תוספת שבת ויום טוב

מחמת ריבוי הנושאים בשיעור זה, מומלץ לחלקו **לשני** שיעורים:

**בחלק הראשון -** יסודות הדין בסוגיות הגמרא ודברי הראשונים, ופרטי הדין למעשה.

**בחלק השני -** גדרי הדין והנפק"מ לביאור שיטות האחרונים במגוון נושאים המסתעפים מיסודות הסוגיא.

**א. יסודות דיני "תוספת" שבת ויום טוב**

**מקור דין ה"תוספת"** - מבואר בסוגיות הגמרא במסכת ראש השנה (1) ויומא (1). ומדברי הגמרא בראש השנה משמע שלדעת רבי עקיבא נלמד דין תוספת שבת ויום טוב ממצות תוספת שביעית, כמבואר בתוספות שם [ד"ה ורבי עקיבא. אמנם בתוספות מובא שלדעת רבן גמליאל אין כלל דין "תוספת"]. גם בסוגיית הגמרא במסכת ברכות (2) מסופר כי "רב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום ואומר קידוש היום, רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת", ומבואר שמותר להתפלל תפילת שבת ולעשות קידוש בזמן "תוספת" שבת.

ואף שהרמב"ם לא הזכיר בחיבורו את דין התוספת, מכל מקום הביא הבית יוסף (3) את דברי הרא"ש ביומא (2) ועוד ראשונים שפסקו להלכה את החיוב להוסיף מחול על קודש, וכן הכריע למעשה בשו"ע בהלכות שבת [(4) ועי"ש בביאור הלכה (4) ד"ה יש אומרים, מדוע הביא דעה זו בשם "יש אומרים"]. וכן נפסק בשו"ע (6) "מפלג המנחה יכול להדליק ולקבל השבת בתפילת ערבית ולאכול מייד".

**מדאורייתא או מדרבנן -** מהסוגיא במסכת יומא (1) משמע שדין ה"תוספת" הוא **מדאורייתא**, וכן דעת רוב רבותינו הראשונים - ראה סיכום הדעות בענין זה בספר בירורי חיים (9). ואמנם לדעת הסוברים שדין התוספת הוא מדרבנן, כתב המרדכי (3) שיוצא ידי חובת קידוש משחשיכה "כיון דבשעה שמקדש יבוא אחר כך לחיוב דאורייתא" [ועי' במה שהקשה המג"א (5) על דברי המרדכי, ומה שתירץ בקובץ שיעורים, הובא בבירורי חיים (9) אות ה].

**שיעור זמן חיוב** **התוספת בכניסת השבת -** הרא"ש (2) כתבכי "תוספת זה לא נתברר שיעורו, אלא על כרחך לאו תוספת כל דהו קאמר, וצריך לפרוש קודם בין השמשות מעט". ובדברי הב"ח (3) מפורש שהיה מנהג לקבל תוספת שבת "בסוף שעה כ"ב", דהיינו שעתיים לפני שבת. והנה מרן השו"ע (4)-(5) פסק את שיעור זמן התוספת **על פי שיטת רבנו תם בזמן השקיעה**, ובמשנה ברורה וביאור הלכה שם נתבאר שיעור זמן התוספת לדעת החולקים על רבנו תם הסוברים כי מייד כששקעה החמה מעיינינו הוא זמן "בין השמשות". ובמשנה ברורה (5) סי' רסא ס"ק כב-כג) מבואר כי שיעור התוספת הוא כרבע שעה לפני השקיעה, אך "מי שמחמיר על עצמו ופורש ממלאכה חצי שעה או על כל פנים שליש שעה [עשרים דקות] קודם השקיעה, אשרי לו, דהוא יוצא ידי שיטת כל הראשונים". אך בשו"ת אגרות משה (8) משמע שנהג למעשה בשיעור "תוספת" שהוא כמה דקות בודדות לפני השקיעה [וראה הנהגתו המופלאה בנדון זה].

"אבל אם קיבל עליו השבת קודם פלג המנחה, אין בקבלתו כלום. ופלג המנחה נקרא שעה ורביע קודם הערב, דהוא שעות זמניות" [משנה ברורה (5) סי' רסא ס"ק ה].

**סיכום שיטות הראשונים והפוסקים בשיעור חיוב התוספת -** ראה בספר בירורי חיים (11); (9) ובשמירת שבת כהלכתה (12) סע' א, ד). ובענין **שיעור התוספת ביציאת השבת -** יעו' בביאור הלכה (5) ובבירורי חיים (9).

**כיצד חלה תוספת שבת -** המשנה ברורה (4) סי' רסא ס"ק כא) כתב שמקבלו "על ידי דיבור שהוא מקבלו עליו לשם תוספת שבת, או על ידי אמירת 'ברכו', וציין למש"כ במקומות אחרים [סי' תר"ח ס"ג וסי' תקנ"ג ס"ק ב] מהם משמע שגם אם גמר בלבו לקבל השבת, חלה התוספת. וסיים: "דמנהגינו שהאשה המדלקת נרות לשבת היא מקבלת שבת בהדלקה זו". ועי' במה שחקר הגרצ"פ פרנק במקראי קדש (8)האם תוספת שבת ויום טוב חלה מאליה,או שצריך לקבל אותה על עצמו, ובהגהות ההררי קודש (שם) חילק בין שיעור התוספת שסמוך לחשיכה ממש שחל מאליו, לבין שיעור הזמן למעלה משיעור זה שתלוי בקבלת האדם. **וראה סיכום הדינים -** בשמירת שבת כהלכתה (12) סע' ב-ג).

**המאַחֵר להתפלל מנחה בערב שבת סמוך לשקיעת החמה -** כיצד ינהג למעשה בקבלת תוספת השבת, יעו' במנחת אשר (16) במה שהביא את עצתו של האדמו"ר האמרי אמת מגור. ולהלכה עי' בשמירת שבת כהלכתה (12) סע' ה) שנקט כי מוטב להתפלל ביחידות ולקבל תוספת שבת לפני השקיעה, מאשר לבטל מצוה מדאורייתא דתוספת שבת.

**מעלת הקדמת ההכנות לכבוד שבת -** בירורי חיים (13).

• • •

**ב. גדרי תוספת שבת ויום טוב והמסתעף**

ידועה החקירה **בגדר תוספת שבת ויום טוב**, האם זמן ה"תוספת" הוא **כעצמותו של יום השבת והיום טוב**, או שהוא **יום חול גמור** אלא שיש בו דינים מסויימים שחלו על זמן זה משעה שקיבל עליו את ה"תוספת". והאמת ניתנה להיאמר כי הדברים מפורסמים בקרב הלומדים ומופיעים בדברי רבים מן המחברים, שביארו על פי חקירה זו מחלוקות רבות בדברי ראשונים האחרונים בדיני תוספת שבת ויום טוב. וכאן הבאנו ממה שנכתב בנדון זה בספר רץ כצבי (10)-(11) ובספרו של רבי אליהו שלזינגר [רבה של גילה בירושלים] אלה דברי הברית (15).

**• אכילת כל סעודת שבת בזמן התוספת -** בט"ז (5) סי' רצא ס"ק ו) מובאת מחלוקתו עם המהרש"ל, האם רשאי לאכול את כל הסעודה בזמן התוספת. ונראה כי נחלקו ביסוד הגדרת הזמן של תוספת שבת. לדעת המהרש"ל, כיון שזמן התוספת עדיין איננו שייך לעצם יום השבת, צריך לאכול **רק** בלילה. משא"כ לדעת הט"ז כבר משעה **שמקבל** עליו את ה"תוספת שבת" **מתחילים** **השבת והיום טוב** אף על פי שעדיין לא שקעה החמה, וממילא כבר מזמן התוספת נחשב **כעצם יום השבת וכיום טוב** לכל הדינים, ולכן יצא ידי חובתו גם אם סיים את כל הסעודה קודם הלילה.

**• אכילת סעודת יו"ט בזמן תוספת יו"ט דשמיני עצרת -** המהרש"ל והט"ז בהלכות סוכה (7) סי' תרסח) אזלי בזה לשיטתם הנ"ל. לדעת המהרש"ל, תוספת יום טוב איננה כעצמותו של היום טוב, אלא יום חול גמור שיש בו דינים מסויימים שחלו עליו משעה שקיבל עליו את התוספת. ולכן הגם שקיבל עליו את תוספת יום טוב של שמיני עצרת, עדיין הוא נמצא ביום טוב אחרון של סוכות, ואם כן כאשר יקדש על היין ויזכיר את חג שמיני עצרת, עדיין חל עליו חיוב סוכה מדין חג הסוכות, וזה לכאורה תרתי דסתרי. ומשום כך נמנע המהרש"ל מלקדש ביו"ט של שמיני עצרת עד הלילה. ועל זה חולק הט"ז באומרו שמשעה "שמוסיף מחול על הקודש כבר חלף והלך ממנו חובת היום הקודם והוה כמו בלילה ומחר ממש", והיינו לשיטתו שגדר התוספת הוא כעצמותו של היום טוב.

**• הפסק טהרה בזמן תוספת שבת -** בספר אלה דברי הברית (15) נתבארו דברי הפוסקים שנחלקו בחקירה הנ"ל.

**• נישואין בזמן תוספת יום טוב -** התוספות במסכת כתובות (2) כתבו בתירוצם הראשון שמותר להינשא בזמן התוספת, ומשמע דס"ל כי זמן התוספת אינו מעצמות היום טוב [כן מבואר בקובץ שיעורים המובא בבירורי חיים (11) ובש"ך שציין על דברי הרמ"א ביו"ד בענין ההפסק טהרה הנ"ל למש"כ התוספות בכתובות]. ועי"ש בתוס' בכתובות תירוץ נוסף על קושייתם, ויתכן שנחלקו תירוצי התוס' בחקירה הנ"ל [ועי' בבירורי חיים (11) מש"כ בדברי התוספות בכתובות].

**• קידוש ואכילת מצה בתוספת יו"ט של פסח -** בתוספות וברא"ש בפסחים (3) מפורש שאין לקדש ולאכול מצה בזמן התוספת, עי"ש בטעמם. וכן נפסק בשו"ע בהלכות פסח (6). ובקובץ שיעורים [הובא בבירורי חיים (11)] נקט כי משמע דס"ל בגדר התוספת שהוא חלק מעצמות היו"ט [ ועי' ברץ כצבי (10) מש"כ בזה].

**• איסור חמץ ובל יראה בתוספת יו"ט של פסח -** עי' במאמרו של הרב קוליץ (14) ובמה שדן בזה ע"פ החקירה הנ"ל.

**• זמן תפילת ערבית בליל שבועות -** המשנה ברורה (8) הביא את חידושם של האחרונים שיש לאַחֵר תפילת ערבית בליל **שבועות** משום דין "תמימות". וברץ כצבי (10) דן בחידוש זה ע"פ החקירה הנ"ל בגדר תוספת שבת ויו"ט, עי"ש.

**• תוספת יום טוב בראש השנה -** במקראי קדש (8) הביא אתחידושו של מהרי"ל שאין להוסיף תוספת יו"ט בראש השנה "דיומא דדינא הוא", ועי"ש במה שדן בדבריו.

**• תוספת שבת ויו"ט במקום שמפקיע כתוצאה מכך מצוה שנתחייב בה כבר -** הט"ז בהלכות ראש השנה (7) דן בעניןקהל שקיבלו עליהם שבת ועוד היום גדול ואז הביאו להם שופר, אם יכולים לתקוע בו. וחידש הט"ז יסוד, שדין תוספת שבת אינו יכול להפקיע חיוב מצוה המוטלת על האדם מכבר [ועי"ש בדבריו שהטעים כי אין בזה סתירה כלל לשיטתו הנ"ל שגדר התוספת הוא מעצמותו של השבת והיו"ט]. וראה במה שדן על פי דבריו בספר ואלה דברי הברית (15) בנדון **מילה שלא בזמנה ביום שישי** האם מותר לקיימה בתוספת שבת, ומסיק דשפיר רשאי למול.

**סיכום הדינים שכלפיהם גם זמן ה"תוספת" נחשב כיום חול -** ראה בשמירת שבת כהלכתה (13) סע' ח)**.**

• • •

**ג. דיני תוספת שבת ביום טוב**

נחלקו הפוסקים האם כאשר יו"ט חל בערב שבת, ניתן לקבל יו"ט מבעוד יום בתפילה וכן לקדש ולסעוד מבעוד יום [דהיינו בשבת]. בשו"ת אור עולם (16) נקט "דלא רשות לישראל לעשות קדושת יום מעצמו **בזמן שהוא קדוש ועומד**". אולם בשו"ת דברי יציב חלק עליו והוכיח מדברי הט"ז והמג"א דשפיר שייך לקבל קדושת היום טוב גם אם מבעוד יום הוא שבת. וראה סיכום הדברים בספר רץ כצבי (17) ובמה שדן בזה על פי החקירה הנ"ל בגדר תוספת שבת ויו"ט.

קבלת שבת מוקדמת

במקומות רבים בעולם יש המקדימים לקבל את השבת מבעוד יום.

קבלת שבת "מוקדמת" מעוררת שאלות הלכתיות רבות, כגון: האם כאשר **האשה** מדליקה נרות שבת מוקדם, **בעלה ובני ביתה** נאסרו בעשיית מלאכות. וכן להיפך, האם **בעל הבית** המקבל שבת מוקדם "גורר" אחריו את **אשתו ובני ביתו** שנאסר עליהם להדליק נרות ולעשות מלאכה.

וביסוד הדין צ"ע, האם קבלת שבת מוקדמת מחייבת מהלכות "**נדרים**", או מדין קיום מצות "**תוספת שבת**".

**א.** במסכת ברכות (1) מסופר על רב ש"איקלע לבי גניבא [הזדמן לביתו של גניבא], **וצלי** של שבת בערב שבת". ופירש רש"י: "שקיבל עליו שבת מבעוד יום". ומפורש בזה המנהג לקבל שבת מבעוד יום **בתפילה**.

מנהג זה הובא להלכה בדברי הטור (2) או"ח סי' רסז) "ומקדימין להתפלל ערבית יותר מבשאר ימות החול, כדאמרינן בפסחים (1) עיולי יומא מקדימין ליה, ואמר רבי יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא, שהיתה יושבת בעמק ובעוד היום גדול היה נדמה להם ערב. ופירשו התוספות (ברכות (1) כז, א ד"ה דרב) שמפלג המנחה ולמעלה יכול להדליק הנר ולקבל שבת בתפלת ערבית, רק שימתין לקרות שמע עד עונתה שהוא צאת הכוכבים. ומשהתפלל אסור במלאכה, שהרי קיבל עליו השבת באותה שעה".

וכן נפסק בשו"ע (3) או"ח סימן רסז סעי' ב) "מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול, ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית, ולאכול מיד". והוסיף המשנה ברורה (3) שם ס"ק ג) "משמע מדברי המג"א, דאפילו הנוהגים להתפלל מעריב בזמנה, מותרים להתפלל בליל שבת מבעוד יום, ובלבד שיהיה מפלג המנחה ואילך, דכיון דמצוותה להוסיף מחול על הקודש, וכבר קיבל שבת עליו יכול לסמוך על דעת הסוברים דהוי כלילה לענין תפילה".

והוסיף המשנה ברורה, כי הנוהג לקבל שבת מוקדם: "יזהר על כל פנים בערב שבת להתפלל מנחה קודם פלג המנחה, כדי שלא יהיה תרתי דסתרי אהדדי [היינו דלדעת רבי יהודה בגמרא, זמן מנחה נמשך רק עד פלג המנחה, ומשם ואילך הוא זמן תפלת ערבית. ולדעת רבנן, זמן מנחה הוא עד סוף היום, וזמן מעריב הוא בערב]". והוסיף: "ויש אומרים דבציבור יש להקל להתפלל מעריב מבעוד יום, אף אם התפלל מנחה אחר פלג המנחה", ולמעשה הכריע המשנה ברורה: "ונ"ל שאין לסמוך על זה רק כשהוא מתפלל מעריב עכ"פ בבין השמשות, ובשעת הדחק. אבל לא כשהוא עדיין ודאי יום. וקריאת שמע יחזור ויקרא כשהוא ודאי לילה".

על סמך דברים אלו, נהגו במקומות רבים ברחבי העולם לקבל שבת מוקדם, בפרט בימי הקיץ שהשקיעה מתאחרת לשעת לילה, וכפי שכבר העיד בעל תרומת הדשן (2) "שמעתי בישיבה, מפי אחד מהגדולים, ששמע וקבל, כי בימי הקדמונים בקרימ"ש, התפללו ערבית וקראו את שמע בערב שבת בעוד היום גדול כל כך, שהיה רב העיר שהיה מהגדולים הקדמונים, הוא וכל טובי הקהל עמו הלכו לטייל אחר אכילה של סעודת שבת על שפת הנהר דונא"י, והיו חוזרים לבתיהם קודם הלילה" [עם זאת, בספר הליכות שלמה (7) הערה 10) הובא בשם הגרש"ז אויערבך ש"לא היתה דעתו נוחה כל כך ממה שהתחילו להנהיג להקדים ולקבל שבת מבעוד יום, בכמה מקומות **בארץ ישראל**. ואף שאין לאסור הדבר, מכל מקום ראוי לבני תורה לקבל שבת בזמנה [ולהשכיב הקטנים לישון בערב שבת כדי שיהיו נעורים בתחילת הלילה], דאין נכון להנהיג שבאותו מקום יהיה לחלק מהציבור חול ולחלק מהם שבת". וכן נקט להלכה הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות (6) "כן אני מורה ובא לשואלים אותי כי יש לעשות כל טצדקי לא להתפלל לפני הזמן, פה בארץ הקודש, שהמנהג המקובל בין רוב האשכנזים להתפלל בזמן"].

**קבלת שבת בתפילה או בהדלקת נרות**

**ב.** רבותינו הראשונים נחלקו במה תלויה קבלת השבת.

בשו"ע (4) סי' רסג סע' י) הביא בשם בעל הלכות גדולות שקבלת שבת תלויה **בהדלקת הנר**. אולם בדברי הרא"ש (2) מבואר שקבלת שבת תלויה **בתפילת ערבית**, ודבריו הובאו בהמשך ההלכה בשו"ע: "ויש חולקים על בעל הלכות גדולות ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפילת ערבית, שכיון שאמר החזן 'ברכו', הכל פורשים ממלאכתם. ולדידן, כיון שהתחילו **'מזמור שיר ליום השבת'**, הוי כ'**ברכו**' לדידהו'.

והרמ"א (4) או"ח סי' רסג סע' י) כתב: "והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה, אם לא שתתנה תחלה, ואפילו תנאי בלב סגי. אבל שאר בני הבית מותרים במלאכה עד ברכו".

**סיכום** הדינים כיצד אשה ואיש מקבלים שבת - ראה בספר שמירת שבת כהלכתה (8) סע' יב-יג).

**• באמירת 'לכה דודי' או 'בואי כלה' -** בחזון עובדיה (7) הערה ט) הביא בשם שו"ת מהר"ש גארמיזאן "שאמירת 'בואי כלה' אינה קבלת שבת, אלא הזמנה לקבלת שבת". ובהליכות שלמה (7) הערה ו) כתב שבאמירת 'בואי בשלום' מקבלים את השבת, כדברי המשנה ברורה (סי' רסא ס"ק לא) דהאומרים 'לכה דודי' ומסיימים 'בואי כלה' הוי קבלת שבת ממש. ומה שהזכירו 'בואי בשלום' הוא בדווקא, ולא בתחילת 'לכה דודי', אע"פ שאומרים 'פני שבת נקבלה', משום שהוא לשון עתיד, כלומר לכה דודי וכו' ונקבל פני השבת" [וראה בדברי שמירת שבת כהלכתה (8) הערה נט) כי אשכנזי המתפלל מנחה בכותל המערבי, רשאי לענות "**ברכו**" ששמע ממנין של ספרדים המקבלים שבת מוקדם].

**מיעוט הציבור 'נגרר' אחר קבלת השבת של הרוב**

**ג.** המרדכי כתב (2) סימן רצז) "והיכא **שרוב הקהל** קיבלו עליהם שבת, המיעוט על כרחם נמשכים אחריהם, ואסורין במלאכה. וכן כתב ריב"ם, דאם הקהל אמרו בערב שבת ברכו, שאין היחיד שלא היה בבית הכנסת יכול לעשות מלאכה, אף על פי שאין רוצה לקבל עדיין שבת".

ודבריו נפסקו להלכה בשו"ע (4) סע' יב) "אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת, המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם".

וכתב המשנה ברורה (4) ס"ק נא) "ואם רוב הקהל לא היו בבית הכנסת, אין נמשכים אחר המיעוט. וכן **בעיר שיש בה בתי כנסיות הרבה**, **אין אחת נמשכת אחר חברתה,** ואפילו אם באחת רוב. אבל אם **עושה מנין בביתו**, אפילו מנין קבוע, בטל אצל הרוב". ובספר הליכות שלמה (7) מובא חידושו של הגרש"ז אויערבך, שה"רוב" לא נקבע על פי **תושבי** המקום אלא על פי **שומרי השבת** במקום "כי מחללי השבת, רח"ל, אינם מן המנין לענין זה".

והוסיף הגרש"ז לחדש (שם הערה ז) "אבל שאר אנשי העיר, שאינם שומרים שבת, כיון שהפקיעו עצמם מלהיות מקבלי שבת כלל, אין עליהם כלל דין 'נגררים' אחר הציבור. ומהאי טעמא נמי אין להם לחוש מלקבל שבת מבעוד יום מפני שגוררים אחריהם את כל אנשי העיר, ונמצא שגורמים להם לחלל שבת, דקבלת השבת לא חלה עליהם".

ועוד חידש הגרש"ז שאם קיבלו את השבת כל אחד **ביחידות** ולא בבית הכנסת, אין המיעוט נגרר אחר הרוב, כי "אין דין זה [שהמיעוט נגרר אחרי הרוב] נוהג אלא אם כן נעשה הדבר **בציבור**".

ובחזון עובדיה (7) סע' י) הביא מדברי שו"ע הרב: "יחיד שמתפלל תמיד בבית הכנסת אחד, ובאותו בית כנסת קיבלו עליהם שבת, אם רוב העיר לא קיבלו שבת, מותר בעשיית מלאכה".

**• קבלת שבת מוקדמת מטעמי "נוחיות" -** בשו"ת אגרות משה (5) - שדבריו יובאו להלן בהרחבה - חידש בסוף דבריו, כי **יש ספק** האם קבלת שבת מוקדמת מטעמי "**נוחיות**" ולא מכוונת מצוה **כגדר וסייג** שלא לחלל שבת, מחייבת את המועטים ואת בני ביתו. אולם בשבט הלוי (6) תמה על דבריו "דמה נפקא מינא מאיזה סיבה מקבלים שבת מבעוד יום, ומדוע נקרא זה קבלת שבת שלא לשם קדושת שבת, דהא מקבל שבת מפלג המנחה ולמעלה. וכזה נהגו כל הקדמונים, כמבואר בתשובת תרומת הדשן שהלכו לטייל אחרי סעודת שבת, והיה עוד יום גמור, והם מקבלים שבת בכוונת התפילה ובהלכה, הרי זה קבלת שבת לשם קדושת שבת גמורה, וחלים עליהם כל ההלכות".

**• סיכום -** שמירת שבת כהלכתה (8) סע' ז-ח).

**• דיני תפילת מנחה של יחיד במקום שהציבור מקבל שבת מוקדם -** ראה בדברי המרדכי (2) סימן רצו) המובאים בבית יוסף (3) סי' רסג סע' טו) ובשו"ע (4) שם), ובמה שכתב המשנ"ב (שם) ובשמירת שבת כהלכתה (8) סע' ט).

**האם אשה 'נגררת' אחר קבלת השבת של בעלה**

**ד.** כאמור, בשו"ע (4) סע' יב) נפסק "אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת, המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם".

ומתוך הלכה זו, חידש הפרי מגדים (5) כי אשה נגררת אחר קבלת השבת של בעלה, כשם שמיעוט אנשי העיר נגרר אחרי רוב אנשי העיר שקיבלו שבת, כדבריו: "אשה המדליקה אסורה, ושאר בני הבית מותרים. אף שאשה המדליקה היא עקרת הבית, והם נמשכים אחר דעתה תמיד, אפילו הכי הקילו בהדלקה. והרי בתפילה [פסק השו"ע בסעי' יב] המיעוט נמשכים אחר הרוב, ומשמע הוא הדין אחר **גדול הבית**, ואם כן חזינן דתפילה חמורה מהדלקה".

ומבואר בדבריו שיש הבדל בין קבלת שבת בהדלקת הנרות, לקבלת שבת בתפילה. ובעוד שאשה המדליקה נרות שבת, אינה 'גוררת' את בני ביתה להתחייב בקבלת השבת [שהרי היא כלולה בתוך בני הבית], אולם כאשר **'גדול הבית'** מקבל שבת בתפילה, כל בני הבית 'נגררים' בעקבותיו. ולכן, גם האשה 'נגררת' אחר קבלת השבת בתפילה של **בעלה**.

וכן פסק בשו"ת שבט הלוי (6) "להלכה יראה לענ"ד, **שהאשה נגררת אחרי קבלת שבת של הבעל**, ברכו או מזמור שיר ליום השבת. לא מבעיא אם הבעל מתפלל ביחידות בתוך ביתו וקיבל שבת בתפילה, ועל ידי זה פירש ממלאכה, שבני ביתו נגררים אחריו. ומסברא יראה דבזה אין הדלקת הנרות בתוך הבית קובעים, אלא **קבלת הבעל**, והאשה צריכה להדליק לפני תפילת הבעל". בסוף דבריו כתב השבט הלוי סברא נוספת, מדוע האשה 'נגררת' אחר קבלת השבת של בעלה: "**דאשתו כגופו ונמשכת אחריו**, מראיות שאין צריך לעלותם על הכתב **וכל איש שורר בביתו**".

לעומתם,האגרות משה (5) כתב: "לכאורה **פשוט שאינה נגררת אחריו**, דכמו שאינו יכול לחייבה בנדרים שנדר, אף שהוא למיגדר מילתא, ואף באמר בפירוש שאף היא תאסר ותתחייב, כמו כן אינו יכול לאוסרה במלאכה בדין תוספת שבת בקבלתו עליו. לא רק בסתמא, אלא אף בפירוש שהוא מקבל שבת גם לאסור את אשתו, אינו כלום".

והוסיף: "ואף שקבלת שבת אינו **מדין נדר**, דהא אין על זה לאו ועשה דנדרים, אלא עשה **דתוספת שבת**, להסוברים שהוא מדאורייתא, משום דכן הוא דין התוספות שאין לזה שיעור, אלא מאחר פלג המנחה מעת שקבל עליו השבת היינו שקראו בשם שבת, הוא איסור התוספת, ועיין בשערי תשובה סימן רס"א שכתב בשם חכם צבי, שמאחר הקבלה הוא בעשה, מ"מ הא רק בקבל עליו נאסר בדין תוספת, ולא שייך לחייב את אשתו בקבלתו" [ובמה שחידש האגרות משה לאסור לאשה לעשות מלאכה עבור בעלה שקיבל שבת כדין **עבד** שאסור לעשות מלאכה לרבו שקיבל שבת, ראה בסוף דברי התשובות והנהגות (5) שכתב: "ודבריו צ"ע שחיובה אינו כעבד, ואין לה תואר עבד, והיאך נחייבה בשביתת השבת כשביתת עבד, וכיוצא בזה תמה בשבט הלוי (6) אות ג) "ודבריו ודאי צע"ג, דפשוט דלענין זה אינה קנויה לו, ואינו דומה לעבד"].

וכן פסק הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (7) שבת סע' ו) "לכאורה נראה שאם הבעל קיבל עליו שבת מבעוד יום, אין אשתו נגררת אחריו, ויכולה לעשות מלאכה. וכן כתב בשו"ת פאר עץ חיים, שהדעת מכרעת שאין הבעל שקיבל שבת יכול לאסור על אחרים, אפילו על אנשי ביתו, **ויש להקל בזה** כיון **שאינו אלא מדרבנן בעלמא**".

ובשו"ת תשובות והנהגות (5) סברא נוספת מדוע אין האשה 'נגררת' אחר קבלת השבת המוקדמת של בעלה, משום שגם קבלת השבת של הבעל נובעת **מסיבות נוחיות** ולאו דווקא בגלל הרצון **לקיים את המצוה** להוסיף מחול על קודש, ובאופן זה אין האשה 'נגררת' אחריו: "בנדון דידן, שזהו קולא רק לכמה חודשים **מפני ההכרח**, דאף דמצוה היא להקדים כניסת השבת, מכל מקום **כאן לא נעשה בשביל כך**, אלא כדי להתפלל תפילת שבת לפני השקיעה כדי שיוכלו לאכול מוקדם, ואינהו גופייהו לא ניחא להו שנשייהו ינהגו כמותם ממש ויקבלו שבת מוקדם".

וסיים: "לעניות דעתי ההכרעה בזה היא, דאף שאין צריך לכוון השעה שאומרים ברכו בבית הכנסת ולהדליק לפני השעה ההיא, רק ישערו באיזה שעה הבעל יגיע הביתה ויקפידו להדליק הנרות קודם שהבעל מגיע לביתו דכשבא לביתו צריך להיות שבת שמה, ואין לחלל שבת כשיגיע הביתה להדליק הנרות. ועל כן החיוב לנשים להדליק לפני שיגיע, אבל לא אמרינן שהוא גורר אשתו כשאין בזה סרך מצוה".

וראה במה שהביא בספר רץ כצבי (9) ראיה שאין האשה 'נגררת' אחרי קבלת השבת של בעלה, מדברי הפוסקים שאשה אינה מחוייבת כלל במצות 'תוספת שבת', וכתב כי דין ה'גרירה' בקבלת שבת, שייך רק על מי **שמחוייב** במצות תוספת שבת, אך נשים **שכלל אינן מחוייבות** במצות תוספת שבת [לדעת המנחת חינוך וכמבואר בשפת אמת], אין כל סיבה שבעליהן יחייבום במה שאינן מצוות בו.

וראה במה שהביא ברץ כצבי את דברי הפסקי תשובות (סי' רסג אות לז) שהביא את דברי הפמ"ג שכתב כי האשה 'נגררת' אחר קבלת השבת המוקדמת של בעלה, וכתב: "אמנם כבר נעשית כל הגולה בענין זה כמדורת אש, ופוסקי הדורות האחרונים דנו בכל זה, חלקם במילים ספורות וחלקם בהרחבה בצדדים לכאן ולכאן. ולמעשה אם כי ראוי לבעל נפש לחשוש למחמירים, מכל מקום נהוג עלמא להקל בכל זה, **וכסתימת השו"ע ונושאי כליו שלא הזכירו ענין זה כלל.** וגם **המשנה ברורה** בספרו הגדול, לא הזכיר את דברי הפרי מגדים הנ"ל. ולכן כל זמן שלא התפללו הציבור קבלת שבת 'לכה דודי בואי בשלום' בבית הכנסת ששם מתפלל אב הבית, רשאים בני הבית לעשות מלאכה, ואף אם אב הבית לעצמו קיבל עליו שבת, ואפילו בתפילה. ואשה הנוהגת להקל גם לאחר שכבר קיבלו שבת הציבור בבית הכנסת ששם מתפלל הבעל כל זמן שרוב אנשי העיר לא קיבלו שבת, יש לה על מי לסמוך".

**המקבל שבת מוקדם - האם רשאי לומר למי שעדיין לא קיבל שבת לעשות עבורו מלאכה**

**ה.** הבית יוסף (3) סי' רסג סע' יז) הביא את מחלוקת הרשב"א והר"ן בנדון, ופסק בשו"ע (4) שם) כדעת הרשב"א "שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה, מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה". וכפי שביאר המשנה ברורה (שם ס"ק סד) "דכיון שלחברו מותר, אין איסור אמירה שייך בזה". ופסק הרמ"א (שם) "ומותר **ליהנות** מאותה מלאכה [שעשו עבורו] בשבת". וראה פרטים נוספים בדין זה בשמירת שבת כהלכתה (8) סע' כא) ובהערות שם.

**הַשּׁוֹמֵר שַׁבָּת הַבֵּן עִם הַבַּת לָאֵל יֵרָצוּ כְּמִנְחָה עַל מַחֲבַת**

נרות שבת[[1]](#footnote-1)

**א.** מצאנו בדברי חז"ל **שלושה טעמים** להדלקת נרות שבת:

**• משום עונג שבת -** תיקנו שיהיה נר דלוק בביתו משום מצות **עונג שבת**, וכן מצינו במדרש תנחומא (1) "וקראת לשבת **עונג** - זו הדלקת נר שבת" [והטעם, כי האדם מתענג כאשר הוא נמצא וכן כאשר הוא סועד במקום מואר, יעו' במדרש לקח טוב הובא בקונטרס לקראת כלה (8) אות א]. וכן נקטו התוספות (1; שבת כה, ב ד"ה הדלקת וד"ה חובה) שהדלקת נרות היא חובה של עונג שבת. וכן מפורש בשו"ע (4; סע' ב) ובמשנה ברורה (4; ס"ק א) "עיקר הדלקת הנר הוא חובה משום מצות **עונג שבת**" [ועי' ברמ"א (5; סע' י) שכתב כי חובת הדלקה משום עונג היא דוקא במקום הסעודה].

**• משום כבוד שבת -** תקנו שיהיה נר דלוק בביתו בשבת, כדברי הילקוט שמעוני (1). ובגמרא (1; שבת כה, ב; 1) אמרו: "הדלקת נר בשבת חובה". ופרש"י: "חובה, **כבוד שבת** הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא". והיינו שבהדלקת הנרות יש כבוד לשבת, משום שכשאוכל לאור הנרות, הסעודה חשובה ומכובדת. ובתוספות (שם ד"ה חובה) כתבו בשם רבנו תם, וכן פסק ברמ"א (סעיף ד; 4) - שאם היה הנר מודלק ועומד, צריך לכבות ולחזור ולהדליק, כדי שיהיה **ניכר** שההדלקה היא **לכבוד שבת** [וכתב הגר"מ פיינשטיין בספרו דברות משה (2) שלפי שיטה זו, הדלקת הנר היא **חובת הגוף** משום כבוד שבת, ולכן צריך שידליקנו לכבוד שבת. כי משום עונג, הרי יש עונג גם כשהנר דלוק אף מבעוד יום, כמו בהדליקו סמוך לשבת].

**• משום שלום בית -** תיקנו שיהא נר דלוק בביתו כדי שלא יכשל בעץ או באבן, ובכך לא תהיה קטטה בתוך ביתו בשבת, כדברי הגמרא (1; שבת כג, ב) "נר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף משום **שלום ביתו**". ופרש"י שבני ביתו מצטערים לישב בחושך. ועוד פירש רש"י (1; ברש"י כה, ב ד"ה הדלקת) "דבמקום שאין נר אין שלום, שהולך ונכשל, והולך באפילה". וטעם זה הובא להלכה בשו"ע (4; סע' ג) ובמשנה ברורה (שם ס"ק ב) "והדלקת הנר צריך להיות בכל החדרים שהולך שם בשבת אף שאינו אוכל שם, כדי שלא יכשל בעץ או באבן".

**ב.** ויש לדון **בנפקא מינה** בין טעמים אלו. ותחילה נקדים לברר את **שיטת הרמב"ם -** אשר מחד גיסא מורה לשון הרמב"ם (2; הלכות שבת פ"ה ה"א) שהדלקת נר בשבת היא בכלל עונג שבת. ברם מאידך (2; שם פ"ל ה"א) מבואר בדבריו כי "נר דלוק מבעוד יום" הוא ממצוות כבוד השבת.

ותירץ הגרי"ז מבריסק (2) שאמנם חיוב הדלקת נרות שבת כולל את השני הדינים, עונג שבת וכבוד שבת. וההבדל ביניהם, שמצות "עונג הוא בשבת עצמו, וכבוד הוא בערב שבת" [לשון ביאור הגר"א באו"ח סי' תקכ"ט, הובא בקונטרס לקראת כלה (8) אות ב]. ואף בדין הדלקת נרות בשבת, מכלל העונג, שבשבת יהיה נר דלוק **בשבת עצמה**, ככל דיני העונג כגון אכילה ושתיה השייכים בשבת עצמה. ובר מן דין, מדין **כבוד השבת יש** להדליק נרות **מבעוד יום,** כשם שצריך להכין מבעוד יום שולחן ערוך ומטה מוצעת, שזהו כבוד שבת שדברים אלו יהיו מוכנים קודם השבת [ואפילו יצוייר שניתן יהיה להדליק בשבת עצמה [כגון לצורך חולה שיש בו סכנה, או ע"י גוי] אף דדין עונג שבת איכא בהדלקה זו, שהרי מתענג בשבת לאורה, מכל מקום דין כבוד שבת להדליק מבעוד יום לא מתקיים בזה]. ומיושבים היטב דברי הרמב"ם, שבפרק ה' מבואר דין ההדלקה משום **עונג שבת**, שמחוייב **בשבת** להתענג לאור הנרות. ובפרק ל' מבואר החיוב **בערב שבת** להדליק נרות מדין **כבוד שבת**, ודין זה הוא דוקא מבעוד יום. [ובערוך השלחן (הובא בשמירת שבת כהלכתה (7) הערה ו) כתב ליישב דברי הרמב"ם, שהדלקת הנר במקום האוכל, הוא מכבוד השבת, ובשאר החדרים הוא עונג שבת, שלא יכשל].

על פי זה, נראה שיש נפקא מינה האם הדלקת הנרות היא משום **עונג שבת** אומשום **כבוד שבת**  - לענין **הדלקת נרות בערב יום טוב.** ביום טוב עצמו הרי מותר להדליק נרות, אלא שמשום **כבוד** יום טוב, שכאמור, קיומו הוא **מבעוד יום,** צריך להדליק את הנרות **בערב** יום טוב [ועי' בקונטרס לקראת כלה (8; אות ב) שהביא מדברי המטה אפרים, והדרישה בשם אמו, שעוררו על כך שגם ביום טוב צריך להדליק מבעוד יום מפני כבוד יום טוב].

ואכן יש לדון בזה, על פי יסודו של רבי עקיבא אייגר (3) שנשים אינן מחוייבות במצות **עונג יום טוב** [מכיון שמצות העונג נכללת במ"ע של יום טוב שהיא מ"ע שהזמן גרמן, בניגוד לעונג **שבת**, שמחוייבות מההיקש זכור לשמור] - ואם כן יש לתמוה שיפטרו מהדלקת נרות יום טוב. ועי' **במילואים** לשו"ת רעק"א (3) כמה יישובים לקושיא זו.

וראה בקונטרס לקראת כלה (8; אות ג) עוד נפקא מינה אם הדלקה מטעם **כבוד שבת** או מטעם **עונג שבת**:

באופן שהיו הנרות דלוקים מבעוד יום שלא ניכר שהודלקו לכבוד שבת, האם צריך לשוב ולהדליק **•** האם מותר להדליק במקום אחד ואח"כ לטלטלו למקום אחר **•** דין הדלקה באופן שאינו נהנה, והדלקה בשמן של איסורי הנאה.

**ג. מקום הדלקת הנרות**

נפקא מינה אם טעם ההדלקה הוא משום **שלום בית** או מטעם **כבוד ועונג** - הוא בהדלקה **בשאר חדרים**, שאם טעם התקנה משום כבוד ועונג, צריך להדליק רק במקום הסעודה, אבל מטעם שלום בית צריך להדליק אף בשאר חדרים, יעו' בקונטרס לקראת כלה (8; אות ד).

ומפורש בדברי הרמ"א (5; סע' י) כי "עיקר הדלקה תלויה בנרות **שמדליקין על השלחן** אבל לא בשאר הנרות שבבית. וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין, לא להדליק במקום זה ולהניח במקום אחר" [ועי' בדברי המשנ"ב (4; ס"ק ב, 5; ס"ק מה) שעיקר הברכה הוא על הנרות שמדליקים במקום האכילה]. וראה בשמירת שבת כהלכתה (7; סע' טו ובהערות שם) ובקונטרס לקראת כלה (9; אות ה) פרטים נוספים בדין סעודת שבת **לאור הנרות** [ומהו המקום המובחר להנחת הנרות].

**ד. הנאה מאור הנרות**

נחלקו הפוסקים האם מברכים על נר שהוא רק '**תוספת אורה**'. לדעת מרן השו"ע (5; סע' ח) אין לברך, אך הרמ"א נקט שניתן לברך שהמנהג כדעת הפוסקים שמברכים על "תוספת אורה", ולכן כאשר כמה משפחות מתאכסנות במקום אחד ואוכלות ביחד בחדר אוכל משותף, ואחת הנשים כבר הדליקה נרות בחדר האוכל, גם שאר הנשים יכולות להדליק ולברך באותו חדר אוכל. [וראה בקונטרס לקראת כלה (9; אות ז) בשם ספר חוט שני [פסקי הגר"נ קרליץ] שדברי הרמ"א נאמרו רק לענין זה שלמעשה בנדון כזה יש לברך, אבל לכתחילה אין להיכנס לספק זה, וודאי עדיף שאחת הנשים תברך ותוציא את כולן בברכתה, ובזה יוצא ידי כל הדעות]. ומתוך כך יש לדון **בתוספת אורה במקום שיש אור חשמל,** וגם ללא הנרות יש אור חזק ואין הנרות מוסיפים אור כלל - היאך ניתן לברך על הדלקתם.

והנה מקודם לכן, נציין כי כבר דנו הפוסקים האם אפשר לברך על **הדלקת נרות שבת בחשמל** **-** ומסקנתם כי **לכתחילה** ודאי ראוי להדליק על נרות משמן או שעוה, אך **בדיעבד** רשאי להדליק ולברך על מאור החשמל [ראה בתשובות והנהגות (6), חזון עובדיה (6), שמירת שבת כהלכתה (7; סע' ד ובהערה כב) ועי"ש שחילק בין הדלקה באור הבא מכח זרם החשמל, לבין אור הבא מכח מצבר או סוללה חשמליים].

ולמעשה, ליישב את מנהג העולם שמדליקים ומברכים על נרות גם במקום שיש חשמל, כתב בשו"ת אגרות משה (6) שהוא מטעם שיש כבוד שבת בהדלקת הנרות אף באופן שיש תאורה. והגרש"ז אויערבך (הובא בשש"כ (7) הערה קעא) כתב, דהוא משום שניכר בנרות אלו שהם לכבוד שבת וזה חשיב כהנאה ושמחה, וגם נעשה כמנהג להדליק בברכה בנרות אלו לכבוד שבת.

אמנם כל זה הוא מעיקר הדין, אבל ודאי לכתחילה יש להדליק כעיקר התקנה שהאור הנצרך במקום הסעודה יודלק לכבוד שבת. ולכן כתבו פוסקי זמנינו, שבעת שבעלת הבית מדליקה את הנרות, תדליק גם את אור החשמל ותכוין בברכה על שניהם, ואם האור היה דלוק מבעוד יום, תכבה ותדליק אותו לכבוד שבת [עי' בחזון עובדיה (6), שמירת שבת כהלכתה (7; סע' לד) ובקונטרס לקראת כלה (9) אות ז].

**• סיכום דיני הנאה מאור נרות שבת -** בקונטרס לקראת כלה (9; אות ו). וראה שם, בדין המוזמן לאכול במקום אחר וחוזר לביתו בשעה מאוחרת, כיצד ינהג.

**• דיני הדלקת נרות בבתי מלון -** בשו"ת רבבות אפרים הביא כי כאשר הגר"י קמינצקי התארח בבית מלון, נהג להדליק את אור החשמל בחדר השירותים הסמוך לחדרו, ואחר כך כשהרבנית הדליקה בחדר האוכל, היתה סומכת ברכתה גם על הדלקת החשמל. ובחזון עובדיה (6) כתב שאין לברך במקום שמדליקות נשים רבות אלא תדליק את אור החשמל לכבוד שבת בברכה [ויתכן שהורה כן לבנות ספרד, כדעת המחבר הנ"ל שאין לברך על תוספת אורה, וצ"ע]. ובקונטרס לקראת כלה (9; אות ח) כתב שתדליק התאורה בחדר לשם מצות הדלקת הנר, ובלא הפסק תדליק נרות במקום שמאפשרים להדליק [כגון בלובי המלון], **ושם תברך**, ולאחר הסעודה יאכלו מזונות ליד הנרות בעוד שהנרות דולקים ויהנו לאורם, עי"ש בנימוקיו.

**"אם שמרתם נרות של שבת אני מראה לכם נרות של ציון"** [ילקוט שמעוני בהעלותך, רמז תשיט]

קידוש במקום סעודה

**א.** מהתורה יש חיוב לקדש את השבת [כדברי הגמרא בפסחים (קו, א) "זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ, ח) - זכרהו על היין"]. ומדברי קבלה מצוה לענג את השבת במאכל ובמשתה [הנלמדת מהכתוב (ישעיה נח, יג) "וקראת לשבת ענג", כדברי הרמב"ם (הלכות שבת פ"ל ה"ז) "איזה הוא עונג, זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת"].

והנה רבותינו הראשונים פסקו כדעת שמואל בסוגיית הגמרא בפסחים (1) שיש דין "קידוש במקום סעודה" [עי' רשב"ם "קא, א) ד"ה והלכה; תוספות (ק, ב ד"ה ידי); רא"ש (2)]. וכן נפסק להלכה בשו"ע (3) סי' רעג סע' א) בדין קידוש הלילה; ובסי' רפט סע' א (5) בדין קידוש היום).

ובטעם הלכה זו פירש הרשב"ם: "אף ידי קידוש לא יצאו, כדפרשינן טעמיה לקמיה, אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב (ישעיה נח, יג) וקראת לשבת עונג, במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קרייה דקידוש, שם תהא עונג, ומדרש הוא. אי נמי סברא היא, מדאיקבע קידוש על היין, כדתניא לקמן (קו, א) זכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב".

ומתבאר שיש שני טעמים להלכה שצריך שהקידוש בשבת יהיה במקום הסעודה.

[א] יש ללמוד מ"מדרש" הכתוב "וקראת לשבת עונג", שבמקום ש"קורא לשבת", דהיינו מקדש על היין, שם צריך להיות העונג, דהיינו הסעודה. ודין זה "ומדרש הוא".

[ב] מסברא, מאחר שקבעו חז"ל לקדש על היין, מסתמא קבעו שהקידוש יהיה בתוך סעודה, כי יין זה חשוב.

הר"ן בפסחים (2) הביא את הטעם הראשון בשם רב אחא. ואילו הרא"ש (2) כתב, וז"ל: "דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב וקראת לשבת עונג, במקום עונג, שם תהא קריאה". כשנדקדק בלשונות רבותינו הראשונים יש להבחין בשינוי הלשון בהבאת הטעם הראשון על ידי הרשב"ם ופירוש הר"ן, ועל ידי הרא"ש. הרשב"ם והר"ן כתבו: "קרייה דקידוש שם תהא עונג", ומשמע שהנושא העיקרי הוא הקידוש. והיינו שבאותו זמן ובאותו מקום שבו נאמר הקידוש, צריך שיהיה גם עונג, הבא לידיד ביטוי בסעודה.

ואילו הרא"ש כתב את הדברים בסדר הפוך: "במקום עונג, שם תהא קריאה". כלומר הנושא העיקרי הוא הסעודה, והיינו שבאותו זמן ומקום בו נערכת הסעודה, צריך גם להיאמר הקידוש. ויש להבין את הטעם לשינוי זה שבין הרשב"ם והר"ן לרא"ש.

ובעיקר הדבר צ"ע, האם דין "קידוש במקום סעודה" נכלל בחיובי הקידוש או בכלל חיובי הסעודה, ויבואר להלן.

ב. עוד יש לעיין מה נקרא "מקום הסעודה", ומהו גדר "סעודה" לקיום דין "קידוש במקום סעודה".

בגדר "מקום הסעודה" - נתבאר בסוגיית הגמרא (1) כי אצל שמואל היו עושים קידוש "מאיגרא לארעא", דהיינו עושים קידוש בקומה הראשונה של הבית ויורדים לאכול בקומה השניה, וגם זה נקרא "מקום הסעודה". ובתוספות (שם ד"ה אב) כתבו כי "מפינה לפינה [באותו חדר] יש קידוש [דהיינו זה נחשב "קידוש במקום סעודה"] כי היכי דלא חשוב שינוי מקום". וראה בדברי השו"ע (3) סע' א-ב) ובמשנה ברורה מה נקרא "מקום הסעודה" לענין קידוש במקום אחד ואכל במקום שני, עי"ש [בחדר אחד מפינה לפינה • בבנין אחד מחדר לחדר ואין רואים ממקום אחד לשני • בשני בניינים].

קידוש בזמן הסעודה - נכלל בדין קידוש במקום סעודה, מה שכתב הרמ"א (3) סע' ג) "וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר, או שיהא בדעתו לאכול שם מיד, אבל בלאו הכי אפילו אכל במקום קידוש אינו יוצא", ובדבריו לא נתברר מהו שיעור הזמן שצריך להסמיך את הקידוש לסעודה.

ובמשנה ברורה (3) ס"ק יב) כתב: "ולא יפסיק אפילו זמן קצר". והביא את דברי שיירי כנסת הגדולה, שאם מאיזה סיבה קם ממקומו ויצא לחוץ ואח"כ חזר למקומו, אין צריך לחזור ולקדש מחמת שיצא לחוץ כיון שלבסוף היתה הסעודה במקום הקידוש, אך יש חולקים בזה "ועל כן לכתחילה יזהר בזה מאד, אך בדיעבד ובפרט כשהיה צריך לעשות צרכיו, נראה ודאי דאין להחמיר לקדש שנית, דהרי זה כדברים שהם צרכי סעודה".

ועי"ש במשנה ברורה (ס"ק יג-טו) שאם היתה דעתו לאכול מיד והשתהה מחמת אונס, יצא ידי חובה.

וראה סיכום הדינים - בספר שמירת שבת כהלכתה (12) סע' טו-כ).

גדר "סעודה" לקיום דין "קידוש במקום סעודה"

ג. בסוגיית הגמרא (1) כי רבה אמר לתלמידיו "טעימו מידי" בכדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה. ומצאנו בדברי הפוסקים ג' שיטות האם הכוונה באכילת פת בדווקא, או גם למיני מזונות, פירות או לשתיית יין.

[א] טעימת לחם - התוספות (1) ד"ה טעימו), וכן נקט הגר"א במעשה רב (6), ורעק"א ציין מקור לדבריו מדברי תלמידי רבנו יונה במסכת ברכות (2), ורבי יצחק אלחנן ספקטור, הביא דבריהם בשו"ת עין יצחק (6) אות ו).

[ב] שתיית יין - שיטת הגאונים המובאת בשו"ע (4) סע' ה). וכתב המשנה ברורה (4) ס"ק כב) שצריך לשתות יין בשיעור רביעית, והוסיף (שם ס"ק כה) "בחידושי הגרע"א ובתוספת שבת הוכיחו דלכמה ראשונים אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה ע"י כוס יין, ועל כן נראה שאין להקל בזה אלא במקום הדחק".

ועוד הוסיף (שם ס"ק כז) "ויש אומרים שאינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה אפילו ישתה שיעור רביעית, רק צריך לשתות רביעית יין מלבד הכוס של הקידוש". וכתב בספר שמירת שבת כהלכתה (13) סע' כג) שיש להחמיר כדעה זו בקידוש הלילה וגם בקידוש הבוקר אם יש לו מספיק יין.

[ג] מיני מזונות ופירות - בשלטי גיבורים (2) מבואר שגם בסעודת פירות יוצא ידי חובה "לפי שכל סעודת שבת חשובה היא, ואפילו סעודת ארעי, סעודת קבע היא נחשבת בשבת". אולם להלכה נקט השו"ע שלא כדבריו [כמפורש בסע' ה' (4), עי"ש במשנ"ב ס"ק כו]. ברם לענין מיני מזונות, פסק המשנ"ב (4) ס"ק כה) כדברי המג"א שהסתמך בזה על שיטת השלטי גיבורים: "אם אכל מיני תרגימא מה' מינים דיצא דהם חשיבי טפי לסעודת שבת מיין", והוסיף (ס"ק כו) "והנה בשלטי גבורים כתב דאף בפירות די דכל סעודת שבת נחשבת קבע, אך דעת הטור ושו"ע עיקר [מג"א]. אך אם חלש לבו קצת ואין לו עתה מחמשת המינים לסעוד אחר הכוס, דעת איזה אחרונים (חיי אדם (5) דיש לסמוך על השלטי גיבורים בשחרית, אבל בלילה בודאי אין לסמוך עליו דשארי פוסקים לא סבירא ליה כוותיה".

ועי' בשו"ת בצל החכמה (8) ובשו"ת יביע אומר (9) שלימדו זכות על המקילים לצאת ידי חובת דין קידוש במקום סעודה גם באכילת פירות וממתקים, אם המקדש יצא ידי חובת הקידוש במיני מזונות . ובשו"ת תשובות והנהגות (7) ח"ב סי' קס) הביא שהגר"מ פיינשטיין קידש בפסח ואכל פירות, ולאחר מכן קידש פעם נוספת בביתו.

וראה סיכום הדינים - בספר שמירת שבת כהלכתה (12-13) סע' כא-כה).

ועי' בדברי רבי יוסף חיים זוננפלד [רבה של ירושלים] בשו"ת שלמת חיים (7) ובשו"ת תשובות והנהגות (7) שכתבו שיש לכתחילה לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה בפת, ואם קידש על היין ואכל מיני מזונות ב"קידושא רבא", ישוב ויקדש קודם שאוכל סעודת שבת עם פת.

"קידוש במקום סעודה" - דין בקידוש או דין בסעודה

ד. ובביאור הדברים ראה בספר רץ כצבי (10-11) שדן האם דין "קידוש במקום סעודה", נכלל בחיוב הקידוש או בחיוב הסעודה. וכתב שבזה תלויים שני הטעמים לדין "קידוש במקום סעודה". מחד גיסא אפשר לומר שתקנת חז"ל ש"קידוש במקום סעודה" הוא דין בקידוש, כלשון הרשב"ם (1) בפירושו הראשון "קרייה דקידוש שם תהא עונג", וכדברי רב אחא המובא בר"ן (2) , שיש צורך שבמקום הקידוש יהיה העונג הבא לידי ביטוי בסעודה. ותקנה זו נובעת מדין הקידוש, כי חכמים רצו שהקידוש יהיה צמוד לסעודה הנסמכת אליו.

מאידך גיסא אפשר לומר שתקנת חז"ל "קידוש במקום סעודה" היא דין בסעודה, כחלק מדיני הסעודה וקיום מצות "עונג שבת", וכדברי הרשב"ם בטעם השני לדין "קידוש במקום סעודה" שהוא מסברא "מדאיקבע קידוש על היין מסתמא על היין שבתוך סעודה הוקבע", וכדברי הרא"ש (2) "במקום עונג שם תהא קריאה". והיינו ש"קידוש במקום סעודה", הוא חלק מדיני סעודת השבת ומצות עונג שבת, ויש חיוב לקדש על היין בסעודה.

ויסוד הדברים מבואר בשו"ת עין יצחק (6) שבזה נחלקו הפוסקים הנ"ל, האם קידוש במקום סעודה" בפת ממש או במיני מזונות ופירות. אם זהו דין מחיובי הקידוש ולא דין בסעודה, אין צורך באכילת פת כמו בסעודה שבה יש חיוב אכילת פת כדכתיב "לחם משנה", אלא די באכילת דברים שיש בהם קביעות אכילה וסעודה, ולצורך כך אכילת מיני מזונות מספקת ומועילה. אך אם התקנה היתה מדיני ה"סעודה", וקיום סעודת שבת הוא דווקא בפת, אז גם כדי לקיים את דין ה"קידוש במקום סעודה", צריך שהסעודה תהיה מיד סמוך לאכילת הסעודה בפת.

והוסיף ברץ כצבי (11) אות ו) בביאור הדברים, שאם קידוש נעשה על דעת שלא לאכול סעודה [פת] אחרי הקידוש, אלא לשתות או לאכול פירות [או אפילו מיני מזונות לפי הגר"א], הקידוש "מתיר" את האכילה והשתיה, ולכן יכול לשתות או לאכול פירות אף שלא היה זה במקום סעודה, ורק אחר כך כאשר ירצה לסעוד יצטרך לעשות עוד פעם קידוש כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. ובמקרה זה גם לא יעבור על תקנת חז"ל של "קידוש במקום סעודה", כי כל כוונתו היתה רק לשתות או לאכול פירות ולא לסעוד סעודה. וכל התקנה של "קידוש במקום סעודה" נתקנה רק כאשר רוצה לסעוד סעודת שבת, ואז יש צורך בסמיכת הקידוש לסעודה שאחריו.

ולכן נהג רבי משה פיינשטיין לקדש בפסח בבית הכנסת ולאכול רק פירות, ואחר כך כשבא לביתו, קידש שוב לפני הסעודה. וכן הגה"צ מנייטרא, כשלא רצה לאכול בבוקר לאחר התפילה, החליט לשמוע קידוש מאדם אחר ושתה מעט חמין, ולפני שסעד את סעודת השבת קידש פעם נוספת - ולא היתה כוונתו כלל לסעוד לאחר הקידוש הראשון, ולכן הקידוש "התיר" לאכול אחריו גם ללא סעודה, וברור שלפני אכילת הסעודה יש צורך לקדש שוב, כדי לקיים את תקנת חז"ל של "קידוש במקום סעודה". וכן לשיטת הגר"א,יש צורך לקדש שוב סמוך לאכילת הפת, כדי שהקידוש יהיה סמוך לאכילת הפת.

ועוד כתב ברץ כצבי (11) אות ז) "ומכאן גם מובן מנהג העולם לעשות קידוש בבית הכנסת לאחר תפילת השבת ולאכול מיני מזונות, וכאשר שבים לביתם אוכלים את סעודת השבת ולא מקדשים פעם נוספת. ולכאורה עצם העובדה שבביתם אוכלים סעודה עיקרית מהווה הוכחה שהאכילה הקודמת בשעת הקידוש, איננה נחשבת כסעודה ממש, ועם כל זה, מנהג העולם הוא שאין צורך לעשות קידוש נוסף. ומוכח ממנהג זה כי תקנת חכמים שהקידוש יהיה "במקום סעודה" הוא דין בהלכות קידוש, שהרי הסעודה העיקרית נאכלת אחר כך ללא קידוש כלל. ואילו היתה תקנת "קידוש במקום סעודה" מחיובי הסעודה, היה צריך לקדש פעם נוספת בעת אכילת הסעודה ה"עיקרית".

מי שאינו יכול לאכול בליל שבת - האם רשאי לקדש על היין

ה. החיד"א כתב בשיורי ברכה (5) בשם ספר הבתים: "יש מן הגדולים שכתב מי שאין בדעתו לאכול בלילי שבת מקדש על היין, ואע"פ שאין שם סעודה, שאין מבטלין הקידוש מפני הסעודה. ויש מי שכתב שאין מקדש אלא אם כן יטעום כזית, וזה נראה עיקר".

ובספר רץ כצבי (10) הביא מחלוקת הפוסקים במי שאסור באכילה ושתיה כל השבת, האם עדיין הוא מחויב בקידוש. בשו"ת מנחת יצחק (7) נשאל בנדון "חולה שאינו יכול לאכול ולשתות כלום וניזון שלא על ידי הפה, אם חייב בקידוש". והביא את ספר הבתים שכתב שאין צריך לקדש כי "היכא דליכא סעודה לא מחייב לקדש" [והוסיף שהלכה זו דומה למקרה של יום כיפור שחל בשבת שאין חובה לקדש [באמירה] כי אין סעודה בשל הצום].

ואילו בתשובות והנהגות (7) ח"ב סימן קס) כתב: "נשאלתי מאשה יולדת שניתחו אותה, והרופאים ציוו [לה] לא לאכול ולשתות עד אחרי שבת, רק הכניסו לה אוכל [אינפוזיה] דרך הוורידים ואין הנאת גרון, מהו הדין לענין קידוש. והראתי דברי השערי תשובה (סימן ערב ס"ק ב) לא לקדש ואמרתי לומר לה שתכוון לצאת קידוש במה שתאמר "זכור את יום השבת לקדשו, זכר ליציאת מצרים", ויוצאת בכך חיובה מהתורה".

וביאר ברץ כצבי שיסוד מחלוקתם תלוי במבואר לעיל, אם קידוש במקום סעודה הוא דין "בקידוש", שצריך לקדש במקום שיש עונג, וה"עונג" הוא פרט בקידוש, ולא עיקרו. לכן אע"פ שאינו מתענג כי "אין שם סעודה", מכל מקום "אין מבטלין הקידוש מפני הסעודה", ועדיין מוטלת עליו חובה לקדש. ברם אם "קידוש במקום סעודה" הוא דין "בסעודה", ברור שאדם אשר אינו אוכל סעודה, אין עליו כל חיוב לקדש.

קידש ואכל ואחר כך הקיא - האם נחשב כקידוש במקום סעודה

ו. רבי צבי פסח פרנק, הכריע בשו"ת הר צבי (7) שרק כאשר המקדש שבע נחשב הקידוש במקום עונג.

וביאר ברץ כצבי (11) שדבריו מובנים אם נאמר שקידוש במקום סעודה הוא דין ב"סעודה", שבמקום העונג צריכים לעשות קידוש, אז יש לומר שאם הקיא אין סעודה זו נחשבת כסעודת שבת מתוך עונג, וממילא גם אין קיום לתקנת חז"ל של "קידוש במקום סעודה".

אולם אם "קידוש במקום סעודה" הוא דין ב"קידוש", והיינו שהקידוש צריך להיות במקום של העונג, הרי סוף סוף אכל בעת שעשה קידוש, וכבר יצא ידי חובת דין "קידוש במקום סעודה", אע"פ שאחר כך הקיא את האוכל, וברור שאינו חייב לאכול ולקדש בשנית.

סיכום דיני קידוש במקום סעודה - ספר שמירת שבת כהלכתה (12-13).

כָּל מְקַדֵּשׁ שְׁבִיעִי כָּרָאוּי לוֹ. כָּל שׁוֹמֵר שַׁבָּת כַּדָּת מֵחַלְּלוֹ. שְׂכָרוֹ הַרְבֵּה מְאֹד עַל פִּי פָעֳלוֹ. אִישׁ עַל מַחֲנֵהוּ וְאִישׁ עַל דִּגְלוֹ.

לחם משנה

**א.** המקור לחיוב לחם משנה בשבת מוזכר לראשונה במסכת **ברכות** (1) "אמר ר' אבא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, מאי טעמא, **לחם משנה** כתיב" (1). ומימרא זו מופיעה בשנית גם במסכת **שבת** (1). ומפורש איפוא, שיש חיוב "לחם משנה" על כל אחד בשבת, דהיינו שיהיו שתי כיכרות לחם בסעודה. אך לא מבורר מה הדין כאשר יש לחם משנה רק לפני בעל הבית - כיצד האחרים יוצאים ידי חובת קיום הלחם משנה, על ידי **שמיעת הברכה** או על ידי **הבציעה**, או שבעצם **מה שמונח על השולחן לחם משנה** כבר יוצאים כל המסובים ידי חובה, וצ"ע [כידוע, דקדוקו של הרמב"ם בכל מילה ובסדר כתיבת ההלכות, מלמדנו להתבונן בדבריו מה רצה להשמיענו בכך שהביא את דין הלחם משנה **בשני מקומות** שונים -בהלכות **ברכות** ((2); פ"ז הלכה ד) ובהלכות **שבת** (2) וצ"ע].

בענין סדר בציעת הככרות בסעודות שבת - האם צריך לבצוע על ב' הככרות, ואם צריך רק על אחת, איזה מהם יבצע ראשונה, יש בזה חילוקי מנהגים, התלויים בביאור המשך הסוגיא בברכות: "אמר רב אשי, חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא". ובמסכת שבת בתוספת הסבר: "דנקט תרתי ובצע חדא, אמר לקטו כתיב [באותו פסוק שם: לקטו לחם משנה]. ופירש רש"י: "לקטו כתיב, דמשמע אחיזה, אבל בציעה לא כתיב משנה". כלומר, בשעת הברכה יש לאחוז את שני הלחמים בידיו. יחד עם זאת, **החיוב לבצוע הוא רק על ככר לחם אחד**. ואילו: "רב זירא בצע אכוליה שירותיה". ופירש"י: "פרוסה גדולה, ודי לו בה לאותה סעודה ולכבוד שבת, ונראה כמחבב סעודת שבת להתחזק ולאכול הרבה". אולם הרשב"א (1) פירש את דברי רבי זירא, **שבצע על כל הככרות המונחות לפניו**".

ועי' בשו"ע (3) שפסק: "יבצע על שתי ככרות (שלמות) שאוחז שתיהן בידו ובוצע התחתונה". והוסיף הרמ"א: "ודווקא בליל שבת. אבל ביום השבת או בליל יום טוב, בוצע על העליונה, והטעם הוא על דרך הקבלה". ובמשנה ברורה ((3); ס"ק ד) הביא שהמהרש"ל והשל"ה נהגו לחתוך את שתי הככרות כפירוש הרשב"א, וכפי שהסכים עמו הגר"א. ובערוך השלחן (3) הסביר את שורשי המנהגים מהסוגיא והראשונים הנ"ל, עי"ש.

דיוק נוסף הוא בדברי רש"י בביאור הגמרא במסכת שבת "חייב אדם **לבצוע** על שתי ככרות", ופירש רש"י: "לבצוע, **ברכת המוציא**". והשאלה המתבקשת היא, מדוע לא פירש רש"י "בוצע" כפשוטו, דהיינו חיתוך החלות, אלא פירש ש"בציעה" הכוונה לברכת המוציא על החלות, וצ"ע.

**ב. חיוב לחם משנה - מהתורה או מדרבנן**

בדבריערוך השלחן הנ"ל (3) מפורש כי חיוב לחם משנה הוא "דין תורה ולא אסמכתא בעלמא, דבאמת הך 'לחם משנה' מיותר לגמרי", וכן היאשיטת הט"ז ((2); סימן תרעח ס"ק ב). אולם הפמ"ג (2) כתב: "שלוש סעודות הם מדרבנן, דאסמכתא הוא ג' היום, עיין אליה רבה. ולבוש כתב דהם דאורייתא", וסיים הפמ"ג: "וצ"ע".

ולפי דברי הפמ"ג יוצא שהנדון אם חיוב לחם משנה הוא מהתורה או מדרבנן, תלוי בשאלה האם עיקר חיוב שלוש סעודות [הנלמד באותה סוגיא במסכת שבת (1) מכך שנאמר בפסוק (שמות טז, כה) שלוש פעמים "**היום**"] הוא לימוד גמור המחייב מהתורה, או שחיוב שלוש סעודות הוא מדרבנן והפסוק "אסמכתא בעלמא". ובפשטות, אם חיוב השלוש סעודות אינו מהתורה אלא רק מדרבנן, ודאי שגם חיוב לחם משנה באותם סעודות הוא מדרבנן. ואם חיוב שלוש סעודות הוא מהתורה, לכאורה משמע שגם חיוב לחם משנה הוא מהתורה.

**הטעמים לחיוב נשים בלחם משנה**

**ג.** מקור חיוב **נשים** בלחם משנה מפורש בדברי הר"ן במסכת שבת (2) בשם רבנו תם: "שאף הן היו בנס המן". וכתב הר"ן על דבריו: "ואין צורך, שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין כדילפינן מזכור ושמור, את שישנו בשמירה ישנו בזכירה, ובכלל זה הוי כל חיובי שבת". הרי לנו שני טעמים מדוע נשים חייבות בלחם משנה: **[א]** גם הן היו בנס שהמן לא ירד בשבת והיו מלקטות לחם משנה ביום ששי. **[ב]** נשים חייבות בכל חיובי שבת מההיקש "כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה" [המובא בשו"ע סימן רעא סע' ב לענין קידוש] ומכח היקש זה הנשים חייבות כאנשים בלחם משנה למרות שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא.

ולכאורה שני טעמים אלו לחיוב נשים בלחם משנה, תלויים בשאלה האם חיוב לחם משנה הוא מהתורה או מדרבנן. שכן מבואר בהגהות המרדכי (2) שהטעם "אף הן היו באותו הנס" נאמר רק "**במילתא דרבנן** כגון מגילה וחנוכה וד' כוסות" [ולא בסוכה]. נמצא שאם חיוב לחם משנה הוא מטעם שאף הן היו בנס המן, חיוב זה אינו אלא מדרבנן. אולם לפי הטעם שחיובן נובע מההיקש "כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה", חיובן בלחם משנה הוא מהתורה, כי היקש הוא לימוד מהתורה. ואם אנשים חייבים מהתורה, נלמד בהיקש שגם נשים חייבות כאנשים מהתורה.

ופסק המשנה ברורה ((3); סימן רעד ס"ק א) "וגם הנשים מחוייבות בלחם משנה שהיו גם כן בנס המן". ולפי המבואר נמצא כי דעת המשנה ברורה שחיוב נשים בלחם משנה אינו אלא מדרבנן. [ויש להעיר על מה שציין בשער הציון (ס"ק ב) מקור לפסק זה בשם "האחרונים", ומדוע לא הביא שהלכה זו כבר מפורשת בדברי הראשונים הנ"ל, הר"ן והמרדכי].

מאידך, בשו"ת האלף לך שלמה (4) ביאר רבי שלמה קלוגר את המנהג שרווח בימיו שנשים אינן מקפידות על לחם משנה, עי' בדבריו המחודשים, ובמה שכתב כי מנהג זה של הנשים "תורה הוא". אלא שמדבריו נשמע כי נשים **פטורות** מחיוב לחם משנה מכל וכל. ואילו לעיל הובא מדברי **הראשונים** להיפך - שנשים **חייבות** בלחם משנה.

**ה.** לכתחילה בוודאי עדיף **שלפני כל אחד ואחד מהסועדים המסובים** אצל בעל הבית, ונשים בכללם, יהיה לחם משנה שעליו **יברך ויבצע** [ועי' בשלחן ערוך ((3); סע' ג) סדר **הטעימה מהפת** כאשר יש לחם משנה רק לפני בעל הבית או כשיש לחם משנה לפני כל אחד ואחד מהמסובים]. אך כאשר יש לחם משנה רק לפני בעל הבית, יש לברר כיצד יוצאים המסובים ידי חובת הלחם משנה.

ואמנם כתב ערוך השלחן ((3); סע' ד) כתב ש"**המדקדקים נוהגים** שהבעל הבית כשנטל אינו בוצע עד שיטלו כל המסובין את ידיהם ויושבים על השולחן ואז בוצע על הלחם משנה וכולם יוצאין ידי חובתן בזה. ואף במקומות שיש לפני כל אחד מהמסובין לחם משנה, מכל מקום הא לפני הנשים אין דרך ליתן לפניהם לחם משנה, **ולכן צריך הבעל הבית להמתין עליהם.** וכך יש לנהוג כמו שכתבתי, שהלחם משנה יהיה רק לפני הבעל הבית, והוא ימתין עד שכל המסובין ישבו על השולחן אנשים ונשים, **וזהו מצוה מן המובחר**". ומפורש בדבריו שאכן יש לדקדק להמתין לנשים שתבואנה לשולחן כדי שיצאו ידי חובת חיובן בלחם משנה על ידי **שמיעת ברכת המוציא מהמברך.** וכן פסק המשנה ברורה ((3); ס"ק ג) "**ונכון לנהוג** שזה **שבוצע** יכוין לפטור **בברכת המוציא** כל המסובין וגם יאמר להמסובין שיכוונו לצאת בברכתו כדי שכולם יצאו בלחם משנה" [ויש להעיר במש"כ ערוך השלחן שזו "**מצוה מן המובחר**", ואין זה **חיוב** מעיקר הדין אלא מנהג "המדקדקים". וכן בלשון המשנה ברורה "**נכון לנהוג**" ולא כתב שיש **חיוב** לנהוג כן, וצ"ע].

וכן הביא רבי משה שטרן [אב"ד דעברצין, ואחר כך בניו יורק] בשו"ת באר משה (4) "שהנשים והבנות יוצאות עם הלחם משנה של בעליהן ואביהם, דהוי **כאילו הן ברכו בעצמן על הלחם משנה**, דאם יברכו לעצמן על פרוסת הלחם אם כן לא יקיימו מצות לחם משנה כלל. וכן היה מנהגו של החתם סופר זיע"א, שהיה מוציא בני ביתו בלחם משנה בכל שבתות ויו"ט של שנה". ומתבאר בדברי כל פוסקים הנ"ל, כי נשים יוצאות ידי חיוב הלחם משנה על ידי **שמיעת** **ברכת המוציא** של בעל הבית, ולכן בעל הבית צריך להמתין עד שתבואנה הנשים לשלחן ויענו אמן אחר ברכתו, ובכך מקיימים את דין הלחם משנה המונח לפני הבוצע, ולפיכך עליהן להיות נוכחות בשעה הברכה.

**ה.** שיטה נוספת בגדר חיוב לחם משנה היא דעת האשל אברהם מבוטשאטש (4) שעיקר חיוב לחם משנה הוא **הבציעה** ויוצא ידי חובת החיוב **מדין שליחות** בשמיעה מהבוצע, ולאחר מכן מברך כל אחד בעצמו. ובשו"ת באר משה (4) הביא שהקשו על האשל אברהם, כיצד שייך דין "**שליחות**" על **בציעת** הלחם משנה, והרי לכאורה זו "מצוה שבגופו", וידועים דברי התוספות רי"ד בקידושין, שאין דין שליחות במצוה המוטלת על גופו של אדם [ומשום כך אינו יכול לקיים מצות הנחת תפילין או ישיבה בסוכה על ידי שליח]. ואם כן, גם אם יוצא **בברכת המוציא** על ידי שמיעה מן המברך מדין שומע כעונה, אך עדיין לא מובן כיצד מועילה שליחות לצאת ידי חובת הבציעה.

ותירץ הבאר משה (5) כי "בוודאי עיקר המצוה **שיהיה [הפת] נבצע** ולא שהוא יבצע, וממילא מהני בזה שליחות ואינו נחשב למצוה שבגופו". ולכן לפי ערוך השלחן והמשנה ברורה: "המברך והבוצע מוציא את השומע עם **הברכה מטעם ערבות,** ועם **הבציעה מטעם שליחות.** והגה"ק בעל האשל אברהם ס"ל דמצות ב' הלחם מקיים השומע בתורת שליחות, והברכה אין לו שום שייכות עם מצות הבציעה, וכל אחד ואחד יכול לברך ברכת המוציא בעצמו".

ולפי זה הוא מיישב את מנהג האדמו"רים ומי שאין אשתו נמצאת עמו שעה שמברך ובוצע הפת: "וצריך לומר דס"ל לאלו האדמו"רים דאין צריך שליחות בעת הבציעה ממש, אלא בכל ערב שבת ושבת כשהיא מסדרת השלחן גמרה בדעתה לעשות בעלה שליח, או מעיקרא ומתחילה כן עשאו שליח לבצוע הלחם משנה, והוא יודע מזה ונעשה שלוחה לבצוע הלחם משנה". ואמנם הוא מסיים, כי על מי שאינו יודע זאת, אכן עורר בעל הליקוטי מהרי"ח שיש להקפיד שכל בני הבית ישמעו את הברכה מבעל הבית הבוצע על הלחם משנה כדי לצאת ידי חובת לחם משנה.

**ו.** בשו"ת דברי יציב (5) כתב האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג דרך נוספת ליישב מה "שלא ראינו מרבנן קשישאי צדיקים וגדולי הדור, שהנשים ישמעו ברכת המוציא כדי לצאת ידי חובת לחם משנה בשב"ק. וההכרח לומר דמה שמוציאין אחרים בלחם משנה הוא בזה שהאחרים **אוכלים** מפריסת המוציא של הבוצע, ולא **בברכת** המוציא". ובדרך זו אכן מבאר רבי אברהם דוד הורביץ [גאב"ד שטראסבורג] בשו"ת קנין תורה (6) את מנהג האדמו"רים.

בהמשך דבריו כתב הדברי יציב מהלך מחודש בגדר חיוב לחם משנה, שהואמתקיים **בעצם ההכנה שיש על השולחן לחם משנה.** ובשל כך "אין מזה כלל לענין שליחות ומצוה שבגופו, דאין המצוה לאכול כפל, אלא **שעיקר החיוב להכין ולקבוע הסעודה בדרך כפל**, ואם כן **כשבעל הבית הכין וקבע על ב' הככרות אפשר דסגי להמסובים**, וכיון שמונח על השולחן שמסובים ואוכלים עליו, בזה גופא נתקיים המצוה דלחם משנה". ולפי זה כמובן מיושב מנהג "רבנן קשישאי שלא שמעו המוציא דכיון שפרסו לה מהככר, הוי ראש המסובין הבוצע שלהם, שעליו החיוב".

**ז.** דרך נוספתבביאור המנהגים בסדר בציעת לחם משנה, כתב צבי רייזמן [לוס אנג'לס] בחידושי רץ כצבי (8) (7) בהקדם החקירה בגדר חיוב לחם משנה ובציעתו, האם זהו **חיוב מדין סעודת שבת,** או שגדר חיוב הבציעה על לחם משנה נובע מהדין **הכללי שצריך לברך ולבצוע בסעודה פת שלמה.** עי' בדבריושתלה חקירה זו במחלוקת שו"ת קנין תורה (6) הסובר שחיוב לחם משנה הוא **דין בסעודת שבת**, לעומת דברי הגרי"ד סולובייצ'יק המובאים בספר הררי קדם (6) הסבור כי דין לחם משנה בשבת הוא "הלכה בענין בציעת הפת" [וברץ כצבי דייק מכפל הלכות לחם משנה בשני מקומות בדברי הרמב"ם, שאמנם ביסוד חיוב לחם משנה יש את שני הדינים הנ"ל].

ולפי זה, אם **עיקר** החיוב לבצוע על לחם משנה הוא **מדיני סעודת שבת**, מיושב המנהג שנשים אינן שומעות ברכת המוציא, כי בעצם ההשתתפות בסעודה שבה בצע בעל הבית על שתי ככרות, יוצאים ידי חובת חיוב לחם משנה, מאחר ונתקיים **דין סעודת שבת** שבצעו בה על לחם משנה. אך אם **עיקר** יסוד חיוב לחם משנה הוא **מדיני בציעת הפת**, אם נטל פרוסה מהככר שבצעו עליה לחם משנה מבלי שהשתתף **בברכת המוציא** לא יצא ידי חובת לחם משנה כי לא קיים את דין בציעת הפת על לחם משנה.

ועי' ברץ כצבי מהלך נוסף, שיסוד לחם משנה הוא תקנת חכמים לברך עליו **ברכה בשעת הסעודה**, כמבואר ברש"י במסכת שבת (1) "חייב אדם **לבצוע** על שתי ככרות" - "לבצוע, **ברכת המוציא**". ולפי זה אין צורך אפילו **באכילת** הלחם משנה על ידי הרוצים לצאת ידי חובת החיוב, או **בשמיעת הברכה** על ידם, **כי החיוב הוא הברכה,** וממילא כאשר **נאמרה הברכה על לחם משנה**, הרי אפשר לצאת ידי חובה מדין שליחות גם **ללא נוכחות המשלח**, כדין כל **ברכת המצוות**, אשר כידוע אפשר להוציא אחרים בשליחות על ברכת המצוות אפילו כשאין המשלח נוכח. ולפי זה כמובן מיושב מנהג הנשים שאינן שומעות ברכת המוציא מבעליהן.

\* \* \*

**ח. דיני לחם משנה**

**• ב' פרוסות לחם - האם יוצא בזה ידי חובה -** עי' בדברי הנצי"ב מוולז'ין המובאים ברץ כצבי (8) ובהררי קדם (8), ובפסקי תשובות (9) במה שציין שם (בהערות (30) (29).

**• בעוגות ובפת הבאה בכיסנין -** שמירת שבת כהלכתה ((8); סע' ד) ופסקי תשובות ((9); אות ג).

**• חלה קפואה -** שמירת שבת כהלכתה ((9); סע' יב ובהערות שם) ופסקי תשובות ((9); אות ד).

**• לחמים המדובקים ביניהם -** שמירת שבת כהלכתה ((8); סע' ו) ופסקי תשובות ((9); אות ה ובהערה (22)).

**• כאשר רוצה לצרף חלקי לחם על ידי קיסם או כשלחם פרוס נמצא בתוך שקית -** שמירת שבת כהלכתה ((9); סע' יא-יב) ופסקי תשובות ((9); אות ה).

**• לחם משנה שאוּל -** שמירת שבת כהלכתה ((9); סע' יג).

# קריאת התורה

# א. במסכת בבא קמא (1) נתבאר סדר תקנת קריאת התורה בשבת וכן בימי שני וחמישי בשחרית, על ידי משה רבנו, ותקנת עזרא לקרוא בתורה במנחה בשבת, ולקרוא בשני וחמישי שלושה בני אדם, ולא פחות מכ"א פסוקים. וכפי שנפסק ברמב"ם (1) "משה רבנו [עי"ש בכסף משנה] תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני וחמישי בשחרית, כדי שלא ישהו שלושה ימים בלא שמיעת תורה, ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהיו קורין בשני ובחמישי שלושה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים".

# קריאת התורה היא כמובן בציבור של עשרה, כמפורש בדברי המשנה במסכת מגילה (2) פ"ג מ"ג) אשר מנתה את קריאת התורה בכלל הדברים שאינם נעשים בפחות מעשרה. וכן נפסק בשו"ע (2) או"ח סימן קמג סע' א) "אין קורין בתורה בפחות מעשרה גדולים בני חורין".

# ב. חובת יחיד או חובת ציבור

ביסוד גדר קריאת התורה, הביא רבי ברוך בער ליבוביץ [ראש ישיבת קמניץ] בספרו ברכת שמואל (4) את חקירת הגר"ח מבריסק, האם גדר קריאת התורה הוא חובת **הציבור** או חובת **היחיד.** מחד גיסא יש לומר, כי החיוב חל רק על **ציבור** של עשרה איש, וכל זמן שאין עשרה אין כלל חיוב. מאידך, יתכן שחיוב קריאתה התורה חל **על כל יחיד ויחיד**, אלא שהדין הוא, שאין קריאת התורה אלא אם כן יש ציבור של עשרה.

הגר"ח כתב נפקא מינה בחקירה זו, כשיש רוב שעדיין לא קראו בתורה [ו' בני אדם], ומיעוט [ד' בני אדם] שכבר קראו, האם יש חיוב לקרוא בתורה מדין 'רובו ככולו'. אם חובת הקריאה על **הציבור**, וזה נעשה דווקא על ידי עשרה איש ביחד, לא שייך לומר 'רובו ככולו', שהרי החיוב מעולם לא חל כל עוד לא היו עשרה. אולם אם נאמר שהחיוב חל על **היחיד**, שייך הדין של 'רובו ככולו', ואם יהיה רוב שעדיין לא קראו בתורה ומיעוט שכבר קראו, יהיה חיוב לקרוא בתורה מדין 'רובו ככולו', שכעת ישנם עשרה ואפשר לקרוא בפניהם בתורה.

והנה הר"ן במסכת מגילה (2) הוכיח שחיוב קריאת המגילה הוא על יחיד, מכך שלא מנו את קריאת המגילה בין כל הדברים שחיובם בעשרה. וכתב הר"ן: "והרמב"ן כתב דאין זו ראיה, דכל אותם דחשיב במשנה **חובת ציבור** הם, ואין עושים אותם אלא אם כן בעשרה **או רובם מחוייבים בדבר**, כגון שלא שמעו קדיש או ברכו. אבל במגילה לא בעינן עשרה אלא משום פרסומי ניסא". ואף שבתחילת דבריו כתב הר"ן שקריאת התורה היא "**חובת ציבור**", ברם ממה שהמשיך וביאר שבקריאת התורה די כש"**רובם מחוייבים** **בדבר"** לחייב קריאת התורה, מפורש שגדר קריאת התורה הוא חובת **היחיד**, וכמו שביאר הגר"ח שלפי צד זה, אם יש רוב שעדיין לא קראו בתורה ומיעוט שכבר קראו, יהיה חיוב לקרוא בתורה מדין 'רובו ככולו'.

# אלא שבדברי הרמב"ן עצמו במלחמות ה' שם (2) לא כתוב כפי שמובאים דבריו בר"ן, וז"ל הרמב"ן: "אמר הכותב השנויים במשנתינו כולם חובות הציבור הן ואינן אלא במחוייבין בדבר". ומשמע מדבריו שהזכיר רק שגדר קריאת התורה הוא חובת הציבור, ולא הוסיף ש"אין עושים אותם אלא אם כן בעשרה או רובם מחוייבים בדבר", כפי הצד הראשון בחקירת הגר"ח. ומשמע איפוא, כי גדר קריאת התורה הם חיוב על הציבור, ומכיון שכך החיוב נעשה דוקא על ידי עשרה איש ביחד, ולא שייך לומר 'רובו ככולו', שהרי החיוב מעולם לא חל כל עוד לא היו עשרה.

# ועי' בביאור הלכה (2) סימן קמג סע' א ד"ה בפחות) שהביא את דברי החיי אדם (2) "שנסתפק אם יש איזה בני אדם שלא שמעו קריאה, אם מותר לקרות עוד הפעם בשבילם, דאפשר שלא תקנו אלא כשכל העשרה הם חייבין בקריאה", וכתב: "והראני גדול אחד שמפורש בר"ן רפ"ק דמגילה בסוגיא דמגילה בזמנה קורין ביחיד דברובן שלא קראו סגי". ומפורש בדבריו שנקט כדברי הרמב"ן שהביא הר"ן שבקריאת התורה אם רובם מחוייבים די בזה לחייב קריאת התורה, גם שאין עשרה מחוייבים. והיינו כפי הצד בחקירת הגר"ח שגדר קריאת התורה הוא חובת היחיד, וכדברי הגר"ח שלפי צד זה אם רוב לא קראו בתורה, יהיה חיוב לקרוא בתורה מדין 'רובו ככולו'.

[ויש לציין לדבריו המחודשים של האגרות משה (6) שחקר במש"כ הר"ן בשם הרמב"ן שקוראים בתורה גם "כשרובם מחוייבים בדבר", האם זהו "**היתר**" לקרוא בתורה, או שבהיותם רוב הם "**מחוייבים**" לקרוא, ונפק"מ שם יהיו יותר מעשרה ורק ששה מחוייבים, לפי הצד הראשון יוכלו לקרוא, אך לפי הצד השני "שהוא מחמת שמתחייבים ממש המיעוט כהרוב בעת הצירוף, אם יש שם הרבה שהששה הם מיעוט, אין שייך שיתחייבו הרוב בשביל המיעוט", ויש צורך שרק "ארבעה מהפטורים יתחברו להששה להיות במנין העשרה ולהיפרד משאר בני אדם הנמצאים שם". ועי"ש במה שביאר לפי"ז את ספקו של החיי אדם הנ"ל].

אמנם בעיקר דברי הגר"ח צ"ע, מה שייך כאן דין 'רובו ככולו', וכמבואר בדברי החתם סופר (4) כי דין 'רובו ככולו' נאמר **כאשר יש כבר חיוב**, ובזה נאמר רובו **מתוך** כולו, ולא **כשעדיין לא חל חיוב** לקרוא כי לא היו כאן עשרה, וצ"ע.

**ג.** בספק האם גדר קריאת התורה הוא חובת הציבור או חובת היחיד, דנו רבים מהפוסקים, ומתוך דבריהם נתבררו כמה נפק"מ בנדון זה:

**• החסיר מלשמוע כמה תיבות מקריאת התורה -** יש לדון האם צריך לחזור ולשמוע כל הקריאה, יעו' בדברי האגרות משה (4) והעמק ברכה (4), ובעמק ברכה נקט שאם הקריאה היא **חובת הציבור**, יוצא היחיד ידי חובה גם הסיח דעתו מהקריאה, אלא שכתב האחרונים נקטו להלכה שצריך לשמוע כל תיבה ותיבה מפי הקורא מעיקר דינא. וכן מתבאר בדברי הגרש"ז אויערבך המובאים בספר הליכות שלמה (7) פרק יב סע' א עי"ש בהערה ה).

######  • בזמן שיש שינוי בין קריאת התורה בארץ ישראל לחו"ל - כגון שבת שקורין בחו"ל פרשת נשא ובארץ ישראל פרשת בהעלותך, נשאלת השאלה מה הדין בבן ארץ ישראל שנסע לחו"ל ושהה בשבת בחו"ל ושמע פרשת נשא, וכשחזר לאחר מכן לארץ ישראל, נמצא שהפסיד שמיעת פרשת בהעלותך, האם מחוייב להשלים הקריאה שהחסיר. וכן צ"ע האם בני חו"ל צריכים לקרוא בארץ ישראל את הקריאה שקוראים בה באותה שבת בחו"ל.

###### ובספר רץ כצבי (10) אות ג) הביא מדברי הפוסקים שהכריעו כי קריאת התורה היא חובת הציבור, ולכן בן א"י שהגיע לחו"ל והפסיד הקריאה, וכן בני חו"ל בארץ ישראל, אינם מחוייבים לקרוא בתורה את סדר הקריאה שמחוייבים בו [ובדעת הגרש"ז אויערבך כבר העיר בספר עולת כהן (8) הרב חנוך כהן (ירושלים תשס"ג), כי במילואים לספר הליכות שלמה (7) נטה להוכיח שקריאת התורה היא חובת היחיד, ברם לדינא הסתמך בכמה מפסקיו על השיטה שהקריאה היא חובת הציבור].

•  **חובת נשים בקריאת התורה -** המשנה ברורה הביא בשם המג"א (3) סי' רפב) כי נשים מחוייבות לשמוע קריאת התורה כאנשים, אך אין נוהגות להיזהר בזה. ובפסקי תשובות(13) סי' רפב אות ג) כתב: "מעיקר הדין נקטינן שאין אשה חייבת בקריאת התורה, כי הוא **חובת הציבור**, ואין שייך ענין של ציבור לגבי נשים".

**עוד בענין החקירה בגדר קריאת התורה, הם החיוב על הציבור או על היחיד -** ראה בספר חבצלת השרון (9) שהביא מדברי הראשונים שנראה כי נחלקו בדין זה, ובספר רץ כצבי (1) הביא "מעשה רב" מהגר"ח מבריסק, שכאשר לא קרא בתורה ביום ב' בבוקר ונזדמן לו מנין במנחה, צוה לקרוא בו בתורה. אמנם יתכן שנהג כן משום שסבר שחיוב הקריאה על **היום**, וכמו שגם נקט בשו"ת מלמד להועיל (5) שנהגו בברלין לקרוא בתורה במנחה לנערים שלא יכלו לבוא בבוקר, ע"פ דברי הדגול מרבבה (הובא במשנה ברורה (3) סי' קלה סק"א וסק"ה, יעו"ש בשער הציון). ועי' בספר עולת כהן (8) במש"כ בנדון החקירה בגדר חיוב קריאת התורה**, ועד כמה צריך לטרוח כדי לשמוע קריאת התורה**.

**סיכום בדין יחידים שלא שמעו את קריאת התורה - פסקי תשובות** (13) סי' קמג אות ג).

**חובת קריאה או שמיעה**

**ג.** רבי יוסף ענגיל חקר בספרו ציונים לתורה (5) ביסוד גדר קריאת התורה, האם זו חובת **קריאה** המוטלת על כל אחד, והקורא מוציא את השומעים מדין 'שומע כעונה'. או שהחיוב הוא **לשמוע** הקריאה, יעו' בראיותיו.

ובספר חבצלת השרון (9) הביא דבריו בקצרה, וכן מדברי הראשונים שנחלקו בזה, וכתב נפק"מ בזה לנדון **שמע קריאת התורה** **מספר תורה גזול**, או **שמע קריאת התורה בשעה שעמד באמצע תפילת שמונה עשרה,** האם יצא ידי חובה. ובנדון החקירה יעו' גם במקראי קודש (6) ובספר אלה הם מועדי (12).

וברץ כצבי (11) כתב לדון על פי הנ"ל, בדברי הפוסקים בנדון מחאה בבעל קורא **ששונאו** להיות ש"ץ לקריאה.

ובספר חבצלת השרון (9) כתב לתלות את שני הנדונים ביסוד גדר קריאת התורה [חובת **הציבור** או **יחיד**, חיוב **שמיעה** או **קריאה**] האחד בשני, כדברביו: "אם עיקר הקריאה חובת **ציבור**, י"ל דסגי **בשמיעת** הציבור, כי בכך מתקיימת קריאת הציבור. אך אם הויא חובת **יחיד** נראה שמוטל על כל יחיד **לקרוא** ויוצא מדין שומע כעונה".

**• ההבדלים בין מצות קריאת פרשת זכור למצות קריאת התורה בכל שבת -** במקראי קודש (7) מבואר שבפרשת זכור לכו"ע החיוב על היחיד, וברץ כצבי (12) שכתב לפי"ז, כי פרשת זכור ודאי יכול למחות בשונאו שלא יהיה בעל הקורא.

**• צירוף בן א"י למנין בני חו"ל הקוראים בתורה, וכן להיפך** - פסקי תשובות (13) סי' קמג אות ד).

קריאת הפטרה

א. מנהג ודיני קריאת "מפטיר" ו"הפטרה" מוזכר במשנה במסכת מגילה (1). קריאת ההפטרה היא "דבר שבקדושה", ולכן צריך עשרה בקריאתה. וכן מפורש במשנה כי לקריאה רשאי לעלות גם קטן.

עוד מובא (1) מגילה דף כג) "המפטיר בנביא לא יפחות מכ"א פסוקים כנגד שבעה שקראו בתורה". אולם לא נתבאר:

• מהו הטעם לקריאת ההפטרה • מה פשר השם "הפטרה" • מדוע קוראים הפטרה בנביאים ולא בכתובים.

כמו כן יש לבאר את הנושאים העיקריים בענין קריאת ההפטרה:

• כתיבת ההפטרות - האם יש חיוב לכותבן כמגילות [על קלף ובדיו], או שניתן לקרוא את ההפטרה מתוך חומש הנדפס. והאם עדיף לקרוא מתוך ספר נביא שלם או מתוך תנ"ך מאשר לקרוא מחומש שבו רק ההפטרות.

• קריאת ההפטרה - מי קורא את ההפטרה מתוך הנביא או החומש - העולה או הבעל קורא.

• כיצד נוהג הציבור בשעת קריאת ההפטרה - האם הש"ץ קורא בכל רם והציבור שותק ומאזין, או שהש"ץ קורא בקול רם והציבור קורא עמו בלחש, או שגם הש"ץ וגם הציבור קוראים בקול רם. שלושת האפשרויות הנ"ל הם מנהגים שונים בקהילות ישראל, וצ"ב בטעמי מנהגים אלו על פי ההלכה.

הטעם לקריאת ההפטרה וביאור השם "הפטרה"

האבודרהם (1) כתב: "ולמה מפטירים בנביא, לפי שגזרו על ישראל שלא יקראו בתורה. וכנגד שבעה שהיו עולים לקרוא בתורה ואין וקוראים פחות משלושה פסוקים עם כל אחד ואחד, תיקנו לקרוא כ"א פסוקים מנביאים". הלבוש (2) הרחיב לבאר את דבריו: "מפטירין בנביא מעניינה של הפרשה, והטעם שמפטירין בנביא הוא, מפני שפעם אחת גזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה, וקראו בנביאים... לכך אף על פי שהשמד בטל, מנהגם לא בטל". ובביאור השם "הפטרה", כתב האבודרהם (1) שלושה הסברים: "ולכן [ע"פ הנ"ל] נקראת הפטרה, לפי שהיו נפטרין בה מקריאת התורה [בשעת השמד]. ורבנו תם כתב טעם אחר, למה נקראת הפטרה, לפי שאמרינן בסוטה (לט, א) כיון שנפתח ספר תורה אסור לדבר אפילו בדבר הלכה, ולאחר קריאת התורה הותרו לפתוח ולדבר, והוא מלשון יפטירו בשפה, ומלשון פטר רחם, פתוח. ויש אומרים שהוא מלשון אין מפטירים לאחר הפסח, לשון סילוק הדבר. כלומר, לאחר שקראו ההפטרה נסתלקו מתפילת יוצר ומתחילים בתפילת מוסף, וקודם שקורא ההפטרה מברך".

עוד כתב הלבוש (2) "ומה שקוראים ההפטרה דווקא בנביא ולא בכתובים, יש לומר מפני שגם הגזירה היתה עליהם ולא על נביאים. אי נמי, משום שבנביאים נמצא מעין ענין כל הפרשיות שבתורה, משא"כ בכתובים".

ובשו"ת התשב"ץ (2) הוסיף כי "קריאת ההפטרה אינו אלא לכבוד הנביאים בעלמא, ולא היתה תקנה מחוייבת כקריאת התורה", וביאר לפי דרכו, כי הסיבה שקטן עולה רק למפטיר [כמבואר במשנה במגילה (1)] היא משום שקריאת ההפטרה "אינה אלא לכבוד בעלמא משום הכי הקילו בה שתהיה בקטן". והוסיף: "אבל בקריאת חובת היום ומה שהיא תקנה קבועה כגון ארבע פרשיות וחנוכה ומוספי ראשי חדשים ורגלים, אי אפשר כלל על ידי קטן, דכיון שאינו מחוייב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתן".

• חובת היחיד - חשוב לציין, כי חובה על כל אדם לשמוע את קריאת ההפטרה כמו פרשת השבוע, וכפי שיש ללמוד מההלכה המפורשת בשו"ע (4) סע' ו) שכל הציבור צריך להמתין מקריאת ההפטרה עד שיגמור הגולל לגלול את ספר התורה, כדי שהגולל לא יפסיד מלה אחת מקריאת ההפטרה, כדברי המשנ"ב (4) ס"ק יב). [וראה בספר ביד נביאיך (10) סע' א) במה שדנו האם קריאת ההפטרה היא חובת היחיד או חובת הציבור, כעין שדנו האחרונים בקריאת התורה].

קריאת ההפטרה - מתוך מגילת קלף, ספר הפטרות, תנ"ך או חומש

ג. כאשר תיקנו לקרוא את ההפטרה בשעת השמד, היו קוראים בנביא בציבור במקום הקריאה בתורה, ובוודאי היו קוראים ממגילת קלף כדין הקריאה בספר תורה, ומאחר ו"כשבטל השמד ולא בטלה התקנה", תמה הלבוש (2) מדוע לא גם בזמנינו לא קוראים את ההפטרה מתוך מגילה כשרה "כי היה נ"ל שאין יוצאין בציבור כלל בקריאת ההפטרות שקוראים בחומשים הנדפסים, כיון שאין נכתבים בכל הלכות ס"ת או במגילה". הלבוש סיים ב"צ"ע".

האחרונים יישבו את תמיהת הלבוש בכמה אופנים, ולהבנת הדברים, נקדים בביאור דברי הגמרא במסכת גיטין (1).

ראשית, בגמרא מבואר (ס, ב) כי "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרים בעל פה". עוד מבואר בגמרא (ס, א) כי רבה ורב יוסף אסרו לקרוא בשבת ב"ספר אפטרתא" [ספר שהיו כתובות בו ההפטרות] "מאי טעמא, דלא ניתן ליכתב [רש"י: "פחות מספר אחד שלם לעצמו"]. אולם מסקנת הגמרא שאין איסור בדבר "דרבי יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא [ספר שהיו כתובים בו דברי אגדה מתורה שבעל פה] בשבתא". ומקשה הגמרא: "והא לא ניתן ליכתב" [רש"י: "לא ניתן להיכתב שום דבר גמרא והלכה ואגדה כדאמרינן לקמן (ס, ב), דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם"]. ותירצו: "אלא כיון דלא אפשר [רש"י: "מליכתב שנתמעט הלב והתורה משתכחת"], עת לעשות לה' הפרו תורתך, הכי נמי כיון דלא אפשר, עת לעשות לה' הפרו תורתך". ומבואר בדברי הגמרא, שהיות ו"אי אפשר" היה לכתוב את כל ספרי הנביאים על מגילות כדי לקרוא מתוכן את ההפטרות - כי ככל הנראה לכלל הציבור לא היו אמצעים לכך, לפיכך התירו לכתוב "ספר הפטרות" שבו רוכזו כל ההפטרות הנקראות במשך השנה, ואף על פי שלא נכתב כל הנביא כספר [במגילת קלף ובדיו] בפני עצמו - משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

והנה המלבושי יום טוב (2) הבין שהלבוש תמה מדוע לא כותבים את כל ספרי הנביאים על קלף כדי לקרוא מתוכן את ההפטרות, ועל זה תירץ על פי דברי הגמרא בגיטין, שגם בזמנינו אין לכל הציבור יכולת לכתוב את כל ספרי הנביאים על קלף לצורך קריאת המגילות, ולכן די ב"ספר הפטרות", שממנו קוראים את ההפטרה.

אולם בערוך השלחן (3) סע' ג) הבין כי הלבוש לא תמה מדוע לא כותבים את כל ספרי הנביאים על קלף, כי בוודאי היו נהירים לו דברי הגמרא בגיטין שאין לכלל בציבור יכולת לעמוד בזה, אלא תמה מדוע לא כותבים את ספר ההפטרות על קלף - ועל תמיהה זו לא תירץ המלבוש יום טוב מאומה.

תירוץ נוסף על תמיהת הלבוש מדוע לא מדקדקים לקרוא הפטרה מתוך מגילת קלף, כתב בפירוש אליה זוטא (2) "דהא אפילו בעל פה מותר [לקרוא את ההפטרה] בשעת הדחק", ולפיכך ודאי שאין חובה לכתוב את המגילות על קלף.

ד. המגן אברהם (1) יישב את תמיהת הלבוש בדרך נוספת, ובדבריו התחדש להלכה כי עדיף לקרוא את ההפטרה מתוך ספר נביא שלם מודפס. לדעתו, אמנם בזמן הגמרא שהיו כותבים על מגילות, התירו חז"ל לכתוב "ספר הפטרות" ובו כל ההפטרות הנקראות במשך השנה, משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך". אולם בזמנינו, לאחר המצאת הדפוס, שנקל להשיג ספרי נביא, צריך לקרוא את ההפטרה מתוך ספר נביא מודפס. והוסיף האליה רבה (2) ס"ק ג) "ומכל מקום נראה לי דאותם שאין להם הפטרה כתובה בקלף לא יקראו מחומשים הנדפסים בהפטרה לחוד, דכיון שחשיב להו כמו נכתבים, אם כן עדיף שיקראו מספר נביאים שלם הנדפסים, כיון שאפשר לכל צבור וצבור".

המשנה ברורה (3) ס"ק א) הביא להלכה את דברי המג"א והאליה רבה, שצריך לקרוא את ההפטרה מתוך ספר נביא שלם הנדפס, וכתב בשער הציון (ס"ק ב) "אף דבפרי מגדים כתב "תנ"ך", לאו דווקא הוא". וכן מפורש בדברי החזון איש (6) שאם אין נביא כתוב על קלף "אין נפקותא בין קונטרס של תנ"ך שלם או אפטרתא שבחומש". כלומר ההידור הוא מתוך ספר נביא שלם [מודפס] ולאו דווקא מתוך ספר תנ"ך.

ועוד כתב המשנה ברורה: "מכל מקום אם אין להם רק הפטרה הנדפסת בחומש יש לסמוך להקל, שלא לבטל קריאת הפטרה. אך לכתחילה בוודאי ראוי ונכון שיהיה לכל צבור נביאים שנכתבים בקלף כדין, שאז גם השמות נכתבים בקדושה, משא"כ כשהוא על הנייר הנדפס, וכן הנהיג הגר"א בקהילתו [כמובא בספר מעשה רב (3) "הפטורה מנביא נכתב בגליון כספר תורה]. וכעת נתפשט זה בהרבה קהילות ישראל, ואשרי חלקם". ובשער הציון (ס"ק ד) הוסיף: "ומיהו אין למחות ביד הנוהגים להקל [לקרוא את ההפטרה מתוך ספרים הנדפסים ולא מתוך מגילה"], דהוא בכלל עת לעשות לה', שקשה לכל צבור לכתוב נביאים בקלף כדין. אבל בוודאי הציבור שהיכולת בידם, יש להם לכתוב נביאים כדין. ובפרט בימינו שמפזרים הרבה כסף על תכשיטי בית הכנסת שאין נחוץ כל כך, וכוונתם לשם שמים כדי לקיים זה אלי ואנוהו, בוודאי מצוה להתנאות בכתיבת נביאים הקדושים" [וראה בדברי הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות (5)].

סיכום - בשו"ת יחוה דעת (6), ובספר רץ כצבי (9), ובספר ביד נביאך (11) בתמצות הענין, ובפסקי תשובות (12) אות ה). וראה בדברי הגרש"ז אויערבך בספר הליכות שלמה (5) סע' לב) ש"ספר אפטרתא" על קלף עדיף מספר תנ"ך שלם".

מי קורא את ההפטרה ומנהג הציבור בשעת קריאת ההפטרה

ה. ממחלוקת הפוסקים האם קוראים את ההפטרה מתוך מגילה או חומש, מסתעף ההבדל בין המנהגים השונים, כיצד נוהג הציבור בשעת קריאת ההפטרה.

הנוהגים לקרוא מתוך הקלף מקפידים שבעל הקורא מוציא את הרבים ידי חובה כקריאת ספר תורה, ועל כן עליהם לשתוק ולהאזין לקריאתו, ולא לקרוא את ההפטרה בעצמם, כדברי המשנה ברורה (4) ס"ק ח) בשם הגר"א בספר מעשה רב (3). ולא עוד אלא ש"אם הציבור קוראים בקול רם עם הקורא, נעשה ברכת הקורא ברכה לבטלה".

לפי המנהג לקרוא מתוך הקלף, כמובן, אין המפטיר חייב לקרוא מתוך המגילה אלא הבעל קורא.

אולם כאשר קוראים את ההפטרה מתוך חומש, הציבור צריך לקרוא בעצמו את ההפטרה בלחש, כדברי המשנה ברורה (4) ס"ק יא) "ועיין בספר מעשה רב שכתב דהא דכתב המג"א שיראה לקרות בלחש מתוך הספר עם הקורא, היינו דווקא כשהקורא קורא מתוך החומש, אבל כשקורא מתוך הנביא יקרא הוא לבד וכולם יהיו שומעים". ובביאור הלכה (4) שם ד"ה דתרי) הביא מדברי השער אפרים ש"עיקר הדין הוא שזה שעלה למפטיר הוא בלבד יאמר ההפטרה והציבור יאמרו גם כן אחריו בלחש. ובמדינותינו נהגו שהכל אומרים ההפטרה עם המפטיר ביחד בקול רם, והוא מחסרון ידיעה, ונכון לבטל המנהג. ולכתחילה יש לנהוג שהמפטיר יאמר ההפטרה בקול רם כהקורא בספר תורה, והצבור יאמרו אחריו בלחש. ועכ"פ טוב שיהיו עשרה עומדים סמוך למפטיר שישמעו לקול האומר ההפטרה".

ובמקומות שלא קוראים מתוך מגילת קלף אלא מתוך חומש או תנ"ך, מדברי הרמ"א (4) סע' ד) והמשנה ברורה (4) ס"ק ח) נראה כי לכתחילה צריך העולה לתורה למפטיר לקרוא בעצמו את ההפטרה, ולכן אין לקרוא למפטיר מי שלא ידע אחר כך לקרוא בהפטרה. ורק בדיעבד רשאי המפטיר לברך ובעל הקורא יקרא את ההפטרה בחומש, וכפי שנקט להלכה הגר"ש דבליצקי (11) סע' יח) ובספר ביד נביאיך (10) סע' ח), ועי"ש בהערות.

ו. אמנם כידוע, המנהג בקהילות החסידים שכל הציבור קוראים את ההפטרה בקול רם.

בטעם מנהגם ביאר האדמו"ר מקלויזנבורג בשו"ת דברי יציב (7) על פי דברי החתם סופר (5) שכתב כי "הקורא בספר שאינו מדוקדק הוי ליה כקורא על פה ממש. ובפרשיות ההפטרות הנדפסים בחומשים, אין שום אחד מהם המדוקדק בחסירות ויתירות ובצורות אותיות ותגין כראוי. וכיון שכן, נהי דכל זה בכלל עת לעשות לה' הפרו תורתך [שהתירו לכתוב את ההפטרות בספר], מכל מקום כיון דקיימא לן דאין יכול להוציא את שאינו בקי אלא בקורא מתוך הכתב ולא בע"פ כמבואר בטור (או"ח סי' מט) ובמגן אברהם שם, וקריאת ההפטורה שלנו מקרי בעל פה. נמצא דמי שאינו בקי בלאו הכי נמי לא יצא ידי חובתו, והבקי ע"כ יקרא בעצמו עם הקורא".

ובביאור דבריו כתב בספר מעדני יום טוב (8) סימן לא) "דעיקר האיסור של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה נאמר כשמוציא אחרים ידי חובה, וכיון דשיטת תוספות בשבת (קטו, א) דספרים הנדפסים שאינם כתובים על קלף נחשב כקריאה בעל פה, לכן כשהבעל קורא מנביא שנכתב בקלף, אין צורך שהציבור יקראו ביחד אתו, דאין שם איסור של "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה". מה שאין כן כשקורא מתוך חומש הנדפס ויש חסרון של "דברים שבכתב", אם יוציא את הציבור בקריאת ההפטרה, לכן לכתחילה הם צריכים לקרוא ההפטרה בעצמם".

סיכום - בספר ביד נביאך (10) ובפסקי תשובות (13) אות יא).

ז. מהלכות מפטיר והפטרה

• חיוב קריאת הפטרה כאשר לא קראו בתורה - ברמ"א (4) סע' א) נפסק שההפטרה נתקנה רק בציבור שקראו בו בתורה. ועי"ש בביאור הלכה (ד"ה רק) מה הדין אם התחילו ההפטרה בעשרה ויצאו מקצתם. ובספר הליכות שלמה (5) סע' לג) כתב שאם שמע קריאת הפטרה לפני קריאת התורה, יצא ידי חובה בדיעבד.

• קריאת הפטרה בעל פה - בדברי האליהו זוטא (2) מפורש שיצא ידי חובה בדיעבד. וראה במה שכתב בספר מעדני יום טוב (8) סימן לא) לדון לפי זה במעשה שהיה שהראו לנער בר מצוה בטעות במקום אחר בנביא הכתוב בקלף וקרא בעל פה את ההפטרה, האם צריך לשוב ולקרוא את ההפטרה.

וראה עוד במה שכתב בשו"ת מנחת יצחק (7) בנדון עליית נערים עיוורים למפטיר וקריאת ההפטרה על ידם בעל פה.

• במקום שנהגו לקרוא מתוך מגילה, האם יטריחו את הציבור להמתין כדי להביא מגילה ממקום אחר - ראה בהליכות שלמה (5) סע' לא), ובמעדני יום טוב (8) סימן לב), הגר"ש דבילצקי (11). ובפסקי תשובות (13) סוף אות ה).

• קטן עולה למפטיר ולהפטרה - כדברי המשנה (1) וכפי שנפסק בשו"ע (4) סע' ד). וראה סיכום הדינים בספר ביד נביאיך (10), וראה במש"כ הגר"ש דבילצקי (11) סע' יז) שאין לקטן לקרוא הפטרה כשלא עלה למפטיר.

• שני נערים שנעשו בר מצוה ורוצים לקרוא את אותה ההפטרה, מה יעשו - אגרות משה (5).

• מנהגי וסדרי קדימויות בעליית חתן, בר מצוה, אבלים ובעל "יארצייט" למפטיר וההפטרה - פסקי תשובות (12).

אמירה לנכרי

פתיחה

במלאכה שעושה נכרי עבור ישראל בשבת יש שלושה איסורים:

[א] איסור אמירה לנכרי - לעשות מלאכה בשבת עבור ישראל [מקורו וטעמיו יובאו להלן].

[ב] איסור הנאה - ממלאכה שעשה נכרי בשבת עבור ישראל, מפורש במשנה (2) קכב, א) שחכמים אסרו את עצם ההנאה ממלאכת הנכרי באופן שהמלאכה נעשתה עבור ישראל שמכירו. ולכן נכרי שהדליק נר עבור ישראל, אסור לישראל להשתמש לאורו, כמפורש בשו"ע (8) סי' רעו סע' א). [טעם האיסור ופרטי הדינים יבוארו להלן [אות ז]. ודין זה לא תלוי כלל בדין הראשון, כי גם כשלא היתה אמירה, אלא הנכרי עשה מעצמו מלאכה עבור ישראל, אסור ליהנות ממלאכתו].

[ג] חיוב מחאה - כאשר הנכרי עושה מלאכה בשבת, ויש מקום לחשוד שעושה כן בשליחות ישראל, כגון שעושה מלאכה בבית ישראל, יש חיוב למחות בנכרי שלא יעשה כן, ואף לגרשו מביתו. דין זה מבואר בדברי רבנו שמחה המובאים במרדכי (2), ובמשנ"ב (7) סי' רמג ס"ק ה; וכן במשנ"ב (9) סי' רעו ס"ק יא). וגם דין זה אינו תלוי כלל בדין הראשון [משום שגם כשלא היתה כלל אמירה, אלא הנכרי עשה מעצמו מלאכה בבית ישראל באופן שיש חשד שעושה כן בשליחות ישראל, יש חיוב מחאה. ובפשטות דין זה גם אינו תלוי בדין השני, כי גם כשאין הישראל נהנה, צריך למחות בנכרי. אמנם דבר זה אינו מוסכם לכו"ע, משום שדעת החיי אדם [יובא להלן] שכל שאין הישראל נהנה, אין בו חיוב מחאה בנכרי].

לפיכך, בכל אמירה לנכרי יש לדון האם אין איסור באמירה, וכן האם אין חיוב מחאה בנכרי. ובנוסף לכך יש לדון האם מותר ליהנות מעצם המלאכה שעשה הנכרי עבורו.

תחילה נברר את שורשי הדינים הנ"ל, ומתוכן נבוא לדון בשאלות המצויות הלכה למעשה.

• • •

א. איסור אמירה לנכרי, מדאורייתא או מדרבנן

במשנה במסכת שבת (1) קכא, א) נאמר: "נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה", ופירש רש"י: "רבנן גזרו על אמירה לנכרי משום שבות", וכן מפורש בדברי הגמרא בשבת (1) קנ, א) ובמסכת בבא מציעא (2) "אמירה לנכרי שבות".

ומשמע בפשטות כי אמירה לנכרי אסורה מדרבנן. אמנם בפירוש רש"י על התורה (1) משמע שהאיסור מהתורה, כמשמעות דברי המכילתא. וכבר תמה עליו הרמב"ן, כי מסוגיות הש"ס משמע שהאיסור מדרבנן, ועל כרחך צריך לומר שדרשת המכילתא 'אסמכתא בעלמא'. וראה בקונטרס ודבר דבר (5) שציין לשיטת הסמ"ג שאיסור אמירה לנכרי מהתורה. ולמעשה נקטו רוב הפוסקים שהאיסור מדרבנן, יעו' במשנה ברורה (7) סי' רמ"ג סק"ה ובשעה"צ שם).

ב. טעם איסור אמירה לנכרי

• משום 'מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר' (ישעיה נח, יג) - כן פירש רש"י במסכת עבודה זרה (2).

• הנכרי שלוחו והמלאכה מתייחסת אל הישראל המשלחו - יעו' בדברי רש"י בשבת (2) קנג, א). ואף דקיימא לן שאין שליחות לנכרי, כתב בהגהות מיימוניות (3), כי מדרבנן יש שליחות לנכרי לחומרא [אמנם החתם סופר (5) נקט כי בשבת לא שייך לאסור אמירה משום שליחות, משום שבשבת הקפידה התורה על מנוחת גופו של הישראל, ולא על גוף המלאכה, ולכן כשעושה הנכרי המלאכה בשליחותו, הרי סוף סוף גופו של הישראל שובת, יעו' בדבריו].

וכתב האבני נזר (5) נפק"מ בין שני הטעמים: [א] באמירה לנכרי בשבת לעשות מלאכה במוצאי שבת. לפי הטעם שעצם האמירה אסורה מטעם "ודבר דבר", גם באופן זה אסור משום האמירה בשבת, משא"כ לטעם שיש שליחות לנכרי לחומרא והמלאכה שעושה הנכרי מתייחסת לישראל, כאשר המלאכה היא לאחר שבת, אין איסור אמירה. [ב] באמירה לנכרי בערב שבת לעשות מלאכה בשבת. לפי הטעם הראשון שהאיסור מצד האמירה, כאן אין לאסור, שהרי האמירה היתה ביום חול. אבל לטעם דהוי כשלוחו יש לאסור משום שמלאכת הנכרי בשבת מתייחסת לישראל.

וכמובן, כאשר אומר לנכרי בשבת לעשות המלאכה בשבת, יש את שני הטעמים לאסור.

להלכה קיימא לן בשו"ע (6) סי' שז סע' ב) שאסור לומר לנכרי בערב שבת שיעשה מלאכה בשבת, וכן שאסור לומר לנכרי בשבת לעשות מלאכה במוצאי שבת, יעו"ש במשנ"ב בסק"ט [ועי' בדברי רבי בן ציון אבא שאול, בשו"ת אור לציון (5) שכתב לדון לפי הטעמים הנ"ל האם יש איסור אמירה לבעלי חיים מאולפים בשבת ובערב שבת].

• כדי שלא תהא שבת קלה בעיניו ויבוא [היהודי] לעשות איסור בעצמו - כן מבואר בדברי הרמב"ם (3).

וראה בקונטרס ודבר דבר (5) במש"כ בביאור דבריו, ובמה שכתב בנדון אמירה לנכרי בשאר איסורים.

• • •

ג. סוגי הפעולות שיש בהם איסור אמירה לנכרי

 • במלאכות דאורייתא ודרבנן, יש איסור לומר לנכרי בשבת לעשות מלאכה בין מלאכה דאורייתא ובין מלאכה דרבנן, כמפורש בשו"ע (6) סי' שז ס"ב וס"ה). אכן יש נפק"מ אם המלאכה אסורה מדאורייתא או מדרבנן, כפי שיבואר להלן. וכתב המשנ"ב (6) שם ס"ק ח) כי בדברים האסורים בשבת משום מנהג או חומרא, אין בו איסור אמירה לנכרי.

• בדברים שנחלקו הפוסקים האם מותר לישראל לעשותם - הטור (4) סי' שיד סע' ז) והשו"ע (8) שם) הביאו מחלוקת ראשונים בנדון שבירת פותחות של תיבות, וביאר המשנה ברורה (8) שם) שאף שמרן המחבר סתם מתחילה בשבירת פותחת לאיסור, אעפ"כ הביא את דעת המתירים, כדי לסמוך עליהן להקל עכ"פ על ידי נכרי. ומכל מקום הביא המשנה ברורה (שם ס"ק ל"ז) כי יש פוסקים שנקטו היתר זה רק בהפסד מרובה או שנחפז הרבה לצורך מצוה.

• בדבר שאינו מתכוון והוא פסיק רישא - מותר לומר לנכרי לעשות פעולה, כמפורש בדברי תרומת הדשן המובא ברמ"א (8) סי' רנג סע' ה) ומבואר במשנה ברורה (שם ס"ק צט,) שמותר לומר לנכרי לשים תבשיל שהתקרר לגמרי על תנור החורף קודם שהוסק, כיון שעיקר כוונתו לחמם את הבית [בהיתר] "ואף דהוי פסיק רישא לגבי התבשיל שנתחמם ממילא, מ"מ באמירה לנכרי דהוי שבות שאין בו מעשה לא מחמרינן כולי האי ושרי אף בפסיק רישא". ובפשטות היתר זה הוא אף בפסיק רישא דניחא ליה, שהרי שם ניחא ליה שתתחמם הקדירה.

פתיחת מקרר כשנדלקת נורה - על פי הנ"ל התיר בשו"ת אגרות משה (11) או"ח ח"ב סי' ס"ח) לומר לנכרי שיפתח את המקרר אף שבפתיחתו נדלקת הנורה. וראה במש"כ של הרב יצחק זילברשטיין בספרו מלכים אמניך (13) סע' ד) ובילקוט יוסף (16) בנדון זה [ובדוגמאות נוספות, כגון: שכח דוד חשמל או תנור דולק וחושש משריפה; אמירה לנכרי להשתמש במים חמים של בוילר חשמלי; אמירה לנכרי להביא דברים שנשכחו ברכב שבפתיחתו תידלק נורה].

• פעולה שאפשר לעשותה באופן המותר - מבואר בספר ארחות שבת (19) שאין איסור אמירה לנכרי, משום שהציווי של הישראל היה ניתן להיעשות בדרך של היתר, יעו' בטעמו, והמסתעף לנדון אמירה לנכרי להביא סעודת שבת לקומה גבוהה, ולכניסה בפתח דלת שפתח נכרי על ידי מנגנון חשמלי.

• • •

ד. אופן האמירה האסורה

• רמז בלשון צווי - כל דבר שאסור לומר לנכרי לעשותו בשבת אסור גם לרמוז לו לעשותו (7) רמ"א סי' שז סע' כב).

והיינו דוקא כשהרמז הוא בלשון צווי (מ"ב שם ס"ק עו). בין שהרמז בדיבור כגון שאומר לו דבר מה, שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה, כגון שיאמר לו "קנח חוטמך" וכוונתו שיבין להסיר הפחם מראש הנר (מ"ב שם). ובין שהרמז ע"י תנועות שמרמז לו בידו (10) חיי אדם כלל סב סע' ב), כגון להורות באצבעו לכוון נורות החשמל כדי שיבין הנכרי מעצמו שצריך להדליק, אסור. וכן בכתב, אסור להראות לנכרי פתק שכתוב עליו שיעשה מלאכה בשבת, כי זהו רמז בלשון צווי, יעו' בספר מלכים אמניך (12) הערה ב).

אמנם רמז בלשון צווי אסור דוקא כשמרמז לו בשבת לעשות מלאכה בשבת, אבל מותר לרמז לו בשבת שיעשה מלאכה במוצש"ק (רמ"א שם). וכן מותר לרמז לו בערב שבת אפילו בלשון צווי שיעשה מלאכה בשבת (6) שו"ע סי' שז סע' ב, ומשנ"ב שם ס"ק י). אמנם עדיין צ"ע שהרי אסור ליהנות ממלאכת נכרי שעושה לצורך ישראל אפילו עשאו מעצמו. וביישוב הקושיא כתב המשנה ברורה (6) שם ס"ק יא) כי באמת אסור ליהנות ממלאכה זו עד לאחר השבת "אי נמי מיירי בדבר שאין גוף הישראל נהנה ממנו, כגון שיש כבר נר ואש והנכרי מוסיף עוד". ובאופן זה גם אין חיוב מחאה, כמבואר בדברי החיי אדם (10) סע' ג).

• אמירה לנכרי ברמז שלא בלשון צווי - מותרת, כגון שיאמר לו "הנר אינו מאיר יפה" או "איני יכול לקרות לאור נר זה שיש בו פחם" והנכרי ישמע ויתקן הנר, משום שאין זה בכלל אמירה לנכרי (7) משנ"ב סי' שז ס"ק עו).

אך גם כאן צ"ע מה הרווח בהיתר זה, והיאך יהנה הישראל מאותה מלאכה, והרי אסור ליהנות בשבת ממלאכה שנעשתה בשבת עבור הישראל, אפילו כשעשה זאת הנכרי מעצמו ללא צווי כלל, כמבואר במשנה ברורה (8) סי' רעו סק"א), ואם כן היאך יהנה הישראל ממלאכה שעשה הנכרי ברמז. וכן צ"ע מה עם חובת המחאה.

וביאר המשנה ברורה (7) סי' שז ס"ק עו) כי הסרת הפחם אינה נחשבת "הנאה גמורה" כיון שאפשר לקרוא לאור הנר בדוחק גם לפני הסרת הפחם, ובאופן זה מותרת ההנאה ממעשה הנכרי. ובאופן זה גם אין חיוב מחאה, כמבואר בדברי החיי אדם (10) סע' ג). והגרי"ש אלישיב שליט"א (הובא במלכים אמניך (12) הערה ד) תירץ, שמותר לומר לנכרי "הנר אינו מאיר יפה", והנכרי מסיר הפחם, משום שהנכרי אינו עושה ממש מלאכה אלא משפר את הקיים, ולמרות שיש בזה חילול שבת של כבוי, מכל מקום מכיון שאינו עושה מלאכה מושלמת וחדשה עבור הישראל, התירו חז"ל בדרך רמז [ולפי זה אסור לרמוז לנכרי "האור מפריע לי לישון" ויבוא הנכרי ויכבה, משום שהכיבוי היא פעולה חדשה ומושלמת ואסורה מן הדין ולא מצד חומרא]. ובקונטרס ודבר דבר (20) הביא מדברי הגר"נ קרליץ שביאר כי יסוד דין מחאה בגוי הוא כדי שלא יראה כשלוחו של הישראל לעשות לו מלאכה האסורה בשבת. ואם כן בכל מקום שאין מקום לחשוד שעושה הגוי בשליחות הישראל אין חיוב מחאה [עי"ש בדוגמאות שהביא לאופנים המותרים ולאופנים האסורים].

אמנם כפי שציין שם, דברי הגרנ"ק והגריש"א הם שלא כמובא בספר שמירת שבת כהלכתה (14) סע' ה-ו) שהתיר לרמוז לנכרי "קשה לי לישון כאשר יש אור בחדר", כדי שיבין ויכבה האור. וכן שמותר לרמוז לו "חבל על הגז המתבזבז", כדי שיבין שצריך לכבות הגז. כי לדבריהם אין להתיר כן, מחמת חיוב המחאה. והביא את דעת החיי אדם (כלל סב בנשמת אדם אות ב) שכשאין איסור הנאה, אין חיוב מחאה אפילו כשהנכרי עושה מלאכה בביתו של הישראל. והטעם, משום שאם אין הנאה, לא יחשדו בו שאמר לנכרי לעשות המלאכה בשבילו.

• האם קריאת הנכרי לביתו נחשבת כרמז בלשון צווי - בקונטרס ודבר דבר (20) הביא מדברי הגר"נ קרליץ, שיש לאסור לקרוא לגוי ולומר לו בלשון רמז "הנר בביתי אינו דולק יפה". ואף שרמז שלא בלשון צווי מותר, וכמו שנתבאר, ברם עצם הבאת והזמנת הגוי דומה יותר לאמירה, וגם יש לומר שנחשבת כעין צווי. ולמד כן מדברי הרא"ש במסכת שבת (2), יעו' בדבריו ובמה שהביא כי הגרש"ז אויערבך אכן תמה על המנהג שקוראים לנכרי בשבת, אך לא רצה שיכתבו בשמו לאיסור מאחר שנהגו להקל, ולעומת זאת לא רצה לומר היתר בזה, עיי"ש.

ועוד הביא שם, וכן בספר ארחות שבת (18) סע' מה) את המנהג לקרוא לנכרי ולומר לו "ברצוני לכבד אותך בדבר מתיקה, אך ביתי חשוך ואינני רואה", שבאופן זה הנכרי מדליק לצורך עצמו, כדי שהישראל יראה ויוכל לכבדו, וממילא נהנה גם הישראל. ועי"ש כי היתר זה נאמר רק כאשר אין בזה הערמה, והנכרי באמת מתכוון בזה לצורך עצמו, שאם לא כן הדבר אור משום חובת המחאה בנכרי העושה מלאכה בבית הישראל.

• אמירה לנכרי שיאמר לנכרי אחר לעשות לו מלאכה - במשנ"ב (6) סי' שז ס"ק כד) הביא מחלוקת הפוסקים בדין זה, וכתב שבמקום הפסד גדול יש לסמוך על המקילים, ומכל מקום "מ לא יהנה מאותה מלאכה בשבת. ובביאור הלכה (6) סי' שז סע' ב ד"ה ואפילו) הביא מדברי החתם סופר שבערב שבת אין איסור אמירה לנכרי שיאמר לנכרי אחר, וכתב כי מלשון הרשב"א משמע שגם בערב שבת אסורה אמירה דאמירה.

• • •

ה. אמירה לנכרי במלאכה דאורייתא

• לצורך מצוה - במסכת גיטין (3) התירו אמירה לנכרי כדי לכתוב בשבת שטר מכירה, משום מצות ישוב ארץ ישראל. וכתבו שם התוספות "אבל משום מצוה אחרת לא היינו מתירים אמירה לנכרי במלאכה דאורייתא". והוכיחו זאת מהמתבאר במסכת עירובין (3) מבואר שמותר לומר לנכרי להעביר צרכי מילה במבוי שלא נשתתפו בו, והיתר זה הוא במלאכה דרבנן ולא במלאכה דאורייתא. ועוד כתבו: "ואין ללמוד מכאן היתר לומר לנכרי להביא ספר בשבת דרך כרמלית, דלא דמי דדוקא משום מילה, דהיא גופה דחיא שבת התירו. ומיהו בהלכות גדולות משמע דאפילו איסורא דאורייתא שרי על ידי עובד כוכבים לצורך מילה". ועי' בטור ובבית יוסף (4) שהביאו את מחלוקת הראשונים האם התירו מלאכה דאורייתא לצורך מצוה. ודעת בעל העיטור, שאמירה לנכרי מותרת אף במלאכה דאורייתא לצורך מצוה. אך רוב הפוסקים חולקים עליו וסוברים שאמירה לנכרי במלאכה מדאורייתא אסורה גם לצורך מצוה. וכתב הרמ"א (9) סי' רעו סע' ב) שיש להחמיר כרוב הפוסקים שאין להתיר האמירה במלאכה דאורייתא אפילו לצורך מצוה, אך הוסיף כי "במקום צורך גדול" יש להקל [אמנם במשנ"ב (9) שם ס"ק כד) הביא כי השל"ה החמיר אף לצורך גדול]. וכן מבואר בשו"ע (6) סי' שז סע' ה) שהתיר אמירה לצורך מצוה רק באיסור דרבנן [ועי' בשו"ע ומשנ"ב (6) סי' שו סע' יא].

• במקום צינה וחום - בארצות הקרות מותר לומר לנכרי לחמם הבית [ביום שהקור גדול] אף לצורך גדולים, משום ש"הכל חולים אצל צינה" (9) שו"ע סי' רעו סע' ה). ועל פי זה התיר רבי יצחק יעקב וייס [אב"ד בד"ץ העדה החרדית] בשו"ת מנחת יצחק (12) אמירה לנכרי להדליק מזגן בימות הקיץ החמים מטעם ש"הכל חולים אצל החום" בדומה לדין "הכל חולים אצל צינה". וכן פסקו בשמירת שבת כהלכתה (14) סע' יא), ובילקוט יוסף (17) סע' פא). ברם האגרות משה (12) יו"ד סי' מז אות ב) החמיר בזה.

• למנוע מכשול דרבים - כאשר נקרע העירוב בשבת, מותר לומר לנכרי לתקנו (9) משנ"ב שם ס"ק כה).

• למנוע ביטול תפילה ותורה דרבים - המשנ"ב (6) סי' שז ס"ק יט) כתב שאסור לומר לנכרי להדליק את האור כדי שיחיד יוכל להתפלל או ללמוד. ובספר ארחות שבת (19) הערה קנח) הביא את דברי הנודע ביהודה שצווח לבטל את המנהג לומר לנכרי להדליק נרות לצורך תפילת נעילה ביום הכיפורים [וכתב שיש לחלק, שרק לענין עירוב התירו כדי למנוע מכשול מהרבים בקום ועשה, משא"כ לענין ביטול מצות תפילה. אי נמי, בעירוב התקלה מקרית, אך להדליק נרות בנעילה היה מנהג קבוע]. אמנם האגרות משה (11) ח"ג סי' מב) ובילקוט יוסף (17) סע' נג-נד) התירו אמירה לנכרי במקום מצוה דרבים של תפילה בציבור וקריאת התורה. ולענין תלמוד תורה דרבים, כתב הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות (12) שראוי לבני תורה ללמוד גם כאשר חם, ובלבד שלא יאמרו לנכרי להדליק מזגן. אך הגר"א קוטלר הורה בזה להיתר.

• לצורך חולה שאין בו סכנה הותרה אמירה לנכרי, וקטן נחשב כחולה שאיב"ס (7) שו"ע סי' שכח סע' יז וברמ"א שם).

בין השמשות - מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה לצורך מצוה [אפילו שאינה לצורך שבת], או כל דבר שאם לא יעשהו יצטער בשבת, ובתנאי שהוא צריך לאותו דבר בשבת, וכן מותר לומר לו לעשות מלאכה שיש בה הפסד מרובה או צורך גדול ואפילו שהוא לצורך חול, כמפורש בשו"ע (8) סי' רסא סע' א ובמשנה ברורה שם, ועי' בשו"ע (7) סי' שז סע' כב).

• • •

ו. אמירה לנכרי במלאכה דרבנן ['שבות דשבות']

כתב בשו"ע (6) סי' שז סע' ה) "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה".

והטעם שהתירו באופנים אלו, הוא משום שהאיסור אינו אלא מדרבנן, ואיסור אמירה לאינו יהודי הוא גם כן רק מדרבנן, והוי שבות דשבות. לכן לא גזרו באופנים אלו (משנ"ב שם ס"ק כ).

אך צריך לדעת, שאין ללמוד היתר ממקרה למקרה, ואין להתיר אלא מה שאמרו חכמים (משנ"ב שם ס"ק כא).

• במקום צער - התירו לומר לנכרי להביא מים דרך חצר שאינה מעורבת או דרך כרמלית כדי לרחוץ בהם איש שמצטער (שער הציון שם ס"ק כד). וראה בילקוט ביוסף (16) שהתיר לומר לנכרי להפסיק מערכת אזעקה שהופעלה בשבת, או נורת ניאון שהתקלקלה והיא מהבהבת ופריעה, כי כיבוי היא מלאכה מדרבנן שהותרה לצורך הרבה.

אך בספר מלכים אמניך (13) הערה ח) התיר רק לרמוז לנכרי לכבות מכשיר רדיו שהופעל בשבת ומפריע לעונג שבת.

• למנוע הפסד גדול - במשנ"ב (6) סי' שז ס"ק כב) הביא כי האליה רבה נקט שאפילו במקום הפסד גדול אסורה אמירה בדרבנן, והתיר דווקא במקום צער הגוף. וראה פרטים נוספים בנדון זה בשמירת שבת כהלכתה (4) סע' יג). ובספר ארחות שבת (19) הערה קעג) כתב כי גדר "הפסד מרובה" משתנה מאדם לאדם, כל אחד לפי מצבו.

• לצורך מצוה - ראה בילקוט יוסף (17) פרטים נוספים בדין זה.

• • •

ז. הנאה ממעשה הנכרי

כאמור בפתיחה, חכמים אסרו את עצם ההנאה ממלאכת הנכרי באופן שהמלאכה נעשתה עבור ישראל שמכירו. ולכן נכרי שהדליק נר עבור ישראל, אסור לישראל להשתמש לאורו, כמפורש במשנה (2) קכב, א) ובשו"ע (8) סי' רעו סע' א). ומבואר במשנה ברורה (6) סי' שז ס"ק יא) שהאיסור רק אם נהנה בהנאה ישירה ממעשה הנכרי [כלומר, שנהנה מגוף הדבר שנעשה ע"י הנכרי באיסור, וללא עשיית הדבר לא היה נהנה, ראה בשמירת שבת כהלכתה (15) סע' לו].

• טעם האיסור ופרטי הדינים למעשה - גזירה שמא יאמר לנכרי לעשות עבורו מלאכה בשבת (8) משנ"ב שם ס"ק ב בשם הרשב"א). וראה בהרחבה בשמירת שבת כהלכתה (15) הערה קכד) טעם נוסף בשם הר"ן ורש"י, שגזרו חכמים שלא יהנה ממלאכה הנעשית בשביל ישראל, יעו"ש בדבריו כמה נפק"מ בין הטעמים, ובחילוקי הדינים אם היהודי צוה את הנכרי או שלא צווהו אך לא מחה בידו כשעה המעשה.

ובספר ארחות שבת (18) ביארו על פי דברי התוספות במסכת שבת (2) קכב, א; סוף ד"ה ואם) שיש להבדיל בין הנאה חיובית [דהיינו להדליק אור או מזגן] שאסור ליהנות ממנה בשבת, לבין מלאכה שאינה נותנת הנאה חיובית [כגון לכבות אור או מזגן] שבזה אין איסור ליהנות מוצאות המלאכה [ועי"ש ובנדון שימוש בחפצים שהובאו על ידי נכרי משדה התעופה].

• כאשר הנכרי עשה מלאכה לצורך עצמו - מפורש בגמרא בשבת (2) קכב, א) ובשו"ע (10) סי' שכה סע' י) שמותר לישראל ליהנות ממעשי הנכרי, ובלבד שאין הנכרי מכירו.

• עשה מלאכה מעצמו לצורך ישראל - ראה בילקוט יוסף (16) סע' כו-כז) פרטים נוספים בדין זה.

• אמירה לנכרי לפתוח דלת על ידי כרטיס מגנטי - ראה בארחות שבת (18) סע' לא-לג) פרטי הדינים למעשה.

• סיכום דיני אמירה לנכרי בשבת [אלו דברים אסור לומר לנכרי ובאלו אופנים התירו אמירה] - ספר שירת הים (21).

שכחה להדליק נרות שבת

ובגדרי חיוב הדלקת הנרות ומנין הנרות

א. המהרי"ל (1) חידש בדין אשה ששכחה ולא הדליקה נר בשבת "שתהא זהירה כל ימיה להוסיף על כל נר של מצוה יותר ממה שהיתה רגילה בשיעורם עד עתה". ואף שיש לתמוה על דבריו, כפי שהביא הדרכי משה (2) "וכל זה אינו אלא חומרות רחוקות, ואדרבא נראה דכל המוסיף על הנרות אינו אלא גורע ומפסיד הכוונה של זכור ושמור". מכל מקום סיים הדרכי משה: "אבל הנשים נוהגות כדברי מהרי"ל, שכל ששכחה פעם אחת מדלקת כל ימיה ג' נרות. ונראה דסמכו אדברי מרדכי דכתב במסכת ראש השנה דיכולין להוסיף על דברי המכוון [דהיינו מנין שהוא מסויים ומכוון בדיוק], וכן כתב שם באשר"י". ופסק הרמ"א (2) להלכה כדברי המהרי"ל: "אשה ששכחה פעם אחת להדליק [שני נרות שבת] מדלקת כל ימיה שלשה נרות".

ובטעם הדבר ביארו הב"ח (2) המג"א (2) ס"ק ג) והמשנה ברורה (3) ס"ק ז) משום קנס "כדי שתהא זהירה בכבוד השבת". ובשל כך "אם שכחה כמה פעמים צריכה להוסיף בכל פעם, כי הדבר משום הכירא שתהיה זהירה מכאן ולהבא בכבוד שבת", כמו שכתב המגן אברהם (2) ס"ק ג; הובא במשנ"ב (3) ס"ק ז).

אמנם יש לתמוה בעיקר דין זה, שהרי אין מדובר בשכחה באונס, כי באונס לא קנסו, כדברי המג"א (2) ס"ק ג) ואילו על שכחת מצוה בשוגג לא מצינו קנס, וצ"ע, יעו' ברץ כצבי (7).

והנה בהלכה זו מצינו ספקות וחידושים רבים, אשר יבוארו להלן. ומקודם נזכיר בקצרה כמה מיסודות חיוב הדלקת נר שבת ומנין הנרות הראוי להדליק, ומתוכן נבוא לבירור ההלכות בדיני אשה ששכחה להדליק נרות שבת.

• • •

ב. הטעמים להדלקת נרות שבת [ראה בהרחבה בשיעור ק"ו - נרות שבת]:

• משום כבוד שבת - תקנו שיהיה נר דלוק בביתו בשבת, כדברי הילקוט שמעוני (1) וכן פירש רש"י את דברי הגמרא במסכת שבת (כה, ב) "אמר רב נחמן בר רבא אמר רב, הדלקת נר שבת חובה", ועי"ש בתוספות (שם ד"ה חובה).

• משום עונג שבת - כדברי המדרש תנחומא (1). וכן נקטו התוספות במסכת שבת (כה, ב ד"ה הדלקת וד"ה חובה).

• משום שלום בית - תיקנו שיהא נר דלוק בביתו כדי שלא יכשל בעץ או באבן, ובכך לא תהיה קטטה בתוך ביתו בשבת, כדברי הגמרא (1) שבת כג, ב) "נר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף משום שלום ביתו", יעו"ש ברש"י.

אולם לא עדיין לא נתברר על מי מוטל חיוב הדלקת נרות שבת, ומצינו בזה כמה שיטות בזה.

• על הבעל והאשה, אבל נשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים - כן מבואר בדברי הרמב"ם (2) והטור (2) שמעיקר הדין החיוב מוטל הן על האיש והן על האשה. אלא שנשים מוזהרות על דבר זה "יותר מן האנשים". לפי הרמב"ם, בגלל שהן יותר מצויות ועסוקות במלאכת הבית. ולפי הטור, כדי לתקן מה שהאשה "כבתה נרו של עולם".

• על הבעל, והאשה שמדליקה בשליחותו - משמעות דברי המרדכי (2). ובשו"ע הרב (2) הטעים את הדברים: "ודאי האשה אינה אלא שלוחו של הבעל, כמו שכתב העולת שבת בס"ג. וכן בדין, דעיקר הטלת שלום בבית עליה דידיה רמיא, שהוא הבעל הבית". והיינו שחיוב הדלקת נרות מוטל על האיש, מכיון שאחד מהטעמים להדלקת נר שבת הוא משום 'שלום בית', ו"עיקר הטלת שלום בית" מוטל על האיש.

• על המשפחה והבית - יעו' בערוך השלחן (2) שכתב: "נר שבת כנר חנוכה שהיא מצוה וחובה על כל אחד להדליקה, והיינו שכל משפחה חייבת בהדלקת הנר". ומתבאר בדבריו, שהחיוב להדליק נר שבת אינו מוטל על הגברא [איש או אשה, או שניהם] אלא זהו חיוב על הבית, והיינו שכל משפחה צריכה שיהיה בביתה דלוק נר שבת.

הנפק"מ על מי מוטל חיוב ההדלקה, כתב בספר מגדנות אליהו (6) לדון בזמנינו שנהוג שהאשה מדליקה את נרות השבת, וקדם האיש והדליק נרות שבת, האם דינו כ"חוטף מצוה" מהאשה [שחייב לשלם לו עשרה זהובים, ועי' בשו"ע חו"מ סי' שפב סע' א: "ובזמן הזה אין מגבין אותו, ואי תפס לא מפקינן"], וכתב כי "לדעת השו"ע הרב הנ"ל בודאי שאין צריך לשלם לה, שהרי לדעת הרב עיקר המצוה מוטל על הבעל, והאשה היא רק שליח של הבעל, וכעת לא רצה לעשותה שליח". אמנם לדעת הרמב"ם והטור שהנשים "מוזהרות על הדלקת נרות "יותר מן האנשים", ובשל כך המצוה "שייכת" יותר לאשה, נראה שבעלה נחשב כ"חוטף מצוה".

והנה מרן השו"ע (3) סע' ב) כתב: "אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת". ודן רבי צבי פסח פרנק [רבה של ירושלים] מה חידש לנו בזה מרן השו"ע. והביא שיש שרצו לומר שהחידוש הוא שהאיש יכול לברך בנוסח "להדליק", שכן "יש ב' טעמים על מצות הדלקת נר של שבת [א] משום שלום בית (שבת כה, ב) וכדאמרינן (כג, ב) נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. [ב] מפני שהאשה כבתה נרו של עולם. והנפקא מיניה בין הטעמים, דלטעם משום שלום בית, המצוה היא שיהא אור בבית, וזה עיקר המצוה, לא במעשה ההדלקה אלא בהאור, שצריך שיהיה אור. אבל לטעם השני, שהיא כבתה נרו של עולם, עיקר המצוה במעשה ההדלקה, שצריכה להאיר במעשה היפוך ממעשה הכבוי". והנה לפי הטעם שההדלקה היא משום שלום בית, מן הדין היה שנוסח הברכה יהיה "על נר של שבת", ורק בשביל האשה שיש בה טעם נוסף שהעיקר במעשה ההדלקה, תיקנו בנוסח "להדליק", ולכן החידוש שגם באיש לא פלוג ומברך בנוסח זה. ברם הגרצ"פ דחה דבריו, ונקט בפשטות כי בלשון השו"ע מפורש שאין מעשה ההדלקה עיקר המצוה, אלא שיהא נר דלוק בבית [ועי"ש במה שביאר את חידושו של השו"ע שגם נשים יברכו למרות זו מ"ע שהזמן גרמא].

מנין הנרות

ג. בלשון המשנה (1) מצינו: "על ג' עבירות נשים מתות וכו' ובהדלקת הנר". וכן בגמרא (1) כה, ב) "הדלקת נר שבת חובה", וברור שמעיקר הדין, חיוב הדלקת נר שבת הוא נר אחד בלבד. וכן מפורש בלשונותיהם כל רבותינו הראשונים, ובכללם הרמב"ם (2) שכתב כי הדלקת "נר" בשבת אינה רשות אלא חובה, ואחד אנשים ואחד נשים חייבים להיות בבתיהן נר דלוק בשבת". ברם בדברי המדרש נאמר: "כל מילי דשבת כפול, שני כבשים, מזמור שיר ליום השבת, לחם משנה, זכור ושמור". ועל פי דברי המדרש כתב בספר כלבו (הובא בבית יוסף (2) "ונראה שהמנהג על זה להדליק שני נרות". ומנהג זה הובא להלכה בטור ובשו"ע (2) שכתבו: "יהא זהיר לעשות נר יפה, ויש מכונים לעשות שתי פתילות, אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור". והמגן אברהם (2) ס"ק ב) הביא מדברי השל"ה: "ויש נוהגים להדליק שבעה נרות כנגד שבעת ימי השבוע, ויש עשרה כנגד עשרת הדברות".

וראה בשו"ת חיי הלוי (4) רבי יוחנן הלוי ואזנר, דומ"ץ במונטריאול), בספר שמירת שבת כהלכתה (8\* סע' ג), ובפסקי תשובות (9) פרטים נוספים בבירור המנהגים השונים במנין הנרות בכלל, ובפרט בטעם המנהג הנפוץ להוסיף עבור כל ילד שנוסף במשפחה עוד נר לכבוד שבת (שם הערה 20). וכתב שלאחר שנהגה האשה להדליק מספר מסויים של נרות, אינה רשאית לפחות ממנו [אפילו אם ח"ו נעדר אחד מצאציאיה, או שנתגרשה או נתאלמנה], וראה בנדון זה גם בספר שמירת שבת כהלכתה (8).

ועוד כתבו, כי כאשר האשה מתארחת מחוץ לביתה, לא נהגו להקפיד על המנין שרגילה להדליק, ודי לה בשני נרות, יעו' בטעם הדבר בספר יסודי ישורון (3) רבי גדליה פעלדער, רב במונטריאול).

וראה בשו"ת חיי הלוי (1) במה שכתב בנדון מנין הנרות כאשר הבעל מדליק, ובפסקי תשובות (9) הערה 25) עוד פרטים בדין זה, ובספר שמירת שבת כהלכתה (8) הערה לה) בנדון קנס על איש שהדליק ושכח.

• • •

ד. ממוצא הדברים נשוב לבירור דיני אשה ששכחה להדליק נרות שבת.

• לא שכחה להדליק את כל הנרות אלא רק חלק מהם - בפרי מגדים (2) אשל אברהם אות ב) מבואר, שגם אם לא שכחה לגמרי להדליק את נרות השבת, אלא שכחה נר אחד, דהיינו שהדליקה נר אחד במקום ב' נרות, או ב' נרות במקום ג' נרות, מחוייבת להדליק מכאן ואילך נר נוסף על מנין הנרות שהיתה רגילה להדליק. ברם הביאור הלכה (3) שם ד"ה ששכחה) תמה על דברי הפרי מגדים "ולא נהירא, דכל זה הוא רק מנהג, והבו דלא לוסיף עלה". וכוונתו, שכל ענין הוספת הנרות מעבר להדלקת נר אחד היא רק "מנהג בעלמא", כמבואר לעיל שמדינא דגמרא יש חיוב להדליק נר אחד בלבד. ולכן הקנס הוא רק כאשר שכחה ולא הדליקה אפילו נר אחד לכבוד שבת, ואין כל מקום "להוסיף" ולקנוס על שכחת הדלקת הנרות הנוספים מעבר לנר האחד של החיוב.

וראה בדברי הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (6) שפסק כדברי הביאור הלכה, מכח דברי הדרכי משה (2) שכתב על עיקר חידושו של המהרי"ל שהוא "חומרות רחוקות", ועל כן אין לך בו אלא חידושו.

ועי' בספר רץ כצבי (7) במה שכתב לבאר את מחלוקת הפמ"ג והביאור הלכה, האם עיקר הטעם להדלקת נרות שבת על האשה הוא "מפני שכיבתה אורו של עולם", ולכן החיוב המוטל על האשה הוא לעשות מעשה הדלקת נרות שבת [ביאור הלכה]. או שהטעם העיקרי הוא בגלל שהן יותר מצויות ועסוקות במלאכת הבית, ועל כן אין עליהן חיוב של מעשה הדלקה, אלא הן מדליקות את הנרות כדי לקיים את דין כבוד ועונג שבת [פמ"ג]

• שכחה להדליק נרות יום טוב - הפוסקים דנו האם נקנסת להוסיף עוד נר בכל שבת או רק בימים טובים, או שאינה נקנסת כלל ועיקר. בשו"ת קנין תורה (7) פסק רבי אברם דוד שלזינגר [אב"ד שטרסבורג] לחלק בין שבת ליום טוב: "ולענ"ד דביום טוב לא שייך לקנוס כל כך, דדוקא בשבת כתב הב"ח (1) שקנסוה כדי שתהא זהירה מכאן ולהבא, והיינו דאם לא תהא זהירה כמעט רגע, יכנס השבת ואי אפשר לה להדליק עוד. משא"כ ביו"ט דגם אחר כניסתו יש די שהות להדליק הנרות, ובפרט ביום טוב שני, דדעת הלבוש להדליק משחשיכה, ויש עוד שהות להדליק גם כל זמן משך הסעודה, לא שכיח שתשכח היא וכל בני ביתה כל הזמן מלהדליק, ובמילתא דלא שכיחה לא גזרו בה רבנן".

וראה בחזון עובדיה (6) שהביא פוסקים שהחמירו לקונסה גם ביום טוב, אך הגר"ע יוסף פסק שאין לקונסה על שכחת הדלקת נרות יום טוב, ע"פ הדרכי משה (2) הנ"ל שחידושו של המהרי"ל שהוא "חומרות רחוקות", ואין לו יסוד בתלמוד ובראשונים, ועל כן "הבו דלא להוסיף עלה".

סיכום - שמירת שבת כהלכתה (8) הערה כח) ובפסקי תשובה (9) הערה 35).

ה. האם נקנסת כאשר שכחה להדליק נרות אך היה אור החשמל דלוק בבית

מאז המצאת החשמל ותחילת השימוש בו ועד ימינו, התחבטו הפוסקים בשאלות, האם יוצאים ידי חובת הדלקת נרות שבת בהדלקת נורות חשמל, והאם מברכים על הדלקת אור החשמל, והאם אפשר לברך על הדלקת נרות שבת במקום מואר באור החשמל, והרחבנו את היריעה על כך בשיעור ק"ו - נרות שבת. לנדונים אלו יש השלכות לדיני שכחת הדלקת נרות שבת, כדלהלן.

• הדליקה בעצמה את האור בבית - בשו"ת אבני ישפה (5) ענף ו) הביא רבי ישראל פסח פיינהנדלר [רב בירושלים] בשם רבי ישראל יעקב פישר [ראב"ד בד"צ העדה החרדית בירושלים], שאם הדליקה החשמל, אף אם לא כיוונה לצאת בזה ידי חובת הדלקת נרות, יצאה ידי חובה. ולכן אם שכחה ולא הדליקה, אינה צריכה להדליק עוד נר מכאן ואילך.

• היה אור חשמל דלוק בבית - בשו"ת אבני ישפה (5) ענף ו) דן בשאלה, האם יולדת ששהתה בבית חולים ולא הדליקה נרות שבת, אבל בחדר שבו שהתה הדליקו עובדי בית החולים את אור החשמל, נקנסת כדין אשה ששכחה להדליק נרות שבת, ומכאן ואילך עליה להוסיף עוד נר. ובתחילת דבריו כתב: "וגאון אחד שליט"א [הגרי"ש אלישיב] אמר, שאם היה אור החשמל דלוק, אע"פ שלא הדליקה נרות, אין לקונסה, כיון שבפועל היה שם אור. ונראה מדבריו, דאף אם שעון הדליק האור או שהיה דלוק מן הבוקר, בכל אופן אין לקנוס, כיון שלא ישבו בחושך. ולפי זה בנדון דידן, כיון שהודלק אור בחדרה, שוב אין לקונסה". אולם בהמשך דבריו נקט שאם "לא הדליקה החשמל או הנרות בעצמה, ועכ"פ אם לא שלחה את בעלה להדליק במקומה, שפיר יש לקנוס אותה, ולכל הפחות תוסיף בגודל הנרות". וכן דעת הציץ אליעזר (5).

אכן, כדעת הגרי"ש אלישיב [המובא לעיל באבני ישפה] שאין לקנוס אשה ששכחה להדליק נר שבת במקום שהיה דולק אור החשמל, נקט הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (6) "בזמנינו שמדליקים חשמל להאיר את כל הבית, אם שכחה להדליק נרות שמן או שעוה, אינה צריכה להוסיף כלל. שיוצאים ידי חובה במנורת החשמל, שאין כאן משום הפרת שלום ביתו, וברכות אינן מעכבות", והביא שכן דעת הגרב"צ אבא שאול.

ו. הגדרת "שכחה" ו"אונס" בהדלקת הנרות

בדברי המג"א (2) ס"ק ג) והמשה ברורה (3) ס"ק ס"ק ז) מפורש כי אשה שלא הדליקה נרות שבת באונס, לא נקנסה להדליק עוד נר מהשבת הבאה. ובשמירת שבת כהלכתה (8) סע' ה ובהערה לו) נתן דוגמא, כגון שהיתה עסוקה בטיפול בבנה החולה, וכן אם הדליקה את הנרות וכבו. ועי"ש שהסתפק האם קנסו כאשר לא הדליקה בטעות [בדין או במציאות], וכן בפשעה ולא הדליקה ואחר כך חזרה בתשובה.

ובחזון עובדיה (6) הביא מדברי שו"ת רבבות אפרים שכתב כי אשה שהיתה עסוקה בערב שבת בצרכי הבית והיתה סבורה שתסיים העסק שבידה ותדליק נרות, עד שעבר זמן ההדלקה, אין זה אונס אלא פשיעה, וקנסוה להדליק נר נוסף. אבל הגר"ע יוסף נקט שזהו אונס, ואין קונסים אותה. ועי' בפסקי תשובה (9) הערה 32 ובהערה 36) פרטים נוספים בדין זה.

"אמר רב הונא הרגיל בנר [שבת, ע"פ גירסת הגר"א] הויין ליה בנים תלמידי חכמים" [שבת כג, ב]

שנים מקרא ואחד תרגום

גדר התקנה לקרוא שמו"ת

א. במסכת ברכות (1) מובא: "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי, לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור, מאריכים לו ימיו ושנותיו". ומהו המועד לקרוא את הפרשיות שמו"ת, אמרו שם: "ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר", ובפשטות הכוונה היא, שיקרא את הפרשה שמו"ת בשבוע שהפרשה נקראת בתורה בציבור "כדאמר להו רבי יהושע בן לוי לבניה, אשלימו פרשיותייכו עם הציבור שמו"ת" [וראה בכף החיים (4) שהביא כי בפסוק "ואלה שמות" נרמז בראשי תיבות "וחייב אדם להשלים הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום"].

והנה בראשית הדברים, יש לדון מהו גדר התקנה לקרוא שמו"ת - האם עניינה כחובת קריאת התורה בכל שבת, או שהיא תקנה כדי שיהא רגיל במה שהציבור קוראים, והנפקא מינה בזה תבואר לקמן. ונראה כי נחלקו בזה הראשונים:

בדברי הרמב"ם (1) משמע שגדר חיוב קריאת שמו"ת הוא כחובת קריאת התורה בציבור בכל שבת ושבת, כדבריו: "אע"פ שאדם שומע כל התורה כולה בכל שבת בצבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שנים מקרא ואחד תרגום" [ומרן השו"ע העתיק להלכה (3) את דברי הרמב"ם בריש הלכות קריאת שמו"ת]. וביאור הדברים, שהיה מקום לומר שנפטר מחיוב שמו"ת על ידי הקריאה בציבור, וכפי שבאמת שיטת הראב"ן המובא בהגהות מיימוניות (1) ובבית יוסף (2) שתקנת חז"ל להשלים פרשיותיו עם הציבור נאמרה ליחיד הדר במקום שאין בו קריאת התורה בציבור, אבל אם שומע את קריאת התורה בציבור אינו צריך לקרות בעצמו. ועל כן נתחדש [בדברי הרמב"ם ועוד פוסקים] שחיוב קריאת שמו"ת הוא כחובת קריאת התורה בציבור בכל שבת ושבת, וכפי שנקט לדינא מרן השו"ע.

וכן מפורש בדברי החינוך בהקדמה לספרו (1), אלא שיש בהם תוספת, וז"ל בתוך דבריו: "ואחת מן המצוות והיא עיקר ויסוד שכולן נשענות עליו, היא מצות לימוד התורה... ועל כן קבעו לנו חז"ל לקרות חלק אחד מספר התורה במקום קיבוץ העם, שהוא בית הכנסת, ועוד חייבונו חז"ל לקרותו כל אחד מישראל בביתו בכל שבוע ושבוע כמו שקורין אותו במקום הקיבוץ... כדי שישכיל בדברים יותר בקרותו אותו בביתו". ומפורש בדבריו כי מעלה יתירה בקריאת שמו"ת בביתו [דהיינו ביחיד] כי באופן זה יכול להשכיל יותר בהבנת הדברים, ולקמן יבואר כי נפק"מ לענין קריאת שמו"ת עם התרגום או עם פרש"י. ועוד מבואר בדברי החינוך, כי קריאת שמו"ת היא מגדרי מצות תלמוד תורה, ונפק"מ בזה לקריאת שמו"ת בימי אבלות, כדלקמן [וראה במש"כ האגרות משה (5) כי גם מי שתורתו אומנותו חייב בשמו"ת, ואין בזה הוראת היתר כלל].

וכן למד בשו"ת תרומת הדשן (2) מדברי רבנו שמחה המובא בהגהות מיימוניות (1) "דעיקר החיוב, דאצריכו רבנן להשלים פרשיות עם הציבור, היינו שכל אחד מישראל יקרא לעצמו כל התורה מראש ועד סוף בכל שנה, כמו שעושים הציבור". מאידך, הביא התרומת הדשן כי לפי פירוש רבנו חננאל המובא שם, משמע שעיקר התקנה לקרוא שמו"ת היתה כדי שיהא רגיל במה שהציבור קוראים. ולפי צד זה, באמת יהיה חיוב לקרוא פרשיות יום טוב וד' פרשיות שמו"ת.

אלא שלהלכה נקט בתרומת הדשן, שדווקא פרשיות השבת חייב להשלים עם הציבור ולא פרשיות יו"ט, וכן נפסק בשו"ע (4) סע' ז). ועי' במש"כ בזה בשו"ת אגרות משה (5) ובשו"ת אבן פנה (5).

זמן קיום המצוה לכתחילה, ובדיעבד

ב. כאמור, בגמרא בברכות (1) מפורש שצריך לקרות שמו"ת באופן שמשלים פרשיותיו עם הציבור, ויש לחובה זו זמן מסויים, ואי אפשר להקדים יותר מדאי או לאחר יותר מדאי, וצ"ב מהו הזמן שאפשר להתחיל לקיים את חיוב קריאת שמו"ת, והיינו שבזמן זה הוא כבר נקרא "משלים פרשיותיו עם הציבור". וכן צ"ב, עד איזה זמן אפשר לקיים חיוב זה.

והנה התוספות בברכות (1) ד"ה ישלים) כתבו: "דכל השבוע מכיון דמתחילין לקרות הפרשה, דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה, נקראת עם הצבור" [ובדרכי משה הובאה דעת הכלבו שאינו יוצא ידי חובה במנחה בשבת, ומ"מ במשנה ברורה (3) ס"ק ז) הכריע דלא כוותיה]. והביאו התוספות את דברי המדרש: "ג' דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר, שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה, משמע דקודם אכילה [סעודת השבת ביום] צריך להשלימה. ומיהו אם השלימה לאחר אכילה שפיר דמי, מכל מקום מצוה מן המובחר קודם אכילה". אמנם הבית יוסף (2) ציין כי מדברי ההגהות מיימוניות (1) "נראה קצת דדווקא בשבת קודם האכילה הוא דהוי מצוה מן המובחר, ולא קודם לכן" [ועי' בביאור הלכה (3) סע' ד ד"ה קודם שיאכל].

להלכה: יעו' בשו"ע (3) סע' ד), ובמשנה ברורה (3) ס"ק ז-ט) שהביא דברי הפוסקים מהו זמן קריאת שמו"ת לכתחילה, וראה סיכום הדינים בזה בקונטרס גדרי חובת קריאת שמו"ת (6) אות ג).

ובדיעבד: יש אומרים דיכול להשלים עד יום רביעי בשבת, דג' ימים ראשונים שייכי עדיין במקצת לשבת שעברה, "וכדחזינן לענין מי שלא הבדיל במוצ"ש דיש אומרים דיכול להבדיל עד רביעי בשבת" [שו"ע סע' ד, ובמ"ב ס"ק י"א (3)-(4)]. ויש אומרים שעד "שמחת תורה" יכול להשלים מה שהחסיר מקריאת שמו"ת בדיעבד [גם לדעה זו הדגיש המשנה ברורה (ס"ק יב) שבוודאי לכתחילה עיקר תקנת חז"ל היתה להשלים פרשיותיו באותה שבת, ורק בדיעבד ניתן להשלים עד שמחת תורה].

חידושי הלכות בדיני שמו"ת

ג. בקונטרס חובת קריאת שנים מקרא ואחד תרגום (6) - (7) דן על פי המבואר לעיל שגדר התקנה לקרוא שמו"ת עניינו כקריאת התורה בשבת בציבור, מה דינו של הקובע לכתחילה להשלים שמו"ת אחר השבת, האם עולה לו.

וכן דן שם, מהו סדר קריאת שמו"ת במי שמשלים פרשיות שעברו, האם צריך לקרותם לפי הסדר, כלומר פרשת שבוע שעבר ואחר כך פרשת השבוע שעומד בו, או צריך להקדים פרשת השבוע שעומד בו.

עוד דן שם בשבוע שלא יקראו בו פרשת השבוע בגלל יו"ט שחל בו - מאימתי מתחיל חיוב קריאת שמו"ת. האם אפשר להשלים שמו"ת מיום ראשון שאחר השבת, מכיון שכבר התחיל הציבור בקריאת הפרשה בשבת במנחה, או שקריאת שמו"ת בימי השבוע מועילה רק כאשר בשבת הסמוכה יקראו בציבור אותה פרשה [עי"ש באלו אופנים שאלה זו מצויה].

ד. פרטי דינים בקריאת שמו"ת

• הסדר הנכון בקריאת המקרא והתרגום - אם יקרא כל פסוק שמו"ת או כל פרשה ופרשה, עי' במשנה ברורה (3) ס"ק ב וכן בס"ק ו) ועי' בשבט הלוי (5) שהביא עדות כיצד נהג החפץ חיים בעצמו.

• הפסק בדיבור באמצע הקריאה - עי' במשנה ברורה (3) ס"ק ו) ובשער הציון (ס"ק יא) ובמש"כ בקונטרס חובת קריאת שנים מקרא ואחד תרגום (7) אות ו) בשם הגרש"ז אויערבך.

• קריאה בטעמים - בכף החיים (4) כתב שיש להיזהר בנגינת המקרא בטעמים [וכן משמע מהמשנ"ב ס"ק ב] אך לא כן בתרגום.

• חובת קריאת תרגום ופירוש רש"י - בשו"ע (3) סע' ב) נפסק: "אם למד הפרשה בפירוש רש"י חשוב כמו תרגום, וירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש"י". וכתב המשנה ברורה (3) ס"ק ב) "כי התרגום יש לו מעלה שניתן בסיני, וגם הוא מפרש כל מלה ומלה. ופירש"י יש לו מעלה שהוא מפרש את הענין ע"פ מדרשי חז"ל יותר מהתרגום" [ומעלת לימוד רש"י מוסבר על פי דברי , על פי החינוך (1) שעיקר תקנת קריאת שמו"ת היתה כדי להבין "שישכיל בדברים יותר"].

ובנדון השאלה המצויה, כיצד ינהג מי שאין סיפק בידו לקרוא גם תרגום וגם פירוש רש"י - יעו' בשערי תשובה (3) ס"ק ג) שהביא מחלוקת הפוסקים בזה, וראה בקונטרס חובת קריאת שנים מקרא ואחד תרגום (7) אות ז) במה שדן בזה.

• קריאת שמו"ת בזמן אבלות -בדברי החינוך (1) נתבאר, כי קריאת שמו"ת היא מגדרי מצות תלמוד תורה, ונפק"מ בזה לקריאה בימי אבלות, יעו' בקונטרס חובת קריאת שנים מקרא ואחד תרגום (7) אות ח).

• • •

דברי האריז"ל שאין לקרוא מקרא בלילה והמסתעף לקריאת שמו"ת בלילה

ה. הבאר היטב (8) הביא בשם האריז"ל שאין לקרוא מקרא בלילה [עי' בבן איש חי (8) הטעם ע"פ הסוד]. מאידך, בשער הציון (8) הביא את דעת הפמ"ג שמותר ללמד מקרא בלילה, וכתב "דאפילו להמחמירין לית בזה איסורא, אלא שלכתחילה יותר טוב ללמוד מקרא ביום". ועל פי דברי האריז"ל, דנו הפוסקים האם מותר לומר תהילים או פסוקי ברכה בלילה, יעו' במש"כ הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (9), ובדברי הפוסקים שהובאו בספר ישראל והזמנים (8; רבי ישראל דוד הארפענעס, על ענייני היום והלילה והמצוות התלויים בהם, ניו יורק תשס"ב).

סיכום הדינים בענין קריאת שמו"ת בלילה - קונטרס חובת קריאת שנים מקרא ואחד תרגום (9).

1. **שיעור זה נכתב על פי קונטרס 'לקראת כלה' בענייני הדלקת נרות שבת (9-8) שיצא לאור בבני ברק, תשס"ט, על ידי הרב שמואל אהרן ליכטנשטיין.**  [↑](#footnote-ref-1)