

בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני מילה ♦ קידושין ונישואין ושאר שמחות ♦
בין המצרים ועוד

ובעה"י יכלכל
שקלא וטריא אליבא דהלכתא
חקרי דינים, פלפולים חריפים
מחקר מעשי, שאלות ותשובות
חידושי הלכה ואגדה

גליון יח

שנה ה' ♦ תמוז מנחם-אב ה'תשפ"ב
ניו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

A compendium of novellae, responsa, discourses and treatises
on Biblical and Talmudic law, gathered from scholars of Judaism
in the Spanish-Oriental rite.

©

תשפ"ב * 2022

כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$40

מחיר מנוי לשנה: \$40

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"

110 Vine St.

Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790

mechonavkatrochel@gmail.com

הוצאה לאור בסיוע מכון עלי עשור שע"י הרב שאול סימן-טוב

aleiassor@gmail.com

חברי המערכת

יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦
חיים אריאל נפתלי ♦ מנחם עובדיה

הגליון הבא יצא אי"ה לקראת חודשי תשרי ה'תשפ"ג
ראש השנה, יום כיפור, סוכות וענייני בין אדם לחבירו

נא לשלוח חידו"ת לא יאוחר מר"ח אלול

♦ ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים ♦

תוכן העניינים

פתח הבית ה

בית נכאות

יא "סוד הכתובה" לרבנו משה חיים לוצאטו זלה"ה
הרב אליהו בר שלום, הרב הראשי לבת ים, ומח"ס משפט הכתובה ח' כרכים
כח שו"ת בענין קידושי שחוק
בין הגאון הרב יעקב קמינצקי זצוק"ל והגאון הרוגאצ'ובר זצוק"ל
לג הערות בסוגיא דברכת חתנים
הגאון הרב יעקב קמינצקי זצוק"ל, ראש ישיבת תורה ודעת ומח"ס אמת ליעקב
לו בדין שוה כסף ככסף
הגאון רבי מרדכי שולמן זצ"ל, ראש ישיבת כנסת ישראל - סלבודקה בני-ברק

בית חתנים

מז ברכת המילה בין מילה לפריעה והמסתעף
הרב שאול סימן-טוב, עורך ספרי תורת חכם ברוך, ומו"צ בליקוד
סב בענין ברכת שהחיינו על המצוות ובמצות מילה
הרב איתן אביב, מח"ס יין המשומר ומו"ץ בליקוד
סט בענין חתן וכלה הנמצאים בסעודת ברית מילה האם יאמרו שהשמחה במעונו או לא
הרב מנחם סאוויץ, מח"ס ישמח לב ה' כרכים, ור"מ בישיבת מקור חיים, ליקוד
עח בענין מציצה בפה
הרב נתן פוויילף, מוהל מומחה וחבר כולל תפארת דוד, ליקוד

- בענין איזמל של ברזל בברית מילה **צא**
הרב אשר מאיר שנורמאן, כולל נפש חיה, ריברדייל
- דין אשה במילה **צה**
הרב אבא זבולונב הלוי, חבר כולל אבן העזר למעשה, ליקווד
- אב שחזר בתשובה ופודה את בנו שהגדיל בעל כרחו **צט**
צבי רייזמן, מחבר ספרי רץ כצבי (ח"י חלקים), איש עסקים, לוס אנג'לס
- קטן שהגיע למצוות במוצאי שבת, האם יכול להוציא אחרים בהברלה **קיב**
הרב אוריאל בנר
- בענין מחיצה בין גברים לנשים בסעודת שבע ברכות משפחתית **קכב**
הרב יוסף אביטבול, מח"ס שערי יוסף ושא"ס, בני ברק
- בענין חופה וברכת חתנים בבית חתנים כפי שנוהגים היום **קל**
הרב אוהד שלום ישי, חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו

בין המצרים

- בענין אכילת בשר בשבת חזון **קמז**
הרב מרדכי לבהר, מח"ס מנוחת מרדכי, מגן אבות ועוד, ראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס
- בענין נישואין בימי בין המצרים **קנד**
הרב משה פרץ, רב ומו"ץ בעי"ת מקסיקו סיטי
- בין המצרים: גדר הג' שבועות, ט' ימים, ושבע שחל בו **קנט**
הרב ישראל נתנאל נמדר, מח"ס שבת לישראל, נר יעקב, וכוס של ברכה, בית מדרש דגרייט ניק
- חתימה בשתיים בנחם, בברכת אכלים ובשאר מקומות **קפג**
הרב עמנואל מולקנדוב, מח"ס תורת הקדמונים וחבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

בית יוסף

- בענין מצות חינוך על האם **קצג**
הרב יוסף פרץ, מח"ס נתן פריז, מו"ץ בעי"ת פנמה
- בענין סיגרויות אלקטרוניות **קצח**
הרב שי טחן, מח"ס שף ויתב, וראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

רב	בענין נאמנות משגיח כשרות החשוד על עבירות הרב שמואל כאשכרמן, מח"ס מנחת שמואל ורב דק"ק נר המזרח, אטלאנטא
רז	בענין תפלה בצבור הבה"ח משה חיים סימן-טוב, ישיבת מאור התלמוד, ליקווד
ריח	גזיות צפרני הידים והרגלים ביום אחד הרב יהושע דומש, ליקווד
רכב	בענין וסת הדילוג הרב אליהו אוחיון, כולל ספרדי טורונטו
רכו	בגדר שיעור גרים הרב אשר בן-שמחון, מח"ס בית הסתרים, בית מדרש ד'גרייט ניק
רכט	בענין כיבוד אב ואם בעשיית רצונם הרב שמעון תברכיאן, בית מדרש גבוה, ליקווד
רלה	עיונים בחלכות מקח טעות: א. מכר שעון מזויף, ב. פסיפורה שלא צמחה הרב ישי יצחק שרגא, רב קהילת מדרש אברהם, רמת שלמה - ירושלים

בית תלמוד

רמג	ביאור שיטת השו"ע באדם המזיק ברה"ר שלא בכונה הרב אליעזר כהן, מח"ס אבן גיבורים, ראש כולל חושן משפט, ליקווד-קליבלנד
רנ	בסוגיא דת"ת ולישא אשה איזה קודם הרב יהודה אריאל עובדיה, מנין אברכים ספרדי, חבר בית הוועד לעניני משפט, ליקווד

מגיד מישרים

רסא	מאמר 'חמדת ימים אותו קראת' הרב חיים פאס, דיין בבית דין ובית הוראה ד'טאמס ריבר
רסח	מאי מברך - ברכות חתנים כנגד השאלות ששואלים את האדם בדין הרב אלחנן שאף, מח"ס ברכתא ושירתא ועוד, רב ומו"ץ בלוס אנג'לס

בטעם מצוות מילה..... רעא

הרב אברהם דניאל עבשטיין, ליקווד

בדק הבית

[א] שאלות ותשובות בעניינים שונים באורח חיים, ממרן הגר"ח קניבסקי זיע"א, עם הוספות ומראי מקומות / הרב יעקב אהרן סקוצילס [ב] הנהגות מגדולי הדור בעניני חתונה וסידור קידושין עם הוספות ומראי מקומות/ הרב מנחם סאוויץ [ג] הערה בביאור הפסוק שאומרים בברית מילה "אשרי תבחר ותקרב ישכון חצירך" / הרב אליעזר כהן [ד] האם אבי הבן צריך למנות את המוהל שליח למול את בנו / הרב עמנואל מולקנדוב [ה] חיוב מחיצה והפרדה בין גברים ונשים / הרב שי טחן [ו] בענין עד שזומן להעיד והוא פסול, אם נפסלים הכשרים שזומנו עמו בעת הראיה / הרב אשר גריידי



פתח הבית

השיר והשבח לחי עולמים, מושיבנו בבית ה' היינו כחולמים, לשקוד על דלתותיו לילות כימים, והנה אנחנו מאלמים אלומים, בתוך שדי חמד ובין הכרמים, והנה כמ'ה נכסוף נכספנו, להוציא לאור את אשר אספנו, להקריב אשה ולהעלות עולה, מקצה המדב'ר של לשונות חכמים, ויחדיו יהיו תואמים, בגליון השמונה-עשרה של הקובץ הנהדר 'אבקת רוכל', היוצא לאור לקראת חדשי תמוז, מנחם-אב ה'תשפ"ב, בעניני מילה, קידושין ונישואין ושאר שמחות, ובעניני דיומא, ועוד נושאים רבים ופרפראות לחכמה, רבנן אמרי אמירה נעימה, וכתבו לן עומקא ורומא, כולם נקבצו ובאו בני אל חי.

ומריש אמינא, כי שאל נא נשבעה מטוב רבותינו דמקדמת דנא, זכותם מגן וצינה לעמיה ישראל מגלינא, ש'בע ברכות במדור בית נכאת, חמוקי יריכות, מסודרות כשלחן וערוכות, כתובה להרמח"ל עם פירוש ע"ד הסוד, שנמסרה לנו ע"י הרה"ג ר' אליהו בר-שלום שליט"א, רבה הראשי של בת-ים ת"ו, ומח"ס משפט הכתובה, ואוסיף לה איהו מדיליה פירוש יקר ונעים, ועוד מכתבי שעשועים, מאביר הרועים, הגאון ר' יוסף רוזין זלה"ה, המכונה רוגאצ'ובער עם אביר יעקב, מוה"ר הג"ר יעקב קמינצקי זלה"ה בענין קידושין שחוק ותעתועים, ועוד בענין ברכת חתנים מהרב אמת ליעקב הנ"ל, מנחה היא שלוחה מידידנו עוז הג"ר מנחם סאוויץ שליט"א, מח"ס ישמח ישראל בעניני חופה וקידושין ועוד, ומרביץ תורה לעדרים פה עי"ת ליקווד יצ"ו. ועוד נתנו חכמים שיעור בענין שוה כסף ככסף מאת מוה"ר ר' מרדכי שולמן זלה"ה, ראש ישיבת כנסת-ישראל סלבודקה, בני ברק, שנשלח אלינו מבני משפחתו, ה' הוא נחלתו, ואלה תולדות איש צדיק במיתתו קרוי חי.

ובנין של שמחה בנינו, כנטיעים מגודלים זו היא ששנינו, במדור 'בית חתנים' נושאים ונותנים בעניני ברכות המילה הרבנים הגאונים הר"ר שאול סימן-טוב שליט"א, עורך ספרי תורת חכם ברוך, ומו"צ בליקווד, והר"ר איתן אביב שליט"א, מח"ס יין המשומר ומו"ץ בליקווד, ובענין חתן וכלה אם יאמרו שהשמחה במעונו בסעודת ברית מילה, מאת הג"ר מנחם סאוויץ שליט"א הנ"ל, ותרשיש שהם וישפה, את הכל עשה יפה, בענין מציצה בפה, המוהל המפורסם הרב נתן פוזיילף שליט"א, ועוד עיונים עמוקים בעניני מילה, מהרבנים החשובים הרב אשר מאיר שנוורמאן שליט"א, והרב אבא זבולונב הלוי שליט"א. ובענין אב שחזר בתשובה ופודה את בנו שהגדיל בעל כרחו, העמיק והרחיב בכל כחו, ידידנו מאז אשר נדבה רוחו, להעלות על הכתב דבר ה' זו הלכה ולתת ביד שלוחו, ה"ה ר' צבי רייזמן שליט"א, מחבר ספרי רץ כצבי (ח"י חלקים), ואיש עסקים נודע לתהילה בעי"ת לוס אנג'לס,

ובענין הבדלה ע"י קטן שהגיע למצוות במוצאי שבת, איזן וחקיקר ובדק לאור הנר, הג"ר אוריאל בנר שליט"א, וקול שיש בו דעת להשאל, כדת משה וישראל, בעניינים נחוצים מאוד הנוגעים לנישואין ושבע ברכות בימינו העמיקו בטוב טעם ודעת לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, הרב יוסף אביטבול שליט"א, מח"ס שערי יוסף ושא"ס, מעי"ת בני ברק ת"ו, והרב אוהד שלום ישי שליט"א, יושב בשבת תחכמוני, חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו, צאינה וראינה בנות ציון ברינה לבי ובשרי ירננו אל אל חי.

אם אשכחך ירושלים, נחם ה' את אבלי ציון בכפלים, במדור עניני דיומא פתחנו כמה שערים, בהלכות בין המצרים, מאת הגאונים רבי מרדכי לבהר שליט"א, בעל שו"ת מנוחת מרדכי, ס' מגן אבות ועוד מעי"ת לוס אנג'לס, ועמו במחיצתו הג"ר משה פרץ שליט"א, רב ומו"ץ בעי"ת מקסיקו סיטי, וצורבא מרבנן הלן בעומקה של הלכה ופקיע שמייה בספריו שבת לישראל, נר יעקב, וכוס של ברכה, ה"ה הרב ישראל נתנאל נמדר שליט"א, מלומדי בית מדרש ד'גרייט ניק, ועד'י חתימה מאמר מהרב עמנואל מולקנדוב שליט"א, מח"ס תורת הקדמונים וחבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה, מהרה תושע יהודה ובצל ש-די נחסה, ולא תבאנה הלכות אלו לידי מעשה, מתי אבוא ואראה פני אלקים, צמאה נפשי לאלקים לאל חי.

ותוספת כתוב'ה, במדור בית יוסף להבה, משם תצא הוראה לדעת את הדרך אשר ילכו בה, מאמר בענין מצות חינוך על האם מהאי גברא רבא, הג"ר יוסף פרץ שליט"א, מח"ס נתן פרוי, ומו"ץ בעי"ת פנמה, ובענין סיגריות אלקטרוניות מאת הג"ר שי טחן שליט"א, מח"ס שף ויתבי, וראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, נשאל ומשיב למאות ולאלפים, בעי"ת ברוקלין יצ"ו, ובענין נאמנות משגיח כשרות החשוד על עבירות, מבכירי הדיינים ומורי ההוראה הג"ר שמואל כושכראמן שליט"א, מח"ס מנחת שמואל ורב דק"ק נר המזרח, אטלאנטא. ועוד בענין תפלה בצבור מאת הבחור הנעים, עדיו לגאון ולתפארת, הבה"ח משה חיים סימן-טוב נ"י, בן ידידנו הגר"ש שליט"א, וגם בענין גזירת צפרני הידים והרגלים ביום אחד מידידנו היקר הרב יהושע דומש שליט"א, ובהלכות טהרה מאת הרבנים החשובים הר"ר אשר בן-שמחון מח"ס בית הסתרים, מחשובי בימ"ד ד'גרייט ניק, והר"ר אליהו אוחיון, מכולל ספרדי טורונטו, ומאמר בענין כיבוד אב ואם מאת ידידנו בטוב, בן איש חי רב פעלים, לא ימיש מאהלה של תורה, הרב שמעון תבריקאן שליט"א, חבר בית מדרש גבוה, עי"ת ליקווד ומו"ל הקובץ החשוב 'עלי הגיון', ועוד עיונים בהלכות מקח טעות מהגר"ר ישי יצחק שרגא שליט"א, מח"ס תורת העובר ורב קהילת מדרש אברהם, רמת שלמה - ירושלים. ובמדור בית תלמוד עוד עיונים יקרים מפנינים, מאת הגאונים הר"ר אליעזר כהן שליט"א מח"ס אבן גיבורים, והרב יהודה אריאל עובדיה שליט"א, דומ"צ בליקווד יצ"ו, הללו אוסרין והללו מתירין, וכולן מרועה אחד נתנו הא לן והא להו, אלו ואלו דברי אלקים חי.

וחיבה יתירה נודעת, עין רואה ואוזן שומעת, בדברי אגדה נרדפה לדעת, עד מקום שידינו מגעת, במדור מגיד מישרים ברכה ראשונה בעניי שבת קובעת, מאמר 'חמדת ימים אותו קראת' מאת הג"ר הרב חיים פאס שליט"א, דיין בבית דין ובית הוראה ד'טאמס ריבר. ונאה דורש, בתורת האלקים מפר'ש, הג"ר אלחנן שאף שליט"א, מח"ס ברכתא ושירתא ועוד, רב ומו"ץ בלוס אנג'לס, להתאים את ברכות החתנים עם השאלות שנשאלין בדין דבר דבור כפתור ופרח. והיא העולה, בטעם מצוות מילה, מאת הרב אברהם דניאל עבשטיין שליט"א, מעי"ת ליקווד, מים קרים על נפש עיפה, והיה כל מבקש ה' וטבל את קצה מטהו ביערת הדבש ואכל וחי.

ותנא סיפא, רומחא וסייפא, מאני קרב, זיל קרי בי רב, לדידהו תנו, במדור בדק הבית קול נתנו, קול ענות גבורה, מבעלי צורה, מארי תריסין, עתירי נכסין, דיין קדימ'ה בברכות, שאלות ותשובות ערוכות, לאשר השיב מזה בן מזה, איננו גדול בבית הזה, כמון שר התורה, הוא הנזר והעטרה, ה"ה מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל וזיע"א, הנותן אמרי שפר, ויכתב בספר, שנשלחו לנו מאת הג"ר אהרן סקוצילס שליט"א, מח"ס אבן יעקב, ועליהם חונים לקט הנהגות מגדולי הדור רבן קדישי, בענייני נישואי וקידושי, ויעלהו במות, עם מראי מקומות, הג"ר מנחם סאוויץ שליט"א, יברכהו ה' וישמרהו, ובתוספת עוד מכתבים והערות, כדרכנו מאז להבין ולהורות, ואמרתם כה לחי.

ובציאתו מהו אומר, מודים אנחנו לפניך ה' אלקינו ששמת חלקנו מיושבי בית המדרש, מבקשים אנו ממעלתכם המסגר והחרש, לשלוח אלינו מנועם אמריכם לגליון יט, שיצא אי"ה לקראת חודש תשרי ה'תשפ"ג, בפרט בעניי ראש השנה, יוכ"פ וסוכות, וכן בעניי בין אדם לחבירו, וגם אפשר לשלוח בכל שאר מכמני התורה, למדורות השונים, כי שאל נא לימים ראשונים, וכמו כן מבקשים אנו תגובות למאמרים שבגליון זה ובקודמיו, לשאת ולתת כדרכה של תורה, לא יאוחר מר"ח אלול הבעל"ט, רק טרם נענה, נודיע נאמנה, שלא כל הנשלח אלינו יכלנו להדפיס, אף אם הדברים ערבים וראויים לאמרם, מחמת קוצר היריעה, על כן ימחלו לנו הרבנים השולחים, ולפעמים יתפרסמו הדברים בגליונות הבאים. ולא נצרכה, אלא לברכה, שתשרה שכינה בכל מעשי ידינו, ולא יצא מכשול מתח"י להקים עולה של תורה, ונזכה לראות בגאולה השלימה ובבנין ציון וירושלים, אכ"ר.

המצפים לישועה,

חברי המערכת



בית נכאות



"סוד הכתובה" לרבנו משה חיים לוצאטו זלה"ה

הרב אליהו בר שלום

הרב הראשי לבת ים, ומח"ס משפט הכתובה ח' כרכים

מבוא

מזרחיים, כת"י מס' 3/63 (3.3) בורשה, ספריית המכון להיסטוריה יהודית, כת"י מס' 4/149 (תצלומיהן נמצאים בבית הספרים הלאומי בירושלים). על כתב יד ורשה נכתב שהוא הועתק "בדקדוק גדול אות באות מכתב יד של הרמח"ל". בהקדמת הספר 'פתי חכמה ודעת' לרמח"ל, כתב המהדיר ר"ש לוריא, שבידי הגר"א ובידי הרד"ל ועוד מקובלים היה כתב היד עצמו, וחבל על דאבדין בינתיים (הר"ש לוריא עצמו הדפיס את סוד הכתובה מכת"י ורשה).

נוסח הכתובה שאני מביא כאן הוא מיצוע משלשת כתבי היד. כי בין ההעתקות השונות ישנם הבדלים קטנים, ואנא זעירא עברתי על כל שלוש ההעתקות הנ"ל, והשלמתי מבין כולם מעט אותיות וכותרות, כפי המכוון הראוי. שאין הכוונה כאן לתת כאן כת"י למחקר, אלא להשלים את התיבות באופן שיוכן המבט המרומם שהביא לנו הרמח"ל על משמעות הכתובה. בכתבי ההעתקות יש לפעמים טעויות או השמטות ניכרות, ותקננו את הדברים

לקובץ הנכבד "אבקת רוכל", בעריכת ידידי הרה"ג רבי אריאל עובדיה שליט"א. ראיתי את הקבצים החשובים שלכם, והריני נעתר לבקשתו לשלוח מגנוזות קדמוננו, הגאון החסיד רבי משה חיים לוצאטו נוחו עדן, מה שכתב בביאור הכתובה שלו, על דרך הדרש.

המאמר דלהלן כתבו הרמח"ל כדי לבאר את הכתובה בדרך דרוש ע"פ ענייני הקבלה. בספריות העולם יש שלוש העתקות מכתב-יד זה, אך הם בכתובה אשכנזית, ונעשו כחמישים שנה אחר התאריך המקורי של הכתובה. כי הרמח"ל נולד וחי בפאדובה שבאיטליה, והכתובה היתה בשנת תצ"א (בהיות הרמח"ל בן 24, כי נולד בשנת תס"ז), וממילא יש להניח שהכת"י המקורי הוא בכתובה איטלקית. אין ידוע היום היכן כתב-היד המקורי של כתובה זו. אבל שלשת העתקות כתבי היד נמצאים: (1) במוסקבה, בספריית "סטייט לייבררי ראשה", אוסף גינזבורג כת"י מס' 5/376. (2) בס. פטרבורג, בספריית האקדמיה הרוסית, המכון ללימודים

הקדמה

בכתובה דלהלן, בחינות האיש והאשה מתוארים בשם ה'מלך' ו'השכינה'. דהיינו שהקשר בין החתן לכלה נמשל כביכול לקשר שבין המלך למטרוניא, קודשא בריך הוא ושכינתיה. עיקר הדבר שמלמדנו כאן הרמח"ל הוא שכל ההתחייבויות והדברים שניסחו רבותינו בשטר הכתובה בהתאמה אל העולם הגשמי, קיימים בעצם למעלה מהמלך אל השכינה. כי העולם הגשמי התחתון הזה שהננו חיים בו, הינו רק דוגמא (זעירה) משורשי הדברים של סדר העולמות למעלה. לכן צריכים הדברים להיות ולהיעשות בעולם הגשמי לפי סדר השתלשלות הדברים וההשפעות בעליונים דווקא. כל סדר הקידושין מהחתן אל הכלה, וכל פרטי הכתובה (כתיבת הכתובה, סכום הכתובה, הנדוניא שהיא הביאה, התוספת שהוא נותן, ההבטחות ושאר ההתחייבויות שבכתובה, ואפילו גם פרטי השמות והתאריך), מכוונים כנגד מה שנעשה למעלה. כאשר חז"ל ניסחו לנו את הכתובה, הם נתנו בה עומק המכוון אל הסודות הנוראים הקיימים בשורשם של הדברים למעלה, והסידור שלהם כראוי בתחתונים מעורר המשכת שפע גדול בעליונים. לכן החובה שלנו היא לקיים את הדברים כהלכתם, כדי לדמות צורה ליוצר, ותחתונים אל העליונים.

לא רק שהתחתונים הם בבואה ודמות אל מה שקיים למעלה, אלא יתירה מכך:

הפשוטים, אך במקומות שהיה חשש שישנה איזו נפ"מ בין הנוסחאות, השארנו את שתי הנוסחאות, בדר"כ את המחזורת פחות בסוגריים עגולות, ואת המחזורת יותר בסוגריים מרובעות. יש לי להסתפק אם המעתיקים עצמם הבחינו בהבדל שבין כל אות, ולכן לענ"ד אין ללמוד מכתבי יד אלו ראיות על דיוק נוסח הכתובה הראוי.

במקום אחד ראיתי סברא שלא הרמח"ל עצמו כתב את ה'כתובה' הנוכחית, אלא אחד מבני חבורתו כתב אותה לכבוד יום חתונתו של הרמח"ל. אולם בכת"י ורשה הנ"ל כתוב שהיא הועתקה "מכתב יד הרמח"ל". עוד ראיתי סתירות אם החתונה היתה ב"פאדובה" כמו שכתוב כאן, או שהיתה בסופו של דבר אצל חמיו אב"ד "מנטובה"; ועכ"פ מסתבר שאין זו הכתובה שהשתמשו בה ממש בעת החתונה, אלא נכתבה כנראה איזה זמן קודם חתונתו, כשעשוע בתורה לקראת החתונה.

סידרתי את הכתובה בקטעים בצורה שתהיה קלה להבנה, והצגנו איזה הערות למטה להסביר קצת את הדברים, כפי המתאים למתחילים אשר כמוני. אולם אינני יודע בחכמה זו, ואין לסמוך על הנאמר כאן, אע"פ שהשתדלתי ללומדם ע"י חכמי הקבלה המפורסמים, וע"י הוגי תורת הרמח"ל הידועים. הכל מוצג כאן לעיון הלומדים, ומיני ומנהון יתקלס עילאה.

המעשים הנעשים פה בעולם הגשמי, מהחתן אל הכלה, גורמים שייעשה כך גם בעולמות הרוחניים, בקשר שבין המלך אל השכינה. הקב"ה נתן לנו כח עצום, שהפעולות הגשמיות שלנו כאן בעולם השפל יפעילו וינענעו את העולמות הגדולים ההם למעלה. המבין את הכתובה בדרך זו, יבין שאינו מתעסק רק עם רובד שטחי ותחתון של העולם הנראה לעינינו, אלא הוא מנענע עולמות עליונים לאין סוף. כיון שהקב"ה קשר את עצמו כביכול אל התחתונים, מעתה כל פעולה ראויה ממשיכה הרבה שפע בעולמות העליונים - ומשם אלינו חזרה לעולם הזה, ומאידך כל פעולה שאינה ראויה גורמת חזרה עצירת השפע בעליונים, וממילא נזקים גדולים חזרה בעולם שלנו, ה"י.

ידע האדם אפוא, שבהנהגתו עם אשתו בעניינים האמורים בכתובה, הוא אינו מתעסק בחובות ארציות אישיות גרידא, אלא בנענוע כל העולמות, ובדברים שתוצאותיהן - לכאן או לכאן - משפיעות חזרה עליו ועל אשתו, על כל ישראל, על כל מהלך ההיסטוריה, ועל כל

תכלית היקום, לטובה, או ח"ו להיפך.

עומק נפלא זה מונח בכתובה לא רק בקשר שבין האדם לאשתו, אלא גם בקשר של הקב"ה לכנסת ישראל. משה רבנו שנתן את התורה לכנסת ישראל, מקביל אל החתן הנותן את הכתובה לכלה. לכן הרמח"ל משתמש הרבה בשם משה (=המלך), אל מול כנסת ישראל (=השכינה). יש לציין כי הרמח"ל כתב את ביאור הכתובה שלו עצמו (אע"פ שהעלים את שם אשתו) וכתב גם את שמו - 'משה', כי רצה לבאר שגם לכל אדם פרטי יש בתאריך והמקום והשם עניינים נשגבים המכוונים אל התיקונים הנדרשים ממנו דוקא. הבאנו בכתובה גם קטעים אלו כדי שלא יהיה הדבר חסר, אבל קצרנו מאוד בפירוש אותם קטעים והתחלנו את הביאור מהקטע "הוי לי לאנתו", שאז חוזר הדבר להיות שוה לכל נפש.

הננו להמליץ לחתנים ולכל אדם לקרוא מאמר זה, כי הוא מביא ליראת שמים, ומרומם את הקשר בין בני הזוג, בהבינם עד כמה הקשר שלהם משמעותי בכל העולמות העליונים.



נוסח כתובת הרמח"ל

ליחוד קב"ה לשמו ולשם כל ישראל.

מתחברת עם חסד גבורה תפארת, ושם היא ברביעי, כי נעשה חסד גבורה תפארת מרכבה של ד' חיון, ברביעי בשבת דווקא ב).

שבעה ועשרים יום לחדש מנחם

סוד זה: ויקחו לי שמן זית זך, בכל כ"ז אותיות התורה בה השכינה נעשית כמדריגת יום ולילה כיום יאיר. לחדש, בו חידוש הלכנה וודאי. מנחם, בו נחמו נחמו עמי ובירושלים תנוחמו. סוד זה: כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, כל המתאבל על ירושלים זה החדש הזה בו ט' באב נמצא ובו כמה צרות היו חדשות וגם ישנות, אבל זוכה ודאי, כי הוא מזדכך, שנאמר בו 'כי הוא

סוד הכתובה, כתוב בה'. כי השכינה היתה עד עתה כדברי ספר החתום, אבל עתה בכח התיקונים (כתוב) [כתוב] בה' דווקא א)

ברביעי בשבת

סוד זה: בתולה נישאת ליום הרביעי. כי השכינה היא בתולה ואיש לא ידעה, והנה בז' התחתונים תלויה ההנהגה, אמנם לפעמים השכינה היא בשלשה, (בהיותם) [בהיותה] אחורי נצח הוד יסוד, ושם היא תחת היסוד, והוא לפי המנהג סוד בששי בשבת, פירוש - ז' תחתונים סודם שבת, ויסוד הוא ששי. וזה בזמן היותה אלמנה, שנאמר בה היתה כאלמנה. אבל בזמן שעולה שוה בשוה עם המלך אז היא

א. השכינה הקדושה נרמזת באות "ה" (אחרונה של שם הוי"ה ברוך הוא). ומפרש הרמח"ל את המילה "כתובה", כנוטריקון: "כתוב - ה", כלומר בשטר הזה כתוב סוד ה"הא", סוד השכינה ועניינה. כי כאשר הולכים להתחבר עם מישור, מפרטים ומתגלים העניינים שלו. וכן הוא אצלנו, האשה שהיא הנמשל מהשכינה הקד', מקבלת את הכתובה שבה מתפרטים ומתגלים זכויותיה מבעלה. ומכאן שגם כלפי העליונים, השטר הזה מבאר את התחייבות המלך אל השכינה, וממנו אנחנו למדים את כוחותיה וענייניה, מה שהיא מקבלת מהמלך (הז"א, ו' ספירות שלפני המלכות). וכן יתבאר עוד להלן הערה 16.

ב. כשהשכינה בפירוד מבעלה היא כבתולה שאיש לא ידעה (כאמור בתקוני הזוהר תקן יט). והנה כמ"ש בהקדמה, שש הספירות חג"ת נה"י הם בחינת גוף הזכר (המשפיעים אל המלכות - שכינה). אבל המלכות לא מזדווגת תמיד אל הששה ספירות שמעליה באותו גובה (כמו שביאר הרמח"ל ב'פתחי חכמה ודעת' אותיות ד-ה); וע"ז אומר, שכשהיא בחינת אלמנה ומזדווגת רק אל שלשת התחתונים, ספירות ד-ה-ו (נצח הוד יסוד), אז צריך להיות ביום ששי כדי שיגיע המצב הנאות לזווג, ולכן אלמנה נישאת בששי בשבת (וכאמור בשו"ע אבה"ע סד ג). אבל כשהיא בתולה ואז היא מזדווגת אל ג' הספירות העליונות, חג"ת, אז היא נעשית אחריהם רביעית. וזה סוד בתולה נישאת ומתחברת ברביעי בשבת. (בדבר הגירסה הנכונה כאן, אם 'בהיותה' או 'בהיותם', עיין להרמח"ל בקל"ח פתחי חכמה, פתח קסט. ואני אני יודע).

כאש מצרף'. בכ"ז הימים האלה, בהם שמן זית ז"ך כתית למאור, 'כתית' בכמה מיני כתישות וצרות, אבל 'למאור' ודאי כי אז תפקחנה עיני עורים וזוכה ורואה בשמחתה. ורואה דווקא, בכמה מאורות המתגלגלים היום הזה בכאן להאיר את עינינו^ג.

שנת חמשת אלפים וארבע מאות ותשעים ואחד לבריאת עולם

למנין שאנו מנין פה פאדווה שעולה כמנין ציה, שנאמר 'ויעל כיונק לפניו וכשורש מארץ ציה'. למנין שאנו מנין, אנו ולא אחרים ודאי. פה פאדווה, במקום שנפתח הפה, פה דווקא^ה.

חמשת אלפים ודאי, כי נתקנו כל החמשה פרצופים העליונים בסוד אריך אנפין. חמשת אלפים בסוד מלכות ה', בהבראם - בה"א בראם. זהו שנאמר 'הא לכם זרע וזרעתם את האדמה', מהו וזרעתם את האדמה, אלא בחיבור הזה של משה בכלה שלו וזרעתם את האדמה. כלת משה ודאי, בזמן שנאמר בו 'כי תצא למלחמה על אויבך', תצא דווקא, 'למלחמה על אויבך' בכמה מלחמות נגד הקליפות להוציא משם השכינה שירדה שם בגלות, ונתנו ה' אלקיך בידך ושבית

איך .. אמר ל.. הוי לי לאנתו כדת משה וישראל

איך משה בכל בחינותיו, אמר לבתולה ואיש לא ידעה, כלת משה^ו.

הוי לי לאנתו בחיבור שלם לעורר הזיווג למעלה, עד אין סוף ועד אין תכלית^ז.

כדת משה וישראל, כדת מצד שלה, 'אש דת למו'. ומשה מצד שלו וכל בחינותיו,

ג. בחינת ז"א (נמשל אל החתן) היא "יום". וכשמדובר על יום כ"ז לחודש, הרי זה רמז אל כ"ז אותיות התורה (כ"ב אותיות פשוטות וה' אותיות מנצפ"ך). ובא הרמח"ל לומר את השפע שיש ביום זה.

ד. חז"ל אמרו שהנושא אשה הוא כבונה חורבה מחורבות ירושלים, וסידר הרמח"ל רמזים שגם בזמן שמחתו שלו יש תיקונים כאלה בירושלים של מעלה. וכן הוא מצד האמת בכל איש ואשה הנישאים, שיום החתונה קשור במזלם וקשור בתיקונים היכולים להעשות מהם בעולמות העליונים.

ה. שנת תצ"א היא שנת כתובה זו. ובפאדובה נתגלה לרמח"ל המגיד, וז"ש "נפתח הפה". (עוד ראיתי למי שכתב, שבשנה זו נתעוררה חבורת הרמח"ל בפאדובה להביא את הגאולה, עיין נתיבות אמונה ומינות עמ' 328).

ו. בכל נישואין יש חיבור גם של התורה עם כנסת ישראל. משה בכל בחינותיו הוא התורה, וכנסת ישראל לא נתנה עצמה לאף גורם חוץ מאשר להשתעבד אל התורה הקדושה.

ז. פה אומר הרמח"ל את עיקר הענין: מעשי התחתונים מעוררים את העליונים עד אין חקר ותכלית. ידע הנושא אשה, כי נישואיו והנהגתו עמה - משפיעים הרבה למעלה!

וישראל בכללות כח כל ישראל, בשם כל ישראל ודאי^ח.
ואפרנס, להמשיך להשפיע מלמעלה לפרנס העליון.^ה

ואנא אפלח ואוקיר ואוזין ואפרנס יתיכי אפלח, בכמה מצות בתורה, ומאי טעמא? - לצורך הכלה הזאת, שנאמר בה ובכל עבודה בשדה^ט. אפלח דווקא במשה שנאמר 'מלך לשדה נעבד'^י.

ואוקיר, בכוח כבוד השכינה בכל דיקדוק.^{יא}

ואוזין, זהו סוד בעירא דאכלה אלף טורין בכל יומא, "בהמות בהררי אלף", עש"ב = עיקר שכינה בתחתונים.^{יב}

ח. השכינה, שהיא מלכות, היא מידת דין הצדק; ובבחינת האש של מידת הדין ניתנה התורה; כך שהשכינה מביאה את המלכות ואת הדין. ומשה מצידו (הוא הז"א), בא בכל בחינותיו, היינו כל מה שקיבל מהפרצופים והאורות שקדמו לו. וכח זה הוא כללות כל ישראל, כי האורות העליונים שהיו מתחילה ועד עכשיו, וכן המשכת האורות שיהיו מעכשיו ועד סוף העולם, הכח שלהם הוא הכח של כללות ישראל. ולכן גם כל איש הנושא אשה משתמש בכח של כללות ישראל שקדמו לו עד עתה, להכניס אותו בזווג זה (ובבניהם שיבואו אחריהם עד סוף העולם). ממילא כל "הוי לי לאנתר", הוא בכח "דת", ובכח "משה", ובכח "ישראל".

ט. החתן מבטיח שיעבוד עבור אשתו. העבודה הזאת כתובה בשטר הכתובה בלשון עבודת אדמה, 'אפלח', והסיבה היא שהאשה היא קרקע עולם, ולכן היא נמשלת כשדה. עבודת החתן, דהיינו המלך, הוא לעשות נחת רוח לשכינה הקדושה, וזה על ידי עבודת התורה והמצוות (של התחתונים), שבכך מקבלת השכינה הקדושה את חפצה מהמלך.

י. 'מלך לשדה נעבד' הוא פסוק בקהלת ה, ח, ובזוהר פרשת חיי שרה (קכב ע"א) כתב בזה כמה סודות, ומהם שהמלך שהוא הקב"ה נעבד ומשועבד לשכינה. (שהמלכות נקראת גם 'שדה'). והיות ומשה רבנו נקרא ג"כ 'מלך', מבוארת פה התחייבות עבודתו לנוקבא שלו.

יא. הכבוד שעושה המלך לשכינה, הוא על ידי דקדוק קיום חובותיו, שבזה הוא נותן לה הכי הרבה, וכדלקמן.

יב. התחייבות עיקר המזונות כתובה להלן, במילה ומזונייכי; ולכן למד הרמח"ל שפירוש מילה זו ('איוון'), הוא שפע; כלומר אני אדאג לשפע הגדול שיגיע אליך. וכיון שהדימוי של השכינה הוא כשדה, והבהמות האוכלות בשדה מצטרפות הרבה, וכמ"ש במדרש (ויק"ר כב י, במד"ר כא יח) עה"פ 'בהמות בהררי אלף' - בהמה אחת היא ורבוצה על אלף הרים ואלף הרים מגדלין לה מאכל", בא לרמז שאפילו את כל השפע וההצטרפות הרבה הזו של התחתונים יתן המלך לשכינה כדי להשפיע. וזה נרמז בפסוק ונתתי 'עשב' לשרך לבהמתך, עש"ב ראשי תיבות 'עיקר שכינה בתחתונים', שהמלך שהוא המשפיע לשכינה שהיא שדה ישפיע הרבה, אפילו כפי צורך הבהמה בשדה שאוכלת אלף הרים.

יג. המלך ידאג לשכינה שיהיה שליש או פרנס אחראי שהיא תקבל את שלה. ופרנס העליון הוא היסוד, וא"כ הז"א יביא שפע ואורות מלמעלה אליה, והפרנס יעביר אותם.

יד. ההבטחה כאן מהמלך לשכינה היא שכל המעשים של בני ישראל העולים למעלה, יהיו עבורה, והיא תקבל אותם בסופו של דבר ע"י ההשתלשלות מלמעלה דרכו אליה.

השבטים לא יש לנו כלום. והנה כל העבודה של התחתונים גורם שהמלך יעשה עבודה אחרת למעלה, מלך לשדה נעבד, כי הכל מהתעוררות התחתון.^(טו) וסוד זה: בקושטא, - וזה חותם המלך בסוד תפארת, חותמו של הקב"ה אמת.^(טז) ויהיבנא ליכי כסף זוזי מאתן דחזי ליכי מדאורייתא סוד זה: קוה קוית' ה', וכן כי נכסוף נכספת לבית אביך, כי שני תאוות צריכות

וודאי להמשיך ולעורר התאוה למעלה. וחסד מצד כסף, (מ"ת) (מ"ח) [מת'] עלמין דכסופין.^(יז) והם מאתן, מצד חיבור דוכרא ונוקבא, קומת מאה אמה לכל אחד מהם, שהרי השכינה לבדה היא מאה אמה לבד, אבל בהתחברה עם היסוד הוא מאה והיא מאה, הוא מאתן.^(יח) וכל כך למה, אלא דחזי ליכי מדאורייתא, מפני שבאה פעם בפעם עם המלך ומגיע

טו. המלך אומר לשכינה, שהדברים הטובים שהיא תקבל ממנו, זה בזכות חכמי ישראל משבט יהודה, שהם היחידים שנשארו אחרי הגלות, ועשו תקנות וסיגים רבים לשמור על התורה. ובזה הוא מתחייב שכנגד עבודת בני ישראל למטה הוא יעשה לה את כל ה'עבודות' הנצרכות למעלה, כדי לתת לה את כל הצורך. הרמח"ל מוסיף, שעבודתנו זו למטה, היא מעוררת את ה'עבודות' וזווג המלך בשכינה, להוריד לה את האורות והשפע מבחינות גבוהות יותר.

טז. כאמור בהקדמה לכתובה, התפארת היא המיצוע שבין מידות החסד והגבורה הנמצאות מעליה; ולכן היא נקראת "אמת", כי היא הנהגה באיזון הנכון בדיוק מבלי לנטות לימין מדאי או לשמאל מדאי. והנה מידת יעקב אבינו היא האמת (תתן אמת ליעקב), ואיזון מדויק זה נמצא על ידי התורה (ויעקב היה איש תם יושב אהלים), והתורה היא אמת ('אשר נתן לנו תורת אמת'). וזה שאומרת הכתובה כי התחייבות המלך אל השכינה היא "בקושטא" (=אמת), דהיינו שעל ידי קיום התורה בתחתונים, היא תקבל את כל המגיע לה.

יז. הרמח"ל מבאר פה מדוע סכום הכתובה כפול: שתי מאות. ומשיב, דכן אנו מוצאים בפסוקים של רצון שהם כופלים את הלשון, כי אהבה בין שני צדדים באה בגלל ההתעוררות משני הצדדים. וכיון שאהבה היא מצד חסד, וגם הכסף הוא חסד, לכן נותנים בכתובה שתי מאות של "כסף", לרמז ששני הצדדים נכספים אחד לשני. ומסביר עוד כי ב' מאות אלו הם מחצית מד' מאות עולמות של כיסופין. [א"ה לתוספת הסבר: רבותינו אמרו שיש ארבע מאות עולמות של הנאות וכיסופין המיועדים לצדיקים לעת"ל. וכמבואר בזה"ק בכמה מקומות, בפרשת חיי שרה (מדרש הנעלם דף קכב: עה"פ ארבע מאות שקל כסף), ובאדרא זוטא (בפרשת האזינו, דף רפח:): "גולגלתא דרישא חוורא לאו ביה שירותא וסיומא קולטרא דקטפוי אתפשט ואתנהיר ומניה ירתון צדיקיא ד' מאה עלמין דכסופין לעלמא דאתי". ובס' פרי צדיק לר' צדוק הכהן מלובלין ביאר שכל האותיות עד ת' שייכים לעזה"ז, ולכן כל גזומא של חז"ל היא שלש מאות, היינו ש', שזה סוף האותיות השייכות לעזה"ז. אבל ת' הוא מהעזה"ב, ולכן שבת שהיא מעין עולם הבא נבראה בת"ו, וכמ"ש בספר יצירה. עכ"ד. ולנדון דידן, עיין ספר קהלת יעקב (מפתח המושגים בקבלה, מהרב מלא הרועים, ערך ת' עלמין דכסיפין). שביאר שארבע מאות עולמות אלו, שהם מאתים ועוד מאתים, מאתים זה מיחוד החתן בכלה, ועוד מאתים מהצד שכנגד. ועע"ש מ"ש לבאר דלא תקשי ממה שאמרו חז"ל שעתיד הקב"ה לתת לכל צדיק ש"י עולמות, וכאן אמרו ארבע מאות. ע"כ.

יש להוסיף, כי באחד מכתבי היד ראיתי שכתבו כאן: מ"ח עלמין. והמהדיר שם הגיה: "אולי צ"ל יח עלמין, עיין זוהר ח"א דף כד ע"א, וזו"ח תיקונים דף קיז ע"ד (הוצאת ירושלים תשיג). או אולי צ"ל מאתן, עיין מדרש הנעלם (זוהר ח"א צו ע"ב). עכ"ד המהדיר לכתב היד. אבל אין זה אמת, וצ"ל מת', היינו מארבע מאות, שהוא מושג ידוע בקבלה. וכן שמעתי מכמה גדולי המקובלים.

יח. כעת מבאר למה דווקא שתי מאות. ומבאר שמאה היא המידה של כל צד. שהיסוד שבו משפיע האיש הוא מאה, כמבואר לעיל בכתובת הקנה, הערות 11-12. [עוד שמעתי הוספה בדרך אולי מהרה"ג רבי א"ע, כי אחז"ל (עיין ב"ב ע"א) עה

אליה ההסתכלות מן התורה, שרשה בתפארת מדאורייתא.^(ט)
מפני זה הם זוזים, כי זוז' עולה ח"י מצד היסוד בהתחברו בנוקבא שלו ודאי.^(ז)
ומזונייכי וכסותייכי וספוקייכי ומיעל לותיכי כאורח כל ארעא
בכאן נמצא חיבור שלם עם משה ממש בכל בחינותיו. סוד זה: שארה כסותה ועונתה לא יגרע. ואע"פ שהן שאר כסות ועונה שלשה לבד, עכ"ז חילק אותם לארבע מצד ד' בחינות משה: כא)
מזונייכי, סוד זה: מן בזכות משה. כב)
כסותייכי, זה מצד עני ורוכב על החמור שנאמר בו כי היא כסותו לבדו כי עני הוא ואילו הוא נושא את נפשו. כג)
וסיפוקייכי, מצד שריה, הספקה בצמצום. כד)
ומיעל לותיכי, זה (מבי' משיח בן יוסף מדת יסוד) [מבי יסוד] שבו נעשה הזיווג. כה)
כאורח כל ארעא, שחוזרת השכינה להתחדש, "תתחדש כנשר נעורייכי", כי

שקומת אדה"ר היתה מאה אמה. וכן לעומת זה הקומה של השכינה היא מאה, כי אמחו"ל שאדה"ר ואשתו היו שוים בקומה. וממילא מינימום חיבור הוא מאה ועוד מאה, ולכן מינימום הכתובה הוא ג"כ מאתן].
יט. מבאר שוב שהקשר של המלך עם השכינה הוא ע"י התורה המגיעה אל השכינה ועושה לה תיקונים ונח"ר, וממילא מה שראוי להגיע (כלומר להתקבל) אל הכלה מן התפארת, הוא בעצם התורה (התפארת היא התורה, כמ"ש לעיל הערה 16), ששורשה השכינה הוא בתפארת, וזה שאומר "דחזו ליכי מדאורייתא".
כ. צנור ההשפעה, היסוד, נקרא גם "חי". (כ"כ הזוהר במקומות רבים. ולמשל, בפרשת עקב דף רעג: ד"ה הדחה ושטיפה). ו"זוז" בגימטריה ח"י (כולל שתי האותיות של ח"י. יחד 20), לכן השתמשו חז"ל דווקא במטבע זה.
כא. מבאר פה שהבעל כולו נמסר ומתחייב לשכינה, וכן האיש כולו (ובדוגמא של הכתובה דילן: משה) נמסר ומתחייב לכלתו. ויש לזה ד' בחינות של התחייבות ושעבוד לאשה, ואע"פ שבתורה יש לזה שלש בחינות בלבד (שאר כסות ועונה), בכתובה הם מחולקים לארבע, ומזונייכי - וכסותייכי - וסיפוקייכי - ומנעד יתיכי. ומבאר כאן שהם באמת ארבע בחינות שהבעל חייב, כי באמת מזונייכי מופצל לשנים (מזונייכי וסיפוקייכי), וכמו שיסביר להלן:
כב. עיקר המזון הוא המן, כלומר כל הצרכים האפשרויות והטעמים של המזון. וכל ישראל נכללים בכלל "משה", והמן ירד בזכות משה. כן כל בעל צריך שיבוא המזון בזכותו. וכמו שגם המלך מבטיח לשכינה שיוריד מן.
כג. השכינה נקראת בכל מקום "עניה", ובתורה מוזכר העני כמי שמשותק אל הכסות והבגד (ואילו הוא נושא את נפשו), והמלך מבטיח לשכינה את משיח בן דוד שעליו נאמר "עני ורוכב על החמור", והוא נרמז בנשיאת העינים אל הכסות. וכמו"כ האשה למטה שהיא נושאת את נפשה אל בעלה, הוא חייב לתת לה כסות.
כד. הצורה השניה של הספקת מזון לאשה, היא צמצום ונתינת המינימום. כי יש זמנים שאין לבעל לתת, והשכינה בגלות ובכעס, ואע"פ ממידת המינימום של משרה את אשתו ע"י שליש לקיים אותה, לא יפחות לה לעולם. [שְׁרָיָה, היינו נתינת מזון על ידי שמשרה את אשתו. ואולי יש לקרוא "שְׁרָיָה", הוא שר הצבא שיהא בימות המשיח, עיין זוהר פרשת בלק (קצד ע"ב): "ושריה דומין למיתי בהדי משיחא דאפרים, ואיהו הוי משבטא דדן, וזמין איהו למעבד נוקמן וקרבין בשאר עמין"].
כה. המלך מבטיח לשכינה להתקרב אליה, דרך היסוד. (ולפי הנוסחא בסוגריים, כהשלמה להבטחה הנ"ל להביא לה את משיח בן דוד, הוא מבטיח גם להביא את משיח בן יוסף, שהוא מדת היסוד), ועל ידו נעשה זיווג וחיבור אל השכינה. וכן גם החתן למטה מתחייב לכלתו.

כל בחינותיה נאספים, כל ארעא. וסוד זה: אחר בלתי היתה לי עדנה אורח כנשים.^(כ)

וצביאת בתולתא דא והוית לי לאנתו שהרי כתוב השבעתי וגו' אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ, ועתה נתעורר החפץ (השלים) (השלום) [השלם]^(כז).

והוית לי לאנתו, דווקא. נמסרה בידו, סוד צדיק מושל ביראת אלקים, שהיא השכינה כח.^(כח)

ודין נדוניא דהנעלת ליה מבית אביה בין בכסף בין בזהב בין בתכשיטין במאני דלבושא ובשמושי דערסא חמשיין ליטריין

שהרי כל התיקונים יגעו למעלה במאור אחד העומד בסוד אימא, שמו אחרית הימים. ובזמן עילוי הכלה הזאת למעלה יוצאים כל התיקונים האלה ונעשים נדוניא אליה, כי לא נאבדו ח"ו. וסוד זה: דהנעלת ליה מבית אביה, אמא עילאה - בסוד ביתו זו אשתו.^(כט)

אבל מפני שנכללים כוחות אבא ואמא כאחד על כן נאמר בין בכסף ובין בזהב, חסד ודין, ואלו הם בחינות כלליות לאבא ואמא כל אחד.^(ל)

אבל אח"כ יש תכשיטין, מאנין דלבושא ושמושי דערסא, ואלו הן דאמא לבד, אמא דאיזיפת מאנא לברתא, בכח

כו. האשה היא קרקע עולם. ולפעמים כוחותיה יורדים עד הקרקע ממש, אבל בכח הזווג היא עולה אפילו מן הקרקע, ותהיה לה עדנה חזרה. (ניצוצות השכינה נקראים 'קרקע', והם נגאלים עמה כשהיא נגאלת). 'כל' היינו ביטוי ליסוד, ו'ארעא' היינו ביטוי לשכינה. כי הו"א הוא השמים, והשכינה היא הארץ. ומתאר פה שהיסוד ידווג בשכינה. וכע"ז בתחתונים, הבעל ואשתו.

כז. כלל גדול הוא, שבכ"מ שכתוב וכו' הכוונה היא שיש המשך אלא שאינו נחוצ לענייננו, ובכ"מ שכתוב וגו' הכוונה שהמשך נחוצ דווקא, רק אין מעתיקים את כל הפסוק מפני אריכות הלשון. ומכיון הרמח"ל כאן שכיון שבהמשך כתוב "בצבאות" או באילות השדה, הפועל "צבי" הוא להורות שקודם הרצון צריך לבוא מצד הנוקבא, השכינה הקדושה. ולכן גם בכתובה לא כתוב עד עכשיו על האיש ש"רצה" וקידש את אשתו, כי תחילת הרצון מתחיל מהנקבה.

כח. בכל מקום, האיש הוא חסד והאשה היא דין או יראה. (שמהות החסד הוא להשפיע לאחרים, ומהות היראה היא להיות תחת מרות של הנותן). וכאשר הנקבה מסכימה, היא נמסרת בידי האיש. לכן גם כאשר השכינה מתעוררת ברצון, אז המלך ועוסקי התורה שולטים עליה כביכול. וזה מרומז בפסוק צדיק מושל ביראת אלקים. שהיסוד נקרא "צדיק" (וצדיק יסוד עולם. כי הצדיק הוא היסוד המעמיד ומזין את כל הבריות בזכותו). והוא מביא לשכינה הנקראת "יראה", את כל המזון, בכח עסק התורה והמצוות של בני ישראל.

כט. את הכוחות והכלים שהשכינה הקדושה משפיעה לנבראים למטה, היא קיבלה מהדרגה (שמעל הו"א), הנקראת "אמא". וכעין זה היא הנדוניא שהכלה מביאה מבית אביה, והמכוון הוא מאמה. ולכן גם בשטר הכתובה, כשכותבים שהכלה הביאה נדוניא לבעלה, הלשון היא 'ודא נדוניא דהנעלת ליה כלתא דא מבית אבוה', לרמוז שהכוונה שהביאה מהאמא, כמ"ש 'ביתו זו אשתו'. ומבאר עוד, שכל מה שמביאה הכלה כנדוניא לתפארת לא יאבד לה כלל, כי הכל יחזור אליה בשעת התיקון המושלם כמ"ש להלן. התיקון המושלם הוא מאור גדול ששמו 'אחרית הימים' (כמ"ש בספר יצירה פרק א משנה ה). גם בתחתונים הלכות הכתובה מקבילים אל הנ"ל, ונכסי הנדוניא נשארים תמיד לאשה, כמו שפירשנו לעיל פרקים כב-כג.

ל. אמנם אעפ"כ לא הזכיר את האימא לבד, אלא מ'בית' האב, כי האבא גם נותן כוחות. ש'אבא' ו'אמא' הם המשפיעים לבניהם ('אבא' כח החסד, ו'אמא' כח הדין). וזה שאמר שבסיכום היא מביאה מ'בית אביה', גם כסף וגם זהב, גם חסד וגם דין.

החשמל המתפשט ממנה, ומעיל קטן תעשה לו אמו. (לא)
 שימושי דערסא, אלה הם ששים גבורים השומרים את המיטה, שמושי דווקא, שמים חשובים, ומאמא באים כידוע, הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה וכו', והרי אלו הם תחילות תיקונים הנעשים למטה. והרי אומרים משלך נתנו לך תכשיטים וכו' שמושי ערסא. (לב)

חמשיין ליטריין, כי הה' של מלכות משתלמת בכל ספירותיה מכח שמקבלת מאמא מבי אבזה וכו', ונעשית נ' [ן] מצד אמא, נו"ן פשוטה. אלקים מושיב יחידים ביתה לכוונת הזיווג הזה. (לג)

והם ליטריין, כי מה שהיה ד"ך במ"ר דעמלק מתבדה ומתהפך, וכמו שה"ה נעשית נו"ן כך הד"ך נעשה ר"ם, כמנין ליטרא בלא יו"ד כי כך כותבין לטריין. (לד)

לא. אמנם יש דברים המיוחדים לאמא לבד שהיא נותנת לביתה הכלה, ובעיקר בשעה שהיא לא במצב טוב, כשאין לה כוחות עצמיים, או כשהיא בטומאה וכו'. וכן האימא עילאה, שמעל השכינה, משאילה בגדים לבתה - היינו אורות ישרים ממנה (בלי לעבור דרך הז"א), וכן כוחות החשמל - היינו לבושים של שמירה להגן על הז"א ועל הנוקבא הבאים להם ישירות מהאימא (כמבואר בעץ חיים שער מא), וכן 'מעיל קטון' - והיינו מוחין דקטנות (כמ"ש בעץ חיים שער כב). והכל הוא שמירה ודברים נצרכים לשעה שעדיין לא עלתה הנוק' לחיבור מושלם וגבוה עם הז"א.

לב. השכינה מביאה בנדרוניה שמים למיטה. כל הדברים שהשכינה מביאה למטה הם כלים שבעזרתם אנחנו עושים את התורה והמצוות. ולכן המלך אומר לשכינה שההתחייבויות שלו מגיעים לה בדין, כי היא הביאה את הכלים. וכעין שאמרו "מידך נתנו לך". [והשמים שהשכינה מקבלת ישר מן האימא, אלו ו"ק שהחלו להכנס, וכל אחד כלול מעשר, היינו ששים שמים שבאים לה מהאמא].

לג. השכינה היא מלכות. והיא נרמזת באות ה"א אחרונה של שם הוי"ה ברוך הוא. וה"א זו מוכפלת בשפע של כל עשרת הספירות, ולכן נעשה יחד חמישים. (א"ה: בכתובות אירופה כך היה המנהג, לתת בנדרוניה חמישים, והוא מתחייב כנגדם עוד חמישים, עיין מ"ש לעיל פרק כד אות יג). ומ"ש שכוונת הזווג הוא "אלקים מושיב יחידים ביתה" - עיין בדברי הרמח"ל בילקוט ידיעות האמת ח"ב עמ' שכא, "ענין הזווג".

לד. השכינה, שהיא היתה דלה בלי החיבור לבעלה, מלשון עני ודך, מקבלת ע"י התחייבות הכתובה והחיבור עם העולמות שמעליה היפוך לטובה, ונעשית פי עשר (כי מקבלת את כל העשר ספירות שמעליה), ולכן דך (24) נעשה רם (240), והה"א (השכינה) נעשה פי עשר, חמישים שקל, כנגד עמלק שנעשה פי עשר (שגם עמלק גימטריה 240). ולכן נבחרה המטבע 'לטרא' להכתב בכתובה, שהיא ג"כ גימטריה זו, 240. ובא לומר, שבמה שהכלה מקבלת מהמלך, יש לה עילוי גדול כנגד עמלק.

[אגב: נתקשיתי במה שהרמח"ל עושה גימטריות גם ממילים שאינם לשון הקודש, כמו "לטרא". ולכאורה יפלא, כי אינם לשון של הקודש, אלא לשון לע"ז והסכמת בני אדם, ואיזה אמת עצמית יש במילים כאלו עד שיהיו בסיס לגימטריה? אמנם יש לציין שבמס' כתובות (י:): מצינו שהגמ' עשתה נוטריקון מהמילים "דשא" "פוריא" "דרגא", אע"פ שהם רק ארמית. והנה בשלמא בלשון ארמית יש קדושה, דארמית ולה"ק ניתנו מסיני (כמ"ש הרמ"א תחילת הלכות גטין), ולכן שייך גם בלשון זו אמת; ואולם הרמח"ל עושה גמטריה גם ממילים כמו זקוקים וכו'. וידידי הר"ר אליהו עטייה שליט"א הפנה אותי לספרו עבודה ברורה (עמ"ס ר"ה דף כו. ד"ה אמר ר"ע כשהלכתי לערביא), בו הביא כמה מילים מלשון הקודש שנפלו אצל אומות העולם, ולכן גם בלשונות אומות העולם נרמזו כמה עניינים. או י"ל, דכיון שזכו מילים אלו להיות שימושיות בלשון הכתובה, והפכו להיות נושא אל הקדושה, ניתן לעשות בהן גימטריה.

שוב ראיתי בספר ארחות אהרן (להאדמו"ר מפינסק קרלין, חלק אלול-תשרי עמ' שנו), שם דיבר על גודל קדושת פירוש רש"י עה"ת, וכתב "מעשה באחד שהיה נוהג ללמוד מידי שבוע חומש עם פירוש רש"י תמידין כסדרן, אולם היה נוהג לדלג על דיבורי הבלע"ז מחמת שלא הבינם, והוצרכה נשמתו לירד שוב לזה העולם כדי לתקן זאת ללמוד חומש יחד עם כל דיבורי הבעל"ז. ואף שהדבר נשגב מבינתו אמנם ללמדנו הוא בא, שבכל תיבה מדברי רש"י ספונה

וצבי החתן והוסיף לה מן דיליה חמשיין
 לטריין סך הכל מאה לטריין דכסף
 וצבי החתן, בכל בחינותיו, כי צריך
 שהחפץ יהיה כפול, כי ג"כ משה לא
 נתעורר עד הנה החפץ שלו.^(ל)
 אבל עתה וצבי והוסיף לה מן דיליה
 חמשיין לטריין, שהרי גם הוא שרשו
 (באות) (באי') [באמא] נו"ן וגם הוא היה
 ד"ך ונעשה ר"ם, ואז נעשה חיבור שלם
 להכרית לילי"ת חייבתא שעולה ת"פ בכח
 ר"ם, ה' רמה ירך בל יחזיון, ודאי.^(ל)
 סך הכל מאה לטריין דכסף, סוד זה: פתח
 פ"ך לאלם, פתח פ"ך שופט צדיק, שהרי
 נפתח הפה למשה אלם, והכלה ג"כ
 פתחה פיה, ס"ך שעולה פ"ל.^(ל)
 וגם רוצה לומר דיבור 'הכל', הוא 'כלה',
 סך הכל דיבור הכלה, סך הכל ודאי
 בחיבור שלם.^(ל)

וגנוזה קדושה נוראה, ואף בדיבורי הבלע"ז צפונים סודות התורה שגנו בהם רש"י הקדוש. ואף שבזמננו איננו מבינים כלל דיבורים אלו, להיות שהיא שפה עתיקה מארץ צרפת, מכל מקום חובה ללמוד כל דיבורי הבלע"ז הללו כאמור כי יש בהם קדושה נוראה וסודות התורה, עכ"ל. עוד ראיתי (בקו') שיר המעלות לשלמה שיו"ל על עידוד לימוד רש"י יחד עם קריאת שמו"ת) משם ספר דברי יחזקאל החדש (עמ' ככד) שכן היה מנהגו בקודש של הרה"ק בעל דברי יחזקאל משינאורא, להקפיד לבאר בפה את המילים הלועזיות שמובא ברש"י כיון שיש בהם אותה קדושה כמו יתר דברי רש"י. והטעם שפירש רש"י הלשונות בלשון לע"ז ולא בלשונות הקודש, עיין מ"ש הרב שם משמואל (פרשת דברים) על לשון צרפת, כי כל השפות מעידות על תוכן ומהות האומה, כאמרם ז"ל לישנא קולמוסא דליבא. והגיד כ"ק אדמו"ר הרי"ם זלה"ה על לשון צרפת שמושכת לניאוף רח"ל. שהם מלוכלכים בזה ביותר. אך לשונה של תורה מהפכת את הרע שבלשון ההיא לטובה, כי מחמת שיש צורך לתורה ללשון ההיא להסביר בה את השומע, נעשתה הלשון ההיא מחוברת לטהור ונדהה הרע מקרבה ונכנסת בה רוח טהרה וזוהי רפואת הלשון. וזוהי הסברתי לי מה שרש"י פירש הסברת הכתובים כמה פעמים בלשון צרפת, לטובת המדברים בלשון ההיא, שתהיה לה קצת רפואה ויסור קצת כח הטומאה ממנה". עוד הביא בקו' ההוא (מהקדמת ספר וירא משה, אות טז) מעשה שהיה בהגה"ק רבי לוי יצחק מברדיצ'ב שהזמינו אותו לסעודת סיום מסכת בתשעת הימים של חודש אב, ושאל את המסיים אם הוא בטוח שלא דילג על דיבור אחד אפילו של של לע"ז מדברי רש"י, והלה לא יכל להבטיח זאת, והשיב לו שא"כ אין זה סיום ולא יבוא. הרי לנו שגם בלשונות לע"ז שהשתמשו בהם הקדמונים, יש סיבה וענין.

לה. עד עכשיו הכתובה אמרה רק שהחתן אמר לכלה, ושהכלה "רצתה". אמנם צריך שגם החתן ירצה, ורק כעת הוא מתחיל "לרצות". ומתחיל חיבור אמיתי כשמתעורר רצון משני הצדדים.

לו. כנודע, הכלה שהיא השכינה, המלכות, נרמזת באות "ה". והחתן (ז"א) נקשר באות "ך", כי הוא מקבל את השפע מהעולם שלפניו, ה'אמא', שהיא הבינה, ובבינה יש 50 שערים. [עוד שמעתי לפרפרת, דשני אותיות אלו "ה" ו"ך", הם בלי בני זוג. כי בכ"ב אותיות הקודש יש לכל האותיות הראשיות כנוזג: למשל א' וט' הם 10, וב' וח' הם 10, וכעזה"ד, ונמצא שלאות ה' אין בני זוג. וכן י' עם צ' הם 100, וכ' עם פ' הם 100, ונמצא שלנו"ן אין בני זוג. ונו"ם אומר "הן - עם לבדד ישכון". שהה"א והנו"ן הינם לבדם]. ולזה רוצים הה"א והנו"ן להזדווג יחד]. ומעתה, התבאר שהכלה שהיא ה' מקבלת את השפע פי 10 ונעשית "נ", וגם החתן הוא "נ" מצד עצמו, לכן בשניהם יש "לטריין" בנו"ן בסוף (היא מביאה בנדרוניא 50 לטריין, והוא מוסיף כנגד זה 50 לטריין). וכיון שבצד שלה הוכפל ה-24 (שהיה ד"ך) פי עשר, נעשה 240 (ר"ם), כן הוא גם אצל החתן, ובחיבור שניהם יחד נהיה 480, ת"פ, ובוה ניתן כח נגד הטומאה ולילי"ת (שהגימטריה שלה 480). וממשיך ואומר ה' רמה ירך וכו', היינו שבכח הנ"ל מתגברת הקדושה על הסטרא אחרא.

לו. המילה ס'ך היא בגימטריה 80, כמנין האות פ". והיסוד נקרא "שופט" ונקרא "צדיק", ועד עכשיו הוא היה שומר את פיו, כמו אֵלִם, אבל עכשיו שהגיעו הנישואין נפתח פיו, וכן נפתח פה האשה (שגם אצלה הוא פה, וכעין מ"ש בסנהדרין ק ע"א "מאי ועלהו לתרופה - להתיר פה עקרות"), לכן משתמשים כאן במילה ס'ך, גימטריה פ".

לח. האותיות של "הכל" ושל "כלה" הן אותן אותיות. לרמז, כי הרצון הזה שנתעורר אצל החתן, עושה אצל הכלה את הכל, כי עכשיו החיבור שלם.

קבלת עלי ועל ירתי בתראי, וזה סוד בשבועה ובברית להתחזק נגד הקליפות בכל מיני חזקה בנדוניא הזאת שלא יוציאו ממנו לחוץ כלום ח"ו, וע"כ אמרו אחריות שטר וכו' לפרט כל הפרטים כדי שלא ישלטו בהם ח"ו. והוא כולל את כל ישראל שהם בניו מצד כח התורה שנתן להם. (מא)

ירתי בתראי, ואומר ירתי ואינו אומר בני, כי ישראל אינם בניו ממש אלא יורשיו, 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', ירתאי דווקא בסוד הכלה הזאת, 'מורשה' אל תקרי מורשה אלא מאורשה. (מב)

להתפרע מכל שפר ארג נכסין וקנינין דאית לי תחות כל שמיא דקנאי ודעתיד

מאה לטרין דכסף, שהרי חיבור שלם דוכרא ונוקבא קומה שלמה זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם, אז השמאל נמתק בימין והנוקבא נקשרת בזכר, וכסף הכל חסד. (לט)

וכך אמר .. חתן הנ"ל, אחריות שטר כתובתא דא ונדוניא דין קבלית עלי ועל ירתי בתראי.

וכך אמר משה בכל בחינותיו חתן הנ"ל, שהרי צריך להוציא בפה המאמר כדי שיהיה חיבור ודאי. וסוד זה: 'פתח פיך שופט צדיק', שהרי בהתחבר המאמר מצד הזכר בחיבור מצד הנוקבא, שופט צדיק - משפט וצדק כאחד. וכן אמר בסוד מאמר דווקא, זיווג הנשיקין. (מ)

אחריות שטר כתובתא דא ונדוניא דין

לט. עד עתה עמדנו בחמישים ועוד חמישים, שהם יחד "מאה". ומאה הוא שלם כמ"ש בהערה 18. א"כ בחיבור השנים נעשה 'אדם' שלם לכל מלוא הגובה (שכאמור בהקדמה לכתובת הקנה, לגובה כל העולמות יש זיווג ושפע מבחינת הזכר לבחינת הנקבה). והכל נמתק יחד ע"י נתינת הכסף, שה"כסף" הוא חסד (מלשון כוסף ורוצה).

מ. החיבור נעשה מכמה שלבים, הכסף והרצון והאמירה. והחיבור מתחיל ברצונות שני הצדדים (כמ"ש לעיל הערה 17), ואח"כ צריך שהבעל יאמר את זה בפירוש, כי הדיבור שלו בפה הוא חיבור חזק יותר, ואז נמצא שיסוד הזכר הנקרא "שופט" ונקרא "צדיק", מתחבר כראוי עם הנוקבא. [משפט' הוא תפארת, בחינת הזכר, ו'צדק' הוא מלכות, בחינת הנקבה. וכמ"ש בפתיחת אליהו]. ורק האיש אומר ולא האשה, כי הפעולה היא באיש, והתוצאות באשה. עוד מוסיף פה הרמח"ל שהשימוש הזה בפה ("וכך אמר"), הוא התחלה של הזיווג דנשיקין, שהוא בפה.

מא. המקובלים (הרמח"ל, ור' ישראל נג'ארה, ועוד) למדו את הכתובה עם שבועה דווקא, כי הכתובה מהבעל והאשה למטה היא נמשל מחיבור המלך והשכינה למעלה. והפסוק מעיד שהקב"ה נשבע לישראל כלתו שיהיה עמה בברית תמיד. וכאשר ביארו זה בספרנו פרק מב אות ה. ופה הוא מבאר מפני מה צריך כח חזק כזה, ומשיב שהקליפות - היינו המחיצות הקיימות בין המלך אל השכינה (ונוצרות מהעבירות של ישראל ב"מ), הם חוטפים את מה שהמלך בא להביא לה (וגם את שלה שהביאה בנדוניא ונמצא אצל המלך. ושלח היינו הכלים שיש לאדם לקיים תור"מ). ועל זה הוא נשבע, כדי לסגור כל יכולת שמישהו אחר יקח את השפע הזה המגיע אליה דווקא.

מב. לאור האמור בהערה הקודמת הוא ממשיך לבאר למה האיש מזכיר בכתובה את 'יורשיו' אחריו, ולא את 'בניו' אחריו. ומסביר, כי במשל - משה רבנו נתן את התורה והמצוות לבני ישראל עבור השכינה (וכידוע שאנחנו מכוונים בעשיית המצוות "לעילוי שכינת עונו"). והתורה נמסרה לבנים - עם ישראל - בכח ירושה. וכמ"ש תורה צוה לנו משה "מורשה". אבל במילה זו נרמז ג"כ "מאורשה", כי מתנה זו ניתנה לכלה כמתנת אירוסין וקידושין. וכע"ז גם בנמשל החתן מבטיח שכל הדברים הניתנים ממנו ליורשיו, בכח ירושה, יהיו בסופו של דבר עבורה לכל מה שתצטרך.

דאית לי תחות כל שמיא, במדריגת זעיר
אנפין. וסוד זה: 'כי כל בשמים', גוף
וברית חשיבין חד, כל שמיא דוקא. ^(מז)
דקנאי ודעתיד אנא למיקנא, כדי שיתחזקו
כל התיקונים העתידיים להעשות בתיקון
זה, ובפרט הניצוצין מן הקליפות בסוד
קנין כמו שאמרנו. ^(מח)
וכלל ג"כ התיקונים שלא נתחזקו
בשבועה ובברית, נכסין דאית להון
אחריות ודלית להון אחריות ודאי, כי
בזמן שנכללו בתיקון זה אין עוד מורא
שהקליפות ינקו כלום. ^(מט)
כלהון יהון אחראין וערבאין לפדוע מנהון
שטר כתובתא דא ותוספתא דין

אנא למיקנא נכסין דאית להון אחריות
ודלית להון אחריות
כדי לכלול כל יופי התיקונים שנעשו
שישתלמו בתיקון זה. ^(מג)
נכסין, הם התיקונים הנעשים בתוך
הקדושה. ^(מד)
וקנינן, הן הניצוצין הנקנים מן
הקליפות. ^(מה)
ואומר דאית לי תחות כל שמיא, כי מן
התיקונים (שלו) [שלא] עלו עדיין להגנו
באוצר אחרית הימים באים על השמים
יש לירא שלא ישלטו בהם הקליפות
ח"ו. ^(מו)

מג. פירוש המילה 'ארג' הוא נחמד ויפה. והתוספת הזו בכתובה באה לומר שהבעל מבאר שכיון שהתיקונים שיעלו
למעלה יהיו מעולים ויפים, כל היופי וההדר הזה נכלל בהתחייבות שלו אליה.

מד. פה מפרט השטר מה הבעל (משה בכל בחינותיו, כלומר כל עם ישראל הכלול בנשמתו), נותן לשכינה. ואומר,
שאת התיקונים והזיווגים והשפע הגדול הנעשה בעליונים מחמת עסק התורה והמצוות, יונק הז"א חזרה מכל קומת
האדם העליון, ומעבירם לה.

מה. כזכור הקליפות חוצצים בין מה שהמלך רוצה ליתן לשכינה, ורוצים לקחת את הדברים לעצמם. וכשמתאמצים
בעבודת ה' זוכים להוציא גם מהקליפות את מה שנפל לשם, וגם את זה מתחייב המלך להביא לשכינה.

מו. המלך מבטיח לשכינה, שאף אם יקח זמן עד אחרית הימים - שאז היא תתעלה ותתקשט בכל מה שהוא נתן לה,
יש חשש שבגלל העבירות של ישראל יחטפו בינתיים הקליפות את האורות שהוכנו, מ"מ הכל יהיה לה שמור באוצר
"אחרית הימים" ומובטח לה בשלימותו לאותו היום. (כי השכר שישראל מקבלים בעולם הגשמי על קיום התורה
והמצוות הוא רק פירות, אבל כל הקרן קיימת לעת"ל לעולם הבא). וכלומר שהז"א מבטיח לשכינה שלעת"ל יהיה לה
שפע רב לבניה, ושום דבר לא יאבד.

מז. כבר ביארנו כי מדרגת המלך, היינו בחינת הז"א, הוא השמים עצמם. והשכינה, היא משפיעה אלינו התחתונים,
הנמצאים בארץ, תחת השמים. ונמצא שהגוף והברית (התפארת ומתחתיו היסוד) שניהם בשמים, ומהם נמשכת
ההשפעה אח"כ גם אל תחות שמיא. (גוף וברית חשיבין חד, הוא מאמר בזוהר פר' פנחס ופר' כי תצא ועוד). וזה
שהכתובה אומרת "תחת כל השמים", כי היסוד נקרא "כל" (כמ"ש בהקדמה לכתובת הקנה), והוא גם השמים כמ"ש.
מח. ההבטחות מהמלך אל השכינה צריכים להיות בטוחים מאוד, על מה שכבר יש לו, ועל מה שיעשו במשך הדורות,
ועל זה עושים "קנין". כלומר שהוא מתחייב ומקנה שהדברים "שייכים" ממש לכלה.

מט. כאשר ישראל עושים עבירות, אז ב"מ מתחזק כח הקל"י, והוא יכול לקחת חיות מהעניינים הגבוהים למעלה.
אמנם רק ממקומות הפשוטים ולא ממקומות גבוהים ממש. מקומות הפשוטים הללו, הם האחרונים, ונקראים נכסים
שאין להם אחריות. אמנם המלך מתחייב לשכינה דאחר שהבטיח כ"כ על תקנת הנכסים שיש להם אחריות, תכלול
ההבטחה גם נכסים שאין עליהם אחריות, שהכל ישאר לשכינה הקדושה.

חיצון של האדם, כי הקליפה היא סובבת חיצונית הפרי; והנה בעוד שהעבד עומד תחת יד רבו הדברים מתוקנים כראוי, אבל בזמן הגלות הגולם עולה למעלה על הכתפים בכובד גדול, 'הרכבת אנוש לראשינו', אעפ"כ הוא תמיד עבד, ועתיד הוא לחזור ולהשתעבד, על כן גם העבד הזה הוא משועבד לכתובה הזאת ואפילו מן גלימא דעל כתפאי, כי צריך שתהיה שר לעבד (ממון) [מן] רבו ודאי.^{נא}

בחיי ובמותי, בחיים ובמותי.^{נב}

מיומא דנן ולעלם, כי אפי' בעת מיתתו עושה כמה תיקונים וגם אלו נכללים בתיקון זה, כי תיקונים רבים וגדולים הם ולא תשלוט בהם ח"ו, כי ענין 'במתים חפשי' שאמרו כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות, לא נאמר על משה, כי הוא תמיד קיים, צדיקים במיתתם קרויים

כי ודאי נדונית האשה קודמת פריעתה לכל בעל חוב. והנה הסטרא אחרא נקראת מארי דחוב, ותמיד מבקשת להפרע לגבות כמה דברים השייכים לישראל לפרעון, אבל עתה שכל התיקונים יהיו מחוייבים לנדונית הכלה הזאת ולכתובתה, היא תמיד קודמת בכל מקום (שהרואה) [שהיא רואה] שהבעל חוב פושט ידו ליטול, כי הכל מחוייב לה ודאי.^ג

ואפילו מן גלימא דעל כתפאי זה סוד 'הרכבת אנוש לראשינו', שהרי הסטרא אחרא סוף סוף הוא עבד משועבד אל החתן הזה בכל בחינותיו. ואמרו רז"ל שאם לא היה אדם הראשון חוטא היה הנחש עבד נאמן, והעבד לגבי אדוניו הוא ככלי לעשות בו רצונו, והנה העבד הזה הוא גולם כי אין בו צורה שאינה אלא גולם בלי צורה, והוא גלימא לבוש היותר

נ. ההלכה היא שאשה קודמת לגבות את הנדונית שהכניסה, לפני בעלי חובות אחרים שיש לבעל. והנה כמו"כ במשל, השכינה תהיה קודמת לגבות מהכל. כי זה ודאי שמה שהיא הכניסה (היינו הכלים לתחתונים לקיים תורה ומצות ולעשות תיקונים) יהיה שייך לה לפני הכל, ואין לסטרא אחרא כח לקחת מהם (הסט"א נקראת מארי דחוב, כמ"ש בווהר פר' נשא, דף קכו ע"ב תחילת האדרא קדישא, "ומארי דחובא דחיק", היינו המקטרגים); אבל נתחדש עוד שאפילו הבטחת התוספת של האיש על הנדונית, הכל משועבד לה, וממילא הוא חייב לדאוג שהיא תקבל את הכל, וסטרא אחרא לא יוכל לינוק משום מקום שהוא יכול לפשוט ידו לשם.

נא. כעת יש תוספת על האמור בהערה הקודמת, שהמלך מבטיח לשכינה שתגבה אפילו ממה שהסטרא אחרא כבר חטף. הסטרא אחרא הוא מערכת פרצופים מקבילה לפרצופים האמיתיים, אולם הוא חיצוניות בלי כלום. [ולכן קורא לו גלימה, שצורת הגלימה היא רק מעטפה חיצונית בלי פנימיות אמיתית. ר'גלימה' מלשון 'גולם', צורה בלי מהות]. והנה, הסטרא אחרא הוא באמת עבד המשועבד אל המלך, אבל בזמן הגלות 'עבד כי ימלך' והוא עולה על הכתפים (כל'ו) עד הראש, וז"ש הרכבת אנוש לראשו, שהסט"א עלה כ"כ למעלה, עד הראש. אמנם מעל הראש אין לו רשות לעלות. והנה בכוחות שהשכינה השפיעה למטה יש דברים ההולכים בעו"ה לסטרא אחרא (כגון תורה ומצות שעשו הבריות שלא לשם שמם), ומזה עלתה הגלימה להיות כבר על הכתפים (עד הראש). ואומר המלך לשכינה, כי אפילו במצב כזה השכינה תגבה בסופו של דבר ממה שחטף הסטרא אחרא. ומבאר עוד דכיון שכל מה שיש לעבד הוא של רבו, ממילא הכל שייך לה במה שהוא התחייב אליה.

נב. ה'מות' היינו הגלות. ובמצב זה השפע הולך לחיצוניים ולסט"א, ומבאר שגם במצב זה היא תקבל בסוף את כל ההתחייבויות.

חיים. ואומר מן יומא דנן ולעלם, שהרי נאמר 'כימי העץ ימי עמי', שמשא לא ימות עוד לעולם ודאי.^{נג}

ואחריות שטר כתובתא דא ותוספתא דין קיבל עליו משה עם כל בחינותיו חתן הנ"ל

שצריך קבלה בלב לקבל את הכלה הזאת. והנה הזמן מוכן לקבל כל התיקונים האלה הבאים מלמעלה, כי השעה עומדת לו ודאי.^{נד}

כחומר כל שטרי כתובות ותוספות דנהיגין בבנות ישראל

שהרי חומר צריך ודאי כדי שלא יתדבקו החיצונים ח"ו.^{נה}

ואומר בנות ישראל, כי עתה הכלה הזאת היא בת ישראל בגדלותו, וע"כ אינה

יראה עוד מהקליפות כמו שהיה בזמן דינה, כי אז היתה בת יעקב, שנאמר בה 'כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב', כי לא היתה יכולה לקשר כמו בהיותה בת ישראל; על כן כחומר וכו' דנהיגין בבנות ישראל, שהרי שם נמצא כל החומר והשבועה החזקה ודאי.^{נו}

העשויים כתיקון חז"ל דלא כאסמכתא ודלא כטופסא דשטרי

כתיקון חז"ל ודאי בכל הגזירות שלהם נגד הנחשים שנאמר בהם 'פורץ גדר ישכנו נחש'.^{נז}

דלא כאסמכתא מצד הסטרא אחרא, שמראה קשרים ואינם אלא למראה פנים כי אין להם סמך, מגדל הפורח באויר, ואין להם על מה שיסמוכו, קנה רצון, כי

נג. כידוע התחייבות הבעל לאשתו בכתובה היא גם לזמן של אחר מותו, במזון כסות ומדור שתקבל מנכסיו אחר שימות. וכן המלך מבטיח לשכינה שהוא מתחייב גם לזמן הגלות. ועתה מפרש הרמח"ל את הפסוק (בישעיהו סה כב) "כימי העץ ימי עמי" כמ"ש לעיל, שמשא רבנו עושה תיקונים בגלגוליו גם אחר הסתלקותו, בזמן גלות בני ישראל. עיין בפירוש מגילת סתרים לתלמיד הרמח"ל על רות (עמ' 45), שמשא רבנו נקרא 'עץ'. כי 'מקום שיפול העץ' ר"ת משה. ובא לומר שבכל הדורות החתן מקושר ודואג לכנסת ישראל כלתו.

נד. עד עכשיו עסקנו באמירה של החתן, וברצון של החתן לתת. ועתה הזמן שהוא יקבל על עצמו, קבלה בלב, את כל ההתחייבויות האלה. כי מכל מה שנעשה עד עכשיו יש עת רצון ושעה מוכשרת, והקבלה הזאת חזקה ותועיל בוודאי.

נה. צריך להזכיר גם את המילה "חומר" בהתחייבויות הכתובה, כי החומר הוא העולם הגשמי; וכיון שכל התיקונים עולים למעלה מהעולם הגשמי, א"כ יכולים החיצוניים להתדבק בהם, לכן הוא מזכיר בהתחייבויות אלו שגם את החומר יש לקדש, כדי למנוע את התדבקות החיצוניים.

נו. "יעקב" הוא סמל לבת (בית יעקב), אבל ישראל הוא סמל לזן. כשבא התואר יעקב הוא סמל קטנות, והיא אינה מוגנת כ"כ, אבל כשבא התואר ישראל הוא סמל גדלות וכנסת ישראל למעלה יותר ומוגנת יותר. וכאן שהיא נדבכת בחתן היא הופכת להיות בת "ישראל", ועולה למעלה. וכיון שכל ההבטחות והקיומים של תורה ומצוות נמצאים בשם "ישראל" דווקא, שהבטחה הבטיחם ליעקב אע"ה אחרי שקרא את שמו "ישראל", ממילא חומר ההבטחות והשבועה והברית נמצא גם כאן בשם "ישראל".

נז. מה שחז"ל מוסיפים בכל דור נקרא "תיקון", כי מהרסי היהדות נקראים נחשים, שהרי הנחש פורץ ועובר את הגדר, וחז"ל מתקנים תקנות וגודרים גדר, כדי שלא לבוא אל האיסור ח"ו. וכיון שהאיסורים הם נזק גדול לזיווגים העליונים, לכן ההתחייבות היא שינהגו עם כל "תיקון חז"ל".

לבתולתא דא, עש"ב - עיקר שכינה בתחתונים, וצריך שהתחתונים יקנו בעבור הכלה הזאת שתשרה עליהם.^{סג}

כל מה דכתוב ומפורש לעיל ודאי, ב'כל' 'מה' - זהו יסוד קו קיום הכל, ברית ודאי. וכל מצד יסוד שיקרא 'כל' אח"כ, גוף וברית חשיבין חד. וסוד זה: 'מה שמו ומה שם בנו' שם הוי"ה במלוי אלפין. הכל ודאי כמו שנזמן כבר למעלה בשמים לפני המלך, כי כבר הכל נעשה למעלה קודם שירד למטה.^{סד}

בכל מה דכתוב ומפורש לעיל ודאי, שהרי שם מתפרשים (האורי') [האורות] יותר,

אין להם סמך ראוי אלא אסמכתא בעלמא.^{נה}

דלא כאסמכתא, וזה הקשר ושטר הוא ברצון השלם, אינו בכח, כמו הסטרא אחרא, עם הארץ מכה ובוועל.^{נט}

וזה סוד טופסי דשטרי, שהוא שטר לקוח ועשוי בכח נגד הדין, ולא כטופסי דשטרי ודאי.^ס

וקנינא מן משה בפירוש חתן הנ"ל לבתולתא דא כל מה דכתוב ומפורש לעיל אלו הם העדים, שמים וארץ קנין אחד.^{סא}

וקנינא דווקא מן משה וכו', להביא האורות למטה בעולם התחתון הזה.^{סב}

נח. תארי הגנאי שמשמש הרמח"ל על הסטרא אחרא, הם כדי ללמדנו שהיא אינה אלא דמיון בלי מהות פנימית, אלא רק "כאילו". וזה גם החולשה בהלכה של כל דבר שהוא "אסמכתא", שהוא "אולי" ו"אם", אבל אינו קיים בפועל, והדעת של הבריות אינה עומדת מאחוריו. וז"ש 'דלא כאסמכתא', הינו בלי לתת שום כח לסטרא אחרא.

נט. כיון שהאסמכתא היא דבר שאינו במציאות כמו שנתבאר, א"כ כאשר דורשים לקיים דבר שהוא אסמכתא, זה "בכח", וזה נגד הדין. גם עם הארץ נגש אל אשתו בכח ובלי הצדקה. וכנגד זה מבאר פה המלך לשכינה שהתחייבות שלו אליה היא ברצון גמור בלי אסמכתא.

ס. ועוד מבאר החתן שהתחייבות שלו אמיתית, לא כמו שטר שנכתב לדוגמא ולא לגביה - שאז אם משתמשים בו הוא נגד הדין, אלא כאן ההבטחה ומימוש ההבטחה יהיו ברצון כנ"ל, וגם על פי הדין.

סא. העדים עושים את הקנין בין הצדדים (כמבואר בתוס' קידושין דף כו: ד"ה ה"ג). ומבאר כאן מי הם העדים שיעידו בין המלך והשכינה, ואומר שהם השמים והארץ (וכמו שכתוב בפסוק, דברים ל יט, 'העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ'). וכיון שהשמים והארץ הם הקנין של השי"ת, וכמ"ש במשנה מס' אבות ו' י, 'שמים וארץ קנין אחד', הוא יכול ליתנם לשכינה. (שכמבואר לעיל הערות 26 ו-47, הו"א המשפיע הוא השמים, והשכינה הנשפעת היא הארץ).

סב. השפע מתרבה בעליונים בזכות מעשי הנבראים - כשהם טובים. וע"ז אומר שהקנין צריך להיות ממשה דווקא - שהוא כולל את כל ישראל. (וזה בקנין הכללי. וכן בקנין הפרטי, הוא צריך להיות מבעלה דווקא). והתחייבות הקנין הוא שיתן לה את כל השפע הזה, כדי שתוכל להורידו אל תחת השמים, אלינו אל העולם הגשמי.

סג. כיון שעיקר השכינה הוא להוריד כלים לתחתונים (היינו כל הדברים שבהם אנחנו משתמשים כדי להתקיים ולעשות תורה ומצוות), ממילא הקנין הוא אליה, אל האשה. וכיון שעסק השכינה הוא עם התחתונים לכן צריך שגם התחתונים יתחייבו בקנין זה, כדי שהשכינה תסכים ותשרה למטה.

סד. הכתובה משתמשת במילים אלו, שהקנין הוא ב"כל" מה" דכתיב ומפרש לעיל, כי כך זה גם למעלה: היסוד נקרא ברית, כי הוא ה"ברית" בין הזכר ונקבה, וכאשר הוא משפיע הוא נקרא "כל", כי הוא כולל ומקבץ את כל כוחות הגופים והפרצופים שמעליו. (וכן טיפת הזרע מתקבצת מכל כוחות הגוף, כנודע). וז"ש 'גוף וברית חשיבי חד'. והנה

וסוד זה: 'ופרשו השמלה לפני זקני העיר', אבא ואמא ודאי. ומפורש לעיל דווקא. ^(סד)

וקיים יהיה התיקון הזה לעולם ולעולמי עולמים, והכל שריר וקיים וודאי. ^(סה)

שהרי כל החברים הללו כשרים הם ודאי, והם כלים ראויים להמלא רוח הקודש ולקנות כל התיקונים האלה ודאי. ^(סו)

והכל שריר וקיים בהם. ^(סט)



שם הוי"ה במילוי אלפין הוא מ"ה. וגם אדם בגימטריא מ"ה. וז"ש הפסוק 'מה שמו ומה שם בנו', כי שם המשפיע הוא "מה" ושם הנשפע הוא "מה". וכל זה קיים כבר "לעיל", היינו למעלה בעולמות, כמו שיסביר להלן.

סה. הכתובה מדברת על העליונים רק בבחינות התחתונות של הדוכרא ונוקבא, כל' המלך והשכינה, ר' ספירות (ז"א) ולעומתן המלכות. אמנם באמת גם הז"א עצמו מקבל את האורות והשפע ממה שגבוה ממנו, וכמ"ש לעיל בהקדמה לכתובת הקנה, שהז"א מקבל מ'אבא' ו'אמא', והם מקבלים מלפניהם מ'אריך'. והנה ה' יתברך הוא אחד לגמרי, ובאריך אין חלוקה כלל, רק באבא ואמא נפרשים הכוחות ונבדלים זה מזה, אבא חסדים ואמא גבורות. והז"א כל הזמן יונק ממה שמעליו ושלפניו, ומשם מביא לה את הכוחות. ועתה מסביר החתן שכל ההתחייבויות שלו הם "כמפורש לעיל", כלומר כפי מה שיש לו מהעליונים שלפניו, ועל פי כוחם ודעתם. [ובאומרו 'זקני העיר' כוונתו לאבא ואמא העליונים, באריך. עיין מקדש מלך פרשת בלק דף קצז ע"ב].

סו. ואומר החתן שכיון שהוא עושה את כל זה בפני התחתונים שהם כלים ואפשרויות לקבל את כל השפע הגדול הזה, ממילא הוא קנין טוב, כי בזה יש הבטחה נכונה שהכלה אכן תקבל תיקונים מלמטה. [ולא ידענו לפרש מילת "חברים". עכ"פ 'משה' נקרא חבר (במס' מגילה יג.). ועיין ס' קהלת יעקב (כללים ומושגים בקבלה, מבעל מלוא הרועים), ערך 'חבר'].

סז. הלשון "שריר" שהשתמשו בו חז"ל, הוא מלשון שררה ושלטון. היינו שאחרי כל ההבטחות ובריתות וקנינים שהיו עד עכשיו, הוא כבר שולט על הכל לטובת הנוקבא (השכינה), וממילא יכול להזדווג עמה. [ובסיום שטר הכתובה יש כבר היתר של הבעל לחיות עם אשתו].

סח. הכתובה מסיימת בהבטחה, שתוקף ההבטחות וההתחייבויות שניתן לנוקבא, ימשך ויהיה קיים כך תמיד, ולא יופר כלל עד סוף העולם.

סט. העדים הם בטחון שהשכינה תקבל מהעליונים ומהתחתונים את כל שהמלך התחייב, וחוזק ההתחייבות הוא, כי הקב"ה השביע את כל הבריה שתתנהג לפי קיום התורה והמצוות דווקא, כנודע.

שו"ת בענין קידושי שחוק

בין הגאון הרב יעקב קמינצקי זצוק"ל והגאון
הרונאצ'ובער זצוק"ל א

בספרן של צדיקים לאלתר לחיים טובים יכתב ויחתם הו"כ אדמו"ר הגאון האמיתי רבן
של ישראל מרן הר"י שליט"א [זצוק"ל] ראזין.

פרטי המעשה

אחד"ש כמשפט הנני להדר"ג בבקשה
להזדקק לעובדא שאירע
במחני, והוא שבחור א' קידש עלמה א',
והנה בין המקדש ובין המתקדשת אינם
מבני עירי, כי במחני יער טוב ובאים בימי
הקיץ מכמה מקומות הסמוכים לה. והנה
ביום הקידושין לא הייתי בביתי, ולמחר
כשובי ספרו לי כקול דברים שביער
שאיזה בחור א' קידש את הבתולה א',
והנה כפי הקול הזמין המקדש ב' עדים
ולקח טבעת מיד טרובוואיץ וקידש אותה,
אבל לא היה זה אלא לשחוק, אלא
שאח"כ כנשמע הדבר לאחרים שהיו ביער
ואמרו להם שיש בזה משום חשש של
קידושין נצטערו בין המקדש ובין
המתקדשת. והנה למחר כשהזמנתי את
המקדש בא אלי בלוית בעל הטבעת ט'
וזה דברי המקדש: "לא עלתה על לבי
שיתנו שום ערך לעובדא זו, אנכי לקחתי

את הטבעת מידי ט' ונתתי על אצבעה,
אבל מה שאמרתי אז לא ניתן ליאמר לפני
רב".

אותו בעל הטבעת ט' אמר אז ממש
כדברי המקדש, אבל כנראה הוא
בא לכתחילה בכדי לבטל הקידושין.

דברי המתקדשת: "שכבתי בערסלו
והייתי במצב של נים ולא נים,
והנה תפש את ידי ואחז באצבעי ואמר
הרי את מקודשת לי וכו', ולא ראיתי
מתחלה כי טבעת בידו, אבל אח"כ שם
על אצבעי, ומה שאמר אח"כ לא הבנתי,
אבל כוונתי וכן נוכחתי מכוונתו שהיתה
רק לשחוק בעלמא".

אח"כ שאלתי את א' מן העדים שלפי
הקול היה מן העדים המזומנין,
אבל הנהו נער קל הדעת, ואמר שהביא
למקום העובדא ונתן טבעת על אצבעה
אבל לא אמר הרי את וכו', אלא דברי

שכר ואח"כ לקח טבעת מידו של ט' ונתן על אצבעה ואמר הרי את מקודשת וכו'.

זהו תוכן העובדא, ועתה המתקדשת הזאת אומרת אם תצטרך לקבל גט תשים קץ לחייה, כי כבר יש לה אחות גרושה ואמה אלמנה חולנית שהגט יכול לפעול לרע על בריאותה, ובהיות שהקול יצא בקשה ממני תעודה לבטול הקול, ואנכי כרב צעיר לימים וודאי שלא הגעתי להוראה להורות בעניני א"א החמורה, וע"כ אמרתי לה שאפנה בשאלה זו לגדול, וכשיבוא היתר אז אוכל לתת לה תעודה כזאת, וע"כ בקשתי שטוחה לפני הדר"ג להזדקק לשאלת עלובה זו.

צדדי הספק

והנה בהיות שנהוג עלמא שהשואל מציע צדדי הספק ואולי גם ע"י זה מתוך המו"מ יודע להדר"ג העובדא לפרטיה יותר, ע"כ אמרתי אנסה נא לדון לפני הדר"ג כתלמיד הדן לפני רבו ע"ג קרקע, והוא דמתחלה עלה בדעתי לצדד להיתר מטעם דברי שניהם שנתכנונו לשחוק, וכן היה לפי המצב ולפי דעת הרואין את הענין, כי בין המקדש ובין העדים שהזמין היו בגילוי הראש, ואף שודאי אין זה פוסל הקידושין, מ"מ כיון שבעיני ההמון נוסחת הרי את וכו' יש בה משום קדושה, בודאי לא נתכוונה אלא לשחוק בעלמא. גם כשאמרו להם שיש בה חשש של קידושין היו האומרים

נבול פה שאין להם שייכות לקידושין ואין בהן תוכן של אישות.

אדו"ב בא אלי עד א' נאמן, אלא שהוא בן י"ד שנה שלא נבדק בסימני גדלות, וזה דבריו: "הוא ראה איך שהמקדש אוחו בידו הא' את ידה של המתקדשת ובידו השניה אוחו בטבעת ושם אותה על אצבעה של המתקדשת ואומר הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל, ובאותו מעמד עמדו עוד ה' אנשים מלבד המקדש, אלא שתיכף ממש לגמרו את הנוסח של הרי את הסיר את הטבעת מאצבעה". אם הניח אף רגע א' בינתים את הטבעת איננו זוכר. איפה לקח את הטבעת אינו יודע. וכלם היו פרועי ראש.

האנשים שניקבו בשמות נסעו באותו היום מזה, ורק נשאר בעל הטבעת שהיה ג"כ באותו מעמד ועוד א'. כששאלתי את בעל הטבעת והלא המתקדשת אומרת שאמר לה הרי את וכו', השיב הוא, אבל מה שאמר אח"כ ג"כ מסרה. וכשאמרתי לו והלא כבר שמעתי מעד ששמע שקידשה כהוגן, אמר לי והלא רק ב' וג' ופ' ור' היו שם, ומבלעדם לא היו אחרים. וכשאמרתי לו והלא עדים אחרים יודעים מזה, אמר הוא שהם היו בריחוק מקום ולא היו יכולים לראות ולשמוע, אבל לא הכחיש שאמר המקדש הרי את וכו'.

דברי העד פ' העד שהוזמן: "שתינו

הביא בסימן מ"ב דאפילו אומרת שלא כוונה רק לשחוק בעלמא אפ"ה מקודשת ואין הולכין בזה אחר האומדנות והוכחות וכו', נ"ל דהיינו דוקא כדמסיק היכא דמוכח שיהא לא כוונה לשם קידושין והוא משום דאיתתא בכל דהו ניהא לה, וכמו שביאר מהר"מ ז"ל בתשובתו [הביאה הב"י סי' זה], וא"כ ל"ש זה אלא היכא דאמדינן לדעתה שכוונה היא לשחוק שפיר אמרינן איתתא בכ"ד ניהא לה, אבל היכא דאמדינן דהוא נתכוין לשחוק שפיר יש לילך בתר אומדנא, אבל באמת כתב שם עוד טעם והיינו דמשום חומרא דא"א לא אזלינן בתר אומדנא, וא"כ אף היכא דמוכיח דהוא נתכוין לשחוק יש לנו להחמיר, מ"מ אם נדקדק שם בלשונו משמע קצת דמשים דלית כאן אומדנא דמוכח ומשום דאיתתא בכ"ד ניהא לה, אבל בנ"ד דיש כאן אומדנא דמוכח שפיר אפשר לומר דאזלינן בתרה.

ועכ"פ נ"ל דמידי א"א דאורייתא כבר יצאנו ע"י היתר זה, גם אפילו בניחותא דידה ג"כ לא ברירא ליה, דכן משמע ממסקנתו שכתב וז"ל, מכל הדברים שכתבתי לא היתה צריכה גט אפילו בידוע ששניהם נתכוונו לקידושין, כ"ש בנידון זה שהכל יודעין ואנן סהדי ואומדנא דמוכח דלא היה דעתה להתקדש אלא לחוכא ואטלולא שלא להצריכה גט, עכ"ל. הרי דצריך גם זה לסניף, וא"כ היכא דכיון הוא לשחוק בודאי יש לצדד להקל.

בעיניהם כמתמיהין. הן אמת שהרמ"א באה"ע בסי' מ"ב כתב שאפילו אומרת שלא כוונה רק לשחוק בעלמא אפ"ה מקודשת ואין הולכין בזה אחר אומדנות והוכחות וכו', נראה דהיינו דוקא שהוא אומר שכיון לשם קידושין ורק היא אומרת שלא.

והנה בעובדא זו יש למצוא כמה צדדי היתר לפענ"ד, אלא שמלבד שאין ספרי האחרונים תחת ידי, ומי הוא שיהיה לפסוק בעניני אשת איש החמורה בלא חות דעת גדולי דורנו, וע"כ אבקש מרומעכ"ת להזדקק לענין זה, כי נפש המבקשת עגומה למאד, ואומר היא כי אלמלי יגיעו הדברים לידי חיוב קבלת גט מי יודע מה יעשה בחיי אמה שהיא אשה חלושה וכבר יש לה בת שנתגרשה, ובמצב תליה בודאי קשה להניחה, ובחן נא ואנא להודיעני איך דעת הדר"ג בזה.

והנה מתחילה עלה בדעתי לצד היתר מפאת דברי שניהם שנתכוונו לשחוק, וכן היה לפי המצב ולפי דעת כל הרואים את הענין וכפי שאמרו הם בעצמם, וכן העדים, היה המקדש בגילוי הראש וכן א' מן העדים וכן השני שהזמין היו ג"כ בגילוי הראש, אף שודאי אין זה פסול בקידושין מ"מ אומדנא דמוכח הוא שנתכוונו לצחוק בעלמא כי אצל ההמון מוסכם כי נוסח הרי את ג"כ יש בו משום קדושה, וכשאמרו להם אחרים ששמעו אח"כ את העובדא כי יש בזה חשש של קדושין היו כמתמיהין. הן אמת שהרמ"א

מאחד את הטבעת, והוא ועוד אחרים ראו את לקיחת הטבעת, הרי לפי דבריו אינן קידושין. אלא שאני מסתפק בעיקר הדין דמאן לימא לן דהויה גזילה או שאלה דילמא מתנה הויה היכא שא' נוטל חפץ מיד חברו והלה שותק. ואולי י"ל דנהי דבדברים שאין עשויין להשאיל ולהשכיר נימא דמדשתיק בודאי נתן לו. אבל בדברים העשויין להשאיל נתלה בשאלה מכיון דאיכא חזקת מ"ק, וצ"ע.

אלא דיש לדון בעדות הב', ואף שהוא לא ראה רק הנתנה לידה ולא הלקיחה מיד המשאיל, מ"מ הא הוא מעיד שתיכף לגמרו כדת משה וישראל לקח את הטבעת מידה, וא"כ מכמה פנים יש כאן לצדד לבטל הקידושין הא'.

תשובת הגאון הרונאצ'ובר

קבלתי מ"כ, והנה לפי דברי העד נראה שהוא לקח אצבעה, והנה מדברי הר"ן פ"א דקידושין (ד, ב בדפי הרי"ף ד"ה מנה) על הך דמנה אין כאן כתב, דגם בקידושין היכי דאגיד גבי בעל לא כסף קידושין הוא, ומה שמצינו בכתובות דף ל' ע"ב, היכי דזה נעשה ברצון שהושיט לו בפנינו ועדיין אגיד כאן על הכוש שייך לשניהם, ומה שמצינו בזה בגיטין דף ע"ח גבי דערק לה וכו' וב"ק דף ל"ב ע"א, דרק נקרא עשי' משום הנאה, אבל בלא זה לא נקרא פעולה מצדה. והדבר דנ"מ, דגבי קידושי כסף ע"י קבלה שלה נעשה שני דברים, א' שהכסף נעשה כסף

והנה בדברי העדים ג"כ יש למצוא ריעותי לבטל הקידושין, עדותו של פא"מ שמעיד שלקח הטבעת מידיו של טרובאוויץ, א"כ אי נימא דזה גזל מיקרי הא ודאי אינה מקודשת, אלא אפילו אי נימא דשאלה מיקריא הא ג"כ יש כאן לדון טובא, דנהי דקי"ל בסי' כ"ח סי"ט דהשואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו אשה דמקודשת, היינו דוקא היכא דכונת השואל והמשאיל היתה לקדש קידושין גמורין, אבל בנידון דידן דכוונתם היתה לשחק א"כ נהי דלא אזלינן בתר אומדנא לענין קידושין אבל לענין דין ממון שיש כאן הא ודאי שלא נתכוין השואל וכן המשאיל למתנה ע"מ להחזיר, א"כ הרי לא נתן לה טבעת והלא לא שאלה על זמן ידוע ולא הודיע לה שהיא טבעת שאולה והרי סוברת היא שנתן לה לטיבועין.

אלא שיש כאן לשדות נרגא בהיתר זה, דלו יהא שלא השאילו אבל מכיון שאם יבואו לדין בעל הטבעת נואפילו אם יודע המקדש שלקח הטבעת בגזלה או בשאלה מאותו הפלוגין עם בעל הטבעת והיא תטעון שקבלתו מהמקדש, והרי אין לך עדים שטבעת שלך היתה, ומכיון דבדין ממון תזכה בטבעת לכאורה חלין הקידושין, ואפילו אם היא שאולה או גזולה, אבל סוף סוף קנתה הטבעת.

אבל באמת נראה מכיון שהעד שמעיד שקדשה הוא בעצמו אומר שלקח

קדושין והיא מתקדשת לכן צריכה שתקבל, אבל אם עוד זה בידו עדיין לא חל על הדבר שם כסף קדושין, והרבה יש להאריך בזה בראיות לולי (הראשונים) ז"ל נראה, דגבי הך דגטין דף ע"ח גבי קרוב לה בקדושין, זה רק דמקדשה בשטר קידושין שכבר חל עליו שם שטר קדושין לשמה ומדעתה רק עדיין לא קיבלה, בזה שייך הך איתקש, אבל בכסף קידושין כל זמן שלא קנתה לא חל עליו שם כסף קדושין כלל. וכן מ"ש הרשב"ם ז"ל ב"ב דף ק"ל גבי תוך כדי דיבור, דרק אם חזר מדבר קידושין אבל לא מהנתינה, אבל אם חזר מנתינה לא.



הערות בסוגיא דברכת חתנים

הגאון הרב יעקב קמינצקי זצוק"ל א

ראש ישיבת תורה ודעת ומח"ס אמת ליעקב

—א—

לשון של וצונו על העריות, שהרי יכולים לברך וצונו אדרבנן וכדמסיק רש"י בסוה"ד. ואיסור זה הקידושין, מפני שהארוסה מותרת בייחוד אבל אסורה בביאה כ"ז שלא נכנסה לחופה ובברכה.

ומה שהקדימו חופה לקידושין, נ"ל דרצה לסמוך קידושין סמוך לחתימה ואע"פ שסדרן הנהו להפך, כדאשכחן בברכת הארץ שמקדימין נחלת הארץ ליצ"מ, והיינו שרצו לפתוח הברכה בארץ ישראל.

—ב—

תוס' (ד"ה והוא שבאו פנים חדשות), אור"י דפנים חדשות כו' ושבת דחשבינן פ"ח דאמרינן באגדה כו' כתם נמי מרבין לכבוד השבת בשמחה ובסעודה עכ"ל. ועיין בש"ע אה"ע סי' ס"ב ס"ח שכתב די"א דשבת ויו"ט א' וב' הוי כפנים חדשות ועי"ש. והוא מדברי הטור שם. אבל לא ידעתי מאין הוציא הטור דין זה,

רש"י (ד"ה ואסר לנו את הארוסות), מדרבנן שגזרו על הייחוד של פנויה ואף ארוסה לא התירו עד שתכנס לחופה ובברכה כו' ואדרבנן נמי מברכינן וצונו ואסר לנו וכו' עיי"ש. נראה דכוונתו היא לבאר לנו כוונת הברכה בשייכותה לקידושין, והוא לפמש"ב הרמב"ם (פכ"ב מהל' איסורי ביאה ה"א) אסור להתייחד עם ערוה מן העריות בין זקנה בין ילדה שדבר זה גורם לגלות ערוה וכו'. והיינו דכיון בזה דהייחוד הוא מכלל אביזריהו של עריות ויש בזה משום יהרג ואל יעבור. (ועיין אמת ליעקב עיונים במקרא עה"ת דף קפ"ג). ואח"כ בהלכה ג' כתב, כשאירע מעשה אמנון ותמר גזר דוד וב"ד על ייחוד פנויה ואע"פ שאינה ערוה בכלל ייחוד עריות הוא, עכ"ל. והנה הוציא זה מלשון הגמ' ע"ז (לו, ב) דילפינן לאסור ייחוד עריות, ומשני דאורייתא יחוד דא"א ואתא דוד וגזר אפילו יחוד דפנויה, משמע דפנויה מיקריא ערוה דרבנן, וזהו

א. נמסרו לנו ע"י הג"ר מנחם סאוויץ שליט"א, מח"ס ישמח לב, פעי"ת ליקווד, ותשואות חן חן לו.

קמ"ל דכיון דנכנסה לחופה כבר קנויה היא לגמרי ואין הקנין נתוסף משום הביאה. והא דנקיט ה"ז מותרת בדידה, משום שהתחיל בריש הפרק הארוסה אסורה לבעלה וכו' בדידה, נקט נמי כאן בדידה.

ובאמת מסתפקנא בהא דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה, אם האיסור הוא על הבעל או אתרוויהו, שאפשר שעליו לברך ברכת חתנים. גם מסתפק אני אם ברכת חתנים שייכת לברהמ"ז, והיינו שיוכל לברך הא' בהמ"ז וברכת חתנים יברך אחר, ואף שכן נוהגין, אבל איני יודע אם מנהג ותיקין הוא.

— ד —

תוס' (ד"ה רב תנא הוא ופליג כו') ומדלא קאמר ר' יוחנן תנא הוא ופליג וכו'. וציין במסורת הש"ס עיין יומא ע"ג ע"ב ועיי"ש. והנה עיינתי וראיתי תני תנא קמ"י דר"י כל השחיטות כשרות בזר כו' א"ל ר' יוחנן פוק תני לברא כו' ור"י לא מיבעיא לתנא דלא ציית וכו'. אבל תנא זה איננו תנא, אלא אמורא הוא, שהיה מרציא ברייתות, ואלו הברייתות הרבה מהן שלא נתקבלו בביהמ"ד.

— ה —

רמב"ם (פ"י מהל' אישות ה"ג - ד') וצריך לברך ברכת חתנים כו' והן שש ברכות ואלו הן כו' בא"י משמח החתן עם

דהא התוס' הביאו בשם המדרש רק לענין שבת, אבל לענין יו"ט מנ"ל דמיקרו פנים חדשות.

הן אמת שהגר"א ציין ע"ז מטעם מדמרבין בסעודה בשבילם, אבל צ"ע, דהא רבוי השמחה אינה בשביל החתנים, ואדרבה התורה אמרה ושמחת בחגך ולא באשתך. ומש"כ התוס' שמרבין הסעודה בשביל השבת, היינו משום דאפי' פנים חדשות עצמן בענין גם שירבו השמחה בשבילן, אבל משום רבוי שמחה בלב בלא פנים חדשות מנלן דמברכין.

וגם אינו מדוקדק קצת מש"כ הטוש"ע דהוי פנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית אבל לא בסעודה ג' וע"ש, דהא מיו"ט קא סליק, ושם לענין יו"ט אין כאן דין ג' סעודות. אם לא דנימא דכונת הטוש"ע דלא נימא דבכל סעודה וסעודה יכול לברך.

— ג —

רמב"ם (פ"י מהל' אישות ה"ב) כיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי זו מותרת לבוא עליה בכל עת שירצה, והרי היא אשתו גמורה לכל דבר, עכ"ל. לכאור' אינו מובן מה בא להשמיענו בזה. וצ"ל דבא לאפוקי מהא דהירושלמי דהלין דנסיבין ארמלתא צריכין למיכנס מבע"י שלא יהיו כקונין קנין בשבת, ולפיכך

הכלה. ואם יהיה שם יין מביא כוס של יין כו' ונמצא מברך שבע ברכות וכו'. ולא ידעתי מה כיון במה שהזכיר מנין הברכות, וצ"ע. ואפשר שכיון בזה דלא נימא דיוצר האדם ואשר יצר חדא ברכתא היא, דבגמ' נחלקו אם מברך חדא או תרתי, כלומר חמש או שית. ודו"ק.

ועיין ברמב"ם (פ"ב מהל' ברכות הי"א) שכתב וז"ל, ואלו הן ז' ברכות בא"י, אמ"ה יוצר האדם, בא"י אמ"ה שהכל ברא לכבודו וכו'. נראה דט"ס יש כאן, וצריך לסדרן כמו בגמ' וכמש"כ הכ"מ עיי"ש. וכן סידרן הוא עצמו בהלכות אישות הנ"ל. ועיי"ש. אלא

שצ"ע קצת, שהתחיל ואלו הן ז' ברכות שבפרטן אי אתה מוצא אלא ו', ובודאי דמני בורא פרי הגפן, וכן מוכיח לשונו בהלכה ד' שהבאתי ואם יהיה שם יין וכו' ונמצא מברך ז' ברכות עכ"ל, וע"ז קאי הכא.

וצ"ע במש"כ בהלכה ט' ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים, דמנ"ל הא. ומש"ב הכ"מ וז"ל, נראה פשוט דהא אפי' צרופי לא מצרפין עבד וקטן בדבר הצריך עשרה וכו' כ"ש שהם לא יברכו ועיי"ש. תמוה הוא לכאורה, דהא לברכת אשר ברא לא הצריך עשרה, וצ"ע.



ברין שוה כסף ככסף

הגאון רבי מרדכי שולמן זצ"ל א

ראש ישיבת כנסת ישראל – סלבודקה בני-ברק

הוא נקנה ואין נקנה בתורה תבואה וכלים, ומאי נינהו חליפין. ולרב נחמן דאמר פירות לא עבדי חליפין מאי איכא למימר. אלא לעולם דלית בהו שו"פ, ודקאמרת מאי איריא תבואה וכלים אפי' כסף נמי, לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא כסף דאי אית ביה שו"פ אין, אי לא לא, אבל תבואה וכלים אימא מדמקרבא הנאתייהו גמר ומקני נפשיה, קמ"ל. עכ"ל הגמ'.

ומבואר דלרבה דס"ל דלא בעינן שומא בשו"כ, אי ס"ל כר"נ דפירי לא עבדי חליפין, [והכי קיי"ל דלא בעינן שומא ודפירי לא עבדי חליפין], איצטריך האי קרא מכסף מקנתו אך ורק לאורוי לן דבשו"כ פחות משו"פ א"א לקנות ע"ע, ומעטינהו קרא אע"ג דמקרבא הנאתייהו, ולא מיעט לגמרי שו"כ דהא ילפינן שו"כ ככסף משיב גאולתו, אלא בא למעט שו"כ הפחות משו"פ.

התוס' קידושין דף ב. (ד"ה בפרוטה) כתבו וז"ל, וא"ת ומגלן דשוה כסף ככסף, דהא לקמן מיבעי ליה קרא גבי עבד עברי ישיב לרבות שו"כ ככסף וכו', וי"ל דילפינן מע"ע. יעוי"ש בכל דבריהם, דלמסקנא ילפינן מע"ע ומנזיקין ותרווייהו צריכי, ומינייהו ילפינן בכל התורה דשו"כ ככסף, עיי"ש בכל דברי התוס'.

והנה בגמ' (דף ח.) אמר רב יוסף מנא אמינא לה דבעי שומא בשו"כ, [דמה כסף דקיין אף שו"כ נמי דקייץ], דתניא מכסף מקנתו בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים, האי תבואה וכלים היכי דמי, אילימא דלא מקנו בהו כלל, ישיב גאולתו אמר רחמנא לרבות שו"כ ככסף, ואי דלית בהו שוה פרוטה מאי איריא תבואה וכלים אפי' כסף נמי, אלא לאו דאית בהו שוה פרוטה, וכיון דלא קייצי לא. ואידך ה"ק בתורת כסף

צ"ב אמאי בעינן להך מיעוטא דוקא בנמכר לעכו"ם

וצ"ב מאי שנא שהתורה מיעטה [תבואה וכלים] רק הכא בפרשה דע"ע הנמכר לעכו"ם, ואילו בשאר דיני התורה דמהני בהו שו"כ ככסף לא הוצרך מיעוט לשו"כ הפחות משו"פ. [ואמנם אשכחן לענין קידושין בגמ' להלן (דף מו.) אבל אוכלת הואיל ומקרבא הנייתה אימא גמרה ומקניא נפשה, (אפי' בפחות משו"פ יעוי"ש), קמ"ל. אבל שם מיירי דממתני' שמעינן לה, אבל לא מייתינן שום פסוק ע"ז], ומאי שנא גבי ע"ע הנמכר לעכו"ם דאיצטריך קרא ע"ז, וצ"ע.

אמאי פסק הרמב"ם כהירושלמי דנמכר לעכו"ם עדיפא, ודברי התו"כ שהביא הכס"מ

והנה מבואר בסוגיין דדבר פשוט הוא, דגבי קנין ופדיון ע"ע שו"כ ככסף. אמנם ברמב"ם (פ"ב מהל' עבדים ה"ח) כתב לגבי פדיון ע"ע הנמכר לעכו"ם וז"ל, וכן הנמכר לעכו"ם מחשב הדמים לפי השנים הנשואות עד שנת היובל וכו' וגורע הדמים ומשיב השאר כסף, לא תבואה ולא כלים, שנאמר כסף ממכרו בכסף הוא נגאל מיד העכו"ם ואינו נגאל בשו"כ, עכ"ל הרמב"ם.

והקשה הלח"מ (שם), חדא דהוא נגד המבואר בסוגיין לכו"ע דבע"ע הנמכר לעכו"ם שו"כ ככסף, וא"כ איך

כתב הרמב"ם דבע"ע הנמכר לעכו"ם אינו נפדה בשו"כ אבל נמכר לישראל הוי בשו"כ, דהא קרא דשיב דמרכה שו"כ בנמכר לעכו"ם כתיב, ועוד דבגמ' הובא קרא דמכסף מקנתו והרמב"ם הביא כסף ממכרו. והניח הלח"מ דברי הרמב"ם בצ"ע.

אמנם בכס"מ (שם) כתב דמקור הרמב"ם הוא מתו"כ (פר' בהר פרק ח' אות ד') בכסף הוא נגאל ואינו נגאל לא בתבואה ולא בכלים, ובירושלמי פ"ק דקידושין (ריש ה"ב), והיה כסף ממכרו, בכסף הוא נגאל ואינו נגאל לא בתבואה ולא בכלים, בכל אתר אתר עביד שו"כ ככסף והכא לית את עביד שו"כ ככסף, אמר ר' אבא מרי, שניא היא ששנה עליו הכתוב כסף מכסף, עכ"ל הכס"מ.

אבל אכתי צ"ע, דהא בסוגיין בבבלי מבואר להיפך, ומפני מה העדיף הרמב"ם שיטת הירושלמי על שיטת הבבלי. וצ"ע.

צ"ב דברי הראב"ד בפירוש לתו"כ

והנה ז"ל התו"כ (שם), והיה כסף ממכרו במספר שנים כימי שכיר יהיה עמו, בכסף הוא נגאל ואינו נגאל בתבואה ולא בכלים, עכ"ל התו"כ.

ובפירוש הראב"ד (לתו"כ) כתב וז"ל, מוקים לה בקידושין (דף ח.)

קנוי ובעי שטר לשחרורו ולא מהני מחילה דלימא ליה באפי תרי זיל.

גם מש"כ דע"ע הנמכר לעכו"ם אינו אלא למע"י ולא לגופו, צ"ע מגמ' ב"ק (דף קיג). רבא לטעמיה דאמר רבא ע"ע גופו קנוי, ולכן ע"ע הנמכר לעכו"ם אינו הפקעת הלואתו, אלא גזל ממש, ומבואר לכורה דע"ע הנמכר לעכו"ם הוא אותו דין ואותו גדר ממש כע"ע הנמכר לישראל, והוי גופו קנוי, וצ"ע.

קשיא גם על שי' הרמב"ן
והריטב"א

והנה הקושיא האחרונה באמת צ"ע גם לשיטת הרמב"ן והריטב"א (דף טז). שם שכתבו דהא דע"ע גופו קנוי היינו משום שמותר בשפחה כנענית וא"כ יש בו קנין איסור, [וגם מוכר עצמו, נהי דאין רבו יכול לכפותו, מ"מ הותרה לו שפחה כנענית וחשיב בזה קנין איסור], וזהו גופו קנוי, אשר על כן כתב הריטב"א דאמה עבריה אין גופה קנוי, כיון שאין בה שום קנין איסור, וא"כ צ"ע מהגמ' דב"ק (דף קיג). בע"ע הנמכר לעכו"ם דאמרינן גופו קנוי, והלא אין בו שום קנין איסור, ומה שייך לומר רבא לטעמיה, וצ"ע.

שני גדרים בגופו קנוי

ועל-כרחך צ"ל כמש"כ הנמוק"י יבמות פרק החולץ (דף טו: בדפי הרי"ף) בשם הריטב"א, דגופו קנוי דב"ק

בפחות משה פרוטה, והכי קאמר, בכסף הוא נגאל דהיינו שו"פ, אבל פחות משו"פ אפי' הנך דמקרבא הנאתיהו לא. והא דאמרינן דאינו נגאל בפחות משו"פ משום דע"ע קנוי לגוי למעשה ידיו, הלכך אינו קונה עצמו אלא בדמים, דכיון דגוי לא קני לא מקנה, אלא חוב על עצמו, כדי לצאת מתחת ידו אינו יוצא אלא א"כ קונה את עצמו בפרוטה או בשו"פ, ואילו היה גבי ישראל כה"ג, הוה אמר ליה באנפי תרי זיל, דבני ישראל בני מחילה נינהו, אבל הגוי דאינו בר מחילה, אין שום דבר נקנה מידו אלא בכסף. ובמסכת קידושין (דף ח.) איתא להא מילתא בלישנא אחרינא בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים וכו' כדפרי' לעיל, והא לישנא ניחא טפי מההוא לישנא דהכא, עכ"ל הראב"ד.

ולכאורה יש לתמוה, דמבואר מדברי הראב"ד דאם היה הגוי קונה בע"ע קנין הגוף היה סגי גם בפחות משו"פ, דהיה הגוי מקנהו לעצמו גם בפחות שו"פ, ורק מפני שאינו קנוי לגופו אלא למעשה ידיו [אשר הוא קנין קלוש טפי וסגי ביציאה קלושה], לכן בעי פרוטה, והוא פלא דלכאורה איפכא מסתברא, וצ"ע רב.

גם סוף דבריו דבישראל כה"ג היה מועיל דלימא ליה באפי תרי זיל, צ"ע דהוא לכ' נגד הסוגיא (קידושין טז). דע"ע גופו

אינו כגופו קנוי דקידושין, אלא כוונת הגמ' בב"ק דנהי שבנמכר לעכו"ם אין בו קנין איסור ואינו אלא חוב דמים, מ"מ גופו דהעבד הוי כמשכון לחוב זה, ומשום הכי הוי גזל עכו"ם ולא הפקעת הלואתו בלבד, יעוי"ש בנמוק"י.

ויש להוסיף דחילוק זה מוכרח הוא, דהא אביי ס"ל בב"ק (שם) דהוי הפקעת הלואתו, וא"כ צ"ע על אביי מהברייתא דקידושין (דף טז.) דתני התם ובשטר, והיינו בשטר שחרור, ולא מהני באפי בי תרי זיל, ואין לומר דכי היכי דפליג אביי על רבא גבי נמכר לעכו"ם ולא ס"ל דגופו קנוי הכי נמי חלוק בנמכר לישראל ויאמר דאין גופו קנוי, ומהני מחילה ואין צריך שטר שחרור, דזה נסתר מהברייתא, וע"כ דשאני נמכר לעכו"ם, כחילוק הנמוק"י בשם הריטב"א הנ"ל, ורבא ס"ל שגדר המשכון שבו מיקרי גופו קנוי והוי גזל ממש, וע"ז הוא דפליג אביי וס"ל דלא מיקרי אלא הפקעת הלואתו. וז"ב.

ביאור דברי הראב"ד דדוקא מפני דלא בעי' קנין בעי' שו"פ

ובזה נבוא ליישב דברי הראב"ד,
 דהראב"ד דס"ל דאפילו לרבא בב"ק דגופו קנוי, היינו דוקא דמיקרי גזל עכו"ם מפני שהוא כמשכון, אבל באמת אין בו להעכו"ם שום קנין הגוף ממש, דאין לו עליו שום קניני איסור, ובכלל אין גוי קונה קנין הגוף בישראל כמבואר בפרק השולח (גיטין דף לח.), [ובגמ' ב"ק

ומשום הכי כתב הראב"ד, דאם היה הגוי קונה קנין הגוף בע"ע היה השחרור ענין של הקנאת הגוי, שמקנהו להישראל חזרה לעצמו, וכיון דמעשה ההקנאה היה מצד הגוי דהוא המקנהו להישראל, היה מועיל שפיר פחות משו"פ, דהיה סגי אם היה העבד נותן להגוי פחות משו"פ כדי שיקנה לו הגוי את גופו, וכמו דסגי ליתן לגוי פחות משו"פ כדי שישכיר רשותו, דכל קנין הבא מצד גוי די לו שיקבל הגוי פחות משו"פ.

אבל כיון דלקושטא אין הע"ע קנוי לגוי אלא למע"י בלבד, אדרבה זה מגרע, וכמש"כ הראב"ד לדייק בלשונו "דכיון דגוי לא קני לא מקנה", דאין כאן ענין הקנאה מצד הגוי, אלא שהישראל

יפקע ממילא ענין המשכון, ויהיה משוחרר לגמרי, וע"ז חילק הראב"ד בין ישראל דבר מחילה הוא ובין גוי דאינו בר מחילה, וצריך לקנות עצמו מידו בכסף ולכן צריך פרוטה וכמשנ"ת, וא"ש היטב דברי הראב"ד.

בעי' מיעוטא גם לכסף פחות משו"פ

ולפי"ז מבואר דמה שדרשו בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים למעט פחות משו"פ, אין הכוונה כפשטות לשון הגמ' שבאו למעט שו"כ שהוא פחות משו"פ אבל כסף היה פשוט דבעי שו"פ, דזה אינו, אלא גם בכסף היה מקום לומר דתיסגי בפחות מפרוטה, כיון דמיירי הכא בבא ליגאל מעכו"ם, ולגבי עכו"ם גם בפחות משו"פ הוי כסף, וא"ש דדוקא הכא הוצרך פסוק למעט פחות מפרוטה, ואין זה מיעוט דדוקא על תבואה וכלים אע"פ שמקרא הנאתיהו. אלא שהוקשה להגמ' לשון הברייתא אמאי לא מיעטה בפירוש כסף פחות מפרוטה ונקטה לדין זה דדוקא בתבואה וכלים, וע"ז הוא שתירצה הגמ' דהברייתא נקטה חידוש שהוא עדיף טפי, דאפי' בהני דמקרא הנאתיהו, ומה שאמרה הגמ' "לא מיבעיא כסף" דדוקא שו"פ, אין הכונה דעל כסף לא מיבעיא המיעוט שבפסוק, אלא הכונה על לשון הברייתא דנקטה להשמיע הדין דבעינן גם בגוי פרוטה דוקא, בגוונא דתבואה

צריך לקנות את עצמו מן הגוי ע"י תשלום חוב דמיו שיש לגוי עליו, וא"ש היטב מש"כ הראב"ד "דאינו יוצא אלא א"כ קונה את עצמו בפרוטה או בשו"פ", דכיון שהישראל צריך לעשות הקנין ע"י תשלום חוב דמיו, צריך ליתן לכה"פ פרוטה, דנמדד בישראל הקונה עצמו, וגבי ישראל פחות מפרוטה לא חשיב כלל.

ואחרי כ"ז הוסיף הראב"ד, דכיון דאתינן להכי דאין ביציאת ע"ע מהעכו"ם ענין הקנאת גופו לו, אלא נהיה ע"י תשלום החוב, א"כ היה מקום לומר שתועיל מחילה בזה, וע"ז הוא שהביא הראב"ד דאילו היה בישראל כה"ג, הוה אמר ליה באנפי תרי זיל, ואין כוונתו לומר שבישראל כן הוא דמהני מחילה, דהלא בישראל ע"ע גופו קנוי, אלא כונתו [*אם היה כמון להס"ד שבגמ' (קידושין דף טז.) כשסברה הגמ' דע"ע אין גופו קנוי ואינו אלא ענין חוב, יעוי"ש ברש"י, ומהני מחילה לומר באפי בי תרי זיל, נוכחו שאפי' אליבא דאמת דע"ע גופו קנוי, מ"מ לשיטת הריטב"א הנ"ל דאמה עבריה אין גופה קנוי כיון שאין בה קנין איסור, מהני אם יאמר לה באפי בי תרי זיל], ואמאי לא מהני מחילה מצד הגוי להע"ע דיליה שאין גופו קנוי לו ואינו אלא חוב ממון, [ואע"פ שהוא כמשכון על החוב, לפמש"כ הנמוק"י בשם הריטב"א הנ"ל, מ"מ כשיימחל החוב

וכלים, דהוא חידוש טפי מכסף כיון שמקרבא הנאתייהו, וכ"ש כסף, אמנם גם כסף הוא ממיעותא דקרא, ובלא זה הו"א דיועיל פחות פרוטה אפי' בכסף, [לא רק בתבואה וכלים דמקרבא הנאתייהו], כיון דעסקינן בגוי.

ומשמע דפשיטא להו דנמכר לעכו"ם סגי בפרוטה, ותמה ע"ז הרש"ש (דף ד: וז"ל, ודע דפסיקא ליה להכס"מ שם [ומוכרח הוא בדעת הרמב"ם], דבע"ע הנמכר לעכו"ם לא בעינן יותר מפרוטה, ולכאורה יקשה דהתם כתיב ג"כ גרעון, ונ"ל דמשום דב"נ נהרג על פחות משו"פ, לכן שייך גם עלה חשבון, עכ"ל הרש"ש.

אבל לפי מה שביארנו דברי הראב"ד בפ"י התו"כ הלא על זה גופא אתי קרא וממעט, דאע"פ דב"נ נהרג על פחות משו"פ, מ"מ ע"ע הנמכר לעכו"ם, כשנגאל ויוצא ממנו לא סגי ליה בפחות מפרוטה, וצריך ליתן להעכו"ם לכה"פ פרוטה, וכפי שנתבאר לעיל בכוונת הראב"ד טעמא דמילתא, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתה אמאי לא בעינן יותר מפרוטה בקנין ע"ע לעכו"ם, כדי שיוכל להיות אחרי הגירוע שיישאר פרוטה, וכמו בדין אמה העבריה. וצ"ע.

מקרא דמכסף מקנתו ילפי' שנקנה בפרוטה

אבל באמת הדבר פשוט, דהלא בסוגיין ילפינן מכסף מקנתו בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה ובכלים,

לא קשיא אמאי לא אשכחן מיעוטא כד"ג בשאר דוכתי

ולפי"ז לק"מ מה שהקשנו אמאי לא אשכחן מיעוטא בשאר דוכתי דתבואה וכלים פחות משו"פ לא מהני, דלפמשנ"ת כעת גם בע"ע הנמכר לעכו"ם אין המיעוט על זה כלל, אלא המיעוט הוא על עיקר דין כסף שבו דבעי פרוטה, וא"ש.

דברי הכס"מ והרש"ש, וקושיא עפ"י הראב"ד הנ"ל

והנה כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' עבדים ה"ג) וז"ל, אמה העבריה נקנית בכסף או בשו"כ ובשטר, ואינה נקנית בפרוטה מפני שצריך לקנותה בדמים שראויים לגרעון, כדי שתגרע פדיונה ותצא, [עכ"ל]. וכתב הכס"מ וז"ל, קשה דהא לא ילפינן דנמכר לישראל נקנה בכסף אלא מדכתיב והפדה, והוקש עברי לעבריה, ומהאי ילפינן נמי גרעון כסף, וכיון שכן היה לנו לומר דגם נמכר לישראל לא יקנה בפרוטה כמו אמה. ועי' שם מה שתירץ הכס"מ ולשונו צ"ב, וביאר

כיון דמיירי בגוי, וא"כ תמיד שייך גירוע, דבגוי תמיד הוי פחות משו"פ אחרי הגירוע, ובגוי סגי בהכי, וכתירוק הרש"ש. אך לפי"ז צ"ע איך הדין בנמכר לישראל, אם שייך למילף מנמכר לעכו"ם כתירוק הכס"מ, או דשאני עכו"ם דדינו תמיד בפחות משו"פ. גם תימה קצת לומר דרב יוסף יחלוק על הסברא המבוארת בראב"ד דשאני הכא דגם בגוי בעינן פרוטה וכו"ל, וכ"ז צ"ב טובא בדעת רב יוסף בזה].

להרמב"ם הדרשה לענין קנין ע"ע
ולא גרעון כסף

ועפ"י כל משנ"ת תתישב היטב שיטת הרמב"ם בזה. דהרמב"ם דייק דבסוגיין מיייתנן קרא דמכסף מקנתו, ואילו בתו"כ ובירושלמי מובא הפסוק כסף ממכרו, ועוד חילוק יש בין לישנא דבבלי ללישנא דירושלמי, דבסוגיין אמרינן בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים, ואילו בתו"כ ובירושלמי איתא נגאל.

אשר על כן פירש הרמב"ם דהם שני ענינים, [והראב"ד כתב ע"ז דהוי הא מילתא בלישנא אחרינא, אמנם הרמב"ם לא ס"ל כן], דבסוגיין מיירי לענין קנין ע"ע לעכו"ם, וע"ז אמרו בסוגיא דלא שייך למעט שו"כ דודאי נקנה הוא בשו"כ, [וכ"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' עבדים ה"א) וז"ל, ע"ע שמכרוהו ב"ד והמוכר עצמו נקנה בכסף ובשו"כ, עכ"ל,

ומפרשינן דקאי למעט פחות משו"פ דלא מהני בקנין ע"ע הנמכר לעכו"ם ולא בגאולה ממנו, וא"כ הלא מיניה וביה ילפינן דפחות משו"פ אי אפשר אבל בשו"פ סגי, וא"כ כאן גופא הוי ילפותא מפורשת, דבע"ע הנמכר לעכו"ם סגי בפרוטה לקנינו, ואע"פ שגם לגאולה בעינן פרוטה, וא"כ כשיימכר בפרוטה, הלא לא משכחת לה גירוע, דיישאר פחות פרוטה ולא מספיק לפדיון. מ"מ אתי קרא וגלי דלא איכפת לן בקנין ע"ע לעכו"ם שיהיה אפשרות גירוע, והיכא דאפשר אפשר, והיכא דאי-אפשר א"א. ואין להקשות מאי שנא מאמה העבריה, דשאני הכא דגלי קרא. וא"כ אתי שפיר דברי הכס"מ, דנמכר לעכו"ם פשיטא דסגי בפרוטה, וכמו שהוכחנו מסוגיין, וא"כ שוב ילפינן גם בע"ע הנמכר לישראל מוכי תשיג דסגי בפרוטה, וחלוקים הם בדיניהם מאמה העבריה וכמשנ"ת.

[אמנם יל"ע לרב יוסף דיליף מקרא דמכסף מקנתו דבעינן שו"כ דקייץ, וא"כ לכ' לית ליה המיעוט על פחות משו"פ, וא"כ לדידיה גם אין ראייה דסגי בפרוטה, וא"כ לכאורה אליביה נצריך גם בע"ע יותר מפרוטה, וכמו באמה העבריה, וזהו חידוש גדול לומר כן.

אבל באמת ניחא מיניה וביה, דלדידיה דאין מיעוט על פחות משו"פ, א"כ יכול הקנין להיות אפי' בפחות משו"פ,

גאולתו כגי' רש"י, אלא "ישיב" סתם, והיינו ישיב דכתיב בנזיקין, ומיניה ילפינן דבקנין ע"ע שו"כ כסף, וכל הסוגיא מיירי בקנין, ולא נאמר בה שום דין לגבי פדיון מהעכו"ם.

בתו"כ ובירושלמי הדרשה לענין גרעון כסף

אמנם התו"כ והירושלמי הם ענין אחר, דקיימי לענין פדיון, ומשום הכי מייתו לקרא אחרינא כסף ממכרו, וממעטים תבואה וכלים כפשוטם, דהיינו שו"כ, וזהו שפסק הרמב"ם (פ"ב מהל' עבדים ה"ח) דלגבי פדיון בכסף הוא נגאל מיד העכו"ם ואינו נגאל בשוה כסף, אלא שע"ז צ"ע כקו' הגמ' בסוגיין לגבי קנין, ישיב אמר רחמנא לרבות שו"כ כסף, ובאמת זוהי קו' הירושלמי עצמו, בכל אתר את עביד שו"כ כסף והכא לית את עביד שו"כ כסף, ומתרץ ע"ז, אמר ר' אבא מרי שניא היא ששנה עליו הכתוב כסף מכסף, עכ"ל הירושלמי.

ואתו שפיר בזה כל קושיות הלח"מ (הנ"ל) על הרמב"ם, ואין צ"ל כלל שהרמב"ם פסק כהירושלמי והתו"כ דלא כהבבלי, דלפמשנ"ת לא פליגי כלל, אלא מיירי בענינים שונים, והרמב"ם פסק ככולהו, כהבבלי לענין קנין, וכהתו"כ והירושלמי לענין פדיון, ואתי שפיר.

(נאמר ליל חג השבועות תשכ"ג)

ולעיל שם (פ"א מהל' עבדים ה"ג) מבואר דמוכר עצמו לעכו"ם הוי בכלל מוכר עצמו, יעוי"ש היטב, וא"כ מבואר להדיא דלגבי קנייתו פסק הרמב"ם דשו"כ כסף], וממעטינן פחות משו"פ, דבעינן דווקא פרוטה לקנינו, [ומהכא הוא דילפינן גם דדי בפרוטה, דלא כאמה העבריה, וכמשנ"ת לעיל].

אלא שצ"ע מהיכי תיתי שיועיל פחות משו"פ, ומדוע איצטריך המיעוט דוקא כאן, וע"ז י"ל דשיטת הרמב"ם כהראב"ד [וכביאורנו הנ"ל], דהו"א דבנמכר לעכו"ם די שיתן הגוי פחות משו"פ כיון שהוא ממון גביו, ואע"ג דבגמ' מצאנו לדין זה דוקא בשוכר מן העכו"ם ולא בגוי הקונה מישראל, מ"מ היה מקום לומר דה"ה בגוי הקונה ע"ע, דהגוי עושה מעשה הקנין, ניזיל בתר הנותן ויסגי בפחות משו"פ, וע"ז אתא קרא לאשמועינן דכיון דסוף סוף הישראל מקבל הכסף בעינן פרוטה כדיני ישראל, וא"ש דדוקא כאן הוא החידוש.

וב"ז לגבי הקנין לעכו"ם דבזה מיירי סוגיין, ולכן מייתי מקרא דמכסף מקנתו, דמיירי בקנין כמשמעות הפסוק. ומה שאמרו בגמ' אלימא דלא מקנו בהו כלל, ישיב גאולתו אמר רחמנא לרבות שו"כ כסף, ופסוק זה מיירי בפדיון כשמשביב הנשאר אחר הגירוע ולא בקנין, אולי אפ"ל דהרמב"ם לא גרס ישיב





בית חתנים



ברכת המילה בין מילה לפריעה והמסתעף

הרב שאול סימן-טוב

עורך ספרי תורת חכם ברוך, ומו"צ בליקווד

מחלוקת הפוסקים במנהג
המוהלים לברך בשעת חיתוך
הערלה אם נחשב כמברך עובר
לעשייתו

לנענע שהרי אין כתוב אלא (ויקרא כג, מ)
'ולקחתם לכם', וכיון שהגביהו קיים
מצוה דאורייתא, וכן אמרו בגמ' (סוכה
מב.) 'מדאגביה נפק ביה', והנענוע אינו
אלא שיירי מצוה (שם לח.), ועל זה אנו
מברכין 'על נטילת' ואין מברכין 'ליטול',
לפי שכבר נטלנוהו. ואף על פי שאנו
מברכין 'על המילה', אינו מפני טעם זה,
אלא מפני שאפשר לעשותה ע"י שליח -
וחשיב עובר לעשייתו כיון דפריעת
המילה היא מעכבת במילה, משא"כ
הנענוע אינו מעכב בנטילת לולב. וסיים
בזה"ל 'וכן אנו נוהגים לחתוך הערלה
ולברך ואח"כ לפרוע, ושפיר מקרי עובר
לעשייתו כל זמן שבירך קודם שנגמרה
המצוה, שאלו לא פרע לא עשה המצוה
כלל, והמל בשבת ולא פרע חלל שבת',
עכ"ד.

מבואר בראשונים שהמברך קודם
הפריעה שפיר נחשב עובר
לעשייתו

[ב] והנה עיקר הסברא שיכול אדם לברך
על המילה קודם הפריעה ויחשב עובר
לעשייתו מפני שהיא מעכבת המצוה, כבר
מצאנו כיו"ב בתוספות סוכה (לט. ד"ה

א כתב החכמת אדם (כלל קמט אות יט)
'המל מברך אשר קדשנו במצוותיו
וצונו על המילה וכו', ולא ימול עד שגמר
כל הברכה, שכל הברכה צריך להיות
עובר לעשייתו, ודלא כיש מוהלין
המראים חריפותם שתיכף כשמתחילין
הברכה חותכין, וזהו מעשה בורים ועמי
הארצים'.

והאחרונים העירו עליו ממה שכתב
בשו"ת תשב"ץ חלק ב (סי'
זר"ע) שלחתוך הערלה ולברך הוא יותר
טוב, כדי שיפרע המילה סמוך לברכה,
וחיתוך הערלה אינו גמר המצוה, דקיימא
לן (שבת קלז:): 'מל ולא פרע, כאילו לא
מל', וכיון שבירך קודם הפריעה, הרי זה
מברך עובר לעשייתו.

ועיי"ש בתוך התשובה הנ"ל שהשואל
רצה להביא ראיה שיש לברך
קודם החיתוך מהא דמברכין על הלולב
קודם הנענוע, והרשב"ץ השיב לו שראיה
זו סותרת לדבריו, כי מן התורה אין חובה

כדעת התשב"ץ שהמוהל מברך בשעת החיתוך, וכן כתב בערוך השלחן (י"ד סי' רסה ס"י) 'וראיתי המוהלים שמברכים בעת החיתוך, ואחד מהגדולים (חכמת אדם) התרעם על זה, ואני אומר שאין כאן תרעומות, ואדרבא שפיר עבדי, חדא כיון שמסיימים הברכה בגמר החיתוך הרי זהו עובר לעשייתו, כמו בברכת המוציא שגומרין אותה בגמר חיתוך הפת, כדאמרינן בברכות (לט.) צריך שתכלה ברכה עם הפת, ואף על גב דפסקינן שם (לט.) מברך ואחר כך בוצע, כבר כתבו התוס' שם (ד"ה והלכתא) דהיינו שלא יפריד הפרוסה מן הפת, אבל לא שיברך קודם החיתוך, והכי קיי"ל באורח חיים ריש סי' קסז ע"ש א'.

וכן כתב בספר נהר מצרים (הלכות מילה אות יח): 'נוהגים בארץ ישראל ובמצרים, ובכל מקום שהמוהל יודע ספר ונבון לחש, לגמור החיתוך של הערלה קודם אשר יסיים ברכת על המילה וכו', וכהוראת התשב"ץ חלק ב' סי' זר"ע, יעוי"ש'. וראה עוד בזה בספר כורת הברית (יורה דעה סי' רסה, נחל כרית סק"ב), ובספר אות שלום (שם סי' רסז ס"ק יא), שגם הם הסכימו שיש לברך בשעת החיתוך וכדעת התשב"ץ א'.

עובר לעשייתו) שהקשו כיצד אנו מברכים על הלולב לאחר נטילתו, דהא קיי"ל כל המצוות מברכין עליהן עובר לעשייתן, ובעינן לברך סמוך לעשייתן ממש, כדאיתא בהקומץ רבה (מנחות לה:) תפילין מאימתי מברך עליהם משעת הנחה עד שעת קשירה, דכל זמן דאין המצוות מזומנות בידו לעשותן לא מסתבר שיברך. ותירצו בתירוצם הראשון 'ושמא משיתחיל ליטול לולב קודם שיטול האתרוג מברך, והיינו עובר לעשייתן שמעכבים זה את זה, אי נמי לאחר שנוטל שניהם אלא שהופך אחד מהן וכו'. וכן כתבו הרא"ש שם (סוף פרק ג סי' לג) ועוד ראשונים, וכך נפסק להלכה בטור ושלחן ערוך (או"ח סי' תנא ס"ה).

וכדבר הזה מבואר גם בפסקי הרא"ש בפרק רבי אליעזר דמילה (סי' י) הובא בטור (יורה דעה סי' רסה) בענין ברכת 'להכניסו' שמברך האב, וז"ל 'ועוד שמעתי, כשאבי הבן מברך מיד אחר ברכת המוהל מיקרי שפיר עובר לעשייתו וגם להבא, לפי שעדיין לא פרע, ותנן מל ולא פרע כאילו לא מל'.

כמה מן האחרונים הסכימו להלכה שעל המוהל לברך בשעת החיתוך, וטעמם ונימוקם עמם

[ג] אכן להלכה הסכימו כמה אחרונים

א. אמנם מדברי ערוך השלחן משמע שהבין בדעת התשב"ץ שהיו מברכין בין החיתוך לפריעה, ואילו המוהלים שבזמנו נקטו הדרך הממוצעת וברכו בשעת החיתוך, עיי"ש.

ב. ועיין בזה באורך בשו"ת בצל החכמה חלק ג (סי' טז).

בגדר עובר לעשייתו. וכן כתב הרמב"ם (פי"א מהלכות ברכות ה"ה) 'העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד, הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה, חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב לישב בסוכה, וכן כל כיוצא באלו'. וכן כתבו התוספות בסוכה (שם) בסו"ד: 'ובהדיא אמר בירושלמי דברכות פרק ה'רואה (ה"ג) גבי ציצית וכו', נתעטף בה אומר אקב"ו להתעטף בציצית, והיינו טעמא לפי שהמצוה מושכת כל זמן שהוא מעוטף ועומד'. ועיין עוד תוספות ברכות (יד: ד"ה ומנח).

וכיו"ב כתבו התוספות במנחות (לו. ד"ה וכשיגיע), וז"ל: 'מכאן נראה כשאדם משכים קודם היום ומתעטף בציצית, כשיאור היום אין צריך להסיר טליתו כדי לחזור וללבוש ולהתעטף ולברך, דכיון שממשמש בו יכול לברך, אף על פי שיש לחלק בין תפילין לציצית שהמשמוש מצוה כדלקמן אין נראה לחלק וכו'. וכן כתב בשו"ת תשב"ץ חלק ב (סי' מ) בשם מהר"ם מרוטנבורג. וכך פסק להלכה בשלחן ערוך (או"ח סי' ל ס"ג, וכע"ז שם סי' ח ס"י, ובסי' תרלח ס"ח). וכיון שכן, הרי מאחר שלא נגמרה המצוה עד לאחר הפריעה, שפיר מצי לברך עליה

ועיין להרב יעב"ץ במגדל עוז (הבריכה העליונה, הנחל העשירי), הובאו דבריו בספר אות שלום שם, שהאב שמל את בנו יכול לברך ברכת 'להכניסו' מיד עם הפריעה, וכן נהג הוא עצמו במילת בנו, הרי שהיה נוהג לעשות מעשה הפריעה בשעה שהיה מברך. ועיין ט"ז יורה דעה סי' רסה (סק"א). וראה עוד בערך השלחן סי' סג (בתיקונים שבסוף הספר).

דברי החכמת אדם תמוהים,
ובפרט שמבואר בפוסקים
שהמברך בכל זמן משך עשיית
המצוה נחשב כמברך עובר
לעשייתו

ד] מעתה יש לתמוה על מה שהתרעם הרב חכמת אדם על המוהלים שנוהגים לברך בשעת החיתוך, וכתב שאין ראוי לעשות כן משום דקיי"ל כל המצוות מברכין עליהן עובר לעשייתן, שהרי לפי סברת הראשונים הנ"ל שפיר יכול לברך כל זמן שלא נגמרה המצוה דעדיין מיקרי עובר לעשייתו, ובודאי לא נעלמו מעיני החיי אדם דברי התוס' והרא"ש בסוכה, וכל שכן מה שכתב הרא"ש בשבת שהאב מברך 'להכניסו' קודם הפריעה ונחשב מברך עובר לעשייתו.

ומלבד זאת, עוד תגדל התמיהה, דלכאורה כל שכן הוא ממאי דקיי"ל שבמצוה המתמשכת רשאי לברך עליה גם לאחר שכבר התחיל בקיום המצוה, שכל זמן עשייתה הוא עדיין

(או"ח סי' ט, בנדמ"ח עמוד לט בהערה) בשם רבי אליהו מני שכן נהגו בני ביתו.

דעת הפרי חדש שהמקיים מצוה בלא ברכה איסורא קעביד אף אם יכול לברך עליה אחר כך

ה] איברא יעויין בפרי חדש (או"ח סי' סו) שכתב לחלוק על פסקו של מרן (שם סעיף ח) שכתב שאם נזדמנו לאדם תפילין בין גאולה לתפלה יניחם בלא ברכה, מפני שאסור להפסיק בין גאולה לתפלה, וכתב הפרי חדש דמאחר שהתירו לו להניחם, חייב לברך עליהם^א, שכיון שתיקנו חכמים שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, אם אינו מברך, איסורא קעביד. [וכן פסק באבן העזר, הובא בבאר היטב שם (ס"ק טו), וכך נקט בשו"ת תשובה מאהבה (סי' לג), ומטעם שכתב הפר"ח.] ויש להקשות, הרי מצות תפילין היא מצוה מתמשכת ויכול לברך עליהם גם לאחר שהניחם, ואיך כתב הפרי חדש שהמניח תפילין בלא ברכה איסורא קעביד.

הפרי חדש לכאורה סותר משנתו מאורח חיים ליורה דעה

ו] וביותר יש להקשות ממה שכתב הפרי חדש עצמו ביורה דעה (סי' יט סוף סק"ג)

בשעת החיתוך, שהרי עדיין הוא עסוק בעשיית המצוה.

וכן יש להוכיח דכל זמן שהוא עסוק עדיין בעשיית המצוה קרי ליה עובר לעשייתן, מתשובת רב האי גאון המובאת בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' צא) בענין הדלקת נרות שבת, וז"ל 'ומנהגא דמלתא הכי הוא, בעוד היום מדליקין במה דניחא להון ומתקני להו, וטאפו משחא בשרגי אי צריכי, וכד מטי עם חשיכה, בהדי דקא מתקני בשרגא או דטאפו בכי קלי משחא מברכין' וכו'. הרי שהיו מברכים בשעה שהיו עוסקים בתיקון הנר והוספת השמן. וכיו"ב כתב בהלכות ומנהגי מהר"ש מנוישטט (מהדורת ירושלים, עמוד קצה אות יח): 'ואמר מה"ר אנשיל, שראה מהר"ם ס"ל שהדליק בערב שבת, היה ממשיך בברכה עד שהדליק לגמרי, כי סבירא ליה דלאחר שגמר הברכה חל עליו שבת ואז אסור להדליק'. וכן כתב בשבלי הלקט (סי' נט). ועיין בספר גדולות אלישע לקמן סי' רסג (ס"ק יז) שכתב לפקפק על מנהג בגדאד שנהגו להדליק ולברך ביחד וגומרים את ההדלקה עם סיום הברכה, דנמצא תקנתם קלקלתם לפי שאסור לעסוק בשום דבר בעת שמברך. ולהנ"ל מבואר שכן נהגו גאוני קמאי, וכן כתב בשו"ת יין הטוב

ג. וה"ה אם נזדמנו לו טלית ותפילין בין גאולה לתפלה קודם שאמר 'גאל ישראל', שלדעת מרן מברך על התפילין ולא על הטלית, ולדעת הרמ"א מברך על שניהם, והפרי חדש הסכים לסברת הרמ"א מטעם הנ"ל.

ראיה מדברי הירושלמי ברכות (פ"ט ה"ד). ועיין פרי מגדים משבצות זהב שם (סק"ג). ועיין במאמר מרדכי באורח חיים שם (סק"י) שכתב לחלוק על הפרי חדש, ואמנם לא מטעם דיכול לברך על התפילין לאחר התפלה וקרינן ביה עובר לעשייתן, אלא מפני שכן דעת רוב הפוסקים שאין להפסיק בברכת התפילין בין גאולה לתפלה, באופן דמשמע שמסכים לעיקר סברת הפר"ח דהמניח תפילין בלא ברכה איסורא קעביד, אלא דעדיף להניח תפילין בלא ברכה מאשר להפסיק בין גאולה לתפילה בדיבור דחמירא טפי.

יתכן שהפרי חדש ושאר אחרונים נחלקו אם הברכה מועילה גם למה שכבר נעשה קודם שבירך

[ז] אכן רבים מן האחרונים^ד נקטו כדעת מרן בשלחן ערוך והרמ"א שם, שמי שנזדמנו לו תפילין בין גאולה לתפלה מניחם בלא ברכה. ובפשטות יש לומר דהא דלא קשיא להו כקושיית הפרי חדש, הוא מפני שהם סוברים דמה שמברך אחר כך עולה גם למה שכבר עשה קודם הברכה, וכסברת הריטב"א (ברכות יד: ד"ה רב קרא), והלבוש (או"ח סי' ח ס"א), עיי"ש, וממילא בזה שאינו מברך עליהם מיד לא קעביד איסורא. ואילו לדעת הפרי חדש ודעימיה, יש לומר דאין הברכה מועילה

לענין לולב, וז"ל 'דעובר לעשייתן לא הויא עיכובא כולי האי, דאי הוה עיכובא במילתא לא הוה ליה לתקוני ברכה אחר שנגמרה עיקר המצוה שהיא הנטילה, אלא משמע דליכא עיכובא במילתא, וכיון דהאי עובר לעשייתן אינו אלא לכתחילה, מקילינן ביה טובא לברוכי אף שנגמרה עיקר המצוה ולא נשאר אלא כל דהו דגמר המצוה, שפיר סמכינן עליה לברוכי לכתחילה, וקרינן ליה שפיר עובר לעשייתן'. ומכח זה הכריע להלכה כדעת הרמ"א שם (ס"א) בשם אור זרוע (ח"א סי' שפז) דאם שחט דבר דאטייליד ביה ריעותא, וצריך בדיקה, ישחטנו בלא ברכה, וכתב הפרי חדש בטעם הדבר: 'דעובר לעשייתן קיל טובא, ובחילוק כל דהוא דחינן ליה לברוכי אחר המצוה'. וכיו"ב כתב (שם סק"ו) בדבר גזירת הישמעאלים לומר בשעת שחיטה אללא-וואכבר מיד קודם השחיטה ללא הפסק, והורה שיש לומר תיבות אלו קודם השחיטה ולעשות הברכה לאחר שכבר התחיל לשחוט קודם גמר הכשר שחיטה, ואם כן תימה איך כתב בדין הנחת תפילין בין גאולה לתפלה שצריך לברך עליהן משום דבלאו הכי איסורא קעביד כיון דאינו מברך עובר לעשייתן. ועיין להרב תבואות שור (סי' יט ס"ק טו) שכתב לחלוק על דברי הפרי חדש הנ"ל לענין שחיטה ומשום דלא מיקרי עובר לעשייתן, והביא

ד. לבוש (אורח חיים סי' טו סעיף ח), סולת בלולה (שם סק"ו), שלחן ערוך הרב (שם סעיף יא), חיי אדם (כלל כ אות ז), דרך החיים הובא במשנ"ב שם (ס"ק מב), ועוד רבים, עיין כף החיים שם (ס"ק לו).

דין ברכות המצות שתיקנו חכמים. הנה
דין ברכות המצות מקורו נפתח בפסחים
(ד:): 'דכולי עלמא מיהא מעיקרא בעינן
לברוכי, מנלן, דאמר רב יהודה אמר
שמואל, כל המצות מברך עליהן עובר
לעשייתן'. והוא מה שהביא רש"י בברכות
(טו:): 'ברכה דרבנן היא - דאמור רבנן כל
המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן'.
אלא שמצינו בירושלמי ברכות (פ"ו ה"א)
ובתוספתא שם (פ"ו ה"ב) שהביאו ראיות
מן המקראות שמברך על המצות, ומשמע
דברכות המצות מדאורייתא נינהו, אלא
שמלשון הבבלי שם מבואר להדיא
דברכות המצות הן מדרבנן. וכן כתב
הרמב"ם בפ"א מהלכות קריאת שמע
(ה"ז): 'ברכות אלו עם שאר כל הברכות
הערוכות בפי כל ישראל, עזרא הסופר
ובית דינו תקנום'.

אלא שמצאנו שגם בבבלי ילפי להו
לברכות המצות מן המקראות,
וכדאיתא בברכות (מ:): "לא עברתי
ממצותיך ולא שכחתי' (דברים כו, יג), לא
עברתי מלברכך', ופירש רש"י: 'מלברכך
- ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו
להפריש תרומה ומעשר'. וכיו"ב מצאנו
בסוטה (מד:): דהשח בין תפילין של יד
לשל ראש עבירה היא בידו וחוזר עליה
מעורכי המלחמה, ופירש רש"י (ד"ה

אלא למה שמקיים מכאן ולהבא,
וכדמשמע מפשטות לשון מרן בבית יוסף
(או"ח שם, הובא בט"ז שם סק"ט)^ה, ונמצא
מקיים מקצת המצוה בלא ברכה, וכיון
דהמקיים מצוה בלא ברכה איסורא קעביד
על כן צריך לברך, ואין זה הפסק כל כך,
כמו שכתב להוכיח שם מהא דגביל
לתורא, ובפרט שהוא כבר מופסק ועומד
בקיום המצוה עצמה והברכה נחשבת
כצורך המצוה כדי דלא ליעבד איסורא
בעשייתה.

אמנם כל זה עדיין לא יעלה ארוכה למה
שכתב הפרי חדש ביורה דעה
שעובר לעשייתן לא הוי עיכובא כולי האי
ואינו אלא לכתחילה, דלפי זה היה לו
לפסוק לענין מי שנזדמנו לו תפילין בין
גאולה לתפלה שיברך אחר כך כדי שלא
יפסיק בין גאולה לתפלה, שכיון שאין
איסור כ"כ בדבר, הרי זה הפסק, ולא דמי
לגביל לתורא, שהוא איסור דאורייתא
שלא להאכיל לבהמתו קודם שיאכל^ו.
ואם אכן מה שהחמיר בזה הוא משום
שאין הברכה מועילה אלא מכאן ולהבא
ויש בזה איסורא, לא היה לו להקל כל כך
ביורה דעה.

מקור דין ברכות המצות

[ח] וכדי ליישב הדברים, הבה ונעיין בגדר

ה. ועיי"ש בפרי מגדים משבצות זהב (סק"ט) שהט"ז הבין בדעת מרן בבית יוסף שיכול לברך לכתחילה אחר העשיה
והוי עובר לעשייתן, ובוזה נתקשה הט"ז שאין לעשות כן לכתחילה. וראה מש"כ בסוף דברינו.

ו. וראה מש"כ בזה בשו"ת תורת רפאל (הלכות קריאת שמע סי' ד).

הזה בלא ברכה, וכשם שאסור ליהנות במאכל ומשתה והנאות העולם בלא ברכה, כדאמרינן בפרק כיצד מברכין (ברכות לה.), כך אסור לעשות קיום שום מצוה שבעולם בלא ברכה, שאחר שיש לו שכר המצוה, הרי נהנה מן העולם הזה בעולם הבא' וכו'.

ומבואר שחז"ל תיקנו לברך על המצוות כדרך שתיקנו לברך ברכות הנהנין, וגבי ברכות הנהנין אמרו בגמרא (ברכות שם) דסברא הוא דאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו מעל.

יסוד חיוב ברכות הנהנין – אם
ההנאה מחייבת הברכה או
שאסור ליהנות בלא ברכה

[י] אמנם יש לחקור ביסוד חיוב ברכות הנהנין, האם הוא דין איסור גרידא, ר"ל דמכיון דהנהנה בלא ברכה הרי זה כאילו מעל, על כן צריך לברך כדי להתיר לו ההנאה, ונמצא דהברכה היא כאריא דרביע על ההנאה, שכל שלא בירך אין היתר להנאתו, אבל לא שהברכה היא על עצם מה שנהנה, או דילמא ההנאה עצמה מחייבת הברכה, דכיון שנהנה צריך להודות, ולפי טעם זה באמת היה מותר לו ליהנות אף קודם שיברך, אלא שתיקנו חכמים לברך אותה הברכה קודם שיהנה.

עבירה) 'אם לא חזר ובירך', ומבואר שכבר מזמן נתינת התורה היו מברכים על המצוות^ז. ואף דקיי"ל דברכות המצוות מדרבנן הן, יש לומר דהמקראות אסמכתאות ניהו (וכ"כ בתוס' יו"ט מע"ש פ"ה מ"א), וכמו שכתבו התוספות ועוד ראשונים בברכות (לה.) לענין ברכת הנהנין. ואף על פי דאסמכתאות הן, הרי מבואר ברש"י הנ"ל דגם קודם שרבנן תיקנום וקבעום חובה היו נוהגים לברך על המצוות, וי"ל שעשו כן מכח הסברא, וכמו שהיו נוהגים להתפלל י"ח ברכות העמידה קודם שתיקנוה אנשי כנסת הגדולה, ובפרט שכל דבר שיש לו אסמכתא מן הכתוב העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, כמו שכתב הריטב"א בראש השנה (טז. ד"ה תניא).

טעם תקנת ברכות המצוות

[ט] אלא שראוי להבין טעמו של דבר, מפני מה ראו חכמים לתקן ברכות על המצוות, ובפרט לפי מה שכתבנו שכבר נהגו לברך עוד קודם תקנתן, ומשום שיש טעם הגון בדבר שכבר עמדו עליו. ואכן כבר מצאנו לאחד הראשונים, ה"ה הראב"ן בפירושו למסכת כלה (פ"א, עמוד ה) שנתן טעם לדבר, וז"ל: 'ואומר אני לפי עניות דעתי ומיעוט שכלי, שלכך תקנו חז"ל ברכה לכל המצוות ועובר לעשייתן, לפי שאסור ליהנות מן העולם

ז. וראה מה שהעירו וכתבו בזה המפרשים בפסוק 'לא עברתי וגו', הרא"ם, גור אריה, שפתי חכמים, ומהר"ל דיסקין עה"ת, וראה עוד בהעמק שאלה (שאילתא טז), ובמלבי"ם שם, ובמרומי שדה (ברכות מ:).

וכיו"ב מצינו לגבי אונן שאוכל בלא ברכה אף שהוא מוזהר בכל לאו דאורייתא או דרבנן. וכן מצינו בגמרא שם (טז.) לגבי פועלים שאין מברכים לפני המזון. וכן ישנם הרבה כיו"ב, ואכמ"ל.

וביותר שהרי מבואר ברש"י (שם לה. ד"ה אלא סברא) דההנאה היא המחייבת את הברכה, שכתב: 'סברא הוא, דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם'. וכך מדוקדק גם ממה שפירש בהמשך שם (לה: ד"ה גוזל להקב"ה) שהנהנה בלא ברכה הרי הוא גוזל להקב"ה 'את ברכתו', ולסברת רעק"א היה צריך לפרש שגוזל את ההנאה, ועי' במהרש"א ח"א שם שאכן נתקשה בזה.

אלא שמאידך גיסא מצינו לכמה מן הראשונים שהסכימו לסברת התוספות, ומהם המאירי (ריש כיצד מברכין; בבא קמא צד. ד"ה מאחר), והארחות חיים (הלכות סעודה), שכתבו דכיון דברכת הנהנין אסמיכניהו אקרא ד'קודש הילולים' (ויקרא יט, כד), ואמרו שהנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו מעל וכו', אם מסופק ועדיין אוכל, חוזר ומברך. ומטעם זה פסק בארחות חיים (הלכות אבל סי' יא) דאונן מברך, עיי"ש. וכן כתבו כל בו (סוף הלכות ברכת הפירות, וסוף הלכות אבל), ומהרי"ל (הלכות פסח, ד"ה מה נשתנה) ט.

ונראה דנחלקו בזה הראשונים, דהנה התוספות בברכות (יב. ד"ה לא) כתבו בשם ר"י שאין אומרים ספק ברכות בברכות הנהנין, ורבי עקיבא איגר בשם המהרש"א בפסחים (קב.) ביאר הטעם משום דלא שייך ספק ברכות אלא בברכות המצות, דברכות אינן מעכבות, אבל בברכות הנהנין אסור לאכול בלא ברכה, ואין כאן חשש ברכה לבטלה אם יברך פעם שנית, וכן כתב באבן העזר (סי' ריד) מסברא דנפשיה. ומבואר שהברכה היא כאריא דרביע על ההנאה כצד הראשון הנ"ל. אמנם להלכה נקטינן כדעת הפוסקים^ח דאמרינן ספק ברכות להקל גם בברכות הנהנין, אלא שאין ברור שהם חולקים על סברת רעק"א הנ"ל, דיש לומר דאף בספק כזה אמרינן ספק דרבנן לקולא לאכול בלא ברכה, וכך צידד הגרעק"א עצמו בגליון לשלחן ערוך סי' רט, עיי"ש.

איברא דהאחרונים פקפקו בסברת רעק"א מכמה טעמי, ועיין בשו"ת אבני נזר (סי' לח) ובמרומי שדה (ריש כיצד מברכין) ובמנחת שלמה (סי' יח), שהקשו מהא דבעל קרי מברך על המזון לאחריו ולא לפניו כמבואר בברכות (כ:), ופשוט דרשאי לאכול ולשתות כמה שירצה, ולא אמרינן דעבר על איסור גזל,

ח. הרי"ף בברכות שם, והרמב"ם (פ"ט מהלכות ברכות ה"ה), ושלחן ערוך (סי' רט ס"ג; סי' קסז ס"ט), ורמ"א (סוף סי' רי').

ט. וראה בשו"ת שבט הלוי חלק ט (סי' קיט), שתמה על הגרעק"א שלא העיר מהמהרי"ל. אמנם בחק יעקב (סי' תעד

והברכה באה להתיר ההנאה וכסברת רעק"א, מכל מקום יש לומר שבספק ברכה אינו חוזר ומברך, והטעם משום דאלמלא שההנאה היתה מחייבת הברכה [וכמו שפירש רש"י דכיון שנהנה צריך להודות], גם מעיקרא לא היה אסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, אלא דזה וזה גורם ותרוויהו איתנהו ביה, שהרי גם רש"י מודה שצריך לברך קודם שיהנה, אלא שלפי סברתו היה בדין שיברך אחר כך, כי איך יודה על ההנאה בטרם שנהנה ממנה, אלא נראה כי מאחר והסברא נותנת שצריך לברך על ההנאה, על כן תיקנו חכמים לברך קודם ההנאה ואסמכוהו אקרא דקודש הילולים שצריך לברך תחילה, וגדר התקנה הוא שאסרו את ההנאה עד שיברך.

[וסברא זו לא נפלאה היא, דאף שהיה בדין לברך לאחר שכבר נהנה, הרי גם קודם שהתחיל כבר שייך הוא לאותה הנאה, ולכן שפיר שייך לתקן לברך על ההנאה גם קודם שיהנה. וראה בספר שיח השדה פרומר (שער ברכת ה' סי' א), שאכן כתב לתמוה על מה שמברכים קודם הברכה או ההנאה, דבודאי יותר

אמנם יש מהראשונים שחלקו על דעת התוספות וס"ל דבספק ברכת הנהנין אזלינן לקולא, ובכל זאת מבואר בדבריהם שלא נחלקו ביסוד חיוב הברכה, וכך מפורש בריטב"א שבת (כג. ד"ה אמר אביי) וז"ל: 'כגון שנסתפק אם בירך ברכת הנהנין וכו' אינו חוזר ומברך על הספק וכו', וכן הלכה לדעת הגאונים ז"ל, והוא הנכון, ומיהו תמהני בברכת הנהנין לפניו היאך חוזר ואוכל בלא ברכה מפני הספק, והרי מכניס עצמו בקום עשה לאכול במה שהוא כנהנה מקדשי קדשים כדאיתא בפרק כיצד מברכין, והיה ראוי שיחזור ויברך על הספק, או שלא יאכל יותר', עכ"ד. וכיו"ב כתב בהלכות ברכות (פ"ב הכ"ג) ובחידושו לשבת (סט: ד"ה בקדושה ואבדלתא).

יסוד חיוב הברכה הוא מה שמחויב להודות על ההנאה, אלא שתיקנו חכמים שאסור ליהנות בלא ברכה תחילה

יא] ואשר נראה בזה, דאף על פי שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה

ס"ב) כתב לתמוה על המהרי"ל שפסק שם לחומרא, שהרי סב"ל, ולא שייך שם האיסור דלא יתנה בלא ברכה, כיון שמחוייב בד' כוסות ורוצה למנוע מספק ברכה. אמנם מלבד האמורים למעלה כן כתבו בשו"ת דבר משה ח"ג (ס"ס יד), ובשו"ת מחזה אברהם די בוטון (סי' לח אות יא), והגרש"ק בחכמת שלמה (סי' קעט). וכן מבואר בריטב"א שבת (כג). ומאידך, מדברי מרן (סי' קסח סעיף ח-ט, וסי' קעד ס"ד) והרמ"א בכמה מקומות (ריש סי' קעח, ובסי' רי ס"ב) מתבאר דאמרינן סב"ל גם בכה"ג, וכ"כ בפתח הדביר (סי' מו סק"י, וסי' קצ), ובנחל איתן (פ"י מהלכות ברכות ה"י), ובציונים לתורה (כלל ז). וראה עוד שו"ת יחוה דעת ח"א (סי' טו בהערה).

צריך לומר כפי שכתב רבי עקיבא איגר בחידושויו לשלחן ערוך (סי' רט), דכיון דממה נפשך נכנס לספק איסור ברכה לבטלה, שאם בירך ולא אכל הרי ברכתו הראשונה ודאי לבטלה היא, על כן עדיף שיברך שנית ויאכל בברכה מאשר לא יברך כלל, ובכהאי גוונא לא שייך ספק דרבנן לקולא, שחכמים תיקנו לברך קודם האכילה מחמת הסברא שצריך להודות, וכיון שסברא זו עדיין קיימת, מפני שאין חסרון אם יברך שנית, על כן גם תקנתם עדיין במקומה עומדת. ובדעת החולקים יש לומר בפשיטות דס"ל שעדיף לאכול בלא ברכה מאשר ליכנס לספק ברכה בקום ועשה, וממילא אמרין ספק דרבנן לקולא לפוטרו בלא ברכה.

גדר ברכות המצוות הוא כברכות הנהנין

יב מעתה יש לומר דגם בברכות המצוות סברא הוא שקיומן מחייב את האדם להודות עליהן, ולכן תיקנו חכמים שאסור לקיימן בלא שיברך עליהן תחילה כמו שתיקנו בברכות הנהנין, ומטעם זה צריך לברך עובר לעשייתן. וכן משמע ברמב"ם (פ"א מהלכות ברכות ה"ג) שכתב: 'וכשם שמברכין על ההנייה, כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואחר כך יעשה אותה'.^י אבל במקום דלא אפשר תיקנו לברך גם לאחר עשיית המצוה, וכמו שכתב הפרי

סברא לברך בשעת עשייה או אחריו מאשר לברך קודם, והביא מהא דברכות (מג.): 'מאימתי מברכין על הריח משתעלה תמרתו, א"ל רבי זירא לרבא בר ירמיה, והא לא קא ארח, אמר ליה, ולטעמין, המוציא לחם מן הארץ דמברך, והא לא אכל, אלא דעתיה למיכל, הכא נמי דעתיה לארוחי'. הרי דהוקשה להש"ס איך מברכים קודם אכילה, ומשני, כיון דדעתיה למיכל חשיב כאילו התחיל כבר לאכול, אבל בטרם שעשה שום התחלה, פשיטא דאין מברכים, עכת"ד.

ועל פי סברתו אתי שפיר מה שתיקנו חכמים לברך אף קודם המעשה, שכיון שהוא כבר שייך לאותו מעשה, כיון דדעתיה לאכול או לקיים המצוה, שפיר שייך לברך עליהם קודם. ושם הוסיף דסברא זו שייכת יותר במצוה לפי שהנפש נהנה ממנה וכו'.

אמור מעתה, שכיון שבכל ספק של דבריהם אזלינן לקולא, יש לומר דהדרא דינא שמותר ליהנות תחילה בלא ברכה, וליכא איסורא בדבר, אלא דסברא הוא שצריך להודות על הנאתו, ובאופן דאי אפשר, כגון שנכנס לחשש ברכה לבטלה, אין לברך, דהא פוגע הוא באיסור לא תשא.

ומה שנחלקו הפוסקים בספק ברכות הנהנין אי אזלינן לקולא אם לאו,

י. ראה בזה בשו"ת הר צבי קונטרס מילי דברכות (אות יב ד"ה ואפשר).

מצוה שייך לברך, ומאן דאמר עובר לעשייתן רבותא הוא, דגם קודם הפעולה שייך לברך, וקל וחומר בשעתו, עכ"ד. ושם הביא מדברי הר"ן סוף פרק לולב הגזול (כ. מדפ"ה) שכתב להדיא דהא דאמרינן כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, לא בא למעט אלא שלא יגמור את המצוה קודם שיברך עליה, עכ"ל. הרי מבואר להדיא כדברי הפרי חדש. ועיין שם להרב שיח השדה מה שכתב בטעם שתיקנו לברך קודם, ומסיק דלכן במקום דיש איזה צורך לברך דוקא בשעת עשייתן, כגון בציוורו של הפרי חדש שפיר דמי לברך בשעת עשייה ולית לן בה, והיינו כדאמרן.

חילוק בין מצות מילה למצות נטילת לולב

יג] והנה במצות מילה, אף על גב דמל ולא פרע כאילו לא מל, מכל מקום גם החיתוך הוא חלק מגוף המצוה ואינו רק התחלת מצוה, וכמו שכתב הנמוקי יוסף פרק ב' דמציעא (טז. מדפ"ה), ושפיר ראוי לברך עליה קודם עשייתה יב] ובפרט שלאחר הפריעה הרי הוא נוטל שכר גם על המילה], ולכן כתב החכמת

חדש ביורה דעה, מפני שעיקר טעם הברכה הוא כמו שכתב רש"י, שכיון שנהנה צריך להודות, וזה שייך גם לאחר עשיית המצוה. והטעם שלא תיקנו גם בברכת הנהנין שיוכל לברך לפעמים לאחר שנהנה היכא דלא אפשר, יש לומר דברכת הנהנין שאני דלעולם יכול לדחות הנאתו עד שיוכל לברך עליה, מה שאין כן ברכות המצות כיון שאי אפשר לדחות את המצוה, בהכרח שהעמידו הדבר על עיקר הדין שיכול לברך גם לאחר המעשה.

ולפי זה, ודאי היכא דאפשר, אין ראוי לקיים שום חלק מהמצוה קודם שיברך, שחכמים אסרו לקיים מצוה בלא לברך עליה תחילה, אלא שבדיעבד אם לא בירך עובר לעשייתן ממש או במקום דאי אפשר, התירו לברך כל משך זמן עשיית המצוה, דגם בזה יש קיום של עובר לעשייתן במדת מה. ואם גם זה אי אפשר, כגון בטבילת גר וכיו"ב אז תיקנו לברך אח"כ יא]. ועיין בספר שיח השדה שם (עמוד כב) דלעולם היתה הסברה נותנת יותר לברך אחר התחלת המעשה שעליו תסוב הברכה, ואם כן רגלים גדולים לדברי הפרי חדש דגם באמצע

יא. וראה ברעק"א יורה דעה (ריש סי' יט), שמה שאמרו חוץ מטבילת הגר, התם אף בדיעבד אם בירך לפני הטבילה לא יצא, וחזור ומברך אחר הטבילה, מה שאין כן בשאר מצוות, עיי"ש היטב. וכיו"ב מבואר בפרי חדש יורה דעה שם. ועיין שו"ת רעק"א תנינא (סי' יג). וראה עוד בשו"ת שואל ומשיב קמא חלק א (סי' ח).

יב. והא ראייה, שהרי אברהם אבינו לא נצטוה על הפריעה (יבמות עא:), ואף על פי שלאחר שנצטוינו על הפריעה, אם מל ולא פרע, כאילו לא מל, מכל מקום בהכרח שחיתוך המילה הוא חלק מעצם גוף המצוה, ולא רק התחלה למצוה והיכי תמצוי כדי לעשות הפריעה.

אדם שעל המוהלים לברך קודם החיתוך. ואין הדבר דומה למצות נטילת לולב שאי אפשר לברך עליה עובר לעשייתה, וכדמוכח בפסחים (ז:) דהא מדאגביה נפק ביה. ולא מיבעיא לשיטת בה"ג (הל' לולב סי' טו) דבנטלן בזה אחר זה יצא, דודאי אי אפשר לברך על הלולב עובר לעשייתו ממש, ומוכרח לברך רק לאחר שהתחיל במצוה, אלא אפילו לדעת רבינו תם (תוס' סוכה לד: ד"ה שתהא) דצריך להגביה כל הד' מינים ביחד, הרי גמרא ערוכה היא בפסחים שאי אפשר לברך עליו עובר לעשייתו, וממילא סברת התוספות בזה אינה מוכרחת, וכמו שפקפקו עליה הראשונים מטעם זה (וכן כתב במרומי שדה בתוספות שם). ואכן בתוספות פסחים שם (ד"ה בעידנא) קיצר את הדרך, וכתב בפשיטות שאי אפשר לברך עליו עובר לעשייתו ממש, אלא דמכיון דעדיין צריך לנענע, הרי הוא עדיין עסוק בעשיית המצוה, וגם זה נחשב כעובר לעשייתו.

ובזה תתיישב גם דעת הפרי חדש לענין מי שנזדמנו לו תפילין בין גאולה לתפלה, שהתיר לברך משום דהמקיים מצוה בלא ברכה איסורא קעביד, שלא התירו לברך אחר שהתחיל במצוה אלא באופן דלא אפשר, כגון בנטילת לולב וכל שכן בטבילת הגר וכיו"ב, אבל בלאו הכי, אסור להתחיל במצוה בלא שיברך

עליה תחילה. ומה שכתב ביורה דעה שאין עובר לעשייתו לעיכובא כל כך, אין זה אלא היכא דלא אפשר, וכנ"ל. ואף על פי דבברכתו הוא מפסיק בין גאולה לתפלה, יש לומר דכיון דמפסיק ממה נפשך כדי לקיים את המצוה, ואסור לקיימה בלא ברכה, הרי הברכה נחשבת כחלק מהמצוה עצמה, וכשם שמפסיק לעשיית המצוה, כך מפסיק לאמירת הברכה. אי נמי יש לומר כמו שכתב רש"י בברכות (כד: ד"ה ואומר) לענין המתעטש בתפלתו, שאומר נוסח 'רבון העולמים' וכו', מפני שתפלתו מופסקת ועומדת כבר על ידי הרוח, ולפיכך יכול להפסיק נמי ולומר דבר זה באמצע. וממילא יש לומר דהוא הדין הכא, דכיון שבלאו הכי מוכרח הוא להפסיק כדי לקיים את המצוה, לכן שפיר אף מברך, ובפרט דהמקיים מצוה בלא ברכה איסורא קעביד. שו"ר כעין דברים הללו ממש בספר שיח השדה (שער ברכת ה' סי' ג עמוד מא ד"ה אמנם), עיין שם היטב.

כמה ראיות בדברי הפוסקים
שאסור לקיים מצוה בלא לברך
עליה תחילה

יד] והנה ידועים דברי תוספות הרא"ש ריש פרק כיצד מברכין, דאילו ברכות המצוות היו מדאורייתא היו מעכבות את המצוה^(א). והנה אם היינו מחוייבים

יג. וראה בקונטרס מילי דברכות הנדפס בשו"ת הר צבי חלק ב, שעל פי זה דן בארוכה בדעת הירושלמי דס"ל דברכות המצוות הן מדאורייתא.

שאם אין שם עשרה שלא תנשא אשה, ואין זה אלא כמכריח הדבר בעצמו, עכ"ד.

ומסיק האבני מילואים, דאף ההגהות מיימוני יודה שאין לטבול כלי בלא ברכה, אלא דס"ל שאין לבטל מצוה דאורייתא דפרו ורבו משום שאינו יכול לברך, ומכל מקום ודאי יש איסור לקיים מצוה בלא ברכה. ועיין עוד בזה בדגול מרובה (אורח חיים סי' תלב, על מגן אברהם שם סק"ו) שמבואר בדבריו שלכתחילה אסור לקיים מצוה בלא ברכה. וזאת מלבד מה שמשמע מדברי הגמרא בברכות (מ:): 'לא עברתי מלברך' וכו', ומרש"י בסוטה (מד:): הנ"ל שיש איסור לקיים מצוה בלא ברכה.

ויש להוסיף כאן דברי הריטב"א בפסחים (ז:): בטעם הדבר שתיקנו לברך עובר לעשייתו, שהוא כדי שיתקדש תחילה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש, וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה, שהיא עבודת הגוף. ועיין בחתם סופר פסחים שם בשם הכוזרי שכתב ג"כ על דרך זה ובתוספת נופך. [ועיין כף החיים סי' רב (אות א), שזהו גם ענין ברכת הנהנין, שהגוף יתקדש מן הברכה.] וראה עוד בסוף ספר חפץ ה' להאור החיים הקדוש, שעל ידי הברכה מתעלה המצוה. ולפי כל הטעמים הללו, פשוט שעל האדם לברך קודם שהתחיל

בברכות המצוות כחובה בפני עצמה ולא כדי להתיר את עשיית המצוה, אין סברא שהברכות יעכבו את המצוות, אמנם אם גדר חובת הברכה הוא כדי להתיר את עשיית המצוה כברכות הנהנין וכמו שביארנו, סברא הוא שהברכה תעכב את המצוה.

ובאמת דבר זה נפתח בגדולים, שכבר נחלקו הפוסקים אם יש איסור לקיים מצוה בלא ברכה. דהנה שנינו בתרומות (פ"א מ"ו): 'חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה, האלם, והשכור, והערום' וכו'. וטעמא מבואר בירושלמי שם (ה"ד) שהוא מפני הברכה, שהאלם והערום ובעל קרי אינם יכולים לברך. וראה בשו"ת אבני מילואים (סי' י) שמכח משנה זו תמה על המגן אברהם (סי' שכג ס"ק יג) שכתב בשם התשב"ץ (תשב"ץ קלף) שהדולה מים בכלי כדי לטהרו בשבת אין לו לברך על הטבילה דנראה כמתקן, והא מפורש יוצא מדברי המשנה שאסור לאדם לקיים מצוה בלא ברכה.

וישם הביא מדברי הבית יוסף באבן העזר (סי' סב) שתמה על התשובת המיימוני (תשו' דשייכי להל' אישות סי' יח) שכתב דאין ברכות מעכבות דיעבד וכו', וכי תעלה על דעתך אם אין במדינה עשרה שלא תנשא אשה משום דברכת חתנים בעשרה. וכתב הב"י 'ואין דבריו נראין, דמה טענה היא זו, דאין הכי נמי

בשום חלק מהמצוה. (י)

ברכות להקל, דכיון שעיקר החיוב הברכה הוא מחולשת הזמן ואינו דבר הכרחי כמו גוף המצוה, לכן ספק ברכות להקל, וא"ש את"ם [ואם שגיתי אתי תלין משוגתי].
ואתיא זכירה זכירה שכתב הרב גנזי יוסף, וכמדומה לי בפרשת בהעלותך, שהטעם לברכות שתיקנו רז"ל הוא שקודם היה כח ויכולת מספיק בידם שעל ידי קיום המצוה תעלה אל שרשה, אמנם אחר שנתמעטו הדורות, צריכים בתחלה לברך כדי להמשיך שפע על ידי הברכה להמצוה כדי שתעלה, והיינו טעמא שצריך לברך עובר לעשייתן, ע"כ, ועיין שם בכל דבריו שכתב לברר הדבר בעומק נוסף על פי סודן של דברים. וגם לפי טעם זה נראה בפשטות דראויה הברכה להאמר קודם המצוה לבל ידח ממנה נדח פן לא יעלה חלקה אל שורשה, וצ"ע.

בדברי הפרי חדש ביורה דעה

טו] ולסיומא דמילתא הרי מן הצורך לציין כי מה שכתב הפרי חדש ביורה דעה דעובר לעשייתן אינו לעיכובא כלל, צ"ע לדינא אי קי"ל הכי, דאף דיש הסוברים דבשאר מצוות יכול לברך לאחר עשייתן (ולא רק בטבילת הגר), וכמבואר בהגהות אשר"י (פ"ק דחולין סי' ב; סוף פ"ק דברכות סי' יד) בשם אור זרוע שכל המצוות שלא בירך קודם לעשייתן מברך

גם המקובל הגדול רבי חיים הכהן מארם צובה מתלמידי מהרש"ו ז"ל בספרו מקור חיים (סי' כה סק"ח) כתב טעם על פי הסוד מדוע צריך לברך קודם עשייה דוקא, והוא כדי שיהיה סוד הדיבור והמעשה מכוונים יחדיו ויהיו מתחברים עם המחשבה והכוונה, ובזה ימצא המלאך שלה בכל פרטיו, מעשה, דיבור ומחשבה, כמו בריאת האדם, כי בשעה שנוצר, תכף באותה טיפה נמצא בה כל הכחות האלו, רק שאין מתגלים בו זולת כל אחד בזמנו.

וראה עוד במכתב מאלהו מני (הנדמ"ח עמוד קפ) בתשובה כי באה להרב בן איש חי ז"ל שדן בדין ברכות אינן מעכבות אם היינו דוקא בברכות של מצות דרבנן או אפילו במצות דאורייתא, ושוב כתב בזה"ל: 'קו"ל האומר הנה אתיא זכירה חקירה גדולה שמה הטעם שהתורה לא צותה על ברכת המצות והוצרכו רז"ל לתקנם, וגדולה תשובה הוא לפי שבזמן הראשונים היה כוחם וכח הזמן יפה שבעשיית המצוה היו ממשיכין אורות הפנימיים וממילא היה נמשך אור המקיף, ולא היה צריך להמשכת אור המקיף מעשה ידי התחתונים... ולפי זה לפקד"ן שבזה תשובה מוצאת למאי דקיימא לן ספק

יד. ועיין עוד העמק שאלה (סי' כו אות ב), ושו"ת הרש"ל (סי' סח), וט"ז סי' תרסח (סק"א), ושו"ת רב פעלים חלק ב (אורח חיים סי' ה בסופו), ושו"ת ובחרת בחיים (סי' נח), ושו"ת יביע אומר חלק ו (יורה דעה סוף סי' יב).

בבריתו של אברהם אבינו אחר המילה, שהר"מ תמה על זה, שהרי יש בידנו עיקר גדול שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. ואף שהפרי חדש ביורה דעה האריך לסתור כל ראיות הש"ך ולהחזיק שיטת ההגהות אשר"י, הרי איהו גופיה תבריה לגזיזיה והסכים לדברי הרמב"ם באורח חיים סי' תלב (ס"א), ובסי' תקפה (ס"ג). ולפי זה צריך לומר דדוקא במצוה מתמשכת יש להקל במקום דאי אפשר, אבל לאחר שעברה ונסתלקה המצוה אין לברך, דמאי דהוה הוה, ולא תיקנו חכמים לברך לאחר המצוה אלא בטבילת הגר. ואכן כך הוא מנהגנו לברך ברכת להכניסו קודם המילה. ועל כל פנים הנוהגים לברך לאחר העשייה יש להם על מה לסמוך (ואכמ"ל במה שנהגו מבני עדתנו לברך אחר הדלקת נרות שבת), ולא ירדתי כאן לבאר עיקר הדין בזה, ואתה תחזה.

לאחר עשייתן. הרי הש"ך ביורה דעה סי' יט (סק"ג) כבר כתב להשיג עליהם מדברי הרמב"ם (ריש פ"א מהלכות ברכות) ועוד ראשונים, עיי"ש. וכן מוכח בשו"ת תשב"ץ חלק ב (סי' עד). וכן כתב הב"ח (אורח חיים ריש סי' תלב), והגר"א בביאורו, והחק יעקב, ומקור חיים שם, ושו"ע הרב שם (סעיף ה), ופרי תואר שם (סק"ג), וכרתי ופלתי שם (סק"ג), ושכן מוכח מדברי התוספות והר"ן (פסחים קטו.), כדברי הרמב"ם, וכן כתבו עוד אחרונים רבים. ודלא כהשאגת אריה (סי' כו), עיי"ש. וכן פסק מרן באבהע"ז סי' לד (סעיף א) לענין ברכת אירוסין. ועיין שו"ת יביע אומר חלק ט (סי' כד אות ג), שהאריך הרחיב בזה ומשם תדרשנו (וע"ע שם חלק ב סי' טז).

וראה בפירוש רבינו פרחיה בר נסים (שבת קלז:): שכתב לדחות שיטת האומרים שאבי הבן מברך להכניסו



בענין ברכת שהחיינו על המצוות ובמצות מילה

הרב איתן אביב

מח"ס יין המשומר ומו"ץ בליקווד

א

ברכת שהחיינו על המצוות

את ברכת שהחיינו אפשר לחלק לשלשה עניינים. א. שהחיינו על כלים חדשים וכדו'. ב. שהחיינו על המועדים ג. שהחיינו על המצוות. והם מבוארים בש"ס בכמה מקומות כדלהלן.

במשנה בברכות (נד.) בנה בית חדש וקנה כלים חדשים ואומר ברוך שהחיינו. ובגמ' עירובין (מ:) שהחיינו על מועדים. ובסוכה (מו.) העושה סוכה לעצמו ולולב לעצמו מברך שהחיינו, וכן איתא בפסחים (קכא:) דהאב מברך שהחיינו על מצוות פדיון בנו. וצריכים לדעת מה הטעם שמברך שהחיינו בכל אחד מהעניינים הנ"ל.

והנה הראשון שהוא ברכת שהחיינו בכלים חדשים הוא ודאי על השמחה, וכמו שכתב הרשב"א בברכות (נט:), שהברכה היא על שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן או בבניינן.

אמנם העניין השני והוא ברכת שהחיינו דמועדים אינו על השמחה, אלא היא ברכת הודאה אשר מודה ומשבח שהגיע לאותו זמן חשוב, ולא דוקא משום שהוא מאורע משמח, וכן נקט הנצי"ב [בהעמק שאלה על השאלות שאילתא קעא] בפשיטות דהברכה במועד היא על הזמן בלבד.

ומעתה יש לדון בגדר ברכת שהחיינו דמצוות, אם היא מצד השמחה דומיא דכלים חדשים, או שהיא שבח על שהגיע לזמן קיום המצוה וכעין שהחיינו דמועדים, ונראה שנחלקו בזה הראשונים.

שיטת התוס' דהברכה היא על שמחה

כתבו התוס' (בסוכה שם ד"ה העושה סוכה), צריך לפרש טעם מאי שנא דיש מצות שתקינו לברך שהחיינו ויש מצות שלא תקינו, בעשיית סוכה ולולב תקינו כדאשכחן הכא ובעשיית ציצית ותפילין לא תקינו וכו', וכן אפדיון הבן מברך שהחיינו כדאיתא בסוף פרק ערבי פסחים

שאינם באים מזמן לזמן, וגם אין היא מצוה של שמחה.

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות ה"ט), כל מצוה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו.

ויש לפרש שיטתו דעיקר ברכת שהחיינו דמצוות היא על השמחה בהגיעו לידי קיום המצוה, אמנם טבע אנשים דאינם שמחים במצוות התדירות ומצויות בכל עת ולכן אין מברכים עליהם, ורק אם יש אחד משני התנאים יש לברך, או שהיא מצוה שאינה תדירה, או שהיא מצוה שהיא קניין לו, דבשני אלו שרוי האדם בשמחה יתירה וראוי לו לברך שהחיינו, [ועיין ביאור הגר"א או"ח סי' כב שהאריך בזה וכתב את המקורות לשיטת הרמב"ם].

כמאן קי"ל להלכה

כתב הטור (או"ח סי' כב) שהעושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו, והב"י הביא את דברי הרמב"ם הנ"ל והקשה מדוע כתב הטור כן רק בציצית ולא בתפילין.

(פסחים קכא:) ואילו אמילה לא מברך וכו', וכן אקריאת מגילה מברך שהחיינו וכו' ואילו אקריאת הלל לא מברך, ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תקנו שהחיינו עכ"ל.

והנה לא הגדירו לנו התוס' אלו מצוות יש בהם שמחה, אולם הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קכו) ביאר יותר וז"ל, שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה, כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה, ותקיעת שופר לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים, ומקרא מגילה שמחים על הנס, ופדיון הבן שמברך אבי הבן שהחיינו לפי שיצא בנו מספק נפל. והיינו דכל מצוה שיש בה שמחה מיוחדת מצד ענין המצוה מברכים עליה שהחיינו.

שיטת הר"ן ורב שרירא גאון
שהברכה היא על הזמן.

אולם הר"ן (על הרי"ף סוכה כב:) כתב דשהחיינו דמצוות בזמן תלי, והיינו שהוא מודה ומשבח שהגיע לזמן המצוה, ותפילין ומילה לא תלו בזמן לכן לא תקנו בהם ברכת שהחיינו. ומבואר בדבריו דברכת שהחיינו היא על הזמן ולא על השמחה של מצוה.

ומדברי שניהם יוצא דתפילין אין מברכין עליהם שהחיינו כיון

וצריך לפרש דהנה כשאדם קונה כלי חדש כגון במאה דולר יש לעיין מדוע יש כאן שמחה, הרי מתחילה היה לו מאה דולר מזומן ועכשיו יש לו חפץ בשווי מאה דולר, אבל התשובה היא שרצונו ושמחתו היא בחפץ ולא בשוויו. משא"כ בתפילין ששילם סכום מלא אך לא קיבל תמורה גשמית רק קיום מצוה ולכן לא נחשב כקנה כלים חדשים.

ולפי"ז כתב הגרשו"א (מנחת שלמה ח"ב סי' ד אות לג) שיש עצה, שלא להקנות לקטן התפילין עד יום הבר מצוה ואז יכול לברך עליהם שהחיינו מדין כלים חדשים, דדוקא בקנה לעצמו תפילין שלא קיבל דבר גשמי עבור כספו אינו מברך, אבל בקיבל תפילין בחינם במתנה בודאי יכול לברך מדין כלים חדשים, וכמו שמצינו בשו"ע (או"ח סי' רכג ס"ב) שמי שנפלה לו ירושה שמברך שהחיינו.

ב

ברכת שהחיינו על מצוות מילה

איתא בגמ' סוכה (מו.) העושה סוכה לעצמו ולולב לעצמו מברך שהחיינו. ומכאן המקור לשהחיינו בברכת המצוות, וכן מצינו בפסחים (קכא:) דהאב מברך שהחיינו בפדיון הבן, ועפ"ז פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' מילה ה"ג) דמברכים שהחיינו אף במילה כמו פדה"ב.

והביא תירוצו מהר"י אבוהב, דהטור סובר כהר"ן שאין מברכים אלא על מצוה הבאה מזמן לזמן, ולכן בתפילין לא מברך, והטעם שבציצית מברך שהחיינו אינו מטעם מצוה אלא משום קנה כלים חדשים, עכ"ד. וכוונתו, שהרי הציצית בגד הוא ונהנה ממנו כשאר כלים, מה שאין כן בתפילין דכל ההנאה היא המצוה, ומצוות לאו ליהנות ניתנו (וכמו שכתב במג"א סי' רכג סק"ה לענין קנה ספרים חדשים שלא מברך שהחיינו משום שאין לו הנאה גשמית), וכיון שאין לו הנאה אין לברך מדין כלים חדשים, ומטעם המצוה הרי אין לברך אלא על מצוה הבאה מזמן לזמן.

וכן פסק בשו"ע שם (ס"א), שמברך על ציצית חדשה מטעם קנה כלים חדשים, ולא על תפילין.

אמנם המ"ב (בבאור הלכה שם) כתב דהרבה אחרונים פסקו כהרמב"ם, שגם על תפילין צריך לברך, ויש עוד שיטות שבכל מצוה ראשונה שעושה פעם ראשונה בחייו מברך שהחיינו, ולכן נער המתחיל להניח תפילין יראה לפטור מצד אחר, דהיינו שילבש בגד חדש ויברך עליו שהחיינו ויכוין לפטור את התפילין.

ובאמת צ"ע מדוע א"א לברך על תפילין מדין כלים חדשים והרי יש לו עכשיו כלי חדש.

ומדוע לא יברך שהחיינו כמו בסוכה לולב ופדיון הבן.

והנה בראשונים נאמרו ד' תירוצים מדוע לא מברכים שהחיינו על מצות מילה, ונעמוד כאן על תירוצם של המרדכי (הג' מרדכי שבת סי' תעא) ועוד ראשונים, והובא בהגמ"י (סוף הל' מילה, ובב"י יו"ד סי' רסה), דאין לברך משום צערא דינוקא, דאין השמחה שלמה. ומקורם הוא מגמ' כתובות (דף ח.) רב חביבא איקלע לבי מהולא בריך שהשמחה במעונו, ולית הלכתא כוותיה משום דטרידי דאית ליה צערא לינוקא "והשמחה מתבלבלת ליראת צערו של תינוק" [לשון המאירי שם, עי"ש] והבינו הם דכמו שמצינו לענין השמחה במעונו ה"ה לענין ברכת שהחיינו.

ובעין זה מצינו לענין ספירת העומר, שהקשו הראשונים מדוע אין מברכים שהחיינו על מצות ספירת העומר, ות"י בעל המאור והר"ן (סוף פסחים) והרשב"א (שו"ת ח"א סי' קכו) דספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו, והיינו שהשמחה אינה שלמה.

אמנם הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רמה), הקשה קושיא עצומה על פי' הראשונים הנ"ל שמשום צערא דינוקא אין לברך שהחיינו, וז"ל ומיהו אין הטעם מחמת דאית ליה צערא לינוקא כמו שאמרת, שלא נאמר טעם זה אלא בברכת

וכן נקט בשו"ע (יו"ד סי' רסה ס"ז), דכשהאב עצמו מוהל את בנו מברך שהחיינו. וכן נהגו בכל מלכות ארץ ישראל וסוריא וסביבותיה ומלכות מצרים.

וכן נקט הגר"א בביאורו באריכות באו"ח (סי' כב) ובקיצור ביו"ד (סי' רסה), וכן המנהג בין האשכנזים בא"י ע"פ תלמידי הגר"א.

אך מאידך בגמ' פרק רבי אליעזר דמילה נראה דאין ברכת שהחיינו במילה, דאיתא שם (שבת קלז:) המל אומר על המילה, אבי הבן אומר להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, העומדין שם אומרי' כשם שהכנסתו, המברך אומר אשר קדש ידיד מבטן. ולא נזכר באחד מהם שמברך שהחיינו, ומכאן הוכיחו קצת ראשונים דאין לברך שהחיינו על המילה, וכן היא שיטת התוס' בסוכה מו. (הובא לעיל אות א') דאין מברכים שהחיינו על מילה.

וכן פסק הרמ"א בהלכות מילה (יו"ד סי' רסה ס"ז) ז"ל, ובמדינות אלו נוהגין שלא לברך שהחיינו אפילו כשהאב עצמו מל בנו, אם לא שמל בנו הבכור שחייב לפדותו מברך שהחיינו בשעת מילה ואינו מברך בשעת פדיון, אבל כשפטור מהפדיון אינו מברך שהחיינו (ע"פ מהרי"ל).

ונלאו למצוא טעם במנהג זה, שהרי היא מצוה שאינה בכל יום [לאבי הבן]

וא"כ נלע"ד דעד"ז אפשר לומר דמה שכתבו הראשונים שלא לברך במילה משום צערא דינוקא אין כוונתם משום שהשמחה אינה שלמה כדברי הגמ' לענין שהשמחה במעונו, דשם באמת הוא משום דאין השמחה שלמה אבל לענין שהחיינו הוא מטעם אחר דבזמן שעושה מעשה המצער לתינוק אין לברך שהחיינו לזמן כזה, כמו בשחיטה.

והעד על זה הוא דבלשון הגמ' בכתובות שם כתוב דאין לברך משום דטרדידי בצער התינוק, אבל במילה כתבו הראשונים רק צערא דינוקא ולא הוסיפו שאבי הבן טרוד ואינו שמח, ומוכח דהוא מצד המעשה המצער.

ובזה יש ליישב קושיית הרשב"א, דמה שמברך שהחיינו במת אביו פשוט הוא משום דאין קבלת הירושה מעשה המצער אלא תוצאה מהמיתה, ושפיר שייך לברך שהחיינו, אבל במילה המצוה היא מעשה המצער כמו שחיטה ולכן אין לברך, וכן בספירת העומר אין לברך משום שמעשה הספירה עצמו הוא דבר הגורם צער זכר לחורבן ולכן אין לברך בכל אלו לשיטת התוס' ולפסק הרמ"א.

אמנם הרמב"ם ושו"ע הכריעו דגם כאשר יש צער אם כך היא צורת המצוה שייך שפיר לברך שהחיינו, ולכן השו"ע השמיט הא דכתב הרמ"א דאין מברכים על השחיטה.

ועי' דרכי משה הקצר (יו"ד שם) ז"ל, מצאתי כתוב במנהגים ישנים, מי

שהשמחה במעונו, דבמקום דאיכא צערא לינוקא גם האב מצטער ולא שייך לברוכי שהשמחה במעונו, אבל ברכת שהחיינו אינה תלויה בשמחה אלא תלויה בדבר שמגיע לו תועלת, ואף על פי שמתערב עמה צער ואנחה, שהרי אפילו מת אביו ונפלה לו ירושה אומר שהחיינו, ע"כ, וכ"כ הגר"א בשו"ע שם (סי' רסה) לדחות מטעם הזה.

ובאמת שהיא קושיא חזקה על שיטת הראשונים, וראיתי שיש רצו לחלק בין שמחה של מצוה לשמחה של ממון, דשמחה של מצוה אינה מושלמת אלא אם אין שם זכרון צער, משא"כ שמחת ממון היא מושלמת גם כשיש שם צער אחר.

אבל כאמור שיטת הרמב"ם שאין זה טעם מספיק ולכן יש לברך שהחיינו בשעת הברית.

והא דלא מברכים בספירת העומר יש לחלק, דשם כל המצוה היא זכר לחרבן משא"כ במילה דהמצוה עצמה היא שמחה אלא שנלוו אליה צער.

ולענ"ד אפשר ליישב באופן אחר, דהנה כתב הרמ"א (יו"ד סי' כח ס"ב) מי ששחט פעם הראשון מברך שהחיינו על הכיסוי אבל לא על השחיטה, דמזיק לבריה (במנהגים ישנים בשם רבי ידידיה משפירא).

ודין זה אינו מטעם שהשמחה אינה שלמה, אלא דאין לברך שהחיינו והגיענו לזמן הזה באופן שמזיק לבריה.

ולא משום דהם של צער, ומוכח שאין זה הטעם. אבל צריך לחלק בין כיסוי הדם דכתב הרמ"א לא לברך שהחיינו]

ומצאתי בפרי מגדים (או"ח סי' כב מ"ז סק"א) ז"ל, והנה אם קנה בגד מעורת שועלים "ופייא" וכיוצא מברך שהחיינו, (ולא דמי לסי' רכג סעיף ו' בהג"ה דאין לומר תבלה ותתחדש שיצטרכו להרוג עוד, יע"ש במ"א (ס"ק יא) משא"כ כאן, נראה לי) עכ"ד, וצ"ע מה החילוק בין זה לשחיטה שאין לברך במקום שמזיק לבריה.

אבל החילוק נראה דרק במצוות דהברכה על עצם המעשה שייך ענין זה, דבמצוה שעשייתה ע"י דבר המצער אין השמחה שלמה במעשה המצוה, אבל אם מצד המעשה הגורם את ההנאה השמחה מושלמת, רק הדרך שהגיע לזה הוא ע"י דבר צער אז מברך, ולכן בבגד מברך, דמעשה הלבשה אין בו חסרון שמחה, וכן בירושה אין חסרון בהתועלת והנאה לכן מברך שפיר ששמחת התועלת מושלמת מצד עצמה, משא"כ במצוות דהמצוה היא השמחה ואם נגרמת ע"י מעשה של צער אין לברך.

ועפ"ד יש ליישב דיש חילוק בין מילה שהוא הגורם בידיים צערא דינוקא והצער הוא עצמו המצוה ובוה אין השמחה שלמה דהמצוה באה מתוך צער, אבל במלבושים אינו מזיק כשלושב והשמחה היא על הלבשה והלבשה אינה באה מתוך צער בשעת מעשה, ובוה שפיר מבואר שיטת הראשונים דאין לברך

שלא שחט חיה ועוף מעולם ושחט אותו מברך שהחיינו על הכיסוי ולא על השחיטה, דכיסוי הוא מצוה כדאמרינן (סוטה יז, חולין פח:) בזכות שאמר אברהם (בראשית יח, כז) ואנכי עפר ואפר, זכה לשתי מצוות כו' וא' מהם כיסוי הדם, והוא כמו ציצית וסוכה דמברך שהחיינו, כך מפרש בהלכות שחיטה ר' ידידיה משפירא עכ"ל, והטעם שמברכין על הכיסוי ולא על השחיטה משום דבשעת השחיטה מקלקל בריה אחת אבל בכיסוי הוא מתקן ע"כ מצאתי.

ויש לעיין האם אפשר לברך שהחיינו על בגדי עורות של בהמה או 'שטריימל' הנעשה מעורות שועלים שהרגו, שהרי ההנאה באה מהזיק לבריה.

[ובפי העולם שגור דאין לברך, ומקורם הוא ממש"כ הרמ"א או"ח (סי' רכג) המנהג לומר למי שלובש בגד חדש תבלה ותתחדש. ויש מי שכתב שאין לומר כן על מנעלים או בגדים הנעשים מעורות של בהמה דאם כן היו צריכים להמית בהמה אחרת תחלה שיחדש ממנה בגד אחר, וכתוב ורחמיו על כל מעשיו (תהילים קמה, ט) (מהרי"ו בפסקיו), והנה הטעם חלוש מאד ואינו נראה, מ"מ רבים מקפידים על זה שלא לאמרו, ע"כ. ומכאן נשתרבו להמון העם שאין מברכים שהחיינו על 'שטריימל' ומעילי עור כיון שהיה צער לבריה בעשייתה, אבל השו"ע (רכג ס"ו) כתב טעם אחר במנעלים דאין לברך משום דרגילים הם ואינם חשובים,

שהחיינו על מצות מילה משום הצער שבעשייתה.

אבל כאמור השיטה הפשוטה היא שיטת הרמב"ם, דאינו מחלק בין פה"ב לבין מילה ומברכים אף על המילה, ורק אם באת לחלק, כך צ"ל.

אגב, יש עוד ענין שראיתי לנכון לציין, והוא מה דאיתא בגמ' ברכות (נט:): דעל לידת זכר מברך הטוב והמטיב, וכ' ע"ז הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ראה) ז"ל אף על פי שאמרו חז"ל ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב, לא נהגו העולם לברך ברכה זו, ורק נהגו שהאב יברך שהחיינו בשעת המילה, ואם לא נמצא האב ומלו אותו הקרובים אין מברכים, מיהו י"א כשיבא אבי הבן אח"כ יברך

שהחיינו כשרואה התינוק דאז שמח בראיתו, ויש חולקין בזה, לכן במקום שנהגו לברך יברכו ובמקום שאין מנהג ידוע וברור בזה לא יברכו משום דק"ל סב"ל, אלא ישתדל לברך על בגד חדש או פרי חדש בעת שרואה התינוק ויכוין עליו ג"כ. ובעת שדרשתי דבר זה בציבור נמצא שם מורי הרב ז"ל והעיד על עט"ר הרה"ג מו"ר זקני רבינו משה חיים זלה"ה שראה לאבי הבן אחד שהיה בעיר אחרת בשעת המילה ובא אח"כ, וא"ל שיברך שהחיינו כמ"ש ערך לחם והלכות קטנות ודעמייהו, ומעדות זו אנחנו למידין דמנהג עירנו מזמן קדמון לברך, דעל כן הורה הרב מו"ז זלה"ה לאותו האיש לברך אף על גב דידע שיש בד"ז פלוגתא עכ"ל.



בענין חתן וכלה הנמצאים בסעודת ברית מילה האם יאמרו שהשמחה במעונו או לא

הרב מנחם סאוויץ

מח"ס ישמח לב ה' כרכים, ור"מ בישיבת מקור חיים, ליקווד

ונראה לומר דזה תלוי במחלוקת ראשונים בענין אם אבל מותר להשתתף בסעודת ברית מילה או לא. דהנה הריטב"א כתובות ח. כתב וז"ל בכאן דקדוקי חכמי צרפת האחרונים שהאבל מותר לאכול בסעודת ברית מילה דלית כאן שמחה כיון דאיכא צערא לינוקא, ולא מסתברא נהי דלא קבעינן שהשמחה במעונו משום צערא דינוקא מ"מ סעודת מצוה היא ועל השמחה קובעים אותה עכ"ל נמצא דחולקין הריטב"א והחכמי צרפת האם אבל יכול לאכול בסעודת ברית מילה. וע' בתוס' (מו"ק כב: ד"ה ולשמחה מרעות) שכתב וז"ל פירש הר"א בשם רבינו שמשון דלסעודת ברית מילה מותר [לאבל] ליכנס דלא חשיבה שמחה כדאמרינן בפ"ק דכתובות דלא מברכינן בה שהשמחה במעונו משום דטרידי וליכא שמחה עכ"ל. ונראה דרבינו שמשון סבר שאבל מותר ליכנס לסעודת ברית מילה.

והנה הריטב"א במו"ק כב: הביא בשם הר"י להתיר אבל ליכנס לסעודת

איתא בכתובות דף (ח.) רב חביבא איקלע לבי מהולא בריך שהשמחה במעונו ולית הלכתה כוותיה משום דטרידי דאית ליה צערא לינוקא, וכתב רש"י (ד"ה לבי מהולא) - לסעודת מילה, ויש לחקור הא דלא אמרינן שהשמחה במעונו בברית מפני דטרידי דאית ליה צערא לינוקא, האם זה הפקעה, דכיון שיש צער לינוקא, אי אפשר לומר שהשמחה במעונו או אפשר לומר דאין זה הפקעה, אלא דאין כאן שמחה שלימה. ולכן אין אומרים שהשמחה במעונו כיון שיש צער להתינוק. אבל אם יכולים להשלים השמחה מסיבה צדדית שוב יכול לברך שהשמחה במעונו, כיון שיש שמחה של הברית מילה, וכנגד החסרון שמחה מחמת הצער של התינוק יש עוד שמחה שמשלימו ועל ידי השמחה הצדדית יחזור השמחה למדרגה שיכול לאמר שהשמחה במעונו. והנפקא מינה הוא היכא דנמצא חתן וכלה בסעודת ברית מילה האם מברכים שהשמחה במעונו או לא.

דלכאורה מגמ' שבת הנ"ל נראה כשיטת הריטב"א והמרדכי וע' ביאור הגר"א אות ד' שכתב ונ"י פירש כגון בסעודה דלית שמחה כגון ברית עכ"ל ע"ש] ע' בית לחם יהודה שהביא תשובות מהרי"ל דפסק דאחר ז' מותר לאבל להשתתף בסעודת ברית מילה, ע' ערוך השולחן (ס' שצ"א) שהביא הנמוקי יוסף, דיכול לאבל לאכל בסעודת ברית מילה וע' עוד שכתב שזה שכתב הרמ"א דיש אוסרין בסעודת ברית מילה וכו' זהו שיטת הראב"ד ע"ש.

[ע' מרדכי מו"ק תתעב].

וראה עוד במרדכי שכתב דאבל אסור לאכול בסעודת ברית מילה וכו' דמילה נקראת שמחה שנאמר שש אנכי על אמרתך והכל בו החמיר גם בזה וכן כתב הבית יוסף בשם הסמ"ק, אולם הנמוקי יוסף פרק אלו מגלחין כתב: וא"ת דאבל מותר לאכל בסעודת ברית מילה דליכא שם שמחה משום צערא דינוקא וכדבריו כתב בית יוסף בשם הגהות מימונית והתוספות, וכך כתב בדרכי משה ס' שצ"א וע' בתרומת הדשן ס' רס"ח בשם ריב"א דאבל מותר לאכל בסעודת ברית מילה ע"ש. ויעוין בב"ח ס' שצ"א שכתב ובסעודת ברית מילה כתבו התוס' על שם רבנו שמשון דמותר לאבל לסעוד שם תוך שלושים דלא חשיבא שמחה משום צערא דינוקא ורבינו טוביה מחמיר ואוסר תוך שלושים דמשמע דשייך ביה שמחה דכתיב שש אנכי על אמרתך וכו' ונוהגין שלא לאכול בשום סעודה ובסוף

ברית לאחר ז' ואפילו על אביו ועל אמו דסעודת ברית מילה לא חשיבה שמחה דהא איכא צערא לינוקא ומהאי טעמא לא אמרינן בה שהשמחה במעונו כדאיתא בפ"ק דכתובות, [ויש להעיר דהכא במו"ק הריטב"א אינו חולק על הר"י כמו שחולק הריטב"א בכתובות דף ח. על החכמי צרפת, ועוד יש להעיר דלפי החכמי צרפת ורבנו שמשון ור"י דלא הוי שמחה בסעודת ברית מילה, מהא דכתב הגמ' שבת דף קל. תניא רשב"ג אומר כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה דכתיב שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב עדיין עושין אותה בשמחה וכתב רש"י ד"ה בשמחה שעושין משתה ולכאורה צ"ב שיטתם שכתב דליכא שמחה בסעודת ברית מילה ושלחתי הערה זו למרן הגאון הרב חיים קניבסקי שליט"א והשיב לי וז"ל יש שמחה אבל לא שמחה גמורה שהרי אין מברכין שהשמחה במעונו עכ"ל].

וע"ע במרדכי שכתב כהריטב"א דאי אפשר לאבל להשתתף בשמחה ברית מילה. וע' שו"ע (יורה דעה סימן שצ"א ב' בהג"ה) שכתב וז"ל ובחבורת מצוה וכו' אבל סעודת מצוה דלית בה שמחה מותר ליכנס כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה מותר לאכול שם אפילו תוך שבעה וכו' ויש אוסרין בסעודת ברית מילה [מרדכי] עכ"ל [ובביאור הגר"א אות ה' כתב בד"ה ויש אוסרין כמ"ש בר"פ י"ט דשבת שנאמר שש אנכי. וברוך שכוונתי

שמחת מריעות מיהו הכא כיון דהוי רגילין עד השתא למימר שהשמחה במעונו והשתא לא אמרי לא מיקרי סעודת שמחה עכ"ל. וע' רמ"א בהגה"ה על שו"ע סימן שצ"א [ע' אורח מישור מה שכתב על זה]. ושם כתב הרמ"א "אית ליה היכר" דסעודה שיש "היכר" שאין בו שמחה, יכול אבל לאכל שם מה שאין כן סעודה מריעות שאין שם היכר לא יכול לאכל שם. וע' דרכי משה יור"ד ס' שצ"א שהביא המרדכי והכל בו סוף סימן קי"ד והסמ"ק - להחמיר ואבל אסור לאכל בסעודת ברית מילה עכ"ל. אולם הביא הנמוקי יוסף פרק אלו מגלחין יד. ד"ה וא"ת דאבל מותר לאכל בסעודת ברית מילה דליכא שם שמחה משום צערא דינוקא וכן כתב הבית יוסף בשם הגהות מימונית והתוספות וכן פסק תרומת הדשן ס' רס"ח בשם ריב"א.

נמצא דיש מחלוקת ראשונים והפוסקים האם אבל יכול להשתתף בסעודת ברית מילה, ונראה לומר דלהשיטות דסוברים שאבל מותר להשתתף בסעודת ברית מילה [כיון דטריד בצערא דינוקא] אפשר לבאר דסוברים שיש הפקעה משום הצערא דינוקא, ולכן מותר אבל לאכל שם, וכן י"ל דאם חתן וכלה באים לסעודת ברית מילה אין לברך שהשמחה במעונו, כיון שיש הפקעה בשמחה זו [כיון שיש צער לינוקא]. מה שאין כן להשיטות הסוברים שאבל לא יכול להשתתף בסעודת ברית מילה, משום

דבריו כתב הב"ח ואם האבל אינו יוצא מפתח ביתו מותר לאכול בסעודת מילה אפילו תוך שבעה עכ"ל. [ובהמשך הביא הב"ח הרוקח דביום שני שלאחר נשואין דאין אומרים שהשמחה במעונו שוב אינה נקראת סעודת שמחה ומותר לאבל לאכול בסעודה ע"ש היטב].

וע' בבית יוסף יור"ד (סימן שצ"א) שכתב וז"ל ועל שבוע הבן [מילה] רגיל לומר דלא הוי שמחה כדאיתא בפ"ק דכתובות ח. דלא מברכים שהשמחה במעונו משום צערא דינוקא שטורדין בו ולא הוי שמחה גמורה עכ"ל והתוספות מו"ק כב: ד"ה ולשמחת כתבו בשם רבינו שמשון דסעודת ברית מילה מותר ליכנס דלא חשיבה שמחה משום צערא דינוקא ולהר"א לא היה מתיר דפשוט דגרע משמחת מריעות, וזה לשון הסמ"ק סימן צ"ז עמ' ס"ה ובהגהות הרי"ף אות נ"ג דבסעודת ברית מילה נוהגין להתיר ומורי הרב ר' יצחק אבי [הסמ"ק] אוסר מפני רבותיו וכן הרב ר' טוביה היה אוסר בין בסעודת חתן ובין בסעודת ברית מילה משום דהיא נקראת שמחה דכתיב שש אנכי על אמרתיך [וצ"ב דדעת רב טוביה מובא לעיל בד"ה וז"ל המרדכי דס"ל דעם המשמשין מותר] וכתב הרוקח בסימן שנ"ד דיום שני שלאחר נשואין רגילים לאכל דגים ושאלו לר"י אם האבל [יכול] לאכול עמהם והשיב כשמפסיק מלומר שהשמחה במעונו שוב אינה נקראת סעודת שמחה אע"פ שאסור בכל

והמכתם סוברים דודאי אסור לאבל ליכנס לסעודת ברית מילה כיון שיש שם שמחה [רק חסר בהשמחה כדי לומר שהשמחה במעונו].

ועוד העיר לי מורי ורבי הגאון הרב אליהו דב וואכטפוגל שליט"א דאין מוכרח לומר שהריטב"א סובר כהמאירי, אלא יש לומר דשיטת הריטב"א הוא כשיש חתן וכלה בסעודת ברית מילה, נעשה עכשיו סעודת שבע ברכות ולכן יכול לברך שהשמחה במעונו, אבל לאו דוקא שהיה חסרון בהשמחה משום צער דינוקא, ועכשיו משלים השמחה בזה שהגיע חתן וכלה, דאפשר לומר שאפילו אם יש הסיבה שלא לברך משום צער דינוקא אבל אם כנגדו יש סיבה של חתן וכלה [ושבע ברכות] אם כן שוב מברכים השמחה במעונו. אולם בשיטת חכמי צרפת ורבנו שמשון ור"י שסוברים שאבל מותר לאכל בסעודת ברית, אבל עדיין יש לבאר כדברינו דמסתברא לומר שזהו משום הפקעה של שמחה, ואם כן אף כשיש שמחת חתן וכלה, אי אפשר להתנגד להפקעה של שמחה של צער דינוקא ולברך שהשמחה במעונו.

ושלחתי לשאול את הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א סעודת ברית מילה שיש שם חתן וכלה האם אומרים שהשמחה במעונו והשיב כשמוסיפים מאכל מיוחד להחתן והכלה אפשר לומר שהשמחה במעונו ובספר דרך שיחה ג"כ הביאו כזה בשם מרן הגר"ח שליט"א

שעדיין יש שם שמחה, אך לא הוי שמחה שלימה בבחינה שיכול לומר שהשמחה במעונו, א"כ אפשר לומר דאם יש סיבה צדדית של שמחה כמו השתתפות חתן וכלה בברית מילה זה משלים השמחה ששוב יכולים לברך שהשמחה במעונו [ואפשר דזהו שיטת הריטב"א והמרדכי והפוסקים שסוברים שאבל אסור בסעודת ברית מילה].

ומצאתי כדברינו במאירי סוכה כה: שכתב וז"ל ויש נוהגין שמאחר שאף בסעודת מילה היה ראוי לאמרו אי לא משום צערא דינוקא כל שהחתן לשם מחזירין אותה לדינה וכן כתבוה קצת חכמי האחרונים שבנארבונאה עכ"ל. וכ"כ בספר המכתם סוכה כה: וז"ל אבל בסעודת אחרת שלא נעשית בשביל החתן כגון ברית מילה אע"פ שהחתן קרוא שם אין מברכין אותה ויש שכתבו דבסעודת ברית מילה נמי כיון דאי לאו משום צערא דינוקא היו מברכין אותה, אם החתן אוכל שם מברכין אותה שמחזירין אותה לדינה, עכ"ל.

ולפי מה שביארנו נראה לומר דהם סוברים כהמאירי והמכתם דמה שלא מברכים בברית מילה שהשמחה במעונו אין זה משום הפקעה, אלא דהוי חסרון בשמחה שלימה אבל היכא שמשלימים השמחה כגון שבא חתן וכלה לסעודת ברית מילה שוב יכול לברך, ולפי דברינו לעיל אפשר לומר שהמאירי

שמחה בשמחה אם עשה סעודת ברית מילה ביחד עם שמחת חתן וכלה אע"פ שבברית בעצמו אין לברך שהשמחה במעונו אבל אם יש חתן וכלה שם כן מברכין ע"ש.

ועוד כתב בשו"ת בצל החכמה (חלק ה' סימן י') דאם חתן וכלה הוזמנו לברית מילה [ובר מצוה] על דעת שיברכו ז' ברכות שפיר לברך שבע ברכות והשמחה במעונו. וע"ע בספר להורות נתן חלק א' אבן העזר סימן ס"ב שחקר בחקירת הנ"ל דחתן וכלה בסעודת ברית מילה האם אומרים שהשמחה במעונו או לא ומביא מה שכתב המאירי כתובות ח: וז"ל וראיתי להמאירי שכתב סעודת הבן של ברית מילה אין אומרים בה שהשמחה במעונו משום צערא דינוקא והשמחה מתבלבלת ליראת צערו של תינוק ומכאן כתבו קצת גאונים שאף סעודת חתן שמת אביו של החתן ואמה של הכלה אינו אומר שהשמחה במעונו דהא איכא צערא עכ"ל ודייק מהלשון "והשמחה מתבלבלת" מורה שצערא דינוקא מבטלת כל שמחה וממילא אף בדאיכא סעודת חתן מ"מ צערא דינוקא מבבלבלת גם שמחת סעודת חתן. ולכאורה זה מוכח ממה שלמדו הגאונים מכאן שבסעודת חתן שמת אביו אינו אומר שהשמחה במעונו דהא איכא צערא אבל יש לחלק דבשלמא במילה שפיר יש לומר דמשום צערא דתינוק אין אומרים שהשמחה

ובספר הערות כתובות ח. כתב ממרן הגאון הרב יוסף של' אלישיב שליט"א זה דיש בברית צער לינוקא אין זה מניעה מלברך ולכן אם יש שם חתן וכלה יכל לברך רק צריך שיהי' הוספות תבשיל בסעודה לכבוד החתן והכלה והיינו כיון דאית ליה צערא לינוקא לכן אין שמחת המילה מספקת בשביל לברך שהשמחה במעונו אבל אין כונת הגמ' שצערא דינוקא זוהי סיבה שלא יברכו ונ"מ במקום שעושים סעודה אחת למילה ולנשואין ביחד יברכו מצד השמחה נשואין ואין הצערא דינוקא סיבה שלא יברכו גם מצד השמחה נשואין אלא שצריך להוסיף תבשיל וכד' בסעודה לכבוד החתן והכלה ולא מהני רק שהחתן וכלה מצטרפין לסעודה דאז אין זה סעודת נשואין עכ"ד.

ויעוין עוד בקונטרס ויגד משה שבסוף ספר שלחן העזר שכתב דאם עושה הסעודה גם בשביל חתן וכלה פשוט לכל השיטות שצריך לומר שהשמחה במעונו וכך כתב בספר בשבילי המנהג. ע' בתשובות והנהגות אבהע"ז סימן שצ"ט חלק ג' שכתב דאם ניכר בסעודה שזהו סעודת חתן וכלה בריבוי שמחה ולכן נקרא סעודת חתן וכלה וראוי לברך אבל בלאו הכי אינו מברך. ויעוין במכתב בספר המילה והשמחה מהגאון הרב ברוך שמעון שניארסון זצ"ל ראש ישיבת טשאבין שכתב על אין מערבין

אוצר הברית כתב וז"ל ואין אומרים שהשמחה במעונו משום דאיכא צערא לינוקא ואין שמחה שלימה - ובהקדמת הספר הביא מכת"י של מרן הג"ר שלמה זלמן אוערבאך זצ"ל שמוסיף - אולם אם גם נוכחים בסעודת חתן וכלה אין חוששין לצערא דינוקא ואומרים שהשמחה במעונו כמו המאירי סוכה כה. ועוד ראיתי בספר מעשה איש שהביא מהגאון הרב ניסים קרליץ שליט"א שהיה בברית עם מרן החזו"א זצ"ל והיה שם חתן וכלה ופסק לברך שהשמחה במעונו ע' מנחת שלמה חלק ב' סימן צ"ז אות י"ד. ע' בספר למען בריתו שמוכיח שם שאם יש חתן וכלה שם אפילו שלא עשה שום דבר מיוחד בשבילם צריך לברך שהשמחה במעונו [אע"פ דלא יכול לברך שבע ברכות]. ע' בספר שובע שמחות פרק ד' אות ג' שכתב אם חתן וכלה באו לסעודת ברית מילה אף שלא הוסיפו לכבודם כלום וגם לא היה שם אורח שבא במיוחד לכבוד החתן וכלה אפילו הכי אומרים שהשמחה במעונו. [והוסיף באות מ"ז ע' המכתם והמאירי וצריך במקרה כזה להוסיף משהו במיוחד לכבוד החתן והכלה ואז יוכלו לברך גם ז' ברכות ע"ש].

ע' בספר לב אברהם חלק א' סימן כ"ב שהביא מה שכתב בספר להורות נתן אבהע"ז סימן ס"ב שהיכי דאיתרמי סעודת חתן וסעודת ברית מילה יש

במעונו משום דסיבת השמחה וסיבת הצער אחת היא דהשמחה שיש לו מחמת מצות מילה שבגללה היה ס"ד שיאמר שהשמחה במעונו היא עצמה גורמת לו צער וע"כ יש לנו לומר שפיר שלא לומר שהשמחה במעונו משא"כ בחתן שמת לו אביו הלא השמחה היא בסיבת נישואין והצער היא בסיבת מיתת אביו ומנלן דמשום הצער שמסיבת מיתת אביו לא יאמר שהשמחה במעונו על שמחת נשואיו אלא ודאי דסבר הגאונים דצערא דינוקא מבטלת ומבלבלת כל השמחה, ולא זו בלבד שמבטלת את השמחה של מצוה מילה אלא שמבטלת גם שמחה אחרת ועל כן פשיטא להו דצער מיתת אביו מבטלת שמחת נישואיו ואין לברך שהשמחה במעונו, ולכן בנידון דידן דצערא דינוקא מבטלת שמחת החתן וממילא אין לברך שהשמחה במעונו.

ולהלכה מסיים בספר להורות נתן - דהיכי דאיתרמי סעודת חתן וכלה וסעודת ברית מילה כאחת יש להמסובים להתחלק לפני ברכת המזון לשני חדרים. ומסיים שוב ראיתי במאירי סוכה שכבר כתבתי לעיל וזה דלא כדברינו ע"ש.

וראיתי מכתב מהגאון הרב מרדכי גרוס שליט"א - שפסק שמברכים שהשמחה במעונו וכן שמעתי ממרן הג"ר שמואל הלוי וואזנר שליט"א. וע' בספר

לכבוד השני שמחות יחד, צריך לברך שהשמחה במעונו והשבע ברכות.

ונראה לבאר מה שהערנו לעיל על פי דברי השיטה מקובצת בשם תר"י שהשמחה במעונו קאי על השמחה שהוא אצל הקב"ה [כביכול] וע' אבודרה"ם עשה"כ עוז וחדוה במקומו וע' בעל העיטור מה שהביא בהגמ' חגיגה יב. שזה שמחה לפני המקום ולכן אפשר לומר דהגמ' שבת דף קל. שש אנוכי על אמרתיך, זו מילה זה אצל אדם, אבל כלפי שמים יש חסרון בהשמחה, אבל לכאורה צ"ע לפי זה נוסח הגמרא "משום דטרידי משום דאיכא צערא דינוקא", אבל הר"ח לא גרס דטרידי דהר"ח גורס משום צערא דינוקא אתי שפיר.

ועוד אפשר לדייק לשיטת המאירי וספר המכתם [ואולי גם להריטב"א] והמרדכי באופן אחר דלכאורה אמאי אמרו בגמ' משום דטרידי דאיכא צערא דינוקא ולמה לא אמרו רק דיש צערא דינוקא. ואפשר לומר דמשום דהטרידי הוא הסיבה שלא לברך אבל אם יש סיבה שאינו טרוד בצער התינוק כגון שיש שמחה נוספת כגון חתן וכלה שנמצא בברית מילה אפשר זהו סיבה שיכול לברך שהשמחה במעונו.

וע"ע רמ"א שכתב בברכת המזון של סעודת פדיון הבן אין אומרים שהשמחה במעונו וכתב הלבוש משום

להמסובים להתחלק לפני ברכת המזון לשני חדרים ובמקום אשר שם בעלי הברית לא יאמרו שהשמחה במעונו, במקום שהחתן שם יאמרו ע"ש וכתב הלב אברהם דעצה זו לא נכונה דאלו מהמסובין שילכו לחדר בפנ"ע עם בעלי הברית הלא מחוייבין לשמוע שבע ברכות שאכלו בסעודת חתן ע"ש ועוד תמוה דלפי הצד שמחמת צערא דינוקא אין לברך שהשמחה במעונו, אם כן גם אלו שמברכין ברכת המזון עם החתן אכתי בספיקן עומדין דאולי נתבלבלה שמחתן ואיך יאמרו שהשמחה במעונו ע"ש ועוד העיר שבעל להורות נתן הביא בסוף דבריו את המאירי סוכה כה: ומסיים "וזה דלא כדברינו" ואם כן למה לא חזר מפסק הנ"ל אלא צ"ל שמה שהביא המאירי קודם זה הוא צד שלא לברך שהשמחה במעונו דיש צערא דינוקא בברית מילה כשיש שם חתן וכלה אבל גם על זה חולק הבעל לב אברהם וכתב שהמאירי מדבר באופן שלא עשה שום דבר מיוחד בשביל החתן והכלה ולכן יש שני דיעות האם מברכים שהשמחה במעונו או לא אבל בשעשה דבר מיוחד לחתן וכלה לית דין ולית דיין שאין לבטל אמרת שהשמחה במעונו וכתב שבקונטרס ויגד משה בסוף ספר שלחן העזר הביא המאירי וכתב להלכה שאם החתן קרוי לסעודת ברית מילה אין לברך שבע ברכות ורק לענין שהשמחה במעונו פליגי ב' השיטות במאירי וכו' אבל אם עושין הסעודה

חתן וכלה שם נרבונו שמשון ר"י חכמי צרפת] כיון שיש הפקעה מפני הצער של התינוק אבל אפשר בפדיון הבן שהוא אחר שלושים יום, ואין כל כך צער דווקא כמו בשעת הברית אפשר שאינו הפקעה אלא שיש חסרון בהשמחה אבל אם יש עוד סיבה צדדית של שמחה, אפשר דחזור לדינה ומברכים שהשמחה במעונו.

ושאלתי להגאון הרב דוד פיינשטיין שליט"א לגבי חתן וכלה נמצא בברית מילה האם אומרים שהשמחה במעונו והשיב לי שאם עושה תבשיל מיוחד בשביל החתן והכלה יכול לברך אבל אם לא עשה תבשיל מיוחד לא הוי שום שייכות להחתן וכלה ושוב שאלתי האם הצער דינוקא הוי סיבה שלא לברך שהשמחה במעונו אפילו כשעשה תבשיל מיוחד להחתן והכלה והשיב - לא.

וע"ע מאירי כתובות דף ח. שכתב וז"ל סעודת הבן של ברית מילה אין אומרים בה שהשמחה במעונו משום צערא דינוקא והשמחה מתבלבלת ליראת צערו של התינוק ומכאן כתבו קצת הגאונים שאף בסעודת חתן שמת אביו של חתן ואמה של כלה אינו אומר שהשמחה במעונו דהא איכא צערא ומכל מקום כתבו הגאונים, שסעודת פדיון הבן בכלל סעודת מצוה היא ואומרים בה שהשמחה במעונו עכ"ל ולכאורה נראה מהמאירי שאם יש חסרון בהשמחה לא

דרוב פעמים עדיין איכא צערא לינוקא שלא חזר לאיתנו מהמילה ואף שמברכים שהחיינו היינו משום דמשום צערא פורתא אין מונעים מלברך שהחיינו משא"כ שהשמחה במעונו אין לאמרו באופן בזה. [וע' בספר שובע שמחות סימן י"ד אות ג' דאם יבוא חתן וכלה לסעודת פדיון הבן אף אם לא הוסיפו כלום לכבודם אפ"ה אומרים שהשמחה במעונו].

אולם בספר הפרנס סי' רח"צ כתב שנהגו לומר שהשמחה במעונו בפדיון הבן וכך כתב בכל בו סימן צ"ד ובתרומת הדשן סי' רס"ח כתב שדייני ריינוס נוהגין לומר שהשמחה במעונו ובני אוסטריך אין נוהגים לברך ואלו ואלו יש להם על מה שיסמוכו וכ"ה בלקט יושר. וע' בית יוסף והד"מ סק"ט שהביא זה וע' שו"ת מהר"י וייל סי' קפט ע' שו"ת הרדב"ז סי' תרח"צ אמנם הרמ"א כתב שלא לברך והוא מאבודרהם וכן במהרי"ל שכתב שאין לאמרו וכתב שאין נוהגים כן וע' שו"ת מהר"י ברונא סי' קכ"א שאין אומרים שהשמחה במעונו בפדיון הבן.

והנה אם הטעם הוא כמש"כ הלבוש שעדיין איכא צער לינוקא א"כ שייך לחקור החקירה הנ"ל אם חתן וכלה הגיע לפדיון הבן האם מברכים שהשמחה במעונו או לא. אבל נראה דאפשר לחלק דאפילו להשיטות דבברית מילה אין מברכים שהשמחה במעונו אף אם יש

יכול לברך שהשמחה במעונו ומהמאירי
 סוכה דף כה. נראה שאם משלימים
 החסרון של שמחה בסיבה צדדית יחזור
 לדינה ומברכים שהשמחה במעונו.
 ויש להעיר בזה ממש"כ הגהות אשר"י
 כתובות ח. בשם רבינו יב"ק
 משפירא דבסעודת אירוסין יש לברך
 שהשמחה במעונו דלא גרע מסעודת
 ברית דאי לאו דאיכא צער לינוקא הוה
 מברכין שהשמחה במעונו אמנם יש
 לדחות דדוקא בברית מילה דכתיב שש
 אנכי על אמרתך ולהכי אי לאו צערא
 דינוקא הוה מברכין עכ"ד ואולי אפשר
 לתלות זה בהמחלוקת הנ"ל. ואכמ"ל.



בענין מציצה בפה

הרב נתן פוזיילף

מוהל מומחה וחבר כולל תפארת דוד, ליקווד

ראשונים דמציצה היא על ידי פה, והמה המחזור ויטרי (הלכות מילה סי' תקה), והמעשה רוקח (סי' ריח), והשבלי הלקט (הלכות מילה סי' ח), והתניא רבתי (סי' צו), ורבינו יעקב הגוזר (ספר זכרון ברית לראשונים, כללי המילה לר"י הגוזר עמוד כ), ובעל העיטור (שער ג' הלכות מילה חלק הרביעי), האבודרהם (שער התשיעי, מילה וברכותיה).

ודע שהפוסקים דברו בשלשה אופנים שבהם יש אפשרות לעשות המציצה: א) מציצה בפה - היתרון של מציצה בפה הוא דהפה כששמים אותו על מקום המילה נעשה כמו שואב (vacuum), וא"א לשום אויר להכנס, וזה עוזר שהמציצה יכול להיות בחוזק כדי להוציא את הדם ממקומות הרחוקים. ב) מציצה ע"י צינור זכוכית (glass tube) - האחרונים דברו על מציצה באופן זה (כמו שנבאר לקמן), והיו מדקדקים מאד באיזה אורך זכוכית, וכמו שכתב בתשובות והנהגות חלק א' (סי' תקפח) וז"ל וכן שמעתי מפי מרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק), שבמגפת טוברקלס בעירו התיר הגר"ח

איתא בגמ' שבת (קלג:) "אמר רב פפא האי אומנא דלא מייץ סכנה הוא ועברין ליה" ע"כ. והרמב"ם (פ"ב מהלכות מילה ה"ב) כתב וז"ל, כיצד מוהלין וכו' ואחר כך מוצץ המילה עד שיצא הדם ממקומות הרחוקים כדי שלא יבוא לידי סכנה, וכל מל שאינו מוצץ מעבירין אותו ע"כ. וכן הוא לשון מרן בשלחן ערוך (יו"ד סי' רסד ס"ג). והנה נאמרו כאן כמה דברים, הראשון שצריך לעשות מציצה, והשני שהוסיף הרמב"ם שצריך למצוץ עד שיצא הדם ממקומות הרחוקים, ומדכתב "עד" משמע שיש שיעור למציצה ולא די במציצה כל שהו בלבד, והשלישי דכל זה מפני שאם אינו מוצץ יש איזהו סכנה לוולד.

והנה פשוט לכל בר דעת דלפני ההמצאות של כלי זכוכית, או ספוג, המציצה היתה נעשה על ידי פה. ואם תקשה אמאי לא כתבו בגמ' או הרמב"ם לשון מציצה בפה י"ל דהוא מפני שהיה פשוט להם דרק ע"י פה יכולים למצוץ הדם ממקומות הרחוקים, ועדיין צ"ע. והאמת הוא דכתבו הרבה

היתרו של החתם סופר

והנה בשנת תקצ"ו שלח היד אלעזר (רבי אליעזר הורביץ) שהיה דר בוויען שאלה לגאון הדור רבו החתם סופר זי"ע, והוא נדפס לראשונה בקובץ כוכבי יצחק (1845) [חוברת מתנועת ההשכלה] וז"ל "ילמדנו רבינו מה משפט הדבר אשר נשאלתי מאת ידידי הרופא וורטהיים מפה, והוא אם על פי דין ודת תורתנו הקדושה צריך המוהל לעשות המציצה לאחר המילה בפיו ושפתיו דוקא, או אם נכון הדבר לעשות פעולת המציצה על ידי המצאה אחרת אשר המציא, לטבול ספוג ביין או במים ולסחוט איזה פעמים על המקום החבורה ויפעול כמו כן רפואת התינוק הנימול כמו מציצה בפה וכו' וסיבת השאלה נהייתה באשר חדשים מקרוב קרה מקרה פה עירנו בכמה ילדים נימולים ממוהל אחד מומחה, אשר פרחו בעור בשרם צרעת ממארת וכסתה הצרעת את כל בשר המילה, ומשם פשטה בכל גופם, והרבה ילדים מתו מחמת הצרעת ההיא וכו', ושפטו הרופאים כי פן באה להם הרעה הזאת מחמת המציצה שבפה המוהל, הגם כי בדקו המוהל ונמצא טהור ונקי ולא עוולתה בו, לא מיניה ולא מקצתיה מהחולי הלזה, עם כל זה למיחש מיהא בעי. וז"ל של החתם סופר בתשובה ששלח להיד אלעזר "יקרתו הגיענו ויפה כתב, כי לא נמצא מציצה בפה דוקא כי אם למקובלים שאומרים למתק את הדין על ידי פה ושפתים, ואין לנו עסק

מבריסק זצ"ל בשפופרת קצרה דוקא, שבזה דוקא חשיב כגופו. גם היו מקפידין באיזה אופן ומצב תהא מונחת כדי להתיר להשתמש בה, כמו דכתב שו"ת שמש מרפא (להגרש"ר הירש, הובא בספר בריתו של אברהם עמ' רכח) וז"ל בקיצור: ראשה של השפופרת מניחים בחוזק על ראש הגיד באופן שאי אפשר לאוויר להיכנס, אולם אם המוהל מרגיש שהוא שואב אויר ואין דם יוצא זהו סימן שהשפופרת אינה מונחת בחוזק כראוי, ופשוט שאינו מקיים מצוות המציצה. עכת"ד.

וגם הגדולים שהתירו תשמישו רק כשיש סכנה אמיתית, כך כתב בהר צבי (ח"ג יו"ד ס"ס ריד), וכן בשו"ת שמש מרפא (סי' נד, נה). ובספר ברית כרותה לשפתיים (עמ' צט) מביא תשובה מהגאון רב יצחק אלחנן בשנת תרמ"ט שהיקל רק כשלא נותנים רשות מהממשלה לעשות מציצה בפה. ג) מציצה ע"י ספוג - בדרך זה רק סוחטים את הגאזה על המקום מילה. ויש לבאר אם בדרך זה מקיים מה שכתב הרמב"ם דצריך להוציא דם ממקומות הרחוקים.

וכמו שאמרנו לעיל, דבר פשוט הוא דלפני המצאת פולמוס המציצה, או ספוג, הדרך לעשות המציצה היתה ע"י פה. עכשיו אנו צריכים לברר האם צריך לעשות מציצה בפה דוקא או אם יכולים לסמוך לכתחילה על המצאות אלו.

ממקומות הרחוקים כדי שלא יבא לידי סכנה.

וכבר כתבו תלמידי החת"ס אילו היה ידע הכוונות של הרופא ההוא, לא היה כותב להתיר המציצה בספוג, וכמו שכתב תלמיד של החת"ס בשו"ת עין הבדולח (סי' יג) וז"ל ובלי ספק אילו ידע רבינו הגדול מעדות הרופאים הנ"ל (הביא עדות הרופאים דיש תועלת גדול במציצה בפה), וגם שהפושעים ומתחדשים יבטלו מכל וכל מציצה, בודאי לא היה כותב זה כלל. וזולת זה אין להאריך כי כבר הלכו בו נמושות, וכל הגאונים דמדינתנו ומדינת אשכנז כולם הסכימו שאין לשנות ח"ו בזה. ע"כ. וכעין זה כתב הג"ר יצחק קוזלוביץ שליט"א בקובץ נהוראי (תשס"ו) וז"ל "ולכאורה מסתברא דאם היה יודע החת"ס מי הוא ד"ר וורטהיים לא היה משיב בניקל להתיר ע"פ מומחיותו".

הוראת שעה או הוראה לדורות

והנה סוף סוף אף אם תמצי לומר שבאמת התיר החת"ס לעשות המציצה בספוג, אנו צריכים לדון אם היה זה הוראת שעה או הוראה לדורות. ודע דהגדולים בדור ההוא וגם תלמידם של רבינו הגדול כתבו דכל היתרו היה רק להוראת שעה, ואלו דברי רבי צבי אלימלך מדינוב הבעל בני יששכר הובא בקונטרס המציצה מהבעל שדי חמד (מערכת מילה סי' א' אות יא'. והעתיקי מה

בנסתרות היכא דאיכא למיחש לסכנתא כל שהוא" עכ"ל. ורבינו החת"ס אחר שהתיר לעשות מציצה בדבר אחר משום דלעשות מציצה דוקא בפה הוי למקובלים, התנה תנאי קודם למעשה, וז"ל אך יזהירו הרופאים המומחים באמת אם הספוג עושה פעולת מציצה בפה ע"כ.

והמבין יבין, דבכל השאלה לא נאמר שהיה בטוח שהילדים היו חולים משום המציצה בפה, אלא רק היה אומדנא וכמו שכתב בשאלה "ושפטו הרופאים כי פן באה להם הרעה הזאת מחמת המציצה שבפה המוהל". וגם שבקובץ נועם ט' הביאו ממכתב של ד"ר וורטהיים וכתב "יש הוכחות ברורות שרק כליו של המוהל היו גורמי האסון". וגם יש לנו מכתבים מהרופא ההוא דבאמת היה לו שנאה גמורה כלפי מציצה בפה, עיין בקובץ נועם (שם) וכתב "יש לאסור בהחלט המציצה המתועבת כמנהג שצמח על אדמה מזוהמת, ובמקום זה להשתמש בספוג סטרילי רווי במים או בייץ, לסחוט בו בזהירות את החבורה לנקות אותה ולאזן בזה מידת הדימום". הרי נראה לנו "שהצדיק" שחושש לסכנת ילדי ישראל, היה לו שנאה כלפי מנהג ישראל וקרא אותו "תועבה" ואיך לסמוך עליו שהספוג פועל כמו מציצה בפה, ולא זו בלבד אלא דגם הוא כתב דמציצה הוא כדי לנקות המקום ולאזן מידת הדימום, והלא כתב הרמב"ם דצריך למצוץ עד שיצא הדם

למצוץ, על זה השיב כיון שעל כל פנים המוצץ בדבר אחר מותר לו למול. ע"כ. וכעין זה כתב בשו"ת מהר"ם שיק (תלמיד מובהק של החת"ס. או"ח סי' קנב בד"ה ולכאורה) וז"ל מעשה שהיה כך היה דהמוהל בעיר מלוכה ווין היה מומחה גדול ונושא פנים, והוא היה המוהל הראשון שנתחזק שם, והיה לו חולי המתדבק וכו', והיה קשה להעביר את המוהל המומחה הנ"ל, והתיר מרן הגאון זצ"ל בשעת הדחק שהיה קשה להעבירו, ע"כ התיר לעשות מציצה על ידי הספוג...[שם] נראה מבואר דלא אמר כן אלא להוראת שעה ושעת הדחק, והיה לו טעם בזה וכמו שכתבתי לעיל, דהרי בפינקס התשובות שלו לא הועתק זה ולא בא בדפוס. ע"כ וכן כתב ספר ברית אבות מהג"ר שבתי ליפשיץ וז"ל באמת לא אוכל להאמין שיצא זה מפי הגאון הקדוש החת"ס. ע"כ. וכן כתב בספר לב העברי (ח"ב מערכת ישראל) וז"ל ודע שהאפיקורסים הללו תולין עצמם באילן גדול הוא מרן החת"ס שהדפיסו בשמו אגרת. ע"כ. וגם צריך לדעת דהתשובה זו נדפס בראשונה ע"י הקובץ שנקרא "כוכבי יצחק" דהיה מקושר עם תנועת ההשכלה, וגם היה נדפס אחר פטירת רבינו.

וגם יש להוכיח דהיתירו היה רק להוראת שעה, ממה שנכתב בשם נכד רבינו (הובא בשדי חמד מילואים לקונטרס המציצה סי' ג' ס"ק ג') הרב עקיבא סופר גאב"ד

שנוגע לנו) וז"ל ודע שהאנשים הללו תולין עצמם על אילן גדול, הוא מרן בעל חתם סופר שהדפיסו משמיה איגרת אשר כתב לתלמידו רב אחד בעיר מלוכה אחת...שלח הרב דשם מכתב למרן בעל החת"ס, וגילה סודו וביקש ממנו שיתן לו רשות שלא למצוץ בפה כדי שלא יגיע כל מצוה הזאת לידי אנשים שאינם הגונים...ונתן לו החת"ס רשות, וכאשר הגיע זה והראה הכתב להאנשים ההם נגד תלונתם בערכאות, מיד העתיקו והדפיסו מכתב זה ושמחו כעל שלל להעביר נימוס ישראל ח"ו. וכך שמעתי מפי רבנים צדיקים אשר חיו באותו פרק של הרעש הזה בעת יציאת המכתב בעולם שהדפיסו האנשים ההם. ואני בעצמי מסופק אם יצא מכתב זה ממרן בעל החת"ס, ואם גם יצא, בודאי חזר בו מדלא הביאו בפסקיו בתשובות חתם סופר. עכ"ל.

וגם בשו"ת עין הבדולח (סי' יג) וז"ל והנה בתוך המבטלים היה הרב המנוח דק"ק וויען, וכבר היכו על קדקדו כל גאוני הדור בעת ההיא ולא האמינו לדבריו, ואף אם מכתבו שהעתיק בשם רבינו זצ"ל הוא אמת, מכל מקום הוא (חת"ס) לא ביטל המציצה מכל וכל, רק אמר אם יכול למצוץ ע"י המצאה אחרת כמו ספוג וכדו' ג"כ די. ובאמת הלא ראיתי שבק"ק פרעסבורג יע"א מוצצין בפה כמו מקדמת דנא, ומעולם לא עלה על דעת שום אדם לשנות ולמצוץ בדבר אחר, רק השיב כן לוויען ששמה לא רצו

קוזלוביץ (קובץ נהוראי תשס"ו בענין מציצה בפה) אחרי שהביא מה שכתב רופא וורטהיים על מציצה, כתב וז"ל וזהו ידידו של הרב הורוביץ, "הצדיק" ד"ר וורטהיים אשר קרא להמנהג ישראל "המנהג המתועבת" אשר היה המומחה שמחמתו כתב הרב הורוביץ למרן החת"ס להתיר לעשות מציצה ע"י ספוג ע"כ. ועוד פלא שהיד אלעזר היה נוהג להשתמש בספוג אפילו אחרי שאין חשש סכנה, וכמו שכתב בשו"ת יד אלעזר (סי' נה) וז"ל הנה זה יותר משמונה שנים אשר הנהגתי פה העירה לעשות המציצה ע"י ספוג שהמציאו הרופאים המומחים. ע"כ. וכבר חלקו עליו הגדולים בדר ההוא ובכללם הבעל ערוך לנר בשו"ת בנין ציון (סי' כג) וז"ל הנה הרמב"ם הלכות מילה (פ"ב ה"ב) כתב ואח"כ מוצץ את המילה עד שיצא הדם ממקומות רחוקים כדי שלא יבא לידי סכנה. עכ"ל. ומזה נראה דמציצה בפה דוקא, דלהוציא דם ממקומות רחוקים צריך כח משיכה ואי אפשר בדחיקה ביד. ע"כ.

ועיין עוד בשו"ת בנין ציון (סי' כד) דמביא את דעת היד אלעזר, וגם שבסוף דבר הוא היה רוצה לבטל ענין המציצה מכל וכל כיון דהיה מדמה ענין סכנה המקושר למציצה להלכות אחרים שמקושרים למציצה, דעכשיו אין אנו נוהגים בהם כיון דעכשיו אין סכנה, וכמו רחיצת התינוק אחרי הברית מילה. וראיתי בשו"ת עיין הברדלח כתב דברים חריפים

פרעסבורג, בשם אביו בעל השבט סופר וז"ל ודכירנא שנשאל כ"ק אאמו"ר הדרת גאוונו (השבט סופר) זצ"ל בענין זה, והשיב שכל הוראת החתם סופר לשאלת הגאון יד אלעזר היה רק הוראת שעה מפני שהיה במציצה על פה חשש סכנה הן להמוהל הן להילד, אבל חס מלהזכיר שהתיר שלא לעשות מציצה בפה במקום אחר. עוד כ' שם וז"ל ותמה אני ששאלוני אם הנחתי לעשות בקהילתי קהל פרעסבורג מציצה בספוג, מעולם לא עלתה על דעת שום מוהל לעשות כן, וכן לא עשה שום מוהל יר"א בשום קהלות במדינתנו, והאריכות בזה שלא לצורך. וראיה ברורה שהיתה רק הוראת שעה כי לא הועתקה תשובה [זו] בקונטרס התשובות, ולא ראתה אור הדפוס בשו"ת החתם סופר כי לא נקבע לדורות, ולמי שרוצה להתעקש מקלו יגיד לו ואתו תלין משוגתו, וה' יטהר הלבבות ולא יריעו ולא ישחיתו לפרוץ גדרות עולם ונזכה למורה צדק במהרה דידן, הק' עקיבא בה"ג מהרש"ב סופר זצ"ל. עכ"ל.

ועיין בשבט הלוי ח"ב (סי' קלא) דהרב וואזנר זצ"ל מעיד שם כשהיה בלונדון ראה את הכתבי יד של החת"ס בתשובה זה והיה נכתב שם בצידו מאחד מהתלמידי הכת"ס דהתשובה הוא להוראת שעה ולא הוראה לדורות. ולגבי היד אלעזר פלא דהוא היה סומך על ד"ר וורטהיים שאמר על מציצה בפה דהוא מתועבת, וכן ראיתי שהעיר הרב יצחק

תמה אני על הגאון הצדיק בעל משנ"ב זי"ע שהעתיק בתחילה דברי בעל בנין ציון ואחר כך דברי בעל יד אלעזר, וזה קלקול השורה, דכיון דהגאון בנין ציון מדחה בדברים ברורים הוראת הרה"ק מהר"א הורביץ ז"ל, בדין היה להעתיק לבסוף דברי בעל בנין ציון דזה מסקנת ההלכה, ובפרט דהרואה יראה מתשובת בנין ציון דהיד אלעזר נטה להסוברים לבטל המציצה לגמרי, וע"כ הקיל הרבה בספוג, וא"כ פשיטא ופשיטא דאין שומעין לו עכ"ל. ובאמת יש לומר דכל דברי הבאה"ל הם העתקה מהספר פתחי תשובה (על או"ח) ושם הביא תחילה את הבנין ציון ואח"כ היד אלעזר, וגם מוכרח לומר דלא ראה החפץ חיים את הבנין ציון בפנים אלא רק העתיק מהפ"ת, וראיתי שכן העיר הציץ אליעזר (חלק יח סימן כד). שוב ראיתי דכן העיר בקובץ נהוראי (תשס"ו) מהג"ר יצחק קוזלוביץ שליט"א, בענין מציצה בפה (ענף ד') וז"ל ומתוך חומר הקושיא על הביה"ל, צ"ל דמעולם לא ראה החפץ חיים התשובה של הבנין ציון אלא העתיק כל הלשון מספר פתחי תשובה על או"ח (אין זה הפתחי תשובה על יו"ד), דאילו היה רואה התשובה והיה רואה דהיד אלעזר רצה לבטל מציצה לגמרי לא היה מביאו כלל בהמ"ב, ע"כ. ועפ"ז יש להעיר על מה שאמר מוהל אחד בשיעורו על מציצה בפה, דאם תסתכל בביאור הלכה

מאד (סי' יג) וז"ל והרב דויען שהוא כעת בעלמא דקשוט בודאי כבר קיבל הדין על זה, ומיתתו היה כפרתו על שנתן יד לפושעים ותלה בוקי סריקי ברבינו הגדול זצ"ל. ע"כ. ומכל זה נראה ברור דאפילו אם תמצא לאמר דהתיר החת"ס לעשות מציצה שלא בפה, זה לא היה הוראה לדורות אלא רק הוראת שעה. ודוק.

דברי הביאור הלכה בסימן שלא

לפי מה שנוכר לעיל דכל ההיתר של מוריננו החת"ס היה רק להורות שעה, יש לתמוה על דברי הבאה"ל או"ח (סי' שלא ביאור הלכה ד"ה ופורעין ומוצצין) וז"ל עיין בתשובת בנין ציון סימן כג וכד דהמציצה דוקא בפה ולא ע"י דבר אחר שהמציאו הרופאים החדשים, ובתשובת יד אלעזר סי' נה מתיר למצוץ בספוג בדדוקה דיותר טוב ממציצה בפה, ואפילו בשבת יש להתיר בספוג ע"ש (פ"ת על או"ח) עכ"ל. ולכאורה תמוה כיון דהביא תחילה דברי הבנין ציון ורק אח"כ דברי היד אלעזר משמע דהוא סבר כמו היד אלעזר, וכן התמיהו האחרונים, עיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קלא) וז"ל והגאון בנין ציון סי' כ"ד כבר הביא דברי בעל יד אלעזר הנ"ל ודחה אותם בשתי ידים, ומביא שם מהוראת מרן החת"ס זי"ע ולא נתקבלה על לבו, רק דצריך להחמיר מאד שלא לעשות בספוג, וע"ש שהאריך בדברים נכונים על זה. על כן

הנ"ל (זה היה בתקופת מחלת האיידס) ושאל אותו אם יש עדיין לעשות מציצה בפה או לא. ולפי טענתו, השיב הרב שלא לעשות המציצה בפה, כי א"א לדעת אם התינוק או המוהל יש להם את החולי המדבק. ואז המוהל שאל להרב זצ"ל למה הוא לא מפרסם הפסק משום שעכ"פ יש חשש סכנה, וענה לו משום שהוא כבר זקן ואין לו כח שהקנאים ישליכו אבנים על חלונות ביתו, ע"כ המעשה שאמר המוהל. המוהל ההוא לקח המעשה ומפרסם שהרב אויערבאך אוסר המציצה בפה מכל וכל (ואפ' בזמנינו שאין שום חשש איידס).

ולי צ"ע, דבזמן ההוא (תקופת האיידס) חתם רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל על קול קורא (הובא בספר ברית כרותה לשפתיים) דצריך לעשות דוקא מציצה בפה היכא דאין חשש סכנה (אמיתי). וגם ראיתי בנשמת אברהם חלק ד' (עמ' קכג) וז"ל ולגבי מחלת האיידס, אמנם לא ידוע עד היום על אף מקרה שהוכח שעל הדבקת מוהל מתינוק נגוע, אך הייתי נוכח כשהגרש"ז אויערבאך שליט"א [זצ"ל] פסק למוהל מארה"ב שמותר לו, במקום חשש, להשתמש בכלי זכוכית כדי לקיים מציצה בפה. עכ"ל. וגדולה מזה מצאתי באגרות משה יו"ד ח"ד (סי' מ אות ב') כתב וז"ל "ובדבר מה שכתב הגאון הגדול

(במהדורות ישנות) זה תראה דלא נרשם שם המקור של היד אלעזר אלא כתוב "ובתשובת יד אלעזר סי' (-) או (?)", ומוהל ההוא ר"ל דזה בגלל הקנאים שהוציאו המקור של תשובה זו מהביאור הלכה. וזה אינו, דהב"ה מעתיק כל לשונו מהפ"ת, וגם בספר (פ"ת) אין מקור לתשובת יד אלעזר אלא נכתב (-).

מה דעת גדולי דורינו בענין זה

והנה בזמן האחרון (תשפ"ב) נתן מוהל מפורסם שיעזר בענין מציצה בפה, ואמר ששמע שמועות מפי גדולי דורנו שלכתחילה יש לעשות מציצה ע"י שפופרת או ספוג אבל לא בפה משום שיש לחשש לסכנה. ובכל דבריו לא אמר אלא הבל וריק, וגם לא הביא שום מקור לדבריו אלא שמועה אחרי שמועה, ואדרבא אנו נביא כאן מה שהוא אמר והמקורות שסותרים את דבריו זה אחר זה. ולכן צריך לתת על לב שלא להיגרר אחר השמועות, וצריכים לעורר מה שאמר החפץ חיים על התורה פרשת שופטים (יח, יג) "תמים תהיה עם ה' אלוקך" תמים תהיה עם ה' דוקא אבל באחרים צריך התחכמות יתרה והתבוננות.

הג"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל

המוהל ההוא טוען שהוא היה אצל הרב

לצערנו כבר אנו עומדים אחרי הפירצה בזה. עכ"ל. וכעין זה תמצא באורחות רבינו (ח"ד מילה אות כ) בשם הבעל קהילות יעקב, וכן בספר פאר הדור על חיי החזון איש עמוד קצט דהחזון איש לא היה מקפיד להיות סנדק רק אם יהיה מציצה בפה, אלא ששיבח אלו שמקפידים. המקורות אלו עולים יפה, ודומות זה לזה, וסותרים מה שהוא אמר "בשם החזון איש".

הג"ר אהרן קטלר זצ"ל

הובא בספר הברית (עמ' רכד) "וכן שמעתי מפי הק' ר' אהרן קטלר זצ"ל שאמר לי בזה הלשון מעולם ראיתי גדולים שמחו מלעשות מציצה בפה. אבל אני איני מוחה אם אתה עושה בפה". ומימרא זו אומר דרשני, דהלא לא ראינו בשום פוסק דמחה על ענין מציצה בפה, וכן ראיתי שהעיר רב קוזלוביץ בקובץ נהוראי (תשס"ו) (סוף ענף ד') "ולכאורה תמוה דלא ראיתי בשום פוסק שמיחה נגד מציצה בפה אא"כ יש סיבה כמו סכנה". וכתב עוד שם וז"ל ובאמת שמעתי מאחד מתלמידי מרן הגרא"ק זצ"ל, שהוא זוכר שפעם א' דיבר ת"ח עם הגרא"ק, ורצה שהגרא"ק יסכים עמו דליכא ענין לעשות מציצה בפה, והגרא"ק לא הסכים עמו.

הג"ר חיים קניבסקי זצ"ל

אותו מוהל שאל את הגר"ח זצ"ל האם יש לעשות מציצה בפה או אם

מהר"ר שלמה זלמן אויערבך שליט"א [זצ"ל] בכ"ג מרחשון תשמ"ג לכתר"ה, שבמעשה נזהרים מלשנות מן המנהג אפילו בדבר שאין בזה עדיפות עצם המצוה. והביא שאין משנים ענין המציצה, אף שאיכא בזמננו אמצעים יותר קלים ויותר טובים ממציצה, וגם עושין בשבת אף שאיכא ענין מלאכה". עכ"ל. והלא בעל אגרות משה נאמן הוא להעיד שכתב הרב אויערבאך דלא לשנות ענין המציצה. וצריכים לומר דמה שאמר הרב להמוהל דאין לעשות מציצה בפה היינו דוקא היכא דיש חשש סכנה אמיתי, ואם יש חשש אפשר לקיים ע"י שפופרת, אבל הוא חלילה לא ביטל לגמרי מציצה בפה משום דכל שעה ועת יש לחשוש לסכנה.

החזון איש

עוד טען אותו מוהל ששיטת החזון איש דהדרך נכונה היא שיש לעשות מציצה דוקא בשפופרת ולא בפה. ותמוה מימרא זו, הלא נאמן הוא הג"ר שמואל הלוי וואזנר זצ"ל דכתב בספרו עדות נאמנה. עיין בשבט הלוי ח"ו (יו"ד סי' קמח סוף אות ב') וז"ל אספר לכם שבדידי הוי עובדא פה זכרון מאיר, שהייתי יחד על כניסת ברית עם גאון ישראל החזון איש זי"ע, וראה והרגיש שאני מקפיד מאד על מציצה בפה, ואמר לי בלשון קדשו, הנה אצלכם שעדיין לא נפרצה הפרצה לעשות בכלי תעמדו ותלחמו על זה לעשות בפה דוקא, אבל אצלנו

בווילנה, זה לא היה בהסכמת בית דין, עיין ספר בריתו של אברהם (עמ' רכו), דהביא מספר דבר סיני (עמ' קו) ושם הביא מכתב מרב יעקב דניזון מליבאו בעל המחבר של שו"ת שארית יעקב וז"ל כאשר בזמנו הגיעה אלי הידיעה שבווילנה נעשית המציצה על ידי ספיגה עם צמר גפן, פניתי בנדון מיד לראב"ד של ווילנה הרב שלמה הכהן אשר השיב לי שאמנם נכון שבגלל לחץ של רופאים החלו המוהלים המקומיים לעשות את המציצה בדרך זה, אך לא בהסכם הב"ד. ע"כ. ויותר מזה הביא שם מכתב מרבן של ישראל רבי חיים עוזר שסותר כל דברים של המוהל שאמר בשמו דצריך לעשות דוקא בספוג, שם וז"ל לפני ימים אחדים קבלתי מכתב מהראב"ד של ווילנה הנוכחי הרב ח"ע גרודזנסקי אשר כותב לי אותו הדבר בזה"ל "והנה אמת נכון הדבר אשר המוהלים רובם ככולם פה מוצצים על ידי ספוג, והרב הגאון שלמה ז"ל לא מיחה על ידם, סיבת הדבר מתחילה לפי הנראה היתה בגלל מוהלים חולים אשר חששו למצוץ בפה ודבר הגלעזכען (וזכית) לא הובא בעירנו, וע"כ בהכרח סמכו על הספוג הוואטטע ע"פ עדות הרופאים אשר מוציא את הדם ממקומות רחוקים, והתחילו לנהוג כן כמה מוהלים, ואין ביד המורים לשנות עוד מנהגם שכבר נהגו זו רבות בשנים. והנה אין ספק אשר במקום שאין שום חשש מצד מחלת המוהל או הילד שראוי

אפשר לקיים ע"י שפופרת. והוא טוען שר' חיים ענה לו "עם שפופרת, כי זה מה שעשו אצל החזון איש" ע"כ המעשה. וצ"ע, כי הגר"ח חתם בכמה קול קורא ואחד מהם הובא בספר כתבוני לדורות (עמ' שכד) וז"ל אחרי שהוברר השבר על ידי רופאים מומחים בארה"ק ובחו"ל כי אין חשש רפואה שמציצה בפה - כפי שנהוג משנות דור ודור - תגרום ח"ו לפגיעה ברך הנימול, וב"ה רבבות אחב"י מקיימים מצוה זו בשמחה ואין פרץ וצווחה, הרי ברור שכל הדיבורים למנוע מציצה בפה הבל יפצה פיהם, וחלילה לשנות בכי הוא זה ענין המציצה בפה. אמנם כן כאשר יש למוהל פצע בפיו יעשה את המציצה בפה ע"י אחר. ע"כ. וכן הובא באורחות רבינו חלק ד' (מילה אות כב) דרב חיים שאל את מרן החזון איש אם יש לעשות מציצה בפה לבניו או לאו. והחזון איש ענה לו שיש לעשות בפה, וכן היה נעשה לבניו ונכדיו.

הג"ר חיים עוזר גרודזנסקי זצ"ל

הוא אמר ששמע בשם מוהל אחד, שרב חיים עוזר אמר לו שיש לעשות המציצה דוקא בספוג, וכשהמוהל שאל את הרב אמאי בוילנה לא השתמשו בשפופרת הרב ענה לו "זה המסורה וזה המנהג שלנו ואסור לשנות". והאמת יורה דרכו דאע"פ שהיו עושים מציצה בספוג

מדבר בשביל עצמו. ודוק.

מה שאנו רואים מהאמור לעיל הוא, שכאשר שומעים ציטוטים מגדולי ישראל, חשוב מאוד לעיין במקור הדברים של אותה שמועה. זאת האמת לגבי כל ההלכות, ובמיוחד בנושא ברית מילה, שקיום מצוותה הוא מהותי ויסודי למה שמגדיר יהודי. ולאדם אחד לדבר על ענין של מציצה בפה ורק לצטט החתם סופר ולא להזכיר אפי' אחד מתלמידיו שהבאנו לעיל, יחד עם רק הזכרת שמועות ולפחד ההורים, לא די שזה רמאות, אלא גם עוול וגניבת דעת למאזיניו, משום שהם אינם בקיאים בנושא זה.

הכרעת פוסקי זמנינו

הסכמת הפוסקים הוא, שכדי להוציא הדם ממקומות הרחוקים, צריך לעשות מציצה בפה דוקא. וכדי שיראה הקורא בחוש ממול עיניו, נביא כאן את דברי הגדולים. הרמ"א (יו"ד סי' רסה ס"א) כתב על מה שהביא בשו"ע ברכת "אשר קידש וכו'" וכתב "וכשהמוהל מברך ברכה זו רוחץ תחילה ידיו ופיו כדי שיברך בנקיות". וגם (שם ס"י) כתב "רוקקין דם המציצה לתוך העפר". וכן האריז"ל כתב בליקוטי תורה (סוף פרשת לך לך) וז"ל גם דע כי מילה גימטריא פה, ועם הכולל גימטריא אלוהים, לכן מוצצים בפה. כלומר אנו מושכים בפה

למצוץ בפה ולכל הפחות על ידי לעזזען. עכ"ל הגר"ח.ע. הלא מוכח שסבר שראוי לעשות המציצה בפה ולכל הפחות ע"י זכוכית, ולא כמו שאומרים בשמו.

מרן הגרי"ז הלוי סאלאוויציק זצ"ל

בספר הברית (עמ' רכד) כתב וז"ל וידוע שבשנת (לא כתוב בספר השנה) קרא הג"ר חיים סלוויציק אב"ד דבריסק זצ"ל את מוהלי קהילתו, וצוה עליהם שלא ימצצו עוד בפה. ע"כ. ולא תמצא שם לא הטעם ולא הסיבה למה הרב אסר להם לא למצוץ בפה, וכתב זה כאילו הבריסקר רב סבר דלכתחילה יש למצוץ בדרך אחרת. אבל זה אינו, עיין בתשובות והנהגות חלק א' (סימן תקפח) וז"ל וכן שמעתי מפי מרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק), שבמגפת טוברקלס בעירו התיר הגר"ח מבריסק זצ"ל בשפופרת קצרה דוקא, שבזה דוקא חשיב כגופו. ע"כ. וכעין זה ראיתי בקובץ נהוראי (תשס"ו) מהג"ר יצחק קוזלוביץ שליט"א וז"ל ועוד אמר לי האברך הנ"ל שהראה להרב הגאון ר' מאיר סאלאוויציק שליט"א (זצ"ל) מה שכתוב בספר הברית... והגר"מ אמר לו שהיה בבריסק מוהל זקן חשוב שהיה לו מחלה בפיו, והגר"ח אמר שציטווייליג (לזמן קצר) לא יעשו המוהלים מציצה בפה (אולי משום כבוד הבריות), ובאיזה חדשים חזרו ועשו מציצה בפה. ע"כ. והאמת

וכן סבר הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל, עיין בספר ברית אברהם הכהן (מהמוהל מפורסם ר' רמי כהן) וזה היה בתקופת מחלת האיידס, והתעוררו רבים לבטל מציצה בפה, וז"ל (עמ' קצט) ולכן אמרתי להעתיק דברי רשכבה"ג הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל אשר השיב על שאלתי בנידון הנ"ל במעמד יוצאי חלציו ומשפחתו כשבועיים לפני פטירתו בעת זכיתי למול את נינו על ברכיו. אחר הצעת השאלה השיב בתקיפות "חס ושלום לבטלה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע". ואנחנו עמדנו משתוממים לשמוע דבריו הקדושים, לתשובה חד משמעית ללא פשרות. ולתמיהת בנו הרה"ג ר' ראובן שליט"א דהלא דעת אביו הגאון שהמציצה בפה אינו חלק מעצם מצות מילה, והשיב הגאון ואמר "מנהג קדוש שנהגו בו ישראל חס ושלום לשנותו וגם זה בכלל שומר מצוה לא ידע דבר רע". עכ"ל. וכן כתב באגרות משה יו"ד חלק ד' (סימן מ' אות ב').

וכן סבר הג"ר ישראל בעלסקי זצ"ל בכת"י הובא בקונטרס בדמייך חיי, בא"ד וז"ל אגב רציתי לעורר שראיתי דבר המעציב מאוד, והוא שיש אלה שמגיעים המילה לפיהם כדרך המוצצים ועושים רק כעין נשיקה קטנה בלי שמץ של מציצה, וח"ו לזלזל בכך ואין בין אלה להמוהלים בלי מציצה שום דבר,

כח הדינים והקליפות הקשה שהוא אלוהים. וכן סבר החיד"א בברכ"י (סי' רסה ס"י) על דברי הגה"ו וכן רוקקין דם המציצה אל העפר וז"ל ובשבת לא יעשה כן. וכ"כ הרב ראשון לציון ופשוט. עכ"ל. וכן הוא בכף החיים (סי' שלא אות ט) וז"ל חטא אדה"ר היה בשליחות ידים, כי בידים לקח ובפה אכל, גם בזאת המצוה בידים נימולים ובפה מוצצים לתקן חטא זה.

וכן כתב הג"ר יצחק אלחנן זצ"ל, עיין בספר ברית כרותה לשפתיים (עמ' צט) שמביא תשובה מהגרי"א בשנת תרמ"ט וז"ל מה שדרש ממני אם היתר המציצה ע"י חילולים (שפופרת) הוא רק היכא דאין נותנים רשות מהממשלה, הנני להודיעו כי לדעתי באמת שלא ישנו מכל מה שהיה נעשה מכבר, ולמצוץ בפה דוקא, רק אם אין מיניחין מן הממשלה אז ימצצו ע"י חילולים, וה' יהיה בעזרנו. עכ"ל. וכן כתב מוה"ר שמשון רפאל הירש בספרו שמש מרפא (עמ' לה) בא"ד וז"ל על זה לא אחדל מחוות דעתי הקלושה, אשר כל הנאמר ונשנה בזמננו נגד המציצה הכל דברים בטלים... כי בזה צדקו דברי אמו"ר הגאון המנוח יעקב יוקב עטטלינגין ז"ל אשר אין מציצה כי אם בפה, ואין ספוג או שאר מיני תחבולה פועל המציצה למצות הדם ממקומות הרחוקים כדברי הרמב"ם ז"ל.

אברהם פאם, הג"ר אליה שווי, הג"ר שמואל ברנבוים, הג"ר מנשה קליין, הג"ר ראובן פיינשטיין, הג"ר מרדכי גיפטר, (אה"ק) הג"ר שלמה זלמן אויערבאך, הג"ר ניסים קרליץ, הג"ר שמואל וואזנר, (אירופה) הג"ר יהודה זאב סג"ל, הג"ר חנוך דוב פדווא, הג"ר חיים קרייזוורט, והג"ר בצלאל ראקאו.

ועוד בט"ו אדר א' תשס"ה יצא קול קורא הובא בספר כתבוננו לדורות (עמ' שכד) ונכתב שם "אחרי שהוברר השבר על ידי רופאים מומחים בארה"ק ובחו"ל כי אין חשש רפואה שמציצה בפה - כפי שנהוג משנות דור ודור - תגרום ח"ו לפגיעה בדרך הנימול, וב"ה רבבות אחב"י מקיימים מצוה זו בשמחה ואין פרץ וצווחה, הרי ברור שכל הדיבורים למנוע מציצה בפה הבל יפצה פיהם, וחלילה לשנות בכי הוא זה ענין המציצה בפה. אמנם כן כאשר יש למוהל פצע בפיו יעשה את המציצה בפה ע"י אחר". ע"כ. והחותמים, רב יוסף שלום אלישיב, רב מיכל יהודה לפקוביץ, רב חיים קנייבסקי, רב אהרן ליב שטיינמן, ורב שמואל הלוי וואזנר.

וצריך להדגיש דאם המוהל עושה פעולת מציצה בפה אבל אינו עושה כראוי וכגון שתופס הגיד באצבעותיו בחוזק בעת המציצה, או רק משתחוה כאילו עושה מציצה אבל באמת אינו עושה כלום, או עושה מציצה אבל לא בחוזק

וצריך למצוץ הדם ממקומות הרחוקים כדת, ולא להתעצל במראית העין נגד הרואים כדי לקנות שם כאומנים מהירים, וכל מי שיעשה כהוגן תע"ב ושכרו הרבה מאד. עכ"ל. וכן כתב הראב"ד הרב משה שטרנבוך בתשובות והנהגות חלק א' (סי' תקפח) עיין שם. וכן כתב הראשון לציון הרב יצחק יוסף בילקוט יוסף מילה והלכותיה פרק ו' וז"ל והמציצה תהיה בפה ולא בשפופרת, וכמו שכתב בשדי חמד (קונטרס המציצה). עכ"ל. וכן כתב הרה"ג ר' יעקב משה הלל שליט"א בקונטרס עטרת שלום דיני ומנהגי המילה, הובא בסוף ספר מכשירי מילה וז"ל מיד לאחר הפריעה ימצוץ המוהל המילה בפיו, וידח פיו ביין. עכ"ל.

והנה באסרו חג פסח שנת תשמ"ט יצא לאור העולם קול קורא לחזק הענין של מציצה בפה (והתמונה נמצא בספר ברית כרותה לשפתיים), ונכתב שם "הנה בעת האחרונה ישנם שרוצים לבטל מציצה בפה אשר נהגו אבותינו ורבנותינו מימות משה רבינו ע"ה, ונותנים טעם לדבריהם שחוששים למחלה הנקרא עיד"ס. לכן באנו בזה לגלות דעתינו דעת תורה לבל ישנה שום מוהל ממה שנהגו מימות קדם, וצריך לעשות מציצה בפה בלי שום אמצעות כלי כלל ובמקום שיש חשש מחלה על הילד ח"ו, אז המוהל או האב יעשו שאלת חכם אצל רב מובהק, וכאשר יורו אותו כן יעשה". ע"כ. ואציג כאן חלק מהחותמים והמה (ארה"ב) הג"ר

ישראל, ולהשומע יונעם ותבא עליו ברכת טוב. והחזותמים הראשון לציון (ספרדי) הרב יעקב שאול אלישר, (אשכנז) הרב שמואל סלנט, ואב בית דין קהילת לובלין הרב שניאור זלמן פראדקין.

סוף דבר

אחר כל האמור לעיל, אנו הבני תורה צריכים לחזק ענין זה, ועלינו לברר הכל מעצמנו כמו שאדם מדקדק בשאר המצוות ולא לסמוך על המוהל שמסתמא עושה כהוגן, ולא רק במה שנוגע למציצה בפה, אלא גם אם המוהל עושה פריעה בציפורן וכמן שכתבו כל הפוסקים, וגם שלא ישתמש בשום מכשיר המכאיב לתינוק, וכמו שכתב אגרות משה יו"ד ח"ג (סי' צט) וז"ל, אבל הא כתבתי שבכל אופן אין למול בשום מכשיר דאין לשנות המצוה וגם איכא איסור דאיכא צער לינוקא ביותר ואסור לצער הינוקא יותר מכפי צער המוכרח מהמילה. עכ"ל.

ואני תפילתי שליקוט זה יסייע בידי אבות הבנים, לקיים מצוה יקרה זו על צד היותר טוב לעבודתו יתברך, לעשות נחת רוח ליוצרנו, ולעשות רצון בוראנו, ובזכות קיום המצוה נזכה כולנו יחד לראות את אליהו מלאך הברית בביאתו במהרה בימינו אמן.

כלל אלא כנשיקה בעלמא, אז בודאי יותר טוב אם עכ"פ יעשה בשפופרת (אם אין שם מי שיכול לעשות בפה).

המכתב זה לא היה מושלם אם לא הזכרתי את הקונטרס הגדול שכתב הגאון הרב חזקיהו חיים מדיני בעל שדי חמד בקונטרס המציצה שלו. ושם הוא מביא הרבה מכתבים מגדולי האחרונים דמציצה צריך להיות דוקא בפה, ובסוף הקונטרס הביא 238 חתומים מגדולי הרבנים שצריך לעשות מציצה בפה דוקא. וגם מביא 'אזהרה גדולה' משנת תרס"א וכתוב שם האזהרה גדולה מאת הרבנים הגאונים הגדולים שליט"א דפה"ק ירושלים ת"ו ומשני בתי דינים מק"ק ספרדים ואשכנזים. וז"ל בהיות כי יצא איש אחד פה לשנות המציצה של "ברית מילה" לעשות בפיו ע"י כלי זכוכית. וע"פ הדין המציצה היא רק בפה לבד ולא ע"י דבר אחר כלל. והיא נהוגה כן בקרב ישראל משנות דור ודור מרבותינו הקדמונים ז"ל. לכן באנו עתה להזהיר בכח תוה"ק כי אל יהי שום איש ישראלי עוד לעשות המציצה באופן אחר מכפי הנהוג עד עתה בשום שינוי כל שהוא. וכל המשנה ידו על התחתונה, וענוש יענש המוהל ואבי הבן והסנדק וכל המסייעים לפרוץ גדרן ומנהגן של



בענין איזמל של ברזל בברית מילה

הרב אשר מאיר שנורמאן

כולל נפש חיה, ריברדייל

וכמ"ש ברד"ק ובמפרשים שם. והנה כפי המדרש היה הנס בתיאור לשבר האוזן באופן זה, שהשר של מתכת עשה הסכם עם השר של אבן שהפעם יתרכך המתכת ויתן לאבן לחדור בו ולקלוע למצחו של גלית, ובשכר זה שהצר הערל יפול שדוד ע"י דוד בשכר זה השר של אבן נתן לו המתנה שמעתה ימולו בסכין של מתכת ברזל להסיר הערלה עכ"ל. ויש לבאר, אם השתמשות באיזמל נקבע דווקא באותו מעמד של דוד וגלית, מה השייכות בין ברית מילה לאותו מעמד.

עוד יש לבאר, דהנה איתא בנדרים (דף לא.) שאני נהנה למולים, אסור בערלי ישראל ומותר במולי עובדי כוכבים, שאין הערלה קרויה אלא לשם עובדי כוכבים וכו', ואומר "והיה הפלישתי הערל הזה". ויש לבאר למה דווקא גלית הוא המסמל את הערלה שהיה נקרא הערל^(א).

עוד יש לעמוד, דהנה איתא בכתובות (דף ג:) שגזרו היונים בתולה הנשאת

כתב הטור (יו"ד סי' רסד) וז"ל, ומצוה מן המובחר למול בברזל. וביאר הפרישה (שם), שמעתי טעם ע"פ המדרש, שכך הובטח לברזל ביום שנקבע הכובע של ברזל שהיה בראשו של גלית לפני דוד עכ"ל. ומקורו הוא כמו שמעתיק ר' יצחק מיאנוב ז"ל המדרש, דאיתא כשהתכוון דוד לקלוע האבן במצחו של גלית הפלישתי הערל וכמעט קיום האומה היה תלוי בזה כי הפלישתים משלו אז על ישראל ממשלה בלי מצרים, לאחר שגנבה הארון בימי עלי וחפני ופנחס בניו ונהרגו ע"י גלית הפלישתי הערל כמ"ש בתרגום שמואל, והגיע עד כדי כך שלא הרשו לישראל לעשות שום כלי ברזל כדי שלא יעשו כלי נשק, והשתמש לפיכך דוד באבנים ככלי נשק כמ"ש בשמואל שם, וגלית הפלישתי היה מוגן כולו בכובע נחושת על ראשו ומצחו, וכל גופו היה מוגן על ידי לבוש ברזל, הרי היה הכרח שיקרה נס למעלה מהטבע שיעבור אבן בנחושת של מצחו של גלית

א. ויש להעיר למה גלית נהרג דווקא במצחו ולא בלבו או רגלו. וי"ל דגלית היה בן הכלב והיה בו מדת החוצפה לכן היה מחרף ראש מערכות ישראל לכן נהרג דווקא במצחו האבר של עזות מצח המראה חוצפה.

ופי' הערוך ננאי כלב, שבאו עליה מאה אנשים וכלב אחד. וכן מפורש בויקרא רבה ובאגדה דשמואל, אמר רבי יצחק אותה הלילה שפירשה ערפה מחמותה נתערבו בה גייס של מאה בני אדם, הדא הוא דכתיב והא מדבר עמם והנה איש הביניים וכו'. ממערכות פלישתים ממערות כתיב וממאה ערלות פלישתים, רב תנחומא אמר אף כלב אחד שנא' ויאמר הפלישתי אל דוד הכלב אנכי^ב עכ"ל.

הרי מבואר שגלית היה הבן של ערפה והיה בערפה טומאת מואב, שהרי במלחמת מדין היה צורך להרוג ג"כ את מואב, אלא שאת מואב לא צוה להשמיד מפני רות המואביה שהיתה עתידה לצאת מהם. וכתיב "עמי זכור נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור

ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה. וכתבו הספרים שכל גזירת היונים היתה כדי לבטלם מתלמוד תורה. וא"כ איך ע"י האי גזירה היו מבטלים תורה מישראל.

כתב הרמב"ם (פ"ט מהל' עבדים ה"ח) וז"ל, ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגוים הערלים, אבל זרעו של אברהם אבינו והם ישראל, שהשפיע להם הקדוש ברוך הוא טובת התורה וצוה אותם בחקים ומשפטים צדיקים רחמנים הם על הכל וכו', עכ"ל. ויש לדקדק אם הרמב"ם נקט גוים הערלים עם העזות והאכזריות, האם יש שייכות בין הערלה להעזות והאכזריות.

וכדי לת' הכל י"ל, דהנה כתיב "ויצא איש הבינים" ואיתא בסוטה (דף מב:) רבי יוחנן אמר בר מאה פפי וחד ננאי. וכתבו התוס' (ד"ה מאה) בא"ד וז"ל,

ב. וביאור נפלא שמעתי מהגאון ר' גרשון ריבנר שליט"א, אלימלך הלך לשדה מואב ובניו נשאו בנות מואב. ולכאורה תמוה הוא למה מלך יסכים שבנותיו יינשאו לשני מהגרים מארץ אחרת שאין להם כלום. אלא מלך מואב ידע שהם מזרע יהודה ויש להם הכח להיות מלכים, משום זה הסכים, משום שרצה שגם לו יהיה חלק בהאי מלכות שיהיה נובע מכאן (מסתמא אצל השבע ברכות שלהם היו דורשים איך שני מלכים מזדווגים יחד ומוזה יצא מלכות גדול וחזק שישלוט על כל העולם כו'). אכן כשמחלון וכליון מתו כל החלומות והתקווה שמלכות גדול יצא מכאן פרח באוויר.

רות הסכימה לחזור וכולם ידעו שהאי מלכות יצא ממנה ולית לבני מואב שום חלק בה ובמלכות שיצא ממנה. אכן כשערפה חזרה לשדה מואב, הם רצו להשתמש בה כדי שאע"פ שאין להם חלק וכח במלכות היוצא מרות אבל לכל הפחות יהיו להם כח ללחום כנגד המלכות שעתיד לצאת מרות. משום זה באו עליה מאה פפי וחד ננאי ר"ל, בודאי לא היה כאן יצרא דגילוי עריות כי זה יותר מדאי אלא היה תכנית לעשות ולפעול כח ללחום כנגד המלכות היוצא מרות. משום זה היה כח רוחני לגלית ללחום נגד כלל ישראל ומדת החוצפה שהיה בו לחרף ולגדף היה בו מכה האי ביאה של האי ננאי שבא על זקנה ערפה. וכל הפחד שכלל ישראל פחדו מגלית היה ירא רוחני. אכן האי כח רוחני של גלית היה כאן כל זמן שאינה נגד מלכות בית דוד המלכות האמיתי שיצא מרות. משום זה דוד בלי בגדי מלחמה או כלי זיין היה יכול לנצח את גלית.

וכן חד מהטענות שהיה לשאול על אחימלך היה שנתן לדוד החרב של גלית הפלישתי. והטענה היתה שכיון שנתן לו החרב מראה שיש לו המלכות האמיתי ומשום זה חרה לו מאד והרג את נוב עיר הכהנים, ע"כ דברי ר' גרשון ריבנר. ויש להוסיף עוד, דהנה שאול אמר לדוד שיביא מאה ערלות פלישתים עם רוצה להינשא לבתו. וכונתו לא היתה לראות אם הוא גיבור מלחמה, שהרי במלחמת גלית לא היה מלומד במלחמה. אלא י"ל דרצה לראות אם יש לו קדושת המילה ויכול לנצח את עם הפלישתי הערל.

הערלה^ג). לכן הוא אליהו מלאך הברית מי שהתחיל במצות לטהר את ישראל מטומאת הערלה, ממשיך לבא לכל ברית מילה שמסלקים את בשר הערלה. וכן הוא חי לעולם.

וַיֵּשׁ לַהֲעִיר הָאֵם זֶה שְׁחֵי לַעֲוֹלָם הוּא שְׁכַר צַדִּיק אוֹ דִּילְמָא יֵשׁ לוֹ שְׁיִיכוֹת עִם מָה שֶׁעָשָׂה שְׁטִיהָר אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטּוֹמְאָת הָעֲרֵלָה. עוֹד יֵשׁ לְבָאֵר דֶּהֱנָה מִצַּד אֶחָד מְצִינּוֹ שֶׁבְּרֹזֶל מְקַצֵּר יָמֵי שֶׁל אָדָם כְּמוֹ שֶׁפִּרְשׁ"י עַל הַפְּסוּק "לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גְּזִית" (שְׁמוֹת כ, כב) וְז"ל, שְׁאֵם הַנֶּפֶת עֲלֶיהָ בְּרֹזֶל חֲלַלְתָּ שֶׁהַמְּזַבֵּחַ נִבְרָא לְהֶאֱרִיךְ יָמֵי שֶׁל אָדָם, וְהַבְּרֹזֶל נִבְרָא לְקַצֵּר יָמֵי שֶׁל אָדָם, אֵינָן זֶה בְּדִין שְׁיוֹנֵף הַמְּקַצֵּר עַל הַמֶּאֱרִיךְ ע"כ. וְא"כ לְמָה עַל יְדֵי בְרִית מִלְּהָ בְּדַמִּיךְ חַיִּי זֹכִים לַחַיִּים. וַיֵּשׁ לֹאמֹר, דֶּהֱנָה כְּתָב הַרְמַב"ן עַל הַפְּסוּק "בְּשֶׁגֶם הוּא בָשָׂר" (בְּרַאשִׁית ו, ג) וְז"ל, וְהַנֶּחֱוֹן בְּעֵינֵי כִי יֹאמֶר לֹא יַעֲמֹד רוּחִי בְּאָדָם לַעֲוֹלָם בַּעֲבוּר שֶׁגֶם הָאָדָם הוּא בָשָׂר כִּכְל בָּשָׂר הָרוּמֵשׁ עַל הָאָרֶץ בַּעֲוֹף וּבִבְהֵמָה וּבַחַיָּה וְאֵינָנוֹ רְאוּי לְהִיּוֹת רוּחַ אֱלֹהִים בְּקִרְבּוֹ. וְהַעֲנִין לֹאמֹר כִּי הָאֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם יֹשֵׁר לְהִיּוֹתוֹ כְּמִלְאָכִי הַשֶּׁרֶת בְּנֶפֶשׁ שֶׁנֶּתַן בּוֹ, וְהֵנָּה נִמְשָׁךְ אַחֲרֵי הַבָּשָׂר וּבְתַאֲוֹת הַגּוֹפְנוּת נִמְשָׁל כְּבִהְמוֹת נִדְמוֹ, וְלִכֵּן לֹא יִדּוֹן עוֹד רוּחַ אֱלֹהִים בְּקִרְבּוֹ כִּי הוּא גּוֹפְנִי לֹא אֱלֹהִי אֲבָל יֹאֲרִיךְ לָהֶם אִם יִשׁוּבוּ ע"כ"ל. הִרִי מְבוֹאֵר דְּגִזִּירַת

מִן הַשִּׁיטִים עַד הַגִּלְגַּל לְמַעַן דַּעַת צַדִּיקוֹת ה'".

וְכַתֵּב הַמִּדְרָשׁ וְז"ל, כִּי מִרְאֵשׁ צוּרִים אֶרְאֶנּוּ, א"ל בִּלְק רָאָה מָה שֶׁעֲתִידִין לַעֲשׂוֹת בְּשִׁיטִים. א"ל אֶתְהָ צוֹפָה בְּשִׁיטִים אֲנִי צוֹפָה מָה שֶׁעֲתִידִין לַעֲשׂוֹת בְּצוּרִים, עָשָׂה לָךְ חֲרָבוֹת צוּרִים וְהִיא מְכַפֶּרֶת עַל כְּמָה עֲבָרוֹת, ע"כ"ל. וְהַסְבִּיר מו"ר הַגְּרָא"מ קוּטְלֵר שְׁלִיט"א, שֶׁזֶהוּ בִּיאֹר הַפְּסוּק "זָכַר נָא מָה יַעֲזֵץ בִּלְק מֶלֶךְ מוֹאָב וּמָה עָנָה אוֹתוֹ בִּלְעָם בֶּן בַּעֲוֹר מִן הַשִּׁיטִים עַד הַגִּלְגַּל לְמַעַן דַּעַת צַדִּיקוֹת ה'". זָכַר נָא מָה יַעֲזֵץ בִּלְק ר"ל, מָה שֶׁאָמַר "לִכְה אֶרְאֶה לִי יַעֲקֹב". וּמָה עָנָה אוֹתוֹ בִּלְעָם, "מָה אֶקֻּב לֹא קֵבָה אֵל". "מִן הַשִּׁיטִים עַד הַגִּלְגַּל", ג"כ חֶלֶק מִמָּה שֶׁיַּעֲזֵץ לָךְ בִּלְק. אָמַר בִּלְק רָאָה מָה שֶׁעֲתִידִין לַחֲטוֹא בְּשִׁיטִים, וּבִלְעָם עָנָה לוֹ כִּי מִרְאֵשׁ צוּרִים אֶרְאֶנּוּ, ר"ל "עָשָׂה לָךְ חֲרָבוֹת צוּרִים". שְׁמֵן הַשִּׁיטִים עַד הַגִּלְגַּל ר"ל, אַעֲשֶׂה לָךְ חֲרָבוֹת צוּרִים קֵאִי שֶׁזֶה הִיא בְּגִלְגַּל ע"כ דְּבָרֵי מו"ר שְׁלִיט"א. וְכֹל הַתִּיקוֹן שֶׁל מַעֲשֵׂה שִׁיטִים הִיא עָשָׂה לָךְ חֲרָבוֹת צוּרִים (וְהַתְּרָגוֹם יְהוֹנָתָן תִּירְגַּם אִיזְמֵל חֲרִיף) בְּגִלְגַּל. בְּמַעֲשֵׂה שִׁיטִים חֲטָאוּ יִשְׂרָאֵל בְּבָנוֹת מוֹאָב וְהַכְּנִיסוּ לְתוֹךְ עֲצָמָם טוֹמְאָת הָעֲרֵלָה וּבְגִלְגַּל שְׁמְלוּ אֶת עֲצָמָם תִּיקְנוּ מָה שֶׁעָשׂוּ בְּשִׁיטִים. וְכֵן אֵיתָא בְּסִנְהֶדְרִין בֹּא פְנַחַס וְהַעֲמִידִם עַל טְהָרְתָם ר"ל שְׁטִיהָר אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטּוֹמְאָת

ג. וכן כתב התומך דבורה (פרק ה) וז"ל ולזה פנחס כשחל ערלת בני ישראל זכה אל הכהונה מפני שגמל חסד עם קונו.

הטורים על הפסוק ואת בריתי אקים וז"ל, אקים נוטריקון אשר קידש ידיד מבטן ע"כ. מי הוא הידיד מבטן. פליגי בזה הראשונים, יש אומרים שהוא יצחק ויש אומרים שהוא אברהם. ויש לבאר הא יצחק נימול לשמנה ואינו ידיד מבטן. אלא כהנ"ל אתי שפיר, יש ליצחק קדושת המילה בירושה מאברהם. ולכן כתב הרמב"ם שצום בחקים ומשפטים צדיקים וכו', דהא אם יש להם התורה בוודאי יש להם המילה שהיא המכשיר של תורה כמו שכתב הגרעק"א בתשובה, וכן יש להם מדות טובות ההיפך של הפועל יוצא של הערלות.

ברכותינו לרך הנימול היא כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה, שהברית מילה היא ההקדמה והמכשיר לתורה להתנתק מהגשמיות. כן יכנס לחופה שכל השרוי בלא אשה שרוי בלא תורה, והתוצאה מהתורה היא מדות טובות.

מיתה נובעת מחמת שהאדם הוא גשמי, לכן ע"י ברית מילה שמתנקים מהגשמיות זוכים לחיים ומשום זה פנחס חי לעולם ד'.

לכן גלית בן ערפה מבנות מואב שהיה בה טומאת מואב, טומאת הערלה, היה האיש הערל הזה המסמל את הערלה, ודוד שנולד מהול הרגו. ולכן שפיר באותו מעמד נקבע שהברית מילה יהיה באיזמל של מתכת.

ולכן בדברי הרמב"ם, העזות והאכזריות שהם מדות הנובעות מחומר גשמיות הבא מחמת הערלה, לכן שפיר נקט הרמב"ם גוים הערלים.

והמש"ך הרמב"ם אבל זרעו של אברהם אבינו והם ישראל וכו', ולא נקט ההיפך של גוים הערלים - ישראל המולים - כמו שכתב גוים הערלים, משום שכלל ישראל יש להם קדושת המילה בירושה. כמו שכתב הבעל



ד. כתב החת"ס וז"ל, ומיהו הרמב"ם פ"ב ממילה כתב מצוה מן המובחר בברזל, וכ"כ בשו"ע יו"ד סי' רסד ס"ב. וכ"מ לא הראה מקומו, ועיין פרישה סי' רסד. ואולי מדכתיב "עשה לך חרבות צורים" משמע חרב דווקא. ועיין תרגום אונקלוס שפי' ותקח צפורה צור טינרא ויונתן תרגם חרבות צורים איזמל חריפא וכן פרש"י ביהושע. אמנם ברכה נח בפסוק עשה לך חיתב עצי גופר מפרש חרבות צורים טינרא, ע"ש. ועיין היטב מ"ש רדב"ז דרמזו עליו המגיה במ"ל פ"א דמגילה ה' יא במי שיכול לעשות המצוה מיד ולכשימתין ויחמצנה יעשנו מן המובחר הי' מינייהו עדיף, וח"צ סי' קו ומג"א ריש ה' תפילין, וביעב"ץ ח"א סי' יח. וא"כ י"ל מרע"ה התרשל כדי לעשות המצוה מן המובחר בברזל, וע"כ לא יכול למול פה שיצטרך להמתין כ' ימים מפני הסכנה, ולמול בצור דליכא סכנה אין המצוה מן המובחר, ע"כ נתעצל כדי לעשות מצוה מן המובחר בברזל, וכשנסתכן משה רבינו אז הבינה צפורה טוב למהר המצוה ע"י צור מלעשות מן המובחר בברזל וכו', עכ"ל. ויש לדקדק מה זה הלשון שנתעצל משה, שמשום זה היה מחויב מיתה, אכן כהנ"ל אתי שפיר כיון שמדת העצלות כמו שכתב המס"י (פרק ו) ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות חומר גס עכ"ל. לכן ע"י עצלות נמשך אחר החומריות (במדרגת מרע"ה דק מן הדק) מתחייב מיתה.

דין אשה במילה

הרב אבא זבולונב הלוי

חבר כולל אבן העזר למעשה, ליקווד

ב והנה איתא במס' קידושין (דף כט.) למולו מנ"ל, דכתיב (בראשית כא, ד) 'וימול אברהם את יצחק בנו' וכו', אידי מנלן דלא מחייבה, דכתיב (שם) 'כאשר צוה אותו וגו', אותו ולא אותה'.

ומצינו ג' שיטות בגדר מצות האב למול את בנו:

שיטה ראשונה: מצות האב היא המעשה ופעולת המילה, ולעולם יכול להשוות שליח לעשות המעשה בשבילו, וכדעה זו הסכימו הרמ"א בדרכי משה (יו"ד סי' רסד) והרב תבואות שור (יו"ד סי' כח), הובאו דבריהם בקצות החושן (סי' שפב סק"ב).

דעה השניה: דעת הקצות החושן שם בשיטת הרא"ש ואור זרוע והש"ך, דחיובו של האב היינו מעשה המילה, והוא בגדר מצוה שבגופו דלא שייך בו שליחות, עיי"ש.

דעה השלישית: חיובו של האב אינו לעשות מעשה מילה, אלא לפעול שיהיה בנו מהול, ואם הוא מל ע"י אחר

א איתא במס' עבודה זרה (דף כז.): מניין למילה בעכו"ם שהיא פסולה, דרו בר פפא משמיה דרב אמר 'ואתה את בריתי תשמור' (בראשית יז, ט), ור' יוחנן 'המול ימול' (שם, יג), מאי בינייהו וכו' אלא איכא ביניהו אשה, למ"ד ואתה את בריתי תשמור ליכא, דאשה לאו בת מילה היא, ולמ"ד המול ימול, איכא, דאשה כמאן דמהילא דמיא (ויעוי' בס' ברכת שמואל יבמות סי' יח בשם הגר"ח מה שמבאר בזה), ומי איכא למ"ד אשה לא, והכתיב (שמות ד, כה) 'ותקח צפורה צר', קרי ביה ותקח (ע"י שליח, רש"י), והכתיב 'ותכרות', קרי ביה ותכרת, דאמרה לאינש אחרינא ועבד, ואבע"א אתיא אידי ואתחלה, ואתא משה ואגמרה, ע"כ.

והנה לפום ריהטא דברי הגמרא צריכים ביאור, דבפשוטו משמע דצפורה עשתה שליח למול את בנה, והרי כלל גדול בידינו דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח, וא"כ השתא דקיימי בשיטת רב דאשה פסולה למול את בנה, איך מינתה צפורה אחר למול את בנה.

רי"ד (שם כט. ד"ה איהי) דכתב להדיא דחיוב האב הוא שיתעסק ויטפל במילת בנו, וממילא לא הוי מצות עשה שהזמן גרמא.

ד] והנה יש לעיין בדעת התוס' דמיאנו מלתרץ כדברי הרמב"ן והריטב"א והוצרכו לדחוק ולתרוץ כנ"ל. ואכן כתב בספר המקנה (דף כט. ד"ה בתוס' אותו) בביאור שיטת התוס', דסבירא להו דמצות האב על הבן הוא למול את בנו, דהיינו לעשות את עצם המעשה מילה ולא רק טיפול והתעסקות בעלמא, יעוי' שם.

על פי הדברים האלה נראה לבאר גם דברי התוספות בעבודה זרה שם (ד"ה אשה לאו) שכתבו בזה"ל: ולרב דאמר אינה כשרה למול, צריך לפרש בפ"ק דקידושין (דף כט.) דמצריך אותו ולא אותה למדרש שאינה חייבת למול בנה, היינו לבקש למהלו עכ"ל. דהיינו שהוקשה להתוס' לרב דדריש מ'ואת בריתי' דאשה פסולה, אם כן דרשת 'אותו ולא אותה' למה לי, ותירצו דבא הכתוב לגלות שאינה מחויבת לבקש.

והנה בפשטות דברי התוספות מורים כדברי התוס' רי"ד שחיוב מצות האב הוא לעסוק ולטפל שיהיה בנו מהול, שהרי מתחילה הוקשה להם קרא דאותו ולא ואתה למה לי משום דהוה סלקא דעתיהו דמצות מילה היינו הפעולה גרידא, אבל לפי תירוצם משמע דעיקר המצוה הוא לבקש למהלו, דהיינו לטפל

הרי הוא מקיים חיובו אף על פי שלא עשה כן בתורת שליחות (והוא דעת מהר"ח אור זרוע סי' יא, וכן משמע מדברי התוס' רי"ד בקידושין [שם]).

ג] והנה התוס' בקידושין (דף כט. ד"ה אותו) הקשו אמאי צריך קרא ד'אותו ולא אותה', תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא שימול ביום השמיני ונשים פטורות, ותירצו, דכיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא. והקשו עוד: וא"ת אכתי מצות עשה שהזמן גרמא הוא, דהא אין מלין אלא ביום. ותירצו, דאתיא כמ"ד מילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום ובין בלילה, עיי"ש.

ויעוי' בחי' הרמב"ן והריטב"א שם שהקשו כמו כן, אך תירצו באופן אחר, דהואיל דאינה מצוה דנפשה אלא מצוה דבנה, הוה אמינא דמחויבת, דלא גרע מב"ד דחייבין למולו, עיי"ש בלשונם.

ונראה בביאור דבריהם, דסבירא להו דאין חיוב על האם לעשות מעשה מילה, אלא דהוא חיוב על הבן למול את עצמו, רק שיש חיוב על האב לדאוג שיהיה בנו מהול כמו שיש חיוב לב"ד שיהיו כל ישראל מהולים, וממילא אינה מצות עשה שהזמן גרמא, ואף שעצם מעשה מילה אינו שייך אלא ביום, מ"מ לטפל ולדאוג ולעסוק שיהיה מהול שפיר שייך אפילו בלילה. ועי' בתוס'

ועיין שם שביאר עוד, דעד כאן לא אמרין דכל מידי דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח, היינו דוקא לענין גירושין והדומה לו שצריך למסור את כח המשלח לשליח, אבל במילה שאין צריך אלא שתעלה לשמו שפיר מצי משוי שליח גם אילו איהו גופיה לא מצי עביד. ולפי זה מיושבים דברי התוספות בטוב טעם, דיש לומר דגם אשה שאינה מחויבת במעשה המילה, אפשר שהיא מחויבת לעשותה על ידי שליח אלמלא מיעטה הכתוב.

וכעין הדברים הללו מצאתי ראיתי בספר הר צבי על התורה, על הפסוק (ויקרא ג, ב) 'וסמך ידו על ראש קרבנו ושחטו פתח אוהל מועד', וז"ל: 'איתא בגמרא מנחות (צג:) וסמך את ידו - ולא יד עבדו, והקשה מהרי"ט אלגאזי (פ"ד אות נ') דתיפוק ליה דעבד הרי הוא כאשה דאין לו מצות עשה דסמיכה, וא"כ בלא קרא אינו בר שליחות מטעם דאינו בתורת סמיכה, וכדאיתא בגיטין (כג:). ובאמת י"ל דאינו, דגבי קבלת גט שע"י קבלתו תחול חלות גירושין, מכיון דאינו בתורת אותו דבר שוב אינו נעשה שליח על חלות הגירושין, אבל גבי סמיכה אין שום ענין חל על ידו שהוא עושה, רק פעולת הסמיכה, ולא שייך לומר שמה"ט לא יהא שליח, דזה אינו שייך אלא היכי דבעי שיחול על ידו איזהו דבר. והיינו כנ"ל.

[ו] והנה יעויין ברש"י יבמות (עא: ד"ה חבושין) שכתב בזה"ל: 'חבושין -

ולתעסק במילת בנה לדאוג שיהיה מהול כדעת התוספות רי"ד, ולזה שפיר בעינן קרא דאותו ולא אותה.

אולם לפי מה שביארנו בדעת התוס' בקידושין דסבירא להו דמצות מילה היא המעשה, וזהו חיובו של האב, צריכים לפרש מה שאמרו כאן 'לבקש למהלו' היינו לאשווי שליח לעשות המעשה בשבילו בתורת שליחות, ובדרך זו נמצאים דבריהם עולים בענין אחד ולא סתרו אהדדי.

אמנם מעתה נמצא דלפי דעת התוספות בעינן קרא דאותו ולא אותה כדי למעט אשה מחובת מילה על ידי שליח, וצריך עיון, דהא כלל גדול בידנו דכל דאיהו לא מצי עביד שלוחו נמי לא מצי עביד, וכיון דלשיטת רב אשה אינה מחויבת למול בעצמה איך ס"ד דבעיא לאשווי שליח.

[ה] ועיין בספר קובץ הערות (סי' עו אות ז ואות יח) שיש שני מיני שליחות. א. שליח לעשות מעשה, שאלמלא שהשוהו שליח לעשות אותו מעשה לא היה יכול לקיימו כלל - כגון גירושין, שאין אדם מגרש אשת חבירו. ב. שליח לעשות מעשה שהיה יכול לעשות מאליו גם אילו לא עשאו שליח - כגון לשחוט קרבן פסח, שכל אחד יכול לעשותו אלא שאינו עולה לשם בעליו אלא אם עשאו שלוחו. וכמו כן מילה, שכל אחד יכול למול את בן חבירו אלא דבעי שליחות כדי לעשותו בשביל האב ולמלאות לו חובתו.

בשעת עשייה (קרבן פסח), מצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים, והם אינם יכולים לעשות את פסחן, ושחט שלוחן עליהם, ואשמועינן קרא שאם יצאו בשעת אכילה, מילת בנו מעכבתו, ובגמרא שם מבואר דקאי על איש ואשה החבושין בבית האסורים, ומשמע דמצות מילה מוטלת גם על האם כמו האב.

והקשה מהרש"א שם (ד"ה גמרא כגון שהיה אביו ואמו וכו'), דיש לתמוה דאשה אינה מחויבת למול את בנה כדדרשינן אותו ולא אותה. ותירץ, דכיון

דחייבת לעשות פסח, מצוה עליה למול את בנה, כי מילת זכירם מעכבת נמי בה כמו במילת עבדיה, ע"כ. וצ"ע דמדברי רש"י משמע יותר דמילה בנה מעכבת הפסח משום שהיא מחויבת במילת בנה ולא איפכא.

ואשר על כן נראה על פי מה שכתבו הראשונים שיש שני חיובים במצות מילה. א. מעשה המילה. ב. שלא יהיה ערל. ויש לומר דנהי דאינה מחויבת במעשה המילה, מכל מקום מוטל עליה למולו כדי שלא יהיה ערל.



אב שחזר בתשובה ופודה את בנו שהגדיל בעל כרחו

צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי (ח"י חלקים), איש עסקים, לוס אנג'לס

ענף א: פדיון הבן לאחר שהגדיל – חובת האב או הבן

זה במצות פדיון הבן, ועל כן המצוה היא שלו.

בסערת הויכוח "קבע האב עובדות בשטח", בירך את הברכות, ופדה את בנו אצל הכהן, בניגוד לרצונו של הבן, כאשר תוך כדי קיום המצוה, הבן מוחה ואומר "אני לא מסכים, אני לא מסכים".

מעשה זה מציב לדיון את השאלות:

[א] מי חייב במצות הפדיון לאחר שהבן הגדיל – האב או הבן.

[ב] האם ניתן לקיים מצות פדיון הבן בעל כורחו של המחוייב במצוה.

בספר מעדני יום טוב (ח"ב סימן לה) הביא מעשה שהיה במשפחה שחזרה בתשובה, שכעבור כמה שנים, כאשר הילדים למדו במוסדות תורניים, התברר יום אחד לבן הבכור, בן החמש עשרה, שאביו עדיין לא פדה אותו. בני המשפחה החליטו לקיים את המצוה, הזמינו כהן והכיניו סעודה מכובדת. כאשר הגיע הכהן, התעורר ויכוח בין האב לבן, על מי מוטל לקיים את מצות הפדיון. האב טען, כי הוא מחוייב במצות הפדיון החל מיום השלושים ללידה, וחוייב זה לא נפקע גם לאחר שהבן הגדיל. ואילו הבן טען לעומתו, כי ביום הגיעו לבר מצוה, נתחייב במצוות, ובכלל

א. בשאלה הראשונה נחלקו רבותינו הראשונים:

בספר החינוך (מצוה שצב) כתב "ולפי הדומה שהאב חייב לעולם לפדות בנו, ואפילו אחר שהגדיל הבן המצוה

מוטלת על האב, וכמו שאמר הכתוב (שמות יג, יג) וְכָל בְּכוֹר אֶדְם בְּבִנְיָךְ תִּפְדֶּה, הרי שהטיל המצוה על האב, וכן נראה בקידושין". וכוונתו לדברי הגמרא במסכת קידושין (כט.) "האב חייב בבנו

מה דינו של בכור שלא נפדה בקטנותו והגדיל, על מי מוטלת חובת הפדייה על האב או על הבן הבכור בעצמו, והשיב "נראים לי הדברים פשוטים שלא פקע זכות האב לעולם ואם בא לפדות פודה, ואפילו הגדיל הבן, שמצות הבן על האב. ומשבא הבן לכלל שלשים יום, חל חיוב פדיונו על האב. אלא שאם לא רצה האב לפדות ויש לו נכסים לבן, או שמת האב, הבן חייב לפדות את עצמו. והגע עצמך, אימת פקע זכות האב ואימת פקע שעבוד הפדיון מנכסיו וחל על הבן, וכי נתנה התורה זמן לחיובו של אב. ותדע לך, שאפילו הגדיל ואפילו יש לו נכסים שעבוד מנכסי האב לא פקע". בהמשך דבריו הוסיף הרשב"א "ומיהו אם רצה הבן לפדות את עצמו, בין יש נכסים לאב בין שאין לו, פדוי, מדכתיב תפדה. וכל הקודם בפדיונו, זכה, ומברך על פדיונו, שהמצוה מוטלת על שניהם. ומיהו מסתברא שהאב קודם שמצות הבן על האב, ואם לא רצה האב לפדות אחר שהגדיל הבן ויש לו נכסים, אין כופין את האב אלא הבן". בדברי הרשב"א מפורש אפוא כשיטתו של החינוך, שעיקר החיוב פדיון של בן גדול מוטל על האב, ואם רצה האב לפדות הוא קודם לבן, ורק אם האב לא פדה חייב הבן לפדות את עצמו.

לעומתם, הריב"ש (סימן קלא) ביאר את שיטת הרמב"ם בנוסח הברכה בשעת קיום מצות פדיון הבן, שהאב

למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה", וביאר המנחת חינוך (שם אות א) "במסכת קידושין כולל הרבה דברים, להשיאו ולפדותו, וכמו להשיאו דהוא בגדלות", כך גם חייב לפדות את הבן אפילו כשהבן גדול.

ואף שבהמשך הסוגיא בקידושין נאמר "והיכא דלא פרקיה אבוא מיחייב איהו למפרקיה דכתיב (במדבר יח, טו) פדה תפדה". כאשר הבן גדל ועדיין לא נפדה, עליו לפדות את עצמו. ואם כן לכאורה משמע שגם על הבן יש חיוב לפדות את עצמו, עם כל זאת ביאר המנחת חינוך "ונראה לסברא זו על האב מצוה יותר מהוא עצמו, ואסור לבן לחטוף המצוה כי האב הוא העיקר, ומשלם [הבן לאב] קנס עשרה זהובים". כלומר, למרות שגם על הבן יש חיוב לפדות את עצמו אם אביו לא פדאו מכל מקום עיקר החיוב מוטל על האב, ולכן כאשר האב מעוניין לפדות את בנו אסור לבן 'לחטוף' את קיום המצוה מאביו.

המנחת חינוך (שם) הביא ראייה נוספת לשיטתו של החינוך מהגמרא בקידושין (שם): "רבי יהודה סובר, הוא לפדות ובנו לפדות, בנו קודמו, שזה מצוותו על אביו וזה מצות בנו עליו. מבואר אף דהוא גדול מכל מקום מצוותו על אביו, ובזה לא פליג התנא קמא רק סבירא ליה דמצוה דגופו עדיף".

גם בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' שכא) נשאל,

"דאדם מיותר, קרי ביה וכל בכור אדם עצמו או בבנין תפדה. ובבבלי דריש מדכתיב פדה תפדה, קרי ביה תיפדה".

והקשה הרבי, (א) מאי בינייהו מאיזה פסוק ילפינן שאם לא פדאו אביו חייב לפדות עצמו. (ב) מאי טעמא בבבלי נלמד הוא מהפסוק "פְּדֵה תִּפְדֶּה" ובירושלמי מהפסוק שבפרשת בא.

בביאור הדברים כתב הרבי "בנוגע לאבי הבן הפודה ושל בנו הנפדה, יש לומר בב' אופנים: [א] מצות הפדיה היא על הבן - אבל היות שאי אפשר לו לפדות את עצמו בקטנותו בעת חלות המצוה, הטילה התורה את המצוה על האב לפדות את בנו, ונכנס במקומו בחיוב זה. [ב] מעיקרא דדינא חיוב הפדיה הוא על האב - מצות הפדיון היא מצות האב. הנפקא מינא לדינא בין שני האופנים: אם לא פדאו אביו בקטנותו עד שגדל הבן, על מי מהם מוטל חיוב הפדיה, אם נימא כסברה הראשונה שעיקר מצות הפדיון היא חובת הבן, הרי כנדון זה שגדל הבן וכבר ראוי הוא - ולכן גם חייב הוא - לפדות את עצמו, נפקע חיובו [ובמילא גם זכותו] של האב בפדיית בנו בכורו, אבל אם נימא שהחיוב מעיקרא הוא על האב, הרי גם לאחר שגדל הבן ולא נפדה עדין נשאר האב בחיובו ובזכותו. אלא שישנו לימוד מיוחד דאם לא פדאו אביו חייב לפדות את עצמו.

הפודה אומר 'על', והבן הפודה עצמו אומר ב'למ"ד', משום "שבאב, אפשר להיעשות מצוה זו על יד הבן כשיגדל, וכשיגדל אז אי אפשר לעשותה אלא על ידי עצמו. וגם, שאם היה לו לפדות עצמו ובנו, קיימא לן (קידושין כט.) דהוא קודם לבנו, דאלמא עיקר המצוה בעצמו, אלא שבקטנותו אי אפשר". לפי הריב"ש עיקר חיוב הפדיון מוטל על הבן, אלא שבקטנותו אינו יכול לפדות את עצמו ולכן האב הוא הפודה, אבל משהגדיל אין חיוב על האב כלל, ורק הבן הוא המחוייב במצוה.

מחלוקת הבבלי והירושלמי מי חייב לפדות את הבן לאחר שהגדיל

ב. לדעתו של הרבי מליובאוויטש (שלחן מנחם, חלק ה, י"ד סי' קמד) במחלוקת זו, על מי מוטל לפדות את הבן לאחר שהגדיל - על האב או על הבן, נחלקו הבבלי והירושלמי.

שהנה בדברי הגמרא בקידושין שהובאו לעיל, נלמדת ההלכה שבן גדול פודה את עצמו מהפסוק "פְּדֵה תִּפְדֶּה".

אולם בירושלמי (קידושין פ"א ה"ז) נלמדת הלכה זו מפסוק אחר, "מנין שאם לא עשה לו אביו שהוא חייב לעשות לעצמו, תלמוד לומר וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָהּ תִּפְדֶּה". וביאר בקרבן העדה (שם)

חיוב הבן לפדות עצמו כשהגדיל
– השלמת חיובו של האב או
חיוב עצמי

ג. **כאמור** לעיל [אות א] בדברי הגמרא בקידושין "היכא דלא פרקיה אבוה, מיחייב איהו למפרקיה", הבן חייב לפדות את עצמו לכשיגדיל, ויש לדון האם חיוב זה הוא השלמת חיובו של האב או חיוב עצמי של הבן.

בש"ת חתם סופר (יו"ד סי' רצה) כתב, "נראה כוונתו דתרי מצוות עשה נינהו. וכל פְּכוּר אָדָם בְּבִנְיָה תְּפִדָּה (שמות יג, יג) - קאי על האב, וזמנו מיום שלושים ואילך. ופְּדָה תְּפִדָּה (במדבר יח, טו) - קאי על הבן, כמבואר פרק קמא דקידושין (כט.), וזמנו לכשיגדיל. ואין זה בא להשלים חסרונו של פדיון האב, אלא מצוות עשה באפי נפשיה היא. כמו בברית מילה דאיכא ג' מצוות עשה, על האב ביום השמיני, ועל הבית דין וכל ישראל בכל זמן, ועל הבן לכשיגדיל, כמבואר בקידושין שם".

אולם רבי יוסף ענגיל, כתב בספרו ציונים לתורה (כלל לו) שחיוב הבן לפדות עצמו הוא בגדר "השלמת חיובו של האב" מכיון "דנאמרה המצוה בעצם וראשונה שהאב יפדה את בנו כדכתיב וְכָל פְּכוּר אָדָם בְּבִנְיָה תְּפִדָּה, ורק שנאמר עוד קרא דְּפָדָה תְּפִדָּה אהיכא דלא פרקיה אבוה, דמיתייב איהו למיפרק נפשיה, כמבואר שם בגמרא. ועל כרחק חיוב זה הוא רק השלמת חיוב הפדיון שנאמר

ובזה יש לבאר החילוק שבין הבבלי והירושלמי, בנוגע למקורה של הלכה זו בקרא.

לסוגיית הירושלמי שגם דין זה, שאם לא פדאו אביו חייב לפדות עצמו נלמד הוא מאותו הפסוק וְכָל פְּכוּר אָדָם בְּבִנְיָה תְּפִדָּה שממנו למדין שהאב חייב לפדות את בנו - היינו שבראשית מקורה של מצות פדיון הבן בכתוב נכללו ב' החיובים [של האב והבן] כאחד - מסתבר שהמצוה בעיקרה היא חובת הבן ושממנה מסובכת גם חובת האב המפורשת בתורה, מכיון שהמצוה היא לפדותו בקטנותו שאז אי אפשר לו לפדות עצמו, לכן אמרה תורה שהאב יפדה את בנו (במקום הבן).

משא"כ לפי סוגיית הבבלי, שהלכה זו [שהבן חייב לפדות את עצמו אם לא פדאו אביו] ילפינן מפסוק אחר [הנאמר כפרט אחד בפרשת מתנות כהונה] ולא מאותו הפסוק שבפרשת פדיון הבן שבו נאמר דין פדיון על האב - מזה מוכח שחיובו של הבן אין לו מקום וקשר בחיוביה דקרא שעל האב, אלא שהוא לימוד נוסף במקום אחר בתורה שגם הבן יכול לפדות עצמו כשיגדיל. זאת אומרת שעצם המצוה דפדיון הבן הוא חובת האב ולא של הבן, אלא לאחר שגדל הבן הרי שנעשה הבן מחויב בכל המצוות, ובכללן גם זה שבאם אין האב רוצה לפדות את הבן, הטיילה התורה חיוב זה על הבן".

ד. הלכה למעשה

בש"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רמ) כתב "נשאלתי למעשה בענין פדיון בן גדול, שהאב לא פדהו בזמנו ועכשיו האב רוצה לפדותו, ובינתים הגדיל הבן על מי המצוה". ולאחר שהביא את מחלוקת החינוך והרשב"א עם הריב"ש [לעיל אות א], הכריע, "ולהלכה, כיון שרבינו הרשב"א פסק כן למעשה דיפדה האב, וכן הבית יוסף (יו"ד ס"ו שה סט"ז, בבדק הבית) הביא רק דעתו, יראה דיפדה האב עם ברכה. ומכל מקום כדי לצאת ידי שיטת הריב"ש יעשה הבן את האב שליח לפדותו, וכדעת הסוברים (יו"ד שם ס"י) דמהני שליחות בפדיון הבן, דשיטתם עיקרית. ויש גם מקום בהלכה דאחר כך יפדה הבן עצמו בלי ברכה אבל לענ"ד אין צורך בזה".

מאידך גיסא, בש"ת תשובות והנהגות (ח"א ס"ו שע) הביא את דברי הרשב"א ולאחר מכן את דברי הריב"ש "דעיקר מצוה פדיון הבן היא על הבן, רק שבקטנותו אינו יכול הבן לפדות את עצמו, והטילו על האב. ועתה כאשר הבן גדול, מצוותו בו בעצמו, ולפי זה אם האב יפדה, לא תתקיים בכך המצוה", והוסיף: "וכן משמע בשולחן ערוך (יו"ד סימן שה סט"ו) שנקט לעיקר כריב"ש בזה". וכוונתו לפסק השו"ע "עבר האב

בעצם וראשונה על האב". וזהו טעמו של רבי יהודה שאמר (קידושין, שם) "הוא לפדות ובנו לפדות, בנו קודמו, שזה מצוותו על אביו וזה מצות בנו עליו". כאשר מוטלים על האדם שני חיובים, לפדות את עצמו ולפדות את בנו, לדעת רבי יהודה עליו לפדות קודם את בנו. וטעמו: "כיון שיש עליו עתה חיוב פדיון בנו שהוא חיוב עצמי קודם לחיוב [שלו לפדות עצמו שהוא חיוב] השלמה. וכמו לענין תפילה דקיימא לן דאם טעה ולא התפלל שחרית, מתפלל מנחה שתיים, דצריך להקדים תפילת המנחה ואחר כך להתפלל תפילת שחרית, מפאת דחיוב תפילת המנחה שהוא חיוב עצמי קודם לחיוב תפילת שחרית שהוא רק חיוב השלמה לשל שחרית. ועל כן גם כאן החיוב העצמי קודם לחיוב דהשלמה. וזהו שאמר רבי יהודה בנו קודמו, שזה מצוותו על אביו, היינו דעיקר החיוב בעצם וראשונה הרי הוא על אביו ואם כן מה שהוא חייב עתה לפדות את עצמו הרי הוא רק השלמת חיוב האב. ואילו בנו מצוותו עליו בעצם וראשונה, ולכן חיוב עצמי קודם לחיוב השלמה". נמצא שיש שני חיובים שונים שהגדרותיהם שונות. האחד, העיקרי, הוא חיוב האב. והשני, כשהאב לא קיים את חובתו, יש חיוב השלמה על הבן. ולכן עיקר החיוב קודם לחיוב ההשלמה.

פדיון הבן, יכול לקיימה בכסף של אביו מדין 'עבד כנעני'. וע"כ ממה נפשך מהני, דאם האב חייב במצוה, הלוא הוא נתן הכסף לפדיון ומועיל, ואם הבן חייב, הלוא הוא הפודה, וכשם שבעל מקדש בכסף של אחר מדין עבד כנעני או שוקל שקל לחברו ומועיל, כך בזה מהני. ולפי זה נכון לומר לכהן "הרי לך חמש סלעים מאבא שלי, והריני מתנה שאם אבי הוא המצווה לפדות אותי, יועיל לו בכך, ואם המצוה היא עלי יועיל זה עבורי, ואני פודה בממונו שנתן לי לשם כך". ויציע לאביו כל זה קודם שיפדה, ויכול הבן לברך את הברכה, שאפילו אביו מקיים המצוה, כיון שהוא העושה כאן מעשה המצוה הוא מברך".

ולא פדה את בנו כשיגדיל, חייב [הבן] לפדות עצמו".

ולמעשה כתב בתשובות והנהגות "ונראה שיכול לצאת ידי חובת כולם, שהאב יתן את החמש סלעים והבן יפדה, ומדין עבד כנעני נראה דמועיל גם בכסף של אחר [במסכת קידושין (ז.)] נתבאר דין "קידושין מדין עבד כנעני" - כאשר שליח אומר לאשה "הילך מנה [שלי] והתקדשי בו לפלוני" [המשלח], מקודשת אף שלא התקדשה בממונו של המשלח, שהרי גם עבד כנעני הבא להשתחרר, קונה את עצמו על ידי כסף שאחרים נותנים לבעליו על מנת לשחררו. ולכן גם אם הבן חייב במצות

ענף ב

פדיון הבן שלא על דעת או בניגוד לדעת חברו

להפריש מדעתו של שמעון, או לא. מחד גיסא, היות וכשהוא מפריש עבור חברו יש זכות לחברו שפירותיו מתוקנים, אין צריך דעת ומינוי שליחות, שהרי "זכין לאדם שלא בפניו", ולכן אין צורך במינוי שליחות לזכות עבורו, והרי זה כאילו מינהו חברו שליח להפרשה זו. מאידך גיסא, שמא אין זה נחשב לזכות עבור שמעון, כיון שמצוה זו של הפרשת תרומות ומעשרות שייכת לחברו שמעון,

התורם תרומה ופודה פטור חמור
שלא מדעת חברו

ה. במסכת נדרים (לו:) הסתפקו: "איבעיא להו, התורם משלו על של חברו, צריך דעתו, או לא. מי אמרינן כיון דזכות הוא לו, לא צריך דעת, או דלמא מצוה דיליה היא וניחא ליה למיעבדיה". כאשר ראובן מפריש תרומות ומעשרות מפירותיו על פירות שמעון, הסתפקו בבית המדרש האם צריך

אולם לדעת הריטב"א, אין חילוק בין תרומה לפדיון פטר חמור, ואדרבה, מכיוון שיש להשוות ביניהם, ספק הגמרא בנדרים האם ניתן להפריש תרומות ומעשרות שלא מדעת חברו נפשט מדברי הגמרא בבכורות מדין פדיון פטר חמור. דברי הריטב"א נאמרו בסוגיא במסכת קידושין (כג:), על דברי רב הונא בריה דרב יהושע שאמר "הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו", והקשה הריטב"א "ואיכא למידק דהא במסכת נדרים (לה:): אבעיא לן הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו או שלוחי דידן נינהו, ולא איפשיטא, ואמאי לא פשטינן לה מהא דרב הונא בריה דרב יהושע". ותירץ הריטב"א "ומסתברא דלאו קושיא היא, דטובא איכא בתלמודא דכוותא דסלקי בתיקו בחדא מסכתא ומיפשטו במסכתא אחריית", כלומר, אין להתפלא אם במקום אחד הגמרא נשארה בספק ובמקום אחר ספק זה נפשט, שכן היא דרך הש"ס. והביא הריטב"א דוגמא שספק שנמצא במסכת אחת נפשט במסכת אחרת "ובפרק אין בין המודר איבעיא לן התורם משלו על של חברו צריך דעת או אין צריך, ולא איפשיטא התם. ומצינו כיוצא בה דפשיטא ליה לרב הונא, דא"ר הונא הפודה פטר חמור של חברו פדיונו פדוי, ולא פשטוה מינה, משום דמימרא היא". נמצא לפי הריטב"א, שבדברי הגמרא בבכורות שאפשר לפדות פטר חמור של חברו שלא

והוא מעדיף לקיימה בעצמו, וממילא לא תועיל הפרשת חברו אם לא מינהו שליח להפריש פירותיו.

בסוגיית הגמרא בנדרים ספק זה לא הוכרע.

אמנם במסכת בכורות (יא.) מבואר כי ניתן לפדות את פטר החמור של חברו גם ללא ידיעתו, "אמר רב שיזבי אמר רב הונא, הפודה פטר חמור של חברו, פדיונו פדוי".

התוספות בבכורות (שם ד"ה הפודה) הקשו מדוע שונה הפרשת תרומות ומעשרות שיש בה ספק האם ניתן לתרום שלא מדעתו, לפדיון פטר חמור שפשוט שיכולים לפדות שלא מדעת בעלים, ותירצו "לא דמי לתורם משלו על חברו דאיבעיא לן פרק אין בין המודר (נדרים לו:): אם צריך דעת, דהתם כתיב (במדבר יח, כח) גַם אַתֶּם, לרבות שלוחכם, ובעינן מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, אבל הכא לא כתיב בעלים". בתרומות ומעשרות יש לימוד מיוחד שצריך שהפרשתם תהיה מדעת הבעלים, לכן יש מקום להסתפק האם כשתרם שלא מדעת הבעלים התרומה חלה, מה שאין כן בפדיון פטר חמור שלא מוזכר כלל שצריך דעת בעלים, פשוט שאם פדה את חמורו של חברו שלא מדעתו, הפדיון חל.

דבעיא דפרק אין בין המודר נפשטה ממירת רב הונא דפ"ק דבכורות. שוב ראיתי להריטב"א בפ"ק דקידושין עלה דההיא דא"ר הונא הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו וכו', ואין ספק שסברת רבינו היא כסברת הריטב"א ז"ל הלזו, וזה פשוט".

דברי הרמב"ם נפסקו להלכה בשלחן ערוך, הן בהלכות פדיון פטר חמור (יו"ד סי' שכא ס"ז) "ישראל שפדה פטר חמור של חברו, הוא פדוי ופטר חמור הוא לבעליו". והן בהלכות תרומות ומעשרות (יו"ד סי' שלא ס"ל) "התורם משלו על של אחרים, הרי זה תרומה ותיקן פירותיהם, וטובת הנאה שלו שנותנה לכל כהן שירצה". ומעתה יש לדון האם גם בפדיון הבן ניתן לפדות שלא מדעת חברו.

פדיון הבן שלא מדעת חברו

ו. נחלקו הפוסקים האם יוצאים ידי חובת מצות פדיון הבן בשליחות, או לא.

הרמ"א (יו"ד סי' שה ס"י) פסק להלכה כדברי הריב"ש (שו"ת סימן קלא) שאין האב יכול לפדות על ידי שליח, וכתב הש"ך (שם ס"ק יא) על דבריו "זה תמוה דהא קיימא לן בכל התורה שלוחו של אדם כמותו, וכן מבואר בדברי הר"ן (פסחים ג: בדפי הרי"ף) דיכול לפדות על ידי שליח, וגם בספר מעדני מלך סוף דף

מדעתו, הוכרע הספק של הגמרא בנדרים, ואפשר לתרום שלא מדעת חברו.

על פי דברי הריטב"א ביאר המשנה למלך את שיטת הרמב"ם (הלכות תרומות פ"ד ה"ב) שפסק "אבל התורם משלו על של אחרים הרי זה תרומה", ונושאי הכלים על אתר דנו מה המקור להכרעה זו, שהרי כאמור, בגמרא לא נפשט הספק בנדון זה. וכתב המשנה למלך שהרמב"ם נקט כשיטת הריטב"א שהשווה את דיני פדיון פטר חמור לדיני תרומות ומעשרות ולא כתוספות שחילקו ביניהם "והנראה אצלי דרבינו סמך על ההיא דאמרינן בפ"ק דבכורות, אמר רב הונא הפודה פטר חמור של חברו פדיונו פדוי, והביא דין זה בהלכות בכורים (פ"ב הי"ג), ואם כן יש ללמוד מכאן דכי היכי דאמרינן הכא דפודה משלו בלא דעת בעל החמור, דפדיונו פדוי. הכי נמי גבי תרומה התורם משלו על חברו בלא דעת בעל הכרי, תרומתו תרומה. ואף שבעיא זו לא נפשטה במקומה, אין זה מן הקושיא, שיש לנו הרבה כיוצא בזה בתלמוד בעיות שלא נפשטו במקומם ונפשטו במקום אחר. ואף שכתבו התוספות בבכורות דלא דמי לתורם משלו על של חברו, דהתם כתיב גם אתם לרבות שלוחכם ובעינן מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם אבל הכא לא כתיב בעלים, ע"כ. מכל מקום אפשר דרבינו לא ס"ל חילוק שכתבו התוספות, וס"ל

ואין דין שליחות בפדיון הבן - ולכן בלתי אפשרי לפדות שלא מדעת חברו.

אולם לדעת הש"ך והפוסקים שנקטו להלכה שמקיימים פדיון הבן בשליחות, יש בפדיון הבן דין זכין לאדם שלא בפניו, המושתת על דין שליחות, ולכן יכול גם לפדות את חברו שלא מדעתו, וכפי שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' דש) "בספר יד אליהו כתב עוד ראייה דאי אמרינן דמועיל שליחות, ראוי שיועיל גם לפדות שלא מדעתו, וכמו דאמרינן גבי פדיון פטר חמור (בכורות יא.) דפודין שלא מדעת בעלים".

וכן מבואר במחנה אפרים (הלכות זכיה ומתנה סי' ז) שכתב "הפודה בנו של חברו אם הוא פדוי, ראיתי לאחרונים נוחי נפש שכתבו דכל שפדאו זה משלו זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו כמו שאמרו בנדרים בתורם משלו על של חברו, דזכות הוא והוי כשלוחו, אלו דבריהם".

אולם המהר"ם שיק כתב לחלק בין פדיון הבן ובין תרומה ופדיון פטר חמור שלא מדעת חברו "ולפי עניות דעתי, אפילו אי קיימא לן בתורם משלו על של חברו דמועיל, היינו משום דזכות הוא לו כדאיתא בנדרים (לו.), אבל בפדיון הבן איכא למימר דלכולי עלמא אמרינן דבדאי ניחא ליה לאב לפדות בנו הבכור והוא שמחה ומצוה החביבה לו, ולכך מברכים בה שהחיינו, דכמו שכתב מרן [החתם סופר] בתשובה (יו"ד סימנים

רס"ו תמה על זה, עיין שם שהאריך וכתב דיכול לפדות על ידי שליח. וכן בספר צדה לדרך (שחבר מהר"ר יששכר בער) על פירש"י בחומש, האריך שם בתשובה אחת שהסכימו עמו כמה גדולי הדור דיכול לפדות על ידי שליח".

אמנם בערוך השלחן (שם ס"ו) הצדיק את דברי הרמ"א "דכל מצוה שהתורה אמרה מפורש שאתה תעשה, כמדומני שאין ביכולת לעשות שליח לזה, כמו בנדרים (עב:) בהפרת הבעל לאשתו קיימא לן (שו"ע יו"ד סי' רלד ס"ל) כרבי יאשיה שם דדריש (במדבר ל, יד) אִישָׁהּ יְקִימְנוּ וְאִישָׁהּ יִפְרְנוּ, ולא השליח. והכי נמי, כיון דכתיב וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָן תִּפְדֶּה, ולא השליח".

והנה טעם שזכין לאדם שלא בפניו (עירובין פא:) הוא משום שזכיה מדין שליחות (רש"י גיטין ט: ד"ה יחזור; תוספות כתובות יא. ד"ה מטבילין; רא"ש גיטין פ"א הי"ג). כלומר, כל דבר שזכות הוא לאדם, נעשה חברו שליח עבורו שלא מדעתו, שכיון שהדבר זכות הוא לו 'אנן סהדי' שנוח לו שיהיה חברו שלוחו, ונחשב כאילו עשהו שליח לזכות עבורו [כדברי רש"י בגיטין שם "וזכין לו לאדם שלא בפניו, דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי"].

ומעתה, לדעת הרמ"א, שלא ניתן לקיים את מצות פדיון הבן בשליחות, כמו כן אין בפדיון הבן דין זכין לאדם שלא בפניו, היות ויסודו משום שליחות,

את שקלו ויועיל שאין פדיון הבן מצוה בגופו וזה מועיל לכולי עלמא, וכמו שכתבו הפוסקים שם דאם האב אינו בעיר או שאינו רוצה לפדות אז הבית דין יכולים לפדות". ומסקנתו: "ונראה שראוי לתת לאחר לזכות לאב חמש סלעים שיהיה שלו בכדי לפדות בנו דווקא, וכשזיכה יכול כל אחד לפדות הבן בברכה עבור האב ומברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון בכור', ולענין ברכת שהחיינו נראה שמעיקר הדין יכול לברך, ומיהו ראוי ליקח פרי חדש".

פדיון הבן בניגוד לדעת חברו מדין 'פרעון חוב'

ז. **בהמשך** דבריו חידש המחנה אפרים (שם), כי יתכן ופדיון הבן מועיל עבור חברו אפילו בניגוד לדעת חברו מדין פרעון חוב "ובר מן דין יראה דאין אנו צריכין לכל זה, ואפילו אם האב גילה דעתו דלא ניחא ליה, הרי זה פדוי, ואין צריך לא לשליחות ולא לזכיה, ודומה לפורע חובו של חברו דמה שעשה עשוי. והכי נמי הרי זה פורע לכהן מה שחייב לו חברו בשביל פדיון בנו". מצות פדיון הבן היא חוב ממוני של האב לכהן, ואשר על כן אפילו אם האב מתנגד שאחרים יפדו את הבן, כאשר שילמו את דמי הפדיון לכהן והחוב נפרע, המצוה התקיימה למעשה בפועל - לא מדין שליחות ולא מדין זכיה, אלא כתוצאה מכך שכבר אין יותר חוב לכהן.

רצג-רצד) דאין דרך לעשות פדיון על ידי שליח, ולכן במצוה כהאי גוונא לכולי עלמא לא דמי לפדיון פטר חמור ולהפרשת תרומה לענין שיהא אחר יכול לפדות שלא מדעתו". כלומר, פדיון הבן היא מצוה נדירה וכאשר האב מתחייב בה, היא חביבה עליו במיוחד והוא שמח לקיימה בעצמו, ואינו מעוניין שאחרים יקיימוהו עבורו שלא מדעתו. ולכן אף אם בתרומה ופדיון פטר חמור, המצוה מתקיימת גם על ידי אחרים בזכיה מדין שליחות, מכל מקום מצות פדיון הבן שונה מהן, כי האב לא רוצה שאחרים יקיימו את המצוה עבורו שלא מדעתו.

מכל מקום, ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תקעו) שנקט להלכה שאפשר לקיים את מצות פדיון הבן מדין 'זכין לאדם', בנדרון "האב מומר ואינו רוצה לפדות, וקרוב או אחר רוצה לזכותו בלי דעתו ורשותו ולברך על פדיון הבן", וכתב "האחרונים נחלקו במת האב, אם לפדות עכשיו מדין זכות, או נימא שאין זה זכות גמור, אולי רוצה לפדות עצמו לכשיגדיל, עיין היטב בט"ז וש"ך ונקודות הכסף, ואין לנו הכרעה ברורה. ובגר"א פשיטא ליה דמועיל גם בלי רשות האב, דאינו אלא פורע חוב עבורו [כפי שיבואר לקמן אות ז], אבל עיין שם בפתחי תשובה בשם החמדת שלמה. אבל כאן האב לפנינו ומבטל מצות עשה במזיד, לכאורה ראוי לזכותו כעין שוקל

עליו". פדיון הבן על ידי אחרים מפקיע מהאב את מצותו, ולכן לכתחילה אין ראוי לעשות כן, אבל "מה שעשה עשוי", היות ובסופו של דבר נפרע חובו של האב לכהן.

וכן מצאתי בביאור הגר"א על השו"ע (יו"ד סי' שה סע' יא ס"ק יז), במה שכתב על דברי הרמ"א שפסק שאין מקיימים פדיון הבן בשליחות "כל זה הוא תמוה, דלא מיבעיא על ידי שליח, דשלוחו של אדם כמותו, אלא דאף אֲחֵר יכול לפדות אפילו בלא דעתו של אב, דלא עדיף ממה שכתוב שֶׁאֲחֵר יכול לפדות, כמו שכתוב בפרק ד' דמעשר שני (משנה ג-ד), וכן נטע רבעי כמו שכתוב שם בפרק ה' (משנה ה), וכן הקדש כמו שכתוב בערכין (כו, א). וכל שכן כאן שאינו אלא חוב בעלמא, שהרי הכהן גובה ממשועבדים, כמו שכתוב בבכורות (מח, א-ב) ושם אשתעבדו נכסי וכו', ועיין שם כל הסוגיא. ובקידושין (כט:), ובתוספות שם (ד"ה ואזיל). וכי הפורע חובו של אחר אינו נפטר הלווה. אלא דלכתחילה יותר מצוה באב, וכמו מילה (יו"ד סי' רס) ושאר דברים שהאב חייב".

ח. אולם רבי חיים שמואלביץ (שערי חיים, קידושין סי' ה אות ד) הביא את דברי נתיבות המשפט (סי' שדמ ס"ק א) שלא צריך קנין בפרעון חוב, ובמה שמיוחד הלוח את מעות הפרעון, נעשה כבר של המלוה, וביאר את גדר הדבר: "דענינו של חוב הוא 'ממוני גבך',

המחנה אפרים הביא ראיה לכך מדברי הר"ן (פסחים ד. מדפי הרי"ף ד"ה ואיכא) שכתב כי בפדיון הבן "אֲחֵר יכול לפוטרו שלא מדעתו", ויש ללמוד מדבריו "דפדיון הבן יכול אחר לפדותו שלא מדעתו ולא בעינן שליחות".

נמצא לפי חידוש זה, שגם לשיטת הרמ"א שאי אפשר לקיים את מצות פדיון הבן על ידי שליחות, וממילא גם לא מדין זכיה, אך אם הבכור נפדה, ואפילו נעשה הדבר בניגוד לדעת האב - "מה שעשה עשוי" כי החוב לכהן נפרע.

עם זאת המחנה אפרים הדגיש, כי האמור לעיל הוא דין בדיעבד בלבד, ולא לכתחילה: "איברא דלפי זה נראה דהוא הדין בדיעבד מה שעשה עשוי, אבל לכתחילה צריך דעת האב". והטעם לכך, כי בסופו של דבר כאשר הפדיון נעשה על ידי אחרים הופקע קיום המצוה מהאב "ולא דמי לההיא תורם משלו על של חברו, דתורם דכיון דקא מרוויח ליה מינח ניחא ליה. דהתם לא מפקיע לבעלים ממצוה, דגם זה התורם שליחותיה דבעל הבית קעביד, וחשוב כאילו הבעלים עצמם קיימו המצוה, אלא דהוה סלקא דעתך לומר דניחא ליה לאיניש לקיים מצותו בממונו, ולזה אמרינן דיותר ניחא ליה בהרווחת ממנו, כיון דסוף סוף לא פקע ממנו גוף המצוה. אבל הכא בפודה את בן חברו בממון ידידה, מכיון דלא בעינן שליחות, נהי דפדוי, מכל מקום הרי זה פקע מאבי הבן המצוה שהיא מוטלת

ביחד, היינו מצות פדיה עם מצות מתנות כהונה. ואף שמדברי הגר"א בביאוריו ביו"ד (סי' שה ס"ק יז) דמצות פדיון הבן אינה אלא פרעון חוב בעלמא, ומוכיח מהא דגובה ממשעבדיה. אבל לענ"ד נראה מהא דאמרינן בקדושין (כט:): כל היכא דליכא אלא חמש סלעים הוא קודם לבנו, מאי טעמא מצוה דגופיה עדיפא, מוכח דיש בזה מצוה לפדות את גופו. דאם אינו אלא חיוב ממון לחוד מה שייך בזה מצוה דגופיה עדיפא. דהרי אם יהיו על אדם שני חיובים, חיוב מחמת הלוואה וחיוב מחמת נזקים או ערבות, בוודאי אין כל יתרון בזה במצות פריעת בעל חוב איזה מהם לשלם מקודם. ואדרבה, עיקר החיוב שעליו הוא בא מחמת שלא פדאו אביו. אלא ודאי איכא בזה מצוה לפדות את גופו שיהיו פדוי, ופשטות הכתוב מלמדנו כן, דאם היה רק חיוב ה' סלעים לחוד, למה כתבה תורה בלשון פדיון. ומבואר בדבריו כי מצות פדיון הבן היא מצוה כפולה המורכבת משני חלקים, עיקר המצוה הוא הפדיון, אבל אופן הפדיון הוא חיוב בחמישה סלעים, וכשאינו מחוייב בחמשה סלעים, אינו מחוייב גם במצוה.

דהיינו דיש למלוה ממון אצל הלוה, וכשמייחד הלוה מעות למלוה לפרעון חובו ונתרצה המלוה בכך נקבע על ידי זה שמעות אלו הם ה'ממוני גבך' שיש לו אצל הלוה, וזהו באמת עיקר עניינו של פרעון חוב, ולפיכך אין צריך קנין מיוחד וע"י היחוד לפרעון לבד קונה המלוה. וחידש הגר"ח שכל דין פרעון חוב הנ"ל - שבעצם ייחוד המעות כבר נפרע החוב, הוא רק כאשר הלוה עצמו פורע את החוב. אבל כאשר אחר פורע את חובו, החוב נפרע רק מדין שליחות.

ולפי זה נמצא שדברי המחנה אפרים והגר"א, שפדיון הבן שלא מדעת חברו חל מדין פורע חובו של חברו, לא נאמרו לשיטת הרמ"א שאין דין שליחות בפדיון הבן, שהרי ללא שליחות ליתא לדין פריעת חוב חברו, וצ"ע.

אכן, בעיקר דברי המחנה אפרים והגר"א שגדר מצות פדיון הבן הוא חיוב ממון ו"פרעון חוב", כתב רבי שמעון שקאפ בספרו שערי ישר (שער ה פט"ז) "במצות פדיון הבן יש לדון אם היא מצות מתנות כהונה לחוד, או מצות פדיה גם כן, ולדעתי נראה דהיא מצוה כפולה

סוף דבר

ונראה כי לדעת החינוך והרשב"א [והכרעת שבט הלוי כשיטתם] שחיוב פדיון הבן מוטל לעולם על האב ולא

ממוצא הדברים נשוב לדון, האם רשאי האב לפדות את בנו הגדול בניגוד לרצונו.

זכיה], לאחר שהבכור נפדה "מה שעשה עשוי" כי החוב לכהן נפרע. ולכן בנדרן דידן, לאחר שהאב פדה את בנו בדיעבד חל הפדיון, אלא שלכתחילה לא ראוי לעשות כן, כמבואר לעיל.

אולם לפי חידושו של רבי חיים שמואלביץ שכל דין פרעון חוב הוא רק כאשר הלוח עצמו פורע את החוב, ולא כשאחר פורע את חובו, שאז החוב נפרע רק מדין שליחות – נמצא כי לשיטת הרמ"א שאין דין שליחות בפדיון הבן, פדיון הבן שלא מדעת חברו לא חל מדין פורע חובו של חברו, וצ"ע.

פקע ממנו גם כשהבן הגדיל – ודאי שהפדיון חל, היות והאב מחוייב במצוה.

אולם הריב"ש נקט שחוב הפדיון מוטל על הבן, אם נאמר שפדיון האב חל בזכיה מדין שליחות, יש צורך בהסכמת הבן, וכאשר הוא מתנגד, הפדיון לא חל.

ולדעת האדמו"ר מלויבאוויטש, הבבלי והירושלמי נחלקו במחלוקת זו – על מי מוטל חיוב פדיון הבן שהגדיל.

ברם לדעת המחנה אפרים והגר"א שמצות פדיון הבן היא פרעון חוב, גם לשיטת הרמ"א שאי אפשר לקיים את מצות פדיון הבן על ידי שליחות [וממילא גם לא מדין



קטן שהגיע למצוות במוצאי שבת, האם יכול להוציא אחרים בהבדלה

הרב אוריאל בנר

דרכים שונות בהצגת הספק

לשים לב להבדל בין האחרונים בניסוח השאלה. וכך כתב הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי: "השבתי לחכם אחד ששאלני על קטן שנתמלאו לו י"ג שנים במוצש"ק אם מחויב הוא בהבדלה, מי נימא כיון דלא נצטוה על השבת וכחול הוא לגבי ידיה א"כ אין לו מה להבדיל, או דלמא מצות

יש לדון אם נער המגיע לגיל מצוות במוצאי שבת^(א), חייב בהבדלה כגדול או לא^(ב). עמדו על שאלה זו כמה אחרונים. וננסה להביא הדברים שנכתבו על כך ולסדרם עם מספר הערות. ראשית, יש

א. בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' קסה דין יותר מזה "בקטן שנעשה בר מצוה ביום ב' אם מחויב בהבדלה כגדול בעלמא שלא הבדיל במוצש"ק, שמבדיל והולך עד יום ג'". וכתב: "הנה דבר זה לכאורה תלוי במחלוקת הרא"ש והר"מ מרוטנברג בהגדיל בתוך ד' לאבילות אם מחויב הוא להתאבל שבעה, ובמחלוקתם לענין אונן שלא נקבר מתו במוצש"ק אם הוא חייב להבדיל עד סוף יום ג', ויעוין בט"ז (סי' שצו סק"ב) שהסביר שיטת הר"מ (שנפסק בשו"ע סימן שמא סעיף ב' לענין הבדלה שיבדיל אחר שיקבר המת) משום שדין זה שמבדיל עד יום ג' אינו בתורת תשלומין שנאמר בזה כיון שנפטר בזמן העיקר פטור מתשלומין, אלא עיקר הזמן הוא עד סוף יום ג', ויעוין בכת"ס או"ח (סי' יז) שהוכיח דהוי בגדר תשלומין, וכ"ה להדיא בס' תוה"א להרמב"ן דיני אבילות ישנה. יעו"ש. אולם אנו נתמקד בנהיה גדול במוצש"ק.

ב. שאלה נלווית למציאות זו מופיעה בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' נו: "ואשר שאל בקטן שהגיע לבר מצוה במוצאי שבת האם רשאי לזמן על הכוס בסעודה שלישית האם אזלינן בתר שעת אכילה שהיתה בשבת או דילמא אזלינן בתר שעת זימון דאז הוא גדול. בתחילה דן: "הנה בעצם החקירה בקטן שהגדיל בלילה ואכל לפני זה ביום כדי שביעה ועדין לא נתעכל, הלא מסופק הגרעק"א באו"ח סי' קפו ובתשובת כתב סופר או"ח סי' לא יע"ש באורך, ואם מסבירא יראה יותר כצד ההוא דחייב לברך מה"ת אעפ"י שבשעת סוף אכילה עדין הי' קטן מכ"מ נהנה משביעתו ואכילתו כשהגדיל, אבל אין סברא מכריע, ועדין הספק במקומו עומד, מכ"מ מדרבנן יראה דעכ"פ חייב כיון גם כשהי' עוד קטן חייב מדרבנן ואם כי הוא מצד חינוך מכ"מ חייב זה נשאר גם עכשיו בגדר חייב מדרבנן ממש, וא"כ אין טעם שלא יכול לברך על הכוס, ואולי אפילו להוציא בבהמ"ז, דהא קיי"ל או"ח סוס"י קפו דאם לא אכלו אחרים כדי שביעה יכול להוציא, ורוב רובם פעמים אין אוכלים בשלש סעודות כדי שביעה". ומסיים למעשה: "מכ"מ למעשה אין אנו צריכים לכך דהא בזה"ז כל אחד מברך עיקר בהמ"ז לעצמו וא"כ הנדון רק לענין זימון וכיון שעכשיו הוא בר חיובא הא מצד הרא"ש פ"ז דברכות סי' כא דמה"ת יכול אפילו להוציא בלי אכילת כזית דגן, והטעם שיאכל כזית דגן כדי שיוכל לומר שאכלנו משלו, ואפילו לפי מה דאסיק הרא"ש מירושלמי משום ואכלת ושבעת וברכת, הא נוטה דרך מדרבנן וקרא אסמכתא. וכאן דהקטן א"צ להוציא דכולם מברכים לעצמם, ויכול לומר בשפע שאכלנו משלו דהא אכל באמת ועכ"פ מדרבנן צריך לברך פשיטא לענ"ד דיכול לברך על הכוס".

הבדלה חלה עליו בשביל שבת דעלמא". מדבריו עולה שהצד לחייב הוא 'בשביל שבת דעלמא' והצד לפטור הוא הסתכלות עליו באופן אישי⁶. לעומת זאת הגר"ח נאה כתב בספרו קצות השולחן [סי' צו סי"ב]: "יש להסתפק בקטן שהגדיל במוצ"ש אם חייב בהבדלה, כיון שלא היה חייב בקדושת שבת פטור ממילא מלהבדיל בין קודש לחול, או דנימא שחייב בקדושת תוספת שבת שהיא במוצ"ש וע"כ צריך להבדיל אח"כ, ויש לומר ג"כ דכיון דהיה פטור מקדושת השבת עצמה פטור ג"כ מתוספת שבת". ולדבריו, הצד לפטור הוא שאינו חייב

בשבת, והצד לחייב אינו חיוב העולם, אלא תוספת השבת בה חייב הוא בעצמו. קדם לשניהם מרן הגרא"י קוק בשו"ת אורח משפט [או"ח סי' סב] שהציג את הספק בתחילה, כך: "בענין החקירה לענין חיוב הבדלה מן התורה, למאן דאמר מן התורה, בקטן שהגדיל במוצ"ש"ק, הנה לפי מה שכתבתי במקום אחר די"ל דעיקר החיוב יהיה עובר לעשיתו והיינו קודם כלות ש"ק, י"ל בזה הואיל ואידחי מזמן חיובו כדברי הרא"ש בסוף מועד קטן⁷. אמנם המסקנא שם י"ל דלא אמרינן הכי⁸.."

ג. ובניסוחו של שו"ת בצל החכמה או"ח ח"א סי' עב: "אמרתי לחקור זה כמה בעצם מצות הבדלה לשם מה היא באה, אם היא נמשכת מקדושת שבת וחובתה שמירתה מוטלת על המבדיל, דהיינו בשביל שחלה עליו חובת שמירת שבת וקדושתה על כן בסילוק קדושה זו מעליו, חובה עליו להבדיל. או דילמא אין למצות הבדלה קשר עם מצות שמירת וקדושת שבת של המבדיל כלל, ועיקר מצותה על כי ה' ית"ש מבדיל בין יום השבת שהוא קדוש לבין יתר ימי השבוע ששת ימי המעשה שהם חול?" ודעתו נוטה לומר שהרי: "הרמב"ם כתב, דמצות הבדלה ילפינן מקרא דזכור את יום השבת לקדשו, שצריך לזכרה בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה ע"ש. נמצא הבדלה מכלל המצוה לקדש את השבת היא, וכיון שכן זה שהי' קטן ביום השבת ואינו מצווה לקדש יום השבת ההיא, גם בהבדלתה במוצ"ש אינו חייב. וכן מורה פשוט לשון הש"ס (פסחים ק"ג א) ביום טוב שחל להיות אחר השבת, דס"ל לר"י דמברך ניה"ק, וקאמר שם, משל דריב"ח למלך שיוצא ואפרס נכנס מלווין את המלך ואח"כ יוצאין לקראת אפרס ע"כ. ממילא זה שהי' קטן ולא נתחייב בשמירת השבת, הרי ל"ה המלך אצלו ואין לו ללוותו".

ד. ברא"ש מסכת מועד קטן פרק ג סי' צו הובאה דעת מהר"ם מרוטנבורג: כתב ר' מאיר ז"ל מי שמת אביו ואמו והיה קטן באותה שעה וקודם שעבר לו יום נעשה בן י"ג יום אחד נראה לי דחייב להתאבל משהגדיל ז' ול' ואינו מונה מיום קבורה אלא משנעשה גדול והוי כמי ששמע שמועה קרובה ברגל שמתאבל עליו אחר הרגל ומונה ז' ושלשים ..ואף על פי שיש לחלק קצת בין שמע ברגל לנדון זה דהתם גברא בר חיובא הוא אלא דיומא הוא קגרים אבל הכא גברא לאו בר חיובא כלל וא"כ נימא כיון דבשעת מיתה לא היה ראוי להתאבל יפטור עולמית הא ליתא דאין דיחוי אצל מצות.

והרא"ש חולק: "ואף על גב שאין משיבין את הארי לאחר מותו תורה הוא וללמוד אני צריך ותופס אני אותה סברא שיש לחלק בין היכא דגברא בר חיובא הוא ויומא קגרים לקטן דבשעה שהיה לו להתאבל נפטור מחמת קטנו פקע מיניה חיוב אבילות לעולם.. הא דיושבין על שמועה קרובה שבעה ושלשים אינה מצוה בפני עצמה אלא תשלום לאבילות שהיה לו לעשות מיד אחר הקבורה כשידע אבל אם לא ידע תיקנו שיש לו תשלומין כל שלשים יום והיכא ידיע ולא נתחייב לא שייך ביה תשלומין מידי דהוה אחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני דלא שייך ביה תשלומין למ"ד כולם תשלומין דראשון וניהו כיון דלא הוה בר חיובא ביום ראשון.. ומה שהביא רביה מאין דיחוי אצל מצות אין ראה לפי שיש חילוק בין מצוה הנידחית ובין גוף הדיחוי דאין דיחוי במצות אלא בקדשים כי האדם הוא המחויב לעשות המצוה אם נידחית ממנו עתה לכשתראה המצוה לעשותה יעשנה כי האדם לא נדחה מלעשותה אבל אם היה

מדבריו משמע שאין שום צד לומר שכיון שלא היה חייב בשבת, יפטר מהבדלה, והצד לפטור הוא משום שחלות החיוב היא לפני צאת השבת, לעומתו הצד לחייב הוא היכולת להתחייב גם במוצאי שבת¹. ראשית נראה את הדברים לפי הבנת הגרצ"פ פרנק, ואחר כך נדון בסברה שעלתה

בקצות השולחן שהתוספת מחייבת הבדלה.

כתב בשו"ת הר צבי לדמות עניין זה לחיוב תוספת יו"כ : "והשבת דנ"ל דדמיא למאי דפסק בחת"ס או"ח

האדם דחוי בשעת חיוב המצוה נידחית ממנו לעולם ואין לה תשלומין לעולם אפילו לכשיראה לעשותה כיון דבשעת חיוב נפטר ממנו. ועוד דבמצות גופייהו פעמים יש דיהור..."

ה. לא הבנתי את כוונתו, כיון שבפשטות הרא"ש מסיק שפטור, כיון שלא היה חייב בזמן תחילת החיוב, וגם בשו"ע יו"ד סי' שצו ס"ג נפסק כך, אמנם בבאר היטב הזכיר חולקים: "והב"ח פסק כדעת מהר"ם דבהגדיל תוך שבעה מונה ז' ול' משעה שהגדיל אבל אם הגדיל אחר ל' בטל ממנו גזרת ז' ול' ע"ש והט"ז מאריך בדיון זה וסוף דבריו סיים לענין הלכה למעשה נראה כפסק הש"ע דקטן פטור מהאבלות כי דבריו הם צודקים וברורים. ומקום הניחו לנו רבותינו אבות העולם לזכות בו בס"ד".

ו. לכאורה, עיקר השאלה היא למ"ד הבדלה דאורייתא, אולם מוסיף באורח משפט: "י"ל עוד שאם פטור הוא גרע מקטן דעכ"פ מצות חנוך על אביו, ובוה כיון שנתגדל י"ל שפקעה מיני מצות חנוך, א"כ איננו מחויב כלל. א"כ אפי' דקיי"ל דהבדלה מדברי סופרים מ"מ י"ל שאינו אפי' מחויב מדרבנן". האריך בכיוון זה בשו"ת בצל החכמה ח"א סי' עב: "אלא שיש מקום לומר שגם להסוברים הבדלה במוצ"ש (וה"ה ליוה"כ) דרבנן, אין קטן שהגדיל במוצ"ש יכול להוציא יד"ח הבדלה למי שהיו גדול ביום השבת, והוא עפ"י שאמרת לחקור לשיטת רש"י (ברכות מח. ד"ה עד שיאכל) דקטן אפי' הגיע לחינוך אינו חייב במצות אפי' מדרבנן, ורק עלי' דאבוה רמו רבנן חיוב לחנכו ע"ש. (ועי' לעיל (סי' לו) שהוכחתי כי כן דעת רוב הראשונים וגדולי האחרונים ושכן משמע שיטת הירושלמי) א"כ אין הקטן בר חיובא לשמור שבת כלל אלא על אביו הוא דאיכא חיובא לחנכו לכך, וכן אין עליו חובת הבדלה במוצ"ש ואפי' מדרבנן אלא שמחובת אביו לחנכו להבדלה. ומעתה בקטן שהגדיל במוצ"ש, שביום השבת לא הי' עדיין עליו חובת שמירת שבת לא מדאורי' ולא מדרבנן רק על אביו הי' לחנכו לכך, וא"כ במוצ"ש שהוא גדול כבר אין על אביו מאז שום חובה לחנכו, ומצד עצמו הרי אין לחייבו להבדיל כיון שלא נתחייב בשמירת שבת, ואיך יבדיל א"כ על שבת שאין שמירתה שייכת גבי' כלל. נמצא כשהגדיל במוצ"ש אין לחייבו להבדיל אז לא מצד חובת חינוך של אביו שהרי פקע ממנו ע"י שנעשה הבן גדול, עיי' שו"ע או"ח (סי' רכה ס"ב בהג"ה) ובמג"א שם (סק"ה). ועיי' פרמ"ג (או"ח סי' לו א"א סק"ד) דלא משכחת שיהא האב חייב לחנך את בנו כשהוא כבר בן י"ג שנה אלא כשלא הביא ב' שערות. וע"ש בבאור הלכה שבסי' מב (ד"ה ו"א) ועיי' שו"ת בנין שלמה (ווילנא, סי' ה). וגם מצד עצמו אין לחייבו להבדיל אז כיון שלא נתחייב בשמירת אותה שבת כלל וכמש"כ וא"כ אפי' לעצמו איך יבדיל אז.

גם לשיטת התוס' דפליגי בברכות (שם ד"ה עד שיאכל) על שיטת רש"י בזה וס"ל דקטן חייב במצוות מדרבנן משום מצות חינוך יל"ע, דבשלמא אם ס"ל הבדלה במוצ"ש דרבנן א"כ גם קטן זה כשם שנתחייב בשמירת שבת מדרבנן כך נתחייב מדרבנן גם בהבדלתה, אבל אם ס"ל כשיטת רוב הראשונים דהבדלת מוצ"ש דאורייתא, א"כ לא מצינו כלל שתקנו חז"ל הבדלה במוצ"ש, וכיון שזה שהגדיל במוצ"ש ובשבת עדיין קטן הי' בודאי שלא נתחייב בהבדלת שבת היא מדאורי' ומדרבנן הלוא לא תקנו הבדלה כלל ואיך יבדיל א"כ זה שהגדיל במוצ"ש אפי' לעצמו, ודוחק לומר דמ"מ כיון שנתחייב בשמירת שבת מדרבנן נתחייב גם בהבדלתה. אבל לפרש"י הנ"ל בודאי קשה טובא.

במוצאי שבת יהיה חייב מדאורייתא בהבדלה.

ואף אם נאמר כחת"ס ביו"כ: "נראה עוד דנוכל לומר דאף לדעת החת"ס דפטור על תוספת יוה"כ, מ"מ בהבדלה יהיה חייב. וזהו משום שתוספת יוה"כ מתייחס לגברא שיוסיף הוספה לחיובו ביום הכיפורים. ואז שפיר ס"ל להחת"ס דאם על העיקר לא היה חייב, לא שייך לחייבו להוסיף הוספה דאם אין עיקר אין הוספה. משא"כ הבדלה היא לגבי עצם היום להבדיל בין יום השבת ליום חול. ואז שפיר נוכל לומר דנהי דעל עיקר השבת לא היה חייב, מ"מ כיון דעכשיו במוצאי שבת הוא גדול חל עליו חיוב דאורייתא להבדיל בין יום השבת ליום החול, דאינו תלוי בגברא אם הוא היה חייב בשבת אלא ביום עצמו, והיום עצמו הרי היה שבת".^ז

והגר"מ אזרחי [ברכת מרדכי על משמרת חיים שם] כתב לדחות באופן אחר: "ומש"כ ההר צבי להוכיח מדברי החת"ס אין זה מוכח, ומשום דגם אם תוספת יוה"כ דאורייתא, אין הפירוש שהתוספת הופכת להיות חלק מעיקר יום הכיפורים כידוע. ועיקר

(סי' קעב) בנעשה גדול במוצאי יוה"כ דפטור מלהתענות תוספות יוה"כ"פ אף דמרבין מקרא בר"ה (דף ט:) דכיון דפטור מהעיקר אין שייך לחייבו בהתוספת יוה"כ"פ, עכ"ד". ולפי זה: "וחיוב הבדלה נראה דלא עדיף מחיוב תוספת יוה"כ, דהבדלה נמי נראה דלכל היותר אינו אלא הוספה למצות השבת, ולהר"מ דס"ל הבדלה דאורייתא יליף לה ממצות זכור את יום השבת דנכלל בו ג"כ מצות הבדלה, א"כ כיון דפטור על עיקר השבת יש לפוטרו נמי מהבדלה". ומסקנתו אם כן לפטור. והעיר על דבריו הגר"ח פשינברג [משמרת חיים שבת נד]: "אמנם מש"כ החת"ס גבי תוספת יוה"כ אינו דבר מוסכם. דכבר נסתפק בזה במנ"ח [מצוה שיי"ג] אם קטן שנתגדל במוצאי יוה"כ חייב מדאורייתא על תוספת יו"כ או דנימא כיון דעל העיקר לא היה חייב גם על התוספת פטור עיי"ש, ועיין בישועות יעקב או"ח סימן תר"ח ס"א שס"ל דחייב מדאורייתא בתוספת יו"כ לגבי מלאכה [אלא שבתוספת לגבי עינוי אינו חייב דכיון דאוכל ושותה ביוה"כ לא שייך אצלו ענין עינוי במה שמתענה בתוספת], ולפי"ז ה"ה בהבדלה בקטן שנתגדל

ז. וניסח זאת הגר"מ אזרחי בסגנונו: "ועין מה שכתב מרן הגהמ"ח... ותו"ד בנוסח דלהלן: הבדלה, נעשית על החפצא של השבת. וזמנה, הוא בכל היכא שהוא מתייחסת לשבת, החל ממוצ"ש. ואילו תוספת יוה"כ, יתכן שהוא דין הוספה על דיני הגברא, לא על החפצא דיוה"כ. ולהכי, כיון דיסוד שינה ומצוותה, היא בחלות שם תוספת, לכן אם אך אין שם תוספת עליה, לא בכלל המצוה דאורייתא היא כמו שנתבאר".

צד שההבדלה קשורה יותר לקדושת השבת, מאשר התוספת שאמנם נקראת תוספת, כדברי הגר"מ אזרחי, אך למעשה היא חיוב תענית כפשוטו, שאינו יונק מעיקר היום.

והוסיף לחדד זאת ולומר: " .. נלענ"ד דאפי' להמנ"ח (מצוה שיג סוף אות ט') שמספק"ל לענין תוספת יוה"כ אי שייכא בקטן שהגדיל מוציאו"כ ואפי' להישועות יעקב שהחליט בקטן שהגדיל מוציאו"כ שחייב בתוס' יוה"כ, יודו לענין הבדלה שקטן שהגדיל אז אינו חייב בה. דדוקא תוספת יוה"כ שהיא חובת אותה השעה עצמה שהוא עומד בה ושאונו דנין עליה ואז הרי הוא כבר גדול על כן יש מקום לומר שהוא חייב בה, משא"כ הבדלה שאינה חובה לעצמה באותה שעה אלא משום יום שעבר היא באה, מסתבר דגם למנ"ח ולישוע"ק אינו חייב בה כיון שביום שעבר עדיין קטן הי'..^ח.

ולכן מסיק: "להסוברים דהבדלת שבת דאורייתא א"כ זה שהגדיל במוצש"ק כיון שביום השבת עדיין קטן

היסוד הוא, שגדר המצווה, הוא פשוטו כמשמעו - 'תוספת', היינו שהמצווה היא זאת המתבטאת במה ש'תוספת' היא, שאם אין שמה עליה אין זאת מצוותה [שיש לעשותה בתורת 'תוספת' דווקא], ולהכי הוא שכתב החת"ס שאם אך אינו מחויב בעיקר יוה"כ, אין על תוספתו חלות שם תוספת"ח^ט. כלומר, גם אם נאמר ששני הדינים הם בגברא או בחפצא, דין תוספת בנוי על שייכותן לעיקר, משא"כ דין הבדלה.

לעומתם בשו"ת בצל החכמה^ט התחיל בדימוי לחת"ס: "ונראה כי נד"ד תל' בהך פלוגתא, והוא, עפ"י מש"כ בתשו' ח"ס (חאו"ח סי' קעב) בקטן שהגדיל מוציאו"כ שאין עליו מצות תוספת יוה"כ מה"ת, דכיון שלא נתחייב בעיקר מצות יוה"כ להיותו אז קטן עדיין אין תוספת בלא עיקר ע"ש". והוסיף: "ונלענ"ד דלפי"ז מכל שכן שאינה שייכת גבי' מצות הבדלה במוציוה"כ, כי איך יתחייב להבדיל על עצם קדושת היום שלא היתה נוהגת בו כלל". כלומר, יש

ח. "מה עוד שיתכן, דכל התוספת, אינה אלא על הגברא כשלעצמו, שזאת היא מצוותה לכל גברא, שיוסיף על עצמו [פירוש אין התוספת על יוה"כ אלא על דינו של הגברא], ומה ענינו להבדלה שהיא על החפצא דשבת .. אולם ההר צבי ס"ל דדין תוספת יוה"כ הינו דין של תוספת על קדושת יוה"כ. וזהו יסוד השאלה כמו שנתבאר אם התוספת היא על החפצא דיוה"כ, או שהיא תוספת כלפי דינו של הגברא וז"פ".

ט. הנ"ל לעיל הערה 3

י. "וראיה ברורה לזה מהא דאיתא בפסחים (קה). מי שלא קידש ערב שבת מקדש והולך כל היום כולו, וכ"ה גם בשו"ע או"ח (סי' רעא ס"ח). וע"ש בפרמ"ג (משבצות סק"א) בנוכר ביהשמ"ש שלא קידש, אם לא התפלל כל השבת בודאי יקדש אז דספק דאורייתא הוא, משא"כ אם התפלל דיצא מה"ת בקידוש שבתפלה ע"ש. מוכח הא עבר עצם היום אף שלא עבר עדיין זמן תוספת א"צ לקדש אפי' כשלא התפלל כל היום ולא יצא יד"ח קידוש אפי' מה"ת. וכיון שאין מקדשין על שעת תוספת גם להבדיל עבורה א"צ".

בין קדש לחול וזה פשוט] וודאי שאם אך עתה בר חיובא הוא, עליו להבדיל" (א).

וכן כתב בתשובות והנהגות כרך ג סי' צא: "סברת השואל הואיל וההבדלה היא על שבת ובשבת הלוא היה פטור ממצוות שבת, שהיה עוד קטן, ע"כ במוצ"ש אין עליו חיוב הבדלה מה"ת, אף על גב שאז נעשה גדול, ולכן אף אם הבדלה דרבנן חיובו קיל ואינו ראוי שיוציא במוצאי שבת את בני הבית הגדולים בהבדלה.. ולע"ד פשיטא שאינו כן, ובודאי אף שוטה שנתפקח במוצ"ש חייב בהבדלה. ומצות הבדלה אינה רק באדם שקיים שמירת שבת ויצאה השבת ומרגיש ההבדל בין קודש לחול ואומר הבדלה, אלא יום השבת הוא זמן קדושת השבת בעולם ובמוצ"ש יצאה השבת, וע"כ יש לברך על ההבדלה, שעכשיו הוא זמן דחול, ואף שאדם זה לא הרגיש או לא נתחייב, מ"מ מוצאי שבת הוא זמן הודאה להקב"ה שברא ששת ימי המעשה ויום השבת, ולא הודאה היא על האדם הפרטי ששבת ממלאכתו בשבת. וכן בישראל שעשה באיסור, הרי ישראל אף שחטא ישראל הוא, וזמן שבת הוא קודש ואסור במלאכה, וכשהיה רגע אחד

היה ולא נתחייב בשמירתה אלא מדרבנן, בודאי שגם בהבדלה הבאה בשבילה אינו חייב אלא מדרבנן ואפילו אם הוא בלילה בשעת הבדלה גדול ודאי. וממילא שאינו יכול להוציא יד"ח לאלו שהיו גדולים ביום השבת ונתחייבו בהבדלתה מדאורייתא, דלא אתא דרבנן ומפיק דאורייתא כדאמרין בברכות (כ). לענין ברהמ"ז."

אחרונים שפשוטו שחייב

הגר"מ אזורי פקפק על עצם השאלה: "עיקר שאלת ההר צבי גבי קטן שהגדיל, לכאורה אינה מובנת. בפרט לפי מש"כ הרמב"ם דהמ"ע היא לקדש את השבת בכניסתה וביציאתה, א"כ לכתחילה זמן ההבדלה הוא ביציאתה, ואע"פ ששייך לעשות הבדלה גם בתוך השבת כידוע, אבל הא מיהת שה'זמן' להבדלה, אינו בשבת דווקא, אלא כל היכא שהבדלתו מתייחסת לשבת. ואטו אם לא היה מחוייב בחלק אחד של הקידוש, לא יתחייב גם בחלקו האחר. הלוא ההבדלה היא בין החפצא של השבת לימות החול [כמו שאר ההבדלות המפורטות בהבדלה, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה, או

יא. ובאילת השחר עה"ת [דברים יא, יג] כתב כך בלשון יתכן: "וזהנה קטן שהגדיל במוצאי שבת, יתכן דאפילו לסוברים שחייב הבדלה מדאורייתא כמוכא במג"א סימן ערא סק"א, מ"מ הוא חייב בהבדלה, ואף על פי שלא הי' מחויב בדיני שבת מדאורייתא, מ"מ חובת הבדלה אינו רק משום שהי' מצווה בשביתת שבת זו, אלא על המציאות בהבדלה בין קודש לחול, ובמוצ"ש הוא כבר גדול וחייב."

בחגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני, ואמאי לא אמר נפק"מ בקטן ונתגדל, משמע ששייך המצוה גם בקטן, ולפ"ז ודאי שייך בו הבדלה. והנדון בפוסקים הוא במצוות שבקום ועשה, ואפילו נימא שבזה בקטן לא חשיב קיום מצוה, היינו טעמא מפני שהוא כמתעסק, והמצוה אינה מתייחס אליו, לעומת זאת כאשר מדובר על שב ואל תעשה כמו בשבת "נראה דלכו"ע חשיב דהקטן מקיים המצוה במה ששובת, שבעצם הוא שייך למצוות ויש לו קיום ועיקר פטורו הוא מפני שמתעסק והתורה לא מחשיב דעתו כלל".

חיוב מצד תוספת שבת

כנ"ל בדברי קצות השולחן עלה צד שאף אם נאמר שמי שלא חייב בשבת, אינו חייב בהבדלה, יתחייב מצד חיובו בתוספת שבת אף אם, וכבר מצינו באורח משפט הנ"ל: "והנה לכאורה י"ל בבן י"ג שנעשה בר מצוה מצד חזקה דרבא הרי באה גם גדלותו תיכף בצאת הכוכבים, ותוס' שבת לא מיבעי אם מן התורה הרי נתחייב בהבדלה מכח תוס' שבת, דמ"ש, וכמו כן אם הוי דרבנן, עכ"פ נרויח בזה שלא יסתפק לנו, על

ששבת ממלאכה כבר נתקיים אצלו שבת קודש זה, וע"ז גופא אומר הבדלה, אטו מי שחילל שבת פקע הימנו מצות הבדלה".

סברה נוספת לחיוב: "עוד נראה פשוט שברכת הבדלה עיקרה ברכת השבח, וקצת הוכחה מדברי הרמב"ם פכ"ט דשבת "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט", והיינו מפני שהם ברכת השבח ע"כ יכול להקדים ומועיל לאח"כ, אבל אי נימא דברכת קידוש והבדלה [כהודאה] הם על עיצומו של זמן קודש וחול, הול"ל דאין ברכה זו רק כשהגיע זמן קדושת שבת ולא קודם".

וכוונתו, שכיון שזו כברכת השבח, ממילא נכון יותר לראות זאת כחיוב כללי שאינו קשור לאדם עצמו יב).

והוסיף לחדש עוד: "ונראה בזה עוד דבר חדש, ולא מיבעיא לדעת הפוסקים דיש מצוה קיומית גם בקטן, וכן משמע קצת בריש חגיגה (ד). גבי אי יש תשלומין לראשון או זה לזה, דקאמר נ"מ

יב. לדוגמא בעלמא נזכיר את המחלוקת [שו"ע או"ח סי' מו ס"ח]: "כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן, כגון שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או לא לבש או לא חגר, אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם. הגה: וי"א דאפילו לא נתחייב בהן מברך אותן, דאין הברכה דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם. וכן המנהג, ואין לשנות. (טור ותוס' והרא"ש פרק הרוואה ור"ן פ"ק דפסחים וכל בו).

פטור לגמרי, כמשכ"ל. אלא שכדברי קצוה"ש: "אמנם זה גופי" נתן להסתפק אם מי שאינו מחויב בגוף השבת מחויב בתוספת

ארבע מיתות דבאמת בקטן שייך תקלה (ד), וא"כ בעצם ישנו שייך במצות אלא רחמנא חס עליה, וכיון שהגדיל ממילא אנו צריכים לדונו לחיוב, שהרי נתחייב מתחלה ג"כ אלא דחס, וממילא י"ל שיחשב כראוי לענין זה, שעכ"פ החיוב הבא כשיגדיל לא יומנע מחמתו". ולכאורה משמע שסברה זו תועיל גם לחיוב דאורייתא, וצ"ב טו).

גם בשו"ת בצל החכמה (טו) העלה את אפשרות החיוב בגלל התוספת: "אם לא שנאמר כי לדעתם אולי עליו להבדיל אז משום אותה תוספת אם נתחייב בה, אבל זה לא מסתבר כלל לענ"ד" והביא ראיה מהא דאיתא בפסחים (קה) מי שלא

והמשיך שם בנסיון לפשוט: "וי"ל ע"פ ספיקו של הגרעק"א במי שאינו יכול להתענות אם מחויב באכילת ערב יו"כ י"א וי"ל שתוספת אנו למדים מקרא דבערב ודינו שזה לזה". כלומר שמאותו פסוק שנלמד דין אכילה בעיו"כ לומדת דעה אחרת את דין תוספת שבת. אלא שיש לחלק: "אבל י"ל שאין דומה קטן שלא נתחייב כלל למי שאינו יכול להתענות, שעכ"פ עיקר חיוב לגבי איכא". ומסיים: "אמנם לפי הנראה מפרק

יג. בשו"ת רעק"א קמא סי' טז דן באשה: "אני נבוך בכל נשים הבריות אם חייבות לאכול בערב יו"כ דאפשר הן פטורות כמו מ"ע שהזמן גרמא, [ועיי' בכ"מ פ"ג מהלכות נדרים דמסתפק אם הן דרשא דכל האוכל ושותה בתשיעי כו' דרשה גמורה, או הוא אסמכתא בעלמא, ובין כך וכך הוא זמן גרמא], או לא, כיון דקרא מפיק לה בלשון בתשעה לחודש בערב וכו' ולומר דהוי כאלו התענה תשיעי ועשירי ממילא כל שמחוייב בתענית עשירי מחוייב לקיים ועניתם כו' לאכול בתשיעי", ונכדו בשו"ת כתב סופר [או"ח סי' קיב] הרחיב הספק גם לחולה: "ומדרי עייני בספק זה נפל מלתא דספיקא בדעת, מי שא"א לו להתענות ביה"כ כגון שיש לו חולי נופל לימי' ועתים, וביה"כ בזמנו בא לו או כדומה חולי הבאה מזמן לזמן וזמנו קבוע לו ביה"כ ומנוע ע"פ הרופא להתענות באמרו שעי"כ יסתכן בוודאי או באפשר, אם מחוייב לאכול בעיו"כ, או נימא כיון דא"א לו לקיים להתענות בעשירי אין עליו חיוב לאכול בתשיעי, ומסתבר לכאורה דחייב, דניהי דא"י לו לקיים מקצתו לאכול בתשיעי דמחשב לו כאלו התענה בתשיעי, כן נראה פשוט מן המושכל, אלא כד נזיל בתר טעמא דמצוה זו כדי שיהי' לו כח ועצמה להתענות בעשירי, וכיון שא"א להתענות בעשירי ליכא מצוה לגבי ידי' לאכול בעשירי כנ"ל".

יד. כבר עמדו רבים על הסתירה לכאורה בין גמרא זו שנהדרין ג"ה ע"ב ליבמות ל"ג ע"א משם נראה שאינו חייב כלל, כלשון החלקת יואב [או"ח סי' א]: "אי הפירוש שאין שום איסור חל.. או דאיסור יש, רק דלאו בני עונשין נינהו.. יש בזה סתירות סוגיות בש"ס.. [נעוין משכנות יעקב אה"ע"ו סי' מד, אור שמח (פ"ג מאיסורי ביאה ה"ב)] ומסיק שם: "דמאכלות אסורות ועריות גם קטן מזהר רק מטעם אונס חס רחמנא, ובמקום שהאיסור בלא מעשה גם כן דינו כאכילה ובעילה". ומדברי הגר"א קוק נראה שלמד אחרת.

טו. כע"ז מצאנו בצד השני של ספקו של המנחת חינוך [מצוה שו אות א]: "אך אני מסופק לשיטה זו אם הקטן אף על פי שאינו חייב, מ"מ מנה כדרך הקטנים או עבד מנה קודם שנשתחרר ג"כ כי רשאי לעשות מעשה"ג כמבואר בכ"מ בש"ס, ובאמצע נתגדל הקטן ונשתחרר העבד אי מחויב מה"ת למנות בגדולותו ובגירותו בשנה ההוא, מי נימא דבחיוב ובפטור תליא מלתא וכיון שהיה פטור אף שמנה מ"מ כיון שמצוה א' היא ומקודם לא נתחייב גם עתה אינו חייב מה"ת ואין כופין אותו למנות ככל מ"ע שבתורה, או דלמא כיון שמנה אף שהיה בפטור מ"מ לא בטל החשבון על כל פנים וחייב מכאן ולהבא".

טז. הנ"ל הערה 3.

הבדלה דרבנן וכתב: "להסוכרים דהבדלת שבת דרבנן שפיר יכול קטן זה להוציאם, דאתא דרבנן ומפיק דרבנן. - על כן לכתחילה לא יבדיל זה שהגדיל במוצש"ק להוציאם, אבל אם כבר הבדיל להם והם התכוונו לצאת בהבדלתו נראה שאסור להם לחזור ולהבדיל, דדילמא הבדלת שבת דרבנן ושפיר יצאו כבר יד"ח, אלא יחזורו לשמוע הבדלה על הכוס מגדול בר חיובא אם אפשר להם כ"נ נכון.

אמנם כתב לדון בכך משתי סיבות. הראשונה: "דאפי' להסוכרים הבדלת שבת דרבנן וגם כבר הבדילו אלה שהיו גדולים בשבת בתפלתם, אפי"ה אין זה שהגדיל במוצ"ש יכול להוציאם יד"ח הבדלה, לפי שזה שהגדיל מוצ"ש הו"ל תרי דרבנן, חדא דהבדלת שבת גופה אפי' לגדולים אינה אלא דרבנן ועוד שביום השבת עדיין קטן הי', משא"כ אלו שהיו גדולים בשבת ל"ה רק חד דרבנן, ולא אתא תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן כמש"כ התוס' (מגילה יט: ד"ה ורבי) דלכן קטן שהגיע לחינוך אינו מוציא אחרים יד"ח מקרא מגילה משום שבגדולים ליכא אלא חד דרבנן ובקטן תרי דרבנן, ולא אתא תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן ע"ש.

קידש ערב שבת מקדש והולך כל היום כולו, וכ"ה גם בשו"ע או"ח (סי' רעא ס"ח). וע"ש בפרמ"ג (משבצות סקי"א) בנזכר ביהשמ"ש שלא קידש, אם לא התפלל כל השבת בודאי יקדש אז דספק דאורייתא הוא, משא"כ אם התפלל דיצא מה"ת בקידוש שבתפלה ע"ש. מוכח הא עבר עצם היום אף שלא עבר עדיין זמן תוספת א"צ לקדש אפי' כשלא התפלל כל היום ולא יצא יד"ח קידוש אפי' מה"ת. וכיון שאין מקדשין על שעת תוספת גם להבדיל עבורה א"צ"י).

מה הדין למ"ד הבדלה מדרבנן

לכאורה, עיקר השאלה היא למ"ד הבדלה דאורייתא, ולמ"ד שהבדלה מדרבנן, יכול הקטן להוציא שכן יתחייב מדרבנן כגדולים יח' אולם כתב באורח משפט: "י"ל עוד שאם פטור הוא גרע מקטן דעכ"פ מצות חנוך על אביו, ובזה כיון שנתגדל י"ל שפקעה מיני' מצות חנוך, א"כ איננו מחויב כלל. א"כ אפי' דקיי"ל דהבדלה מדברי סופרים מ"מ י"ל שאינו אפי' מחויב מדרבנן".

בשו"ת בצל החכמה (ט) [ח"א סי' עב] האריך בעניין הדין למ"ד

יז. והוסיף: "ומה גם כי האחרונים העתיקו להלכה דעת הח"ס בזה, דהגדיל מוציאה"כ אינו חייב בתוס' יוה"כ, וא"כ מכש"כ דלא שייך בקטן שהגדיל אז חובת הבדלה וכמש"כ. ובודאי שכן הדין גם לענין תוס' שבת והבדלתה דלא שייכי מה"ת בקטן שהגדיל וכהנ"ל".

יח. וראה מש"כ לפי זה על הבדלה דיקנה"ז ביו"ט החל במוצ"ש בשו"ת בצל החכמה הנ"ל הערה 3.

יט. הנ"ל הערה 3.

מדרבנן אלא שמחובת אביו לחנכו להבדלה.

ולפי"ז: ומעתה בקטן שהגדיל במוצ"ש"ק, שביום השבת לא הי' עדיין עליו חובת שמירת שבת לא מדאורי"י ולא מדרבנן רק על אביו הי' לחנכו לכך, וא"כ במוצ"ש שהוא גדול כבר אין על אביו מאז שום חובה לחנכו, ומצד עצמו הרי אין לחייבו להבדיל כיון שלא נתחייב בשמירת שבת, ואיך יבדיל א"כ על שבת שאין שמירתה שייכת גבי כלל. נמצא כשהגדיל במוצ"ש אין לחייבו להבדיל אז לא מצד חובת חינוך של אביו שהרי פקע ממנו ע"י שנעשה הבן גדול (כא), וגם מצד עצמו אין לחייבו להבדיל אז כיון שלא נתחייב בשמירת אותה שבת כלל וכמש"כ, וא"כ אפי' לעצמו איך יבדיל אז. ולכאורה לשיטת תוס' החולקים וסוברים שקטן חייב בעצמו, יוכל להוציא למ"ד שהחיוב מדרבנן (כב).

ואת זאת דחה: "לענ"ד נד"ד שאני כיון שבשעה שבא להוציא אחרים כבר גדול הנהו, לכן אף שחיובו אינו אלא תרי דרבנן שבשבת עדיין קטן הי', מ"מ כיון בשעה שהוא מבדיל כבר גדול הוא שפיר מוציא גם לחד דרבנן, וכמש"כ התוס' (שם כד. ד"ה מי) דסומא שראה מאורות שפיר פורס על שמע, ואף דהו"ל תרי דרבנן ואחרים רק חד דרבנן מ"מ כיון שהוא גדול ובר דעת עדיף טפי מקטן ושפיר יכול להוציא אחרים ע"ש, וה"ה בנ"ד"כ).

וצד שני: "עפי"מ שאמרתי לחקור לשיטת רש"י (ברכות מח. ד"ה עד שיאכל) דקטן אפי' הגיע לחינוך אינו חייב במצות אפי' מדרבנן, ורק עלי' דאביו רמו רבנן חיוב לחנכו ע"ש. א"כ אין הקטן בר חיובא לשמור שבת כלל אלא על אביו הוא דאיכא חיובא לחנכו לכך, וכן אין עליו חובת הבדלה במוצ"ש ואפי'



כ. ואף דשם בסומא גם בשעת חלות החיוב כבר היה גדול ובר דעת וי"ל דעל כן חל עליו חיובא טפי ויכול להוציא גם אחרים, משא"כ בנ"ד בשבת שחובת ההבדלה באה בשבילה עדיין קטן הי', מלשון התוס' נראה דהעיקר שיהא גדול ובר דעת בשעה שהוא בא להוציא אחרים וכן מסתבר. על כן בנ"ד אם הגדולים ג"כ אינם חייבים רק מדרבנן שפיר יכול זה שהגדיל במוצ"ש להוציאם וכמש"כ כנלענ"ד נכון בס"ד.

כא. ..עיי' שו"ע או"ח (סי' רכה ס"ב בהג"ה) ובמג"א שם (סק"ה). ועיי' פרמ"ג (או"ח סי' לו א"א סק"ד) דלא משכחת שיהא האב חייב לחנך את בנו כשהוא כבר בן י"ג שנה אלא כשלא הביא ב' שערות. וע"ש בביאור הלכה שבס' מ"ב (ד"ה וי"א) ועיי' שו"ת בנין שלמה (וילנא, סי' ה).

כב. אלא ש: אם ס"ל כשיטת רוב הראשונים דהבדלת מוצ"ש דאורייתא, א"כ לא מצינו כלל שתקנו חז"ל הבדלה במוצ"ש, וכיון שזה שהגדיל במוצ"ש ובשבת עדיין קטן הי' בודאי שלא נתחייב בהבדלת שבת ההיא מדאורי"י ומדרבנן הלוא לא תקנו הבדלה כלל ואיך יבדיל א"כ זה שהגדיל במוצ"ש אפי' לעצמו, ודוחק לומר דמ"מ כיון שנתחייב בשמירת שבת מדרבנן נתחייב גם בהבדלתה..

בענין מחיצה בין גברים לנשים בסעודת שבע ברכות משפחתית

הרב יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושאל"ס, בני ברק

ליל שישי פרשת וארא תשפ"ב

לכבוד ידידי החתן המופלג בתורה
וביר"ש הבה"ח יוסף חיים .. נ"ו
שלו' וברכה

במה ששאל בדין סעודת שבע ברכות
משפחתית שעתידיים לקיים בימי
השבע ברכות, האם צריך מחיצה, וממילא
אפשר לברך שבע ברכות כדין,
[בהצטרפות התנאים של פנים חדשות
ועוד].

הנה בחיוב מחיצה בהלכה, איתא בגמ'
בסוכה (דף נא:) דאם בשעת הספד
בעינן מחיצה בין אנשים לנשים שלא
יבואו לחטוא כ"ש בשעת שמחת בית
השואבה. וכך איתא שם: במוצאי יום
טוב כו'. מאי תיקון גדול, אמר רבי
אלעזר: כמותה ששנינו, חלקה היתה
בראשונה והקיפיה גזוזטרא, והתקינו
שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים
מלמטה. תנו רבנן: בראשונה היו נשים
מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי
קלות ראש, התקינו שיהו נשים יושבות
מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין

לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים
יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. היכי
עביד הכי, והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי
השכיל, אמר רב: קרא אשכחו ודרוש,
וספדה הארץ משפחות משפחות לבד
משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד.
אמרו: והלא דברים קל וחומר. ומה
לעתיד לבא - שעוסקין בהספד ואין יצר
הרע שולט בהם - אמרה תורה אנשים
לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה
ויצר הרע שולט בהם על אחת כמה וכמה.
ע"כ דברי הגמ' בסוכה.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן לט),
כתב שחיוב מחיצה בין אנשים
לנשים הוא מדינא דאורייתא, דאם הוא
רק מדרבנן לא שייך לומר דממילא הוא
בכלל הכל בכתב כיון שמן התורה אין
צורך במחיצה, ובודאי דגם איסור
דאורייתא אינו דוחה הא דהכל בכתב,
אלא כוונת הגמ' דהאיסור דאורייתא הוא
גילוי שגם מחיצה בכלל הכל בכתב,
יעו"ש עוד במה שהאריך בזה, וע"ע
במש"כ בשו"ת דברי יואל או"ח (סימן י

אנשים ונשים יחד בחדר אחד, משום שאין שמחה במעונו של הקב"ה כשיש הרהורי עבירה יעו"ש, וכן כתב בקיצור שו"ע (סי' קמט ס"א), וכן כתב במשנה ברורה (סי' תטו סק"ה), וכן הובא גם בים של שלמה כתובות (פ"א סי' כ) בשם ספר חסידים יעו"ש.

והנה בעל השבט מוסר במדרש תלפיות, בדברים שחתן דומה בהם למלך כתב ג"כ, ומה המלך יש לו משתה אנשים לבד ונשים לבד, אף החתן כן. ובעיקר האי דימוי של חתן דומה למלך האם הוא לכל הדינים והאם הוא לדינא או לא, הארכתי בס"ד בספרי שירת יוסף (סימן כד) שי"ל לרגל יום חתונתי יעו"ש. ומ"מ לענין עיקר השאלה הנה ראיתי בספר אום אני חומה (ח"ב סי' כז) שנשאל הגר"מ גרוס שליט"א מהממונה על הכשרות אשר היה בשמחת שבע ברכות, וראה שהחתן יושב לצד הכלה ומחד גיסא הגברים ומאידך גיסא הנשים ומחה בהם, והורה למלצרים שלא יחלקו המנות בסעודה עד אשר יתוקן הדבר, והביא בזה דברי המדרש תלפיות, וכתב בזה להביא דברי רבנו יונה בספר היראה שכתב שהשמח חתן זוכה לראות בשמחת ירושלים, וירושלים והמקדש נחרבו בגלל עוון דפריצות וכמ"ש יען כי גבהו בנות ציון וכו', ואיך יזכו לשמחת ירושלים אם בשמחה זו איכא הסיבות לחורבנה ח"ו, ובודאי מה שאמרו בגמ' שכל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה

את ו' יעו"ש, וע"ע במש"כ עוד בחיוב מחיצה בשו"ת ויברך דוד ח"ב (סי' א), ובשו"ת אז נדברו חלק יד (סי' נג), ובספר לבושה של תורה (סי' עח), ובספר קב ונקי ח"א (סי' תקיא), ובספר מסורת משה ח"ג (עמ' שי).

ואחר דנפקא לן חיוב מחיצה במקום שמחה ממאי דמצינו שבמקום הספד יש חיובא, א"כ י"ל דכ"ש בסעודת חתונה, והפוסקים האריכו בדין ללכת רק לחופה היכא שאח"כ יהיה ישיבה מעורבת וכו' ואין להאריך. ובספר חסידים (סימן שצג) כתב שאם אנשים ונשים מסובים יחד ורואים אלו את אלו אין לומר שהשמחה במעונו, לפי שאין כאן שמחה לפני הקב"ה שיש כאן הרהורי עבירה, וז"ל: כל המברך שהשמחה במעונו צריך לחקור אם קיימו וגילו ברעדה, אם רעדה במקום גילה, אבל וכו' נשים יושבות בין האנשים שהרהורים שם לא יתכן לברך שהשמחה במעונו, ועל אלה וכיוצא בהם נאמר לא ישבתי בסוד מחשקים ואעלוזה, וכתוב כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום לא אבו שמוע דברי תורה, ולשמחה מה זו עושה בין ת"ח ובין לצים כל מצוה הבאה עבירה על ידה מוטב לא יעשה המצוה יעו"ש, ויעו"ש במש"כ בסימן תתש"כ.

וכה"ג כתב בבית שמואל אהע"ז (סי' סב סק"א) בשם הב"ח, שאין לברך ברכת שהשמחה במעונו במקום שיושבים

(סי' סד) שאסור לעשותה בשבת כיון שהוא מחיצה המתרת ויסוד דבריו ע"פ מש"כ הב"ח.

ואמנם כל זה היכא שיש עוד אנשים או נשים שאינם מבני המשפחה, אבל היכא שזה המשפחה ה'גרעינית' לכאורה שפיר דמי, והוי כמו שולחן שבת [והכא לא קמירי במה שנהגו במקהלות החסידים להחמיר בזה גם בסעודת שבת רגילה], וממילא נראה דיש להקל בזה.

ובעיקר דברי הלבוש שהביא השבט הלוי שם כן כתב הבני יששכר בספר דרך פיקודיך (עמוד קנז, מצות ל"ח לה אות ח) וז"ל, לא ראינו מי שחשש לזה, והטעם צ"ל לפי"ז דבעת שהיה קרן ישראל על מכונו והיתה הפרנסה מצויה לא היו רואים שום אשה בחוץ כי לא היו עוסקים במו"מ, וא"כ כאשר הזדמן לאדם לראות איזה אשה היה חידוש ונפל ההרהור במחשבה ובלב, משא"כ עתה בכבוד הגלות וקושי הפרנסה נשים כי הוא דבר המורגל ולא יתפעל האדם כ"כ בהרהור יעו"ש, ושכן כתב הגהות הצבי והצדק אבן העזר שם שלא הזהיר הספר חסידים אלא כשיושבין דרך פריצות אבל במקום שאין יחוד ולא פריצות מברכין שהשמחה במעונו.

ובשו"ת ברכת אוריאל ח"א אהע"ז (סי' ע) כתב שתמוה לחלק בין יושבות הנשים במעורב לבין יושבות מן הצד בחדר אחד, שהרי סו"ס כיון

קולות, והובא להלכה בטור (אעה"ז סימן סה), אם שמחת החתן כרוכה באיסור דראיה או הרהור בודאי, באינו משמחו לא עשה איסור אלא איפכא מצוה קעביד ויעו"ש עוד בזה. וכן נראה שתפס לדינא בספר בית חתנים (ח"ב פרק כד הל' יב) שכתב שאסור לישב במעורב נשים וגברים יחד אלא בהפסק מחיצה, ואפילו אם יושבים הגברים בצד אחד והנשים בצד אחר אין להקל אלא בהפסק מחיצה יעו"ש.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רפא סי"ג), כתב על פי הלבוש שאפילו בכה"ג שאין מחיצה טובה הראויה לבית הכנסת מכל מקום אם באמת יושבים בדרך צניעות לכו"ע אפשר לברך שהשמחה במעונו יעו"ש, וכן נראה ממש"כ בספר שערי הנישואין (עמ' רעא הערה כא) ששמע בשם הגר"ש וואזנר זצ"ל שמותר להעמיד בשבת מחיצת עראי בין אנשים לנשים לצורך שמחת שבע ברכות, דאע"ג שיש להקפיד לכתחילה על מחיצה בשמחת שבע ברכות מ"מ אין המחיצה נחשבת לענין זה כמחיצה המתרת שאסור לעשותה בשבת אלא כמחיצה לצניעות שמותר לעשותה כמבואר בשו"ע או"ח (סי' שטו ס"א), עכת"ד, וכן כתב בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כד סעי' מב) יעו"ש, וכן בספר אהל עראי בקיצור ההלכות (אות פה) יעו"ש, ובפסק"ת (סי' שטו הע' לט) יעו"ש, ודלא כמו שנקט בשו"ת אבני ישפה ח"ה

וכן ראיתי שכתב בספר בתים לבדים (ח"א עמ' תקלג) שהיכא שרק בני משפחה מסובים, אעפ"י שאנשים ונשים יושבים מעורבים, אמנם גם זה אינה ממשנת חסידים, אבל מותר מעיקר הדין לומר שהשמחה במעונו, ובהערה עג שם ביאר דהוא פשוט, יעו"ש. וכה"ג כתב בספר אהל יעקב הרחקה מן העריות עמ' קסד יעו"ש, וכה"ג כתב הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א בספר שולחן ערוך המקוצר (ח"ו עמ' רלז) בשם כמה פוסקים, ויעו"ש שהביא שבאוצר הגאונים על מסכת סוכה (סימן קפט) הצריך שתהא אשתו באותה סעודה מפני שהיא משמרתו מן העבירה יעו"ש.

וכן כתב הגה"צ רבי שריה דבליצקי זיע"א בספרו שבוע שמחות (עמ' עט בהערה) שאם הסעודה היא רק סעודה משפחתית בלי אורחים מיוחדים בודאי שאין מן הצורך להמנע מלברך שהשמחה במעונו גם כשכל בני המשפחה יושבים כרגיל מסביב לשולחן אחד יעו"ש.

וע"ע במש"כ בשו"ת ויען דוד ח"ז (סי' כו), שנשאל מה הגדר בזה, וכתב דאף שיש מקום לומר שהקילו באותן דגייסן בהדדי והרי ביחוד החמירו ביותר וכמו שכתב בשו"ע אהע"ז (סי' כב ס"ע) לענין בעלה בעיר, אבל כתב שיש לחלק בין יחוד להרהור, שבגס בו לא שייך להרהור כ"כ מחמת ראייה משא"כ ביחוד,

שאפשר לראותם הרי יש הרהורים, וכמו שכתב בספר חסידים שאם אינו יכול להיות מלראות בנשים לא יהיה שם, ולפי"ז כתב לדחות גם מש"כ בספר עולת כהן (סוף סי' כו) שכתב שיש שנהגו שאם יושבים בלבוש צנוע שלא בתערובת מברכים אף בחדר אחד, יעו"ש דהרי סו"ס יש חשש להרהור. ואולם אכתי יש לדחות וכמו שהביא בילקו"י דסו"ס יש חילוק אם יושבות בריחוק, וגם הנשים רגילים בינינו וממילא לא הוי אתי להרהר בהם. ומ"מ כתב בברכת אוריאל שם לדינא, שבסעודה שנמצאים בה רק בנים ונכדים עם נשותיהן כמו שמצוי בשבתות ובמועדים שמתכנסים כל בני המשפחה לסעודת שבת וחג בלי מחיצה בין האחים והאחיות והגיסים גם אם עושים ככה"ג שבע ברכות יכולים לברך שבע ברכות וברכת שהשמחה במעונו כיון שאין אין בזה חשש הרהור והרגל עבירה, והביא ראייה ממש"כ בחידושי הריטב"א עמ"ס קידושין (דף פב.) וז"ל: וכן הלכתא דהכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו עושה ואפילו להסתכל בבגדי צבעונין של אשה אסור כדאיתא במסכת עבודה זרה (דף כ:), ואם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא כלל מותר לו להסתכל ולדבר עם הערורה ולשאול בשלום אשת איש וכו', אלא שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו, ולא כל תלמידי חכמים בוטחין ביצריהן יעו"ש.

מללכת אחר אשה יעו"ש, ובודאי היינו כמ"ש הלבוש שמרוב הרגלן עם אנשים, ושכן כתב כה"ג בספר טהרת המים (מערכת ב' אות ח') שבעיר סלוניקי לא נהגו לחוש לזה והיינו טעמא כמ"ש בספר הלוּבש, ושאף רבי יהודה החסיד לא חשש אלא כשיושבים בחדר אחד עם הנשים ממש, אבל כשיושבים בחדר אחד עם הנשים מן הצד אין בזה קפידא יעו"ש, ומ"מ סיים שם בילקו"י שראוי להחמיר בזה שהנשים לבד והאנשים לבד, וציין עוד למש"כ מרן הגרע"י זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ג (אהע"ז סי' י אות ט) יעו"ש.

וכיוצא בזה מצינו חילוק זה כיון שדשו שהבאתיו בספרי שירת יוסף (סימן כה - שעתידי לצאת לאור ליום חתונתי בס"ד), על מה דאיתא בגמ' בכתובות (דף יז.) רב אחא מרכיב לה אכתפיה ומרקד, אמרי ליה רבנן אנן מהו למיעבד הכי, אמר להו אי דמיין עליכו ככשורא לחיי ואי לא לא. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה כדי לחבבה על בעלה, ולית הלכתא כוותיה. ומבואר דרב אחא הרכיב את הכלה על כתפיו, וקשה איך עשה כן, וס"ל שהיא כמו כשורא, ופירש"י כקורה בעלמא שאין אתם מהרהרין עליה, וכן בגמ' בקידושין (דף פא:) רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה שקליה לבת

וכתב שם שהיתר הדרך פיקודיך ועוד לא שייך היום בבחורים שלומדים בשיבה ובאברכי כולל, ומ"מ קרובי משפחה דגייסי בהדדי יש להקל לשבת ביחד אבל ב' משפחות אין לשבת יחד, ומ"מ כשאין הנשים הולכות בצניעות אפילו יושבין לבדן כל שהן בחדר אחד אסור.

ובילקו"י (חו"ק עמ' שח) כתב, בסעודת שבע ברכות שעושים בשבעת ימי המשתה נכון להקפיד שיהיו האנשים בחדר אחד והנשים בחדר אחר, ועכ"פ פשוט וברור שצריך להקפיד שלא ישבו גברים ונשים יחדיו בתערובת, וכ"ש כשיש שם נשים בלבד לא צנוע, ומכל מקום המנהג פשוט שאומרים בזימון שהשמחה במעונו גם כשמסובים במקום נשים וגברים, ורואים אלו את אלו, ובהערה (יא שם) כתב, שהמנהג לומר בכה"ג שהשמחה במעונו וכמו שכתב בספר הלבוש (במנהגים אות לו) מפני שעכשיו הנשים מורגלות הרבה בין האנשים ואין כאן הרהורי עבירה, משום דדמי לן כקאקי חיורי מרוב הרגלן בינינו וכיון דדשו דשו, ושכן כתב מרן החיד"א בשמו בספר יוסף אומץ (סימן מז), ושכן כתב בספר חינוך וחסדא ח"א (דף קטז ע"א), וכתב שם שכן יש לסייע ממש"כ בעל התרומת הדשן בספר לקט יושר (יו"ד עמ' לו) שכתב, שמותר לילך ברשות הרבים אחר אשת חבר או אחר כמו, משום שבזמן הזה אין אנו נזהרים כל כך

יעקב א"ש דברי התלמוד הכא, שרב אחא בר יעקב היה מופלג בחסידות, וכמו שאיתא בגמ' בעירובין (דף סג.) שאני רב אחא בר יעקב דמופלג, ופירש ר"ח שם בזה"ל, מופלג גדול בחכמה מופלג משאר חכמים עכ"ד, וכן כתב רש"י שם בזה"ל, רב אחא בר יעקב הרבה מאד היה זקן וחכם עכ"ד, וכתב שם הגרי"ח ש"ל שהיה מופלא בחסידות כעובדא דאיתא בגמ' בקידושין (דף כט:) יעו"ש, ושכן מצא לרבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל בספרו דברי סופרים (סי' לו) שכתב שרב אחא בר יעקב היה מופלא בחסידות, וכמו שכתוב בגמ' בקידושין, יעו"ש עוד במה שכתב להאריך בזה אם הוא היה רב אחא בר יעקב ע"ש.

ומצאתי בשל"ה הקדוש (מסכת פסחים פרק נר מצוה) שכתב, על כן הרוצה להיות חסיד ולאחוז בדרכי הראשונים, יגמול חסד עם חתנים לשם שמים ויכבדם וישבחם, ומהאל יתברך תהא משכורתו שלמה. ורבותינו ז"ל הזכירו ביותר שמחת 'חתן', כמו שאמרו (ברכות ו:) כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו כו', מפני שיש בכלה פנים לכאן ולכאן, אי דמיא עליו ככשורא יעשה כהוא סבא, ואי לא לא. עוד נראה לי, דירבה תחבולות ביותר לשמח חתן, וישבח לפניו הכלה, כי אם החתן שמח וטוב לב, אז החתן מאהב את הכלה, ומחזיר אחריה, וזהו שמחתה. עכ"ד.

ברתיה אתובה בכנפיה וכו' אמר שמואל הכל לשם שמים, ופירש"י ואין דעתי אחריה לחיבת אישות, אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה. ע"כ. ומ"מ בהרבה דוכתי לא חזינן כן לדינא וצ"ל דרב אחא שאני.

והוה כמו דאיתא בגמ' בשבת (דף יג.) עולא כי הוי אתי מבי רב הוה מנשק להו לאחותה אבי חדיהו ואמרי לה אבי ידיהו, ופליגא ידיה אדידיה, דאמר עולא אפילו שום קורבא אסור, משום לך לך אמרי נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב יעו"ש, וכתב לבאר שם בחידושי הריטב"א שהיקל לעצמו משום שהכיר ביצרו כמו דאיתא בגמ' בברכות (דף כ:) דמיין עלאי כי קאקי חיורי. וכע"ז איתא בגמ' בע"ז (דף יז:) יעו"ש.

וכן כתב לבאר בספר החינוך (מצוה קפח) וז"ל, ורב אחא הוה נקיט עלה אכתפיה למצוה היה עושה כן וכו', שהם ז"ל היו כמלאכים שלא היה עסקם אפילו לשעה קלה כי אם בתורה ובמצוות והיתה מפורסמת כוונתם לכל העולם כשמש, ולא היו מרגישים הרגש רע בשום דבר מרוב דבקותם בתורה ובמצוות יעו"ש, וע"ע במש"כ לבאר ברבינו בחיי (במדבר סוף פרק כב.) ועוד כתב להוסיף לבאר בזה הגרי"ח סופר שליט"א בספר תרנן לשוני שלפי מש"כ בעל השבות יעקב בספרו עיון יעקב על העין יעקב עמ"ס יבמות (דף סד:) דרב אחא סתם הוא רב אחא בר

שציין למש"כ בקובץ אור ישראל חלק כא עמ' קמא שהאריך ליישב המנהג בזה יעו"ש, ואמנם י"ל כנ"ל. ואמנם אכתי קשה להקל בזה.

ואולם בספר ישראל קדושים (עמ' קיג) כתב הפוסק הגאון רבי ישראל הרפנס שליט"א מארה"ב, שחיוב מחיצה נוהג אף בסעודות שבע ברכות וכדומה שרק קרובי המשפחה קרויים, מאחר שבהכרח קרוי שם גם הקרובים מצד השני ואף בסעודת משפחתית ממש, דהלא מדברי הגמ' בסוכה דילפינן חיוב הפרדה מהפסוק בזכריה (יב) וספדה הארץ משפחות משפחות לבד ממשפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד וגו' אנשים לבד ונשים לבד. אלא שנשאר בצ"ע מה הגדר בזה, שהרי בודאי המשפחה הקרובה ממש מותר לאכול ביחד כמנהג העולם בחגים ומועדים. וע"ע בספר עולמות של טוהר (עמוד 235) שהבא סאלי זיע"א הקפיד שהנשים תשבנה בחדר נפרד בסעודה, ורק בשעת הקידוש היו עומדות בפתח, כדי לענות אמן ולצאת ידי חובת קידוש, יעו"ש, ואמנם לדינא נראה כדברי כל הפוסקים שיש להקל בזה היכא שהשבע ברכות הוא בגדר משפחתי, ואמנם הכל לפי הענין דהיכא שיש עוד כמה קרובים שקשורים לצד של החתן או לצד של הכלה שאינם קשורים למשפחה שעושים את השבע ברכות, ורק מגיעים

ואמנם ראיתי להגר"י רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק ח"א סימן קמו שי"ל שהרכיב אותה כמו קורה ולא בפסוק רגלים ורק על כתף אחד, דאילו היה שתי כתפיו היה צריך לומר על אכתיפתיה כלשון הירושלמי בפ"ק דשבת (דף ו: יעו"ש, ויעו"ש מה שישב מה דאיתא בברכות (דף י:), וכיסוד דבריו כן מוכח מקידושין (דף פ.) ובסנהדרין (דף נב:) יעו"ש. וע"ע בזה בשו"ת משנה הלכות ח"ז (סי' רלב) דנראה דנשאר בקושיה מהגמ' הכא. ויעו"ש עוד בשירת יוסף, במה שהארכנו בכ"ז.

וכן הבאתי לישב כיוצא בזה לגבי החזקת הטלית בחופה בספרי שירת יוסף (סימן כ) שהבחורים מחזיקים את הטלית ותמהתי בזה הרי מצויות שם נשים, ובזה כתב ליישב לי הגאון רבי יהודה ברכה שליט"א בעמח"ס שו"ת ברכת יהודה ושא"ס, ירושלים עיה"ק תובב"א, שכיון שנשים מצויות בינינו אין איסור.

וכן י"ל למה שנהגו החסידים לעשות מצוה טאנץ, ואמנם בשו"ת קנה בושם ח"ב (סימן קח) כתב שצריך שתהא מחיצה מרשת בין האנשים לנשים, ושכן הסכים עמו בעל המנחת יצחק יעו"ש, וראיתי ליד"נ הגרי"א סקוצילס שליט"א בעמח"ס אהל יעקב ושא"ס, בספרו אהל יעקב הרחקה מן העריות (עמ' רג) שאמנם יש מקומות שהקילו בזה, ויעו"ש בהערה

מצד החתן והכלה ואז אינו בגדר שבע ברכות משפחתית, ואז נראה שיש להחמיר בזה עכ"פ לעשות בב' שולחנות נפרדים, ועלינו לזכור מש"כ בשו"ע אהע"ז ריש סי' כא בזה"ל, צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד ואסור לקרוץ בידיו או ברגליו ולרמוז בעיניו לאחד מהעריות, ואסור וכו' עכ"ל, ויהי רצון שתזכה

לבנות בית נאמן בישראל, בית של תורה ויר"ש טהורה, לאורך כל הימים, ונזכה בקרוב לביאת משיח צדקינו במהרה בימינו אמן.

בברכת התורה
ידידו הדו"ש

יוסף אביטבול
פה עיר התורה בני ברק



בענין חופה וברכת חתנים בבית חתנים כפי שנוהגים היום

הרב אוהד שלום ישי

חברת אהבת שלום, ירשלים ת"ו

א. ברכת חתנים מתירה לחתן את כלתו

וכ' הרמב"ם שאם נשא נדה ובירך ברכת חתנים אף שלא חלה החופה ועדיין היא ארוסה, מ"מ הברכה חלה ואין חוזר ומברך, וכן אם עשה חופה ונשא ולא בירך מברך אח"כ, דאין ברכת חתנים עושה הנישואין אלא הכניסה לחופה (פ"י מהל' אישות ה"ו), ומ"ש ברמב"ם שם "אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה" הוא רק לענין ליטמא לה וכו', אבל עדיין אסורה עליו ללא ברכה, כמ"ש מרן (אהע"ז סי' נה ס"ג), דאם כנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה, וחוזר ומברך ואח"כ מותר באשתו ע"כ. דהברכה מתירה אותו לבא עליה, אבל אינה מעכבת חלות הנישואין לענין לטמא לה ליורשה ולהפר נדריה. אע"ג שברכת חתנים "מתיר" אותה להינשא עדיין אינו נשואה ללא החופה.

והנה ברדב"ז (מובא בפ"ת סי' נה, ג) ובברכ"י מבואר שיש ב' דינים. א' ברכה להתיר אותו לבא עליה, ב' וחופה לענין שתהיה נשואה מדאו' לגבי ירושה ואבלות וכו', ונמצא שאפילו אם נשאה,

משום שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה (ריש מסכת כלה). וכמו שחז"ל תקנו ברכה על טבילת נדה דהוי ברכה על המתיר ה"ה דתקנו ברכה להתיר כלה לבעלה. וברכת כלה יליף רבי יוחנן מויברך אותם אלוקים וגו' (כלה רבתי). וכ' הרמב"ם (פ"י מהל' אישות ה"ג) דמברכים ברכת חתנים קודם הנישואין, וביאר הגר"א (אהע"ז סי' סו ס"א) דהרמב"ם סובר שהחופה הוא יחוד הראוי לביאה, וצריך לברך קודם כדי שיהיה מותר להתייחד עמה. דהברכה מתירה להכנס לחופה ולהתייחד עמה. ובר"ן (פסחים ד.) כ' דטעמו של הרמב"ם אינו משום דעובר לעשייתו, דברכות אלו הן ברכות השבח, אלא טעמו דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה. וכ"כ רבנו דוד שם שלרמב"ם ברכת חתנים ברכת המתיר, ואין מתירין חופה שהיא היחוד קודם ברכה. מבואר דהר"ן ורבינו דוד ס"ל דארוס אסור להתייחד עם כלתו קודם הברכה, אבל אחר הברכה עדיין דינה כארוסה ואינו יורשה או מטמא לה או מפר נדריה.

ב. ברכה שאינה סמוכה לחופה.

גם ממור"ם נראה דא"צ להסמיק הברכה לנישואין, וכל שבירך כבר חל ההיתר לבא עליה. דהרמ"א (סי' נה ס"א) כ' בשם המרדכי שארוס שדר בבית חמיו, כיון שאסורים ביחוד יש לברך שבע ברכות פן יתייחדו. ומשמע דא"צ להסמיק הברכת חתנים לנישואין. ואף שהיא עדיין ארוסה לענין תוספת כתובה וליורשה וכו', מ"מ ניתרת לענין יחוד בברכת חתנים, שכך עשו ביהודה לברך אחר האירוסין להתירה ביחוד, ועדיין היא ארוסה לענין לטמא לה וליורשה, וכ"כ בתוס' דפעמים מתייחד ובא עליה שלא לשם חופה, דהיינו שעדיין אינו רוצה לטמא לה או ליורשה מ"מ התירו לבא עליה, וכן נראה מהירושלמי, ולכן תקנו ברכה. לפיכך ביהודה אין טענת בתולים. וכיון שהברכה מתירה א"צ שיהיה סמוך לחופה. ובזה יישב ביבי"א (ה'ז) המנהג שאין נכנסים החתן והכלה לחדר יחוד עד סוף החתונה. וע' בח"מ וב"ש א).

עדיין אסור לבא עליה ללא ברכה. ולכן כ' הרמב"ם ומרן שיכול לברך כמה ימים אחר החופה. ומוכח מהרמב"ם דאין החופה צריכה להיות מיד אחר ברכת חתנים אלא רק צריך שהברכה תהיה קודם שתכנס לחופה שמתייחדת שם עם בעלה, דהברכה מתירה לבא עליה וא"צ שיהיה סמוך לחופה ויכול להיות קודם או אחר החופה, העיקר שיהיה אחר ברכת אירוסין. דבברכת אירוסין אומרים אסור לנו את הארוסות והתיר לנו ע"י חופה בקידושין בברכת חתנים. ולפיכך להרמב"ם חלה הברכה אף בנדוטה, ואע"פ שלא נגמרו הנישואין לענין לטמא לה ולהפר לה וכו' דהוי חופה שאינה ראויה לביאה, מ"מ חלה הברכה להתירה לאחר שתטהר. דברכה לחוד וחופה לחוד. לכן לכתחלה אין לברך ברכת חתנים או להנשא עד שתטהר. וכ"כ ביבי"א (ב:ו) שללא ברכת חתנים אסור לבא עליה אע"ג שנשואה לכל דבר אחר שנכנסה לחופה.

א. ברם מהח"מ (סי' נה סקי"א) לא משמע כדברינו. דכ' דמיד אח"כ נושאים זל"ז ביחוד אבל באופן שאינם דרים ביחד אין לברך ולא להתייחד לשם נישואין אח"כ וס"ל דברכת הנישואין בעי עובר לעשייתו או לכה"פ ברכה סמוכה לחופה. ומ"מ גם הח"מ מודה שהברכה מתיר אותו לבא עליה אח"כ לשם נישואין בבית חמיו דבדעבד לא בעינן סמוך ולפיכך כ' דלא יפה לברך ברכת חתנים ולא להתייחד מיד דס"ל דלכתחלה צריך שהברכה תהיה סמוכה לחופה. ומהתירוק השני של הח"מ משמע שתלוי אם דרים באותו בית או לא. דאם דרים ביחד כיהודה א"צ להסמיק השבע ברכות לחופה אבל אם אין דרים יחד אין להרחיק החופה מהברכת חתנים. ונראה שטעמו תלוי במ"ש בסמ"ק סא ס"ק א אם תחילת חופה קונה או סוף חופה קני דלרא"ש תחילת חופה קונה והמרדכי ס"ל דסוף חופה קני לפיכך כשיש תחילת חופה אפשר לברך ברכת חתנים וכיון שהם דרים בחצר אחד יש כאן התחלת חופה וגומר בביאה לשם נישואין. או בשבעה ימי המשתה שהם בחצר א' מסתמא יתייחדו שיעור העראה בשבע ימי המשתה ואז יש סוף חופה. לכן דוקא כשדרים יחד נוצר יחוד דנישואין אבל שאינם דרים יחד כיון שהוא בביתו והיא בביתה כ' דלא יפה לברך שבע ברכות דעדיין תישאר ארוסה אח"כ ואין לברך אלא סמוך לנישואין. דקנין הנישואין נקודתו לגבי לטמא לה ולהפר

ג. ברכה בחופת נדה.

הכילה כמו שנהגו בכל הקהילות. ואפילו בנדוניה חלה הברכה כדמוכח ממ"ש הרמב"ם שאם כנס נדה ובירך אינו חוזר ומברך אע"ג שלא נגמרו הנישואין. וביאר הגאון ר' ראובן גרוזובסקי זצ"ל (מובא בספר ישמח לב ליקווד תשס"ד) דהחופה היא לענין לטמא לה וליורשה וכו', והברכה היא לענין להתירה לבעלה, לכן כ' הרמב"ם שאע"פ שלא חלה החופה כשהיא נדה לענין לטמא לה וכו' מ"מ כל שבירך ברכת חתנים בעשרה שוב אין איסור כלה בלא ברכה.

ד. מקום מיוחד או מקום סתר.

בכתובות (ז), מברכין ברכת חתנים בבית חתנים בעשרה. ונראה דבית חתנים הוא דין בברכה, וחופה היא דין בנישואין לענין להפך נדריה ולטמא לה וליורשה כנ"ל. דלהרמב"ם יחוד ראוי לביאה הוי חופה, ולא שייך לברך ברכת חתנים בעשרה עובר לעשייתן ביחוד הראוי לביאה, לר"ן בדעת הרמב"ם

דעת רב האי גאון (שו"ת הגאונים שערי תשובה סי' קס), שאסור לעשות חופה לנדה ולברך ז' ברכות הואיל ואין לה יחוד. ומה שנהגו היום גם בחופת נדה לברך אף שכ' מרן (סימן ס"ב) דכשר הדבר שתנשא כשהיא טהורה, צ"ל דסמכו על הרמב"ם דהא דצריך חופה הראויה לביאה הוא רק לענין לטמא לה וליורשה ולהתחייב בתוספת כתובה, אבל עדיין שרי לברך ברכת חתנים בחופת נדה להתירה לאחר שתטהר או ביחוד, רק שלכתחלה אין לעשות כן שמא יגע בה וכדו'.

וביאר הגרנ"ט דיש ב' מיני נישואין, א. חלק האישות שבינו לבינה שצורתו תשמישו בביאה. ב. קנין ממוני לטמא ולהפך נדריה וליורשה. עכ"ד. והרמב"ם ס"ל דהקנין ממון אינו חל אלא בחופה הראויה לביאה. אבל לענין שמחת החתן וכלה סגי בברכת חתנים תחת

נדריה אבל האישות שבנישואין אינו נקודתי אלא מצב לפיכך כשדרים ביחד אחר הקידושין אין זה זנות והכל נחשב כחופה אריכתא אבל כשאנו דר עמה וחוזר לביתו אין כאן המשכת מצב של אישות. גם מהב"ש (נה"א) מוכח שא"צ להסמין הברכה לחופה ופירש מור"ם כהמרדכי דצורך הברכה להתירו ביחוד שאם יבעול אח"כ מסתמא יבעול לשם אישות ולא לשם זנות. אלא שהב"ש ס"ל דלרמב"ם אין הברכה מתירה ואינה מעכבת אלא החופה. ודייק ממ"ש הרמב"ם דכיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי זו מותרת לבא עליה דאין הברכות מעכבות ורק כלה בלא חופה אסורה לבעלה דס"ל כהתה"ד דאפילו ללא בירך ברכת חתנים מותר להנשא דלא מסתבר שאם אין עשרה אנשים שנאסור אותו לבא עליה. דדוקא הבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכות מדרות דסתם בעילה בבית חמיו שלא לשם נישואין ואם עשה חופה סתם בעילתו לשם נישואין. אבל הבא עליה בביתו אין מכין אותו דמסתמא בא לשם נישואין דאין הברכה מעכבת בדעבד. אבל הב"י כ' דהת"ד הכריע את עצמו. לכן הרדב"ז והגר"י ס"ל דגם לרמב"ם והב"י הברכה מעכבת ואסור לבעול ללא ברכה. וכ"כ ברטב"א דכלה בלא ברכה אע"ג שנכנסה לחופה אסורה לבעלה כנדה ואם בירך מותר לבא עליה אף שלא נכנסה לחופה. וכ"כ השל"ט"ג בשם הרי"ז. ובבית מאיר (נה) דייק דלרש"י צריך חופה וברכה להתירה. ומתוס' משמע ברכה או חופה. ובד"מ כ' דחופה בלא ברכה מתירה.

מקום שנעשה בו חידוש. אבל סודר שחופין עליה אינו בית כיון שאינו מקום מיוחד. והמנהיג כ' דסגי שחופה עליה סדין או טלית אף שאין כאן בית בזה שחופה עליה הוי כהכניסה לרשותו ונשואה כל שפירס טליתו עליה לשם נישואין. ומנהג צרפת שאחרים חופפין אותן בטלית כיעוד.

ה. ברכת השבח וברכת המצוה.

לפיכך, לרא"ש ולהפוסקים שחופה עליה בבית החתנים בטליתו או בכילה בבית החתן, אה"נ נחשבת נשואה גם לענין ליורשה ולהפך נדריה וכו'. ושייך לומר שהטעם שמברכים קודם משום עובר לעשייתן כמ"ש בב"י (סי' סב ס"א) שטעם הטור דמברכין ברכת חתנים קודם כניסה לחופה דכל המצות מברך עובר לעשייתן כדפרש"י דבית חתנים כשנכנסה לחופת נישואין. נמצא שרק אם פירוש יחוד אינו מקום סתר אלא מקום שמייחדין לחתן וכלה הראוי לביאה שייך האפשרות לברך קודם הנישואין עובר לעשייתן.

והמעין יראה דמ"ש בב"י שצריך עובר לעשייתן הוא דוקא לטור דס"ל דלא בעינן חופה הראויה לביאה כדמשמע מהדרישה. ומסקנת הב"י שלהרמב"ם א"צ עובר לעשייתן דזה ברכת המתיר. רק שהר"ן עצמו סובר שברכת חתנים הוי ברכת השבח ומברכין אחר שנכנסה לחופה. לכן הרמב"ם כ'

שפירוש יחוד מקום סתר. ובפרישה (סא) כ' דלרמב"ם צריך חופה בסתר, אבל לרא"ש וטור סגי מקום מיוחד וא"צ חופה בסתר. דחופה מקום מיוחד שמכניסין ומביאין החתן והכלה לשם ומושיבין זא"ז לשם נישואין וא"צ שיתייחדו בסתר דפירוש יחוד לייחד המקום לכך. וע"כ צ"ל דקאי לגבי חופת קנין דראוי לביאה, אבל ודאי לא קאי על הבית חתנים דצריך לברך שם בעשרה. ומה שייך מקום סתר כשמברכים שם בעשרה אם צריך שהברכה תהיה סמוכה ממש ליחוד הראוי לביאה. לכן הר"ן שפירש דיחוד הוי מקום סתר, והברכה מתיר היחוד וכ' שלהרמב"ם אין הטעם משום עובר לעשייתן דלא שייך שהברכה תהיה סמוכה ממש ליחוד הראוי לביאה.

ומוכח מסוכה (כה:) דיחוד חופה שאני מיחוד דסתירה, שהרי ביחוד דחופה גם השושבינים שם. ובפנ"י כ' דלרמב"ם צ"ל שהוי ראוי לביאה בעצם כיון שמותר לבא עליה לפיכך יש חיבת חופה הראויה לביאה, וכל הראוי לביאה אין ביאה מעכבת אותו דיכול לסלק השושבינים מהמקום. ע"כ.

והדרישה פירש יחוד מקום שמייחדים לכבוד החתן והכלה. דבעיטור כ' שכל מקום מיוחד שעושים לזוג נחשב חיבת חופה, ואפילו כילה עם הדסים שעושים לזוג יוצר שמחת חופה. ומ"מ צריך מסירת האב לבעל לאותו

יחוד דהיינו בית חתנים. דחופת קנין א"צ שמחה. אבל חופת ברכה בעי מקום שמחה. נמצא שלחופה שקונה בנישואין סגי בכלונסאות אבל חופת שבעת ימי משתה בעי מקום קבוע. דתחילת נישואין לענין קנין סגי בהינומא או כלונסאות. וממין בסעיף ה משמע דלעיכובא דאין לברך אלא בבית חתנים. דהשבע ברכות שמברכים תחת החופה בשעת הנישואין א"צ שיהיה לו דין של בית חתנים, ורק השבע ברכות שמברכים בסעודות מברכים בבית חתנים כמבואר ממין הש"ע (סי' סב ס"י) דמברכים ברכת חתנים רק בבית חתנים.

ז. מנהג אשכנז להסמך חופת קנין לחופת ברכה.

בגמ' סוף תענית, ביום חתונתו זה מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בהמ"ק. ובזוה"ק כלה נכנסת לחופה, ולאכול שנאמר אכלתי יערי וכ"כ מור"ם בשם המהרי"ל שאחר הכילה מוליכין לחדר יחוד ואוכלים שם כדי שיהא לבו גס בה. כלומר אחר הכילה שהיא חופת קנין מוליכין אותה לחופת ברכה. וביאר מור"ר הגרצ"ש שליט"א, הטעם כדי שהברכה תחת החופה יהיה עובר לעשייתן לנישואין ע"כ. ונראה דמה שבעינן עובר לעשייתן אינו משום דמספקא לן אי הכילה או היחוד החופה, אלא הטעם כדי להסמך יום חתונתו ליום

שיכול לברך ברכת חתנים כמה ימים אחר הנישואין, ורק לגבי ברכת אירוסין כ' הרמב"ם שאינו יכול לברך קודם הקידושין, דברכת אירוסין ברכת המצוה וצריך סמוך לאירוסין אבל ברכת חתנים אינו ברכת המצוה. והר"ן כ' דנהגו לברך אחר שתכנס לחופה דהוי ברכת תפילה ושבח ובלא"ה בשעת החופה הוא קודם היחוד.

ו. חופת קנין וחופת ברכה.

ועי' בשו"ת שערי יושר דמסוכה (כה): מוכח שצריך מקום חופה ומקום סעודה ומקום צנוע שהחתן יכול לבעול לפיכך אין חופה בסוכה. ומוכח מהש"ס דסעודה גדולה עם כל בני חבורתו וחופה הם שני דברים נפרדים. לכן כ' הרא"ש שעיקר מקום ישיבת החתן וכלה מקרי חופה, וכ"כ הרא"ש ששבעת ימי החופה היא מקום יחוד, ותחלת שבעת ימי החופה אין תלויים באכילה אלא משעת ברכה במקום המיוחד. אבל הסוכה אינו מקום יחוד לחתן וכלה לאביי משום יחוד ולרבא משום צער חתן, ופרש"י דאביי חשש שיתייחד אחר עמה ורבא חש לצער החתן שמתבייש לשחק עם הכלה. ותמוה, דלתוס' יציאה בהינומא חופה ומה שייך מקום יחוד?

ותירץ בשערי יושר דחופה לקנותה לטמא ולהפר נדריה סגי בהינומא, אבל חופה לברכה צריך מקום

ח. ברכת חתנים בסעודה קודם
כניסה לביתו או חדר יחוד.

ועי' בוישב הים (ב:כא), דלרש"י בית
חתנים אין פירושו מקום שדר החתן
אלא פירושו החופה בזמן הנישואין בכל
מקום שהחתן והכלה נמצאים שם
שמזמינים השכינה ע"כ, ומו"ר צוק"ל
בשערי יושר (א:לז) כ' שבדאי אין החופה
תלויה בכסא יפה או אפריון המיוחד,
אלא צריך שיהיה מקום עיקר ישיבת
החופה כל שבעה, והאפריון אינו אלא
סימן שהחתן וכלה דרים שם אבל אין זה
ההגדרה. דא"כ אפשר להכניס אפריון
וכסא יפה לסוכה ולשמוח ולייחד שם.
דלתוס' והרא"ש אין ז' ברכות במקום
שעושים לכבוד החתן וכלה דאין זה עיקר
מושבים. ובט"ז כ' שמקום עיקר מושב
לשעתו כל שהוא מקום צנוע הוי חופה
לשעתה אם יכול לשחוק עמה כסוכה
שאין בה צער או חשש יחוד דמה לי בית
זה או אחר. ומוכח מכמה ראשונים שרק
מברכים בבית חתנים, ומ"ש הט"ז
שאפילו אם דעתו לחזור לחופתו כל
שעתה שמח בחופה זו מברך ברכת
חתנים, כיון שבאותה שעה אינו חושב על
חופתו ושום דבר לא חסר לו בחופה זו
בזה חלקו הפוסקים על הט"ז. אבל אם
דרים בבית אחר כל יום בשבע ימי
המשתה לרא"ש הוי חופה של אותו יום
דכיון דאין דעתו לחזור לחופתו אותו
חופה בית עיקר. והמקום בעיקר מתבטא
ע"י קישוט ואפריון שמושיבים בה החתן

שמחת לבו. לפיכך כ' בב"ח וב"ש
שבעינן ברכה סמוכה לחופה משום עובר
לעשייתן. לכן המנהג שמברכים תחת
החופה ואח"כ מוליכים מיד לבית היחוד,
כמ"ש במהרי"ל (מנהגים, נישואין ה), ומיד
ממהרין עם החתן דרך שמחה להכניסו
לבית החתונה ע"כ.

ומ"ש דרך שמחה דכיון שההולכה היא
בדרך שמחה אין ההליכה הפסק.
די"ל שרק חופת קנין היא נקודתית אבל
חופת ברכה תהליך של שמחת האישות,
ויש לחבר המעמד בחופה לכניסה לרשות
דתחת החופה בבחינת מעמד הר סיני של
יום חתונתו, וההולכה מסע דור דעה
בקבלת התורה, והיחוד בבחינת בנין בית
הבחירה שמחת לבו. דהמהרי"ל שם כ'
שנכנס החתן לבית החתונה קודם ואח"כ
הכלה. ובמשאת בנימין כ' שמלווין
השושבינין את החתן והכלה בריקוד
ומחולות מהחופה עד החדר הייחוד
ובכה"ג אין השינוי מקום הפסק. וע'
בספר נישואין כהלכתם, שציין לזוה"ק
ובמדרש דנראה שהחתן מזמין הכלה
בדרך ארץ שנוטל רשות מהכלה ואז נכנס
ומכניסה לביתו. והרה"ג ר אברהם דוב
אויערבאך צ"ל כ' שהמנהג לאחוז ביד
הכלה מהחופה לחדר הייחוד שהיא
תחילת חופה דבעינן עובר לעשייתן,
ובכה"ג אין ההליכה הפסק כי עצם
ההליכה היא חלק מההכנסה לביתו ע"כ,
דעל פי ה' יסעו ועל פי ה' יחנו.

והכלה להזמין השכינה שתשרה שם.
ע"ש.

לכן מברכים שבע ברכות גם תחת החופה וגם בסעודה בסוף החתונה אפילו קודם שנכנסה לרשות. דבספר המקנה הוכיח מדמברכין ב' פעמים שבע ברכות תחת החופה וגם בסעודה ורק אח"כ מכניסה לרשות, ע"כ החופה הוא ככילה ולא בכניסה לרשות. ותמה על הב"ש שהרי החדר יחוד אינו עובר לעשייתו. וצ"ל דבזמן הב"ש היו דרים בשכונה אחת והחופה היה בחצר בהכ"נ, ואחר החופה הוליכו עם הכילה עד הבית החתן כמ"ש במהרי"ל ובב"ח. ואח"כ היתה סעודת חתונה באותו אזור. אבל בזמן המקנה שכונות האשכנזים התרחבו ועשו החופה והסעודה באולם ובית החתן. והכניסה לרשות לא היה סמוך למקום החופה ולכן הייחוד בבית החתן היה אחר החתונה. דמנהג אשכנז שכ' המקנה לא כמנהג המהרי"ל. ולכן המקנה ס"ל שעיקר החופה כבר חלה בכילה דיחוד מקום מוצנע ואין בו איסור יחוד. וחז"ל קראו למקום המיוחד הזה בית חתנים.

בגליונות, דהחופה התחילה משעת הכילה והוי שמחה אריכתא ולא כמחוסר מעשה דמי, ויש לצרף השיטות דחופה היינו בטלית וכנ"ל. ע"כ. ולמ"ש שערי יושר דלגבי הברכה שניתר שפיר הוי נשואה לענין חלק האישות. לכן תחת החופה הברכה להתירה ומברכים שבע ברכות להתירה דהכילה חופת ברכה ונמשך השמחה בסעודת נישואין, ולכן באולם מברכים שבע ברכות מחמת שמחת הסעודה הראשונה שבאה מחמת החופת ברכה שאותו מקום נחשב כבית חתנים שבמברכים בו ברכת חתנים מכיון שהסעודה ומקום לכבוד החתן וכלה. דפשוט שאולם החתונה יש לו דין של בית חתנים לאותה שעה מכיון שהזוג עדיין לא קבעו דירתם. דתחת החופה כמעמד הר סיני שאין לו מקום קבוע בסוד במשך היובל, והחופה בסעודה כנגד השכינה תחילה במשך העדות בנסוע אהרון ולבסוף ובבית הבחירה המקום אשר בחר ה'.

ט. ברכת חתנים שלא בבית החתנים.

א"צ בית חתנים בברכה שתחת החופה אלא רק צריך בית חתנים בשבע ברכות שבא מחמת הסעודה, כדמשמע מלשון הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות ה"ט), בבית חתנים מברכים ברכת חתנים אחר בהמ"ז בכל סעודה כל שבעת ימי המשתה של בחור או בתולה. דהיינו

והנוהגים כהילקו"י שאין עושין חדר יחוד סמוך לחופה, ומברכים ברכת חתנים גם בסעודה קודם החדר יחוד אף שלדבריהם עדיין ארוסה לענין ירושה ואבלות וכדו', ולכאז' הוי ברכה על סעודת אירוסין. י"ל שסומכים על המקנה כמ"ש בברכת ה' וביבי"א

שבעה כמ"ש מרן בסעיף ה' בשם הרמב"ם, ובב"י בשם התוס', ברם דעת הר"ן שא"צ לברך במקום הסעודה וא"כ כדאי לסמוך על הרא"ש. וגם הר"ן רק התיר לברך באחת מבתי החתונה אבל לא בכל מקום. וממ"ש בכנה"ג שמנהגנו כהר"ן לברך בכל מקום שעושים סעודה לכבודו, מורנו ראש הישיבה הרב יעקב הלל שליט"א בוישב הים למד מהכנה"ג שגם מנהג הספרדים לברך שלא בבית חתנים, אבל מו"ר בשערי יושר כ' דכוונת הכנה"ג לברך בבתי החתונה הסמוכים ולא דוקא בחופה עצמה, כמ"ש הגר"ח פלאג'י שאם בישלו אוכל במקום החופה והיה ברית בחדר הסמוך מברכים שבע ברכות, אבל אין לברך שלא בבית חתנים.

יד. אשר ברא שלא בבית חתנים.

ברם בסימן סב מוכח דאשר ברא צריך עשרה ובית חתנים. דכ' מרן שמברך אשר ברא אפילו אם אין פנים חדשות ומ"מ משמע ממרן שם בסעיף ה' דדוקא בבית חתנים מברך ברכת אשר ברא. וכ"כ בשו"ב שמחות להרה"ג שריה דבליצקי זצוק"ל (עמ' סג), שהנוהגים שלא לברך שבע ברכות אלא בבית החתן אין לברך גם אשר ברא, כמ"ש בב"ש (ס"ק יג) בשם תוס' והרא"ש והרשב"א והרמב"ן, ופשטות לשון מרן השו"ע, דלא כמ"ש הרטב"א, ולא אמרינן ס"ס בענין ברכות. ע"ש, ובברכת יצחק ברכה עשה פשרה

שכיון דהברכה נובעת מחמת ברכת המזון צריך שהסעודה יהיה בבית חתנים שהוא מקום השמחה. ומזמינים השכינה בבחינת בואי כלה. ובתוך שבעת ימי משתה מנהג האשכנזים לברך בכל מקום שהוזמנו, אבל דעת מרן (סי' סב ס"י) שאין שמחה אלא בחופה. ומ"ש בט"ז ובב"ש (סקי"ג), וערה"ש (לה-לו), דבזה"ז כיון שאין חופה בבית החתן והכלה מברכים בכל מקום, זה רק מנהג האשכנזים, אבל הספרדים חוששים לסב"ל אא"כ מייחדין לחתן וכלה חדר מיוחד לשמוח בו לבד רק אז יש שמחה לברך.

וא"כ רק בסעודה הראשונה יכול להיות בכל מקום אפילו שלא בבית החתנים ששם עיקר השמחה. וכן הורה הגאון רבי עזרא עטייה, וזה מנהג ירושלים, אף שבכנה"ג וחינא וחסדא כ' שנהגו כהאשכנזים. לכן האשכנזים שנהגו כהט"ז ימשיכו במנהגם. לכן אב של חתן ששוכר מלון לשבת חתן יאמרו רק ברכת אשר ברא בלבד (יחזק דעת ז:קצד). דהיינו דס"ל שלתוס' צריך כל שבע ימים במקום אחד, והרא"ש חידש שאם עוקר דירתו אף לדירה אחרת באמצע יכול לברך שבע ברכות בחופה החדשה, אף שהיא פחות מז' ימים במקום שהחופה החדשה או מקום שדר ומתיישב בה. אבל מלון שהוא דירת עראי דמי לסוכה שאינה חופה. דמרן הביא רא"ש ב"א, אבל הסתם סובר שצריך לברך דוקא בבית חתנים של כל

שעדיף שאשכנזי יברך כיון שהאשכנזים סומכים על הט"ז שא"צ בית חתנים. וגם מהבא"ח אין ראייה דמה שמברך אשר ברא בשעת החופה הוא ברכת המתיר שא"צ בית חתנים ולא ברכת השבח הצריך בית חתנים. גם בוישב הים כ' שאין מנהג ירושלים לברך רק בבית חתנים.

י. שכינתא בגלותא.

גם בחו"ל רבים מהספרדים נוהגים כהאשכנזים. דנהוג עלמא לפרש דגדר דעתו לחזור אין תלוי בדירת קבע, אלא אם דעתו לחזור למקום שיברך שם ברכת חתנים, כמו שפסק מרן בשם הרא"ש שיכול לשנות את מקום החופה אם הולך לגמרי לבית אחר עם שושבין שיכול לעשות את המקום השני עיקר מקום החופה. ע"כ. ולכן נהגו היום לברך שבע ברכות רק במקומות שמייחדים לחתן וכלה, וכל ערב החתן והכלה והשושבינים מגיעים לאותו מקום ומקום זה נקרא החופה ואין החתן חוזר לחופה אחרת. אלא יש לו שבע חופות בשבע מקומות דשכינתא בגלותא. וכמו שסנהדרין והשכינה גלתה ממקום למקום ה"ה הבית חתנים. וא"כ י"ל דשאני סוכה דצילא מהימנתא ויש יחוד שכינה ואין זה מקום מיחדי ואיכא צער החתן על השכינה שבגלות. ומה שהוכיחו הפוסקים שאין שמחה בסוכה וא"א לברך שם שבע ברכות אין ראייה לשאר מקומות. מסקנא

לברך אשר ברא שלא בבית חתנים משום ס"ס, וע' ביחוד דעת (ז:קצד).

ברם כ' בשו"ת תפלה למשה ח"ז ובמכתב שם, דהיום העיקר כהרדב"ז דכשאין מקום בבית החתן להכיל אנשים מברכים כל השבע ברכות שלא בבית החתן, אלא החתן והכלה וכל השושבינים הולכים למקום גדול ושם נקרא בית חתנים ומברכים שם כל השבע ברכות. ומנהג ישראל תורה בכל אתר ואתר לברך כל השבע הברכות אפילו שלא בבית החתן, ומה שהנהיגו לאחרונה בירושלים אינו מנהג קדמון. ואדרבה המנהג הישן בירושלים לא היה כך ע"ש. ומ"ש בילקו"י דמנהג הספרדים שמברכים אשר ברא אפילו שלא בבית חתנים, נגד מרן אלא כרבינו היב"א שהנהיג כך בשיעוריו (אוצה"פ עמ. מח ובספר בית חתנים). תדע דהפני יצחק שכ' שמברכין אשר ברא שאין עשרה אלא שלשה וא"צ פנים חדשות, ומ"מ לא כ' שא"צ שיהיה בבית חתנים. ועוד דממרן משמע שעיקר ברכת חתנים הוא אשר ברא. דלא כהר"ן דס"ל דאשר ברא אינו בכלל ברכת חתנים. דמרן ס"ל כרמב"ם והראשונים דס"ל דאין לברך אשר ברא אלא בבית חתנים. וכן פשטות דעת מרן שלא חילק בין אשר ברא לשאר הברכות.

ול' נראה דרבינו היב"א עצמו לא בירך אשר ברא אלא לא העיר על הנוהגים כן, כי מצאתי מכתב של רבינו שמשמע

הנכנסים הם קהל מפני כבוד הציבור עומדים כמ"ש במהרש"א קידושין. והמקילים לישב סומכים שחופה מקום לחוד מהרואים (אהלי שם). ויש מפרשים הזוה"ק כפשוטו דהחופה דמי למעמד הר סיני. ולכן כ' הגרש"ק שמשעת קידושין צריך לעמוד.

וגם ביבי"א (ו:ח) כ' שצריך לעשות חופה נאה לכבוד כלה עילאה היא השכינה שבאה לשם וכיון שכן חייבים לקום משום כבוד השכינה שנגלית בשעת החופה כמ"ש בקידושין (לא:) איקום מקמי שכינה דאיתא. ע"כ לכן י"ל שרק בעומדים תחת החופה ולא בסעודות החתן והכלה. משום שהחופה בשעת הנישואין כנגד מעמד הר סיני שניתן באימה ויראה. אבל החופה בסעודות בעשרה כנגד שמחת לבו בבנין עדי עד שמזמין השכינה. לפיכך סוכה שבבחינת צילא דמיהמונתא עי' בש"ך עה"ת שקבלנו שאין לשמש מטתו בסוכה וכ"כ בשל"ה הקדוש.

לכן פשיטא לפוסקים כהמהר"ל דהחסרון הוא רק בסוכה כיון שאין משמשים שם ולא הצטרכו לחילוקו של הט"ז. והמנהג לייחד חדר לשעה שהוא מקום שמחה וכל מקום סגור ראוי לביאה כמ"ש המקנה והפנ"י ורק כשהיא נדה או בסוכה הוי מקום שבעצם אינו ראוי לביאה. לכן כ' הרמ"א שכל שאין דעתו לחזור נחשב

דדינא שהמברך כל שבע ברכות של ברכת השבח בעשרה ופנים חדשות אף שלא בדירת החתן לא הפסיד.

יא. כל העם עומדים בשעת החופה.

כ"ב בתיקוני זוהר י. וכ' בבאר היטב שצריך כל העם לעמוד בשעת השבע ברכות שבחופה. בארחות חיים כ' משום שחתן דומה למלך. ע"כ. ותמה בחקרי לב דלפ"ז גם בסעודה כל שבעה ולא מצינו שנהגו כן אלא בשעת החופה ולא בקרה"ת. לכן בחק"ל תירץ הטעם דעומדים משום דביו"ד (סימן רסה), כ' בהגהת ב"י שהטעם שמשום שעומדים בפני עושה מצוה כדמצינו במקרא ביכורים. לפיכך עומדים כשהוא בדרך לחופה. ולא מצינו שעומדים לכלה כיון שהוא מצווה על כי יקח ואין היא אלא מסייעת. ורק הוא מצווה על פו"ר. ומה שמצינו שעומדים לפני שעושה מצוה כ' באהלי שם משום כבוד השכינה. ובדרכי נועם כ' הטעם שמשום שברכת חתנים בעשרה הוי דבר שבקדושה ועומדים מפני כבוד השכינה השרויה בעשרה. ובסלוניקי רק עומדים בברכה אחריתא שהוא על כללות ישראל שמתברכים, ודמי לברכת כהנים שבשעה שמתברכים צריך לעמוד. ברם מש"כ החק"ל מטעם ביכורים, לפמ"ש המאירי שאני בכורים דעומד כדי שלא להכשילן לע"ל או מפני

ברכת חתנים לחתן והכלה. ולא דמי לברכת אירוסין למרן והרמב"ם מצוה על החתן.

גם בהעמק שאלה כ' דתקנת שבע ברכות לשמח החתן והכלה. לפיכך אין לחתן לברך ברכת חתנים כמ"ש רבי אברהם בן הרמב"ם. ולמ"ש שהחופה בבחינת קבלת התורה ואין מברכין ברכת חתנים אלא בבית חתנים ששם ששורה השכינה והרשב"א כ' דברכת חתנים בעשרה לעיכובא. מובן שחל חיוב על הקהל לשבח ולהלל דבמקהלות ברכו את ה' לפיכך חתן מן המניין. דלענין ברכת הגומל ע' בשער הציון (סי' ריט סק"ז) ותשובות ונהגות (ח"ב סי' קמג) בשם הרב רוזובסקי שאינו מן המניין הטעם משום דבעינן הודאה קמי עשרה לפרסם הדבר ברוב עם. לפיכך גבי ברכת חתנים מהו דתימא כיון שבועז פרסם הדבר אינו מן המניין, קמ"ל גבי ברכת חתנים שהתכלית להשרות השכינה די בעשרה, דחתן מן המניין להשרות השכינה. א"נ קי"ל כמ"ד דיליף ברכת חתנים מהפסוק במקהלות ברכו דהוי כל דבר שבקדושה וסגי בעשרה לפיכך חתן מן המניין.

ועי' בבנין אב שודאי ברכת שהכל ברא לכבודו צריך עשרה, דפרש"י שברכה זו לאסיפת העם שהיא כבוד המקום. דבעינן שכינה שבאה כשיש עשרה המקשר האיש והאשה לגוף אחד.

המקום שהוא שמח עם הכלה והמשפחה מקום החופה. ע"כ. ואפילו אם לחתן והכלה יש דירה משלהם כיון שאין אוכלים ושמחים שם עם השושבינים אין זה נחשב מקום חופה בפרט שבד"כ הוא מקום צר. תדע דכ' הב"י שאם דעתו לחזור תוך שבעה לתוס' והרא"ש אין מברכים ברכת חתנים, ומשמע דאע"ג שדעתו לחזור לאחר שבעה מ"מ כיון שלא יברך באותו מקום שבע ברכות שחוזר אליו אין למקום הזה דין חופה. דגדר חופה הוא מקום שעושים סעודות מריעות לכבוד החתן והכלה.

יב. על מי חל חיוב ברכת חתנים.

השבע ברכות בסעודה לכ"ע ברכת השבח. עי' בבנין אב (ו:עה) דאירוסין כנסת ישראל ביציאת מצרים, והנישואין במעמד הר סיני עם השכינה, כמבואר בשה"ש יום חתונתו ויום שמחת לבו, והשבע שבתות מיציאת מצרים למתן תורה כנגד השבע ברכות. וכיון שהחופה מסמל מעמד הר סיני לכן יש מקפידים להשאר עד הסוף. ומה"ט נראה דהחיוב חל על הקהל ולא על החתן והכלה, שכן נראה מהר"ן ומהאגר"מ דכ' דמברכין ברכת חתנים גם על חרש וחרשת. וכן ממ"ש ביבי"א (ד:ח) ראוי שיברך הגדול שבהם דזה ברכת השבח ולא יחלקם לקרואים, כמ"ש בתקו"ז י, שהקב"ה בירך ברכת חתנים כחזן שמברך

יד. אין לברך אשר ברא ללא
פנים חדשות שלא בבית חתנים.

ואפשר דהמנהג הוא דמברכים אשר ברא בעשרה או כשיש פנים חדשות או בבית חתנים דבכל אחד נוצר שמחת לבו. אבל בדליכא פנים חדשות וגם ליכא בית חתנים אין לברך אפילו בעשרה אשר ברא. דאשר ברא בעי ע"כ שמחת לבו או ע"י בית חתנים או ע"י הפנים חדשות. ואף שמהרמב"ם בהלכות ברכות ומרן השו"ע מוכח דברכת אשר ברא לחוד ושמחה לחוד, מ"מ מרן הגר"ז הלוי דקדק דלהרמב"ם ברכת אשר ברא ללא פנים חדשות שונה מברכת אשר ברא כשיש פנים חדשות. דכשאינן פנים חדשות זה מקרי ברכת חתנים וא"צ עשרה אבל כשיש פנים חדשות זה מקרי ברכת נישואין וצריך עשרה וחתנים מן המנין. ע"כ ולפ"ז יש ליישב המנהג שאינו נגד מרן השו"ע, דמ"ש בש"ס ושו"ע דדוקא ברכת חתנים בבית חתנים דהיינו בדליכא עשרה אבל כשיש עשרה וגם פנים חדשות א"צ בית חתנים לברך ברכת נישואין. דכל הענין הוא שמי שלא שמע ברכת נישואין יכול עתה לשמוע ברכת נישואין בסעודת החתן והכלה. אבל אין מועיל שבת או ד"ת לזה דצריך אדם שלא שמע הברכה. ע"כ, ויש לדקדק ממ"ש ברמב"ם דאין לצרף עבד וקטן דברכת נישואין דבר שבציבור אבל ברכת חתנים דבר שבקדושה.

וע' מ"ש מו"ר בנפש רב בשם הגר"ד הלוי, שדרש עה"פ ויברך אותם י"ל שברכת חתנים חל על החתן ועל הכלה מדלא כתיב ויברך אותו. דנהי דמצות פריה ורביה חלה על האיש דכתיב וכבשה מ"מ הברכה חלה על הזוג, דהברכה כרוכה בטן דו כי היחיד הבודד אינו בר ברכה להתעלות אא"כ משפיע ומושפע לבשר אחד ע"ש.

יג. באופן שאין עשרה מצויים

כיון שיש לחוש שמא יקדמנו אחר ברחמים יל"ע אם עדיף שיקדשה בחופה ללא ברכה בלי י' וכשיזדמן לו י' יברך ברכת חתנים או שידחה החתונה עד שימצא י' ואז יקדש וישא ויברך, מכיון שהרדב"ז (ב:תוסד) ופרי הארץ, ואדמ"ק כ', שיש חרם עולמי שצריך להסמיך הקידושין לנישואין. ובבא"ח כ' דינשא מיד ויברך אשר ברא דס"ל דנתרת בברכת אשר ברא, דלר"ן אשר ברא א"צ עשרה דאפשר לברך אשר ברא שלא בברכת חתנים, והריטב"א כ' שכיון שאשר ברא א"צ פנים חדשות וה"ה שא"צ חופה. ע"כ. ונראה כוונתו דברכת המתיר בדיעבד א"צ עשרה לעיכובא כמ"ש בתה"ד. ולכן ס"ל דתחת החופה אם אין עשרה יכול לברך בפעם הראשונה. ורק השבע ברכות בסעודה צריך י' כיון שהם ברכת השבח ואין מברכין בפחות מעשרה.

טו. שמחת לבו.

פת אבל פשוט דבעינן שהחתן ישתה יין, דיין ישמח ולחם יסעד. ואפשר שאף מי שלא אכל פת כל ששתה יין מצטרף, דיין אית ביה תרתי. דביום שמחת לבו כנגד בהמ"ק שיש במזבח אכילה ושתיה. לכן י"א סגי בג' פת וי"א רוב פת. ומי שלא אכל פת לא יברך, ויש מקילין דמקדש שיצא מוציא אף שאין אוכל ואין קידוש אלא במקום סעודה (ישכיל עבדי ח:כ), ויש מחמירים כיון שהברכת חתנים נגרר אחר האכילה (יבי"א ג:יאנז), ובהקדמה לשו"ת פני יצחק אבולעפיא השיג היבי"א על הישכיל עבדי שנעלם ממנו מ"ש בפני יצחק, ע"ש.

ופלא שגם הפני"צ (קא) כ' שאם אין א' מהאוכלים שם שיודע לברך אז יכול לברך מי שלא אכל ופשוט. ע"כ. ונראה טעמו דהעיקר תלוי בשמחת לב החתן ואין האכילה תלוי במי נאה לברך ולשבח.

טז. לעזוב הסעודה קודם השבע ברכות.

החופה כמעמד הר סיני. וכ' בב"ש שמקיים מצות הכנסת כלה מהחופה לחדר יחוד דבכה"ג אפילו תורתו אומנתו חייב בזה אפילו אם לא נהנה מסעודת החתן חל חיוב הכנסת כלה. ולח"מ דוקא בשעת ראייה חייב מי שתורתו אומנתו. ע"כ. ולכן כשעוזבים לפני כן הוי כתינוק הבורח מבית הספר. ולגבי הסעודה יש לומדים מהרמב"ם

לפיכך המנהג הוא שאין עומדים בסעודה אלא בחופה (פני יצחק או"ח סימן אבג"ד אות צה), כמ"ש דברכת חתנים בסעודה משום שהיא כנגד שכינתא תתאה בבחינת בואי כלה. דהברכת חתנים ביום חתונתו כנגד מעמד הר סיני שהוא באימה ויראה וברכת חתנים בסעודה כנגד יום שמחת לבו בבחינת בנין בית הבחירה וסעודת מצוה שעשה שלמה המלך לכבוד התורה לברך הזוג שיבנה בנין עדי עד בדרך התורה. לכן כ' הר"ן דבעינן סעודת פת דחתנים מן המנין בבהמ"ז (כתובות ח.) אף שבוטל קיבץ עשרה לברך ברכת חתנים דוקא בשעת נישואין צריך לחזור אחר עשרה דהוא בבחינת מעמד הר סיני. אבל בשאר הימים לא מצינו שקיבץ בעז לימי המשתה לפיכך אין חייב להזמין עשרה ליצור ברכת השבח רק שאם נמצאים עשרה מברך כדאיתא בש"ס אי איכא פנים חדשות דתלוי בשמחת לבו. ומ"מ מצוה מן המובחר לחזור כדי לברך ולשבח לשמו יתברך (רב פעלים ד:ו).

ואם הכלה או החתן לא אכלו פת אין לברך שבע ברכות. (האלף לך שלמה או"ח צג) אבל אין כל העשרה צריכים לאכול פת. וכל שאכלה הכלה פת אף אם נשארת בעזרת הנשים ואינה שומעת הברכות אין זה לעיכובא. (יבי"א ו:ט). ולענ"ד מ"ש הר"ן דבעינן פת כוונתו גם

שמחת חתן או בשעת החופה ששומע שבע ברכות דהיינו שבא אדם חשוב שזה משמח את החתן והכלה שהם תחת החופה ברב עם. או בשעת השבע ברכות בסעודה. ובזה יוצאים יד"ח חמשה קולות. ואף שבודאי הגרמ"ד זצוק"ל אדם חשוב בעצם, מרוב ענוה סבר שזה תלוי בחתן אם הוא מחשיבו ונשאר עד הברכת חתנים בסעודה. ולמד כן מאכילת השמש בבית חתנים, דלדעת היש בתרא בשו"ע משמע שאין רשות לאכול ללא ברכת חתנים כשאוכל מסעודת חתן וכלה בבית חתנים. דכל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות אף שהשמש אינו בכלל פנים חדשות דאין השמש משמח אלא תשמיש לחתן וכלה מ"מ י"ל דעניינת אמן על הברכה משמח החתן דמחמתו נותנים שבח והודאה להקב"ה. ועניינת אמן אחר בהמ"ז מ"ע דאו' דהבו גודל לאלוקינו ומושך ברכות למלך.

שברכת חתנים הוא המשך של ברכת המזון וא"א לברך בהמ"ז בלי ברכת חתנים כדמוכח ממ"ש מרן גבי השמשים לפ"ז מי שנמצא בחתונה ואכל פת א"י לברך בהמ"ז ללא ברכת חתנים אפילו אם יזמן עם שלשה. וגם א"י להתנות שאינו חלק מהסעודה דבכה"ג עובר על ה' קולות. וי"א שעשרה יברכו עם שבע ברכות ואז יצאו ואף שהחתן והכלה אינם שומעים לא גרע ממ"ש מרן בסעיף יא. וכמו שאם החתן וכלה עזבו יכול לברך ה"ה כשמברכים קודם החתן והכלה. דברכת חתנים אינו תלוי בזוג אלא דין בבית חתנים שמחייב הנמצא שם לשבח השכינה ששם בשעת בהמ"ז.

והגאון רבי משולם דוד סולובייצ'יק זצוק"ל פעם שאל החתן אם קיים מצוה שמשמחו. והחתן ענה אולי. וחשש הגרמ"ד שעדיין לא קיים מצות שמחת חתן ונשאר עד סוף השבע ברכות של הסעודה דס"ל שאפשר לקיים מצות





בין המצרים



בענין אכילת בשר בשבת חזון

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מנוחת מרדכי, מגן אבות ועוד, ראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס

אולי היה ראוי לדון אם לקיימו.

אלא שדבר זה נהגו רבים וגם שלמים מערי המערב ובפרט מראקש, עיר של רבים וכן שלמים וצדיקים רבים וחכמים גדולים, ולא ביטלו מנהג זה, ומה נענה אנן אבתייהו, וחייבים למשכונני נפשין למצוא על מה סמכו וכידוע דמנהג שיש לו על מה לסמוך לא מבטלינן ליה כמש"כ המהרי"ק (וע"ע במגן אבות או"ח שורש ראשון).

והאמת שאני נמצא במקום שאין ספרים, אבל אמרתי לרשום מקצת מהרהורי דברי שחשבתי בימים האלו טרם יחמץ, ובזה החלי בס"ד.

תחלה וראש, נקדים במה שכתב הגר"ש כהן זצ"ל מדבריו בספרו לך שלמה (השמטות או"ח ס' ט) מה שנהגו בעי"ת דברו היו שנהגו שלא לאכול בשר כלל משום סייג ופרישות, וכתב טעמם נכון דבעירם גם לא נהגו לאכול בשר באבילות חדשה, ואע"ג דמדינא מותר בבשר ויין זולתי האונן, אפ"ה נהגו שלא לאכול בשר בין בחול בין בשבת לכן

לכבוד ידידנו הנעלה השוקד על דלתות התורה תדירה, אברך כפשוטו וכמדרשו, הרה"ג אבישי נידוד, שליט"א.

אחדשכ"ט,

אודות מה שתמהת על מה שנהגו כמה משפחות במוקדו למנוע באכילת בשר בשבת חזון הנקראת "שבת איכה", ושאלתך דאם נהגו כל שבוע באכילת בשר, הר"ז אבילות בפרהסיא, כעין מה דאיתא בשו"ע ס' תקנא דבשבת לפני ת"ב מעלה על שולחנו אפ' כסעודת שלמה המלך ע"ה, וא"כ כאן שנמנע מאכילת בשר, בוודאי איסור אבילות בפרהסיא איכא.

ודע ידידי, דמנהג זה אמנם לא התפשט בכל ערי מרוקו, ורבים נהגו באכילת בשר יבש "לכלע" ויש שאכלו בשר כרגיל. אמנם יש שגם נמנעו באכילת בשר לגמרי, והבאנו השיטות במגן אבות או"ח (ס' תקנא) אמנם לא הרחבנו בזה כדבעי, ובמקום שאמרו להאריך א"א רשאי לקצר. ובפרט שנראה כמנהג תמוה, ושאין משען על מה לסמוך ובכגון דא

(ב) במרדכי (הל' ת"ב סי' תרלה סוף מס' תענית) "כן העידו רבותינו הגאונים שבמגנצ"א שבשבת של חזון ישעיהו אין מחליפים כליהם אלא הכתונת בלבד ופ' כתונת הוא מעיל ולא חלוק. וכן פ' ר' דוד קמחי ומ"ש כתונת מעיל פעמים קורא שניהם כאחד ע"כ.

ובספר תניא (הל' ת"ב) וז"ל דכל דבר שיש בו אבילות אסור לנהוג בשבת, מיהו שאני לן בין אבילות דיחיד לאבילות דרבים דחמירא כמילי דרבים, ולבוש לבנים כמילי דרבים חשיב לגבי שבת. וכך ראיתי נוהגים שאין מחליפים אלא החלוק הפנימי. ע"כ.

ומדברי התניא מבואר שלגבי אבילות דרבים חמירא טפי ולכן אין מחליפים הבגד שבת.

(ג) במנהגי המהרי"ל (הל' ת"ב) "דבגדי שבת נהגו רבותינו לשנות קצת בשבת חזון ישעיהו, ואין מחליפים כל הבגדים כשאר שבתות להראות קצת סימני אבילות" הרי מפורש כעין דברי התניא ולא חש להא דאין אבילות בשבת, אלא אדרבא עושה כן להראות סימני אבילות.

וכן העתיק דבריו ברמ"א ריש ס' תקנא, ורבים נהגו כוותיה בדורות הקודמים ובפרט במערב הפנימי. ובאליה רבה הביא שיש שלא החליפו אפ' כתונת.

נהגו גם באבילות ישנה שלא לאכול בשר בשבת בינתיים. שמא יבואו לזלזל בשאר הדברים. ע"כ סיים שאין להקל רק כשיש סיבה (ע"י פתח והתרה) לקיים אל תטוש תורת אמך וכדי הוא בית אלוקינו להצטער עליו בדבר שנהגו בו אבותינו ואבות אבותינו וכו'. ע"כ.

הרי דמנהג זה נהגו מימות עולם ויסודו בסוד שרפי קדש. ויש לדעת על מה נוסד.

ובשו"ע ס' תקנב (ס' י) נפסק אם חל ת"ב באחד בשבת או שחל בשבת ונדחה לאחר השבת אוכל בשר ושותה יין בסעודה המפסקת ומעלה על שולחנו אפ' כסעודת שלמה בעת מלכותו ובמג"א ס"ק יד כתב "ומ"מ ישב בדאבת נפש אלא ינהג בשמחה (רוקח ושבה"ל) ולכן לא ישב בסעודת חברים".

וידועים דברי הבכור שור (תענית ל.) דפליג על המג"א וס"ל דמי שמונע בשבת זו במקום שרגיל בסעודת חברים הו"ל כאבילות בפרהסיא, והביאו במ"ב (ס"ק קכג) מכ"מ מצאנו סמוכין רבים לשיטה זו בקדמונים.

(א) הנה במאירי בספרו מגן אבות (ס' כד) כתב בשם הגאונים שאע"פ שהשבת נאסר בכל מיני הספד ובכל ענין של קינה בשבת איכה התירו לקונן בציבור דרך הכנעה, כי יש

וכו'. עכ"ד. הרי דהרדב"ז פליג על מנהגי אשכנז בנקודה זו וס"ל דכל שמונע מדבר שרגיל בו מיקרי אבילות אבל כאמור מדברי כל גאוני אשכנז משמע לא כן אלא כל שאינו עושה פעולות אבילות שרי.

וידועים דברי החיד"א בברכי יוסף (סי' תקנא ס"ב) שהעיד על מנהג א"י מצרים ושאר עיירות גדולות בתורגמה שאין לשנות הניגון בתלתא דפורענותא שהרי אפ' בשבת שחל ט' בתוכה מעלה על שולחנו כסעודת שלמה. וע"ע במחבר"ר (שם אות ו) שהביא דברי הרזב"ז, ועוד בלדוד אמת (ס' כד אות ב) שעורר על מה שנהגו לומר נוסח מחדש חדשים בקינה. וכ"כ במ"ב (שם סק"ו) שבקהילת קדש וילנא נוהגין ע"פ הגר"א ללבש בגדי שבת, ויש משנים בגד אחד, וג"ג רבי יעקב עמדין בשם אביו הגאון, שצריך ללבש בגדי שבת אפ' בשבת שחל בו ט' באב ע"כ. וכאמור צ"ב מנהג הגאונים שנהגו מנהגי אבילות בשבת.

ונראה, דאין איסור בזכירת החורבן בשבת, ואע"פ דיש דין עונג בשבת, מכ"מ משנכנס אב ממעטין בשמחה וזה כולל גם בשבתות כמש"כ המג"א בשם הרוקח ושבח"ל שלא ירבה בשמחה יותר מדאי. ומנהגים אלו באים להזכיר לנו החורבן ע"י סימני אבילות, אבל הנהגת אבילות בפועל לא נהגנו. דהיינו שאין יושבים על הרצפה, רוחצין בחמין וכדומה (חוץ מת"ב שחל להיות

וכן מוכח משו"ת מהרש"ל (ס' כז) שנשאל אם מותר ללבוש בגד מכובס בשבת חזון. והשיב דוודאי לגבי כתונת אין עני שבישראל שאין לו כתונת לבן בשבת, אבל פשיטא ליה דהבגד עליון לא מחליפים.

הרי עדות קדמונים, החל מהגאונים כפי שהעיד המאירי עד גאוני אשכנז וכידוע עדות הרא"ש שקבלת מנהגי אשכנז להראות סימני אבילות בשבת זו והותר להראות סימני אבילות דחמיר אבילות דרבים. כמש"כ התניא. ועפ"ז מבוסס מנהג הגאונים לקונן בשבת.

אבל לכא' צ"ב, דאיזה גבול נהגו בסימני אבילות בשבת חזון, האם יתכן שקינות ממש ובכייה ממש הותרו, ולמה אין בו איסור אבילות בשבת.

ואיברא, שו"ת הדרב"ז (ח"ב ס' תרצג) נשאל על מנהג אשכנז שאין מחליפים בגדיהם בשבת חזון כ"א הכתונת לבד. והשיב שכל גלילות ישראל אשר שמענו שמעם לא נהגו מנהג זה ויפה עשו לפי שאני סבור שהוא כנגד הדין דהא קי"ל מדברי קבלה כבדהו בכסות נקיה וכיון שיש לו להחליף מחליף והלא אם חל ט' באב בשבת אינו מונע ממנו דבר וא"כ דברים שבצנעה. ואפ' תשמה"מ וכן הסכימו כל גאוני עולם, וכ"ש וק"ו בנו של ק"ו שבת של חזון ישעיהו ומי שרגיל ללבוש בשאר שבתות כסות נקיה ובשבת זו לובש בגדי חול בפרהסיא נמצא נוהג אבילות בשבת

קינה אלא של מיעוט שמחה, להראות שבשבת זה יש שינוי משאר שבתות השנה.

והיה מקום לומר שנחלקו בזה בדין אבילות ברגל, דהנה בטור סי' תקמח הביא מח' אם מי שמת לו מת ברגל האם נוהג בו אבילות בצנעה. דעת הרמב"ם דאין שום דיני אבילות נוהגים בצנעה ברגל, ואילו דעת שנהוגים בו אבילות בצנעה.

ולכא' פלוגתא זו תליא בפלוגתת השו"ע ורמ"א בסי' תקנד בת"ב שחל להיות שבת האם מותר בתשמה"מ. לדעת השו"ע שרי, ואילו לדעת הרמ"א אסור.

ולפ"ז י"ל דלדעת הראשונים דיש דיני אבילות בצנעה ע"כ דאין נוהג בו שמחה, ויש בו סימני אבילות רק אין להראות כן בפרהסיא, ואילו לדברי השו"ע אין דין אבילות כלל, היינו שאין דיני אבילות בשבת כלל.

והאמת, גם בדברי השו"ע יש לדון, דבברכ"י (סי' תקנד) כתב דאסור לטייל בשבת זו, וכן הסכים בספר חזו"ע (ארבע תעניות דף יז). והגם שבאור לציון (ח"ג פרק כט יח) כתב להקל דאם אין אבילות שבת, היינו לגמרי שלא נוהג בו דיני אבילות, וע"כ הברכ"י קאי בשיטת הרמ"א, מכ"מ אינו משמע כן מדברי החיד"א ודבריו הם גם לדעת השו"ע, ע"כ שגם להשו"ע יש למעט בשמחה בשבת זו.

בשבת) רק ממעטים בשמחה. ומניעת בשר היינו נמי מדין ממעטין בשמחה כעין דברי המג"א.

ונר' דמנהגים אלו מבוססים ע"פ מה שביאר המאירי דכל שבא דרך הכנעה הר"ז משרשי התשובה.

ורא' לזה, שבניגון דתלתא דפורענותא אינו אותו הניגון של הקינות דאיכה, והרי ניגון ההפטרות דת"ב "אסף תסיפם" היינו ניגון של מגילת איכה, ואילו של הפטרת תלתא דפורענותא היינו ניגון אחר, וע"כ שמטרתו לעורר העם דרך הכנעה.

וכן העיר ידידנו הרה"ג שלמה דיין שליט"א בשו"ת עטרת שלמה (סי' יג) חילוק זה. והוסיף שאם אין להזכיר שום ענין צער מהחורבן למה מקפידים על הפטרות אלו, ודוחים הפטרות ר"ח וכדומה, ע"כ תקנו קריאת הפטרות אלו לאות ולהתעוררות, וע"כ גם הניגון בא למטרה זו. ושם תמה על מה שעורר בשו"ת עמק יהושע (ח"ג או"ח סי' יח אות ב) לתמוה על מנהג זה דשינוי לחן ההפטרות, אשר מקורו מהריב"ש (סי' קיב) כאמור, ומה שכתב שכבר בוטל מנהג זה בעירו צפרו, אולי זה רק בביהכנ"ס שלו ועוד כמה בתי כנסיות אבל כבר העיד הגר"ד עובדיה בספרו נהגו העם שנהגו כן בצפרו, וכן עמא דבר ע"ש.

והאמת, שגם ניגון ה'לכה דודי' יש בו לחן מיוחד, ואינו לחן של

שונה מניגון של קינות כאמור) התירו.

ובזה יובן למה בזמנינו רובם ככולם משנים בגדיהם לבגדי שבת, כי בזמנינו לבישת בגדים של חול בשבת הוי כפעולה של אבילות וכדברי הדרשות המהרי"ל הוי ככתונת שאין עני בישראל שאין לו בגדים של שבת.

ברם, במניעת אכילת בשר, י"ל דעדיין הוי בגדר מניעת עונג שהתירו בשבת חזון, כעין מה שנוהגים לשנות הנגינה בלכה דודי, ובניגון ההפטר.

וראיתי מובא מהרב נאמ"ן שליט"א שהוכיח מרבי יהודה הלוי שחיבר קינה "אשחר עדתי" לשבת חזון וגם חיבר רבי משה אבן עזרא "נלאה להליל על שברנו ואילו יללה מלא פינו" במקום ואלו פינו וכו' שאומרים בשבת, וע"כ יש סמך למנהג שינוי תלתא דפורענותא. ברם לפי דברינו הנ"ל, קינות ממש בוטל כי זה מעשה אבילות, אבל דברים המביאים התעוררות לתשובה נשאר.

ויש טעם גדול לזה בפרט בזמנינו, דהנה, יש להוסיף בזה נקודה חשובה, והוא דבזמנינו רוב העם אינם מרגישים חורבן ביהמ"ק כדבעי, ואדרבה שמירת מנהגים אלו מחזקים אצלנו הידיעה, והלואי שהיה אצלנו זכרון ביהמ"ק חזק כבזמנם, וכפי שכתב החת"ס על מה שלא משנים מלבושיהם ודלא כהאריז"ל דיש לשנות המלבושים, ששאני האריז"ל דלא הסיח

עכ"פ גאוני המערב נהגו מדורי דורות למעט שמחה בשבת זו דלא כשאר שבתות השנה, כ"א לפי מנהגו. רובם ככולם נהגו בלחץ מיוחד בתלתא דפורענותא לעורר העם לתשובה ע"י זכירת החורבן [וכידוע שבתקופה זו כששומעים הלחץ המיוחד נכנס מורא גדול בהמון עם בזכירת החורבן, וביטול מנהג זה יביא החלשת דעת להמון עם שכבר מתקשים להעלות על לבם כדבעי חורבן בית אלוהינו ודי למבין וע"ע בזה לקמן]. וזהו גם ענין שינוי הלחץ לפיוט לכה דודי שלא להראות שמחה יתירה בשבת זו. וחסידי העם ות"ח לא היו מחליפים בגדיהם, כדברי מור"ם.

ורבים אכלו בשר יבש, ויש שנמנעו מבשר כלל, הכל מאותו השורש ע"י סימני אבילות אלו לעורר הלבבות לתשובה כמש"כ המאירי. אבל לא נהגו באמירת קינות כפי שנהגו בתקופת הגאונים, וכנראה שראו בזה ענין של בכייה ואבילות ממש.

ויתירה מזו, לפי מנהג הגאונים המובא במגן אבות להמאירי אפ' פעולות מסויימות של אבילות התירו כמו אמירת קינות בשבת שזה מביא התעוררות לתשובה.

ונר' דנהי דמנהג זה דנתבטל, ולא אומרים קינות ברבים. אבל עכ"פ דברים שמביאים התעוררות לחורבן וכעין הניגון בתלתא דפורענותא. (והקפידו שיהיה

(שם) להלכה. ע"כ חיזוק במנהגים אלו מביא תועלת גדולה לפענ"ד, ושומרים על רוח ההלכה של הפוסקים. ודו"ק].

ע"כ נראה דמי שנהג כן למנוע מאכילת בשר בשבת זו אין מזניחין אותו, ונהי שמי שלא יודע מנהגו אין לו ליכנס למנהג זה שכבר נהגו רוב העם למעט בדברים שנראה כאבילות, מכ"מ מי שנהג אבותיו כן יש טעם גדול להמשיך בזמנינו, וכדאי בית אלוהינו וכו' והלואי שנעלה זכרון ביהמ"ק על ליבנו בדבעי.

שוב אינה לידי שו"ת נופת צופים למוה"ר פתחיה בירדוגו זצ"ל (סי' טז) אודות מנהג התושבים בערי המערב שנהגו לאכול בשר מלוח בשבת שמר"ח אב עד התענית, אם חל ר"ח אב בששי בשבת אם יש להם לנהוג חומרא גם בשבת ראשונה הסמוכה לר"ח או לא נהגו כ"א בשבת א' דוקא והיא שבת חזון ומשום שהיא סמוכה לתענית. ובסו"ד כתב וז"ל וה"ן י"ל בנ"ד שכיון שאנו מסתפקים אם נהגו להחמיר בשני שבתות או בשבת אחד מן הסתם יש לנו לומר שלא נהגו כ"א בשבת אחד דוקא והיא שבת של חזון ומשום שהיא סמוכה לאבילות ומה גם שהוא מנהג נגד הדין לזלזל בכבוד השבת שאין לעשות בו מעשה כ"כ, וגדולה מזו כתב הפר"ח בא"ח סי' תצ"ו במנהגי איסור שאלו ב"א שנוהגים לאכול מצה שמורה משעת

דעתו מהאבילות אפי' היה בגדי שבת עליהם, אבל לדידן צריכים להתחזק בנקודה זו של אבילות החורבן וגם בשבת נראה מכל מנהגים הנ"ל שיש לזכור החורבן, רק אין לעשות פעולות של אבילות בפרהסיא, אבל לזכור ולחשוב על החורבן ולמעט בשמחה יתירה כו"ע יודו.

וא"כ הגם שמניעת אכילת בשר בשבת חזון נר' קצת כמנהג תמוה בזמנינו, מכ"מ יש בו זכרון החורבן, ומקדמונים רבים נר' שאין בו משום מעשה אבילות בפרהסיא דהוי סה"כ שב ואל תעשה במניעת עונג יתירה בשבת זו, וא"כ יש סמך להמשיך המנהג גם בזמנינו. והלואי שאפי' בשמירת מנהג זה היינו זוכרין חורבן הבית כדבעי.

[ושמעתי] אומרים בשבת שחל ת"ב בתוכה שיש לשמוח כרגיל ולשכוח מאבילות החורבן לגמרי כמו שכתוב "מעלה על שולחנו וכו'". ומלבד שדעת גאוני אשכנז שבכל שבת חזון אין מחליפים בגדיהם אינו נר' כן, וכ"ש בשבת שחל ת"ב בתוכה, אלא אפי' להחולקים, מכ"מ אין להסיח דעתו מהאבילות במחשבתו, רק כלפי חוץ יש לנהוג כן כדברי החת"ס הנ"ל, וא"כ בשבת שחל ת"ב בתוכה, דעת הברכ"י שאין לטייל ולעשות דברים שימשוך לשמחה יתירה, וכן העלה בחזון עובדיה

(וכ"ש מניעת אכילת בשר) שהוא מנהג נגד
הדין, והגם שכתבנו שבזמנינו יש להחזיק
במנהג, וגם הוא לא ביטל המנהג רק
הקיל בשבת אחת, מכ"מ כאמור מי שלא
נהג כן הבו דלא נוסף עליה, כ"ן נענ"ד.
ידידך,
מרדכי לבהר

הקצירה מסתברא דלא מיקרי סייג ואינו
אלא מלתא יתירא וכו', ומסתברא שאפי'
התרה א"צ ע"כ, וזה אפי' במנהג ברור
כ"ש בזה שהוא ספק, והוא נגד הדין
דפשיט' דבכל מאי דאיכא לאסתפוקי
דאיכא לאקולי והנלע"ד כתבתי הקטן.
עכ"ד. הרי דהבין שמנהג זה דבשר מלוח



בענין נישואין בימי בין המצרים

הרב משה פרץ

רב ומו"ץ בעי"ת מקסיקו סיטי

אומר. והדברים הועתקו בספר חזון עובדיה על ארבע תעניות.

ואפשר לבאר דברי מרן בשו"ע שכתב שכן פשט המנהג שמברך ז"ב על כוס בהמ"ז, שכוונתו על מנהג מערב הפנימי [וכמ"ש בשו"ת שמש ומגן (ח"ד סימן פז) ובס' אור מרדכי (סימן פט) שכן מנהג מערב הפנימי] שכן מרן שהה במערב הפנימי [וכמ"ש בס' מלכי רבנן (דף עד סע"א ערך רבי יצחק דילוייה, ודף קיז ע"ב ערך רבי שלמה תמשת) ובס' מצבות מראכש (עמוד קצא ועמוד תרנה ועמוד תרעה) ובס' אבני זכרון לקהילת מראקש (בהסכמת מהרש"מ עמאר נר"ו ובעמוד קלב)]. ובס' ארץ חיים (א"ה סימן סב ס"ט) כתב ליישב קושיית הרב חיד"א, שכוונת מרן בש"ע הוא למנהג ספרד, שרוב הספרדים נוהגים כן, שלא כמנהג א"י. ע"ש. וע"ע באוצר הפוסקים (סימן סב ס"ק נג) שהביא מדברי האחרונים שמנהג מקומם לברך על אותה כוס. וע"ע לאאמור"ר נר"ו בס' אוצר ברכת חתנים (סימן לב), ובשו"ת אדני פז למהר"ד אזולאי נר"ו (דף קסג ע"ב).

כתב מרן בשו"ע (סי' תקנא ס"ב): מראש חודש עד התענית ממעטים במשא ומתן ובבנין של שמחה וכו', ואין נושאים נשים וכו'. וכתב מור"ם בהגה: ונוהגין להחמיר שאין נושאים מי"ז בתמוז ואילך עד אחר ט' באב (מנהגים).

והנה בבן איש חי (ש"א פרשת דברים אות ה) כתב שנהגו שלא לישא אשה מי"ז בתמוז. והעיר בשו"ת יביע אומר (ח"ו א"ח סי' מג אות ב) בשם מהר"ר סלמאן חוגי עבודי (אב"ד בגדאד) שהגר"ח לא דק בזה, ושהמנהג הפשוט בבגדאד היה לעשות נישואין עד חודש אב. וכתב ע"ז הרב יביע אומר: והנה כיו"ב כתב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן לה אות ב) דמ"ש מרן באה"ע (סי' סב ס"ט) שא"צ כוס אחר לשבע ברכות, אלא מברך ז"ב על כוס בהמ"ז, ושכן פשט המנהג, ועינינו הרואות שהמנהג בא"י להצריך כוס אחר לשבע ברכות, ויתכן שלרוב קדושתו וטרדת לימודו לא דקדק מרן, וסבר שהמנהג כן, ואינו כן. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. עכ"ד הרב יביע

המים (ח"ג א"ח סי' נב). ע"ש], הנה כל הטעם של המנהג שלא לישא אשה מר"ח אב הוא מהטעם הזה דלא מסמנא מילתא וכמ"ש בב"י לאשר מנהג זה מהאי טעמא [וכ"כ הוא גופיה ז"ל בשו"ת יביע אומר (שם אות ב)], וא"כ אף אנן נימר שהמקיימים מנהג זה מ"ז בתמוז משום דלא מסמנא מילתא, יש לקיים מנהגם.

ואפשר לבאר עפ"ז מה שמצינו בשדי חמד (אסיפת דינים מע' בין המצרים סי' א אות יד) שהחמיר בזה בקארסובאזר מ"ז בתמוז, אף שהביאו לו ראייה מהפנקסים ומהסידור כ"י להקל, שכן הוא ראה שהמנהג בכל מקום להחמיר [שכן הרב בן איש חי שכתב שהמנהג להחמיר, אין כוונתו על עיר בגדאד בלבד, שכן להלן בסמוך לענין אירוסין פירט שמנהג בגדאד עד ר"ח, ואילו גבי נישואין כתב שכן המנהג באופן כללי. ובמראי חיים על ספר בן איש חי (שם אות יח) כתב שגם מספר מועד לכל חי (סי' ט אות כו) מוכח שהמנהג להחמיר. ובספר כל המתאבל עליה (פרק א הערה יג) הוכיח מדברי שיירי כנסת הגדולה (הגה"ט אות ה) שמנהגם להחמיר. ע"ש. וכ"כ בקיצור שלחן ערוך למהר"ב טולידאנו (סימן שפז אות טז). והו"ד בס' מגן אבות (א"ח סי' תקנא ס"ב). ע"ש. ובקובץ אור תורה (תמוז תשע"ט בתחילתו) כ' שכן מנהג גאורגיה. ע"ש. גם בספר המועדים כהלכתם (סי' מט ס"ב) כתב שמנהג הספרדים להחמיר. ע"ש. ובספר

והנה מהר"ע יוסף ז"ל בספרו הליכות עולם ח"ב (פרשת דברים אות ב) הביא שוב את עדות מהר"ר סלמאן חוגי עבודי, אולם שם ציטט את דבריו בביאור יתר, שהוא ראה בבגדאד במעשה ב"ד שלפני דורו של הרב בן איש חי וגם לאחריו שנשאו נשים עד ר"ח אב. עכ"ל. וא"כ אפשר שצדק הרב בן איש חי באומרו שברורו לא נהגו לישא אשה מ"ז בתמוז. ונראה שגם לאחר דורו של הרב בן איש חי לא נהגו לישא אשה מ"ז בתמוז, דאל"כ מדוע נצרך מהרס"ח עבודי לחפש במעשה ב"ד ולא העיד אשר ראה בעיניו ובאזניו שמע שנשאו נשים עד ר"ח אב. אלא ודאי שנהגו שלא לישא אשה מ"ז בתמוז, ומה שמצא במעשה ב"ד, כנראה היו מקרים מיוחדים של שעת הדחק גדול שהקילו בהם.

ומש"כ הרב יביע אומר (שם אות ג) שמנהג ירושלם להקל עד ר"ח אב, וכמ"ש בס' פרי האדמה (ח"ד דף ח ע"ד) בשם הרב שלחן מלכים, הנהגה בהליכות עולם (שם) הביא מעשה שאירע לו עם הראב"ד הרב הלוי שאמר שלא ראה מעולם מי שישא אשה אחר י"ז בתמוז, וענה לו מהר"ע יוסף שאין לא ראינו ראייה, ואולי לא נישאו משום דלא מסמנא מילתא. דבריו צ"ע, שכן איך נאמר לא ראינו ראייה כשמעולם לא עלה על דעתו של אף אחד בירושלם לישא אשה בימים אלו. ותו מש"כ שאולי משום דלא מסמנא מילתא [וכ"כ בשו"ת מקוה

סי' תקנ"א ס"ב, מראש חדש עד התענית וכו', מבואר ברוקח דאף יום ר"ח בעצמו בכלל כל החומרות. ע"כ. ולא כתב כלום ממנהג ירושלם. ולכאורה דברי הרב פרי האדמה צ"ע (וכתב יד זה הוא שהיה בידי הרב פרי האדמה, וכמ"ש בנו בתחילת כתב היד). והנה ז"ל הרב פרי האדמה (שם): פרק ה' דין ו', מר"ח עד התענית. הנה לענין נישואין ביום ר"ח אב עצמו, כתוב בס' שולחן מלכים כ"י שמביא מנהגי ירושלם, דאפי' ביום ר"ח עצמו אסור, ומטי לה מס' הרוקח. ולענ"ד וכו'. ע"כ. והבינו האחרונים מדבריו שהרב שלחן מלכים כתב כן בשם מנהגי ירושלם, ולא כן הוא, אלא כוונתו להבהיר מהות ספר שולחן מלכים, שמביא הרבה ממנהגי ירושלם (אף שלא כתב כן בשאר מקומות בהביאו ספר שלחן מלכים), אולם דין זה בשם רבינו הרוקח כתבו, ולא ממנהג ירושלם, שכן כשמביא מנהג ירושלם כותב להדיא שכן הוא כדמוכח למעיין שם. וא"כ מה שכתבו האחרונים בשמו שכן מנהג ירושלם, אינו כן, ואין לנו אלא מנהג ירושלם להחמיר מי"ז בתמוז שאמר הראב"ד הרב הלוי, וכמ"ש לעיל. ובזה מיושב ג"כ שלא היה שינוי במנהג ירושלם בזה [וכבר כתב בס' מזבח אדמה (א"ח ס"ס תקעה) שהחרים מהר"א יצחקי חרם גמור שלא לשנות בירושלם שום מנהג קדמוני]. וע"ז הסתמכו גם מהרב"צ עוזיאל ומהרי"מ טולידאנו להחמיר בזה בתל אביב, ודלא כמ"ש מהר"ע יוסף (שם)

בית חתנים (פיי"ב הערה כ) כתב שכן הוא מנהג רבים מבני ספרד. ע"ש.

ועתה ראיתי בס' פסקי חכם דוד ששון רבן (אור פרס עמוד סא) שהוסיף בזה מס' חנינא וחסדא (סוף ח"ג ציוני חתן וכלה אות כ) שכן מנהג תוגרמא, ומספר ברית כהונה (מע' ב אות יג) שכן מנהג ג'רבא, ומספר נחלת אבות (מנהגי בין המצרים אות ג) שכן מנהג לוב, ומס' דרך אר"ץ (מנהגי בין המצרים אות ג) שכן מנהג אר"ץ, ומס' שו"ע המקוצר (ח"ג סימן קג אות א) שכן מנהג תימן, ומשור"ת מים חיים למהר"י משאש (ח"ב סימן קלב) שכן מנהג מערב הפנימי וכל העולם. ע"ש], ואף בירושלם עיר מולדתו [וכמ"ש בס' דור רבניו וסופריו (ח"ב עמוד כז) ועוד]. ועוד אפשר לבאר טעמו כמ"ש לעיל שמכיון שמצאו כן בפנקסים ולא הביאו ראיה ממעשים שבכל יום שכן נהגו, מזה מוכח שהמנהג בזמן האחרון היה להחמיר. והמנהג שהובא בס' פרי האדמה הוא מספר שלחן מלכים בשם מנהגי ירושלם, וכן הובא משם בס' נתיבי עם (סימן תקנא ס"ב, ובמנהגי ירושלם עם הוספות הרב דב"ש מספר שער המפקד שבראש הספר הלכות ט"ב אות א), וכל הרבנים האלו לא הזכירו את המנהג בימיהם אלא את מנהגי ירושלם הקדמון, ומאז ועד עתה השתנה המנהג.

ועתה ראיתי את כתב היד של הספר שלחן מלכים, ושם כתב בזה"ל:

אב, ואף הורה כן למסדרי הנישואין להקל בזה, ולכן יש שהקילו בזה, וכמ"ש בשו"ת אור לציון ובס' נר ציון, מ"מ עדיין יראי ה' החמירו בזה, וכמ"ש בס' מחוקק במשענותם (אות ו), ואף נשאר בצ"ע על דברי מהר"ע יוסף והרב אור לציון בזה. ויש מי שהחמיר שלא לישא אשה כל חודש תמוז, עי' שו"ת ישיב יצחק (א"ח סי' יד).

ובמש"כ מהר"ע יוסף (שם) להקל בזה כדי שלא יכשלו בעבירה, וכ"כ עוד בשו"ת יחזקאל דעת (ח"א סימן לו) בשם האחרונים, עי' בשו"ת מראה יחזקאל (ח"א סימן יח) שאין להקל בזה אף לא בשעת הדחק ואף לא במקום עבירה, ושכן פשט המנהג בכל ישראל. גם בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סימן קפו) החמיר אף במקום מכשול, שאף שטעם המנהג להחמיר הוא משום דלא מסמנא מילתא, המקור הוא משום אבילות, וכמה גדול כח המנהג וכו', וכ"ש בדורנו שהדור פרוץ שמבטלים מנהגי ישראל. והביא משו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' לה) לגבי נישואין בימי הספירה דקרי ליה סכנה וחמירא סכנתא מאיסורא. ע"ש. ובס' עושה שלום - אהלי שם כתב שכדי שזיווגם יעלה יפה וימנעו מעבירה ליותר זמן, עדיף לחכות לאחר ט' באב. ע"ש.

ודרך אגב אעיר במש"כ בשו"ת יביע אומר (שם אות א) להעיר ע"ד הרב ישועות יעקב (סימן תקנא אות ב) שביאר הטעם שמרן בש"ע לא הקיל לישא אשה

שהוא משום דמיכף כייפי לרבני האשכנזים.

וישו"ר בברכי יוסף (א"ח סי' תקעה אות א) שכתב כיו"ב לענין הגיע י"ז חשון ולא ירדו גשמים וחל ביום ב' אם יתענו בו ביום, שבס' שלחן מלכים כתב בשם מהר"י מולכו שדייק מדברי הר"ן שמתענין, וכתב הרב ברכי יוסף: ויש מי שסמך על זה, ואין לסמוך על זה. ויש מי שכתב דבספר שלחן מלכים כתב שהסכימו רבני ירושלם דהגיע טו"ב היינו עד שיעבור י"ז, אבל לקושטא לשון ספר שלחן מלכים הוא כמו שהעתקתי, ולא כתבו אלא בשם הרי"ם, וגם הרי"ם לאו הלכה למעשה קאמר אלא דרך שקלא וטריא, וספרו כאן והוא עד. והרב המחבר שלחן מלכים הנז' הוא מהר"י בואינו, שהיה מלקט איזה חידוש מרבני דורו מפייהם או מפי כתבם ומעלה על שלחנו, ואין דבריו הלכה למעשה, ולא כהסכמת הרבנים, כמבואר מתוך ספרו, וגם אני שמעתי כן מפי רבני עה"ק הזקנים. עכ"ל (ועי' במש"כ הרב המגיה בהוצאת שיח ישראל). ואף אנן בדידן נימא שמה שייחסו להרב שלחן מלכים שמנהג ירושלם הוא לאסור ביום ר"ח גופיה, לא כן הוא, ומשם רבינו הרוקח אמרו, ולא ממנהגא (ומש"כ משם רבינו הרוקח הוא בסמך שייב, ושם כתב על כן על ענין המנהג שלא לרחוץ מר"ח, שאף ר"ח בכלל).

והנה אף בדור האחרון אחר שמהר"ע יוסף ז"ל פרסם להקל בזה עד ר"ח

אלא שלבסוף כתב שהתוס' לא חילקו בזה. ובספר תורת המועדים על בין המצרים למהר"ד יוסף נר"ו (סי' ה' הערה יג) כתב במסקנת דברי מרן בב"י שמדינא אין לאסור אלא דלא מסמנא מילתא. ע"ש.

גם אוסיף בזה במש"כ בשו"ת יחזק דעת (שם) בשם הרב ערוך השלחן (אות ז) שבמקום הכרח ויש צורך בדבר מותר. הנה כיו"ב כתב בשו"ת שמש מרפא (סי' טז), אלא שהתנו שיעשו הנישואין בצינעא וללא מחולות וכלי שיר. ע"ש. בברכה והוקרה רבה משה פרץ

מר"ח אב למי שלא קיים פו"ר, מכיון שאף דלגבי האיש מצות פו"ר דוחה דין אבילות תשעת הימים, מ"מ האשה שאינה מצווה על פו"ר וחייבת באבילות ימים אלו מי התיר לה. והעיר הרב יביע אומר שאין דחה בסברא זו דברי רבינו האי גאון והר"ן ורבינו המאירי מהלכתא, אף דליכא מאן דפליג עליהו מהראשונים. ע"ש. ודבריו צ"ע, שהרי רבינו האי גאון וסיעתיה דיברו בענין עברו אלו ולא נענו, ולא לגבי תשעת הימים, וגבי עברו אלו ולא נענו איש ואשה שוים. ועי' בב"י שכ' עוד לחלק בין עברו אלו ולא נענו לתשעת הימים,



בין המצרים: גדר הג' שבועות, ט' ימים, ושבוע שחל בו

הרב ישראל נתנאל נמדר

מח"ס שבת לישראל, נר יעקב, וכוס של ברכה, בית מדרש דגרייט ניק

הקדמה

רב נחמן לא שנו אלא לכבס וללבוש אבל לכבס ולהניח מותר, ורב ששת אמר אפילו לכבס ולהניח אסור, אמר רב ששת תדע, דבטלי קצרי דבי רב, וכו'. מיתיבי אסור לכבס לפני תשעה באב אפילו להניח לאחר תשעה באב, וכו'. תיובתא וכו' ע"כ.

מבואר בדברי הגמרא דיש ב' ענינים, בכללות, דהיינו משנכנס אב ממעטין בשמחה, אבל כשנכנס לשבוע שחל בו ט' באב אסורין מלספר ולכבס שהם עניני אבלות. ולמעשה מצינו דיש ד' דרגות בבין המצרים. א) בתשעה באב ידוע דמלבד כל האיסורים והנהגות הנ"ל, גם כן אסור בחמש עינויים. ב) שבוע שחל בו. ג) תשעת הימים. ד) בג' השבועות שבין י"ז בתמוז עד ט' באב נוהגין לאסור כמה דברים. ולא מצינו שום מקור להאיסורים של ג' שבועות בדברי חז"ל. ובאמת אין כל כך בגמרא בענין ט' ימים, וכן גבי שבוע שחל בו רק חזינן דאסור מלספר ולכבס. ובדברינו להלן חקרנו בגדר של כל ד' שלבים הנ"ל ומהו טעם האיסורים והנהגות שבהם.

במשנה (תענית כו.) איתא "חמשה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז וחמשה בתשעה באב, בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, ובטל התמיד, והובקעה העיר, ושרף אפוסטמוס את התורה, והעמיד צלם בהיכל. בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשניה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר. משנכנס אב ממעטין בשמחה. שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור מלספר ומלכבס. ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת, וכו'". ע"כ.

ובגמרא (שם כט.) "משנכנס אב ממעטין בשמחה וכו'. אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, אמר רב פפא הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה ולימצו נפשיה באדר דבריא מזליה, וכו'. שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסורין לספר ולכבס. אמר

א

בנין ומשא ומתן של שמחה

גדר חמש עינויים בתשעה באב

ראשית יש לציין דבתשעה באב אסור בחמש עינויים שבו היום שחרב בית מקדשנו. והנה רציחה, סיכה, נעילת הסנדל, ותשמיש המטה הם כולם דברים שאסורים באבל, ולכן מובן מה שאסורים בט' באב. אולם איסור אכילה ושתייה לכאורה אינו שייך להאבל כלל. ומוכח מכאן דחמש עינויים אינם דוקא דברים שבאבלות. ופשוט הוא, דהרי גם ביו"כ אסורים הני עינויים ואין שום אבילות גבי יו"כ.

ועוד, במשניות (תענית פרק א', ג-ז) איתא "בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים וכו'". הגיע שבעה עשר במרחשון ולא ירדו גשמים התחילו היחידים מתעניין שלש תעניות אוכלין ושותין משחשיכה ומותרין במלאכה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה. הגיע ראש חדש כסליו ולא ירדו גשמים בית דין גוזרין שלש תעניות על הצבור אוכלין ושותין משחשיכה ומותרין במלאכה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה. עברו אלו ולא נענו בית דין גוזרין שלש תעניות אחרות על הצבור אוכלין ושותין מבעוד יום ואסורין במלאכה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה ונועלין את המרחצאות. עברו אלו ולא נענו בית דין

גוזרין עליהם עוד שבע שהן שלש עשרה תעניות על הצבור, הרי אלו יתרות על הראשונות שבאלו מתריעין ונועלין את החנויות, בשני מטין עם חשיכה ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת. עברו אלו ולא נענו ממעטין במשא ומתן בבנין ובנטיעה באירוסין ובנשואין ובשאלות שלום בין אדם לחברו כבני אדם הנזופין למקום. היחידים חוזרים ומתענים עד שיצא ניסן יצא ניסן ולא ירדו גשמים סימן קללה שנאמר (שמואל א' י"ב) הלא קציר חטים היום וגומר" ע"כ.

הרי מצינו דחמשה דברים הנ"ל כבר אסורים בתענית ציבור, ומוכח שהם שייכים לענין "תענית" ולא דוקא לענין אבלות. אלא רק דבתעניות אלו גם כן נתקנו שיהא בעינוי כביו"כ, וכן הוא בתשעה באב. וגבי אבלות גם כן אסור כמה מהדברים הנ"ל (לכל הפחות לז' ימי אבלות דיחיד), דבאבלות גם כן יש ענין של עינוי.

מקור לאסור כמה דברים בתשעה ימים

והנה יש כמה דברים שנהגו לאסור מטעם אבלות בתשעה ימים ובשבוע שחל בו. ומנהג אשכנז הוא לאסור כמעט ככל הני דברים כבר מראש חודש, אבל מעיקר הדין רק מקצת דברים אסורים מראש חודש ורובם אסורים משבוע שחל בו. ויש לברר מהם הדברים

אב ממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן מלבנות ולנטוע. אולם בגמרא כאן לא נתפרש אם הוא דוקא כשהם של שמחה או אפילו סתם משא ומתן בנין ונטעה.

אבל עיין בתוס' שם ביבמות שכתבו "מלישא וליתן מלבנות ולנטוע. בפרק בתרא דתענית [בירושלמי] מוקי בבנין ונטיעה של שמחה כגון אבורנקי של מלכים. וי"מ דמשא ומתן נמי איירי בשל שמחה כגון צרכי חופה, ואין נראה דלא אסר אלא סעודה עצמה, ונראה דריבוי משא ומתן קא אסר שימעטו יותר מבשאר ימים" ע"כ. הרי דכתבו אהך סוגיא של ט' ימים דבנין ונטיעה היינו של שמחה דוקא, וכדאיתא בגמרא גבי תענית ציבור. וכן הוא פשוט דעת הפוסקים.

שיטות אחרות בראשונים בענין
בנין שאינו של שמחה

ובטור (סי' תקנא ב) כתב וז"ל "והכי איתא בירושלמי וכו', הדא דתימא בניין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה ונוטה ליפול מותר, ובניין של שמחה מפרש בפ"ק דמגילה הבונה בית חתנות לבנו, ונטיעה של שמחה כגון אבורנקי של מלכים פי' שנוטעין לצל להסתופף בצלו, ולפי זה הא דאמר אם היה כותלו גוהה מותר אפי' בכותל של בית חתנות קאמר שמותר אם גוהה. וי"א כיון דגמרא דידן אוסר בניין סתם, כל בניין קאמר

האסורים בתשעה ימים והטעם בזה. ראשית, חזינן בהמשנה הנ"ל [גבי תענית ציבור] דגם כן "ממעטין במשא ומתן בבנין ובנטיעה באירוסין ובנשואין". ובגמרא שם איתא (דף יד:) "עברו אלו ולא נענו ממעטין במשא ומתן בבנין ובנטיעה. תנא, בבנין, בנין של שמחה, נטיעה, נטיעה של שמחה. אי זהו בנין של שמחה זה הבונה בית חתנות לבנו, אי זו היא נטיעה של שמחה זה הנוטע אבורנקי של מלכים" ע"כ. ובאמת הדברים הנ"ל הם כתובים גבי תענית ציבור וכמבואר בהמשניות דלעיל.

ובגמרא ביבמות (מג.) איתא "דתנן, שבת שחל תשעה באב בתוכה אסור לספר ולכבס, ובחמישי מותר מפני כבוד השבת, ותניא קודם הזמן הזה העם ממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע, ומארסין אבל לא כונסין, ואין עושין סעודת אירוסין. [ורש"י מפרש "קודם הזמן הזה. קא ס"ד קודם ט' באב, דהיינו כל השבת שחל להיות בתוכה ממעטין וכו'"]. כי תניא ההיא - קודם דקודם [ופרש"י "כי תניא ההיא. דמארסין, קודם דקודם. קודם שבת שחל ט"ב בתוכה דהתם מותר לכבס אבל תוך השבת כשם שאסור לכבס אסור נמי ליארס וליכא ק"ו"] עכ"ד הגמרא. וכן כתב הרמב"ן בספר תורת האדם (ענין אבילות ישנה ד"ה מתני', מהדור' שעועל עמ' רמד) "קודם לזמן הזה" כלומר מראש חודש עד התענית. הרי מצינו דמשנכנס

שכתבו וז"ל "וי"מ דמשא ומתן נמי איירי בשל שמחה כגון צרכי חופה, ואין נראה, דלא אסר אלא סעודה עצמה, ונראה דריבוי משא ומתן קא אסר שימעטו יותר מבשאר ימים" ע"כ. הרי דאף שכתבו גבי בנין ונטיעה דצריך להיות בשל שמחה, אבל במשא ומתן החמירו דאפילו בסתם צריך למעט. ואע"פ שבגמרא ביבמות שם כתבו הני דברים בבת אחת [ותניא קודם הזמן הזה העם ממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע, ומארסין אבל לא כונסין, ואין עושין סעודת אירוסין"].

ובאמת יש ראשונים שסוברים דכולם צריכים להיות בשל שמחה דוקא. בבית יוסף שם כתב עוד "ונראה שזה היה דעת קצת פוסקים שלא הזכירו ברייתא זו דהחולץ, מפני שהם מפרשים דבנין ונטיעה ומשא ומתן דקא אסר כולהו בשל שמחה דוקא הוא דקא אסר, ומאחר שכתבו משנכנס אב ממעטין בשמחה ממילא משמע דכל הנך מילי כיון דשמחה נינהו אסור, וכן מצאתי שכתב הכל בו (סי' סב כה ע"ד) בשם ה"ר פרץ דאמרינן ביבמות שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לישא וליתן י"ל היינו משא ומתן של שמחה כגון צרכי חופה דומיא דלבנות ולנטוע דמפרש התם כגון אבורנקי של מלכים וכו'. ע"כ.

והנה שיטת הכל בו ור' פרץ דכל האיסורים בדשמחה דוקא מובנת, כיון שכל טעם האיסורים הנ"ל הם משום

כדרך שאסרו כל משא ומתן, כמו שאבל אסור בכל, כדי שיהו נראין כמתאבלין על ירושלים" ע"כ.

ובב"י שם מפרש "ומ"ש רבינו ויש אומרים כיון דגמרא דידן אוסר בנין סתם כל בנין קאמר, כלומר אף ע"ג דבירושלמי קאמר אמתניתין דמשנכנס אב ממעטין בשמחה הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כתלו גוהה סותרו ובונהו דמשמע דאתא למימר דלא אמרו למעט בבנין משנכנס אב אלא בבנין של שמחה דוקא, כיון דגמרא דידן בפרק החולץ אוסר בנין סתם, כל בנין במשמע, ואף על גב דבגמרא דידן נמי בפרק קמא דמגילה ובפרק קמא דתעניות אמרו דכי תנן ממעטין בבנין ונטיעה היינו דוקא בשל שמחה, היינו לענין תענית ציבור, אבל מראש חדש עד התענית דקתני סתמא ממעטין מלבנות ולנטוע משמע דאפילו באינו של שמחה אסר" עכ"ל. הרי דשיטה זו ס"ל דבאמת אין הכרח דצריך להיות בנין ונטיעה של שמחה דכל המקור לומר כן הוא מגמרא תענית ומיירי שם בתענית ציבור ולא בתשעה ימים.

האם משא ומתן צריך להיות של שמחה

ואולם בענין משא ומתן לא מצינו שום מקור בגמרא דצריך להיות של שמחה. ובאמת בכל אב"ל (דיחיד) אסור במשא ומתן ובמלאכה, ואינו דוקא בשל שמחה. ולעיל הבאנו דברי התוס' ביבמות

כבר מראש חודש כיון שהם באים רק כדי שיהו נראים כמתאבלים על ירושלים.

דברי הפוסקים לענין מעשה בענין בנין ומו"מ

עכ"פ יוצא דיש לנו ב' מחלוקות בראשונים. האם איסור בנין ונטיעה הוא בשל שמחה או אפילו בסתם, וכן האם איסור משא ומתן הוי דוקא בשל שמחה או אפילו בסתם. ולענין הלכה הביא בשו"ע (תקנא ס"ב) "מר"ח עד התענית ממעטים במשא ובמתן ובבנין של שמחה, כגון בית חתנות לבנו או בנין של ציור וכיור, ובנטיעה של שמחה, כגון אבורנקי של מלכים שנוטעים לצל להסתופף בצלו או מיני הדס ומיני אהלים. ואם היה כותלו נוטה ליפול, אף על פי שהוא של שמחה מותר לבנות (ולצורך מצוה הכל שרי) (ר"ן ספ"ק דתענית). ואין נושאים נשים ואין עושין סעודת אירוסין, אבל ליארס בלא סעודה מותר, ואפילו בט' באב עצמו מותר ליארס, שלא יקדמנו אחר. הגה: ונוהגין להחמיר שאין נושאים מי"ז בתמוז ואילך, עד אחר ט' באב (מנהגים) ע"כ.

ולא מבואר בהדיא דעת המחבר בענין משא ומתן אם הוי רק בשמחה או לא. ובמגן אברהם (ס"ק ז) כתב וז"ל "של שמחה. קאי גם אמשא ומתן כגון צרכי חופה אבל שאר משא ומתן שרי כדרכו (כ"י ב"ח), וכת' מהרי"ל הסרסורים לא

משנכנס אב ממעטיין בשמחה, והיינו כבר מראש חודש אב. אבל בטעם התוס' דמשא ומתן אסור כבר מראש חודש אפילו בסתם צ"ע, וכן צ"ע היש אומרים בטור דאפילו סתם בנין אסור. והטור לעיל כתב לבאר "כל בניין קאמר כדרך שאסרו כל משא ומתן, כמו שאבל אסור בכל, כדי שיהו נראין כמתאבלין על ירושלים" ע"כ. ובאמת עיין ביו"ד סי' ש"פ דאבל אסור במשא ומתן ולא דוקא בשל שמחה. וכאן כתב דהטעם הוא שיהא נראה כמתאבל על ירושלים, דאם הוא עוסק בצרכיו אין זכר להאבלות.

וכן הסביר בב"י שם וז"ל "ומ"ש כדרך שאסרו משא ומתן. וכו'. מדאסר בגמרא דידן בנין סתם גבי מראש חדש עד התענית ולא פירש דהיינו דוקא בדשמחה כדפירש גבי תעניות ציבור אלמא דאפילו באינו של שמחה אסר. ומ"ש 'כדרך שאסרו משא ומתן' הכי קאמר, א"ת למה אסרו בנין שאינו של שמחה אל תתמה שהרי אסרו משא ומתן אף על פי שאין בו שמחה והטעם שאסרו דברים אלו אף על פי שאינם של שמחה מפני שהם דברים שאבל אסור בהם כדי שיהו נראים כמתאבלים על ירושלים" ע"כ. וצ"ע בכל זה, שהרי כל טעם האיסורים מראש חודש מפורש בגמרא דהוי משום מיעוט שמחה. ושאר דברים ככיבוס ולספור שהם דברים שנוהגין מטעם אבלות הם רק משבוע שחל בו. וא"כ צריך טעם מה שאסור הני דברים

וכן עיין בערוך השלחן (סע' ד) שכתב "וברור הוא בכוונתם דכוונתם על כל משא ומתן דאסור, שהרי על משא ומתן לא כתבו של שמחה. ואין לומר דשל שמחה דבניין קאי אתרומיה דא"כ הו"ל לומר 'כגון משא ומתן של חופה' כמו שאמרו על בניין בית חתנות נוצ"ע על המג"א סק"ז שכתב דשל שמחה קאי גם אמשא ומתן כמו צרכי חופה ע"ש. ומ"ש בשם ב"י וב"ח אינהו אמנהג העולם כתבו מה שלא נהגו בזה כמ"ש, ולא על דברי הטור שהם כדברי השו"ע ע"ש ודו"ק" עכ"ל.

ובמ"ב (ס"ק יא) כתב "ממעטים במשא ומתן. יש מן הפוסקים דס"ל דהיינו שלא ישא במו"מ של שמחה כגון לקנות כלי כסף או צרכי חופה וכדומה, אבל סתם מו"מ אין צריך למעט כלל. ויש דס"ל דכל מו"מ צריך למעט בעת הזאת ולא יעסוק אלא כדי פרנסתו, וכן משמע בסימן תקנ"ד סוף סכ"ב דצריך למעט בכל מו"מ. נורק אם הוא יריד י"ל דהוי דבר האבד ושרי בכ"ע אם הוא מוצא אז בזול יותר" ע"כ. ונראה דלא הכריע המ"ב במחלוקת זו, ועיין לקמן בסמוך שאין נ"מ כל כך.

דעת האחרונים שנהגו להקל
אפילו במו"מ של שמחה

אבל עיין בים של שלמה (יבמות פ"ד סי' לד) שכתב וז"ל "וכן הירושלמי

ישאו כלי כסף לסרסר בעיר דשמחה הוא לרואים, ובמקום שנהגו איסור בכל משא ומתן צריך התרה עביו"ד סי' רי"ד, אבל במקום שנהגו למעט בכל משא ומתן לא מהני התר' כיון דיש פוסקי' ס"ל הכי כבר קבלו אבותיהם כדעה ההוא. ובסי' תקנ"ד ססכ"ב משמע דממעטין בכל משא ומתן ע"ש. כתב הב"י בשם הר"ן דכל בנין שא"צ לו רק להרוחה בעלמא אסור. אם קצץ עם העכו"ם בקבלנות לצייר ביתו מותר לצייר ואם יכול לפייסו בדבר מועט שימתין עד אחר ט"ב תע"ב (מהרי"ל), ונ"ל דב"ה הוי מצוה דרבים ושרי" ע"כ.

הרי דלמד המג"א דכונת מרן הוא לאסור רק משא ומתן של שמחה כגון קנית צרכי חופה או כלי כסף. אבל הוא בעצמו הביא דמדברי מרן לקמן נראה שגם סתם משא ומתן אסור, מדכתב שם (סי' תקנ"ד סכ"ב) וז"ל "מקום שנהגו לעשות מלאכה בט' באב, עושין. במקום שנהגו שלא לעשות, אין עושין. וכו'. ופרקמטיא להרויח ולהשתכר במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, אסור, ובמקום שנהגו לעשות, מותר. אלא שממעט שאפילו משכנס אב ממעטין מלישא וליתן. וכו'. ע"כ. ומשמע דס"ל דצריך למעט בכל משא ומתן. ובאמת גם מלשון המחבר כאן בס"ב נראה דהוא אפילו בסתם, שהרי לא פירט המחבר דוגמא של מו"מ של שמחה כמו שעשה גבי בנין ונטיעה של שמחה.

[סק"ז] ע"כ. וכונתו דגם הט"ז הביא דמנהגו להקל אפילו לצרכי חופה דהיינו מו"מ של שמחה. והטעם משום שהוא "כדי חיינו". וביתר ביאור כתב הפמ"ג שם (מ"ז סק"א) וז"ל "ממעטין. עיין ט"ז. דהאידינא קשה עול, שרי משא ומתן, משמע אף של שמחה צרכי חופה אין מונעין מטעם הזה, דקשה מחייתנו ושמא לא יוכל להכין אח"כ, ועיין מג"א ז' משמע גם להב"ח בשם מהר"ש לכאורה כל משא ומתן שמחה אסור לדידן, ודוקא שאין שמחה שרי, ועיין ב"ח. אבל הט"ז סובר דאף משא ומתן שמחה שרי לדידן מטעם מהרש"ל ז"ל, ועיין אליה רבה אות ב' כתב כן ע"כ.

ונמצא דגם הפמ"ג ביאר דאפילו במו"מ של שמחה יש היתר של כדי חיינו. דהיינו, נניח בסתם מו"מ שצריכים לפרנסתנו, אבל אמאי מותר גם בשל שמחה שהיינו להרוחה. ובוה תירץ בדעת הט"ז ודעימיה דקשה מחייתנו ושמא לא יוכל להכין אח"כ. ולכאורה ר"ל דאפילו בדברים כאלה, שמא לא יוכל למצוא דברים כאלה אחר התשעה ימים. וכן עיין בכה"ח (ס"ו כא) שהסיק אחר שהביא דעת האחרונים וז"ל וכ"כ בן איש חי פ' דברים או' ב' אלא שכתב דאפי' צרכי חופה אם רוצה לקנות דבר שלא יוכל לקנותו אחר ט"ב או דבר שאין שהות לעשותו אחר ט"ב מותר. וה"ה דבר שיוכל לקנותו אחר ט"ב אלא שעתה נמצא לו בזול שא"א לקנות בערך זה

מפרש נמי גבי ט"ב דוקא בנין ונטיעה, ולא משא ומתן, אלמא דבכל ענין אסור, וכן עיקר, וכן דעת הטור (או"ח סי' תקנא) ולא כדעת הכל בו (סימן ס"ב) שמפרש דאיירי במשא ומתן של צרכי חופה, כדעת התו' דהתם. והטעם שאסרו רבוי משא ומתן, שלא התירו לו אלא כדי פרנסתו, ומזה נתפשט עכשיו המנהג, שלא נהגו איסור כלל במו"מ, משום דהאידינא שיש לנו מסים ועולים, ממלכים ושרים, הכל קרוי כדי פרנסתו, וכדי חיינו, וכמו שכתבו התוס' בפ' איזהו נשך (ב"מ ע: ד"ה תשיך) גבי ריבית ליקח מן הנכרים כו'. ע"כ. הרי דנהגו להתיר כל מו"מ כיון דהוי כדי חיינו. וכן כתב הט"ז (סק"א) "ממעטין במשא ומתן. וכו'. ואי משום הא לא איריא, דהא אנו רואין דגם בצרכי חופה לא נשמע מונע בינינו וכו'. ונראה דטעם המנהג להקל כפי מ"ש בס"י תקלט ס"ד טעם להיתר משא ומתן בחול המועד אפי' ביש לו מעות, משום שיש עלינו מס מלך ושרים, והבאתי ראיי' מתוס' פ' א"נ, ה"נ יש לנו היתר זה במשא ומתן מן אב ואילך מה שאין ממעטין שוב מצאתי כן בדברי מו"ח ז"ל בשם רש"ל ע"כ.

ובאליה רבה (ס"ק ב) כתב "ממעטין במ"מ וכו'. ועכשיו נהגו להקל שלא למעט משום שיש עלינו מסים למלך ושרים (רש"ל הגהות לטור וב"ח סוף ס"ד). ואפילו משא ומתן דשמחה כגון דצרכי חופה אין מונעין (ט"ז סק"א). וכ"מ במעגלי צדק [דיני חודש אב] דלא כמג"א

דהסרסור זהו פרנסתו אסור, וכו'. והנה, כלי כסף הקונה לא יקנה, דשמחה אסור. רק משא ומתן למכור לעכו"ם שרי כהאי גונא. והסרסור לא ישאו פרהסיא בעיר בכך דשמחה לרואים. ויריד, י"ל הוה דבר האבד ושרי בכל ענין אם מוצא בזול יותר, עיין הלכות חול המועד, ואף משא ומתן של שמחה י"ל שריי" ע"כ.

וצ"ע כונתו באיסור כלי כסף, האם אסור מטעם מו"מ של שמחה כדעת כמה אחרונים לעיל. או האם כונתו דבזה לכו"ע אסור כיון דהוי להרוחה בעלמא. ואף דקצת משמע דכונתו הוא שכל להרוחה אסורה, חשבתי לומר דכבר מצינו לענין בנין של שמחה דהביא הב"י וז"ל "ומ"ש ולפי זה הא דאמר אם היה כתלו גוהה מותר אפילו בכותל של בית חתנות קאמר שמותר אם גוהה. וכו'. כתב הר"ן בסוף פרק קמא דתעניות (ה' ע"ב) וזה לשונו מדאמרינן בירושלמי הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כתלו גוהה סותרו ובונהו משמע דכי אמרינן איזהו בנין של שמחה זה הבונה בית חתנות לבנו דלאו דוקא אלא הוא הדין לכל בנין שאינו צריך דאינו נעשה אלא לנוי ולהרוחה בעלמא. וכתב עוד בשם רבינו האי גאון מדקא משינן בנין נטיעה אירוסין ונישואין למשא ומתן, מה משא ומתן רשות אסור והוא של שמחה, אף בנין ונטיעה אירוסין ונישואין אסור בשל שמחה, אבל מי שאין לו בית חתנות כלל ואין לו אשה ובנים הא ודאי של

אח"כ מותר לקנות קודם ט"ב עכ"ל. ולכן נראה דאפילו בדבר דהוי רק להרוחה בעלמא [דגם זה נחשב מו"מ של שמחה, עיין בזה לקמן], מותר לעסוק בו או לקנותו לפי האחרונים הנ"ל.

ועיין במ"ב הנ"ל שהסיק "ובזמנינו נהגו להקל בכל זה משום דהכל נחשב כעת כדי פרנסתינו" ובשער הציון ס"ק יג הביא "רש"ל וב"ח וט"ז ואליה רבה. והנה מדברי המגן אברהם משמע דאף על פי כן במשא ומתן של שמחה יש לימנע, וכן העתיק החיי אדם, אבל מדברי הט"ז ואליה רבה משמע דאף בזה המנהג להקל, דשמא לא יוכל להכין אחר כך, וטוב להחמיר ע"כ. הרי דלמעשה פסק המ"ב דטוב להחמיר בזה.

הא דהחמירו בכלי כסף ומו"מ של שמחה

והנה בפמ"ג (א"א ס"ק ז) כתב "של שמחה, עיין מג"א. ועיין סעיף ז' במה שכתב הרב ז"ל בהג"ה דלא עדיף משאר משא ומתן דממעטינן. משמע אף שאין שמחה, וי"ל דהתם נמי של שמחה קאמר, עיין ב"י, ואי"ה לקמן יבואר בזה דטוב קאמר ולא מדינא, רק שמחה, הא שאר משא ומתן כדרכו נמי שרי אף יותר מכדי פרנסתו, ואי"ה לקמן יבואר עוד. מה שכתב כלי כסף צ"ע קצת, דמשמע בלאו הכי כל משא ומתן שאין צריך כי אם להרוחה אסור. וי"ל אף על גב

שמחה. אבל בסעיף כ' כתב בסוף דבריו "ודע דזה שנתבאר בבגדים חדשים ה"ה לקנות כלים חדשים טובים של כסף וכה"ג, וכן ליתן לאומן לעשות כלים יקרים אסור מר"ח ע"כ. והלא פסק לעיל דאין שום נ"מ בין מו"מ בסתם ובין של שמחה הכל אסור, וכאן משמע דאפילו אחר שנהגו להקל במו"מ צריך להחמיר בכלי כסף. ושםא כונתו כהפמ"ג דמנהגו להקל אבל רק בסתם מו"מ אבל לא בשל שמחה. ועוד יש לומר על פי הנ"ל, דבאמת יש ב' מיני מו"מ של שמחה. והבאנו מהפמ"ג עצמו דכל טעם הקולא במו"מ של שמחה בזמננו הוא משום שםא לא יוכל להכין אח"כ. ואולם בדבר דהוי רק הרוחה בעלמא כקניית כלי כסף לכאורה לא שייך טעם זה דבאמת אין צריך לקנות דבר זה כלל. ולכן יש לומר דכל הקולא במו"מ של שמחה הוא בדבר דהוי בעצמו של שמחה, וכמו צרכי חופה וכדומה. אבל המו"מ להרוחה יש לומר דאסור בהחלט, ובזה אתי שפיר דברי הפמ"ג והערה"ש. ושמחתי דשוב ראיתי כעין זה בספר מקדש ישראל (הנדפס מחדש, חלק הלכות ב:ז) דלענין כלי כסף אין להקל כלל כיון שאין שום צורך בהם.

עכ"פ חזינן דמשא ומתן אסורה אם הוא להרוחה [ואפשר שהוא לכו"ע], ובדבר שקניתו הוא שמחה טוב להחמיר בו. אבל בדבר שיש לו קצת צורך ואינו של שמחה מותר לקנות לפי מנהגינו. ועוד חזינן דנכלל במו"מ כל הקנינים ולא דוקא פרקמטיה לחוד.

מצוה הוא ואף על פי שהוא שמחה מותר ע"כ. וכן הביא דבריו במג"א דכל בנין של הרוחה נחשב כבנין של שמחה ואסורה. ונראה מדברי הר"ן דיש ב' מיני שמחה כאן, א' הוא דבר שבעצם הוי של שמחה, וב' כל דבר דהוי להרוחה.

וכן הביא הכה"ח בשם האחרונים (ס"ק כא) וז"ל "כגון בית חתנות וכו' וה"ה לכל בנין שא"צ דאינו נעשה אלא לנוי ולהרוחה בעלמא אסור. ב"י בשם הר"ן. ב"ח. מ"א סק"ז. א"ר או' ג'. מטה יהודה. חיי"א כלל קל"ג או' יו"ד. משנ"ב או' י"ב. ועיי"ש במט"י שכתב שכ"ה לדעת הרמב"ם ופסק הש"ע ודלא כמחה"ש ע"כ. וכן הוא לשון המ"ב שכתב (ס"ק יב) "ובבנין של שמחה. וה"ה כל בנין שא"צ לו לדירתו ורק שעושה כן להרוחה בעלמא אסור" ע"כ. ועוד משמע מדברי הר"ן דכל הוא הגדר גבי משא ומתן, דכל דהוי "רשות" נחשב כשמחה, מלבד המו"מ שבעצם הוי בשל שמחה. ולכן יש לומר דכונת הפמ"ג הוא להחמיר בשל שמחה ומטעם זה אסור בכלי כסף. אבל לדעת הט"ז ודעימיה שס"ל דאנו נוהגין להקל אפילו בשל שמחה, יהיה מותר בכלי כסף. וכן הוא משמעות המ"ב דלמקילין מותר בכלי כסף, אלא דהסיק דטוב להחמיר.

ב' מיני מו"מ של שמחה

ואולם הבאנו לעיל דהערה"ש פסק דכל מו"מ אסורה ולא דוקא בשל

בנין של שמחה

ולענין בנין ונטיעה מפורש בשו"ע דרך בשל שמחה אסור, וכבר הבאנו לעיל דהגדר בזה הוא אם הוי להרוחה הוי של שמחה ואם לאו הוי מותר. ובתחילה חשבתי דכונת הדברים הוא דבנין הוי דבר שיבנה ויהיה בתורת "בנין" ולא רק בגדר "כלי". וכן מבואר בדברי המג"א (ס"ק כג) שכתב "ונ"ל שמותר לעשות אותן שקורין קרוני"ן שאורגין בעצים דלאו בגד הוא" ע"כ. ומבואר דלעשות איזה כלי מעץ אין שום בעיה, והאיסור הוא לעשות דבר או להוסיף על דבר קבוע, וכמו דבר המחובר לקרקע וכו'. וכן הוא בכל הדוגמאות שהביאו הראשונים, כדהביא בש"ע (ס"ב) וז"ל "כגון בית חתנות לבנו או בנין של ציור וכיור, ובנטיעה של שמחה, כגון אבורנקי של מלכים שנוטעים לצל להסתופף בצלו או מיני הדס ומיני אהלים. ואם היה כותלו נוטה ליפול, אף על פי שהוא של שמחה מותר לבנות" ע"כ.

ולכן אפילו ארגז ספרים יהיה מותר לבנות דהוי בגדר "כלי עצים" [ואף דלענין שבת אם הוא מ' סאה חשיב כקרקע לדעת הרמ"א (סי' שיד ס"א), אין הכרח דלענין זה נחשב כקרקע]. וכן ראיתי בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' פ"ב) שכתב וז"ל "הנה בדבר לעשות הבוקקייס [ארגז ספרים] כפי ששמע במג"א סי' תקנ"א ס"ק כ"ג הוי האיסור

ודנו הפוסקים בענין קניית רהיטים ומוצרי חשמל, כמכונת כביסה, מדיח כלים, מזגן, מקרר ומכונית. והכלל הוא כמו שהבאנו לעיל דכל דבר שצריך לאדם מותר לקנות, אם לא שבעצם הוי דבר של שמחה. ובדברים הנ"ל בדרך כלל אינם של שמחה דוקא אלא הם חלק מחיינו הרגילים ולכן מותרים אם צריך בהם. [ויש שהחמירו גבי מכשיר מדיח כלים או כביסה וכדומה דאינו ממש כחלק מחיינו אלא הוא כ'מותרות' ולכן הוי בשל שמחה או להרוחה ואסורה. והכל לפי הענין. וכן הוא ברהיטים דיש מהם שאינם של שמחה (מיטה ושלחן וכדומה) ויש מהם שהוי של שמחה ולהרוחה כספה או מנגל (ברביקיו). ויש מקום לומר (כעין זה ראיתי בשם הגרש"פ שיינברג) דהגדר של "דבר של שמחה" הוא דבר שאפשר לברך עליו שהחיינו, דבזה חזינן דיש לו שמחה בקנייתו. ולפי זה יהיה מותר לקנות כל רהיטים וכדומה אם לא שהויין להרוחה.

ולענין ארגז ספרים, בפשוטו תמיד הוי בגדר "צורך" כיון שנותנים שם הספרים, אך יש מהם שעשוין לנוי ולכן יש לומר דבזה הוי בשל שמחה בעצם קנייתו, ויהיה בגדר טוב להחמיר. ולענין קניית ספרים קשה לומר דהוי להרוחה, אבל יש לומר דהוי בעצמו דבר של שמחה. ואולם בזה יש לומר דהוי דבר של מצוה, ומבואר בדברי הרמ"א דלצורך מצוה הכל מותר.

ב

עשית, קניית, ולבישת בגדים
חדשים

מקור הדברים בראשונים ודברי
הב"י בזה

כתב הטור (סי' תקנ"א ו') וז"ל "כתב הרמב"ן הא דאין בכלי פשתן משום גיהוץ דוקא בישנים אבל בחדשים יש בהן משום גיהוץ, אלמא דכלי צמר אפי' ישנים אסורים, הלכך כלים חדשים בין לבנים בין צבועים אסורים", ובסע' ז-ח כתב וז"ל "כתב רבינו שב"ט דה"ה נמי כלים חדשים אסור לתקן בשבת שחל ט"ב להיות בתוכה, דגרסי' בירושלמי בפ' מקום שנהגו, נשי דנהיגי דלא למשתי עמרא מגו דעייל אב מנהגא, ופירש רבי' ניסים מלשון או בשתי או בערב וכיון שהשתי אסור כ"ש תיקון בגדים חדשים, וראוי להחמיר בזה מר"ח דהיינו נמי בכלל מיעוט שמחה" עכ"ל. וחזינו דמלבד האיסור ללבוש בגדים חדשים, גם כן אסור לעשות בגדים חדשים.

והביא הב"י שם וז"ל "כל זה במרדכי בתחלת הלכות תשעה באב (תענית סי' תרלג) שכתב "והוא הדין לתיקון בגדים חדשים שהוא נמי בכלל מיעוט שמחה עד כאן, ובהגהות מיימוניות (תעניות פ"ה אות ה) הזכירו זה ג"כ ובהגהות מיימון החדשות (שם אות ו) בשם הרוקח (סי' שי) כתוב וזה לשונו, נראה דאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים

דעשיית בגדים רק בבגדים ולא בכלים של עץ וכדומה, דאין שייכים לאיסור השתית עמרא שמזה ילפינן לאסור כל תקון בגדים, שלכן כתב שמותר לעשות אותן שקורין קרונין שאורגין בכלים דלא בגד הוא, אף שהוא ג"כ טלית ואריגת חוטין כיון דלאו בכלל בגד הוא כ"ש שאין לאסור עשיית העצים. וכו'. ע"כ.

אלא דראיתי בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' פ') וז"ל "ומכונית חדשה אם הוא לתענוג פשוט שאסור גם מ"ז בתמזו, דהא צריך לברך שהחיינו, ואם הוא באופן שמברכין הטוב והמטיב כגון שיש לו אשה ובנים דגם הם נהנים מזה אסור מר"ח דהוא כמו בנין של שמחה שאסור. ואם הוא מכונית לפרנסה כמו טראק, וגם מכונית קטנה אפשר ג"כ שהוא לפרנסה, הוא רק בדין ממעטין במשא ומתן שבזמננו נהגו להקל כדכתב הט"ז סק"א, וכן כתב המ"ב ס"ק י"ג להלכה, ואין זה מו"מ של שמחה שכתב בשעה"צ שטוב להחמיר. ומצד שהחיינו יברך אחר ט"ב כי בשביל זה אין עליו ליבטל ממלאכתו" עכ"ל. הרי דכתב דלקנות מכונית לההנאת עצמו ולאחרים, אסור משום בנין של שמחה. ולכאורה דבריו תמוהין דאין כאן שום בנין. וצריך לדחוק שהוא לאו דוקא וכונתו הוא דהוי מו"מ של שמחה ולהרוחה ולכן אסורה מדינא וכמו בנין של שמחה. ועדיין צ"ע.

נהגו מטעם מיעוט שמחה וכדתניא בהחולץ דמראש חדש עד התענית ממעטין בעסקיהן כו', ועוד יש לומר שרשב"ט סובר דהא דקאמר בירושלמי מנהגא היינו לומר שהוא מנהג כשר אבל אינו אסור מן הדין אלא באותה שבת בלבד, דלא קיימא לן כרבי מאיר דאסר מראש חדש אלא כרבן שמעון בן גמליאל דלא אסר אלא באותה שבת, וזהו שכתב רשב"ט דשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור כלומר מדינא כשאר דברים האסורים באותה שבת וקודם לאותה שבת מותר כרבן שמעון בן גמליאל, ומיהו ראוי להחמיר מראש חדש אף על גב דלא קיימא לן כרבי מאיר משום דבכלל מיעוט שמחה הוא וכההיא דתניא בפרק החולץ, והא דקאמר דלא למשתי עמרא נראה דלא שנא לו לא שנא לאחרים בין בשכר בין בחנם נהוג דלא למיעבד דהא בכל גווני שייך טעמא דשפסקה בו אבן שתייה וכי השתות יהרסון" עכ"ל הב"י.

וכאמור כיון דבעשית בגדים יש בו משום שמחה לכן החמירו לאסור אותו כבר מראש חודש. וכן הביא בש"ע, דכתב (שם סעיף ו) כלים חדשים, בין לבנים בין צבועים בין של צמר בין של פשתן, אסור ללבוש בשבת זה (ואנו מחמירין מר"ח ואילך) ע"כ. ובסעיף ז' כתב "יש אומרים שאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים בשבת זה, ויש להחמיר בזה מראש חודש". ובסעיף ח' כתב "נשי

חדשים בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה, וכו'. וכתוב בתרומת הדשן (סי' קנב) נראה דשרי לטוות בשבת זו דהך נמי לא דמי לתיקון השתי שהוא בתחלת אריגת הבגדים ואיכא שמחה בדבר מה שאין כן בחוטי התפירה עכ"ל".

ועוד כתב "ודע דהתם בירושלמי יהיב טעמא למנהגא דלא למשתי מפני שבו פסקה אבן השתיה מהטעם כי השתות יהרסון (תהלים יא ג). [ולכאורה כונת הדברים הם דהשתי וערב הוי יסוד לכל הבגדים, והאבן שתיה הוי יסוד של בית המקדש, וכיון דהרס בית מקדשנו לכן אין לנו לעשות חוטי שתי וערב]. ויש לשאול מאחר שהירושלמי אומר מגו דעייל אב דהיינו מראש חדש מה ראה רבינו שב"ט שלא לאסור אלא בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה, כמו שמבואר בדברי רבינו וכדמשמע במרדכי וכו'. ועוד יש לשאול היאך כתב רבינו שב"ט דאסור לתקן כלים חדשים הא בירושלמי לא קאמר דאסור אלא שהוא מנהג כשר.

ונראה לי דמשום דבירושלמי קאמר דמדעייל אב הוי מנהגא, למד רבינו שב"ט דבאותה שבת איכא אסורא, דאי לאו הכי לא היו מחמירין לנהוג איסור מראש חדש והיה מספיק שהיו אוסרים באותה שבת, אלא ודאי מדינא אסור באותה שבת והם החמירו לנהוג איסור מדעייל אב וכתב שראוי להחמיר בזה מראש חדש ולאסרו אף במקום שלא

התלמוד הלכך לא אסרו רשב"ט. ומשום הכי נמי לא אסר רשב"ט מראש חדש מפני שלא אסרו בתלמוד מראש חדש אלא דברים המוסיפים שמחה וכמו שלא אסרו לספר ולכבס מראש חדש וכמו שנתבאר בתחלת סימן זה. אח"כ כתב וראוי להחמיר בזה מראש חדש וכו' כלומר אף על פי שבתספורת וכביסה אין איסור מראש חדש מפני שאינו בכלל מיעוט שמחה, אבל תיקון בגדים חדשים יש בהן משום מיעוט שמחה. ונ"ל קצת סמך לדבריו שהרי הקונה כלים חדשים מברך שהחיינו וזה פשוט דברכת שהחיינו אינה באה אלא על דבר שמחה" ע"כ.

הרי דלמד דנחלקו הראשונים בגדר תיקון בגדים חדשים אם הוא רק כמו שאסור לספר ולכבס שהם אסורים משום "תענוגי הגוף" ונוהגת רק בשבוע שחל בו, או דהוא דבר של שמחה ולכן ראוי לאסור כבר מר"ח. וחזינן יסוד חשוב מדברי הב"ח, דבדברים דכל שמם הוא "שמחה" אסורים בתשעת הימים דמשנכנס אב ממעטין בשמחה. והגדר של שאר דברים שאסורים (מעיקר הדין) רק משבוע שחל בו [כמו כיבוס, לספר, רחיצה וכו'] מקרי דברים שבאים לצורך תענוגי הגוף, והיינו דברים שאסורים בכל אב, שצריך למעט בתענוגי הגוף.

דנהיגי דלא למשתי (פירוש לסדר ולערוך החוטין שהולכין לארכו של בגד והוא מלשון או בשתי או בערב) עמרא מדעייל אב, מנהגא. (ונוהגין שלא לקדש החדש עד אחר ט' באב) (מהרי"ל ודעת עצמו) "ע"כ. הרי דאפילו לדעת מרן ש"ע אסור לתקן בגדים כבר מראש חודש. ודלא כמו שס"ל מרן בענין כיבוס ולספר ורחיצה ולהתלבש בבגדים מכובסים או חדשים, דכל אלו אסורים רק בשבוע שחל בו (לדעת מרן).

דברי הב"ח בענין הדברים שאסורים משום אבילות

ובב"ח (שם) כתב דברים נפלאים וז"ל "כתב רשב"ט דהוא הדין וכו'. פירוש כמו שאסור לספר ולכבס בשבוע זה מפני שהוא מלאכה לצורך תענוגי הגוף הוא הדין נמי כלים חדשים, ומפני שנראה כמוסיף על התלמוד שלא אסרו אלא לספר ולכבס לכן הביא ראייה מהירושלמי לפי פירוש הר"ר ניסים גאון שאפילו בשתי יש מנהג לאיסור כל שכן תיקון בגדים חדשים, ומעתה סברא לומר דבכלל האיסור תספורת וכביסה נמי איסור תיקון כלים חדשים, ואף על גב דלפי הסברא היה ראוי לאסור אף תיקון כלים ישנים כמו לענין כיבוס דישנים דאסור, אלא דמאחר דלא אתי במכל שכן דשתי דאיכא למימר שאני שתי שהוא תיקון מחדש והוי נראה כמוסיף על

איסור קנין בגדים חדשים

כתיקון בגדים, וצ"ע דמה ענין קנין לתיקון לפי הטעם המבואר שם, וגם דאין היסח הדעת בקניה. וצריך לומר דסבירא ליה דכיון דאיכא שמחה בקניה הוה כמו תחלת עשיה בבגדים שיש לו שמחה, ודמי לתיקון השתי כמו שכתוב אחר זה, ולכך אסור ע"כ. הרי מבואר כדברינו דהוי דבר של שמחה ולכן ראוי לאסור מר"ח.

אבל בביאור הגר"א כאן כתב "וה"ה כו". כמ"ש בכיבוס, דאפילו להניח אסור ע"כ. הרי דמדמה אותו לכיבוס וכמו שמשמע מתחילת דברי הב"ח. וכונתו דמצינו בכיבוס דאסור לעשותו כחדש, ולכן ה"ה לקנותו מחדש. אלא דא"כ צ"ב אמאי אסור לתשעה ימים ולא רק בשבוע שחל בו כמו כיבוס. ושמא י"ל דכונתו רק דנלמד מכיבוס, אבל מעתה צריך לאסור מר"ח כיון דהוי של שמחה.

האם כל הבגדים נכללים באיסור קניית בגדים

ועכ"פ עוד מוכח בדברי היד אפרים דאיסור קניית בגדים הוא על כל הבגדים ולא דוקא בגדים חשובים. ולכן אפילו אם יש צורך בדבר נאינו עובר על איסור קניה של מו"מ בסעיף ב' עדיין אסור דיש בו שמחה. וכן הוא במשנה ברורה (ס"ק מה) שכתב "ובגדים שאינם חשובים כ"כ שא"צ לברך עליו שהחיינו כגון מנעלים חדשים ואנפלאות וכיו"ב בודאי מותר לקנותו וללבוש מ"ז בתמוז

והנה יש עוד איסור שלא הובא בדברי מרן שו"ע ולא מצינו כל כך בדברי הראשונים, דכתב הרמ"א בסעיף ז' וז"ל "יש אומרים שאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים בשבת זה, ויש להחמיר בזה מראש חודש. הגה: וה"ה דאסור לקנותן. וכן אומן ישראל אסור לעשותן לאחרים, בין בשכר בין בחנם (תה"ד וב"י). ונהגו להקל בזה, אבל אם ידוע ומפורסם שהמלאכה של אינו יהודי, שרי (תה"ד). וכן נהגו לתת לאומנים אינם יהודים לתקן כלים חדשים תוך זמן זה, כדי שיהיו מוכנים לאחר התענית. ומיהו טוב למעט בזה במקום דאפשר, דלא עדיף משאר משא ומתן דממעטינן, ע"כ. הרי דאסור לקנות בגדים, ומפשטות דבריו משמע דהוא אפילו מראש חודש. ומסתבר הוא שהרי דומה לעשית בגדים שאסורים מר"ח.

והנה ביד אפרים (סעיף ז בהגה) כתב על דברי הרמ"א וז"ל "והוא הדין דאסור לקנותן כו". לכאורה י"ל טעם דאסור לקנותם משום שהחיינו, וכמו שכתב המג"א בס"ק כ"א דבגד מתוקן מברך בשעת הקניה. אבל זה אינו, דמשמע דקאי גם אמנעלים שהזכיר המחבר, והרי מנעלים אין צריך לברך שהחיינו כמבואר סימן רכ"ג [סעיף ו בהגה]. ועוד, דלפי זה היה אסור משבעה עשר בתמוז. אלא ודאי הטעם דהוי

(פסחים קט.) 'במה משמחן בבגדי פשתן מגוהצים', ותיקון בגדים נמי מהאי טעמא, כמו שכתוב בתרומת הדשן משום שהוא תחלת העשיה כתיקון השתי ואיכא שמחה בדבר, ואם כן אם נהגו להחמיר שמחה זו מראש חדש כמו שכתוב בסעיף ח', למה יגרע שמחה דלבישה. ואף שי"ל דבתיקון השתי איכא נמי טעמא דהשתות יהרסון, מכל מקום בתיקון בגדים לא שייך האי טעמא, כמו שכתוב בדרכי משה (אות ד). וצריך לומר דסבירא ליה דתיקון בגדים נמי איכא ביה משום השתות יהרסון לפי שהוא יסוד ותחילת המלאכה, לפיכך יש להחמיר יותר מראש חדש. ובתרומת הדשן לא משמע כן, וצ"ע. וצריך לומר דאין לדמות זה לזה, דהתם כיון דאיתא בירושלמי (פסחים פ"ד ה"א) דנהיגי שלא למייתי עמרא מדעייל אב, ותיקון בגדים הוא בכלל זה, ולכן מחמיר הב"י מראש חדש, מה שאין כן בלבישה אף על גב דהאיסור משום שמחה מכל מקום סבירא ליה להב"י שאין לאסור מראש חדש, כיון שלא נזכר שם ראש חדש סגי לאסור בשבוע שחל תשעה באב" עכ"ד.

ובאמת דבריו מחודשים עד מאוד. דהנה קושייתו קושיא גדולה היא, דמוכח שלמד דכל דבר שמשמח אסור כבר מר"ח, ולכן צ"ע מדברי הר"ן גבי לבישת בגדים חדשים. אבל תירוצו קשין להולמו כמובן, כיון דגם הב"י החמיר

עד ר"ח" ע"כ. ולהדיא משמע דכל בגד נכלל לאיסור קניה מר"ח. ובשו"ת אור לציון (כו:ב) כתב דבגד שאינו חשוב, כגון גרבי נשים, מותר לקנות בימים אלו. וזה דלא כהמ"ב ופשטות האחרונים. ואפשר שס"ל להאורל"צ דאם הטעם הוא משום שמחה, אין שום שמחה בדברים הנ"ל. אבל כאמור, מקורו מהא דלא למשתי עמרא ולכן בפשוטו נוגע לכל בגדים.

קושיית היר אפרים מדין לבישת בגדים חדשים

הנה במג"א (ס"ק כג) כתב על דברי המחבר בסע' ז' וז"ל "ויש להחמיר. ולענין לבישה דעת הרב"י להקל משום דטעם איסור העשיה כמ"ש ס"ח משום שנהגו שלא למשתי עמרא משום שבטל אבן שתיה וכל תיקון בגדים הוי בכלל זה דהשתי הוי תחלת המלאכה, כ"מ בת"ה ובב"י. וכתב בד"מ דמטעם זה אפי' עושה לאחרים אסור, ומשמע בת"ה אפי' עושה למכור בשוק אסור אבל לטוות חוטין מותר שאינו בכלל זה עכ"ל, ונ"ל שמותר לעשות אותן שקורין קרוני"ן שאורגין בעצים דלאו בגד הוא ועס"ה" עכ"ל המג"א.

והקשה ביד אפרים וז"ל "משום דטעם איסור העשיה. לא הבנתי החילוק, דהא ללבוש בגדים חדשים נמי הטעם משום ששמחה היא כמו שכתב הר"ן (תענית ט: ד"ה גרסי) מהא דאמרינן

ונ"מ גדולה היא דאם הוא רק כלבישת בגדים חדשים, הרי דמנהג הספרדים לאסור רק בשבוע שחל בו. אבל אם הוא איסור של שמחה אסור לכל ט' ימים. ובפרט בשנים שאין בו שבוע שחל בו יהיה נ"מ טובא.

ג

כיבוס בגדים וענין שמחה

טעם האיסור בכיבוס בגדים

הנה הבאנו לעיל דברי הגמרא דקי"ל דאסור לכבס ולהניח לאחר ט' באב, דעצם הכיבוס אסור. ובטעם הדבר כתב רש"י (תענית כט: ד"ה אפילו) "אפילו לכבס ולהניח. כדי שילבוש לאחר זמן לאחר תשעה באב אסור, דנראה כמסיח דעתו, שעוסק בכיבוס בגדים" ע"כ. וצ"ע בזה לפי מה שהבאנו לעיל מדברי הב"ח דכיבוס אסור מפני שהוי מלאכה לצורך תענוגי הגוף. ובדברי רש"י בפשוטו נראה דהוי רק שלא יסיח דעתו מהאבלות. וכן הביאו דברי רש"י במג"א (ס"ק יב) ובמ"ב (ס"ק כא). ונראה דאפשר להשוות זה עם ביאור הב"ח דכיבוס אסור משום דהוי מלאכה לצורך תענוגי הגוף, דבאמת הדברים שאסורים כאן משום אבלות הם מתענוגי הגוף, ורק בהם יש ענין של היסח הדעת מהאבלות.

וכתב המחבר (ס"ג) "שבוע שחל בו תשעה באב, אסורים לספר

בבנין של שמחה אע"פ דאינו שייך ל'אבן שתיה'. ועיין לקמן בישוב הדבר.

דברי האגרות משה לענין ארגז ספרים

ודבר חדש ראיתי בשו"ת אגרות משה (אור"ח ח"ג סי' פב) וז"ל "אבל מ"מ נראה דהוא רק לענין העשיה אבל להביא לבית [ארגז ספרים] יש לאסור דביד אפרים כתב על המג"א שהביא מהב"י להקל בלבישה דיש לאסור מטעם ששמחה היא לו, ואף שהוא כתב שגם בעשיה איכא שמחה מ"מ גם הוא מסיק דבשביל טעם שמחה לבד לא היה נאסר העשיה אלא בצרוף טעם דהשתות יהרסון, שזה לא שייך בכלי עץ אבל להביא לבית שהוא כלבישה דבגדים יש לאסור מטעם שמחה שזה ישנו גם בקשוט הבית בכלי עץ כמו בלבישת בגדים להאדם. ואם הוא כלי שצריך לברך שהחיינו יש לאסור גם מטעם זה. אך אם הבוק קייס אינו כלי חשוב כ"כ לקשוט שאין לברך שהחיינו וא"כ אין השמחה בזה גדולה אפשר יש להתיר, אבל מ"מ נכרי האומן יכול לגומרה גם אחר ר"ח ולא יביאנה לבית עד אחר תשעה באב" ע"כ.

וצריך לברר האם כונתו הוא דבאמת הוי כלבישת בגדים, או האם רצונו רק לדמות לזה אבל בעיקר הוא כמו בנין של שמחה וכדומה, שהרי הוי ק'ישוט הבית'.

בשמחה ולהראות האבלות והא לא שייך בכיבוס בגדי נכרים אפ"ה אסור מפני מראית העין שאין ניכר שהם של עכו"מ, אמנם במקום שהעכו"מ יש להם מלבושים אחרים דניכר לכל שהם של עכו"מ יש להקל, ובאין לו מה לאכול ודאי כדי חייו שרי עכ"פ.

ולכאורה טעם התרוה"ד אינו כטעם רש"י באיסור כיבוס בגדים שכ' משום היסח הדעת. ועוד צריך עיון דכבר הבאנו כמה פעמים דשמחה אסורה ב' ימים אבל דברים שאסורים בשבוע שחל בו הם מתענוגי הגוף. ולכן למה כתב התרה"ד דיש כאן מיעוט שמחה. ועוד, עיין לקמן (סי"ד) שכתב המחבר "אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה. הגה, מיהו בגדים שמלפפין בהם הקטנים לגמרי, שמוציאים בהם ריעי ומשתינין בהם, הני ודאי משרא שרי. ואפילו בגדי שאר קטנים נוהגים להקל" ע"כ. ובטעם הקולא בבגדי קטנים כתב המ"ב בשם הלבוש, דאין בכיבוסן של אלו משום שמחה. [ולכאורה הכונה הוא דבבגדים שמלפפין בהם תמיד צריכין לכבסן, ולכן אין שום שמחה בזה דיודע דשוב צריך לכבסן], וקשה שהרי גם כאן האיסור משום אבלות ולמה כתב דהוי תלוי בשמחה.

ולכבס, אפילו אינו רוצה ללבושו עתה אלא להניחו לאחר ט' באב, ואפילו אין לו אלא חלוק אחד אסור. וכן המכובסים מקודם, בין ללבוש בין להציע בהם המטה וכו'. ע"כ. הרי דאסור ללבוש בגדים מכובסים וצ"ב טעם בזה. ולעיל הבאנו דאסור ללבוש בגדים חדשים וכבר הקשה ביד אפרים בטעם הדבר. ולכאורה ה"ה כאן יש שמחה בלבישתו, אבל אסורה רק בשבוע שחל בו (ולרמ"א נוהגין בכל ט'). ומלבד הטעם הפשוט שהוי מתענוגי הגוף, עוד יש לומר דהוי כמו כיבוס עצמו, דהיינו דנראה כמסיח דעתו. והכונה הוא דאפילו כשלוש בגד מכובס נראה כמסיח דעתו דהוי בניגוד לעניני האבלות.

והנה כתב המחבר (ס"ה) "אסור לעבריות לכבס בגדי העובד כוכבים בשבוע זה", ומקורו בתרה"ד שכתב (ח"א סי' קנב) וז"ל "מתוך הסברא נראה להתיר לנשים עבריות לכבס בגדים לגויים בשבת זו שהרי אין איסור כיבוס בשבת זו משום דאסור במלאכה אלא כדי למעט בשמחה ולהראות האבלות והא לא שייך בכיבוס בגדי הגויים. אמנם סובר אני להחמיר משום דאיכא למיחש למראית העין" עכ"ל. והביאו במשנה ברורה (ס"ק מב) וז"ל "לכבס בגדי העכו"ם, אף על גב דמדינא שרי שהרי אין איסור כיבוס משום דאסור במלאכה אלא כדי למעט

ישוב הסתירה על פי יסוד של לבושי שרד

בהם שמחה אינם אסורים כבר מר"ח,
כיון דעיקר שמם הוא משום תענוגי הגוף
ואבלות.

ובזה יש לתרץ מה שהקשה לעיל היד
אפרים, דמשמע מהר"ן שגם
לבישת בגדים חדשים יש בו משום
שמחה, ולפי האמור אכן יש בו שמחה
אלא דעיקרו הוי שמחה של תענוגי הגוף.

דעת עוד אחרונים בזה דיש ב'
ענינים בכיבוס

והנה הבאנו לעיל דאסור לכבס עבור
אחרים ואפילו עכו"ם. ופשוט
דאסור לכבס עבור יהודי, שהרי כל טעם
האיסור בעכו"ם הוא משום מראית העין
שנראה שרוצה לכבס עבור עצמו, ולכן
לא שנא בגדי עכו"ם לא שנא בגדי יהודי.
ועיין במחצית השקל (ס"ק יט) שכתב גבי
כיבוס עבור הגוי וז"ל "אסור כו' דליכא
שמחה כו'. וצ"ל דגם היסח דעת
מאבילות לא שייך בזה וכמ"ש מ"א ס"ק
י"ב דבמלאכתו עוסק. אלא דלפ"ז לא
ידעתי גם בשל ישראל אם אין הכתונת
של המכבס אלא מכבס לאחרים בשכר
מאי היסח הדעת שייך בזה, ודוחק לומר
משום מראית עין שיסברו שהוא שלו.
ואולי אפשר האיסור משום בעל הכתונת
שנתנו לכבס נראה כמסיח דעת" ע"כ. הרי
לדעת המחצה"ש כיבוס לצורך אחרים
אינו אסור בעצם כיון שאין בו משום
היסח הדעת. ומשמע מדבריו דכל טעם
איסור כיבוס הוא משום היסח הדעת.

וחשבתי לישב הדברים, בהקדם דעיין
בלבושי שרד (על המג"א ס"ק יט)
וז"ל "דליכא שמחה וכו'. איסור הכיבוס
כשאנו לובשו כ' המ"א סקי"ב דנראה
כמסיח דעתו מהאבילות, וזהו ג"כ כוונתו
כאן בתיבת שמחה ור"ל שאין בזה היסח
הדעת מהאבילות אדרבה מצטער בנפשו
וק"ל" עכ"ל. הרי דהקשה על המג"א
בסתירה במש"כ רש"י ותר"ד, וחידש לן
דהיינו 'שמחה' היינו היסח הדעת
מהאבלות.

ולכאורה מוכח מכל הנ"ל דבאמת
אפילו בדברים שאסורים רק
בשבוע שחל בו [דהיינו כיבוס לספר
רחיצה וכו'] הויין משום שמחה, ואם כן
אמאי כתבו האחרונים כמה פעמים
דדברים שאסורים משום שמחה אסורים
בכל ט' ימים. ובזה יש לחלק דדברים
שמשמחים בתענוגי הגוף, הם חמורים
יותר והמה עניני אבלות [ולכן נכלל בזה
לבישת בגדים חדשים ומכובסים כיון
שיש בהם תענוג בגוף]. אבל דברים שהם
עניני שמחה שאינם נוגעים בגוף האדם
[כמו בנין של שמחה, מו"מ של שמחה,
קניית בגדים, עשית ותיקוני בגדים
חדשים] אינם בדוקא עניני אבלות
ואסורים רק מטעם משנכנס אב ממעטים
בשמחה. משא"כ הדברים הנ"ל
[שאסורים רק בשבוע שחל בו] אף שיש

כפרהסיא ויש להחמיר באבילות דרבים שנראה כמסיחים דעתם, מה שאין כן לענין לספר לא צריך למיהב טעמא, כיון דבכל אבל תוך שלשים אסור. ועיין ביבמות דף מ"ג: ובתוספות שם (ד"ה שאני). ויותר נראה דקאי על מה שכתוב [בשו"ע] אפילו אינו רוצה ללבשו עתה כו', בזה כתב הטעם דנראה כמסיח כו'. ואפשר שצריך להגיה ולציין על תיבת אפילו" ע"כ.

הרי בתיורין קמא מדמה אבלות דידן לאבילות של "שלשים", ומסיק דבאמת כל טעם האיסור כיבוס כאן אינו רק משום היסח הדעת, אלא רק משום דהוי אבלות דרבים יש יותר חשש של נראה כמסיח דעת ולכן אסור לכבס. [אבל עצם האיסור לכבס ושאר דברים הוא כמו שכתבנו לעיל, מטעם מיעוט תענוגי הגוף ושמחה]. ובתיורין בתרא מחלק בין סתם כיבוס ובין כיבוס בכונה שלא ללבושו אלא לאחר ט' באב, דבזה אינו משום שמחה אלא צריך לומר דהוי משום שמסיח דעתו מהאבלות.

ומעתה יש לומר דזהו כונת הפמ"ג, דבאמת אין שום סתירה בין רש"י ותרומה"ד אלא דרש"י מדבר רק אודות כיבוס להניחו שאינו אלא משום היסח הדעת. משא"כ התרומה"ד מיירי בעיקר איסור כיבוס דהוי משום שמחה ואבילות.

ובפרי מגדים (א"א ס"ק יב) כתב וז"ל "ולכבס, עיין מג"א, עיין פירש"י ז"ל תענית כ"ט:, ועיין בית יוסף. ועיין [מג"א] אות ט"ו וי"ט משמע הטעם דשמחה היא לו כשנותן בגדיו לכובס, ומהאי טעמא אף לכובסת עכו"ם אסור ליתן, ולא משום דמסיח דעתו מהאבילות, וי"ל" עכ"ל. הרי למד דהטעם האיסור גבי נתינת בגדים לכובס הוא משום שהוי שמחה לו בנתינה, ועוד מפורש דאינו משום היסח הדעת, דלא כמחה"ש. ובשו"ת דברי יציב (סימן רלה) כתב על דברי המחצה"ש ופרמ"ג וז"ל "וא"כ ממילא אסור לכבס לישראל, כי גורם איסור לבעל הכתונת ואיכא לפני עור. ובזה מיושב הערת היד אפרים בסעיף ה' שם על התה"ד, דמה מראית עין שייך, דאף לפי דעת הרואה שסובר שהוא של ישראל אין הכובס עובר איסור רק הנותן, ולא דמי לריבית ביור"ד סי' קס"ט סעיף כ"ג ולכל מקום שאסור משום מראית עין עיין שם, ולהנ"ל הלא יחשוב על הכובס שעובר על לפני עור והבין" ע"כ.

עכ"פ מבואר בפמ"ג דשמחה והיסח הדעת הם ב' ענינים שונים ודלא כמו שלמד הלבושי שרד. ולפ"ז הסתירה בין רש"י ותרומה"ד עומדת במקומו. ועיין ביד אפרים (מג"א ס"ק יב) שכתב וז"ל "דנראה כמסיח דעתו כו'. נראה שר"ל דאף על גב דאבל תוך שלשים שרי בכיבוס, מכל מקום כאן אסור דהוה ליה

ד

המנהגים של שלשת השבועות

הקדמה

וטעם האיסור נ"ל כיון דהזמן ההוא זמן פורעניות אין לברך שהחיינו לזמן הזה, אבל אין הטעם משום אבילות דהא לא מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו עכ"ל.

וכונתו, כי ב"ז בתמוז ארעו בו ה' צרות. בו נשתברו הלוחות כשירד משה מן ההר כמפורש בתורה, ובטל התמיד עוד מלהקריב בבית הראשון, והובקעה העיר בחורבן בית שני, ושרף אפוסטמוס הרשע את התורה, והועמד צלם בהיכל. ובט"ב היה בו חורבן הגדול שנחרב בו הבית הראשון ושני ובזה היום נגזר על אבותינו שבמדבר שלא יכנסו לארץ ובזה היום נלכדה עיר גדולה ביתר והיו בה אלפים ורבעות מישראל ונפלו כולם ביד העכו"מ ונהרגו כולם והיתה צרה גדולה כמו חורבן ביהמ"ק. ובו ביום המוכן לפורענות חרש טורנוסרופוס הרשע את ההיכל ואת סביביו לקיים מה שנאמר ציון שדה תחרש. (עין מ"ב סי' תקמט).

הרי דבבית שני הובקעה העיר, וידוע דבתקופה זו עד ט' באב נפלו הרבה יהודים ביד הרשעים, ומוכן דזמן זה הוא זמן של פורענות שנפלו מישראל. ולכן כתב המג"א דזהו הטעם שלא לברך שהחיינו, דכיון שהזמן ההוא הוא זמן פורענות אין כדאי לומר שהחיינו לזמן

הנה בדברי הגמרא לא מצינו שום דין או איסור לגבי ג' שבועות שבין י"ז תמוז לתשעה באב. אלא דנהגו לאסור כמה דברים ודברים אלו הובא בש"ע ורמ"א סי' תקנ"א בתוך דבריהם, וגם יש חילוקים בין בני הספרד ובין בני אשכנז. ומצינו בעיקר חמש דברים שנהגו לאסור, דהיינו תספורת, שלא לברך שהחיינו, עניני סכנה, נישואין, וריקודים מחולות וכלי שיר. ויש לברר את הגדר של הני ימים האם הם זמן של אבילות, מיעוט שמחה וכו', וזה החלי.

איסור אמירת שהחיינו בג' שבועות ודעת המג"א

איתא בשולחן ערוך (סי' תקנ"א סי"ז) "טוב ליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש, אבל על פדיון הבן אומר, ולא יחמיץ המצוה (וכן בפרי שלא ימצא אחר ט' באב, מותר לברך ולאכלו בין המצרים) (בנימין זאב סי' קס"ג ותשובת מהרי"ל) עכ"ל. וכתב המג"א (ס"ק מב) "מלומר שהחיינו. ובשבת שרי (מט"מ בשם ס"ח ולבוש). ובכתבי האר"י אסר אפי' בשבת, ונ"ל דאם חל י"ז בתמוז בשבת ונדחה מותר לכ"ע ועס"ד.

שהובקעה העיר והתחילו ליכנס לעירנו, כבר התחיל אבידת מקדשנו והוי כמעשה אריכתא.

וסייע לזה ראיתי בט"ז (ס"ק יז) שכתב בתוך דבריו וז"ל "טעם דמניעות בשר ויין מן י"ז בתמוז עד ט"ב שנוהגים יחידים וקצת מתענים לגמרי יש בו ג' טעמים. וכו'. הטעם הב' משום דהוה כחדא צערא מן י"ז שהובקעה העיר עד ט"ב שנחרב הבית" עכ"ל. וכונתו כמו שכתבנו, ולכן יש לומר דכל תקופה זו היא תקופת אבלות שנהגו בגלות.

שאר דברים שנהגו לאסור בתקופה זו

והנה כתב המחבר (סי"ח) "צריך לזהר מי"ז בתמוז עד ט' באב שלא לילך יחידי מד' שעות עד ט' שעות (משום שבהם קטב מרירי שולט), ולא יכו התלמידים בימים ההם" ע"כ. והיינו שלא לעסוק בענייני סכנה. ולכאורה זה מובן לפי פירוש המג"א דהוי זמן של פורענות ולכן יש לזהר ענייני סכנה. אבל אם הוי רק זמן של אבלות, האם תמיד צריך האבל לחוש להני דברים.

ועיין ברמ"א (ס"ד) שכתב "אבל תספורת נוהגים להחמיר מי"ז בתמוז" ע"כ. והרי תספורת מפורש דהוא ענין אבלות ומעיקר הדין אסורה רק בשבוע שחל בו (וכן מנהג בני הספרד), וכאן נהגו בני אשכנז לאסור לכל ג' שבועות, אבל לכאורה אינו

הזה'. וצ"ע במש"כ "אבל אין הטעם משום אבילות", אם כונתו דאין זמן זה זמן של אבלות, או דאכן הוא זמן אבלות אלא דאין זה הטעם שלא לברך שהחיינו, אלא הוא משום שהוא גם זמן פורענות.

דעת הגר"א בענין שהחיינו

ובביאור הגר"א כאן כתב "טוב וכו'. חומרא יתירא היא דאינן חמורים מאבל יום המיתה, ואמרינן בפ' הרואה א"ל מת אביו כו' ודוקא בדאיכא אחר בהדיה הלא"ה מברך שהחיינו, אף שהמ"א דחק עצמו אינו כלום, וע"ל סרכ"ג ס' ב"י עכ"ל. ומפורש בדבריו דאין איסור כלל כיון דאינו שייך לאבלות, ומשמע להדיא דזמן זה מקרי זמן של אבלות.

ולכאורה קשה דמהו האבלות בג' שבועות הרי לא החריבו את מקדשנו עד תשעה באב, ודי לנו מה שאסרו חז"ל דברים של אבלות בשבוע שחל בו וענייני שמחה בכניסת החודש. והניחא אם נאמר כהמג"א דהוא זמן פורענות כיון שהוקבע העיר אבל מהו "אבלות" דכאן. אלא לפי מש"כ לעיל יש לומר דהוי זמן של אבלות על הרבה יהודים שנהרגו בתקופה זו קודם אבידת בית מקדשנו. אך חידוש לומר כן, דמשמעות הדברים הוא דכל האבלות כאן הוא אבילת דציבור ועל חרבן ביה"מ דוקא. ושמא ס"ל להגר"א דבאמת כיון

"שיש ליזהר וכו'. הטעם הנ"ל כיון
דהזמן ההוא זמן פורענות אין לברך
שהחיינו לזמן הזה, אבל אין הטעם משום
אבילות דהא לא מצינו שאבל אסור
בשהחיינו (מג"א ס"ק מב). וזה לשון
תשובות בנימין זאב סי' קס"ג, שאין
לומר בזמן אבל וצער שהחיינו לזמן הזה
ע"כ. ועיין ס"ק י"ז מ"ש בשם מלבושי
יום טוב, ועיין סעיף י' בבשר דנמי לאבל
מותר, ובמהרי"ל [אות ח] כתב אין
אומרים שהחיינו כדי למעט השמחה"
ע"כ. הרי דלמד שמהרי"ל היה לו טעם
אחר שלא לברך שהחיינו.

ולכאורה אם נאמר דמטעם מיעוט
שמחה לא יברך שהחיינו,
אתי שפיר הא דאסור לרקוד וכו' ולשמוע
לכלי שיר שהם עניני שמחה, וכן נישואין.
אבל מה ענין שלא יעסוק בעניני סכנה,
וכן תספורת שהוא מנהג אבילות.

והנה כתב בלבוש (ס"ק ח וכן הוא בשו"ע
סע' וז, וז"ל "אבל ללבוש בגדים
חדשים ואפילו מנעלים חדשים, נהגו
איסור מראש חודש שהוא נמי בכלל
מיעוט שמחה, ואפילו לקנותן יש בהם
שמחה ואסור", וכתב עליו באליה רבה
(סקי"ז) "אבל ללבוש וכו' מר"ח וכו'.
קשה הא אף מ"ז בתמוז אסור בשהחיינו.
ותירץ מג"א (ס"ק כא) דמיירי ללבוש
בשבת דמותר בשהחיינו כמ"ש בסעיף
י"ז, אבל באליה זוטא שלי (ס"ק כו)
כתבתי בשם מלבושי יום טוב (סק"ב)
דבמלבוש איכא שמחה טפי ואסור אף

ענין לזמן של "פורענות". ולפי הביאור
הגר"א אתי שפיר, אבל קשה לדעת
המג"א אם נאמר דאינו זמן אבילות.

ועוד כתב בש"ע (ס"ב) לגבי איסורים של
תשעת הימים "ואין נושאים נשים
ואין עושין סעודת אירוסין, אבל ליארס
בלא סעודה מותר, ואפילו בט' באב עצמו
מותר ליארס, שלא יקדמנו אחר. הגה:
ונוהגין להחמיר שאין נושאים מ"ז
בתמוז ואילך, עד אחר ט' באב" עכ"ל.
ועוד, כתבו האחרונים (ועיין מ"ב ס"ק ט"ז)
דאסור לעשות ריקודים ומחולות, וכן
מנהגנו לאסור כלי שיר. והנה דברים אלו
בפשוטו אסור משום שמחה [וכן הוא
הפשטות שהרי לפי העיקר הדין הוא
אסור כל תשעה ימים, ולכן משמע שאינו
רק דין באבילות אלא דין בשמחה], ולא
משום אבילות או זמן פורענות.

שיטת המהרי"ל ואליה רבה
דהיא זמן מיעוט שמחה יתירה

והנה בספר מהרי"ל (מנהגים, הלכות ת"ב,
אות ח) כתב וז"ל "אמר מהר"י
סג"ל טוב למנוע מלברך זמן על שום פרי
חדש כל בין המצרים כדי למעט שמחה,
וכן ראיתי הג"ה באגודה מספר כל בו"
עכ"ל. הרי דלא כתב כמג"א דהוא משום
זמן פורענות, אלא דהוא למעט בשמחה
[דידוע שכונת שהחיינו הוא על שם
השמחה באיזה דבר, ולכן כתב דיש
למעט השמחה ושלא לברך שהחיינו]. וכן
עיין באליה רבה (ס"ק מא) שכתב וז"ל

ר"ח ולכן א"א לומר דזהו טעם איסור אמירת שהחיינו בתוך הג' שבועות. ואכן בדברי הא"ר לכאורה מוכח שכל זה בשמחה רגילה אבל יש ענינים שהם בגדר שמחה יתירה ולכן נהגו לאסור בכל הג' שבועות. ולפי מה שכתבנו לעיל דבאמת אפילו האיסורי אבלות יש בהם דין "שמחה" אלא דעיקר שמם הוא דין אבלות, לכן יכול להיות דכן הוא דעת הגר"א, דהגדר של איסורי ג' שבועות הוא מדין מיעוט שמחה יתירה מטעם דהוי זמן של אבלות, וכן הוא דעת הא"ר. [אלא דהגר"א ס"ל דמדין זה אין לאסור לברך שהחיינו, ושם ס"ל דאין שהחיינו בגדר 'שמחה יתירה']. אבל קשה בדעת הא"ר מה ענין תספורת לזה, וכן קשה עניני סכנה דמשמע שזה ענין של פורענות.

ועלה בדעתי לומר חידוש, דדעת המג"א ומ"ב הוא דבאמת אין זה זמן של מיעוט שמחה או זמן אבלות, אלא רק זמן של פורענות, ולכן אסרו עניני סכנה ואמירת שהחיינו. ולענין תספורת ונישואין, באמת נהגו רק חלק מן העם, ובזה יש לומר דכיון דכבר אסורים נהגו להאריך את זמן האיסורים הנ"ל כיון דאינו כל כך קשה. [משא"כ כיבוס, רחיצה וכו' שזה קשה מאוד לאסור לג' שבועות]. ולענין כלי שיר וריקודים יש לומר דאכן אסורים מטעם שהוא זמן פורענות ואינו ראוי לשמח כ"כ.

בשבת. לכן נ"ל דקמ"ל הכא אף במנעלים ובגד פשתן כגון כתונת שאין מברכין שהחיינו כמ"ש בס"ס רכ"ג (ס"ו). עוד י"ל דמיירי שקנה בגד מתיקון קודם י"ז בתמוז דמברך בשעת קניה, לפ"ז אסור לקנות בגד מתוקן בין המצרים, אבל מי שקנה בגד שאינו מתוקן ונותן לאומן אין מברך אלא בשעת שלובש אותו ע"כ.

ובמשנה ברורה (ס"ק מה) כתב "ולדעת המקילין דבשבתות שבין המצרים מותר לברך שהחיינו א"כ מותר ללבוש חדשים בשבתות שבין המצרים, אבל מר"ח ואילך אסור אפילו בשבת. ובגדים שאינם חשובים כ"כ שא"צ לברך עליו שהחיינו כגון מנעלים חדשים ואנפלאות וכיו"ב בודאי מותר לקנותו וללבושו מ"ז בתמוז עד ר"ח", ובשער הציון (ס"ק מח) כתב לענין שהחיינו בשבת וז"ל "מגן אברהם. ובאליה רבה בשם מעדני יום טוב מצדד להחמיר, משום שהיא שמחה גדולה, אכן החיי אדם העתיק כדעת המגן אברהם, ובאמת איני יודע טעם האליה רבה, דבגמרא לא נזכר כי אם משנכנס אב ממעטין בשמחה, ולא קודם" עכ"ל.

סיכום דעת המג"א, א"ר והגר"א
בענין החמש דברים שנוהגין
לאסור

ולכאורה מצינו דלדעת המג"א ומ"ב ודעימיהו כבר ממעטין בשמחה מר"ח, ואין מקור למעט קודם

אבל דעת הא"ר ודעימיה הוא דהוי זמן איסורי אבלות היה להם "שמחה". אבל של אבלות, אבל אסרו רק דברים גם מודה דמחמת זמן של אבלות שהם בגדר שמחה יתירה. ולכן תספורת ומיעוט שמחה כזו יש גם למעט מעניני בכלל, שהרי הבאנו לעיל דבאמת כל סכנה.



חתימה בשתים בנחם, בברכת אבלים ובשאר מקומות

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס תורת הקדמונים וחבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

חתימת נחם: מנחם 'ציון ובונה'
ירושלים

אמנם מצאנו בפירוש הרשב"ץ לברכות בדף מט. שכתב: ומכאן נראה שאין לחתום בנחם וכו' שמוסיפין בברכת בונה ירושלים בתפלה מנחם ציון ובונה ירושלים, דהא הכא אמרינן דמושיע ישראל ובונה ירושלים הוא חתימה בשתים, אלא אי בעי למחתם מנחם ישראל 'בבנין' ירושלים שפיר דמי, וכן נהגו לחתום בברכת נחמה בברכת המזון בשבת ע"כ. וכ"כ ספר הפרדס שער עשירי פ"י סי"ב: ואותן שחותמין מנחם ציון ובונה ירושלים טועין גמורין הן, דהויין להו חתימה בשתים, כלומר מנחם ציון וגם כן בונה ירושלים, אלמא דתרתיה מילי הוו עי"ש.

אולם כבר כתב השכנה"ג בסי' קפח הגב"י אות ה' ליישב את הדברים וז"ל אי נמי לאו היינו שני דברים, דמנחם ציון היינו שייבנה, דבנין ציון היא נחמתה. ומה שנקטו הפוסקים [תר"י והרא"ש והשו"ע] מנחם ציון בבנין ירושלים לאו דוקא, דהוא הדין מנחם ציון ובונה ירושלים, אלא אגב שנקטו בברכת רצה והחליצנו מנחם עמו בבנין ירושלים,

הנה נוסח סידורי ספרד בחתימת נחם בתשעה באב הוא מנחם ציון 'ובונה' ירושלים, וכפי שהוא בדפוס נאפולי ר"נ וונציה רפ"ד, וכפי שהעידו גם השכנה"ג והמאמר בסי' תקנז ועוד אחרונים. ובאמת שכן גרסו רע"ג, הרוקח בסי' שי, ספר מצוות זמניות, אהל מועד שער התפלה דרך א' נתיב יב ומנורת המאור ח"א עמ' 356. וכע"ז איתא במחזור ויטרי ובסידורי קטלונא כת"י מנחם ציון 'עירו' ובונה ירושלים.

ונוסח זה מצאנוהו במדרש שכל טוב סוף פרשת ויחי לענין ברכת אבלים, וכן באו"ז סי' קצט בשם ר"ח לענין בהמ"ז בשבת, וכ"ה בתשב"ץ סי' שטז, ובתוס' ר"פ ברכות מח: עי"ש. וכן מצאנו בשו"ת מהרי"ל החדשות סי' נה לגבי חתימת עננו למנהג אשכנז שהיו חותמים העונה בעת צרה ושומע תפלה, דמאן דחתים בתרתי - תרויהו חד עניינא כמו מנחם ציון ובונה ירושלים עי"ש, ומבואר דפשיטא ליה דשרי למיחתם הכי.

מחלוקת רש"י ובה"ג בביאור
הגמ' מתי חותמים בשתיים

הגמ' בברכות דף מט. הקשתה מה בין
מקדש השבת וישראל והזמנים
[דחתמינן] לבין מושיע ישראל ובונה
ירושלים [דלא חתמינן], ותירצה הגמ'
חוץ מזו. והמשיכה הגמ' לבאר מה
ההבדל בין החתימות, ונחלקו בזה
הגירסאות והפירושים;

בשערי ברכות לר"ש בן חפני [אוה"ג
ברכות חלק הפירושים עמ' 75]
נראה שגרס רק 'חוץ מזו', ללא המשך
של ביאור הגמ'. וכ"נ גם מדברי שה"ל
בסי' ריט שהביא את הגמ' וכתב חוץ מזו
'שא"א לחתום בענין אחר ע"כ. ונראה
מדבריו שזוהי הוספה שלו בביאור הגמ'.
וכ"ה להדיא בשטמ"ק בברכות חוץ מזו.
פי' משום דלא אפשר בלאו הכי. איכא
דאמרי' הכא נמי חדא היא וכו' [כגירסת
רש"י] ע"ש. וכ"ה ברשב"א שם: ויש מי
שגורס חוץ מזו, איכא דאמרי' הכא נמי
וכו' ע"ש. ואפשר שה'איכא דאמרי' זוהי
הוספה שהוסיפו הסבוראים או הגאונים,
ולכן נחלקו הגירסאות בזה וכדלקמן.

רש"י גרס [והיא הגירסא לפנינו] 'הכא'
חדא היא, 'התם' תרתי נינהו.
ופירש ד'הכא' היינו מקדש השבת
וישראל והזמנים חדא היא שהקב"ה
מקדש את השבת וישראל והזמנים,
ו'התם' היינו מושיע ישראל ובונה
ירושלים תרתי נינהו ואין חותמין בשתיים,
'ול"ג הא בהא תליא' ע"כ. וכע"ז

וההיא דוקא, דמנחם עמו ובונה ירושלים
ה"ל חותמים בשתיים, נקטי נמי מנחם
ציון בבנין ירושלים. א"נ תפסו החתימה
היותר בטוחה, אבל אה"נ דאם יאמר
מנחם ציון ובונה ירושלים לא משתבש.
וכן מצאתי בספר ש"ך יו"ד סי' שעט,
דבשביל שכתוב בסדורים בברכת אבלים
מנחם ציון ובונה ירושלים צ"ל דמנחם
ציון ובונה ירושלים כולה חדא גזרה היא.
ועל פי זה כתבתי בתשו' חא"ח סי' רפג,
להחכם השלם החסיד כמה"ר שלמה
אברהם הכהן ז"ל, דברכת נחם בט"ב
שכתוב בסדורים מנחם ציון ובונה
ירושלים, סיים הוא ז"ל מנחם ציון בבנין
ירושלים, ורצה לעמוד על דעתי. והשבתי
לו שאף שהגהתו היא נכונה והם דברי
רבינו אפרים, מכל מקום החותם מנחם
ציון ובונה ירושלים כמ"ש בסדורים לא
משתבש מהטעם שכתבתי ע"כ.

ולפי האמור לא רק שיש לו על מה
לסמוך, אלא לכתחלה יש לחתום
מנחם ציון ובונה ירושלים, וכמנהג ספרד
ושאר הראשונים הנ"ל, ואין להקשות
עליהם מגמ' דאין חותמין בשתיים וכנ"ל,
ודלא כמו שהגיהו כמה אחרונים לחתום
מנחם ציון 'בבנין' ירושלים.

ובפרט לדעת בה"ג ופירושו המובא
ברש"י בברכות דף מט. שבשני
דברים יש לחתום בשתיים - אם נאמר
דהכא הוי חתימה בשתיים, כן ראוי
לעשות, וכפי שנבאר בס"ד, והוא יסוד
גדול בעניני חתימה בשתיים.

נראה שגירסתו היתה כרש"י אולם בהיפוך הדברים, דגריס 'התם' חדא היא 'הכא' תרתי נינהו, ופירש התם היינו מושיע ישראל ובונה ירושלים, הכא היינו מקדש השבת וישראל והזמנים.

וביאור דברי בה"ג הם כפי שביאר הראשון לציון שם בזה"ל כיון דתרתי קדושי נינהו וכד קדש קב"ה לשבת לחודיה קדשה, וכד סדר וקדש לישראל קדושה אחריתי עביד ושפיר פלגינן להו בתרתי, אבל תשועת ישראל ובנין ירושלם חדא מלתא ואין מן הנכון לומר חתימה בחדא מלתא כפולה כיון דהיינו הך ובעינן מטבע הגון בברכות, והוא טעם אין עושין המצות חבילות ע"כ, ועי"ש עוד שיישב את קושיית רש"י, וכתב על דברי בה"ג שפתיים ישק.

והרי"ף גרס 'הנך' כל חדא וחדא באנפי נפשה כתיבא אבל הכא הא בהא תליא ע"כ, וכ"ה בכמה כת"י של התלמוד [כת"י אשכנזי [משנת 1177], ספרדי וביזנטי], ושם איתא 'התם' כל חדא וכו', ותר"י ושאר הראשונים פירשו ברי"ף כרש"י עי"ש. אולם הראשון לציון פירש בדבריו כבה"ג, דהנך היינו מקדש השבת וישראל באנפי נפשה כתיבה ולכן מותר לחתום בשתיים, אבל הכא היינו מושיע ישראל ובונה ירושלים הא בהא תליא ואין לחתום בשתיים עי"ש, ובאמת שבכת"י האשכנזי הנ"ל הגירסא היא התם תרתי דכל חדא וחדא באפי נפשה כתבה 'קידוש הילכתא חתים בתרתי' עי"ש,

הגירסא בכת"י מינכן, אלא ששם איתא 'התם' נמי חדא היא וכו' עי"ש. ומבואר שלמקדש השבת וכו' קרי 'התם', ולא 'הכא' כלגירסת רש"י.

אולם בה"ג בהלכות קידוש והבדלה [שהביא רש"י שם] גבי הדין שחותמים בשבת ויו"ט מקדש השבת וישראל והזמנים כתב בזה"ל: ואע"ג דקי"ל בעלמא אין חותמין בשתיים, הני מילי בחדא מילתא כגון בונה ירושלים ומושיע ישראל אבל שבת ויום טוב דתרתי מילי נינהו חתמין וכו' [הביא את סוגית הגמ' וסיים] אמר ליה חוץ מזו, ומאי שנא, התם נחמה הוא, ודקאמר רבי לא מיבעי ליה למיחתם אלא בחדא אבל בתרתי לא, כגון בונה ירושלים ומושיע ישראל דחדא מילתא היא, אבל הכא שבת ויום טוב או שבת וראש חדש חתים בשתיים ע"כ. והנה רש"י כתב בזה"ל ובה"ג גרס הכי: חוץ מזו, ומאי שנא - הני תרתי קדושי נינהו, ומודה רבי דחתמין בהו בשתיים, אבל נחמה חדא מילתא היא ובחדא בעי למחתם ע"כ. וחזינן שרש"י הוציא מסוף דבריו של בה"ג את גירסתו בגמ', ואינו ממש כמו שכתב בה"ג מלה במלה. ובספר ראשון לציון שם כתב עפ"י בה"ג לפנינו דלא הוה גריס אלא ומאי שנא התם נחמה היא והגאון הוא דמפרש לה פירושי עי"ש.

ולפי מה שהבאנו לעיל אפשר שבה"ג גרס רק חוץ מזו, וכל מה שכתב זהו פירוש לדברי הגמ'. ואם גרס כן בגמ'

לר' ישמעאל הכהן פ"ז דברכות. וכ"ה בסידורי ספרד כת"י והדפוסים רפ"ד ושאר דפוסים עד הדור האחרון [וכפי שכתב גם היפה ללב בח"ג כאן שכ"ה 'בכל הסידורים']^א, וכבר העיד הריצ"ג שכן עמא דבר.

והאבודרהם כתב בזה"ל בא"י מנחם לב האבלים, ובסדר רב עמרם חותם בה מנחם אבלים ובונה ירושלים. וקשיא לי לדבריו דהוי חותם בשנים ולכן חתימה ראשונה עיקר ע"כ. והנה מה שגרס בחתימה 'מנחם לב האבלים' - לא מצאנו חבר לחתימה זו בברכת המזון של אבלים, אלא יש גאונים שהביאו נוסח זה בברכה המיוחדת שהיו אומרים בחזרה מבית האבל מלך דיין הרחמים וכו', כמובא בריצ"ג בשם רב פלטוי [וכתבו שאין לברך ברכה זו], אולם בבהמ"ז לא מצאנו. וכנראה הרד"א כתב כן מדנפשיה מכח קושיתו על הנוסח הנפוץ מנחם אבלים ובונה ירושלים.

וכקושית האבודרהם כן הקשה הב"י ביו"ד סי' שעט, וכתב שהנוסח של הכל בו, מנחם ציון בבנין ירושלים, יותר נכון ממה שכתב רבינו לקמן בסמוך בשם רב עמרם שחותם מנחם אבלים ובונה ירושלים, דהוי חותם בשנים ואין חותמין בשנים ע"כ. ובספר

ומפורש בביאור גירסא זו כפירוש הראשון לציון, וכדעת בה"ג.

ולדעת בה"ג הנ"ל - אם נאמר שמנחם ציון ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו אתי שפיר, משום שרק בב' דברים שונים שייך לחתום בשנים, ואדרבה אם היה דבר אחד לא היה שייך לחתום כמו מושיע ישראל ובונה ירושלים. וגדולה מזו, יתכן שלדעת בה"ג יש חובה לחתום בשנים כיון שהם ב' ענינים ואם יחתום באחד, דהיינו מנחם ציון בבנין ירושלים, לאו שפיר עבד.

נידון דומה ישנו לענין חתימת ברכת אבלים בבהמ"ז המובא בטוש"ע ביו"ד סי' שעט;

**חתימת ברכת אבלים: מנחם
'אבלים' ובונה' ירושלים**

הטור הביא בשם רע"ג שחותמים מנחם אבלים ובונה' ירושלים. והביאו דבריו הריצ"ג ח"א עמ' ס"ו [וסיים 'וכן עמא דבר'], הרמב"ן בתוה"א, תלמיד הרשב"א בדף כ"א ע"א, חידושי הר"ן במו"ק בסופו, הארח"ח אות ל"ב, רי"ו נכ"ח ח"ב [דף רל"ב ע"א]. וכ"ה בה"ג מהדורת מקיצי נרדמים ח"א עמ' 447 [ועיי"ש בהערה 61], וכ"ה בספר הזכרון

א. ויש לציין שאע"פ שהמגיה הנודע ר' מאיר בנבנשתי בספרו 'אות אמת' [שלוניקי שכ"ה] בהגהותיו לסידור ונציה רפ"ד [שנדפס בסוף ספרו הנ"ל] הגיה גם כאן לומר מנחם 'ציון בבנין' ירושלים, אולם הגהתו בזה לא התקבלה, בניגוד לשאר המקומות ששינו בסידורים על פיו.

טובה וזה יחשב לתנחומין על הצרות שעברו עליכם ע"כ. הרי שבנין ירושלים והנחמה מהצרות חדא מילתא היא וכדכתב המהרש"ל.

ולדעת בה"ג הנ"ל - אם נאמר שמנחם אבליים ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו אתי שפיר, משום שרק בב' דברים שונים שייך לחתום בשתיים, ואדרבה אם היה דבר אחד לא היה שייך לחתום כמו מושיע ישראל ובונה ירושלים. וגדולה מזו, יתכן שלדעת בה"ג יש חובה לחתום בשתיים כיון שהם ב' ענינים ואם יחתום באחד, דהיינו מנחם אבליים בבנין ירושלים, לאו שפיר עבד.

באופן שההגדרה של חתימת הברכה אם חשובה היא כשתיים או כאחד שנויה במחלוקת, ועל הרבה ברכות אפשר להחשיבם כאחד ואפשר כשתיים, ועוד שהדבר תלוי במחלוקת בה"ג ורש"י, ועל כן נראה שאין לשנות שום ברכה שמקובלת בידינו מהגאונים והראשונים מחמת קושיא של חתימה בשתיים, ורק אפשר לנסות להסביר את החתימה על פי הדעות הנ"ל.

ולכן אין לשנות את הנוסח המקובל בידינו מזמן הגאונים וראשונים ספרד לחתום בבהמ"ז של אבליים מנחם אבליים ובונה ירושלים, וכן בנחם בתשעה באב מנחם ציון ובונה ירושלים, ואין בזה חתימה בשתיים מכל הני טעמי תריצי.

מטה יהודה באו"ח סי' תקנז הגדיל לכתוב על נוסח הסידורים מנחם אבליים ובונה ירושלים שהוא 'ודאי טעות', דהא אין חותמין בשתיים עי"ש. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ו חיו"ד סי' לח אות א' שפסק כדעת השו"ע ולא כהכתוב בסידורים. ולהאמור נוסח הסידורים מקורו בגדולי הראשונים, וכן הוא מנהג ספרד מקדמת דנא ועד כען, גם לאחר פסק השו"ע שכתב לומר מנחם 'ציון בבנין' ירושלים.

ומצאנו ראשונים ומנהגים שחותמים מנחם 'אבלי ציון' ובונה ירושלים; כ"ה בהלכות קצובות הלכות נהיגת האבל אות א', וכ"ה נוסח איטליה. וכ"ה בספר הנייר, בספר עץ חיים [מלונדריש] ח"א עמ' קע. וכן העתיק היש"ש בכתובות פ"א סי' כב את הנוסח הנ"ל, וכתב בזה"ל ויש מקשים והלא אין חותמין בשתיים, ומשום הכי חותמין ברוך מנחם האבליים, ותו לא מידי. וטעות גדול הוא בידם, אם כן משנים הברכה והחתימה. ומה שקשה להם הלא אין חותמין בשתיים, זה אינו, דניחוס אבלי ציון הוא בנין ירושלים ע"כ. ואף לדידן שאין מזכירים אבלי 'ציון' אלא 'אבליים' סתם - מ"מ מקרא מלא הוא בישעיה (ס"ו, י"ג) כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי אנחמכם 'ובירושלים תנוחמו'. ופירש המצודת דוד שם: כל התנחומין שלכם תהיה בירושלים כי שם תקבלו הרבה

מקומות בהם אנו נוהגים לחתום בשמים

והנה ענין זה של חתימה בשמים יש בו הרבה עיקולי ופשווי בהרבה חתימות שאנו נוהגים לחתום בשמים ועמדו בהם המפרשים, ונדחקו בכל דבר לומר שגם זה חשיב ענין אחד.

הרשב"ץ במאמר חמץ אות קלו כתב בנשמת כל חי ובישתבח אנו חותמין מלך גדול בתשבחות לפי שסומכין לו יתגדל. ולחתום גדול ומהולל יראה שאין [ראוי] לעשות כן לפי שאין חותמין בשמים ע"כ. אולם גירסת האבודרהם בברכת ישתבח גדול 'ומהולל', והיא גירסת ספרד. וצ"ל דחודא מילתא היא.

הב"י בסי' תרצב הביא את דברי הארח"ח בהלכות מגילה אות ו' לגבי חתימת ברכה אחרונה של המגילה הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם הא-ל המושיע, שכתב בזה"ל ואע"ג דאמרינן אין חותמין בשמים הני שנים שייכי אהדדי ואין תשועה שלמה אלא בשתייהם. וצריכין אנו להוסיף שבח והודאה על שתיהן אחת שנפרע לנו מן האויבים והאחרת גדולה מזו שהושיענו מידם ולא נפקד ממנו איש כדכתיב ואיש לא עמד בפניהם וזה היה פלא ונס גדול בלי ספק אין כמוהו שלא פגע בהם אדם ע"כ. וע"ע במאירי במגילה כא: שכתב כדברים הנ"ל.

ובברכת אשר יצר חותמים רופא כל

בשר ומפליא לעשות כדאיתא בברכות ס' ע"ב, ורש"י ועוד ראשונים פירשו רופא כל בשר - כנגד היציאה שהיא רפואת כל הגוף. ומפליא לעשות - שהגוף מלא נקבים ואין הרוח יוצאת ממנו. ואלו דברים שונים שאינם מענין אחד. ושה"ל בסי' ג' כתב על ברכה זו: ואין בה משום חתימה בשמים, ומשמע הרופא לכל בשר במה שהוא מפליא לעשות עמהם בפתיחת נקביהם ע"כ. אולם לפרש"י הנ"ל אלו דברים שונים שאינם תלויים זה בזה.

ובחתימת הברכה האמצעית בר"ה חותמים מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון, וביזה"כ מוסיפים עוד מלך מוחל וסולח וכו' מלך וכו' מקדש וכו', ובפשטות יש בזה משום חתימה בתרתי ובתלת, וכפי שהעיר הדק"ס ביומא פז. בהגהות באות נ' עי"ש, וכן העירו ברשימות שיעורים לגרי"ד סולובייצ'יק ברכות מח: ובספר הליכות שלמה, תפלה, עמ' רצ"ה עי"ש. והדק"ס כתב שהביאור בזה הוא שה' שהוא מלך וכו' הוא מקדש ישראל וכו', ואין בזה חתימה בשמים עי"ש. והדבר צ"ע, דהא מלכות ה', מחילה וסליחה, וקידוש ישראל והזמנים ענינים שונים הם, וראיה מהא דכתב מהר"י אלגאזי בספרו שלמי חגיגה דף שח ע"א [והובא בקצרה בשע"ת בסי' תקפ"ב אות ד'] שמי שחתם רק מקדש ישראל ויום הזכרון ללא 'מלך על כל הארץ' יצא עי"ש. וכן מתבאר

כ"ה בספר 'גנוזות' ח"ב עמ' ט"ו אות ט"ו מנהגי אשכנז דבי רש"י והרוקח: היחיד אינו אומר בתפילת יוצר, אך בתפלת המנחה בברכת שמע קולינו, ומסיים בא"י העונה בעת צרה ושומע תפלה ע"כ. וכ"ה בסידור ר"ש מגרמייזא עמ' ר': פסקו הגאונים כשיחיד אומר עננו בשומע תפלה אל יגמור כל הברכה אלא כך יאמר וכו' העונה בעת צרה ושומע תפלה לפי שאין יחיד קובע ברכה לעצמו עי"ש. ובסידור רש"י סי' נח גבי תפלת הבינו חותם ג"כ העונה בעת צרה ושומע תפלה עי"ש. ובשו"ת מהרי"ל החדשות סי' נה נשאל: כל העולם חותמין בענינו העונה בעת צרה ושומע תפילה, והלא אין חותמין בשתים. והשיב: וחותם בשומע תפילה כן קבלתי מא"מ ז"ל, וכן כתוב במיימוני. ורובא דעלמא טועים בהא. ומאן דחתים בתרתי, דתרוייהו חד עניינא כמו מנחם ציון ובונה ירושלים ע"כ. וכ"כ מהרש"ל בתשובה סי' סד: יש שהיו חותמים בא"י העונה בעת צרה ושומע תפילה, וכן ראיתי בחידושים סביב סימני אשר"י, ואפ"ה נראה בעיני דליתא דאין חותמין בשתים עי"ש. והגמ"י בהלכות תפלה פ"י אות פ' כתב: ואני ראיתי מורי רבינו [מהר"ם] שהורה וצוה לש"ץ שדלג עננו לאמרו בשומע תפלה ולחתום ברוך אתה ה' העונה בעת צרה ושומע תפלה ע"כ, והאחרונים בסי' קיט הבינו שהוא דוקא בש"צ שטעה שצריך לשלב את חתימת היחיד וחתימת הציבור, אולם לפי

מדברי הראשונים; המאירי בחיבור התשובה עמ' 264 כתב: אע"פ שמכח הלכה לא נאמרה חתימה זו 'מלך על כל הארץ' אלא במוסף בברכת מלכויות וכו' אבל בשאר תפלות לא היה צריך לחתום אלא מקדש ישראל ויום הזיכרון אעפ"כ נתפשט המנהג לחתום בכל החתימות בענין מלכות ע"כ. וכ"כ הרי"ד בר"ה דף לב וז"ל אנו אומרים ברכת מלכויות עם כל תפלה ותפלה עם קדושת היום ואנו חותמים מלך על כל הארץ וכו' ודין היה שלא נברך ברכה זו אלא במוסף וכו' אלא שתקנו הגאונים לומר ברכה זו על כל תפלה ותפלה מפני שהוא יום מלכות ואנו ממליכים אותו עלינו בכל תפילותינו ע"כ. וכ"כ הריא"ז שם. וכן מבואר בדברי ר"י מלוניל במשנה שם שכתב בדעת ר"י בן נורי שאומר קדושת היום לבד וחותם מקדש ישראל ויום הזיכרון עי"ש. וא"כ חזינן מינה שהחתימה מלך על כל הארץ וכו' אינה נצרכת ואינה דבר אחד עם מקדש ישראל וכו' [וזה דלא כמו שנקט ברשימות שיעורים שם עפ"י הגר"ח שהמלכויות הוא מעצם קדושת היום ואם לא אמר בחתימה מלכות לא יצא עי"ש], וכ"ש במלכויות שבמוסף שמפורש בגמ' שכולל מלכויות עם קדושת היום, ומבואר שהם ב' ענינים שכוללים אותם יחד, וא"כ קשה היאך חותמים בשתים.

ובענינו שאומר היחיד בתענית בשומע תפלה - מנהג אשכנז הקדום היה לחתום העונה בעת צרה ושומע תפלה;

ביחיד ס"ל כן, ומ"מ חזינן דלא ניהא ליה למימר שהוא דבר אחד.

וזה מחזק את מה שכתבנו שאין לנו לשנות את חתימות הברכה מהקובלות בדינו מחמת קושיות, כיון שאם כן נצטרך לשנות עוד הרבה ברכות או להדחק בכדי ליישב את הנוסח המקובל, ואם כבר נדחקים - ניתן להדחק ליישב בכל מקום.

סיכום

נוסח הספרדים ורבים מהראשונים בחתימת נחם של תשעה באב - מנחם 'ציון ובונה' ירושלים, ובחתימת ברכת המזון של אבליים - מנחם 'אבליים ובונה' ירושלים, ואין לשנות נוסח זה, ואין בו משום חתימה בשתיים מתרי טעמי תריצי.

בפירוש המושג אין חותמין בשתיים, ובאופנים שבהם מותר וצריך לחתום בשתיים נחלקו בה"ג ורש"י, ובחתימות שאנו נוהגים לחתום בכמה וכמה מקומות יש [לכאורה] חתימה בשתיים, ואין לשנות ולהגיה שום חתימה, אף אם נראה שהדברים אינם מובנים לנו.

הנ"ל נראה שכונתו שיחתום כמו שחותם היחיד למנהגם שזהו העונה בעת צרה ושומע תפלה, ואין דין מיוחד לש"צ [ונ"מ לדידן שחותמים שומע תפלה ביחיד שגם הש"צ שטעה יחתום כן]. והשכנה"ג בהגב"י סי' קיט כתב על דברי מהר"ם הנ"ל בזה"ל ואין דבריו נוחין לי, דהא קי"ל דאין חותמין בשתיים. ולא תימא דעונה בעת צרה ושומע תפלה חדא מלתא היא, עונה לעמו ישראל בעת צרה ושומע תפלה לענותו ביום צרה כענין שאמרו הפוסקים דמנחם ציון בבנין ירושלים חדא מלתא היא, שהרי התוספות בפ"ק דתעניות הקפידו שהיחיד יאמר כי אתה עונה בעת צרה ומושיע, ואחר כך יאמר כי אתה שומע תפלת עמך ישראל ברחמים בא"י שומע תפלה. וכ"כ בספר המפה סימן תקסה, וכ"כ בסדורים, וכן הוא מנהג פשוט. ושמא תאמר דכיון דהוא ש"ץ ויש לו דין יחיד, נותנין לו שתי הכחות לחתום העונה בעת צרה ושומע תפלה, זה אינו מעלה ולא מוריד לענין לחתום בשתיים, ולכן הנכון שיאמר אותו כדרך שאומר אותו היחיד בש"ת ע"כ, וכבר כתבנו שאין כונת מהר"ם לחלק בין יחיד לש"צ שטעה, אלא אף





בית יוסף



בענין מצות חינוך על האם

הרב יוסף פרץ

מח"ס נתן פריו, מו"ץ בעי"ת פנמה

דעת הפוסטים

ב. מהר"ם מרוטנבורג (בתשובה דפוס קרימונה סי' ר) כתב שאע"פ דלא קיימא לן כסוגיא דנזיר, שהרי תנן בפרק יום הכפורים שמחנכים את הבנות להתענות ביום הכפורים, אמנם בהא דהאם לא חייבת הכי מסתבר, שכמו שבדאורייתא האם פטורה מכל מצוות האב על הבן, למולו לפדותו וללמדו תורה, הוא הדין בחינוך דרבנן, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

והקשו רבותינו בעלי התוספות מההיא דהילני המלכה שהיתה יושבת בסוכה עם בניה, משמע שחייבת בחינוך. כן הקשו תוספות ישנים (יומא פב.), תוספות הרא"ש (נזיר כט.), מהר"ם מרוטנבורג (שם), הגהות מימוניות (פ"ב משביתת עשור אות כ).

ותירצו ב' תירוצים, היה להם אב לחנכם. אי נמי מחמרת על עצמה היתה (מהר"ם), ובתוס' הרא"ש כתב לרווחא דמילתא, ובתוס' ישנים כתב למצוה

אורח חיים סימן שמג סעיף א

א. האם האם חייבת בחינוך בניה. במסכת סוכה (דף ב:) נראה שחייבת, שאמרו ז"ל, וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמחייב ואיהי בדרבנן לא משגחה, תא שמע ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים. ע"כ. משמע להדיא שהאם חייבת בחינוך בניה ולכן יש ראייה לרבי יהודה מהא דהושיבתם בסוכה גבוהה ולא אמרו לה הזקנים דבר.

אמנם במסכת נזיר (דף כט.) איתא, ריש לקיש אמר רבי יוסי ברבי חנינא, קסבר איש חייב לחנך בנו במצות ואין האשה חייבת לחנך את בנה. בנו חייב לחנכו בתו אינו חייב לחנכה. עכ"ל. וקשה מההיא דסוכה.

ונחלקו רבותינו הראשונים אם האם חייבת לחנך בניה, ובס"ד ניישב הסוגיות לפי כל שיטה.

ד. הגאון חקרי לב (או"ח ח"א סי' ע) כתב על פי ספרי דברי הימים שבני הילני לא היה להם אב. וכתב ליישב ההיא דסוכה, דאפוטרופוס חייב לקנות ליתומים מצוות, כיון שבאחריותם להוציא הממון לפי טובת היתומים, וזו טובתם שיתרגלו במצוות, והוי כ"ש מגר קטן שכיון שהוא טובתו דואגים להכניסו למצוות, כ"ש הני שכבר חייבים שיש להרגילם. וכל זה דוקא מממון היתומים, ושאיני מאב שחייב לחסר ממנו כדי שיקיימו מצוות. ולפי זה כשהאם היא האפוטרופוס גם חייבת לעשות להם סוכה ולקנות להם שאר מצוות, דלא גרעא משאר אפוטרופוס. ולכן הילני היתה חייבת לעשות להם סוכה כיון שהיתה אפוטרופוס דילהון. ואינו ממצות חינוך.

[בשדי חמד (מע' ח כלל נט) כתב: הרב פתח הדביר כתב בח"ב (דף ק ע"ב) בשם הגאון חקרי לב דכשמת האב לכולי עלמא חייבת האם לחנך את בנה. עכ"ל. ואין דבריו מדויקים, שהרי אינה חייבת בחינוך רק חייבת אם היא אפוטרופוס ולא מדין חינוך. ובזה נדחה מה שרצה לפרש בדעת רש"י בחגיגה ב. שכתב שהאב והאם חייבים לחנך בנם, שהכוונה שהאם חייבת היינו דוקא אחר פטירת האב. אבל לפי מה שכתוב בחקרי לב אין שייך לומר כן].

ואם נצרך דבריו עם דברינו באות ג' יצא שחייבת בין בחיי בעלה בין אחר פטירתו, בחייו מצד שעבודה לבעלה,

בעלמא חנכתם. [ועיין שרביט הזהב בסוכה שכתב כעין דברי התוס', והיה לו לציין לדבריהם].

וכתב בתרומת הדשן (סי' צד) שבגמ' בסוכה לא משמע כתירוצ' התוס'. וכן הקשו חקרי לב (או"ח ח"א סי' ע) ורבי עקיבא איגר (גליון הש"ס סוכה) שמשמעות הש"ס בסוכה שחייבת ממש בחינוך ולא רק למצוה בעלמא. ולכאורה הוא מוכרח, דאם אינה מחוייבת מה ראיית רבי יהודה מזה שלא אמרו לה דבר, דאפשר דלא אמרו לה דבר כיון שהיא פטורה. [ועיין קה"י (קנייבסקי) סוכה סי' ב מה שתירץ].

ג. ומה שתירצו שהיה להם אב, צריך לעיין מה ראת רבי יהודה מהתם, דיש לדחות דכיון שהאב לא היה נוכח לכן לא אמרו לה דבר, שהרי היא פטורה. ויש לומר שכשיש אב, האם צריכה לחנך בניה לא מצד מצות חינוך אלא מצד שעבודה לבעלה, שמחוייבת לטפל בענייני הבית, מבשלת ואופה ומכבסת ומניקה את בנה וכו', וכן הדלקת הנר הוא מצותה מחמת כן כמו שכתבו ז"ל, וכלול בזה חינוך הילדים. ואינו מצד מצות חינוך שבזה פטורה כמו שאמרו בנזיר, אלא מחמת שעבודה לבעלה לטפל בענייני הבית, ובכלל זה שצריכה לגרום לילדים שיתקיים בהם מצות חינוך שחייב בה בעלה. ולפי זה אלמנה וגרושה פטורה מכלום. [ועיין פרי מגדים בפתיחה כוללת לאו"ח החלק השני אות י' שכתב חילוק כזה בדעת הלבוש ע"ש].

בתוס' הרא"ש (נזיר), וז"ל: אי נמי כיון דמחוייבת להתענות צריך לחנכה תחילה להתרגל בכך. עכ"ל. וכוונתו שבנזירות אין עליה חיוב לידור בנזיר בגדלותה לכן לא שייך חינוך, מה שאין כן יום הכפורים שחייבת בגדלותה שייך חינוך. ולפי זה אף אנו נאמר שגם בחינוך האם מה שאמרו שהיא פטורה היינו דוקא בנזירות כיון שאינו דבר שהבנים יהיו חייבים בו בגדלותן, אבל במצוות שיהיו חייבים בגדלותן גם האם חייבת לחנכן.

אלא שצריך להבין, שהאב חייב לחנך את בנו בנזירות אע"פ שאינו דבר שיתחייב בו בגדלותו, ומה החילוק בין אב לאם ובין בן לבת, דסוף סוף היא מצוה לא מחוייבת, וגם הבן לא יהיה חייב בה.

ותירץ בחידושי רבי יעקב משה קולפסקי זלה"ה, שמצוה כזו שלא מוכרח לקיימה בגדלותו מה שמחנך אותו האב אינו מצד מצות חינוך אלא מצד מצות תלמוד תורה, שבכלל חיוב ללמד תורה לבנו כלול ללמדו איך מקיימים בפועל את המצוות, ולכן האב שחייב ללמד תורה מדיר את בנו בנזיר, מה שאין כן האם והבת שאינם בכלל מצות ת"ת. ע"ש באורך.

ח. ועוד יש ליישב על פי דברי רבינו מנחם (פ"ב מהל' שבייתא עשור ה"י) שכתב, שיש שני ענייני חינוך. יש

ולאחר פטירתו מדין אפוטרופוס. אמנם יש חילוק גדול בין ב' החיובים, דבחייו חייבת רק להרגילם במצוה ואינה חייבת לקנות דבר, שזה חייב האב. ואילו אחר פטירתו רק חייבת לקנות ולא חייבת להרגילם במצוה. וכן אם אינה אפוטרופוס פטורה מכלום.

ה. הערוך לנר תירץ הסוגיא באופן אחר, שמה שמשמע בסוכה שחייבת בחינוך, אינו מחמת מצות חינוך למצוות עשה, אלא מחמת איסור ספייה בידים לאכול מחוץ לסוכה, שכיון שאסור לאכול חוץ לסוכה ממילא אסור לספות בידים לקטנים. ועיין למהרי"ע בן נאים נר"ו בס' דרך יעקב (סוכה ס"ו) שהאריך לבאר הסבר זה. אמנם אינו לפי בעלי התוס'.

דעת המחייבים

ו. כתב רש"י במסכת חגיגה (דף ב. ד"ה איזהו קטן: אף על פי שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות. עכ"ל. [ויעיין חקרי לב ושו"ת חמד מה שכתבו לבאר בדעת רש"י שגם הוא סבירא ליה שהאם פטורה, אלא שאינו בפשטות לשונן]. וקשה עליו מההיא דנזיר.

ז. והנה כבר בעלי התוספות הקשו גבי בת שבנזיר איתא שאין חיוב לחנכה, ואילו ביומא כתוב שמחנכין אותה להתענות ביום הכפורים. ותירץ

מלונל ודברי דוד (על התוס' ד"ה וקטנים) ע"ש. אמנם הוא דוחק שהרי אין הרבה הפרש בזמן, שהרי ערבית הוא שוה לגמרי, ואדברא זמן ק"ש יותר שאפשר גם אחר עלוה"ש בשעת אונס, ודו"ק.

ונראה ליישב שיסוד דין חינוך הוא מדין ערבות, דכל ישראל ערבין זה לזה, ולכן משום הערבות שיהיה על אותם קטנים כשיגדלו, הקדימו החיוב בקטנותו כדי שכשיגדל יקיים המצוות ויקיימו שאר העם ערבותם כלפיהם.

וחיוב ערבות הוא דוקא במצוות שאדם חייב בהם, כנודע דברי הרא"ש גבי נשים, שאם לא חייבות אין להם ערבות. ולפי זה יוצא שכל חיוב חינוך שייך דוקא במצוה שהוא חייב בה ולכן מצוות עשה שהזמן גרמא שהאם פטורה, גם פטורה מלחנך את בנה, ולכן לא חייבו קטנים בק"ש שהאם לא חייבת להנכם, מה שאין כן תפילה כיון שהאם חייבת, חייבת גם לחנך בנה ולכן חייבו את הקטן.

ושו"ך בס' אהל יוסף על ברכות שכן כתב רבי יהודה אסאד, אלא

שדחה שרש"י בחגיגה איירי גבי ראייה שלא שייך באם. אמנם צריך לדחוק ולבאר שכונות רש"י על דין חינוך הכללי ולא על הפרט המדובר כאן. והוא מוכרח, שהרי ודאי האם לא מחוייבת להעלות בנה לרגל לבית המקדש, דאשה בעזרה מניין, וכמו שלא חייבת להכנס עמו לסוכה.

חינוך שהוא על האב להכניס את בנו תחת כנפי השכינה ולהרגילו במצוות, וזה שייך רק בבן ולא בבת. ויש חינוך שהוא חיוב מדברי סופרים שחל רק כשהבן יכול לקיים המצוה בשלימות, וזה שייך גם בבת, ע"ש. ולפי דבריו יוצא שגם האם חייבת בחינוך שהוא לקיים בשלימות, ופטורה מחינוך שהוא להרגיל במצוות, שהרי נזירות הוא בכלל להרגיל במצוות והאם פטורה. [ובס' המפתח פרנקל הביא בשם ספר אחד להיפך, והוא תמוה].

ובדבריו מיושב היטב דברי רש"י, דהאם חייבת בחינוך גמור, ובסוכה לא היו צריכין לאמן שחייבים בחינוך כזה שגם האם חייבת, ובנזיר שאינו אלא להרגילו במצוות פטורה.

ט. ויש לעיין לשיטת רש"י שהאם מחוייבת בחינוך, דהנה בברכות (כ.) תנן נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש וחייבים בתפילה. ופירש רש"י קטנים שפטורים מק"ש היינו אפילו אם הגיעו לחינוך, ופטורים כיון שהאב לא מצוי בביתו בשעת ק"ש לכן לא יכול לחנכן.

וקשה טובא דרש"י סובר דגם האם חייבת בחינוך, וא"כ אמאי לא תקיים האם מצוותה ותחנך הקטנים לק"ש. ועוד קשה שחייבים בתפילה, וגם בזמן תפילה האב לא בבית. ועיין ברשב"א שנראה שמיישב קושיא זו השנית, שזמן תפילה ארוך יותר מזמן ק"ש לכן חייבוהו. וכ"כ רבי יהונתן

[ומה שכתב באהל יוסף הנז' בשם הרב י. ולחלכה כבר פסק מרן באו"ח סי' הנז' לתרץ שאה"נ האם חייבת לחנך בנה בק"ש והמשנה איירי רק על חיוב האב, הוא דחוק ביותר ולא ניתן ליאמר].

י. ולחלכה כבר פסק מרן באו"ח סי' שמג שחיוב חינוך על האב בלבד, ע"ש. [וע"ע אריכות בזה בשיטות הראשונים והאחרונים באוצר עיונים בגמ' מתיבתא נזיר ח"ב דף כט סי' יז].



בענין סיגריות אלקטרוניות

הרב שי טחן

מח"ס שף ויטיב, וראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

הם שישארו מעשנים ויסקנו את עצמם ואת הסובבים אותם, אולם מאז הפצת סיגריות אלקטרוניות אלו ציבור רחב מאוד שלא היו מעשנים כלל הצטרף לקהל המעשנים. ויתירה מזו, הנגף פשה ברובו בקרב בני הנוער ובכך גיל המעשנים ירד להפליא. בנוסף וחמור מכך יש לציין, שבעוד שהמעשן סיגריה רגילה אותה סיגריה עתידה לכלות אחר כמה שאיפות, הרי שסיגריה אלקטרונית אינה כלה, ולכן המעשנים אותה נוטים לעיתים קרובות לעשנם ללא הפסק כל היום. זאת ועוד, שממצאים מראים ברורות שעישון סגריה אלקטרונית יוצרת תלות והתמכרות ברמה גבוהה יותר מעישון סיגריות רגילה.

ומכיון שישנם בסיגריות אלו מיצים רעילים (אכן פחות מסיגריות טבק אולם עדיין ברמה לא מבוטלת) ורעתם מרובה יש לעורר על כך משום חובת שמירת הגוף והנפש הנלמד מן הפסוק "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ד, טו), וכדכתב הרמב"ם (פ"ד מהל' דעות ה"א) "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי

כבר זמן מה שרבו השואלים על כשרות הסיגריות האלקטרוניות הבאים בטעמים שונים, ובשורות אלו אנסה לפי מיעוט ערכי לגעת במה שדעתי הקצרה העלתה בזה.

אולם, לפני שניגע בבעיות הכשרות יש ליתן לב לבעיית הסכנה שאותן סיגריות מביאות עמהן. בתחילה התקבלו אותם הסיגריות בברכה, שהרי הם נועדו להיות כתחליף בטוח יותר לסיגריות הטבק הרגילות שהזיקם ידוע לכל, ואין צורך להאריך בזה, רק נזכיר את הממצאים המפחידים, שבישראל מתים כ- 8000 איש מידי שנה מעישון וכששה מיליון איש ברחבי העולם, זאת מלבד מספר רב של מחלות נוראיות שנגרמות מהעישון.

אולם דא עקא, שבעוד שהסיגריות האלקטרוניות היו אמורות למעט את הסכנה, נוצרה בעיה חמורה להפליא. **עד** יציאתם של אותם סיגריות לאויר העולם כמות ציבור המעשנים הלך ודעך. נדמה היה שבעיית העישון כמעט והופכת להיות נחלת העבר ורק מעטים

חומרים אלו וכגון גליצרין הוא על מנת לשמור על טריותה שלא תתיבש), יש שהעלו לאיסור ויש שכתבו להתיר, אולם אם נבחן היטב את דבריהם נמצא דלא מבעי שלדעת האוסרים יש לאסור את הסיגריות האלקטרוניות הנ"ל שדינם חמור כפי שיבואר להלן, אלא שגם המתירים לא התירו אלא בסיגריות הרגילות ולא בסיגריות אלקטרוניות.

ראשון המתירים הוא שער המלך (פי"א מהל' מאכלות אסורות ה"ג, הובא בפתחי תשובה סי' קח) בדברו על סיגריה שעירבו בתוכה יין נסך, והעלה בידו כמה סיבות להתיר. ראשית, כיון שיין של עכו"ם הינו איסור דרבנן (שמדין התורה אין אסור אלא יין שנתנסך לעבודה זרה), יתכן שחכמינו אסרו רק את בליעת אותו היין ולא אסרו שאיפת ריחו. וא"כ ברור שאין להתיר על פי זה סיגריה זו שאנו דנים בה, שכן גליצרין כאמור אסור מן התורה. **שנית**, כתב שער המלך להתיר משום שיתכן שיש ששים פעמים כנגד אותו היין וא"כ הוא בטל, וגם לטעם זה בנידון דידן אין להתיר את נוזלי הסיגריה שכן כמות האיסור בה מרובה, ועוד שהאיסור ניתן בה בגלל טעמו המתוק והטוב, וכל דבר שניתן לטעם אינו בטל בשישים כלל (י"ד סי' צח ס"ח ברמ"א).

טעם שלישי שנקט שער המלך הוא שאותו יין נסך ניתן בסיגריה על מנת ליתן בו ריח טוב, וכל ריח שאינו נועד לאכילה לא נאסר. אולם בנידון דידן

השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך האדם להרחיק את עצמו מדברים המאבדים את הגוף ולהנהיג עצמו בדברים המכבדים והמחלימים".

והנה, בנוגע לכשרות אותן הסיגריות, יש לדעת שבנוזל הניתן בסיגריה זו נמצאים רכיבים שיתכן מאוד שהם אסורים באכילה, וכגון גליצרין הניתן בו לצורך הטעם, שמקורו מן החי ונחשב כאיסור תורה ממש משום שבא מנבלות וחיות טמאות.

ואף שאמנם נחלקו אב"י ורבא (ע"ז סו:) בשאיפת ריח של יין נסך בסוגית בת תיהא (שהוא נקב שהיו נוקבים במגופת חבית כדי להריח דרכו את היין לבדוקו אם יכול להתקיים - רש"י), ואיפסקא הלכתא כרבא שסבר דמותר, וכן כתב השלחן ערוך (י"ד סי' קח ס"ה) להתיר לבדוקי יינות לשאוף בפיהם ריח יין נסך הנמצא בתוך החבית, וז"ל: "מותר לשאוף בפיו ריח יין נסך דרך נקב שבחבית לידע אם הוא טוב", מכל מקום אין ללמוד מכאן להתיר העישון בסיגריות הנ"ל, כיון ששם ההיתר בנוי על הסברא שאותו ריח של יין הוא חזק מאוד והוא מזיק את האדם ואינו נעים לו כלל (תוס' ע"ז סו: ד"ה רבא), ואילו שאיפת הסיגריה הנ"ל נעימה ועריבה ולכן אסורה.

והנה כבר דנו רבותינו בסוגית עישון סיגריות וסיגרים שמעורבים בהם דברים האסורים (הסיבה שנותנים בהם

שאינן הדברים דומים שכן אצלנו כאמור הוא שואף לפיו מן האיסור ממש ולא עשן ולכן הדבר ודאי אסור.

ואין לדון להתיר משום מטעם שהנוזל אינו טוב ואינו ראוי לאכילה, וכגון מה שהביא להתיר בשו"ת צמח צדק (הובא בפתחי תשובה יו"ד ריש סי' צח) להתיר לטעום בורית שיש בו איסור אם יש בו מלח כל צרכו, והשיב דא"ג דהדבר פגום מדרבנן מיהא אסור לכתחילה, והאיסור היינו דוקא באכילה, אבל טעימה שרי לכתחילה, דטעימה אינו אסור אלא מדרבנן ובאיסורים דרבנן לא אסרו. וביאר הנודע ביהודה (תניינא יו"ד סי' נב) שהצמח צדק לא התיר אלא טעימה בלשון ורק באיסור פגום ולא בכל איסורים דרבנן.

והנה טעימת דברים האסורים בלשון היא מחלוקת הט"ז והש"ך, שהט"ז (ריש הל' תערובות) התיר לטעום ספק איסור בלחיצה בלשון בלבד ללא נתינת המאכל לתוך פיו (ראה פמ"ג), ואילו הש"ך (יו"ד סי' מב גבי דין המרה) אסר אפילו במקום ספק איסור, וכתב שטעימת המרה שאני שלרוב בהמות יש מרה ולכן כמעט בודאות טעימה זו הינה טעימת דבר המותר.

וחזינן מדבריהם להתיר דוקא אם אין כוונתו להנות מאותה טעימה, וכגון במאכל שהוא דבר פגום או

אותם הנוזלים האסורים אינם ניתנים אלא לטעם ולא לריח ולכן אסורים.

ובטעם אחרון רצה לדמות סיגרים לשאיפת יין שבחבית בכך שאותה שאיפה ריחה חזק ומזיקה לשואף ואין שאיפתה עריבה, וכבר הסברנו לעיל שאין זה שייך בסיגריות אלקטרוניות ששאיפתן נעימה ועריבה.

נמצא שאפילו לדעת המקילים אין שום צד להקל בסיגריה האלקטרונית ללא כשרות.

יתירה מזו יש לציין, שהשואף לפיו מן הסיגריה הנ"ל ימצא שטיפות מן הנוזל נכנסות לתוך פיו, וא"כ אין אנו דנים רק משום שאיפת ריח האיסור אלא גם משום בליעת טיפות אסורות. זאת ועוד, שיש לדעת שיש הבדל מהותי בין עישון סגריות רגילות שבהן אדם שואף עשן לפיו לעישון סגריות אלקטרוניות שאינו מכניס עשן אלא את אידי הנוזל, ושאיפת אדים נחשבת בהלכה כשאיפת המאכל האסור ממש (זיעת משקים כמשקים, יו"ד סי' צב ס"ח).

כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' טז) שאף אם נקל בעישון סיגרית טבק רגילה, אולם אין לעשנה ללא הפסק בין הפה לסגריה, ולכן יש ליתן כמין שפופרת בפיית הסיגריה, ולפי דבריו היה עולה שכיון שיש בסיגריה האלקטרונית שפופרת היה מקום להתיר, אולם בודאי

כשהטועם מיד פולט את הטעם האסור, ואילו אצלינו המעשן בולע את אותם הטיפות בדיעה וא"כ יש בו משום אחשביה שבבליעתו מחשיב את הדבר ולכן יש לאסור (טור או"ח סי' תמב בשם הרא"ש).

ומכח דברים אלו מצאנו כמה פוסקים (הגר"מ פינשטיין, מובא ברבבות אפרים ח"ב סי' י, והר צבי יו"ד סי' עה, אך ישנם רבים האוסרים) שהתירו השתמשות במשחות שניים ללא הכשר אף שהרבה משחות שניים בימינו מלאים בגליצריין האסור, **אולם** כאמור יש הבדל בין אדם הנותן לפיו טעם פגום ודעתו לפולטו מיד כגון הא דמשחת שניים לטעם הנוזל הנ"ל שבסיגריות שמכניסו לפיו בכוונה ורצונו כך ומשאיירו בפיו ויש בו משום אחשביה.



בענין נאמנות משגיח כשרות החשוד על עבירות

הרב שמואל כאשכרמן

מח"ס מנחת שמואל ורב דק"ק נר המזרח, אטלאנטא

אם אין עדים המעידים על כך אלא יצא עליו קול גמור שעובר על דינים אלו נחשב חשוד.

ועוד שם בגמ' (ל:), נחלקו רבי מאיר וחכמים, רבי מאיר אומר עם הארץ שקיבל עליו דברי חבריו ונחשד לדבר, נחשד לכל התורה כולה. וחכמים אומרים אינו נחשד אלא לאותו דבר בלבד. וכתב החזון איש (שם), שלפי רבי מאיר הואיל ועכשיו ידוע שעבר על דיני טהרות ונעשה חשוד לגבי טהרות, הוא נחשב חשוד לגבי כל תחומי ההלכה, דהיינו הוא מוגדר לא רק כעם הארץ אשר פרותיו הם רק דמאי, ואשר סומכים עליו לגמרי לגבי כל התורה חוץ מטהרות ומעשרות, אלא "כחשוד" אשר פירותיו הם טבל ואין סומכים עליו גם בשום תחום אחר של דיני התורה. ואילו החכמים סוברים שהוא רק "חשוד" לגבי מצות הטהרות הקלה אשר ידוע שעבר עליה, אבל לגבי שאר תחומי התורה הוא מוגדר רק כעם הארץ ולא כ"חשוד". ע"ש. ואנן קי"ל כחכמים, רמב"ם מטמאי

שאלה: אדם ששומר מצות כגון שבת, וכשרות המטבח, ותפילה, אלא שאינו שומר טהרת המשפחה, האם אדם זה כשר לסמוך עליו כמשגיח כשרות?

(א) תשובה: לכאורה השאלה היא, בחשוד לדבר אחד אם חשוד הוא לדבר אחר, דהיינו אם אדם זה מפני שאינו שומר הלכות טהרות המשפחה הוא חשוד גם לגבי הלכות אחרות ואין לסמוך עליו בשום ענין, או שרק בהלכות טהרות המשפחה אי אפשר לסמוך עליו כיון שהוא חשוד על כך, אבל לגבי הלכות אחרות ניתן לסמוך עליו.

הנה שנינו במשנה פרק ד' דבכורות (ל:), החשוד של השביעית אינו חשוד על המעשרות, החשוד על המעשרות אינו חשוד על השביעית, החשוד על זה ועל זה חשוד על הטהרות, ויש שהוא חשוד על הטהרות ואינו חשוד לא על זה ולא על זה, זה הכלל החשוד על דבר לא דנו ולא מעידו. ובגדר חשוד כתב החזון איש (יורה דעה סימן מב אות ד, ד"ה החשוד), דאפ'

חומרת האיסור של טהרת המשפחה, אבל על כשרות המטבח הם מקפידים, וכן על מצות אחרות כגון שבת טלית ותפילין.

(ב) והנה בשו"ע (יו"ד סי' ב סע' ז) פסק שמומר לערלות אינו מומר לשחיטה. ע"ש. ועיין בספר כף החיים (יו"ד סי' קיט ס"ק כו), על מה שכתב בשו"ע (יו"ד קיט סע' ה), 'החשוד על איסור חמור חשוד על הקל ממנו בעונש, אא"כ חמור בעיני בני אדם שנוזהרים בו יותר מבחמור'. שכתב בספר כף החיים, דהיינו דוקא במין איסור אחד, כגון ששניהם בדבר מאכל וכיו"ב. אבל בשני מיני איסורין החשוד לדבר החמור אינו חשוד אפ' על הקל ממנו, וכדק"ל (בסימן ב סע' ז), מומר לערלות אינו מומר לשחיטה, וכ"כ הב"י בסוף הסימן לדברי הרשב"א בתשובות המיוחסות (סי' קע), ב"ח, ש"ך (ס"ק יב), ועוד אחרונים. עכ"ד. וע"ש שהביא מה שהקשה על זה בדגול מרבבה (קיט שם) שאין ראיה ממומר לערלות וכו', ע"ש בכף החיים. ומשמע מדברי הדגול מרבבה, שאפ' שני איסורים נפרדים ג"כ אמרינן החשוד על איסור חמור יהיה חשוד על איסור הקל ממנו בעונש. אלא שבסוף דבריו כתב בספר כף החיים הנ"ל, שאף הדגול מרבבה לא כתב אלא לדחות הראיה שהובאה בש"ך, אבל לדינא אין לזוז מדברי מרן הבית יוסף וכל גדולי האחרונים שהביאוהו להלכה. ע"ש. ולפ"ז יש לומר בנידון דידן, דאע"פ

משכב (פ"י ה"ט), שולחן ערוך יו"ד (סי' קיט סע' ד). ע"ש.

וכתב הרמב"ם (הל' מעשר פ' יב הל' טז), מי שהוא חשוד למכור תרומה לשם חולין, אסור ליקח ממנו כלל דבר שיש בו זיקת תרומה ומעשר, אפילו קרבי דגים, מפני שנותנין בהן שמן. ואין אסור אלא כל שלפניו. אבל אצרו מותר ליקח ממנו מפני שהוא מתיירא לערב תרומה באוצרו שמא יודע הדבר ויפסיד הכל. וכן החשוד למעשר שני למוכרן לשם חולין אין לוקחין ממנו דבר שיש בו זיקת מעשר, וכל זה קנס מדבריהם. ע"כ. וע"ע בשו"ת אבקת רוכל (ס' קפח) מה שכתב על זה. וע"ע בשו"ת הריטב"א (ס' קכא). ע"ש. וע"ע במדרכי (שבועות סי' תשסט). ע"ש.

ולכאורה נראה מדברי הגמ' והרמב"ם והחזון איש, שאדם שאינו שומר דיני טהרת המשפחה יכול להיות משגיח בעניינים הנוגעים לכשרות, ואפילו בדברים שיש בו זיקת אותו דבר שחשוד עליו, שאין לסמוך עליו, הוא רק משום קנס.

והנה עינינו הרואות שהרבה אנשים זהירים בכשרות יותר מטהרת המשפחה, כיון שהוא יודע שאם הוא לא יהיה זהיר בכשרות הוא חוטא ומחטיא את הרבים, אבל בדיני טהרת המשפחה רק הוא חוטא. לפיכך נראה שיכולים לסמוך עליו. ועוד שאינם יודעים גודל

כמש"כ הפוסקים (שם) מהרא"ש, דכיון דחזינן דפוקר בשביל תאותו בא' משאר עבירות חיישינן שמא פוקר שלא לקיים שום מצוה כהלכתה. ולפי זה י"ל דדוקא במילתא דבעי דקדוק הוא דחיישינן שלא יעשנו כדין אבל מצד הנאמנות עצמה, שפיר יכולים לסמוך עליו. וכעין סברא זו כתב החזון איש (יו"ד ב - יא). ע"ש.

(ד) וכתב רמב"ם (סנהדרין כד - א) שכתב אפ' היתה אשה או עבד נאמנים אצלו הואיל ונמצא הדבר חזק ונכון בלבו, סומך עליו ודן. ע"ש. והוא משום דאמרינן קים לי בגווייה. וכן כתב בהגהות אשרי (פ"ק דחולין סי' יד). ע"ש.

והנה בשו"ת דברי מלכיאל (ח' ב סי' ט), כתב דמי שפותח חנותו בשבת, הוא מופרש ומובדל מעדת ישראל ואין לו דת כלל, והוא פסול לעדות ולשבועה ולכל דבר וכל מאכליו בחזקת איסור ואיבד נאמנות שלו. וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רפא), ובשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' כו), ובשו"ת ציץ אליעזר (ט מב), ע"ש.

אמנם עיין בשו"ת חתם סופר (אבן העזר ח"א סי' כב) שכתב כדבר פשוט, דאף שמחלל שבת הוא מומר לכה"ת, ואינו נאמן להעיד כיון שאינו בר עדות, מ"מ אינו חשוד לעבור על כה"ת, ומ"ש הפוסקים שמומר אינו נאמן היינו באותם הנטמעים בין הגוים והם ודאי עוברים על

שחשוד על איסור חמור דנדה אינו חשוד באיסור הקל ממנו בעונש של כשרות המטבח.

(ג) והנה כתב בשו"ע (יו"ד קיט סע' ז), מי שהוא מפורסם באחד העבירות שבתורה חוץ מעבודת כוכבים וחילול שבת בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רבותינו ז"ל, נאמן בשאר איסורים ובשל אחרים נאמן אפ' על אותו דבר לומר מותר הוא, וכתב הרמ"א (שם), מי שהוא חשוד בדבר דלא משמע לאינשי שהוא עבירה לא מקרי חשוד. ועיין להש"ך (שם ס"ק טו-טז) שכתב שהמחלל שבת בפרהסיא והעובד עבודת כוכבים כבר נתבאר בסימן ב' שהוא מומר לכל התורה כולה, וגם מי שאינו מאמין בדברי חז"ל הרי הוא כמי שעובד עבודת כוכבים ומחלל שבת שהוא מומר לכל התורה כולה. ע"ש.

ולכאורה יש להעיר שדין זה אינו כמו שכתב בשו"ע יו"ד סי' ב סע' ו בשם הרמב"ם, שכתב בשו"ע מומר לאחד משאר עבירות, א"צ לבדוק לו סכין, ולהרמב"ם צריך. ע"ש. כלומר שלפי הרמב"ם אם הוא מומר לאחד משאר עבירות צריך לבדוק סכיניו. אלא שבספר יד יהודה (שם) (להגאון רבי יהודה עייאש זצ"ל), כתב שאפילו הרמב"ם יודה לדין זה שכתב בשו"ע (סי' קיט סע' ז) הנ"ל. משום דטעמא דהתם בסימן ב הוא

בכשרות אין הכוונה שיהיה ירא אלקים מרבים, או חסיד וצדיק, אלא כל שמתנהג על פי דת ישראל, מניח טלית ותפילין, ומתפלל שלש פעמים בכל יום, ונוטל ידיו לאכילה ומנהיג את בני ביתו בכשרות דת תורתנו הקדושה, זה מוחזק בכשרות, ע"כ.

(ה) **איתא** בגמ' בכורות (ל:), לא קיבל לכנפים (פרש"י: ליטול ידיו קודם אכילה), אף לטהרות לא קיבל. ופרש"י: דכיון דבדין נטילת ידים שדבר קל הוא לעשות אינו יכול לעמוד כל שכן בשאר.

ובספר חשוקי חמד (בכורות ל:), נשאל על משגיח כשרות שתפסו אותו שאוכל פת בלי נטילת ידים, אם אפשר לסמוך עליו. ובתחילה השיב דכיון שאינו מקפיד על נטילת ידים, נראה שגם לא יקפיד על העבירות החמורות שיכניס נבילות וטרפות. והביא ראיה מבכורות (דף ל:), לא קיבל לכנפים (ליטול ידיו קודם אכילה, רש"י) אף לטהרות לא קיבל, ופרש"י דכיון דבדין נטילת ידים שדבר קל הוא לעשות אינו יכול לעמוד, כל שכן בשאר. אלא שכתב שיש לחלק, שמשגיח כשרות שידוע שאם יכניסו נבילות וטרפות למוצרי המזון שתחת השגחתו, הריהו חוטא ומחטיא כירבעם בן נבט, וגם הוא גנב על המשכורת שקיבל, ולכן אין ראיה ממה שאינו מקפיד על נטילת ידים, שלא יקפיד על העבירות החמורות

כה"ת, וממילא חשודים לעבור על כל התורה. משא"כ מי שהוא בין ישראל, ורק מומר לגבי לע"ז או לחלל שבת. ע"ש.

ועיין עוד בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' נד, וח"ב סי' מג), שיצא בכחא דהיתרא לגבי הורים זקנים שגרו אצל ילדיהם המומרים (ברוסיה), שיכולים בשעת הדחק לסמוך עליהם, דאיכא סברת "קים ליה בגויה" דלא משקר, והיא ידיעה ברורה שאף שהם חשודים לא יכשילו אותו. וכתב שלא בשעת הדחק יש להחמיר ע"ש.

והנה בשו"ת שבט הקהתי (ח"ו סי' רפג), נשאל אודות משגיח כשרות שהיה מתנהג כיהודי חרדי לכל דבר, ואח"כ מאיזה סיבה שהיא נתוודע לו שהוא גוי גמור, האם אפשר לסמוך ולאכול המוצרים שהשגיח עליהם, ועוד שעכשיו אחר שנתוודע לו שהוא גוי, הוא בא להתגייר. והשיב כי אפ' בגוי גמור אם ברור לו שלא משקר יש לסמוך עליו, ובנידון דין דכיון שהיה סבור שהוא יהודי והתנהג כיהודי חרדי לכל דבר סומכין עליו. ע"כ. וע"ע בחתם סופר (יו"ד סי' קכ). ע"ש.

וכיון שאדם זה מקפיד בעניני כשרות והוא שומר שבת, ולא יבוא להכשיל אחרים, נראה שאפשר לסמוך עליו.

ויש לציין מה שכתב בספר ערוך השלחן (יו"ד סי' קיט סע' יא), שמוחזק

הגר"ח"ק, הוא רק בגלל שהוא חשוד על ענייני אכילה, אבל עניינים שלא קשורים לאכילה בכלל, אולי אפשר לומר שהיה מתיר לסמוך עליו.

המורם מכל האמור: שאדם שחשוד על טהרת המשפחה, אינו חשוד על כשרות, ולכן יכולים לסמוך עליו בתור משגיח כשרות. אבל רק בתנאי שהוא שומר מצוות אחרות כמו תפלה, טלית ותפילין ושבת, ורק על ענין טהרת המשפחה הוא עובר, או מפני שאינו יודע שזה דבר חמור, או מסיבות אחרות.

האלו, ודוקא בשאר דברים שחוטא לעצמו יש לחשוש שאם אינו יכול לעמוד ולקיים דבר קל כנטילת ידים ק"ו שלא יקיים דברים חמורים יותר.

ואח"כ הביא מהגר"ח קנייבסקי זצוק"ל דסוף סוף הוא קל דעת ומזלזל במצוות ואיך יתכן לסמוך על ההשגחה שלו, כי אולי מכניסים למזון שהוא משגיח עליו גם מאכלות אסורות, והוא מתוך קלות דעת יכשיר את המזון, ע"כ.

אלא שיתכן לומר, שמה שכתב בשם



בענין תפלה בצבור

הבה"ח משה חיים סימן-טוב

ישיבת מאור התלמוד, ליקווד

מקור הענין של תפלה בצבור,
ואם הוא בתורת חובה או מעלה
בעלמא

הכנסת עם הציבור וכו', ע"ש.

והנה האחרונים דנו האם תפלה בציבור, דינא הוא ובתורת חובה על האדם, או דילמא אינו אלא מדת חסידות ומעלה בעלמא כדי שתתקבל תפלתו, אבל חיובא ליכא. ויש להוסיף ולהסתפק שמא הדבר תלוי אם יש עשרה בלא הוא או לאו, שאפשר שיש לחלק ביניהם ולומר דאם אף בלעדיו יש ציבור עשרה, ככהאי גוונא אין זו אלא מעלה בעלמא כדי שתתקבל תפלתו, שהרי אין הוא מעלה או מוריד לענין הציבור, אבל בגוונא דאין שם עשרה אלא על ידו אז הוי חיובא, כיון שהתפלה בציבור תלויה בו. ונמצא שיש שלשה צדדים בענין זה, וצ"ע לדינא.

ראיה מברכות (ז:): דאינו חיוב

(ב) והנה איתא בברכות (ז:): אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלווי, אמר ליה לא יכילנא, אמר ליה לכנפי למר עשרה וליצלי, אמר ליה טריחא לי מלתא וכו'. ולכאורה אי נימא דהתפלה בציבור

(א) איתא בברכות (ח:): 'מאי דכתיב (תהלים סט, יד) 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון', אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא (ישעיה מט, ח) 'כה אמר ה' בעת רצון עניתיך'. רבי אחא ברבי חנינא אמר, מהכא (איוב לו, ה) 'הן אל כביר ולא ימאס', וכתיב (תהלים נה, יט) 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי'. תניא נמי הכי, רבי נתן אומר מניין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים וכו'. אמר ריש לקיש כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע, שנאמר (ירמיה יב, יד) 'כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל', ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו, שנאמר (שם) 'הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם', ע"כ. והובא בשו"ע (או"ח סי' צ ס"ט): 'ישתדל אדם להתפלל בבית

וכדי ליישב דעת הפוסקים דתפלה בצבור
 הוי חובה על האדם ולא רק מעלה
 בעלמא [הלא הם, החת"ס בתשובותיו
 (ח"ו סי' פו), אגרות משה (או"ח ח"ב סי' כז),
 מנחת יצחק (ח"ז סי' ו), שבט הלוי (ח"ו סי'
 כא אות ג), ועוד, ולכאורה אף דעת המג"א
 כן היא, וכמו שיבואר להלן], נראה לענ"ד
 לדחות הראיה הנ"ל, דלעולם באמת
 התפלה בצבור חיוב גמור הוא, אך מכל
 מקום אינו חיוב בכל ענין ובכל מקום
 ובכל זמן, אלא יש לו שיעור וגדרים
 אימתי ועד כמה חייבים לטרוח כדי
 להתפלל בצבור, ובשעת הדחק ובמקום
 טורח גדול לא אטרחוהו רבנן, והיינו
 דרבנן מעיקרא לא חייבו על דעת כן
 ומעולם לא היו בכלל החיוב, וכיון
 דבההיא עובדא הנ"ל דרב נחמן הרי תש
 כחו, כמבואר בדברי רש"י שם (ד"ה לא
 יכילנא), ולילך לחפש אחר עשרה אנשים
 לקבצם שיבואו אצלו טריחא יתירה היא,
 בכה"ג אינו חייב להתפלל בצבור, דכל
 האי חיובא לא אתאמרא מעיקרא אלא
 בסתמא, אבל היכא דהוא מקום טורח
 גדול כזה, מעולם לא נכנס בגדר החיוב,
 דלא חייבוהו חז"ל לטרוח כולי האי כדי
 להתפלל בצבור. נמצא דשפיר פטר רב
 נחמן את עצמו מן התפלה בצבור משום
 דטריחא ליה מילתא למכנף עשרה, דכיון
 שלאסוף עשרה אנשים טריחא יתירה
 היא, על כן אינו מחויב להתפלל בצבור
 כלל, ודו"ק.

חובה המוטלת על האדם, איך יתכן שרב
 נחמן דגברא רבה הוה התבטל מחיוב זה
 משום טריחא בעלמא, והיה לו להשתדל
 להתפלל בעשרה הגם שטורח הוא לו,
 אלא שמע מינה שאין זו אלא מעלה
 בעלמא, ובמקום הטורח לא אטרחוהו.

ואכן בספר עמק ברכה (ברכות ק"ש אות א
 עמ' ז) הביא רביא מהגמ' הנ"ל
 דהתפלה בציבור אינה חיוב אלא מעלה
 בעלמא, וז"ל: 'אמנם אשר נראה לי בזה,
 דבאמת תפלה בצבור אינו כלל חיוב
 מצוה ככל מצות דרבנן, וראיה לזה מהא
 דאיתא בברכות (דף ז) אמר ליה רבי יצחק
 לרב נחמן וכו', אמר ליה טריחא לי
 מילתא, ואם נימא דהוי חיוב מצוה ככל
 המצות המחויבות, מה טענה היא זו
 טריחא לי מילתא, הא חייב אדם להשתדל
 ולטרוח במצות אפילו אם קשה לו הדבר
 וכו', וע"כ מוכח מזה דתפלה בצבור מצד
 עצמה אינה מצוה, ולפיכך אין שום חיוב
 להתפלל עם הצבור, אלא כיון שאין
 תפלת היחיד נשמעת בכל עת אלא
 בצבור, ולפיכך צריך האדם להשתדל
 להתפלל עם הצבור כדי שתקובל תפלתו,
 ע"כ (ושו"ר שכן הוכיח משם גם הרב יד אליהו
 סי' ז). ועיין לו עוד שם שכתב דלפי זה
 אין שום היתר להפסיק באמצע קריאת
 שמע וברכותיה לתפלה בצבור, והביא
 עוד פוסקים דסבירא להו דהתפלה בצבור
 אינה בתורת חובה.

דתפלה בצבור הוי חיוב, ושכן מבואר עוד בדברי המג"א (סי' צ ס"ק ל וסי' תטו ס"ק ב) דהכי סבירא ליה, והוא כמשנ"ת.

עוד יש לדחות את ראיית עמק ברכה, על פי מה שכתב המג"א שם (סי' צ ס"ק יז), וז"ל: 'ובסמ"ג (עשין יט) משמע שרב נחמן לא היה רוצה להטריח י' אנשים שיבואו אצלו, עכ"ל. ולפי"ז ליכא ראייה מההיא עובדא דהתפלה בצבור לאו חיובא היא, דהא דרב נחמן לא היה רוצה לאסוף י' אנשים לאו משום טירחת עצמו בעלמא הוה, אלא משום טירחא דעשרה אנשים הוה, דאע"ג שחובה על האדם להתפלל בציבור ולהטריח עצמו בשביל כך מ"מ אין חובה להטריח אותם כדי שיתפלל הוא בצבור.

[ועי' בעמק ברכה שם שאף הוא עצמו כתב דיש לדחות הראיה, דאפשר דהא דאמר רב נחמן טריחא לי מילתא היינו משום ביטול תורה, עיי"ש, דהיינו דלעולם י"ל שהתפילה בציבור חובה היא אף היכא דאיכא טירחא, והא דעכ"פ רב נחמן פטר נפשיה משום דטריחא ליה מילתא, היינו משום ביטול תורה דבכה"ג לא אטרחוהו רבנן].

ובר מן דין, כל ראייתו של העמק ברכה אינה ראייה אלא גבי היכא דאיכא

וכן נראה מדברי המג"א (שם ס"ק טז), דכתב אהא דפסק השו"ע (שם) דאם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לבית הכנסת יכוין להתפלל בשעה שהצבור מתפללים, דהיינו אפילו אם תש כחו אע"פ שאינו חולה, והביא ראייה ממעשה דרב נחמן הנ"ל, דאם היה חולה אם כן מאי שאל לו מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא, אלא ע"כ שלא היה חולה ממש. וכתב עוד (שם ס"ק יז) דהא דיכוין להתפלל בשעה שהצבור מתפללים, היינו דוקא אם טריחא ליה מילתא לאסוף עשרה. ומשמע מדבריו דס"ל דהתפלה בצבור חיובא היא ולא מעליותא בעלמא, דאם לא כן מאי נפקא מינה איכא אם הוא חולה או אם טריחא ליה מילתא, הא סו"ס אינו מחויב בכל גווניא^א, ואפילו אם הוא בריא ולא טריחא ליה מילתא אינו בתורת חיוב, אלא ע"כ צ"ל דסבירא ליה להמג"א דהתפלה בצבור חובה, ומ"מ אם תש כחו וטריחא ליה לאסוף עשרה חשיב אנוס שאינו חייב להתפלל בצבור. ונראה דהיינו כמו שנתבאר לעיל, דאף שהוא חיוב, מכל מקום יש שיעור בדבר עד כמה צריך לטרוח בו. שו"ר להגר"מ פיינשטיין זצוק"ל באגרות משה (שם) שכתב כעין זה לענין שיעור חיוב הליכה עד ד' מילין כדי להתפלל בצבור. וכעין זה כתב במנחת יצחק (שם) דהמג"א ס"ל

א. אולם עיי' בדברינו להלן (אות ז) דבאמת איכא נפקא מינה לענין אם נקרא שכן רע, ועיי' בפמ"ג, ונראה שלזה כיון, ודו"ק.

ממיל אלא יחמיר בהרבה פעמים שלא יהיה לו ברור שהוא טירחא גדולה, דצריך שידון בכבוד ראש על זה, עכ"ל.

ובתורת חיים (אות יד דף פה ע"א) כתב לבאר דמה שהשו"ע כתב

בלישנא ד'ישתדל', לאו על תפלה בצבור קאי אלא על תפלה בבית הכנסת קאי, וז"ל: 'והא דשינה המחבר וכתב לשון 'ישתדל' הוא לאשמועין דיתפלל בבית הכנסת ובצבור ולא בביתו בעשרה, דבזה י"ל דהוה רק מצוה מן המובחר משום ברוב עם', ע"ש. וכדבריו כן מבואר בדברי המג"א שם (ס"ק טו), וז"ל: 'עם הצבור - אע"פ שיכול להתפלל בביתו בעשרה, מכל מקום ברוב עם הדרת מלך', עכ"ל. מבואר מדבריו דלישנא ד'ישתדל' קאי על המצוה להתפלל בבית הכנסת ולא על תפלה בצבור, וכהבנת התו"ח.

ובמנח"י (הנ"ל) כתב לבאר לשון השו"ע שכתב בלשון 'ישתדל',

דכוונתו כמו שכתב הטור שם, שאחרי שהביא כמה מאמרי הש"ס המדברים במעלת וגודל הפלגתו של תפילת הציבור, סיים בזה"ל: 'לכן צריך להשתדל בכל כחו להתפלל עם הצבור וכו', עכ"ל. הדגיש 'בכל כחו', ובודאי רצונו לומר כלפי מה שיש לפעמים מניעות אשר לפיהן פטור מתפילה בצבור על ידי אונס וכיוצא בזה, מכל מקום מחמת גודל

עשרה בלא הוא, דהכי משמע דהוה עובדא דרב נחמן, אבל בגוונא שאם לא יתפלל בעשרה משום כך תתבטל התפלה בצבור, עדיין י"ל דמחוייב ואפילו אם טירחא היא לו.

לישנא דהשו"ע דייקא דאין התפלה בצבור חובה

ג) והנה מלשון השו"ע הנ"ל שכתב 'ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור וכו', לכאורה משמע כדברי העמק ברכה שהתפילה בצבור אינה אלא מעליותא בעלמא, אבל אינה חובה, שהרי כתב בלשון 'ישתדל', שאין זו לשון המורה על החיוב (שו"ר שכן דייק גם הרב יד אליהו).

אמנם באג"מ (הנ"ל) כתב דהתפלה בצבור חיובא היא, ומלשון

השו"ע 'ישתדל' אין להביא ראיה, וז"ל: 'ואין לדייק מלשון 'ישתדל' אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור שבסעיף ט' לומר שהוא רק מעלה בעלמא, דגם על חיוב שייך לשון זה, דהוא מכיון שטירחא מרובה כהליכה יותר ממיל פטור, הרי יש לדמות גם שאר טירחות שמזדמן לאדם לומר שהוא כטירחא דיותר ממיל, אבל כיון דיצטרך בעצמו לדון זה, שיש דבר שהוא טירחא לזה ולא לזה, לכן אמר לשון 'ישתדל אדם', דהכוונה הוא שלא יקל לדמות כל טירחא לטירחא דיותר

בבית הכנסת אפילו אם חלש לבו אסור, עיי"ש. הרי שאם אין לבו חלש, חייב להתפלל עם הצבור. והמג"א לטעמיה אזיל, דאיהו ס"ל דתפלה בצבור חיובא היא, וכמו שנתבאר לעיל.

אולם עי' בפמ"ג שם (ס"ק כ) וז"ל: 'עי' מג"א, כשמתפלל שלא בצבור אין תפלתו נשמעת, אבל כשעומד בצבור ומקדים איסורא נמי איכא ומחנין ביה', עכ"ל. ומדבריו מבואר דס"ל דכל החילוק בין המתפלל בביתו שלא בצבור לבין המתפלל בבית הכנסת עם הצבור הוא לענין שתהא תפלתו נשמעת, ולכך אם חלש לבו שאינו צריך להשתדל להתפלל בצבור אפי' משום מדת חסידות ליכא גריעותא אם יתפלל קודם הצבור, אבל אם הוא בבית הכנסת דאיסורא נמי איכא אז חייב להמתין להתפלל בצבור אפילו אם חלש לבו, אך באמת ליכא שום איסור להתפלל שלא בצבור. ועי' בלבושי שרד. ועכ"פ נמצאת ראייתנו מדברי הגמ' נדחית מדברי המג"א.

דיוק מלשון הרמב"ם דאינו חיוב

(ה) וז"ל הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"א): 'תפלת הצבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חטאים אין הקב"ה מואס תפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הצבור, ולא יתפלל יחידי כל

מעלתו ישתדל בכל כחו לפנים משורת הדין להתגבר על המניעות אם יש באפשרותו לעשות כן, וזהו כוונת השו"ע שכתב בלשון 'ישתדל', עיי"ש. והוא כעין מש"כ האג"מ.

ראיה מדברי הגמ' (כח:): דאינו חיוב

(ד) והנה בפרק תפלת השחר (כח:): איתא: 'אסור לו לאדם שיקדים תפלתו לתפלת הצבור וכו', אמר רבי אבא בצבור שנו', ע"כ. ופי' רבינו יונה (יט. ד"ה ובצבור) וז"ל: 'כלומר כשעומד בבית הכנסת אין לו להקדים ולהתפלל, אלא ימתין כדי שיתפלל עם הצבור, שתפלת הרבים היא רצויה יותר לפני המקום, אלא אם רואה שהשעה עוברת ואין הצבור מתפללין מתפלל הוא בפני עצמו', עכ"ל. וכן פסק השו"ע שם (סי' צ ס"י). ולכאורה מכאן ראיה דאין שום איסור להתפלל בפני עצמו אלא כשהוא עומד עם הצבור, דדוקא אז אסור לו להקדים תפלתו לתפלת הרבים, אבל אם הוא בביתו מתפלל בפני עצמו ואינו חייב להתפלל עם הצבור. וצ"ע מהא לדעת הסוברים דתפלה בצבור הוי חיובא בכל גוונא.

אמנם יש לדחות, דהנה במג"א (ס"ק כא) כתב ע"פ הגמ' שם דהא דשרי ליה להתפלל קודם הצבור כשהוא בביתו מיירי היכא שחלש לבו, אבל אם הוא

זמן שיכול להתפלל בצבור, ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת שאין תפלתו של אדם נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת, עכ"ל.

ובעמק ברכה (הנ"ל) הביא ראייה מדבריה הרמב"ם כשיטתו דתפלה בצבור אינה חיוב, וז"ל: 'ולשונו זה 'ולא יתפלל יחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הצבור' מורה להדיא שאינו חיוב כלל, אלא השתדלות שתקובל תפלתו, עכ"ל.

דיוק מדבריה הרמב"ם להיפך

(ו) **אולם** מצינו לאחרונים, ומכללם בשו"ת חת"ס (ח"ו סי' פו) וכן כתב בתו"ח (הנ"ל) דסבירא להו איפכא, דמדבריה הרמב"ם הנ"ל מבואר שחובה על האדם להתפלל בצבור, עיי"ש. ולענ"ד מדבריה הרמב"ם קשה להכריע הכרעה ברורה, דלכאורה אין שום הכרח גמור לכאן או לכאן, וצ"ע בזה.

ראיה מגמ' פסחים (מו.) דהוי חיוב

(ז) **והנה** איתא בפסחים (מו.): 'לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ארבעה מילין', ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה לגבל), וז"ל: 'וכן לתפלה, אם מהלך אדם בדרך ובא עת ללון ולהתפלל, אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק ארבע מילין הולך

ומתפלל שם ולן שם, עכ"ל. ובאג"מ שם הביא ראייה מכאן דתפלה בצבור הוי חיוב, שהרי חזינן שצריך לטרוח ד' מילין לצורך תפלה בצבור, וז"ל: 'הנה להתפלל בעשרה הוא חיוב מצוה על האדם, ולא רק הדור ומעלה בעלמא, דהא לפירוש רש"י פסחים דף מ"ו וחולין דף קכ"ב (ע"ב ד"ה ולתפלה) מחוייב לילך עד ד' מילין כשהוא לפניו בהולך בדרך, אף שטוב לפניו יותר ללון כאן, וגם מחוייב לחזור לאחריו עד מיל, ונפסק כן בש"ע (סי' צ סט"ז), ומזה מובן שעד מיל מחוייב לילך אף כשהוא בביתו, ומפורש כן בערוך השלחן (אות כ) ובמשנה ברורה (ס"ק נ"ב) וכו'. עכ"פ כיון שחזינן שצריך לטרוח הרבה, מוכרחין לומר שהוא חיוב מצוה על האדם להתפלל בעשרה וכו', ע"כ.

ולכאורה מהראיה הנ"ל מוכח באמת מתרי אנפי דתפלה בצבור הוי חיוב, חדא, משום דחזינן דמוטל על האדם לטרוח כולי האי בשביל תפלה בצבור. ועוד, דאי נימא דתפלה בצבור אינו אלא מעלה בעלמא כדי שתקובל תפלתו, א"כ שיעורים אלו מה טיבן ומאי נפקא מינה יש בהם, והרי אפילו אם יש בית הכנסת קרוב אליו בסמיכות ממש אינו מחוייב לילך לשם בתורת חובה, וא"כ מה לי אם יש מקום תפלה בצבור עד מרחק ד' מילין ומה לי יותר מכך,

כולי האי היינו משום דליכא עשרה בלא הוא, דאפי' לדעת הסוברים דתפלה בצבור אינה חובה הכא שאני די"ל דבכה"ג אף אינהו מודו דאיכא חיובא, וכמו שכתבנו להסתפק למעלה (אות א).

ראיה מהגמ' בברכות (מז:)
במעשה דרבי אליעזר ששחרר
עבדו לצורך תפלה בצבור

(ח) ועיין בבאה"ט (ס"ק יב) שהביא משו"ת יד אליהו (סי' ז) שכתב דאם יש לאדם אונס ממון, דהיינו שמחמת השתדלותו להתפלל עם הצבור יבא לידי הפסד ממון, אינו צריך להתפלל בצבור. ועיי"ש ביד אליהו דסבירא ליה דתפלה בצבור אינו חיוב. והתורת חיים שם תמה על זה מהא דאיתא בברכות (מז:): מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה וכו', ופריך בגמ' והיכי עביד הכי, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר (ויקרא כה, מו) 'לעולם בהם תעבדו', ומשני לדבר מצוה שאני, ופריך מצוה הבאה בעבירה היא, ומשני מצוה דרבים שאני, ע"כ. ולכאורה מבואר דתפלה בצבור חיובא היא, ולא רק כדי שתתקבל תפלתו, עיי"ש. וכן הוכיח החתם סופר שם מהגמ' הנ"ל. ועי' במנחת יצחק שם מה שכתב בזה.

אולם באמת מהא ליכא ראיה אלא בכגון עובדא דהתם דליכא עשרה בלא

הלא בין כך ובין כך אין שום חילוק ביניהם כיון דאינו מחוייב לילך לשם.

אמנם נראה לענ"ד דבאמת איכא נפק"מ בשיעורים אלו, דהנה כבר הבאנו בריש דברינו מהגמ' בברכות דכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו, והעתיקו הרמב"ם (רפ"ח מה' תפלה) והשו"ע (סעיף יא).

ולפי"ז אפשר לומר דלא באו השיעורין הללו אלא להגדיר מאיזה מרחק נחשב אדם שיש לו בית הכנסת בעירו וכיון שאינו נכנס להתפלל שם הרי הוא בכלל שכן רע הגורם גלות לו ולבניו ח"ו, אבל מהא ליכא למידק מינה דחובה להתפלל עם הציבור. ולפי"ז אפשר לומר דלא נאמרו אלו השיעורין אלא היכא דליכא עשרה בלא הוא, דהנה בפמ"ג (ס"ק כג) נסתפק אם הא דאמרינן שנקרא שכן רע היינו אף כשיש עשרה בלא הוא או רק היכא דבלעדיו תתבטל התפלה בצבור, ולפי הצד דאינו נקרא שכן רע אלא כשאין שם עשרה בלא הוא, א"כ כיון דכל השיעור אינו אלא לאשמועין אם הוא נכנס בגדר שכן רע או לא, ע"כ דלא מיירי אלא כשאין שם עשרה בלא הוא. ולפי"ז יש לדחות אף את הראיה שהביא באג"מ דמהא דבעינן לטרוח כולי האי שמע מינה דחיובא הוא, דלעולם י"ל דלאו חיובא הוא, והא דבעינן לטרוח

הוא, שעל ידי כן יתבטלו מקדיש וקדושה (ואפשר שתבטל גם כן מצות 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', עיין ברכות כא:), א"כ אפשר דדוקא בכה"ג הוי חיובא, אבל במקום שכבר יש שם עשרה בלא הוא לא^ב. ועוד יש להאריך בזה, ואכ"מ.

טעם חיוב תפלה בצבור למאן דס"ל חיובא הוא

ט) והנה בעיקר טעם החיוב להתפלל בציבור לדעת הסוברים דתפלה בצבור הוי חיוב, עי' באג"מ שחידש בזה חידוש גדול, דאם תפלתו של אדם אינה מתקבלת הרי שאינה תפלה כלל ואינו יוצא בה ידי חובתו, וזהו טעם החיוב להתפלל בצבור, דעל ידי שמתפלל עמהם תפלתו חשובה תפלת צבור ובודאי היא שתתקבל, אבל כשמתפלל ביחידות כיון שאינו ודאי שתפלתו תתקבל נמצא שאינה תפילה כלל ולא יצא בה ידי חובת תפלה, וז"ל האג"מ: 'ואף שבגמ' ברכות דף ח' איתא שהוא משום דבצבור נשמע ומתקבל התפלה, וכן הוא ברמב"ם ריש פ"ח מתפלה, מסתבר שזה עצמו עושה החיוב, דאם לא היה אפשריות לתפלתו של אדם להתקבל אפשר שלא היתה תפלה כלל ולא היה יוצא ידי מצות תפלה, ורק מכיון שכל תפלה אפשר לה שתתקבל יוצא אדם במצות תפלה, משום שאף אדם שלא זהיר במצות אפשר שיש

לו זכות שתתקבל תפלתו לרצון בזכות אבותיו, וגם בזכות האמונה בהשי"ת וקיומו מצות תפלה עתה. וראיה לזה משיטת הר"י בתוס' דף כ"ב (ע"ב ד"ה והא) דלרבא שבנמצא צואה במקום שהיה צריך להסתפק שמא יש שם צואה הואיל וחטא תפלתו תועבה, דצריך לחזור ולהתפלל משום דהואיל וחטא בתפלה זו שלכן היא תועבה ולא תתקבל בודאי מחמת החטא שבתפלתו גופה, הוא כלא התפלל. וכן איפסק בשו"ע סי' עו ס"ח ובסי' פא ס"ב להר' יונה וכו', והוא מצד החטא, לא מצד הצואה שנמצא שם, דאם מצד הצואה היה לן להצריכו לחזור ולהתפלל אף בנמצא במקום שלא היה צריך לבדוק, וכן אף אם באמצע תפלתו נתעורר לו תאוה לנקביו, אלמא דהוא רק משום החטא, דבשביל זה שהתפלל בחטא הוא ודאי שלא תתקבל תפלה זו, ותפלה כשליכא אפשריות להתקבל אינה תפלה כלל. ולכן כיון שבצבור נשמעת תמיד, ותפלת יחיד אף של אדם גדול וצדיק אינו ברור שתתקבל, יש חיוב על כל אדם שיתפלל בצבור, והוי טעם זה שתפלת הצבור נשמעת יותר עצם הדין ממילא, עכ"ל.

והנה מה שהביא ראה מדין צואה שצריך לחזור ולהתפלל, צ"ב, דהא שאני התם דהואיל וחטא תפלתו

ב. עי' רשב"א וריטב"א גיטין (לח). בשם הרמב"ן, ועי' בספר תורת חכם ברוך ח"ב במילואים (אות ש).

כל תורת תפלת יחיד, ולא דמי כלל למתפלל תפלה שאין בה שום אפשרות שתתקבל. נמצא דחלוקה תפלת יחיד מן התפלה במקום צואה, דתפלת היחיד אף דאין ברור שתתקבל מכל מקום אפשר שתתקבל, והוא גדר תפלה בכל מקום, משא"כ תפלה במקום צואה שבידוע הוא שאי אפשר שתתקבל, הרי שאין בתפלה זו כלום, שאינה תפלה אלא חטא, וזבח רשעים תועבה הוא, וצ"ע.

והנה לפי דברי האג"מ אתי שפיר מה דלכאורה איכא לאקשויי אמאן דס"ל דתפלה בצבור הוי חיובא, דאם איתא דחז"ל תיקנו בתורת חובה שעל האדם להתפלל בצבור, א"כ כיצד זה שלא מצינו בשום מקום בחז"ל מקור לתקנה זו. וכמו שהעיר בזה בשו"ת כרך של רומי (סי' ז דף יד ע"ג) וז"ל: 'ענין תפלה בצבור אין לו זכר וירושם בין המצוות ואפילו מדרבנן' וכו', ע"כ. ובספר אהל מועד (ח"א שער ק"ש דרך ג נתיב ד ביריעות האהל דף כט:) כתב וז"ל: 'תפלה בצבור איננה דאורייתא, ואפילו מדרבנן לא מצינו גזרו בה שכן צריכה להיות בצבור' וכו', ע"כ. הרי דבאו אלו הפוסקים מחמת טענה דאם איתא דגזרו חז"ל על התפלה בצבור אמאי לא מצינו מקור לגזרה זו בשום מקום. אכן לפי דברי האג"מ הנ"ל אתי שפיר, דבאמת אינה גזרה מיוחדת שגזרו רבותינו שחייב האדם להתפלל בצבור, אלא דמעיקר חובת התפלה הוא שצריך להתפלל באופן

תועבה, ומשום דזבח רשעים תועבה על כן צריך לחזור ולהתפלל, וכדאמרינן בגמ' שם, דבכה"ג אין זו תפלה כלל, וכמו דאמרינן לגבי ברכה אין זה מברך אלא מנאץ (ב"ק צד.), אבל תפלה ביחיד הלא אף אם לא תתקבל מ"מ אינה תועבה, ואם משום דאפשר שלא תהא נשמעת, הא עכ"פ אין זה גריעותא בעיקר עצמותה של התפלה כמו היכא דהתפלה תועבה בעצמותה, אלא תפלה מעליא היא ככל שאר תפלות. וצ"ע היאך דימה האג"מ תפלה דאפשר שלא תהא נשמעת לתפלה הבאה ע"י עבירה שאינה תפלה, דלכאורה לא דמיין להדדי, וצ"ע.

ועוד צ"ב דלכאורה חילוק גדול איכא בין תפלה במקום צואה לבין תפלת יחיד, דלא דמיא תפלה שאי אפשר לה שתתקבל לתפלה דספיקא הוא אם לא תתקבל, דהתפלה שאי אפשר לה שתתקבל סברא היא שלא תהא נחשבת תפלה כל עיקר, די"ל דכיון שודאי הוא שלא תתקבל אין זה מעשה תפלה אלא פטפוטי דברים בטלים, משא"כ אם אפשר לה שתתקבל, אפילו אם כלפי שמיא גליא דאינה מקובלת מ"מ מעשה תפלה מיהא איכא, שהרי עבד כדבעי ליה למעבד, שהתפלל בתורת תפלה כדי שתשמע ותתקבל במרום, וכל עצם הגדרת התפלה, כל תפלה שתהא, אינו אלא בכך שהיא תפלה בין תתקבל בין לא תתקבל, שאין מוכרח לתפלה שתתקבל ולא בהא שם תפלה תליא, דאם לא כן נמצאת מבטל

כמה פעמים בביתו אזי יורד מנכסיו ועני חשוב כמת, או שבניו מתים בחייו ח"ו וגם כן חשוב כמת, והירא וחרד על דבר ה' והרוצה לזיזו מהדלות ומיתת בניו ומכל שכן ממיתת עצמו יעשה לו מקום קבוע אף בשוב להתפלל תמיד במקום אחד, עכ"ל. ועיין עוד בספר שמירת הלשון בסופו בחתימת הספר שהאריך בענין זה.

ויש לסיים בדברי הגר"ח מוולאז'ין בספר רוח חיים (אבות פ"ב מ"ג) על מאמר התנא 'הוי זהיר בקרית שמע ובתפלה וכו' ואל תהי רשע בפני עצמך', וז"ל: 'ר"ל שלא תתפלל ביחידות בפני עצמך, כי אם תתפלל ביחידות, יכול להיות שתהיה נקרא רשע ח"ו, כי התפלה ביחיד צריך כונה יתרה, ובאימה, ויראה, ומסירות נפש, ואם לאו תפלתו נדחית לבד, וזה אינו מצוי בעוה"ר בזמנינו. אבל עם הצבור, אף שלא תהא תפלתו כל כך בכונה שלמה עם כל זה אינה נמאסת, כמו שאמרו בזוה"ק (פרשת ויחי דף רלד ע"א) 'פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפלתם' (תהלים קב, יח), כי 'ערער' פירושו יחידי, כמו (ירמיה יז, ו) 'כערער בערבה', ר"ל שבתפלת יחיד פונים אותה על כל צד בדקדוק וחפוש בכל עולם ועולם דרך

שתפלתו תהיה נשמעת, דהיינו בצבור, אך באמת אין שום דין מיוחד להתפלל בצבור, ודו"ק.

סיומא דמילתא

(י) עכ"פ כמה וכמה מגדולי הפוסקים נקטו שתפלה בצבור הוי חיוב גמור המוטל על האדם^א. ועי' בשו"ת הרשב"ש (סי' כד וסי' קכה) שנראה מדבריו דס"ל דתפלה בצבור הוי חיוב מדרבנן. וכבר הבאנו דברי החת"ס דס"ל הכי, ואף יצא בכל תקפו נגד הסוברים דהתפלה בצבור אינה חיובא, וכן הבאנו דברי האג"מ ועוד פוסקים דס"ל דחיובא הוא, וכ"כ הגרי"ש אלישיב זצ"ל (פניני תפלה עמוד קיט), ועי' בקרבן נתנאל מגילה (פ"ג סי' ז אות פ). ועיין עוד להגר"ח קניבסקי (שליט"א) [זצוק"ל] בספר ארחות יושר (סי' ל) דס"ל דתפלה בצבור הוי חיוב, והביא מספר הגן, וז"ל: 'כשם שקרבן הנשחט חוץ למקדש היה עונש כרת והקרבן היה לשדים, אף עכשיו בתפלה כן, ולכן צריך להיות בבית הכנסת או במקום קבוע שהוא דומה לבית הכנסת, ואם ח"ו מתפלל ביחידי בביתו אזי מביא התפלה דוגמת הקרבן לשדים כנ"ל, וחייב גם כן כרת בר מינן, ואם הוא חי, אף שמתפלל

ג. והנה מנהג בית בריסק להתפלל ביחידות פעמים רבות, כמו שנהגו הביה"ל והגר"ח והגרי"ז זצוק"ל, ועוד גאונים ממשפחתם, ושמעתי מחכ"א ששמע מפי הגרמ"ד סלובייצ'יק זצ"ל שבאמת התפלה בציבור חיובא הוי, אך לא ביאר מנהג אבותיו הק'.
 ג. והנה מנהג בית בריסק להתפלל ביחידות פעמים רבות, כמו שנהגו הביה"ל והגר"ח והגרי"ז זצוק"ל, ועוד גאונים ממשפחתם, ושמעתי מחכ"א ששמע מפי הגרמ"ד סלובייצ'יק זצ"ל שבאמת התפלה בציבור חיובא הוי, אך לא ביאר מנהג אבותיו הק'.

עליות, אם היא ראויה לעלות אם לאו, ח"ו. אבל 'לא בזה את תפלתם', ר"ל תפלת צבור, דאף אם אינה ראויה כל כך לעלות אין מדקדקין עליה כל כך בזכות הצבור, ואינה נמאסת על כל פנים. ואמר הוי זהיר בקריאת שמע ותפלה - להתפלל עם הצבור, ולא תהא רשע בפני עצמך - לפרוש מן הצבור. ובגמ' מפורש בכמה פעמים ההפרש בין תפלת יחיד לתפלת צבור' וכו', ע"כ. ועיין עוד שם מש"כ בענין זה. וכמו כן כתב בספר שמירת

הלשון שם (אות ח): 'וידוע שכהיום הטרדות רבו מאוד וכמעט שאין מצוי לאיש שיתפלל תפלה אחת בכוונה כראוי אם לא שיעמול על זה הרבה. וכל איש הלא רוצה שתתקבל תפלתו למעלה, אם כן על כל פנים עליו להעזר בעצה זו להתפלל בצבור, שעל זה נאמר 'אל כביר ולא 'מאס', עכ"ל. ואם בדורו דור דעה כך, כל שכן בזמנינו, כי אם הראשונים כבני אדם אנו כחמורים, ונמצא שהתפלה בצבור נחוצה בזמנינו יותר ויותר.



גזיזת צפרני הידים והרגלים ביום אחד

הרב יהושע דומש

ליקווד

שאלה:

האם מותר לגזוז צפרני הידים והרגלים
זו אחר זו ביום אחד או שאין
לקצוץ אותם ביום אחד?

תשובה:

מנהג הספרדים לגזוז צפרני הידים
והרגלים ביום אחד, ואין לחוש
ממה שכתב בכמה פוסקים שלא לעשות
כן. ואף במידות חסידות אינו צריך לחוש
לדברי המחמירים. וגם מותר לגזוז
הצפרניים כסדרם.

ביאורים:

כתב מרן בשלחן ערוך שיש מצוה לגלח
הצפרניים בערב שבת.^(א) והמקור לדינא
הובאה בתוך הבית יוסף בשם הכל בו
וספר חיי עולם.^(ב) ומשמע שמותר לגזוז
צפרני ידים ורגלים זו אחר זו. אבל המגן

אברהם הביא דברי מרן בספרו מגיד
מישרים^(ג) שאין לקוץ צפרני הידים
והרגלים ביום אחד, וגם אין לקוץ אלא
בערב שבת ובערב יום טוב. והנכון
שיקוץ מן הרגלים ביום חמישי ומן הידים
ביום שישי, ובשאר ימים אין לקוץ
כלל.^(ד) וכן כתב הבאר היטב שהביא דברי
המגן אברהם.^(ה)

וכמה אחרונים פוסקים כדעת המגן
אברהם והמגיד מישרים, כמו
האליה רבה,^(ו) וכן כתב השלחן ערוך של
הגאון הרב זלמן.^(ז) וכן בחיי אדם.^(ח) וכן
בקיצור שלחן ערוך של הרב גאנצפריד.^(ט)
וכן כתב הערוך השלחן.^(י) וכן פסק
המשנה ברורה וזה לשונו: יש שכתבו
שלא לקוץ צפרני הידים והרגלים ביום
אחד וכו', בשם המגן אברהם.^(יא) ע"כ.
וכן כתב הרב יעקב יחזקאל פאזען, הדיין
של קהל עדת ישורון, בספרו קיצור
הלכות שבת.^(יב)

א. שלחו ערוך או"ח סי' רס ט"א ב. ב"י או"ח סי' רס בסוף ד"ה מצוה. ג. מגיד מישרים משלי כג: ד. מג"א פתיחה לסימן רס ה. סי' רס סק"ב ו. סימן רס סק"ז. ז. שם ס"ב. ח. כלל א אות י. ט. סימן עב אות יד י. סי' רס ט"ו. יא. משנה ברורה סימן רס סק"ו יב. סימן א' הלכה ד'

חושש מלקוץ אותם ביום אחד גם בזה אין לחוש.^ב

אולם כתב הרב דוד יוסף בספרו הלכה ברורה שיש להחמיר שלא לטול צפרני ידים ורגלים ביום אחד.^{בא} אבל כתב הילקוט יוסף בשם הבן איש חי שמה שכתב הבן איש חי היינו בין צפרני ידיו ובין צפרני רגליו.^{בב} וכן שוב כתב להתיר בילקוט יוסף בשם הבן איש חי, הכף החיים פלאגי,^{בג} והשערי תשובה.^{כד} כי כתב בשערי תשובה להתיר בשם מרן החיד"א ומנהג האר"י בשער הכוונות.^{כד} וכן הרב בן ציון אבא שאול ז"ל כתב שאין לחוש להמחמירים, כי מנהג הספרדים להקל.^{כז} וגם אפשר שמרן הרב עובדיה יוסף ז"ל לא הקפיד בדבר זה כי הובאה דברי מרן החיד"א בסוף ההערה בספרו חזון עובדיה.^{כו} וכן מצתי שהרב בן ציון מוצפי פסק להתיר אף לכתחילה בספרו מבושרת ציון.^{כז}

ומתוך כל האמור, לפי עניות דעתי, לבני ספרד אין להחמיר שלא לגזוז צפרני הידים והרגלים ביום אחד. וגם יש להתיר לאחינו האשכנזים, אף על פי שרוב הפוסקים סוברים להחמיר כדברי המגיד מישרים, כי מצאתי בספר כי בו

אבל כתב מרן החיד"א בספרו מחזיק ברכה^א וזה לשונו: ואני אומר שאין לחוש לזה, כי בספר הכוונות מבואר שהאר"י לא היה חושש לזה, ובערב שבת היה נוטל צפרני ידיו ורגליו. וכמבואר שער הכוונות (דס"ב ע"ד), ואם כן ליכא למיחש למידי.^ד וכן פסק כזה בברכי יוסף.^{טו} וכן כתב הרי"ח טוב (הרב יוסף חיים ז"ל) בספרו בן איש ויזהר לקוץ צפרני ידיו ורגליו בכל ערב שבת.^{טז} ומשמע מדבריו שאינו חושש לדברי המגיד מישרים.

ושוב ראיתי הרב חיים פלאגי ז"ל פסק בספרו כף החיים דאין קפידא ליטול מידי ורגליו ביום אחד, אפילו בזה אחר זה.^{יז} וכן כתב החסד לאלפים מצוה ליטול הצפורניים של ידים ורגלים.^{יח} ואף על פי שבהגה^{יט} הובאה שיש מחמירים משום מה שכתב במגיד מישרים, כתב זה בלשון יש מי שכתב, ומשמע שהעיקר מה שכתב בהלכה ב לטול של ידים ושל רגלים זו אחר זו. וכתב בכף החיים סופר, אין לחוש לדברי המגיד מישרים והמחמירים, וזה לשונו: ונראה דלפי דעת האר"י ז"ל שלא היה

יג. מחזיק ברכה סימן רס סק"ד. יד. דברי מרן החיד"א הובאה בספר ילקוט יוסף שבת חלק א כרך א עמוד תשטז (מהדורה תשע"א) טו. ברכי יוסף סימן רס סק"ה. טז. בן איש חי שנה ב פרשת לך לך הלכה יד יז. סימן זך הלכה טו בשם מורה באצבע של מרן החיד"א יח. סימן רס הלכה ב. יט. חסד לאלפים שם הגה ב. כ. כף החיים סימן רס סק"א. כא. חלק טו סימן רס סעיף יא בתוך סעיפי ההלכה ברורה. כב. ילקוט יוסף הלכות שבת ח"א עמוד קיט. (מהדורה תשנ"ב) כג. ילקוט יוסף שבת ח"א כרך א דף תשטז. (מהדורה תשע"א) כד. שערי תשובה סי' רס סק"ב. כה. ספר אור לציון חלק ב פרק מז הלכה ד כו. חזון עובדיה שבת חלק אף עמוד כו בסוף הערה יב. כז. חלק ב סימן נז עמוד קנ.

שבת שאף הרב שלמה זלמן אויערבך ז"ל לא מקפיד על זה. כח

ובדרך אגב, אין להחמיר (לפחות לבני ספרד) לטול צפרניים שלא כסדרן. כתב הב"ח כט, והדרכי משה ל, והפרישה לא דברי האבודרהם בסוף הלכות ברכות בשם חכמי צרפת ופרובינצא שהנוטל צפרניו כסדר קשה לעניות ולשכחה ולקבור בנים. והרמ"א פסק כדברי האבודרהם להלכה. לב, וכן כולם כותבים סדרים וסימנים לסדרים הנכונים לגזוז הצפרניים. לג, אבל הטורי זהב כתב בשם התשב"ץ שמהר"מ (מרוטנבורג) לא דקדק בזה, וכן כתוב בשער הכוונות שלא הקפיד האר"י. לד, אבל כתב המגן אברהם לזהר לכתחילה. לה, והמשנה ברורה חושש לדבריו. לו, וכן דיין פאזען כתב וזה לשונו: עוד יש נוהגים שלא לחתכם על סדר האצבעות, אלא בסירוגים. לי, ע"כ.

אולם כתב מרן החיד"א בברכי יוסף שהאר"י ז"ל לא היה חושש לזה, ואין ספק שאם היה בזה איזה נדנוד היה האר"י נזהר. לח, והבאר היטב כתב בשם המגן אברהם (סק"א) שהאר"י ז"ל מלעיג על זה ולא חושש כלל. לט, ובמשנה ברורה תפארת (ליקוט פסקי גדולי ספרד על

סדר השלחן ערוך והמשנה ברורה) הובאה דברי הפתח הדביר מ^ב שדקדק מדברי מרן (שלא כתב כלל לטול או שלא לטול כסדרם) שגם מרן לא הקפיד שלא לטול צפרניים כסדרם. מא

אולם כתב בפלא יועץ וזה לשונו: וטוב לחוש שלא לקוצצן כסדרן, שאף על פי שהרב האר"י ז"ל היה מלעיג על זה, על כל פנים לא היה אוסר, ומאי אכפת לחוש לדעת האבודרהם וכו', ע"כ. מב, אבל בכף החיים פלאגי כתב וזה לשונו: ובמורה באצבע אות קל"ו, החזיק במעוז דאין לחוש כלל למה שכתב אבודרהם נגד דברי רבינו האר"י זיע"א, ויטלם כסדרן. מג, והשמיט דין זה בבן איש חי הנזכר לעיל, ואפשר שהרי"ח טוב סבר כמו שמרן בסברת הפתח הדביר, כי גם כן מרן השמיט דין זה.

ושוב מצאתי בכמה גדולי ספרד שאינם מקפידים שלא לטול צפרניים כסדרם, כמו הכף החיים סופר. מד, וכן כתב באור לציון שמנהג בני ספרד שלא להקפיד על זה. מה, וכן כתב בהלכה ברורה שכן המנהג שלא להקפיד בזה כלל. מו, ושוב כתב שלא היה מרן הרב עובדיה יוסף מקפיד בזה כלל. מז, וכתב

כח. כי בא שבת חלק א עמוד קנו. כט. או"ח סי' רמא. ל. שם. לא. שם. לב. שו"ע או"ח סי' רס ס"א. לג. עיין ב"ח, דרכי משה, ורמ"א הנזכרים לעיל. לד. ט"ז שם סק"ב. לה. שם סק"א. לו. שם סק"ח. לז. קיצור הלכות שבת סימן א' הלכה ד' לח. ברכי יוסף סימן רס סק"ה. לט. באר היטב סימן רס סק"ג. מ. סימן רס סק"ו. מא. משנה ברורה תפארת חלק ג(א) סימן רס הערה יב מב. פלא יועץ ערך גילוח מג. כף החיים סימן זך הלכה טו מד. סימן רס סעיף קטן טוב מה. אור לציון חלק ב הנזכר לעיל מז. חלק טו סימן רס ס"י (בתוך סעיפי ההלכה ברורה) מז. ארחות מרן חלק ג עמוד נד

רק להתחיל ביד ימין.^{מח} וכתב עוד שאף המחמירים שלא לטול צפרניים כסדרן, זה דווקא בצפרני הידים, אבל אין להחמיר כלל בצפרני הרגלים.^{מט} וכן כתב הרב מוצפי במבשרת ציון וזה לשונו: לדעת רבנו האר"י אין להקפיד לגוזזן בסדר מסויים.^ג ולפי כל האמור, ולפי עניות דעתי, אין לבני ספרד להקפיד בין בנטילת צפרני הידים והרגלים ביום אחד בין בנטילת צפרניים כסדרם.

יהושע יחיאל דומש



מח. שם עמוד נה; ועיין עוד בהלכה ברורה הזכר לעיל עמוד יח מט. הלכה ברורה הנזכר לעיל עמוד יז ג. חלק ב סי' נז בסיכום התשובה

בענין וסת הדילוג

הרב אליהו אוהיון

כולל ספרדי טורונטו

שאלה

דכולי עלמא סברי כרשב"ג דאין האשה קובעת וסת פחות מג' פעמים לחזקה, אלא שנחלקו רב ושמואל בכה"ג, אי בראתה בט"ו אי הוי ממנינא, דרב סבר שהוי במנינא ולכן יש לה וסת קבוע, ושמואל סבר דאינו במנינא כיון דלא ראתה אותו בדילוג.

אשה שראתה י"ג לחודש ניסן, וי"ד לחודש אייר, וט"ו לחודש סיון, וט"ז לחודש תמוז, ודילגה לכ"ה לחודש אב, מהו באלול האם יש לחוש לי"ז או י"ח או כ"ו.

תשובה

ונחלקו הראשונים אי הלכה כרב או כשמואל, שר"ח והראב"ד פסקו שהלכה כרב, וטעמייהו משום דהלכתא כרב באיסורי. אבל הרמב"ם והרמב"ן פסקו שהלכה כשמואל, וטעמייהו משום דאמרינן בגמ' דבריייתא כוותיה דיקא, וכן הוא דעתו של הרשב"א, אלא שמסיק שיש לחוש ולהחמיר כדברי ר"ח והראב"ד.

חוששת לי"ז וכ"ו באלול מצד דילוגה, וכ"ה בו מצד היום ששינתה בו, ואם לא בדקה מותרת כיון שאינו וסת קבוע, אבל בי"ז וכ"ו בו, אם לא ראתה ולא בדקה, אסורה עד שתבדוק.

ביאור התשובה בגמ' נדה (סד.) איתמר, ראתה יום חמשה עשר לחדש זה

והקשה הב"ח על הרשב"א, איך כתב להחמיר כהראב"ד, הלא נמצא א"כ שהוא מיקל, שאם ראתה סה"כ ג"פ וב"פ אחרונות היו בדילוג, נמצא שיש לה וסת בדילוג וחוששת לחודש הבא לדילוגה. ולשיטת הרמב"ם והרמב"ן דס"ל כרב, היה צריכה לחוש ליום החודש שלה כיון שעדיין לא קבעה וסת

ויום ט"ז לחדש זה ויום שבעה עשר לחדש זה, רב אמר קבעה לה וסת לדילוג ושמואל אמר עד שתשלש בדילוג. ופרש"י, קבעה לה וסת לדילוג, ואסורה ליום י"ח לחודש רביעי וליום י"ט בחדש חמישי וכן לעולם. עד שתשלש בדילוג, ויום ט"ו אינו מן המנין שהוא תחלת ראייתה ואין שם דילוג. ע"כ. והגמ' מסיק

וכן לעולם. ע"כ. ויל"ע למה כתב י"ט בחודש חמישי וכן לעולם, היה לו לכתוב שחוששת ל"ח לחודש הבא, ואם ראתה ב"ח, אז חוששת ל"ט. דהיינו שאינה חוששת ב"ט רק בתנאי שראתה ב"ח. ונראה שאיהו סבר שהוסת תלוי בימים, ולכן אפילו אם לא ראתה ב"ח, אפ"ה חוששת ל"ט בחודש הבא, ולכן הוסיף וכתב, וכן לעולם.

והב"ח (סק"ט) כתב בזה"ל, ואם לא ראתה ב"ט באב אפ"ה חוששת לכ' אלול. ע"כ. הרי שפסק כרש"י, והיסוד של וסת הדילוג הוא שתלוי בהימים שבחודש. והחור"ד (סק"ה בבאוריס) הוכיח שכן הוא דעת הראב"ד, והור"ד בפ"ת (סק"ה), וכן פסק הבדי השולחן (ס"ק נ).

והנה הראב"ד (בשער תיקון הוסתות) כתב וז"ל, והא דפליגי רב ושמואל בדילוג, דרב סבר קמייתא ממנינא, ושמואל סבר דקמייתא לאו ממנינא, דוקא בדילוג לחוד, אבל בשאר וסתות לא פליגי מידי, דאי וסתות דיומי נינהו כגון מריש ירחא לריש ירחא לריש ירחא וכיוצא בו דכול"ע קמייתא ממנינא היא. ואי וסתות דהפלגה נינהו דכו"ע קמייתא לא ממנינא היא, דהפלגה לא ידיעא מידי עד שתי ראיות, ובין שתי ראיות נעשית הפלגה אחת, והשניה בראיה שלישית, והשלשית בראיה רביעית, הילכך קמייתא לאו ממנינא היא ובענין שתשלש בהפלגות. ועד כאן לא פליגי רב ושמואל

דבעינן שתראה ג"פ בדילוגה. ותי' דאה"נ שזהו כוונת הרשב"א שמעיקר הדין קי"ל כשמואל ויש להחמיר כהראב"ד אבל אין להקל כוותיה.

ובלחם ושמלה (סק"ט) הקשה למה לא אמרין ספיקא דרבנן לקולא, וכמו שאמרין הרבה פעמים בהלכות נדה. ותי' כיון שאם מקילין כשניהם הוי סתרי אהדדי, ולכן יש להחמיר כשניהם כמו שמצינו בשתי קדירות. ע"ש.

ומרן בשו"ע (סי' קפט ס"ז) סתם כהרמב"ם והרמב"ן שהלכה כשמואל, ובי"א כתב כהר"ח והראב"ד שפסקו כרב, אלא שמסיק כהרשב"א שיש לחוש להר"ח והראב"ד לחומרא. והט"ז והש"ך כתבו גם שניהם כדברי הב"ח, דהיינו שיש לחוש להראב"ד לחומרא ולא לקולא.

והנה יש לחקור מהו היסוד של וסת הדילוג, האם הוא תלוי בהימים שבחודש, או דלמא הוסת תלוי בחודש ויום מאותו יום. והנ"מ באשה שראתה ט"ו בניסן, וט"ז באייר, וי"ז בסיון, וי"ח לתמוז, ובאב לא ראתה כלל, מהו. דאם הוסת תלוי בהימים שבחודש, חוששת לכ' לאלול. ואם כצד השני שהוסת הוי חודש ויום מראה הקודמת, אז אינה צריכה לחוש לכלום, דכיון שלא ראתה באב, מאיזה יום תמנה החודש והיום.

ועיין רש"י (ד"ה קבעה לה וסת לדילוג) שכתב וז"ל, ואסורה ליום י"ח לחודש רביעי, וליום י"ט בחודש חמישי,

לדילוגה. ומה שכתב הרשב"א שיש להחמיר כשניהם, הכוונה כפירושם, ויש בזה הרבה נ"מ:

הא', באשה שראתה י"ג בניסן, וי"ד באייר, וט"ו בסיון, ובתמוז לא ראתה, למה היא חוששת באב, לרב חוששת ל"ז. ולשמואל אינה חוששת לדילוגה, וכן אם ראתה ט"ז בתמוז ובאב לא ראתה, לרב חוששת ל"ח באלול ולשמואל אינה חוששת.

ועוד נ"מ, באשה הנ"ל שראתה בט"ז בתמוז ועכשיו קבעה לה וסת לדילוגה בין לרב בין לשמואל, ושינתה לכ"ה באב, לרב חוששת לדילוגה, היינו י"ח באלול וכ"ה בו מצד וסת ששינתה, ולשמואל חוששת לכ"ה באלול משום ששינתה, ולכ"ו בו מצד דילוגה.

ועוד נ"מ באשה שיש לה וסת לדילוגה וצריכה לחוש ל"ח בניסן, ושינתה לכ' בו ובאייר שינתה לכ"ג בו ובסיון שינתה לכ"ח בו ונעקר הוסת, ובתמוז ראתה בכ"א בו לרב חזר הוסת למקומו וצריכה לחוש לכ"ב באב, ולשמואל אינו חוששת לדילוגה.

ועוד נ"מ באשה שיש לה וסת הדילוג כשהגיע לסוף החודש למה תחוש, אי לא' לחודש הבא או אינה חוששת לכלום, לפי דברינו לרב אינה חוששת לכלום (מסתבר שלכל הפחות היא צריכה לחוש לל' מצד יום החודש) ולשמואל היא חוששת לא' כיון שהוסת אינו תלוי בימי החודש,

אלא בקביעת ימי החודש בדילוג, דרב מדמי ליה לקביעת ימי החודש הסדור, ושמואל מדמי ליה לקביעת הפלגה. מאי טעמא, כיון דדלוג האחרון עוקר את הראשון וכשקבעה הוסת הותרו הראשונים כולן, הילכך לא מדמי לקביעות ימי החודש הסדור אלא לקביעות הפלגה דמי וקמייטא לאו ממנינא הוא. עכ"ל.

והנראה לומר בזה, שאותה חקירה תלויה במחלוקת רב ושמואל, דרב מדמה לוסת היום, שהוסת תלוי בימי החודש, וכמו שאשה שיש לה וסת קבוע ולא ראתה, חוששת לחודש הבא אחריו לאותו יום, ה"ה הכא שחוששת ע"פ הסדר שהיא צריכה לחוש לו. ושמואל מדמה להפלגות, והוסת תלוי בימים ולא נשתייך להחודש אלא שפעמים נופל באיזה ימים שבחודש, וא"כ כמו שאשה שיש לה וסת להפלגה ולא ראתה, לחודש הבא אינה חוששת, ה"ה הכא אם לא ראתה ב"ט אינה חוששת לכלום בחודש הבא.

ואין להביא ראיה שרש"י הנ"ל חולק ע"ז, ד"ל דרש"י פירש כן לפי שיטת רב שעליו הוא הד"ה שלו, ובאמת כן משמע מדברי הב"ח שזהו פרש"י בשיטת רב. ע"ש.

נמצא דוסת הדילוג, לרב תלוי בחודש, ולשמואל תלוי בהפלגת חודש ויום. ולכן רב סבר דקבעה לה וסת אחר ג"פ לדילוגה. ושמואל סבר אחר ד"פ

אלא שצ"ע לשון מרן שכתב וכן לעולם
שמשמע בשיטת רב לעולם אפילו לחודש
הבא צריכה לחוש לא' וכן לעולם.

סיכום:

יום ששינתה בו וחוששת ליום שאחריו
לדילוג ואם הגיע דילוגה לסוף החודש
צריכה לחוש ליום א' לחומרא ואם נעקר
הוסת וראתה באחד הימים שהיה לה
לראות אם עדיין רואה בדילוגה חזרה

הוסת למקומו

והנראה לפע"ד כתבתי, ונראה שדברים
פשוטים הם להלכה ולמעשה.

אשה שיש לה וסת הדילוג ולא ראתה
חוששת לחודש הבא כאילו ראתה
באותו יום לחומרא ואם שינתה חוששת
כאיו ראתה באותו יום וחוששת לאותו



בגדר שיעור גרים

הרב אשר בן-שמחון

מח"ס בית הסתרים, בית מדרש ד'גרייט ניק

עוד כתב בשו"ת מעיל צדקה וז"ל, ועוד ראי' שלא גזרו כלל וכו' דהיה מן הראוי לטמא כתם שחור שקטן מגרים מטעם הזה עצמו ואלו כן לא ימלט שיזכירוהו הפוסקים, עכ"ל. והיינו דכתם שחור ודאי לא בא ממאכולת וא"כ תהיה טמאה בפחות מכגרים דליכא למיתלי, אמנם כל הפוסקים (חוץ מהראב"ד בבעלי הנפש) סתמו דבריהם ולא חילקו בין כתם שחור לכתם אדום, ובע"כ דלא גזרו כמו שכתב הסד"ט לעיל דכיון שכל הסדינים מלאים מדם מאכולת לא ימצא אשה שטהורה לבעלה, ומשום זה לא גזרו חז"ל על פחות מגרים ועוד כלל, וממילא אף כתם שחור צריך שיעור.

ובאמת משמע מאוד לומר דתלייה במאכולת אינה כשאר התליות, אלא הוא שיעור שלא חל גזרת כתמים עליו, שהרי לשון המחבר והטור (סי' קצ ס"ה) הוא "לא גזרו על כתם אלא א"כ יש בו כגרים ועוד", ועוד שהלכות תליות לא הובאו עד סעיף יח. גם ברמב"ם (פ"ט מהל' איסור'ב) מביא את שיעור הגרים

נדה דף נח: הרגה תולה לא הרגה אינה תולה דברי רשב"ג, וחכ"א בין כך ובין כך תולה וכו', אמר רשב"ג לדברי אין קץ שאין לך אשה שטהורה לבעלה, שאין לך כל מטה ומטה שאין בה כמה טיפי דם מאכולת וכו' ונראין דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס, עד כמה היא תולה עד כגרים. ע"כ. וקיי"ל דאפילו לא הרגה תולה בגרים.

וצריך לברר אם עד כגרים הוא מדין תלייה משום דשכיחי כינים, או דאינו תלייה אלא לא גזרו חכמים בפחות מגרים כלל ואפילו כשודאי אינו מכינה.

ועי' בשו"ת מעיל צדקה (סי' כ) שכתב דכל שהוא פחות מכגרים בוודאי לא גזרו רבנן כלל ועל כיוצא בזה לא היתה גזירתם אע"ג דוודאי מגופה קאתי, וכמו שלא גזרו על הכתמים בבגד צבוע, עכ"ל. והיינו דכיון שכל הסדינים מלאים מדם מאכולת לא ימצא אשה שטהורה לבעלה ומש"ה לא גזרו מתחילה בפחות מכגרים, וכן ביאר בסדרי טהרה (סי' קצ ס"ק סא, ד"ה עוד ראיתי).

בתחילת הלכות כתמים הלכה ו', והלכות תליות לא הביא עד הלכה יט'.

אולם בסד"ט (שם, ד"ה ולענ"ד) הקשה על דברי המעיל צדקה, דלשון הברייתא (דף נח:): היא עד כמה היא תולה עד כגרים, ולא עד כמה היא טהורה. ועוד דקשה מהרמב"ם (שם ה"ו) דס"ל שעל בשרה אין צריך שיעור גרים, והטעם לפי הה"מ משום דלא שכיח מאכולת בגוף. ומבואר דהיכא דליכא לתלות במאכולת טמאה. וכן כתב היראים (סימן כו) וז"ל ואנן לא בקיאיין שפיר כמה הוא גרים של פול הלכך צריך להזהר בכתמים לפי שיקול הדעת שאין דם מאכולת ופרעושים רבה ממנו, עכ"ל. ובלחם ושמלה (שמלה יב) כתב דהא דקבעו שיעור גרים לאו משום כינה אחת הוא, דמכינה אחת לא יתכן שיתפשט הדם בשטח גדול כזה אלא שאנו תולים שהרגה כמה כינים עד שנעשה כגרים ועוד, וקבעו השיעור ככגרים כי אין דרכה של אשה לראות דם נדה בשיעור מועט כזה.

אמנם עי' בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קנ) שכתב שתולין בכתם עד כגרים שהוא שיעור גדול הרבה ממאכולת שנמצא בזמנינו, והטעם משום דתחילת גזירת כתמים היה משום חומרא דטהרות וכמו שס"ל לראב"ד, ולא פלוג רבנן וטמאו אותה גם לבעלה שלא תהיה חוכא, וכיון שנאסר במנין א"כ אע"פ שבטל טעם טהרות, מ"מ גזירה לא בטלה

ועדיין אסורה לבעלה. וכיון שכל עצמה לא נאסרה לבעלה אלא מתקנת חכמים הראשונים, א"כ אין לנו לטמאותה אלא כשיעור כתם שבזמניהם שהיו מאכולות גדולות מצויות. ומשמע דס"ל שבעצם היה לנו לטמא בזמן הזה בפחות מגרים אבל נשאר שיעור כתם כבזמן חז"ל.

אכן דבריו צריכים ביאור, דמאי ס"ל, אי ס"ל דמאכולת הוא מדין תלייה, נמצא שאם היה שוק של טבחים במקום מסוים בזמן חז"ל, אם תעבור אשה באותו מקום בזמן הזה ותמצא כתם יש לתלות, דכיון שבזמן חז"ל היה תלייה במקום זה ה"ה בזמן הזה ואע"פ שאין שם שוק יותר. ובודאי לא יתכן לומר כן, והלא מאכולת ל"ה רק כשוק של טבחים, ומאכולת בגודל גרים לא קיים יותר, א"כ איך אפשר לתלות בכינה רק משום שהיה קיים בזמן חז"ל. ולכן צריך לברר מה הוא כוונת החת"ס.

ואי ס"ל שלא גזרו בפחות מכגרים וכדעת המעיל צדקה, קשה, דאי לא גזרו חז"ל בזמן גזירת כתמים על כל כתם פחות מכגרים, אז פשוט שאין חילוק בין כתם בזמן חז"ל לכתם בזמן הזה דסו"ס לא צריך מאכולת כלל, דהמעיל צדקה מביא ראיה מהא דצריך גרים ועוד אף בכתם שחור, ואף שאין מאכולת עם דם שחור, ולכן לא אכפת לן אם היום מצוי מאכולות אם לאו, וא"כ צ"ב למה הוצרך לדון על זה, ומה חידש בזה.

ולפ"ז ודאי אין לומר שתולים במקום שהיה שוק של טבחים בימי חז"ל.

וגם אפשר שהחת"ס ס"ל שהשיעור גרים הוא מדין תלייה במאכולת, ובזמן הזה אפשר לתלות משום שחכמים נתנו שיעור לתליית מאכולת, וכמ"ש המאירי (נח:), וז"ל, במאכולת אפילו הרגה אינה תולה כפי מה שהרגה, שלא נתנו דבריהם לשיעורין בדבר המצוי בכל יום עכ"ל. וכן משמע בשו"ת צ"צ (סי' כט) וז"ל, לפי שנתנו חכמים שיעור תורמוס לפשפש וגרים למאכולת לא פלוג רבנן בשיעורין בין רב למעט שאפילו לא הרגה מאכולת כלל תולה כגרים, עכ"ל. ועיין עוד בשו"ת חכם צבי (סי' סז) שגם משמע כן, וממילא דאף דלענין עצם התלייה לא תלינן רק כשיש לתלות במאכולת, מ"מ בנידון של החת"ס שנתקטן השיעור בזמנינו, לא איכפ"ל בזה כיון דעצם השיעור הוא גזירת חכמים.

ולכאורה אפשר לומר שס"ל שלא גזרו וכדעת המעיל צדקה, אלא שפירוש הלא גזרו הוא שחז"ל לא גזרו בשיעור של תלייה במאכולת שהוא תלייה שתולים מן הסתם, והוא מהלכות גזירת כתמים, והיינו כיון שהמציאות היא שיש מאכולת בשיעור גרים, לא גזרו חז"ל בכתם שבשיעור זה, ואפילו אם אין מאכולת בשיעור זה מצוי בזה"ז.

ונמצא שכתם שהוא פחות מגרים ועוד צריך להיות בגדר תליה במאכולת, ולאפוקי כתם שחור או כתם שודאי מגופה. ואילו לפי המעיל צדקה שכתב וז"ל שגם בכיוצא בזה לא גזרו דהיינו אפילו ודאי מגופה קאתי, עכ"ל, דהיינו שהלא גזרו הוא על השיעור, ולפיכך כל כתם שהוא פחות מכגרים לא גזרו חז"ל, ואפילו אם ודאי אינו ממאכולת. משא"כ לפי החת"ס הא דלא גזרו הוא רק בגדר תליית המאכולת,



בענין כיבוד אב ואם בעשיית רצונם

הרב שמעון תבריכיאן

בית מדרש גבוה, ליקווד

בדעת המקנה דכל חיוב כיבוד
מחמת אמירה נכלל במורא
משום לא סותר דבריו

בחייב שמיעה להורים
כשמבקשים ממנו ללבוש את
המעיל וכדו'.

ידוע שיטת המקנה (קידושין לא: ד"ה ת"ר)
דכל דבר שמצווה לו אביו אף
דבר דאין לו לאביו שום הנאה ממנו
שאינו בכלל כיבוד, אפ"ה אם אין לבן
שום הפסד ממנו זהו בכלל מורא, שאם
לא ישמע לו הוי כסותר את דבריו,
ומתבאר שם עוד בדבריו דבכל מקום
דמקיים מצות כיבוד שפיר מקיים מצות
מורא ג"כ, ולפי"ז יוצא דרך היכא דציוהו
אביו לעשות איזה דבר אית ביה תרתי
משום כבוד וגם משום יראה משום
שסותר דבריו, אבל היכא דלא ציוהו
בפירוש אין בו משום סותר דבריו אלא
משום כיבוד א).

וע"פ דבריו צריך לפרש דאיזהו יראה
הנזכר בברייתא הנ"ל לא סותר
דבריו ולא עומד במקומו וכו', היינו יראה
בלא כבוד, ובא לפרש רק היראה גרידא

בדבר השאלה בהורים שמבקשים מהבן
ללבוש מעיל ביום קר או לנהוג
באופן מסויים, וכאלה ציורים שאין להם
הנאה בפועל מהענין אלא מילוי רצונם
בלבד, אם יש חיוב לשמוע להם.

שנינו בברייתא בקידושין לא: דמצות
מורא היינו לא עומד במקומו ולא
יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא
מכריעו, ומצות כבוד היינו מאכילו
ומשקהו ומלביש ומכסה מכניס ומוציא.

ונראה פשוט היכא דאי השמיעה להורים
יגרום להם איזה הפסד או טרחה
באיזה אופן, כגון דאם יחלה הבן יצטרכו
לטפל בו וכדומה נראה פשוט מסברא
דזה נדון כדבר דיש להם הנאה ונכלל
באופני הכבוד הנזכרים בברייתא הנ"ל
דחייב בהן, וכאן נעייין רק היכא דאין
להם הנאה אם חייבים לשמוע להם.

א. עי' שם דהכי דייק מל' הגמ' ביבמות ה: דדריש מאיש אמו ואביו תראו מאי לאו דאמר לו שחוט לי בשל לי, משמע
דרך משום דאמר לו, ואם לאו, הוי רק בכלל כבוד ולא יראה.

רש"י דהיא שוה לאחיה במצות כבוד ג"כ חוץ ממורא.

ויש להביא סימוכין לדברי המקנה מרש"י שהובא בריטב"א ביבמות ה': דלולי

הפטור שכולכם חייבים בכבודי הייתי אומר דאם אמר לו אביו היטמא או לא תחזיר אבידה חייב לשמוע לו היינו אפי' כשאמר לו כן לבטלה ולא לשום תועלת, ועי' שם בריטב"א דפליג עליו, דאין מחוייב לשמוע לו בדברים של רשות דאין עושה כיבוד אלא בעושה דבר להנאתו, ונרחיב בזה אי"ה בסמוך.

אבל לכאורה אין זה מוכרח כהמקנה, די"ל דאין החיוב לרש"י משום יראה דהוי כסותר את דבריו אלא דהוי בכלל כבוד, דאפי' בכה"ג צריך לשמוע להם, ופליגי בגדר מצות כיבוד אם הוי רק בדבר דמהנהו או אפי' בדבר רשות דממלא רצונו.

ראיה מדברי הרמ"א במוחה
לבנו לישא אישה ובירור הראיה
מזה

ומה דהביא המקנה ראיה מדברי הרמ"א בסוף הסימן דהאב המוחה לבן שלא לישא אישה שהבן חפץ בה אי"צ לשמוע להאב, ומקורו במהרי"ק (שורש קסו) וזהו ציור דאין לאב הנאה ממנו, ומבואר ברמ"א דרך בכה"ג אי"צ לשמוע

דאין בו משום כבוד, ואח"כ איזהו כבוד היינו כבוד של קום ועשה, דבשב ולא תעשה הוי בכלל יראה דסותר את דבריו, ועי' במהר"ל בחי' אגדות (שם) שכ' כעין זה.

והמקנה הביא ראיה לדבריו מסוגי' דקידושין דף ל': דמיעט הקרא את אשה נשואה מלכבד אביה מדכתיב איש אמו ואביו תראו, ודרשינן איש ולא אשה משום שהיא ברשות בעלה, והקשה המקנה והרי היאך ממעטינן לה מקרא ממצות מורא דענינו שב ולא תעשה כמו סותר דבריו ומכריע דבריו, והרי אין בהם מניעה בזמן שהיא ברשות בעלה, ומזה הוכיח דע"כ דפטור הקרא היינו בחיוב כיבוד בקום ועשה אפי' בדבר דאין להאב שום הנאה דלא הי' בזה משום כבוד עכ"ז הווי בכלל מורא, וע"ז פטורה התורה כיון דהיא ברשות בעלה.

מו"מ בדעת מקנה ודעת רש"י
בזה

ויש להעיר דלכאורה מדברי רש"י שם לא נראה כן, שכתב דאם נתגרשה האשה הרי היא כאחיה במצות כיבוד, ומשמע דהמדובר בסוגיין במצות כיבוד^ב ולא במורא, אח"כ נדחק ולפרש ברש"י דר"ל אף משום כבוד ומיירי כשציוה לה האב לקיים מצוה בקום ועשה דלהמקנה אית ביה משום כבוד וגם מורא כנ"ל, וכוונת

ב. עי' במהרש"א על התו' שם בשם מזרחי דאם אינו ענין למורא תנהו ענין לכבוד.

אביו לא מחמת עצמו אלא מסיבה אחרת אין זה נראה כסותר וחולק עליו, דהחולק בא מצד אחר, ולפי"ז א"ש הראיה ממנהרי"ק דרק שם אין צריך לשמוע לאביו דיש לבן הפסד כשלא ישא אותה, משא"כ היכא דאין להבן הפסד חייב מדין מורא.

הוכחה מדברי הרא"ש לשיטת
המקנה ודעת הש"ע בזה

ובאמת יש להביא עוד ראייה לדבריו
דהנה השו"ע סי' רמ בסעיף טו הביא הדין דאין ציווי האב דוחה שום מצוה בתורה ואפי' מצוה של דבריהם כדמבואר בסוגי' ביבמות, ובסעיף טז הביא דין תשובת הרא"ש דהאב שצויה לבנו שלא ידבר עם פלוני ושלא ימחול לו אין לחוש לצוואת אביו, והרי זה דבר דאין להאב שום הנאה ממנו, וכתבו בש"ך וט"ז דכאילו האב מצוה לו לשנוא חבירו דאסור לשנוא שום יהודי ולכן אין צריך לשמוע לאביו בזה.

ולפי"ז צ"ע דהרי כבר חידש לנו בשו"ע בסעי' הקודם הדין דכולכם חייבים בכבודי דציווי האב אינו דוחה אפי' איסור דרבנן ומה ניתוסף בסעי' זה מתשובת הרא"ש^א, ולכאורה לפי דעת המקנה י"ל פשוט דמכאן מוכח דרק משום דין דכולכם חייבים בכבודי אי"צ לשמוע להאב אבל לולי זאת שפיר חייב

להאב דמשמע דבדברים אחרים צריך לשמוע.

ולכאורה טעון ביאור, דאיזה חילוק יש בין לישא אשה או שאר דבר דאינו נוגע לאביו, ועוד יותר דהדבר פלא דמשם ראייה להיפך, דהיכא דאין הנאה להאב אי"צ לשמוע לו והוי ראייה נגד המקנה.

ובאמת יעויין במנהרי"ק שם דהביא שם ג' טעמים לדבריו דאין הבן מחוייב לשמוע לאביו שלא לישא אשה שחפץ בה, או משום דכיבוד אב משל אב ולא משל בן ובכה"ג דצריך לעזוב אותה הוי כמשל בן, ועוד, דהאב כאילו מצוהו לעבור על ד"ת ולא ישא אשה, וטעם הג' דבמלתא דלא שייך בגויה פשיטא דאין להאב כח למחות לבן לא משום כבוד ולא משום מורא, וטעם זה הוא להדיא שלא כדברי המקנה הנ"ל.

אבל לכאורה יש ליישב בפשיטות, דהמקנה בהגדרתו בחיוב כיבוד התנה תנאי עיכובי דהבן חייב לשמוע לאביו בדבר דאין להבן הנאה ממנו רק כשאין להבן שום הפסד ממנו ורק אז הוי בכלל מורא דסותר את דבריו, וההסבר הוא פשוט, דרק היכא דהבן חולק על אביו מדעת עצמו נראה כסותר דבריו וזה שפיר הוי חסרון ביראה דפליג על דעתו, אבל היכא דמוכרח לו להתנגד לציווי

ג. ועי' בתהלה לדוד דדברי הרא"ש אלו דלא כהרשב"א הנ"ל.

כשהלך מלפניהם והוי שלא בפניו שוב יכול לפושטו, דאפי' לדעת המקנה דהוי משום סותר את דבריו יש לסמוך על רוב אחרונים בשלא בפניו, ופשוט דכל זה היכא דלא עבידי לאגלווי דלא לגרום להם צער אח"כ.

אמנם יש לעיין אם אפשר לסמוך ע"ז באיסור תורה, דהמקילים דאין איסור לסתור שלא בפניו הוכיחו שיטתם כן מדחלקו הבנים על האבות בדיני תורה, ואין ללמוד מזה למילי בעלמא די"ל דדיני תורה שאני, וכמו דכתב בעצמות יוסף הובא בפ"ת סק"א דאין בזה משום סותר את דבריו, ולפי"ז שוב אין ראייה מדחלקו הבנים על האבות בכ"מ בש"ס ובספרי ראשונים דמותר לסתור דבריהם (שלא בפניו^ד) דיש לומר בדרך הלימוד שאני, ובפרט עי' בסמוך דיש צד גדול לומר דשפיר חייב לשמוע להם מדין רצונו זהו כבודו.

בדין רצונו זהו כבודו

ובכלל אם יש חיוב מילוי רצונם לכאורה הדבר מפורש בראשונים, עי' בתו' קידושין (לא:): מירושלמי דאימיה דר' ישמעאל כל שעתא ושעתא דהוה אתי ר"י מבי מדרשא היתה רוחצת את רגליו והיתה שותה את המים וככשמע ר"י

לשמוע אע"פ דאין להאב שום הנאה מזה, ושמא לזה כיון השו"ע לשנות דין זה פעמיים כדי לחדש לן החידוש דהמקנה, דלא ידעין כן מסעי' הקודם, וכאן מדויק משו"ע דהיכא דאין לאב הנאה עכ"ז חייב לשמוע לו.

ומצאתי מה שאהבה נפשי בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קסה) דהוכיח כן מדין הנ"ל דרק משום איסור לא תשנא אין צריך לשמוע לאביו, ומוכח דאי לאו האי טעמא חייב לשמוע לו אף שאין בזה הנאה לאביו.

אלא דעדיין אין מוכרח אם המחייב מחמת יראה ומשום סותר את דבריו כדעת המקנה, או דהחיוב משום כבוד, והיינו דכבוד אינו רק בדבר הנאה אלא מילוי רצונו ג"כ בכלל החיוב.

מחלוקת אחרונים באיסור סותר דבריו שלא בפניו

והנה בדין סותר את דבריו פליגי האחרונים אם היינו רק בפניו או דאפי' שלא בפניו, דעת הש"ך (סק"ב) והפרישה דאפי' שלא בפניו אסור, אבל דעת הט"ז (סק"ג) והגר"א (סק"ג) וחזו"א (סי' קמט א') להקל דמותר לסתור דבריו שלא בפניו, וא"כ לפי המתירים הנ"ל אם ישמע להורים בפניהם ללבוש את המעיל

ד. עי' בערוך השלחן סי"ב דהביא כמה מקורות לזה, וצ"ע דהוא בעצמו כתב דתורתנו תורת אמת ואין מחניפין בה דא"כ היאך יש להוכיח מאלו ראיות דלא כש"ך.

וכדי ליישב הנ"ל יעויין בביאור הגר"א בסוף סי' רמ דציין לד' התוס' והרשב"א הנ"ל ואח"כ הוסיף שם מידיליה ג' מילים "שמשמע מד' שדוקא לדחות את הלאו" ע"כ. ונראה לבאר כונתו בתרי אנפי.

הברכת שמואל (יבמות סי' ג אות ב) כ' דיש ב' אופני כבוד, חדא כשיש

כשיש הנאה לאביו ואידך בשאין בו הנאה לשל כלום דהוא ג"כ שפיר בכלל מצות כיבוד ורק שאינו גוף הכיבוד, והעולם רגילים לפרש בדעתו דכיבוד של הנאה יש בו חיוב וזהו עיקר כיבוד, וכשאין לו הנאה ג"כ הוי בכלל מצוה אלא דהוי רק מצוה קיומית, והיינו דאין כונת הרשב"א ותו' דבקיום רצונם ליכא שום מצוה אלא דאינו נחשב כחיוב¹ אלא כמצוה קיומית, ואפשר דלזה כיונו התוס' בקידושין.

אמנם החזו"א (ס' קמט סק"ה) תפש דרך אחרת בזה, ובאמת שם הקשה סתירה הנ"ל בדעת התוס' וכתב ליישב דכשאינו נהנה אינו נחשב כעשה של תורה לדחות את הלאו מ"מ שפיר הוי

דהיתה עושה כך היה מסרב בדבר עד שבאת לפני חכמים והיתה קובלת (מתלונן) על בנה שלא הי' מקיים מצות כיבוד, ונבהלו חכמים בדבר ושאלו את ר"י וספר להם המעשה, וציוו לו שיניחנה לעשות רצונה ובענין זה הוא כיבוד עכ"ל. הרי דמבואר מכאן דאמרינן רצונו זהו כבודו בכיבוד או"א².

במחלוקת חזו"א וברכת שמואל
אם יש במילוי רצונם חיוב או רק
קיום מצוה

אבל לכאורה דברי התוס' הנ"ל נסתרים מד' התוס' והרשב"א בסוגי' דיבמות שם, דכתבו שם התוס' (ד"ה שכן הכשר מצוה) והרשב"א (ד"ה ונראה) ע"פ פי' ר"ח³ שם וזהו תורף דבריהם דרוב עניני כיבוד או"א רגילים להיות ע"י הכשר מצוה, שאין עיקר כבוד אלא במה שיש להם הנאה, וכבוד כזה אין בו עשה של תורה שידחה אפי' לאו גרידא, הרי מבואר דאפי' במילוי רצון אב ואם עכ"ז בדבר דאין להם הנאה אינו בכלל עשה דכיבוד.

ה. ואין לומר דפליג ר' ישמעאל על חכמים, דמוכח מל' התו' דלא פליג ר"י בדין רצונו זהו כבודו דהרי שפיר הסכים דתרחוק את רגליו דע"כ הוא כדי קיום רצונה, ורק מנעה מלשתות דבכה"ג שמה יש איסור בדבר ידחשב כגורם בזיונה. ו. והריטב"א שם ג"כ הביא את פירושו של ר"ח. וצ"ע דעכ"ז כתב לפני כן דאין עשה של כבוד אלא בעושה דבר להנאתו ואם אומר לו האב איהו דבר לבטלה (שלא להנאתו) אפי' בדברים של רשות למה ישמע לו ע"כ, ויש ליישב ואיכ"מ.

ז. וכן מבואר מד' הדברי המסילת ישרים (פ"ח ביאורי חסידות) דכ' שם דמי שאוהב את ה' אהבה אמיתית לא ישתדל ויכוין לפטור עצמו במה שכבר מפורסם מן החובה אשר על כל ישראל אלא יקרה לו כמו שיקרה לבן אוהב אביו שאילו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ בדבר כבר ירבה הבן בדבר ובמעשה ההוא כל מה שיוכל ואצ"פ שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דיבור כיון דיוכל לדון בעצמו שיהי' הדבר ההוא נחת רוח לפניו, ולא ימתין שיצוהו יותר בפירוש ע"כ, דמשמע דאין במילוי רצונם משום חיוב כבוד ודו"ק.

חיוב דאורייתא שרצון התורה בכבוד האב ומוראו.

ויוצא לנו בגדר קיום רצונם כשאין להם הנאה ב' מהלכים האם הוי חיוב דאורייתא (חזו"א) או דהוי בגדר מצוה קיומית (ברכת שמואל), ולכאורה יש בזה נ"מ היכא דקיום רצונם כרוך בביטול תורה דאם הוי רק מצוה קיומית י"ל דאין להפסיק ת"ת בשביל זה, אבל לדעת החזו"א יש לדון אם אמרי' בכה"ג דנדחה ת"ת כמו בשאר מצוות.

ואסיים במילי דאגדה במלתא דתמיהה אודות אסתר המלכה במגילה יג.

על הפסוק' ובמות אביה ואמה מלמד דכשנתעברה אמה מת אביה ומשילדה מתה אמה, ולכאורה יש לומר דמה דהוצרך דאסתר תהי' יתומה מאב ואם בתכלית משום דכח המן יונק מעשו, והוא הי' מצויין בכיבוד או"א וכדי להתנגד לכח עשו בעינן מי דנקי בתכלית בזה"ל, ולכן אסתר הוצרכה להיו' יתומה מאב ואם דאיתא בגמ' אשרי מי שלא חמאן, ומצאתי דכ"כ ביערות דבש ח'ב דרוש ב' (במנוקד עמ' תקמא), אלא

דלכאורה צ"ב למה הי' צריך דאביה ימות מיד כשנתעבר הלא אפי' אם ימותו כשהיא קטנה הרי עדיין אינה מצווה בכיבוד ושפיר ימחלו ע"ז^ח), וע"כ דכדי להיות נקי לגמרי במצוה זו ע"כ דא"א להנצל אפי' כשהוא קטן והאב מוחל על כך. וי"ל דהיינו דאמר ר' יוחנן אשרי מי שלא חמאן, שלא חמאן דייקא אפילו בקטנותו^ט.

סיכום הדברים :

אם הבנים חייבים לשמוע להורים בדבר דאין להם הנאה.

דעת המקנה דכל מילוי רצונם בדבר דאין להם הנאה הוי בכלל יראה ודין של לא יסתור את דבריו ומו"מ בדעת השו"ע בזה.

ויש לדון אם אפשר להקל שלא בפניהם לסמוך על דעת המתירים דאין איסור סותר דבריו שלא בפניו.

בדין רצונו זהו כבודו פליגי חזו"א וברכת שמואל אם הוי חיוב כיבוד או רק קיום כבוד.



ח. ושמעתי להעיר דעכ"ז הלא לעשיו יש מעלת כיבוד ולאסתר יש רק פטור אונס, וע"כ דצ"ל דעשו עם רוב זהירותו עכ"ז נכשל לפעמים בכבוד ומעין הפסוק' יקום אבי דלא דיבר בשפה רפה.

ט. ומצינו דהגדולים ציוו לבנם שלא יסמכו על מחילת ההורים, עי' באג"מ (י"ד ג ס'צו אר"ט) בתשובה לבנו הגאון ר' ראובן שליט"א דלא יסמוך על מחילת אמו יעויין שם

י. ומה דמתה אביה מיד אחרי שנתעברה אמה, עי' רש"י שם דמשעה שנתעברה ראוי להקרא אב.

עיונים בהלכות מקח טעות: א. מכר שעון מזויף, ב. פסיפורה שלא צמחה

הרב ישי יצחק שרגא

רב קהילת מדרש אברהם, רמת שלמה – ירושלים

[א]

מכר ללוקח שעון מותג מזויף

שאינו שוה כ"כ הרבה. לעומתו טוען ראובן שאין עליו לשלם כיון ששמעון נהנה מהשעון כאילו הוא היה שעון אמיתי, ולא היה יודע לעולם שזה זיוף, ונמצא ששמעון קיבל את כל ההנאה שביקש, והרי הוא נהנה כרצונו. ואילו לא היה מספר לו על הזיוף לא היה יודע מכך לעולם.

האם על ראובן להשיב לשמעון את כספו.

תשובה: כתב השו"ע (חו"מ סי' רלד ס"ב), השוחט פרה ומכרה ונודע שהיא טרפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם הדמים, ומה שלא אכלו יחזיר לו הבשר והוא יחזיר לו הדמים.

והוסיף השו"ע (שם ס"ג): אבל המוכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו

שאלה: לראובן ישנו עסק לממכר שעוני יוקרה. באחד הימים נכנס שמעון לחנותו, וביקש שעון ממותג יוקרתי ידוע, ראובן שלא היה לו את השעון הזה בדיוק הראה לו זיוף מושלם של השעון שביקש שמעון, ולא גילה לו שהשעון הוא מזויף ועלותו רק כעשרה אחוזים מהמחיר של השעון האמיתי המקורי.

לימים, פגש שמעון את ראובן והודה לו על השעון שמכר לו, וסיפר לו שהשעון כבר אבד, ואיננו עוד. בתוך כך סיפר לו ראובן שהשעון היה רק מזויף, ולא אמיתי.

כששמע שמעון את סיפורו של ראובן, תבעו לדין שיחזיר לו את כספו, שהרי הוא שילם על דבר מזויף

ומכח קושיא זו מחדש הנתיבות את יסודו המפורסם, דהעובר על איסור דרבנן בשוגג, אינו צריך תשובה וכפרה. ולכן בנדון דידן אף שהלוקח שילם מחיר של בשר כשירה ובפועל אכל בשר טריפה, מ"מ הרי הוא להלוקח כאילו אכל כשירה והרי הוא נהנה כמו מן הכשירה, ולכן צריך לשלם את כל דמי הנאתו, שזהו מחיר של כשירה. משא"כ אם אכל בהמה שאסורה באיסור דאורייתא, שהאוכלה אפי' בשוגג מקבל עונש חסרונו גדול מהנאתו. עכ"ד.

ולפי דבריו יש לומר בנדון דידן, שאין על המוכר לפצות את הלוקח במחירו של שעון אמיתי, ויש ביד המוכר לטעון כיון שבשעה שהשתמשת בשעון חשבת שהיה זה שעון מקורי ואמיתי ונהנית מהשעון כאילו הוא אמיתי אין עלי חוב להשיב לך את מחירו האמיתי של השעון.

ודומה הדבר לבשר טריפה, שהלוקח נהנה ממנה בשעה שאכל, ולכן אין על המוכר להשיב לו את כספו, ואף שלמעשה לא קיבל בשר כשירה. ה"ה בנ"ד שאין על המוכר להשיב לו את כספו, כיון שבשעה שהתשמש בשעון נהנה ממנו כמו משמעון אמיתי.

אמנם אחר ההתבוננות יש לחלק בין דברי הנתיבות לנדון דידן, ויש לחלק בין שעון מזויף לבשר טריפה, ויש לדון את השעון המזויף כמקח טעות,

מדרבנן, אם היו הפירות קיימים מחזיר הפירות ונוטל דמיו, ואם אכלם אכל, ואין המוכר מחזיר לו כלום.

מבואר שיש חילוק יסודי בין אם מכר ללוקח דבר שאיסור אכילתו מהתורה, לבין אם מכר דבר שאיסור אכילתו רק מדרבנן. שאם מכר שאיסורו מן התורה, אף אם הלוקח כבר אכל את הבשר מ"מ על המוכר להחזיר לו את הדמים. אבל אם מכר דבר שאיסורו רק מדרבנן אין חיוב על המוכר להחזיר לו את הדמים.

ובטעם הדבר ביאר הסמ"ע (ס"ק ד'), בדבר שהוא אסור מהתורה, לחומר האיסור אין אכילת האוכל נחשבת לו הנאה, ואדרבה צער הוא לו שעבר על איסור דאורייתא באכילתו, ואף שהיה שוגג, משא"כ אם אכל איסור דרבנן.

והקשה הנתיבות (ביאורים ס"ק ג) דאף אי נימא שבאיסור דרבנן אין הלוקח מצטער באכילתו, אבל עדיין אינו מוכן מדוע אין על המוכר להחזיר לו את ההפרש שבין כשרה לטריפה.

דהנה זה ברור שמחירו של בשר כשירה יקר יותר מבשר טריפה, ומעתה כיון שהלוקח שילם מחיר של בשר כשירה, והמוכר הביא לו בשר טריפה, נמצא שהונה את הלוקח לא רק בכשרות הבשר אלא גם במחירו של הבשר, ומדוע אין על המוכר להשיב לו את סכום ההפרש שבין כשירה לטריפה.

לחומר האיסור אין אכילת האוכל נחשבת לו הנאה, ואדרבה צער הוא לו שעבר על איסור דאורייתא באכילתו, "וחסרונו גדול מהנאתו", משא"כ אם אכל איסור דרבנן. ונמצא שבשר האסור מהתורה לגדול חומרתו אין המחיר שוה להלוקח כלל.

ויש לומר ששעון מזויף דומה בפרט זה לבשר שאיסור אכילתו הוא מהתורה, ויכול הלוקח לטעון אף שלא ידעתי בשעה שענדתי את השעון שהוא מזויף, אבל אילו הייתי יודע שהוא מזויף, לא הייתי מעז לענוד את השעון הזה ולהראותו לידידי וחבירי, שהלא המה מבינים בסוגי השעונים והיו עלולים לגלות את הזיוף, מה שהיה גורם לי בזיון רב, וגם כעת אני מרגיש בושה שענדתי שעון מזויף, ומשום כך לא הייתי מסכים לענוד את השעון המזויף אף תמורת הון רב.

ונמצא שנדון זה דומה לבשר האסור מהתורה, שהלוקח טוען שלא נהנה כלל מהבשר ועל המוכר להשיב את כספו, וברור שטענתו מתקבלת גם אם עבר זמן רב מאז שאכל את הבשר ובזמן שאכל את הבשר נהנה ורק אח"כ נודע לו שהבשר היה טריפה, דמ"מ "חסרונו גדול מהנאתו".

וה"ה בנ"ד שהלוקח יכול לטעון "שחסרונו גדול מהנאתו", ולא נהנה כלל מהשעון, ועל המוכר להשיב את כספו בחזרה.

אבל בבשר טריפה י"ל שאין כאן מקח טעות.

וטעם הדבר, דבשר כשירה וטריפה בעצם מין אחד הם, ושניהם ממין בשר, רק שבבשר הטריפה אריא הוא דרביע עליה מחמת האיסור שבה, אבל לעולם מין בשר הוא ככשרה, ואף שכעת הבשר הטריפה אסור באכילה ואינו ככשירה, מ"מ כל זה היה נכון לדונו כבשר אחר רק באופן שהבשר נמצא לפנינו קודם שאכלו, שהרי הוא אסור באכילה.

אבל עתה לאחר שאכלו, - לפי מה שיסד הנתיות שאיסור טריפה דרבנן שנאכל מחירו הוא כמחיר של בשר כשירה, - א"כ נמצא שהוא כבשר כשר לכל דבר וענין. ואין כאן טענת מום במקח.

אבל אם מכר לו שעון מזויף, שני מיני שעונים הם, ואינו דומה לשעון המקורי שהוא מין אחר לגמרי. והרי זה דומה למכר לו יין ונמצא חומץ שיש כאן ביטול מקח (ח"מ סי' רלג).

ויתר על כן נראה טעם נוסף דאף לדברי הנתיות בנ"ד חייב המוכר להשיב ללוקח את כספו.

דהנה לעיל הובאו דברי השו"ע שכ' דאם מכר לו בשר שאיסורו מן התורה, על המוכר להשיב לו את כספו, אף אם הלוקח כבר אכל את הבשר. וביאר הסמ"ע, דבדבר שהוא אסור מהתורה,

הרב ישי יצחק שרגא

[ב]

פסיפלורה שלא הצליחה

צמחו, חייב באחריותן ומחזיר לו הדמים שלקח ממנו, והוא שלא צמחו מחמת עצמן, אבל אם לקחה הארץ בברד וכיוצא בו, אינו חייב באחריותן שמא מחמת הברד לא צמחו, וכן כל כיוצא בזה.

ויש להסתפק, במקום שהזרעים לא צמחו, ואין ידוע לנו סיבת הדבר, האם גם בכה"ג על המוכר לשלם. ונחלקו בזה הראשונים:

וז"ל הרא"ש (שם ס"א) משמע מתוך דברי רב אלפס, דכל היכא שאין הלקוי ידוע, כגון ברד וכיוצא בו, תלינן בגריעותן דזרעים.

אמנם הרשב"א כ' וז"ל, וחייב באחריותן דקאמרינן, כתב ר"ח ז"ל כשמתברר שהפירות היו רעים, ולפיכך לא צמחו, וכן הדבר בודאי, דאי לא המוציא מחבירו עליו הראיה. ע"כ. ונמצא שכל שאין ללוקח ראייה שהזרעים לא היו טובים לא תלינן גריעותא בזרעים, עד שהלוקח יוכיח כן.

שאלה: מעשה בשני שכנים, שדירותיהן היו בקומה אחת, באופן שהיתה להם גינה משותפת שחלקה לשתיים כל אחד בצמוד לדירתו. ורכשו לגינה בחנות אחת שני שתילים של פרי ה"פסיפלורה" (שעונית סגולה), ושתלום בזמן אחד. לשכן האחד השתיל הצליח וכל הגינה כוסתה בעלי הפסיפלורה, ואף גדלו פירות, ואילו לשכן האחר הפסיפלורה לא גדלה ולא התפתחה כלל, ולא הוציאה פירות.

חזר השכן על בעל המשתלה ודורש את כספו בחזרה, או לחילופין שיביא לו שתיל אחר.

הדין עם מי.

תשובה: שנינו בפ' המוכר פירות (צב). המוכר פירות לחברו וזרען ולא צמחו, ואפילו זרע פשתן, אינו חייב באחריותן. רשב"ג אומר, זרעוני גינה שאינן נאכלין, חייב באחריותן. ולהלכה פסק השו"ע (חו"מ סי' רלב ס"כ) וז"ל, המוכר לחבירו זרעוני גנה וזרען ולא

הנ"ל, ודלא כהרא"ש. וכנראה שנמשך אחרי סו"ד הר"ן שכתב דרך אם באו בקיאין ואמרו שאינה ראויה לזריעה, וכן הבין במהרשד"ם שם, ע"ש.

ונפק"מ טובא בהבנת דברי הר"ן, כי הר"ן סיים וכתב שכדבריו משמע מהרי"ף והרמב"ם, וא"כ שומה עלינו לברר שיטתם. והנה בדעת הרי"ף כבר הבאנו לעיל דברי הרא"ש שכ' בשמו בהדיא דמסתמא תלינן בגריעותא דזרעים. וז"ל הרמב"ם (פט"ז מהל' מכירה ה"א) המוכר זרעוני גינה לחבירו ולא צמחו חייב באחריותן ומחזיר לו את הדמים שלקח ממנו, והוא שלא צמחו מחמת עצמן, אבל אם לקחה הארץ בברד וכיוצא בו אינו חייב באחריותן שמא מחמת הברד לא צמחו וכן כל כיוצא בזה, ע"כ. ולכאור' פשטות דבריו כהרי"ף והרא"ש, וכן השו"ע העתיק דבריו אות באות, וכ' הסמ"ע (ס"ק מז) וז"ל, דמסתמא אמרינן שלא צמחו מחמת עצמן אם לא שהיה שינוי זמן לפנינו כברד וכיוצא בו, וסיים שכ"כ הרא"ש והטור, עכ"ד.

ומעתה בנדון דידן, כיון שאין ידוע לנו סיבת אי הצלחתה של הפסיפלורה אצל הקונה, על המוכר להחזיר את המעות ללוקח, או לחילופין למכור לו דשא נוסף, כיון שלדעת השו"ע בסתמא תלינן גריעותא בזרעים.

ולכאור' כ"ז גם לבני אשכנז, כיון שהרמ"א לא העיר ע"ד השו"ע

והוסיף הרשב"א, ומיהו אם זרען בקרקע בדוקה והשנה כתקנה בהא ודאי משמע דכודאי שמחמת ריעות הזרעים משוי להו, וכ"כ ברמב"ן, ועי' בריטב"א.

חזינן דנחלקו הראשונים עם הרא"ש, באופן שאין ידוע לנו סיבת הדבר שהזרעים לא צלחו. לדעת הראשונים א"א לתלות בסתמא בזרעים עד שיוכיח כן, ולדעת הרא"ש כל שלא צמחו תלינן מסתמא בזרעים. וכ"כ לבאר מחלוקתם בשו"ת מהרשד"ם (סי' שעט).

והנה הב"י אחר שהביא ד' הרא"ש הביא דברי הר"ן בזה"ל והא דאמרינן הכא דחייב באחריותו דוקא בשזרען בקרקע בדוקה ושנים כתקנן, אבל זרען בטרשים או שלא היו שנים כתקנן, אינו חייב באחריותן, דתלינן בשנים או בריעותא דקרקע, אלא אם כן באו בקיאים ואמרו שראו אותן ולא היו ראויין לזריעה, וכן נראה מדברי הרי"ף והרמב"ם ז"ל, עכ"ל.

ולכאור' דברי הר"ן המה כדעת הרא"ש, דכל שלא צמחו תלינן גריעותא בזרעים, ולכן רק בטרשים וכיו"ב פטור אבל בלא"ה חייב, וכן הבנת הב"י שהעתיק דברי הרא"ש והר"ן בחדא מחתא.

אמנם הרמ"א בדרכ"מ (אות ה') הבין שלהר"ן בסתמא כל שלא הצליח לא תלינן בזרעים עד שיתברר בודאי שהחסרון בזרעים, וכפשטות הראשונים

כלום, ונמצא שגם להבנתו שהר"ן חולק על הרא"ש, מ"מ הלכה כהרא"ש. ואם עדיין לא שילם הקונה את כל כספו, עי' בערוך השלחן (סעיף לב).

ולמעשה. כל שאין סיבה לתלות מדוע השתיל של השכן לא הצליח, על המוכר להחזיר לו את כספו, או ליתן לו שתיל אחר כיוצא בזה.





בית תלמוד



ביאור שיטת השו"ע באדם המזיק ברה"ר שלא בכונה

הרב אליעזר כהן

מח"ס אבן גיבורים, ראש כולל חושן משפט, ליקווד-קליבלנד

א

ועתה נעיין איך הוא שיטת המחבר

במזיק ברשות בלא כונה. והנה ממש"כ המחבר בסעיף ו' דבעה"ב שהזיק בשוגג פטור אין לדקדק דסובר כהרמב"ם, דהרי לרש"י ברשות המזיק שונה משניהם ברשות לענין אם לא ידע, דאמר רב פפא (שם מח.) דבלא ידע בעה"ב פטור במזיקו, ובכן אפשר לאוקמיה דברי המחבר בלא ידע. ובגר"א שינה הגירסא בסעיף ז' וגרס בהדיא בסעיף ו' דתלוי בידע וא"ש. גם מסעיף ד' שכתב המחבר לפטור ברשות המזיק אא"כ מזיק בכונה משמע כרש"י, דאילו להרמב"ם למה נקט המחבר דוקא ברשות המזיק, הא גם בשניהם ברשות או שלא ברשות הדין כן דשלא בכונה פטור כמש"כ הרמב"ם ריש הלכות חו"מ ע"ש, וכן הקשה הגר"א ז"ל והוכיח דדעת השו"ע כרש"י ז"ל. גם מדין זה דסעיף ז' שאם ראה אף שלא נתכוין חייב הוא מפורש כפרש"י. עולה מכ"ז דמסתבר דעת השו"ע כפרש"י ולא כהרמב"ם ז"ל בזה.

אלא דקשה לפ"ז ממה שפסק המחבר להלן סי' שעט ס"ד בממלא חצר

שו"ע חו"מ סי' שעט ס"ז ראו זא"ז אע"פ שלא כיונו חייבים ע"כ. הנה יש בדינים אלו ג' שיטות בראשונים, ובנויים על סתירת הסוגיות בב"ק, דבמתני' לב. איתא דשניהם רצין והזיקו זא"ז פטורים, ובדף מח: איתא דשניהם ברשות והזיקו זא"ז חייבים, ופרש"י דזהו אף שלא בכונה, וא"כ קשה ממתני' דדף לב. דשלא בכונה פטורים. ורש"י ז"ל (שם מח:) תירץ שבמתני' לב. מיירי בהזקו זה בזה, ולא שהזיקו זה את זה, ושינה גירסת המשנה ע"ש. ודעת הרמ"ה ז"ל שאין חילוק הזיקו להזיקו אם שניהם הזיקו בבת אחת, דאז אף הזיקו נחשבת כהזקו, וחילק בדף מח: מיירי שרק א' הזיק לחבירו, ר"ל שלא הזיקו בבת אחת. ודעת הרמב"ם דחילוק הסוגיות תלוי בכונה, דמתני' לב. מיירי שהזיקו שלא בכונה, ואילו בהך דדף מח: מיירי שהזיקו בכונה. וזה דלא כרש"י שכתב דאף שלא בכונה חייבים דאדם מועד לעולם, ולהכי הוצרך לשנות הגירסא, אבל להרמב"ם החילוק הוא בכונה.

הרי פטרו אף בשוגג, ואם כן בהכרח שאין זה תלוי בסברות דאונס גמור או לא. ומה גם דלהש"ך דעת הרמב"ם דאף אונס גמור חייב. ובאמת דגם ע"ד הש"ך קשה איך כתב הרמב"ם דבשוגג פטור. וכן משמעות המחבר בסעיף ד' דדוקא במזיק במזיד חייב ברשות המזיק.

ב

אמנם נראה בעזה"י בזה, דהנה זה לשון הרמב"ם (פ"ו מהל' חו"מ ה"כ) בד"א ברשות הניזק (דאדם מועד לעולם ע"ש) אבל ברשות המזיק אינו חייב לשלם אלא אם הניזק בזדון כו' ע"ש, וצריך להבין שאם הפטור משום אונס גמור למה העמידו הרמב"ם באופן זה שמבאר עצם דין אדם המזיק שהוא רק ברשות הניזק כו' הא אינו שייך כלל למקום ההיזק אלא לתורת אונס גמור שבה, וגם הרי מפור' בר"מ דגם בשוגג פטור וא"כ הרי בהדיא שאינו דוקא באונס גמור דפטור.

אכן נראה בעזה"י ביאור דבריו ז"ל דרצה להשמיענו גדר בעצם דין אדם המזיק, דעקרו תלוי בחלות שם מזיק עליו וכנ"ל, ולכן כתב הרמב"ם דהיכא שההיזק נעשה ברשות הניזק אז חל על המזיק תורת מזיק וכל חיובי מזיק דאדם דשוגג ואונס כו', אבל היכא שהוא ברשות המזיק או שיש לשניהם רשות להשתמש במקום זה, א"כ אין על ההשתמשות שם מזיק כלל שהרי ברשות

חבירו כולו חביות ברשות בעה"ב, דמותר לבעה"ב להיות יוצא ונכנס ואם שיבר מן החביות פטור, ורק במכויין חייב. וצ"ע דהא זה מפורש כשיטת הרמב"ם ז"ל לחלק בין כונה לשלא בכונה, ולהיפך משיטת רש"י, ואיך יעלו דברי המחבר עם משמעות שיטתו בסימן שע"ח דקאי בשיטת רש"י ז"ל. (ולא הבינותי דברי הגר"א ז"ל שם סי' שעט בזה שכתב דקאי לשיטתו, הא הוא להיפך ממש משיטתו דלעיל)

ונראה להקדים עוד עיון בדינים אלו, דהנה לכאורה קשה על דברי הרמב"ם איך פטר שלא בכונה, הא היטב הקשה רש"י דקיי"ל אדם מועד לעולם ואיך פטרו הרמב"ם במזיק שלא בכונה. ועוד יותר קשיא בזה, דהנה פליגי הראשונים, דדעת התוס' דאדם מועד לעולם אף באונס, כשאינו אונס גמור, ודעת הרמב"ן דאונס גמור ג"כ חייב ע"ש. ובדעת הרמב"ם והשו"ע מצינו מבוכה, דלשון הרמ"א רי"ס זה בדעת השו"ע דבאונס גמור פטור, אבל בש"ך כתב דדעת הרמב"ם והשו"ע כהרמב"ן דחייב, ושינה לשון הרמ"א ע"ש. ואולם קשה, דהנה מפורש ברמב"ם רפ"ו מחו"מ ה"ג שאם הניזק נכנס לרשות המזיק והזיקו המזיק בשוגג פטור, ותמוה מאד, דהא על שוגג כו"ע לא פליגי דאדם מועד לעולם. דבשלמא במש"כ רש"י דשניהם ברשות שלא בכונה חייב מדין אדם מועד לעולם, אפשר ליישב דלהרמב"ם הוי כאונס גמור ולכן פטור, מיהו הרמב"ם

וחייב, אבל למש"כ י"ל דעיין ברמב"ם שסמך דין רשות המזיק לדין עולה בסולם ומכה בידי שמים, והטעם משום שהוא ג"כ מעין גדר זה, שלא חייל עליה תורת מזיק כדי להתחייב, וכה"ג אף להש"ך פטור. וזה מש"כ המחבר וכן כל כיוצא בזה, דהכונה כל היזק שאין עליה תורת מזיק פטור כל שלא התכוין, ודו"ק.

ג

ועתה נחזור לסתירת שיטת המחבר, איך פסק כהרמב"ם בסימן שעט לפטור בעה"ב שהזיק שלא בכונה בממלא רשות בה"ב כולו חביות. והא לעיל ביארנו דשיטת המחבר מבואר יותר כשיטת רש"י מדמחייב בשניהם ברשות אם הזיק שלא בכונה. ועוד כמה הוכחות עיין לעיל.

אבל י"ל דס"ל להמחבר דבממלא רשות בעה"ב כולו חביות, הרי אף שנתן לו רשות היינו רק שיהיה באופן שיכול בה"ב להמשיך עם דרך חייו, אבל ליכנס ולצאת ודאי שממילא יזיקנו, ולזה לא נתן לא רשות, וא"כ שוב דומה לדין רשות המזיק שפטור משום שאין מעשה היזק כלל, כמו בסולם שאינו בכלל מזיק. ואף דס"ל להמחבר במזיק שלא בכונה כפרש"י, היינו רק היכא דחייל עליה תורת מזיק, אבל מודה המחבר שישנם דברים שהם כיוצא בדין דסולם, דלית עליה תורת מזיק כלל, והך דחביות הוא כדין הזה.

עושה ומה שהשני בא בגבולו לא תחול עליה כלל תורת מזיק, והבן. (שו"מ דקדוק זה מפורש בחו"ש הגר"ד ז"ל בשם הגר"ח ז"ל ע"ש).

ובזה זכיתי להבין מה דקשיא לי מכבר בלשון הרמב"ם ז"ל פ"א הט"ז ואם הזיק בו בעה"ב, חייב מפני שנכנס שלא ברשות ע"ש, דצ"ע למ"ל טעם זה תיפוק"ל דהוי מזיק גמור, דרך ברשות המזיק יש פטור דאונס אבל להיפך, שנכנס ברשות הנזיק הדרא לדין אדם המזיק דעלמא. אבל למש"נ א"ש מאד, דרצה לבאר דכיון דנכנס שלא ברשות בזה חייל עלי' תורת מזיק גמור (אף על שוגג ואונס) דזה תנאי בחיובו וק"ל.

ובעין זה משמע בחידושי רח"ה ז"ל (הל' שכירות) דע"י דהוי ברשות לא נחשב כלל אדם המזיק, ואפשר דכונתו ז"ל כיסוד הנ"ל, ועכ"פ נתחדש בדברינו שזה מפורש בעצם לשון הרמב"ם ז"ל דצריך לדין אדם המזיק שיהא עליו שם מזיק כדי להתחייב.

ועפ"ד מובן למה פטור המזיק ברשותו אף במזיק בשוגג, וגם בזה מיושבים דברי הש"ך דאף אם ס"ל להרמב"ם דאונס גמור חייב, זהו דוקא היכא שיש לו דין מזיק, משא"כ כה"ג דלית ליה דין מזיק כלל.

ובזה מובן ג"כ מש"כ המחבר בסעיף ג' דעולה בסולם והתליע מתוכו דפטור, וקשה הא להש"ך הוי אונס גמור

הוא משום דשם מיירי ברה"ר. ועיין לעיל דגם יובן לפ"ז מש"כ המחבר בסעיף ו' דבעה"ב שהזיק שלא בכונה פטור, וכתבנו דלפרש"י היינו בלא ידע, למש"נ א"ש, דשם מיירי ברשות בעה"ב דמודה השו"ע להרמב"ם דפטור בעה"ב. (מיהו קשה דעיין בטור שכתב ג"כ דבעה"ב שהזיק בשוגג פטור, ובכ"י שינה הגירסא להזק, וצ"ע למה שינה הגירסא הא להרמב"ם א"ש וכמש"כ הב"י בעצמו בשו"ע דמיירי במזיק.)

ולפ"ז עולה דדעת השו"ע הוא כהרמב"ם בכל הדינים, ורק דבסעיף ז' תפס דרך לעצמו לחלוק ע"ד הרמב"ם היכא דשניהם ברשות. ועיין בגר"א שנתקשה במה שחילק המחבר בין ידע ללא ידע בשניהם ברשות דתמוה הא רב פפא באחד ברשות מיירי [אבל שניהם ברשות או שלא ברשות לכאורה הוא תמיד כידע, ולכאורה זהו כוונת הגר"א ז"ל].

ואולם נראה בעזה"י דלפמש"נ דבזה מודה המחבר לשיטת רש"י ז"ל אם כן הוא מוכרח מסברא שיש חילוק גם בשניהם ברשות בין ידע ללא ידע, דהנה פרש"י בהדיא בדף מח: (ד"ה דברשות פטור) דהיכא דידע חייב בה"ב אפילו בהזק ולא רק בהזיק. וכן מפורש כאן בסמ"ע סק"י. ולכאורה תמוה, הא במתני' דדף לב. דשניהם רצים פטורים מיירי בהזק זב"ז, והוה להו לדעת דאיכא אחרוני ברה"ר והוה תמיד כידע, וא"כ הוא תמוה, איך יתכן דבבה"ב ברשות חייב בידע בהזק כפרש"י שם, ובשניהם

ואולם יותר נראה בעזה"י בביאור שיטת המחבר לאמיתת כונתו ז"ל, דבאמת מודה לכל דברי הרמב"ם, וכמבואר בסעיף ו' דפטור במזיק כיון שהיה שלא בכונה וא"צ להעמידו בלא ידע כפרש"י, אבל בזה בלבד הוא דחולק על הרמב"ם בעצם הדמיון לשניהם ברשות או שלא ברשות, דבזה חולק על הרמב"ם וס"ל דכיון שהוא ברשות הרבים ודאי שיש על זה תורת מזיק, ובזה בלבד הוא דמודה לשיטת רש"י [ואולי הוא כונת הגר"א דתפס המחבר שני השיטות (עגרא סק"יז) דתפס דין מזיק ברשות המזיק ודין אונס ברה"ר].

ומה שחולק על הרמב"ם ומחייב המזיק ברה"ר, נראה דסברתו ז"ל פשוט בזה, והוא משום דס"ל דכיון דשניהם ברשות א"כ שפיר חייל תמיד שם מזיק עליו בזה, וא"כ רק היכא שהמעשה עצמו הוא אונס הוא דפטור, כמו בהוזקו ולא ידע, אבל ברשות המזיק כיון דלי"ל תורת מזיק בעצם, א"כ כל שאינו מכוין אינו פשיעה גמורה (ועדיף מקרנא דעצרא) ופטור אף דמ"מ אינו אונס גמור, משא"כ ברה"ר נחשב בזה כפשיעה כיון דכולן שוין ברשות וכנ"ל.

ומעתה לא קשה כלל הך דממלא רשותו כולו חביות, דהרי שם מיירי ברשות המזיק עצמו ר"ל ברשות בעה"ב דבזה מודה המחבר לשיטת הרמב"ם, ולכן פטור שלא בכונה, והך דלעיל סי' שעז ס"ז דראו זא"ז חייב אף שלא בכונה

בפלוגתא אם אדם המזיק פטור באונס גמור, דלהסוברים דאונס פטור זהו טעם דהוזקו פטור, ולסוברים דחייב א"כ טעם פטור הוזקו הוא משום שהשני פשע בעצמו וגרם לעצמו ההיזק [וכסברת הרמב"ן בישן] ע"ש.

ולפ"ז בפשיטות צ"ל דדעת התוס' שפטור באונס גמור, א"כ זה טעם חילוק הזיקו להוזקו, דהוזקו הוי אונס גמור, וכן פשטא דשיטת רש"י (להסוברים דלפרש"י פטור ע"י לעיל) דפטור משום אונס. והנה לפ"ז מסתבר דגם עיקר חילוק שניהם ברשות לרשות בה"ב דפטור גם בהזיקו הוא ג"כ כנ"ל, דאז כיון דלא אסיק אדעת' לכן הוי כאונס, ע' תוס' מח: שכ"כ, ועיין הגהות מא"י ע"ד הנמוק"י.

וצ"ב מאד לפ"ז, דא"כ באמת אין דוכתא דשניהם ברשות תלוי כלל מצד עצם הרשות, אלא מצד אם הוי אונס גמור, ופשטות הסוגיא דתלוי ברשות, וכשיטת הרמב"ם הנ"ל (ולכאור' י"ל דמזה למד הר"מ דינו וכמש"נ).

ועוד קשה, דהרי כבר כתבו המפרשים ע"ד התוס', עיין מהר"ם שיף (שם מח:): ויש"ש דגם היכא דאפשר שיש שם אחר, עדיין פטור המזיק אם לא היה לו רשות [ועיי"ש בביאור מש"כ בשם היש"ש דפליג ע"ד המהר"ש, ומ"מ בגוף הסברא דיתכן פטור דברשות אף היכא דיתכן שיש שם אחר שניהם מודים] והרי

שלא ברשות יהיו פטורים אתמהה, יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא.

אלא ודאי מוכח מזה בשיטת רש"י דגם ברה"ר יש חילוק בין ידע ללא ידע, והך דפטורי בשניהם רצים הוא משום דמיירי בלא ידע, וא"כ שוה הדין לאחד ברשות דרך בלא ידע אבל בידע חייבים תמיד אם הוזקו זה בזה, והבן היטב דבר זה, ואיך הוא מדויק בהדיא בלשון המחבר בסעיף ז' דמיירי דוקא בלא ידעו. ומש"כ לפיכך וכו' לחלק בין הוזקו להזיקו היינו בלא ידעו אבל בידעו גם בהוזקו חייבים כמש"כ הסמ"ע, ולכאורה מקורו עפ"י רש"י ז"ל. והיטב מדוקדק מה שהעתיק המחבר החילוק בין ראו ללא ראו בשניהם שלא ברשות, דהרי מוכח מפרש"י דדברי רב פפא קאי גם על ב' ברשות וכמש"נ. נמצא דשפיר קאי שיטת המחבר אליבא דהרמב"ם, ונתיישבו היטב דבריו בזה בעזה"י.

ד

וכ"ז קאי בדעת הרמב"ם ז"ל אבל לדעת שא"ר דחייב באדם המזיק בידים אף שאין לניזק רשות צ"ל דלא ס"ל מיסוד הנ"ל דצריך שיחול עליו שם מזיק כדי להתחייב, וסברי דבזה דאדם מועד לעולם נחשב ממילא תמיד כמזיק וא"כ מה דהוי ברשותו לא יועיל לפטרו.

ונקדים בזה, דהנה בביאור החילוק דהזיקו והוזקו בשניהם ברשות או של"ב עיין נמוק"י שם דתלוי

בעל הקורה הוא משום דהוי אונס גמור, וא"כ למה להו טעמא דבעל החבית פשע.

איברא, דמש"נ מוכח מכ"ז הוא כמו שמצינו בדברי רבינו הגר"ב ז"ל (ברכ"ש סט"ז) שנתקשה שם ע"ד התוס' עוד קושיא, והוא מיניה וביה במש"כ דחייב כיון שעשה מעשה אף שהיה לו רשות, דא"כ מה מועיל הפטור דפשיעת בעל החבית דמתני' הא סוכ"ס השני עשה מעשה, ומה בכך שהראשון פשע ומי גרע משניהם ברשות דחייב.

והיה אפשר ליישב דבאמת ע"י פשיעת הראשון, נהפך זה להיות כדין א' ברשות וא' שלא ברשות, וכדמוכח סברא זו בדעת הרמב"ם בסוגיא דף כז דס"ד דאבעיא ליה לעיוני ומיזל, דקשה הא להרמב"ם אף במזיק ברה"ר פטור, אולם ביאור הדבר דע"י דאבעיא לעיוני נעשה בגדר שלא ברשות. וכן במסקנא דנחשב ברשות כיון שאין דרכו של אדם להתבונן, מ"מ בקרנא דעצרא חייב וכסברא הנ"ל, אולם בדעת התוס' לא משמע כן, שהרי כתב שם בהדיא (דף לב ד"ה תרויהו בסוה"ד) דזה נחשב שניהם ברשות, וא"כ הדק"ל.

ואולם מתרץ הגר"ב ז"ל בזה"ל "דביאור דברי התוס' הכי הוא, דמשום דפשע בעל החבית ע"כ חשיב בעל הקורה אנוס גמור" ע"ש היטב. ודבריו ז"ל קילורין לעינים ויסוד גדול בעזה"י בגדר דין אונס גמור שכתבו

א"כ מפורש דגם היכא שאינו אונס גמור עדיין פטור.

ובאמת שכבר ע"ז המהר"ם ופירש שם שיטת התוס' דמיירי שידע בברירות שלא נתן בה"ב רשות לאחר, וא"כ הוי אונס, אבל מ"מ צ"ע לדעת הממהר"ש ויש"ש דקשה כנ"ל איך יתכן פטור אונס גמור כה"ג הא ידע דאפשר שנכנס שם אחר שלא ברשות ע"ש, ובאמת מפורש ביש"ש דהיכא שידע בעה"ב וראהו שנכנס חייב בהזיקו, ע"ש, וכפשוטו דכונתו דשוב ל"ח אונס (דלשי' הרמב"ם דתלוי ברשות לכא' קשה לחלק כל שלא נתכוין, ומיהו משמע שם דקאי גם בדעת הרמב"ם), וא"כ קשה ממש"כ אח"כ הך דין דלעיל דפטור היכא שלא ראהו אף שהיה לו לחוש דאפשר נתן בה"ב גם רשות לשני אלא דאשתכח דסו"ס לאו הכי הוי, דמה בכך דסו"ס לא הי' לו רשות הא מ"מ בעת ההיזק לאו אונס הוא דהו"ל לאסוקי אדעתיה, וכנ"ל, וצ"ע.

עוד קשה בסוגיין בשיטת התוספות, דהנה מפורש בתוספות דף לב. סוד"ה תרויהו דהזיקו בידים חייב בשניהם ברשות (דלא כהרמב"ם), ומ"מ כתב שם דהיכא שהראשון פשע פטור השני שנתקל בו אף שעשה מעשה בידים, וע"ש שבזה פירשו כונת המשנה דף לב דפטור בעל הקורה כשעמד בעל החבית, דהו"ל לדעת שבעל הקורה מאחריו, וקשה הא מפורש בתוס' כז: הנ"ל דפטור

נמצא שאין סתירה בין דברי התוס' (דף כז:) להך דדף לב, דשניהם יסוד פטור מדין אונס, ורק דבסוגיא דדל"ב הוסיפו לפרש דלא יתכן דין זה דאונס מצד גוף המעשה דעצם המעשה אינו אונס גמור בלא שהשני פשע דאז נחשב הראשון כאונס. ולא מטעם דאיהו אזיק אנפשיה, אלא משום דהראשון פטור מדין אונס דולנערה גו'.

ומעתה מובן ג"כ דברי היש"ש והמהר"ש בדעת התוס' בחילוק הזיקו להוזקו, דבאמת גם לתוס' פטורו משום אונס, ורק דבעינן פשיעת השני כדי שיחשב אונס, ולכן אף היכא דהו"ל לאסוקי אדעתו, מ"מ כיון דסוכ"ס נתברר שלא היה לו רשות, שוב הוי זה כאונס דבעה"ב וחלוק מהיכא שראהו ממש, וא"ש שיטת היש"ש והבנת התוס' בעזה"י, והבן.

התוס', דבאמת יסוד הפטור דבעל הקורה הוא מדין אונס, ורק דלא נחשב אונס אא"כ פשע בעל החבית. דע"י פשיעתו נחשב מעשה בעל הקורה כאונס.

ונ"ל בעזה"י ביתר ביאור, דהנה אנו מבינים יסוד גדר אונס שאינו כלל מעשה המחייב, ועניינו משום דמאי הוה ליה למעבד ואינו כלל כמעשיו, אמנם מדברי התוס' אנו למדין דגם אם יתכן שאין המעשה אונס גמור, מ"מ יכול לדון עליה דין פטור אונס ע"י שהשני פושע הוא. וזהו ג"כ ביאור דין זה בא בחביתו וז"ב בקורתו שכתבו התוס' דפטור משום ששניהם הזיקו, שאין כונת התוס' דפטור משום אונס כדין הוזקו וכפשטא דשיטת רש"י שהטה החבית, דאז הוי כהוזקו, אלא דביאור הדבר דס"ל להתוס' דהיכא שהשני סייע ג"כ ממעשה ההיזק פקע מהראשון תורת מזיק כליל, וכיסוד פטור אונס דלית עליה תורת מזיק.



בסוגיא דת"ת ולישא אשה איזה קודם

הרב יהודה אריאל עובדיה

רב מנחם אברכים ספרדי, חבר בית הוועד לעניני משפט, ליקווד

שהם עשירים ולא יטרדו במזונות, עדיף שישאו אשה וילמדו תורה בטהרה. והאריכו התוס' ליישב איך פסק ר"י אמר שמואל לבני א"י ור' יוחנן לבני בבל, ע"ש.

ורש"י לא ס"ל כתוס' דהרי נדחקו לפרש דשמואל פסק לבני א"י כנ"ל, ותוס' י"ל דלא ס"ל כרש"י בעיקר לעניין מה שינצל מעוון ע"פ מה שכבר נחלקו רש"י ותוס' ביומא (יח:) בסוגיא דמאן הויא לי ליומא, דלרש"י סגי במה שיהיה נשוי אפי' אסורה לו ואינה עמו להיות חשוב פת בסלו, ותוס' חלקו שם ביומא וכתבו דודאי אם אינו יכול לבוא עליה לא חשוב פת בסלו, וא"כ גם כאן לא יועיל מה שישא אשה וילך לא"י ולא תהיה עמו.

אלא דלפ"ז יקשו דברי רש"י, דהרי ביומא מוכח דאם אין אשתו עמו לא חשוב פת בסלו, ולכן חיפשו האמוראים ההם מאן דתהוי להו ליומא, ואם אשתו עמו במקומו אפי' אסורה שפיר דמי, א"כ איך כתב רש"י כאן שיהיו בלא הרהור אם ישאו נשים וילכו

א בגמ' קידושין (כט.) תניא ללמוד תורה ולישא אשה ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה, ואם א"א לישב בלא אשה ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה, א"ר יהודה הלכה נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה, ור' יוחנן אמר ריחיים על צוארו ויעסוק בתורה, ולא פליגי הא לן והא להו, ע"כ. ונח' רש"י ותוס' בביאור 'הא לן והא להו' - לרש"י הא לן והא להו היינו שבני בבל שיוצאים לא"י ואינם טרודים בעבודות הבית א"כ עדיף שישאו אשה קודם שתהיה פת בסלו ורק אח"כ ילמדו תורה, אך בני א"י שלומדים במקומם, אם יישאו אשה ייטרדו בעבודות הבית ולא יהיה לבם פנוי, והיינו דא"ר יוחנן לבני א"י ריחיים על צוארו כו'.

ובתוס' חלקו על רש"י והקשו דאיך יועיל מה שישאו אשה וישאירו אותה בבבל הלא עכ"פ לא ניצול מעוון. ועוד הקשו שעדיין צריך לדאוג למזונות, ושייך ביה ג"כ משום ריחיים על צוארו כו'. לכך פירשו דבני בבל עניים, הלכך אם ישאו אשה יטרדו במזונות ועליהם א"ר יוחנן ריחיים כו', אמנם בני א"י

תחילה אין דעתו פנויה ללמוד, ואם היה יצרו מתגבר עליו עד שנמצא שאין לבו פנוי, ישא אשה ואח"כ ילמד תורה, עכ"ל הרמב"ם. וכבר תמהו המפרשים (כן הקשו הלח"מ, בארות המים, משרת משה ועוד) למה לא הביא הרמב"ם את החילוק דהא לן והא להו שהובא בגמ'.

ואפשר דאת זה כיון ליישב בתור"י הזקן, דהרי לכאור' קשה דהני אמוראי מחלקים בענין אחר מענין הברייטא, דבברייטא עיקר הנדון הוא רק אם יהרהר או לא, וא"כ עיקר הקפידא היא בענין הצורך לישא האשה, והאמוראים חלקו בענין הפרנסה, כלו' דעיקר הקפידא היא אם יצליח ללמוד תורה או לא, וע"ז ביאר ר"י הזקן דגם האמוראים נחלקו אם בסתמא ישב בטהרה או לא, ובזה א"ש דגם הברייטא נקטה באותו ענין שהכל תלוי בהרהור, וע"ז כתב הרמב"ם דענין נשיאת אשה אחרי ת"ת הוא רק אם אין לבו טורדו בהרהור.

אמנם נראה דלשון הרמב"ם א"ש אף אם יסבור כפי' רש"י ותוס', דאף בברייטא צ"ל שעיקר הסברא ללמוד תורה קודם הנישואין היא משום עול

לא"י. ואולי י"ל דלרש"י ודאי כלפי מי שאינו נשוי כלל חשוב פת בסלו להיות נשוי אפי' אינה במקומו, אמנם הר"ז יותר פת בסלו אם היו במקומו גם כן, ולכן רצו האמוראים לקדש אשה ליומא, ויל"ע. א)

ב] ובראשונים הובאו עוד פירושים ב'הא לן והא להו'. הר"ן כתב דנשי בבל עוסקות במלאכה ופחות מפונקות הלכך ישא אשה ויעמוד בלא הרהור ולא יטרד כ"כ, ואילו נשות א"י מיפנקן טפי וטירחתן מרובה.

ובתור"י הזקן כתב לפרש דהא לן היינו דאנן יתמי שיצרנו מתגבר עלינו והא להו 'שמתוך שהם חפצים בתורה אין יצרם מתגבר עליהם, והשתא לא פליגי שמואל ור' יוחנן עם הברייטא. וכן נראה מפי' הרמב"ם פ"א מת"ת', עכ"ל ר"י הזקן. ולפ"ז לשון שמואל היא הלכה למעשה כיצד מורים לשואל, ור' יוחנן קאמר אלי' דקושטא כשהשנים כתיקונן, דאיך יעסוק בתורה כו'.

ומה שדייק כן ר"י הזקן מדברי הרמב"ם, לכאור' כוונתו להא דכתב הרמב"ם בפ"א מת"ת ה"ה 'לעולם ילמוד אדם תורה ואח"כ ישא אשה, שאם נשא אשה

א. וע' בגמ' נדה (יג:) לענין נשוי מסייע כו' לכאור' יש עוד סוג פת בסלו, והוא אף לדברי התוס' שאסורה עליו, מ"מ סו"ס תהיה היא מותרת לו משא"כ, במאן הוא לי ליומא שלעולם לא ינהג בה היתר, ובזה עדיפה סוגיא דקידושין על הא דיומא לשיטת רש"י, דעכ"פ אשתו שאינו במקומו תהיה עמו לאח"ז, ואולי לרש"י צריך חדא לטיבותא, או שתהיה במקומו אפי' אסורה ואפי' אף פעם לא יהיה עמה, או שאינה עמו רק תותר לאח"ז כגון אשתו נדה או כגון בני בבל הלומדים בא"י. ועמ"ש הפוסקים בהל' ביהכ"ס (או"ח סי' ג') ונפ"מ להכא. ומש"כ רש"י שעיקר הנדון משום הרהור ואין שום חשבון שיעסוק בפריה ורביה, י"ל דאיירי בשלא הגיע לכ' שנים, ויתבאר בהמשך בס"ד.

משרת משה דייק דלא ס"ל כרש"י מדכ' שאם מתיירא שיטרח במזונות כו', אלמא דעיקר החילוק הוא אם הוא עשיר או עני וכשיטת התוס' [או כשיטת הר"ן שצריך לטרוח יותר במזונות לבני א"י שנשותיהם מפונקות]. ועד"ז פי' במשרת משה שע"כ לא כיון הלח"מ למה שפי' רש"י את דברי הגמ' הא לן והא להו אלא מצא סיוע אחר לדברי הרמב"ם מדברי רש"י, ע"ש בדבריו.

ובעניותין כי רבה, קשה לפרש כן בדברי הרב לח"מ, ואפשר לומר דהרי אף רש"י ס"ל דבני בבל אי"צ לטרוח כ"כ בצרכי הבית, ואולי יצא לו להמשר"מ מדכתב 'לטרוח במזונות' שמשמע להשיג מזונות ולא רק טרוח בצרכי הבית, אמנם אין מזה כ"כ ראייה דאולי כוונת הרמב"ם שטורח במזונות ובעסק הבית.² נמצא שלא מוכח מהרמב"ם דלא ס"ל כרש"י כמו שרצה לומר במשר"מ. ואיך שיהיה, צריך עיון איך החליט הרב לח"מ לפרש א"ד הרמב"ם כרש"י ולא כהתוס' או

הפרנסה, וכמו שסברו האמוראים, וע"ז כתב הרמב"ם דלעולם ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה שתהיה דעתו פנויה מעול הפרנסה, כהברייתא וכו' יוחנן, אלא שאם רואה שיצרו מתגבר עליו ישא אשה, וכשמואל.

ג] וע' בהל' אישות (פט"ו ה"ב) שכ' הרמב"ם להדיא דעיקר מעלת הלימוד קודם הנישואין הוא משום שאין לו דאגות פרנסה, באופן שלכו"ע לא היה הרמב"ם צריך להזכיר את חילוק 'הא לן והא להו' דהרי כבר ביאר שאם מחזור אחר מזונותיו לא יהי' לבו פנוי ללמוד תורה ואם יצרו מתגבר עליו אז עדיף שישא אשה. וכן פירשו הרב לח"מ ומעשה רוקח (הל' ת"ת), שמה שלא הביא הרמב"ם את תי' הגמ' הא לן והא להו היינו משום שכבר נכלל במש"כ 'אם יצרו מתגבר עליו', וכמ"ש תור"י הזקן.

אלא שבהל' אישות כ' הלח"מ שכוונת הרמב"ם כפי' רש"י, אמנם הרב

ב. ולשון 'רחיים על צוארו' יש לפרש שצריך להשכיר עצמו לרחיים מחמת העוני אלי' דהתוס', וכדאי' בקרא לא תחבול רחיים ורכב שהוא לשון עניות. אך יותר מסתבר דנקט רחיים דהוא העסק בצרכי הבית ולא דוקא להשיג מזונותיו, וכפי' רש"י, והיינו שאף שהחטיטן מצויות עדיין צריך לטחון הוא עצמו [יותר מתיישב על לשון הפס' הנ"ל, דריחיים הם צורך כאו"א העני והעשיר יחדו, לטחון מדי יום ביומו - ואולי אף שלא ירום הקמה תולעים כו' היו טוחנים לעתים תכופות ולא בפעם א' - וע"כ אמר הכתוב שודאי שהעשיר ימשכן שאר חפציו ולא את הצריכים לו לעסקי הבית כגון ריחיים ורכב או שלמתו לעורו, אך העני מחוסר כל ע"כ ימשכן את הריחיים ורכב ולא יהיה לו במה לעשות לביתו]. ואולי רחיים בפרט הואיל והטחינה נעשית ע"י האיש ולא האשה, וכדאי' בקרא דמשלי יטחן אחר אשתו.

ולרש"י אפשר שפשוט שאם גם היה צריך לדאוג על החרישה והזריעה או לכו"ע תורה מה תהא עליה, ואף ר' ישמעאל בסוגי' דברכות לא אמר על תחילת לימודו של אדם, וסוגיין משמע דאירי בתלמיד בהתחלת לימודו ובקניית תורתו, עיי' להלן שפירשנו ברמב"ם דאפשר דקאי בכה"ג.

הר"ן דגם לדידהו א"ש דברי הרמב"ם כנ"ל.⁵

ד] אלא שעדיין יש ב' הערות ברמב"ם: (א) בהל' ת"ת נקט בלשון לכתחילה - 'לעולם ילמוד אדם כו', ובהל' אישות נקט דאם רואה שאינו יכול ללמוד כו' 'והיה עסוק בתורה וטרוד בה ומתיירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה הר"ז מותר להתאחר, משמע שרק מותר לדחות את הנישואין משום שא"א בעניין אחר, ולא לכתחי' בבא להמלך איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, וכמו שמשמע מדברי הרמב"ם בהלכות ת"ת. (ב) מה ששינה הרמב"ם מלשון הברייתא⁶ ולא נקט 'ללמוד תורה או לישא אשה ילמד תורה כו' רק אמר 'לעולם ילמוד אדם תורה כו', ואולי שינה הרמב"ם מלשון הברייתא דכך מתיישבת הלשון הרבה יותר, אך אי"ז דרכו בכל מקום, ובלא"ה צ"ע לשון 'לעולם' שנקט ככלל, ובגמ' איתא חילוק בין בני א"י ובין בני בבל או בין הדורות ומ"מ יש חילוק במציאות בין גברא לגברא והכל לפי הענין, ואם כן איך שייך לומר בזה לשון 'לעולם'.

אך נראה לומר דלק"מ, דבהל' אישות הרמב"ם עוסק במי שהוא לאחר גיל כ', דאז כבר מחוייב בפו"ר, וא"כ א"א לדחות את החיוב שעליו מחמת לימוד תורה רק אם הוא טרוד בה ומתיירא לישא אשה, וכלשון הרמב"ם שכל הפטור הוא משום שעוסק במצוה כו' וכ"ש כשעוסק במצות ת"ת. משא"כ בהל' ת"ת, שם איירי בדרך לימודו של אדם בתחילת עיסוקו בתורה - ואז ודאי ראוי שילמד תורה קודם, וע"ז קאי לשון 'לעולם'.

ולפ"ז אפשר לומר דראיית הרמב"ם היא לא רק מברייטא דקידושין אלא אף ממשנה דאבות 'בן ט"ו לתלמוד, בן י"ח לחופה' ולכן נקט לשון 'לעולם' וכמו לשון 'לעולם ילמוד אדם תורה שלא לשמה כו' כלומר שע"ד כלל כל אדם באשר הוא שם יאות לו ללמוד באופן זה - ת"ת ואח"כ נישואין. שו"ר בס' אמונה ותורה שגם ביאר כדברינו, וע"ע בשו"ע הרב (פ"ג מת"ת ה"א ובקו"א) שגם משמע שהבין כן. עוד ראיתי בס' מרכבת המשנה אלפאנדארי בשם מהר"ו שגם עמד על לשון 'לעולם' שכתב הרמב"ם ופי' דלא תימא דהיינו דוקא קודם י"ח [וכן פי' הבריי', ע' להלן] אלא אפי' אחר י"ח

ג. וע' בב' הגר"א (אהע"ז סי' א' אות יב) שכתב דשמואל חולק על הברייטא ור' יוחנן מקיים את הברייטא, ולדידי' אין הכרח לכל זה ברמב"ם והקושיא במקומה עומדת. ונראה דדייק הגר"א מלשון הלכה כו' משמע שבא לחלוק על מסקנת הברייטא.

ד. וכן לשון התוספתא בכורות פ"ו, אלא ששם חולק ר' יהודה ואומר דאם יצרו מתגבר עליו כו' ע"ש, וע' בחס"ד שביאר שלא חולק על ת"ק.

הוא מדיני תלמוד תורה, והיינו דמבן י' עד ט"ו לומד משנה, ומבן ט"ו עד בן י"ח לומד תלמוד בלא עול אשה, ואפי' אחר י"ח אם נושא אשה כ' השו"ע הרב שעדיין יש לו ב' או ג' שנים בלי טורח כ"כ בצרכי הבית, ע"ש כ"ז באריכות.

וראיתי בפסקי הלכות יד דוד להגר"ד קארלינר זלה"ה שכ' דודאי שמעיקר הדין היה לו להתחייב בפו"ר מגיל י"ג כשאר מצוות עשה, אלא דמצוות פו"ר אסמכוה רבנן אמלחמה וכיבוש וזה לא שייך אלא מגיל י"ח או כ'. עוד כ' דבגמ' ילפי' מקרא דמי האיש אשר בנה בית וגו' למדך תורה דרך ארץ, שיבנה בית קודם ויטע כרם ואח"כ ישא אשה, א"כ כל עסקו וחפצו בבניית הבית ונטיעת הכרם כו' מן הסתם לא יבוא על אשורו אלא עד גיל י"ח או כ' - ולכך אינו מחוייב לישא אשה ולקיים מצות פו"ר עד אז.

ויוצא לפ"ז פלוגתא בין הגר"ז בשולחנו לבין היד דוד אם איחור החופה לבן י"ח או כ' תלויה בת"ת או בעסק הבית או גיל הצבא, ולכאור' צ"ע להגר"ז מה ענין ת"ת אצל חופה שנתלה חיובו של זה בחיובו של זה [ומן הסתם מה שאי' בגמ' שאחר כ' שהקב"ה אומר תפחנה עצמותיו כו' לאו היינו דוקא בלומד תורה אלא אפ' מי שאינו כל כמה שאינו בן כ' עדיין יש לו שהות].

ואולי י"ל ששני חיובים אלו הם עול על צוארו של אדם בכל עניני חייו,

לעולם ילמוד כו'. ואולי אחרי כ' שנה דינו כמש"כ בהל' אישות.

ה] ומעתה יש לחקור באיזה אופן עוסקת הברייטא, אם קודם י"ח או מי"ח עד כ' או אחר כ'. ולכא' מדכתב הכס"מ בהל' ת"ת שמקורו של הרמב"ם הוא הברייטא, היה נראה דלפי מה שנתפרש, הברייטא איירי דוקא במי שלא הגיע לכ' שנים. אמנם בלח"מ לא הבין כהכס"מ, דכתב שנסמך הרמב"ם בהל' ת"ת עמש"כ בהל' אישות, ועוד כתב שכל ענין הטירדא שנזכר בהל' אישות היינו שאינו ירא מהיצה"ר, דעסק התורה משכח את תאוותיו, והדין בהל' ת"ת ובהל' אישות הם אותו דין.

אמנם לדברינו הנ"ל אפשר לפרש ד'טרוד' בהל' אישות בא לחדש שפטור גם משום עוסק במצוה [וכדאי' בברכות דעיקר פטור עוסק במצוה היינו משום שטרוד במצוה], משא"כ בהל' ת"ת שאי"צ להיות טרוד בת"ת כדי להפטר מלישא אשה, דהרמב"ם איירי בשעדיין לא נתחייב בפו"ר, ולפ"ז א"ש מש"כ דאם רואה שיצרו מתגבר עליו כו', דרק אז יצטרך להנשא קודם ולא משום קיום פו"ר. ויוצא לפ"ז שמי שיצרו מתגבר עליו צריך להתחתן אף קודם גיל כ', ואולי מגיל י"ח אילך, ואולי אף לפני כן [כמבואר בגמ' להדיא לקמ' א"ר חייא אנא נסיבנא כו'].]

ו] ולגופו של דין בן י"ח לחופה, ע' בשו"ע הרב (שם) שחידש דכל עיקרו

ואינם דומים לשאר מצוות עשה כהנחת תפילין וישיבת סוכה וכיו"ב, דבהנך מצוות מניח עסקיו לפי שעה ועוסק בהם וחוזר לעסקיו, משא"כ בנשיאת אשה, אף שענינו לקיים מצות פריה ורביה⁽¹⁾, מ"מ לצורך קיום מצוה זו נוטל עליו עול ריחיים על צוארו ועול אשה כל ימי חייו. וכן מצות ת"ת דאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה⁽²⁾, ע"כ אם יתעסק בשאר דברים תורה מה תהא עליה. באופן דב' מצוות אלו שייך שיהיו סתרי אהדדי, שאם ישא אשה לקיים מצות פו"ר לא תהיה דעתו פנויה ללמוד תורה כדבעי, ואם ילמד תורה כדבעי לא יוכל לטרוח אחר מזונותיו ולטפל בביתו כדבעי, אך מה יעשה הבן דתרוייהו רמו עלי' בעת הכנסו למצוות. וע"כ הוצרכו חכמים לקבוע ולהגדיר שילמד תורה קודם נישואיו עד שיוכל להשיג לכה"פ ידיעה רחבה בתורה ורק אח"כ ישא אשה ועי"ז יתקיימו שניהם.⁽³⁾

[ז] ועתה נבוא לבאר את מש"כ הרמב"ם דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכ"ש ת"ת, דהק' המפרשים (שו"ע הרב שם, קובץ הערות אות תט, העמק שאלה שאילתא ה' ויד דוד הנ"ל) הרי קי"ל דת"ת אינו נדחה מפני מצוה עוברת שא"א לעשותה ע"י אחרים, ופו"ר דעל גופיה רמיא א"א לקיימה ע"י אחרים. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

דחיה לזמן: הגר"א וסרמן הי"ד בקובץ הערות תי' ע"פ תשובות הרשב"א (ח"ד סי' צא) גבי מי שנשבע שלא להנשא דאם נשבע לזמן חלה השבועה, וא"כ הואיל ורק מתאחר ולא עוקר לגמרי את מצוות פו"ר, שפיר דוחה מצוות ת"ת את מצות נישואין. ואף להמהרי"ט דפליג ע"ד תשו' הרשב"א לענין שבועה (והובאו דבריו בקוה"ע), אולי הוא רק דין בשבועות דחשיב עומד ומושב, אך לענין דין אפשר ליעשות ע"י אחרים או שאפשר שתעשה אח"כ אה"נ שפטור מדין עוסק

ה. וכן ענין לא טוב היות האדם לבדו, דיש לעיין בזה אם הוא דין דאורייתא או לא לישא אשה בלא החשבון של פריה ורביה.

ו. ובזה יישבו כמה אחרונים את מה שת"ת נדחה מפני מצוה שא"א לעשות ע"י אחרים, ולכאן קל בזה משאר מצוות, דבשאר מצוות העוסק במצוה פטור מכל שאר המצוות, וא"כ איך נאמר דת"ת השקול כנגד כל המצוות נשתנה לגריעותא משאר מצוות שרק דוחה מצוות שא"א לעשות ע"י אחרים. אלא ע"כ היינו טעמא משום דת"ת הואיל ומחייבו בכל ימי חייו אם יפטר על ידי חיוב זה מכל שאר חיובי התורה יפקיע עצמו מכל המצוות, וע"כ הגדר הוא דכל מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים יעשנה [וע' לשון הרמב"ם בזה דאם מובטח לו שיחזור ללמודו - והדברים עתיקים, ואכמ"ל, ותלוי גם בגדר חיוב ת"ת וחיוב ידיעת התורה וחיוב ת"ת כל היום, ועוד חזון].

ז. אגב אעיר, דברא"ש כתב על דין דחית נישואין למי שלומד תורה דלימוד זה אינו יודע לו קצבה, והעיר עליו בשו"ע הרב דלכא' הם י' שנים, דה' למשנה וה' לגמרא. וכדברי שו"ע הרב י"ל דאה"נ במי שלא למד הקצבה היא לדחות י' שנים [אף דאין כ"כ ראיא, דמאן ימא לן שבגיל כ' ילמד בכזו מהירות דהרי אינו דומה הכותב על נייר חדש כו'] אבל מי שלמד מבן י' עד ט"ו המשנה ומבן ט"ו עד כ' הגמרא עתה מה יתן לך ומה יוסיף סברת השו"ע הרב, הלא רק בעיין ופולפול הגמ' כל ימיו - כלשון הרמב"ם - ולימוד זה לא ידענו לו קצבה, וצ"ע.

יותר אם יפרוש מהעוה"ז לגמרי אלא דע"כ הוא נושא ומוליד כו'. ואי נימא כהצד הב', אז גם השו"ע הרב יצטרך לסברת הג"ר אלחנן בקוה"ע שבן עזאי היה אנוס.^(ח)

ומה שנקט בפשיטות שאף קדשים וטהרות יכול ללמוד קודם שישא אשה, יש לדון אלי' דהרמב"ם עצמו שביאר שדין קדימת ת"ת לשאר מצוה שאינה עוברת הוא דהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד, עיי' מה שפי' הרמב"ם בזה במס' אבות, וא"כ יש לחקור לדידי' בקדשים וטהרות שלא מביאים לידי מעשה (ע' רש"י ב"מ קיד: ד"ה בארבעה לא מצינא כו'), א"ד עכ"פ ידיעות בסדרים האלו הרי חשובות לידיעת שאר חלקי הש"ס, וצ"ע.

פרי' ורביה כמצוה כללית: ביד דוד חידש חידוש נפלא, דאפשר שמצות פו"ר היא מצוה 'כללית' על כלל ישראל וע"כ חשובה אפשר לעשותה ע"י אחרים דכל תכליתה היא שיתיישב העולם, ולכן פטור היה בן עזאי לגמרי. ודייק שם ממה שענה בן עזאי אפשר שיתקיים ע"י אחרים, וודאי שלא תועיל תשובה על שאר המצוות. ועוד כתב לתרץ כהקוה"ע שאולי היה אנוס.^(ט)

במצוה. ומה שהפקיע בן עזאי את עצמו לעולם היינו משום שהיה אנוס שנפשו חשקה בתורה ולא יכל לקיים מצות פו"ר. **חילוק** בין ידיעת התורה ל'מעשה' לימוד תורה: בשו"ע הרב (שם) תי' ד'מעשה' לימוד תורה נדחה מפני מצוה עוברת משום שיכול לחזור ללימודו [וכעין דין אפשר לקיים שניהם], אבל מצות ידיעת התורה, והיינו כל ההלכות ותושבע"פ וכו', זה ודאי יתבטל לגמרי אם ישא אשה, וא"כ חשוב לעוסק במצוה שפטור מן המצוה. וחילוק זה מצאתי אף כתבו אחרונים נוספים, ע' ברכת שמואל (קידושין ס"י כט) ואגרות משה (ח"ט רשימת שיעורים).

וע"ש עוד שמשמע שחיוב כאו"א תלוי כפי כשרונו ועפ"ז נמדדת מצות 'ידיעת התורה' שלו, ועפ"ז כתב דאפי' קדשים וטהרות יוכל ללמוד קודם שישא אשה. ולא ביאר שם אם פטור בן עזאי היה משום שיכל להתגדל כ"כ בתורה עד שילמוד בכל רגע ממש והנישואין יבטלו מכח מצוות 'ידיעת התורה' שלו כפי כחו שהיתה בהרבה משאר אינשי, או דכולי האי ודאי לא מבטלים פו"ר, שלימוד התורה וידיעתה כפי כחו היינו דוקא כשמנהיג בה מנהג דרך ארץ לכה"פ לישא ולהוליד וכו' וודאי שיוכל ללמוד

ח. ואולי יש להביא ראיה שגם להשו"ע הרב פטור בן עזאי הוא משום אנוס, דהרי ר"ש וחביריו שהיתה תורתם אומנותם ובכל אופן לא נפטרו מפו"ר, וצ"ע.

ט. וע"ש עוד שכתב להוכיח דעיקר התלמוד הוא מג' ועד ה' שנים דהוא מבין ט"ו לגמרא עד בן י"ח לחופה ועוד עד

העולה מן המדבר:

בגמ' מבואר דקדימת מצות תלמוד תורה לנשיאת אשה תלויה במציאות. לרש"י, בני בבל עדיף שישאו אשה קודם הואיל ועוזבים את ביתם ללמוד תורה אינם טרודים מחמת הנישואין, משא"כ בני א"י. ולתוס', בני בבל העניינים עדיף שילמדו תורה קודם ולא יטרדו במזונות, משא"כ בני א"י העשירים. ולהר"ן, נשי בבל אינן מפונקות כבנות א"י הואיל ועוסקות במלאכה, וע"כ בני בבל יכולים לישא אשה קודם. ולתור"י הזקן, מי שיצרו מתגבר עליו ישא אשה קודם, והחפץ בתורה ילמד תורה קודם, וכן דייק ברמב"ם פ"א מת"ת. ואפשר שיש גם דרך ליישב את ד' הרמב"ם גם לדעת רש"י ותוס'. וליישוב את דברי הרמב"ם בהל' ת"ת עם דבריו בהל' אישות אפשר לומר דבהל' אישות מיירי במי שהוא לאחר גיל כ' דאז מחוייב בפו"ר בלא להתאחר, משא"כ בהל' ת"ת שמייירי בתחילת עיסוקו בתורה מגיל הגיעו למצוות, ואז מה שמשתהה מלישא אשה אינו כביטול

פו"ר. ומה שקבעה המשנה באבות דבן י"ח לחופה, ואי"צ לישא אשה כבר מגיל י"ג, להשו"ע הרב הוא מדיני ת"ת דמגיל ט"ו עד י"ח יש לו ללמוד בלי טירדא ג' שנים, משא"כ לאחר י"ח, ולהיד דוד היינו מדיני פו"ר דאסמכיהו רבנן אמלחמה וכיבוש שזמנה מגיל י"ח או כ'. ולכאור' נפ"מ במי שאינו לומד תורה עד גיל י"ח. ומה שנקט הרמב"ם שפטור מלישא אשה הואיל ועוסק בתורה, אף דקי"ל דמצוה עוברת שא"א לעשותה ע"י אחרים אינה נדחית מפני ת"ת, להקובץ הערות היינו משום שרק דוחה את זה לזמן ולא לגמרי, בשו"ע הרב חילק בין 'מעשה' ת"ת שנדחה מפני מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, לבין ידיעת התורה שאינה נדחית. וביד דוד חידש שפריה ורביה היא מצוה כללית על כל כלל ישראל, וע"כ חשובה מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים. ובוזה יישוב את לשון בן עזאי - אפשר שיתקיים ע"י אחרים. ולדעת הקוה"ע פטורו של בן עזאי היה מדין אונס.



בן כ' שאין טיפול הבית כ"כ גדול (והביא ראיה מהא דחולין עד ה' שנים כו'), ובשו"ע הרב כתב י' שנים שהוא כלל גם את גירסת המשנה מבן י' עד ט"ו (וע' רש"י הנז' בריש דברינו 'הא לן והא להו' דבני בבל היו הולכים ללמוד ולגרוס המשניות והברייתות, ומשמע דגם הגירסא של המשניות והברייתות כלולה באותו לימוד, אמנם כבר נתבאר לעיל דאין הלימוד דהסוגיא שם דוחה נישואין אחר כ' שנים, דהברייתא איירא קודם כ', אך לכאור' יש ללמוד בק"ו, שאם לימוד הטעמים דוחה כ"ש אם אינו יודע המשניות והברייתות לגרוס כראוי שאז יטרד, ואם לא עשה כן מבן י' או אח"כ יעשה כן אחר גיל כ' וידחה את הנישואין). ע"ע שם ביד דוד דברים נכוחים ונחמדים מפז ומזהב רב בעניין אופן לימודו של אדם.



מגיד מישרים



מאמר 'חמדת ימים אותו קראת'

הרב חיים פאס

דיין בבית דין ובית הוראה ד'טאמס ריבר

א

לחטא שהיא כלולה במהות של שבת קודש.

חמדת ימים אותו קראת

ועד"ז י"ל שלכך פירש התרגום ירושלמי "ויכלו" ל"וחמיד ה'", כי המילה חימוד מראה על חשק "שלא במקומו", דהיינו שמקלקל את הסדר הראוי, כגון ה"לא תחמוד" שבעשרת הדברות - שמתאוה לרכוש חברו, או אל תחמוד לעצמך יותר מלמודך, (אבות פ"ו מ"ד) ופירשו שם יותר מהרגלך, ועוד הרבה, וכן כאן הקב"ה הקדים את השבת והוציא אותה ממקומה הנכון והדביק אותה לגמר הסיפור של מעשה בראשית, מרוב חשקו להציג אותה לפנינו במצב של קודם החטא של אדה"ר. ובעצם "הקריאה" היא שכתבו בתורה שם, והת"י רק מבטא את העניין.

ובזה מתפרש כל הקטע של תפילת שחרית של שבת "ישמח משה במתנת חלקו" והיינו קבלת הלוחות הראשונות, שאז היו כלל ישראל במצב של קרוב ממש לאדה"ר לפני החטא {כדברי מרן רה"י זי"ע}, "כי עבד נאמן קראת לו" - שבזה נתקיים דברי השי"ת

בתפילת שבת "חמדת ימים אותו קראת זכר למעשה בראשית". ולא מבואר בשום מקום בתנ"ך היכן נקראת השבת "חמדת ימים" ע"י השי"ת. וביארו המפרשים (ספר האורה חלק ב [סג], ועוד) שבת נקראת "חמדה" כפי שנאמר "ויכל אלהים ביום השביעי" (בראשית ב, ב) ובתרגום ירושלמי ו"וחמיד ה' ביומא שביעאה", עכ"ד, והוא בסוף סיפור ששת ימי בראשית, ולכן נקרא "חמדת ימים".

והנראה לבאר ע"פ דברי מרן הפחד יצחק זצ"ל שהסביר מדוע סיפור ששת ימי בראשית נאמרו ברצף עם השבת, ורק אחרי שסיימו עם "ויכלו" מתחילה התורה לבאר את קורות פרטי האדם והשתלשלות משפחתו וגירושם מג"ע וכו', והסביר שהי' רצון הקב"ה להגיע ישר מהבריאה לשבת - כדי שלפחות הפעם הראשונה ששבת נמצאת בתורה היא במסגרת של "ללא חטא", והיינו לרמז את המצב של אדה"ר קודם

וממשיכים, "כליל תפארת בראשו נתת לו בעמדו לפני על הר סיני", ופירשו [בסידור ר"ש מגרמייזא ועוד] שזהו קירון פניו, והיינו בלוחות שניות כבהמשך: "ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת", והיינו לוחות השניות שכתוב בהם "שמור את היום השבת", ולא כלוחות ראשונות שהי' כתוב בהן "זכור". [ספה"ק]

אח"כ כתוב "וכן כתוב בתורתך", וזה קאי על ההמשך: "ושמרו בני" את השבת וכו', אות היא לעולם", ור"ל עד סוף הזמן של בריאת העולם כולל תקופת ימות המשיח ולעתיד לבוא. הלא שלשה רמזים בתפילה זו: הלוחות הראשונות שרומזים על המצב של אדה"ר קודם החטא, הלוחות שניות שרומזים על מצב של בני" אחר החטא וקירבתם להקב"ה על ידי: א. עמלות בתורה, דהיינו "ושני לוחות הברית הוריד בידו" [עיין דרשות בית הלוי שמסביר ששבירת הלוחות חייבה את העניין של עמלות התורה בקבלתם את הלוחות שניות, וכעין זה בס' פחד יצחק ובס' אור גדליהו]. ב. שמירת שבת, שנא' "וכתוב בהם שמירת שבת".

וע"ז מסיים "וכן כתוב בתורתך: "ושמרו בני" את השבת - אות היא לעולם", והיינו שהעבודה הזאת של קירבה להקב"ה ע"י שמירת שבת, היא מפתח הקיום שלנו בכל הדורות, ועל ידו נזכה

ויאמינו בד' ובמשה עבדו, כדברי הרמב"ם מובא במשך חכמה על שמות פ"א פסוק א: נבואת משה הוא למעלה מנבואת כל הנביאים, שנבואת כולם הוא עפ"י אות ומופת וכל המאמין באותות יש בלבו דופי, וכו', לא כן משה רבינו שכל ישראל שמעו שהקב"ה מדבר למשה פנים אל פנים וכולם הגיעו למעלת הנבואה וראו איך הקב"ה מדבר עמו, לכן אמר הנני בא אליך בעב הענן בעבור ישמע כו' וגם כך יאמינו לעולם (שמות יט, ט), שכל זמן שהאמינו מצד האותות כמו במצרים היה קל הביטול ע"י נביא אחר שיראה אותות ומופתים, לא כן עכשיו - אף אם יבואו אלף רבבות נביאים באותות ומופתים לאמר בשם ד' לשנות קוצו של יו"ד מתורת משה לא נשמע לו, ומצוה להמיתם כדין נביאי שקר, כיון שעל נבואת משה אנו עדים בעצמינו, וזה שאמר "וגם כך יאמינו לעולם", ודו"ק בכל דברי רבינו בהלכות יסודי התורה פרק ז' וח' כי כל דבריו קדושים וברוח נבואה אמרן בלי ספק, עכ"ד המשך חכמה, והיא כוונת התפילה שהשמחה של משה על מ"ת היא מתוך שכל ישראל עדים לכך "שעבד נאמן הוא" והיינו "שהשכינה מדברת מתוך גרונו של משה", ואי אפשר שיתבטל דברו - והמתנה שרירא וקיימא לנצח. הרי שחלק זה של הקטע בתפילה קאי על מ"ת בהר סיני, שאז ישראל הגיעו לדרגא של אדה"ר קודם החטא [כמעט].

העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת, הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה, ולא יארע דבר בו מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה כגון ישיבה ועמידה ושינה ומיתה ועצב ושחוק וכיוצא בהן, כך אמרו חכמים הראשונים העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא תשמיש אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה, הרי נתברר לך שאין שם גוף לפי שאין שם אכילה ושתייה, וזה שאמרו צדיקים יושבין דרך חידה אמרו - כלומר הצדיקים מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה. וכן זה שאמרו עטרותיהן בראשיהן כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצויה עמהן, והיא העטרה שלהן, כענין שאמר שלמה "בעטרה שעטרה לו אמו", והרי הוא אומר ושמחת עולם על ראשם, ואין השמחה גוף כדי שתנוח על הראש, כך עטרה שאמרו חכמים כאן היא הידיעה, ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו שכינה, שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל וכו'.

וכמה שמות נקראו לה דרך משל הר ה' ומקום קדשו ודרך הקדש וחצרות ה' ונועם ה' ואהל ה' והיכל ה' ובית ה' ושער ה', וחכמים קראו לה דרך משל

אף לעתיד לבוא ולימות המשיח, והעניין יתבאר להלן בס"ד.

וכן בהמשך: "ולא נתתו ד' לגויי הארצות" - ר"ל במ"ת בהר סיני, שסיבב אצל כל העמים לתת מתנה זו להם ולא קבלוהו. "ולא הנחלת מלכנו לעובדי פסילים", היינו בלוחות שניות - שאע"פ שישראל עבדו שם את העגל [שהוא פסל], מ"מ נתקבלה תפילת משה על תשובת ישראל ושלא יחזרו לזה, וכן מה שבקש "ונחלתנו", ופירש שם רש"י (שמות לד, ט) : ותתננו לך נחלה מיוחדת, זו היא בקשת "ונפלינו אני ועמך" (שם לג, טז) - שלא תשרה שכינתך על האומות. [וקשר העניינים: שהיות וישראל הבדילו את עצמם מן הפסילים, נכון וראוי שגם הקב"ה יהי' בקשר בלעדי אתם]. ומסיים: וגם "במנוחתו לא ישכנו ערלים" - ר"ל שמידת "המנוחה" של עתיד לבוא הבאה מכוח שמירת שבת [כנ"ל] אינה מיועדת לערלים, אלא "כי אם לישראל וכו'".

וכעת נרחיב בהסבר העניין בס"ד, וז"ל הרמב"ם בפ"ח מהל' תשובה, הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין מות עמהן והטובה שאין עמה רעה, הוא שכתוב בתורה למען ייטב לך והארכת ימים, מפי השמועה למדו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב, והארכת ימים לעולם שכולו ארוך, וזהו הוא העולם הבא שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו וכו' :

עולמות שבזמן שאדם טרוד בעולם הזה בחולי ובמלחמה ורעבון אינו מתעסק לא בחכמה ולא במצות שבהן זוכין לחיי העולם הבא.

ומפני זה נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא, לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה', ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו ונאמר והסירותי את לב האבן משרכם, מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו. ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגוים לשומעו שנאמר והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים. וסוף כל השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון הוא חיי העולם הבא. [אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך, אלא שהמלכות תחזור לישראל. וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד] (ויש ראשונים החולקים על הפרט האחרון [כס"מ שם פ"ט]), עכ"ד הרמב"ם בה"ט.

ונתבאר בעליל תוכן שני המושגים: א. עולם הבא, ב. עתיד לבוא [ויש מן הראשונים שהפכו את שמות המושגים

לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה, וקורין לה בכל מקום העולם הבא.

זה שקראו אותו חכמים העולם הבא לא מפני שאינו מצוי עתה וזה העולם אובד ואחר כך יבא אותו העולם, אין הדבר כן - אלא הרי הוא מצוי ועומד שנאמר אשר צפנת ליראיך פעלת וגו', ולא קראהו עולם הבא אלא מפני שאותן החיים באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה שאנו קיימים בו בגוף ונפש, וזה הנמצא לכל אדם בראשונה. ע"כ דברי הרמב"ם בפ"ח.

ואילו דברי הרמב"ם שם בפ"ט: נמצא פירוש כל אותן הברכות והקללות על דרך זו כלומר אם עבדתם את ה' בשמחה ושמרתם דרכו משפיע לכם הברכות האלו ומרחיק הקללות מכם עד שתהיו פנויים להתחכם בתורה ולעסוק בה כדי שתזכו לחיי העולם הבא, וייטב לך לעולם שכולו טוב ותאריך ימים לעולם שכולו ארוך, ונמצאתם זוכין לשני העולמות לחיים טובים בעולם הזה המביאים לחיי העולם הבא - שאם לא יקנה פה חכמה ומעשים טובים אין לו במה יזכה שנאמר כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול, ואם עזבתם את ה' ושגיתם במאכל ובמשתה וזנות ודומה להם מביא עליכם כל הקללות האלו ומסיר כל הברכות עד שיכלו ימיכם בבהלה ופחד ולא יהיה לכם לב פנוי ולא גוף שלם לעשות המצות כדי שתאבדו מחיי העולם הבא. ונמצא שאבדתם שני

מסיים: "בביאת גואל" -עתיד לבוא, ומשם -"לחיי העוה"ב".

וכן בסוף "כל מקדש שביעי": "משוך חסדיך וכו' קל קנא ונוקם וכו', שמחם בבנין שלם" - היינו לימות המשיח שינקום נקמתו בגויים, ואז יהי' בנין בית המקדש, והוא עתיד לבוא, ובסוף נא' "עזור לשובתים וכו', ד' אלקי ישראל תשועת עולמים", והיינו לעוה"ב ולנצח.

"מעין עולם הבא וכו' יזכו לרוב שמחה", והיינו עוה"ב. "מחבלי משיח יצלו לרווחה, פדותינו תצמיח ונס יגון ואנחה" - והיינו דע"י תקופת ביאת המשיח לרווחה יזכו לרוב שמחה של עוה"ב הנצחי. וכן יש לבאר עוד הרבה עד"ז.

ועכ"פ י"ל שלזה כיונו אנשי כנסת הגדולה בנוסח של ישמח משה: שלשבת יש שלשה רמזים. וע"י העבודה של שמירת שבת שניתנה בלוחות שניות - דהיינו "שמירת השבת" והיא המנוחה, זוכים לעתיד לבוא שהיא זמן המנוחה הגדולה. ושוב ע"י "עתיד לבוא" זוכים למצב של עוה"ב, שהוא כעין אדה"ר הראשון לפני החטא, וזו היתה דרגת ישראל בשעת מ"ת, ודרגה זו באמת שמורה לכלל ישראל לנצח, ולכן "ישמח משה" - ע"י נצחיות התורה ושמירת שבת הכתוב בה. וע"ז אנו מסיימים "חמדת ימים -זכר למעשה בראשית", היינו

(כס"מ שם פ"ח), אבל אנו נשתמש בלשון הרמב"ם]. "עולם הבא" הוא לאחר החיות בעוה"ז, והיא התכלית הגדולה שאליה אנו שואפים מאחר שהיא נצחית, ואילו העתיד לבוא הוא סוף ימינו בעולם הגשמי, ובה תהי' "מנוחה" שעל ידו נהי' פנויים ללימוד התורה כראוי - ע"מ לזכות לעולם הבא הנצחית.

והנה בזמירות שבת מוזכרות המילים "עולם הבא" פעמים רבות - ויש להבין כל פעם מה היא כוונת הדברים. נקוט כלל זה בידך: "מנוחה" או "ביאת המשיח" מסמן את "העתיד לבוא", שהמשיח הוא המכניס את התקופה הזאת, וע"ז יש מנוחה ושלווה שבהן אפשר ללמוד תורה כדי לזכות לחיי העוה"ב כדברי הרמב"ם. ואילו המונחים: "נהנים" "שמחה" "נועם", מסמנים העוה"ב עצמה, כפי שביאר הרמב"ם בה"ח: "יושבים ונהנים מזיו השכינה", "יום שמחת לבו" [וכבר ביאר אדונינו הגר"א ש"שמחה" אין לה תוגה], "העוה"ב וכו' שיזכו לנועם זה", "וקראו דוד המלך נועם ד'".

וע"י הקדמה זו נבאר קצת מן הזמירות המפורסמות: "מנוחה ושמחה אור ליהודים", ר"ל שתי הבחינות. השבת - המנוחה שלנו בשבת מכניסה אותנו לעתיד לבוא שהיא המנוחה הגדולה מאוד, והמנוחה הזאת היא מכניסה אותנו ל"שמחה" שזהו העוה"ב, וכך הוא

"זכור את יום השבת לקדשו", והיינו פעולה חיובית - בדברי המאכל ושתיה שהכין מע"ש לכבוד השבת, שכעת באכילתם שנהנה מהם מסיים את תהליך "הזכירה" - שעכשיו נהנה ממה שהכין לכבוד השבת. "קרנו כי גבהה נזר על ראשו"- והיינו כדברי הגר"א בפ' בראשית: "וכן אכילת השבתות ותענוגות וקראת לשבת עונג" - העניין כמ"ש הרשב"א באגדת לויתן ושאר המפרשים כי אין הנשמה שלימה אא"כ באכילה ושתיה שיתיישב הגוף, וזהו סעודת לויתן לע"ל. וכן כל הסעודות של מצוה, כמש"כ על "רופא כל בשר ומפליא לעשות", שקושר רוחני בגשמי במאכל כי הגוף נהנה מן המאכל, והנשמה בכוונת האכילה (כמש"כ בגלגולים), ואין חיזוק לשום דבר אלא באכילה ושתיה, עכ"ד, ויעו"ש בדבריו הנפלאים שכך ביאר את עניין ה"מטעמים" לפני שיצחק הי' מסוגל לברך, ועוד. הרי יסוד גדול - שהאכילה בכוונה הראויה - היא מעלה את הנפש והנשמה לדרגות גבוהות - וזהו העניין של תענוגי שבת. וע"כ נאמר "קרנו כי גבהה נזר על ראשו", והיינו שעל ידי האכילה - הגוף מתקדש ע"י הנפש והנשמה - וזהו "נזר על ראשו" כמו שמצינו אצל נזיר שקדושת גופו נקרא "נזר" דומה לכה"ג, ובשבת יש לאדם קירון עור פנים מיוחד, וכמו שאמרו אין קירון הפנים בשבת כמו שבחול [עיי' בס' פחד יצחק דמשום כך

המצב שחשק בו הקב"ה בששת ימי בראשית ולעולמי עולמים.

ב

וקראת לשבת עונג

ובזה יבואר דברי הזמירות החביבים לכולם: "חמדת ימים קראו אלי צור" [והיינו כמו שביארנו את העניין של חמדת ימים אותו קראת]: "כתר הילומים על ראשם יצור", ופירשו - הקב"ה יקשור על מי ששומר את השבת כראוי כתר שיהי הולם אותו, כלומר לפי מדתו [ופ' בסידור הגר"א כל' נאה ויאה כמו עטרת הולמתו]. ובעומק הביאור - הרי ש"נצור" הוא לשון "שמור", [ומי שנמנע מלעשות מלאכה יש לו זמן ללמוד, שזו תכלית השביתה], ועל כן נתקיים בו מש"כ ברמב"ם - "וכן זה שאמרו 'עטרויהן בראשיהן' - כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצויה עמהן, והיא העטרה שלהן כענין שאמר שלמה "בעטרה שעטרה לו אמו", והרי הוא אומר "ושמחת עולם על ראשם", ואין השמחה גוף כדי שתנוח על הראש. כך 'עטרה' שאמרו חכמים כאן היא הידיעה [ע"כ]. "צור העולמים רוחו במ נחה" - כהמשך דברי הרמב"ם שם: "ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו שכינה, שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים, וכו'", [ע"כ], והיא כוונת הדברים כאן.

- בשבת אין צריכים פנים חדשות, משום שלכ"א יש פנים חדשות בלא"ה].

ומסיים "על כן יתן האדם לנפשו עונג" כאמור, "וגם שמחה" - כפי שנתבאר בפזמון הקודם ע"י הלימוד התורה שלו, בהם למשחה - דהיינו שעל יד שני אלו יעלו לגדולה וקדושה, כעניין משיחת המלך "דעטרותיהם בראשיהן" או הכה"ג שיש לו קדושת הגוף [כמו נזיר] [ומקרא מלא הוא: "כי נזר שמן משחת אלקיו עליו" [ויקרא כא' יב'],

והיינו שע"י שני הדברים האלו [ובמקביל- "שני לוחות אבנים" - לימוד התורה, ועוד "וכתוב בהם שמירת שבת", וכפי שנתבאר] - זוכים לעתיד לבוא ולאחר מכן לעולם הבא וחיבור נצחית עם השי"ת. וזה תמצית העניין של עבודת הבקר של שבת.

[ועכשיו שנתבאר עניין "העונג", מובנים קטעים רבים של הזמירות כגון "כל המתענגים בה יזכו לרוב שמחה", ועוד]



מאי מברך – ברכות חתנים כנגד השאלות ששואלים את האדם ברין

הרב אלחנן שאף

מח"ס ברכתא ושירתא ועוד, רב ומו"ץ בלום אנג'לס

ששון ושמחה חתן וכלה גילה רינה דיצה חדוה אהבה ואחוה ושלוש וריעות מהרה ה' אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול מזהלות חתנים מחופתם ונערים ממשנה נגינתם בא"י משמח חתן עם הכלה".

[ב] אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו, נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר. ואפילו הכי אי יראת ה' היא אוצרו אין אי לא לא. (שבת לא, א). [ג] נראה לומר כי שהכל ברא לכבודו הוא ענין של אמונה בהקב"ה, והרי שאלת

ו' ברכות דברכת חתנים נגד ו' שאלות בשעה שמכניסין אדם לדין א

[א] אמרו ז"ל (כתובות ז, ב) "תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה וכו' מאי מברך אמר רב יהודה בא"י אמ"ה שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם ואשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בנין עדי עד ברוך אתה ה' יוצר האדם שוש תשיש ותגל העקרה בקבוץ בניה לתוכה בשמחה ברוך אתה ה' משמח ציון בבניה שמח תשמח ריעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם ברוך אתה ה' משמח חתן וכלה ברוך אתה ה' אמ"ה אשר ברא

א. וע"ע מש"כ הקרן אורה יבמות סב: ד"ה גמרא וז"ל "כל שאין לו אשה שרוי בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה כו', במערכא אמרי בלא תורה בלא חומה, רבה בר עולא אמר בלא שלום. יש לכיין ששה דברים אלו כנגד ששה ברכות חתנים לבד ברכת היין. ברכה ראשונה היא ברכת שהכל ברא לכבודו ואם הוא בלא אשה אין בריאתו שלימה ואין יכול לברך כי חסר הוא מכל. בלא טובה, הוא כנגד ברכת יוצר האדם ולא נשלמה יצירתו עד אשר נעשה לו עור וכמו שכתוב (בראשית ב') לא טוב כו'. בלא חומה הוא כנגד ברכת אשר יצר את האדם כו' והתקין לו ממנו בנין עדי עד כי לחומה היא לו להגן עליו מעבירה. בלא שמחה היא כנגד ברכת שוש תשיש כו' משמח ציון בבניה. בלא תורה. הוא כנגד ברכת שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם וכמשאז"ל (ב"ר ט"ז ה') ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה לעבדה זו מצות עשה לשמרה זו מצות לא תעשה, כי תכלית השמחה הוא שמחת התורה והיא עזרתו ללמוד תורה בטהרה ובשמחת לב. בלא שלום כנגד ברכת אשר ברא אהבה ואחוה ושלוש וריעות כי סוף כל הברכות הוא השלום, והיא הכלי המחזקת ברכה".

ו] שוש תשיש ותגל העקרה
בקיבוץ בניה לתוכה בשמחה הוא
נגד צפית לישועה.

ז] שמח תשמח רעים האהובים כשמחך
יצירך בגן עדן מקדם, נגד פלפלת
בחכמה. על פי דברי המדרש (קהלת רבה
ח, ב) על הפסוק (קהלת ח, א) "מי כהחכם
ומי יודע פשר דבר חכמת אדם תאיר פניו
ועז פניו ישנא" וז"ל המדרש "מי כהחכם
זה אדם הראשון דכתיב ביה (שם כ"ח)
אתה חותם תכנית ומי יודע פשר דבר,
שפרש שמות לכל, חכמת אדם תאיר פניו
יופיו יאיר פניו, א"ר לוי תפוח עקיבו של
אדם הראשון מכהה גלגל חמה, ואל
תתמה, בנוהג שבעולם אדם עושה לו שני
דסקרין שלמין אחד לו ואחד לבן ביתו
של מי הוא עושה נאה לא שלו כך אדם
הראשון נברא לתשמישו של הקב"ה,
וגלגל חמה לתשמישו של אדם הראשון
לא הוא בדין שתפוח עקיבו של אדם
הראשון מכהה גלגל חמה, ומה אם תפוח
עקיבו כך קלסתר פניו על אחת כמה
וכמה, ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינא
שלש עשרה חופות קשר להם הקב"ה בגן
עדן הוא דכתיב (יחזקאל כח) בעדן גן
אלהים היית וגו', ר"ל אמר אחת עשרה
ורבנן אמרי עשר, ולא פליגי מ"ד שלש
עשרה עבד כל אבן יקרה מסוכתך תלת,
ומ"ד אחת עשרה עבד להון חדא, ומ"ד
עשר לא עבד חד מנהון, ואחר כל השבח
הזה כי עפר אתה ועז פניו ישנא כשאמר

נשאת ונתת באמונה נלמדת ממילת
"אמונת" בפסוק, כלומר השאלו בעיקרה
הוא אם חי האדם באמונה בכל מקרי
חייו. הרי הכל ברא לכבודו. [וע' בדברי
שאול על האגדות שכתב "ומצאתי
בחידושי מהרי"ט שפירש נשאת ונתת
באמונה, היינו בעניני אמונה."]

ד] יוצר האדם נגד קבעת עתים לתורה.
דהנה בזמן יצירת הולד הוא לומד
תורה על ידי מלאך. והכוונה הוא שיצירת
נשמת האדם הוא על ידי לימוד התורה,
כלומר זהו נשמתו וחלק העליון שלו עי'
דברי מהר"ל בזה (בחידושי אגדות לנדה לא,
א ד"ה שלשה חדשים הראשונים) שיש ג'
חלקים ביצירת האדם בבטן אמו, וכתב
"כי עד ג' חדשים יושלם החומר, וג'
חדשים שניים יושלם הצורה המוטבעת
בחומר, ו[ב]ג' חדשים האחרונים יושלם
הכח הנבדל שהוא באדם" והרי האדם
אינו "אדם" אלא על ידי חלק השלישי
ההוא. וזהו "קבעת עתים לתורה", כי
מאחר שבא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו
כל התורה, שצריך ללמוד תורה כדי
להיות אדם.

ה] אשר יצר את האדם בצלמו וכו'
והתקין לו ממנו בנין עדי עד נגד
פריה ורביה, שמחמתה נשאר לאדם קיום
אחר מותו, שמניח בן כמותו לא נאמר בו
מיתה (בבא בתרא קטז, א).

לו הקב"ה המן העץ, ואף הקב"ה שינה
עז פניו וטרדו מגן עדן".

מבאים תודה בית יהוה כי אשיב את
שבות הארץ כבראשונה אמר ה' (ג).

ח] אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה
גילה רינה דיצה חדוה אהבה ואחוה
ושלום וריעות מהרה ה' אלהינו ישמע
בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון
וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול
מזהלות חתנים מחופתם ונערים ממשחה
נגינתם. הוא נגד הבנת דבר מתוך דבר, כי
מאחר שמרגישים כולם שמחת חתן
וכלה, מיד הם צריכים לשים עיניהם על
העתיד ולהבין שעוד ישמע בערי יהודה
ובחוצות ירושלים קולות של שמחה,
והשמחה דהשתא הוא מעין השמחה
המועתדת לבא, והרי לימדונו ז"ל (ברכות
ו:). שהמשמח את החתן נחשב כאילו בנה
אחת מחורבות ירושלים, דכתיב בירמיהו
(לג, יא) "קול ששון וקול שמחה קול חתן
וקול כלה קול אמרים הודו את יהוה
צבאות כי טוב יהוה כי לעולם חסדו

ט] "ואפילו הכי אי יראת ה' היא אוצרו
אין אי לא לא". הרי "שקר החן והבל
היופי אשה יראת ה' היא תתהלל" (משלי
ל, ל)

חן הרי הוא מכח התורה כדאיתא (ערובין
נד:). אילת אהבים ויעלת חן וגו' למה
נמשלו דברי תורה לאילת לומר לך וכו'
ויעלת חן שמעלת חן על לומדיה.

וכן ביופי, דהנה מברכין ישמע בערי
יהודה ובחוצות ירושלים וכו' "אין
לך יופי כיופי של ירושלים" (אבות דרבי
נתן כח) וכן בקידושין מט: "עשרה קבים
יופי ירדו לעולם תשעה נטלה ירושלים
ואחד כל העולם כולו" אפילו ירושלים,
אי יראת ה' היא אוצרו אין ואי לא לא.

לאחר כל ברכות אירוסין הנ"ל, אשה
יראת ה' היא תתהלל. אי יראת ה'
היא אוצרו אין, ואי לא, לא.



ב. עוד ראוי להעיר כי המהר"ל (תפארת ישראל פרק ל, ונתיבות עולם, נתיב גמ"ח פרק ד) כתב שעל ידי זיווג חתן וכלה בא האדם לידי שלמות, וקודם לכן נחשב לבנין חסר ורק אחר הזווג נחשב לבנין שלם. והוא בנין אלוקי ולכן המשמח חתן וכלה ומסייע בבנינם נחשב כבונה בנין אלוקי. והרי בינה, שהוא הבנת דבר מתוך דבר (כדאיתא בחגיגה יד., וע' גר"א משלי ב, ג) הוא מלשון בנין, כמבואר בספרים, דוק.

בטעם מצוות מילה

הרב אברהם דניאל עבשטיין

ליקווד

א וידוע קו' הגרע"א על דברי הגמ' (בשור"ת מהדור"ק סי' מב) דהיכי שייך לומר גדולה מילה, שאילמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ, הרי זמן מילה הוא רק ביום ולא בלילה, וא"כ היכי נלמד מקרא אם לא בריתי יומם ולילה וגו', הרי זמן מילה אינו בלילה.

ב ויש ליישב כל הנ"ל בהקדם דברי הגמ' במנחות (מג): "ת"ר חביבין ישראל שסיבבן הקדוש ברוך הוא במצות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן, ועליהן אמר דוד: שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך; ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה! וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו, לאחר שיצא, אמר עליה שירה, שנאמר: למנצח על השמינית מזמור לדוד, על מילה שניתנה בשמיני", ע"כ. ודברי הגמ' תמוהים, הרי דוד המלך כבר היה נימול כשהיה תינוק בן ח' ימים, וא"כ מדוע שמח על זה בבית מרחץ, הרי אינו עוסק

א איתא בנדרים (לב.): "תניא, רבי אומר: גדולה מילה, שאין לך מי שנתעסק במצות כאברהם אבינו, ולא נקרא תמים אלא על שם מילה, שנאמר: התהלך לפני והיה תמים, וכתוב: ואתנה בריתי ביני ובינך. ד"א: גדולה מילה - ששקולה כנגד כל המצות שבתורה, שנאמר: כי על פי הדברים האלה וגו'. דבר אחר: גדולה מילה - שאילמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר: אם לא בריתי יומם ולילה וגו'", ע"כ.

הרי חידשה הגמ', שמצות מילה גדולה כל כך, שהיא שקולה כנגד כל תרי"ג מצוה שבתורה. ויש לבאר דברי הגמ', דמהו גודל הענין של מצות המילה שהיא חשובה כל כך, דמשום הכי חשוב כנגד כל התורה כולה.

ועוד יש לבאר, מדוע דוקא ע"י מצות מילה נקרא אברהם אבינו "תמים", שעד שמל את עצמו לא נקרא "תמים", ויש לבאר, דמה איכלל בכלל מצוה זה יותר משאר מצות שע"י מצוה זה ראוי שתהא נקרא בשם "תמים".

וציצית וכדומה, מ"מ עדיין שייך לקיים מצות מילה, והיינו ע"י שהמילה קיים בבשרו. וע"ז שמח דוד המלך, ואמר שירה, שיתכן לקיים מצוה זה אפילו כשהיה בבית המרחץ.

ולפי זה יש ליישב קו' הגרע"א, שהרי מצות מילה אינו רק בזמן העשייה, הגם שעיקר העשייה נעשה רק ביום ולא בלילה, שלילה אינה זמן מילה, מ"מ כל זמן שקיים המילה בבשרו, איכא קיום המצוה, וא"כ אפילו בלילה הגם שאינו זמן העשייה, מ"מ עדיין אפשר לקיים המצוה. ועל זה קיים שמים וארץ.

ג] ויש להטעים זה, שידוע שעיקר יסוד של מצות מילה הוא להורות על האמונה בהשי"ת. ועל כן המילה הוא "אות" של יהדות, שחקק בבשרו של כל יהודי - שהוא יהודי. וכן האריך הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק מט) וז"ל, "ויש במילה עוד ענין אחר צריך מאד, והוא שיהיה לאנשי זאת האמונה כלם, רצוני לומר מאמיני יחוד השם, אות אחד גשמי שיקבצם, ולא יוכל מי שאינו מהם לומר שהוא מהם והוא נכרי, כי פעמים יעשה האדם כן כדי להגיע אל תועלת או כדי להתנכל על אנשי זה הדת, אך זה הפעל כלומר המילה לא יעשהו אדם בו או בבניו רק מתוך אמונה אמתית, כי אין זה שרט בשוק או כויה בזרוע אבל ענין שיהיה קשה מאד, וידוע ג"כ רוב האהבה והעזר הנמצא באנשים שהם כלם בסימן אחד ושהוא על צורת ברית, וכן זאת

במצוה זה בזמן שהוא בבית מרחץ, א"כ הרי עדיין ערום מכל המצות.

וכתב המהר"ח אור זרוע (סי' יא) ליישב דברי הגמ' וז"ל: "ומענין המילה נראה דאין האב חייב למול בנו בידי אלא לעסוק שיהא נימול. דומיה דכל הני דקחשיב התם, ללמדו תורה, ללמדו אומנות, להשיטו בנהר. וכי לא ישכור מלמד לבנו לתורה ולכל הני. או בסוכות, דכתיב חג הסוכות תעשה, ודרשינן תעשה ולא מן העשוי. א"כ ע"כ קאי תעשה אסוכה, שחייב בעצמו לעשות סוכה, וכי לא יאמר לאחר לעשות סוכה, וכן גבי תפילין, וכי לא יקשרם לו אחר על ראשו וזרועו, וכן ציצית. אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשייה, אלא שהמילה חתומה בבשרו. וכן ישיבתו בסוכה, וכן תפילין המונחין בראשו ובזרועו, ומילה גם היא עיקר מצותה כן, שאל"כ דוד המלך ע"ה שהיה מצטער כשנכנס למרחץ וראה עצמו ערום בלא מצוה, נזכר על המילה. ואם לא היה מצות המילה אלא העשייה, למה שמח עליה יותר מראשו וזרועו וכל גופו, שקיים בהם מצות תפילין, וציצית, וכמה מצות, אלא מילה היא מצוה בכל עת, כתפילין המונחין בראשו וציצית בבגדו", עכ"ל.

הרי מבואר מדבריו, שמצות מילה אינו קיים רק בשעת העשייה, אלא כל זמן שהאיש נימול יש קיום מצוה זה, בכל עת וכל רגע, וא"כ אפילו בבית מרחץ, שא"א לעסוק בהני מצות של תפילין

למנחש ומכשף, ולא יאמין שיבאו דבריהם על כל פנים, אבל יגזור בלבו שהכל ביד עליין העליונים, שהוא "אל" והוא "אל שדי", עושה טובה שלא היה במזל ומביא רעה בהיות המזל טוב ויפה, כפי שיתהלך האדם לפניו, מפר אותות בדים וקוסמים יהולל (ישעיה מד, כה). וזהו שאמרו (שבת קנו.) צא מאצטגנינות שלך וכו', עכ"ל.

הרי מבואר שאברהם אבינו נקרא "תמים", ע"י מצות מילה, שמילה מורה על האמונה בהשי"ת, ומצות אמונה נקרא "תמים", והיינו שלבו שלם עם השי"ת, ואין שום חלק בגופו ובנפשו שמאמין בכח אחרת.

ד' ולפי זה יש לומר מדוע מצות מילה שקולה כנגד כל תרי"ג מצות. שידוע דברי הגמ' (סוף מכות): "דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם וכו' בא דוד והעמידן על אחת עשרה וכו', בא ישעיהו והעמידן על שש וכו', בא מיכה והעמידן על שלש וכו', בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר: וצדיק באמונתו יחיה", ע"כ.

ופי' המהרש"א (שם) לבאר דברי הגמ' וז"ל, "ואמר שבא חבקוק וכו' שנאמר וצדיק באמונתו יחיה - שהוא האחד היותר כולל לכל בר ישראל בכל עת והיא האמונה שהיא אנכי מעשין ולא

המילה הוא הברית אשר כרת אברהם אבינו על אמונת יחוד השם וכן כל מי שימול יכנוס בברית אברהם להאמין היחוד, להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו", עכ"ל. הרי מבואר מדברי הרמב"ם שמצות מילה הוא לקבוע האמונה בהשי"ת בבשרו של כל יהודי, ולא יהיה ביכלתו לכחיש ולומר שהוא נכרי.

ולפי זה יש לבאר מדוע אמרה הגמ' שע"י מצות מילה אברהם אבינו נקרא "תמים", שידוע שמצות "תמים תהיה עם ה' אלקיך" - הוא מצות האמונה בהשי"ת, כמו שפי' רש"י שם על הקרא וז"ל, "תמים תהיה עם ה' אלהיך - התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו", עכ"ל.

וכן פי' הרמב"ן על הקרא (בראשית יז, א) שדרשה הגמ' "ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים" וז"ל הרמב"ן: והיה תמים - מצוה אחרת עוד בענין הזה, כטעם תמים תהיה עם ה' אלהיך (דברים יח, יג), אחרי אזהרת השם לא ימצא בך קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וגו' (שם יח, י), והענין בשניהם שיאמין בלבו כי הקדוש ברוך הוא לבדו הוא בעל היכולת בתחילה ובסוף, הוא היכול לעשות ולבטל, ולא ישמעו אל מעוננים ואל קוסמים או

יהיה לך מלאוין, ששמענום מפי הגבורה כמ"ש לעיל, ר"ל מפי הגבורה שהוא אחד ומצותיו א' ולא יקבלו המצות רבוי מצדו ית' ב"ה, וע"ז רמז דוד בתמני אפי שאמר כל מצותיך אמונה וגו' ר"ל שכל המצות נכללים במצוה הראשונה שהיא אמונה ששמענו מפי הגבורה, וכמו שהעמידה חבקוק שנאמר וצדיק באמונתו יחיה וגו', עכ"ל. הרי כוונת דברי הגמ' שהכלל של כל התורה כולה הוא אמונה בהשי"ת, וכל המצות נכלל בכלל מצות האמונה בה'.

וביאר המהרש"א שמצות האמונה הוא כנגד "לבו" של אדם. שהוא מקור החיות של כל אדם, שכל האברים תלויים בחיות של הלב. "צדיק באמונת יחיה", החיות תלוי בלב, ולבו של יהודי הוא האמונה בהשי"ת.

ופי' הריטב"א (שם) ז"ל, "בא חבקוק והעמידן על אחת. שהמקיים אותה מקיים כל התורה, והיא האמונה בשם כראוי בקבלת אלהותו ויחודו ועול מלכותו כדרך שנצטוונו בפרשת קריאת שמע שכוללת כל התורה, והיינו דכתיב וצדיק באמונתו יחיה כדרך שנאמר בכל המצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", עכ"ל. וכן כתב רבינו בחיי (כד הקמח ענין בטחון) וז"ל, "מאחר שאתה מתחבר באמונה נמצא שאין אתה מתבטל מן המעשה הטוב אפי' שעה אחת שהרי אתה מקיים מצות האמונה שאתה כולל בה כל התורה כולה. וכמו שדרשו ז"ל בא

חבקוק והעמידן על אחת שנאמר (חבקוק ב, ד): וצדיק באמונתו יחיה", עכ"ל. [וע"ע במש"כ הבעל הטורים על הקרא "תמים תהיה" שהוא מקור למצות אמונה ובטחון וז"ל, "תי"ו גדולה - שאם תלך בתמימות, כאילו קיימת מאל"ף ועד תי"ו", עכ"ל.] ומובן הייטב מדוע מצות אמונה בה' נחשב כאילו מקיים כל התורה כולה, שזהו הכלל של כל התורה כולה, וזהו המקור של כל המצות, כמו שהלב הוא מקור החיות של כל האברים של כל הגוף.

וא"כ מובן היטב דברי הגמ' שמצות מילה שקולה כנגד כל התורה כולה, שמצות מילה הוא להורות על האמונה בהשי"ת, ומי שמקיים האמונה בהשי"ת, הרי זה נחשב כאילו מקיים כל התורה כולה.

ה] יש להוסיף עוד נקודה בענין מצות מילה. שכתב הרמב"ם (מורה הנבוכים שם): "וכן המילה אצלי אחד מטעמים למעט המשגל ולהחליש זה האבר כפי היכולת עד שימעט במעשה הזה, וכבר חשבו שזאת המילה היא השלמת חסרון יצירה, ומצא כל חולק מקום לחלוק ולומר, איך יהיו הדברים הטבעיים חסרים עד שיצטרכו להשלמה מחוץ, עם מה שהתבאר מתועלת העור ההוא לאבר ההוא, ולא נתנה מצוה זו להשלים חסרון הבריאה, רק להשלים חסרון המדות, והנזק ההוא הגופני המגיע לאבר ההוא, הוא המכוון, אשר לא יפסד בו דבר מן

ידוע כי בענין האמונה נכשלו הפילוסופים היותר גדולים, כמו אריסטו, וא"כ איך אפשר שהתורה הקדושה תחייב את כל התינוקות ששיגו בדעתם הפעוטה יותר מאריסטו, וידוע שאין הקב"ה בא בטרוניא עם הבריות.

ותירץ ר' אלחנן, דכאשר נתבונן בזה נמצא, כי אמונה שהקב"ה ברא את העולם היא מוכרחת לכל בן דעת אם רק יצא מכלל שוטה, ואין צורך כלל לשום פילוסופיא להשיג את הידיעה הזאת.

והביא דברי החובת הלבבות (שער היחוד, פ"ו) וז"ל, "ויש בני אדם, שאמרו, שהעולם נהיה במקרה מבלי בורא שהתחילו ויוצר שיצרו. ומן התימה בעיני, איך תעלה בדעת מדבר, בעודנו בכריאותו, כמחשבה הזאת. ואלו היה בעל המאמר הזה שומע אדם, שיאמר כמאמרו בגלגל אחד של מים, שהוא מתגלגל להשקות חלקה אחת של שדה או גנה, וחושב, כי זה נתקן מבלי כוונת אומן, שטרח בחבורו והרכבתו ושם כל כלי מכליו לעומת התועלת, היה לו להפליא ולהגדיל הדבה עליו, ולחשוב אותו בתכלית הסכלות וימהר להכזיבו ולדחות מאמרו. וכיון שידחה המאמר הזה בגלגל קטן ופחות ונבזה, שנעשה בתחבולה קטנה לתקנת חלקה קטנה מהארץ, איך יתיר לעצמו לחשוב כמחשבה הזאת בגלגל הגדול הסובב את כל הארץ וכל אשר עליה מן הברואים,

הפעולות שבהם עמידת האיש ולא תבטל בעבודה ההולדה, אבל תחסר בו התאווה היתרה על הצורך, והיות המילה מחלשת כח הקושי, ופעמים שתחסר ההנאה, הוא דבר שאין ספק בו, כי האבר כשישפך דמו ויוסר מכסהו מתחלת בריאתו, יחלש בלי ספק, ובבאור אמרו החכמים ז"ל הנבעלת לערל קשה לפרוש ממנו, זהו החזק בטעמי המילה אצלי, ומי היה מתחיל בזה המעשה רק אברהם אבינו ע"ה, אשר נודע מיראת חטאו מה שזכרו החכמים ז"ל באמרו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את", עכ"ל. הרי מבואר, שמצות מילה הוא למעט ולהחליש כח התאווה. וצ"ב מהו הקשר בין זה לכל הנ"ל, שהמילה הוא אות של יהדות ומורה על האמונה בהשי"ת.

ונראה לבא זה על פי דברי הגאון ר' אלחנן וסרמן זצוק"ל הי"ד (כריש קובץ מאמרים, מאמר על אמונה), שהקשה דאיך שייך מצוה להאמין בה', דבשלמא בחובת האברים שייך מצוה לעשות או שלא לעשות, שזה הוא ביד האדם ותלוי ברצונו אם לעשות או לחדול, אבל אמונה בהשי"ת ובתורתו היא מידי דממילא, וממ"נ אם יש לו האמונה הזאת אין צורך לצוותו שיאמין, ואם ח"ו נכרתה האמונה מלבו אין בידו להשיבה, ולכאורה הוא אונס גמור בזה דליביה אונסיה.

ועוד הקשה ר' אלחנן, איך אפשר שהתורה הק' תחייב את כל ישראל משעה שהגיע לכלל גדלות, והרי

שנעשה מעצמו, הלא למשוגע יחשב האומר כן. וכל דברים אלו נמצא במדרש (בתי מדרשות ח"ב - מדרש תמורה השלם פ"ה): "מעשה שבא מין אחד לר"ע, אמר המין לר"ע מי ברא את העולם? אמר לו ר"ע הקב"ה, אמר המין הראיני דבר ברור, אמר לו ר"ע מי ארג את בגדך? אמר המין אורג. אמר לו ר"ע הראיני דבר ברור? וכלשון הזה אמר ר"ע לתלמידיו: כשם שהטלית מעידה על האורג והדלת מעידה על הנגר, והבית מעיד על הבנאי, כך העולם מעיד על הקב"ה שבראו, עכ"ל המדרש.

וא"כ דאמונה בהשי"ת הוא מילתא דפשיטא, הקשה ר' אלחנן מדוע טעו הפילוסופים הגדולים לומר שהעולם נעשה במקרה, הרי הוא דבר פשוט עד מאוד, כמו שכל בגד מעיד על האורג כמו כן העולם מעיד שיש "בורא עולם", וא"א לטעות.

ותירץ ר' אלחנן, דכתיב בתורה (דברים טז, יט): "לא תקח שוחד כי השוחד

יעור עיני חכמים". ושיעור שוחד עפ"י ד"ת הוא שוה פרוטה כמו גזל וריבית וכו'. ופסוק זה נאמר על כל אדם, וגם החכם מכל אדם, וצדיק כמשה רבינו ע"ה, אם יצויר שיקח שוחד פרוטה, יתעוררו עיני שכלו ולא יוכל לדנו דין צדק. ובהשקפה ראשונה הוא דבר תימה לומר על משה ואהרן שבשביל הנאה כל דהו שהיה להם מבעל דין אחד נשתנית דעתם ודנו דין שקר, אבל הרי התורה

והוא בחכמה, תקצרנה דעות כל בשר ושכלי המדברים להשיג הויתיה, והוא מוכן לתועלת כל הארץ וכל אשר עליה. ואיך יוכל לומר עליו שנהיה מבלי כוונת מכוון ומחשבת חכם בעל יכולת. ומן הידוע אצלנו, כי הדברים אשר הם מבלי כוונת מכוון במאומה מהם, לא ימצא בהם סימן לחכמה וליכולת. והלא תראה, אם ישפך לאדם דיו פתאום על נייר חלק, שא"א שיצטייר ממנו עליו כתב מסודר ושיטות נקראות כמו שיהיה בקולמוס. ואלו הביא אדם לפנינו כתב מסודר ממה שאי אפשר להיות מבלי מיצוע קולמוס, ואומר, כי נשפך הדיו על הנייר, ונעשתה צורת הכתב עליו מעצמה, היינו ממהרים להכזיבו על פניו, שאיננו נמלט מכוונת מכוון. וכיון שזה בעינינו דבר שא"א להיות בצורות רשומות בהסכמת דעתנו, איך יוכל לומר בדבר, שמלאכתו יותר דקה ותקונו יותר רחוק ועמוק בעינינו עד אין תכלית, שיהיה מבלי כוונת מכוון וחכמת חכם ויכולת יכול, עכ"ל.

וממשיך ר' אלחנן וכותב, שאיך אפשר לבן דעת לומר על הבריאה כולה שנעשית מאליה, אחרי שאנו רואים על כל פסיעה סימני חכמה עמוקה עד אין תכלית, וכמה חכמה נפלאה יש במבנה גוף האדם ובסידור אבריו וכחותיו, כאשר יעידו על זה כל חכמי הרפואה והניתוח, ואיך אפשר לומר על מכונה ["מאשין"] נפלאה כזאת, שנעשית מאליה בלי כונת עושה, ואם יאמר אדם על מורה שעות

חזונו מדבריו, גודל הענין של כח התאווה, שאפילו חכם גדול, אם נמשך אחר תאוותיו, לא יתכן שיהיה מאמין בהשי"ת, שהרי תאוותיו מקלקלות את שכלו מדרך הישר. שאם אחד מאמין שיש בורא עולם, הרי זה מחייבו לעשות רצונו ית', שהרי יש תכלית בבריאת העולם, והיינו לעבדו ולהיות משעבדים לעשות רצונו. וע"כ, אפילו התאוות שהם מותרות מדין תורה, אם אחד נמשך אחריהם, יכולות לקלקל את שכלו הישר, וחוי"ש יתקלקלו עיקרי אמונתו בהשי"ת. וא"כ מובן הייטב הקשר בין זה שמילה הוא להחליש כח התאווה, וזה שמילה מורה על האמונה בהשי"ת, שלא יתכן להיות מאמין בהשי"ת אם ירדוף אחר התאוות. שהתאוות יתקלקל שכלו מלהאמין בהשי"ת.

ר' איסר זלמן מלצר (אבן האזל פ"ח מהל' מעילה ה"ח) הביא מעשה נפלא שנוגע להאי ענין וז"ל, "ושמעתי בשם גאון אחד [וידוע שגאון זה היה מרן הגאון ר' חיים הלוי סאלאווייציק זצוק"ל] שאמר לו אחד מה'חפשים' - "יש לי קושיות", אמר לו הגאון אם היה לך קושיות היה אפשר ליישב קושיותיך, החסרון הוא שהם אצלך לא "קושיות" אלא "תירוצים", אינך רוצה לשמור דיני התורה, ואתה רוצה לתרץ עצמך למה אין אתה שומר, ולכן אתה ממציא לך "קושיות" והם אצלך "תירוצים", וכשאומר לך תירוצים לא יתקבל אצלך כי אתה רוצה

העידה לנו שכן הוא, ועדות ה' נאמנה, וע"כ צ"ל שהוא חוק הטבע בכחות נפש האדם, כי הרצון ישפיע על השכל, ומובן שהכל לפי ערך הרצון ולפי ערך השכל וכו'. ומצינו ברז"ל (כתובות קה:) שע"י הנאה כל דהו שהגיעה להם מאדם, הרגישו תיכף נטיה בשכלם לומר מצי טעין הכי וכו'.

והשתא נחזי אנן, אם רז"ל שהיו כמלאכים ברוחב דעתם ובמידותיהם הקדושות, פעלה עליהם קבלת הנאה כל שהוא להטות שכלם, כל שכן אנשים המשוקעים בתאוות עולם הזה, אשר יצה"ר משחד אותם ואומר להם הרי לפניך עולם של הפקר, ועשה מה שלבך חפץ, ואף החכם היותר גדול לא תעמוד לו חכמתו בשעה שהוא שיכור, ומעתה אין תימה מהפילוסופים שכפרו בחידוש העולם, כי כפי גודל שכלם עוד גדלו יותר ויותר תאוותיהם להנאות עוה"ז, ושוחד כזה יש בכחו להטות דעת האדם.

היוצא מזה, כי יסודי האמונה מצד עצמם הם פשוטים ומוכרחים לכל אדם שאיננו בכלל שוטה, אשר אי אפשר להסתפק באמיתתם, אמנם רק בתנאי שלא יהא האדם משוחד, היינו שיהא חפשי מתאוות עוה"ז ומרצונותיו, וא"כ סיבת המינות והכפירה אין מקורה בקלקול השכל מצד עצמו, כי אם מפני רצונו בתאוותיו המטה ומעורר את שכלו, עי"ש בכל דברי ר' אלחנן.

"ובכלל 'אפיקורסות' הוא כל מחשבות זרות שהם היפך דעת התורה. ובכלל 'זנות' הוא מי שהוא רודף אחר תאות העולם מבלי שיכוין בהם כלל לכוונה טובה, כלומר שלא יעשה אותם כדי שיעמוד בריא ויוכל להשתדל בעבודת בוראו, רק כוונתו תמיד להרבות תענוגים גדולים לנפשו", עכ"ל. ומובן היטב, מדוע הני ב' ענינים נכללו בחד קרא, הענין של אפיקורסות, והרדיפה אחר תאוות העולם הזה, שהרי זו הסיבה שגורמת אפיקורסות. ועל כן, כדי שיהא היהודי מאמין באמונה שלימה בכל עת, בכל רגע ורגע איכא מצוה תמידית שלא לרדוף אחר תאוות העולם הזה.

ואפשר שזהו מצות מילה, שאינו רק המעשה העשייה, אלא כל זמן שנימול איכא קיום, והיינו לקיים באמונה בהשי"ת, וחובת אמונה קיים בכל עת ובכל רגע, אפילו בבית הכסא ובית המרחץ חייב להאמין בהשי"ת. ועל זה שמח דוד המלך, שיש לו מילה, ושייך לקיים מצות האמונה אפילו בבית המרחץ.

בהקושיות. ואמר הגאון, שזהו מה ששנו חכמים בהגדה של פסח בדיבור "רשע מה הוא אומר כו", ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר כו'. דלכאורה מוקדם הוא כופר וא"כ מוציא עצמו מן הכלל, אבל באמת אינו כן, דסיבת מה שכופר הוא בשביל שרוצה להוציא עצמו מן הכלל ולהפטר מדיני תורה, וזה הסיבה שכופר בעיקר", עכ"ל.

הרי מבואר, שקלקל האמונה בהשי"ת אינו משום שיעורר "קושיות" בעניני האמונה בהשי"ת, רק כל הקושיות הם רק "תירוצים" מדוע אינו רוצה לשמור התורה הקדושה. וכל כך "תירוצים" באו משום שהמשיך אחר התאוות. וע"כ, לקיים באמונה שלימה בהשי"ת צריך לפרוש מכל תאוות שבעולם.

הנה אחד מן השש מצוות תמידיות הוא מצות "ולא תתרו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", כן הובא בביאור הלכה (סי' א). ודרש בספרי: אחרי לבבכם - "זו מינות". ואחרי עיניכם - "זו זנות". והוסיף על זה הביאור הלכה וז"ל:





בדק הבית



[א]

שאלות ותשובות בענינים שונים באורח חיים, ממרן הגר"ח קניבסקי זיע"א

כתב ונערך עם הוספות ומראי מקומות על ידי הגר"ר יעקב אהרן סקוצילס שליט"א, מח"ס
אהל יעקב

הרהור בדברי תורה בברכה בלי כיסוי ראש

(1) **שאלה:** אחד ששוחה בברכה או בים בלי כיסוי ראש האם מותר לו לחשוב בדברי תורה?

תשובה: אין ראוי^(א).

החזרת סידור לתוך בית הכנסת אם צריך לומר פסוק

(2) **שאלה:** אחד שצריך להחזיר רק סידור או ספר לתוך בית הכנסת, האם הוא צריך לשבת ולומר פסוק או דברי תורה?

תשובה: כן^(ב).

א. בכל עניני כיסוי ראש ראה בשו"ע (או"ח סי' ב ס"ו) ובמשנה ברורה שם, ולענין נידון דידן הרי מבואר מדברי הפוסקים שם שדוקא באמירת דברי תורה או ברכות יש חשש כשהראש אינו מכוסה, אך להרהר בדברי תורה לכאורה אין חשש, והרצתו להחמיר בזה כמ"ש מרן (שליט"א) זצ"ל תע"ב. ולמעשה מרן הגר"א נבנצל במח"ס שבט הקהתי, הגר"ש דבליצקי והגר"ע אויערבאך שליט"א כתבו שזה מותר.

ב. בדין של עשיית בית הכנסת לקפנדריא כתבנו קצת בזה בספרי שו"ת מצינו תצא תורה חלק א'. ושם בחלק המילואים הבאנו מאמר ארוך מידידי הגר"י שוב שליט"א ואכמ"ל בזה שוב, מיהו לעת עתה מן הראוי לציין בקיצור מה שכתב הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א במח"ס משנת יוסף חלק יג (סי' נג) תשובה לידידי הגר"א פרינץ שליט"א במח"ס אבני דרך שגם כן הרחיב בזה בספרו.

בספר משנת יוסף הל' בית הכנסת (סי' לא) הביא מספר סדר משנה של בנו של המחצית השקל שכתב לחקור ביסוד איסור קפנדריא אם זה איסור עצמי ונחשב כקלות ראש לבית הכנסת, או שזה רק מטעם ביאה ריקנית שנכנס שלא לצורך תפילה. ודייק מלשון הרמב"ם הל' תפילה (פי"א ה"ח) שכתב לא יעשנו קפנדריא וכו' שאסור להכנס להן אלא לדבר מצוה. שכונתו שזה איסור בפני עצמו, מכח כניסה לחוד שלא לדבר מצוה.

מעתה אם נכנס לבית הכנסת לשם מצוה שמקומה לעשותה בבית הכנסת אין זו ביאה ריקנית, ומותר. כגון שרוצה להכניס צדקה לקופת בית הכנסת. וכמו כן להחזיר הסידור שהוציא שיש בזה מעין השבת אבידה וכבוד ספרי קודש לא להשאירם בחצר, וא"כ אין צריך בכניסה זו לומר פסוק או דברי תורה. ושאלתי את מרן הגר"א נבנצל שליט"א

וקדשתו בהקדמת שלום ולחיצת ידו

(3) **שאלה:** אחד שמגיע לומר שלום לב' אנשים אחד מהם כהן ואחד מהם ישראל האם יש ענין ללחוץ ידיו ולומר שלום להכהן לפני הישראל?
תשובה: כן.^א

לא אמר והוא רחום בבוקר אם להשלימו במשך היום

(4) **שאלה:** אחד שנאנס ולא אמר בבוקר והוא רחום בשני וחמישי האם עליו להשלים את זה במשך היום?
תשובה: כן.^ב

אם מברכים ברכת הגומל אחרי כל ניתוח

(5) **שאלה:** האם אחרי כל ניתוח שעושים הרדמה צריכים לברך ברכת הגומל?
תשובה: ראוי.^ג

וכתב לי שלא צריכים לומר פסוק וכדומה בכה"ג, וכן דעת הגר"ש דבליצקי זצוק"ל והגר"ע אויערבאך שליט"א, ובמח"ס שבט הקהתי שליט"א כתב לי שלכאורה לא צריכים לומר פסוק.

ג. והנה כבר ידוע שמרן (שליט"א) זצ"ל מקפיד בענין וקדשתו אף כשעונה למכתבים לכהנים לפני כולם, וכבר העיר את זה ידידי המפורסם הגר"ג הכהן רבינוביץ שליט"א בספרו גם אני אודך וכן הגר"מ גבאי שליט"א בספרו בית מתתיהו, וראה שם עוד אריכות ופרטי דינים בכל זה. ומ"מ נראה שכן ראוי לנהוג, וכ"כ לי בתשובה במח"ס שבט הקהתי שליט"א שיש ענין להקדים שלום עליכם לכהן כשעומד לפניו עם ישראלים או לויים וכדומה.

ד. בשו"ת משנת יוסף חי"ג (סי' מ) נשאל בזה, וכתב שתפילת והוא רחום נשגבה מאד, ונתקנה תיכף אחר חורבן בית שני על פי נס ורוח הקודש, ראה בשו"ת משנת יוסף ח"ד (עמוד קכח). התפילה נתקנה כדי לעורר רחמים על ישראל. ולכן אם נאנס בבוקר יש לו להשלימה כל היום מתי שיוכל, וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים חלק ו' (סי' סא). ועוד כתב שם דאיתא בשו"ע (סי' קלד) דמי שאינו אומרה הוא פורץ גדר. ואין לזה שייכות לתחנון במנחה, ולכן במקרה שאחד נאנס בשהרית מלומר והוא רחום, ובמנחה הגיע חתן ולא אמרו תחנון, עדיין חייב ב"הוא רחום" אפילו לפני מנחה. או אחר מנחה, וכמו תפילת תשלומין שצריך להתפלל קודם תפילת החיוב ואח"כ מתפלל התשלומין (סי' קח), וא"כ מה שהיה בדעתו להשלימו אחר מנחה אינו פוטר לגמרי. וכ"כ לי הגר"א נבנצל שליט"א.

ה. דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל הובא בספר מסורת משה חלק ב' (או"ח אות פב-פג) שיש לברך אחרי ניתוח אף שעשו הרדמה מקומית, וזה סיבה בלבד שמחייב לברך הגומל אח"כ. ומרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שאחרי הרדמה כללית צריך לברך, והגר"י שוב שליט"א כתב לי דרק אם ניתוח שהיה בו סכנה מברכים, כן שמעתי מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א. ומהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א (זצ"ל) שמעתי דעל כל הרדמה כללית יש לברך.

ברכת הגומל לאחד שכמעט נחנק מעצם

(6) **שאלה:** אחד שאכל דג ועצם היה תקוע בתוך הגרון שלו עד שכמעט הרגיש שלא יכול יותר לנשום וברגע אחרון נעשה נס והעצם יצא מפיו, האם הוא נחשב שהוא היה במקום סכנה מספיק שיכול לברך על זה ברכת הגומל בשם ומלכות? **תשובה:** יברך^ו.

לא בירך שהחיינו בלבישה ראשונה אם יכול לברך בשניה

(7) **שאלה:** נשאלתי מאחד שקנה חליפה ושלח אותה לחיית ולא תיקן אותו לגמרי, ואמר לו ששבוע הבא יתקן הכל, וכעת בשבת לא היה לו ללבוש אלא אותו חליפה בדוחק, ולא בירך עליו שהחיינו, כעת הוא שואל האם מותר לו לברך שהחיינו בשבוע הבא אחרי התיקון הסופי מהחייט? **תשובה:** יכול^ז.

ברכת שהחיינו כשקנה בגד בתשלומים

(8) **שאלה:** אחד שקנה בגד חדש ומשלם עליו בתשלומים האם מותר לו לברך שהחיינו אפילו לפני שגמר את כל התשלומים? **תשובה:** לא^ח.

ו. ראה באו"ח סי' ריט ובמשנה ברורה שם, וכן בספר פסקי תשובות כמה פרטי דינים בזה, וכגון אחד שהכניס את עצמו לסכנה אם צריך לברך, או אחד שהיה במצב של סכנה אם הוא מברך, ולמעשה ראיתי עוד כמה פוסקים הסכימו לכלל של מרן (שליט"א) זצ"ל לברך, ובמח"ס שבט הקהתי שליט"א כתב לי בזה שיברך בלי שם ומלכות כי הוא נס בדרך העולם.

ז. הנה בענין מי שלבש בגד חדש ושכח לברך שהחיינו כתב בספר הליכות שלמה (פרק כג דבר הלכה אות כב) שיכול לברך כל זמן שניכר בו חידושו. וכן דעת הגר"ע יוסף זצ"ל הובא בספר שהחיינו (פ"ג הערה 2), וכן כתב לי הגר"א נבנצל שליט"א. ובספר שהחיינו שם הביא מעוד כמה פוסקים שנקטו שבלבישה שניה כבר לא יברך שהחיינו, אלא יכול לברך כל זמן שעודנו בתוקף שמחתו בלבישה הראשונה.

ח. והנה לכאורה ממנ"פ צריך לברך, דהרי הזכרנו לעיל שנחלקו הראשונים והאחרונים אם מברכים שהחיינו בשעת הקניה או בשעת הלבשה, וכאן שקנה כבר את הבגד כבר ראה אותו ויכול גם ללבוש אותו כיון שעשה קנין עליו מהחנות, וכ"כ לי הגר"א נבנצל שליט"א. וכן בספר חוט שני הל' שבת חלק ג' (עמוד רכז) ובספר חוט שני הל' ברכת הודאה (עמוד קפ) פסק שאם קנה בגד ולא שילם במזומן אלא בתשלומים, יכול לברך שהחיינו בשעה שמתחיל להשתמש, ואף שעדיין לא שילם על כל הבגד כיון שהבגד כבר שלו, ומה שחייב כסף למוכר זה חוב בעלמא.

הזכרת שם השם בזמירות פעמיים

(9) **שאלה:** האם יכולים לומר שם השם בזמירות או צריכים להגיד "השם", ואם כן יכולים האם מותר לומר אותו פעמים, וכגון אלו ששרים את המשפט פעמיים לכל משפט האם בכל פעם מותר להזכיר שם השם?
תשובה: אין ראוי^(ט).

החלפת כל הבגדים לכבוד שבת

(10) **שאלה:** האם צריכים להחליף את כל הבגדים לכבוד שבת כגון כיפה גרביים נעליים, או מספיק חולצה מכנסיים ומעיל?
תשובה: הכל^(י).

נפל תפילין לקטן אם צריך לצום

(11) **שאלה:** קטן עד גיל י"ג שנים שנפלו ממנו התפילין, האם הוא צריך לצום?
תשובה: חצי יום^(יא).

פרשיות שנפלו באמצע הכתיבה אם צריך לצום

(12) **שאלה:** אחד שכתב רוב הפרשיות של התפילין ובאמצע הכתיבה הפרשיות נפלו על הרצפה האם הוא צריך לצום?
תשובה: לא^(יב).

ט. והנה כבר דנו בזה הרבה פוסקים, ויש מנהגים שונים כיצד נוהגים למעשה, וכל אחד יכול לברר אצל רבו מה מקובל, או לפעמים נמצא שיש קבלה מבית אבא וכדומה, עכ"פ ראיתי בספר מסורת משה חלק ב' (אור"ח אות צב) שנשאל בזה וכתבו שם מהגר"מ פיינשטיין זצ"ל שהשיב שבפעם הראשון שמזכיר השם, מותר להזכירו, ואם ירצה לחזור עוד פעם על כל המשפט גם כן מותר, ואם רק רוצה לחזור על השם לבדו, אז אף שבעצם מותר, מ"מ יותר טוב שיגיד בפעם השני "השם" ולא שם השם האמיתי, דקשה לשער מחשבות המשרורים, ויותר טוב להחמיר. והביאו שם שהוא עצמו החמיר לא להזכיר שם ה' בזמירות, רק במקום שזמר פסוקים כגון מזמור לדוד.

י. ראה במשנה ברורה (סי' רסב סק"ה) שכתב טוב שלא ילבש בשבת מכל מה שלבש בחול אפילו חלוק, וראה עוד בשו"ת נשמת שבת ח"א (עמוד ט').

יא. עי' בשו"ת משיב נבונים ח"ג (סי' ב) שנשאל בזה, והביא כמה צדדים להקל, והוסיף שאפילו אצל גדול יש מקילים בזמן הזה ובפרט שלא מצאו מקור לזה מדברי חז"ל, אלא שדין זה נלמד מספר תורה שנקרע. ועוד דאפילו לגבי גדולים מצאנו שכתבו בשם הרה"ק מלובלין זצ"ל להקל מלצום אם ילמד חמישה דפים גמ' עם פירוש רש"י או שני דפים גמ' רש"י ורא"ש בו ביום, או אם לומד שעה אחת יותר ממה שרגיל, והכל לפי כשרונו ויכולותיו. והגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שאין צריך לצום בכה"ג.

יב. ראה בבירור כל זה בשו"ת משיב נבונים ח"ג (סי' א) במה שהאריך לברר פרטי דינים בין פרשיות שנגמרו כתיבתם

איש ששכח להדליק נרות שבת אם קונסין אותו

13) **שאלה:** איש ששכח להדליק נר שבת כגון שאשתו היתה מדלקת מחוץ לבית וכדומה, האם צריך להוסיף נר משום קנס לשבתות הבאות?

תשובה: לא (י').

שכח להדליק סיר אימי של טשולנט והכל חי אם מותר למלטל בשבת

14) **שאלה:** נשאלתי מאחד בליל שבת ששם לב שהסיר בישול שלו לא נדלק לפני שבת, ובתוך הסיר יש בשר חי ירקות חיות וכדומה שלא ראויים כעת לאכילה כי לא התבשלו בכלל, הוא שאל אם מותר לו להזיז את זה על ידי שינוי לתוך המקרר כדי שלא יתקלל הבשר חי שלו?

תשובה: על ידי גוי (י').



לבין פרשויות באמצע כתיבתם. וכן מה שיש לדון לגבי יריעות ספר תורה שנגמרה כתיבתן ועדיין לא נתפרו בגידין, וכ"כ לי הגר"א נבנצל שליט"א שאין צריך לצום.

יג. הרמ"א (סי' רסג ס"א) הביא שאם אשה שכחה להדליק נרות שבת קונסין אותה לשבתות הבאות להוסיף נר. ויש לעיין אם הקנס הוא דוקא עבור האשה או אפילו אם איש כשהיה צריך להדליק ושכח אם צריך להוסיף גם כן, וקבלתי להורות בזה שאיש לא צריך להוסיף, וצדדי הספק הם, מאחר והאיש גם כן מחויב בהלדקת נרות לכן הקנס שייך אליו, או כיון שאצל האשה בדרך כלל מוטל החיוב הדלקה אצלה ממילא הקנס שייכת רק אליה. בשו"ת באר משה חלק ח' (סי' סג) כתב בפשיטות שלא תיקנו חז"ל קנס לאיש. וכן בקובץ מבית לוי חלק יא (עמוד לב הערה י') הביא שאמר הגר"ש וואזנר זצ"ל דיש לומר שרק האשה שעליה מוטלת ההדלקה בבית מפני שצרכי הבית עליה חייבת להוסיף ולא האיש. וכן כתב לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א שדוקא האשה קונסים. ובספר נטעי גבריאל (פרק צא הערה ז) הביא כן משו"ת שיח יצחק (סימן קל"ה), אולם הביא שם עוד שהחמירו בזה וטעמם על פי השו"ע הרב (ק"א סק"ב) שנקט דעיקר החיוב הוא על האיש, והאשה היא רק שלוחו בודאי שייך לקנוס אותו אם שכח, וכך קיבל מרבנים. וציין למה שכתב בשש"כ (פרק מג הערה לה) שהסתפק אודות אלו שמחמירים על האיש לקנוס אותו האם זה דוקא בשבתות אלה שהוא מדליק בהם, או קונסין גם אשתו כשהיא מדליקה עי' שם. וכן בספר הליכות אבן ישראל הל' שבת (פ"ד סעיף נד) פסק הגרי"י פישר זצ"ל שגם האיש קונסים לו להדליק נר נוסף, אך הוסיף שאפשר להדליק את הנר הנוסף במקום אחר ולא דוקא ליד הנרות. וכן נקט בשו"ת משנת יוסף חלק ו' (סי' עט) דלאו דוקא אשה אלא ה"ה איש קונסין, ולא כתב הרמ"א לשון האשה אלא שדיבר בלשון הווה. מיהו להלכה למעשה פוסקים שנוהגים לקנוס רק את האשה ולא את האיש. וראה בסמוך מה הדין באיש ששכח להדליק בביתו בשבת שאשתו יולדת ונמצאת בבית חולים. יד. אולם הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שיוכל להזיז את הסיר במקרה כזה, וכן כתב לי במח"ס שבט הקהתי שליט"א. וברשימות הגר"י שוב שליט"א כתב שמותר כלאחר יד להכניסו למקרר, כן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי זצוק"ל והגאון רבי עזריאל איערבאך שליט"א.

והגר"נ גראס שליט"א במח"ס שו"ת שאירת אברהם כתב לי וז"ל: לענ"ד מהיות שווי הבשר החי יותר משווי הירקות

[ב]

הנהגות מגדולי הדור בעניני חתונה וסידור קידושין

נלקט ונערך בתוספת הערות ומראי מקומות ע"י הג"ר מנחם סאוויץ שליט"א, מח"ס
ישמח לב ור"מ מתיבתא מקור חיים, ליקוור

הנהגות רבנו ה'חזון איש' זצ"ל א

א. עורר להקדים את זמן החתונה. וז"ל מרן במכתב: רצוני להעריך כי מן המשנה
ומן הגמ' להקדים הפרק ובי"ח שנה יש חיוב וכן נהגו דורות הרבה, ויש
מאחרין מפני עסק התורה, אבל אין דרך זו רק ליחידים, ולכן אם יזדמן לך ענין הנותן
אפשרות לקבוע על התורה בעתיד הקרוב, אל תזניחה ועל העתיד הרחוק אין ראוי
לחקור שנאמר תמים תהי'.^(א)

והמים, שכן הוא בדרך כלל במקרה הרגיל להתבשל לכבוד השבת, נמצינו דנין בעיקר על דין הבשר החי וממנו נדע
דין שאר המרק, כי קדירה זאת הינה בסיס לבשר ולירק ולמים וכפי שיתבאר בס"ד.

הנה בסי' שח סל"א מבואר שבשר חי של עוף מותר בטלטול בשבת, והוא מפני דחוי לאומצא. ובטור"ז כתב להתיר
אפילו בשר בהמה מפני שראוי לכלבים עיי"ש. והמשנה ברורה כתב להתיר במקום הדחק גם בבשר בהמה. ולפי"ז
הרי כיון שהבשר עוף אינו מוקצה כלל הו"ל הסיר בסיס לאיסור ולהיתר, וההיתר חשוב יותר, כנ"ל שערך הבשר
בדרכ"כ שזה יותר מערך הירק והמים. ולפי"ז בדרך כלל אין כלל שאלה של מוקצה ומותר לטלטל סיר זה כדרכו
להכניסו למקרר (ואין חשש משום הכנה, כידוע שמפני דבר המפסיד אין זה נקרא הכנה ואכמ"ל).

אלא שיש מקום לדון שהאידנא אין מי שיאכל בשר חי אפילו של עוף וניחוש לה מפני איסור מוקצה. ואכן כן טען
בערוך השולחן (שם ס"ק נח) שכהיום נתבטל היתר זה כיון שאין מי שיאכל בשר חי, וגם לכלבים אין נותנים כיון
שחסים על הבשר. אך מסתימת המשנה ברורה שהיה בדורו של הערוך"ש, נראה שלא חש לזה ומשנה לא זוה ממקומה
להתיר, ועי' שבה"ל ח"ג.

מיהו נראה שעכ"פ ניתן בזה בשופי לסמוך על טלטול בין אצילי ידי (עלנבויגע'ן), שמבואר בשו"ע הרב סי' רע"ו
שנחשב כטלטול כלאחר יד שהוא כטלטול בגופו, והותר אפילו לצורך המוקצה ממש (כמבואר בסי' שי"א). ואע"פ
שלא נראה כן במהרש"ם (דעת תורה שיא ס"ח) והביא ראייה מירושלמי. מ"מ נראה שלא היה לפני עניו הק' את דברי
השועה"ר המתיר (כי לא היה נמנע מלהביאו), וגם שיש המיישבים הראיה מהירושלמי. ולכן כיון שבלא"ה סתימת
המשנ"ב להתיר בשר חי גם האידנא, אלא שאין אנו מתירין שלא לצורך (עי' שבה"ל ח"ג), מ"מ בודאי שלענין טלטול
באצילי ידי ניתן לסמוך בשופי אהיתרו של רבינו השועה"ר.

א. זכינו בס"ד ומו"ר הגר"ח קניבסקי זצ"ל עבר על כל ההנהגות הנו' והגיה בכ"י קודשו את הטעון תיקון. הנהגות
א-ו נלקטו מספר דינים והנהגות ממרן החזון איש (ח"ב פרק ח עמ' לו). ע"ש. שאר ההנהגות מספרים אחרים כמבואר
מקורם בהערות.

ב. קובץ אגרות (חלק ב אגרת קלה). ועי' חזו"א (אהע"ז סי' קמח לקדושין דף כט ע"ב).

- ב. **לאחר** שחשש לישא בת כהן [עפ"י הגמרא בפסחים מט ע"א] השיב מרן במכתב: "זה הירא מדינא דגמרא ראוי לידבק בזרעו של אהרן".^ג
- ג. **הוי** עובדא שלאחר קשרי שידוכין [תנאים] נתעוררו שהחתן אינו נראה ירא שמים ויש חשש קרוב שלא התפלל מנחה, והורה לבטל התנאים.
- ד. **פעם** אמר מרן לחתן אחד ממקורביו שישכור את מקום החופה ומקום היחוד.^ד
- ה. **כלה** שפרסה נידה אפשר להקל שאמה תישן עמה בחדר פנימי ותנעול הדלת והמפתח ביד האם והחתן בחיצון.^ה
- ו. **שמעו** משמו שחתן בז' ימי המשתה דאסור במלאכה, דגם כתיבה בכלל זה.^ו
- ז. **נשאל** מרן זצ"ל האם מותר לכלה בז' ימי המשתה לבשל, והשיב להתיר. כי דינם של חתן וכלה כמו בחוה"מ. (ארחות רבנו הקה"י ח"א, הוספות עמ' נד).
- ח. **השיב** שאפשר להרבות בתוספת כתובה כפי רצונו, ואינו קשור בנדוניה שקיבל.^ז
- ט. **הורה** שאין לכלול הכתובה דאורייתא, בס"ה של הזקוקים או הלירות, ואם בא לכתבו ס"ה כתובתא דא וכו' יש לכתוב ס"ה זווי מאתן ועוד וכו'.^ח

ג. קובץ אגרות (חל קג אגרת קנה). ובספר מעשה איש (ח"י עמ' קכו) מובא בשם הגר"מ מזרחי שליט"א: היה לי חבר מעדה שמקפידים שלא לישא בת כהן, הלא התארס עם אחת שבאירוסין שמעה אמו שהכלה בת כהן היא, ורצו לבטל את השידוך. קרא לו החזו"א ואמר: אם לא הייתם עושים אירוסין נוחא, אך עתה הרי ברצונכם "לבטל" - אין לך זולול בזרע אהרן יותר מזה! והמשיך: אני מבקש שלא תבטל השידוך ואני מבין אתכם שתזכו לבית מבורך ותראו בנים לבניכם. ואכן הברכה התקיימה על הצד היותר טוב. ועי' בספר ארחות רבנו הקה"י (ח"א עמ' רסה אות י) ובספר תולדות יעקב (עמ' שלט).

ד. עי' דה"ח הובא במ"ב (סי' שלט ס"ק לב). ועי' שו"ע (אהע"ז סי' נה ס"א ובהגהות הגר"א שם). ועי' חזו"א (אהע"ז סי' סג ס"ק יז). ע"ש. ובספר מעשה איש (ח"ב עמ' קעב) מובא: שבועות מספר לפני הסתלקות רבנו, נכנס הגר"נ שולמן לשאול, לפני נישואיו, האם צריך לקנות את מקום החופה? השיב רבנו שאין צריך. אמר השואל שבכריסק מקפידים על כך שיקנו מקום החופה. רבנו סבור היה שאין צורך בכך, אבל מנהג זה מצא חן בעיניו. (מהגר"ר אליעזר שליונגר שליט"א). ע"ש. ובספר ארחות איש (שער יא סי' ט' עמ' רפד) כתב משם מרן דכמדומה שאמר לח"א שישכור מקום החופה והיחוד. ע"ש עוד. ועי' שו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רפז אות א).

ה. חזו"א (אהע"ז סי' לד ס"ק ה').

- ו. וכדין חול המועד. עי' חזו"א (אהע"ז סי' סד ס"ק ז) דאיסור מלאכה דחתן נראה דלא חמיר מחוה"מ ודבר האבד מותר. ע"ש. וראה בס' ארחות רבנו הקה"י (ח"א בסוה"ס, הוספות עמ' נד) ששאל הגר"ח קניבסקי זיע"א ממרן זצוק"ל, האם מותר לו לכתוב כשהוא חתן על נייר שפרוטה זו 'מעשר עני', ואסר לו מרן מטעם מלאכה. וע"ע בספר ארחות איש (שער יא סי' ט עמ' רפד). ובס' מועדים וזמנים (ח"ז סי' קנד) ובשו"ת תשובות והנהגות (סי' תשנד) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' רצב) ובשו"ת ויצבור יוסף (בר-שלום, ח"ג סי' עט).
- ז. הגה"צ ר"ח פרידלנדר זצ"ל הובא בספר מעשה איש (ח"ד עמ' כה).
- ח. הטעם כי לפעמים נמצא שאין בסך הכל כפי ערך הכתובה עם הנדוניה והתוספת, וכש"כ ברבות השנים עם שינוי ערך המטבע, והובא בס' ארחות איש (שער יא סי' ט עמ' רפג).

י. **אמר** שאין צריכים העדים לראות פני הכלה, דסגי במה שיכולים ללכת אחר הגוף ולהעיד עליו. ט)

יא. **נשאל** רבנו זצ"ל לאיזה חתונה צריך לנסוע, וכמה זמן חייבים לשהות? והשיב: להשים לב איך מנהג העולם ואיך מרגישים. ונשאל: מדוע תהיה מצוה זו שונה מכל המצוות? והשיב: כך הדין בכל המצוות שאין להם שיעור. י)

יב. **בענין** סידור קידושין לזוג חילוני, מובא בשם מרן שאמר שאע"פ שהדבר חמור, מ"מ יש מצבים שבהימנעות גורמים לרע יותר גדול. הדברים נאמרו לפי הנראה בנוגע למצב בארץ שהיה מביא המנעות לנישואים אזרחיים. יא)

יג. **אברך** בן תורה רצה לערוך סעודת "שבע ברכות", לזוג חילוני, ושאל על כך את מרן זצ"ל. שאלו מרן אם שומרים הם על טהרת המשפחה, וכשנענה לשלילה, שמסתמא לא, אמר: אם כן הברכות לבטלה! יב)

יד. **הוה** עובדא שנכח רבנו בשמחת ז' ברכות, והיה חסר פנים חדשות כדי לברך ז' ברכות, לפתע נכנס עני ואביון. אמר רבנו: "לפנים חדשות צריך לברר במטבח" ... [אם מרבים הסעודה בשבילן]. יא)

טו. **מעשה** והיתה חופת נדה, וא' שאל את רבנו שבספר 'טהרת ישראל' כתוב שצריך לעשות שוב קידושין. בתחילה אמר רבנו: בסדר, יבואו ונעשה שוב קידושין. אח"כ בירר העניין ושלח להגיד שאין צריך ואין טעם לעשות שוב קידושין. יד)

טז. **א'** ביקש מרבנו להזמינו ולכבדו בסידור חופה וקידושין אצלו. רבנו לא אבה להיענות לבקשה זו בחיוב, בציינו כי כיבוד זה שייך לרב דמתא, ואין ראוי לפגוע בו ולכבד מישהו אחר בחלקו שלו. טו)

ט. הובא בספר ארחות איש (שער יא סי' ט עמ' רפד). ועי' שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תשנז) שכן הוא דעת מרן הגר"י קניבסקי זצ"ל בעל הקהילות יעקב.

י. הגה"צ רבי דב יפה זצ"ל הובא בספר מעשה איש (ח"ג עמ' טז).

יא. הגאון רבי שאול ברום זצ"ל במכתב אל הגרפ"י ווסרמן, הובא במעשה איש (ח"ד עמ' קסז). ע"ש. וע"ע בענין קידושין אזרחיים מש"כ מרן זצ"ל והובא בספר ארחות איש (שער יא סי' ט עמ' רפג). וע"ע מבקשי תורה (קובץ לא, אלול תשס"ב, כרך ו, עמ' של). וע"ע בענין שידוכים וסידור קידושין לחילוניים בקר"א (ג-קנג) ובשו"ת עטרת פז (זביחי, ח"ד כרך ד אהע"ז סי' א) באורך. ובשו"ת דברי בנייהו (דיין, ח"ו סי' מ). ובתשובות והנהגות (ח"ד סי' רפט).

יב. בעל המעשה רבי יוסף פרידלנדר שליט"א הובא בספר מעשה איש (ח"ד עמ' קסז).

יג. הובא בספר מעשה איש (ח"ג עמ' קנג). ועי' שו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רפז אות כה).

יד. הובא בספר מעשה איש (ח"ג עמ' קנג). ועי' שו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רפז אות כג וסי' רפח).

טו. רבי לוי יצחק בנדר זצ"ל בספר איש חסידיך (עמ' רעט) ובספר מעשה איש (ח"ב קסח) ובקובץ מבקשי תורה

יז. **מעשה** בחתן שדרש בסעודת נישואיו. רבנו שנכח בשמחה, ישב כל הזמן והאזין לדברים, בלי להגיב כלום. רק כשסיים החתן את דבריו אמר לו רבנו זצ"ל: אין זה אמת... (טז)

יח. **מין** זצ"ל הורה לא' שיכול להינשא באחד מעשרת ימי תשובה. (יז)
 יט. **מין** זצ"ל הורה שאף מי שלא אכל בסעודת ז' ברכות, יכול לברך ברכת חתנים. (יח)
 כ. **מה** שאסור לסרב בכוס של ברכה (גמ' ברכות נה ע"ב) זה רק בכוס של ברכת המזון, ולא בברכה מז' ברכות. (ט)

כא. **אף** שמרן זצ"ל היה בתוך שנת אבלותו בכ"ז הסב בסעודת ז' ברכות של הגר"ש גריינמאן זצ"ל שהיתה בשבת. (ארחות רבנו הקה"י ח"ד עמ' קלח אות פד. ע"ש) הנהגות מרן הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל (כ)

א. **עובדא** הוה שהתאחרה החופה עד הלילה, והתיר רבנו זצ"ל לחתן שהתענה, לשותות לאחר השקיעה משקאות קלים (אבל לא משקאות משכרים), אף לפני החופה.

ב. **רבנו** זצ"ל לא נהג לשותות מכוס ברכת הנישואין.

ג. **בחופות** שערך רבנו זצ"ל חתמו העדים לפני שהלכו לחופה, ולא מתחת החופה דוקא.

(קובץ לא, אלול תשס"ב, כרך ו, עמ' שכז). ע"ש. אולם מעשים שבכל יום שמכבדים רבנים אחרים בסידור חופה וקידושין (כראשי ישיבות של החתן וכד') ולא את המרא דאתרא, ושמא חשש רבנו טובא בהאי עובדא ביודעו ומכירו את הרב דמתא שעלול להפגע ולהעלב, וכבר נודע בשערים גדול וזהירותו של מרן זצ"ל בענינים שבין אדם לחברו. ומצאתי בס"ד שנשאל מרן הגר"ש אלישיב שליט"א על עובדא זו ממש, והשיב, דבזמנינו שהמרא דאתרא אינו מקבל שכן עבור הסידור קידושין ואין בתוך הקצבה שלו שכרו מחופות וקידושין - הרי שכבר אין לו דין קדימה בזה. ולכן רבים נוהגים היום לכבד את ראש הישיבה של החתן בכבוד סידור הקידושין. אמנם יש קהילות בודדות בעולם שנקבע שם שרק המרא דאתרא הוא מסדר הקידושין (הובא במבקשי תורה שם, עמ' שכז). וע"ע בספר עלינו לשבח (דברים-א עמ' ר).

טז. הגר"א קופשיץ שליט"א הובא בספר מעשה איש (ח"ב עמ' קעב). ובשעת הדרשה לא העיר מרן זצ"ל מאומה, רק לאחריה.

יז. בעל המעשה הגר"ר פנחס שרייבר שליט"א הובא בספר מעשה איש (ח"ב עמ' ריא).

יח. ממור"ר הגר"ח קניבסקי זצ"ל הובא בספר מעשה איש (ח"ד עמ' קמח).

יט. בספר דרך שיחה (עמ' קנה) כתב הגר"א מן שליט"א: אמרתי לרב [מור"ר הגר"ח קניבסקי] שכאשר הגיע החזו"א לתל אביב לחתונת אבי מורי הגאון זצ"ל, וסבא זצ"ל רצה לכבדו בברכה, סירב. מדוע סירב? הרי אסור לסרב בכוס של ברכה. תשובה: מה שאסור לסרב זה רק בכוס של ברכת המזון. החזו"א היה נמנע מכל דבר של פומבי משום צניעות וענוה.

כ. הנהגות אלו קיבלתי מאת תלמיד רבנו הגאון רבי אפרים גרינבלאט זצ"ל אב"ד במעמפיס ארה"ב מח"ס שו"ת רבבות אפרים ועו"ס,

- ד. את הקנין ערך רבנו זצ"ל עם החתן לפני ההליכה לחופה.
- ה. יש שנהג רבנו זצ"ל לעשות 'תנאים' במסיבת האירוסין, ויש שנהג לעשות כן סמוך לחופה, ויש שויתר על כך לגמרי בעת שעמדו סמוך לחופה. והטעים "שהרי ממילא עומדים להתחתן וא"כ למה צריך תנאים?"
- ו. רבנו זצ"ל התיר לחלק את השבע ברכות לכמה אנשים. (כא)
- ז. בדרך כלל נהג רבנו זצ"ל לקרוא בעצמו את הכתובה אא"כ הוצרך לכבד אדם אחר.
- ח. לא נהג לכתוב בכתובה תוספת כלל, פרט למאתיים זקוקים, בלי שום תוספת כלל.
- ט. סבירא ליה לרבנו זצ"ל שאין צריך שיראו העדים את מסירת הכתובה מהחתן לכלה.
- י. כמדומה שאמר שדי בשיעור יחוד, זמן של שלש דקות, אבל טוב שיהיה יותר.
- יא. כשהוזמן רבנו זצ"ל לסעודות הז' ברכות באחד משבעת ימי המשתה, נהג לשמח החתן והכלה בדברי תורה, וכיבד וחזיק את החתן.
- יב. התיר לחתן ולכלה לשתות מכוס של ז' ברכות בסעודה שלישית שיצאה שבת, אף לפני הבדלה.



הנהגות מרן הסטיילפער זצוק"ל

- א. מרן זצוק"ל הקפיד לברך את הז' ברכות וכן את ברכת האירוסין מתוך סידור, ואמר הטעם, שאם לא מברך ל' יום, אינו יכול לברכם בע"פ. והוי עובדא כשמרן היה מסדר קידושין ולא רצה לברך בע"פ ברכת האירוסין והמתין עד שהביאו לו סידור אף, שהיה קהל רב מאוד. (ספר ארחות רבנו הקה"י ח"א עמ' רמא).
- ב. פעם למד מרן עם החברותא שלו את הקביעות ובאו לבקשו שיכנס לישיבת בית מאיר לז' ברכות של בחור שהכירו, מרן הפסיק מהלימוד והלך לשמחו, ואמר זהו: "מבטלים ת"ת להכנסת כלה". (כב)

כא. וכן כתב רבנו זצ"ל בספרו שו"ת אגרות משה (ח"א מאהע"ז סימן צד).

כב. הובא בספר ארחות רבנו (ח"א עמ' רמז אות מד).

ג. **היה מברך ז'** ברכות אף שלא אכל, מ"מ בשנים מאוחרות לא ברך אם לא אכל בסעודה. אולם אם שתה סודה, ברך ז' ברכות. (כ)

ד. **הורה מרן באחד שחלה בגיל ג'** והוסיפו לו שם, ומאז נקרא בשמו החדש (בעליה לתורה ובמשפחה) בלבד, יש לכתוב השם החדש בכתובה. אא"כ כשמבקשים ברכה אצל צדיק מזכירים גם השמות הקודמים, לא מקרי נשתקע, וכותבים גם אותם בכתובה. (שם עמ' רעז-סב).

ה. **חתן שחופתו בלילה**, אין איסור ללכת יחידי ביום ערב החופה, וכל שכן משבת שלפני החתונה שאין לו דין חתן. (שם בהוספות עמ' נד).

ו. **לא חש כלל למה שאומרים העולם** שאין נושאים נשים בחשון. (ספר תולדות יעקב עמ' שמז).

ז. **מרן זצ"ל התיר לבתו**, בתוך שנת אבלותה על אמה הרבנית ע"ה, להשתתף בכל החתונה של בתה (בחופה ובסעודה) אף שהיה שם תזמורת, ולא הצריכה לשמש את האורחים. (כ)



הנהגות מרן הגאון הרב אלעזר מנחם מן שך זצוק"ל

א. **חתימת הכתובה ע"י העדים** אינו מקפיד שיהיה דוקא תחת לחופה אלא גם בקבלת פנים לפני החופה.

ב. **קרובי משפחה** אפילו אלו שהם כשרים להיות עדים עפ"י דין לא רצה שיהיו עדי קידושין.

ג. **לא צריך** שיהיו אותם עדים לכתובה, לקדושין, וליחוד.

ד. **שעדים ילכו עם החתן** לכסות את פניה של הכלה.

ה. **היה סופר בעצמו** שבע פעמים שהכלה מסובבת את החתן.

כג. שם.

כד. ארחות רבנו הקה"י (ח"ד עמ' קלז-קלח). אמנם בסעודות בז' ימי המשתה החמיר מרן זצ"ל לאב ולאם אבלים תוך שנתם שישמשו את המסובים. אמנם בחתונה הנז' אמר מרן זצ"ל לבנו הגר"ח זיע"א וכן לבתו השניה שיקבלו את האורחים ויבקשום ליטול ידיהם וכן להגיש לאורחים, ויהיו מותרים לשהות בחתונה.

ו. לפני שהתחיל הברכות שואל אם העדים כבר נמצאים ומבקש שיהיו עומדים על ידו.

ז. שהחתן יאמר לעדים רק אתם עדי כדי ליחדם בלבד.

ח. שואל העדים אם ראו פני הכלה לפני שכיסו פניה ואם לא מבקש שירימו מפניה הכיסוי מתחת לחופה כדי שהעדים יראו פניה.

ט. אומר לחתן שיכוון לצאת בברכות בורא פה"ג.

י. ואומר ג"כ לכלה בלה"ק תכווני לצאת בברכה.

יא. אחרי ברכת אירוסין החתן והכלה טועמים מהיין.

יב. אחרי שהחתן טעם היין לוקח מרן זצוק"ל הכוס ונותן לאם הכלה שהיא תתן לכלה לטעום.

יג. מרן זצוק"ל לא שתה יין מהכוס וגם לא ממה שנשפך על ידו.

יד. מרן זצוק"ל, היה מראה הטבעת ושואל העדים אם לטבעת יש שוה פרוטה.

טו. מרן זצוק"ל, היה שואל את החתן אם הטבעת שלו.

טז. מרן זצוק"ל, היה אומר לחתן לכוון להקנות לכלה את הטבעת ועי"ז לקדשה.

יז. מרן זצוק"ל היה אומר לכלה - לכוון לקנות את הטבעת ועי"ז להתקדש לו.

יח. קודם החתן אומר הרי את מקודשת וכו' ואחר כך ישים הטבעת על ידה.

יט. היה עוקב בע"פ בעת אמירת הכתובה אם הקורא אומר כהוגן ולפעמים היה מתקנו אם טעה.

כ. שהחתן ימסור הכתובה לכלה.

כא. שהעדים יראו מסירת הכתובה.

כב. שהכלה אחרי שמקבלת הכתובה - תמסור הכתובה לאמה.

כג. מרן זצוק"ל - אינו מצריך כוס שני לשבע ברכות, רק על אותו כוס שעליו נאמרו ברכת אירוסין, ברכו עליו ברכת נישואין.

כד. מרן זצוק"ל אמר שאין שיעור כמה זמן יראו העדים שהחתן והכלה מתיחדים אלא צריך שיראו שמתיחדים.

כה. לעדות המזרח אמר שימשיכו במנהגיהם לעשות החופה בתוך הבית ולא תחת כיפת השמים.

כו. אמר מרן זצוק"ל שבחו"ל לא נהגו שהחתן יוריד מעצמו על דברי ערך [שעון וכדומה] אבל זה ממנהגי ירושלים.

כז. מרן זצוק"ל אמר פעם לחתן להוציא את כל הדברים שבכיסו בשעת החופה.

(נעתק מקובץ מבקשי תורה ברשות הרה"ג ש. א. רוטר שליט"א ותשו"ח לו).

הנהגות הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (יה)

א. היה כותב בשטר הכתובה שם משפחות החתן והכלה, והקיפן בסוגריים עגולים, כגון "החתן ראובן בן רבי שמעון (גרוס)". וכן כל תיבות שלמנהגנו אין כותבין אותן, אם היו בכתובה שלפניו הקיפן בסוגריים אלו. (ע"ע מבקשי תורה, קובץ כז עמ' פג אות ב').

ב. נהג כמנהג ירושלים לערוך הקנין תחת החופה.

ג. הקפיד שלא יהיה זמן הכתוב בכתובה בתאריך היום, אם החופה היא בלילה.

ד. האפר על ראש החתן היה משים עטוף בניר, משום כבוד החתן.

ה. בשעה שהחתן פורס הסודר על ראש הכלה לפי החופה עדיף שיחשוב שזהו גם לצאת מצות נישואין, וגם לשם קנין, וגם יש לעדים לראות פריסת הסודר. (ע"ע מבקשי תורה, קובץ כז עמ' פב אות ג).

ו. סיפר הגרא"י דינר, דבידידה הוה עובדא שהיה עד קידושין בחופה שסידר רבנו זצ"ל ואמר להם רבנו שיהרהרו בתשובה. ולתמיהתם "וכי דבר קל הוא?" השיב, העיקר הוא קבלה על להבא.

ז. בספר נשמת אברהם (חומ"ס סי' לה ס"ק ג) כתב וז"ל: וכתב מו"ר הג"ר יהושע נויברייט שליט"א יש לברר, עדי קידושין שלא מכירים את הכלה והיא מכסה כל פניה, למה כשרים לעדות. עכ"ל. וכתב לו הגרש"ז אויערבאך, גדולי עולם כבר נשאו ונתנו בזה, ומ"מ למעשה כתב הפתחי תשובה באהע"ז (סי' לא ס"ק ה ובסי' מב ס"ק יב) וכן עוד הרבה ספרים חשובים כתבו דכיון דהוקבעה שזוהי הכלה אפילו אם לגמרי לא ראו אותה ולא מכירים אותה. עכ"ל. ובקונ' אפריון לשלמה (פ"ה הערה ב) הביא בשם מרן

כה. הובא בקובץ תורני מבקשי תורה (קובץ כו. תמוז תש"ס. כרך ה' עמ' שצא).

זצ"ל דמאחר והעדים ראו פני הכלה, בשעה שהחתן פורס הסודר עליה, שמא בזה יצא גם ידי השיטות דצריכים לראות את פני הכלה.

ח. יש להשתדל בכל מה שאפשר לערוך החופה תחת כיפת השמים, אפי' אם יורדים גשמים והקור גדול, כי הוא מנהג שנתקדש. ואם יש מקומות בחו"ל שהמנהג שאין מקפידים על כך, זיל בתר מנהגא.

ט. אין צריך לשכור מקום החופה, וכששוכרים אולם א"צ לעשות קנין מיוחד על חדר היחוד כי הוא נכלל בשכירות האולם.

י. היה מזהיר את החתן והכלה שלא ידברו עד גמר השבע ברכות ושתיית היין וכן שלא יאמרו "ברוך הוא וברוך שמו".

יא. הורה עובדא שאמר שהכלה תענה "אמן" רק על ברכת בורא פרי הגפן של ברכת האירוסין ולא על ברכת האירוסין עצמה "אשר קדשנו".

יב. ראוי לברך ברכת האירוסין כהברת החתן. וכן נהג רבנו בעצמו, ברוב השנים, בסדור קידושין ובברית מילה וכו' של ספרדים. (הליכות שלמה תפילה פ"ה סע' כ).

יג. אמר שלפנים היה המנהג בירושלים לקדש בטבעת של כסף דווקא, כי עפ"י הסוד זהב רומז לדין וכסף לרחמים.

יד. המנהג לומר בטבעת זו (אע"פ שלפי הדקדוק נראה דצ"ל זו).

טו. החזיק ביד החתן בעת אמירת הרי את מקודשת וכו'. (כו)

טז. לא ס"ל כלל קריאת הקהל "מזל טוב" בעת שבירת הכוס, שהרי הוא כדי לזכור החורבן כמ"ש הרמ"א (אהע"ז סי' סב) בשם הכלבו, ומה מקום להוסיף שמחה דוקא בשעה זו, רק יש לומר הפסוק אם "אשכחך ירושלים" וגו' כמנהג שנזכר בפוסקים. ואף להסוברים שהוא משום וגילו ברעדה [וכ"מ בבאור הגר"א ז"ל] ג"כ אין טעם למנהג זה. ומ"מ לא מיחה בדבר, וגם נתן קצת טעם שהכוונה היא שכיון שכבר העלנו את זכר ירושלים, שפיר אפשר מעתה לקיים המצוה ולשמח החתן.

יז. בקונ' אפריון שלמה (פ"ו הערה ב) מובא בשם רבנו זצ"ל שיש נוהגים להחמיר ששיעור יחוד הוא שבע דקות.

יח. הכלה חייבת לכסות ראשה מיד אחר היחוד, ואין להקל בזה כלל.

יט. הורה שלא לשנות המנהג בירושלים שלא לנגן בכלי זמר בנישואין אלא בכלי אחד, כגון תוף וכד'. ואע"פ שמצוה לנגן בכלי זמר לכבוד החתן והכלה,

כו. וע"ע מבקשי תורה (קובץ כז, אייר תשס"ב כרך חמישי, עמ' יב אות נט).

וגדולה מזו מצינו שדעת כמה פוסקים להתיר להביאם בשבת מחוץ לתחום ע"י עכו"ם [ע"י שו"ע או"ח סי' שלח], מ"מ אין לשנות המנהג [ויש כמה טעמים לאיסור זה]. ולא הסכים להקל בכלי שיש בו כמה מיני זמר כ"אורגן" וכד'.

כ. אמר שלמעשה אין נוהגים כהב"ח ואומרים "שהשמחה במעונו" אף אם נזדמן שהנשים והאנשים בחדר אחד, כדרך שמצוי לפעמים שמסובים רק בני המשפחה הקרובים.

כא. מה שמזמרים באמצע ברכת אשר ברא, אף אם שוהים עי"ז כדי לגמור את כולה, כיון שהוא ליפות הברכה לית לן בה. אבל בין ברכה לברכה מיחה שלא לומר.

כב. כשאוכלין מיני מזונות אין זה חשיב סעודה להתחייב בשבע ברכות, אלא בפת דוקא.

כג. היודע שיהא צריך לסיים את הסעודה לפני שיברכו שאר המסובים, יטול ידיו לסעודה שלא עם הצבור ויכוין אז שלא להצטרף עמהם בברכת המזון.

כד. האוכל באקראי בעלמא במקום שחתן וכלה מסובין שם, ואין כוונתו כלל לכבדם [כגון מלצר בימינו וכד'], אינו מתחייב בז' ברכות.

כה. בשו"ת אבני ישפה (להגר"י פיינהנדרלר שליט"א ח"ב סי' צג ענף ב) כתב בשם מרן זצ"ל שעדיף למסובין לא לדבר עד סוף כל הברכות דאין משיחים על כוס של ברכה כדאיתא בשו"ע (סי' קסג סע' ו' ומ"ב ס"ק כא), אבל המנהג פשט שכן מדברים.

כו. כתובה הנכתבת בחודש אב, יכתבו "אב" ולא "מנחם אב". (כז)

כז. החתן צריך ליתן הטבעת ביד ימין ידידה וה"ה איטר יקדש בימין של כל אדם. (כח)

כח. הוה עובדא בבחור שהיה משותק בארבע גפיו, ופסק מרן זצ"ל ששימו את הטבעת על ידו ושהוא יפיל, בתנועה קלה, את הטבעת לתוך יד הכלה. ואם כל זה בלתי אפשרי יתן לה ע"י שליח. (כט)

כט. כשבירך רבנו את בתו לפני החופה, הניח את שתי ידיו על ראשה. (ל)



כז. קובץ מבקשי תורה (קובץ מ, ניסן תשס"ה כרך ח עמ' מו). וטעמו משום ש"מנחם" אינו שם החודש. וכן דעת מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל.

כח. קובץ מבקשי תורה (קובץ כז, אייר תשס"ב כרך חמישי, עמ' יב אות ט).

כט. שם (אות סא).

ל. שם (עמ' נה).

עוד הנהגות בעניני נשואין ושבע ברכות

(נלקט מהספרים הליכות שלמה, שש"כ, נשואין כהלכתם, ועוד)

א. שליח ציבור המאריך בנגונים באמצע הברכה אף שאין זה משובח מכל מקום אין זה הפסק וה"ה בשבע ברכות כשמאריך בניגונים באמצע הברכה - כיון שהכוונה ליפות הברכה אין זה הפסק [דוקא באמצע ברכה כי הוא לכבוד הברכה אבל בין ברכה לברכה אין לנגן ועובדא הוה בחופת א' מצאצאיו שכבדו לרב אחד בברכה אחריתא ולא שמע שקראוהו ונשתהו זמן ארוך מלהודיעו ובתוך כך נטל רבינו את הכוס ובירך את הברכה בעצמו].

ב. חתן בשבעת ימי המשתה ובעלי הברית [אבי הבן הסנדק והמוהל] מתפללים בצבור אע"פ שהציבור נמנעים משום כך מאמירת תחנון [ואף שהמשנה ברורה סימן קלא' סקכו' כתב טוב שימנע החתן מלילך לביהכנ"ס מפני זה, ע"ש] ע' כה"ח סקל"א סקפ"ז.

ג. חתן שנזדמן ביום חופתו או בשבעת ימי המשתה לבית הכנסת ואין בדעתו לשהות שם אומרים הקהל תחנון אבל אם משתהה שם - כגון שממתיך למנין אחר - אף שאינו מתפלל עמהם אינם אומרים תחנון.

ד. חתן שאינו מוצא מי שילוונו בדרכו אין לו להמנע מללכת להתפלל בצבור הואיל ובזמנינו שכיחי רבים ברחוב, אבל בדאפשר ודאי צריך להקפיד על כך.

ועובדא היה ברבינו שפגש חתן שהלך יחידי ברחוב בתוך שבעת ימי המשתה ולפליאתו על כך ענה הלה שלא מצא מי שילוונו לתפילה ונשתהה עמו רבינו עד שנמצא לו מלווה, ועוד אמר רבינו שממוצאי שבת זו שקודם נישואין הרי הוא נקרא חתן לענין צורך שמירה שמאז מתחילין לשמרו וכמש"כ בבכורי יעקב ס' תרס"ט סק"ג - דחתן נקרא מלך משבוע שחלין בו הנישואין, והנה קודם החתונה עיקר השמירה היא להזהר בהליכתו למקומות שיש בהם סכנה קצת אבל אחר הנישואין צריך שמירה טפי ויש ללוותו אף ברחוב וגם בשעות היום.

ה. בשבת ויו"ט אין איסור בעשיית מעגל כנהוג בשבע ברכות - כי אין זה אלא הליכה בעלמא רק שההליכה היא בעיגול ורק במפוז ומקפץ ברקידתו יש מקום לאסור דהוי כעין אומנות רקידה שאסרו חז"ל אלא דבלא"ה שרי בשבע ברכות משום שמחת חתן כמו שכתב במ"ב סימן שלט' סק"י דבמקום מצוה ודאי מותר ונראה דהוא הדין גם בשבת של עליה לתורה.

ו. **הנמצא** במקום חופה סמוך לשקיעה ונזכר שלא התפלל מנחה כיון שאי אפשר להתפלל שם במקום החופה פטור מלילך למקום אחר ולהתפלל - דודאי חשיב עוסק במצוה שהרי מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה לחופה (כתובות יז. יור"ד סימן סס"א) וזה שכתב הרא"ש בפ"ב דסוכה סימן ה' דמשמחי חתן וכלה לא מיקרי עוסקים במצוה, יעוין שם בקרבן נתנאל אות ה' בשם הב"ח שתמה על זה וכתב הקרבן נתנאל דהיינו משום דאפשר לקיים שניהם, אבל בנידן דידן נראה דשפיר פטור אף להרא"ש.

ז. **לגבי חתן** בלילה הראשון יש לחקור בהא דמבואר בשו"ע ס' ע' ס"ג דמתפלל משום דהאידנא אין אנו מכוונים כ"כ בתפילה ומיחזי כיוהרא איך הדין בשכח ולא התפלל אם חייב להשלים תפלתו דאפשר כיון שמעיקר הדין פטור אין זו תפילת חובה, אך גם יתכן דבזמן הזה מעיקר הדין חייב דבכה"ג לא תקנו פטור, ולמעשה הורה רבינו פעם לחתן א' שלא יתפלל בכה"ג תפילת השלמה.

ח. **נישואין** נשים באדר גם בסוף החודש - וגם ביום אחרון של החודש שהלבנה מתכסית בו לגמרי דבזה לכו"ע ראוי לחוש בשאר חדשי השנה אף לפי מה דנהגו רבים שלא כמנהג שכתב הרמ"א (אהע"ז סימן סד' ס"ג) שלא לעשות נישואין בימי מיעוט הלבנה או להמנהג שלא לעשות אחר כ"ב בחודש, מכל מקום חודש אדר שאני [ע"י ערוך השולחן אהע"ז סימן ס"ד סי"ג וע' שד' חמד שם אות כא' ד"ה ולפני].

ט. **אין עושים נישואין** אור ליום התענית - וכמו כן אין נכון לעשות סעודת שבע ברכות בלילה זה ואף העושים ימעטו קצת מרגילותם אבל במוצאי יד' בתמוז עושין משתה שבע ברכות - כרגיל מלבד תענית אסתר דמותר לעשות שבע ברכות - דשאני משאר תעניות.

י. **"מרגלא** בפומיה שאין לטרוח ביותר לערוך משתה ז' ברכות - אם קשה הדבר".

יא. **שאלו** לרבנו איך מותר הרב מסדר קידושין להוציא מי שמסתמא לא הבדיל במוצש"ק - ואסור לשתות בלא הבדלה עד יום ג' וענה רבינו דאפשר שאין עיקר הברכה על השתיה אלא על המצוה והשת' אינו אלא לכבוד.

יב. **חתן** שחופתו באחד מלילות חנוכה מדליק בבית אביו הואיל ובזמן ההדלקה עדיין לא עקר דירתו משם, ואם היתה החופה מבעוד יום וכשהגיע זמן ההדלקה כבר אינו סמוך על שולחן אביו ראה בספר הנשואין כהלכתם (פרק טו' הערה 130) ששמע מרבינו - שהחתן והכלה ילכו לאחר החופה קודם סעודת הנשואין לבית מגורם החדש ושם יאכלו סעודה קלה כדי לקבוע דירתם ולאחר מכן ידליק החתן נרות חנוכה ושוב יחזור לאולם החתונה.

יג. דעתו של רבינו נוטה לומר דהחתן מברך לישב בסוכה ודלא כמש"כ המ"ב (סי' תר"מ סקל"ג) דלא יברך לישב בסוכה, ראה בשמירת שבת כהלכתה (פס"ח הע' ט"ו).

יד. שמחת הנשואין של הגרש"ז אויערבך עצמו נערכו בירושלים עיה"ק ת"ו בערש"ק ט"ו אדר, שהיה פורים דמוקפים, ובספר ימי הפורים מובא שהגרש"ז אויערבך ביאר ונתן טעם לשבח לאלו המתירים לישא בפורים, דהנה טעם האיסור בחג הוא מדכתיב "ושמחת בחגך" ולא באשתך אך בפורים דמצוה להשתכר עד דלא ידע, הרי שאין השמחה דווקא מחמת פורים עצמו, אלא שיש לשמוח בפורים בכל מה שמשמחו, עכ"ד.

טו. נשאל רבינו בברכות הצריכות להיות בפני עשרה האם צריך שיהיו עשרה שישמעו את הברכה או מספיק שיהיו עשרה נוכחים במקום, [כגון ברכת האירוסין הנשואין והגומל] והשיב רבינו: צריך עשרה שישמעו את הברכות.

טז. נשאל רבינו במעשה שהיה בחתונה שהחתן מרוב טרדות בזמן החתונה לא אכל שום דבר בסעודת החתונה שלו, האם היה מותר לברך שבע ברכות בסוף החתונה אע"פ שהחתן לא השתתף בסעודה, והשיב דמותר מכיון שכל הסעודה נערכה לכבודו של החתן.

יז. כשהיה רבינו מסדר קידושין, או מברך שתי ברכות ראשונות בחופה, (בפה"ג ושהכל ברא לכבודו) היה מזהיר את החתן והכלה שאפילו לא יאמרו ברוך הוא וברוך שמו, בברכות שתחת החופה, כדי שלא יהיה להם הפסק בין בפה"ג לשתיית היין וכל שכן שלא ידברו דברים אחרים.



הנהגות הגאון רבי יוסף דב הלוי סאלאוויצ'יק זצ"ל^(א)

א. היה עובדא שהכתובה נכתבה לפני השקיעה והכלה איחרה מלבוא עד השקיעה, ואמר רבנו לקבל תיכף קנין לפני השקיעה מהחתן על הכתובה, ובכ"ז אמר לעשות קבלת קנין עוד פעם אחרי קריאת הכתובה.

ב. אמר לפני ברכת האירוסין לחתן לכיון לצאת כדי לקיים שיטת הר"מ דהוא ברכת המצות, וכמו"כ אמר לחתן ולכלה לכיון לצאת בברכת הגפן.

ג. ייחד עדים בשמם, הראה להם הטבעת ואמר שיש בזה פרוטה.

ד. ראיית הכלה לפני הקידושין.

ה. אמר לחתן למסור הטבעת רק אחרי גמר אמירה ממש "מקודשת לי" [אולי אמר עד סוף "וישראל", איני זוכר].

ו. אמר לעדים להסתכל בנתינת הטבעת לכלה, עד שלוקח ידו מהטבעת.

ז. קרא הכתובה, והעדים חתמו בו במקום והחתן הושיט הכתובה ואמר לעדים להסתכל, והכל לפני ברכת הנישואין.

ח. רבנו זצ"ל לא שתה מהכוס כלום.

ט. בן' הברכות טעה המברך ואמר שהכל ברא לכבודו לפני ברכת הגפן. ואמר לברך ברכת הגפן ואח"כ לברך ברכת יוצר האדם.^(ב)

י. שמעתי מהגרא"י סאלאוויצ'יק שליט"א שאביו זצ"ל אמר שמעיקר הדין מספיק שעדי היחוד יראו יחוד של רגע אחד ודיו.

יא. שמעתי שמרן הגרי"ז זצ"ל אמר שהם כותבים כתובה של הנחלת שבעה.



לא. ההנהגות נכתבו ע"י הג"ר זבולון שוב שליט"א ופורסמו בקובץ מבקשי תורה (קובץ לג-לד. אלול תשס"ג. כרך ז עמ' 1), ובקונ' שערי זבולון (שבת תשס"ה סימן א).

לב. מענין לענין. מסופר על האדרת זצ"ל שטעה ופ"א שסידר קידושין טעה בברכת האירוסין, וברך 'שהכל' במקום לברך 'בורא פרי הגפן' וחזר וברך הגפן. כשנשאל הרי בדיעבד יצא גם בברכת שהכל, וא"כ א"צ לחזור. השיב: הרי הברכה שייכת לחתן, רק שאני שלוחו, ולתיקוני שדרתיך ולא לעוותי, כיון שהוא רק בדיעבד.

עוד הנהגות מהגאון רבי יוסף רב הלוי סאלאווייצ'יק זצ"ל בסידור קידושין

[נכתב ע"י הגאון רבי שמחה בונים וולדנבערג זצ"ל, והיו למראה עיני הגרי"ד הלוי זצ"ל]

(א) לענין כתיבת הכתובה בדיו ממש ולא ע"י סוגי העטים החדשים אמר שלכתחילה ראוי כך ואין כאן נידון של פסול מידי אלא חשש שכעבור כשלושים שנה עלול הדיו להמחק ואז יהא צורך לכתוב כתובה אחרת (אמר שבחתונת בנו הי"ו שנערכה לפני כשבעים לא הכינו דיו ולא הקפיד על כך). ומ"מ אמר שעכ"פ נראה לסדר את מילוי הכתובה ע"י עט של דיו ממש ואז כבר אפשר להקל יותר לענין חתימת העדים גרידא כיון דיש עדי מסירה דבאופן זה הרי השטר עצמו טוב ולעדות סגי בעדי מסירה.

(ב) לענין שכירת המקום ע"י החתן, אמר לחתן נ"י שישכור.

(ג) נשאל אם להצריך עדים ל"יחוד", אמר - ודאי שכן הוא.

עוד נשאל לענין כיסוי ההינומא אם יהיה של החתן, אמר שכן ראוי ושבחתונת בנו נ"י הקנה לו את הכיסוי. נשאל לענין מקום ישיבת הכלה בעת הכיסוי - אמר שג"כ שראוי לשכור [ובחתונת בנו נ"י שנתקיימה בחצר ישיבת עץ חיים חקרו מי הוא הגבאי המוסמך לשכור אצלו ואח"כ שכרו אצל שנים ודיברו לשכור במפורש את כל מקום האולם אשר הכלה שם וכן את המקום בחצר].

(ד) לענין הצרכת העדים לראות את הכלה בעת הכיסוי. נשאל - א"כ ראוי להעדים להשאר שם עד שהכלה תלך לחופה כדי להשגיח שידעו שזו הוא שראה, אמר שראוי שבעת שנותנים לה לשתות מהיין שיגלו קצת יותר את פניה כדי שהעדים יראוה, או דסגי בשראוה בעת הכיסוי ולענין אח"כ כבר ידעו ע"י טביעת עינם שזו היא שראוה קודם.

(ה) לענין תיבת "וקנינא", אמר שאפשר למלאת קודם ואין בזה מיחזי כשיקרא ע"י הכנת הטופס קודם לכן (בכתובה שהראה לו היה ריק מקום כתיבת "וקנינא" ואמר שגם זה דוגמא למה שמשנים ע"י כל מה שנראה לשנות).

(ו) לענין חתימת העדים תחת החופה אמר שבכריסק נהגו לחתום לפני החופה אבל דעת מרן הגריז"ס זצ"ל היתה נוחה לחתום תחת החופה אבל לא רצה לשנות את המנהג. אבל כבואם לאר"י בחתונתו [או חתונה אחרת כשבוע לפני כן] כששמע

הגריז"ס זצ"ל שהגאון ר' איסר זלמן זצ"ל נוהג שיחתמו תחת החופה ושכך נהגו בסלוצק שמח בכך ואמר שגם אנחנו נעשה כן כי כאן כבר אין זה שינוי כיון שיש נוהגים כך ודעתו נוחה בכך.

ז) לענין שתית המסדר קידושין מהכוס שמעתי שפקפק על מש"כ ה"אפיקי ים" שהגר"ח זצ"ל היה רואה ששפך קצת על ידו ומלקקה מיד ושסבר שאין זה נכון, ואח"כ סבר שהיה בזה פלוגתא בין הגר"ח להגרי"ז ואמר שכן הדבר אולם סבר שאין זה נכון או יתכן שהגר"ח חזר בו והאפיקי ים העיד על מנהג קדום של הגר"ח, וזה יען כי לא ראה אצל מרן הגרי"ז זצ"ל כן. אך אח"כ החליט שהיה בזה כנראה פלוגתא ביניהם.

וכן היה מנהגו [של הגרי"ז זצ"ל] לענין סידור קידושין כשהיה מסד"ק והיה מיצר ע"ז שיש שהחתן עם הארץ שלא מכוון כלל לצאת והיה חושש לברכה לבטלה ע"כ היה לו הסדר עם השמש שהוא יטעום תמיד מן היין.

ח) נשאל לענין אם גם החופה והייחוד יהיו ביום כיון דיש דיון באחרונים לענין קידושין ואמר שבחזו"ל כל החופות היו תמיד בלילה.

ט) דובר לענין שמירת חו"כ אם הם ביחד אם הם שומרים זל"ז. ואמר שאם משום שמירת מזיקין סגי כששניהם יחד אולם גם בבית צריך שמירה. וכן הוא הדבר ב"חולה" שצריך שמירה גם בבית, אך דובר שאם משום כבוד החתן יתכן שצריך שומר מבלעד. אך זה שייך רק כשהולכים ברחוב [כמדומה אמר גם שביום נהגו להקל ע"י שמירת עצמם זה לזה].

י) אמר לענין הטבעת שלא יהא רושם של ערכה כיון שהטבעת היא בזהב מזויף ע"כ לא יהא רושם של ערך כדי שלא להטעותה בסמיכות הדעת.

נספחים

א) שמעתי מפי הגר"א יהושע סאלאוויצ'יק שליט"א שהיה מעשה לפני אביו מרן הגרי"ד הלוי זצוק"ל שהמברך טעה ובמקום לומר בפה"ג התחיל לומר שהכל ברא לכבודו וגערו בו ושוב תיקן תכ"ד בפה"ג, ואמר הגרי"ד הלוי שלא יפה עשו שתיקנוהו, ומוטב היה לברך אח"כ בפה"ג בברכה שניה, ואילו היה הוא במקום החתן היה שח ומפסיק [ולא בבפה"ג כזו שפתח ביה אדעתא דברכה אחרת] והיה מברך לעצמו אח"כ בפה"ג קודם שתייתו.

(ב) יתכן לומר לחתן שאף אם יתברר שהטבעת שוה הרבה פחות ממה ששילם, או כגון שקנאו אדעתא דכסף ונמצא של נחושת או של פח, שלא יבטל המקח מצד שנתאנה, דא"כ יתבטלו הקידושין ודו"ק וצ"ע.

הנהגות הגאון רבי אברהם חיים ברים זצ"ל^(ל)

- א. היה מקפיד שהעדים החותמים על הכתובה שלא יחתמו עליה לפני החופה וכן שלא יקבלו קנין לפני החופה אלא אך ורק תחת החופה אחר הקידושין.
- ב. עפ"י רוב היה נוהג שבשעה שקראו את הכתובה בין הקידושין לז' ברכות, כשהקורא הגיע למילים "וקנינא" היה מפסיק ואז עשו קבלת קנין, הקפיד שהעדים יראו את הקנין ורק אח"כ היו חותמים העדים על הכתובה, ואח"כ היה ממשיך לקרות מ"וקנינא".
- ג. לפני החופה היה שואל וחוקר את העדים אם אינם קרובים זל"ז, וגם שהמחותן היה עונה לשלילה היה חוזר ושואל לעדים עצמם.
- ד. נהג תמיד לשאול את המחותנים קודם צאתם מהאולם לעבר החופה, אם הכינו כוס ויין. והיה פעם ושכחו להביא כוס ויין למקום החופה שהיה במרחק מה מהאולם, ונתעכבה השעה, ובמקום שררה אי-נעימות. רבנו שהבין מיד את הרגשות החתן והכלה והמחותנים, החל לשיר שירי קודש והתעוררות במשך י' דקות תוך שהוא מעורר בתנועות ידים לעבר הנוכחים להצטרף עימו לשירה, עד שהובאו הכוס והיין. והפטיר אז באוזני מלווהו: "היום קיימתי מצות 'הכנסת כלה' כפשוטו בזה שהצלתי את מצב האי-נעימות של החתן והכלה בעת הכנסם לחופה".
- ה. בשנים האחרונות שקשתה עליו שתיית מיץ ענבים, היה אומר קודם החופות שסידר ששתיית יין קשה עליו, והיו רק החתן והכלה שותים, ורבינו הוציאם בברכתו. ולסיבה זו לא נמנע רבנו לקבל סידור קידושין גם בימי תעניותיו שלו, ולא חשש לשתיית הכוס.
- ו. כשנזדמן כמה פעמים בחופות של מרנן ורבנן מאורי הדור שעבר ולבלחט"א, ונתכבד להיות עד קידושין, הקפיד לא לראות פני הכלה, וגם בחופות שהוא היה מסדר קידושין לא ביקש מהעדים לראות פני הכלה.
- ז. היה מזוז למברכים ז' ברכות בחופה שיכנסו אל מתחת החופה ממש ולא יעמדו בסמוך.

לג. קובץ תורני מבקשי תורה (קובץ לא. אלול תשס"ב. עמ' רצג)

ח. **בנתינת הטבעת** היה מקפיד שהחתן יאמר "הרי את" וכו' עד סיפא, קודם הנתינה ולא תוך כדי נתינה. וכבר היה מעשה שהחתן אמר אחר הנתינה שלא כיון לקידושין, וציוה לחזור על נתינת הטבעת בפני עדים.

ט. **פעם** אמר לו חתן אחר קבלת הקנין, שאינו יודע על מה קיבל קנין, הסביר לו רבנו זצ"ל ואח"כ ציוה לחזור על מעשה הקנין בפני עדים.

י. **אחר** גמר קריאת הכתובה היה מצוה על החתן למסור את הכתובה לכלה בפני העדים, וקרא בקול שהכלה תשמע שתמסור את הכתובה לאביה או לאמה.

יא. **היה** מזרז את העדים שתכף אחר החופה ילכו לחדר היחוד ויבדקו אם אין שם מישוהו, ואם אין דלת שניה מלבד הדלת הראשית. ואם יש דלת שניה יבדקו אם היא סגורה ונעולה ולמסור המפתח לחתן, ורק אח"כ נכנסו החתן והכלה וסגרו בעדם הדלת והמפתח תקועה בדלת מבפנים, ואחר המתנת השיעור יחוד כשחזרו העדים חקר אצלם אם היה כנ"ל. (לה)

יב. **היה** לו כובע ומעיל מיוחד אותם לבש כשהזמינוהו לחופות וכד', והיה אומר שהוא לובשם כדי להנאות את בעל השמחה, ונימק: "שהרי כל מה שהבעל שמחה הזמין אותי לשמחתו אינו כי אם משום שהוא רוצה לכבדניו, א"כ גם אני רוצה לכבדו כערכו ואת מכבדי אכבד". (לה)

יג. **מסר** את נפשו ממש לשמחת חתן וכלה, ופעם אף הפטיר לתמיהת מקורבו, שראה אצל מורו ורבו מרנא החזו"א צוק"ל כששימח חתן היה עושה בידיו הקדושות תנועות שונות ומשונות תוך כדי ריקוד ושירה עד שעלה בת שחוק על פני החתן וזו שימשה כאות שאכן עלה בידו כדי לשמחו.



לד. וכבר היה מעשה שאחר היחוד מצאו שמאחורי הוילנות התלויים מהתקרה לארץ ישנה דלת שלא היתה נעולה כלל, וכמדומה שציוה לחזור על היחוד בפני עדים. ובעצם הדבר עורר פעם אם יש לחוש לדבר ולא חצי דבר (עי' בבא בתרא כו ע"ב בתוספות ובראשונים) כשזוג עדים אחד עמדו אצל דלת הראשונה, אם לא צריך עוד זוג עדים שיעמדו ליד הדלת השניה, כשהראשונים אינם רואים את הדלת השניה.

לה. ומצאתי בס"ד מקור לזה במהרי"ל (הלכות נשואין) שמהסדר קידושין ילבש בגדים מכובדים (בגדי שבת) בשעת החופה. והו"ד בשו"ת ודרשת וחקרת להגרא"י הלוי גרוסמן (ח"ב אהע"ז ס"י יג עמ' ריד). ע"ש.

[ג]

הערה בביאור הפסוק שאומרים בברית מילה "אשרי תבחר ותקרב ישכון חצירך"

הרב אליעזר כהן, ראש כולל חושן משפט, ליקווד-קליבלנד

מצינו בברית מילה שנוהגים לקרות הפסוק אשרי תבחר ותקרב ישכון חצירך וגו' (תהילים סה, ה). ויש להבין הדברים בכמה פנים, ואולם יש לבאר בעזה"י טעם מורגש ומתוק בענין, בהקדם ביאור יסוד גדול הנוגע לכל בן תורה. דהנה ידוע מש"כ הרמב"ם ז"ל בסוף הלכות שמיטה ויובל דלא רק שבט לוי בלבד יכול לזכות להיות חלק ה' אלא כל אחד ואחד מכל באי העולם הפורק מעל צוארו עול חשבונות הרבים שבקשו בני אדם נעשה קודש קדשים, ע"ש. וברדב"ז ז"ל נתקשה במקור הרמב"ם ז"ל מנין לנו יסוד זה, וגם כמעט לא מצינו במפרשים מקור לדברי הרמב"ם ז"ל. ואולם בחמלת השי"ת נציע מקור אחד, וממילא יתבאר גם ענין הפסוק הנ"ל.

דהנה בעזה"י מצאתי סמך מפורש לדברי הרמב"ם במדרש תנחומא לפרשת תצוה, על הפסוק ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך, "זש"ה אשרי תבחר ותקרב אשרי מי שבחרו הקב"ה אף על פי שלא קרבו ואשרי מי שקרבו אף על פי שלא בחרו, אי זהו שבחרו זה אברהם שנאמר אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם, אבל הוא לא קרבו וקרב את עצמו. יעקב בחרו הקב"ה כו' וקרב את עצמו כו' משה בחרו כו' דוד בחרו כו' ויש שקרבן ולא בחרן יתרו קרבו הקב"ה אף על פי שלא בחרו כו', אשרי אהרן בכפלים שבחרו הקב"ה וקרבו כו' לכן משבחו דוד אשרי תבחר ותקרב ישכון חצירך כו' ע"ש.

והנה ענין הבחירה הוא המינוי לתפקיד מסויים. אברהם נבחר ר"ל שנבחר שממנו יצא כלל ישראל, ונפרד מהעמים מאז עד עתה. וכן דוד נבחר למלך ונטל כתר מלכות ומעלת המלוכה לא יפסק מזרעו. אבל מ"מ אין בכל זה ענין קירבה אלא בחירה בלבד, כי מדרגת קדושתם וקרבנתם לבו"ת תלוי בכל מלך ומלך אם צדיק היה ואם קירב את עצמו. אבל אהרן מלבד שנבחר להיות מוכתר בכתר כהונה עי"ז שבחרו ה' דממנו יצאו זרע הכהנים, גם זכה שהקב"ה קירבו לעבודתו וקדושתו במקדש בכל העתים והזמנים. ופקד עליו להמצא תמיד במקום העבודה, דבר שלא פקד על שאר הצדיקים הנ"ל. ואף בזמן שאינם עסוקים בעבודת המקדש עדיין מחוייבים להבדל

ולהשאר בקדושתם, ולכן משפחות הכהנים והלוויים אין להם חלק ונחלה אלא ה' הוא נחלתם בירושלים ובערי מקלט, מקומות תורה ושכינה.

ועל כן מלמדנו המדרש דענין הקירבה שנתקרבו הכהנים והלוויים הוא דבר השייך לכל אחד ואחד. וגם יתרו שהיה עכו"ם כאשר התעורר בקרבו הרוח להתקרב אל ישראל ולדבק בהם, כמבואר במדרש כאן, והיה זה מתנה מיוחדת מאת הבו"ת כמו שהוא בכל הגרים בכל הדורות כשמתעורר בהם הקירבה הזאת, ודאי הוא רוח ממרום שמקרבם הבו"ת ועי"ז זוכים ממילא לאותו הקירבה של אהרן והקירבה של האבות והצדיקים הנ"ל בעבודת עצמם, דאף שמצד הבחירה יש הבדל מכל מקום לענין הקירבה שוה הקירבה הזה בין כולם, והכל תלוי במה שמקרב האדם עצמו, כמשמעות המדרש.

ובכן זהו מש"כ הרמב"ם דלא שבט לוי בלבד, דאף דודאי מה שנבחרו לכהנים ולויים זה א"א אצל אחרים לאחר שנטלו הכתר הזה, אבל העיקר השני המבואר במדרש, זה ודאי שייך אצל כל אחד ואחד כמפורש באלו שקרבו את עצמם, ואף גוי כיתרו ורחב כמבואר שם [וגם זה מרומז ברמב"ם שכתב כל אחד ואחד מכל באי העולם ולא כתב כל אחד מישראל, שמרמז בזה לדברי המדרש דגם הגויים שייכים לזה כמו שראיתי בשם מרן הגרי"ד זצ"ל לדקדק כן מלשון הרמב"ם דאף בנכרים יתכן מדרגה זו, ולהאמור הוא מפורש במדרש שהוא לכאורה מקור דברי הרמב"ם ז"ל] הרי שאין לך אפילו אדם אחד מישראל שאין ביכלתו להגיע לקרבת הלוויים והכהנים אל הבו"ת, ושיהיה הבו"ת חלקו ונחלתו, אלא הוא ענין המשתייך לכל אחד ואחד.

ואפשר דזהו כונת הברכה והפסוק הנזכר במדרש הנ"ל שנוהגים לאומרה בעת הכנסת התינוק לבריתו של אברהם אע"ה, "אשרי תבחר ותקרב ישכון חצירך", כדי לעזור הענין הגדול הזה, דמלבד שהוא מזרע אברהם שזכה בבריתו לענין הבחירה הנזכר לעיל במדרש, שהוא הבחירה בפסוק, אין אנו מסתפקים בכך אלא רוצים שיזכה הילד גם להתקרב לבו"ת שהוא הענין השני הנזכר במדרש. וזהו המשך הפסוק "תבחר ותקרב" האבות שזכו להבחר וגם להתקרב, שקרבו את עצמם ולא הסתפקו במה שהם נבחרים, וע"י קרבתם זכו להיות חלק ה' ונחלתו, כמו כן יזכה הרך הנימול לקיום הענין הגדול הזה.



[ד]

האם אבי הבן צריך למנות את המוהל שליח למול

את בנו

הרב עמנואל מולקנרוב

רבים מהאחרונים נקטו שאבי הבן צריך למנות שליח את המוהל למול את בנו, וכך נוהגים כיום שהמוהל אומר לאבי הבן תמנה אותי שליח למול את בנך, אולם נראה שדעת כל הראשונים שמילה אינה צריכה שליחות, וכפי שנבאר בס"ד.

הרמב"ן בלקוטיו לפסחים דף ז. גבי הברכות שמברכים ב'על' ול' כתב בזה"ל: ואני אומר שכל מצוה שאדם יוצא בה לכתחלה ע"י אחר כגון ביעור קבעוה ב'על', וכן שחיטה ומילה, שאפילו אבי הבן שמצווה למול את בנו אם רצה והביא מוהל שמל אותו יצא יד"ח וכו'. ובסוף דבריו גבי תרו"מ שמברכים בל' כתב: כיון דאינה נעשית ע"י אחרים אלא מדעתן ע"י שליח שעשאוהו בעלים וכו' לא דמיא לביעור ומילה וכיו"ב דמברך בהו על עי"ש. ומבואר שמילה היא כמו שחיטה וביעור שלא צריך שאבי הבן יעשה שליח את המוהל, ולא כמו תרו"מ שצריך שליחות. וכדברי הרמב"ן כתבו רבינו דוד, הריטב"א, המאירי והר"ן שם, וכ"כ הרא"ה שנדפס בסוף חידושי המכתם לפסחים [ובסוף חידושי הרא"ה לסוכה] עי"ש.

וכן מתבאר מדברי תוס' הרי"ד בקידושין כט. שכתב שמילה לא הויא מ"ע שהז"ג, דאע"ג דמילת הבן יש לה זמן קבוע אבל 'האב שציוהו הבורא להתעסק במילת בנו' - העסק ההוא אין לו זמן, שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו וכו' עי"ש. ומבואר שהמצוה המוטלת על האב היא 'להתעסק במילת בנו', ולפ"ז אין צריך 'שליחות' במצוה זו, דהא אין המצוה מוטלת עליו למול ממש, אלא המצוה עצמה היא לדאוג שהבן ימול. וכן מהר"ח או"ז בס"י יא האריך בזה וכתב שנראה דאין האב חייב למול את בנו בידיו אלא לעסוק שיהא נימול וכו', ועי"ש שאפילו שליח ל"צ לעשות. וכ"כ עוד בס"י קכח שאפילו האב אומן יכול לכתחלה לתת לאחר למול^א [ואפילו מצוה בו יותר מבשלוחו ס"ל דליכא בזה כיון דשניהם אין נהנים עי"ש]. וכ"כ בספר הפרדס עמ' ר"ד בתשובת ר' יוסף בן פלאה שהאב לא נצטוה למול בידיו אלא להכניסו בברית עי"ש.

א. ודלא כמי שכתב שיש סתירה בין סי' י"א לסי' קכ"ח, אלא בשניהם ס"ל שא"צ אפילו שליח.

וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ריש פ"ב מהלכות מילה שכתב שהכל כשרים למול ואפילו ערל ואשה 'וקטן' [וכ"כ המאירי בע"ז דף כ"ז], והרי קטן לאו בר שליחות הוא אלא ע"כ שא"צ שליחות למילה [וע"ע לקמן].

והנה הרא"ש בחולין סו"פ כיסוי הדם כתב בהא דאחד שנתן למוהל למול את בנו וקדם אחר ומלו שפטור מ' זהובים, דאע"פ שאמר האב למוהל אחר למול את בנו לא זכה באותה מצוה לחייב אחר אם קדם ועשאה. ולא דמיא לכיסוי שהתורה אמרה ושפך וכסה מי ששפך יכסה, וכן האב שחייב למול את בנו ורצה למולו וקדם אחר חייב, אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבים למולו, ובדיבור שאמר האב למוהל לא זכה לחייב לאחר אם קדמו ע"כ. וכתב הש"ך בחו"מ סי' שפב שמדברי הרא"ש האלו מבואר שלא מועיל שליחות במי שיודע למול ע"ש. וביאר הקצוה"ח דאם מועיל שליחות גם אם נתן לאחר ליחייב החוטף ממנו ע"ש. ולפי האמור שדעת כל הראשונים הנ"ל שא"צ שליחות למילה ניתן לבאר את דברי הרא"ש לאידך גיסא, שכיון שא"צ שליחות אם אמר לאחר למול ובא אחר וחטפו אינו חייב כיון שכולם מקיימים את מצות האב ואין לאחד עדיפות על השני דהא לא עשה האב שליח את הראשון ואינו בא במקומו, אלא שאם רצה האב למול את בנו בעצמו כיון שעליו מוטלת המצוה לדאוג שבנו יהא נימול, וכמו שכתב הרמב"ם שאין מלין בנו של אדם שלא מדעתו, אם חטף ממנו חייב ' זהובים. וגם בכיסוי הדם ס"ל לרא"ש הכי שהמצוה מוטלת על השוחט לדאוג שיכוסה הדם ולכן מי שחטף ממנו משלם, אלא שאם העביר המצוה לאחר ובא אחר וחטפו אינו משלם כיון שכולם מקיימים מצות השוחט ואין לאחד עדיפות על חברו. וכ"כ ר' דוד והריטב"א בפסחים שם שכיסוי הדם אפשר לעשות ע"י אחר גם ללא שליחות דומיא דמילה וביעור ע"ש.

ולפי האמור גם מה שהביא הש"ך לראיה מהגמ' ומהרמב"ם שהמצוה מוטלת על האב, וממילא אינו יכול לעשות שליח - אינה ראיה, אלא כוונת הגמ' שהמצוה מוטלת על האב לדאוג שבנו יהא נימול וכנ"ל.

עוד הביא הקצוה"ח את דברי הכל בו בהלכות ברכת הריח [דף ק"ו ע"ג] שכתב בשם י"א כדברי הרמב"ן הנ"ל בחילוק בין על ול', וכתב וכיסוי הדם שא"א לעשותו ע"י שליח ומברך בעל י"ל דכיסוי גמר המצוה הוא ואפילו לאחר כיסוי יכול לברך כיון שבירך מקודם על השחיטה וכו' [וכ"כ האבודרהם בריש ספרו שער ג' בשם י"מ], וכתב ע"ז הקצות ונראה מזה דסובר ג"כ דבכיסוי הדם לא מהני שליחות וא"כ ה"ה במילה ע"כ. אולם גם זה אינו, דמקור דברי הכל בו [והרד"א] הוא מהרמב"ן בחולין דף פו סע"א שכתב על דברי בה"ג דס"ל שמברך לאחר כיסוי הדם, שהטעם הוא מפני שזו מצוה שתלויה בשחיטה וכבר התחיל בה ואינו עובר לעשייתה לפיכך תקנוה לאחר

עשייתה שהכשר מצוה הוא, ומש"ה נמי תקנו בה על ולא תקנו לכסות אע"פ שמששחט לא סגי דלא מכסי ע"כ. ומבואר דס"ל שהכיסוי לא ניתן להעשות ע"י אחר אלא המצוה מוטלת עליו דוקא [ופליג על ר' דוד וריטב"א הנ"ל], ושונה זה ממילה, ולכן נתן טעם אחר למה מברכים בכיסוי בעל, וא"כ אין ראייה מהכל בו גבי כיסוי שה"ה במילה, דאפשר דס"ל כרמב"ן הנ"ל, ובפרט שמקור דבריו הוא מהרמב"ן.

עוד הביא הקצוה"ח את דברי האו"ז [בסי' ק"ז] שהביא הדרכ"מ [בסי' רסד אות א'] שכתב שאם האב מוהל אסור ליתן למוהל אחר. והקשה עליו הדרכ"מ וז"ל וצ"ע מאי שנא ממצוה אחרת דיכול לעשות שליח במקומו ע"כ. וכתב הקצוה"ח דס"ל לאו"ז דלא מהני שליחות במילה היכא דהאב יודע למול. והאחרונים [שו"ת רב פעלים ח"ב סי' ל"ה ועוד] כתבו דהאו"ז לא מיירי שעושהו שליח אלא שמכבדו ובוזה אסר מדין ביזוי מצוה אבל אם עושהו שליח שפיר דמי, עי' בדבריהם [וע"ע בברכ"י בסי' רס"ד]. ואין נראה כן מדבריו, אלא גם הוא ס"ל כדעת הראשונים הנ"ל שמילה ל"צ שליחות, וכוונתו מדין מצוה בו יותר מבשלוחו [וכמו שכתב הברכ"י ודלא כמו שחזר בו בשו"ב].

והקצוה"ח שם הביא את דברי הרמב"ם הנ"ל שהתיר למול ע"י קטן, והקשה דהא אין שליחות לקטן, וכתב דמיירי שהאב לא כאן ובאמת לא קיים מצות מילה אלא שכיון שהקטן בר מילה הוא א"צ להטיף דם ברית לאפוקי בגוי שאינו בר מילה שצריך להטיף דם ברית וכמ"ש הב"י עי"ש. והרואה יראה שדוחק גדול הוא, דהא הרמב"ם סתם וכללו עם ערל ואשה שהם כשרים ומקיים המצוה על ידיהם. ועוד דמה שכתב הקצוה"ח שגוי שמל צריך לחזור ולהטיף דם ברית - אמנם כך כתבו הסמ"ג ור' מנחם שהביא הב"י בריש סימן רס"ד, וכך צידד הב"י שם, אולם מדברי הטור שם מתבאר בדעת הרמב"ם שא"צ להטיף דם ברית, וכפי שכתב הב"י בדעתו, וכ"כ להדיא המאורות בסו"פ ר"א דמילה בדעת הרמב"ם המאירי בע"ז כ"ז ע"א עי"ש, וא"כ ע"כ בקטן כשר לגמרי קאמר ומקיים בזה מצוותו דס"ל שא"צ שליחות במילה וכנ"ל.

ומש"כ הטוש"ע בסי' רסה ס"ט בשם העיטור שהאב עומד על המוהל להודיע שהוא שלוחו, אינו עניין לכאן, דאין כוונתם שליח ממש אלא שהמוהל עושה במצוותו ובשבילו שיהא ניכר הדבר, ואדרבה מדכתבו להודיע שהוא שלוחו ולא כתבו שצריך למנותו שליח מבואר דס"ל כנ"ל שא"צ למנותו שליח וכשא"ר.

וע"כ כיון דהכי ס"ל לכל הראשונים שמצות מילה על האב אינה שימול את בנו אלא שידאג למילתו ואף ע"י אחר שפיר דמי וא"צ שליחות ואף בידוע למול - כן

עיקר [ואף אם דעת האו"ז אינה כן מ"מ העיקר כדברי שא"ר], ודלא כאחרונים שכתבו שהאב ימנה את המוהל שליח, ולא ראו דברי הראשונים בזה.

אלא שאם האב יודע למול נראה שעדיף טפי שימול הוא מדין מצוה בו, ודלא כמ"ש מהר"ח או"ז, אלא אף במצוות כמו מעקה ומזוזה אמרינן מצוה בו - עי' קידושין דף ע' בהא דר"נ עבד מעקה ובאחרונים שם.



[ה]

חיוב מחיצה והפרדה בין גברים ונשים

הרב שי טחן

כל ההולך לארועי שמחות של אחינו בני ישראל שלמים ויראים, יווכח שמנהגים מנהגים ישנם בענין הפרדה בין נשים לאנשים ע"י נתינת מחיצה. פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה. יש הנוהגים ליתן מחיצה המסרת לחלוטין בין האורחים בעוד שאחרים מקימים איזו מחיצה נמוכה, וישנם שמעמידים כמין עציצים גבוהים שדרכם ניתן בקלות לראות אחד את השני. אולם יש שאין נותנים שום מחיצה כלל ועיקר. ולכן יש לעיין איזה דרך ישכון אור, והאם בכלל יש חיוב הלכתי להעמיד מחיצה או שמא מעיקר הדין יכולים לישוב מעורבים משפחות משפחות כל אחד על שולחנו, וענין המחיצה הוא רק חומרא בעלמא.

מקור הדין

דין הפרדה נלמד מהגמ' בסוכה (נא:) שבמוצאי יום טוב של חג ירדו לעזרת נשים והיו מתקנין שם תיקון גדול וכו'. תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ. והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.

את חיוב ההבדלה והפרדה בין גברים לנשים למדה הגמרא בסוכה (שם) מפסוק בנביא זכריה "וספדה הארץ משפחות משפחות" (זכריה יב, ב), שיש בזה חיוב אפילו בזמן

אבל, וכל שכן בזמנים של שמחה, כדי שלא יהיה עירוב של נשים וגברים, ולכן גם בשמחת בית השואבה בבית המקדש תיקנו מרפסת עליונה עבור הנשים. הפוסקים למדו מגמרא זו שחיוב זה הינו מן התורה כהלכה למשה מסיני. שאל"כ אסור היה לשנות דבר בבית המקדש בו כתוב "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" (דה"א כח).

הנה ישנם שני חיובים שונים, אחד- חיוב הפרדה בין גברים לנשים, ושני- חיוב להעמיד בניהם מחיצה. ולעיתים יתכן שיהיה חיוב הפרדה בלבד אף שיהיה מותר להיות בלא מחיצה.

הרב מרדכי שוואב (ראה לשון השאלה בלב אברהם סי' קלה) סבר שמעיקר הדין אין איסור לשבת בהפרדה בלא מחיצה, ולכן רואים אנו שרבים מקילים, וההפרדה היא חומרא ומידת חסידות, ובמקום צורך גדול של החזקת תורה ומפני דרכי שלום יש לדחות חומרא זו ולהשתתף, וכגון שעושים אירוע להתרמה וכדומה.

אולם הפוסקים סברו שלא כמותו, וכתבו שחיוב הפרדה הינו חיוב גמור ומן התורה. ראה איך הרב אברהם ווינפלד בעל השו"ת לב אברהם חלק עליו בכל תוקף, וכתב שהפרדה זו הינה חיוב עצמי גם אם ברור שלא יבואו לקלות ראש ולהרהורי עבירה, ואינו רק גדר לעבירה, ולכן אין מקום כלל להתיר בשום מצב. וכן הרב בצלאל שטערן בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' פו) כתב בחומרה לאסור.

והסביר שישנם שני חיובים שונים: א. איסור להיות יחד בתערובת אנשים ונשים, אולם אם הם עומדים בנפרד, נשים מצד זה ואנשים מצד אחר אין בזה איסור כל עוד שאינם באים לידי קלות ראש והסתכלות. ב. אף אם הם אינם מעורבים, אם רואים שהם באים לידי קלות ראש והסתכלות יש לעשות תיקון למנוע זאת ולהעמיד מחיצה.

גם לגבי מחיצה כתבו הפוסקים שחיובו מן התורה (אגרות משה או"ח ח"א סי' לט, משנ"ה ח"ז סי' יב), אולם בדין גובה המחיצה מצאנו מחלוקת. הגאון ר"מ פיינשטיין סבר שכיון שטעם עשיית המחיצה הינו על מנת למנוע קלות ראש לכן מספיק שיהיה גובהה עד מעל גובה הכתפיים (כגובה י"ח טפחים), ואף על פי שהראש נראה הדבר מותר, שאין טעם המחיצה שלא יסתכלו האנשים בנשים (שהרי יש להקפיד שלא להסתכל כמו בכל מקום), רק למנוע שלא ירבו שיחה ושלא יגעו בדיהם. רבים חלקו עליו בזה ובראשם האדמו"ר מסאטמר (דברי יואל ח"א סי' י) שכתב שדין המחיצה הוא למנוע הסתכלות ולכן יש להגביה את המחיצה מעל גובה ראשי הנשים. גם הגאון ר"ע איגר (ליקוט תשובות וחידושים סי' ג) כתב בזמנו שמטרת המחיצה היא שלא יהיו פני הנשים נראות בעזרת אנשים.

והנה הרמב"ם לכאורה סותר דבריו שבפירוש המשניות (סוכה נא) כתב כדעת הרב מסאטמר שסיבת המחיצה היא למנוע הסתכלות: "היו מתקנים (בבית המקדש) מקום לאנשים ומקום לנשים, ומקום הנשים למעלה ממקום האנשים כדי שלא יסתכלו בנשים".

אמנם ביד החזקה (פ"ה מהל' בית הבחירה ה"ט) כתב כדעת האגר"מ שהמחיצה נועדה למנוע ערבוב: "עזרת הנשים היתה מוקפת כצטורה כדי שיהיו הנשים רואות מלמעלה והאנשים מלמטן כדי שלא יהיו מעורבבין".

אלא שמדיוק דבריו בפירוש המשניות נראה שהתקנה לא היתה למנוע הסתכלות שכן כתב תחילה שתקנו מקומות נפרדים ולא נקט הטעם ואחר כך בשורה הבאה הוסיף שאותה תקנה היתה להעמיד הנשים למעלה כדי שלא יסתכלו, לכן עולה שלתחילת דבריו בעיקר התקנה יש טעם אחר וככל הנראה שהוא הטעם המובא ביד החזקה שהוא ע"מ שלא יתערבבו.

ומאידך איכא למימר שגם אין ראייה שהתקנה היתה למנוע ערבוב שכן ביד החזקה, הנ"ל נראה שטעם הערבוב הוא לזה שנתנו הנשים למעלה והאנשים למטה, ולא איירי בטעם המחיצה הנתנת שם.

במקום שכל אחד עוסק בעניניו הפרטיים.

אחר שראינו את עיקרי ההלכה ניגש בעזרת השם יתברך לפרטי ההלכה ונלמד מתי ואיך ניתן להקל, ובאמת מצאנו כמה סיבות לעיתים להקל לא לעשות הפרדה בין גברים לנשים, וננקוט אותם להלן.

הנה דין הפרדה לא נאמר במקום שכל אחד עוסק בעסקיו הפרטיים כגון הנכנסים לבנק, למשרד או לחנות וכן הנוסעים באוטובוס וכדומה, כיון שחיוב הפרדה הוא רק אם עושים דבר במשותף, וכגון תפילה בבית הכנסת או השתתפות בשיעור, וכלשון הלב אברהם: "נראה שדין איסור תערוכת הנלמד מהגמרא, היינו דוקא באם המתאספים קובעים עצמם לאיזה דבר מאוחד המאחד אותם יחדיו, וכמו בהספד שכולם יתאחדו למטרה זו, וכן בשמחת בית השואבה או בסעודת נישואין שיש דבר משותף בין כולם, מה שאין כן בנוסעים יחד ברכבות וכיוצא בזה שכל אחד נוסע לדרך ואין שום דבר שיאחד אותם, אין זה בכלל איסור תערוכת וכו'... היוצא לנו מכל זה להלכה שלהשתתף בסעודה שאנשים ונשים יושבים יחד במעורב הוא איסור דאורייתא לכל הדיעות".

וכמה דוגמאות להנ"ל נכתבו בדברי הפוסקים. ראה במשנה הלכות (ח"ו סוף סי' רכו) שכתב שמואלר לאנשים להיכנס ולאכול במסעדה אף שבשלחנות הסמוכים ישנם נשים האוכלות (וכן להיפך) והסיבה היא כיון שהם אינם מכירים זה את זה, ונראה שטעם זה אינו מספיק אלא בצירוף זה שאין הם עושים דבר במשותף אלא כל אחד עסוק בעניניו שלו.

גם כך עולה מדברי הגאון רב משה פינשטיין שהתיר נסיעה ברכבת אף שיש בו אנשים ונשים בעירוב ואף שיתכן שמחמת הצפיפות יגעו ללא כונה אחד בשני, (אגרות משה אה"ע ח"ב סי' יד): "בדבר הליכה בסאבוויי ובבאסעס בזמן שהולכים בני אדם לעבודתם שנמצאים שם אנשים ונשים דחופים זה בזה, שקשה מליזהר מנגיעה ודחיפה בנשים, אם מותר אז ללכת בשעות אלו שם. הנה מצד הנגיעה ודחיפה בנשים אז ליכא שום איסור, משום דאין זה דרך תאוה וחבה, וכל איסור נגיעה בעריות הוא אף להרמב"ם שסובר שהוא בלאו דלא תקרבו דאורייתא דוקא דרך תאוה וגו'... ולכן לא שייך לחוש מללכת בסאבוויי ובאסעס בשעת הליכה לעבודה שדחוקים ודחופים אנשים ונשים אף שלא יוכל ליהרר מנגיעה ודחיפה בנשים, דהנגיעה בלא מתכוין מחמת שא"א לו ליהרר אין זה דרך תאוה וחבה. וכן ליכא איסור מהאי טעמא גם לישב אצל אשה כשליכא מקום אחר דג"כ אין זה דרך תאוה וחבה" עכ"ל.

גם הרב בנימין זילבר בשו"ת אז נדברו (ח"י סי' כח) כתב להתיר לשבת באוטובוס ליד אשה זרה וכן בשו"ת שלמת חיים (סי' ט).

וכן הראשון לציון הגר"י יוסף (ילקוט יוסף אוצר דינים לאשה עמוד שעה) התיר מעיקר הדין לשבת אחד ליד השני, וז"ל: אף על פי שמעיקר הדין אין איסור לאיש לשבת ליד אישה באוטובוס ציבורי או ברכבת, וכן אין איסור לאשה לשבת ליד איש כל שלא נוגעים זה בזה כלל, מכל מקום מנהג בנות ישראל הצנועות להמנע מכך, וישראל קדושים נמנעים מדברים אלו. וכן ראוי לנהוג, בפרט אם היושבת לידו לבושה בבגדי שחץ ופריצות, ללא שרוולים, או בחצאית קצרה"

שהייה לזמן קצר.

גם במקום שהשהייה שבמקום הינו לזמן קצר ישנם מקילים על פי דברי התוספות (סוטה יט.) שכתבו שרשאי הכהן ליתן ידו תחת ידי האשה המביאה קרבנה (בהפסק מפה) כיון שאין יצר הרע מצוי לשעה. ולמדו מכאן כמה פוסקים (שו"ת אבק דרכים יו"ד סי' יג, הובאו דבריו בשו"ת מלאכת שלמה קמחי סי' יג ובדרש אברהם ח"ב דף קטז).

חדוש הלבוש

הנה הלבוש (סוף או"ח במנהגים לו, הובאו דבריו בפתחי תשובה אה"ע סי' סב סק"ח) העלה חידוש נפלא אחר שהביא את דברי ספר החסידים (שצג) שכתב שכל מקום שאנשים ונשים רואים זה את זה כגון בשמחת נישואין אין לברך שהשמחה במעונו לפי שאין שמחה לפני הקב"ה כשיש בו הרהורי עבירה. וכתב הלבוש שעכשיו אין נזהרים בזה משום דעכשיו מורגלות הנשים הרבה בין האנשים ואין כאן הרהורי עבירה כל כך, דדמיין עלן כקאקי חיורא מתוך הרגלן בינינו, וכיון דדשו דשו. ואף שרבו הפוסקים החולקים על קולא זו, אולם יש שכתבו שהמנהג לסמוך על דבריו, ראה בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' רכו).

חיוב מחיצה

לפי מה שלמדנו לעיל עולה שאם בני אדם מתקבצים לדבר בשותפות יש חיוב הפרדה בין גברים לנשים, ולכן חל עלינו חובת הבירור אימתי יש להוסיף גם מחיצה.

והנה כתב האגרות משה (או"ח ח"א סי' מא) שכשנמצאים במקום קיבוץ לדבר הרשות, דהיינו שאין הם מחויבים להיות שם אין חובה להפריד ע"י מחיצה, ודי שיהיו נשים לבד וגברים לבד, וז"ל: "ובמקום קיבוץ לדבר הרשות, ואף בחתונות וכו'... יותר נוטה שאין איסור זה".

כמו כן הגאון הרב בנימין זילבר בשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' מח) האריך להתיר לאכול במסעדות ובבתי מלון כל משפחה על שולחן נפרד ללא הפרדה ואין לחוש להסתכלות, ומי שיודע שאין באפשרותו להיזהר אסור לו באמת לאכול באולם אחד, אבל אין בזה חיוב הפרדה.

מקום נוסף להקל להיות בלא מחיצה לדעת האגרות משה (או"ח ח"ה סי' יב) הוא במקום שאינו פתוח לרבים ונדון בו לקמן בס"ד.

ולפי דבריהם עולה שאין חיוב מחיצה, ולכן אלו שמקילים לחלק את מקום הנשים מהאנשים ללא מחיצה ודאי שנשמכים בכתפיים רחבות, ומן המותר לציין שהיינו רק במקום שאין הנשים רוקדות ולבושן צנוע, שאם לא כן ודאי שעל בעלי השמחה ליתן מחיצה המכסה לחלוטין את צד הנשים, ולא מדין מחיצה אלא שלא יראו האנשים מראות אלו, שאפילו לשיטת האגר"מ הנ"ל שהקיל היינו רק במקום שאין דברים המושכים את העין כגון ריקודים או לבוש שאינו צנוע.

אולם הפרדה בחתונות וכדו' לפי דברינו הוא דבר המחויב שכן כולם באים לשמוח יחדיו עם בעלי השמחה, ואינו דומה לאכילה במסעדה או בית מלון בו אין הסועדים עושים שום דבר ביחד, רק כל אחד עסוק באכילתו בלבד.

מחיצה בין איש לאשתו בזמן תפלתו

והנה יש שהבינו שחובה ליתן מחיצה גם אם אדם מתפלל בביתו כשאשתו שם או לכל הפחות להתפלל בחדר נפרד, ולמדו כן מדברי החתם סופר (חו"מ סי' קצ) וז"ל: "והנה אנו מוזהרים לשמוע קול זמר אשה, אפילו פנויה שאינה נידה וערוה בשעה שאנו קורים ק"ש ובשעת תפלה וכו', והטעם לזה כי אנו מאמינים שכל תפלה או שבח והודאה שמתערב במחשבה ההיא שום הרהור אפילו באשתו לא תעלה במעלות לפני ה' יתברך ולא תקובל לפניו, ומפני זה אנו מפרישים הנשים מן האנשים בבית הכנסת בפני עצמן שלא יבואו לידי הרהור בשעת תפלה ותהיה תפלה נדחית ר"ל וכו', ואפילו היכא דליכא משום איסור ערוה, כגון אשתו של עצמו, מ"מ במקום תפלה והודאה או הספד כל מה דבעי לבא לרחמנא לא יתעורר שום ענין הרהור, אפילו באשתו אמרו, שהרי כתיב משפחת דוד לבד ונשיהם לבד, ומ"ט לא יספדו כל איש עם אשתו יחדיו, אלא ע"כ דגם זה אסור דגורם הרהור וביטול הכוונה", ע"ש כל דבריו.

ומדכתב לאסור להתפלל וכן לומר דברי שבח והודאה אפילו בפני אשתו יש שלמדו שמחויב להתפלל בחדר בנפרד, אלא שהאמת תורה דרכה שודאי שני דינים שונים הם, וכדלהלן.

איברא דהרהור מעכב התפלה ואפילו באשתו, אולם זהו אם אמנם מהרהר בפועל, אלא שאין אנו חוששים שיהרהר באשתו אלא אם היא נראית לפניו בדרך שאינה צנועה, אבל במקום בו ישנן נשים זרות ודאי יש חיוב בעשיית מחיצה דהתם הוי כאש בנעורת. והחיוב בדין הפרשת אשתו בו דיבר החת"ס נאמר לגבי דין בית הכנסת, וכן כל מקום הפתוח לכניסת הרבים, ולא בביתו של אדם. ודבר זה שבביתו של אדם אין צורך במחיצה, מדויק מדברי קדשו שכתב שמפני זה מפרישים הנשים מן האנשים בבית הכנסת.

ומה שכתב להחמיר בהספד היינו כיון שכן הוא הדין בכל מקום הפתוח לרבים כעין בית הכנסת או מקום ההספד, אולם ביתו של אדם שאינו פתוח לכניסת רבים אין איסור להתפלל באותו חדר, ועוד שהוא מתעסק בתפלתו והיא מתעסקת בצרכי הבית ואין היא לפניו ליכא כהאי גוונא חיוב הפרדה.

ודברים אלו מפורשים בדברי הגר"מ פינשטיין זצ"ל דכתב (אגר"מ או"ח ח"ה סי' יב) לסייג דבריו שחיוב המחיצה נאמר רק במקום תפלה קבוע כגון בית כנסת או במקום הפתוח לרבים וכגון בבית אבל ל"ע, אבל מקום שאינו קבוע לתפילה ואינו פתוח לרבים, וכגון בבית חתן שאינו פתוח לרבים אלא רק לבני המשפחה אין צורך במחיצה. ומינה לביתו של אדם שאינו מקום קבוע לתפילה ואינו פתוח לרבים שאין בו חיוב מחיצה ויכולות בנות הבית להיות בחדר בו מתפלל ובלבד שלא תעבורנה לפניו וכהסברנו לעיל.

אלא שכל זה לדברי רבינו החתם סופר, אולם מסתימת דברי מרן הש"ע והפוסקים הבאים אחריו שנקטו שמותר להתפלל מול אשתו אם לבושה כראוי בבגדים המכסים את גופה, ואין גילוי טפח ממקומות המכוסים, גמרינן שקפידה זו הינה כנראה ממידת חסידות, ולכן אין לאסור מדינה. ובספר הלכה ברורה (סי' עה סק"ז) פסק: "איסור קריאת שמע כנגד טפח מגולה באשתו שדרכה לכסותו, הוא דוקא אם מסתכל בה בהתבוננות ולא בדרך ראייה בעלמא". ולמד זאת מדברי תלמידי רבינו יונה (ברכות פ"ג דף יז. מדפי הספר) שטפח מגולה שאסור לקרוא ק"ש כנגדו היינו דוקא כשמסתכל בה, אבל בראייה בעלמא מותר. וכתב שהבית יוסף הביא דבריו בשתיקה ומשמע שהודה לו.

וכן כתב החזו"א (סי' טז סק"ז) שנראה דבאשה אחרת כל שמסתכל אסור בק"ש, ואפילו באצבע קטנה, והילכך לא משכחת לה שיעור טפח אלא באשתו, ולפ"ז מוכח כדעת רבינו יונה דלא אסרו אלא במסתכל אבל לא בראייה, דאי אסרו אף בראייה א"כ גם באשת חבירו משכחת לה טפח לענין ק"ש בראייה ואינו מסתכל. וכל זה דלא כהבנת הב"ח שבמסתכל בכונה לראות אסור אפילו בפחות מטפח, ובדרך ראייה בעלמא יש להקל, ובטפח מגולה גם בטפח אסור.

ובמידה ואכן אשתו עברה לפניו בלבוש שאינו צנוע לא יקפיד עליה אלא יסיח דעתו או יעצום עיניו ובהא סגי, וכדכתב בנשמת אדם (כלל ד' אות א') ז"ל: "והנה מילתא דפשיטא דשער וקול אף דאמרינן דהוי ערוה היינו מדרבנן, שהרי לא מצינו בקרא שנקרא ערוה אלא כיון דמצינו שהוא דבר נוי באשה כפירש"י שם לכן אסרו חכמים, וה"ה פחות מטפח. ולפ"ז נ"ל דאף דקיי"ל בשו"ע (ס"ס עה) דאפילו עצימת עינים לא מהני היינו דוקא בערום ממש אבל במה שאינו אסור אלא משום שלא יבא להרהר כיון שמעצים עיניו מותר".



[1]

בענין עד שזומן להעיד והוא פסול, אם נפסלים הכשרים שזומנו עמו בעת הראיה

הרב אשר גריידי

בהנ"ו

למערכת אבקת רוכל

שלום וברכה

כיון שהנכם נקראים על שם מרן הב"י, הנה לפניכם מונח ישן חדש, דהיינו תשובת הב"י שלא ראיתי מי שדקדק בה להעלות משם דין חשוב מאד בענין נמצא אחד מעדי הקידושין המוזמנים פסול. יש לי הרבה הערות מחודשות בענין זה, אבל כאן אביא רק אחת מהן, לדעתי כדאי לפרסם את השאלות על מרן, ללא המסקנא שלי, והקוראים יתעניינו לחפש תשובה. ובחוברת הבאה אי"ה ותסכימו נתייחס לזה.

מתשובת מרן (בשו"ת ב"י דיני קדושין סי' י') נראה דסב"ל למרן דאפי' אם זומן פסול עם כשרים להעיד לכו"ע אין הכשרים נפסלים בראיה. ולכאורה סותר דבריו בשו"ע חו"מ סי' לו סעי' א. מתוך חשיבות דעת מרן השו"ע עמוד התווך בהלכה, ובפרט שבזה נבין דבריו בשולחנו הטהור. נביא כאן את הראיה בקצרה.

ומרן כתב תשובה זו אחר שנשלחו לו שתי תשובות המופיעות שם בתחילה.

מרן דן בעדים כשרים שמעידים שזומנו הם והקרוב הפסול, להעיד על הקדושין, וכפי שכתב הוא עצמו בתחילת תשובתו. אחר כן נקראו העדים לבה"ד והאשה והקרוב מכחישים שקבלה קדושין, והעדים הכשרים מעידים שהתקדשה (*).

כתב מרן דלכולי עלמא מקודשת והדגיש שם דאפי' למי שסובר דפסול אפי' בכוונת עדות אין הכשרים נפסלים. טעמו, כיון שהקרוב מכחיש את העדים אין הוא נחשב מכללם ואינו פוסלם. עכת"ד לענייננו.

ולכאורה לשיטות שהעדות נפסלת בראיה בכוונת עדות, א"כ על פי מה שכתב מרן בשו"ע סי' לו ס"א בדעה הראשונה, צריך היה לפסול את חלות הקדושין, דהרי בעת הקדושין הקרוב לא הכחיש שנתקדשה, כי בעת המעשה מה שייך הכחשה,

א. בתשובה זו יש כמה נקודות לדיון, הנוגעות מי נקרא עד פסול, ועוד נקודות שאינני בא לדון בזה עכשיו.

אם לא היתה רוצה לא היתה מקבלת. והא העדים אומרים שהסכימה להתקדש והקרוב זומן עמהם וראה כמותם, ולהם מאמינים שכך היה המעשה.

א"כ לשיטות הפוסלות בראיה, וכהבנת האחרונים זיע"א, היו צריכים העדים להפסל בעת הקדושין. ואמאי כתב מרן לכולי עלמא מקודשת נגד מה שמרן סתם כדעה זו דהיינו כשיטות דלא בעי להעיד בבה"ד. ויותר מכן הדגיש שאפי' למי שפוסל בכוונת העדות.

אי אפשר לפרש דסב"ל דבחלות קדושין אין דין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, וכבשמים ראש (סי' לז), והא דהוצרך לקיום העדות לטעם שמכחישים, זה על העדות אם היה מעשה קדושין, ולא על חלות הקדושין. חדא דבפשטות לשונו התם אי אפשר לומר כן. ועוד דמרן בב"י [אבה"ע סי' מב] בענין עדי קיום, כתב שדין עדות שנפסלה מקצתה כתבו הטור בחו"מ [ז"ל מרן: אם קידשה בפני רבים ונמצא בהם קרוב או פסול יתבאר בדברי רבינו בטור חושן משפט סימן ל"ו], ש"מ שפוסל קרוב גם את חלות הקדושין. ועוד דהוא נגד הרבה ראשונים, הכי מרן לא יזכירו.

ועוד הא כתב דאינו פוסל למ"ד דסגי בכוונת עדות מחמת דמכחישים ללא זאת היה פוסל, אמנם זאת היה מקום לומר דכוונתו היה פוסלם להעיד שהיו קדושין.

ומתוך דלמרן היו חידושי הריטב"א על קדושין וגיטין ומכות כדמוכח מהב"י בכמה מקומות. הרי שיש ראיה דסבר דהרא"ה במכות משנה אחרונה, וחזר בו ממה שכתב בקדושין דזמן הקדושין חשיב כאילו העידו בבה"ד. דהא כתב דלכ"ע אין נפסלים הכשרים, והלא לשיטת הרא"ה בקדושין, היו נפסלים בעת חלות הקדושין מחמת הפסול שעמהם.

יש ליישב

בהכרח יש לפרש בדעת מרן דאף שלדעה זו אין צריכים להעיד בב"ד עכ"פ בעי שהעדים יבואו לב"ד, ואי לא באו לב"ד לא נפסלו, ולכן כיון דלא באו כת אחת להעיד על דבר אחד אלא הפסול בא להכחיש אינו נחשב מהם כדי לפוסלם.

ולפ"ז לא קשה על שיטה זו מה שהקשו ממעשים בכל יום בגיטין וקדושין. ובזה מיושבים עוד קושיים במרן השו"ע בסימן זה ובסימנים אחרים. ובין כך יהיה מאיזה טעם שיהיה, משם למדנו דלדעת מרן אין הקדושין בטלים לכ"ע ממש בעת הראיה.

נראה, דרוב האחרונים אישתמיט להו תשובה זו של מרן, ולמדו בדעה הראשונה
דכיון שראו והתכוונו להעיד נפסלו כולם בעת הראיה, וכך מוכח שס"ל
לריטב"א בדעה זו.

