם על חזן בימות החול], ובכגון דא יש לדון אם אותו שכר דמקום בית הכנסת ג"כ צריך להיות בהבלעה או לאו, דמסברא אין לחלק בין אם משלמים לו במזון או באופן אחר. אלא שיש לדון בזה מצד אחר וכפי שנבאר בסיעתא דשמיא:

וקודם שנבוא לברר ענין זה ראוי לבאר ענין מכירת המקומות שבבית הכנסת:

בשו"ע (לעיל סי' ק"ג ס"א) איתא 'כופין בני העיר זה את זה לבנות בית הכנסת'. ועי' בפתחי תשובה (חור"מ סי' קסב סק"ה) שכתב בשם שו"ת צמח צדק גבי ביה"כ שכמה מהמתפללים לא היה להם מקומות אפי' לשכור ורצו להרחיב הביה"כ, ומאידיך היו שהתנגדו, וכתב דיכולין לכופם כדין בנין ביה"כ. וכן הסכים שם לדינא הערוה"ש דמי שאין לו מקום בביה"כ יכול לכוף את שאר המתפללים להוסיף ספסלים בביה"כ.

נמצא לדבריהם כי דין מכירת מקומות בביה"כ הוא מדין בנין ביה"כ שכל הציבור מחויב בו.

ובמהר"י מינץ (סי' ז') נשאל לענין קהילה אשר אין בה ביה"כ, וכתב שהחוב מוטל על כל בני העיר, וכן לענין בית חתנות החוב מוטל על כל בני העיר גם על אלו שכל צאצאיהם באו כבר בברית הנישואין. נמצינו למדים לפי דבריו דדבר שיש בו משום תקנת הציבור מחויבים כל הציבור להשתתף בו, אף מי שאין לו תועלת מכך.

והנה בימינו מצוי בהרבה מחצרות החסידים שבונים בית כנסת מיוחד המיועד לתפילות בימים הנוראים, ויש לדון בדין דכופין בני העיר וכו' אם בזמנינו תלוי הדבר בבני העיר או בחברי הקהילה בוני ביה"כ, דהיינו כגון קבוצת אנשים המשתייכת לחצר מסוימת החפצים לבנות ביה"כ עבור בני קהילתם אשר בעירם, אם יכולין לכוף את אנשי החצר הדורים במקום אחר להשתתף בבנין בית הכנסת², או דעיקר הדבר תלוי באנשי העיר ולפי"ז בימינו אף שלכל קהילה יש ביה"כ משלה עכ"ז יש רשות ביד כל קהילה לכוף את כל אנשי העיר להשתתף בבנין ביה"כ שלהם, ויש לדחות דבזה יכולים לומר להם שיבואו להתפלל בביה"כ שכבר קיים בעיר, אף שאין מתפללים שם לפי מנהגם, וצ"ע.

ועכ"פ בנידון דידן מי שבא להתפלל ודאי מחויב הוא להשתתף מתורת חוב המוטל עליו מחמת חובת הציבור, ולכאורה הלא מה שמוחלים לחזן על שכר מקומו הוה שכר שבת ואסור כל שאינו בהבלעה. אכן בזמנינו שנהוג שמי שאינו רוכש מקום אינו משתתף כלל בבנין בית הכנסת אפשר דבכה"ג הוי כאילו מוחלין לו על חובו. או יש לומר דכיון שע"י מכירת המקומות מכסים ההוצאות, ומחיר המקומות נקבע לפי כמות המקומות הנמכרים, א"כ כל שאינו משלם על מקומו נמצא שמחסיר ממקומות ביה"כ ומעלה את מחיר שאר המקומות.

אלא דבמג"א (סי' שז סק"ז) כתב וז"ל, ונ"ל דה"ה המלוים בריבית צריכים להלות בענין שאם יפרע באמצע שבוע יפרע מכל השבוע כולה או לא יפרעו כלל ולא יחשוב לימים, דהא אפי' גבי

א. אמנם למעשה שמעתי מהגר"א שטיינברג שליט"א דכל שמגיע להתפלל אפי' פעם אחת להתפלל באותו ביה"כ מיקרי חלק מהקהל ויכולין לכופו להשתתף.

מורד דקנסוהו כל זמן שיהיה מורד יתן כך וכך ליום אפ"ה אסור ליתן משל שבת דה"ל שכר שבת וה"ה בכל קנס כיוצא בזה, אבל אם פוחתין לו מהחוב כל יום כך וכך לא מקרי שכר שבת ככיוצא בזה וכ"מ בגמרא פ"ה דכתובות. עכ"ל. ועי' בתהל"ד שביאר דכוונת המג"א במש"כ לא מיקרי שכר שבת בכיו"ב, דכוונתו דכל מחילת חוב לא מיקרי שכר שבת, ולפי"ז בנידון דידן שפיר דמי. אלא דבהג' רעק"א ביאר דכוונת המג"א דדוקא בקנס וכדו' או בהבלעה, אבל מחילת חוב בעלמא מיקרי שכר שבת. ולדבריו נמצא דבענינינו מיקרי שכר שבת.

אכן בדברי הריטב"א (כתובות סד.) בסוגיא דמורד שכתב וז"ל כיון דמפחת פחית לא מחזי כשכר שבת. ומכאן היה נראה ללמוד שאין משום שכר שבת בדבר שהוא פוחת מחובו, אבל יש לדחות דשאני הכא דלאו משום שכר שבת פוחתין לה ולמראית העין הוא דאיכא למיחש וכל דפחית ליכא מראית העין, אבל כל שפוחת מחובו בפירוש לשכר שבת אסור, כן נראה לי. עכ"ל. נראה להדיא כדברי הגרעק"א דפחיתת חוב מיקרי שכר שבת.

ונראה דבאופן שמטרת מכירת המקומות היא כדי לכסות את הוצאות ביה"כ וכגון שביה"כ שייך לכל הקהל אלא שבמקום לארגן "מגבית" עבור הוצאות ביה"כ, עושים זאת באמצעות מכירת מקומות, נראה דלא מיקרי שכר שבת, כיון שמעיקר הדין הרי שמגיע לכל אחד ממתפללי ביה"כ מקום, אלא שכדי לכסות את הוצאות ביה"כ מוכרים המקומות, הרי שאינו מקבל שום זכות וגם לא פוחתים לו מהחוב אלא פוטרם אותו מלהשתתף בהוצאות ביה"כ.

וע"ע בשו"ת נחלת שמעון סימן י' שכתב להדיא דמכירת המקומות אינה מכירה גמורה ואסור למכרה במכירה גמורה, אלא יש לנהוג שכל הנושא בעול הוצאות ביה"כ ראוי לבחור לו מקום, ועוד דיש לחלק המקומות לפי חשיבות המתפללים, ע"ש.

ולמעשה נראה דלכתחילה ידאגו שיתפלל החזן לפני העמוד גם לסליחות אם אפשר, ובכה"ג חשיב שפיר בהבלעה, והיכא דאי אפשר תליא בפלוגתא וכנ"ל.



הרב שמעון אייזנבך

כולל או"ח בביהמ"ד 'אור ישראל' – ביתר עילית

אם יש ללמוד דין תוספת אהל ארעי על התחלה שנעשית בשבת בדרך היתר - מדין בישול אחר בישול בלח שנצטנן וחזר והוחם

נתבאר בגמ' (ערוכין קב.), וכן נפסק בשו"ע (סי' שט"ו ס"ב) שכל שנעשה מבעור"י התחלת אהל ע"י 'לבוד', מותר להוסיף בשבת ולעשותו אהל גמור, משום דהוי תוספת אהל ארעי שהותרה, וכגון ספינה שעשו בה מלמעלה קנים מדופן לדופן, כדי לפרוס עליהם מחצלת להגן מפני החמה, אם אין בין קנה לחבירו ג' טפחים, אף שאין הקנה רחב טפח, מיקרי התחלת אהל מדין לבוד, ומותר לפרוס בשבת מחצלת על הקנים.

וכתבו התוס' (ד"ה לא אמרו) שרק לקולא אמרינן שהלבוד מיחשב תחילת אהל, אך לחומרא לא אמרינן כן, והיינו שיותר בשבת לפרוס חוטים אף שאין ביניהם ג' טפחים, שאין לזה צורת אהל כלל.

והקשה המהרש"א שא"כ מדוע אמרו בגמ' שצריך לתקוע הקנים בדופני הספינה מע"ש, והלא יכול בשבת לתקוע הקנים – כיון שאין איסור עשיית אהל בכך, ושוב יוכל לפרוס עליהם המחצלת, דמה לי עשה הקנים מע"ש מה לי עשאם בשבת עצמה, והלא כל מעשה בפני עצמו אין בו איסור. ונשאר בקושיא.

ובתוספת שבת כתב שבאמת מצד דיני אהל אין שום איסור בדבר לעשות את שתי המעשים בשבת עצמה, וכל מה שאמרו שצריך לתקוע הקנים מע"ש הוא מחשש איסור עשיית כלי, שמא יתקע הקנים בחוזק ויתחייב משום מכה בפטיש [או משום בונה].

אמנם כמה אחרונים (עטרת חכמים, קצות השולחן, וכן מבואר בחזו"א) נקטו שהדבר אסור, ויישבו קושיית המהרש"א, שכל ההיתר בתוספת אהל ארעי הוא דווקא להוסיף על התחלת אהל שנעשתה בערב שבת, אך אם נעשית ההתחלה בשבת עצמה בדרך היתר, אסור להוסיף עליה בשבת.

ובשמירת שבת כהלכתה (פכ"ד הערה ל"ז) ציין שלכאורה מדברי רעק"א סוף סי' רנ"ג יש להוכיח כהני אחרונים ודלא כתוספת שבת.

וכוונתו ששם נתבאר לענין מחלוקת המחבר והרמ"א בדין בישול אחר בישול בתבשיל לח, שדעת המחבר היא שדווקא כל זמן שחם בחום שהיס"ב אין בו בישול בשבת, אך אם נצטנן לפחות מהיס"ב יש בו בישול, אמנם דעת הרמ"א שכל שלא נצטנן לגמרי אין בו משום בישול לחממו עד שתהא היס"ב [באופן דליכא משום איסור חזרה בשבת]. וצידד שם רעק"א, שכל היתרו של הרמ"א הוא דווקא כשנתבשל הלח בישול גמור בערב שבת, ולא נצטנן מבישולו זה לגמרי, שאז כח הבישול הגמור עדיין ניכר בו, ואין משום בישול לחממו יותר, אך אם כבר נתקרר לגמרי מבישולו שנעשה בו בע"ש, אלא שבשבת נתחמם במקצת בדרך היתר, אין נחשב שכח בישולו קיים בו כדי להתיר להמשיך לחממו עד שתהא היס"ב. ויסוד זה דרעק"א ננקט בפשיטות בתהלה לדוד ובעוד אחרונים.

ומעתה יש ללמוד לכאורה גם לענין 'אהל', שאף שהותרה תוספת אהל ארעי בשבת, היינו דווקא כשתחילת האהל נעשה בע"ש, אך אם נעשית ההתחלה בשבת עצמה ליכא להיתרא דתוספת.

ולענ"ד אין הנידון דומה לראיה כלל וכלל, ושגגה היא לומר כביכול החילוק שייסוד רעק"א הוא דבעינן שיהא בו התחלת בישול 'מערב שבת', וה"נ נלמד לדידן דבעינן התחלת אהל 'מערב שבת', דבאמת חילוקו של רעק"א הוא שאין די בכך ש'חם במקצת' אלא א"כ הוא 'חום שנשאר מהבישול הגמור הראשון', שאז כיון שנשאר בו מקצת מכה הבישול הגמור אין בו משום בישול, משא"כ בנתקרר לגמרי מבישולו הראשון, אין מועיל חימום במקצת ליתן לו שם 'מבושל' שלא יהא בו עוד איסור בישול בשבת.

ולכן פשוט לדברי רעק"א דבר לח שהתבשל לגמרי בערב שבת, ושוב נתקרר לגמרי, והתחמם רק מעט בערב שבת, ונשאר בחום זה המועט אחר כניסת השבת, גם בזה יהא אסור לחממו ליס"ב, שאין הענין החימום 'מערב שבת' ולא ב'שבת', אלא הענין הוא האם נותר בו מעט מהבישול הגמור הראשון או לא.

וכמו כן פשוט גם להיפך, והיינו לח שנתבשל בשבת עצמה בישול גמור עד כדי יס"ב [לחולה וכדו'], ואח"כ נתקרב מעט, שוב לא יהא איסור [מצד איסור בישול] לחזור ולחממו כל זמן שחם במקצת מכה בישולו הגמור.

וממילא ברור שאין להוכיח כלל להא דאהל, דבשלמא אילו היה הדין שדווקא אהל שהיה פרוס כולו בערב שבת, אלא שחזר וקיפלו, אם לא קיפלו לגמרי אלא השאיר בו טפח מותר לחזור ולפרסו, ואז היה מתבאר שההיתר דתוספת הוא רק משום שנשאר מעט מאהל הגמור שכבר היה בו [וכעין ההיתר להמשיך ולחמם לח שנשאר בו מקצת כח החימום הראשון], אז היה מקום להשוות הנידונים, וגם אז הנידון היה על 'המשך הפריסה הראשונה' או על 'אי המשך', ולא על 'נעשה בערב שבת' או נעשה בשבת', שבזה אין נידון כלל בדברי רעק"א ודעימיה.

אך באמת ההיתר באהל הוא לא רק בכה"ג, אלא אף באהל שלא היה פרוס מעולם על מקום זה, וקודם השבת פרס מקצתו בשיעור טפח, מ"מ מותר להמשיך ולפרוס כולו, דלא גזרו כלל על תוספת אהל ארעי אף שהתוספת לא נעשית מעולם, וא"כ יש לדון שיתכן דמה לי שהתחלה נעשית בע"ש או נעשית בשבת בדרך היתר, דמ"מ על תוספת לחוד לא גזרו. ויתכן גם שההיתר הוא דווקא בהתחיל מע"ש, אך אין לזה שום קשר לנידון בבישול לח שנצטנן מעט מבישולו הראשון, דהתם אין הנידון אלא האם שייך לדון בחימום מחדש כהמשך הבישול הראשון או לא, אך לא נתבאר שם כלל שיש חילוק בין נעשה בשבת או נעשה מערב שבת.



הרב אלתר גוטליב

כולל או"ח בביהמ"ד 'אור ישראל' – ביתר עילית

דין קשירת קשר בשבת שיתכן שיפתח ביומו ויתכן שישאר קשור למקצת זמן

בריש סי' שיי"ז נתבאר שקשר שאינו של קיימא כלל מותר לקשרו או להתירו בשבת [אם אינו מעשה אומן], והביא הרמ"א ב' דעות מה נחשב לאינו של קיימא כלל, י"א דהיינו שעשוי להתירו באותו יום, וי"א שכל שעשוי להתירו בתוך ז' ימים.

ובט"ז (סק"ב) נתבאר חידוש דין, דאף קשר כזה שאין בודאי שיתירוהו באותו יום, ויתכן שיעמוד שבוע ויותר, די בכך שיתכן שיתירוהו היום להכלילו בכלל זה העשוי להתירו ביומו שמותר לקשרו או להתירו בשבת. וכזה ביאר הא דמבואר בגמ' שדרכם דרבנן להתיר מנעליהם רק משבת לשבת, והאיך היו מותרים לקשור המנעלים בשבת שחרית, והלא עומד הקשר עד שבת הבאה, [ויעויין בנתיב חיים שביאר מדוע לא הקשה הט"ז גם מהא דהיו מתירים הקשר בליל שבת]. והיינו מפני שלפעמים היו מתירים מנעליהם באותו יום, ורק בדרך כלל התירו רק משבת לשבת.

ובשו"ע הרב (א"ס) העתיק חידוש זה לדינא [ועיי"ש דכל זה כשבודאי לא ישאר הקשר לעולם, אך אם יתכן שישאר לעולם, אף שיתכן שיתירוהו באותו יום, נחשב קשר של קיימא גמור האסור מדאורייתא], אמנם המשנ"ב סתם בזה ולא הביא היתר זה.

ונראה להביא מקור לחידושו של הט"ז מדברי רבינו ירוחם, שהב"י הביא בריש הסימן בשמו פירוט הקשרים האסורים מדאורייתא והאסורים מדרבנן, ובהא דדרבנן כתב 'ויש אחר שאינו כל כך לעמוד ימים רבים, אלא או ג' ימים או שבוע או שבועיים' וכו', וכתב הב"י שמדבריו מתבאר [שיטה אמצעית בין ב' השיטות שהביא הרמ"א להלכה], שכל קשר שעשוי לפחות מג' ימים נחשב כעשוי להתיר ביומו ומותר לעשותו. אך אם עומד לג' ימים אסור לעשותו.

ומאידך הביא הב"י בסוף הסימן משמיה דר' ירוחם, שכתב לפרש הא דמבואר במשנה וגמ' שמותר לקשור פי הנוד אף שיש לו עוד פתחים, וז"ל: 'אף על פי שיש בנוד פיות הרבה, ולפעמים מניח הפה הגדול קשור ימים הרבה ומוציא ומכניס יין בפה קטן שלו, מותר לכתחילה'.

ובפשטות הדברים נראים סותרים זה לזה, שכאן מבואר שאפילו אם מניחו קשור 'ימים הרבה' עדיין נחשב לאינו של קיימא כלל ומותר לקשרו, ולעיל נתבאר דמג' ימים ואילך אסור לקשור מדרבנן משום שנחשב לקיימא במקצת.

ולדברי הט"ז יש ליישב בפשיטות, שהרי כתב 'ולפעמים מניח הפה הגדול קשור ימים הרבה', וי"ל דהיינו רק לפעמים, אך יתכן שיתירו בתוך ג' ימים, ולכן הוא בכלל ההיתר.

אמנם מדברי הב"י לא משמע כן, שאחר שהביא דברי רי"ו אלו כתב, שבגמ' אמרו שלכן מותר לקשור קשר הנוד אף שיש לו עוד פתחים שהוא משום שאינו מבטל הקשר אף בכה"ג, וכתב הב"י שלדברי רי"ו יש לפרש כוונת הגמ' כך: 'מהו דתימא חדא מינייהו מבטיל לה לעולם, קמ"ל דאף על גב דמבטיל לה לקצת ימים לא מבטיל לה לעולם'. ומבואר שהבין בכוונת רי"ו שבאמת 'מבטל' הקשר לכמה ימים, ואין סיכוי שיפתחנו ביומו, ומ"מ מותר כיון שאינו מבטלו לעולם, שאם כוונת רי"ו כפי שרצינו לפרש בדבריו, הרי יש לפרש כוונת הגמ' שאינו מבטלו אף לא ליומו, משום שאף ביומו פותחו לפעמים, ורק בדרך כלל מניחו קשור ימים רבים. ולדברי הב"י חזרה לכאורה הסתירה בדעת רבינו ירוחם, וצע"ג.



הרב אפרים פישל הלוי סגל

ראש כולל או"ח בביהמ"ד 'אור ישראל' – ביתר עילית

קשירה בשבת של קשר אחד בשני ראשים יחד – ודין פתיחת עניבה שהסתבכה לקשר

מרגלא בפומייהו דאינשי, שקשר שנעשה מאליו בלא כוונה, מותר לפתחו בשבת, ומצוי הדבר לפעמים בשרוכי המנעלים וכן בקישורי הגארטל והקפט"ן, שבעת פתיחת העניבה [שתחתיה קשר אחד] מתסבכת העניבה ונעשית קשר ע"ג קשר. ויש לברר מקור וטעם הדבר.

ולתועלת הבירור נקדים ונבאר כללי הקשר המותר והאסור לקשרו ולהתירו בשבת, ואגב אורחא נרשום מה שנתחדש לן בדין קשר אחד בשני ראשי החוט יחדיו.

כללי הקשר המותר לקשרו ולהתירו בשבת

א. בריש סימן שי"ז נתבארה מחלוקת הראשונים איזה קשר מותר לקשרו ולהתירו בשבת:

א. דעת הרמב"ם כדי שיהא מותר צריך שיתקיימו שתי תנאים: א. שאינו של קיימא נולפמ"ג היינו שאינו 'לעולם', וכן פסק המשנ"ב, אמנם לדעת השו"ע הרב היינו שעשוי להתירו ביומו, וכן הוא פשוטו הט"ז], ב. שאינו מעשה אומן.

ב. דעת הרא"ש די בכך שאינו של קיימא כלל, ואם הוא לקיימא אסור מדאורייתא, ואם הוא לקיימא במקצת אסור מדרבנן.

והמחבר סתם כהרמב"ם, אך הרמ"א הביא שיטת הרא"ש, והביא ב' שיטות מה נחשב אינו של קיימא כלל: א. שעשוי להתירו ביומו. ב. שעשוי להתיר תוך ז' ימים. אך הוסיף הרמ"א בסוף הסעיף שיש להחמיר גם כהרמב"ם שההיתר הוא דווקא במעשה הדיוט. ועוד יותר הוסיף וכתב, שכיון שאין אנו יודעים מה נחשב למעשה אומן, יש להחמיר בכל קשר חזק דהיינו של ב' קשרים זה על זה שלא לעשותו בשבת אף בעשוי להתירו ביומו. והוסיף, דהיינו כשקושר שני דברים יחד, אך אם קושר ראש חוט אחד, גם אם קושר רק קשר אחד יש לחשוש שהוא מעשה אומן ואסור לקשרו בשבת אף לימו.

במקום צער

ב. הרמ"א לאחר שהביא להחמיר בכל קשר ע"ג קשר, הוסיף שבמקום צער יש להתיר, והוא חידוש של הרמ"א בעצמו שאין לו מקור קדום. [ובספר קהלת יעקב (תו"ד סי' רצ"ז) הביא כביכול הסמ"ג כתב כן, ובאמת אינו בסמ"ג, והציון בסוף דברי הרמ"א לסמ"ג הוא רק להא דקשר אחד]. ויש לברר כוונתו באיזה קשר התיר זאת, שהנה מסדר דבריו היה משמע שקולא זו היא רק בהא דמחמירים בסתם קשר של ב' קשרים שאינו ודאי מעשה אומן, ורק מחמת הספק שמא הוא מעשה אומן, על זה סיים יש להקל במקום צער, אך אם הוא בודאי מעשה אומן שאיסורו מדרבנן ברור, בזה אין להקל אף במקום צער. אך מסיום דבריו 'דאינו אלא איסור דרבנן ובמקום צער לא גזרו', משמע שהוא היתר גמור בכל קשר האסור מדרבנן.

ואחר העיון נמצא שנחלקו בזה האחרונים, שהמג"א ציין שהכנה"ג הביא שבספר הזכרונות חולק על הרמ"א, וז"ל הכנה"ג: 'כתב בעל המפה, ומכל מקום נראה דבמקום צערא אין לחוש, ומותר להתירו בקשר שאין איסורו אלא מדרבנן, דבמקום צער לא גזרו'. ומשמע מדבריו שהוא היתר גמור לכל קשר מדרבנן. וכן מבואר בספר הזכרונות, שז"ל: 'ונראה לענ"ד דיש לדון על מה שכתב [הרמ"א] ז"ל דבמקום צער לא גזרו, והוא שאין לומר כן אלא במקומות שחז"ל בעצמם פירשו כן, או שיש ראייה ברורה לזה, דאל"כ בכל דבר מדבריהם יאמרו במקום צער לא גזרו'.

וכן נראה מדברי החוות יאיר (סי' קס"ד וסי' קצ"א) שכתב שהרמ"א למד מהא דמבואר בגמ' ונפסק בשו"ע (סי' שכ"ח סל"ג) שגונח מותר לינק חלב מהבהמה בשבת, שלא גזרו שבות במקום צער, גם לענין קשירה, ועיי"ש שהאריך שאין ללמוד מכך לכל מקום צער. ומשמע מדבריו שהוא היתר גמור לכל קשר האסור מדרבנן.

וכמו כן יש ללמוד מדברי הנתיב חיים (על ט"ז סק"ב), וכן הוא בספרו קרבן נתנאל (שבת פט"ו

אכן בשו"ע הרב (סו"ס ב') ביאר כוונת הרמ"א כדמשמע מסדר דבריו, שהיא קולא מיוחדת כאן, ולפי"ז מתפרשת כוונת הרמ"א כך: המנהג להחמיר בכל ב' קשרים לחשוש שהוא קשר מעשה אומן, אך במקום צער אין לחשוש לחומרא זו, שהרי אף לפי הצד שבאמת הוא מעשה אומן, הרי אפילו לדעת הרמב"ם שמעשה אומן אסור לעשותו אף ליזמו, מ"מ אין זה אלא איסור דרבנן, וכיון שמצינו בכמה מקומות שלא גזרו חכמים גזירותיהם במקום צער [וכגון הא דגונח מותר לינק], כאן שהוא רק ספק, וגם יש את שיטת הרא"ש ודעימיה המקילים לגמרי, ממילא יש להקל.

ובדברי הרב מיושב מה שהקשה בספר הזכרונות, וכן מה שנתעורר בחוות יאיר, וכי כל איסור דרבנן מתירים במקום צער, ולדברי הרב באמת גם הרמ"א לא התיר קשר דרבנן במקום צער, ורק בהאי ספיקא דב' קשרים, שיתכן שאינו מעשה אומן ומותר אף לשיטת הרי"ף והרמב"ם, ואף לצד שהוא מעשה אומן מ"מ לדעת רש"י והרא"ש מותר, וגם לדעת הרי"ף והרמב"ם שאסרו אינו אלא מדרבנן, כיון שאינו של קיימא, ובזה יש להקל במקום צער, אך באיסור דרבנן גמור לא הקיל כלל כלל. [וע"ע בתהלה לדוד מה שכתב בזה כאן והאריך עוד במקומות שצייין אליהם, והוא ענין רחב מאוד איזו שבות התירו במקום צער, ומה נחשב למצטער, ואכמ"ל].

עניבה

ג. בסעיף ה' נתבאר ש'עניבה' אינה בכלל קשר, אמנם נחלקו הראשונים מה הדין בקשר ועל גביו עניבה, ובשו"ע סתם ולא הביא היתר בזה, אך הרמ"א כתב שהמנהג כדברי האגור לקשור עניבה ע"ג קשר אחד.

ובפשטות כוונת הרמ"א שדינו ממש כעניבה לחוד, שמותר לקשרה אפילו בעשה אותה בהידוק ודעתו להניחה לעולם [כמבואר בביה"ל שם]. אמנם הט"ז והמג"א כתבו להחמיר שאם עשה קשר תחת העניבה דינו כקשר גמור שאסור לעשותו לקיימא, אלא שבזה אין להסתפק אם נחשב למעשה אומן, ולכן מותר לקשרו ליזמו [ולדעה המקילה אף לפחות מזו' ימים].

סיכום

ד. נמצא לסיכום, שהרוצה לקשור בשבת קשר העשוי להתירו ביזמו [או העשוי להתיר בפחות מזו' ימים, לשיטה המקילה, ובביה"ל ס"ד כתב שבמקום הצורך יש להקל כוותייהו]:

ב' קשרים זה על גבי זה - אסור לקשור מחמת החשש שנחשב למעשה אומן. עניבה - אין דינה כקשר כלל ומותר לקשרה אף לעולם (סעיף ה'). ולא נשאר למעשה היתר בקשירה ליזמו אלא בקשר אחד ועל גביו עניבה, שבזה נקטינן שברור שאין נחשב למעשה אומן, ומאידך יכול להתקיים הקשר היחיד ע"י העניבה שעל גביו, ולכן אם עשוי להתיר ביזמו מותר לקשרו.

קשר אחד בב' ראשים

ה. אמנם יש לדון מה דין קשר אחד כשקושר ב' דברים, שזה מבואר להדיא בדברי הרמ"א דבזה אין חשש שנחשב למעשה אומן, ולכן ברור שמותר לקשרו ליזמו, אך עדיין יש לדון האם

יש עליו שם קשר בכלל כדי לאוסרו היכא שעושה אותו לקיומא, דהיינו ליותר מיום אחד נאו לז' ימים לשיטה המקילה].

והנה הב"י הביא בסוף הסימן דברי הר"ן אהא דאמרינן בגמ' (שבת עד:) שהתופר שתי תפירות חייב רק אם קשר החוטים, שאל"כ אין התפירה מתקיימת, והקשה הר"ן שא"כ יתחייב משום 'קושר' ולא רק משום 'תופר'. והביא שמכאן למד היראים 'דקושר קשר אחד לא מחייב, שאינו מתקיים'. וכן הביא הב"י מעוד ראשונים.

ולשון הר"ן הוא 'לא מחייב', ואפשר לפרש לפי"ז שבאמת איסור דרבנן שייך גם בקשר אחד, אלא דחויבא לא שייך בזה ולכן אין להקשות מהא דתופר שיתחייב גם משום קושר. אך בדברי היראים הלשון הוא 'למדנו שקשר אחד אינו קשר', ומשמע שאינו קשר כלל, וכמו עניבה לחוד, וממילא מותר לעשותו אף לעולם.

אכן בשו"ע הרב (ס"ג) כתב להדיא: 'ואם אינו אלא קשר אחד בלבד בלא עניבה על גביו אינו נקרא קשר כלל, ומותר לקשרו ולהתירו אפילו אם עומד להתקיים לעולם'. וכן מתבאר מדברי החי"א (כלל כ"ז ס"א), ומסתבר שגם דעת המשנ"ב כן היא שאינו קשר כלל, הרי במציאות אין לו שום קיום, וכן נקטו ספרי זמנינו.

קשר אחד בשני ראשים יחדיו

ו. ומה שנתר לדון, מה הדין במאחד שני ראשי החוט וקושרם יחד שני ראשיהם בקשר אחד [בשש"כ (פט"ו סעי' ג"ב) קראו 'קשר שטוח' וכתב שמכונה 'קשר סכתא'], ומדברי החי"א (שם) משמע שדינו ממש כקשר אחד בראש החוט, שנתבאר ברמ"א שהוא כמו ב' קשרים זה ע"ג זה שאסור לעשותו אף בעשוי להתירו ביומו, מחשש שנחשב למעשה אומן. וכן פסק בקיצור שו"ע (סי' פ' סעיף מ"ה).

אמנם בקצות השולחן (סי' קכ"ג בדה"ש י') כתב שאם כדבריהם היה לו להרמ"א ולהשו"ע הרב לבאר זאת, ומדסתמו משמע דכה"ג אינו בכלל מעשה אומן, שאין דרך האומנין לקשור כן, עיי"ש שהאריך בזה להוכיח כך בכוונת הרמ"א.

ויש להוסיף שגם המשנ"ב שראה דברי החי"א לא העתיקם, ומשמע דלא ס"ל כן.

ובאמת נראה שבכוונה לא העתיקם המשנ"ב משום דס"ל דבהכרח דהאי קשר אינו בכלל האיסור, שהרי אהא דכתב הרמ"א שיש להחמיר בכל ב' קשרים זה ע"ג זה, כתב המשנ"ב (ס"ק י"ד): 'ומה שכתב [הרמ"א] 'שום קשר', ר"ל אפילו אותן קשרים המבוארין לקמן בסימן זה דמותר לקשור ולהתיר, היינו דוקא בקשר אחד'. הרי שהעמיד כל הסעיפים דלהלן בקשר אחד לחוד, ונבוא לראות האין מתקיימים הדברים.

בסעיף ג' נפסק 'מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס שאינו קשר של קיימא', ובמשנ"ב (ס"ק כ"א) הביא שהט"ז כתב דהיינו דווקא בעשוי להפתח ביומו [דלא כהלבוש, עיי"ש], שאל"כ מיקרי של קיימא במקצת ואסור. ולהנ"ל מדובר בקשרו קשר אחד, הרי מלבד הדוחק הגדול להעמיד קשר הכובס בהאי, שהרי אין קשר זה מתקיים כלל, הרי מתבאר שאף בכה"ג מותר רק בעשוי להתירו ביומו [ואף הלבוש שהקיל ביותר, הוא רק משום סברא מיוחדת עיי"ש, אך אם

עשוי להתקיים לעולם אף הלבוש מודה לאיסור], וזה לא מסתבר כלל, כנ"ל דקשר אחד אינו בכלל קשר.

בסעיף ד' נפסק שמותר לקשור חבל דלי ב'משיחה' או 'אבנט', שודאי לא ישאירם שם וממילא לא הוי קש"ק, אך ב'חבל' אסור משום שהוא של קיימא. וכמו כן בסעיף ז' נתבאר שאסור ליטול 'חבל' סתם לקשרו בפרה ובאיכוס, משום שהוא של קיימא, ולהנ"ל מדובר בקשר אחד, וגם בב' דינים אלו הדוחק גדול להעמיד בכה"ג מחמת המציאות שאינו מתקיים, וגם יקשה האיך נפסק שאף בכה"ג אסור ב'חבל' משום שהוא של קיימא, והלא קשר אחד אינו כלום.

ולא מסתבר לחדש שדעת המשנ"ב שגם קשר אחד אסור לעשותו לעולם, ודלא כשוע"ר וחי"א, ולכן מסתבר יותר שכוונת המשנ"ב שכל ההיתרים המבוארים בסעיפים אלו מדובר בקשר קשר אחד אך בשני ראשי החוט או החבל יחדיו, שהוא קשר המתקיים, ומ"מ אינו בכלל מעשה אומן, ולכן נאמרו בזה כל החילוקים, שאם הוא של קיימא אסור ובאינו של קיימא מותר.

ונמצאנו למדים שדעת המשנ"ב כדעת הקצות השולחן, ודלא כפי שסתמו כל ספרי זמנינו בפשיטות כדעת החי"א והקיצושי"ע לאסור לעשות קשר כזה אף בעשוי להתירו ביומו.

ולגוף הדברים, הרי דברי המשנ"ב מוכרחים עפ"י דברי הרמ"א בסוף ס"א, שאם לא כן האיך נפרש כל ההיתרים בסעיפים הבאים. [ובאמת היה אפשר לומר שכוונת הרמ"א דאה"נ, שאמנם בגמרא ובפוסקים אחריהם נזכרו כל מיני התרים דלהלן, היינו מפני שהם ידעו מה נחשב ל'מעשה אומן' ומה נחשב ל'מעשה הדיוט', אך אנן דלא בקיאין מחמרינן בכל, ואכן כל ההתרים דלהלן אין נוגעים לנו למעשה, שממ"נ אם עושה קשר אחד לחוד אין שום איסור בכל מיני החבלים, ואם קושר ב' קשרים אסור בכל].

אכן ראיתי בתהלה לדוד (סק"ז) שנתקשה בזה, ומבואר בדבריו שכל הדינים להלן נוגעים למעשה לפי מאי דמחמרינן כדעת הרמ"א - בעניבה ע"ג קשר, שכפי שכבר הובא לעיל (אות ג') בזה ברור שאינו נחשב למעשה אומן, אך מאידך יש לו קיום. ויש לדעת מדוע מיאן בזה המשנ"ב וכתב שלרמ"א מתבאר כל הני דלהלן בקשר אחד לחוד.

אך הדברים מתבארים בפשיטות, שהרי כפי שנתבאר לעיל (ש), מפשטות דברי הרמ"א עצמו בסעיף ה' משמע שקשר ועל גביו עניבה דינו כעניבה לחוד שמותר לעשותו בכל אופן שהוא, ולכן לדעת הרמ"א עצמו אין להעמיד הסעיפים דלהלן בכה"ג, שהרי שוב יקשה דבכה"ג בכל אופן מותר ולא יתיישבו החילוקים שנתבארו בהני סעיפים בין קיימא לאינו קיימא, ולכן בהכרח לדעת הרמ"א יש להעמיד כל הסעיפים בקשר אחד לחוד [אלא שבהכרח הכוונה לקשר אחד בשני הראשים יחדיו, שאל"כ אינו קשר כלל, כנ"ל]. ורק לדידן דמחמרינן בקשר וע"ג עניבה להחשיבו לקשר ורק מקילים שאינו מעשה אומן, יש להעמיד כל ההיתרים דלהלן בכה"ג וכדברי התהלה לדוד.

עניבה שהסתבכה לקשר

ז. ואחרי כל הקדמות אלו נבא לדון במה שפתחנו, הנה במשנ"ב (ס"ק כ"ג) הביא מהמג"א שמי שרגיל לקשור קשרי הכתונת לזמן, ופותחם רק משבת לשבת, שאסור לו להתירם או לנתקם בשבת, כיון שעשוי לז' ימים הוי קש"ק במקצת. והוסיף בשם החי"א, שאם רגיל לעשות עניבה

ובלא כונה נקשר לקשר, 'דינו כקשר שעשוי להתיר בכל יום', והנה בודאי כוונת החי"א והמשנ"ב ברגיל לעשות עניבה לחוד בלא קשר תחתיה, שאם עושה קשר ועל גביו עניבה, הרי אסור לעשותו כשפותח רק משבת לשבת, כנ"ל (אות ג).

וכשנבדק בדברי החי"א והמשנ"ב, הרי שלא כתבו שדין קשר זה ממש כעניבה ומותר לפתחו בכל אופן, אלא כתבו שדינו כ'קשר ליומו' אף שבעצם קשר זה בעודו עניבה היה עומד לזמן.

וא"כ במה שמצוי שקושרים המנעלים בקשר וע"ג עניבה נומותר לעשות כן - כיון שעשוי להיפתח ביומן, והסתבכה העניבה ונעשית קשר, הרי נמצא שנעשה קשר ע"ג קשר, וא"כ אף דינו כקשר העשוי להתירו ביומו, הרי בזה החמיר הרמ"א שלא להתירו מחשש שנחשב למעשה אומן, ולא הקיל אלא במקום צער, וא"כ אמנם אם הוא במקום צער, כגון שאינו מצליח לחלוץ מנעליו בלא שיפתח הקשר, יהא מותר להתיר קשר זה, אך שלא במקום צער יהא אסור. שלא נתבארה בדברי הפוסקים הנ"ל שום קולא לענין ספק 'מעשה אומן' בקשר שנקשר מאליו, וכל קולתם היא רק לענין גדר 'קשר של קיימא'.

ובאמת שכן הוא מסברא, שבשלמא לענין ה'זמן' שפיר מובנת סברת החי"א, שיש לכאור טעם החילוק בין קש"ק שאסור לקשרו ולהתירו לבין קשר שאינו של קיימא שמותר, הוא מפני שקש"ק יש לו 'חשיבות קשר', משא"כ זה העשוי להתיר ביומו אינו חשוב, ולכן מסתבר שהחשיבות ניתנת לקשר דווקא כשעשו אותו בכוונה, אמנם בכה"ג שהאדם רגיל לקשור הכתונת ב'עניבה', שאין לה חשיבות קשר כלל [ולכן מותר לו להתירה בשבת אף שנעשתה על מנת שתעמוד לשבוע], וא"כ גם בכה"ג דשלא ברצונו הסתבכה העניבה ונעשתה לקשר, יכול להתיר קשר זה, שקשר שנעשה שלא בכוונה אין לו שום חשיבות, ועדיף מזה שנעשה בכוונה רק לא לקיימא, ולכן אף שהעניבה היתה אמורה להתקיים זמן מה, מה שנסתבך לקשר בלא כוונה אין לו חשיבות כלל, שהרי בתורת 'קשר' לא היתה תכנית להשאירו לזמן שהרי כל מה שנקשר הוא בטעות.

משא"כ כשהנידון הוא על קשר 'מעשה אומן', שהוא אסור מפני חשיבות הקשר מצד 'צורתו' ולא מצד ה'זמן', ולכן אסור אף בנעשה להתירו ביומו, א"כ מה לי נעשה בכוונה ומה לי נעשה בטעות, מ"מ מעשה אומן הוא ואסור להתירו בשבת. [ודוחק לומר שכל שנעשה שלא בכוונה לא נחשב ל'מעשה אומן', שהרי מדברי הפוסקים מתבאר שהדבר נמדד לפי מדרגת חזקו והידוקו של הקשר ולא לפי יפיו וכדו'].

אכן בחזו"א (סי' נ"ב סק"ז) כתב שיש להקל לפתוח קשר זה אף שלא במקום צער, משום 'דהא דנהגו שלא להתיר ב' קשרים זה ע"ג זה חומרא בעלמא הוא' שנהגו כן, 'ובעשה עניבה וממילא נעשה קשירה ודאי אין כאן מנהג בזה ויש להעמיד על הדין'. וכן פסק בשש"כ (סי' ט"ו סעי' ס).

ומצאתי שגם החי"א בעצמו ס"ל כן, שאף שמדבריו בחי"א משמע לא כן, וכנ"ל, אך יש ללמוד זאת ממש"כ בספרו 'זכרו תורת משה' (סי' ל' ס"א), שכתב: 'ואם אין דרך לקושרו רק לעשות עניבה ובלא כוונה נקשר, מותר להתירו', דקדק וכתב 'מותר להתירו' [ולא כלשונו בחי"א שדינו כקשר העשוי ליומן], ומשמע שבכל אופן מותר ואף שלא במקום צער. ובודאי כוונת החי"א לאופן שנקשר קשר שאסור בדרך כלל להתירו, ורק מחמת שנקשר בלא כוונה מותר, והלא לפי מה שנבאאר לעיל לא נותר שום קשר להלכה למעשה שיהא מותר לקשרו או להתירו בשבת [שלא במקום צער או מצוה] אף אם נעשה על מנת להתירו ביומו, ונמצאנו למדים שגם החי"א פשיטא ליה כהחזו"א שכל קשר שנעשה שלא בכוונה מותר להתירו בשבת, ואף שנקשר בקשר כזה שיש

להסתפק שהוא מעשה אומן, ולכן אילו נקשר בכוונה היה אסור לפתחו אפילו היה נעשה על מנת להתירו ביומו.

ונמצא לדינא, שעניבה ע"ג קשר שהתסבכה שלא מרצונו ונעשתה לקשר על גבי קשר, מותר לו לפתחו בשבת אף שלא במקום צער.



הרב אליהו בר"ש למברגר

ראש כולל או"ח בית מדרש להשתלמות בהלכה – ביתר עילית

הנאה מברירה שנעשתה בשבת באיסור

עובדא הוי באשה שמחוסר ידיעה הכינה סלט פירות לקינוח סעודת יום השבת - מיד בקומה בשחרית של שבת, ונשאלה שאלה האם מותר לאכול ממנו בשבת, כיון שעברה בשוגג על איסור בורר בקילוף הפירות, שהרי קילפה אותם כמה שעות קודם הסעודה ולא לצורך אכילה לאלתר.

הנה בסי' שי"ט שנתייחד לדיני בורר בשבת לא נתבאר בשו"ע דין קילוף פירות [ורק מה שאסור משום 'דש' הוזכר], אמנם בסוף סי' שכ"א פסק הרמ"א: "אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח, אבל לאכול לאלתר שרי". ומקורו מהירושלמי, ובביה"ל שם האריך לבאר מדוע הרמב"ם השמיט דברי ירושלמי אלו [וכמו כן המחבר בשו"ע השמיטם], והעלה שיתכן שפירשם בענין אחר, ולדעתו אין בזה משום מלאכת בורר אף בקולף על מנת להניח לאחר זמן. אמנם כאמור הרמ"א פסק להדיא דיש בזה משום בורר, עפ"י דברי כמה ראשונים שהבינו כן בירושלמי.

ובריש סי' שי"ט נפסק בשו"ע ד'לאלתר' היינו דוקא סמוך לסעודה, ולפי"ז גם קילוף פירות שמותר רק לאלתר, ההיתר הוא רק סמוך לסעודה שאוכל בה פירות אלו.

ובביה"ל ריש סי' שי"ט הביא מהפמ"ג שאם עבר וברר באופן האסור, אסור להנות מהמאכל עד מוצאי שבת, כפי שנפסק בריש סי' שי"ח, דמעשה שבת אסור לכולם להנות ממנו באותה שבת אף בעשה בשוגג. אמנם הוסיף הביה"ל שלדברי הגר"א ריש סי' שי"ח יש להקל בזה, והיינו משום שהוא נקט שם שהלכה כר"מ שרק במזיד קנסו שלא יהנה כל השבת ממעשה שבת, אך בשוגג לא קנסו. ועיי"ש במשנ"ב (סי' שי"ח סק"ז) שכתב שבמקום הצורך יש לסמוך על זה. אמנם בשו"ע הרב (שי"ח ס"א) פסק כהשו"ע לאסור.

ולפי"ז בנידוד"ד יהא אסור לאכול הסלט כל השבת. [אא"כ הוא מקום הצורך, שאז לדעת המשנ"ב יש להקל. ומדברי הביה"ל כאן משמע שכאן קיל יותר, וצ"ב כוונתו].

אמנם בקצות השולחן (סי' קכ"ה בדה"ש סק"א) צידד להתיר בבירר בשבת, שאפשר שכל האיסור דמעשה שבת הוא דווקא במבשל וכדו', שלא היה יכול להגיע להנאה זו אלא ע"י עבירה על מלאכת איסור, אך באופן שיכל להגיע לאותה תוצאה בדרך היתר, י"ל שגם אם עשה כן בדרך איסור לא שייך לקנסו בדיעבד, שהרי אין הנאתו ממלאכת האיסור בדווקא, עיי"ש שהאריך בזה. ועוד צידד שם, דאף אי נימא דבמזיד אין לחלק בכך, מ"מ בשוגג שכל איסורו הוא אטו מזיד, והיינו שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי, י"ל דהיינו דווקא כשאין לו דרך היתר, משא"כ

בכה"ג שיש לו דרך היתר להנאה זו אין חשש שיבא לעשות במזיד בדרך איסור, וממילא אין סיבה לקנסו בעבר בשוגג.

ולדבריו גם בנידו"ד, כיון שהיתה יכולה האשה לקלף הפירות סמוך לסעודה, ולא היה נפגם בהנאתה מאומה, נמצא שאכילת הסלט אינה הנאה הבאה דווקא ממלאכת האיסור, ויש להקל כיון שהיתה שוגגת.

אכן יש לציין שגם הגרשו"א במנחת שלמה (חלק א' סי' ה') העלה סברא זו דלא מיחשב הנאה ממעשה שבת בכה"ג, אך חזר ודחאה מהלכה, מכח דברי הפמ"ג והביה"ל הנ"ל שנקטו שגם בבורר איסור בדיעבד להנות ממעשיו בשבת, ואף שכמעט בכל ברירה שייכת סברא זו שיכול לעשותה בדרך היתר, ואעפ"כ סתמו לאיסור בדיעבד.

אמנם בקצות השולחן (שם סק"ה) הוסיף להקל בכה"ג שבירר כמה שעות קודם הסעודה מטעם אחר, דהנה לענין שיעור 'לאלתר', הביא הב"י (ריש סי' שי"ט) דברי רבינו ירוחם, דהיינו כל שהוא אחר סעודה זו לסעודה הקרובה, ולדבריו מיד אחר גמר סעודת ליל שבת יכול להתחיל לברור לצורך סעודת היום. וכתב בקצוה"ש דאמנם לכתחילה לא נקטינן כן ואין מתירים לברור אלא סמוך לסעודה ממש, אך מ"מ לענין דיעבד יש לסמוך על דברי רי"ו ולהתיר הנאה מברירה זו.

ולפלא של הזכיר הקצוה"ש כמקור לדבריו את יסודו הידוע של הפמ"ג, והביאו המשנ"ב (שי"ח סק"ב), דכל היכא שנחלקו הפוסקים אם מלאכה זו אסורה בשבת או לא, אף דלענין לכתחילה נקטינן לאיסור, מ"מ לענין דיעבד יש לסמוך להקל להנות ממלאכה זו, והיינו משום שכל איסור מעשה שבת אינו אלא דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא.

ועוד יש לצרף בנידו"ד שיטת הרמב"ם לפי מה שציידד בביה"ל (כנ"ל בריש דברינו) בדעתו שקילוף פירות אינה בכלל בורר, ולכאורה גם בדעת המחבר שהשמיט איסור זה יש לבאר כך. וממילא אף דלכתחילה נקטינן בזה כהרמ"א לאיסור, מ"מ חזי לאצטרופי להיתרים הנ"ל להתיר בדיעבד ההנאה מסלט זה. אך כמובן דהיינו דווקא כשהברירה היתה רק בקילוף, אך אם לצורך הכנת הסלט הוצרכה לברור פירות אלו מאלו, פשוט שלא שייך צירוף זה.

וחשוב לציין שבהכנת סלט יש גם חשש טוחן, וכפי הנפסק למעשה (סי' שכ"א סעיף י"ב) לכתחילה יש להזהר לחתוך חתיכות גדולות קצת, וגם לעשות זאת סמוך לסעודה. אמנם בדיעבד די באחד מהם, עיי"ש במשנ"ב (סק"מ"ה). וא"כ ודאי שצריך להזהיר הנשים שלא להכין הסלט אלא סמוך לסעודה אף שעושה חתיכות גדולות, בין משום בורר ובין משום טוחן, אך בדיעבד כל שעשתה כנהוג לעשות חתיכות גדולות קצת, יש להתיר לאכלו אף אם לא עשתה כן סמוך לסעודה.

חושן משפט

הרב אליעזר דוד ברנד

כולל שע"י ישיבת 'בית אהרן וישראל' – ירושלים ת"ו

בענין 'כאן נמצא כאן היה' לענין ממון

שו"ע חו"מ סי' רט"ז ס"ט: 'הקונה שני אילנות בתוך שדה חבירו אין לו קרקע כו' הגדילו ב' האילנות והוציאו שריגים ואמירים יקוץ שמא יצמחו בארץ ויאמר למוכר ג' אילנות מכרת לי ויש לי קרקע', והוא ממס' ב"ב דף פ"ב ע"א.

ושם בסעי' ח' כתב הרמ"א לענין הקונה ג' אילנות דקנה קרקע ויש לו אורה וסלו כשיעור מרחק הענפים: 'ואם המוכר אומר שהגדילו (הענפים) והלוקח אומר שלא הגדילו על הלוקח להביא ראיה', ודין זה הוכיחו הרמב"ן שם בחי' מהא דאיתא שם בע"ב דאפי' למ"ד מוכר בעין יפה צריך לקוץ את הענפים משום דמכחשי בארעא, ולא אמרי' הטעם כדי שלא יטעון אח"כ שהיו כולם בשעת המכר וה'אורה וסלו' הוא יותר גדול, ע"כ דלא יהא נאמן כשיטעון שגדלו אח"כ.

ובסמ"ע שם (סקכ"ז) ביאר הטעם דהמוכר נאמן משום שהוא מוחזק והמע"ה, וכ"כ הרמב"ן שם דמטע"כ אין הלוקח צריך לקוץ הענפים. ובסמ"ע שם (סקל"ב) הוקשה לו דא"כ גם בהוציאו שריגים שיוכל לטעון שקנה אילן נוסף אמאי יקוץ, הא אף אם יטעון כן לא יהא נאמן כמו בענפים שהגדילו, ותי' בב' אופנים, א. דאף שלא יהא נאמן יכול המוכר לכופו שיקוץ כדי שלא יצטרך לירד עמו כדינא ודיינא, ב. דגבי ענפים דשכיח שגדלים אינו נאמן שהיו מקודם, אבל גבי אילן נוסף דלא שכיח, יהא נאמן שהיו מקודם. וכתב' ב' זה כתב גם המשנ"ל (פכ"ד ממכירה ה"ו).

והגרע"א (על הרמב"ם שם) תמה עליו מדברי הנימו"י שם שכתב להדיא לדעת הרמב"ן דאין הלוקח נאמן בענפים שהיו בשעת המכר, גם גבי אילן שלישי אינו נאמן, ומטע"כ כתב שם דמה שכופהו לקוץ הוא רק למנוע דינא ודיינא, והיינו כתי' א' דהסמ"ע. ויעוי"ש עוד דהביא דהרשב"א והריטב"א חולקין על הרמב"ן דהלוקח צריך להיות נאמן מדין 'כאן נמצא כאן היה', אלא דביטלו דעתם לדעת הרמב"ן.

ובאמת בחי' הר"ן שם כתב להדיא ליישב דעת הרמב"ן, דרק באילן נוסף שאין שכיח הלוקח נאמן מטעם כנכ"ה אבל בענפים דשכיח אינו נאמן, וכדברי המשנ"ל ותי' ב' דהסמ"ע.

ואפשר דמה שהפוסקים לא נקטו כהנימו"י הוא משום די"ל דהנימו"י אזיל בזה לשיטתו ודלא כהרמב"ן, דעיי' במס' יבמות (דף קט"ו ע"ב) דפליגי שם אביי ורבא בענין יצחק ריש גלותא שמת ואין ידוע אם הוא אותו שהיה בעיר מקודם או יצחק אחר, ופירש שם הרמב"ן במלחמות דנחלקן בדין כאן נמצא כאן היה, ופסק כרבא דאמרי' כנכ"ה, והקשה הרמב"ן ע"ז מהא דאיתא התם באחד שהפקיד שומשומי בי חבריה ונתן סימן של מקום הימצאו, וטען הנפקד שנטל שלו ואלו

אחרים, ולמה לא אמרי' כנכ"ה, ותי' הרמב"ן דדבר ששכיח שמשתנה אין מוציאין ממון בסברא זו.

ואמנם הנימו"י שם שביאר ג"כ פלוג' אביי ורבא כביאור הרמב"ן, הקשה מהא דכתובות פרק המדיר (דף ע"ה) לענין מומין דפסקי' דלא אמרי' כנכ"ה, ותי' דלענין ממון לא אמרי' כנכ"ה. הרי דדעת הרמב"ן הוא דאמרינן בממון כנכ"ה חוץ מהיכא דשכיח שמשתנה, ודעת הנימו"י אינו כן אלא דלא אמרי' כלל כנכ"ה בממון.

ולפ"ז מש"כ הנימו"י לענין אילן שלישי שגדל, דכמו דאין הלוקח נאמן לענין ענפים שהיה בשעת מכר, ה"ה לענין אילן ג' אינו נאמן, ואף דלא שכיח, היינו לשיטתו דל"א כלל כנכ"ה בממון, אבל הרמב"ן לשיטתו דגם בממון אמרי' כנכ"ה חוץ מהיכא דשכיח, א"כ אף דבענפים ל"א כנכ"ה משום דשכיח, מ"מ באילן ג' דלא שכיח אמרינן כנכ"ה.

ויעויין בשב שמעתתא (ש"ז) שעמד בזה דמדברי הרמב"ן מבואר דלא כהנימו"י, אלא דביאר שם באורך דדעת הרמב"ן הוא דלא אמרי' כלל כנכ"ה, ושם ביבמות הוא מדין קרוב ואכה"מ, ואמנם בסוגיא הנ"ל דב"ב לכאן אין לומר דהוא מדין קרוב כי מי קרוב יותר הלוקח או המוכר וזהו הספק עצמו במקומו של מי גדלו, וע"כ משמע דס"ל להרמב"ן דבממון אמרי' כנכ"ה באופן דאין שכיח שמשתנה, וילע"ב.

תגובות לגיליונות הקודמים

בענין הדלקת נרות שבת למי שאין אשתו בביתו – ובענין היוצא באמצע סעודתו למקום אחר

כבוד מערכת שמעתתא דבי מדרשא

א. ראה ראיתי בגליון האחרון דברי הרה"ג ר' חיים דוד אייזנשטיין שליט"א, שדן בדין מי שאשתו נסעה לעיר אחרת ואינה שובתת בביתה בש"ק, והבעל נשאר עם ב"ב בבית האם עליו להדליק בברכה, והאר"ך שם בדין זה ובסיומו כתב בזה"ל: 'מ"מ שאף שהדברים אינם מוכרחים ועדיין צריכים עיון מידי ספיקא לא נפקא וצ"ע אם יכול לברך'.

ולענ"ד הצדק עם מרן הרב אלישיב זצ"ל שהביא שם בדבריו, שפסק שידליק הבעל בברכה, וכן גם המנהג פשוט, ואבאר דברי.

הנה הדלקת נר בשבת חובה, והחוב הוא שיהיה נר דלוק בש"ק מפני כבוד השבת ומפני שלום ביתו שלא יכשל וכו'. והנה החיוב הוא כמו שכתוב בשו"ע הן על אנשים והן על הנשים שאחד מהם ידליק לכבוד שבת, אלא שהאשה מצווה יותר מפני שהיא מצויה יותר בבית, ועיין עוד בשו"ע. אבל לענ"ד פשוט שאם היא לא תהיה בשבת בביתה והבעל נשאר בבית ואוכל שם עם ב"ב נהפך החיוב, שעיקר החיוב הוא עתה על הבעל, שידליק בביתו נר לכבוד שבת, אלא שצ"ע איך האשה מדלקת, ונהפך הגלגל, אלא שאם יש לה מקום מיוחד תדליק שם מעיקר הדין, אלא מפני המנהג הרי נשים מדליקות בכל אופן אף שאין לה מקום מיוחד, עיין באחרונים שכן הוא המנהג פשוט להרבות אורה וכו'.

אלא אפילו במקום שהבעל אינו נשאר בביתו לאכול, ואוכל במקום אחר וחוזר אח"כ לביתו, גם הוא חייב בהדלקת הנר, מפני שלום ביתו שלא יכשל, ומה שכתב שם שיש אור מהרחוב [חוץ מזה שברוב דירות לא מאיר אור הרחוב בחדרים הפנימיים ובפרוזדורים, ומעשים בכל שבת שמתירין להביא גוי להדליק החשמל אם נפסק החשמל בבית מחמת קצר וכדומה, מפני שהילדים מפחדים מחמת החושך השורר בחדרים]. מפני שגם חיוב זה נשאר על הבעל שיהא שם דלוק והתריסים לא יסגרו וישאר אור בכל החדרים, או שיסגור התריסים וידליק שם אור וכל זה מוטל על הבעל הנשאר בבית שידאג שישאר שם אור שלא יכשל, וזה מחייבו להדליק נר שיהיה מואר בכל המקומות בבית, אלא שמה שכתב שאי אפשר לברך על החשמל ע"ש בדבריו היא שאלה כללית אפי' שאשתו אתו בבית, אלא שמפני זה מדליקין גם נרות וגם החשמל והברכה היא על שניהם ביחד כמבואר בפוסקים האחרונים וגם בדברי הכותב.

ומה שרצה הכותב הנ"ל להביא רא"י מדברי המהרי"ל (בשם הרה"ג ר' מאיר הירשמן שליט"א) שלא ידליק הבעל, נראה לי פשוט שאין משם ראיה כלל, דהמהרי"ל מיירי שהאשה חוזרת לביתה אח"כ, ובאמת החיוב על שניהם הבעל והאשה שיהיה דלוק נר בבית לכבוד שבת, ודינה כמי שנמצאת בבית בשבת שעל שניהם חל החיוב וכמו בכל שבת העיקר החיוב נתנו על האשה והבעל יוצא בברכת האשה, אע"פ שהוא גם מדליק בביתו בחדרים אחרים ע"י שם בפוסקים, אלא שאם האשה נמצאת בזמן הדלקת נרות חוץ מביתה ואי אפשר לה עתה להדליק בביתם בזה כתב המהרי"ל שאם היא מדליקה במקום שמשתמשים שם אפי' אחרים אפשר מפני המנהג שתדליק ולברך.

ובאמת שגם המהרי"ל כותב שיותר טוב שהבעל ידליק ויברך, אלא כיון שמנהג הנשים שמקפידות מאד בהדלקת הנר התיר להם מפני הדחק, אבל במקום שהכותב דן שהיא בכלל לא תשבות בשבת

בביתה לא שייך בכלל שהחויב יהא עליה, אלא כל החיוב הוא על הבעל שנשאר לאכול בביתו, והוא צריך להדליק "ולברך" משום כבוד השבת וכו'.

ובאמת נראה לענ"ד עוד יותר, שמה שמצינו שנפטר הבעל מהדלקת הנר מפני שמדליקין עליו בביתו ואין לו חדר מיוחד שנפסק בשו"ע שפטור, הוא מפני ששוכת בשבת אצל מי שהוא מחויב שם להדליק, והחיוב הוא על בעה"ב הדר שם והוא מחויב להדליק בכל החדרים, ואם אין לאורח חדר מיוחד שהחיוב הוא על בעה"ב להדליק שם וממילא הוא כבר נטפל להדלקת נר של בעה"ב, ובאמת אם כמה בעלי בתים הנוסעים לשכות בשבת בדירה אחת החיוב הוא על כולם להדליק, ונפסק שם בשו"ע ובמשנ"ב שאחד ידליק וכולם ישתתפו בפרוטה וישמעו הברכה מפי המברך ויענו אמן וכו' עיי"ש, ולא נפטרים כשאחד מדליק ויש שם כבר אור ולא יכשלו, ואף שמדליקים עליהם גם בביתם, מפני שהחיוב הוא על כולם ולא שייך שהם נטפלים לבעה"ב שהרי החיוב הוא על כולם בשווה, ואם באופן שלא יהא במקום שאוכלין שם נר לכבוד שבת כגון ששוכת במלון ואוכל שם במקום שאין אחד שמדליק שם נר לכבוד שבת חייב הוא להדליק נר לכבוד שבת בברכה לכבוד שבת אע"פ שאין לו חדר מיוחד, שלא גרע ממי שהדליק לפני זמן הדלקה לא לכבוד שבת שצריך לכבות ולהדליק לכבוד שבת בברכה, וצ"ע למעשה, כי לא עיינתי בזה עתה כל צרכי, ומ"מ במי שנשאר בביתו המנהג הפשוט וכן נראה מצד הדין שצריך הבעל להדליק נר לכבוד שבת בברכה.

ב. עוד ראיתי בשמעתיא הנ"ל מה שכתב תלמיד חשוב ונעלה הרה"ג ר' מרדכי צבי שמעי' שליט"א בענין ההולך למקום אחר באמצע האכילה וכיון לכתחילה בנט"י לעבור למקום אחר ושכח שם ונטל ידיו למים אחרונים, ורצה הנ"ל לומר שזה דומה למי ששכח לאכול אפיקומן דאתכא דרחמנא יש לו חיוב לאכול כאן דהרי יצא אדעתא לאכול כאן ובלא דעה לאכול כאן לא היה רשאי לעזוב עכ"ד, ולא ירדתי לסוף דעתו דלא מצינו בזה"ז מצוה באכילה זולת מצה בפסח וליל א' דסוכות מן התורה, או חיוב דרבנן אפיקומן ומרור (וכרפס), אבל אין שום מצוה וחיוב לאכול ואין שייך לומר שזה דומה לאכילת אפיקומן, שזה שאין צריך לחזור כפי שכתב דאין שייך עליו קנס, זה מצריכו לאכול, דהרי מה שא"צ לחזור הוא רק שא"צ לטרוח ולא קנסו אותו לטרוח שהרי יצא בהיתר, ולומר מה שאינו צריך לטרוח זה מצריכו מן הדין לאכול ולומר דזה דומה לאכילת אפיקומן שחיובו לאכול ואין לו עצות אחרות, אבל כאן באם רק ירצה לטרוח לכתחילה לפני נט"י אחרונים ורוצה לחזור אצ"ל שאין עליו שום ענין לאכול, ובאם אנו פוסקים ששכח, או שאין לו כאן לחם שהוא גם פשוט שא"צ לחזור, לומר בשיש לו לאכול הוי מחויב לאכול, ויכול לאכול בלי ברכה, הוא תמוה!

בברכת התורה

יעקב חנוך הכהן שבדרון

בדין הדלקת נרות שבת למי שאין אשתו בביתו

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד שמעתתא דבי מדרשא
שלום וברכה

הנה מה שעורר ידידי הרה"ג ר' חיים דוד אייזנשטיין שליט"א בגליון הקודם, לדון באותם שנשיהם אין נמצאות בביתם, והבעל נמצא בבית, דכיון דהאשה נדלקת נרות במקום שנמצאת שם, צ"ע אם מותר לבעל להדליק בברכה כיון שנשותיהם מוציאות אותם.

אמנם דעת מו"ר הגרי"מ שטרן שליט"א דבכה"ג צריך הבעל להדליק בברכה, וכן שמעתי מהרבה בעלי הוראה.

ונראה דהסברא בזה הוא דאף אם נימא דלא כהאומרים דהא דמדליקין עליו בביתו שהוא יוצא בזה, זה דוקא אם מדליקין עליו בביתו הקבוע, אלא נימא דכששניהם נמצאים כל אחד במקום אחר יכול הבעל לצאת מאשתו, מ"מ ככה"ג שהבעל נמצא בביתו הקבוע, ואשתו מדלקת עליו במקום אחר שאין שם ביתה, לא מסתבר כלל שהוא יפטר בהדלקתה, ואף שבודאי שהאשה יוצאה בזה כיון שהיא מדלקת במקומה, מ"מ כלפי הבעל קשה לומר שבאופן כזה שאין אשתו נמצאת בביתו הקבוע היא פטור מהדלקה, הנמצא שבאופן שאין אור בחדר שאוכל בו, יהא פטור כלל מהדלקה של חובת הגוף, ומשום שלום בית יוכל להסתמך על האור הקלוש מחדרים אחרים או מהרחוב וכדו' דכבר ליכא חשש שלא יכשל, ובודאי מסתברא כגון דא לא פטרוהו חז"ל. ובפרט שברוב פעמים האשה נמצאת במקום שהיא מדלקת רק תוספת אורה שבזה נחלקו הפוסקים אם היא חייבת כלל בהדלקה ואיך נימא דהטפל יפטור העיקר.

ויש להביא ראיה ליסוד זה מהא דכתב השו"ע סי' רס"ג סעיף ז' דאורח שיש לו חדר מיוחד אינו נפטר בהדלקת אשתו, משום שיש עליו חיוב מצד שלום בית שלא יכשל, ואם נימא דאפשר להיפטר מחובת הגוף אף באופן שאשתו מדלקת שלא בביתה הקבוע, א"כ גם כאן נפטרת אשתו בביתה מעצם חובת הגוף של ההדלקה ע"י הדלקת בעלה במקום שמתארח, ואין צריכה להדליק רק משום שלום בית, א"כ באופן שיש שם כבר אור מצד אחר או שיש שם כבר נרות דולקים מאמצע היום, אין צריכה להדליק משום כבוד שבת. ואף שיש לדחות ראיה זו דהרי בסתמא ביום לא היו דולקים נרות ובדרך כלל היו צריכים להדליק מצד שלום בית שלא יכשל בעץ ואבן, מ"מ כולי האי לא הוה שתקי כל הפוסקים מלפרושי דבכה"ג נפטרת האשה מצד חובת הגוף ואינה חייבת אלא מצד שלום בית, ויש אופנים שאשה פטורה, ולא מצינו לאחד מהפוסקים שנחית לזה, ולפי דברינו שפיר ניחא שבביתה הקבוע אינה נפטרת מצד הדלקת בעלה כשהוא אורח. [ועייין לקמן (ד"ה אמנם) לקושטא דמילתא שהבאנו ראיה מפורשת מהמשנה ברורה שאין הבעל יוצא כגון דא מאשתו שאינה בביתו, ויש שרצו לחלק בזה בין נר שבת לנר חנוכה וצ"ע].

ומה שכתב בסוף דבריו שם דבזמנינו שיש חשמל, הא דנהגו הנשים להדליק, הוא שסומכים על הגה"ק מבוטשאטש דמברכים על המנהג, ולהכי אין לבעל לברך ככה"ג עכ"ד, אמנם בודאי מה שמדליקים היום כשיש חשמל זה לא משום מנהג הנשים, דהרי מאז שנוצר החשמל נקטו כל גדולי הדורות שאף מי שאין לו אשה מדליק ומברך, ולא מצינו לאחד מהפוסקים שפקק בזה דכיון דיש חשמל לא יברך איש על נרות שבת, וחזינן דנקטינן דאף לא משום מנהג הנשים מברכים על נרות שבת מעיקר הדין, א"כ בנדון דידן שהסברא הוא שאין הבעל יוצא בהדלקת אשתו ליכא בה חשש כלל. [ומסתברא דכל מנהג הנשים שהקפידו להדליק בכל אופן הוא משום שזו מהג' מצוות המיוחדים להם, ועוד משום שכבתה אורו של עולם כמבואר בפוסקים, וזה לא שייך באיש כלל אפי' באין לו אשה].

והנה אף אם נחלוק על הסברא הנ"ל דאפשר דהבעל יוצא בהדלקת אשתו אף שאינה בביתו, מ"מ המברך ליכא בזה חשש ברכה לבטלה, דהנה הרמ"א בסי' תרע"ז (סעיף ג') כתב לענין נרות חנוכה, שמי שמדליקין עליו בביתו יכול להדליק בפ"ע ולברך ע"ז, וסיים רמ"א שם 'וכן נוהגין'. ובמגן אברהם (סק"ט) כתב הטעם בשם מהרי"ל שהובא בד"מ דכיון דאינו רוצה לצאת בשל אשתו חל חיובא עליו, ובט"ז (סק"א) האריך מאוד בסברא זו דזה דמי לכלל המצוות דאם רוצה יכול לצאת בברכת חבירו, ואם רוצה יכול לברך בעצמו, עיי"ש שהביא הרבה ראיות לזה מברכת המוציא וברכת יוצר. ולפי"ז בנדו"ד גם בנרות שבת יכול לומר שאין רוצה לצאת בהדלקת אשתו אף באופן שאשתו נמצאת בבית והוא נמצא חוץ לבית, וכ"ש בנידון דידן. [ובתרוה"ד שהעתיקו הפוסקים שם מבאר הסברא דיכול להדליק לבד משום מהדרין ולפי"ז זה רק בנר חנוכה, מ"מ כל הפוסקים העתיקו דברי מהרי"ל ולפי"ז אף בנר שבת הדין כן], ורוב האחרונים נקטו כהרמ"א שם.

ואף שמהרש"ל וב"י ופר"ח חלקו ע"ז וס"ל שאין יכול לומר שאין רוצה לצאת בהדלקת אשתו, מ"מ כבר כתב רמ"א דכן נוהגין [היינו שיכול לומר איני יוצא בהדלקת אשתו], ובמ"ב שם (ס"ק ט"ז) כתב דאין למחות ביד הנוהג כן דכן דעת הרבה אחרונים, ולפי"ז בנדו"ד שהסברא נותנת יותר שאין נפטר בהדלקת אשתו, כיון שהוא נמצא בביתו הקבוע, ודאי אפשר לסמוך על המהרי"ל וכל הפוסקים דהרמ"א נקט כמותם דיכול לומר איני רוצה לצאת מהדלקת אשתו.

שוב הראני גיסי הרה"ג ר' משה גוטשטיין שליט"א דברי הפמ"ג בא"א סי' רס"ג (סק"ה) שכתב על המ"א שכ' שבהדלקה האשה קודמת לבעל, וז"ל: עמ"א ואם יש לו הרבה נרות יכולין כ"א לקיים המצוה, ועיין בסעיף ח' בענין הברכה עכ"ל, ומבואר להדיא מדבריו לדעת הרמ"א בסעיף ח' שמותר לברך על תוספת אורה, ה"נ יכול הבעל להדליק אף באותו בית, ולפי"ז כ"ש בנדו"ד דיכול הבעל שפיר לברך.

והפמ"ג לא נחית לבאר לן למה יוכל הבעל להדליק ולברך כשאשתו מדלקת עליו ולא חשש לברכה לבטלה מאחר שאשתו פוטרתו, ואפשר משום דנקט כמהרי"ל דיכול לומר איני רוצה לצאת בהדלקת אשתי, מ"מ קצת קשה דהיה לו לפרש, ויש מקום לומר דכוונת הפמ"ג שכ' לעיין בסעיף ח' דאף לדעת תרוה"ד דס"ל דבחנוכה יכול הבעל לברך לבד משום דינא דמהדרין, ה"נ יכול הבעל לברך כאן משום תוספת אורה, וכמו דחזינן בב' נשים דכל אחת יכולה לברך לדעת רמ"א משום תוספת אורה ה"נ גבי הבעל וצ"ע.

והנה באופן שהאיש מדליק קודם שהאשה מדלקת בודאי לית ביה בית מיחוש כלל, כמו שכתב המשנ"ב שם דבכה"ג אף לדעת ב"י שפיר מותר לברך. ואין להקשות דא"כ נכנסת האשה לספק ברכה, דהרי בזה כתבנו לעיל בשם הגה"ק מבוטשאטש דמנהג הנשים לברך בכל אופן, וכ"ש בכה"ג דרוב פוסקים נקטו שיכולה לומר איני יוצאה בהדלקה שבביתי.

אמנם לקושטא דמילתא א"צ לזה ושפיר יכול הבעל להדליק ולברך בכל גוונא, כיון שהאיש נמצא בביתו הקבוע אינו נפטר ע"י אשתו לכו"ע, ובזה מיושב מה שיש שהקשו על המ"ב הנ"ל שכתב שכדי לצאת מהספק באופן שהבעל אין נמצא בביתו שידליק הבעל קודם לאשתו, וע"ז קשה דא"כ נכנסת האשה לספק ברכות ומה הועילו חכמים בתקנתן, ולפי מה שכתבתי ניחא דודאי האשה כיון שנמצאת בביתה הקבוע אינה נפטרת ע"י בעלה לכו"ע. (ולפי"ז יש מקום לומר דבנדון דידן שהאשה אינה נמצאת בבית עדיף טפי שהאשה תדליק קודם כדי שתהא מחוייבת לכו"ע, אך נראה שאי"צ לדקדק בזה דאפשר לסמוך על הרמ"א בצירוף מנהג הנשים וכמו שכתבתי).

ומה שהביא הרב הנ"ל ראייה ממנהרי"ל דנשים הדליקו בבית הכנסת, יש לדחות ראייה זו דהרי אפשר שגם הבעל הדליק בביתו בברכה, ועוד דהרי כתבנו לעיל דדעת מהרי"ל גופא דהבעל יכול לומר איני יוצא בהדלקת אשתי, ולפי"ז ליכא להביא ראייה מדבריו שאין להדליק בברכה, דהרי המנהרי"ל כתב במפורש שהוא יכול להדליק בברכה. [והנה העו"ש חולק על המנהרי"ל, וכן במ"ב לא העתיק דברי מהרי"ל, ובאמת שלכאו' דברי מהרי"ל צ"ע דאיך נימא שהדלקת נרות שהוא משום כבוד ועונג שבת היא סגי במה שמדלקת בביתהכנ"ס מקום שאין לה שייכות לשם, זפי דברינו ניחא טפי שגם מהרי"ל סובר שהבעל מדליק בבית, מ"מ הקילו שגם היא יכולה להדליק בביתהכנ"ס ועדיין צ"ע].

ומה שהביא משולחן ערוך הרב שכתב אחר שהביא דברי מהרי"ל דיותר טוב שהבעל ידליק ויברך, ומשמע שלדעת מהרי"ל לא הדליק הבעל בברכה, אף שזה דיוק טוב, מ"מ אין זה מוכרח, דלא בא אלא להעתיק דברי העו"ש שציין הרב לזה שם, ולדידיה ידליק הבעל בברכה, והאשה לא תדליק כלל בבית הכנסת, ועיי"ש בעו"ש שבא לאפוקי שלא ידליק הבעל והאשה תברך אח"כ, אלא הבעל ידליק מיד ויברך, (ובעו"ש שם לא העתיק כלל דברי מהרי"ל), ואין לבנות הלכה על דיוקים.

ועוד דהשו"ע הרב גופא כתב (בסי' רס"ג) בקונטרס אחרון דהמנהג הוא דאף דהאשה מדלקת נרות שבת בברכה, מ"מ גם אחרים מבני הבית מדליקים ג"כ בברכה, וכתב שם השו"ע הרב שאין למחות בזה, וכ"ש בנדו"ד שזה בשני בתים, ועוד דהבעל נמצא בביתו הקבוע אפשר שודאי שפיר חייב לכו"ע. אך ראיה זו יש לדחות דהרי השועה"ר כתב דזה משום ערבות לבעה"ב ומשמע שם שזה באופן שיש שם חיוב מצד שלום בית, אמנם בתהילה לדוד (סי' רס"ג סק"ז) כתב דהמנהג הוא שגם בני הבית מדליקות ומברכות במקום אכילה אף שיש שם כבר נרות מבעה"ב ואי"צ כלל להנרות משום שלום בית מ"מ נהגו להדליק ולברך שם, וכן הוא מנהג חב"ד שהבנות מדליקות בברכה. וכן הבאנו לעיל בשם הפמ"ג דאפי' בבית אחד עם אשתו יכול להדליק ולברך כ"ש בנדו"ד.

ולפי מה שכתבנו שפיר מובן דלהלכה בנדו"ד שהאשה אינה נמצאת בביתה שהבעל ידליק בברכה.

בכל חותמי ברכות

שמואל דוב גוטליב

בענין הנ"ל

לכבוד גליון שמעתתא דבי מדרשא

הנני להעיר על מאמרו של הרב חיים דוד אייזנשטיין הי"ו בגליון הקודם במי שאשתו נמצאת שלא בבית ומדליקה נרות שבת במקום שנמצאת שם, כגון בבית חולים או בבית הוריה או שכרה דירת נופש, והבעל נמצא בביתו, אי צריך להדליק נרות שבת בביתו ואם חייב לברך.

בדין שלא יקדים להדליק בלא קבלת שבת

קודם שאכתוב התגובה ראיתי להעיר בקצירת האומר כמה נקודות המתעוררות בהדלקת הבעל, ראשית כל יש לעורר למה שכתוב בשו"ע (סי' רס"ג סעי' ד') שמי שמדליק נרות שבת קודם זמן חיוב ההדלקה או קודם זמן הדלקת נרות בעיר חייב המדליק לקבל שבת בהדלקתו בין איש בין אשה, ואסור בעשיית שום מלאכה, וכן מבואר במג"א שם (סקי"ט) והובא בשאר פוסקים שם שאין להתפלל מנחה אחר קבלת שבת של הדלקת נרות, וא"כ לדין שמנהגינו להתפלל מנחה סמוך לשקיעה אין מנוס להבעל מלהדליק נרות שבת רק בזמן חיוב ההדלקה, שמבואר בספרי זמנינו שהוא שיעור של סמוך לשקיעה שהוא חצי שעה לפני השקיעה או בזמן הדלקת נרות המקובל בעיר כמו ארבעים דקות בירושלים שאז יכול להתנות הבעל לכתחילה שלא לקבל שבת בהדלקה, דבאנשים אין המנהג שמקבלים שבת בהדלקת נרות כמבואר ברמ"א סעי' י', אלא שגם בזה טוב להתנות כמבואר במג"א (סק"כ) מהב"ח הביאו המ"ב (סקמ"ד), אכן בשבע שבתות בקיץ שמנהגינו שמקדימים להתפלל קודם זמן הדל"נ לא שייך זאת, אכן בפס"ת (אות מ"א) הביא כמה אחרונים דבמנחה אפשר להקל בשעת הדחק אחר הדלק"נ.

אכן יש הרבה שמזכירים את סברת הקנין תורה (ח"ד סי' כ"ה) שכהיום שיש חשמל לעולם ניכר שהוא לצורך שבת וא"כ אי"צ לקבל שבת מיד, אכן לא הסכימו לכך כל אחרוני זמנינו שדנו במנהג ירושלים להדליק 40 דקות קודם השקיעה והתנו לא לקבל שבת לנסוע להתפלל בכותל המערבי, ראה מנח"י (ח"ט ס" כ') ושש"כ (פמ"ג הערה ס"ג) ועוד רבים שטרחו ליישב זאת ולא כתבו שכהיום אין איסור בזה, ונראה שהם למדו כוונת חז"ל בלא יקדים לא מפני שלא ניכר לעין שהוא הודלק לכבוד שבת דא"כ יועיל גם פתק שהוא לכבוד שבת אלא הכוונה הוא שיהיה מוכח שהוא לכבוד שבת, דהרי באמת תמוה למה אי אפשר להקדים קודם פלג המנחה וי"ל דצריך שיהא בזמן

ששייך ללילה ומפלג המנחה שייך כבר לזמן לילה וחשוב כהדליק לשבת, ולפ"ז לא מועיל מה שהיום ניכר לעין שהוא לכבוד שבת, ויל"ע.

אלא שיש נידון באחרוני זמנינו ע"פ מה שמבואר בשו"ע הרב בקונ"א סק"ב דהבעל יכול ג"כ לקבל שבת במקום האשה המדליקה, דכבר ניכר שההדלקה הוא לכבוד שבת, א"כ גם בניס ובנות שמחוייבות במצוות ג"כ יכולים לקבל שבת במקום האב דהרי בפשטות גם הם מחוייבים בהדלקה אלא שנפטרים בהדלקת אימם אפילו בלא השתתפות בפריטי כמו בסמוך על שולחנו שנלמד דינו מהבני בית, וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר (ח"ה סי' כ') ובשו"ת חיי לוי (ח"א סי' ל"ג), א"כ מי שיש לו בנות שמחוייבות במצוה יכול להדליק הוא והבת תקבל שבת במקומו או שהיא בעצמה תדליק ותקבל שבת, אכן דן בזה הקנין תורה (ח"ד סי' כ"ה) אם מועילה קבלת הבנים או הבנות במקום האשה או הבעל, ויל"ע מש"כ.

ואפשר דבאמת בתו גרע מאשתו כיון שהם נטפלים להאב ואינם מחוייבים כלל במצות ההדלקה אבל האשה לא נטפלת אלא רק היא כשלוחו של הבעל.

ולכאורה יש קצת ראייה מדברי החיד"א בברכ"י (יור"ד סי' ר') שכתב במנהג הנשים לברך שהחיינו בפעם הראשונה שהדליקו נרות שבת, ואי מחוייבים הם כבר משעת חיובם בשאר מצוות א"כ מה שייך שהחיינו בכה"ג והרי כבר יצאו יד"ח כל השנים ע"י אימם, וצ"ע לפ"ז שאין מחוייבות אפשר דלא מועיל קבלת שבת של הבנות בשעת הדלקת הנרות, ומצינו בב"ח ריש הסי' כאן שתמה למה מדליקה האשה ולא הבעל הרי מצוה בו יותר משלוחו, וכתב דלכן כתבו הרמב"ם ושאר ראשונים טעמים שמצוה זו שייכת יותר לאשה, ולכאורה אם האשה גם מחוייבת הרי גם באשה שייך מצוה בו יותר משלוחו ומה עדיף האי מהאי, אלא שיש לחלק שסוכ"ס הבעל הוא העיקר בבית, ויל"ע בזה.

זכות ההדלקה

וכן מצינו מחלוקת בין פוסקי הדור למי יש זכות להדליק כשהאם איננה בבית, אם הבנות או האב, ראה שבות יצחק (הדלקת נרות שבת פי"ד הערה ד') בשם הגריש"א שהבת תדליק, אבל השש"כ (פמ"ג הערה מ"ו) כתב שהאב ידליק, ולכאורה בפשטות הדבר לפי שני הטעמים שיש שהיא מצוה השייכת לנשים שייך גם בזה לבת, ויש לעיין לפי סברת הרמב"ם.

סדר ההדלקה והברכה

וכן מצינו מחלוקת אחרונים באיש המדליק לפי מנהגינו כהרמ"א שהאשה מדליקה ואח"כ מברכת, אם גם באיש הוא כך אם לאו, כיון שהבעל אינו מקבל שבת, דהביאוה"ל (ד"ה אחר הדלקה) נוטה שמברך ואח"כ מדליק, וראה בפס"ת (אות י"ח) מחלוקת בהכרעת שאלה זו, ובפרט בנידו"ד אם מדליק מוקדם שחייב לקבל שבת דומה יותר לאשה שידליק ואח"כ יברך.

ביאור המהרי"ל

אכן בביאור המהרי"ל דמדלקת בביהכ"נ צ"ב איך תועיל הדלקתו לבעלה, דאין נראה שהוא משום אשתו כגופו שהרי מוכח מהראשונים שלאו דווקא אשתו פוטרתו אלא אפילו אחד מבני הבית, ומצד ביתו שלו, ותמוה מאד לומר דכיון שיש לו לכל אחד מהמתפללים חלק בביהכ"נ מצד קניית מקומות בביהכ"ס או מצד בניית ביהכ"ס של כרכין או של כפרים שיש לבני העיר שותפות בביהכ"ס כמבואר בגמרא (נדרים פרק השותפין והשו"ע סי' רכ"ד ובמגילה ריש פ"ד ובשו"ע הל' ביהכ"נ) שיחשב כמדלקת בביתו.

נר שבת משלו

ונראה בביאור הדבר ע"פ מה שמצאנו בשו"ע הרב כמה פעמים לענין נר שבת (סעי' ט' י') שצריך שיהא השמן משלו, וכן דעת הגריש"א בשבות יצחק (פ"ח) באריכות גדולה ע"פ הראשונים ואחרונים, אכן יש שחלקו על זה (שבט הלוי ח"ג סי' פ', ובחוט שני חנוכה עמוד ד"ש) שבאופן שהוא מדליק בעצמו אין צריך שיהיה שלו אבל באינו מדליק בעצמו כן צריך שיהא שלו וצריך השתתפות בפרוטה, והגרשז"א (הליכות שלמה פי"ד דבר הלכה אות י"ב) כתב דאפילו בשליח אין זה מדין לכם אלא כדי שיהא היכר ששייך גם לו ההדלקה.

ואכן כך מפורש בלשון השואל (אחיו של המהרי"ל) במהרי"ל שהוא המקור של השו"ע הרב, שהביאו נרותיהם שהיו צריכים להדליק בביתם והדליקו בביהכ"נ, ולפ"ז אין ראייה כלל מהשו"ע הרב שאפשר להדליק במקום אחר אם אינו שמן שלו כמו במדליקה בבית חולים או בבית הוריה או בנופש.

ויל"ע עוד בלשון המהרי"ל בתשובה דמשמע דמדובר אפילו בלוקחת נרות בביהכ"נ, אכן מצינו בא"א מבוטשטש סי' תרע"א שהאורח מדליק נרות חנוכה בביהכ"נ ויוצא בהם שיש לב בי"ד מתנה עליהם שהמסדר זוכה אותם הנרות של ביהכ"נ לאורח אפילו שיעשה האורח קנין, אכן לא נראה שכאן שייך לומר כך.

אלא שיי"ל דהרי הלכה ידוע הוא שכל מה שיש לאשה קנתה בעלה, א"כ לפי שיטת הגינת וורדים (גן המלך סי' מ"א) הביאו הכה"ח (סי' תרע"ז סק"ג) שאם אוכלת בחנם בבית הוריה או בבית חולים אז נותן לה הבעל הבית גם את השמן במתנה וקנה בעלה השמן מדין ידה כידו, וא"כ חשיב מדלקת בשמן שלו, אכן הגרשז"א (הליכות שלמה פי"ד מחנוכה הערה 60) כתב דמוכח מהמ"ב ושו"ע הרב שאין הלכה כהג"ו.

והנה מה שדחה הכותב את דברי הגריש"א שכתב לא לסמוך על המהרי"ל, נראה להוסיף דהגריש"א הורה כן רק לחומרא שלא לסמוך על הדלקה כזו, אכן אם הדליקה בכה"ג אי אפשר לברך עוד על הדלקה אחרת דברכה לבטלה חמורה מאד משום לא תשא וספק ברכות להקל גם במיעוט פוסקים כשאין הכרעה, א"כ אי אפשר לברך על סמך זה, אלא שהגרי"ש אלישיב לשיטתו כדלהלן לחייב הדלקה בברכה במקום סעודה גם כשאשתו מדלקת עליו במקום אחר ולכן כתב לברך בנמצא בביתו לבד באם אין אחר מדליק שם נר שבת או באולם שמחות בשבת שבע ברכות.

וראיתי שיש שרצו לומר ככוונת המ"ב (סי' תרע"ז) שהוא מדליק קודם אשתו אין זה מפריע לאשתו להדליק אח"כ משום שהיא נמצאת בבית ששם עיקר החיוב אין הטפל יכול להוציא את העיקר, כמו כן בנר שבת אם הוא נמצא בביתו בזה וודאי לא תוכל אשתו להוציאו יד"ח כיון שהוא העיקר החיוב בביתו והיא רק טפל והאיך תוציא הטפל את העיקר, ולכן שפיר חייבת אשתו להדליק בביתם גם כשכבר הדליק הבעל במקום האכסניא, נולפ"ז לכאורה מי ששוכר דירה לשבת בלא אשתו והיא נמצאת בביתו ומדליקה, מ"מ יהא הוא מחוייב בהדלקה כיון שאיך תוציא העיקר את העיקר השני שיש לו החיוב בבית ששכר לשבת ואין שם נר שבת], אכן אנכי לא הבנתי כלל מה שייכות של עיקר וטפל שייך בנידון דידן, והרי האשה פוטרת את החובת הגוף ולא חובת הבית, א"כ משום מה צריך שיהיה באופן שהוא לא נמצא בבית ולא מצינו סברא כזאת בשום מקום.

וכן יש לתמוה מאד על מה שכתב הא"א מבוטשטש (סי' רס"ג) והבא"ח (רב פעלים ח"ב סי' נ' ובתורה לשמה סי' ע"ח) עצה זו למי שרוצה להדליק נר שבת בברכה בחדר אחר בביתו, שידליק הוא קודם להדלקת אשתו, והרי הם מדברים כשהוא והיא נמצאים בביתם וא"כ איך תדליק אח"כ אשתו בברכה והרי כבר נפטרה בברכתו של הבעל בביתו על כל הבית כמו כשהיא מדלקת נפטרת כל הבית, וכמו בבדיקת חמץ שמפורש שאסור לאחר שבודק במקום הבעה"ב לברך על חדר אחר

כיון שכבר נפטר כל הבית בברכת הבעה"ב ה"ה בזה, והרי כאן אין סברות הנ"ל שהבעל הוא לא בביתו, וכן הרי בית אחד הוא, וגם הוא עיקר ופוטר שפיר את הטפל האשה, ואפשר דהסברא הוא שכשהוא מדליק אין יכול להוציא את אשתו כיון שאין לה חלק במצוה שאין זה מממונה וגם היא לא מדלקת, וכמו שכתב הברכת הבית שהאשה אינה יוצאת בבית חולים או במקום אחר ע"י הדלקת בעלה בביתה כיון שאין זה מממונה ולכן שפיר היא מדלקת בכל אופן גם כשהוא הדליק קודם, אלא לפ"ז צ"ע איך מוציאה בעלה בהדלקת מצות נר חנוכה שאינה מדלקת בעצמה בלי זיכוי השמן והנרות, וכתב השש"כ (פמ"ג בהערה) שחדר האכילה הוא העיקר ושאר חדרים הוא הטפל ולכן אינו פוטר את חדר האכילה, וכ"כ השם אריה (סי' ט"ו) שאין דעתו לפטור את חדר האכילה, אכן כל זה שייך לפי השיטות שיכול להפקיע עצמו אבל עכשיו אנו מדברים אפילו להשיטות שאי אפשר להפקיע עצמו רק בשמדליק מוקדם יותר לאשתו א"כ התמיה עדיין עומדת איך תדליק האשה אח"כ שכבר נפטרה בברכת בעלה, ואכן כך פסק בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' ל"ב) שאם הוא מדליק קודם אי אפשר לה להדליק אח"כ בברכה בחדר האכילה.

ומה שכתב שם נגד העצה שאמרו הרבנים שמפני ספק המחלוקת יכוון מפורש שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו ומתחייב בהדלקה בעצמו בברכה, שמצינו שכתב השו"ע הרב בקונט"א (סק"ה) שבנר שבת לא שייך ההיתר, אכן צ"ע מ"ש ממה שכתב השו"ע הרב בסי' רי"ג (סעי' ו) שכל מצוה כמו לולב וטלית שיכול כל אחד לבדו לקיים את המצוה בברכה לבד ואפילו בשופר ומגילה שיכול לקיים ברוב עם ממש ע"י שיצאו כולם יחד מתקיעה או קריאה אחת מ"מ אין איסור ברכה שאינה צריכה במקיים לבד המצוה, והרי כאן כל אחד מקיים המצוה לבד בהדלקת הנר, ועוד יותר הרי כאן אין ברוב עם שהוא לא נמצא שם בשעת ההדלקה למה לא יוכל לכתחילה להדליק לבד כשיטת הט"ז שם, וכן צ"ע ביאור שיטת הב"י והמהרש"ל והפר"ח שם שהוא ברכה לבטלה או שאינה צריכה.

ולכאורה צ"ל שנחלקו במחלוקת גדולי הפוסקים בסי' תרע"ז (סעי' ג) בדבר זה שנכתב לעיל אם האשה מחוייבת כמו הבעל רק היא שלוחו לפטור אותו ואת עצמה, וא"כ יש מקום לבעל להפקיע עצמו ממה שאשתו מדלקת עליו נר חנוכה בביתו והוא אכסנאי כמו, כל שאר מצוות שיכול כל אחד לקיים המצוה בעצמו, אי לאו כיון שי"ל שכאן אין היא מחוייבת כלל במצוה רק הבעל מחוייב והיא מדלקת בשליחותו ואם מפקיע עצמו מהדלקתה הוי ברכתה לבטלה.

ויש להעיר דהעצה שיכול לברך היא דוקא ע"י שיכוון מפורש קודם זמן הדלקת אשתו שהוא אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו ואז שפיר יכול לברך [וכמפורש בסי' תרע"ז שזה הכוונה צריך להיות לכו"ע גם לשיטת הרמ"א].

ועתה בעצם הסוגיא ראיתי להעיר במה שהסכימו הספרים מגדולי דורינו ע"פ דברי המ"ב (ביאור"ל סי' רס"ג ד"ה בחורים) דאם יש כבר אור בבית אין צריך לעשות כלום משום שלא ישל, דאכן מלשון המהר"ח או"ז עניני שבת שכתב בתשובת שאלה לענין כמה בעלי בתים שדרים יחד בבית אחד ושלושה כבר הדליקו, האם הרביעי יכול ג"כ להדליק משום שלום בית, כיון שיש כבר נר ויש כבר שלום בית, והשיב שנהגו העולם שכל אחד מברך על שלום ביתו, והו"ד בשל"ג (על המרדכי פ"ב דשבת אות ג), בשינוי לשון קצת, שכל אחד מוזהר על שלום בית ומברך, ובביאור הגר"א (סעי' ח) כתב שכל אחד מצווה, הנה היה אפשר לומר שאין ראייה מכאן שיש חובת הבית גם כשיש נר כבר, כיון שכאן מיירי שגם נשותיהם עמם ויש גם חובת הגוף ולכן שפיר מברך כל אחד על החובת הגוף, אכן לשון הראשונים הוא משום שלום בית משמע שהטעם הוא שיש חיוב על כל אחד משום שלום בית, וצ"ע.

וכן לפי דבריהם נמצא, שאם כבר היה דלוק נרות מבעוד יום אין חיוב לכבות ולהדליק, והא"ר

ושא"פ לא העירו זאת, וכן לפ"ז אם אחד כבר הדליק מעצמו כבר נפטר מחיוב הדלקה כיון שיש כבר אור ואין חשש שלא יכשל.

חובת הגוף

אכן כתבו כמה מגדולי מפוסקי דורינו לענין נר שבת שלא שייך שיפטר ע"י הדלקה שלא בביתו דזה שייך רק כשמדלקת בביתו, ובטעם הדבר כתב בחוט שני (שבת ח"ד עמוד ס"ג) כיון שלא שייך לומר שהבעל נטפל לאשתו רק במדלקת בביתו אבל שלא בביתו לא שייך לומר שיהיה נטפל לאשתו, וצ"ב הכוונה, ונראה דהחסרון הוא במה שהיא לא נמצאת בביתו ולכן אינו שייך להיטפל אליה בהדלקתה אבל לא מצד שהוא נמצא בביתו אלא אפילו הוא לא נמצא בביתו אינו שייך להיטפל לאשתו כשאינה בביתו, ולכן כתבו שלא מועיל הדלקתה בבית החולים או בבית הוריה. אכן כתב באשרי האיש (ח"ג פל"ט אות י"ד) משמיה דהגריש"א עצה באם היא נמצאת בבית הוריה והוא בבית אחר, שיזכה המארח של הבעל זכות בחדר שנמצא שם הבעל שיהיה שלו, ונמצא דהוי גם ביתם, ויכולה שפיר להוציא אותה משם, הרי דסבירא ליה דהכל תלוי בבעלות הבית.

[וצ"ע קצת מ"ש בית חולים דלא חשוב רק זכות טיפול וכמו שכתב האורחות שבת ח"ג פרק עירובי חצירות בהערה בשם הגריש"א והגרנ"ק, שאין הם חשובים דיורים להצריך עירוב חצירות כיון שאין להם זכות דיור אלא זכות טיפול, והרי בכני השיבות כתבו הרבה שיש להם דיורים וצריכים הדלקת נר שבת וחנוכה ובידיקת חמץ בישיבה כיון שיש להם זכות דיור, והרי החוק הוא שאי אפשר להוציא מחדר טיפול נמרץ מי שחי רק חיי שעה כדי להכניס אחר מסוכן שאפשר לחיות חיי עולם, ויל"ח].

חיוב נר שבת במקום סעודה

הנה דעת הגריש"א (הובא בשבות יצחק פרק ד' אות ב') שיש חיוב הדלקת נרות שבת בחדר האכילה מקום הסעודה, ויש לכבות ולהדליק לכבוד שבת דזה אינו משום שלא יכשל אלא לכבוד שבת לאכול הסעודה לאור הנר, והביא שם ראיה לזה משו"ת בית הלוי (סי' י"א), וכן הוא הדין באולם שמחות שאוכלים שם בשמחה משפחתית יש חיוב להדליק שם נרות שבת בברכה אפילו יש שם חשמל, אכן בפסקי תשובות (אות כ"ט) כתב רק שיש להדליק שם נרות אבל לא יברך על זה לבד אלא ידליק בבית שישן שם ויכוין גם על הנרות שמדליק מיד אח"כ באולם. אכן נראה מדברי פוסקים אחרים שהאכילה במקום נרות אינה מחייבת לכבות והדליק אלא די בכך שיש שם אור החשמל.

וכן צ"ע לכאורה לפי הגריש"א למה באורח שאשתו מדלקת עליו בביתו כתוב בשו"ע (סע"ד ד') שאין צריך להשתתף עם הבעה"ב, והרי חייב להדליק נרות במקום שהוא אוכל, א"כ מה מועיל שהבע"ב מדליק שם נרות שבת והרי אין לו חלק בנרות ולא קיים חיובו להדליק לכבוד שבת במקום האכילה, וכן קשה מדברי המהר"ל הנ"ל שיכולה להדליק בביהכ"נ ונפטרת מההדלקה בבית, והרי שם בבית הוא מקום הסעודה, אכן עכ"פ לפ"ז בנידו"ד לפי הגריש"א חייב להדליק בבית נרות שבת במקום סעודה, אכן לפי דיעות רבנים אחרים אין חיוב להדליק משום מקום הסעודה אלא די באור החשמל.

בחוב הדלקה כשיש חשמל, ובחיוב כיבוי החשמל

וכן ראיתי להעיר במה שכתב שם שלכאורה כהיום שיש חשמל אין חיוב הדלקת נרות, נראה דזה פשוט כמו שבזמן חז"ל אע"פ שהיה נרות דלוקים מבעוד יום חייבו חז"ל לכבות ולהדליק לכבוד

שבת, א"כ גם כהיום יש חיוב לכבות החשמל (ואפילו לסגור הוילון שלא יכנס אור החשמל מבחוץ) כדי שיתחייב להדליק נרות שבת, ואח"כ יכול כבר להדליק החשמל, וכמבואר כך בפרמ"ג (א"א סק"ט) דבסומא תדליק היא בראשונה ואח"כ ידליקו הנשים האחרות, הרי דאע"פ שמיד אחד שמדליקה נרותיה תדליק שם אשה אחרת מ"מ לא נחשב הדבר שהיא הדליקה סתם משום שבסומא אין שייך תוספת אורה, אלא כיון שהיא הדליקה ראשונה ואז לא היה עדין עוד נר שפיר יכולה להדליק בברכה, ה"ה בנידו"ד אע"פ שאח"כ מדליקים את החשמל מ"מ עדיין בשעת ההדלקה היתה כבויה החשמל שפיר מברכת, ובאמת אין חיוב לכבות את החשמל בער"ש להדליק לשם נר שבת רק לפי הגרשז"א שמברכת משום מנהג חשוב, אבל לדעת הגריש"א והאול"צ והשבה"ל ועוד דסברי שיש תוספת אורה גם כשיש חשמל בבית אין חיוב לכבות החשמל ולהדליק לשבת, וכן יש את סברת האגר"מ שהרחיבו התקנה לחשש רחוק שיכבה החשמל.

אכן נראה הלכה למעשה בנידו"ד שלדעת הלקט יושר והרבה מגדולי דורינו אין אשתו מוציאה אותה בהדלקתה שלא בביתו, בפרט שיש לומר דמהרי"ל מתיר רק בנרות של הבעל שהביאה מביתו א"כ לא יועיל רק אם תקנה השמן והנרות מהוריה, חוץ מלשיטת הגינת וורדים שאם אוכלת בחנם ממילא זכתה בהם ג"כ, וגם יש צד שיש בכל אופן חיוב הדלקה בביתו משום חובת הבית שלא יכשל וכן משום שיטת הגריש"א שיש חיוב הדלקה בברכה במקום סעודה כדלעיל.

העולה מהאמור

יש לעשות באחד משני האופנים, או שהיא תזכה בשמן בבית הוריה לבעלה, וכן תשאל או תשכור את החדר שמדליקה שם ואז שפיר יוצא הבעל בהדלקתה.

ואם רוצה להחמיר כהגריש"א שחייב בהדלקה במקום סעודה, או לצאת יד"ח האומרים שיש חובת הבית, יכול לומר לבתו שתחשוב קודם זמן הדלקת אמה שאינה רוצה לצאת ידי חובתה מאמה, והיא תדליק את נרות, ויותר טוב שיהיה ההדלקה בפועל ג"כ קודם שאמה מדליקה. וכמו כן יכול הוא להדליק ויחשוב כנ"ל והבת תקבל עליה שבת בשעה שהוא מדליק, ואז יכול לעשות מלאכות ולהתפלל מנחה אח"כ. ויותר טוב הוא שיכסה החלונות בתריסים שיתחייב לכו"ע משום חובת הבית שלא יכשל ואז יוכל לברך לכו"ע כמבואר עצה זו במהרי"ל. אבל כשאין לו בת יצטרך להדליק בזמן הדלקת נרות בעיר או חצי שעה קודם השקיעה ויכול להתפלל מנחה, אבל אם רוצה להקדים חייב לקבל עליו שבת וידליק ואח"כ יברך כמו באשה.

בברכת התורה

חיים משה בנימין גוטשטיין

בדין הזורק קליפת בננה ברה"ר אם חייב משום בור

כבוד מערכת הגליון החשוב 'שמעתתא דבי מדרשא'.

בגליון הקודם (ח) כתבו הרה"ג ר' שלמה שטיינברג ור' שלמה עהרנרייך הי"ו לאסוקי הלכתא אליבא דשמעתתא בדין הזורק קליפת בננה ברה"ר אם הוא חייב על נזקיה מדין בור (או שור), והעלו בטוטו"ד שזה תלוי בפלוגתת ראשונים בפלוגתת אמוראים. ויש להוסיף קצת על דבריהם, וכדלהלן.

ראשית דבריהם העמידו דאליבא דרב דאינו חייב אלא אהבלא ודאי דפטור בכה"ג דהא אין שם הבל, ואליבא דשמואל דחייב גם אחבטה תלוי בבי' תי' התוס' אם חייב גם על שנתקל בכורו ונחבט בקרקע עולם, ובסו"ד הביאו מש"כ בדברי מלכיאל (ח"ג סי' קס"ו) דבבור שלו גם לרב חייב אהפלה לחוד.

ובאמת כן כתבו הרמב"ן במלחמות (סוף פרק ש"ש את הפרה) והשיטמ"ק בדף נ: בשם הראב"ד (בפי' הב') ורבינו יהונתן והרא"ה ז"ל (והביאו הדברי מלכאל בסו"ד), וכן בדף ג. בשם תר"פ, והחולקין שם ס"ל דגם שמואל אינו מחייב אהפלה לחוד, וכדעת הרמב"ן כ' גם בתלמיד ר"ת ור"א (שם דף ג' ע"ב).

אך הרשב"א (דף כ"ח ע"ב) כתב לחייב אהפלה לחוד רק אליבא דשמואל אפי' באסו"מ, וכ"כ בתלמיד ר"ת ור"א (דף כח:), וכן מבואר מדברי בעל ההשלמה (פרק המניח אות ג') דפליגי רב ושמואל בזה גופא אי חייב אהפלה לחוד, וז"ל שם: 'ואם נתקל באבן ונשוף בקרקע פטור דאליבא דרב בתר הזיקא אזלינן ולא בתר תקלה'. וכן כתב בספר משכן שלום ח"ג סי' ק"ד (עמ' תקצ"ה) בדעת התוס' מדלא איירי רק אליבא דשמואל, דלרב פשיטא להו דפטור.

עוד יל"ע אם זה יועיל לענין קליפת בננה, די"ל דבסתמא אפקרא ליה (ומ"מ מסתבר דלא אפקריה טפי מכיחו וניעו). אלא דישנה לדעת הר"א בן דוד ז"ל שהביא הרמב"ן (במלחמות שם) דס"ל דגם רב מחייב אהפלה לחוד אפי' כשהפלה היתה ע"י קרקע עולם (שהכשיר הוא להפלה), ופליג אשמואל רק בחבטה של קרקע עולם. וכתב לפ"ז דמה דאינו מחייב בכל חבטה מטעם ההפלה היינו משום שההפלה אינה אלא מחמת חוסר העפר ולא ע"י מה שהוא גרם, עי"ש, ולפ"ז מודה רב אף אי אפקריה. ואלא דאי אפקריה דעת המאירי (בדף נ: ונג.). דאף אי שמואל מחייב אהפלה לחוד אינו אלא בתקלה שלו ממש ולא בהפלה של קרקע עולם.

אליעזר דוד ברנד