

עולם ההלכה



מכון סמיכה
ניש
ככל אחד
נוולם
החכה

גיליון ו' | שבת קודש פ' וישלח | י"ג כסלו תשפ"ה

עולם השבת
Rav Yitzhak Sultan Maggid Shuir, Curriculum Developer.

עולם ההנוכה
ראש ישיבתנו הרב מנחם מענדל פרעסקאט רב ומו"ץ בניו הייבן

Does removing a tea bag on Shabbos count as an act of borer?

Minchas Yitzchak [1] raises an issue with removing a tea bag from a cup. As the tea bag is removed, the drops dripping out are being separated from the tea leaves. Even though one is separating ochel (the drops) from pesoles (the leaves) for immediate consumption, it is still assur because the bag is a kli borer (utensil designed for separating). To avoid this, one should remove the tea bag with a spoon. [2] Shabbos Kitchen rules that one must do so if a spoon is available, and this in fact the prevalent minhag hayeshivos.



המנחת יצחק עם הנתניבות טלום בעית חנות הרב מטיה ברוזובסקי ראש ישיבת בית אברהם סלונים

Rav Elyashiv, however, permitted removing the bag if one doesn't try to ensure that drops come out of the bag in the process. Since one isn't trying to separate those drops from the leaves, it isn't borer. [3]

For an extended analysis of this issue in light of Shulchan Aruch Harav and Ketzos Hashulchan, see Shiurei halachah L'Maaseh vol. 1 Orach Chaim, Siman 36. For extensive discussion of Chabad psak on teabags, see Shabbos K'Halacha 14:34.

[1] 4:99:2
[2] p. 161
[3] Ayil Meshulash [ch. 7 fn. 100]. Menuchas Ahavah [2:7:44] agrees for other reasons: it is a pesik reisha (inevitability) which one does not care about the results, the bag is not designed for borer, and it is grama.

ימי הגלות כשעת הסכנה - ספר הנייר והלבוש

בספר הנייר (לאחד מהראשונים) מפרש כונת הגמרא "בשעת הסכנה", שאינו לשעת סכנה ממש, אלא שכל זמן שאנו נמצאים תחת שלטון אומות העולם מקרי שעת הסכנה. ובזה מיושב מה שנהגין עתה להדליק בפנים: "ולדין דביני גויים דירינן כשעת הסכנה הוא ומנחא בנו ביתא בכל מקום". וכן כתב הלבוש (בסימן תרע"א, ח): "לדין שיד האומות תקיפה עלינו אין אנו מדליקים פרסום לנס".

ובביאור כוונתם נראה, שאע"פ שכרגע אין סכנה במקומותינו, מ"מ כיון שאנו כפופים לשלטון אומות העולם ואי אפשר לדעת מה יולד יום, מקרי שפיר שעת הסכנה. וכן כתב בשבות יצחק (עמוד מ) בשם הגרי"ש אלישיב שכוונת הדברים דודאי האידנא אין הסכנה כל כך שבגללה היו חז"ל מתקנים להדליק בפנים. ומ"מ כיון שההדלקה בחוץ עלולה שתסתעף ממנה סכנות, אף שזה רק חשש רחוק, יש להמשיך המנהג הקדום והואיל וכבר התחילו. ומבאר שם שזהו כונת העיסור הנ"ל.

אולם עדיין לא הונח לנו, כי עניניו הראויות שאף חשש רחוק של סכנה אין לנו, כי זה כמה דורות שאנו מדליקים מנורות גדולות ברחובות עיר לעין כל, ולידי סכנה לא באנו.

ועוד קשה, שאם אכן ראוי לנהוג בזמן הזה כשעת הסכנה, למה נהגו רוב בני ישראל להדליק בחלון הסמוך לרה"ר, והלא בגמרא אמרו שבשעת הסכנה מניחה על שולחנו ולא בפתחי חלונות[2].

בענין מקום הדלקת נרות הנוכה

הקדמה

ביום כ"ה בכסלו חוגגים את הנוכה. חג זה נתקן משתי סיבות (כמבואר במסכת שבת ריש פרק במה מדליקים): א. ניצחון המלחמה נגד היוונים. ב. נס פך השמן. משך החג הוא שמונה ימים כי פך השמן שנמצא היה בו רק די יום אחד, והדליקו בו לשמונה ימים. ועל שם זה התקינו שמדליקים את הנר בכל אחד משמונת הימים כדי לפרסם שא"מ.

ובאופן קיום המצוה, איתא במסכת שבת (כ"א, ב): "תנו רבנן נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודין".

הא למדת שיש שלשה אופנים שונים איך לקיים מצוות הדלקת נר חנוכה. וכך הוא סדר קדימתם: א. מדליקין על פתח הבית מבחוץ. ב. הדר בעלייה, מדליק בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ג. בשעת הסכנה שא"א להדליקה בחוץ או בחלון, מדליקין על שולחנו.

ובטעם שעיקר המצוה הוא להניחה על פתח ביתו מבחוץ, כתב רש"י (שם) "משום פרסומי ניסא". ולכן הוא אופן הרצוי ביותר בקיום המצוה, שבזה מתפרסם הנס כראוי[1]. המחבר בשו"ע (סימן תרע"א סעיף ה) העתיק כל זה להלכה: נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרה"ר מבחוץ. אם הבית פתוח לרה"ר מניחו על פתחו, ואם יש חצר לפני הבית מניחו על פתח החצר. ואם היה דר בעליה שאין לו פתח פתוח לרה"ר מניחו בחלון הסמוך לרה"ר. ובשעת הסכנה רשאי לקיים המצוה מניחו על שולחנו ודין.

מנהג העולם להדליק בפנים

המנהג המקובל ברוב תפוצות ישראל שבגולה הוא להדליק את נרות חנוכה בתוך הבית. ומצינו מנהגים שונים בזה, יש מדליקין אצל מזוזת הפתח מבפנים. ויש שמדליקין אצל חלון הפתוח לרשות הרבים.

ומנהג זה להדליק בפנים בזמן הזה נזכר בראשונים שהרשב"א מזכיר מנהג זה בתשובותיו (חלק א סימן תקמ"א) ש שנשאל ממי שאוכל בבית חמיו הוא ואשתו, ופתח בבא לנפשיה, אי דינו כאכסנאי נשוי או לא. והשיב לו הרשב"א: "איברא עכשיו שנהגו שלא להדליק בחוץ אלא בבתי, אע"פ שיש לו שני פתחים אינו חיבי להדליק בהן, שהכל ידעוין שאין מדליקין בחוץ אלא בפנים".

וכן הבוא בראב"ה (סימן תתמ"ג), שדן שם בענין הדלקת נר חנוכה למעלה מעשרים אמה בשם אביו רבינו יואל ז"ל: "וקבלתי מן רבינו אבא מורי, הני מילי בימיהם שהיו מניחין מבחוץ, אבל לדין שמניחין מבפנים, אפילו למעלה מעשרים אמה כשירה".

והובא בדברי הרמ"א (סימן תרע"א סעיף ז): "בזמן הזה שכולנו מדליקין בפנים ואין היכר לבני רשות הרבים כלל כו".

ומכל מקום טעמא בעי, שהרי בגמרא איתא שאופן קיום המצוה לכתחילה הוא על ידי הדלקה בחוץ. ולא הזכר בגמרא היתר הדלקה בפנים כי אם בשעת הסכנה. וברוב חסדיו ית', אין אנו נמצאים כיום במצב סכנה, ופוק חזי דאנו מדליקין מנורות גדולות בריש גלי לפני כל עם ועדה, ואין סכנה בדבר. וכמו שהוקשה המנחת אלעזר בנמוקי אורח חיים (סי' תרע"א אות א): "הנה מעולם ועד עתה תמהתי ולא זכיתי להבין, מדוע לא יקיימו עתה המצוה כתיקונה להדליק בפתח ביתו מבחוץ משום פרסומי ניסא וכפרש"י בשבת (כ"א ע"ב), והלא כתב בפירוש המחבר בזה להלכה (שם ס"ה) ובשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצוה, משמע דרק משום סכנה מניחו מבפנים, והלא בעה"י בזה אין שום סכנה בזמנינו, ולמה לא יקיימו המצוה כתיקונה בתחלה ומצוותה להדליק מבחוץ. ורבינו הרמ"א כתב להלן (ס"ז) בזה בזה"ל ומיהו בזה"ל שכולנו מדליקין בפנים ואין היכר לרה"ר כלל וכו', והנה קשיא טובא הא גופא למה כולנו מדליקין בפנים שאין היכר לרה"ר בפירושי ניסא כלל, ולמה לא נעשה כתיקון חז"ל מעיקרא, ואולי היה אז עוד בקראקא בזמן הרמ"א ז"ל עוד סכנת נפשות מהנכרים הנוצרים הפראים, שלא יכו את היהודים בקנאתם על דתם, שיראו היהודים שומרים דת בפומבי להדליק נר חנוכה על השער ברחוב, כידוע מצב היהודים בגלות בימיהם אז, מכל מקום המצוה הזאת במקומות ומדינות שיוכלו לקיימה באין מפריע למה לא ידליקו נר חנוכה מבחוץ כנ"י".

וכבר הוקשה בזה האור זרוע (חלק ב סימן שכג): "והאידיגא דליכא סכנה לא ידענא מאי טעמא אין אנו מדליקין בחצירות". ומדברי העיסור (עשרת הדברות הלכות חנוכה דף קיד ע"ב) נראה שבא ליישב, וזה לשונו: "ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודין, ואחר שנהגו על הסכנה, נהגו. ומי שיכול להניחה מבחוץ מניחה מבחוץ, ואם לאו על פתחו". משמע דרצונו לומר דמאחר שכבר נהגו להדליק בפנים, לא נשנתה המנהג. אמנם הא גופא קשיא, מדוע לא ישתנה המנהג בזמן הזה הואיל ובטלה הסיבה. ובעזה"י נביא כאן כמה דרכים בביאור דברי העיסור:

שמא יחזור הדבר לקלוקלו

ועוד יש לפרש דברי העיטור ע"פ הגמרא במסכת ראש השנה (לב), (ב) לענין מצות תקיעה ואמירת מלכיות זכרונות ושפורות, שעיקר מצותם בתפלת שחרית משום זיזיים מקדימים למצות. אלא משום גזירת המלכות העבירוהו לתפלת המוסף. וכתבו שם התוספות (ד"ה בשעת): "ואע"פ שבטלה גזרת המלכות, לא עבדינן כדמעיקרא אע"ג דזיזין מקדימין למצות, דחיישינו שמא יחזור דבר לקלוקלו".

למדנו מדבריהם, דהיכא שנתקן איזה דבר בגלל הסכנה, מקיימים את התקנה אף אם בטלה הסכנה מפני החשש שיחזור הדבר לקלוקלו. ולזה יש לומר דה"ה לענין נרות חנוכה, הואיל ואפשר שיחזור הדבר לקלוקלו, התקנה להדליק לפנים עומדת במקומה, ומדליקין בפנים^[3]. זה עולה בקנה אחד עם דברי העיטור הנ"ל, ואחר שנהגו על הסכנה, נהגו. דכוונתו, דאחר שנקבעה התקנה להדליק בפנים מפני הסכנה, המנהג נשאר במקומו אף אם בטלה הסיבה^[4].

יסוד מרן הגרי"ז שנתחדשה התקנה

עוד מצאתי ביאור בדברי העיטור בקובץ משולחן מלכים (כסליו תשס"ו עמוד עג), שמביא דברי הגאון רבי מאיר סאלאוויצ'יק בשם אביו בטעם שרוב בניו ומנין של כלל ישראל מדליקים נרותיהם מבפנים: הג"ר מאיר הלוי שליט"א^[5] [ז' ד' ע"ג אביו מרן הגרי"ז זצ"ל אודות מה שנהגו שלומי אמוני ישראל להדליק נר חנוכה מבפנים. דתמוה איזה קיום מצוה יש בזה כלל, דבגמ' מצינו דבשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, וכחאי גוונא נתחדשה הלכה זו ולא יותר. והשיבו מרן זצ"ל דאפשר לומר דהמקור להמנהג הוא דביאור הגמ' כן, נר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ וכי' ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, דלא בשביל שעת הסכנה נתקנה הלכה של מניחה על שולחנו כי אם שבשעת הסכנה שלא יכלו לקיים המצוה דנר חנוכה אז התקינו תקנה מחודשת של נר חנוכה, ובדין תקנה זו נאמר שאפשר להדליקה מבפנים. ולפי זה בשעת הסכנה נתקן גם לשעה שהסכנה תחלוף.

ועיי"ש שע"פ זה ביאר הגר"מ את דברי הבעל העיטור הנ"ל, דמש"כ אחר שנהגו נהגו, היינו דאחר שנהגו להדליק בפנים מפני הסכנה, נשאר המנהג במקומו לפי שמאז נתחדשה התקנה שיוצאים המצוה גם בפנים.

ונמצינו למדין לפי"ז, שחלה שינוי בעצם מצות הדלקת נרות בזמן הזה ממה שהיתה בימי קדם. שבתחילת התקנה, היתה הלכה כי מתקיימת דווקא בחוץ והמדליק בפנים לא עשה ולא כלום כי עיקר מהות המצוה היא פרסומי ניסא. אבל אצל הסכנה התקינו חכמים אופן נוסף בקיום המצוה, והוא ע"י הדלקה מבפנים. ואין זה קיום גרוע, אלא קיום באופן אחר – פרסום הנס לבני ביתו. ולכן גם עתה בזמן הזה, הגם שאין סכנה, יכול להדליק בפנים דמכיון שנשתנה התקנה נשתנה^[6].

מנהג להדליק בחלון

אמנם, הדרכים הנ"ל ביישוב מנהג העולם על פי העיטור עולים יפה לאותם הנוהגים עכשיו להדליק בפנים, כי זהו התקנה של שעת הסכנה. אבל רבים נוהגים עתה להדליק בחלון הסמוכה לרשוה^[7] [כפי שכותב האליה רבה (ס"ק יט), וביוסף אומץ (אות תתרט"ט), והקיצור שלחן ערוך (סימן קלט סעיף ז). והוא על פי מש"כ הגמ"א (סימן תרע"א ס"ח): "ונ"ל דאם יש לו חלון הסמוך לר"ה יניחנו בחלון דזהו ליכא חשש סכנה, אם לא במקום דשכיחא הזיקא".

וכן פסק החיי אדם (כלל קנ"ד ס"ז), וכן הנהיג הגר"ח מוולאזין הובא בספר הכתוב לחיים (הליכות חיים מועדים וזמנים אות י"ז) וכן נקט הערוך השלחן (סק"ב"ז) שלאחר שהביא דברי המ"א הוסיף: "וכן אני נוהג". וכן קובע המנשה ברורה (ש"ס ס"ק לח): "ומ"א יש לו חלון הסמוך לר"ה נכון יותר שניחנו שם, כדי שיהיה היכר לבני ר"ה ויתפרסם הנס".

ופסק זה לכאורה אינו מתאים עם סברת העיטור, דאם איתא שתקנת שעת הסכנה קיימת כבתחלה, היה ראוי להדליק בפנים ממש ולא בחלון. ומנהג זה עדיין צריך יישוב.

אצרות הקרות שאני - ערוך השולחן

ויש ליישב מנהג זה ע"פ דברי הערוך השולחן (סימן הנ"ל, סעיף כד). והנה עתה אין אנו מדליקים בחוץ, ואף שאין סכנה אצלנו מ"מ כמעט הוא מן הנמנעות מפני שבכל המדינות שלנו ימי חנוכה הם ימי סגרור גשם ושלג ורוחות חזקים וא"א להניחם בחוץ אם לא להסגירם בכלי זכוכית, וכ"ל האי לא אטרחרוהו רבנו. ועוד, דבה לא יהיה היכר למצוה כל כך, וגם לכל המקומות יניחו

לעשות כך ולכן כולנו מדליקים בבית.

והיינו, דבזמן הזה לא מקרי שעת הסכנה ולכן צריך להדליק מיהו בחלון. ומ"מ א"צ להדליק בחוץ מהטעמים הנזכרים.

הגרצ"פ פראנק במקראי קודש (חנוכה סימן כג) העיר על דברי הערוה"ש שיש נפק"מ בין שני הטעמים. שלטעם הראשון המנהג להדליק בפנים הוא קולא דאקילו רבנן משום הקור והטירחא, אך המצוה מן המובחר במקומה עומדת להדליק מבחוץ. אבל לטעם השני אין חובה כלל במקומותינו להדליק מבחוץ משום דליכא היכרא: והנה, לפי הטעם הראשון שכתב משום דכולי האי לא אטרחרוהו רבנו, יוצא, שענין הדלקת נרות חנוכה בפנים בזמנינו אינו אלא קולא משום הטורח וההוצאה שקשה לעמוד בזה. אבל למאן דאפשר ויכול לעמוד בזה, יש בזה מצוה להדליק בחוץ, וכדי שלא תכבה יסגרים בכלי זכוכית. אולם, לפי הטעם השני שכתב, לכאורה משמע דבמקומות שהרוחות חזקות ואי אפשר להדליק מבלי שיסגרים בכלי זכוכית, אין מצוה מן המובחר להדליק בחוץ כבלי זכוכית סגור, ואדרבה אין לעשות כן, משום דאין בזה היכר מצוה כל כך.



הגר"מ עם אחיו הגרי"ד

סכנת גניבה וכיבוי מקרי סכנה

ראיתי עוד דרך ביישוב המנהג בספר קובץ הלכות (הלכות חנוכה פרק שביעה אות ג): ובחוץ לארץ שדרים בין הגוים, נוהגין שלא להדליק נרות חוץ לבית אלא מדליקין בפנים הבית בחלון הסמוך לרשות הרבים. ויש לנהוג כן אפילו במקומות שרובם ככולם יהודים, ואין לשנות.

ובהערה ב' דם הביא מרבו הגר"ש קמיניצקי: אמר מו"ר שליט"א שהדבר פשוט שיש ידליק בחוץ תמיד איכא חששא שמא יגנבה. או יכבוה גוים, ומבואר בפוסקים שמחמת זה יש להדליק בפנים. ומי שאומר שצריכים להדליק בחוץ אינו מבין מצבינו בחו"ל, מה גם ש"א דכיון שנהגו להדליק בפנים לא זזה המנהג ממקומה כיון שאנו עדיין בגלות.

היינו לומר, שהתקנה דבשעת סכנה מדליקין מבפנים, אין זה בסכנה גופנית לבד, אלא גם חשש שייגנבו גוים את המנורה או שיכבוה הנרות מקרי שעת סכנה. וטברא ז"ל לקוח מדברי הפוסקים הקדמונים. ראה מש"כ רבינו ירוחם (נתיב ט ח"א): "ועתה נוהגין להדליקה מבפנים לפתח הסמוך לר"ה". ויש שנוהגין להדליקה מבפנים לפתח הסמוך לחצר משום דשכיחי גוים וגבגי".

וכיוצא בזה איתא באורחות חיים (הלכות חנוכה סימן טו): "וכתבו מקצת הגאונים ז"ל דבזמן הזה שיהיה שמדליקין בפנים מפני חשש שמא יכבוה עכו"ם שאנו דרים ביניהם כו". וכן נמצא בכלבו (ריש סימן מד): "ונכשיו בבלות שאין אנו יכולים להצילם בשלימות מניחה על פתח ביתו מבפנים ואפי' הניחה על שלחנו דיו כיו' דבזמן הזה שמדליקין בפנים מפני חשש שמא יכבוה הגוים הדרים בינינו".

הא קמן מדברי הראשונים אלו שנקטו להדיא דחששא דגניבה או כיבוי די להתיך ההדלקה בפנים. ויתר על כן, מבואר בלשון הכלבו דנה"ל דחשש זה נכלל בגדר שעת הסכנה שבגמרא, שהרי כתב הגמ"א שאין אנו יכולים לקיים המצוה בשלימות בזמן הזה וכדברי עמנו שעת סכנה), הוא מפני החשש שייכבוה הגוים. וזה דברי הגר"ש קמיניצקי. ומיושב בזה מנהג של המדליקים אצל החלון, כי כל הסכנה של גניבה וכיבוי לא חלה אלא כשמדליק בחוץ ולא בפנים אצל החלון.

דעת היעב"ץ שיהדר להדליק בחוץ

ראיתי להיעב"ץ (שאיילת יעב"ץ חלק א סימן קמט) דנקט כדרך טעם הראשון של הערוה"ש הנ"ל, ולכן כתב שיש להדר להדליק בחוץ אף במקומותינו. וכדי שלא יכבו הנרות, ידליק בתוך עששית ששם הנר שמור מן הרוחות [וכדך שעושים בני ארץ ישראל בזמנינו]. והביא סמך לזה שכך נהגו לעשות גם בימי חז"ל מהא דאמרינו במסכת שבת (כג, א), עששית שהיתה דולקת כו'. מזה נראה שמהנהג היה להשתמש בעששית לצורך ההדלקה. וזה מפני שבמימה היו מדליקים בחוץ והוצרכו עששית לשמור מן הרוח. ומסיים היעב"ץ, דמה שלא ראינו שנהגו רבנו הכי, זהו מפני הטורח וההוצאה המרובה להמציא כלי חדש כזה.

טענת מהר"ל דיסקין על ההדלקה בעששית

אמנם על עצתו של היעב"ץ להדליק תוך עששית להשמר מן הרוחות, יש שערערו עליה מצד ההלכה. עיין במקראי קודש (שם סימן יז [כד]) שהביא קושיית מהר"ל דיסקין על מנהג זה: "מנהג בירושלים הוא, שהמהדרין מדליקים נר מה מוחץ לפתח הבית בעששית של זכוכית מנורה שיש בה פתח בצד. ובשעה שמדליקין פותחים דלת העששית, ומיד עם גמר ההדלקה סוגרים אותה. וערערו על זה, ומטו בה בשם הגאון מהר"ל דיסקין, שהרי בזמן שיש רוח גדולה אין הנרות יכולים להיות דולקים, ועומדים הם להכבות, ואם כן, האין יוצאים ידי חובת הדלקה דאף על פי שאחר כך סוגרים את העששית, הרי קיימא לו הדלקה עושה מצוה, ובשעת ההדלקה הרי הם עומדים להכבות, ובסתירת דלת העששית אחר כך אין זו הדלקה. והגאון ר' אליהו ראם אמר לי, שמשום כך המהר"ל דיסקין היה מהדר שתהא העששית תלויה ופתוחה בשוליה למטה, כדי שגם בשעת ההדלקה יכולים הנרות לדלוק אף בלא סגירת הדלת".

סיכום הדברים

- א. איתא במסכת שבת, נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשוה"ר. בשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו.
- ב. מקדמת דנא, נהגו רוב ישראל להדליק בפנים (יש בפתח בפנים, ויש בחלון הסמוכה לרשה"ר) אף בתקופות שלא היו שרויים בסכנה. וכן מוזכר בראשונים ופוסקים. וצריך טעם למה נהגו כן. ויש כמה יישובים לדבר:
- הראשון הוא שאחר שכבר נהגו להדליק בפנים, המנהג נשאר במקומו (ספר העיטור). ויש כמה דרכים לפרש דברי העיטור: א. כל זמן שפרו נמצאים תחת שליטת האומות עדיין נמשכת שבת הסכנה (ספר הנניי, והלבוש, והגר"ש אלישיב בביאור דבריהם). ב. אף שאין סכנה, גזירה נשא יחזור הדבר לקלוקלו (ע"פ תוס' מס' ר"ה). ג. בשעת הסכנה, חז"ל תיקנו אופן חדש בקיום המצוה, והתקנה במקומה עומדת (הגר"מ).
- השני הוא שבאצרות שהקר חזק והגשם שכיח, לא אטרחרוהו רבנו להדליק בחוץ. ועוד דמפני כך אין היכר כשמדליק בחוץ (ערוך השולחן). ונפק"מ אם לכתחילה ידליק בחוץ (מקראי קודש).
- השלישי הוא שכשיש חשש שהגוים יגנבו ממנורה או יכבו הנרות, גם זה נקרא שעת הסכנה (קובץ הלכות ע"פ הראשונים).
- ג. היעב"ץ הורה שלכתחילה יהדר אדם להדליק בחוץ ובתוך עששית כדי שלא יכבו הנר ברוח.
- ד. המהר"ל דיסקין יעבד עששית על מהני, כי יעט ההדלקה כשהעששית פתוחה אין נהר יכול להתקיים. ועל כן יצא להשתמש בעששית התלויה ופתוחה בשוליה.

[1] החתם סופר (ביחודושי לשי"ס, שבת כב, א) מביא על פי זה למה אין הנשים נוהגות להדליק נר לעצמם כדיו מהדרין. ושמכיון שעיקר התקנה היתה להדליק ברה"י ואין כבוד לנשים לצאת לרשות הרבים, על כן לא נתקן לחוץ להדליק בפנים בזמן הזה. אלא לכתחילה יוצאים בהדלקת בעל הבית. וזאת מה שכתבנו בשעשועי מנתח על המועדים (עמוד צב, בביאור חיוב נשים להדליק).

[2] יש לציין לדברי הצפנת פענח (הל' חנוכה בפרק ג הלכה ג) שכתב לחודש דמשבטלה מנילת תענית, בטלה מצות פרסומי ניסא לרבים. ומעתה אין חיוב ההדלקה אלא בשביל זכר לנס בלבד, ולכפי חיוב זה די שידליק בביתו.

[3] וכענין זה ראיתי בשו"ת דברי הישוע (חלק א סימן מ) שהארץ לבאר דאף שהסכנה נחטבלה מ"מ התקנה להדליק בפנים קיימת. והביא סמך מנ"י כתובות ג, א) שחציו ענין זה. (ועיי"ש שהעלה לחדש שלא רק שרשאי להדליק בפנים בזמן הזה, אלא שהמדליק בחוץ לא יצא ידי חובתו. מיהו חלק עליו הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות [חלק א סימן טז], וכן שו"ת אז נדברו [חלק ו סימן עב וכמ"כ בחלק י סימן כז] השיג עליו בזה).

[4] אולם אין זה מרווח כ"כ, דאי"ן אף מפרש המשיך דברי העיטור שכתב "ומי יכול להניחה מבחוץ מנחה מבחוץ, ואם לאו על פתחו". ועוד יש לדחות דמיון בין זיזיים מקדימים למצות לבין דחתם הוא רק מעלה בעלמא, משאי"ן דין הדלקה בחוץ היא עיקר קיום המצוה.

[5] ויש להעיר שדברי הגר"מ בשם אביו לכאורה סותרים את מה שמביא הגר"ח טורנין בשם הגרי"ח (בקונטרס חנוכה ופר"מ סימן ג ס"ק ג), וזה לשונו: ושעמתי ממנו הרב זצוקללה"ה דדיון שעת הסכנה היתה תקנה ויחודת ולכן אין במקום שאפשר ליחידים להדליק על פתח הבית מ"מ פטורים להניח בחוץ, שאם היו כלום מדליקים מבחוץ הוה חכמה. ובשעת הסכנה היתה התקנה שמוניחה על שולחנו כו'. וכן אמר ז"ל דאם הדליק מבפנים משום איזה אונס שהוא, ואח"כ נתאפשר לו להדליק מבחוץ אין זה אונס. משום דדינא דעל שולחנו רק נאמר בשעת הסכנה, וזו לא עיקר המצוה להניח על פתח הבית מבחוץ. וכן אמר ז"ל שכן עשה פעם שבהיה רוח חזק ולא יאמר אפטר היה להדליק מבפנים, ואחר שנפסק הרוח הדליק שוב מבחוץ. ע"כ"ל. אמנם יש להשוותם יחד, אין אף כאן מקומו. ובעז"ה יתבאר במקום אחר.

[6] רואה לציין למה שכתב הגצ"ב בהנמק שאילה (שאיילת א"ו כ"ב) שגם כשמדליק בחלון צריך להניחה בטוח הסמוך לחלון, אג"פ שהוא בפנים.



Rabbi Eliyahu Rapoport Bais Menachem Chabad Center, Chicago

עולם הפרשה

Devorah: The Impact of Rivka's Nurse on Jewish Practice

In Parshas Vayishlach (Bereishis 35:8), we encounter a seemingly brief yet profound passage about the passing of Devorah, Rivka's nurse:

ותמת דברה מינקת רבקה ותקבר מתחת לבית אל תחת האלון ויקרא שמו אלון בכות.

This mention calls back to our first encounter with her in Parshas Chaye Sara (Bereishis 24:59), where she accompanies Rivka to her marriage with Yitzchak. The Chizkuni explains that she is mentioned there to set the stage for us to understand whom the Torah is talking about in our parsha[1]. At face value, this pasuk strikes us as requiring further study - why does the Torah see it relevant to tell us of the passing of a person whom we know so little about?

The Significance of Devorah

R' Avraham ben HaRambam (Bereishis 35:8) provides crucial insight into why the Torah records Devorah's petirah: "סיפור התורה לזה מורה אל גודל ותמת דבורה - ואפשר שהיו מבקרים את קברה ומתפללים שם, כמו שנשי ישראל היו נקראות על שמה לברכה - ודבורה אשה נביאה."

"The Torah telling us of her passing indicates her exceptional tzidkus. Perhaps it was common to visit her kever and daven there, as women [also] invoke bracha by being named after her, such as Devorah HaNeviah (Shoftim 4:4)."

This connection between the two Devoras gains further traction in later Ashkenazi sources[2]. The Baalei HaTosfos draw a parallel between the tree where Devorah the nurse was buried and the tree under which Devorah HaNeviah would sit (Shoftim 4:5). Perhaps the neviah deliberately chose to sit at the resting place of her namesake, demonstrating her own anivus and willingness to care for even the most basic needs of her people, just as a nurse does.

Names and Legacy

R' Avraham ben HaRambam himself was named after Avraham Avinu, as his father explicitly states in a teshuvah to Rabbi Yefes (Igros HaRambam, ed. R' Shilat, Vol. 1, pg. 424). The Rambam's lashon there - that Hashem blessed his son "מי שנקרא על" - strikes eerily similar to his son's words about Devorah. This mesorah continued: R' Avraham named his oldest son Dovid (likely after the Rambam's brother who was niftar tragically at sea), who in turn

named his son Avraham, who then named his son Moshe, likely after the Rambam.

While naming after ancestors would become a common minhag in Klal Yisrael, this was not the prevalent custom in earlier doros. As Bereishis Rabbah (37:7) explains, earlier generations would name children based on events, while later generations named after their ancestors (see also Torah Temimah, Bereishis 32:29). Thus, R' Avraham ben HaRambam's suggestion that Devorah HaNeviah was named after Rivka's nurse represents a unique perspective on Biblical naming practices.



Kivrei Tzaddikim

The most intriguing aspect of R' Avraham ben HaRambam's perush is his reference to tefillah at kivrei tzaddikim[3]. His presentation of this as a Biblical-era minhag intersects with a longstanding discussion about his father's shitta on the matter. The Rambam's position has been extensively analyzed through several key sources:

In Hilchos Avel (4:4), the Rambam writes that one should not visit beis hakevaros, though meforshim (Kesef Mishneh and Radvaz ad loc., Shu't HaRivash §421) understand this as contextually limited.

The Mishna in Ta'anis (16a) teaches that during public fasts instituted for drought, the community would visit the cemetery. The Gemara presents two rationales for this practice: either to emphasize our mortality comparing ourselves to the deceased, or so that the niftarim intercede on our behalf. The Gemara explains the practical difference between these two opinions pertains to visiting a non-Jewish cemetery - according to the second approach, only Jewish kevarim would serve the purpose, while according to the first approach, any cemetery would suffice (Rashi see Magen Avraham O.C. 559:15 579:11)[4].

The Rambam (Hilchos Ta'anios 4:7) notably cites only the first reason, possibly reflecting his reservation about the concept of the niftarim intervening for the living.

Yet the Charedim quotes an igeres where the Rambam describes visiting Me'aras HaMachpela[5], though the authenticity of this account remains debated.

In light of all the above, it certainly seems noteworthy that R Avraham ben Harmabam mentions the custom of visiting the graves of the righteous as being a norm in Biblical times[6].

This week we mark the yartzeit of the Mittler Rebbe, Reb Dovber, who passed away on the 9th of Kislev 5587 (1826). One of the Mittler Rebbe's novel contributions to Chabad thought and practice is his emphasis on davening at kivrei tzaddikim, particularly that of his father, the Alter Rebbe.

Whereas the Alter Rebbe himself may have had a more lukewarm attitude to the practice (see Heichal Habesht #13 pg. 188ff. #15 pg. 179; to my knowledge, there are no recorded episodes of the Alter Rebbe visiting the grave of his rebbe), the Mittler Rebbe fully embraced it, publishing a kuntres devoted to the topic (קונטרס ההשתטחות) in which he elaborates and extrapolates from the various sources in Chazal. He explains that visiting the resting place of a loved one awakens pain and opens the heart to teshuva. This is even further extenuated if the person was a tzaddik with whom you had a relationship during his lifetime. He also established the text of the Ma'ane Lashon to be recited at his father's resting place and himself exerted considerable effort to travel to his father's resting place in Haditch. He passed away on his return trip home from one such journey.

[1] להעיר מפי' הרשבים בראשית (א:א): לפי דרך המקראות שרגיל להקדים ולפרש דבר שאין צריך בשביל דבר הנזכר לפניו במקום אחר.

[2] See Daas Zekenim, Hadar Zekenim, and Paneach Raza on Bereishis 35:8.

[3] See Gemara Sotah (34b) regarding Me'aras HaMachpela and Pesikta Rabbasi (3) regarding Kevar Rachel.

[4] Tosfos (Ta'anis 16a, ד"ה והולכין) points out that this Mishna is the basis

for the minhag to visit the beis hakevaros on Tisha B'Av, a practice codified by the Rema (Orach Chaim 559:10).

[5] See R' Shilat's edition of Igros HaRambam (Vol. 1, pp. 225-226).

[6] It is important to clarify that everything mentioned here concerns tefillah to Hashem at kivrei tzaddikim. This differs from communicating with the niftarim themselves, though this too has a basis in Chazal (see Gemara Ta'anis 23a regarding R. Mani at his father's kever; Zohar,

או בתלך Mos 71:1; and the midrashim referenced in the kinos אחרים regarding Yirmiyahu HaNavi's communication with Moshe Rabbeinu and the Avos). The Rambam appears to take a different approach. For example, regarding one who wronged another and did not apologize during the victim's lifetime, the Yerushalmi (Yoma 8:7) states they must visit the victim's kever to say "I have wronged you." In the Rambam's formulation (Hilchos Teshuvah 2:11), the perpetrator addresses the assembled and Hashem, not the niftar.



Dr. Menachem Jacobs

עולם הרפואה

Mothers by Birth, Blood, or Both? Halachic Perspectives on Maternity

In this week's Parsha, Dina is captured by Shchem the son of Chamor, and her brothers Shimon and Levi come to rescue her. However, a Midrash suggests that Dina initially refused to return with them due to the trauma of her experience. She feared she would have no future, that no one would marry her, and that she would never have children. In response, Shimon offers to marry her, and their union results in the birth of a child, Shol ben HaKena'anis.

This story raises a fascinating halachic question: How could Shimon marry Dina? Even though this occurred before Matan Torah, the descendants of Noach were already bound by the Sheva Mitzvos Bnei Noach, which included prohibitions against certain familial unions. Specifically, maternal siblings were forbidden from marrying each other, while paternal siblings were permitted.

As we learned in last week's column, the Targum Yonasan (Bereishis 30:21) provides a unique backstory to Dina and Yosef's births. It explains that Dina was originally conceived by Rachel and Yosef by Leah, but their embryos were divinely switched. Leah carried and gave birth to Dina, while Rachel carried and gave birth to Yosef. According to this interpretation, while Leah was Dina's gestational mother, Rachel was her genetic mother. Some Rishonim reference this Medresh to resolve the question of Shimon and Dina's relationship, positing that Dina was not Shimon's maternal sibling according to halachic definitions, as she was genetically Rachel's daughter. However as a medresh this source is of limited utility halachikly.

As we highlighted last week, the discussion surrounding IVF and embryo transfer demonstrates the modern relevance of these ideas. In cases of surrogacy or ovum donation, similar halachic questions arise about the implications when the genetic mother and the gestational mother are not the same. While there is no clear consensus halachically, we will explore the relevant sugyot, outline key opinions among poskim, and highlight some of the compromises modern rabbanim have adopted in practice to address these profound ethical and halachic challenges.

Arguments in Favor of the gestational and Birth Mother

The first and perhaps strongest proof was advanced by Rabbi Zalman Nechemia Goldberg (Techumin 5:252). Normally, following conversion, a person is halachically considered "like a newborn child" and no longer related to their biological family. However, in the case of a pregnant woman, her twins remain siblings

after her conversion, as seen in Gemara Yevamos 97b. This suggests that the maternal relationship is established either during pregnancy or at birth. If the relationship were based solely on conception or genetic origin, conversion would sever that link, and the twins would no longer be considered related.

This conclusion, though, can be contested (see Rav J. David Bleich Contemporary Halachic Problems 4:251-258) as even if the maternal relationship were disrupted by conversion, it could have been reestablished through gestation or birth, as the mother plays both roles in a typical pregnancy, making this proof inconclusive.



הגר"מ אליהו עם
ב"ק אדמו"ר ליובאוויטש זי"ע

A second proof is a Gemara in Megilla. The verse in Esther (2:7) seems repetitive in stating both that Esther had no parents and that they died (כִּי אֵין לָהּ אָב וְאִם). The Gemara (Megillah 13a) clarifies that this teaches Esther never had parents: her father died at her conception, and her mother died during childbirth. Rashi notes that Esther's mother died at the moment she could have been identified as her mother. There are those who have suggested that this implies that motherhood is defined by the act of giving birth rather than conception. However, as this is an aggadic teaching, it has limited utility healthily.

A third proof with a similar issue is the above targum with which we opened this topic.

Rav Zalman Nechemia Goldberg (Techumin 5:252), Rav Eliezer Waldenberg, and Rav Eliashiv (Nishmat Avraham 4:184-186) lean toward defining the birth mother as the halachic mother, though Rav Eliashiv notes no definitive ruling has been reached. Rav Mordechai Eliyahu, however, viewed that the birth mother is halachically the mother and ruled as such in practice (see Lishkat Hadarom siman 7)

Arguments in Favor of the genetic or Ovum mother

The first source we will explore is Gemara Nidda 31a, which describes the creation of a child as a partnership between three contributors: God, the father, and the mother. It explains that the father provides elements like bones, veins, nails, brain, and the whites of the eyes, while the mother contributes odem (literally red substance) forming the skin, flesh, hair, and eyeballs. God's role is to provide the child's soul, intelligence, vision, and other essential capabilities.

Ramban (Vayikra 12:2) explains that the woman's blood at conception combines with the father's contribution to form the child's physical substance. This suggests that the genetic contribution of the Ovum is central in halachically defining maternity. Ramban contrasts this with the Greek view, which sees the father as having a formative but secondary role, and emphasizes that the mother's role at conception is primary. This interpretation supports the position that maternity in Halacha is defined by the genetic contribution at conception rather than by gestation or birth. However, a close inspection of Ramban's phraseology and position can perhaps be read either way; furthermore, this is an aggadic Gemara and is hard, therefore, to apply directly to Halachik rulings.

A second is the Gemara in Chulin 70a, which discusses the status of a fetus transferred from one animal to another. The text refers to the genetic mother as "dideih" ("his [mother]") and the birth mother as "lav dideih" ("not his [mother]"). This implies that genetic contribution, rather than the act of birth, determines the maternal relationship.

A counterargument suggests that in the case of animal-fetus transplantation, removing the fetus from the first animal constitutes an act of birth, making the second animal merely an incubator. However, this analogy cannot apply to human reproduction, as harvesting an ovum from a woman does not constitute an act of birth.

Based on the above the majority of poskim view this matter as halachikly unsolvable (a modern Teiku תשבי Amen!) Hence, absent a clear consensus, Rav Shlomo Zalman Auerbach (cited in Nishmat Avraham 4:186), and others rule that one must act strictly by both opinions. According to them, post facto, if the donor of the Ovum is not Jewish, the child needs a conversion. Moreover, Kohanim, who may not marry converts, should not marry any girls born from a non-Jewish donor (see Techumin 10:280). On the other hand, if the donor is Jewish, records must be kept to ensure that the child does not marry any of the donor's other children (see Techumin 10:273-281).