

שיעור שישי

שעת הסכנה

מראי מקומות: דף ג ע"ב "ומסכנה ואילך" וכו' — תוספות ד"ה ולדרוש וד"ה תקנה, והגהות אשרי ד"ה ומן הסכנה; שבת דף כא ע"ב "נר חנוכה" וכו' — רש"י, תוספות, חידושי הריטב"א (מהדורת רייכמאן), וחידושי רבי עקיבא איגר על הש"ס שם; שם, דף מה ע"א "מהו לטלטולי שרגא" וכו' — רב נסים גאון ותוספות שם; סנהדרין דף ער ע"א "כל עבירות שבתורה" וכו', ונימוקי יוסף שם; רמב"ם, הלכות ממרים, פרק ב הלכה ב, והשגות הראב"ד שם; טור או"ח סימן תרעא, וב"ח ד"ה ובשעת הסכנה.

"ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים... מאי סכנה? אילימא דאמרי: בתולה הנשאת ליום הרביעי — תיהרג, נהגו? לגמרי ניעקריה. אמר רבה: דאמרי: בתולה הנשאת ביום הרביעי — תיבעל להגמון תחלה. האי סכנה? אונס הוא. משום דאיכא צנועות דמסרן נפשייהו לקטלא ואתיין לידי סכנה. ולדרוש להו דאונס שרי. איכא פרוצות, ואיכא נמי כהנות. וליעקריה. גזירה עבירא דבטלא, ותקנתא דרבנן מקמי גזירה לא עקרינן" וכו'. וכתבו התוספות (בר"ה תקנה): "תקנה דרבנן מקמי גזירה לא עקרינן" — כי פריך לעיל 'ליעקרוה', לא משני תקנה דרבנן מקמי גזירה כו' כדמשני הכא, משום דלעיל פריך וליעקרוה ויקבעו יום אחר, כיון דאינו מתכוין אלא להעבירם על דת, כשיקבעו יום אחר לא יחושו לא מיעקרא תקנתא דרבנן הואיל ויהא יום אחר קבוע, אבל הכא פריך וליעקרוה ולא יהא שום יום קבוע, שאם יקבעו יום, אתי ובעיל באותו יום, ולהכי משני מקמי גזירה לא עקרינן תקנה דרבנן שלא יהא שום יום קבוע". ואם כן התוספות

מחדשים שהסכנה אינה יכולה לגרום אלא לשינוי תקנת חכמים, ולא לביטולה, ולכן ניתן רק לשנות את יום הכניסה לחופה, ולא לבטל לגמרי את הצורך ביום מסוים של כניסה לחופה.

וכעין זה אנו מוצאים אף לגבי דין הדלקת נרות חנוכה. הגמרא בשבת (בדף כא ע"ב) אומרת, ש"נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו", ובהסבר משמעות שעת סכנה זו נחלקו רש"י ותוספות. רש"י כתב (בד"ה הסכנה) "שהיה להם לפרסיים חוק ביום אידם שלא יבעירו נר אלא בבית ע"ז שלהם" וכו', ואילו התוספות (בד"ה ובשעת הסכנה) הביאו את הגמרא בהמשך (בדף מה ע"א), ושם הם כתבו (בד"ה מקמי חברי) "דשעת הסכנה דלעיל לאו סכנת חברים קאמר, אלא סכנת גזירה, שגזרו שלא להדליק נר חנוכה", וכן כתב ה"טור" (אורח חיים, סימן תרעא): "ובשעת הסכנה, שאינו רשאי לקיים המצוה, מניחה על שולחנו ודיו", והוסיף הב"ח: "ובשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצות וכו' — שם, ופירושו שגזרו שמד שלא לקיים המצות, ולא כפירוש רש"י, שהיה להם לפרסיים יום איד כו', דפשיטא דכיון דגזירת פרסיים לא היתה על ישראל בלחוד, אלא גם על שאר אומות, לא הוי גזירת שמד כמו שכתוב בני"י פרק 'בן סורר ומורה', ואם כן היה קשה, למה הצריכו רז"ל להניחו על שלחנו ונכנסו בספק סכנה? והלא אף מן השלחן היו נוטלין ומקפידין, כדאיתא בפרק קמא דגיטין, וכמ"ש התו' בפרק ב"מ, אבל כשנפרש דבגזירת שמד קאמר, ניחא, דאפילו ערקאת' דמסאנא אסור לשנות בשעת שמד, ולכן לא היו עוקרין מצות ההדלק' לגמרי, אבל מה שהיו משנין להניחם על השלחן אין המצוה נעקרת בזה, דאין זה שינוי בגוף המצוה, רק שינוי המקום בלבד, בכה"ג שרי אפי' בשעת השמד, כדמוכח בריש כתובות, בתקנת נישואין ליום הרביעי, דאפילו בשעת השמד משנין התקנה מיום זה ליום אחר כיון שאין עושין שינוי בגוף התקנה, וה"נ לענין מצות הדלקה דנר

חנוכה; גם הר"ן פי' כמ"ש רבינו ולא כפירש"י, וכן עיקר". ואם כן הב"ח כותב, על פי דברי התוספות, שגם לגבי דין הדלקת נרות חנוכה אין הסכנה יכולה לגרום אלא לשינוי תקנת חכמים במקום ההדלקה, ולא לביטולה לגמרי, והוא דוחה את שיטת רש"י, ואומר שאם לא היה מדובר בשעת השמד, אלא בגזרה הקיימת גם על שאר אומות, לא היו חכמים מחייבים את האדם להיכנס לספק סכנה, וכן כתב המאירי (בדף כא ע"ב, ד"ה ויש): "ויש שפירש 'בשעת הסכנה' — יום איד של פרסיים שלא היו מניחים להדליק אלא בע"ז שלהם, ואין נראה [כן], שאם כן היאך מדליק על שלחנו?". ואם כי אין מתוך דברי התוספות אצלנו ראייה גמורה לדברי הב"ח, שהרי אצלנו מדובר שביום השלישי בטלה הסכנה לגמרי, ואילו שם מדובר באופן שהסכנה רק מתמעטת על ידי הכנסת נרות החנוכה לבית, אולם מכל מקום אנו רואים מדברי התוספות שגם כאשר אי אפשר לבטל את התקנה לגמרי, אפשר לשנותה, וניתן לומר שכך הוא הדין גם לגבי הדלקת נרות החנוכה.

והנה, רבי עקיבא איגר (בחידושו ל'שבת כא ע"ב) הקשה על דברי הב"ח וכתב: "עי' בב"ח שכתב דלטעם הר"ן והמחבר משום שמד, מש"ה הצריכו חכמים שיניח על השלחן, דאפילו על ערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור, משא"כ לטעם רש"י, ע"ש, וק"ל דהא הר"ן כתב (בפכ"ד מה"ש) [בפ"ד דשבת], וכן פסקי' ביר"ד סי' קנ"ז, דדוקא במצות ל"ת, אבל בעשה א"צ לקיימו וליהרג, ומצות נר חנוכה ג"כ עשה הוא, וצ"ע". רבי עקיבא איגר מקשה על דברי הב"ח: כיצד ניתן לומר שהצורך להניח את נרות החנוכה על שולחנו הוא משום שעת השמד? הרי דין שעת השמד קיים רק לגבי "קום עשה" ולא לגבי "שב ואל תעשה", ואם כן משום הטעם של שעת השמד לא היה ניתן לחייב את האדם להדליק נרות חנוכה, והוא היה יכול שלא להדליקם. ואם כי אותה קושיה קיימת גם על דברי הגמרא אצלנו, אולם אצלנו ניתן לומר שאין מדובר אלא במנהג, וכפי שאומרת הגמרא: "נהגו העם לכנוס", ואילו שם מדובר בחיוב.

וביותר קשה הדבר, שכן ה"נימוקי יוסף" בסנהדרין, המהווה את הבסיס לחילוקו של הב"ח בין גזרה המוטלת רק על ישראל ובין גזרה המוטלת גם על שאר האומות, מביא מיד לאחר מכן את החילוק בין "קום עשה" לבין "שב ואל תעשה", ואומר (בדף יז ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה קרקע עולם) ש"כל דבר שבידיהם להעביר בעל כרחנו, שאין לנו למסור עצמנו למיתה בשב ואל תעשה, כגון אסתר, ואפילו בשעת השמד" וכו'. ויתרה מזאת, המקור לשני הדינים הללו הוא אותו מקור. התוספות אצלנו כותבים (בד"ה ולדרוש): "והא דלא פריך התם גילוי עריות הוא, דפשיטא ליה דאיכא לשנויי קרקע עולם היא ואין לה למסור עצמה, אבל לענין חילול השם לא היה נראה לו שיועיל טעם דקרקע עולם, ומשני קרקע עולם היתה ואפילו חילול השם ליכא" וכו', ומתוך הדין של חילול השם לומד ה"נימוקי יוסף" שגם לגבי גזרת השמד קיים הדין של "קרקע עולם", דהיינו החילוק בין "קום ועשה" ו"שב ואל תעשה", שכן יש חילוק ביניהם. וזהו גם המקור לחילוק בין גזרה המוטלת רק על ישראל ובין גזרה המוטלת גם על שאר האומות, וכפי שכותב ה"נימוקי יוסף": "והא דלא מקשה: הא אסתר שעת הגזרה הואי, משום דלא מיקרי גזרה אלא כשהגזרה מיוחדת באומה אחת לבד, אבל אחשורוש לא על ישראל בלבד גזר, אלא על כל מדינות מלכותו", ואם כן ודאי שדבריו של הב"ח קשים להבנה.

ואכן מוצאים אנו במדרכי, והובאו דבריו ב"הגהות אשרי" (לכתובות, פרק א, סימן ג), שחלק על שיטת הב"ח והתוספות וכתב: "ומן הסכנה ואילך נהגו לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים; מאי סכנה? אי לימא דאמרי: בתולה שנשאת בר' תיהרג, נהגו? לגמרי ליעקרה — כלומר, כיון שיעקרוהו ב"ד, ליכא איסור משום עת צרה שאפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור, ולעבור על דת אפי' לשנויי ערקתא דמסאנא אסור; מכאן יש ראי' לדברי מורי קרובי שכתב בפ"ק דביצה, דאע"ג דאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד

חבירו אא"כ כו', אם יעשו באותה סברא שאם היה אותו ב"ד קיים היה מסכים להתיר שנשתנה הענין, אין זה ביטול דבריו, עכ"ל", ואם כן הוא סובר שמדובר בביטול גמור של התקנה. והוא מביא את דברי הרמב"ם, החולק ואומר (בהלכות ממרים, פרק ב, הלכה ב): "בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג, אינו יכול... אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו — אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהיו גדולים מהם" וכו'. אולם הראב"ד, שם, משיג על הרמב"ם ואומר: "א"א עיטור שוקי ירושלים בפירות קשיא עליה, שהראשונים תקנהו ור' יוחנן בן זכאי ביטלה אחר חרבן מפני שנתבטל הטעם לראשונים, ולא היה גדול כראשונים", ואם כן הוא סובר שגם בית דין קטן יותר יכול לבטל את תקנת הראשונים, אם בטל הטעם לראשונים, כמרדכי. ולפי זה קיימת מחלוקת בין הרמב"ם והתוספות לבין הראב"ד והמרדכי לגבי סמכותו של בית דין לבטל תקנה של בית דין גדול ממנו בשעה שבטל טעם התקנה, ויש צורך להבין כיצד יסביר הרמב"ם את שאלת הגמרא "לגמרי ניעקריה", שכן אין הוא מביא את חידושם של התוספות, שיש הבדל בין ביטול גמור של התקנה ובין שינויה בלבד. ונראה להסביר שלדעת הרמב"ם יש בפיקוח נפש דין מיוחד. הגמרא ביומא (בדף פג ע"א) אומרת שלעניין פיקוח נפש אין הולכים אחר הרוב, אף על פי שדין רוב הוא מדאורייתא, והסבר הדבר הוא שפיקוח נפש דוחה את כל התורה, וכשקיים פיקוח נפש בטלים שאר הדינים. וניתן להסביר שגם הרמב"ם סובר שאמנם בדרך כלל אין בית דין יכול לבטל תקנה של בית דין גדול ממנו, אולם כשיש מצב של פיקוח נפש, בטל דין זה, וגם בית דין קטן יותר יכול לבטל את התקנה.

אלא שיש עדיין צורך להבין את גוף דבריו של הרמב"ם. הרמב"ם כתב שבית דין אינו יכול לבטל תקנה של בית דין גדול ממנו, אף

אם בטל טעם התקנה, ולכאורה אין מובן מהו הנימוק לכך? הרי חכמים יכולים לעקור אפילו דבר מן התורה ב"שב ואל תעשה", ולכאורה קל וחומר שהם יכולים לעקור תקנה שקבע בית דין קודם להם ב"שב ואל תעשה", וכפי שכתב רבי עקיבא איגר לגבי מסירות נפש. ונראה להסביר, שלדעת הרמב"ם יש הבדל בין שני הדינים הללו, ואם כי לגבי ביטול תקנה של בית דין קודם, אין לבית הדין הקטן יותר סמכות לחלוק על בית הדין הגדול ממנו ולשנות את תקנתו אפילו ב"שב ואל תעשה", אולם לגבי עקירת דבר מן התורה, אין צורך בסמכות גדולה יותר מן התורה על מנת לעקרו, שהרי סמכות כזאת ודאי שאינה קיימת, אלא זהו דין בעלמא שקבעה התורה, כרוב וכחזקה, שבית הדין יכול לעקור דבר מן התורה ב"שב ואל תעשה", וממילא אין בכך כל קושי על דבריו של הרמב"ם.

והנה, רבי עקיבא איגר הקשה על דברי הב"ה, ואמר שאין אפשרות להסביר שהחיוב להניח את גרות החנוכה על השולחן נובע מדין שעת השמד, שכן דין שעת השמד קיים רק לגבי "קום עשה", ולא לגבי "שב ואל תעשה". ואמרנו שבדבריו אלו הוא מסתמך על דברי ה"נימוקי יוסף" והתוספות העוסקים בגמרא בסנהדרין. אולם לכאורה התוספות אינם מדברים כלל על דין שעת השמד. התוספות כותבים רק ש"לענין חילול השם לא היה נראה לו שיועיל טעם דקרקע עולם, ומשני קרקע עולם היתה ואפילו חילול השם ליכא" וכו', ואם כן הם עוסקים רק בדין חילול השם בפרהסיא, ולא בדין גזרת השמד. ואף בגמרא עצמה (בסנהדרין עד ע"ב) משמע שאין מדובר בשעת השמד, שכן בתירוצה השני היא אומרת ש"הנאת עצמן שאני", ובפשטות גם בתירוצה הראשון, האומר: "אסתר קרקע עולם היתה", הבינה הגמרא שמדובר בהנאת עצמן, אלא שבתירוצה השני היא חידשה ש"הנאת עצמן שאני" מבחינת הדין, ואם כן התירוץ הראשון של הגמרא אינו עוסק בשעת השמד, אלא בחילול השם בפרהסיא, הנובע מהנאת עצמן. ולכאורה ניתן

לומר שהב"ח סובר שהחילוק בין "קום עשה" ו"שב ואל תעשה" נאמר רק לגבי חילול השם בפרהסיא, ולא לגבי שעת השמד, ובשעת השמד חייבים למסור את הנפש גם ב"שב ואל תעשה". ואם כי מצינו מחלוקת ראשונים בשאלה: האם דין גזרת השמד חמור יותר מדין חילול השם בפרהסיא? אולם ניתן לומר שהב"ח סובר שאמנם הוא יותר חמור, מכיוון שכל מהותו היא חילול השם, ולכן חייבים למסור בו את הנפש גם ב"שב ואל תעשה". ולפי זה מובן שהב"ח כותב שבשעת השמד יש חיוב להניח את נרות החנוכה על שולחנו, אף על פי שמדובר שם בדין של "שב ואל תעשה".

ועל פי זה ניתן להבין גם את החילוק בין גזרה שנאמרה על ישראל בלבד, ובין גזרה שנאמרה גם על שאר האומות. ה"נימוקי יוסף" כתב "דלא מיקרי גזרה אלא כשהגזרה מיוחדת באומה אחת לבד, אבל אחשורוש, לא על ישראל בלבד גזר, אלא על כל מדינות מלכותו", ולכאורה אין זה מובן מה הוא החילוק בין גזרה שנאמרה על ישראל בלבד, ובין גזרה שנאמרה גם על שאר האומות? מדוע ההוספה של הגזרה גם על הגויים מפחיתה את חומרתה מישראל? הרי אם חייבים למסור את הנפש על מצוות, חייבים לכאורה למסור את הנפש אף אם יש גם גויים שנגזרה עליהם הגזרה. אלא הסבר הדבר הוא, שאם נגזרה הגזרה רק על ישראל, הרי היא מוגדרת כגזרת השמד, אולם אם היא נגזרה גם על הגויים, שוב אין היא מוגדרת כגזרת השמד, אלא כהנאת עצמן בלבד, שהרי הגויים אינם מצווים על כך. אם הגזרה היא לעבור על דת, זו היא גזרת שמד, אולם אם אין זו גזרה לעבור על דת, אלא לעשות מעשה בעלמא, כגון בגזרתו של אחשורוש, שהייתה גם על הגויים, ולגביהם זהו מעשה בעלמא, ולא עבירה על דת, אין היא מוגדרת כגזרת שמד, אלא כהנאת עצמן בלבד. ולפי זה, אם הגזרה תהיה גזרה של עבירה על דת גם לגבי הגויים, הרי היא תוגדר כגזרת שמד על אף שגם הגויים נתחייבו בה, וכפי שמוכה

מדברי הרמב"ם שכתב (בהלכות יסודי התורה, פרק ה, הלכה ג) ששעת הגזרה היא ש"יעמוד מלך רשע, כנבוכדנצר וחביריו, ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות", ואם כן גזרתו של נבוכדנצר מוגדרת כגזרת שמד על אף שגם הגויים נצטוו לעבדו כעבודה זרה, מכיוון שגם לגביהם הדבר אסור, והגזרה מכוונת להעבירים על אחת משבע מצוות בני נח. ואם כי ניתן היה להסביר שהרמב"ם חולק על שיטת ה"נימוקי יוסף", וסובר שגזרת שמד מוגדרת גם גזרה שנגזרה אף על שאר האומות, ולכן הוא אומר שגזרתו של נבוכדנצר הוגדרה כגזרת שמד אף על פי שנגזרה גם על שאר האומות, ולפי זה תתורץ קושיית הב"ח על רש"י, שכן רש"י יוכל להסביר שהחויב להניח את נרות החנוכה על שולחנו נבע מגזרת השמד. אולם בפשטות אין נראה לומר שהרמב"ם חולק על שיטת ה"נימוקי יוסף", ונראה להסביר שקושיית הב"ח אינה קשה על דברי רש"י, מכיוון שרש"י סובר שהגזרה שם נועדה לשם עבודה זרה, שהיא אחת משבע מצוות בני נח, ולכן היא הוגדרה כגזרת השמד על אף שהיא נגזרה גם על הגויים.

ברם, מדברי ה"נימוקי יוסף" עצמו ניתן לכאורה להוכיח בניגוד ליסוד שאמרנו, שגזרה של עבירה על דת תהיה מוגדרת כגזרת שמד גם אם נצטוו בה עוד אומות, אם היא באה להעביר גם את הגויים על שבע מצוות בני נח. הגמרא בסנהדרין (בדף עד ע"ב) אומרת ש"הנאת עצמן שאני, דאי לא תימא הכי, הני קוואקי ודימוניקי היכי יהבינן להו?" וכו'. וה"נימוקי יוסף" כותב על כך (בדף יח ע"א מדפי הרי"ף): "וא"ת והא אבזרהא דע"ז הוא, ולא גרע מהבא עליו סתם דאסור, י"ל דלא מיקרי אבזרהא דע"ז אלא בלאוין המיוחדין בהן, כגון עבודה לאתהני מינה, דאיכא משום 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרס', דאיירי בע"ז, אבל קוקי ודמינקי דיהבי להו ליכא איסורא אלא משום 'לפני עור לא תתן מכשול', והאי לאו בע"ז בלחוד איירי, אלא כולל הוא כל המצוות, ולא מיקרו אבזרהא דע"ז" וכו'. אולם לכאורה גם לאחר דבריו

של ה"נימוקי יוסף" עדיין קשה כיצד ניתן לתת להם את הקוקי ודמינקי? הרי לפי שיטות האחרונים הסוברים שיש ב"לפני עור" את האיסור עצמו, גם הגויים מחויבים ב"לפני עור", ולכאורה צריכה גזרה זו להיות מוגדרת כגזרת השמד. אלא מכאן ניתן לכאורה להוכיח, שגזרה הנגזרת גם על שאר האומות אינה מוגדרת לשיטת ה"נימוקי יוסף" כגזרת שמד גם אם היא גורמת להכשלתם באיסור שהם מחויבים בו.

ונראה להסביר את דבריו של רש"י, ולומר שלשיטתו, הגמרא האומרת ש"מניחה על שלחנו" אינה עוסקת כלל בשעת השמד, וממילא אין קיים לגביה כל הדיון שדן בו הב"ת. הגמרא בשבת (בדף מה ע"א) אומרת ש"בעו מיניה דרב: מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא? ואמר להו: שפיר דמי", ומסביר רב נסים גאון: "מהו לטלטולי שרגא דחנוכה מיקמי חבארא בשבתא — שמענו כי בימי החברים פרסיי היו חברים מחזרין בכל בתי ישראל ומכבין את הנרות ולוקחין מכל בית נר, והיה צער גדול לישרי מזה המעשה, מפני שהיו מוליכין את נרותיהם לע"ז וכו', ואם כן הצער לא נבע מאיסור העבודה זרה שנעשה, אלא מכך שאת הנרות שהודלקו לכבוד ריבונו של עולם היו החברים מוליכים לעבודה זרה. וכך גם משמע מהמשך דברי הגמרא שם. הגמרא שם ממשיכה ואומרת ש"שעת הדחק שאני", ולכן מותר להכניס את הנרות, ואם היה מדובר שם בגזרת שמד, לא הייתה הגמרא אומרת שמותר להכניס את הנרות מפני שזו שעת הדחק, אלא אדרבה, שחייבים להשאירם בחוץ, ומתוך כך שהגמרא נוקטת בטעם של "שעת הדחק שאני", מוכח שהצער היה מפני שמוליכים את הנרות שהודלקו לכבוד ריבונו של עולם, לבית העבודה זרה, ו"שעת הדחק" מתירה להכניסם לבית על אף איסור המוקצה הכרוך בכך, כדי שלא ייגרם צער זה, ולפי זה ניתן להסביר שגם הגמרא האומרת ש"מניחה על שלחנו", אומרת זאת מפני צער זה, ולכך התכוון רש"י באמרו "שהיה להם לפרסיים חוק ביום אידם

שלא יבעירו נר אלא בבית ע"ז שלהם" וכו', וממילא מובן ש"מניחה על שלחנו" מכיוון שאין כאן סכנה של שעת השמד, שאין מחויבים לקיים בה את המצוה אם הגזירה קיימת גם על הגויים, ובכך מתורצת קושיית הב"ח על רש"י.

ועל פי דבריו של רב נסים גאון ניתן לחדש דבר נוסף. קודם לכן ראינו שקיימת מחלוקת בין הב"ח והתוספות לבין המרדכי בשאלה האם התקנה לכנוס ביום השלישי מהווה רק שינוי של התקנה הקודמת, או עקירתה הגמורה. והנפקא מינה בין שתי ההבנות הללו היא, שלפי הב"ח והתוספות, הסוברים שאין זה אלא שינוי של התקנה הראשונה, מסתבר לומר שבשעה שתבטל הסכנה יחזור הדין הראשון למקומו, ואילו לפי המרדכי, הסובר שמדובר בביטול גמור של התקנה הראשונה, מסתבר לומר שהתקנה הראשונה לא תחזור למקומה גם אם תבטל הסכנה. ולכאורה אותו ספק קיים גם לגבי הדין ש"מניחה על שלחנו". גם שם ניתן לכאורה להסתפק בשאלה, האם זהו ביטול גמור של הדין הראשון, וגם אם תבטל הסכנה לא יחזור הדין הראשון למקומו, או שאין זה אלא שינוי ארעי של הדין הראשון, ואם תבטל הסכנה יחזור הדין הראשון למקומו. אולם מדבריו של רב נסים גאון ניתן לכאורה להוכיח שאין זה אפילו שינוי ארעי של הדין הראשון, אלא כבר מלכתחילה היה הדין הזה קיים. הריטב"א, הולך אף הוא בשיטת רב נסים גאון, וכותב (בשבת כא ע"ב, ד"ה ובשעת) ש"בשעת הסכנה מניחה על שלחנו" — פי' לא טוף דבר סכנת נפשות, דא"כ פשיט' (רבעל) [דעל] מצות עשה לא יהרג, וכדאיתא לקמן במכילתין גבי תפילין, וכדכתיב' במסכת סנהדרין, אלא אפי' סכנת צער או איבה כמו בצרפת... ולפיכך היה אומר מורי הרב ז"ל (שעושה) [כשנושב] רוח שא"א להדליקה בחוץ, מדליקה בפנים בביתו, וכן הוא כותב לעיל (בד"ה דאי): "דאי לא אדליק מדליק'... וכתב הרב בעל התרומות ז"ל דה"מ לדידהו שהיו מדליקי' חוץ לפתח, ואין (הנר) [היכר] לבני רשות הרבים יותר,

אבל אנן דמדליקין בפנים, ואין (הנר) (היכר) אלא לבני הבית, יכול להדליק כל הלילה ועד עמוד השחר. ולפי פי' זה יש לפרש דה"ק, דאי לא אדליק — מדליק בחוץ עד ההיא שעתא, אבל בתר הכין אינו מדליק אלא בפנים, (דאדידהו) [דלדידהו] נמי ודאי משום דלא מצי למעבד היכירא לרשות הרבים לא נפטר מלעשות היכירא לו ולבני ביתו, דהא לקמן אמרי' דבשעת הסכנה מדליקה על [שלחנו]. הריטב"א מוכיח שאין מדובר כאן בסכנת נפשות, מכיוון שאם היה מדובר בסכנת נפשות, לא היה חיוב להניח את נרות החנוכה על שולחנו, שהרי ב"ש ב"ש ואל תעשה" אין חיוב של מסירות נפש, וכפי שכתב רבי עקיבא איגר, אלא מדובר כאן בסכנת צער או איבה בעלמא, וכפי שכתב רב נסים גאון, ומכאן מסיק הריטב"א שגם לפי התקנה הראשונית, אם אין אפשרות של פרסומי ניסא בחוץ — כגון שנושבת בחוץ רוח, או שאין אנשים שנמצאים בחוץ — יש להדליק את הנרות בבית, וכפי שאומרת הגמרא שאם יש סכנה של צער או איבה יש להדליק את הנרות בבית, ואם כן הוא לומר מדין שעת הסכנה לפי הסברו של רב נסים גאון, שכבר לפי הדין הראשוני היה ניתן להדליק את הנרות בתוך הבית, ואין בהדלקה בבית אפילו שינוי ארעי של התקנה הראשונה. וכך ניתן להוכיח גם מדברי הרשב"א בשבת (בדף כא ע"ב, ד"ה אמר ר' ירמיה). הרשב"א כותב: "דע"כ רבא אסור להשתמש לאורה אית ליה, דאמרינן לקמן: 'אמר רבא, פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו', ואם איתא דמותר להשתמש לאורה, עושה נר אחד ועולה לו לכאן ולכאן ומניחה על שולחנו ודיו, בדרך שאמרו בשעת הסכנה 'מניחו על שולחנו ודיו' וכו'. ואם כן הוא אומר בפירושו, שאם היה מותר להשתמש לאור נרות החנוכה, היה מותר להניח את הנרות על שולחנו ולהשתמש לאורם, אף על פי שהוא מדבר על הדין העקרוני של הדלקת נרות החנוכה, הקודם לשעת הסכנה, ומכאן מוכח שגם קודם לשעת הסכנה ניתן היה להניח את הנרות על שולחנו אם היה צורך בכך.