

ככניש המכין /  
נא לחתום /  
אזמר /  
הבילאן

ב"ה  
שנה יג  
גליון ו (עח)  
אב - אלול תשנ"ח

הועתק והוכנס לאינטרנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)  
ע"י חיים תשס"ט

# קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים  
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

הכתובת בארה"ב:

K.B.A.V, 1462 - 41 St.

Brooklyn N.Y. 11218

Tel. (718) 8536294, Fax. 4367752

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

# קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:  
מכון בית אהרן וישראל  
שע"י מוסדות קארלין סטאלין  
"בית אהרן וישראל"  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- 
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- 
- ישיבה גדולה "בית אשר" - בני ברק
- 
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
- 
- ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
- 
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
- 
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
- 
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- 
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
- 
- כולל ללימוד הוראה "סטאלין קארלין" - ביתר
- 
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר
- 
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - קרית ספר
- 
- כולל אברכים ללימוד חו"מ - קרית ספר
- 
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
- 
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
- 
- כולל אברכים "קארלין סטאלין" - תל אביב

## התוכן

### עמוד

- ה רבי אברהם מונסון זלה"ה  
מרבני מצרים (ש"כ - שע"ט)
- ח רבי אברהם ברודא זצ"ל  
אבד"ק פראג, מיץ ופסד"מ (ת"י - תע"ז)
- י רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל  
אב"ד אה"ו (ת"י - תקכ"ד)
- יג רבי שמואל הילמן זצ"ל  
אב"ד מנהיים ומיץ (- תקכ"ה)
- טו רבי חיים מודעי זלה"ה  
מרבני צפת ואיזמיר (ת"פ - תקנ"ד)
- כ רבי פינחס מנחם אלתר זצ"ל  
אדמו"ר מגור, בעל "פני מנחם"

### כנורות

קובץ דרושים בעניני נישואין

הערות בשו"ע אהע"ז הלכות קידושין

עדות שאי אתה יכול להזימה בקידושין

### חידושי תורה

הגאון הרב משה דוד שטיינארציל זצ"ל כג  
רב דקהל "בית אפרים" וראש ישיבת באבוב גי.

בענין ברכת אירוסין והמסתעף

כח הרה"ג ר' פינחס פרנקל  
רו"כ בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו

בענין ברכת אירוסין

לד הרה"ג ר' יצחק אייזיק פרידמן  
רב דקהל "בית יצחק"  
וראש ישיבת "אור התלמוד" ניו יארק

בענין קידושין מדעת האשה

לח הרה"ג ר' יצחק שטיינארציל  
רב דקהל "בית אפרים" ניו יארק

ביאור ענין חמשה עשר באב  
והמנהג שהיכלה שולחת טלית לחתן

### בירורי הלכה

מז הרה"ג ר' אברהם חיים שטיינארציל  
רב ורו"כ מטה אפרים - חסארת יונתן גי.

בענין אין מערבין שמחה בשמחה

נד הרב שלום מרדכי הלוי סגל  
רו"כ אהל יונתן, ירושת"ו  
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו

בענין קנין סודר בכתובה שלדברי העד  
נעשה בכלי שאול

ס הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג  
אב"ד בירושלים עיה"ק

בענין הנ"ל

סה	הרב צבי חיים דישון בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין חתימת העדים בכתובה ותנאים בלי לקרותו והמסתעף
עו	הרב שרגא פייבל הלוי רוזנבוים קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין עמידה בברכת אירוסין ושבע ברכות והמסתעף (א)
קז	הרב נחמן אליעזר הלוי סגל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין מקום שמירת הכתובה

## לשון חכמים

קכה	הרב אליהו ברוך קעפעטש עיה"ק ירושת"ו	בענין פירוש הרשב"ם העיקרי על בבא בתרא
-----	--	--

## ספונות

קכז	טוביה פריינד אוצר הפוסקים, ירושת"ו	שמחות הנישואין בבית קרלין סטאלין (א)
-----	---------------------------------------	--------------------------------------

## הערות

קלה

בענין פדיון הבן בזמן הזה, ובענין הצלת רבים מודאי סכנה - הרב צבי זאב שורין, אב"ד קהילת בני ישראל גירסי טיט, ניו גירסי / תיקון טעות במאמר על ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו - הרב דוד צבי הילמן, ב"ב / קנין חמץ בפסח - הרב יחיאל זילברברג, מח"ס מנחת יחיד, ירושת"ו / הערה במסכת מועד קטן ובענין הכשר מצוה - הרב שלמה אלברט, ירושת"ו / בענין מכירת חמץ של אחרים שלא מדעתם - הרב זאב פריינד, ירושת"ו / בענין ברכת שהחיינו כליל פסח - הרב אברהם דויטש, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יואב רהזנטל, ירושת"ו / בענין כישול בכלי שני שהידי ניכוח כו - הרב דוד יחיאל לייפניקר, ביתר / בענין עשיית מלאכה לכלה ביום חופתה ובשבעת ימי המשתה - הרב שלמה ולמן טרבילו, ביתר / בענין קידושין כלילה והדלקת נרות בחופה - הרב מתתיהו שווארץ, ירושת"ו / הערות שונות - הרב שלמה ליפשיץ, ירושת"ו / אמירת ברוך הבא אחרי שפוך חמתך - יהודה דוד כהן, צפת.

קנא

## תיקוני סופרים

נפילת אפים בבית הכלה - הרב אפרים פישל שטיין, מח"ס גיילי אפרים, עבודת אפרים, בני ברק.  
בענין מסתפק בשמן שבנו כיו"ט לצורך אכילה - הרב הלל משה מנדל, ביתר.  
תיקוני סופרים - הרב יוחנן ברי"ג ברזל, ירושת"ו.  
מדרש תנחומא בשלח פסקא י' - הרב יחיאל משה וורטהיימר, ביתר.

מפתח הענינים שנה יג

# גנוזות

## קובץ דרושים בעניני נישואין

הננו מפרסמים קובץ דרושים מגדולי ישראל בעניני נישואין, בקובץ זה המוקדש לעניני אירוסין נישואין וכתובה, לרגל שמחת נישואי בת כ"ק אדמו"ר שליט"א.

רבי אברהם מונסון זלה"ה

מרבני מצרים

נולד בשנת ש"כ לערך, למד תורה אצל הגאון רבי בצלאל אשכנזי זלה"ה בעל "שיטה מקובצת", היה מגדולי החכמים בקהיר שבמצרים, והקים שם ישיבה לתלמידים כמזכר בשו"ת מהריט"ץ סי' קנ"ח, שדן בדין אחד שהקדיש שלישי נכסיו לישיבתו של רבינו. התידד עם הגאון רבי יעקב קשטרו זלה"ה המהריק"ש, וחתום עמו בתשובות ובהסכמות, חתנו היה הגאון רבי אברהם קשטרו זלה"ה בן אחיו של המהריק"ש, ומתלמידיו היה הגאון רבי אברהם סכנרי זלה"ה.

הגרחידי"א זלה"ה בשם הגדולים בערכו כותב: "מה' אברהם מונסון תלמיד רבינו בצלאל אשכנזי, והיה א' מרבני מצרים והיה סוסר מהיר, ויש בידי חלק תשובותיו כ"י, וראיתי ספרי תורות מכתיבת ידו יד הקדש בארץ מצרים, וכבר מהרש"ך ח"ג סי' ט"ו השב"ח השבי"ח להרב ז"ל על כתיבת ידו הגדולה מאי"ר לאר"ש. וראיתי קונטרס כ"י שנתוכח עם מהר"ם די לונזאנו על סי' אמרי אמת שחיבר להשיג על מהרח"ו זצ"ל בחכמת האמת וכו', גם ראיתי בקובץ כ"י שחיבר דרושים נחמדים, ותשובותיו הן הנה בשו"ת מהריט"ץ ומהרש"ך ומהרי"ט, והלך למתא קושטאנדינא יע"א, והיתה מנוחתו כבוד שם, והרואה יראה בשו"ת מהרשד"ם א"ה סי' קע"ה שהיה בזמן מרן ומהרשד"ם, ותשובה שהביא מהרשד"ם שם ישנה אצלי בכתב ידו של מהר"א מונסון וחתים עלה מסכים הולך הרב מהר"א סכנרי. ע"כ. ובשו"ת חיים שאל ח"ב סי' ל"ח מכנהו "הרב המקובל".

נוצר בספרי גדולי זמנו, בשו"ת מהרשד"ם סי' קע"ה, קע"ו. בשו"ת מהרש"ך ח"ב סי' ה', וח"ג סי' כ' ועוד. בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' כ"ד. בשו"ת לחם רב לבעל לח"מ סי' כ"ח, כ"ט. בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' ק"ד, ועוד, וח"ב חו"מ סי' מ'. ושו"ת מהר"י באסן סי' י"ח, ל"ו, ל"ז. ובשו"ת רבי חיים כפוס' זלה"ה כמה פעמים. ודרשותיו נזכרות בספר הדרשות של הגאון רבי חיים חבריא זלה"ה, וכן מובאות הרבה מדרשותיו בספרו של רבי שבתי ברכה זלה"ה.

בסוף ימיו עבר לקושטא, ונתמנה שם לדיין בבית דינם, כנזכר בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' קל"ט, שחתם ראשון בקבלת עדות להתרת עגונה בשנת ש"ע, ובשנת שס"א

חתם ביחד עם הגאון רבי אליהו בן חיים זלה"ה על הסכמה בק"ק שלום שלא לקבל שום רב עד עשרה שנים.

גלב"ע בקושטא בשנת שע"ט.

דרוש זה לנשואין הוא מתוך קובץ דרושים להגאון רבי בצלאל אשכנזי זלה"ה ובית מדרשו, מתוך איצור גנזי הגאון רבי יעקב הלל שליט"א ובהשתדלות בנו הרב אברהם שיחי', התורה והברכה למע"כ.

## דרוש לנשואין

### פ' בראשית

טובים השנים מן האחד (קה"ד פ"ד י"ד) ר' יוחנן אמר בה תרתין, טובים השנים איש ואשתו מן האחד זה לעצמו וזה לעצמו, והחוט המשולש לא במהרה ינתק (קהלת ד' י"ב) זה הקב"ה שהוא פוקדן בבנים, ר' יוחנן אמר אחרי טובים השנים מן האחד זה עמרם ויוכבד אשר יש להם שכר טוב זה משה שנקרא שמו טוב שנאמר (שמות ב' ב) ותרא אותו כי טוב הוא כי טוביה שמו שנולד מחול עכ"ל.

ויש להתבונן מאי קמ"לן דטובים השנים איש ואשתו מן האחד דויל קרי לא טוב היות האדם לבדו, ואיבעית אימא מברא שאשתו כגפן פוריה בירכתי ביתו ובניו כשתילי זיתים, ועוד דאם שניהם צדיקים בודאי דחיבורם יפה, ואם שניהם רשעים פוור לרשעים טוב להם, ואם הוא צדיק והיא רשעה טוב לו היותו לבדו, ועוד קשה כמה שאמר והחוט המשולש לא במהרה ינתק על הקב"ה מאי דעתיה אם הכוונה לרמוז על מה שאמרו (ע"פ סוטה י"א) אין איש בלא אשה ואין שניהם בלא שכינה אם כן מאי קאמר זה הקב"ה שהוא פוקדן בבנים לא היה לו לומר אלא זה הקב"ה.

ונראה שהוקשה לו בפסוק ולא ימנע אלו השנים הם צדיקים פשימא דטובים שני צדיקים מאחד, ואם שניהם רשעים טוב אחד משנים, ואם היחיד הוא צדיק טוב הוא מאלף ומכל העולם כמו שאמרו ז"ל (ברכות ו') על פסוק (קהלת י"ב) כי זה כל האדם. ועוד דהיה לו לומר טובים שנים מן אחד מאי השנים. ועוד קושיא חזקה רשלמה בעצמו אמר איפכא (קהלת ו' כ"ב) לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האל"ים את האדם ישר, ואמרו ז"ל (קה"ד פ"ד י"ב) שזה כשהיה יחידי כמו שנאמר (בראשית ב' כ"ב) הן האדם היה כאחד כאחד ממלאכי השרת וכיון שנעשו שנים והמה בקשו חשבונות רבים.

לזה תירץ דהכי קמ"לן טובים השנים מן האחד זה איש ואשתו מן האחד זה לעצמו וכו', כלומר אין הכוונה על השנים הראשונים שהיו בעולם שהם אדם וחיה אלא זה איש ואשתו, גם מן האחד אינו מדבר על הזמן שהיה יחידי, אלא הכי קמ"לן טובים השנים המחוברים דהיינו איש ואשתו מן האחד זה לעצמו כלומר מן האחד בפני עצמו שכשמצא אדם אשה מצא טוב. ואם תאמר דלעיל מינה מיייתי דר' מאיר כשהיה רואה שנים מועדים היה אומר להם שלם מאירי קממה אם כן היכי קאמר טובים השנים, לזה אמר והחוט המשולש שהוא הקב"ה שמוזווגם אינו ניתק במהרה ומניחם אלא פוקדם בבנים, ומתחלה השמיענו דטובים השנים דחבור איש ואשתו נר אל"ים בארץ להצלתה ולחיים כמו שאמר הפסוק (קהלת ט"ו) ראה חיים עם אשה אשר וכו', וכתר הכי אשמועינן בו ענין הבנים דהיינו הקב"ה שסיעע בווג לא במהרה ינתק מהם וכו'. או כלך לדרך זו דלמעלה מהאי קרא אמר שלמה המלך ע"ה (שם ד' ה) יש אחד

ואין שני ואמרי כזה אברהם שנאמר (יחזקאל לג טו) אחר היה אברהם ויירש את הארץ, גם בן ואח  
 אין לו ליראת ה' אינו מחשיב בן ואח וכו', ואם כן איך אמר אחר זה טובים השנים מן האחד מי  
 הם אלו השנים שהם טובים מאברהם, לז"א דאינו מדבר על אברהם אלא על איש ואשתו והכי  
 קמל"ן טובים השנים בה"א והדיעה שהיא אשה הגונה לו והוא הגון לה אשר יש להם שכר טוב  
 בעמלם שאעפ"י שאדם כשהוא נושא אשה משים רחיים בצוארו ומתרפה מעסק התורה  
 שנקראת טוב, לז"א אשר יש להם שכר טוב בעמלם כלומר אעפ"י שהכנים עצמו בעמל ומורה  
 יש להם שכר טוב בעמלם דמצא אשה מצא טוב ואין סוף למובתה שבכל יום יש להם שכר  
 טוב בעמלם, וכי תימא דאיך יתכן שיהיו שניהם צדיקים ממוג אחד דהרי אמרו דאם האיש  
 והאשה ממוג אחד אינם פריים ורבים בטבע, לזה אמר דהקב"ה פוקדם כבנים שלא בדרך טבע,  
 זהו והחוט המשולש לא במהרה ינתק כלל הרכרים דכמו שהוא מצא טוב ג"כ היא מצאה טוב  
 כמו שאמרו בענין אביגיל (סדרש תהלים נ"ג א) תבוא הטובה ותנשא לטוב שהוא דוד טוב רואי וכו'.

★ ★ ★

רכי אברהם ברזירא זצ"ל

אב"ד ור"ם פראג, מיץ ופרנקפורט דימיין\*

## דרוש לנשואין

בגמ' דכתובות מאמר תמוה ברף ה' ע"א ר"ה דרש בר קפרא בתולה נשאת ליום ר' שנאמר בו ברכה לדנים, אלמנה נשאת בה' ונבעלת בששי הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם, מעמא משום ברכה אבל משום איקרורי דעתא לא חיישינן מותר לבעול קודם, אי הכי אלמנה נמי תבעל כחמישי, ברכה דאדם עדיפא כו' ע"ש. ודרש בר קפרא גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ (ישעיה מח יג) אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, ואלו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב (שמות יט יז) מכותן כתיב ויחד תהיה לך על אונק אל תקרי אונק אלא כו' ע"ש. ודרש בר קפרא מאי דכתיב (דברים כג יד) ויחד תהיה לך על אונק אל תקרי אונק אלא אונק שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באוניו.

והנה לכאורה קשה לפ"ו רמשום איקרורי דעתא לא חיישינן ה"ל לכתולה להנשא בה' וליבעל בו' דהא מסיק ברכה דאדם עדיפא, ולחרץ זה, וליתן ג"כ שייכות ודביקות להני ג' דרשות רבוק להדרי, נקדים לתרץ תחלה מדרש פליאה דאיתא לא נתקרי דעתו של דוד עד שהגיע לפרק בתולה נשאת ליום רביעי, רתום' מקשה בגמ' דכתובות דף ב' ד"ה נשאת הא דלא קתני נושאין כו' כמו האישי מקדש כו' ותי' תוס' ע"ש, ועוד דהתם אקרא קאי כי יקח איש אשה עכ"ל, ע"ש. ואי' שם בקדושין ברף ב' ע"ב תניא ר"ש אומר מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה ולא כי תלקח אשה לאיש דתלקח משמע מדעתה וכי יקח משמע בע"כ מפני שדרכו של איש לחזור אחר אשה ואין דרכה של אשה לחזור אחר איש כו' ע"ש. אבל זה ניתא א"א [אי אמרת] דוקא אדם יחיד נברא, ומשא"כ א"א ב' פרצופין נבראו הקושיא במ"ע [במקומה עומדת] דה"ל למיכתב כי תלקח וגו', ואיתא במדרש (רבה פ"ה ג') ויבן אלקים את הצלע ויבן כתיב התבונן מאין לבראתה וכו' ולא מן הרגל שלא תהא יצאנית דכל כבורה בת מלך פנימה, ואיתא בגמ' דיבמות (ע"ה) אמר לו רואג לשאול עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו, שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו מ"ט דקאתי מרות המואביה, א"ל אבנר תנינא עמוני ולא עמונית כו', אלא מעתה מצרי ולא מצרית ה"נ, שאני הכא דמפורש מעמא דקרא (דברים כג ה) על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה כו'. ולפ"ו אתי שפיר המדרש כל ימיו של דוד היה מצטמר על שאסור לבוא בקהל כנ"ל, וא"ל דשאני הכא כנ"ל, א"כ קשה מנ"ל זה הסברא דלמא ב' פרצופין נבראו ודרך של מצרית, וא"ל דשאני הכא כנ"ל, א"כ קשה א"מ [אלא מעתה] מצרי ולא מצרית, אשה ג"כ ל[קדם] עד שהגיע לפרק בתולה נשאת, וקשה קושית תוס' דה"ל למיתני נושאין כו', וצ"ל כתיובא דהתם אקרא קאי דכתיב כי יקח כו', וקשה באמת התם נמי ל"ל כתיב כי תלקח כו' וצ"ל כדמשני הגמ' דדרכו של איש כו', וצ"ל דלא ב' פרצופין הי' כנ"ל ומש"ה נתקרי דעתו וק"ל ודו"ק.

\* כתבנו אודותיו שנה י' גליון ב (נז)

וכוה מתורץ נמי המאמר שהתחלנו דתוס' מקשים שם (ר"ה דאלו) היכי אמרינן גדולים מעשה צדיקים יותר משמים וארץ ואע"ג דמסיים קרא וימיני טפחה שמים ואמרינן בהקומץ רבה (מנחות יז): דיד היינו שמאל, א"כ תרתי כתיב מ"מ בחד מעשה ליכא אלא חד וכו' והא תינח א"א שמים וארץ וא"ז [זה אחר זה] נבראו אבל א"א שמים וארץ בבת אחת נבראו קושית תוס' במ"ע [במקומה עומדת]. ואיתא בגמ' (תנינה יב) במאי פליגא כ"ש וכ"ה אי שמים וארץ בבת אחת נבראו או זא"ז [זה אחר זה], א"א אדם וחיה ב' פרצופין נבראו או אדם יחידי נברא, דשמים דוגמת איש וארץ דוגמת אשה, וכבר הקדמנו לבר קפרא דס"ל דמשום איקרורי דעתא לא חיישינן ה"ל לכתולה ליבעל כו' דברכה דאדם עדיפא, וצ"ל דמש"ה נבעלת בה' דאם יבעלנה כליל ו' שמא לא מצי לבעול עד ליל שאח"כ והוא שבת דאסור לבעול כליל שבת תחלה, רק ע"ו קשה הלא הוי ליה דבר שאינו מתכוין ומותר לבעול בשבת, וע"כ צ"ל דס"ל לבר קפרא דדבר דאין מתכוין אסור, וקשה מג"ל זה, וצ"ל דדדש ראייה מן התורה דרמוזא אם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו על אוזניו, וקשה נמי דדבר שאינו מתכוין הוא, וצ"ל דדבר שאינו מתכוין אסור.

והשתא אתי שפיר הכל על נכון, ושפיר יש חיבור ודבק טוב לג' דרשות דבר קפרא להרדי, ושיעור דבריו כך הוא, דרש בר קפרא בתולה נשאת ברכיעי ונבעלת בחמישי, וקשה קושית תוס' למה לא תני נושאת כו', וצ"ל כתיורצם דהתם אקרא קאי כו' כנ"ל, וקשה קושית הגמ' באמת למה לא כתיב כי תלקח אלא כי יקח, וצ"ל כרמשני הגמ' דדרכו של איש כו' כנ"ל וקשה הא תינח אי אדם יחידי נברא משא"כ א"א ב' פרצופין נבראו כנ"ל, וצ"ל דבר קפרא ס"ל דאדם יחידי נברא, וקשה מג"ל זה, ולהכי קמייחי אידך דרש בר קפרא גדולים כו', ועדיין קשה לבר קפרא דס"ל איקרורי דעתא לא חיישינן ה"ל לכתולה נמי נבעלת כו' משום ברכה דאדם כנ"ל, וצ"ל כמ"ש דלא אתי ליבעיל כליל שבת תחלה, וקשה דהלא ה"ל דבר שאינו מתכוין, וצ"ל דס"ל לבר קפרא דבר שאינו מתכוין אסור, וקשה מג"ל זה, להכי קמסיים ותני דרש בר קפרא ויתר תהיה כו', ומהכא יש לרמוז דדבר שאינו מתכוין אסור כנ"ל, וק"ל ודו"ק היטב כי נכון וברור הוא.



רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל

אב"ד אה"ו בעמח"ס אר"ת וכו"פ ויע"ד

## דרוש לנשואין

כש"ס נדרה דף ס"ט, י"ב דברים שאלו אנשי אלכסנדריא את רבי יהושע בן תנניא, ג' דברי חכמה, ג' דברי אגדה כו', ג' דברי חכמה\* בת משולחת פירש"י ז"ל ישראל שהחזיר גרושתו משניסת לאחר וילדה בת, מהו אותה בת לכהן, מי אמרינן ק"ו מאלמנה לכ"ג שאין איסורה שוה בכל דמותרת לכהן הדיום, כנה פגום פירש"י ז"ל הלל דכתיב (ויקרא כא טו) לא יחלל זרעו בעמיו, משולחת שאיסורה שוה בכל אינו דין שבנה פגום, או דלמא מה לאלמנה שהיא בעצמה נפגמת, לפוקי מחזיר גרושתו שבעצמה אינה נפגמת גם בניה אינם פגומים, אמר קרא (ויב"ס כד ד) תועבה היא היא תועבה ואין בניה תועבין, שאלה הב' הובז והזבה והיולדת והמצורע שמתו עד מתי מטמאין במשא, א"ל עד שימוק הבשר, שאלה הג' שני מצורעין שנתערבו קרבנותיהן זה בזה, וקרב קרבנו של אחד מהן, ומת אחד מהן, השני מה תהא עליו, א"ל כותב נכסיו לאחרים והווי עני, ומביא חמאת עוף הבא על הספק ע"כ ע"ש.

ויש לדקדק למה אנשי אלכסנדריא שאלו דוקא כ"ו, ועוד למה אלו ג' שאלות ותו לא, ואמר הגאון הנ"ל לחרץ, והסגנון יהיה דאנשי אלכסנדריא רצו להוכיח להן איזה דין משאלה א', אך ע"ז עריין יש לבעל דין לחלוק, ולזה תו שאלו שאלה ב' להוכיח דינם, אבל בכל דבריהם לא ימלטו והקושי במקומה עומדת, עד ששאלו שאלה ג' ומוכח שפיר, ונקדים מה דאיחא בתום ד"ה היא תועבה תימה מה צריך קרא היא תועבה והא פרכינן אקל והומר כו' ע"ש.

ואמר הגאון הנ"ל עפ"מ דמקשים תוס' עוד ד"ה מה לאלמנה כו' מיהו ליליף מיניה שתתחלל ג"כ מהאי ק"ו גופא ע"ש, ולפ"ז ב' קושיות הללו יהיו מתורצים הדין בירך חברתה, ל"ל היא תועבה כו' ד"ל דאיצטריך היא תועבה שלא ילמוד גם משולחת עצמה מק"ו שהיא מחוללת כקושיית תוס', לכך איצטריך היא תועבה ואין בניה תועבין, ומהשתא א"ל שהיא עצמה מחוללת מק"ו, ז"א דאדרבה איכא למילף הק"ו איפכא מה לאלמנה לכ"ג שהיא מחוללת ובניה מחוללין דכתיב (ויקרא כא טו) לא יחלל זרעו, תאמר כמשולחת שבניה אין מחוללין גם היא עצמה אינה מחוללת, אך הכא איצטריך היא תועבה אי יליף משולחת מאלמנה לכ"ג דהיינו שאלמנה קלה ומחוללת חמורה, אבל א"א משולחת קלה מאלמנה לא מצי למילף מאלמנה, וקושיית תוס' במקומה עומדת ל"ל היא תועבה כו' בנ"ל, ואי קשיא היא גופה תתחלל מק"ו, י"ל שלא מצי למילף משולחת שהיא קלה מאלמנה החמורה דאמרינן בש"ס דקרושין (טו) אלמנה לכ"ג לוקה בשעת קידושין דכתיב לא יקח וקחה הוי קידושין, אבל משולחת לוקה אחר בעילה דכתיב (ויב"ס כד ד) לא יוכל בעלה הראשון וגו' לשוב לקחתה להיות לה לאשה, ולא הוי אשה משעת קידושין, נמצא שמשולחת קלה מאלמנה ולא מצינן למילף מאלמנה, אך כ"ז י"ל אי אמרת דמשולחת אינה לוקה עד אחר בעילה וא"צ היא תועבה בנ"ל, אבל אי אמרת דנמצא דהוי אשתו משעת קידושין אף מחזיר גרושתו לוקה מ"ק [משעת קידושין], וביא' [רין] כש"ס ב"מ דף ק"ד אנשי אלכסנדריא היו מקרשין את נשותיהן ובשעת כניסתן לחופה באו אחרים וחוטפים אותם, ובקשו חז"ל לעשות בניהם ממורים, אמר להן הלל הוקן הביאו לי

\* לפנינו שאלה ב' לפני שאלה א', אך כנראה שהגרסא לפני הגאון זצ"ל היתה להיפך.

כתובת אמכם, הביאו לו ומצא שכתוב בהן לכשתכנסו לחופה היו לי לאינתו ולא עשו בניהם ממזרים, ומקשה הרמב"ן ז"ל דלמא סבורים היו בשתכנסו לחופה כו' וקודם חופה קידושין טובים והיו בניה ממזרים, ותידין שהאשה היא מיד בשעת אירוסין והם אמרו בשתכנסו לחופה וקשה הא בלא"ה היו קידושין, אלא ודאי דתנאי ה' להן כנ"ל, נמצא שאשה היא משעת אירוסין וגם מחזיר גרושתו לוקה משקירשה ונוכל למילף ק"ו מאלמנה למחזיר גרושתו עצמה ואיצטרך היא תועבה, והשתא אתי שפיר שאנשי אלכסנדריא היו רוצים להוכיח שבניה לא היו ממזרים כהילל הוקן, אך ה' קשה להם קושיית הרמב"ן ז"ל, וצ"ל כתיורצו שאשה היא משעת אירוסין ותנאי היה להם, אך קשה היאך מוכח דאשה היא משעת אירוסין וא"כ הדרא קושיית הרמב"ן ז"ל לדוכתה, ועו"ל שאלו בת משולחת כו' אם כן קשה היא תועבה ל"ל ובקושיית תוס', וצ"ל כמ"ש דאיצטרך היא תועבה דלא למילף היא גופא מק"ו מאלמנה, אם כן קשה הרי נוכל למילף הק"ו שאלמנה מ"ק [משעת קידושין] ומשולחת משעת בעילה, וצ"ל כתיורצו הרמב"ן ז"ל שאשה היא תיכף משעת אירוסין ולמה אמרו לכשתכנסו לחופה, א"ו דתנאי ה"ל ומש"ה לא עשו בניהם ממזרים וק"ל.

נמצא הדוכחה של אנשי אלכסנדריא היה שאשה היא משעת אירוסין דאל"כ ל"ל היא תועבה כו' כנ"ל, אבל אי איצטרך היא תועבה ללימוד אחר כתיורצו תוס' דיבמה לשוק אין בניה תועבין והדרא קושיית הרמב"ן ז"ל לדוכתה, וא"ל כתיורצו שאשה היא מ"א [משעת אירוסין] דאל"כ ל"ל היא תועבה שהרי יוכל ללמוד משולחת מאלמנה, י"ל דאיצטרך כתי' תוס' ליבמה לשוק, ולזה שאלו שאלה ב' הוב והוכח כו' עד מתי מטמאין במשא א"ל עד שימוק הכשר, ומוכח דאעפ"י שאשתו היא לאחר בעילה מ"מ לא היא בניה ממזרים, דאיחא בש"ס דב"ק סוף הגזול קמא (ק:) משנה הגזול גר ונשבע לו ומת הרי זה משלם קרן וחומש לכהנים ואשם למזבח כו', נתן לאנשי משמר ולא הספיק להביא אשמו עד שמת אין היורשים יכולים להוציא מידן, אמר אב"י ש"מ כסף מכפר מחצה, דאלת"ה ה"ל לאהרורי ליורשים, מ"מ אדעתא דהכי לא ייב ליה, ומכאן הוכיח רב יהודאי גאון יבמה שנפלה לפני יבם ממזר א"צ חליצה, ופר"ך בגמ' א"מ [אלא מעתה] יבמה שנפלה לפני מוכת שחיז תיפוק בלא חליצה דאדעתא דהכי לא קירשה עצמה, נמצא אע"פ דאשה היא לאחר בעילה אפ"ה לא היא בניה ממזרים, שאנשי אלכסנדריא היו יכולין למעון דאדעתא דהכי לא קירשה, שאם היו יודעין שחוטפין נשיהם, אך למסקנא דגמ' דכסף אינו מכפר ואעפ"כ אין היורשין יכולין להוציא מידם ש"מ דאדעתא דהכי לא כלום, ואשה היא לאחר בעילה והיו בניה ממזרים, אך העולם מקשים מנ"ל דאדעתא דהכי לאו כלום הוא, דלמא מענה גמורה היא, ואי קשה הא חזינא שכסף אינו מכפר כלום ואעפ"כ אין היורשים יכולין להוציא מידן דלמא הטעם דאין יכולין מ' [שום] דמיתה מכפר.

אך בסנהדרין דף מ"ז איתא התם אמר אב"י מי דמי הרוגי מלכות להרוגי בית דין, הרוגי מלכות כיון שלא בדינא קא מיקטלי ה"ל כפרה, אבל הרוגי בית דין דבדינא קא מיקטלי לא ה"ל כפרה, תדע דתנן לא היו קוברין אותו בקבורת אבותיו, ואי סלקא דעתך כיון דאיקטול הואי להו כפרה ה"ל לאקבורי [בקבורת] אבותם אלא ש"מ דמיתה אינה מכפר, וגם אין יכולין להוציא מידם, ש"מ דאדעתא דהכי לאו [כלום הוא], ואם אשה לא היא אלא לאחר בעילה היא בניה מ' [מזרים] כנ"ל, אך הירושלמי אמר לעולם דאדעתא דהכי לאו סברא היא וא"ל הא אי' בגמ' לא היו קוברין אותו בקבורת אבותיו ש"מ דמיתה אינה מכפר ש"מ דחיישינן שמא יתעלפו דלמא לעולם מיתה מכפר, תדע הוב והוכח שמתו עד מתי מטמאין במשא עד שימוק

הבשר דחיישינן שמא יתעלפו, והשתא י"ל ג"כ לעולם מיתה מכפר, ואי קשיא הא רתנן לא היו קוברין אוחו כו' ולכן אין קוברין אותו דחיישינן שמא יתעלפו, ולעולם דארעתא דהכי הוי סברא גמורה, וא"ק [ואי קשיא] הא חזינן שהכסף [אינו] מכפר כלום ואעפ"כ אין היורשין יכולין להוציא מידם לק"מ לכן אין חזרין מעותיו מ' [שום] דמיתה מכפר ולעולם ארעתא דהכי הוי סברא גמורה, והשתא אע"פ שאינו סברא שאשה לא הוי אלא לאחר בעילה אפ"ה לא הוי בניה ממזרים שיכולין לטעון ארעתא דהכי ל"ק [לא קידשתיה], והשתא א"ש שא"א [שאנשי אלכסנדריא] היו רוצים להוכיח דבניה[ם] לא הוי ממזרים אע"פ שאשה לא הוי עד לאחר בעילה היו רוצים לטעון ארעתא דהכי ל"ק [לא קידשתיה], אם כן קשה איך יכולין לטע[ון] הא למסקנא שכסף אינו מכפר התנן לא היו קוברין כו' ומוכח כהירושלמי דחיישינן שמא יתעלפו ולעולם מיתה מכפר ול"ק [ולא קשיא] מיורשים דאין יכולין להוציא מידם מפני שמיתה מכפר דחיישינן שמא יתעלפו אבל ארעתא דהכי הוי סברא, ולא הוי בניה ממזרים שיכולין לטעון ארעתא דהכי כו' וק"ל ודו"ק.

★ ★ ★

## רבי שמואל הילמן זצ"ל

אב"ד מנהיים ומיץ

נולד לאביו הגאון רבי אורי פייביש מקראטאשין זצ"ל, בנעוריו למד יחד עם הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל בישיבת הגאון רבי אברהם ברוידא זצ"ל בסראג, בשנת ת"ם נתקבל לאבד"ק קרעמזיר וישב שם עד שנת תפ"ו, ומשם נתקבל לאבד"ק מנהיים וישב שם כ"ה שנים, ואחר נסיעת הגאון רבי יהונתן אייבשיץ ממיץ נתקבל למלאות מקומו אחריו.

נלב"ע במיץ כיום שב"ק י"ט שבט תקכ"ה, והספידו מחותנו הגאון בעל נודע ביהודה, והנה הוא כספרו אהבת ציון דרוש ו'.

בניו היו הגאונים רבי אורי שרגא פייביש זצ"ל אבד"ק ליסא (ראה אודותיו בגליון הקודם), ורבי משה פו"מ בעיר גלוגא מחותנו של רבי אשר לעמיל ראב"ד גלוגא וחותן בנו רבי יחיאל מיכל דיין בוויען וזקנו של רבי משה אבד"ק צעהלים, אשר חרשי תורת שלשתם נדפס בספר חוט המשולש בשערים, וחתניו היו הגאונים רבי אליעזר קאצינעלבוויגן אבד"ק גראכפעלד באמבערג והאגנוי אבי רבי נפתלי הירש קאצינעלבוויגן אבד"ק ווינצענהיים כעמח"ס שער נפתלי שנתגדל ויצק מים מים ע"י זקנו הגאון, ורבי יהודה ליב פרענקיל בן הגאון רבי דוד פרענקיל אבד"ק בערלין מח"ס קרבן העדה על הירושלמי.

שלשה הדרושים מהגאון רבי אברהם ברוידא זצ"ל ומהגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל ומהגאון רבי שמואל הילמן זצ"ל בעניני נשואין הנדפסים כאן, לקוחים מתוך קובץ אחד גדול הנמצא באוצר גניי הרה"ג רבי יוסף בוקסבוים שליט"א, שכרכם נכתבו ע"י הגאון רבי ירמיה טיאה ווייל בכחרותו עת היותו הלמיד ישיכתו של הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל.

## דרוש לנשואין

מה ששמעתי מאמ"ו הגאון הנ"ל כש"ם דיבמות דף ס"ה ע"ב במתניתין האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, רבי יוחנן בן ברוקה אומר על שניהם הוא אומר פרו ורבו, גמ' מנא הני מילי אמר רבי אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון אמר קרא (בראשית א כח) ומלאו את הארץ וכבשוה איש דרכו לכבש ואין אשה דרכה לכבש כו', אדרבה וכבשוה תרתי משמע, אמר רב נחמן בר יצחק וכבשה כתיב כו'. ואמר רבי אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון כשם שמצווה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצווה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע שנאמר (משלי פ ה) אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך. ואמר רבי אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום שנאמר (בראשית י טו) אבך צוה וגו' כה תאמרו ליוסף וגו', רבי רבי ישמעאל תנא גדול השלום שאף הקב"ה שינה בו דמעיקרא כתיב (שם י"ב) ואדוני זקן ולבסוף כתיב (שם י"ג) ואני זקנתי ע"כ לשון הנביא.

ואמר אמ"ו הרב הגאון הנ"ל ליתן חבר ורביקות להרדי, והנה אי' לר"י בן ברוקא רא' אף האשה מצווה על פ"ו וכבשה בא להורות כדרדשינן בב"ד והובא ברש"י וכבשה דהאיש מצווה לכבוש אשתו שלא תהא יצאנית, ועפ"ז מיישב הוית רענן מה דשאלו המלאכים איה שרה אשתך קודם שאמרתו והנה לשרה בן, והכי פירושו איה שרה אשתך הא כתיב וכבשה שלא תהא יצאנית, ואמר הנה באהל, וא"כ גם אשה מצווה על פ"ו כנ"ל, וע"ז ולשרה בן לפי שגם היא מצווה על פ"ו והיה לה בן בשכרה ע"ש באורך, והנה הרמב"ן הקשה להך דיעה וכן אי'

ברש"י ולחם לא הביאה לפי ששרה פירסה גדה היתה, וא"כ מאי צחקה שרה לאמר אחרי בלותי היתה לי עדנה, ותי' דבאמת בניחותא אמרה אחרי בלותי היתה לי עדנה רק ואדוני זקן מתמה, ולפ"ז שפיר מוכח מזה דמותר לשנות מדרכי שלום דהיא רק צחקה על אברהם לומר ואדוני זקן, והקב"ה שינה לומר ואני זקנתי מדרכי שלום, משא"כ לפירש"י דאף עליה צחקה לומר אחרי בלותי וגו' וא"כ הקב"ה רק מיגו גיזי היה דאמר ואני זקנתי, דאף היא באמת אמרה ואני זקנתי לפירש"י דלא פירסה גדה היתה, והנה איתא בש"ס והובא ג"כ ברש"י בחומש על פסוק הנ"ל איה שרה אשתך כדי לשגר לה כוס של ברכה, ולפ"ז ע"כ צ"ל דבאמת הביאה לחם והא דלא מפורש כתורה מזה, י"ל דל"צ דכ"ש הוא, מה דלא אמר הביא מכ"ש מה דאמר דהביא, דאל"כ היאך שייך כוס של ברכה לפי מה דקיי"ל ברינא אין מומנין אלא על הפה, וא"כ ע"כ צ"ל דלא פירסה גדה היתה שרה כפירש"י וק"ל.

והשתא אתי שפיר וכך הוא ההמשך הגמ' האיש מצווה על פ"ו דכתיב וכבשה כנ"ל ול"ל שלא תהא יצאנית כמו דאיתא בכ"ר כנ"ל, ולפ"ז ע"כ צ"ל מה דשאלו איה שרה אשתך כדי לשגר לה כוס של ברכה, וא"כ ע"כ אף לחם הביאה כנ"ל, וע"כ לאו פירסה גדה היתה, ולפ"ז לא מוכח מידי ממה דאמר הקב"ה ואני זקנתי כנ"ל דמותר לשנות מדרכי שלום כנ"ל, אך לכאורה מוכח דמותר לשנות מדרכי שלום מקרא דהוכח תוכיח את עמיתך, לפי מה דאיתא בש"ס הוכח תוכיח מותר לומר לחבירו הלא תכח אתה אע"פ שאינו כן מדרכי שלום, וכמו שמפרשים נמי הפסוק אל תוכח לץ אל תאמר לו לץ אתה וישנאך, הוכח לחכם ויאהבך אמור לו חכם אתה ויאהבך, וע"ז קמסיים ואזיל וא"ר אילעא משום ר"א בר"ש כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כו', ופירש"י דכתיב הוכח תוכיח מי שמקבל ממך תוכחה, וא"כ הוצרך הוכח תוכיח להכי לומר דבר הנשמע כנ"ל, והשתא לא מוכח מידי משום מקום דמותר לשנות מדרכי שלום כנ"ל, ולהכי הוצרך לימוד אחר ע"ז, ולכך קמסיים וא"ר אילעא משום ר"א בר"ש מותר לשנות מפני דרכי שלום שנאמר אבך צוה וכו' ואע"פ דמאוחר הוא זה, ממה דאמר הקב"ה ואני זקנתי, לפי דהשתא ע"כ ליכא למילף משמה והוצרכנו ללמוד מהכא, וק"ל ודו"ק היטב כי נכון וברור הוא.

ועפ"ז אמר אמ"ו ליישב המדרש תמוה מאוד ראין לו כלל שחר, וז"ל ותכחש שרה בקרבה, מכאן שאשה פסולה להעיד, בהקדים רק מה דאיתא בש"ס דשבועות דף ל' ע"א מג"ל ראשה פסולה להעיד דכתיב (דברים י"ז) ועמדו שני האנשים, ובעדות הכתוב מדרב, דאי לדין וכי אנשים באין לדין ולא נשים, אלא ודאי בעדות הכתוב מדרב, וכי תימא לעולם בדין איירי ומש"ה כתיב אנשים היינו משום דאין דרכה של אשה דכל כבודה בת מלך פנימה כו' ע"ש, והנה הר"י יוסף הלוי פוסק דאשה אינה צריכה לבוא לדין משום כל כבודה בת מלך כנ"ל, והרא"ש פסק דצריכה לבוא לדין ואי משום כל כבודה כנ"ל וז"א דרך בה"א רצה הגמ' לומר כל כבודה כנ"ל משא"כ לפי המסקנא, ומשום ה"א זו לא מבטלין דין תורה, אך מסברא נוכל לומר אם אף זה דאורייתא ראשה לא תהא יצאנית, א"כ שפיר י"ל כר"י הלוי הנ"ל, והשתא אתי שפיר ותכחש שרה בקרבה וע"ז קשה האיך כיחשה נגד הקב"ה לומר לא צחקתי, וצ"ל דבאמת לא צחקה שרה רק בניחותא אמרה כפי הרמב"ן, וא"כ אף צ"ל דפירסה גדה היתה, וא"כ ע"כ לא הביאה לחם, וא"כ ל"ל לשגר לה כוס של ברכה שאלו, וצ"ל כדי לחבבה על בעלה כאידך דרשא, וצ"ל ע"כ דלאו זה הוא דינא כל כבודה בת מלך כנ"ל, דאל"כ מה חביבה שייך כאן יותר אם דין דאורייתא כך, וא"כ ע"כ צ"ל דועמדו קאי אעדות כנ"ל, ומוכח שפיר דאשה פסול לעדות, ודו"ק היטב כי נכון וברור הוא.

## רבי חיים מודעי זלה"ה

מרבני צפת<sup>1</sup> ואומיר

נולד בעיה"ק צפת ת"ו בשנת ת"פ לערך, בשנת הק"ט יצא בשליחות מצוה לערי מדינת אוקראינה, ובחזרתו משליחותו נתיישב בק"ק קושטא, ועל תקופה זו מכנהו הגר"ח זלה"ה בשם הגדולים בערכו: "הגאון המובהק החכם השלם חד מחכמי קוסטנטינא...". בשנת תקל"ו הלך לק"ק אומיר ונתמנה שם לרב ואב"ד, בסוף ימיו חזר לעיה"ק צפת ת"ו ונלב"ע בשנת תקנ"ד.

שקיל וטרי עם הגאון בעל נודע ביהודה זצ"ל במהדור"ק יו"ד סי' פ"ז פ"ח שכותב: "נשאלתי מהרב הגאון החכם השלם והכולל מוהר"ר חיים מודעי נ"י חד מחכמי קונסטנטינא רבתי מידי עברו עלינו בשליחות מצוה לכונן את ק"ק צפת תוב"כ...". ובסי' פ"ח השיב לו בזה"ל: "אלקים ראיתי עולים מן האר"ש ארשת שפתיו ברור מללו הלכה ברורה, דברי אלקים חיים, מר ניהו רבה מודעה רבא לאורייתא, זה ידיו וזה רעי ואחובי הרב המובהק החכם הכולל חכם חיים מודעי הי"ו...". לפי גרסא אחת גם התייחד עם הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל והוא אשר לימדו ההכרה הספרדית.

בספר המעלות לשלמה כתב שחיבר כמה חיבורים הנחמדים מזהב ומפז רב, והן בעון לא נדפס מהם עד אחד, זולת איזה הגהות שנמצאו כתובים מטרתה יד הקדש על גליון ספריו, ונדפסו בקונטרס זכרון לראשונים שבסוף ספר ברך משה לכמה"ר משה גאלנטי זלה"ה, והם הגהות על ספר כנה"ג חיו"ד ואה"ע ורו"מ, ועל ספר שו"ע והפר"ח חאו"ח ויו"ד, ועל ספר יד אהרן חאו"ח ואה"ע, ובסוף קונטרס זכרון לראשונים הגו' כתב ובדרשותי הארכתי וכו', ואנא זעירי בהיותי במצרים ראיתי ביד חתנו הרב המובהק מר קשישא אב"ד ומו"ץ כמוהר"ר יוסף משה אלגאזי ז"ל שו"ע ד' טורים מלא על כל גדותיו הגהות ממהר"ח הגו' מכ"י הקדושה כתב אשורית דקה מן הדקה, וקונטרס הגיטין מלא כל טוב חידושי דינים ונוסחי דוקני משטרי שליחות וכיוצא בתמך למראה וטוב, וקונטרס על ת"מ על סדר א"ב מעין סי' ז"ל מלא רוח חכמה מחידושי דינים כפלפלא חריפתא, והי"וד בא מחידושי והגהותיו בספרים האחרונים, עיין בספר שערי צדק תשובות הגאונים ובחידושי הריטב"א ליומא שהדפיסם הוא ז"ל באו חידושי שם מאירים ומזהירים, ובספר יד מלאכי ח"א כללי האלק דיי"ב ע"ב, ובספר נהרות דמשק סי' א', ובספר פאת ים באות ג' בשמות הגטין, ובאה תשו' בספר בית יצחק ד"ק, ובסוף ספר מאמר המלך.

בספר חיים לעולם אומיר תרל"ט נדפס ממנו מזכרות גטין שלו.

להלן אנו מדפיסים הערותיו על הלכות ברכות אירוסין ונשואין ושבע ברכות מתוך שו"ע אה"ע ע"פ באר היטב סימנים סא-סד. הנמצא באוצר כ"ק מרן ארמו"ר שליט"א מס' 666.

## חידושים והערות בשו"ע הלכות נישואין ושבע ברכות

לענין שמכסין החתן והכלה כעת עיין להרב שיירי א"ח סי' ח' ס"ה שכתב שיבך החתן ברכת ציצית<sup>1</sup>, ועיין להרב גו"ר הא"ח כלל א' סי' כ"ה שהסכים שלא לברך ו' ברכות בטלית מצוייצת.

1 עיין באר היטב א"ח סי' ח' סק"ח, במקום שנהגים שמשליכין טלית על החתנים והכלות בעת חתונתם צריך החתן לברך על הטלית ברכת ציצית, ע"ת וכ"כ השכנה"ג ס"ה, והיינו לפי צדדי דינים שמשליכין טלית על החתנים והכלות בעת חתונתם צריך החתן לברך על הטלית ברכת ציצית, ע"ת וכ"כ השכנה"ג ס"ה, והיינו לפי צדדי דינים המבוארים, ובתשובת גנת ורדים חלק א"ח כלל א' סימן כ"ה חלק עליו וכתב



סימן טא סעיף ב' בסופו, ועיין להרדב"ז ז"ל בחדושות סי' תקי"ח שהסכים להתיר, ועיין עוד להרב הגו' בשו"ת דברי דוד כת"י סי' ל"ד שהתיר, ולענין ירושה אם לא טבלה לנידחה אינו ירושה, (א"ה, מכאן אין ידוע אם שייך להערה זאת) ועיין להרב בית יאודה ח"א"ה סי' ג'.

חתן מותר להתענות אם נהג להתענות ערב ר"ח או ב' והי"ג, בית דוד א"ה דף כ'.

סימן טב סעיף א' בבאר היטב סק"ג, נוחנין לקרות הכתובה בין ברכת אירוסין לברכת נשואין כדי להפסיק קצת משום ברכת היין שמברכין עוד פעם אחרת על כוס של נשואין\* מהר"ם מינץ, נ"ב הן דברי התו' פ' ע"פ דף קב, ותמהני על הכנה"ג ז"ל דאיתו ממחר"ם מינץ.<sup>3</sup>

שם סעיף ב', עיין בכאר היטב א"ח סי' תקמ"ו ס"ק א' שכתב שאסור לעשות ביום אחד, וי"א דאף בשבוע אחד.<sup>4</sup>

שם סעיף ג', אם יש שני חתנים וכו', נ"ב עיין הרדב"ז סי' תמ"ה.<sup>5</sup>

עיין בס' גן המלך סי' קל"ג שכתב משם הרדב"ז דבמחזור גרושתו אין לברך ז"כ בעת הכניסה והוא העלה דיברכו בשעת הכניסה ולא בשעת הסעודה, ועיין דב"מ סי' ל' וגו"ר א"ה דף ט', ותו' הרדב"ז גרפסה בח"ג סי' תקס"ו.<sup>6</sup>

שם סעיף ד', עד כמה מברכים ברכה זו אם היה אלמון\* וכו', נ"ב עיין בזה מדרש רות דף קכ"ו מד"ק (מדפוס קושטא) שאין מברכין ז"ב אלא לכתולה שנקראה כלה אבל אלמון שנשא אלמנה מברכי להו כעין ז' ברכות והוא פלאי.

דמאחר דהטלית שמשליכין על החתנים אינו אלא להגן ולא לכבוד ולרומם א"צ לברך ע"ש, והמחבר יד אהרן סותר דבריו של הגור"ו ופסק דצריך לברך, וכן בעל הלכות קטנות ח"ב סי' כ"ב פסק ג"כ דצריך לברך, וכ"כ בשו"ת שבות יעקב ח"ב סי' כ"ג וסיים שם דלצאת כל הידות יטול טלית שאולה ע"ש ע"כ, וע"ע בשע"ת שם ובברכ"י ובשר"ח אסיפת דינים מערכת ברכות סי' א' אות ט'.

2 עיין בכף החיים אור"ח סי' תקנ"ג אות כ"ב, חתן שאירע לו יאר צייט בו' ימי חופתו ע"י כותנת יוסף סי' ה' שכתב דאינו אוכל עד שייחירו לו יע"ש, מיהו בתשובת דבר משה חאו"ח סי' מ"א דאין לו להתענות ואפילו התרה אינו צריך זולת בנשוא אלמנה אפילו אם הוא כחור יש לו להתענות לאחר ג' ימים יע"ש, וכ"כ בתשובת ב"ח סי' שפ"ז דכל תענית שאינו חובה בין בזמנו בין שלא בזמנו המילה דוחה אותו לגמרי (וכנראה דר"ל דה"ה בחתן), ואין מתענין בו כלל כגון תענית דעריה ובה"ב שאחר התג ועשרת ימי תשובה ואצ"ל תענית בכורות של ערב פסח וכ"ש תענית יום שמת בו אביו וכו', ומסיים הכה"ח דכיון דאיכא פלוגתא בזה בין חתן בין בעל בריח אם אירע להם תענית שהוא משום מנהג כגון יארצייט או עריה או עשרת ימי תשובה וכדומה יש להם לעשות התרה ואין להתענות, כדי לצאת אליבא דכו"ע.

3 עיין ברמ"א להלן בסעיף ט' שכתב על דברי המחבר שברכת אירוסין וברכת חתנים אומרים על שני כוסות דנוהגים להפסיק ביניהם בקריאת הכתובה, ומקורו מדברי התוס' והרא"ש בפרכי פסחים, אמנם הם דנו על ענין ב' כוסות נפרדים ומחר"ם מינץ דן על ברכת היין שמברכין עוד הפעם ברא פרי הגפן, לכן מפסיקין בקריאת הכתובה, וכ"כ גם שלמה כתובות פ"א סי' י"ז דנהגו לקרות כתובה בינתים כדי לברך כל אחת לבדה על כוס לאפוקי נפשיהו מפלוגתא, ובהו מיושב קרית רבינו דודק.

4 הנה מקור הדין שכתב הרמ"א שאין לעשות חופת ב' אחיות ביחד הוא בספר חסידים סי' תע"ז (ובהוצאות אחרות תתשט"ז) ויש שם שני גרסאות יש גורסין בשבת אחת וכן הוא בגמ' לפנינו וכן נקטו הרכה אחרונים וכ"ה בצוואת ויה"ח, ויש גורסין ביום אחד עיין אוצר הפוסקים כאן.

5 עיי"ש בכ"ח סי' הנוכח ובה"ז סי' ס"ג שהוכיח כן מהגמ' שאמרו וחתנים מן המנין בלשון רבים דמשמע שעושין לכמה חתנים ביחד, וכ"מ ברמב"ם, וכן עשה הרא"ש הלכה למעשה, וכ"פ הרשב"א בתשובה, וכן היא הסכמת הפוסקים אשר אנו רגילים לסמוך עליהם וכו' עיי"ש.

6 עיין ביפה ללב ת"ז סקט"ז דבמחזור גרושתו מברכים אשר ברא ג' ימים כדן אלמן שנשא אלמנה, אך כסידור דרך החיים בשם אחרונים ובשלחן העזר פסקו דאחר סעודה הראשונה אין לברך אפילו ברכת אשר ברא.

שם סעיף ו', ואם בחור שנשא אלמנה או אלמון שנשא בתולה מכרכין אותה כל\* שבעת ימי המשחה, נ"ב אף ביום אחרון מכרכין ולא אמר\* מקצת היום ככולו, גון[ד] א"ח כלל א' כ"ח, ועיין שם לענין אם אכלו וגמרו סעודתן בער[ב].<sup>7</sup>

סעיף ח', וי"א דשבת ויום טוב ראשון ושני היו כפנים חדשות וכו' אבל\* לא בסעודה ג', נ"ב עיי להריטב"א [א] בשמתו לכתוב[ות] דף ו' ע"ג שכתב כהדיא דגם סעודת מנחה חש[יב] פ"ח יע"ש...<sup>8</sup>

סעיף ט', ובמדינות\* אלו נוהגין כסברא הראשונה, נ"ב והכי נהגינן גם במקומותינו.<sup>9</sup>

על מה שנהגו בקצת מקומות בח"ל שמוציאין ס"ת אחר לחתן וקורא בו כפ' ואברהם וקן ומכרד על קריאתו, עיין בשמת הריטב"א ז"ל ליומא דף ל"ד ע"ד שכתב שאינו מנהג טוב, וכאשר הסכים הוא ז"ל לקרותה בע"פ כן נהגו בא"י ת"ו.

סעיף י', אבל אם\* הולך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו נעשה אותו בית עיקר, נ"ב אעפ"י שלא [ב]אה הכלה [לש],ם, דב"מ סי' כ"ט.

סעיף י"ג, ומכל מקום נראה דאף לאלמון שנשא אלמנה אומרים שהשמחה במעונו\*, נ"ב עיין למטה ולעיל ס"ק ה', ומ"ש הר"ב בית שמואל דמשמע דאשר ברא ליכא אינו מוכרז, ועיין בשמה מקובצת לכתובות דף מ' סע"ד דלי"מ תרווייהו כי הרדיי ניהו יע"ש, גם דברי הר"ב ח"מ לעיל ס"ק [ו'] אינו יודע מנן לו ולא היה צריך לזה לעיקר ספקו, וסוגיין דעלמא לברך אשר ברא ג"כ, ועיין במהריט"ן סי' ע"א ואין ספק מוציא מדי ודאו של רבינו בעה"מ ז"ל. ועיין להרב שיירי ברכה כסי' זה מה שהא[ר]יך].

סימן טד סעיף א', שלא\* יעשה מלאכה, נ"ב שותפו מיהא יכול לעשות מלאכה, עיין מהריט"ן סי' קע"ח<sup>10</sup>, וקן אהרן סי' רמ"ו<sup>11</sup>, פמ"א ח"א סס"י ס"ה<sup>12</sup>, ב"ד י"ד סי' קע"ו. (בכתב מאוחר יותר) ועיין להרב חיד"א בשיירי ברכה<sup>13</sup> שכתב ופי' ברבר האבד, ע"י אחר מותר א[פילו] דבר שאינו אב[ד].

סעיף ב', הנושא את הבעולה\* צריך לשמח עמה שלשה ימים, נ"ב הנושא מוכת עץ עיין בספר פרי האדמה] ח"ב דף ע"ט שנשתפק, ועיין להר"ב גור"א א"ה [כלל א' סימן י"ז] שכתב

7 הובא בשערי תשובה אור"ח סוסי' קפ"ח, ובפ"ח כאן סקיי"ב דאין לברך ד' ברכות, ובפ"ח כתב דמהכנה"ג משמע דמכרכין ע"ש, וכבר דנו הרבה אחרונים בזה.

8 כן ס"ל גם הארזות חיים והים של שלמה בשם רבינו מנחם מעיל צדק, וכן הביא בפ"ח בשם הרמ"ע מפאנו והביאו גם המקנה בקרי'א סעיף ד', ובליקוטי מהרי"ח בשם המגיד מקאונץ זיע"א בעבודת ישראל דרושים לסוכות והבן איש חי ועוד, אך הרבה אחרונים פסקו דאין לברך בלי פנים חדשות או הדרשות כמ"ש הרמ"א.

9 לברך ד' ברכות על כוס מיוחד.

10 ע"ש והשוף יכול לעסוק בכל העסק והחתן יקח חלקו.

11 ע"ש שכתב דאע"ג ששמחת ז' ימי המשחה לחתן הוא כרגל מ"מ לענין איסור מלאכה לא החמירו כל כך, ואינו דומה לאבל שאסור לשתתפו ולשכירו לעשות לו מלאכה, והאבל אינו צריך לאכול משלו שהרי אחרים מאכילין ומכרכין אותו אבל חתן צריך לאכול יותר ממה שרגיל ולהאכיל ג"כ אחרים משלו ומצוה לאחרים לעשות לו מלאכתו כדי שישמח וישמח את אשתו ולא נאסרה מלאכה לחתן אלא משום שמחה ע"ש.

12 הובא בפ"ח ע"ש שגי"כ כתב לחלק בין אבל לחתן.

13 ע"ש ובשו"ת חיים שאל ח"ב סי' ל"ח שהביא מתשובת כ"י של הגאון רבי אברהם מונטון ולה"ה (ראה אודותיו לפיל עמ' ה) שאסר לשותף של חתן לעבוד בו ימי המשחה, אך הוא חולק עליו ומתיר, וכן נקטו האחרונים הלכה.

כפשי[טות] שיש לה ברכה כל שבעה, ועיין שמש צדקה א"ה דף ה' ע"ג וד'. ובדרוסת איש הנשאת לאלמון הסכים הר"ב גו"ר שם שאין לברך אלא יום הא', ולענין מוכת עץ עיין עוד פרי האדמה ח"א דף כ"ג.<sup>14</sup>

טעניף ה', ואלמנה אין חופה קונה בה וכו' לפיכך צריך להתייחד עמה קודם, נ"ב עיין פמ"א ח"א סי' קי"ד ובס' קרבן העדה פי' על הירוש[למי] פ"ק דכתובו[ת] ושבות יעקב ח"א סי' ס"א ופני יהושע חא"ה סי' ג', ועיין בא"ח סי' של"ט ובי"ד סי' קצ"ז במ"ז, ונראה דביבמה לכ"ע אין לישא בע"ש אם לא שיבעול ביום ולא מהני יחוד הראוי לביאה כיון שאינה נקנית אלא בביאה גמורה והו"ל שקונה אותה בשבת, ועיין בתוספתא דכתובות פ"ה והביאוהו התוס' ביבמות דף ס"ז ובכתובות דף נ"ז, ועיין למוהרימ"ט בחדושי כתובות דף צ"ז, והכי עבירנא להורות את היבם שלא יבעול עד מוצאי שבת.

★ ★ ★

רבי פינחס מנחם אלתר

הנה"ק פגור זצוק"ל

## עדות שאי יכול להזימה בקידושין

ת"ר כיצד בכסף נתן לה כסף או שוה כסף וא"ל כו' הרי זו מקודשת, אבל היא שנתנה ואמרה היא כו' אינה מקודשת, מתקף לה רב פפא מעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת, אימא סיפא אבל היא שנתנה לו ואמרה היא אינה מקודשת, מעמא דנתנה היא ואמרה היא הא נתן הוא ואמרה היא הרי זו מקודשת כו', ואב"א נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישין מדרבנן.

והק' בתוספות (שם) למה לא דייקנן, מעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת, ובסיפא נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת, הא נתנה היא ואמר הוא ה"ו מקודשת, ות' בתוס' כיון דבארם חשוב מקודשת, לא פסיקא ל', וכן ת' הרשב"א בשם הראב"ד ז"ל.

והק' האחרונים (אבני מילואים, המקנה, ועצמות יוסף) דלא תני נתנה היא ואמר הוא, משום דלא פסיקא ל' דבארם חשוב מקודשת - א"כ למה תני בסיפא נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת - הלא באדם חשוב כה"ג מקודשת כסף, כיון דקבלת אדם חשוב כנתינה חשובה, והו"ל כנתן הוא ואמרה היא, וע"ז הרי מסיק בגמ' דהוה ספק מקודשת, ואמאי פסיקא ליה דאינה מקודשת בנתנה היא ואמרה היא, הא איכא כה"ג דהוה ספק קידושין כגון באדם חשוב. והנה לשיטת הפוסקים דגם עירי קידושין בעי דרישה וחוקיה (משאת בנימין וריב"ש, הביאם בבית שמואל סי' מ"ב ס"ק י"ד, להלכה), וממילא בעינן ג"כ עדות שאחה יכול להזימה - הקשו האחרונים, הלא עירי קידושין הם עדות שאי אתה יכול להזימם, שהרי אם יוזמו איזה עונש יעשה בהם, ות' שם כיון דחייב בכתובת אשתו, אם יוזמו ישלמו הכתובה (לכה"פ מנה - מאתיים), והק' תינה בקידושין ודאי, אבל ספק קדושין, לא יהיה אפי' ספק, דקו"ל המקדש בלא עדים אין חוששין לקדושין (קדושין סה: ואבהע"ז מ"ב), וכיון דספק קידושין הו"ל עדות שאא"ל שאם יוזמו מה יעשו בהם, וא"כ ספק קידושין גם ספק לא יהיה כמו במקדש בלא עדים. ות' כיון דמחייבין אותה עירי ספק קידושין להחזיר הפרוטה דקדושין ממילא הו"ל גם ספק קדושין עדות שאחה יכול להזימה, שאם יוזמו ישלמו הפרוטה של קדושין שרצו לחייב האשה להחזיר למקדש.

ולפי"ז מתו' הקו' דלעיל, דכ"ז תינה בשאר ספק קדושין, אבל בנתנה היא לאדם חשוב ואמרה היא, אינה מקודשת, דליכא חשש ספק קדושין אפי' באדם חשוב דהו"ל עדות שאא"ל, וכמקדש בלא עדים דמי, כיון דאם יוזמו לא יענשו לא בכתובה ולא בפרוטה דקדושין, דכתובה ליכא בספק, ופרוטה בקדושין נמי ליכא שהם לא העידו שהוא נתן לה פרוטה שתצטרך להחזיר לו, אלא שהיא נתנה לו, אלא דמקודשת בההיא הנאה דקבלת אדם חשוב, וא"כ אם יוזמו, אמאי ישלמו, שלא רצו להוציא מן האשה שום פרוטה, וכן מן האיש - דאדם חשוב שקבל מתנה מאי חייב להחזיר, בין אם היא מקודשת, בין לאו.

ולפי"ז י"ל ג"כ קושית העולם (חי' הרי"מ, ישועות יעקב, ועוד), אהא דקו"ל המקדש בעד אחר אין חוששין לקדושין (קדושין סה: אבהע"ז מ"ב), ומ"ש מפלוני רבעני דפלגין דבורא והוא ואחר מצטרפין הכא נמי נימא דפלגין דבורא והוא והעד אחר יצטרפו להחזיקה

כמקודשת - לעלמא, (ונאמר שאחר - קידשה), ולמה אמרו אין חוששין לקדושין, בעד אחר אפי' שניהן מודין.

ולפי הנ"ל א"ש, דהו"ל עדות שאי אתה יכול להוימה, דאם יוזם הבעל לא יוכלו לעשות לו כלום דכתובה הוא רצה לחייב לעצמו ולא שייך שישלם לעצמו, וממילא כיון דהבעל א"א להוימו גם את הע"א א"א להוימו, דאינם נעשין זוממין עד שיוימו שניהם, (ועוד, שלא רצו לחייב כתובה או פרומה דקידושין, שהרי פלנין דבורא ואמרינן רק שהיא מקודשת לעלמא, ולא להמקדש, (שהוא נוגע ופסול לעדות), וא"כ ליכא חובת כתובה או קידושין עליו אם יוזם (- ואפי' שעדותם הי' עליו, מ"מ אין העדים נעשין זוממין עד שיגמר הדין, וגמר דין דפלנין דבורא הוא לא עליו אלא דמקודשת לעלמא), וא"כ הו"ל עשאאי"ל, וליכא עדות כלל, (- ועוד כה"ג, דהוה דין מרומה, דהא סותרין חלק מעדותו ופלנין דבורא, וא"כ לכו"ע בעי דרישה וחקירה ועשאוי"ל כדמשמע מרביר הרמ"א אבהע"ו ס' מ"ב), ואפי' אם נאמר דאם יחמו בס"ק דליכא תשלומין יחייבו במכות דלא תענה, והו"ל שוב עשאוי"ל (- ואי לא תענה הוה לאו שניתן לאזהרת מיתת כ"ד כבר מבואר, ואכמ"ל בזה) - ומל' הרמב"ם פ"כ ה"ח מעדות משמע דרוקא בר' דברים שהזכרו בראש מס' מכות (בן גרושה, כופר, גלות, ועבד עברי) אמרי' דלוקין, וכ"מ בהרבה אחרונים, וא"כ עידי ס"ק שיוזמו הו"ל עשאוי"ל, ואפי' אם לוקין הנה התום' בראש מס' מכות הק' בעידי בן גרושה הו"ל עשאוי"ל, ות' כיון דחייבין מכות הו"ל עשאוי"ל, ולת' השני שם ת' דכאמת הו"ל שאאי"ל אפי' אם לוקין, אלא שאני בן גרושה דיפלנין מקרא דעלייהו לא שייך כאשר זמם, ולת' הוה פשיטא דבדברים אחרים (כגון עידי ספק קידושין) אם יוזמו דלא ממעטי מקרא, בעינן דוקא עונש כאשר זמם, ולא מכות, ואם לוקין במקום כאשר זמם, הו"ל עשאוי"ל, ושוב מתו כדלעיל.

ויש להק' ע"ז מתוספות חולין דף ד' ע"ב (סוף ד"ה מותר), (וכ"מ מתום' פסחים ו' ע"ב), דהמקדש בשעות דרבנן וחמץ דרבנן חוששין לקדושין, והוה ספק קדושין (כמ"ש בהדיא סוף תוד"ה מותר, חולין ולפי מש"כ לעיל ד: קשה הא הוי עדות שאי אתה יכול להוימה, דבספק קדושין ליכא כתובה והפרומה דקדושין לא שייך לחייב את העדים אם יוזמו, שהרי החמץ לא שוה כלום, אפי' בתרי דרבנן, חמץ דרבנן ושעות דרבנן, דסוף סוף אסור בהנאה, ויכולה האשה לומר הרי שלך לפניך וחמץ הוא, ומה רצו להפסידה בעדותן.

אלא די"ל דהנה השפת אמת (ועוד) הק' על התום' הנ"ל, האיך מקודשת מספק בחמץ דרבנן ושעות דרבנן מ"מ הא ליכא הנאת שוה פרומה, דגם בתרי דרבנן אסור בהנאה, וא"כ גם ספק לא הוה, ות' בשפ"א דק"ל כאסורי דרבנן אם הקונה לא ידע הוי מקח מעות, אבל אם אכלו חייב לשלם, (-ובאסורי תורה גם אם אכלו פטור מלשלם) - וכאן י"ל שלא ידעה שיש ע"ז איסור דרבנן ואכלה, - ולפי"ז אם אכלה לא קשה גם מעדות שאי אתה יכול להוימה, כיון דאכלה רצה לחייבה להחזיר הפרומה דקדושין שעליה להחזיר, (ואינה יכולה לומר הרי שלך לפניך שהרי אכלתה) והו"ל עדות שאתה יכול להוימה.

וגם בלי זה י"ל ק' זו בפשיטות, דהנה אם יוזמו, יתברר לנו שהם שקרו, והם ידעו כשהעידו שענין הקידושין דחמץ לא הי' ולא נברא, והאשה לא תוכל להחזיר לו החמץ, כיון שבאמת לא נתן לה ולא קידשה, וממילא ע"ז עדותן תתחייב להחזיר לו פרומה ממש (-ולא חמץ) - וא"כ רצו לחייבה פרומה, והו"ל עשאוי"ל.

אלא דאכתי קשה מקידשה בתמרה, אפי' כור תמרים בדינר מקודשת מספק שמא שוה פרוטה במדי (קדושין י"ב, אבהע"ז ל"א), ואמאי, הא הוי שאאי"ל, שהרי כאן לא שו"פ, שרצו לחייבה התמר שאינה שוה פרוטה, ועוד דהול"ל שמא שוה ב' פרוטות, דאל"כ הו"ל עשאאי"ל, כיון דקי"ל משלשין בממון (מכות ה.), וצ"ל פרוטה לכל עד, ואין עדים משלמין עד שיוזמו כולם, (ואם יש מאה עדים צ"ל מאה פרוטות). ואין להקשות מהא דהאשה מתקדשת בשו"פ, והול"ל בב' פרוטות (דלכה"פ בעי' ב' עדים ופרוטה לכל עד) - דקדושי וודאי סניא בפרוטה, והעדים ישלשו ביניהם דמי הכתובה, אבל בספק קידושין דליכא כתובה (-בגון בקידשה בתמרה), ואז הקידושין חוזרין וצ"ל שו"פ לכל עד, דאל"כ הו"ל עשאאי"ל, ועוד אפי' אם שו"פ במדי, כאן איך אפשר לחייב העדים יותר מתמר ואפי' אם נאמר כשאר ספק קידושין דלא בעי פרוטה לכל אחד אלא פרוטה לכולם, כי י"ל שמא א' מהעדים לא יהי' לו לשלם ואז יצטרך העד השני לשלם כל הפרוטה, וכן י"ל על כל עד בפני עצמו שמא לא יהי' לחברו לשלם, והו"ל עשאאי"ל, מ"מ כאן התמר עצמה, לא שו"פ ואז איך אפשר לחייב העד בשו"פ, ואולי י"ל כיון שבי"ד הווקעו לדון בפרוטה גומרין אפי' פחות משו"פ (ב"מ נה; חו"מ ו'), ובסמ"ע שם סי' ר' סק"ב, דבאותו דין אפי' אחר גמר דין, וא"כ כיון שהחוקקו לספק קידושין, הווקעו נמי לפחות משו"פ רוממין, ועיי"ש בסמ"ע בסק"ג (ואכמ"ל בזה).

ובקדושי קמנה, כיון דאין מוכרה לשפחות אחר אישות, ורצו עירי ספק קידושין לקלקל לאב המכר, הו"ל עשאאי"ל, ואולי שייך גם בגדולה בכל ספק קידושין, כיון דע"י ספק קידושין אינה יכולה להתקדש לאחר ולקבל ממנו פרוטה (ואם אחר קידשה כמאה מנה תצטרך להחזיר לו הקידושין, כיון שהי' ע"י עדותן מקודשת מספק מקודם, וא"כ כשקיבלה קידושין מאחר, הו"ל גם אצל האחר ספק קידושין וצריכה להחזיר לו), והרי רצו עירי ספק קידושין לקלקל לה שלא תוכל לקבל קידושין מאחר.

וצ"ע אם יוכלו הזוממין לטעון לא נתכוננו לזה אלא להחזיקה לספק קידושין, כיון דכל ענין ספק קידושין שלא תוכל להתקדש לאחר, (- וצ"ע דהא בעירי אשת איש יכולין לומר לאוסרה על בעלה באנו ולא לחייבה מיתה, ומיהו בעירי איסור ראשת איש יש ב' דברים לאסרה על בעלה ולחייבה מיתה, משא"כ בעירי ספק קידושין, שכל ענין ספק קידושין שלא תוכל לקבל קידושין מאחר, (ואם נאמר שיכולין לומר לאסרה אכו"ע באנו ולא אפרוטה דקידושין הו"ל שוב עשאאי"ל), ואכמ"ל בזה.

# חידושי תורה

דרשה שדרש בשבת שוכה כחודשיים לפני פטירתו.  
ומתפרסם עתה לרגל נישואי נכדתו, בת כ"ק אדמו"ר שליט"א.

הנאמן רבי משה דוד שמיינווארציל זצ"ל

## בענין ברכת אירוסין והמסתעף

מ"מ אינו יכול להוציא בהמוציא וכ"כ גבי ברכת אירוסין וצ"ע וא"כ דברי הנו"ב אינם מובנים דאי ס"ל כהרמב"ם אין אחר יכול לברך ואי ס"ל דאחר מברך בע"כ דנקטי' כהרא"ש דעיקר הברכה ל"ה ברכת המצו' כי אם ברכת השבח והודאה וא"כ אין צריכים כלל להוציא את החתן.

וצ"ל דס"ל לנו"ב דבאמת נקטי' כהרמב"ם אלא דב"ד יכולים לתקן עלינו שמפני שלא לבייש את מי שאינו יודע שכל פעם נצטרך אנו להוציאו והוי כמו אב שמברך להוציא את בניו דרמיה עלי' מצוות חינוך כ"כ הטילו חכמים עלינו להוציא חתן וצ"ע דזה חידוש אבל בע"כ זה סברת הנו"ב אבל לשני הרמב"ם בעצמו נראה דאם החתן יכול לקדש והאשה תוכל לברך.

והנה הנו"ב נסתפק אם הברכה שייכת להאשה ג"כ ולא ביאר הצדדים והנראה דבאמת לפי שני הרמב"ם דיש לאו על ביאה בלא קידושין וגם עשה מסתמא המצו' עלי' ג"כ אלא שעיקר עשיית הקידושין על ידו והאשה רק מסמכת ומפקרת עצמה כמו שמבואר בר"ן נדרים וא"כ תיקנו הברכה בעיקר לו מפני שהוא עושה מעשה ואין היא חייבת לשמוע ג"כ ולהתכרין לצאת מפני מכיין שמעשה המצו' יש עלי' ברכה אזי

כתב הנודע ביהודה אה"ע מה"ת סי' א' שצריכים לכיין להוציא את החתן ואם החתן והכלה אינם יכולים לשמוע אסור למסדר לברך אלא עושים קידושין בלא ברכה, והנה לכאורה בחדש המקדש חרשת לכאורה לשני הרמב"ם היינו צריכים לעשות הקידושין ע"י שליח ואז השליח יכול לברך וצ"ע דלא מצינו כן בהדיא והנה הנו"ב שם הביא דברי הרמב"ם בתשובה דאם אחר מברך הוי ברכה לבטלה ואינו מבורר מדברי הנו"ב אם כונתו אף היכא דמכין להוציא השומע החתן והכלה או דמיירי באינם שומעים ומכונים לצאת או שהוא אינו מכין להוציאם והי' אפשר לומר אף במכין להוציאם אינו יכול לברך דלשני הרמב"ם מצוות קידושין הוי כמו נט"י ושחיטה לדעת הדרישה דמכין דאם אינו רוצה לאכול אין כאן מצו' כזו והוי כמו ברכת הנהנים דלא ליתנהי ולא לברוך וא"כ א"א להוציא ברכת אירוסין דהמצו' הוא לדעת הרמב"ם אם רוצה להיות עם אשה מצו' שיהיה דוקא בקידושין אבל אם אינו רוצה לדור עם אשה אין כאן מצו' וא"כ שייך ג"כ לא ליתנהי ולא לברוך ולומר משום דחייב מצד פרי' ורבי' אפשר לומר דהוי כסעודת שבת דמ"מ מבואר בשו"ע הגם דמחויב לאכול לחם מצד סעודת שבת

שבת ויכולים להוציא בברכת בפה"ג רקידוש ושחרית דשבת ויו"ט דבפה"ג הוי כמו ברכת המצות ממש כמ"ש האחרונים במילה דיהו"כ לדעת כמה פוסקים מטעמים רק לתינוק ואין שייך ברכה על זה מ"מ עיקר המצוה הבפה"ג וההטעמה רק משום שאין כבוד שכוס שבירכו עליו לא יטעמו ממנו וצ"ע. מ"ש למעלה הוא רק על השחיינו מצד מצוה אבל על השחיינו מצד קונה כלי חדש זה לא יישבתי ודו"ק.

שוב הדרנא לדברי הנו"ב דצריכים להוציא הבעל בברכת אירוסין והנה מצאתי בהג' רע"א ליו"ד סי' א בט"ו אות י"ז שכתב להדיא דאף כשהבעל חרש יכול המסדר לברך הגם שאינו שומע כלל והקשה מזה שם על ה"טו רחידש גבי שחיטה דהוי ברכת המצות בפשטות והוא חידש דאינו כן ויכולים לכתחילה להניח לאילם לשחוט ואחר יברך דהוי רק ברכת השבח על קדושת ישראל ואחר יכול לברך והק' ע"ז רע"א דא"כ מרוע כ' המחבר דחרש לא ישחוט דאינו יכול לעשות הברכה כהגון מפני שאינו יכול להשמיע לאוננו ומרוע לא ישחוט ויברך אחר הגם דהחרש אינו שומע מ"מ האחר יכול לברך מכיון דהוא ברכת השבח עיי"ש והנראה מזה דה"טו נקט ג"כ כהנו"ב הנ"ל דאין אחר יכול לברך כשאין החתן שומע והביאור בזה נ"ל דלא מסתבר כלל כרע"א דאחד יעשה איזה מעשה ואחר יברך דמה שייכות שאני אברך בשביל שאחר עושה מצוה אלא דיכולים להוציא בהברכה, דאם היתה ברכת המצות לא ה' אחר יכול להוציא כיון דקידושין הוא מצוה רק אם רוצה לדור עם אשתו ועל זה אמרי' לא ליתנהי ולא ליברוך ומה שחייב מצד פריה ורביה לא מעלה כמו גבי ברכת הלחם דסעודת שבת ויו"ט, ועל זה מהני מה דברכת אירוסין הוא ברכת השבח אבל מהני רק להוציא, ואף לשי' הרא"ש הוא כן ולא כמ"ש מקודם דהנו"ב קאי רק לשי' הרמב"ם. ודו"ק.

והנה בעצם המשנה דתרומות שהוא מקור הלכה זו דתגן חמשה לא יתרמו ואם תרמו

ממילא פטורה היא לגמרי וכ"נ במ"ש הרש"ש סוף מס' פסחים דשניהם הן האב והן הכהן מחויבים בשחיינו והשאלה היא רק מי יוציא חבירו לדעתו אין צריך לכוין להוציא אלא דמכיון דיש על המצוה ברכת שחיינו אינו מחויב עוד לברך והוי כמו בנ"ח היכא דביום ראשון הדליקו עליו בתוך ביתו ואח"כ הדליק הוא בעצמו ביום השני אין צריך לברך עוד שחיינו שהמצוה שנעשה בשבילו ושיצא בה היה עליה כבר שחיינו כ"כ גבי פה"ב וכ"כ גבי אשה שתיקנו שהוא יברך וממילא היא פטורה אבל אם הוא אינו יכול לברך אזי אפשר דהיא מברכת וצ"ע אבל אם שניהם אילמים לדעת הרמב"ם יקדש ע"י שליח אבל לפי מנהגינו כמו שביארנו דברי הנו"ב אף באילם יכולים להוציא לכתחילה אם הוא שומע דלא גרע מאחר ודו"ק דפשוט שתמיד מברך אחר, אבל לדעת הרמב"ם א"א לברך אחר וצריך אילם ואילמת לקדש ע"י שליח דוקא וצ"ע והנה לכאורה יש ראייה דאשה יש לה ג"כ שייכות וחיוב ברכת אירוסין דאל"כ איך שותה היא הכוס של ברכת אירוסין אם ענתה אמן על ברכת אירוסין הא הוי הפסק בין בורא פרי הגפן להשתיה וגם כי ברכת אירוסין הוי קצת ארוכה והוי הפסק אע"כ יש לדידה ג"כ חיוב ברכת אירוסין.

בענין ברכת שחיינו שהק' המפרשים מדוע לא מברכים אם מצד ברכת המצות מדין שחיינו על המצוה אפשר לומר כיון דהקידושין אינם מעשה על פעם אחת כי אם נשארה לעולם מקודשת ונשואה לו וע"ז אין שייך לברך כמו שכ' הש"ך בה' כיסוי הדם דמצוה הנוהגת בתמידות אין מברכים שהחיינו והכא המצוה שותה מקודשת בתמידות וכן אפשר לומר דלהכי כשגדול נימול אין מברכים שחיינו דעליו המצוה להיות נימול תמיד ואין שייך ע"ז ברכת שחיינו אפי' לדעת הרמב"ם ורק באב דעליו המצוה רק פעם אחת וצ"ע.

לענין מה שכ' למעלה דאין יכולים להוציא בהמוציא לחם מן הארץ בסעודות

והראש והטוש"ע בשחיטה דמהני באילם כשאחר עכ"פ שוחט ג"כ ומברך להוציא, אבל לדעתי אפשר לדחות ראיית הג"א עפ"י דברי הגאונים שהביא הטור סי' רע"ג דהא דיכולים להוציא אחר בקידוש אע"ג דיצא מוציא משום ערבות זהו רק כשאין האחר יכול לקדש בעצמו אבל אם יכול לקדש בעצמו אין עליו דין ערבות ואינו יכול להוציא וא"כ נוכל ליישב דהתוס' מיירי שעושה מצוה שמחויב לעשות ואעפ"כ אין להאחר להוציא וזולת אם אינו יכול לברך בעצמו משא"כ אם הוא ג"כ עושה המצוה יכול להוציא לכתחילה וזה רק במצוה שמחויב בה אבל מצוה שאינו מחויב בה כגון נטילת ידים דלא יאכל ולא יצטרך נטילת ידים אין אחר יכול להוציא אף שהוא נוטל ידיו ג"כ דהגם באכילה יכולים להוציא חבירו כששניהם אוכלים זה דוקא היכא דקבעו לאכול ביחד משא"כ בלא קביעות אינו יכול להוציא להשו"ע עכ"פ לכתחילה ולהרבה ראשונים אפי' בדיעבד וא"כ נוכל לומר לדוקא לענין אכילה שיהיה קביעות ביחד אבל לא לענין עשיית מצוה וא"כ אודא לה ראיית הג"א ונוכל לומר דבתרומה אם נימא כמג"א ורע"א דהוי רק מצוה כשרוצה לאכול א"כ אף כשחבירו תורם ג"כ ל"מ אלא דצ"ע מדברי השו"ע ה' שחיטה דס"ל דבאילם בשחיטה יכול חבירו להוציא והיינו יכולים לומר כס' הט"ז אבל בקצת נטי' מדבריו.

דהנה הט"ז כ' דבשחיטה הוי הברכה ברכת השבח משום דאינו צריך לשחוט רק אם רוצה לאכול משא"כ בתרומה מכיון דחייב להפריש אף אם אינו רוצה לאכול או הוי ברכת המצוות משא"כ בשחיטה מכיון דאינו מצוה רק אם רוצה לאכול או ל"ה ברכת המצוות רק ברכת השבח וזה תימה גדול אטו ברכת על נטילת ידים או ברכת טבילה למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה או עירוב כולם אינם ברכת המצוות רק ברכת השבח אתמהא אלא יש לקיים דברי הט"ז אם נאמר דשחיטה אינה מצוה כלל רק תיקון

תרומתן תרומה ושלשה מהן הם אילם, בעל קרי, וערום, והטעם דלא יתורמו הוא מצד הברכה דא"א להם לברך ובדיעבד מהני בלי ברכה וכ' הרע"א בתוס' למשניות שאם אחר מברך להוציא מהני כמ"ש הב"י בה' שחיטה יו"ד סי' א' ורע"א לא ביאר אם האחר שמברך בערו דוקא כשתורם גם בעד עצמו אבל כשאינו תורם רק מוציא גרידא ל"מ וכן הוא בפשטות כפי שביאר שם הדרישה והש"ך והמג"א או"ח סי' ח דס"ל דתורמה וזולה חייב דוקא אם רוצה לאכול מן התבואה וכמ"ש רע"א עצמו ביו"ד שם על הט"ז אבל לפי ש"י הט"ז שם דתורמה חייבים אף כשאינם רוצים לאכול א"כ הוי כמצוה חיובית ויכול להוציא אותו האחר אע"פ שאינו תורם לעצמו אלא דלכתחילה לא יעשה כן שאין לחלק המצוה לאחד והברכה לאחר כמ"ש הט"ז שם.

ולדעתי היה נראה דבתרומה אי נימא דאינו חייב רק כשרוצה לאכול אבל אם אינו רוצה לאכול אינו חייב להפריש אזי אף כשתורם אחר לעצמו ג"כ אינו יכול להוציא ובפשטות צריך להיות כן דכיון דנקט הני תלתא אילם בעל קרי וערום, ובעל קרי וערום ל"מ אף באחר מברך בעדם כמ"ש התוס' בהדיא בברכות דף כ' ע"ב ד"ה כדאשכחן, וא"כ מסתמא אילם כמותם, והנה בהג"א ירש חולין הביא רמ"א דכשאחר שוחט יכול להוציא חבירו אילם אף לכתחילה מתוס' ברכות דעשרה שעושים מצוה אחד, אחד מברך לכולם, וכונתו דאי מיירי במצוה שמחויבים כגון לולב תפילין א"כ אף כשאינו עושה המצוה יכול להוציא ובע"כ דמיירי במצוה שאינו מחויב בה רק משום שרוצה ליהנות כגון שחיטה נטי' עירובין וכדומה וא"כ מוכרח דאחר יכול לברך ולהוציא חבירו הגם שעושים מצוה שאינם מחויבים בה אבל מ"מ נסתפק בהג"ה אשר"י אולי לא נאמר שומע כעונה אלא כמי שיכול לדבר אבל באילם ל"ש שומע כעונה, אבל ע"ז חלקו הרמב"ם

ביום ז' לא יסתור סוכתו ורש"י פ"י שם משום שמא יצטרך עוד לאכול או לישון ולא יהיה לו סוכה אבל הר"ן פ"י שם משום דמצוה שיהיה לו סוכה כל שבעה אע"פ שאינו עושה מעשה דירה וכל אדם אע"פ שאינו אוכל ושותה או ישן עכשו מ"מ יש לו דירה מוכנת לזה וזה המצוה בסוכות שיהיה לו דירה של סוכה וידור שם תמיד בכל פעם שעושה מעשה דירה וא"כ אין המצוה רק להתיר לו האכילה והשתיה אלא שהיא מצוה דירה בסוכה כל שבעה ורק כשאינו עושה מעשה דירה בפועל יכול לצאת מן הסוכה ודי לו מה שיש לו אותה דירה אבל כשעושה מעשה דירה צריך לדור בסוכה והכל נכלל במעשה דירה גדולה של כל שבעת הימים ולפי"ו הוי מצוה חיובית גמורה ויכול להוציא את חבירו.

וראיה לזה מהא דמברכים לישב בסוכה כל שבעה לדעת הרמב"ם הא הרמב"ם כתב כשאנינה חובה רק מחיר כגון עירובין ושחיטה מברכים בעל וא"כ מ"ש סוכה ובע"כ דמקרי מצוה חיובית מצד כל השבעה ימים ודו"ק. וצ"ע לדעת הרמב"ם מדוע מברכים להתעטף בציצית הא אינו מחויב ללבוש בגד ד' כנפות ורק כשלוש ד' כנפות או מחויב בציצית י"ל דהא כתבו דמותר ללבוש ד' כנפות כשאין לו ציצית ורק לאחר שמלוש או נתחייב בציצית וא"כ הוי חיובית ולפי"ו גם אחד יכול להוציא חבירו במצוות ציצית בברכתה ודו"ק.

ולפמ"ש במק"א יש לפרש כוונת הרמב"ם שכונותו דוקא במקום הרשות דאין שום הידור לאכול בשר בכדי שיצטרך לשחוט אלא דאם רוצה לאכול צריך לשחוט וכן אם רוצה לאכול פת צריך נט"י אבל אין שום הידור שיאכל פת בכדי שיתחייב בנט"י אבל בציצית בודאי יש הידור לחייב עצמו שילבוש בגד ד' כנפות בכדי שיתחייב בציצית דבעידן ריתחא ענשי"ו עלה וכן בסוכה בודאי יש הידור לאכול סעודה בכדי שיתחייב בסוכה וא"כ זה ג"כ כמו חיוב ומברכים בל' רק מצוה שהיא

שלא יעבור על ל"ת דנבלה וא"כ אינה מצוה ורק ברכת השבח משא"כ בעירובין ונט"י ותרומה שם הוי ברכת המצוות ולפי"ו בשחיטה כיון דהוי ברכת השבח יכול אחר להוציאו משא"כ בתרומה ונט"י וכדומה וא"כ דברי נכונים דבתרומה אין אחר יכול להוציאו אפי' תורם משא"כ בשחיטה דהוי ברכת השבח אלא שזה שינויא דחיקא דהרמב"ם ס"ל דזבחת הוי מצוה וס"ל דאילם יכול לשחוט לכתחילה וכן הרא"ש וס"ל להרא"ב בפ"ק דכתובות דשחיטה הוי ברכת המצוות עיי"ש מה שנדחק בביאור הענין עכ"פ ק' ליישב זה עפ"י יסוד הט"ז.

והנראה לדעתי בחילוק שחיטה ותרומה הוא דבאמת בשחיטה המצוה נתקיים בחפצא דבשר הנשחט מותר באכילה ואם יאכל האחר ג"כ מן הבשר נמצא דהמצוה נעשה בעבורו ג"כ אבל עיקר דהמצוה נעשה בהחפצא א"כ שייך ג"כ כאחר לברך משא"כ בתרומה ששם המצוה דוקא בבעלים וא"כ אין להאחר שייכות להמצוה לפי"ו אין האחר יכול להוציאו אף שתורם ג"כ לעצמו וא"כ אין ראייה משחיטה לתרומה נמצא דבתרומה אין אחר יכול להוציאו אף כשתורם לעצמו ג"כ ודו"ק.

ולפי"ו אולי יולד לנו חידוש גדול גבי ברכת לישב בסוכה דבשאר הימים חרץ מלילה הראשונה דאינו מחויב לישב רק כשרוצה לאכול או לישון א"כ נאמר בזה לא ליתני ולא לברוך א"כ לשיטתו לא יוכל להוציא חבירו אף אם הוא ג"כ יושב בסוכה ובשלמא במשפחה או חברים שאוכלים ביחד הוי קביעות אחד וא"כ בודאי יכולים להוציא דהאכילה ביחד עושה זה לקביעות אחת וא"כ בודאי אחד מוציא כולם אבל כשאוכלים בנ"א בסוכה של ביהכ"נ או שאר סוכה כללית שכל אחד אוכל בפני עצמו אפשר דאין אחד מוציא חבירו בלישב בסוכה מכיון שאינם קובעים ביחד ונ' דאעפ"כ אחד מוציא חבירו ואף אם אינו אוכל כלל עפ"י יסוד דברי הר"ן שכ' במשנה דסוכה פרק לולב וערבה דכשגמר לאכול

לדידן דמברכים על כל מעשה דירה א"כ גם על סוכה אחרת יש לברך משא"כ אם נימא מצד דמצוה לדור כל שבעה הוי הכל כמו מצוה אחת ואין מברכים פעם אחרת אף כשנכנס לסוכה אחרת אבל יש להעמיד דבריו באופן אחר דאין הפירוש דלהכי בירכו רק ברכה אחת מכיון דמצוה לדור כל שבעת הימים הוי כמו דלית הפסק במצוה ולהכי אין מברכים רק פעם אחת אלא עפ"י דברי הר"ן דמכיון דיש מצוה שיהיה לו סוכה דירה לכל שבעה והגם דאינו מעשה דירה עכשיו מ"מ המצוה שיהיה לו סוכה ואותה מצוה אינה נפסקת וא"כ פשיטא כשעוזב סוכתו הקודמת ועכשיו ישב באחרת א"כ אין שייכות להישיבה של עכשיו להישיבה שמקודם בסוכה האחרת א"כ צריך לברך וא"כ באו ממק"א וישבו באמת בסוכה שם אבל הכא אם יש לברך הוי צריכים ודו"ק.

לגמרי דבר הרשות בזה מברך בעל כמו בשחיטה ונט"י דאין כאן שום הידור שיתחייב עצמו בזה אבל בציצית וסוכה מברכים בל' וכ"כ נימא גבי ציצית וסוכה שיש ערבות על זה כיון דרצון השם שיתקיים המצוה משא"כ בעירובין ושחיטה ודו"ק וא"כ יכול אחד להוציא חבירו אף כשהמוציא אינו אוכל עכשיו בסוכה ודו"ק. והנה יש ליישב סוגיית הגמ' דאמר' דאין מברכים על סוכה בשמ"ע והביא ראייה מרבנן דלא מברכי ואף אי ס"ל כמ"ד דאין מברך בכל פעם שיושב רק פעם אחת מ"מ גמירי דמאפר אתו ופירש"י דלא היה להם סוכה כל שבעה והעולם תמהים בזה איך בטלו מצוות לילה הראשונה ולא אכלו בסוכה כלל והנה בחלקת יואב הק' מדוע לא נימא כפשוטו כמ"ש מג"א דעל סוכה אחרת מברכים עוד הפעם א"כ הא הכא ישבו בסוכה אחרת ורצינו לדחות קו' דזה דוקא

★ ★ ★

הרב פינחס פרנקל

## בענין ברכת אירוסין

יברך גם להכניסו קודם, יעו"ש, ונראה דזו היא ג"כ שיטת הראב"ד וא"ש מה שהשוה ברכת אירוסין וברכת מילה אהדדי, ואכתי צ"ב סתימת הרברים.

ועי' בפ"ג מה' מילה ה"א שכתב הרמב"ם דיש מי שהורה שמברכין אותה ביי"ד או אחר מהעם ואין ראוי לעשות כן, ובהשגות כתב הראב"ד מסתברא כמ"ד ביי"ד או מיוחד שבעם מברך, ועי"ש בכס"מ שגם הרמב"ם ס"ל דברכה זו מברך אותה האב אחר המילה שאינה אלא שבח והודאה ולא דמיא לשאר ברכת המצות והוה שיטת ר"ת והיינו נמי שיטת הראב"ד דאחד מהעם מברך אותה, הרי להדיא דהטעם דמברך האב להכניסו אחר המילה דאינה אלא ברכת שבח, וא"כ צ"ב מהו זה שכתב הראב"ד כאן שהטעם הוא כמו בברכת אירוסין והיינו שמא יחזור בהן והרי טעם זה הוא גם אי אמרינן דהיא ברכת המצות, וצ"ב.

ועי' עוד בהגהות רעק"א בשו"ע יו"ד סי' י"ט שתמה על הראב"ד, דא"כ למה אמרו בגמ' פסחים ז' ב' דכל הברכות מברך עליהם עובר לעשייתן חוץ מברכת הטבילה דאכתי גברא לא חזי, והא איכא נמי ברכת אירוסין שמברך אותה אח"כ, ותירץ דמה שאמרו חוץ מן הטבילה היינו דהתם א"א לברך כלל קודם הטבילה ואפילו אם יברך תהא ברכתו לבטלה דאכתי עכו"ם הוא משא"כ בשאר מצוות אע"פ שיש מהם שא"א לברך קודם מטעם דתלוי בדעת אחרים מ"מ אי קדים ובירך בודאי ברכה היא ואינה לבטלה אלא דלכתחילה אין לעשות כן.

והנה שיטת הרמב"ם נתבאר דכל ברכת המצות א"א לברך אלא קודם לעשייתן ולא אח"כ, אמנם שיטת הג"א כפ"ק דברכות ובפ"ק דחולין דאי לא בריך קודם אפשר לברך גם אח"כ הוי"ד בש"ך יו"ד סימן י"ט, והש"ך הקשה על שיטה זו מהא דאמרו בגמ'

הרמב"ם פ"ג אישות הכ"ג פסק ח"ל כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקדושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכין על כל המצות ואח"כ מקדש ואם קידש ולא בריך לא יברך אחר הקדושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה עכ"ל, ובהשגות כתב הראב"ד אין אנו נוהגין כן אלא מקדש ואח"כ מברך, והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמאן האשה ולא תרצה הרי הברכה לבטלה זה הטעם לברכת האב שמברך להכניסו בבריתו של א"א עכ"ל.

והנה שיטת הרמב"ם מבואר לפנינו שהוא כמו שפסק בפ"א ברכות שכל הברכות אם לא בריך קודם עשיית המצוה אין לברך אח"כ, אמנם דברי הראב"ד צ"ב, מש"כ הטעם דמשו"ה אין מברך קודם דשמא תחזור בה האשה ונמצא ברכה זו לבטלה, ומשמע דמעיקר הדין ס"ל נמי כשיטת הרמב"ם דיש לברך ברכת אירוסין קודם כשאר ברכת המצות ורק משום שהוא תלוי בדעת אחרים א"א לברך קודם, וא"כ מהו זה שסיים וזהו הטעם לברכת האב וכו', וכוונתו דמשו"ה נמי מברך האב ברכת להכניסו אחר המילה ולא קודם, וצ"ב מה טעם הוא זה, ומה תורה שייך במילה, וא"ל כוונתו שמא תתקלקל המילה כמו שאמרו בגמ' פסחים ז' ב' הא בגמרא שם דחו חשש זה, כמבואר למעינין שם, וצ"ל כוונתו למש"כ הטור יו"ד סי' רס"ה שיטת רב שר שלום דמשו"ה מברכים להכניסו אחר המילה כיון שנעשה ע"י אחר, והבי"י נתקשה שם בבאי"ד הטור שם דמשמע שהיא שיטה שלישית, והרי זו היא שיטת ר"ת שהביא הטור שם, וכתב הב"ח שכונת הטור היא דשיטת רב ש"ש היא כיון שנעשה ע"י אחר חיישינן שמא יחזור בו, וכ"ג שפירש הט"ז שם, ומשו"ה ס"ל להט"ז שם דאם האב עצמו מל בנו

דאם כן איך מהני בטבילה לברך אח"כ הא  
איהו ט"ל דדין עובר לעשייתן הוא לעיכוּבא,  
אלא בע"כ מוכח מזה דדין עובר לעשייתן  
אינו לעיכוּבא ובכל המצות הדין הוא כן  
דאם א"א לברך קודם מברך נמי אח"כ, ודין  
עובר לעשייתן אינו אלא לתכחילה. יעו"ש.

ומבואר לפי"ד השאג"א דמחלוקת  
הרמב"ם והג"א הוא פלוגתא יסודית  
בביאור דברי הגמ' דפסחים הנ"ל.  
דהרמב"ם מפרש דהא דאמר"י א"ש דכל  
הברכות מברך עובר לעשייתן הוא דוקא ולא  
אח"כ, ובי רב לא פליגי אלא בטבילה דא"א  
לברך קודם אמנם בשאר ברכות מודו ג"כ  
לדברי ר"י א"ש, והג"א ס"ל דבהא גופא  
פליגי ר"י א"ש ובי רב. ומעתה לפי המבואר  
בדברי הרמב"ם פ"א ברכות דדוקא עובר  
לעשייתן מברך ואח"כ הוי ברכה לבטלה,  
והראב"ד מדלא השיגו שם משמע דס"ל נמי  
כן, וא"כ הוי א"א לפרש דברי הגמ' כמש"כ  
רעק"א דהכוונה היא חוץ מן הטבילה דא"א  
לברך קודם ואי בירך הוי ברכה לבטלה  
משא"כ בשאר ברכות אע"פ דמברך אח"כ  
מ"מ יכול לברך קודם ואי בירך הוי ברכה,  
דלפי"ד השאג"א הרי מבואר דעיקר דינו של  
ר"י א"ש הוא לומר דאין לברך אח"כ כלל  
אלא קודם, ועלה אמרי בי רב דחוץ מן  
הטבילה דמברך אח"כ אע"פ דא"א לברך  
קודם אמנם בשאר ברכות מודו דא"א לברך  
אח"כ, וא"כ איך יתפרש ד' הגמ' כמש"כ  
רעק"א, וא"כ הורא קושיא לדוכתא ליתני  
נמי חוץ מן האידוסיין דמברכין נמי אח"כ,  
ואע"פ שאי"י קושיא על רעק"א דאיהו אזיל  
שם בד' הש"ך דאזיל בש"י הרמב"ם דלא  
כהג"א שהוכיח כן מהגמ' דפסחים כנ"ל,  
אמנם לד' השאג"א שכתב ליישב קושיית  
הש"ך כנ"ל תקשי קושיא זו, וליכא לתרוצי  
כמו שתי' רעק"א.

והנה בשו"ת הרשב"א ח"א סי' יח כתב  
הטעם דאין מברכין על מצות צדקה והלואה  
וכד' הוא מהטעם דדלמא לא יקבל ממנו וכל  
שתלוי בדעת אחרים אין מברכין, והוא כד'  
הראב"ד הנ"ל, ולכאורה יש לתמוה הא

דפסחים הנ"ל דכל הברכות מברך עליהם  
קודם לעשייתן חוץ מן הטבילה, תנ"ה טבל  
ועלה בעלייתו אומר ברוך וכו', ואי כדברי  
הג"א דבדיעבד מברך גם אח"כ, א"כ מה  
ראיה היא זו מהא דטבל ועלה, דטבל ועלה  
דיעבד משמע ובדיעבד כו"ע מודו דאפשר  
לברך אח"כ, ומינה הוכיח הש"ך כשיטת  
הרמב"ם, אמנם בשאג"א סימן כ"ו כתב  
ליישב הקושיא, דכך אמרו בגמרא שם, אמר  
רב יהודא אמר שמואל כל המצות מברך  
עליהם עובר לעשייתן בי רב אמרי חוץ מן  
הטבילה ושופר בשלמא טבילה דאכתי גברא  
לא חזי אלא שופר מ"ט וכי תימא משום  
דלמא מקלקלא תקיעה אפילו שחיטה ומילה  
נמי אלא אמר ר"ח חוץ מן הטבילה בלבד  
איתמר תנ"ה טבל ועלה וכו', הרי דס"ל לר"י  
א"ש דכל המצות מברך עליהן עובר  
לעשייתן ומשמע אפילו טבילה נמי ועלה  
אמרי בי רב דטבילה שאני דאכתי גברא לא  
חזי, ומאי ס"ל לר"י א"ש דמברך בטבילה  
קודם הא פשיטא דא"א דאכתי גברא לא  
חזי, אלא דר"י א"ש ס"ל דא גופא דכל  
המצות אין מברכין עליהם אלא עובר  
לעשייתן וטבילה נמי הכי דינה דצריך  
לברך קודם עשייתה, אלא כיון דאכתי  
גברא לא חזי תו אין לברך כלל על  
הטבילה דכיון דא"א לברך קודם אין לברך  
כלל, ואהא אמרי בי רב דשאני טבילה  
דאכתי גברא לא חזי ומשו"ה מברך אח"כ,  
ובזה פליגי הרמב"ם והג"א, דהרמב"ם ס"ל  
דגם רב מודה לשמואל דכל מצוה שאפשר  
לברך קודם עשייתה מברך דוקא קודם ואי  
לא בירך קודם תו א"א לברך, ורק בטבילה  
שאני דלא שייך קודם, והג"א ס"ל דרב פליגי  
עליה דר"י א"ש לגרמי, דאיה"ג דלכתחילה  
דינא הוא לברך קודם עשייתן מ"מ אי לא  
ברך קודם יכול לברך גם אח"כ ודין הברכה  
לא נפק ממנו במה שלא בירך קודם, ועלה  
אמרו בגמ' תנ"ה טבל ועלה אומר אשר  
קדשו כו' הרי דשייך ברכה גם אחר עשיית  
המצוה וא"כ מוכח דלא כדברי ר"י א"ש  
דדוקא קודם שייך לברך ומעכב בדיעבד,

מבואר בגמ' פסחים הנ"ל דמשו"ה בטבילה מברכין אח"כ משום דאכתי גברא לא חזי, והיינו וכל שא"א לברך קודם העשייה מברכין אח"כ, וא"כ מה תי' הרשב"א דמשו"ה אין מברכין אהני מצות משום דא"א לברך קודם א"כ יהא דינן שיברכו אח"כ כמו בטבילה דחזי' דמשום הא דא"א לברך קודם לא פקע דין ברכה ומברך אחר העשייה, וכן ה' הרשב"א שכתב דמשו"ה מברכין באירוסין אח"כ כיון דא"א לברך קודם, ולא אמרי' דפקע דין ברכה מיניה משו"ה, א"כ מ"ש הני מצות דכתב הרשב"א דמשום דא"א לברך קודם אין מברכין כלל עלייהו, ואמנן מוכח מגמ' דפסחים כד' הרשב"א שהרי אמרו חוץ מטבילה, ומשמע וליכא שום מצוה דמברכין אחר העשייה לכתחילה חוץ מטבילה, ומ"ש שאר מצות שא"א לברך קודם למה לא יהא דינייהו בטבילה, ומוכח כד' הרשב"א, וצ"ב כ"ז.

והנה ז"ל הרמב"ם פ"א ברכות ה"ז אין לך מצוה שמברכין אחר עשייתה אלא טבילת הגר בלבד שא"י לומר אשר קדשנו וכו' עד שיטבול לפיכך אחר שיטבול מברך על הטבילה מפני שהיה דחוי מעיקרו ולא היה ראוי לברך עכ"ל ועי' כס"מ מש"כ הרמב"ם מפני שהיה דחוי מעיקרו, מקורו מד' הגמ' דברכות נא א' בעי מיניה מ"ר"ח מי שאכל ולא בירך מהו שיברך וכו' אמר רבינא הלכך אפילו גמר טעודתו יחזור ויברך דתניא טבל ועלה וכו', ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא מעיקרא גברא חזי הואיל ואידחי אידחי, ומבואר מזה נפ"מ בין מי שהיה ראוי לברך ונדחה אמרי' כיון דאידחי אידחי, משא"כ במי שהיה דחוי מעיקרו לאו דחוי הוא, יעו"ש בלשון הרי"ף ורבינו יונה. ומתבאר מד' הגמ' דכל שהיה עליו חיוב ברכה קודם ולא בירך פקע ממנו דין הברכה, והיינו דיסוד הדין שתיקנו חכמים ברכה הוא כמו בברכת הנהנין טעון ברכה כן נמי קיום המצוה בעי ברכה כמבואר להדיא ברמב"ם פ"א מה' ברכות יעו"ש, והיינו דגברא בר חיובא הוא לברך קודם מעשה המצוה כמו

שחייב לברך קודם שנהנה, ומשו"ה כל שבשעת חיוב הברכה לא בירך תו אינו יכול לברך כיון שכבר נתחייב בברכה שהמצוה חייבתו לברך ולא בירך תו א"א לו לברך כמו שכתב הרמב"ם כאן פ"ג אישות דמה שנעשה כבר נעשה ותו א"א לו לברך דמצד חיובו כיון שכבר היה מחוייב דקודם המצוה שהוא זמן שמתחייב בקיום המצוה שבר חיובא הוא בקיום המצוה ומכח זה מתחייב לברך ומשו"ה כל שנדחה מהברכה תו א"א לו לברך אח"כ, ומשו"ה כתב הרשב"א דכל המצוות שא"א לברך קודם עשייתן אינו מברך כלל, אע"פ שמה שלא מברך קודם העשייה הוא מטעם שמא לא תתקיים המצוה, מ"מ כיון דהוא בר חיובא עתה כעשיית המצוה ומצד זה בודאי בעי לברך ובר חיובא הוא בברכה זו, וא"כ אם לא בירך תו לא מברך דמיקרי נראה ונדחה דבודאי צריך היה קודם מחמת חיוב קיום המצוה לברך, ומשו"ה אינו מברך אח"כ, משא"כ בגר שטבל, דכל כמה שלא טבל אכתי גברא לא חזי והיינו שלא שייך כלל בברכה זו כמש"כ רעק"א הנ"ל, דגם אם יברך לאו ברכה היא דאכתי עכו"ם הוא ואינו שייך בקיום המצוות שנאמר דמשו"ז יש לו לברך, ומשו"ה מיד שטבל דאו הוא זמן שנעשה בר חיובא בקיום המצוות ואז נעשה ישראל וטבילתו שטבל מיקרי מצוה לגביה רק עם מעשה הטבילה ובאים עליו כאחת יהדותו וקיום מצוה זו דטבילה, וא"כ נמצא דאו הוא זמן חיובו של המצוה דאו הוא נעשה בר חיובא בקיום מצוה זו, ואז חל עליו זמן ברכה, ומשו"ה מברך אז. דאו הוא זמן חיובו בקיום המצוה, ושפיר מיקרי לדידיה ברכה זו בזמן החיוב, משא"כ במי שכבר מחוייב במצוה קודם עשייתה וממילא מתחייב לברך, וכל שלא בירך אז פקע ממנו דין הברכה. וא"ש הא דכתב השאג"א לבאר דש' הרמב"ם היא דיסוד הפלוגתא בגמ' דפסחים אי שייך לברך אח"כ וס"ל להרמב"ם דאין שייך כלל ברכה רק קודם עשייתה, א"כ צ"ע מ"ש בגר דמברך אח"כ

אמנם המעי' בר' הרשב"א בתשובה הנ"ל יראה שיש לעי' כמה שכתב החת"ס בכיאו"ד, שהרי בתחילת התשובה כתב הרשב"א וכן אין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה מפני שאפשר שלא יתרצה בה חבירו ונמצא מעשה מתבטל כגון מתנות עניים והלוואת הדלים ונתינת הצדקה והענקה וכיו"ב, ותו האריך הרשב"א ברין עשיית הדינים השבת הגיולה וחזרת ריבית ושילוח הקן ומתגור"כ, וכן במצות יבום וחליצה וגירושין, וכן במצות ר' מיתות ביי"ד וכתב על כל אחד מהם טעם שאין מברכין עליהם, ותו כתב והא דאין מברכין על ביקור חולים ותנחומי אבלים והבאת שלום מפני שהן תלויות ביד אחרים דדילמא לא מקבלו מיניה ובידם לעקור ממנו מצוה זו, וע"ז סיים הרשב"א וכתב ומנא לן דכל מצוה שאפשר למיעקרה אע"ג דהשתא לא מיעקרה כמאן דמיעקרא דמי והביא רא"י מהיא דפרק אלו נערות כתובות מ' א' דאי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל אלמא כיון דאפשר למיעקרה לעשה אע"ג דלא עקרה עדיין הו"ל כמאן דליתא, יעו"ש היטיב בכל התשובה.

ומזה נראה בעליל במש"כ הרשב"א בתחילת התשובה הטעם דכל שאין תלויה כלה ביד העושה מהני שאפשר שלא יתרצה חבירו ונמצא מעשה מתבטל, אין כוונתו דמשו"ה הוי כאין כאן מצוה כלל כמש"כ בסוף דבריו, דשם כתב דבידם לעקור ממנו מצוה זו, ועלה כ' להביא ראיה דמצוה כזו לאו מצוה היא כלל כמש"ש מי איתא לעשה כלל, ועלה הוצרך הרשב"א ראיה מההיא דכתובות, משום דכאן חידש דין חדש דמצוה זו אפשר לעקרה ולא הוי מצוה כלל, משא"כ בתחילת התשובה לא כתב כן, אלא כיון דתלוי גם ביד אחרים ושמא לא יקבלו ונמצא מעשה מתבטל, ומשמע דמשו"ה תהא הברכה לבטלה ע"י שחבירו לא יקבל ותתבטל אח"כ, ולא כתב שביד חבירו לעקור ממנו המצוה והוי כאין כאן מצוה כלל, עתה מיד, ומשמע להדיא דב'

משום דאכתי גברא לא חזי, הא מ"מ לא עובר לעשייתן, הוי דשיין ברכה גם אחר העשייה וא"כ בשאר ברכות נמי נימא דשיין לברך אח"כ, וזהו גופא סברתו של הג"א דרב פליג על יסוד הדין דר"י א"ש, ומ"ט דהרמב"ם והרי שפיר מוכת מטבילה דהדין דעובר לעשייתן אינו מעכב. ולפי"ד א"ש, דבגר כיון דלא חזי קודם הרי שעת חיוב דברכה חלה עליה רק עם הטבילה ואז הוא שעת חיובו, ושפיר מיקרי לדידיה עובר לעשייתן, דהיינו שעת חיוב הברכה, שאינו נראה ונדחה.

והנה הא דכתב הראב"ד הטעם דמברכין ברכת אירוסין אחר הקדושין מטעם דשמא תחזור בה, הוא הטעם כמש"כ הרשב"א כנ"ל, וביארנו דברי הרשב"א דאע"פ דא"ל לברך קודם מהטעם דשמא תחזור מ"מ מיקרי נראה לברכה קודם, ומשו"ה הוי רחוי מלברך אח"כ, וא"כ צ"ב כמש"כ הראב"ד מטעם זה דמברכין ברכת אירוסין אח"כ הא לפי הנ"ל לא היה לברך כלל.

והלום ראיתי בשו"ת חת"ס או"ח סי' נ"ד שנשאל ע"ז, ותירץ דאי"ז כוונת הרשב"א אלא כוונתו דוקא דכל מצוה שהיא לטובת חבירו ואם ירצה חבירו שלא לקבל הטובה אין כאן מצוה כלל משא"כ במצוה זו דפ"ו שאינה לטובת האשה אלא חוב שהטיל הקב"ה על האדם להמציא לו אשה שתנשא לו ואם לא ימצא הרי הוא חושב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה וכלל מ"ע אם יאנס ולא ינאס לו אתרוג ותפילין וכיו"ב אין זה בכלל דברי הרשב"א, יעו"ש שכי' שכן מבואר ברמב"ם יעו"ש, ולדברי החת"ס א"צ למש"כ בכיאו"ד הרשב"א דהוא מהטעם דנראה ונדחה, אלא דכל מצוה שהיא בין אדם לחבירו והמצוה יכולה להתבטל וליפטר ממנה לא תיקנו עליה כלל ברכה משא"כ בברכה שהיא בין אדם למקום אף שתלוי בדעת אחרים יש לברך עליה אח"כ, ומשו"ה מברכין ברכת אירוסין אח"כ.

טעמים ניהו, א' מש"כ בתחילת דבריו, דכל שתלוי ג"כ ביד חבירו חיישי' שמא לא יקבל, והמצוה תתבטל למפרע, ב' מש"כ בסוף חידוש יהיו כאין כאן מצוה כלל, והיינו דגם אי לא יחזור בו המקבל, מ"מ לא חייל במצוה זו שהיא לכבודו של חבירו דין ברכה, כמו שאין דין במצוה כזו לדחות ל"ת כההיא דכתובות. [ובביאור ד' הרשב"א למה חילקן לבי טעמים, יש לומר דבתחילת דבריו שדן במצוה של צדקה והענקה והלוואה, הרי מיירי באלו שצריכים את עזרתם של הזולת, וזה שרוצה לתת לו הצדקה בודאי הוא עני דאלא"ה לאו מצוה היא כלל וכמו"כ זה שרוצה להלוות לו ממיירי במי שצריך את ההלוואה, וא"כ אף שהלה אינו רוצה לקבל ממנו, מ"מ המצב שהיה אצל העני, והלוה, לא נשתנה ועדיין צריכים הם לכך ומשום איזה סיבה שהיא אינם רוצים לקבל, ובוהו א"א לומר דע"י שאינם רוצים נפקע לגמרי המצוה כאילו אינה, שהרי בודאי קיים בהם מצוה זו להחיותם ולהחזיקם, וכמו"כ בהענקה יש לומר כן שהיא מצות צדקה כמש"כ הש"ך חו"מ רס"ו פ"ו יעו"ש, משא"כ אח"כ שהרשב"א דן במצות ביקו"ח ותנחומי אבלים וכבוד רב וכיבוד רבו, שכל הני הם מצוות לכבודו של הזולת בוהו י"ל דכל שאין הלה רוצה בוהו, תו נפק המצב לגמרי לגבי האי שהוא רוצה לכבודו והלה אינו רוצה לקבל זה ורוצונו של אדם כבודו, וכמו"כ בביקו"ח ותנחומי, י"ל כן דכל שאין הלה חפץ בביקורו הרי שאין לו תועלת בו, וא"כ לא שייך ביה המצוה דביקו"ח ותנחומי, וע"י בוהו]. ומכ"ז נראה צ"ע ד' החת"ס, דלהדיא משמע מד' הרשב"א דבהאי טעמא לחוד דכל שהמצוה תלוי ג"כ באחרים חיישי' לביטולה וכל כה"ג אין מברכין, והדרא קושיא לדוכתה.

לברכה אח"כ שמא תחזור בה, וע"י בקרבן נתנאל שם שהעיר דמשמע לפו"ר דמסכים הרא"ש עם דעת הי"א דיש לברכה אח"כ, והקשה הא הרא"ש בשו"ת כלל כ"ו הביא תשובת הרי"ף דיש לברך ברכת אירוסין דוקא קודם הקידושין והסכים עמו שם דכן יש לעשות, ומשמע דכן הוא דעתו ולכן כתב הק"נ דודאי כן ס"ל להרא"ש דיש לברך דוקא קודם הקידושין ולא הביא שיטה זו דצריך לברך אח"כ, אלא לענין דיעבד דיכול לברך גם אח"כ, אבל אין לעשות כן ומי שעושה כן מחזירין אותו כמש"כ בתשובה הנ"ל היינו דלהבא שלא ינהוג כן יעו"ש בק"נ שכ"כ בב"ש ס"י ל"ד ולא כב"ח שדחק בוהו.

אמנם צל"ע בוהו, שהרי הרא"ש כאן בכתובות אחר שהביא דיעה זו דמברכין אחר הקידושין, האריך בוהו למה לא תיקנו הברכה דאירוסין אשר קדשנו וכו' וכתב בטעם הדבר דלמצות פו"ר א"צ לקדושין וכו' יעו"ש, ומשמע להדיא מזה דס"ל דברכה זו דאירוסין היא ברכת השבח והודאה ולא ברכת המצוות. וא"כ צ"ע מ"ט הכריע בתשובה הנ"ל כשי' הרי"ף דצריך לברכה דוקא קודם הקידושין, והא האי דינא דכל המצוות מברכין עליהן עובר לעשייתן הוא דוקא בברכת המצוות ולא בברכת השבח, וכ"כ להדיא הרא"ש בשלהי פרק ר"א דמילה בטעם מאן דס"ל לברך ברכת להכניסו אחר המילה, וא"כ הי"ג כאן למה הכריע כדעת הרי"ף וכתב דיש להחזיר מי שאינו נוהג כן.

ונראה, דהרי הרא"ש שם בפרק ר"א דמילה סיים שם דאף שמברכין אחר המילה מ"מ היא קודם הפריעה ומיקרי עובר לעשייתן דמל ולא פרע כאילו לא מל, הרי דחזינן דאף דכתב מקודם שאינה אלא ברכת השבח ומשו"ה לית בה דין עובר לעשייתן, סיים עלה דמ"מ יש לעשותה עובר לעשייתן והיינו קודם הפריעה, וזה צ"ב דממנ"פ אם באמת כן הוא שאינו אלא ברכת השבח א"כ למה צריך להדר שיהא עובר לעשייתן,

והנה הרא"ש פ"ק דכתובות הביא פלוגתא זו אי מברכין ברכת אירוסין קודם הקידושין והביא תחילה דעת האומרים דיש לברכה קודם כמו בכל המצוות דמברכין קודם לעשייתן ואח"כ הביא דעת הי"א דיש

לברך עליה כלל כמש"כ הרמב"ם שהמצוה כבר חלפה והלכה כמש"כ לעיל שמשמע דהראב"ד ג"כ ס"ל יסוד דברי הרמב"ם האלו, וכמש"כ הרשב"א בתשובה הנ"ל, בזה דימה הראב"ד אירוסין למילה, דכמו שם מברכין אח"כ, שהיא ברכת השבח על קיום והויית המצב שע"י המצוה, כמו"כ באירוסין יש לברך אח"כ על המצב הנוצר מהמצוה, ובה שונה היא ברכת אירוסין משאר מצוות התלויות בדעת אחרים, דהתם אין מברכין כלל אחר עשיית המצוה בנושא שא"ל לברך קודם שמא יחזרו בהם, שאחר שעשה המצוה א"א לברך, משא"כ בהני מצוות באירוסין ומילה שאני ששייך הברכה גם אח"כ מדין ברכת השבח, אף שביסודם גם הני מצוות היה לברך קודם על עשיית המצוה.

ומיושב מה שהקשה רעק"א הנ"ל לשי' הראב"ד למה לא אמרו בגמ' פסחים חוץ מן הטבילה ואירוסין, דהתם לא אמרו אלא בברכת המצוות דוקא במצוה כזו שאחר מעשה המצוה חלפה לה המצוה, ובוה אמרו חוץ מן הטבילה שהברכה היא על מעשה הטבילה וזו אף שחלפה לה המצוה מ"מ מברכין עליה אח"כ על הטבילה, משא"כ בשאר מצוות, משא"כ ברכת אירוסין אף שהיא ג"כ ברכת המצוות כדמשמע דאי לאו דחיישי' שמא תחזור בה היה בדין לברך עליה קודם לעשייתה, הרי ריש בה כדי לברך על המצוה, מ"מ מהאי טעמא לתוך באמת לא היו מברכין אח"כ כל שלא בירכו קודם וכמש"כ הרשב"א, ורק מדין אחר מברכין על האירוסין אח"כ, שיש בו משום קיום והויית המצוה וע"ז יש לשבח גם אחר עשיית המצוה.

ומבואר מזה דס"ל להרא"ש דאין ברכה זו ברכת השבח בעלמא, אלא דביסודה היא כברכת המצוות שצריך לברכה קודם לעשייתן שמברכין אקב"ו וכו' חזינן דמברכין על עצם קיום מעשה המצוה אמנם אי"ז דומה לשאר ברכת המצוות שכל הברכה היא על מעשה המצוה שהיא נגמרת אחר עשייתה כגון שופר לולב וציצית וכו' ומשו"ה הברכה מתייחסת על קיום מעשה המצוה בעשייתה, ולכן אין מברכין אלא עובר לעשייתה, דאח"כ כבר חלפה המצוה והלכה לה, משא"כ מצוות אלו דמילה וקדושין שהמצוה היא לעשות את המצב הזה שיהא קיים והמצוה היא קיום מצב זה, והיינו במילה להכניסו בבריתו של א"א ולהיותו מהול, והאשה לקרשה שתהא מקודשת לו, ובוה מצוה זו שונה היא משאר המצוות שהם רק בשעת עשייתן ואח"כ חלפה לה המצוה, ובמצוה כזו יש בה ב' דברים מעשה המצוה והויית המצוה ולכן יש לברך עליה על עשייתה והוייתה, והיא כברכת המצוות אמנם יש בה יותר גם הווייתה ולכן יש בברכה בין על מעשה המצוה ובין על קיומה והווייתה וזו היא השבח שיש בברכה זו, ולכן לכתחילה יש לברך ברכה זו קודם עשייתה שהרי יש בה גם מעשה המצוה, אמנם כיון שקיום הווייתה נמשכת אח"כ אפשר לברך גם אח"כ, שהרי המצב הנוצר עדיין קיים ויש לשבח עליה.

ונראה שזו היא ג"כ שיטת הראב"ד, והיינו דמעיקר הדין היה לברך ברכה זו קודם האירוסין שהרי יש בה משום ברכה המצוות, אמנם מחמת חשש זה שמא תחזור בה א"א לברך קודם, אמנם אם כן הרי היה בדין שלא

הרב יצחק אייזיק פריעדמאן

## בענין קידושין מרעת האשה

ממקנה בע"כ כי המאירי סובר שהקדושין אינו הקנאה אלא עושה חלות השתנות בהאשה, והי"מ ברשב"א מקשים מכח מקנה בע"כ דסברי שהקדושין הם כמו קנין ממונא.

מצינו מחלוקת בנדרים דף ג"ט הר"ן סובר דאין קדושין לזמן משום דכל קנין שאינו עולמית קנין פירות הוא וקנין פירות באשה לא אשכחן, והרא"ש סובר דהוא משום היקש הויה ליציאה יכול להיות כזה הרא"ש סובר דאין קדושין כמו קנין בקנין דממון אם אין קנין לעולם אז אין לו בו אלא קנין פירות, אבל בקדושין אם עושה קדושין לזמן אז יש בהאשה כל אישות שיש בה כי אין לה אישות אלא מה שהוא פעל ע"י הקדושין ממילא אין זה קנין פירות, אבל הר"ן סובר שקדושין הוא כמו קנין דעלמא ממילא הוא סובר שזה הוא קנין פירות, יש מחלוקת בין האבני מילואים להפני יהושע משום מה אין קדושין תופסין בא"א סובר הפנ"י דכיון שהבעל קנה אותה אין היא יכולה להיות קנויה לאחר דאי דמר לאו דמר כמו כל קנינים שאין שייך חפץ אחד להיות קנוי לשניהם כמו הר"ן בהשותפין דשותפות הוא חצי חפץ לאחד והחצי לשני אבל לא שייך שיהיה כולו לשניהם וכמו כן בקדושין, אבל האב"מ סובר שהוא מדין ערוה שהאב"מ סובר דקדושין הוא חלוק משאר קנינים בקנין ממון אין שייך שיהיה קנוי לשניהן כי קנין פשט שהוא שלו ולא של אחד ממילא אין שייך קנין לשניהן אבל בקדושין הקנין הוא לעשות אישות וזה שייך אפי' לשניהן.

אבל קשה על הי"מ בזה שמקשים האין מצינו מקנה בע"כ הא היא גמ' מפורשת תלויה וזבין שיש הקנאה בע"כ הרשב"א אומר שהגמ' דידן פשוט שהוא שאין מועיל בע"כ הוא משום רב אשי שחכמים הפקיעו קדושין

קדושין דף ב' מקשה הגמ' אמאי לא תני האיש קונה ומתרחץ הגמ' אי תני האיש קונה הו"א אפי' בע"כ תנא האשה נקנית דמרעתה אין בע"כ לא.

הרשב"א בחדושו כתב ויש מי שהקשה אפי' תניא האיש קונה היכי הוה ס"ד דנקנית בע"כ דהיכי מצינו מקנה בע"כ, וע"ז כתב הרשב"א דאישתמיטתא מהם הגמ' בכ"ב בחזקת הבתים דתלוה וזבין זביינה זביני ותלוה וקדיש קידושיה קדושין, שהאמת הוא שאמיר סובר למעשה שמועיל כפיה בקדושין והכא סוברת הגמ' כרב אשי שסובר דאינה מקודשת שכיון שהוא עשה שלא כהוגן הפקיעו חכמים הקדושין מינה ממילא אין שייך להקשות מהו ההו"א, ומסיק הרשב"א דאם אנסוהו להאיש לקדש אשה כתב הרמב"ם דקדושיו קדושין ובעל העיטור כתב דאין קדושיו קדושין דתלוהו וזבין אמרינן ותלוהו וקני לא אמרינן, ונראין דברי הרמב"ם דאי אנכ אונסיה גמר וזבין כ"ש דגמר וקני עכ"ל הרשב"א.

אולם כ"ז צריך ביאור קודם לכאר קושיית הראשונים מאי הוה ההו"א, המאירי מקשה בנוסחא אחרת האין הוה ס"ד שיכול לקדש אשה בע"כ א"כ לא הנחת בת לא"א, לכאורה למה לא מקשה המאירי כמו היש מי שהקשו בהרשב"א היכן מצינו מקנה בע"כ, רק יכול להיות דהמחלוקת הוא מהו קדושין אם זה קנין אישות כמו קנין ממונא שהבעל קונה האשה כמו שאדם קונה החפץ, או שנאמר דאינו דומה לקנין ממונא דעלמא, כי בקנין ממון אין השתנות בגוף החפץ אלא בבעלות של החפץ שמרצוי החפץ מרשות של בעלים הראשונים לרשות של הקונה, אבל בקדושין ע"י קנין נשתנה גוף האשה שנפל עליה חלות אישות כי מעיקרא אין עליה אישות בכלל והקנין פועל עליה חלות אישות, המאירי לא מקשה

ונראה מהכא שיש חילוק בין מכירה למתנה ולא משום דבמכירה יש אגב אונסיה בזווי ובמתנה אין בו, אלא דיש חילוק יסודי בין מכירה למתנה, בגמ' ב"ב דף מ"ח מבואר שדין שאם החכמים כופין האיש לגרש האשה מועיל הטעם הוא מדין תלויה וזבין ואף שאין שם דין אגב אונסיה אבל כיון שמצוה לשמוע דברי חכמים הוה כמו אגב אונסיה דזווי, אבל בגמ' דקדושין דף ג' משמע דמהני מדין מקשה שבלב לא הוי דברים, ברשב"א מקשה האיך הוא ראה מהכא דלא הוה דברים הא הגמ' בב"ב סוכר שהוא מדין אגב אונסיה גמר ומגרש, ותיריך הרשב"א ראה"נ דהגמ' היתה יכולה לרחות ראהי זאת מכח זו ג"כ, אבל בעהע"ט סוכר שהגמ' בקדושין חולק על הא דאמרו בב"ב, וסוגיא דקדושין לא ס"ל בכלל הדין של אגב אונסיה דזווי גמר ומגרש, והטעם הוא משום דדברים שבלב לא הוו דברים ואם תלויה וזבין הוא משום דברים שבלב לא הוו דברים או יש לחלק בין כופין להקנות לכופין לקנות, כי אפשר לחקור מהו דין שדברים שבלב לא הוו דברים אם אמרינן דאה"נ שבלב אין רוצה אבל אנו לא איכפת לן מה שהוא בלב כיון שהוא מדבר או אנו אומרים אם מדבר או אנו אומרים שזה ג"כ מה שהוא בלב, יכול לומר שבהע"ט סוכר שהעיקר הוא מה שאומר ולא איכפת לן מה שהוא בלב, וע"ז יכול לומר שזה דוקא במכירה בהקנאה כי יכול לומר שדוקא להקנות שבעיקר צריך אלא הסכמת המוכר שיכול הלוקח לקנות אבל עיקר מעשה הקנין הוא מעשה הלוקח א"כ שם הוא סגי אפי' אם בלב אינו מכיין.

אבל לכאורה צריך להבין א"כ משום מה בגירושין הוה מועיל דברים שבלב הרי שם צריך מצד הבעל המעשה גירושין, והנה נוכל לומר שבגירושין כאמת אין דעת הבעל זה מעושה הגירושין אלא הגט מגרש והבעל אינו הבעלים על הגט שיהא צריך דעתו על עשיית הגט רק הגט הוא שמגרש ומשום זה יכולין לומר דסוגיא דידן דס"ל דקדושין

מינה משום שהוא עשה שלא כהוגן משמע מעיקר הדין היה מהני בע"כ אלא משום הפקעת חכמים, אבל מהרמב"ם פ"ד מה' אישות ה"א משמע שהוא מעיקר הדין שהרמב"ם כתב אין אשה מתקדשת אלא לרצונה והמקדש אשה בע"כ אינה מקודשת, משמע שזה מעיקר הדין ולא כהסוגיא בב"ב שהוא מכח הפקעת חכמים, דעת רש"י ביבמות דף י"ט דמאמר ביבמה לא מהני בע"כ משום דילפינן מקדושין דבעינן מדעתה, וכתב רש"י שם דבקדושין כתיב ויצאה והיתה מדעתה, וצ"ע דהא רש"י גופא בקדושין דף מ"ד סוכר דבעינן דעתה משום שצריך דעת מקנה.

המחבר באהע"ז סי' מ"ב הביא פלוגתא בין תלויה לקדש אי הוה קדושין, ובחלקת מחוקק סק"א הביא מה שפסק הרמ"א בחו"מ סי' ר"ה כהעיסור דלא מהני תלויה וקני, והקשה עליו אמאי בקדושין הביא השני שיטתו, ובחו"מ הביא אלא שיטת העיסור שאינו קונה, הנתיבות מקשה שכל תלויה וזבין הוא תלויה וקני כי צריך לקנות המעות כדי שיהיה גומר ומקנה וכיון שאין יכול לכפות ולקנות המעות או גם ההקנאה בטל א"כ לא יועיל ג"כ תלויה וזבין.

דעת הרמב"ם בפ"ד מה' אישות ה"א דמהני תלויה לאיש לקדש, והוסיף הראב"ד והוא שיאמר רוצה אני, והקשה המ"מ לדבריו אמאי בפ"י דמכירה כענין תלויה וזבין לא הוסיף הראב"ד דבעינן דוקא שיאמר רוצה אני.

הטור חו"מ סי' ר"ה כתב בשם רבינו יונה דיש חילוק בין תלויה וזבין בקרקע למטלטלין, בקרקע מקני אפי' לא נתן כל שוויו משום דאין אונאה לקרקעות, אבל מטלטלין דיש בהם אונאה צריך ליתן כל שוויו, והלא לכאורה צריך להבין משום מה מהני בפחות משוויו הלא הוה כמו תלויה ונתן שאין גומר דעת משום שהוא מפסיד השוויות.

המעשה יהיה בטל כי למעשה הוא אין רוצה המעשה כגון שמקדש ע"מ שאין לך שאר כסות ועונה סו"ס הוא אינו רוצה הקדושין אם הוא יהיה מחויב בשאר כסות ועונה, ותרצו התוס' דבאמת אם אדם עושה המעשה אינו יכול לעשות ע"ז האופן הוא רוצה ועל זה האופן אינו רוצה ואתי מעשה ומבטל מחשבה אלא דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן שתנאי מבטל המעשה וכיון שמתנה ע"מ שכתוב בתורה אינו דומה לתנאי בני גד ובני ראובן ממילא אינו יכול לבטל המעשה.

חזינן מזה אפי' שהוא ברור שאין לו דעת על החלות אעפ"כ המעשה קיים משום שעשה הגדר הוא שכמו שמחשבה יש לו כח לפעול כמו כן דעת יש לו כח לפעול ולא משום שהמעשה מגלה דעת מה שהוא רוצה וכ"כ ברשב"א קדושין ס"ג ע"ב גבי מעכשיו אם הוא תנאי או חזרה, ואומר הרשב"א לא שאנו יורדין לסוף דעתן של בריות מה הן חושבין אם כשאמר מעכשיו הוא רוצה תנאי או חזרה אלא השאלה הוא מה משמעות היא של דיבור מעכשיו וא"כ הדין של תלוהו וזבין הפשט שכיון שעושה אפי' הוא ע"י כפיה יש רצון על המעשה ומה שצריך אגב אונסיה דחוי שלא יהא נחשב כמעשה באונס דמעשה באונס אינו מעשה אבל במתנה אין מספיק שיהא רצון על המעשה אלא צריך גם רצון על החלות.

מצינו ברמב"ם הל' מכירה פ"י ה"א מי שאנסוהו עד שמכר ולקח דמי המקח אפי' תלוהו עד שמכר ממכרו ממכר בין במטלטלין בין בקרקעות שמפני אונסו גמר ומקנה אבל אם מוסר מודעא קודם שימכור ואמר לשני עדים דעו שזה שאני מוכר חפץ פלוני מפני שאני אנוס הרי הממכר בטל, אבל העדים צריכין לידע שהוא מוכר מפני האונס וכו' במה דברים אמורים במוכר וכו' אבל במתנה וכו' אם מוסר מודעא קודם מתנה אע"פ שאינו אנוס הרי המתנה בטלה, שאין הולכין במתנה אלא אחר גילוי דעת הנותן שאם אינו רוצה להקנות בכל לכו לא

אינו מועיל בע"כ מעיקר דינא טובר כמו הסוגיא בגמ' קדושין דף נ' דתלוהו וזבין הוא מצד דברים שבלב אינן דברים וזהו [לא שייך] אלא בהקנאה ולא בקדושין, וע"ז מקשים היש מפרשים מה היה ההר"א שיועיל בע"כ, ולא קשה מה שהקשה הרשב"א מסוגיא דב"ב דתלוהו וקדיש מהני מעיקר דין דהוא סוגיא אחרת שחולקין על סוגיא דידן, וממילא מיושב הקושיא על רבינו יונה דמחלק בין כפיה בקרקע שמועיל אפי' פחות משווי הא לא גמר להקנות כי רבינו יונה אמר זאת לפי הסוגיא דקדושין שדין כפיה על קרקע הוא מצד דברים שבלב ממילא אין הטעם משום אגב אונסיה דחוי ממילא מיושב עוד מה שהשיג הראב"ד על הרמב"ם בהלכה שאם אנסוהו האיש לקדש מועיל וע"ז משיג הראב"ד והוא שיאמר רוצה אני, ובמכירה אינו חולק על הרמב"ם שצריך לומר רוצה אני, כי הראב"ד ס"ל כסוגית הגמ' דקדושין שהוא מכח דברים שבלב וזה לא מהני בקדושין אלא אם אומר רוצה אני בזה הוא מגלה דעת דאה"ג שהוא רוצה אבל במכירה ששם אמרינן דברים שבלב לא הוו דברים ממילא מהני מבלי לומר רוצה אני.

עוד אפשר להסביר המחלוקת בין בעל העיטור והרמב"ם אי אמרינן תלוהו וקני או לא באופן אחר שגם בעל העיטור טובר שדין תלוהו וזבין הוא מדין אגב אונסיה דחוי גמר ומקני, אלא יש לחקור אם הפשט דאגב אונסיה דחוי גמר ומקני הפשט משום דחוי נעשית לו רצון לכאורה אין זה מסתבר מסברא דהא ראינו שכאמת אין הוא רוצה אלא כופין אותו אלא רצון למכירה אין צריך רצון על החלות אלא רצון על המעשה וכיון שהוא עושה המעשה אפי' ע"י כפיה אין לך רצון גדול מזה ואפי' בעצם אין הוא רוצה מצינו תוס' כתובות דף נ"ט שמקשה על הגמ' דמתנה ע"מ שכתוב בתורה תנאו בטל והמעשה קיים, ומקשו תוס' אמאי יהיה המעשה קיים אה"ג התנאי בטל כי אין לך כח לעשות תנאי שהוא כנגד התורה אבל

גופא יכול להיות תלוי במחלוקת בקדושין דף כ"ב בין הרשב"א והרמב"ן שהרשב"א מביא הרמב"ן שזה שיכול לזכות שטר ע"י אחרים לשחרר העבד הוא דוקא אם העבד אינו מוחה אבל אם העבד עומד וצוח או יכול לזכות ע"י אחרים, אבל הרשב"א אומר דאפי' בע"כ מהני ומתנא ממון שאני דאינו זכות גמור, והמחלוקת יכול להיות בזה אם דין לקנות הוא צריך רצון בחיוב והכא כיון שהוא עומד וצוח אינו רצון בחיוב, אבל הרשב"א גופא אומר שדין לקנות סגי ברצון סתם ממילא מהני וזה יכול להיות הרשב"א לשיטתו.

קנה המקבל מתנה, מהו החילוק במכר צריך רצון על המעשה ואם יש רצון על המעשה סגי אלא אם הוא אנוס או צריך המודעא לפעול שהוא באנוס אבל כמתנה צריך גם גילוי דעת שהוא רצון על החלות וזה סגי במודעא בעלמא שאינו רוצה אפי' בלא אנוס ולפיכך אין מועיל כפיה ע"ז שזה צריך רצון בחיוב אלא רצון על המעשה וזה אפשר תלי המחלוקת בין בעל העיטור והרמב"ם אם מהני תליוהו וקני או לא שבעל העיטור סובר שלקנות צריך רצון בחיוב ואי"ז אלא רצון על המעשה קנין והרמב"ם סובר שלקנות ג"כ מספיק רצון על המעשה וזה

★ ★ ★

הרב יצחק שטיינאווארצעל

## ביאור ענין חמשה עשר באב וביאור המנהג שהכלה שולחת מלית להחתן

במחולות הנשים ופשטות ה' גם זמרה וגם זה אסור מדין קול באשה ערוה וכל הענין פלא. גם צ"ב נקודת הדברים שיוצאות דייקא בכלי לבן שאולים שלא לבייש את מי שאין לו - מי צריך לידע שהבגד שאולה מי שיש להתלבש את שלה, ומי שאין לה ישאילו לה בתשואות חן, ושום אדם לא יגלה סודה בגמרא בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים - תנא כל מי שאין לו אשה נפנה לשם. וצ"ב כונת הגמרא כזה, בודאי שכן הוא וכי מי יפנה לשם ומה מחדש לנו. עוד צ"ב המשך הגמרא תנו רבנן יפיפיות אומרות תנו עיניכם ליופי שאין אשה אלא ליופי מיוחסות אומרות תנו עיניכם למשפחה שאין אשה אלא לבנים מכוערות אומרות קחו מקחכם לשם שמים ובלבד שתעטרוני בזהובים ומסיימת הגמרא אמר ר' אלעזר עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים וכל אחד מראה באצבעו וכו' מה הכונה כדיבורים אלו כי במשנה משמע שהעיקר למשפחה ולא לנוי וגם מה הקשר עם סוף הענין שעתידי הקב"ה לעשות מחול לצדיקים וכל הענין נראה כחידה סתומה.

וברייתא זו מובאה במס' בבב דף קכ"א ושם ביאר הריטב"א דזה שיוצאות בנות ישראל בכלי לבן שאולים, מסמל שהיצה"ר מסולק מהן ושהם נקיים מחטא ולכן בנות ישראל אומרות בחורו שא נא עיניך וראה וכו' ולא היו חוששין ליצה"ר. והענין פלא דהא ביוהכ"פ למנחה קורין פרשת עריות וביארו החוס' במגילה לא. ד"ה במנחה לפי שהנשים מקושטות בשביל כבוד היום לפיכך צריך להזכירם שלא יכשלו בהן משמע דשייך יצה"ר "אפילו ביוהכ"פ" וכן מובא בגמרא שבגהרדעא נכשלו כמה בני אדם בעריות בעיצומו של יוהכ"פ ואולי דבנות

במשנה תענית כו: אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיוהכ"פ שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו וכו'. ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים ומה היו אומרות בחורו שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל וכו'. וכן הוא אומר צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו, ביום חתונתו זה מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו.

בגמרא ל: בשלמא יום הכפורים משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שנתנו לוחות אחרונות אלא ט"ו באב מאי היא? ותירצו כמה תירוצים ר' יהודה אמר שמואל ביאר - יום שהותרו השבטים לבוא זה בזה ר' נחמן ביאר יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל, רבה בר בר חנה א"ר יוחנן יום שכלו בו מתי מדבר, עולא אמר יום שביטל הושע בן אלה פרוסיות שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל רב מתנה ביאר יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה רבה ורב יוסף ביארו יום שפסקו לכתות עצי המערכה והוא יום שתש כח החמה כמו שביאר ר' אליעזר הגדול, ונקרא יום תבר מגל.

המעין בכל התירוצים יראה שעל פי פשטות אינו מובן עדיין היחוד והחשיבות של אותו יום שיהא היום"ט הכי גדול שיצוין עליו "לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב" והענין צריך ביאור רחב. גם בכלל צריך ביאור הסדר היום שבנות ישראל חולות בכרמים בחורו שא נא עיניך האיך יותר ענין כזה שבחורי ישראל יראו

דהאיך הותרו המחולות ביוהכ"פ הא טפוח וריקוד אסור משום שבות - ואי נימא דרק בט"ו באב עשו כן מוכן היטב אבל העיר על זה דבתרגום איכה על הפסוק דרכי ציון אבילות וכו'. ביאר - "ופסקו למיפק בחמשה עשר יומין באב וביומא דכפוריאי די הוא בעטרא יומין בתשרי לחינגא כחינגין" המבואר משם דגם ביוהכ"פ היו המחולות וכמו שהבינו הריטב"א והגה"ק ר' צדוק מלובלין בריסטי לילה. ועיין בתפארת ישראל על המשניות שהתעורר בזה וביאר שביוהכ"פ הכונה לכנסת ישראל אל דודה - דביוהכ"פ לא שייך שיתעסקו בשידוכין ולדבריו צ"ב כל האמרות שנאמרו מהיפיפות והמיוחסות והמכוערות וגם שבתרגום ובראשונים מבואר דגם ביוהכ"פ הי' כן והענין פלא.

ולבאר הענין נראה בהקדם שתי נקודות האחד הוא דיש "ומנים מיוחדים" שהם יותר מסוגלים לפעול גדולות ונצורות ולהמשיך רחמים וחסדים ושנית דיש "פעולות מיוחדות" שבכחן לעורר עניינים נפלאים ושתי עניינים אלו מורגשים כאן חשיבות הזמן של יוהכ"פ שהוא יום מחילה סליחה וכפרה ויום שנתנו בו לוחות שניות וכן יש סגולה מיוחדת ליום חמשה עשר באב כאשר נבאר להלן. ונקדים לזה הנקודה השנית שיש פעולות גדולות שבכחן להמתיק הרינים ולעורר חסדים ועניינים אלו מעוררים רחמי ה' בין בשעה שישראל יושבים על אדמתם והמקדש על תילה בנויה ובין בשעה שישראל בגלות בין האומות.

ונקדים מן המאוחר אל המוקדם דידוע דחורבן הבית נגרם על ידי שנאת חינום ובפרט חורבן ירושלים מבואר במס' גיטין נה: אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים כשעשה אחד סעודה וקרא לשמשו שיקרא לקמצא אהבו שיבא ובטעות קרא לבר קמצא שונאו. וכשמצאו יושב בסעודתו לא הועילו כל תחנוניו שלא לביישו בפני קהל ועדה אפילו אם ישלם כל הסעודה וזרקו החוצה כמו ידיו ולא מיחו חכמים היושבים

ירושלים שאני דקדושת המקום גורם שאפילו בימות החול של חמשה עשר באב יהיו משומרים מן החטא וענין צ"ב.

והנה הגאון ר' צדוק הכהן מלובלין זי"ע בספרו רסיסי לילה סוף אות נד דרך בדרך זה דאיחא ביומא כ' דביוהכ"פ לית ל' רשות להס"מ לאסטוני ואו נתעלו לדרגא נוראה שהיו מסולקין מן החטא. וזה פלא כמו שעמדנו לעיל וגם אינו מתרץ הסדר של חמשה עשר באב. ובפרט בימות הגלות שימים אלו הם בחדשים הנמוכים תמוז אב שנפלו בחלקו של עשו כמו שמובא מהאר"י ז"ל. ולאידך גיסא תמה הגאון ר' יוסף שאול נתנזאהן זצ"ל בהגהות למשניות בית שאול שאינו מוכן שיום קדוש כיוהכ"פ יהא זמן עסק השידוכין. [ובספרי מוסר ביארו שרדיקא ביום מחילת עוונות וחותרם החיים הוא מסוגל להמשיך הזיווג, שלימות האדם אבל זה צריך תבלין דהוא יום אדיר של לפני ה' תטהרו כשעומדין לפני ה' דוגמת מלאכים מסולקים מכל ענייני עוה"ז והאיך יהא עסק כזה].

ובתשרי כוכבי יצחק [שטרנהעל] ח"ג סי' י"ב אות ג' הביא מתשרי בית דוד [לייטער] סי' קכ"ח שרצה לחדש דביוהכ"פ לבשו בגדי לבן, אבל המחולות היו רק בחמשה עשר באב ודייק מהפיה"מ להרמב"ם שביאר שבחרו בחמשה עשר באב שבו נסתלקה המגיפה ממתו מדבר ולפיכך עשו אותו משם והלאה יום משתה ושמחה - ומשמע דדיקא בט"ו באב הי' כן ובוה מדיק כפילות המשנה שהתחיל שיוצאות בכלי לבן שאולים ואח"כ ביאר עוד הפעם ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים וכן מדיק לשון המשנה בירושלמי שהגירסא שם "ובני" ירושלים יוצאין בכלי לבן שאולים וכו'. "ובנות" ירושלים יוצאות וחולות בכרמים דמשמע דהם שני עניינים אחד ביוהכ"פ לאנשים הבגד לבן והמחולות בט"ו באב.

ובזה תירץ תמיהת השואל ומשיב מהדורא חמישאה סי' ג' ד"ה אחר זמן

לפעולתך נאום ה' ושבו מארץ אויב ויש תקוה לאחריהך נאום ה' ושבו בנים לגבולם. ונקודת הדברים שרחל הסכימה והכניסה צרה במקומה ובלבד שלא תצא לחרפה גם הבורא לא יקנא כשכלל ישראל הכניסו צרה בבית, העבודה זרה, וכשם שלא עזבה אחותה לבושת פנים כן לא יניח הבורא לכלל ישראל בבושה נוראה כזה. ולא יקנא לצרתו. והדגיש הבורא לרחל יש שכר "לפעולתך" ופשטות הפעולה שמסרה הסימנים אבל זה אינו פעולה ממשית ויש להדגיש הפעולה ביותר דמבואר במדרשי חז"ל ובמפרשי התורה שלבן כנס סעודה והושיבה לרחל באפריון ואח"כ כבו הנרות והוציאה לרחל והשיב לאה במקומה. ואם כן נמצא דבתחילה היתה רחל מלוכשה בבגד המפואר של הכלה תחת החופה וכשהוציאה הסירה בגדה מעליה ונתנתו לאחותה לאה והחליפה בגדה בבגד אחר ושאלה בגדה לאחותה שלא תתבייש וזה הקרבה הכי גדולה מבשר ודם להבליג על רגשותיה ולהניח אחותה במקומה רק בכונה שלא תתבייש לעיני כל אפילו כשלעצמה גורמת בושה נוראה. וזה הפעולה הנוראה שעשתה רחל אמנו. והקרבה עצומה זו עוררה התפעלות נוראה בעולם העליון וזכותה זו עומדת לזרעה בכל הדורות.

ולעורר רצון עליון נורא זו - עושות בנות ישראל פועל דמיוני לעבודת רחל אמנו וביום חמשה עשר באב יום כלות השבעה לחורבן הבית ויוצאות כל בנות ישראל ונוטלות החליפה הלבנה היקרה שלה ונותנת בשאלה בתשואות חן לחברתה - הא לך את תלבישי אותו ותמצאי חן ליראות הכי יפה למצוא בן זוגך בקלות ובמהירות בשעה טובה ומוצלחת. וזה עבודת הקרבה של בנות ישראל לטובת הזולת בביטול עצמיותה לטובת חברתה שלא יהא לשום בת ישראל בושת של חסרון בגד ומעוררות בזה ההמתקה שפעלה רחל אמנו.

ובשעה שכולם מלוכשים הבגדי פאר יוצאות וחולות בכרמים בשירה ובזמרה

כסעודה ובושה נוראה זו הניאו שילך וילשין למלכות וגרם מה שגרם. ונקודת החורבן בא משנאה והלבנת פנים באופן מבהיל וכדי להמתיק הצרה צריכין לסלק נקודת הגורם בבחינת זורע צדקות מצמיח ישועות והזריעה של גרעין זה של ביטול הקנאה והסרת הבושה נעשתה על ידי רחל אמנו וזכותה עמדה להמתיק העינין כמבואר בפתיחתא דאיכה רבתי כשהלך ירמי' על קברי האבות לעורר אבות העולם ומשה רבינו והאמהות שירעישו עולם ומלאו על חרבן הבית ועל עם ה' כי נפלו בחרב וטענתם לא הועילה כמבואר במדרש והפצרת משה רבינו והאמהות לא המתיקו החרון אף, אז קפצה רחל אמנו לפני הקב"ה ואמרה - רבש"ע גלוי וידוע לפניך שיעקב עבדך אהבני אהבה יתירה ועבד בשבילי לאבא ז' שנים וכשהשלימו אותן ז' שנים והגיע זמן נשואי לבעלי יעץ אבי להחליפני לבעלי בשביל אחותי והוקשה עלי הדבר עד מאד כי נודעה לי העצה והודעתי לבעלי ומסרתי לו סימן ביני ובין אחותי כדי שלא יכול אבי להחליפני. ולאחר מכן נחמתי בעצמי וסבלתי את תאוותי ורחמתי על אחותי שלא תצא לחרפה ולערב חלפו אחותי לבעלי במקומי ומסרתי לאחותי כל הסימנים שמסרתי לבעלי כדי שיהא סבור שהיא רחל ונכנסתי וכו' והיה מדבר עמה והיא שוחקת ואני משיבתו וכו' כדי שלא יכיר לקול אחותי - וגמלתי חסד עמה ולא קנאתי בה ולא הוצאתיה לחרפה!!

ומה אני שאני בשר ודם עפר ואפר ולא קנאתי לצרתי ולא הוצאתי לבושה וחרפה - ואתה מלך חי וקים רחמן מפני מה קנאת לעבודת אליילים שאין בהן ממש והגלית בני ונהרגו בחרב ועשו אויבים בם כרצונם - מיד נתגלגלו רחמיו של הקב"ה אמר - בשבילך רחל אני מחזיר את ישראל למקומן הה"ד [ירמי' לא] כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מכה על בניה מאנה להנחם על בני' כי איננו וכתוב - כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר

אור השמש ולהשפיעו לבריאה בחשכת הלילה [עיין בזה ברבינו בחיי פרשת פנחס שני דיעות האם היתה אור עצמי מקודם או לא] וזה המסמל של תש כח החמה שהיא אור עצמי המסמל על רדיפת השררה ונעשה הלבנה מקבל להשפיע להזולת וזה הבחינה של מיעוט עצמו לטובת חבירו דוגמת בנות ישראל שלמדו הנהגה זו מרחל אמנו, והענין נפלא דרחל עצמה מסומלת כלבנה כמבואר בחלום יוסף שאמר לאחיו שחלם שהשמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי ותבע אותו אביו הבוא נבוא אני ואמך ואחייך להשתחות לך ארצה ויעקב מסומל בשמש ואמו רחל - כלבנה. ותוקף כח הלבנה היא שלימות ההארה לעולם בזמן החשך דהיינו שלימות ביטול עצמיותו לטובת הזולת. ולכן כל הדין רק בזמן שהחודש מתכסה - בכסה ליום חגנו ולכן בזמן שהעולם בחלקו של עשו אז תוקפו של כח החמה רדיפת השררה ומילוי הרצונות אבל כשתש כח החמה ויוצא מחלקו של עשו או נשתנה להארת הלבנה ביטול עצמיותו לטובת השני חכלית היצירה שיהא אדם צינור להשפיע להזולת. ולכן כיון דיום זה הוא יום שינוי השפע לכן זמנא קגרים שהשפעת יום זה מעורר ביטול הקנאה וביטול הברשת. ולכן בטל הקנאה מכל שבט שלא רצה שיעבור מנחלתו לשבט אחר והותרו השבטים לבוא זה בזה הגם שבת יורשת תעבור נחלתה לבני משבט אחר. וכן ביום זה נתבטלה הקנאה והבושת של שבט בנימין שאסרו להשתדך עמהם אחר המעשה הנורא של פילגש בגבעה וכמעט נחרק שבט מישראל ונתבטלה שלימות השבטי ק' ועכשיו נתקן פגם זה על ידי ביטול הכבוש של שבט בנימין כשהותרו להנשא לשבט אחר. וכן נתבטל דייקא ביום זה קנאת המלכות מיהודה וישראל שירבעם הושיב פרוסדיות שלא יעלו לרגל אולי יתחברו למלכות יהודה ועכשיו נתבטלה קנאה ופירוד זה. והסכימה דעתו שיעלו אע"פ שיש חשש שיצטרפו למלכות יהודה. ובטל אצלו רדיפת השררה

ובכאחות גמורה לעורר החיבה הישנה של כנסת ישראל אל דודה ושומרות להבחור הארזים - הבורא אתך, בחור - שא נא ענין ודאה מה אתה בורר - היפיות במצוות ובמעשים טובים אומרים שיתעורר הבורא בזכות המעשים טובים שלהם ואפילו אלו שלא היו מצוינים במצוות אבל לא ניתקו הקשר של האבות אמרו אל תתן ענין ביפית תן ענין במשפחה - בני אברהם יצחק ויעקב וזכותם יעורר חיבת החיתון הישנה ואפילו המכוערות בלא תורה ומצוות ומלאים עוונות הרגישו - קחו מקחכם לשם שמים - פשוט שלא ימשך החילול כבוד שמים הנורא שנעשתה על ידי גלותן של ישראל ועם כל זה שאינו בזכותינו מבקשים וכלבד שתעטרנו כזהובים יהא עת רצון שימשך גם פרנסה וכל טוב לישראל כמבואר כונה זו בספרי חסידות ובפרט בספר תורת אמת להגה"ק ר' יהודה לייב איגר מלובלין ז"ע בדרושי חמשה עשר באב, וכל זה בפעולת ההתעוררות של הבגדי לבן שאולים - מעשה רחל אמנו שהובטח שאינו חוזרת ריקם.

ופעולה זו נעשה דייקא ביום חמשה עשר באב וכמבואר בספר עבודת ישראל פרשת ויגש [בביאור המדרש שחורה אני ונאווה] דשלוש חדשים נפלו בחלקו של עשו והם טבת וחצי שבט ותמוז וחצי אב ובחמשה עשר באב הוא יום שתש כח החמה וכמו שביאר בקדושת לוי דהאומות מניין לחמה וכלל ישראל מונה ללבנה וביום זה הוחלש כח החמה ונתחזק כח הלבנה והוא זמן סיהרא בשלימותא - שלימות אור הלבנה המסמלת שלימות כח כלל ישראל ועומק הענין דבראשית הבריאה היו שני מאורות הגדולים החמה והלבנה - והלבנה טענה שאין שני מלכים משתמשין בכתר אחד וענה לה הקב"ה לכי ומעמי את עצמך והסכימה הלבנה להמעיט את עצמה ולא טענה שיהגדיל השמש ולהניחה על מקומה רק הסכימה לביטול עצמיותה שלא יהא סדר של מחלוקת וקנאת הצרות. והסכימה לקבל

לזה שעתידי הקב"ה לעשות מחול לצדיקים וכל אחד מראה באצבעו זה ה' קיינו לו - והכונה שבמחול כל אחד שוה לחבירו ואין אחד יותר חשוב וגדול ואז בזמן ההוא היא שלום ושלוה ויתבטל גם הכושת של כל אחד נכזה מחופתו של חבירו שלימות ביטול בושת אחד מחבירו לנצח וזה המשך כל ענין ט"ו באב עד לביטול הבושת לגמרי ודוק בזה. וזה הרמז ט"ו באב אות ה"ט"ו באב - כ - שזה אות ס' המסמל ענין המחול ע"ש דברים נפלאים.

ובזה אולי נפתח פתח קטן להבין ענין נורא כשביקש הקב"ה לירבעם שיחזור בו ואמר לו חזור בך ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן אז שאל ירבעם מי בראש וכששמע התשובה בן ישי בראש לא הסכים ואמר לא בעינא והענין פלא. אבל לדברינו אולי נוכל לומר כונה עמוקה שפירוד המלכות בראשית הבריאה היה באופן לכי ומעטי את עצמך - עבודת הלבנה, ובזמן התיקון הי' צריך להיות ביטול ענין זה וזה שמיעט עצמו צריך לחזור לקדמותו או להתעלות יותר ורחל מיעטה עצמה לפני לאה ולכן בזמן התיקון חשב ירבעם מבני רחל שצריך הוא להתעלות על בני לאה וכששמע שבן ישי מבני לאה בראש טען שזה שלא כדת ולא הסכים והיא רחל עיקרה של בית ולה מעלת הקדימה להושיבה בראש. ואם שגיתי והוא רחום יכפר.

וענין נפלא זה של לכישת בגדים שאולים הוא גם ביוה"כפ [ובפרט לגירסת הירושלמי "שבני" ירושלים יוצאים בכלי לבן] כמו שביאר הבני יששכר בדרשת ט"ו באב בשם הרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות שבאמת כל ענין הסליחה והכפרה אינו מובן דהא הקב"ה מלך במשפט יעמיד ארץ וכל האומר הקב"ה וותון יותרו חייו והאין יכול להיות אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו. וביאר הרמ"ע מפאנו שזה ע"פ דין דעשיר ועני נכנסים לדין צריך שיהא שניהם לבושים לבוש שוה שלא יסתממו טענת העני. והנה

וקנאת המלכות וכל זה המשך עבודת רחל אמנו בביטול עצמיותו לטובת הזולת. ולכן נתבטל באותו יום הבושת הנורא של הרוגי ביתר שלא הובאו לקבורה והניח המלך שיקברו אותם שלא יהא ביוזי לצלם אלוקים. וכן הוא ענין יום שכלו בו מתי מדבר ונתבטל זמן הנוזיפה של כלל ישראל ובטל הבושת של חטא דור המדבר, ובטל קנאת קוב"ה על בניו. וכל הטעמים שנאמרו אינם הסיבה אלא המסובב מכח אותו יום ואפילו בזמן הבית גדול כוחו לפעול המתקת הדינים מעל כל ישראל.

והנה כיון שזכות אותו היום וכוחו בהמתקה גדול מאד לכן הוא עת רצון לבחורי ישראל שלא זכו עדיין למצוא בת זוגם שיתעורר אצלם מציאות הזווג. ולכן כל מי שאין לו אשה נפנה לאותו שכונה שנעשה עבודת בנות ישראל בכח המתקם במחולות בכלי לבן שאולים שעוררה זכותה של רחל ביטול הבושת אבל לא באו ממש אצלם שיראו שזה אסור מדינא רק השפעת המחולות והמתקה זו והמצאם בקרוב בשכונת אותו עבודה השפיעה גם עליהם ולכן ביאר הגמרא כל מי שאין לו אשה נפנה לשם לאותו שכונה כסכיבות עבודת הבנות ובוהו המשיכו גילו הזיווג בשעה טובה ומצולחת. אבל לא שמעו ולא ראו המחולות והזמרה שוה היתה בין בנות ירושלים לעורר אהבת הבורא עליהם וזה הכונה בסוף המשנה צאינה וראינה בנות ציון - ביום חתונתו וביום שמחת לבו - לעורר העת רצון של קבלת התורה ובנין המקדש זמן של שלימות כלל ישראל שיהא שפע זה בזעיר אנפין אצל כל אדם מישראל שיבא שלימותו בבנין בית מקדשו שתהא שכינה שרויה בתוכו.

וזה המשך הענין בסוף הפרק כיון שכל הענין הוא נקודת ביטול הבושה לכן הביאו ההדגשה של ביטול הבושת הנצחי כידוע דלעתיד יהא זמן שכל אחד נכזה מחופתו של חבירו וזה ענין בושת נורא אבל ביאר האוהב ישראל שלעתיד יבוא זמן תיקון גם

יותר מדמם כשהענישם והפליאה מעצמה מובן מדוע לישראל מלביש אותם לבוש לבן ולאומות לובש הקב"ה עצמו לבוש צועה? והתירוץ לזה שבישראל החטא על גוון החיצוני ולכן יכולים להחליפו ואצל האומות הוא בעצם כמו שביאר המהר"ל ולכן אי אפשר להלבישם לבוש נקי ומוכרח הקב"ה ללבוש לבוש צועה לדונם ע"פ דין והענין נפלא. אבל באמת הענין יש בו עוד נקודה שכיון שאצל כלל ישראל יש ענין של שאלת הלבוש לבטל הבושת, עבודת רחל אמנו ולכן שייך שגם הבורא יתנהג עמם להשאל בגד לבן ונקי. לא כן אצל האומות שאינם ראוים לטובה כזו ולכן דייקא יוצאות בכלי לבן שאולים לעורר חילוף הלבוש בעולם העליון במקום המשפט והענין נורא.

ובזה מובן ענין הפלא שנתן יעקב ליוסף הלבוש של כתונת פסים ופשטות נראה שעל ידי זה פשוט עורר קנאת האחים אבל עומק כונת יעקב לעורר ליוסף שמבין גודל כח אמו שפעלה בנתינת בגדה לאחותה ועל ידי זה נמלטה מחלקו של עשו ונכנסה בחלקו של יעקב ואחיו לא הבינו עומק הענין ולכן התרעמו על זה ודוק.

### ב

יש לבאר ענין זה של יוסף ואחיו וגם ענין המנהג שהכלה שולחת טלית של מצוה למתנה לחתן שפשטות הוא ענין של שמירה ואור מקיף דקדושה וכמו שביאר באור המאיר בדרושים לסוכות על פי הגמרא דמנחות במעשה דאותו חכם שבאור ציציותיו וטפחו לו על פניו והצילו אותו מן החטא וזה מרומו בפסוק נואף אשה חסר לב - שזה מרמז על ה"ל"ב חוטיין של ציצית שהם שמירה לאדם.

אבל יש בזה כונה אחרת לגמרי בהקדם דברי המהר"ל בנצח ישראל פרק טז בהסבר הגמרא דע"ז: אמר ר' יהודה אמר שמואל עיר אחת יש לה למלכות הרביעית אחת לששים שנה מביאים אדם שלם ומרכיבין אותו על אדם חגיר ומלבישין אותו בלבוש

הבעל דין הוא קוב"ה ולבושו כשלג חיור נקי מאד וכלל ישראל לבוש בלבוש צועה מחטא ונסתתמו טענותיו. ואין לנו כח לחייב הקב"ה שילבש בגד צועה ואין שום עצה רק להחליף לכלל ישראל לבוש נקי חילוף הלבוש האדום מחטא דוגמת בגד קוב"ה ואז נסתלקו כל ראיותיו של המקטרג שהם אחוים בלבוש האדום שנאדם מחטאותיו ולכן אם יאדימו כחולע כצמר יהיו הכל על פי דין וביאר הבני יששכר שזה הכלי לבן שאולים שהקב"ה נותן לכלל ישראל זה מה שמרמזין כלל ישראל כשיוצאין בכלי לבן שאולים ביוהכ"פ.

ולפי דבריו מובן היטב הפטרת פרשת נצבים - שו אשיש בה' תגל נפשי באלקי שהאדם בשמחה אפילו עם תוקף הדין המרומז בשם "אלקים" מדוע - כי הלבישני בגדי ישע מעיל צדקה יעטני דהיינו הלבוש נקי והכל ע"פ דין! ולכן יכולים לצאת מן הדין בנצחון ולכן כיון שבטוחים בגמר חותם לחיים יכולים להמשיך הוויגין ובנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים וממשיכים הוויגול דייקא בכח הכלי לבן השאולים.

ובאמת יש תביעה עצומה לפי זה גם אצל האומות היה צריך להיות כן שילביש אותם לבוש נקי שלא יסתתמו טענותם. והנה הבני יששכר ביאר המשך הפסוקים בסוף ההפטרה - מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה - שכנסת ישראל מתיראה אולי בא הקב"ה לדין עם ישראל ולכן לבש בגדים צועים לבוש אדום לעורר דין ח"ו ועל זה מפיסים הקב"ה אני מדבר בצדקה רב להושיע ושואל כנסת ישראל - מדוע אדום לבושך ובגדיך כדורך בת? מזה משמע שח"ו הוא עם דין - על זה עונה הקב"ה פורה דרכתי לבדי ומעמים אין איש אתי ואדרכם באפי וארמסם בחמתי שהקב"ה דן את האומות וענשם ולכן נעשה לבושו מגואל.

ונראה לבאר שאדרבא ואדרבא הואיל והקב"ה בא לדין את האומות ושלא יסתתמו טענותם לבש בגדים חמוצים ונתחמצו אח"כ

המקרים שהיו צריכין להיות אצל יעקב נחיימו על ידי יוסף.

ולכן נתן לו כח הלבוש בקדושה לנגד כוחו של עשו אבל האחים טענו שזה לא כרת שכין שהם מחלקה של לאה שהיא היתה חלקה של עשו וזכתה שנטלה יעקב אם כן להם בא כבוד הלבוש ללחום נגד עשו ולכן לא הסכימו לכתות פסים שנתן יעקב ליוסף.

ובזה מוכן ענין המתנה של נחיתת הטלית מהכלה להחתן - שאדם קודם שהתחתן הוא פלג גופא וחסר לו שלימותו ואחר שנשא אשה ונעשה אדם השלם שלימות הצלם אלקים מרמזת לו הכלה שאינה מסתפקת בזה שיהיו לו שלימות הצלם אלקים אלא רצונה עז שיהא לו שלימות הכל - שלימות הלבוש כמו שהיתה לאדם הראשון וזה שמח תשמח רעים אוהבים כשמחך יצריך בגן עדן מקדם - בשלימות הצלם אלקים והלבוש דהיינו שלימות עולם הבא המרומז באות י' ושלימות עולם הזה המרומז באות ה' אות האשה.

ויש עוד ענין עמוק בכונת המתנה הזו בהקדם ביאור הפסוקים בחטא עץ הדעת שלאחר שאכלו מהעץ נאמר ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם ויתפרו עלי תאנה ויעשו להם חגורות וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן לרוח היום ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלקים בתוך עץ הגן ויקרא ה' ובר' ויאמר איכה ויאמר את קולך שמעתי בגן ואירא כי ערום אנכי ואחבא ויאמר מי הגיד לך כי ערום אתה המן העץ אשר צייתי לך לבלתי אכל ממנו אכלת. ותמה הגרייז מבריסק זצ"ל הא תיכף תפרו עלי תאנה ויעשו חגורות והאיך אמר לבורא את קולך שמעתי בגן וארא כי ערום אנוכי הרי היה מכוסה בעלי תאנה. וביאר הכונה ריש שני דיני כיסוי לקיום מצוה די בכיסוי בשר ערוה אבל לתפילה לעמוד לפני ה' צריך כיסוי כל הגוף ולכן מתחילה היה די בחגורה לכסות בשר ערוה וכשהתהלך האלקים בגן לרוח היום אז הוא בחינה של

של אדם הראשון וכו'. והאריך שם המהר"ל בהסבר החילוק בין יעקב לעשו שבראשית הכריאה נותן לאדם הראשון כבוד הגוף בעצמו שזה הצלם אלקים וגם כבוד הלבוש ויעקב ירש הרוחניות חלק עולם הבא הצלם אלקים ועשו לקח חלק עולם הזה החיצונית כבוד הלבוש ולכן שופרי' דיעקב מעין שופרי' דאדם הראשון כמבואר בב"מ פר'. ועשו ה"י לו כבוד הלבוש ולכן היה לו הבגדים החמודות וכמבואר במדרש בראשית רבה סג-יג שירש אותם עשיו מן אדם הראשון.

ועל פי זה ביאר הגה"ק בעל אבני נזר בספרו נאות הורשא ענייני פורים אות ה' שזה היתה המערכה של המן מבני עשו נגד מרדכי שעשו קנא ליעקב על שיש לו הכבוד של צלם אלקים ולכן רצה לבטל זאת על ידי תליה שזה ביוזי הצלם אלקים כלשון הקרא קלת אלקים תלוי - וכשנהפך הענין אז לא די שנחלה המן אלא אדרכא מרדכי ירש כבודו של עשו ולכן יצא מלפני המלך בלבוש מלכות וכו' שזה ענין חלקו של עשו כבוד הלבוש ועיי"ש מה שביאר בזה.

ולפי הקדמה זו מוכן כל ענין ויכוח יוסף ואחיו שיעקב זכה ונטל חלקו וחלק חבירו בגן עדן כמבואר במדרש שלקח חלקו של עשו בקדושה בקניית הגבורה ולכן נטל הברכות ולקח גם לאה שהיא חלקה של עשו בקדושה וכמו שביאר בעבודת ישראל פרשת ויצא. והנה יוסף הוא שטנו של עשו ויעקב מסר כל תורתו ליוסף שהוא במקומו לערוך המערכה נגד עשו וכמו שביאר בספר בעלי התוס' השלם פרשת ויגש על הפסוק ויבא בארה שבע שעומק כונת הגמרא שבת פט: ראוי ה' יעקב לירד בשלשלאות של ברזל אלא שזכותו גרמה לו - הכונה דבאמת היה יעקב ראוי לירד בשלשלאות של ברזל אלא שזכה שיוסף בנו היה תמורתו והאיך ירד בשלשלאות תמורת אביו עיי"ש וא"כ מה שהיה צריך להיות אצל יעקב נעשה ליוסף וזה כונת הכתוב אלה תולדות יעקב - יוסף

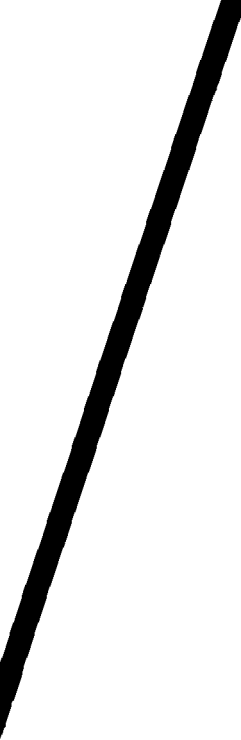
לכסות הערום הרוחני של חוסר המצוה ולכן אמר הקב"ה המן העץ אשר צויתי לבלתי אכל ממנו אכלת - והיינו שלכן הוא ערום שעבר על מצות הבורא.

ולפי זה נמצא שבראשית הבריאה גרמה הכלה הראשונה אם כל חי לסלק הלבוש מצוה מבעלה, ולכן בכל הדורות אומרת הכלה להחתן אני אראה לתיקן פגם זה של חוה אמנו ואני אראה שבכיתנו יהא לבוש שלם של כל התרי"ג מצוות המרומזות בטלית של מצוה - וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם - ציציית עם החוטין עולה תרי"ג ולכן נותנת מתנה להחתן טלית של מצוה ודוק כי נכון הוא.

עומד לפני ה' ואז לא די בכיסוי בשר ערוה ולכן החביא עצמו כי הרגיש שהוא ערום לגבי מדריגה זו.

והנה בתרגום ירושלמי ביאר על ויעש להם חגורות - אצטלוון ופשטות זה בגד שלם ולפי הירושלמי קושית הגר"ז במקומה מדוע החביא עצמו הא היה מכוסה אבל כאמת רש"י על אתר עמד כזה שהקשה על הפסוק וידעו כי ערומים הם - והלא אפילו סומא יודע שהוא ערום אלא מה יודעו כי ערומים הם מצוה אחת היה בידן ונתערטלו הימנה [בראשית רבה] ואם כן הכונה אחרת לגמרי לא על הלבוש גשמי רק על הלבוש הרוחני ואלף חגורות ואצטלאות לא יוכלו





# בירורי הלכה

הרב אברהם חיים שמיינווארציל

אקדים כאן פרמרת אחת כדברי אגדה בענין נישואין, וכתוכו דברים לשמחת נשואין ששמעתי מאת אאמו"ר זצ"ל, ואציגם לרגל שמחת הנשואין של נכדתי הכלה בת כ"ק אדמו"ר שליט"א.

טעם מיתת נדב ואביהו לחד מ"ד הוא מפני שלא נשאו נשים. וקשה דהא בפרשת עקב כתיב ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו ואתפלל גם בעד אהרן וכתב רש"י שתפלה עושה מחצה והציל שני בנים, משמע שהטעם שמתו נדב ואביהו הוא בשביל שחטא אהרן בחטא העגל, ולא משום שלא נשאו נשים, (ולפי פשוטו י"ל דכתיב הצור תמים פעלו שאין הקב"ה מעניש לאדם אם יהי מי שיצטער עבור זה והוא אינו ראוי להענש בצער הזה, וא"כ אי לאו החטא של אהרן לא היו מתים כיון שאהרן לא הי' ראוי להענש כמיתת בנים, אבל החטא של נדב ואביהו עצמם הי' כמו שאמרו חז"ל שלא נשאו נשים).

וי"ל כזה בהקדם דהנה כפרשת משפטים כתיב וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות, ופירש הרמב"ן "הם בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא שלא נגשו אל אשה מעולם כי הם הנכחרים בעם והקדושים בהם" עכ"ל. והקשה אאמו"ר זצ"ל שזה פליאה עצומה שהי' חשיבות יותר למי שלא נשא אשה, הא אדרבא כתיב וכפר בעדו ובעד ביתו ודרשו חז"ל זו אשתו, ובלא אשה אינו ראוי לעבוד עבודת יוה"כ, וכן ידוע כמה סיפורים מתלמידי הבעש"ט שהקפידו מאד שלא להשאר בלא אשה שהוא רק פלג גופא, וא"כ למה כאן הי' חשיבות במי שלא נשא אשה. ואמר אאמו"ר זצ"ל דהנה פליגי הראשונים אי פרשה זו הי' קודם מתן תורה או אח"כ, ואם נאמר דהוא קודם מתן תורה א"ש ד"ל דקודם מתן תורה הי' מעלה דוקא במי שלא נשא אשה, שלא הי' אפשר להאדם להתעלות בעבודת ה' אלא אם הי' פורש לגמרי מעוה"ז דאם הי' עוסק בעניני עוה"ז הי' זה סתירה לעבודת ה', אבל אחר מתן תורה איתא במדרש על פסוק וירד ה' על סיני שמעתה עליונים ירדו למטה ותחתונים יעלו למעלה ואפשר כבר להאדם להיות בעוה"ז על בעוה"ז ואעפ"כ להיות דבוק למעלה ע"י התורה, ואדרבא זהו מעלה שהוא אדם למטה בעוה"ז ואעפ"כ עובד ה' והוא קדוש וטהור, וא"כ א"ש דקודם מתן תורה הי' מעלה בבחורי ישראל שלא נשאו נשים, אבל אחר מתן תורה אדרבא המעלה הוא דוקא כשהוא נשוי והוא בעוה"ז ואעפ"כ הוא קדוש ודבוק למעלה, וא"ש דברי הרמב"ן. ובזה הי' אאמו"ר רגיל לומר טעם למה חתן עולה לתורה לפני הנישואין, דאי לאו התורה לא הי' שום מעלה מה שהוא נושא אשה דקודם מתן תורה הי' מעלה שלא נשא אשה, ורק אחר מתן תורה יש מעלה בנשואין.

אבל הקשה אאמו"ר זצ"ל על זה דהא שיטת הרמב"ן הוא דפרשה זו הי' אחר מתן תורה וחולק על רש"י שכתב דהי' קודם מתן תורה, וא"כ להרמב"ן לטעמי' עדיין קשה.

ואפשר לומר כזה באופן אחר דהמעלה כשהוא בחור ולא נשא אשה מעולם הי' רק מזמן מתן תורה עד חטא העגל אבל אחר חטא העגל המעלה הוא דוקא כשהוא נשוי אשה, דבזמן מתן

תורה נחקדשו ישראל כמלאכים כדאיחא בגמ' שבת שעל זמן ההוא נאמר אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם שנתבטל מהם היצה"ר ומיתה, ואחר חטא העגל נפלו ממדריגתם ואכן כאדם תמותון, וא"כ קודם חטא העגל ה"י אפשר לאדם להיות כמלאך מופרש לגמרי מעוה"ז וממילא ה"י חשיבות למי שפרשו לגמרי מעוה"ז ומאשה, אבל אחר חטא העגל חזרו כלל ישראל להיות כבני אדם וא"א להתעלות כמלאך ממש וממילא שלימות האדם הוא כשהוא אדם קדוש ולא כשהוא מלאך, וממילא שלימותו הוא דוקא כשהוא נשוי וזהו שלימות של אדם שהוא בעוה"ז.

ולפי"ז א"ש דאי לאו חטא העגל לא ה"י שום חסרון במה שנדב ואכיהו לא נשאו נשים דארבא ה"י מעלה מה שלא נשאו נשים, ורק אחר חטא העגל נעשה זה חסרון, וא"כ חטאו של אהרן גרם שיחשב חטא מה שלא נשאו נשים ודו"ק.



### בענין אין מערבין שמחה בשמחה

מערבין שמחה בשמחה וא"כ ס"ל להרמב"ם כמ"ד זה ולמה כתב הרמב"ם טעם אחר לענין אין נושאים נשים במועד, ורצה הלח"מ לדחוק דמש"כ אין מערבין שמחה בשמחה היינו הך טעמא דשלא תשתכח שמחת הרגל כשמחת הנשואין, אבל כתב בעצמו שאין הלשון מדוקדק.

ולכאורה יש ליישב דברי הרמב"ם עפ"י מש"כ התוס' בכתובות מ"ז ע"א בד"ה דמסר לה בשבתות ויו"ט ח"ל אע"ג דאמר במרו"ק ושמחת בחגיך ולא באשתך דאין נושאים נשים בחוש"מ משום דאין מערבין שמחה בשמחה ודרשה גמורה היא כדאמר בחגיגה ח' ע"ב דהוי מדאורייתא [וצ"ע מה שעירב תוס' ב' הטעמים דושמחת בחגיך ולא באשתך אין זה הטעם דאין מערבין שמחה בשמחה כמבואר בגמ' דידן] איכא למימר דהכא איירי שעה אחת לפני יו"ט וכו', א"נ נושואין בלא סעודה אע"ג דאמר בהתולץ מ"ג ע"ב דנשואין בלא סעודה איכא שמחה לא חשיבא שמחה כולי האי שיהא אסור לישא ביו"ט מטעם זה עכ"ל, [וכבר תמהו המהרש"ל והמהרש"א דבגמ' דידן מבואר דאפילו נושואין בלחוד אסור וכן לקמן י"ט ע"ב ע"ש, ות"י המהרש"א דנשואין בלא סעודה אסור רק מדרבנן והגמ' דקאמר כאן דשרי היינו מדאורייתא, וכ"כ בשטמ"ק שם, עכ"פ] מבואר דנשואין בלא סעודה אינו

במו"ק ח' ע"ב תנן אין נושאים נשים במועד וכו' מפני ששמחה היא לו ובגמ' פריך וכי שמחה היא לו מאי אמר רב יהודה אמר שמואל וכו' לפי שאין מערבין שמחה בשמחה רבה בר רב הונא אמר מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו א"ל אב"י לרב יוסף הא דרבר"ה דרב היא דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב מנין שאין נושאים נשים במועד שנאמר ושמחת בחגיך ולא באשתך וכו' מיתבי כל אלו שאמרו אסורין לישא במועד מותרין לישא ערב הרגל קשיא לכולהו לא קשיא למ"ד משום שמחה עיקר שמחה חד יומא הוא וכו' ע"כ.

והרמב"ם פ"ז מהל' יו"ט הל' ט"ז כתב ח"ל ואין נושאים נשים ולא מייבמין במועד כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנשואין ומארסין נשים במועד ובלבד שלא יעשה סעודת אירוסין ולא סעודת נשואין שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג עכ"ל, ופ"י המ"מ על מש"כ הרמב"ם דאין נושאים נשים במועד שלא תשתכח שמחת הרגל וז"ל ובגמ' הרבה אוקימתות וטעמים ורבה בר"ה אמר מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו ואמרו שם דרב ס"ל הכין ולזה כתב רבינו זה הטעם עכ"ל, והלח"מ הקשה על זה מסוף ההלכה שכתב הרמב"ם דאין עושין סעודת נשואין מפני שאין

יעשה גם ז' ימי המשתה לשניהם ביחד מטעם זה, (ואולי הימי משתה חשיבי כל אחת שמחה בפנ"ע שמשמח עם אשתו, ורק הנשואין שהוא שמחה שלו חשיבי שתי הנשואין כשמחה אחת). אבל לפי מה שנתבאר א"ש דרק בסעודת נשואין שייך דין אין מערבין שמחה משא"כ נשואין בלחוד אינו שמחה כ"כ כמו שכתב התוס' בכתובות ולכן לא שייך דין אין מערבין שמחה בשמחה כשנושא ב' נשים ביחד.

אבל כל זה נסתר ממה שכתב הרמב"ם בהלכה י"ד וז"ל ואפילו בחוש"מ אין נושאין נשים כמו שביארנו לפי שאין מערבין שמחה בשמחה שנאמר מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת עכ"ל, הרי להדיא שכתב דאפילו בנושאין בלא סעודה אין מערבין שמחה בשמחה וקשה שזה סותר למש"כ בהל' יו"ט דאין נושאין נשים במועד שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנשואין ולמה לא כתב מטעם דאין מערבין שמחה בשמחה כמו שכתב כאן וכמ"ש שם באותו הלכה לענין דאין עושין סעודת נשואין בחג הלא הקשה הלח"מ ע"ש, ועוד קשה מש"כ הרמב"ם יש לו לאדם לישא נשים רבות ביחד, ולמה לא יאסור מטעם דאין מערבין שמחה בשמחה דהא גם בנושאין בלא סעודה שייך הך דינא דאין מערבין שמחה בשמחה וצ"ע, עוד יש לדקדק בדגמ' מו"ק ט' ע"א יליף מקרא דרועש שלמה בעת ההיא את החג וגו' שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום, וא"כ למה הביא הרמב"ם הילפותא של הירושלמי מקרא דמלא שבוע זאת ולא הביא הילפותא של הבבלי, עוד יש לדקדק שלא הביא כלל שום ילפותא דאין מערבין שמחה בשמחה בהל' יו"ט ולא בהל' אישות בהל' י"ג, ורק בהל' י"ד הביא ילפותא דאין מערבין שמחה בשמחה.

והנה המ"מ בהל' יו"ט העיר במש"כ הרמב"ם דאין עושין סעודת נשואין במועד וז"ל ומפורש פ"ק כל אלו שאמרו שאסורין לישא במועד מותרין לישא ערב הרגל ולא

שמחה כל כך, וא"כ י"ל דהרמב"ם ס"ל דרכה בר רב הונא דמיטע מושמחת בחגיך ולא באשתך אית לי' נמי הך סברא דאין מערבין שמחה בשמחה (ונלמד מקרא דשלמה), אבל זה רק לענין סעודת נשואין שהוא שמחה גמורה משא"כ נשואין בלא סעודה לא ה' אסור מטעם זה, ולכן מיטע רבה ברה"ה מקרא דושמחת בחגיך ולא באשתך דפסוק זה ממעט אפילו נשואין בלא סעודה אף שאינו שמחה כל כך (וזה רק לפי סברת התוס' אבל התוס' בעצמם לא מוקי הכי הנך לימודים וכנ"ל), וא"ש דלענין נשואין כתב הרמב"ם הטעם דושמחת בחגיך ולא באשתך, ולענין סעודת נשואין כתב הטעם דאין מערבין שמחה בשמחה, ובוה נתיא ג"כ מה שהקשה הלח"מ עוד דשני הטעמים סתרי אהדדי וכן כתב בשם פירש"י בהרי"ף דלמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה אסור כל שמחה במועד אבל מ"ד ושמחת בחגיך ולא באשתך לא ממעט אלא שמחת נשואין ואיך כתב הרמב"ם שני טעמים דסתרי אהדדי, אבל לפי מה שנתבאר א"ש דהרמב"ם ס"ל דלא פליג מאן דיליף מקרא דושמחת בחגיך ולא באשתך אמ"ד דאין מערבין שמחה בשמחה אלא ס"ל דבנשואין בלא סעודה לא שייך הך סברא, ולכן הוצרך למיעוט אחר דושמחת בחגיך ולא באשתך אע"פ שאינו שמחה כל כך.

ולפי"ז יתיישב עוד מה שיש לתמוה בדברי הרמב"ם בפ"י מהל' אישות הל' י"ג וז"ל יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומבוך ברכת חתנים לכולן כאחת אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה וכו' ואין מערבין שמחה בשמחה עכ"ל, ולכאורה למה לא יאסר גם לישא שתי נשים ביחד מטעם דאין מערבין שמחה בשמחה כמו שאסור לעשות ז' ימי המשתה ביחד, (ודרוק לומר דשתי נשואין ביחד הם שמחה אחת דשתייהן שמחת נשואין ולא אסור אלא נשואין ויו"ט וכדומה שהם ב' מיני שמחה אחרות ואין מערבין שמחה בשמחה, דא"כ למה לא

והיינו משום דעיקר שמחה חד יומא וכמבואר דלא פליגא ברייתא זו על שום מ"ד, אמנם הירידו"ב עמד בחילוק הלשון דמשמע דזה חידוש יותר גדול דלא פליגא על ר"ח דקאמר "ואפילו על ר"ח לית היא פליגא" וע"ש מש"כ בזה, ולכאורה לפי מה שנתבאר י"ל דמה דקאמר "ואפילו" היינו משום דזה חידוש גדול דלמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה גי"כ איש דין זה דמותה לישא ערב הרגל, דלכאורה יש מקום לומר דלמ"ד זה אסור לישא ערב הרגל ולעשות הסעודה ברגל, דהא מצינו ביעקב אבינו דכל ז' ימי המשתה שייך דין אין מערבין שמחה בשמחה, וא"כ אפשר לומר דזהו דקאמר דאפילו לר"ח איש דין זה דבירושלמי יש שני מ"ד מהיכן ילפינן דאין מערבין שמחה בשמחה אי מקרא דשלמה או מקרא דיעקב אבינו וזהו דקאמר "ואפילו" לר"ח י"ל דא"ש דילף מקרא דשלמה ולא מקרא דיעקב וא"כ י"ל דבימי המשתה חרוץ מיום הנשואין לא שייך דין אין מערבין שמחה בשמחה. אמנם פשוט הסוגיא בירושלמי משמע שדין זה דנושא ערב הרגל א"ש לכו"ע ואפילו למ"ד דילף דאמשב"ש מקרא דיעקב אבינו וצ"ע למה מותר לישא ערב הרגל ולעשות ימי המשתה ברגל הא חזינן מקרא זה דאף בימי המשתה בלחוד שייך דין אין מערבין שמחה בשמחה וצ"ע.

והנלע"ד בכל זה דהנה בתוס' כמור"ק שם בד"ה אין מערבין שמחה, כתב וז"ל גזיה"כ כדדריש לקמן מקרא דשלמה ובירושלמי דריש מדכתיב מלא שבוע זאת וטעם נראה קצת דכמו שאין עושין מצות חבילות דבעינן שיהא לכו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה וכן שמחה בשמחה יהא לכו פנוי בשמחה עכ"ל, ונראה מזה דהדין דאין מערבין שמחה לא שייך אלא בשני קיומים של מצות שמחה כגון ז' ימי המשתה ויו"ט שכל אחד הוא קיום מצוה של שמחה וכן נלמד מקרא דשלמה שהי' קיום מצוה של שמחת יו"ט וקיום של ז' ימי שמחה לחנוכת

הוצרך רבינו לבאר היתר זה לפי שכיון שלא הזכיר האיטור אלא במועד ממילא שבערב הרגל מותרין עכ"ל וכ"כ גם הב"ב באו"ח סי' תקמ"ו שהביא דברי הרמב"ם דאין עושין סעודת נשואין במועד וכתב וז"ל נראה מדבריו שאפילו נשא אשה קודם המועד לא יעשה סעודת נשואין במועד ומיהו יש לרחות דדוקא בנושא אשה במועד וכגון שהחזיר גרושתו קאמר שלא יעשה סעודת נשואין אבל מי שנשא ערב המועד מותר לעשות סעודת נשואין במועד וכו' והרשב"א כתב כחשוכותיו כו' נראין הדברים בין עשה סעודה בין לא עשה סעודה שיעקר השמחה הן הנשואין ואין מערבין אותה עם שמחת הרגל אבל הסעודה טפלה היא לעיקר השמחה וזהו שאין עיקר השמחה אלא יום אחד שהוא תחלת הנשואין ואע"פ ששמחין בסעודת הנשואין כל ז' עכ"ל, ולכאורה תמוה מאד איך אפשר לומר דשיטת הרמב"ם הוא דמותר לישא ערב הרגל ולעשות סעודת הנשואין ברגל משום דעיקר שמחה הוא יום אחד הלא הרמב"ם למד דאין מערבין שמחה בשמחה מקרא דיעקב אבינו דכתיב מלא שבוע זאת ומשמע דלא הי' יכול לישא את רחל עד אחר כל ז' ימי המשתה וע"כ דשייך דין אין מערבין שמחה בשמחה אף בששה ימים האחרונים של ימי המשתה ולכאורה ממה שהביא הרמב"ם קרא דמלא שבוע זאת ע"כ לית ליה הך דינא דמותר לישא ערב הרגל, ואיך כתבו המ"מ והב"י דגם הרמב"ם מודה לדין זה, ולפי זה קשה מהגמ' גופא על הרמב"ם דהא מבואר בגמ' דמותר לישא ערב הרגל.

והנה בירושלמי מור"ק פ"א ה"ז הביא ג' טעמים בהך דינא דאין נשואין נשים במועד ריו"ח אמר מפני ביטול פריה ורביה ר"א אמר מפני הטורח רב חנניה אומר מפני שאין מערבין שמחה בשמחה ואח"כ הביא הברייתא תני אבל מתכוון הוא ונושא ערב הרגל, ומסיים לית הדא פליגא על ר"א לית הדא פליגא על ריו"ח ואפילו על ר"ח לית היא פליגא [ע"ש בגירסת הק"ע והפנ"מ]

שמחת הרגל ובהל' אישות כתב דהוא מדין אין מערבין שמחה בשמחה הנלמד מיעקב אבינו והיינו משום דמיעקב נלמד דין חדש שלא יעשה אפילו מעשה שמחה באמצע קיום של שמחה שלא ישתכח שמחת הרגל ע"י המעשה של שמחה, ומעתה א"ש דבהל' יו"ט כתב דאין נושאין נשים במועד שלא תשתכח שמחת הרגל בשמחת נשואין ובהל' אישות כתב משום דאין מערבין שמחה בשמחה מקרא דיעקב אבינו, ואין זה סתירה, דמקרא דיעקב נלמד דין חדש שלא יעשה נישואין לחוד במועד משום שלא תשתכח שמחת הרגל, והכל טעם אחד הוא, ואח"כ כתב שלא יעשה סעודת נשואין כרגל מטעם דאין מערבין שמחה בשמחה והיינו מדין הנלמד מקרא דשלמה שהוזכר בכבלי וילפינן מזה שאין לעשות ב' קיומים ביחד ולכן רק סעודת הנשואין נאסר במועד מדין זה ולא נשואין לחוד ובהל' אישות כתב דנושאין נשים רבות ביחד והיינו משום דכיון שנושאין ביחד לא חל עדיין שום קיום מצוה ואינו מחבטל מקיום של מצוה שמחה, ולכן לא שייך שום איסור לא מקרא דשלמה ולא מקרא דיעקב ורק הסעודות יעשה כל אחת בפנ"ע מדין דאין מערבין שני קיומים של שמחה ביחד, ואח"כ כתב דאין נושאין אשה במועד מקרא דיעקב, ולפי"ז ה"ה דאין נושאין אשה באמצע ז' ימי המשתה וכעובדא דיעקב אבינו ממש, וא"ש לפי"ז שהביא כאן קרא דיעקב אבינו ולא קרא דשלמה, דרק מקרא דיעקב נלמד דין זה דאין עושין נשואין לחוד ברגל, ואף דבבלי יליף איסור נישואין בלחוד מקרא דשלמה י"ל דאה"נ לא יליף אלא נשואין עם סעודה, או י"ל דבזה גופא פליגי המ"ד דכל הנך מ"ד החולקים על מ"ד בגמ' דאין מערבין שמחה בשמחה, אין זה מטעם דלא סבירא להו הך דינא, אלא משום דסבירא להו דמתני' קאי על נשואין בלחוד וזה לא נלמד מקרא דשלמה, ומאן דאמר טעם זה דאמשב"ש ס"ל דזה ג"כ נלמד מקרא דשלמה, ועכ"פ א"ש דהרמב"ם פסק ב'

הבית, והאיסור הוא דאין לעשות שני מצוות של שמחה ביחד, משא"כ כשיש לו שמחה בעלמא שאינו קיום מצוה של שמחה כגון מעשה נשואין בלא ז' ימי המשתה דאף אם יש לו עי"ז שמחה מ"מ אין בזה קיום מצוה של שמחה רק מעשה המביאו לשמחה ולא נאסר מדין אין מערבין שמחה בשמחה דילפינן מקרא דשלמה, ולפי"ז א"ש בפשיטות מה דפסק הרמב"ם דנושאין נשים רבות ביחד אף דאין מערבין שמחה בשמחה משום דעל שתי מעשים של שמחה ביחד אין שום איסור דמקרא דשלמה לא נאסר אלא שתי קיומים ביחד דבעינן שיהא לבו פנוי בכל קיום בפנ"ע כמו שאין עושין מצוות חבילות, אבל הו' ימי משתה יעשה לכל אחד בפנ"ע כמו שסיים הרמב"ם מפני שאין מערבין שמחה בשמחה, ולפי"ז לכאורה גם מעשה נשואין ברגל בלא סעודת נישואין ג"כ לא נאסר מדין זה דאינו אלא מעשה שמחה ולא קיום של מצוה שניה של שמחה דאינו עוסק אלא בקיום אחד של שמחת המועד דז' ימי המשתה יעשה אחר המועד וא"כ למה נאסר, והתירצן לזה הוא דלכן צריך לקרא דיעקב אבינו דלא לקח רחל בתוך ז' ימי המשתה אף לא בנשואין לחוד בלא סעודה וע"כ דיש עוד איסור אחר לעשות אפילו מעשה שמחה אחרת באמצע קיום ימי שמחה ואיסור זה אינו בגדר אין עושין מצוות חבילות דהלא אינו עושה שני קיומים ביחד, אלא זהו איסור חדש רע"י מעשה שמחה חדש בתוך קיום ימי שמחה משתכח הקיום מצוה של ימי שמחה ולכן נאסר אפילו מעשה שמחה לחוד, ולפי"ז נמצא דישנן שני דינים נפרדים בהא דאין מערבין שמחה בשמחה דין א' דאין עושין שני קיומים ביחד וזה בגדר אין עושין מצוות חבילות ונלמד מקרא דשלמה ודין ב' דאין עושין מעשה שמחה באמצע קיום שמחה רע"י המעשה שמחה כגון נשואין משתכח הקיום של שמחה, וחזינן דזהו הגדר של דין זה דהרמב"ם בהל' יו"ט כתב דלא ישא אשה במועד רע"ז משתכח

יהא איסור לעשות שאר ימי המשתה ביחד עם קיום ימי שמחה של הרגל, קמ"ל דרק לעשות מעשה המבטל ומשכח השמחה אסור לעשות בשאר ימי המשתה משא"כ לעשות קיום של שאר ימי המשתה ביחד עם קיום שמחת הרגל אין איסור בזה, ולפי"ז א"ש ג"כ מש"כ המ"מ והב"י דאף להרמב"ם א"ש הדין דנושא אשה ערב הרגל משום דעיקר שמחה חד יומא, אף דהביא מקרא דיעקב דלא נשא אף בשאר ימי המשתה, והיינו משום דזה שני דינים נפרדים, דמקרא דיעקב לא נלמד אלא דאסור לעשות מעשה המשכח את המצוה של שמחה שעוסק בה אף כשאינו עוסק עיקר המצוה של שמחה, משא"כ לעשות קיום זה עם קיום אחר של שמחה מותר דאין שמחה זו חשובה כ"כ להאסר לעשותו ביחד עם עוד מצוה של שמחה כגון שמחת יו"ט ודוק.

והנה העיר לי אחד דאחר כל זה עדיין צ"ע מש"כ הרמב"ם יש לו לאדם לישא נשים רבות ביחד ובלבד שיעשה השמחה לכל אחת בפנ"ע, וצ"ע למה לא יתחיל השמחה להשנייה ביום שני של השמחה להראשונה, דהא עיקר שמחה אינו אלא יום ראשון, וא"כ בשאר ימים חוץ מיום ראשון יכול לערב שמחה אחרת בשמחה זו כמו שמותר לעשות שאר ימי המשתה ביו"ט, וא"כ יעשה יום א' רק להראשונה בפנ"ע וביום ב' יתחיל השמחה להשנייה ויעשה ב' השמחות ביחד, וקושיא זו קשה גם למש"כ דאין מערבין שמחת נשואין אף בשאר ימי המשתה כמו ביעקב שלא נשא רחל עד אחר ימי המשתה של לאה, דעדיין קשה דהא איסור זה שייך רק כשעושה הנישואין עצמה שהוא מעשה של שמחה דע"ז משתכח שמחת ימי המשתה, משא"כ ב' קיומים של שמחה יכול לעשות ביחד כשאינו עושה יום ראשון לשתייהם ביחד, וצ"ל דאסור גם לעשות השמחה של יום ראשון באמצע שאר ימי המשתה של אחר דדק אם כבר התחיל ימי המשתה ובא יו"ט ממילא לא איכפת לן

ההלכות וס"ל דמקרא דשלמה לא נלמד אלא ב' קיומים ביחד, וא"ש ג"כ שלא הביא פסוק לדין אין מערבין שמחה בשמחה עד שכתב דין זה אצל נשואין לחד, והיינו משום דכל מה שכתב הרמב"ם לפני זה דאין מערבין שמחה בשמחה הי' פשוט מדין הנלמד מקרא דשלמה שהוזכר בבבלי, משא"כ אך דינא דאין עושיין נשואין בלחוד בחוש"מ הוא חידוש הנלמד מקרא דיעקב דלא הוזכר אלא בירושלמי ודוק. ולפי מה שתנבאר דהך דינא דאין מערבין ב' קיומים של שמחה, והדין דאין עושיין מעשה שמחה המשכח קיום של שמחה הם שני דינים נפרדים, יתבאר היטב מה דקאמר בירושלמי דאפילו למ"ד אין מערבין שמחה בשמחה א"ש הכרייתא דנושאיין נשים ערב הרגל, ואף דנמצא דימי המשתה הם בתוך הרגל דעיקר השמחה הוא ביום הנישואין, ולכאורה קשה דהלא מ"ד דיליף מקרא דיעקב אבינו ע"כ לית ל"י הך דינא דהא חזינן מיעקב אבינו דבכל ימי המשתה שייך הדין דאין מערבין שמחה בשמחה, אבל לפי מה שתנבאר א"ש דסבירא זו דעיקר השמחה אינו אלא יום אחד, אין זה סבירא אלא בהדין דאין מערבין שני קיומים של שמחה ביחד, ולכן כיון דאחר יום הראשון אין כ"כ שמחה ממילא לא חשוב קיום זה כל כך שיהא אסור לעשות קיום זה ביחד עם קיום אחר, משא"כ לעשות מעשה שמחה באמצע ימי המשתה המבטל ומשכח שמחה זו בודאי אסור, כיון דיש מצוה של שמחה אף אם אינו קיום חשוב כ"כ, וא"כ א"ש דמיעקב אבינו לא נלמד אלא שאסור לעשות מעשה המשכח שמחה זו והיינו לישא אשה אחרת אף דאין הקיום של שמחה בשאר ימי המשתה חשוב כ"כ, משא"כ לישא ערב הרגל אף דע"ז נמצא דר' ימי המשתה יהיו ברגל, אין בזה איסור כיון דאין הקיום חשוב כ"כ שיהא איסור לעשותו ביחד עם קיום אחרת, ולפי"ז א"ש דקאמר בירושלמי "דאפילו" לר"ח אתי שפיר הדין דנושאיין ערב הרגל, דהי' ס"ד דכמו דביעקב אבינו לא נשא אף בשאר ימי המשתה ה"נ

בזה אבל אסור לו להתחיל לכתחילה שמחת הרמב"ם להטעם דאין עושין סעודת אשה אחרת אפילו באמצע שאר ימי נשואין ביו"ט משום שאין מערבין שמחה המשתה. אבל אין לדחוק ולומר רגם בשמחה הא בלא"ה אסור כמו שאסור לישא שמחת יום ראשון מקרי מעשה המשכח אשה במועד שלא ישתכח שמחת הרגל שמחה אחרת, דא"כ קשה למה הוצרך רצ"ע.

★ ★ ★

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

## קנין סודר בכתובה שלדברי העד נעשה בכלי שאול

אל מע"כ הגאון הגדול מוה"ר רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א בהורמנא דמר אציע נא שאלה שנשאלה בבי מדרשא בעובדא דהוי בעדי כתובה שקיבלו קנין סודר מהחתן בעט שנתן א' העדים לשם קנין, וכעבור כמה ימים בא העד וסיפר שנזכר שעט זה שנעשה בו הק"ס היה שאול בידו, ונפל הספק אם הק"ס בטל, ואם הכתובה שנכתב בה וקנינא מן החתן כו' במנא דכשר למקניא ביה כו' כנהוג נפסלה.

וכתלמיד הדין לפני רבותיו אציע נא בזה מה שעלתה במצודתי בע"ה בפיתרא דהאי מילתא, ואקוה כי מע"כ ישים עין עיונו לקרב את הקרוב ולרחק את הרחוק. זה החלי בעור אל עליון.

### דין קנין סודר בכלי שאול

דמי ואולי לא ניח"ל לבעלים למיפסק סודרם, ע"ש.

והנה יעוין מחנה אפרים (הל' שאלה סי' ר') שנסתפק בשואל שעבר והשאל לאחור, [לפי"מ שכתב הרי"ף והרא"ש פ' המפקיד דאף דאין השואל רשאי להשאל מ"מ כדיעבר אם עבר והשאל לא הוי גולן כיון דקיי"ל כחכמים דהמשנה מדעת בעלים לא חשיב גולן], אם זכה השני בזכות שאילה וממילא אין הבעלים יכולים להוציא מהשני כל ימי שאילתה, או דלא זכה בכלום, ואחר שפלפל בזה הביא דברי המרדכי הנ"ל דאין לעשות קנין בכלי שאול, ונראה מדבריו שהבין בטעמו של המרדכי משום דאין השואל רשאי להשאל, ואף דכדיעבר אם עבר והשאל לאחור לאו גולן הוא, מ"מ אין להשני זכות שאלה והבעלים יכולים להוציאו מידו, וממילא לא שייך לעשות בו קנין כיון דלא זכה בשום זכות.

[וע"ש דהמחנ"א מסיק כן לדינא דלא זכה השני, ומשום דמיד שהוציאו הראשון מידו פקע זכותו, וע' חו"א (אה"ע סי' מ' סק"ט) מבואר ג"כ דאין להשני זכות שאלה, וביאר שם הטעם דאין השואל יכול לשעבר חפץ חבירו להשני, ע"ש. וע' תשו' הגרע"א נסתפק בהאי דינא בכמה דוכתי, ע' בתשו' ח"ג סי' ט"ל ח"ה סי' קכ"ב וח"ח חו"מ

א. הנה ברין קנין סודר בכלי שאול הביא הב"י (חו"מ סי' קצ"ה סוסי"א) בשם המרדכי (שיליהי פ' המוכר את הספינה) שכתב דקנין חליפין צריך שיהא סודר שלו, אבל אם הוא שאול כיון שאינו יכול להקדישו אינו יכול ליתנו. וכתב עליו הב"י: ואינו נראה לי דאין דרך בנ"א להקפיד אם זה נוטל קנין בסודר שלו כיון שהוא מחזירו לו. אמנם בד"מ (אות ר') דחה דברי הב"י, דלהדיא מבואר בתשו' הרשב"א {שהביא הב"י בעצמו שם לעיל} דאין להקנות בסודר של חבירו שלא מדעתו, אבל אם הוא מדעת חבירו מהני, אע"ג דא"י להקדישו, מיד דהוא אמתנה ע"מ להחזיר דשמה מתנה, ה"ה אם משאיל לו להקנות בו מהני. וכ"כ הרמ"א בשו"ע (שם סעי' ד') דכן נראה לו לדינא.

ובמחנ"א (הל' חליפין ס"א) הביא דכבר נחלקו בזה הראשונים בשמ"ק פ' הוזהב (ב"מ מ"ו), דתלמיד הרי"ף ס"ל כסברת המרדכי דאין קנין בסודר שאול, והריטב"א ס"ל דקנין, וכסברת הב"י, ע"ש. וכך הביא הגרע"א בגליון השו"ע שם דהריטב"א כתב דמהניא ק"ס בכלי שאול, ומשום דכיון דקני ע"מ להקנות הוא בכל דהו סגי, ובשמ"ק בשם תלמיד הרי"ף כתב דא"י להקנות בשאול, ומשום דהאי סודרא כמאן דפסיק

הראשון, ורק מחמת קפידא דבעלים אסור לכתחילה לשנות מדעתם, ושוב ממילא לא זכה השני בזכות שאלה לסברת המחנ"א, וזוה שפיר מועיל הא דידעינן שיתרצה ומועיל אף דהוי בגדר יאוש שלמ"ד, דדוקא היכי דבעינן לדעת מקנה או עכ"פ רשות דבעלים בזה לא מועיל יאוש שלמ"ד, משא"כ היכי דלא בעינן רק לסלק קפידא דבעלים סגי גם בזה, דכיון דסו"ס ידעינן דלא קפיד יכול להשאלו לאחר, וכבר ביאר כחילוק זה העונג יו"ט שם, ועיין מש"כ בע"ה בקובץ באור"י גליון ט"ב].

ועכ"פ מבואר דבעצם הדין מודו כו"ע דאפשר לעשות קנין בזכות שאלה לחוד [וכמוש"כ הריטב"א הנ"ל דבכל דהו סגי, וע"ש שדימהו לקנין אגב שמועיל אגב קרקע שאלו, וגם תלמיד הר"ף הנ"ל דס"ל דאין מועיל קנין בסודר שאלו הוא רק מטעם קפידא דבעלים כמבואר בדבריו], ופליגי רק בהא דאין רשאי להשאל, דהב"י ס"ל דאיכא אומדנא דלא קפיד, וכצ"ל ברעת הריטב"א, והמרדכי והרמ"א ס"ל דליכא האי אומדנא, וממילא אינו רשאי להשאל, ושוב לא יועיל קנינו כיון דהבעלים יכולים להוציא מהמקנה ואין לו שום זכות שאלה.

ובאמת הכי ריהטא לישנא דהרמ"א בר"מ, שהרי סיים דמדעת חבירו יכול לעשות קנין, ואף שא"י להקדישו וכמו שמועיל במתנה עמ"ל, ומשמעות לשונו דאיירי אף שחבירו לא הקנה לו כלל החפץ ורק השאלו כדי להקנות, ובאמת לא קנה רק קנין שאלה, ומ"מ מועיל, דאי נימא דאיירי במקנהו לו [או דאיכא אומדנא שמקנהו לו כמוש"כ הרא"ש לענין טבעת שאולה בקדושתין], מה הוצרך הרמ"א לדמותו למתנה עמ"ל, הא הכא גופא הוי מתנה עמ"ל, ומשמע דבאמת אף אם רק השאלו סגי, ומשום דגם הרמ"א מודה דסגי בזכות שאלה לק"ס, אלא דבעי דעת בעלים. [וע' ביהגר"א שם אות כ"ד, וצ"ע].

ולפי"ז אם השאלו למי שרגיל הבעלים להשאלו לכאור' לכו"ע מועיל הקנין, דהרי

ס"ד, וע"ע ח"י רע"א השלם כחובות דף ל"ד, ודעתו נוטה דיש להשני זכות שאלה, אלא שהביא מדברי הרשב"א למ"כ, וע' מש"כ בע"ה באריכות בקובץ באור"י גליון ע"ו עמוד קי"ז].

ומבואר עכ"פ דטעמו של המרדכי הוא משום דאין השואל רשאי להשאל, וכ"מ בבהגר"א (שם ס"ק כ"ג) שכתב בביאור דברי רמ"א שפסק דאין לעשות קנין בכלי שאול, דטעמו משום דאפי' להשאל אמרו אין השואל רשאי כו' כ"ש במתנה אפי' ע"מ להחזיר. [וע"כ צריך לבאר הדברים ע"פ דברי המחנ"א, ואחתי צ"ע סיום לשונו מש"כ כ"ש כו'].

והב"י פליג על המרדכי וס"ל דסחם בנ"א לא קפדי שיעשה קנין בסודר שלהם, ומה שתמה הר"מ מהא דמבואר בתשו' הרשב"א דאין לעשות קנין בסודר של חבירו שלא מדעתו, יש ליישב דס"ל להב"י דודאי ליטול משל חבירו שלא מדעתו לא מהני לקנין אף היכי דאיכא אומדנא דלא קפיד, ומשום דהוי יאוש שלא מדעת, [ואף לשי' הש"ך ר"ס שנ"ח שפסק בזה וצידד וכל כה"ג דידעינן שיתרצה לא חשיב ישלמ"ד, י"ל דהוה רק לענין שיהא רשאי לאוכלו ולהשתמש בו, אבל לענין שיקנה בגוף החפץ או עכ"פ גוף לפירות וזכות שאלה אפשר דגם הש"ך מודה דלא סגי בהכי, וכמו ש"כ להדיא בשו"ת עונג יו"ט סי' קי"א בדעת הש"ך, ודלא כמשמעות דברי הקצוה"ח ר"ס דס"ב ונתיה"מ סי' קצ"ה סק"א וסי' קצ"ג סק"ד, ואכמ"ל, ועכ"פ ברעת הב"י הא אפשר למינקט הכי], משא"כ היכי שהכלי שאול בידו, והנדון רק מצד קפידא דמשאל הוי כיון דאיכא אומדנא דבזה לא קפדי אינשי שוב רשאי להשאלו, דהוי כמבואר מדברי לשם כך, [ובפרט לפי הברואר מדברי הראשונים דאין דאין השואל רשאי להשאל מ"מ בדיעבד אם עבר והשאל לא חשיב גולן, ומבואר דמכח עצם זכות שאלה שיש להראשון יכול למוסרו להשני, ולכן לא חשיב השני גולן כיון שלקחו מדעת

ולפי"ו אפשר דלק"ס סגי גם בזה כיון דמ"מ הקנה לו זכות שאלה, ויש לדחות, וצ"ע.

[ופשוט דאין לדרן בנידונינו מצד אומדנא דמוכח שהבעלים היו מתרצים להקנות, דאף אי ננקוט דמועיל בעלמא, הרי הכא העד לא נתכוין לזכות בהעט שהרי היה סבור שהוא שלו].

**שמר כתובה שהקנין לא נעשה ברין**

ג. ואמנם בגוף ענין קנין סודר בכתובה לכאור' לאו לעיכובא הוא, דלעיקר כתובה פשיטא דל"ב קנין, ואף לענין תוס' כתובה, גם לפי שיטת הי"ח שהביא הרמ"א (אה"ע סי' ס"ו ס"ח) דלא נקנה באמירה בשעת נישואין, מ"מ הא סגי בשטר הכתובה לחוד, וכמבואר בביהגר"א (שם אות ט' בסופו) בפשיטות דכל שא"ל לעדים כתבו ותנו ודאי מועיל גם בלא ק"ס, וכמפורש בר"פ אע"פ. [ואף דסתמא כשעשו ק"ס היו השטר לראיה בעלמא כמוש"כ הקצוה"ח סי' ק"צ סק"ו, מ"מ היכי שיכול להועיל לקנין היו השטר גם לקנין וכמוש"כ הקצוה"ח בעצמו בסי' ס"ו סק"כ, וע' אמרי בינה הלואה סי' כ"ו ד"ה ומ"ש, ואמנם צריך שיהא הנייר קנוי להחתן, כמבואר בתוס' כתובות ק"ב], וגם הא בזמנינו שעושין הקדושין בשעת חופה לכו"ע נקנה באמירה, ולא בעי לא שטר ולא קנין, [ואמנם העירוני להא דנחלקו הנובי" וחתנו (שו"ת נוכ"י מהדו"ק חו"מ סי' כ"ה עד סי' כ"ח) אי בכה"ג שעשו קנין אי איכא קנין באמירה, ע"ש], וכבר כתב הב"מ (סי' צ"ג סק"א) דהקנין נעשה רק לאלומי מילתא, וכמוש"כ הרמב"ם לענין שליחות ומחילה, ע"ש, וע"ע מנחת פתים (למהר"ם אריק אה"ע סי' ס"ו).

ואף שלענין הכשר השטר לראיה הא בעינן שיאמר החתן להעדים כתבו, וסתמא אין עושינן כן ומשום דסומכין על הקנין דסתם קנין לכתובה עומד, וכיון שנתברר שלא נעשה הקנין כדיון הרי נמצא דהשטר נכתב בלא ציווי החתן, נלע"ד לדרן דלא מיפסיל שטרא, ומשום דמסתברא דסתמא

בכה"ג רשאי להשאל ומועיל הקנין ע"י מסירת זכות השאלה. [ואמנם יעוין תשו' רבינו אביגדור כהן בשו"ת הרא"ש כלל ל"ה ס"ב שנתפק אי מועיל ק"ס בכלי שאל, והו"ד במשפט שלום סי' קצ"ה].

ומעתה יש לדרן בנידונינו, דאם דרכו של הבעלים להשאל עטו לכל אדם [וכפי הרגיל], הרי לכאור' היה רשאי להשאלו, [דהוי כרגיל להפקיד אצלו, ובפרט אי איכא אומדנא דמוכח דלצורך ק"ס דכתובה ודאי לא הוי קפיד], וממילא חל הקנין אף בעט שאל. [ואף דהחתן לא ידע שהוא שאל מסתברא דלענין ק"ס דבלא"ה הוי קני ע"מ להקנות לא אכפ"ל אם הוא רק שאל, וצ"ע].

**בכלי שאל בלא זמן**

ב. אך אכתי יש להסתפק בזה, דהרי מסתמא לא היה העט שאל אצלו לזמן מסוים ומוגבל, אלא שאלו בסתם, והנה לענין מקדש בטבעת שאולה כתב הרא"ש והו"ד בב"ש (סי' כ"ח סקמ"ח) דבעינן שיהא שאל בידו לזמן, דאל"כ יכול לתבעו מיד וליכא הנאה ש"פ, וה"ה לכאור' לענין ק"ס, ואף דלענין ק"ס לא בעינן שו"פ מ"מ יעוין בחזו"א (אה"ע סי' מ' סק"ט) דמבואר בדבריו דכל שלא שאלו לזמן מסוים אין לו קנין שאלה כיון שהבעלים יכולים לתבעו כל שעה רק יש לו רשות להשתמש כל זמן שאין הבעלים חובעו, ולפי"ו אין כאן הקנאת זכות כלל, ורק כשנשתמש בו יש כאן הנאת שימוש [ולענין קידושין אינו מועיל משום דישנה לשכיות מתוע"ס ע"ש בחזו"א], אבל עצם המסירה אין בה כלום, והכא הרי לא השתמש בו החתן ולא הגיע לידו כלום. [וצ"ע ל' הפוסקים - ע' ב"ש וכו"ה בב"ח ותשו' משיב דבר ח"ג סי' ל"ג - דמשמע לכאור' דלא כחזו"א, אלא דחסר רק בשיעור שו"פ, וי"ל דס"ל דאף בהשאלו סתם יש לו קנין שאלה עד שיתבענו, אלא דמ"מ לא חשיב שו"פ כיון שאפשר שיתבענו מיד,

בקנינו לא נתחייב יותר, והכי מוכח מדברי כל הפוסקים שכתבו דינים הנ"ל אף לפי מה שהיה נהוג בזמנם לעשות קנין כדאיתא בל' שטר הכתובה שברמב"ם].

ולפי"ז הרי לא מבעיא שלענין התוס' כתובה אין כאן קנין, אלא גם לעיקר כתובה הא אסור לשהות בלא שטר כתובה, וכיון שהשטר מזויף מתוכו ופסול הוא כשוהה בלא כתובה.

### נאמנות העד שמוען שהיה שואל

ד. אמנם הנה לכא' מן הדין אין העד נאמן כלל לומר שהעט היה שואל בידו, כיון שחתם בשטר והעיד שקנה מהחתן במנא דכשר למקניא ביה, והרי קיי"ל דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, ולא מסתברא לומר דהוי בגדר דבר שהעדים מצויין לטעות בו, [רבוה חוזר ומגיד ע' שו"ע סי' כ"ט וסי' מ"ג ס"ח] דסתמא העדים מדקדקים שהקנין ייעשה כדיון. [ומלכוד זאת יש לדון דכיון דרק עד א' מעיד שהיה שואל אינו נאמן לבטל הקנין נגד חזקה כל מה שתחיי" אדם שלו, ועי' חזו"א (אה"ע סי' נ"ב סק"ב), ואף החת"ס המוכח שם לא קאמר רק לענין איסורא ומשום דע"א נאמן באיסורין, ואף אם נקוט דעט הוי בגדר דברים העשויין להשאל ולהשכיר (ותליא בפלוגתא ר"ת והרמב"ם שבשו"ע סי' ע"ב), מ"מ כל דליכא עדי מר"ק שיעידו שעט זה שנעשה בו הקנין היה ביד אחר שהוא המרא קמא, הרי הוא בחזקת שלו, עי' שו"ע (סי' צ"ט ס"ג), אלא דבאמת הא ליכא עדים קמן שהעט היה ביד העד, וצ"ע ב].

וכיון שכן הרי השטר בחזקתו והקנין בחזקתו, ואין בכח העד לבטל הקנין והשטר.

### בשהעד נאמן עליהם כבי תרי

ה. ומה שיש עדיין לדון הוא באופן שהעד נאמן על החתן או הכלה כבי תרי, ומאמינים לו באמת על מה שאומר שהעט

דמילתא כשהחתן בא לבית חתנות להכנס לתופה יודע שמסדר הקידושין מסדר לו כתובה כדת וכדין [ובפרט כשייחד גם עדים לקדושין ולכתובה] חשיב כציווי לכתוב ולחתום.

ותו ולנע"ד לדון דאף שנתברר שהקנין לא נעשה כדיון מ"מ כיון שהחתן רצה לעשות קנין טוב אכתי שייך בזה סברת סתם קנין לכתובה עומד שעיקרו משום אומדנא כמבואר בראשונים דכיון שהקנה לו בעין יפה מסתמא דעתו שיכתבו לו שטר, ואומדנא זו לא נתבטלה במה שנתברר שהסודר היה שואל, וצ"ע בפרט זה. [גם יש לצרף הג"א דמוכח בשו"ע (ח"מ סי' ל"ט סעי' י"ג) דאף כשנכתב שלמ"ד לזה אם מסרו אח"כ ללוה מהני, ע"ש בתומים ובנתיח"מ סקיי"ג].

[ייעוין מש"כ בע"ה בקובץ באורי' (גליון ע"ה עמוד מ"ט) בטעם עשיית הקנין, ואמנם הכא כיון שאף לדברי העד הרי מ"מ הוזמנו סתמא לחתום וכנ"ל, הרי הפה שאסר הוא הפה שהתיר].

אלא דאכתי כיון דנכתב בשטר הכתובה וקנינא מיניה כו', כבר כתב הרמ"ע מפאנו בתשו' (סי' ס"ה) דאף היכי דהקנין לא מעכב מ"מ אם נכתב בשקר שקנו העדים הוי השטר מזויף מתוכו ופסול הוא, [ועי' אוצה"פ סי' ס"ו סקיי"א שיש אחרונים שפקפקו בזה, ועמש"כ ידידי הרב צבי חיים דישון בקובץ באורי' גליון ע"ד עמוד קנ"א לבאר טעמו של הרמ"ע משום דאף דגם בלא קנין נתחייב כתובה מדרבנן מתנאי כתובה מ"מ כשעושה קנין נעשה החיוב מה"ת, וכן מתחייב במוזנותיה מה"ת כמו שהביא שם מתשו' בית דוד לפי"מ דנהגינן למכתב וקנינא על כל הנכתב לעיל, ונ"מ לענין דין קדימה, ע"ש, אך מש"כ שם דנ"מ גם לענין עיקר כתובה לענין טענת פ"פ ולענין חשודה אינו נראה, ומשום דמסתברא דאף כשעושה קנין אין דעתו להתחייב יותר ממה שנתחייב מת"כ, וכיון שמת"כ נאמן לטעון פ"פ וכן הקילו בדין חשודה אף הוא

דעתה שלא יוכל לטעון פרעתי, הנה בשטר כזה אף אם באמת מאמינה להעד שהשטר פסול, מ"מ אם יטעון הבעל פרעתי הרי בידה לבוא לב"ד ולהכריע בשטר זה, ולא תאמר לפני ב"ד שמאמינה להעד, ומותר לה לעשות כן כיון שיודעת האמת שלא פרע, [ואף אם כבר אמרה הרי מבואר בדברי הט"ז אה"ע שם והר"ד בנח"י שם דיכול לחזור ולומר שעכשיו אינו מאמינו], ושפיר סמכה דעתה. ועד"ז יש לבאר לפי"מ דמבואר בהגמ"י פ"י מאישות אות ט' דהא דבעינן שטרא הוא כדי שלא יוכל להכחיש במקום שאין מכירין אותם ויאמר להר"ם, ע"ש.

ואם כי מסתברא דהיכי דהשטר פסול מן הדין, אף שהב"ד אינם יודעים, והאשה [או הבעל] יודעת ודאי אינו מועיל מה שסמכה דעתה לעשות כנ"ל, ומשום דכיון שתיקן ר"מ שיכתוב לה בעיני שהשטר יהא כשר כד"ן, מ"מ הכא שהשטר כשר בב"ד ואנו דנים רק מצד הימניה, [דעיקרו הוא משום דהבע"ד חייב להתנהג כשלעצמו ע"פ ידיעתו] אפשר דכל כה"ג סגי במה שהשטר כשר בב"ד, [וכפרט אי נקוט דכל עיני הימניה אינו מן הדין רק חיוב לצי"ש].

### דין גביה ממשעבדי

ואכתי יש לרדן מצד דין גביה ממשעבדי, והנה לענין עיקר כתובה מבואר ברמב"ם פט"ז מאישות ה"י דגובה ממשעבדי מתנאי ב"ד אף בלא שטר, ואם כי המהרש"ל ביש"ש (פ"ד דכתובות סי' ט"ל) חולק עליו וס"ל דבמקום שכותבין את השטר לא גבי ממשעבדי רק בשטר, מ"מ דעת הרבה ראשונים כהרמב"ם, ע' בראשונים גיטין דף י"ח, וכ"ג דעת הח"מ והב"ש סי' ס"ז סי"א. [ואף לדעת מהרש"ל י"ל דאחר דאיכא שטרא וקלא אית ליה שוב חייל שעבדו נכסי מצד תנאי ב"ד, וא"כ י"ל דבנידונינו כיון שמצד הדין השטר כשר קלא אית ליה, וא"כ אף אי הימניה מ"מ גובה ממשעבדי].

היה שאלו בידו, וידוע דהפוסקים האריכו בדין זה אי מועיל הימניה לענין ממון, ויעוין בשער משפט (סי' ל"ג סוסק"א) שהעלה דכמו גבי ע"א המעיד שוינתה אשתו דקיי"ל דאם מהימנא ליה כבי תרי חייב להוציאה, ה"ה גבי ממון, והביא שכן מפורש בש"ג בשם הראב"ד, [אלא שסיים שם דהיינו דוקא היכי דמאמין לו משום שהוא גברא דגס ביה ומצוי אצלו וידוע שאינו משקר בשום דבר, אבל אם אינו מאמינו בדברים אחרים לא, כמוש"כ הרמ"א [אה"ע סי' קט"ו ס"ז] בשם מהר"ק, אך ע"ש בפ"ת דהגרע"א בתשו' סי' ק"מ פקפק בזה וצידד דכל שמאמינו בהאי מילתא חייב], וכ"כ האמרי בינה (הל' עדות סו"ס כ"ט), אלא שכתב דחיובו אינו רק לצאת ידי שמים, ואין ב"ד כופין ע"כ, וכמבואר בשו"ע (אה"ע שם סי' ט).

ובנחל יצחק (סי' ע"ה סק"ה) ערך מערכה בענין זה, והעולה מדבריו דלהוציא ממון ממוחזק א"א אף בהימניה, ורק הוא עצמו חייב לצי"ש, אבל היכי דאינו נוגע להוציא ממון ממוחזק מבואר שם דאף ב"ד מתנהגין ע"פ הימנותא דידיה, יעו"ש באורך.

ומעתה יש לרדן בנידונינו אם יחברר שהוא בגדר הימניה [ע"פ הכללים הנ"ל] אי מיפסיל שטרא, [עכ"פ לצי"ש, ולהנח"י אף בידי אדם כיון דהבעל מוחזק], ולענ"ד יש לרדן בזה טובא דכיון שאף לפי רברי העד הרי אין השטר פסול בעצם, וכל החשש הוא רק מצד מזויף מתוכו, [וע' באחרונים הנ"ל שבאוצה"פ המצוין לעיל דמשמע שהחשש הוא רק משום מיחזי כשיקרא], י"ל דכיון דהעד אינו נאמן מצד הדין, וב"ד הרי אינם צריכים להאמין להעד, אף שהבע"ד מאמינו מ"מ כל כה"ג ליכא פסול מזויף מתוכו כיון דלגבי עלמא אנו נוקטים שאין כאן שקר כלל, [וכפרט א"נ דהפסול משום מיחזי כשיקרא דבה ודאי לא שייך היכי דלעלמא לא מהימן], וצ"ע.

ותו נלענ"ד לרדן דלפי המבואר ברש"י (כתובות דף נ"ו) בטעמא דאסור לשהות בלא שטר כתובה דעיקרו כדי שתהא סומכת

ותר עדותן, ומשום שהוא סמך על חזקה כל מה שתחיא"ש, ועכשיו שבאו עדי מר"ק או עדי שאלה עדותו בטלה, והוי חרי כנגד חד], ולא תוכל להשתמש בשטר זה.

ומעתה אף כעת שלא באו עדים מ"מ אפשר דחסר בסמיכות דעת, ובפרט היכי דמהימן לה העד שבאמת העט היה שאול בידו, ואפשר שיימצאו עדים כנ"ל, ושוב לא סמכה דעתה. וצע"ב כי מסתמא לא שכיחא כלל שיימצאו עדים שראו איך נעשה הקנין בעט זה ויכירו העט ויימצאו עדים המכירין שעט זה שייך להאחר.

זאת אשר מצאתי בע"ה להעיר בהאי ענינא, ואחלה פני מע"כ להשיבני דבר במה שיש לו להעיר בדברי, ושכמה"ש.

וגם אי נימא דלא חייל שעבוד נכסי הא מבואר בבית יעקב (סי' ס"ו סק"ב) דליכא איסור שהיה בלא שע"נ, והעיקר בעינן שתסמוך דעתה שיכולה לגבות מהבעל, [וע' אבן המשפט סי' ח' אות כ"א, ובספר כתובה כהלכתה שביבי אש סימן י"ז ובמדור התשובות סי' י"ח וי"ט וכ' ובקובץ באו"י גליון ע"ה עמ' מ"ו].

### חשש שמא יבואו עדים

ו. אך אכתי יש לדון, דהרי אם יבואו עדים שיעירו על העט שהיה שייך להאחר [דהיינו עדי מר"ק], הרי אם ננקוט דעט הוי בגדר עשוי להשאל ולהשכיר שוב ייבטל השטר, [וכ"ש אם יבואו עדי שאלה שראו ששאל העט מהאחר], ולכל הפחות הוי בגדר תרי ותרי [ויותר נראה דהעד השני אינו



הרב זלמן נחמיה גולדברג

## תשובה בענין הנ"ל

כבוד ידידי הרה"ג ר' שלום מרדכי סגל שליט"א

קבלתי מכתבו ובו ביורר ופלפול בשאלה בכתובה, ולא הניח פינה שלא בידר, ויאשר כוחו שגילה מקורות להאיר עינינו, ולכן אעיר רק כמה הערות.

### אי רשאי שואל לעשות ק"ם בחפץ השואל

יש לומר שלא נאמר חזקה זו שכל מה שתחת ידו הרי הוא שלו.

אכן יש לדרון שמתעם אחר לא יהיה נאמן שדעת התוס' ב"ב דף ל"ד שחזקה זו מועלת רק במחזק אבל כל שהניח החפץ ברה"ר אינו נאמן בחזקה זו, ומעתה כיון שמחזיק רק בחצי טלית הרי המחזק אינו הוא שאינו מחזיק באופן הראוי לקנין וזה בחזקת הראשון, משא"כ בתפוס בידו חלק זה קונה גם אם הבעלים מחזיקים בשאר הסודר וצ"ע בפרט זה.

עכ"פ אם אין חשש שהשואל השני יכפור בשאלה לכאורה אין קפידא לשואל להשאל לשואל, ובביאור הגר"א סימן קצ"ה אות כ"ג כתב טעם למה אינו קונה בסודר השואל שהרי גם להשאלו אסור וכש"כ להקנותו ע"מ להחזיר ע"כ, ודבריו אינם מובנים שאם אין קונים בסודר אלא בנותן הסודר אבל לא במשאלו אי"כ גם אם אין איסור להשואל להשאל כגון שרגיל להשאל לשני מ"מ איך יקנה לשני במתנה ע"מ להחזיר כל שלשואל הראשון אין לו במתנה ע"מ להחזיר, וזולת אם נאמר כסברת הרא"ש קידושין גבי מקדש בטבעת שאולה וכן כתב הרא"ש גבי שואל טלית שכל שמשאלו דעתו שאם צריך ע"מ להחזיר מסתמא הסכים המשאל, ונאמר שכל שואל סודר כוונתו שיוכל להשתמש בזה כל מה שצריך ואם יצטרך ע"מ להחזיר מסתמא הוא ליתן לו באופן כזה, ולכן יכול השואל הראשון להקנות לשני ע"מ להחזיר, רק שכיון שאסור לשואל להשאל שוב אינו

מה שדן בשואל שאסור להשאל יש מקום לומר שלא אסור לשואל להשאל אלא במקום שיש לחוש שמא יגנוב השני את החפץ, אבל כל שאין לחוש לזה אין איסור, תדע שהרי פסק הרמב"ם שאין בשוכר קרקע איסור להשאל או להשכירו לאחרים, ואם כן בנותן חפץ בתורת קנין סודר לקנות אגבו מבואר בפוסקים שלכן נהגו לקנות בחפץ של העדים שלא חציף איניש לתפוס סודר שאינו של הקונה ולמפסקיה, וכמוכבא בב"י סימן קצ"ה מהגאונים, ולפי"ז יש לומר גם שאין חשש שיתפוס המקנה הסודר ויכחיש ולא יחזירו בהקנה בסודר שואל, ולומר שיכחיש באותו רגע ויאמר שלי הוא הרי יש למשאל עדים שהסודר היה שלו ואין המחזיק נאמן לומר שקנאו שהסודר הוא דבר העשוי להשאל, וגם יש עד אחד, שהוא עד השני שיעיד שקבל הסודר מעד השני ויחייבנו שבועה, וכש"כ בעובדא שקיבל הסודר להתחייב בכתובה שמתמא ראו שני עדים שקבל הסודר.

ואם מדובר בסודר ותפס בידו ג' אצבעות בזה אם יטען שקנה החפץ יש לעיין אם יהיה נאמן לזכות כמה שבירר ולומר שקנה החלק הזה, וצ"ע אם שייך בזה חזקה כל שיש תחת ידו של אדם הרי זה שלו לומר רבדראי קנאו, ואף רבשנים אוחזין בטלית אמרינן אנן סהדי רמאי רתפס האי ירדיה הוא ומה רתפס האי ירדיה הוא, שם איירי שאין לאחד מהם חזקת מרא קמא, אבל אם יש לאחד חזקת מרא קמא כגון שאחד יביא עדים שהטלית שלו ויטען השני שקנה ממנו חצי טלית בזה

ומה שהביא הנתיבות ראייה ממה שפסק הרמ"א בסימן שס"ג ס"י, ששוכר שהשכיר לאחרים ביותר ממה ששכר הוא, אם היה לו רשות להשכיר המותר שלו ואם לא היה לו רשות להשכיר המותר של המשכיר, ומה הוכיח שכל שאין לו רשות להשכיר אין לו כח להשכיר, לענין יש להשיב שכונת הרמ"א שאין לו רשות להשכיר היינו שמשכיר למי שיש לו יותר בני בית ולזה אין לו בעלות להשכיר לכן השכר לבעלים<sup>2</sup> אבל אם מעביר השואל לשוכר שממעט בשמירתו, מ"מ אין בזה משום חסרון בעלות אלא שמחסר בשמירתו בזה הוא בעלים להשכיר.

ונראה להוכיח שגם הגר"א סובר כך שביור"ד סימן רנ"ג ס"ב איתא: "מי שצריך לבריות ושט אחר פרנסתו ונתנו לו צדקה אין בעלי חובות יכולים להפרע ממנו ממה שגבה לצדקה אם לא שכתוב בקברו שחייב לאחרים דאז נתנו לו אדעתא דהכי שישלם" עכ"ל, ובביאור הגר"א אות י"ח חולק, וז"ל: ומה שכתב דאומדן דעתא שלא נתנו לו ע"מ כן גם זה אינו דמ"מ וזה בה העני כבר והרי יכול לשנות לכל דבר כמו שאמרנו ב"מ עח ב, וכש"כ שזכה בה הבעל חוב עכ"ל, והנה מה שכתב שמבואר בב"מ שיכול העני לשנות לכל דבר כוונתו למה שאמר שם ר"מ שהנותן דינו לעני ליטול בו חלוק לא יקח בו טלית שמעביר על דעת בע"ה וכל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גולן, אבל חכמים חולקין על ר"מ, וכמו שכתב הרי"ף פ' המפקיד דלא קיימלן כר"מ הסובר שכל

נותן לו לשם כך לעשות בסודר קנין וממילא אינו יכול ליתן ע"מ להחזיר, עכ"פ נראה מבואר דלא כדברינו שגם באופן זה אסור לשואל להשאיל, וצ"ע טעם הדבר.

### שואל שהשאיל לאחר אם זכה השני

אכן לדעת הסוברים שאפשר לעשות קנין בסודר השואל אם זה מדעתו ורק בשלא מדעתו אינו יכול, והטעם שאין השואל רשאי להשאיל, וכבר הביא כת"ר מה הדין בעברי השואל והשאיל לאחר, אם השני זכה שאינו אלא איסור ולא חסרון בעלות, או שאינו יכול להקנות זכות השאלה לאחר, והנה הרי"ף פ' המפקיד כתב ששואל שהשאיל לאחר אינו כגולן דלא קיימלן כר' מאיר שכל העובר על דעת בעל הבית הוא גולן.

ומסברא נראה שמאחר שאין לו חסרון בעלות על הזכות השאלה ויש לו בעלות להשאילו לאחר ורק יש איסור בעלמא לא לעבור על דעת בעל הבית, מסתבר שבעבר על דעת בעל הבית אף שעבר עבירה מ"מ חל מה שהשאיל לאחר, ובוה יש לתרץ מה שהקשה הנתיבות בסימן שמי"א סק"ב על הדין בהניח להם אביהם פרה שאולה משתמשים בה כל ימי שאילתה, דקשה כיון שאסור לשואל להשכיר לאחרים איך ישתמשו בה הבנים, ולפי דרכנו יש ליישב שאף שאסור להשאיל מ"מ כל שמת השואל וירשו בניו אין מבטלים ירושה דאורייתא מחמת איסור, שכל שמת עברו הנכסים והאיסור אינו אלא לכתחילה<sup>1</sup>.

1 כבר כתבו בן המחנ"א והגרע"א שהבאתי לעיל להוכיח מדין זה רהיתה פרה שאולה דבריביע יש להשני זכות שאלה, אלא דהמחנ"א הביא בשם המרדכי בהגהותיו שכתב בטעמא דירושים משתמשים בה משום דכל המפקיד ע"ד אשתו ובניו מפקיד, וכ"כ הנתי"מ שם מר"ע, [וע"ש במחנ"א שתמה דלא הו"ל להפוסקים לאישתמוטי לכתוב דרוקא בירושהו בניו משתמשים בה], וע"ש במחנ"א שהביא בשם הרשב"א בתשו' שביאר עוד בדרך אחר, וכן הביא הגרע"א, ולמד מדבריו בדעלמא אין להשני זכות שאלה, ולכן הניח הדין בצי"ע, וע"ע דבר אברהם ח"ב סי' י"ז. (ש.מ.ס.)

2 כ"כ המחנ"א שם לבאר דברי הנמו"י, ואמנם לענין צ"ע דל' הנמו"י שכתב: "אם לא היה רשאי לשכרה לאחר כגון שהיו מרוכבים ב"ב של זה האחר כו" שמשע דנקט ב"ב מרוכבים רק לדוגמא, והיה באופן אחר כשאינו רשאי להשכיר, וגם הרמ"א לא הביא ל' הנמו"י כ"ב מרוכבים רק כתב סתמא היכי דאינו רשאי להשכיר, וצ"ע. ובעיקר דברי הנתי"מ בסי' שמ"א יצוין מש"כ בע"ה בקובץ באורי גליון ע"ו עמוד קי"ט. (ש.מ.ס.)

המשנה מדעת בעל הבית נקרא גולן, ולכן שוכר שהשכיר לאחרים אינו גולן, ולכן סובר הגר"א שלדעת חכמים יכול הבע"ח ליקח ולגבות מצדקה שקבל העני, וקשה אף שלא קיימלן כ"י מאיר שהמעביר על דעת בע"ה נקרא גולן מ"מ אסור לעבור על דעת בע"ה, שהרי אסור לשוכר להשכיר, ובע"כ שסובר הגר"א שכל שאין בו אלא איסור אבל יש לו בעלות בע"ה גובה, שאין האיסור מבטל זכות הממון, ובדעת השו"ע הסובר שאין בע"ח נוטל מצדקה יש לומר שסובר שהאיסור לעבור על דעת בע"ה מעכב גם זכות הממון, ואסור לבע"ח ליקח כדי לא לעבור על האיסור.

אכן יש לומר שכוונת הגר"א שסובר שחכמים חולקין על ר"מ וסוברים שאין כלל אומדנא שאין בע"ה רוצה שלא יקח טלית אף שנותן כדי לקנות חלוק, אבל א"כ קשה מהיכן למד הרי"ף שלא קיימלן כ"מ ולכן שוכר שהשכיר לאחרים אינו גולן, היכן ראינו בדעת חכמים שיסברו שאף שאסור לכתחילה מ"מ בשעבר אינו גולן, [ומה שמתיר שם בב"מ רשבי"ג לעני ליקח ממועות פורים רצועה לסנדלו נראה דשאני מעות פורים שלא אמר הנותן בפירוש שנותן רק לסעודה].

ואולי כוונת הגר"א לומר שהנותן סתם אינו מקפיד שלא יקח הבע"ח אותם כחובו, אבל אם כן אין קושיהו מוכרחת, שאף שאין בעל הבית מקפיד שיקח העני דבר אחר לצורכו אבל מקפיד שלא יטלו מהעני מה שאינו צורך העני, ואם נאמר שהגר"א סובר שאין לחלק יוצא שמודה הגר"א שבאם נתנו לו בפירוש לצורך פונסתו לא יטול הבעל חוב ולא פליג אלא בסתם, וצ"ע.

גדר שואל פתם

ומה שהביא מחזו"א אהע"ז סימן מ' אות ט', עיינתי בדבריו, ושם כתב החזו"א שהמשאל כלל והשאלו לאשה וקדשה בה, כיון שאין האשה קונה במשיכה לכל זמן השאלה רק בשעבוד גוף החפץ לזמן השאלה וכיון שלא השאלו הבעלים

ויש לייצג א"כ לסברא זו גם בהשאל כלל לאשה וקדשה בה לא תהיה מקודשת מן התורה וכמו שמבואר בב"מ צ"ט, ולר' הונא גם מדרבנן אין שאלה נקנית במשיכה רק בבקע בה, וא"כ יוצא שהמקדש בשאול אינה מקודשת מן התורה רק בבקע בה האשה תחפש שאו אינו יכול לחזור בו מן התורה, ואולי אין הכי נמי שאינה מקודשת מן התורה כל זמן שלא בקע בה להסוברים שקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא.

וכן יש לדון במשאל לחבירו חפץ סתם שנחלקו הפוסקים אם סתם שאלה ל' יום והוא דעת ר"ת שהביא הסמ"ע בסימן שמ"א סק"א, או שסתם שאלה יכול המשאל לתובעו בכל עת שירצה וכן פסק השו"ע בסימן שמ"א, וקשה לדעה זו שיכול לתובעו מיד א"כ איך מתחייב השואל באונסין מיד בשעת משיכה, והרי כיון שיכול לתובעו מיד ומשמע אפילו לפני שהשתמש השואל בשאלה שוה פרוטה וכשי"כ לדעת רב הונא שיכול המשאל לחזור בו כל זמן שלא בקע בו, וקשה א"כ למה מתחייב באונסים מיד משעת משיכה, והרי שאלה לעשות בה פחות משה פרוטה פסק בשו"ע סימן שמ"ו ס"י שהרבר ספק אם חייב באונסים ואין מוציאין מיד השואל, וא"כ כל שאלה במשיכה לבד כיון שיכול לחזור לרב הונא הרי זה כשאל פחות מפרוטה, וגם לדידן כיון שלא קבע זמן ויכול לתובעו מיד הרי זה כשאלה פחות מפרוטה ולמה חייב, וזלתי אם נאמר שמה שיכול לתבוע מיד היינו שעשה לכל הפחות מלאכה בשוה פרוטה עם השאלה.

אמנם יותר נראה שאף שיכול לתבוע מיד מ"מ כיון שלא קבע זמן ויכול השואל

כדי לכתוב כתובת או כוס לשתות בו מים פעם אחת, אבל כל שלקח הכוס או העט ויכול להשתמש בוה הרבה פעמים זה שואל גמור].

גם מה שהניח החזו"א בפשיטות שאין שואל יכול להשאיל זכות שאילתו לאחר, ורק מה שהשאיל אינו כגולן אינו מוכרח, שאפשר שמצד בעלותו על החפץ יכול להשאיל ואינו אלא איסור בעלמא, וכיוצא בזה מצאנו איסורים אף שאינו גולן, כמו האומר אחרין לפלוני ומכר הראשון שאין השני מוציא מיד הלקוחות ואעפ"כ הנותן עיצה למכור הרי זה רשע ערום, הרי שיש איסורים אף שאינם מצד גזילה, וכן יש להסביר מה שאין השואל רשאי להשאיל שאינו אלא איסור ולא גול וכדיעבד חל השאלה.

### ברין מזויף מתוכו

מה שדן שיש להכשיר הכתובה גם אם הקנין לא היה קנין מועיל והביא מהרמ"ע מפאנו שהוא מזויף מתוכו, יש לעיין שמזויף מתוכו מבואר בתוס' גיטין שהיינו טעמא דפסול שאף שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר, וה"נ בנד"ד אם הקנין לא היה קנין ומסירת השטר כתובה לאשה זה הקנין

להשתמש בשאילה כל זמן שאין המשאיל חובע שיחזירו לו החפץ, נחשב כשאל לשוה פרוטה כיון שיכול שלא יתבע יש לו הזכות להשתמש ויכול לקדשה בשאילה, ואין זה דומה לעשה עמי מלאכה שאינה מקודשת כיון שישנו לשכירות מתחילה ועד סוף דשם כל שלא גמר המלאכה אין ביד האשה כלום ממה שלא עשה עדיין, ולכן כל מה שעושה מכוש ומכוש נחשב שנותן לה פחות מפרוטה, משא"כ במשאיל חפץ שנתן לה מיד החפץ לשימוש שאף שיכול לתבוע מ"מ כל שלא תבעו הרי זה כנתן לה מיד חפץ השוה פרוטה<sup>3</sup>, אכן בלשון בעל העיטור שברא"ש קידושין פ"ק סימן כ' במקדש בטבעת שאולה הזכיר שסתם שאלה ל' יום, משמע שלדעה אחרת אינה מקודשת, וצ"ע.

[ועיין בהר צבי בעוכרה ששאל עט זהב מחבירו לכתוב בה כתובת שנחשב כשאל לעשות בה פחות משהו פרוטה ופטור מאונסין, ומביא סיפור מר' שמואל סלנט שדן בשאל כוס מחבירו לשתות שפטור מאונסין שנחשב פחות משהו פרוטה, וא"כ כל שואל עט לכתוב מעט הוי שואל לפחות מפרוטה, אכן יש לומר שרק במפרש ששואל

3 כסברת החזו"א מפורש גם בהמקנה בקו"א סי' כ"ח סי"ט ורי"ס כ"ט, וכתב שם דלעולם אינה מקודשת כמקדש כתפץ שאלו רק במקדש בהנאה שהיתה נותנת פרוטה לאדם שפייענו להשאיל לה. והנתיחה"מ בקה"י שם ר"ס כ"ט חלק עליו, ומשום דשאני משאיל לה חפץ שמעבדו עצמו החפץ להאשה הוי כנותן לה פרוטה מיד, ודוקא שכר פגולה דפועל יכול לחזור בו כו' לא חשיב כנותן לה כלום עד גמרי מלאכה, יעו"ש. וזהו כסברת החזו"א, דלפי"ו היכי דהשאיל סתם דיכול לתובעו מיד הרי לא נשתעבד לה כלל, ובוה מודה התוי"ג לסברת המקנה דאף אם נשתמשה בו הנאת שו"פ חשיב מלוה. [וע' ב"מ ס"ו: ולמ"ד כליו כו' דמבואר דמשכנתא באחרא דמסלקי אין לו שום קנין, וכ"ה בחי' ריטב"א החדשות שם, וזהו לכא"ו כסברת החזו"א, וע"ע נחלת צבי לבעל הפית חו"מ סי' קצ"ב, (וא"ש הריטב"א לשיטתו), אך ע' ש"ע מ"ש סי' שט"ו בסו"ד משמע להיפך דוק היתב, וע"ע מצ"חג"א שכירות סי' ט', וע' הגה"א סי' ל"ו דיש דין בי"מ אף באחרי דמסלקי, וזה לכא"ו דלא כחזו"א].

ומה שתמה מע"כ דאי"כ למה יתחייב באונסים הא הוי כשאלה לפחות מש"פ, לענ"ד י"ל דחיוב אונסים לא תליא בזכות שאלה, וכמבואר בגמ' קדושין דף מ"ו דאינו תלוי כלל בקנינו, ועיקר החיוב הוא על עצם הדבר שהחפץ ברשותו ויכול להשתמש בו כל זמן שלא תבעו ממנו, וכיון ששאלו להשתמש שימוש שיש בו ש"פ אף דיכול לחזור מיד, מ"מ כיון שהיה ברשותו משך זמן של הנאת ש"פ ולא תבעו בעלים הרי היה במצב של כל הנאה שלו כמה שהיה באפשרותו לקחתו ולהשתמש בו, וממילא חייב באונסים, ואה"נ אם תבעו חיוב קדושין לא עבר זמן הנאת ש"פ ותוך זמן זה נאנס אפשר דאינו חייב באמת. [ואמנם יעו"ש דמ"כ דף צ"ט ד"א אמר ר"ה בשם הריטב"א דטעמא דמתחייב באונסים הוא משום בהיחייב הנאה, דאפקא מרשותיה וואשה גינליה משעבד השואל, והוי כקיבל שכר וכסף על שמירתו, ואולי כוונתו ע"ד שכתב המקנה הנ"ל, דאין הכוונה על הנאת השימוש אלא על מה שהיה נותן פרוטה לאדם שפייענו להשאיל לו, וצ"ע], וע' הגהות אמ"ב ס"ו ל"ט. (ש.מ.ס.)

אם חסר בכוח השטר בזה אולי גם אין אומדנא שיכתבו השטר.

אכן לפי מה שהבאנו לעיל מהקצה"ח ששטר עצמו עושה שיעבוד, אף שכבר נשתעבד מרין שיעבורא דאורייתא על ידי הלואה עצמה מ"מ גם השטר נחשב שטר קנין ויכולים למוכרו משום שגם השטר שיעבור ושיעבוד חל על שיעבוד, א"כ יוצא שגם בקנו מירו וכותבין שטר גם אז השטר עושה קנין שיעבוד נוסף על שכבר נקנה ונשתעבד מכה הקנין שאל"כ חזרה קושיה אין מוכרים שטר חוב שכתוב בו וקנינא מיניה ככתובות שלנו ואינם נחשבות כשטר ראייה שאינם במכירת שטרות, [אכן יש לעיין בנאבד הכתובה וכותבין כתובה חרשה על פי עדים שזוכרין הקנין וכותבין מומן ראשון משום שסומכים על הקנין שכבר נשתעבד מומן ראשון, ונמצא שהכתובה השניה הוא כתובה רק לראיה ואז אינה במכירה].

### בהימניה לעד אי פוסל השמר

מה שכתב כת"ר בהמשך דבריו דאף אי הימניה לעד שאין בזה חשש של משהה אשתו בלא כתובה שלא חסר כאן סמיכת דעת, נראה נכון בסברה, רק יש מקום לדון אם נאמר דמה שמאמינה שהעט שאולה מועיל גם בדיני ממונות, הרי אסור לאשה לגבות משועבדים על תוספת כתובה אם נאמר שגם בשטר לא קנתה התוס', א"כ אפשר שאסור להשהות שטר שהוא כעין שטר פרוע, אכן בשטר שפרע מקצת מבווא ברין פ"ב דכתובות דאין איסור להחזיקו, ובע"כ שאין חוששין שמא יגבה הכל, וכנראה שאין חוששין גם לשמא ימות ויפול השטר קמי יתמא, וכמו שמצינו חשש כזה לגבי רבית אם כלל ריוח עם הקרן בגמ' ב"מ, [אמנם ע"י שו"ע סי' נ"ז ובשו"ך שם סק"ז ונתי' סק"ב וצ"ע היטיב ברין זה].

כל זה כתבתי מה שמצאתי להעיר ואם כי הרבה ממה שכתבתי כת"ר עצמו מעיר בזה מ"מ כתבתי יותר בפירושו.

מ"מ אף שהדבר אמת אין לעשות בעדות כשר, שהרי כאן העדות אינה כשרה שהם מעידים על הקנין ולכסוף נשתעבד על ידי שטר ולא קנין, אכן יש לדון לפי מה שכתב הקצה"ח בסימן ס"ו סק"כ שניתן לעשות קנין שעבוד על קנין שעבוד ולכן יכול למכור שטר חוב ולא אמרינן שאין כאן אלא שטר ראייה והשעבוד נעשה ע"י ההלואה למ"ד שעבורא דאורייתא, ומשום דמ"מ השעבוד נעשה גם ע"י השטר ושעבוד חל על שעבוד עיי"ש, ולפי"ז יש לומר שאין כאן מזויף מתוכו שאף שמעידים על קנין וזה אינו אמת, מ"מ יש גם אמת בעדותם שנשתעבד ע"י שטר הכתובה עצמה, ומה שגם משקרים אינו פוסל עדותן האמתית, וא"כ יוצא שאין עושים ע"פ עדות שקר אלא שניתן לסמוך על עדות אמת ומה שיש גם שקר אינו פוסל עדותן.

תדע שהרי מוקדם גובה מומן אחרון לדעת ר"ל ב"מ ע"ב א', ואף לדעת ר"י שאינו גובה אף מומן שני הטעם משום גזירה שמא יגבה מומן ראשון אבל לכו"ע אין כאן פסול מזויף מתוכו, הרי שמזויף מתוכו אינו פוסל אלא אם אותו עדות שאנו באין לסמוך עליו יש חשש שיסמכו על עדות פסולה, אבל אם אותו עדות עצמה אמת רק שיש לחוש שמא יסמכו על עדות אחרת לא פסלו חכמים משום מזויף מתוכו אלא משום גזירה.

### בענין סתם קנין לכתובה עומד

מה שדן כת"ר בדין סתם קנין לכתובה עומד שדבר זה קיים גם בנתגלה שלא היה קנין המועיל מ"מ נחשב כאומר כתבו, לכאורה נראה שהוא סברא ברורה, ומ"מ יש לומר שלהסוכרין וכן הלכה בסימן ל"ט שסתם קנין לכתובה עומד הוא שקנין עצמו נחשב לשטר, ואף אם לא כתבו כלל רק הסתפקו בקנין הרי זה כמלוה בשטר וגובה ממשועבדים ולכן כותבין גם ביום אחר ואין בו מוקדם, א"כ יש לומר שמה שיכולים לכתוב על זה שקנו מירו ואין בו משום מפיהם ולא מפי כתבם הוא רק במקום שיש כח השטר גם בלא כתיבה ורק לראיה אז יש אומדנא שלכתובה עומד, אבל

הרב צבי חיים דישון

## בענין חתימת העדים בכתובה ותנאים בלי לקרותו ובענין הקריאה ברבים והמסתתף

חתימת העדים על השטר הוא המהווה את השטר. וכל תוקף וכח שיש להשטר הוא רק מכח חתימת העדים דאם לא חתמו העדים אין השטר מברר לנו שום דבר. דעיקרו של שטר הוא הראייה והראייה הוא על ידי החתימה של העדים. וכלשון רש"י במס' גיטין (דף ג: ) עיקר הגט הוא חתימתו. והיינו כנ"ל דחתימת העדים הם המהווים כל השטר. וצריכים העדים לודקק על כל מה שכתוב בשטר דחתימתם קאי לכל הכתוב בשטר. ואם לא קראו לידע בבירור כל מה שכתוב אסור להם לחתום וחוי' מזה שחתימתם מכשיר השטר צריכים לזוהר שלא יחתמו דבר שקר ושלא להוציא עדות שקר מידם. אמנם יש אופנים שמכחו לחתום אף בלא קריאה וכן נוהגים כהיום בכתובות ובתנאים וצריך לברר על מה שמכחו ובאיזה אופנים

ועוד פרטים בזה כדנבאר בס"ד.

זה דצריך לידע דהשם הנכתב בשטר הוא זה האיש שרצה להתחייב ולא איש אחר.

והנה לזה היה סגי רק לידע מי הוא המחייב על ידי השטר ולא יותר ובפרט לפי הנהגת"מ סי' כ"ח וסימן מג ס"ק י' דבעדים חותמים רק על ציווי המחייב וא"כ לכאורה צריכים לומר דסגי בזה דחותמים רק דהמתחייב רוצה להתחייב ולא יותר. ואף דצריכין לקרות השטר לידע שבתוך השטר לא כתב רק מחייב זה שעומד לפניו ולא שום אחר, ואף לראות שלא ניתוסף עוד ערב וכיו"ב שאין דעתו להתחייב מ"מ אין צריכין לודקק בכל מלה ומלה שבשטר וסגי לקרותו מקופיא רק לידע ולברר שאין מחייב אחר ודומה להא דאיתא בכתובות (דף סד.) דדייני הקיום חותמין אע"פ שלא קראהו. וכתבו הראשונים ע' רשב"א פ"ק דגיטין דף ה: ובריב"ש סי' שפ"ב דאף דאין צריכין לקרות כל השטר בכל פרטיה מ"מ צריכין לידע שכתוב בשטר מי המחייב (לידע שאינו קרוב עיי"ש) וע"כ דהכונה קריאה רק מקופיא ולא בכל הפרטים וה"נ בנידון דידן.

### ב) ידיעת סכום שנתחייב

אמנם נראה דאף דהיה אפשר לומר דרק המחייב צריך לדעת הסכום שנתחייב אבל העדים סגי בזה שמעידים שפלוגי רוצה

איתא בשו"ע חו"מ סי' מ"ה סעיף ב' וז"ל ראש ב"ד אף שלא קראו השטר יכול לחתום אע"פ שלא קראו הוא בעצמו אם קרא לפניו סופר שלו הואיל והוא מאמין אותו ואימתו עליו הרי זה חותם השטר ואין שאר העם רשאים לעשות כן עד שיקרא העד השטר מלה במלה. וברמ"א הוסיף י"א דקורין לפני הציבור וחותמין דיראים לשקר לפני הציבור והוי כראש ב"ד וסופר שלו ע"כ. ומקורו בהגהות אשר"י פרק שני דגיטין. והנה בהא דצריכים קריאה צריך לברר מחמת איזה חשש ואולי מכמה חששות ויש כמה נפק"מ לדינא כדלקמן.

### א) ידיעת מי המתחייב

בראשונה צריכים העדים לדעת מי המתחייב שנכתב בשטר דאם לא יודעים בבירור מי המחייב הנכתב בשטר צריכים לחוש דאפשר דאחד כתב שטר על שם אחר ואמר לעדים שהוא המחייב וכנתנו בזה להוציא ממון מחבירו אח"כ, וזה מבורר בהא דאיתא בסימן מ"ט סעיף ב' וז"ל צריך שיכירו העדים ששם הלזה פלוגי בר פלוגי ובשטר מברר שם המוכר והיינו דצריך לידע למי חתום דאם לא ידוע אסור לו לחתום דהרי אינו ידוע למי מחייב בחתימתו ובכלל

ואפשר דלא ישמע לו ומספק אינו כדאי להכניס עצמו בזה ולכן עושה בעצמו בכתב שלו. אבל במקום שהסופר כותב שטר שלם בלא שום מקום של זיוף. דבוח אם לא ילך אל הסופר לא יהיה לו שום אפשרות של זיוף. ולכן כל מי שרוצה לזייף משתדל עכ"פ לילך לסופר דאם לא ילך להסופר שוב לא יהיה לו שום אפשרות של זיוף. ועכ"פ בש"ס לא מצינו יותר מזה ולכן ודאי צריך לחוש לכל חשש אחר כיון שלא נזכר בש"ס שלא לחוש.

ועוד יש להוסיף דזה דאין חוששין לכתב ידי סופר אינו אלא שלא חששו לריוח שני שיטין בשביל חשש שילך לסופר. והיינו דאין פוסלין שטר כזה שלא הוסיף משום חשש שיכול לבא לידי זיוף כיון דכרגע ודאי אין בו זיוף. והיינו דברים פסול שטר שיכול לזייף נתחדש דאף דודאי אין בו זיוף מ"מ כיון שיכול לבא לידי זיוף פסלוהו. וזה י"ל דלא פסלו אלא אם בקל יכול לזייף והיינו כתב יד עצמו ולא אם אינו יכול לזייף אלא בכתב ידי הסופר. אבל עדים אין להם לחתום בלי לקרוא השטר על סמך זה כיון דאינו ברור להם בגדר ברור של עדות שלא נמצא זיוף אין חותמים בלי קריאה אף שהסופר כתבו כיון דלעדים אינו ברור להם עדיין מה שכתוב ועל סמך חוקת הסופר עדיין אין להם להעיד עד שיקראו. אמנם דבר זה אינו ברור ותלוי בשני מהלכים ברבינו יונה דף קסג. עיי"ש. משמע דלמסקנתו באמת יכולים גם לחתום.

ועוד י"ל דכל הענין דסופר לא מזייף הוא באופן שכבר חתמו העדים דירא לזייף דילמא יתגלה שקרו ברבים על ידי העדים שיעידו דלא חתמו על הסופה זו ולא מרע אומנתו אבל באופן דעדיין לא חתמו העדים ואינו מוסיף שום דבר לאחר חתימת העדים לא מצינו דמתירא הסופר לזייף כיון דאין שקרו מתגלה ואף אם ירגיש הלוה ממילא יכול לטעון דכן ציווה לו וחזר ועכ"פ אין שקרו מתגלה בעדים ובוהו לא מצינו דמתירא הסופר לזייף.

להתחייב והסכום לא אכפת להם אבל כשנבונן נראה דגם העדים צריכים לראות גם סכום שנתחייב. וכיון דהמחייב אינו רוצה להתחייב יותר מסכום מסוים שלו (כל מקרה לכשעצמו לפי סכום הנדבר וכיו"ב) ממילא צריכים העדים לראות שבאמת בשטר אינו כתוב יותר ממה שבדעת המתחייב להתחייב עצמו דאם כתב הסופר יותר ממה שהמתחייב רוצה להתחייב באמת לא נתחייב ונמצא שהעדים מעידים בשקר.

וזה ביאור דברי הגאון הרה"ק מוהר"ש ויטאל (בן הקדוש מהרח"ו ז"ל) בכת"י (שיובא להלן) דלולי שקראו ברבים לא היה הצדים יכולים לחתום דהיה צריכים לחוש דילמא הוסיף הסופר ובמקום אלף כתב אלפיים. וע"כ צריכים העדים לידע בדיוק סכום הנכתב בהשטר כדי שיוכלו להעיד עליה.

והנה בזה באמת היה מקום למר דלא צריכים לחוש מכמה טעמים. ראשונה דהרי מבואר שם בס"י מה' כסע"ף ח' דהא דצריך להרחיק שני שיטין הוא כשיעור כתב העדים שזה יותר מכתב ידי סופר אבל אם הרחיק כשיעור שני שיטין מכתב ידי סופר שהוא פחות מזה לא נפסל. והיינו דלא חיישינן לסופר שיוזיף. וכיון שיעורם שכתבו הסופר לכאורה תו לא צריך לחוש שהסופר שינה מציווי המתחייב וא"כ לא צריכים העדים לקרוא מחשש זה ונמצא בנוגע לדין דאם רק יודעים מי המתחייב בשטר תו לא צריך לחוש שיוזיף הסופר להוסיף על דברי המתחייב ודברי הג' ר"ש ויטאל הנ"ל צ"ב.

אמנם שכשנענין נראה דא"א לסמוך על זה דע"י ברש"ם שם (דף קסג). בהא דלא משערין בכתב ידי סופר משום דכל דמוזיף לאו לגבי סופר אזיל וכתב ז"ל אולי לא יאבה לו ולא ישמע אליו לאורעי נפשיה אלא עושה בצינעא בתוך ביתו ואינו יודע לכוון בכתובה דקה כמו הסופר. ע"כ. והיינו דזה שרוצה לזייף לא ירצה לילך לסופר דקסבר אולי לא יאבה לו ולא ישמע אליו. - והיינו דהוא באמת מסופק דאפשר דישמע לו

חותם שבוה ע"כ דעתו להתחייב בכל מה שכתוב אבל בחתן שאינו מברר הכתוב י"ל דארברה י"ל כי סמך על העדים שיקראו שלא יהיה מחייב יותר מהמנהג.

אמנם אין דבר זה ברור ד"ל כיון שהימניה לסופר ונתן בו נאמנות כשליש שוב יכולים אף העדים לחתום דהרי הם מעידים על זה שנתן נאמנות להסופר אמנם לפי מה שכתוב בספר ישועת ישראל (עמ' ג') דדברי הרשב"א שכתב שחייב כעין שלישי אינו אלא בגדר "נאמנות" ולכן לא מהני אלא כל זמן שלא באו עדים שיעידו בבירור שלא ידע דכחו של "נאמנות" אינו אלא כל זמן דליכא עדים. אבל כשיבואו עדים ויעידו שבאמת לא ידע לא נתחייב. ומסיים דלפי"ד יצא דאין העדים יכולים להעיד על סמך זה דהרי אם יעידו שנתחייב יהיה לזה "כח עדות" ואפילו אם יבואו שני עדים ויעידו להיפוך לא יהיה נאמנים ולא יהיה אלא בגדר תרי ותרי ובאמת אינו כן ואינם אלא בגדר נאמנות ולכן אין לעדים להעיד על סמך זה עד שיכירו בבירור שידוע כל מה שנתחייב וכ"כ בסי' ערך ש"י שם בסי' מ"ה.

ובסיכום דהעדים צריכים לידע קודם חתימתם שהשטר הוא רק על זה שנתחייב לפניהם ולא על אחר. וגם צריכים לדעת סכום הכתוב בהשטר שלא יהיה כתוב יותר ממה שבאמת התחייב החתן עצמו.

### ג) קריאתה ברבים.

אמנם כבר מבואר לנו בדברי הרמ"א שאף שצריכים לקרותו אבל אם אחר יקרא השטר ברבים כיון דאיכא אימתא לשקר ברבים הוי כאלו קראוהו בעצמם ומזה נשתרוב המנהג לקרות הכתובה ברבים תחת החופה כיון דהעדים אינם מדקדקים לקרותו, (וגם יש הרבה פעמים שאין הזמן מספיק לקרותו) וסומכין על זה שקורין ברבים ולכן יכולים לחתום דהוי כהא רבני נחמן דחתם בקריאת סופר שלו אע"פ שהוא לא קראו

מדברי הרמב"ן בכ"ב דף קסב. דכתב בדמקום דחסר שני שיטין כל השטר פסול דכיון דרואין דחסר שני שיטין שוב חיישינן שמא חסר יותר ואינו ידוע לנו כמה עיי"ש ומובא בדבריו בשער המשפט סי' מ"ה ס"ק ג' וכן בגליון רעק"א הנדפס מחדש ממכון ירושלים שם וצ"ע בזה דכיון דתחלת השטר הוא כתב ידי סופר למה לא נסמך על כתבו דהרי בכתב סופר לא חיישינן לזיוף. וע"כ דרק לענין לכתחלה סמכינן שמתר להשאר חלל דלא חיישינן שהסופר ילך ויזייף אבל לא נוכל לסמוך על זה להוציא ממון. ודו"ק. והא דבשטר שבא לפנינו מלא דנים על פיו ולא חיישינן לזיוף דסומכין על העדים שלא חתמו והשאירו לפנים מקום חלל.

אבל אכתי יש אופנים שלכאורה סגי בידיעת שם המתחייב לחוד אף בלא ידיעת כל הפרטים והוא באופן שאין המתחייב בעצמו יודע בדיוק כל פרטי התחייבותו כגון חתן בזה"ל שאינו יודע בבירור כל ההתחייבות בהכתובה דבזה היה אפשר לומר דכיון דאינו סומך דעתו לסכום מסוים גם מסכים להתחייב כל מה שיכתבו וכעין הא דאיתא בשו"ע סי' מ"ה סעיף ג' (בשם הרשב"א) דבחתם ידו בשטר שברור לנו שאינו ידוע סכום הכתוב בשטר דחייב משום דדעתו להתחייב בכל הכתוב וכעין שלישי דמבואר בסימן נ"ה דבמסר לשלישי ואינו ידוע בברור מה יעשה השלישי דדעתו להתחייב בכל מה שיעשה השלישי. וא"כ לכאורה באופן זה לא צריך לידע סכום הכתוב בשטר הכתובה כדי להתחייב.

אמנם באמת אינו כן מכמה טעמים ובראשונה דאף דהחתן לא ידע בדיוק הסכום שמתחייב אבל דעתו והסמכתו הוא רק להתחייב בסכום שרגילים להתחייב. ואף דלא טרח לשאול ולקרות הוא רק משום שסמך דעתו באמת שההתחייבות הוא כפי האופן הרגיל ומקובל אצל כולם אבל ודאי הדבר ידוע דאין דעתו להתחייב בכל מה שיאמר. ואינו דומה למי שחותם עצמו על התחייבות שהוא לא לפי הסדר ואעפ"כ

ומדבריו מבואר לנו עוד ענין אחר בזה והוא להצריך שיהיה הקורא "מי שיש לו אימתא דקדושא בריך הוא" דזה מגלה לנו בכיורו שקורא בצדק כל מלה ומלה. דחוץ מזה שיש לו אימתא דציבורא לשקר גם יש לו אימתא דשמיא לשקר (והא דסומכין בזה על חזקת צדיק אף דבכל דיני עדות לא מוסיף לנו כלום חזקת צדיק שלו צ"ל דכאן דאין הקורא העד ואינו נאמן בתורת עדות אלא גילוי מילתא בעלמא מהני גם זה שהוא בחזקת צדיק (ועיין בזה בחזו"א אה"ע סי' צ"ב).

ובאמת דשם מבואר דסמכו בזה על צדקת הקורא הצדיק ולא נזכר ראייה של קריאתו בציבור. ובדברי הגר"ש ויטאל נזכר ענין קריאתה בציבור וכן באמת מבואר ברמ"א באב"ע וכדהעתקנו לקמן. וא"כ י"ל לדדידן דקורין בציבור לא צריך לעשות ענין זה של איש חשוב מ"מ מבואר לנו שאם אנשים גדולים קורין הכתובה מוסיף בכיורו הענין. וכנראה דבזה נתהווה המנהג שמכבדים איש חשוב לקריאת הכתובה וכלשון הראשונים זקני העיר וחכמיה, ואף דקורין גם בציבור בכל זאת הכל מוסיף בכיורו והיינו דכל זה מוסיף בכיורו הענין (ולא כעובדא ששמענו שמישהו נפגע מזה שקרא לקרות הכתובה דהרי ענינו רואה שכבר מזמן הראשונים היה נוהגים דוקא זקני העיר וחכמיה בקריאתה והיינו כטעם הגי"ל) ובאמת ע"י לקמן בסיום דברינו אות ט' דיתבאר בס"ד עוד טעם להצריך דוקא איש חשוב ולא שמש בהכ"נ וכיו"ב.

### ד) קריאת כולו

ולפי הנ"ל מבואר דצריך לקרות כל מלה ומלה בקול ולא להכליע הדיבורים כיון דצריכים העדים לידע שלא ניתוסף בה שום תוספתת חיוב. ואם יכליע הדיבורים צריכים לחוש דאפשר דבחלק זה יש תוספת חיוב וכיו"ב ולא יוכלו לסמוך לחתום. וכן שמעתי עובדא אצל אחד שקרא הכתובה והכליע הדברים ונימוק טעמו על פי תוס' בפסחים

בעצמו כיון דאיכא אימתא לשקר וה"נ בזה ומשמע דר"י נהג כן לכתחלה.

וז"ל הרה"ק המקובל מוהר"ש ויטאל בכת"י (מובא בספר פנים במשפט סי' מ"ה סעיף ב') וז"ל ומטעם זה אנו רגילים לחתום בשטר הכתובת שקוראין אותו לפני הציבור תחת החופה וחותמין בה ת"ח או זולתן שלא נמצאו בעת שומת הגדוניה וקרובים העדים להיות נקראים ערי שקר שמעדיין מה שלא ראו, אמנם להיות שקוראין אותה בציבור לפני החתן והכלה והם שותקין (היינו שזה ראייה שהסכימו לזה) ואף שטעה או הויד הסופר (היינו שהיה צריכים לחוש כן) ובמקום אלף כתב אלפיים או להפכו אפ"ה נהגו לחתום בכתובות כל הנמצאים שם מן הטעם שנקראה בציבור והכל על זה הדרך בכל הסכמות הציבור וגו'. הואיל וקוראים אותו לפני הקהל ועדה יספיק וחותמים בה ומעידים עליה ולא איקרי עדי שקר. עכ"ל. והיינו כנ"ל דסומכים על זה דבריים לא משקרי וזה על פי הרמ"א הגי"ל.

ומצאתי עוד מבואר בראשונים ע"י בספר תשובות ופסקים מאח חכמי אשכנז וצרפת סימן קכט ומצוין באוצר פוסקים שם בסימן ס' וז"ל נראה לש"ר מנהג קדמונינו להקרות את הכתובה זקני העיר וחכמיה לידע אם נכתבה על היושר ואין לומר לסופר שיביאנה לפני הרב קרם שיכנסו הקהל ולחוש מפני הטורח אין לסתור המנהג כי מנהג אבותינו תורה הוא והבין מורי בו כי מתחלתה נתקן כי יש כמה עדים שחותמין על הכתובה שאין יודעין מה טיבה או מאי כתוב בה לפיכך כשוראין שקורין אותו זקני העיר ומדקדיקין עליה סומכין עליה העדים בלי חשש שאין בה עול וכדאמרין פ"ב דגיטין רב נחמן קרי קמיה ספרא דינא וחתום ודוקא רב נחמן וספרא דינא אבל איניש אחרינא לא והני שקורין את הכתובה אינן אלא חכמים ונבונים בתורה ואית להו אימתא דקדושא בריך הוא. ומ"מ אי איכא איניש ידיעי למיקרי לית למיחתם הנהו דלא ידעי כטיב הכתובה. עכ"ל.

ערעור ע"כ הכל כדין וכשורה ושפיר יכולים לחתום על סמך הנ"ל.

ואף שודאי לכתחלה צריכים לשמוע העדים בעצמם מ"מ כיון שיש לנו על מה לסמוך הורה לנו רבינו הרמ"א שלא נערער כדי שלא להוציא לעז על כתובות הראשונות - והיינו שאין להוציא לעז על הראשונים שסמכו בזה ולכן אין פוסלים בזה [ומזה לכאורה נלמד דכל כתובה שבא לפנינו שדרו בני זוג על סמך זה אם יש מקום להכשירו אין כדאי להחמיר להצריך כתובה חדשה שלא להוציא לעז על זמן הראשון, וכמובן כל מקום וזמן לפי מה שהוא והכל לפי ראות עיני המורה]

ולכן אם שמעו העדים קריאתה יכולים לסמוך אפילו לכתחלה וכדברי הרמ"א כאן בסימן מ"ה אבל בלא שמעו קריאתה אף בדביעבר כשר אבל מ"מ לאו שפיר עבדי.

אמנם אכתי יש לדון כאן מטעם אחר דהרי העדים צריכים להוציא קול לענין לקוחות והקול צריך להיות גם על סכום המעות ואי לא ידעו הסכום האיך יכולים להוציא קול על זה ועי' לקמן אות ח' שיתבאר פרט זה בס"ד.

### (ו) חתימת העדים לפני החופה.

וראיתי בספר כתובה כהלכתה מהגאון רש"א שטערן שליט"א שכתב לתמוה על הנהגים לחתום העדים בלי קריאתה גם לפני החופה שהוא לפני קריאתה רביים דכל סמך העדים אינם אלא דבזה שקראו רביים ידוע להם אמיתת הדברים אבל לחתום לפני הליכתם לחופה דעייין לא היה קריאה לכאורה אין לזה תוקף כיון דאינו ברור להם הנכתב בהכתובה וצ"ב.

ועיי"ש שכתב ליישב. דהרי כל הטעם דצריכים לקרותו הוא רק שמא הוסיף תנאי וכיון דבכתובות שלנו כולם שווים לטובה בלי שינוי אחד מחבירו אין צריכים לראות אלא שם החתן והכלה. ולכן מסיים דבכתובות שלנו באמת אינם צריכים

דף קב; להענין של קריאה רביים אינה אלא לעשות הפסק בין כוס דברכת אירוסין להכוס של ברכת נישואין והגאון ר"פ עפשטיין ז"ל רבב"ד דירושלים הורה לו לקרותו כולו מלה במלה בקול כיון דכן נהגו אין לשנות שום דבר. והיינו כנ"ל שהוא באמת מנהג קדמון במדינת אשכנז וכמו שמבואר הנ"ל וכ"כ גם המהר"ש ויטאל שהוא מגדולי ספרד. וענינו בכדי לאמת חתימת ידי העדים דהרי חותמים בלא קריאתה וכנ"ל.

### (ה) במקום דלא שמעו העדים קריאתה.

אמנם לפי הנ"ל מבואר דקריאתה לא מהני אלא במקום דשמעו העדים הקריאה כל מלה ומלה אבל במקום דלא שמעו קריאתה היה צריך להיות הדין דבאמת לא מהני דהרי אינם יודעים מה שחותמים.

והנה אף שבאמת לכתחלה צריכים העדים לשמוע קריאתה מ"מ אף בלא שמעו יכולים לחתום כדמבואר ברמ"א אה"ע ס' ס"ו סעיף א' וז"ל וכן שיש עדים על הכתובות שקראו תחת החופה אע"פ שהם לא שמעו הקריאה, אע"פ דלא שפיר עבדי אין לשנות מנהגן שלא להוציא לעז על כתובות הראשונות. עכ"ל. והיינו דאף בלא שמעו שום חלק מקריאתה יכולים לחתום וצ"ב דהרי באמת אינם יודעים מה שכתוב ומה שקראו והיאך חותמים עדות כזה.

אמנם הביאור צ"ל ג"כ כנ"ל והיינו דהרי יודעים שחותמים על הכתובה של פלוני העומד לפניהם. ויודעים שקראו רביים. ולכן אם היה כתוב חיוב על אחר ודאי דהרבים היה מעוררים בזה. וכיון דהקורא ודאי קראו לאמיתו כיון דיש לו אימתא רביים. וגם אף אחד לא ערער לומר שהוא חיוב על אחר שוב יודעים העדים בבירור שלא נכתב שם דבר שא"א לחתום דהרי קראו רביים בלי ערעור. וגם יודעים שלא נכתב שום דבר שלא מן הרגיל דגם בזה היה כבר ערעורו של רבים וכיון דלא שמעו שום

חתימתם עדיין לא קראו כיון דלא הוציא מתוך ידם עד לאחר הקריאה וכדנבאר בס"ד.

וכן מבואר בש"ך סי' ל"ט סעיף י"ג בהא דכתב הרמ"א דהעדים לא יכתבו שטר להמלוה קודם ההלוואה עד דאיכא ציווי הלוה והטעם ביאר הש"ך בשם המ"מ דחיישינן שמא יפלו מיד העדים ליד המלוה ויגבה שלא כדין. וכעין זה כתב הרמ"ה בב"ב פרק י' פ"ט (ז) דהטעם דהעדים אין חותמין קודם ציווי הלוה דחיישינן דילמא מייתי ויבא השטר ליד המלוה ויגבה שלא כדין. ולכאורה תמוהים דבריהם דהיאך אפשר לחתום שטר קודם שיש הלוואת מעות או עכ"פ ציווי המתחייב שרוצה שיחייבו אותו בשטר דקודם לכן לא שייך שום חתימת העדים ועדות שקר הם ולמה צריך כאן להמציא חששות כאילו שמא ימותו העדים או יפלו מידם וכיו"ב.

וע"כ מבואר מזה ע"כ דהעדים יכולים לחתום על שטר שעדיין לא היה המעשה דאין כונתם להעיד בשעת חתימתם וכונתם הוא רק לחתום ויהיה השטר שמור בידם עד המעשה ואז יוציאו מידם ונמצא דמעכבין עדותם עד שיוציאו השטר מתחת ידם ונמצא דעדותם הוא לכתחלה על הזמן שודאי השטר להעיד וקודם לכן ליכא שום הגדת עדות.

וכן מפורש ברמב"ן בכתובות דף כא. כשדן בענין מיחוי כשיקרא מסיים ז"ל אבל בעלמא כותבין וחותמין ורואין המעשה ומוסרים השטר ליד בעליו. ע"כ הרי דמותר לכתוב שטר קודם המעשה על הסמך שיבא אחר המעשה ליד הבעלים כדן עכ"פ מבואר דכשחותמין על הסמך שאח"כ יהיה המעשה מהני.

ולכן גם בנידון זה כשחותמין קודם קריאתה כיון דידועים דאח"כ יקרא ברבים ויברר להם אמיתת הדברים. וקודם שיקראנו ישגיחו שלא יבא ליד האשה שפיר יכולים לחתום.

קריאה. ומ"מ מסיק דלרווחא דמילתא יסביר המסדר קידושין להעדים לפני חתימה בדיוק הנכתב בהכתובה בקצרה עיי"ש.

והנה כמה דסיים נפתח. מה שכתב דבכתובות שלנו כולם שווים. באמת אינו כן דהרי יש נוהגים להוסיף סכום במטבע הנהוג כגון הנוסח של הגאון ר"צ מרקוביץ שליט"א ראש ישיבת קרלין. דהוסיף לכתוב "ועוד הוסיף סך חמשת אלפים דולר". (וטעם הדבר כיון שסכום הכסף זקוקין אינו ברור נוהגים להוסיף סכום חשוב שהוא קצוב וידוע) וכעין זה נהג הגאון מנחת יצחק וכוה אין כולם נוהגים כן ועכ"פ א"א לומר דכל כתובה סכומו ידוע.

ועוד אפילו היה כל הכתובות סכומם שווה אבל זה ודאי דאפשר לחתן לחייב עצמו יותר ואם יבא כתובה לפנינו שיהיה כתוב בו סכום יותר מן הרגיל ויטעון האשה שהחתן התחייב יותר יהיה נאמן (אם לא דנימא דיהיה כדן מרומה). וא"כ אין לעדים לחתום עד שיברר דבאמת דהכתובה נכתב כרגיל בלי שום תוספת של חיוב יותר ממה שכולם רגילים לחתום. וכמו שכתב הגאון הק"ר ר"ש ויטאל הנ"ל אות ג דאל"כ העדים אין להם לחתום. ואם לא יבררו לפני חתימתם ליכא כאן חתימת העדים.

ולמה שכתב בחחילת דבריו ליישב מנהג זו דרק לראות שם החתן והכלה סגי והיינו כנ"ל באות א'. דבתחלה צריך לידע מי המחייב הנכתב בהכתובה. אבל ליישב מנהג העולם עדיין לא הועיל דהרי ענינו רואות דחותמים אף בלא שום קריאה אף בלא קריאת שם החתן והכלה. וצ"ב כנ"ל על מה שמכו לחתום קודם קריאה.

אמנם לענ"ד נראה דאף דעדיין לא קראו שום חלק מהכתובה שפיר יכולים לחתום הכתובה ולהניחו ביד המסדר הקידושין עד שיקראנו ברבים ואז כשיברר להעדים (על ידי הקריאה ברבים) שהכל נכתב כדן ימסרנו להכלה. וליכא כאן חסרון דבשעת

יכולים לחתום וסומכין על הרב המסדר שלא יוציא הכתובה מתחת ידו עד לאחר הקריאה ואז יברר הכל על בוריו ואז ימסרו להכלה לאחר שעדותם מבורר יפה יפה ויש להוסיף דלא רק דסומכין על הרב המסדר אלא דגם משגיחין בעצמם שלא יומסר להצד השני עד לאחר הקריאה שיתברר להם אמיתת הדברים.

(ובאמת זה יכול להיות עוד סמך שמקפידים העולם שהעדים יראו המסירה להכלה. ועיי' בספר כתובה כהלכתו ח"ב סי' ז' בשם הגר"ש אלישיב שליט"א דאף דלא ידוע לנו טעם הדבר מ"מ כיון שהגאון ר' איסר זלמן נהוג כן יש לנהוג כדבריו. ולפי הנ"ל שפיר מוכן דאין הכונה דצריך "עדי מסירה" רק צריכים לראות הקריאה ורואין שרק או נמסר להכלה ובוזה אז מאשרים דנגמר עדותם, ועייין בזה)

ואף דפליגי הרי"ף ושאר ראשונים לקמן בסמ"מ מ"ז סעיף לה. אם העדות נגמר בשעת המסירה או בשעת החתימה ועיי"ש דפליגי אם העדים נעשה קרובים לאחר חתימתם לפני המסירה דדעת הרי"ף דפסול השטר כיון דעדותם לא נגמרה אלא בשעת המסירה. ודעת החולקים דכשר דמיד בשעת חתימה נגמרת עדותם. ולכאורה דברינו הוא רק להרי"ף דעדותם נגמרת רק בשעת המסירה. אבל באמת לא דמיא דהרי מבואר בהנ"ל דהרבה ראשונים סוברים דיכולים לחתום קודם ראיית המעשה ובוזה ודאי לא נגמר עדותם עד שעת מסירה. וע"כ דכאופן שדעתם שלא להעיד עד המסירה לכו"ע מהני ואין עדותם חל עד אותו הזמן וכל פלוגתתם אינו אלא באופן שקאי הרי"ף שחתמו על עדות שכבר היה המעשה ובוזה חידש הרי"ף דאף דחתמו על מעשה שכבר היה ודעתם להעיד מיד בשעת חתימה מ"מ כיון דעדיין לא הוציא העדים השטר מתחת ידם לא נגמרה עדותם ובוזה חלקו החולקים אבל באופן שגם בדעת העדים אינם להעיד עד לאחר שיצא מתחת ידם, וביותר דאין יכולים להעיד דהרי עדיין אינו ברור להם

ודבר זה שחותמים על דעת המתחייב באופן דלא קרא השטר עדיין ודאי לא גרע מזה שעדיין לא נעשה המעשה. ולא מיבעי לדעת הש"ך בסימן מ"ה ס"ק י"ב דאף באופן דלא נקרא כלל אם חתמו העדים בלא קריאה ומסרו להזוכה ואח"כ נתבאר שבאת חתמו. דעדותם מהני דדין קריאה אינה לעיכובא (היינו לעיכובא קודם מסירה אבל ודאי אח"כ צריכים להתברר שחתמו על מה שרצו לחתום) וכן דעת הגר"א והעררך השולחן שם ולדבריהם ודאי דיכולים לסמוך על זה שיקראנו אח"כ בשעת החופה ואפילו להחולקים וכמו שמבואר בסמ"ע שם דודאי אם ימסרו השטר לפני חתימתם ליכא כאן שום עדות כלל (וכן עיי' בספר אולם המשפט שתמה על סברת הש"ך דלחתום ולמסור בלי לברר עדותם לאו עדות הוא כלל) וכן דעת הט"ז והתומים ובאר היטב שם מ"מ עכ"פ לא גרע חתימה לפני קריאה מחתימה לפני שבכלל היה המעשה ואם שם מהני על סמך שלא יוציאנו השטר מתחת ידם כל שכן כאן דמהני ועכ"פ ודאי לא גרע ולכן יכולים העדים לחתום על הסמך שבשעת החופה יקראנו ברבים ושם יתבאר אמיתת הדבר.

ודבר זה יכולים ללמוד מתורתו של הגאון רש"י איריבך וז"ל הנרפס בקובץ באו"י גליון נה עיי"ש דדעתו דעדות הכתובה הם ג"כ עדות על עצם המעשה קידושין. וחכם אחד הקשה דכשחותמין קודם החופה והקידושין לא שייך לומר דהעדים מעידין על הקידושין וכתב וז"ל אבל הטופס של הכתובה נשאר ודאי ביד הרב המסדר הקידושין והעדים שפיר סמכו עליו שהוא לא תגיע לאחד מן הצדדים רק לאחר שתתקדש כדן לפני עדים כשרים (וגם ימסרו לה באותו הזמן שהעדים חתמו) ע"כ הרי שברור דבריו שכותבים וחותמים ומעידים על הקידושין אף שעדיין לא נעשו דיודעים העדים שהשטר תשמור ביד המסדר הקידושין עד לאחר הקידושין ובוזה שפיר הוי עדות מעליא דהעדות אינו מעיד אלא לאחר זמן וה"נ לענין קריאה

ומבליעין בקריאתה שלא לביישה ולא מרגישים העולם ורק העדים יודעים מזה. אין לומר כיון דלא קורין מלה במלה צריכים לחוש לכל כשרות השטר כיון דלא קרא כולו. והיינו משום דהאימתא דציבורא הוא לקרות שקר לפני הציבור ואם יתברר שקרו יהיה קלונו מרובה. אבל שקר כזה דהוא באמת בצדק דהרי כן הדין וגם העדים ידעו מזה אפילו אם אחר ירגיש שקרו לא יהיה להקרא בושת כיון דיראה להם דבצדק עשה וכנ"ל ולכן אף שמלה זו בלע תחת לשונו אין לחשוש שגם שאר תנאים בלע כיון דבזה ליכא עולה וכנ"ל ואין זה מגיד על שאר השטר.

### חתימה בתנאים בלי קריאת כולו

אמנם אכתי צריכים לדרן בזה שנוהגים שעושים תנאים ועושים שטר תנאים, וההתחייבות בפרטיות שהוא כולל כל הסכומים לא רוצים לגלות מפני הנימוס כותבים על שטר אחר ונקרא זכרון דברים. ובדרך כלל בשטר כותבין דמתחייבים עצמם לפי המפורש בזכרון דברים ובוה הוא שטר בלי חסרון. אמנם לפעמים בלי לשים לב מחתימין העדים גם על זכרון דברים ולא נותנים להם לקרות ובוה כיון דאח"כ לא יקרא כרבים ודאי דלאו שפיר עבדי כיון דאין להם לחתום עד שיבררו שהמתחייב הוא זה שעומד לפניו.

אבל אם ישים לב שלא נכתב כאן בשטר זה שום מיחייב אחר אף אם לא יקרא כל השטר בדקדוק שפיר דמי אם המחזותנים בעצמם כתבו השטר. ובוה לא שייך החשש הנזכר לעיל אות ב, דנכתב יותר בשטר על ידי שינוי הסופר דבזה ודאי שפיר עבדי לחתום כיון דהעדים יודעים שהמתחייב רוצה להתחייב כל הכתוב בהשטר והרי בעצמו כותבו ועל זה יכולים לחתום דהמתחייב רוצה לחייב עצמו המפורש בשטר ודו"ק. כי זה מועיל יותר משליש כמבואר לעיל אות ב' שהוא אינו אלא בגדר נאמנות אבל מה שכתב בעצמו יש רצון

עדותם ודאי ולא נגמרה עדותם לכו"ע דבע"כ של עד לא נעשה עדותם ובוה כו"ע מודים בזה ודו"ק כי הוא דבר מוסכם לכו"ע וכדמוכח מכל הראשונים הנ"ל.

ולפי הנ"ל שפיר מיושב מנהג העולם דחותמים העדים לפני החופה ולא שמים לב לדקדק אף בשמות החתן והכלה. ולפי הנ"ל מיושב דחותמים ברעת שאח"כ יקראנו כרבים ויתברר לכולם וקודם לכן הוי הכתובה שמור ביד הרב המסדר ושפיר יכולים לסמוך על זה וגם הם בעצמם משיגיחין על זה וכנ"ל ושפיר יכולים לחתום על סמך של אח"כ וכנ"ל.

ובאמת בזה יש עוד טעם לזה דהרי חרן ממה שקוראין עיקר הכתובה כרבים קורין גם שמות העדים ועי' לקמן (אות י') וכיון דקורין הכתובה וגם שמותם שנחתם בסוף יודעים דזה השטר כתובה שעליה חתמו. ועי' לקמן מזה.

אמנם אכתי יש לעיין דלפי הנ"ל דמהני במקום דקורין כרבים היינו במקום שיש מעמד אנשים שמבינים לשון הכתובה (דנכתב בלשון ארמית) אבל במקום דנקרא לפני קהל ע"ה שאינם מבינים כל מה שכתוב שם יש להסתפק דאפשר דאינם יכולים לסמוך על קריאתה כיון דאף אם יקרא להיפוך מן הכתובה לא ירגיש אף אחד (וזה שכח יותר בחו"ל שאף לשון הקודש אינם מבינים). ומ"מ י"ל דעצם קריאת שקר לפני הציבור הוא חציפות ואין אדם יכול לעשותו דיש לו אימתא דציבורא דא"א לידע בבירור שאין אחד יודע מה שקורא דיכול להיות דבין הציבור יש אנשים שמבינים. ואפשר דבכה"ג טוב להעדים לקרות בעצמם ולא באחי רק לעורר.

### 1) במקום שצריך להעלים מקצת מחקריאת.

והא דמייתי הפוסקים עי' מהרש"ם (ח"ז סי' קנ"ב) וכן נהוג העולם דבמקום שלא רוצים לפרסם שהיא בעולה כותבין בעולה

ידעו הסכום של השטר יש לרזן אם יכולים לגבות ממשועבדים או לא.

ובזה יש לרזן אף בכתובה הנ"ל באות ה', והדיון הוא משני פנים אחד דנמצא דהשטר מעיד שלא בצדק דמשמעות השטר הוא דיכול לגבות ממשועבדים [דהרי כל שטר בעדים גובה ממשועבדים] ובאמת אינו יכול לגבות ממשועבדים, והוי כעין שטר מוקצב. דאף דלגבי בני חורין כשר מ"מ כיון דפוסל לגבי משועבדים פסלוהו חז"ל כמבואר בסוגיא דב"מ דף עב. ובשור"ע סי' מג סעיף ז.

ועוד יש לרזן דאף אם לא פסלוהו לגבי בני חורין מ"מ חיוב כתובה צריך להיות בו אפשרות לגבות ממשועבדי דזה הוי תקנת שמעון בן שטח דיהוי כל נכסיו ערבאין להכתובה ולא מיבעי לפי משמעות התומים סי' נד-ד' וכן הוא משמעות העור מקודש אה"ע ריש סי' סו'. דאם אינו יכול לגבות ממשועבדים הוי כשוהה בלי כתובה ובעילתו בעילת זנות אלא אפילו למה שמבואר בבית יעקב הלכות כתובות סי' סו' סעיף א דאפילו בכתובה בכתי"א דא"י לגבות ממשעבדי אין כאן איסור דשהייה בלי כתובה מ"מ כתב הגר"ש אלישיב שליט"א מובא במאסף תורני דברי משפט ח"ד דלא קאמר אלא דאין בו איסור דבעילות זנות, אלא מ"מ ודאי יש בו איסור דעבר על תקנת שמעון בן שטח, וא"כ צ"ע איך סומך הרמ"א על שטר שנקרא ברבים. במקום שלא שמענו העדים בנמצא דאין השטר ראוי לגבות ממשועבדים.

אמנם באמת פקפוק השני יש ליישב בקל דאף שהעדים אינם שומעים סכום הנכתב בכתוב מ"מ יודעים שהוא כתובה וכל כתובה יש בו מאתיים וזו תקנת חז"ל ובוה גופיה יוצא הקול דיש בו חיוב כתובה וממילא ידעו כל העולם דיש בו חיוב מאתיים ויהירו הלקוחות שלא לקנות יותר ממנה ומאתים. אבל אכתי צ"ע הא דאינו קצבו דכיון דיכול להיות שיש בו יותר שהוסיפו תוספת כתובה ולא ידעו מזה

מפורש מהבעל דבר לחייב עצמו. אבל כמובן דוקא בתנאי שעכ"פ יראה שאינו כתוב בשטר שום מחייב אחר (או ערב קבלן אחר) רק מאלו העומדים לפנינו ודעתם להתחייב.

תצייץ בכיו"ב מה שמצינו שתמה הגרעק"א בדו"ח לכתובות דף כ"א וז"ל ומהא טעמא מתפלא אני על המעשים בכל יום שמדרך בעת קשר שידוכין לחוק הדבר חותמים שני המחותנים "בלאנקע" על מגילתא ומסורים אותו ליד שלישי ואין רשאים לעשות כן הא יש לחוש שהשלישי יכתוב על גבי השטר חוב על אחר ואם מאמינים אותו על עצמם היאך יכולים להאמינם על אחרים וצלע"ג עכ"ל. וצריכים להזהר בזה ובכיו"ב.

#### ח) ידיעת העדים כרי להוציא קול

ובאמת יש עור טעם להצריך ידיעת העדים כל הסכום והוא דבשטר (או כתובה) שחתום בעדים יכולים לגבות ממשועבדים והטעם דהעדים מוציאים הקול. ולכן בשלמא כששומעים העדים הקריאה מוציאים קול שפלוני השתעבר נכסיו עד סכום זה אבל כשהעדים אינם יודעים מה שכתוב בו אף דלגבי לחתום מהני וכנ"ל דסומכין דזה הכל בהסכמת החתן וכנ"ל באות ה' אבל אכתי ליכא קול לגבי לקוחות לענין הסכום המדויק של ההתחייבות.

ובאמת עי' בסי' ס' בש"ך ס"ק יב דאף דנקטינן דבדבר שאני קצוב חל ההתחייבות מ"מ לענין לגבות ממשועבדים פליגי בפורסקים. והטעם הוא דהלקוחות לא ידעו להזהר. כיון דאין כאן קול ברור על סכום ההתחייבות, לכן אין לגבות ממשועבדים. ועי' בתומים סי' ס"א מובא בנתה"מ שם סק"י, דאפילו באופן שיש סכום למעלה אם אין סכום למטה פליגי הפוסקים אם הוי דבר קצוב לגבות ממשעבדי והיינו דהלקוחות צריכים לידע הסכום לדעת עד איזה סכום צריכים ליהזר שלא לקנות וא"כ באופן שלא

### ט) דקדוק בכשרות השטר

אמנם אכתי לא נתברר כל הצורך דאף דמבואר בהנ"ל שיכולים לחתום על סמך קריאתה ברבים וממילא יודעים כל הנכתב בהכתובה אכתי לא מספיק דעי' בסימן מ"ב סעיף י"ג וז"ל מתקן השטרות להתכונן בוואוין וזיינן שלו שלא יהיו דחוקים בין התיבות שמה זייף והוסיף וואו או זיין ולא יהיה מרוחקים שמה מחק אות אחת כגון הה או חית והניח רגלה אחת וגו'. לפיכך אין העדים רשאים לחתום עד שידקדו היטב בכל אותיותיו. ע"כ.

והיינו דאל"כ הוי שטר שיכול לזייף וא"כ היאך יכולים לחתום על סמך קריאתה הא עדיין לא נתברר שהשטר כשר בכל פרטיו דאף דברור להם עכשיו מה שכתוב בשטר אבל לא ברור להם מה שלא נכתב בשטר ושאינו יכול לזייף.

ובאמת אף דכנראה דמעכב כדיעבד אבל מ"מ בכתובה אינו ברור דנפסל כדיעבד. דעי' בסימן מ"ה סעיף ז' דאם כתבו על שטר והניחו מקום חלל דהשטר פסול לענין פרעתי ורק לענין להד"מ כשר וא"כ לכאורה היה צריכין לומר דבכתובה פסולה עכ"פ לענין פרעתי אמנם י"ל על פי המבואר בסי' מה סעיף יז. ע"י בשער המשפט שם ס"ק ... ובחידושי רעק"א הנדפס ממכון ירושלים מכת"י שכיין דלענין להד"מ כשר ובכתובה הרי כתב קנין וכיון דידוע לנו שעשה קנין שוב י"ל דאף דמכח השטר יכול לטעון פרעתי אבל מכח הקנין אינו יכול לומר פרעתי וא"כ אין הכתובה נפסל כדיעבד. אבל אין הדבר מוסכם ויש פוסקים שחולקים בזה ע"י בישוע"י שם שהוכיח בהוכחה חזקה דנפסל אף בזה. ועכ"פ לענין להתחלה לכונע אסור וא"כ צ"ע בזה היאך חותמים העדים.

וצ"ל דגם בזה סומכין על הקורא כיון דהוא קורא ואינו מעורר שום חשד ע"כ דהכתובה כשר בכל פרטיה. ובאמת כשנתבונן לשון הראשונים שהעתקנו לעיל

העדים ואין מוצאים קול לזה נמצא דהשטר פסול לגבי משועבדים וכנ"ל דא"כ כיון דמשמעות השטר דהוא ראוי לגבות ממשועבדים ובאמת אינו כן נמצא דמעדי השטר שלא כדין ואין משהין ליה שטר זה תחת ידו.

ואפשר ליישב על פי המבואר בספר רדב"ז ח"ד סי' ע'. דאפילו לשיטת הגאונים מובא בטור סימן מ' דבעידי מסירה לחוד לא גביא ממשעבדים [דליכא קלא] מ"מ בכתובה שנמסר ונקרא ברבים מודה דגובה ממשעבדים ומובא בכנה"ג סי' מ' בהגה"ט אות ח', [ועיי"ש אם דוקא בכתובה מהני סברא זו דהדרך לקרותו ברבים או אפילו כשאר שטרות] ומבואר דאף דעל ידי עדים החתומים בשטר ליכא קלא מהני הקול שיוצא על ידי רבים שעומדים שם, ולכן בכתובה מהני אף שלא קראו העדים ליכא חסרון דדבר שאינו קצוב לגבות ממשעבדי כיון דסכום הנכתב בכתובה יודע ומפורסם על ידי העומדים שם וידעו הלקוחות ליהזר ושפיר גביא ממשעבדי לכונע [אף להסוכרים דדבר שאינו קצוב אינו גובה ממשעבדי] כיון דכל הנכתב בשטר נחפרסם על ידי רבים העומדים שם. אמנם בתנאים שהראשי פרקים אינם נקראים ברבים ואין העדים יודעים סכום הנכתב בשטר הנכתב א"א להם להוציא קול על דבר שאינו קצוב.

וצ"ל דכיון דמוציאים קול שיש שיעבוד כתובה ותוספת ממילא צריכים זה שרוצה לוקח נכסיו לברר בדיוק כמה שהתחייב כדי לידע כמה צריך להשאיר בני חורין שיכול לוקח ממנו.

וכל זה במקום שחתמו העדים על הראשי פרקים אף שלא קראו אבל אם לא חתמו א"א לברר שום דבר דאף אם יוציאו הראשי פרקים לא יגבו מלקוחות כיון דאינו מבורר מתי כתבו הראשי פרקים ואף אם יכתבו הזמן לא מהני כתב ידם לגבי לקוחות דחיישינן לקנוניא כמבואר בכמה דוכתי ע"י חו"מ סי' מ"ג.

כל הכתובה לפני העדים. ושוב חותמים ואח"כ קורין שמותם ובוה טעמא בעי' למה הוצרכו לקרות שמם אחר שכל הקריאה הוא לידע על מה הם חותמים וכאן שכבר חתמו למה יקראו שמותם.

ולפי הנ"ל בס"ק ט' מובן דנמצא דקריאתו על ידי זקני העדה וחכמיה הוא לראות שהשטר נכתב בהכשר כלי מקום להוסיף זיוף. וגם בחתימתם צריך לזוהר לכמה דברים כגון דאם הרחיקו העדים שני שיטיץ לפני חתימתן פוסל השטר כמבואר בס' מ"ה סעיף ו' במקום שיש גליון וכן בהרחיקו מן הגליון וחתמו זה אחר זה באותו שורה ג"כ פסול כמבואר בס' מ"ה י"א ולכן צריך הרב הקורא לחזור ולקרותו לראות בבירור שנחתם כדין. (ועוד יש להוסיף שצריך לברר גם שנכתב שמותם ושם אבותיהם כראוי כלי פגם. וכפרט שאין העדים רגילים לחתום שם אבותיהם. וכן ראיתי עובדא שטעו העד בכתיבת שם אביו והצריכו לכתוב שטר חדש.) מכל הלן טעמא נוהגים לחזור ולקרות שם העדים גם באופן שחתמו תחת החופה.

ונשאר לנו רק לספק אם חתימתם צריכין לקרותו בקול רם או דסגי בקריאתה לעצמה. דאם רק משום בדיקת הרב הקורא היה מקום לומר דלא צריך לקרות שמות העדים בקול רם בפני רבים וסגי לקרוא לעצמו אם לא דנימא כמש"כ לעיל (באות ג'). דגם סמכות הרב הקורא בכשרות השטר נתחזק על ידי קריאתו כרבים ולפי זה גם זה צריך לקרות שמות העדים בקול רם. וישל"ע בזה.

אות ג' דהטעם דמכבדין לזקני העיר וחכמיה לידע אם נכתבה על היוסר. ועיי"ש עוד וסומכין עליה העדים בלי חשש שאין בה עול וי"ל דהכונה כנ"ל דהכתובה הוא כדין כלי שום חשש שהוא שטר שיכול לזייף אלא הכל נכתב כדין וכלי פקפוק ולכן דייקא מכבדין לאיש מכובד דמסתמא ידוע כל הלכות שטרות וכנ"ל ושפיר סומכין עליו העדים. ולפי הנ"ל י"ל דקריאתה כרבים הוא לידע העדים מה כתוב בה ולזה היה סגי בכל אדם וקריאתה על ידי איש חכם וכיו"ב הוא לברר שאין בו עול וחשש בהשטר ולכן שכשקורא איש חשוב כרבים יש בו כל המעלות ויכולים העדים לחתום וכשר לכתחלה בכל פרטיה ודקדוקיה.

#### י) קריאת שמות העדים

והנה מנהג העולם הוא שקורין כל הכתובה וגם חתימת העדים ולכאורה טעמא בעי' בשלמא זה שקורין כל הכתובה הוא כנ"ל שיוכלו העדים לידע ולסמוך על קריאתו כאילו קראו אבל קריאת שמות העדים למה לן למקרי הרי נראה הדבר למותר וללא צורך.

ולמנהג החותמים קודם החופה באמת הוא לצורך וכמו שכתבנו לעיל אות ו' דעל ידי הקריאת שמותם נדע שזה באמת הכתובה שחתמו עליה ואין זה שטר אחר. דאם יקראו רק נוסח הכתובה עצמה ולא חתימתם היה מקום לחוש שאין זה השטר שחתמו עליה אם לא דזוהרו בוה על ידי שזה מונח ביד הרב המסדר כל הזמן וכנ"ל באות ו' עיי"ש אבל לאותם החותמים תחת החופה באמת טעמא בעי' דנוהגים דקורין

הרב שרנא פייבל הלוי רוזנבוים

## חיוב עמידה בכרכת ארוסין ושבע ברכות (א)

### ענף ראשון:

יש לדון האם יש חיוב לעמוד בשעת ברכת ארוסין ונשואין בחופה, ואת"ל שיש חיוב האם יש חילוק בין ברכת ארוסין (שהוא ברכת אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות) לברכת נשואין (שהם שבע ברכות). ונלע"ד לתלות שאלה זו במה שיש לחקור האם ברכת ארוסין ונשואין הוי ברכת המצוות או דינם ככרכת השבח, בהקדם מה שהביא בכ"י (או"ח סימן ח') בשם הארוחות חיים דכל ברכות המצוות צריך לאומרם בעמידה (ראה להלן בענף שני באריכות בעזה"י), ולפ"י י"ל דדווקא אם דינם ככרכת המצוות צריך המבכר לעמוד על רגליו אבל אם אין דינו אלא ככרכת השבח אינו מחויב לעמוד על רגליו, גם יש לדון על מי מוטל עיקר החיוב של הברכות אם על החתן והכלה כפרט או על כל צבור הנאספים, ונתעוררתי לברר כ"ז בס"ד, ויה"ר שלא אכשל בדבר הלכה, ויהי נועם ד' אלוקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

### מח' הראשונים אם יש בקדושין מצוות עשה

ובלא קדושין מדאורייתא שפיר דמי ורבנן הוא דגזור כזי שלא יהיו בנות ישראל הפקר, עכ"ל.

ובפרק א' מהלכות אישות (הלכה ד') פליגי בזה הרמב"ם והראב"ד, וז"ל הרמב"ם: קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה וכו' על אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל, לפיכך כל הבעול אשה לשם זנות בלא קדושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה, והראב"ד כתב: אמר אברהם אין קדשה אלא מזומנת והיא המופקרת לכל אדם אלא המיוחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו והיא הפילגש הכתובה כו' וי"ס שכתוב בהם (סנהדרין כא.) פילגשים קדושין בלא כתובה מ"מ אין איסור לאו אלא במזומנת עצמה לכל אדם כו' עיי"ש. ועיין במגיד משנה שם שלדעת רבינו וודאי כך היא הניסא פילגשים קדושין בלא כתובה, ועי' לח"מ שהעיר על הרב המגיד שאין ספק שנעלם ממנו מש"כ רבינו בהל'

(א) הנה בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב קונטרס מילי דברכות אות יז) כתב דזה תליא בחקירה מוקדמת אי מעשה הקנין של הקדושין הוי מצוה מצד עצמה או לא, דאם עצם הקדושין היא מצוות עשה מסתבר דגם ברכתה היא ברכת המצוה, אבל אם נאמר דהקדושין לאו מצוה היא שוב מוכרח דגם ברכתה אינה אלא ברכת השבח. הנה שורש דבר זה תליא בפלוגת הראשונים דפליגי בגירסת הגמרא (סנהדרין כ"א ע"א) דפריך מאי נשים ומאי פילגשים א"ר יהודה א"ר נשים בכתובה וקדושין, פילגשים בלא כתובה ובלא קדושין, דרש"י (בפירוש החומש סוף פרשת חיי שרה) גריס פילגשים בלא כתובה, ומשמע אבל קדושין יש בהם דבלי קדושין אסורות, אבל הרמב"ן שם חולק ואומר דהגירסא בגמרא פילגשים בלי קדושין, וכ"כ בסה"מ (שורש חמישי) דפילגש בלי קדושין מותרת, וכ"כ הרמ"ה בחירושו, ואע"ג דקדושין דאורייתא וכו' ה"מ לשווא א"א לחייבו במזומנתיה ולאוסרו בקרובותיה ולחייב עליה משום א"א, אבל אם רצה לייחד אשה בלא כתובה

מלכים פ"ד דפילגשים בלא קדושין ובלא כתובה כו', וכבר הרגיש בזה הרב ב"י ז"ל, וכן הקשה עליו בכסף משנה כאן והביא מדברי הרמב"ם בהל' מלכים שכתב במפורש שההדיוט אסור בפילגש, ולפ"ו נתבאר דברי הרמב"ם דאף דבלא קדושין היא נקראת פילגש מ"מ הדיוט אסור בפילגש ואינו מותר בה אלא ע"י קדושין.

ועיין ברמב"ן בתשובות המיוחסות סי' רפ"ד שכתב דפילגש מותרת להדיוט ורצה לומר כן בדעת הרמב"ם, וכבר הקשה עליו ברדב"ז (ח"ד סי' רכה) וכן הוא בכסף משנה כאן איך העביר עיניו ממש"כ אבל הדיוט אסור בפילגש, עיי"ש ואכמ"ל (וע"ע בח"מ וב"ש אה"ע"ז סי' כ"ו מש"כ בזה) וכן מבואר בדברי הרא"ש פ"ק דכתובות שכתב דיש מקשין על נוסח ברכה זו כו' ואם לקח פילגש וקיים פו"ר אינו מחויב לקדש אשה וכו' עיי"שה (ואי"ה להלן נעתיק לשונו) ומוכח מזה דס"ל להרא"ש בפשיטות דפילגש היא בלי קדושין ואין בקדושין משום מצוה, (וראה ברמ"א שם סי' כ"ו שהביא ההפך בשם הרא"ש ועיין ב"ח וב"ש ודוק), ובקרבן נתנאל שם מביא דברי הבית שמואל שאומר בשם הרא"ש דליכא איסור בפילגש דקדושין לאו מצוה, וכ' הוא ויש לדחות דאיירי בענין שאם לקח באיסור פילגש וקיים פו"ר אינו מחויב עוד לקדש אשה, עכ"ל, ועי' בהר צבי מה שהשיג על הקרבן נתנאל בזה.

מלכים פ"ד דפילגשים בלא קדושין ובלא כתובה כו', וכבר הרגיש בזה הרב ב"י ז"ל, וכן הקשה עליו בכסף משנה כאן והביא מדברי הרמב"ם בהל' מלכים שכתב במפורש שההדיוט אסור בפילגש, ולפ"ו נתבאר דברי הרמב"ם דאף דבלא קדושין היא נקראת פילגש מ"מ הדיוט אסור בפילגש ואינו מותר בה אלא ע"י קדושין.

ועיין ברמב"ן בתשובות המיוחסות סי' רפ"ד שכתב דפילגש מותרת להדיוט ורצה לומר כן בדעת הרמב"ם, וכבר הקשה עליו ברדב"ז (ח"ד סי' רכה) וכן הוא בכסף משנה כאן איך העביר עיניו ממש"כ אבל הדיוט אסור בפילגש, עיי"ש ואכמ"ל (וע"ע בח"מ וב"ש אה"ע"ז סי' כ"ו מש"כ בזה) וכן מבואר בדברי הרא"ש פ"ק דכתובות שכתב דיש מקשין על נוסח ברכה זו כו' ואם לקח פילגש וקיים פו"ר אינו מחויב לקדש אשה וכו' עיי"שה (ואי"ה להלן נעתיק לשונו) ומוכח מזה דס"ל להרא"ש בפשיטות דפילגש היא בלי קדושין ואין בקדושין משום מצוה, (וראה ברמ"א שם סי' כ"ו שהביא ההפך בשם הרא"ש ועיין ב"ח וב"ש ודוק), ובקרבן נתנאל שם מביא דברי הבית שמואל שאומר בשם הרא"ש דליכא איסור בפילגש דקדושין לאו מצוה, וכ' הוא ויש לדחות דאיירי בענין שאם לקח באיסור פילגש וקיים פו"ר אינו מחויב עוד לקדש אשה, עכ"ל, ועי' בהר צבי מה שהשיג על הקרבן נתנאל בזה.

וע"ע בס' אבן המשפט סי' י' מאמר נפלא מהרב פנחס רוזנבוים שליט"א ושם (בהערה 2) הקשה ע"ז דהרי גם בשחיטה בידו לעבור ולאכול בלי שחיטה ואפ"ה פשוט דשחיטה היא מצוה משום דאם רוצה לאכול בשר בהיתר צריך הוא לשחוט, וא"כ ק"ו בקדושין שמוכרח הוא לקדש כרי לקיים פו"ר ודאי נחשב זה למצוה אם היה אסור בפילגש וע"כ דהרא"ש ס"ל דמותר בפילגש וכמוש"כ בבית שמואל וכנ"ל. (ולענ"ד אין הקושיה משחיטה מוכרחת דהתם אף שאכל כבר פ"א בלי שחיטה מ"מ כל פעם שרוצה

מלכים פ"ד דפילגשים בלא קדושין ובלא כתובה כו', וכבר הרגיש בזה הרב ב"י ז"ל, וכן הקשה עליו בכסף משנה כאן והביא מדברי הרמב"ם בהל' מלכים שכתב במפורש שההדיוט אסור בפילגש, ולפ"ו נתבאר דברי הרמב"ם דאף דבלא קדושין היא נקראת פילגש מ"מ הדיוט אסור בפילגש ואינו מותר בה אלא ע"י קדושין.

ועיין ברמב"ן בתשובות המיוחסות סי' רפ"ד שכתב דפילגש מותרת להדיוט ורצה לומר כן בדעת הרמב"ם, וכבר הקשה עליו ברדב"ז (ח"ד סי' רכה) וכן הוא בכסף משנה כאן איך העביר עיניו ממש"כ אבל הדיוט אסור בפילגש, עיי"ש ואכמ"ל (וע"ע בח"מ וב"ש אה"ע"ז סי' כ"ו מש"כ בזה) וכן מבואר בדברי הרא"ש פ"ק דכתובות שכתב דיש מקשין על נוסח ברכה זו כו' ואם לקח פילגש וקיים פו"ר אינו מחויב לקדש אשה וכו' עיי"שה (ואי"ה להלן נעתיק לשונו) ומוכח מזה דס"ל להרא"ש בפשיטות דפילגש היא בלי קדושין ואין בקדושין משום מצוה, (וראה ברמ"א שם סי' כ"ו שהביא ההפך בשם הרא"ש ועיין ב"ח וב"ש ודוק), ובקרבן נתנאל שם מביא דברי הבית שמואל שאומר בשם הרא"ש דליכא איסור בפילגש דקדושין לאו מצוה, וכ' הוא ויש לדחות דאיירי בענין שאם לקח באיסור פילגש וקיים פו"ר אינו מחויב עוד לקדש אשה, עכ"ל, ועי' בהר צבי מה שהשיג על הקרבן נתנאל בזה.

וע"ע בס' אבן המשפט סי' י' מאמר נפלא מהרב פנחס רוזנבוים שליט"א ושם (בהערה 2) הקשה ע"ז דהרי גם בשחיטה בידו לעבור ולאכול בלי שחיטה ואפ"ה פשוט דשחיטה היא מצוה משום דאם רוצה לאכול בשר בהיתר צריך הוא לשחוט, וא"כ ק"ו בקדושין שמוכרח הוא לקדש כרי לקיים פו"ר ודאי נחשב זה למצוה אם היה אסור בפילגש וע"כ דהרא"ש ס"ל דמותר בפילגש וכמוש"כ בבית שמואל וכנ"ל. (ולענ"ד אין הקושיה משחיטה מוכרחת דהתם אף שאכל כבר פ"א בלי שחיטה מ"מ כל פעם שרוצה

ולענ"ד אינו מוכח מזה דכל הני ראשונים ס"ל דליכא מצוה בקדושין כלל, דאף שמצוות פו"ר יכולים לקיים ע"י פילגש מ"מ י"ל דקדושי אשה היא מצוה בפ"ע ואינו תלוי כלל במצוות פו"ר, וא"כ כיון דיש מצוה לקדש אשה אפשר דגם ברכתן היא ברכת המצוות (ואף שהרא"ש כתב מפורש דהוי ברכת השבת, וכן בדעת שאר הראשונים יש להוכיח כן מ"מ ממה שהוא יכול לקיים מצוות פו"ר שהוכיח מזה בהר צבי דליכא מצוה בקדושין נלע"ד דאינו

שנתן טעם אחר למה שאין מברכין עלי ברכת המצות וז"ל יש לומר דוודאי אין ברכה זו ברכת המצות ממש שא"א לברך כפי מה שראוי בברכת המצות שאין לברך בשעת קדושין אשר קדשנו וצונו על הקדושין משום דאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה כי הא דאכתי מיחסרא מסירה לחופה ובשעת כניסה לחופה נמי א"א לו לברך על קדושין וחופה כיון שכבר קדש מזמן מרובה וכשבא לקדש ולכנס בב"א ג"כ לא ראו לתקן לו ברכה בפ"ע כרי שיהא טופס ברכה שוה לכל, וכיון דברכת מצוה ממש לא הוי אעפ"כ לא רצו להוציא מצוה זו בלא ברכה כלל ותקנו לברך בה על קדושתן של ישראל והיינו שהקב"ה בחר בהם וקדשם בענין זוג באסור להם ובמותר להם והיינו שצונו על העריות וכדי שלא יטעה השומע לומר שבקדושין אלו בלבד הותרו המותרות הוצרכו לומר ואסור לנו את הארוסות בלא דלא תסור ולהזכיר התידן דהיינו ע"י חופה וקידושין, עכ"ד. וכן תירצו הרמב"ן והרא"ה והובא תירוץ זה גם בריטב"א.

והנה לכאוף פשטות דברי הרמב"ן והר"ן מורים דיש מצוה בקידושי אשה אלא כיון שאין בעשייתה גמר המצוה ע"כ אין ראוי לברך עליהם ברכת המצות, וכן ראיתי במאמרו של הר"ד פנחס רוזנבוים שליט"א כפי אבן המשפט הנ"ל שהוכיח כן ממש"כ הטעם שאין מברכין על מצות קדושין כשאר מצוות מפני שהיא רק חצי מהמצוה וגמר המצוה היא החופה ואין מברכין על חצי מצוה, ומזה מבואר ע"כ דס"ל ג"כ דלקיחת אשה מ"ע היא (רק חלוק אהרמב"ם בזה דגמר המצוה היא החופה) ומעיקר הדין צריך לברך עליה כשאר מצוות אי לאו הוה חצי מצוה (וכן משמע ממה שלא חלק הרמב"ן בספר המצוות, ראה להלן).

אמנם לענ"ד אינו נראה לומר כן בדעת הרמב"ן שהרי הוכחנו לעיל (באות א') בשם הגרצ"פ פרנק דלדעת הרמב"ן דפילגש היא בלא קידושין והדיוט מותר בפילגש דס"ל

ראיה וכנ"ל) וראה להלן מה שנכתוב עוד בזה בעזה"י.

### שיטת הרא"ש דברכ"א

#### הוי ברכת השבח

(ב) כתב הרא"ש בפ"ק דכתובות (סי' י"ב) וז"ל: יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה והלא אין אנו מברכין על מה שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן כיון שמברכין ברכת ארוסין בבית ארוסין ובלא חופה, ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פילגש וקיים פריה ורביה אינו מחויב לקדש אשה וכן הנושא זקינה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה כיון שאפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קדושין ול"ד לשחיטה שאינו מחויב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך דהתם א"א לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לו לקיים פו"ר בלא קידושין וגם התם אפקיה קרא בלשון צווי דכתיב וזבחת ואכלת אבל הכא כתיב כי יקח איש ועוד דבקדשים א"א בלא שחיטה הלכך מברכין על כל שחיטה. וברכה זו נתקנה לתת שבח לקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המתרת לנו ולא אחת מן העריות, והזכירו בו איסור ארוסות והיתר גשואות בחופה וקדושין שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קדושין נתקנה להתירה לו לכך הזכירו חופה לומר דרוקא ברכת חופה היא המתרת כלה, ולהכי נמי הקדימו חופה לקדושין לומר והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה שאחר ברכת הקדושין, עכ"ל.

גם הר"ן הקשה קושיות הנ"ל ותידין כעין תרצו של הרא"ש דהוי ברכת השבח, אלא

י"ל דליכא קושיה כ"כ דהא גם הרמב"ן ס"ל כן (ואף רצה לומר כן בדעת הרמב"ם עיי"ש) וכן הראב"ד בהשגות כתב כן וכמו שהבאנו לעיל, אלא שיל"ע קצת לאירך גיטא למה לא רצו הר"ן והרמב"ן לתרץ כתרוצו של הרא"ש, ולולי דמסתפינא הוה אמניא דאה"נ כוונת הר"ן לתרץ ממש כתרוצו של הרא"ש, שכמו שהרא"ש מתרץ דליכא מצוה בקדושין כיון דעיקר המצוה היא פו"ר וזה אפשר גם ע"י פילגש, כן הוא ג"כ כוונת הר"ן לפי הבנתו של הבאר שבע בדבריו, דקדושין אינם רק הכשר מצוה של פו"ר וכיון שאין בקדושין עצמם מצוה אין מברכים עליהם, ואף שכל הראשונים והאחרונים לא כתבו כן הוא משום שפשטות דברי הר"ן מורים בעליל שיש מצוה בקדושין וזה לא כהרא"ש שכתב דליכא שום מצוה בקדושין, אבל לפי הבאר שבע שלמד פירוש כוונת דברי הר"ן דהקדושין אינם אלא הכשר מצוה ותו לא שפיר י"ל שזהו גם כוונת הרא"ש, וצ"ע.

### שיטת הרמב"ם דברכ"א

#### הוי ברכת המצוות

ג) אולם דעת הרמב"ם נראה שחולק על הרא"ש וס"ל שהיא ברכת המצוות, כמו שמדויק מלשונו בפ"ג מהלכות אישות הלכה כ"ג המקדש אשה וכו' צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואח"כ מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצוות וכמו שמסיים שם ג"כ דאם לא בירך מקודם לא יברך אח"כ, אשר זו היא שיטתו בכל ברכות המצוות דאם לא בירך עובר לעשייתן הפסיד הברכה.

והנה הראב"ד בהשגות שם נחלק עליו וכתב דאין נוהגין כן אלא מקדש ואח"כ מברך, והטעם מפני שהרבר תלוי בדעת אחרים שאם תמאן האשה ולא תרצה הרי הברכה לבטלה, עכ"ד. והרא"ש פ"ק דכתובות ס"י י"ב כתב עוד טעם בדעת הסוברים לברך אחו' קדושין, דבכל המצוות לפי שמוכירין עשיית המצוה מברכין עליהן

ע"כ דליכא מצוה בקדושין, ומה שהוכיח מדברי הרמב"ן והר"ן כאן דס"ל דהמקדש אשה מצוה קעביד, נראה דיש לדחות דכוונתם לומר דהטעם שאין מברכין על הקדושין משום שאין עשייתה גמר מלאכתה אלא 'הכשר מצוה' ותו לא אבל אה"נ מצוה ממש ליכא בקדושין, ואף שאין פשטות דברי הר"ן מורים כן מ"מ מצאתי מפורש לאחד מגדולי האחרונים הרב באר שבע סי' מ"ט שהבין כן שהקשה למה אין מברכין על קידושין במטבע הקצר אקב"ו לקדש את האשה ות"י דנ"ל ליתן טעם לשבח משום דאמרין בפרק אלו מגלחים לא מבעיא לארס ולא קעביד מצוה אלא אפי' לישא נמי דקעביד מצוה אסור כו' אלמא דארוסין אינן מצוה אלא הכשר מצות קיום פריה ורביה ואין מברכין על הכשר מצוה וכן כתבו החוס' זה הטעם בפרק כל הבשר לענין מליחת בשר וניקור חלב שאין אנו מברכין ברכה עליהן, וכתב עוד דשוב מצא שכבר הקשה הר"ן קושיא זו בפ"ק דכתובות וחירצה קרוב למה שתרצתי אני משום דאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה וכו', ושוב הביא את דברי הרא"ש ותמה עליו למה משכן עצמו לחלוק על הרמב"ם וסייעתו שאסרו להדיוט ליקח פילגש הלא בנקל היה יכול לתרץ קושיא זו עפ"י הנחת הר"ן שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה והרא"ש בעצמו כתב סברא זו בכמה דוכתי ולפי דהקדושין אינן אלא הכשר מצוות פו"ר נמצא שאין הקדושין גמר מלאכתה של מצוה זו דהא אכתי מחסדא עיקר קיום המצוה דהיינו פו"ר הלכך אין מברכין על הקידושין, כן נראה לי, עכ"ל.

ונתבאר מדבריו דס"ל בפשטות דליכא שום מצוה בקדושין ואינם אלא 'הכשר מצוה' של פו"ר, וכ"כ בדעת הר"ן, אלא שמה שכתב לתמוה על הרא"ש למה משכן נפשיה לחלוק על הרמב"ם דהדיוט אסור בפילגש מלבד מה שכבר נתבאר לעיל מדברי הק"ג דליכא ראייה מדברי הרא"ש

אלא חוץ מן הטבילה, סיוע הוא להרמב"ם לשיטתו דברכת ארוסין היא ברכת המצוה, אבל אין מזה שום סתירה להראב"ד דס"ל ברכת ארוסין היא ברכת השבח ושם לא מיירי בברכת השבת, עכ"ד.

אולם לענ"ד אינו מוכח דמלבד די"ל דהראב"ד ג"כ סובר שיש מצוה בקדושין ואף שאפשר בפילגש מ"מ הקדושין הוי מצוה בפ"ע וכמו שכתבנו לעיל, הרי שגם מדבריו כאן מוכח דלא ס"ל דהוי ברכת השבח, דאם היה סובר שהוא ברכת השבח הו"ל בפשיטות דאין אנו נוהגין כן אלא מקדש ואח"כ מברך משום שהוא ברכת השבח וכמו שכתוב טעם זה ברא"ש ברא"ה וברשב"ש וכנ"ל וממה שהוצרך הראב"ד לתת טעם חדש משמע דאדרכה גם הוא מודה להרמב"ם שהוא ברכת המצוות אלא שכאן יש טעם מיוחד שאינו מברך עליה עובר לעשייתן משום שמא תמאן האשה וכנ"ל וע"ע להלן (אות ד) מה שנכתוב על דברי התוס' בפסחים כע"ז.

גם מש"כ לבאר דעת הרמב"ם דמברך ואח"כ מקדש משום דאזיל לשיטתו דעצם הקדושין הוי מצוה וע"כ מברך עליה עובר לעשייתן, אף שבדעת הרמב"ם ויראי נכון ומוכרח הוא, מ"מ יש להעיר שיש גם ראשונים אחרים שסוברים שהוא ברכת השבת ואפ"ה ס"ל דמברך ואח"כ מקדש, וגם הרא"ש עצמו שהסביר דעת הסוברים שמקדש ואח"כ מברך משום דהוי ברכת השבח לא בהכרח סובר כן שהרי בפסקיו פ"ק דכתובות סי' י"ב הביא ב' הדעות ולא הכריע מיהו בחשובותיו כלל כ"ו הביא תשו' הרי"ף והסכים עמו וכ' דהמברך אחר הקדושין טועה הוא, ובכ"י תפס דעת הרא"ש בתשובה לעיקר וכן בק"י שעל הרא"ש (וע"ע בחי' הגהות שעל הטור שחזק דעת הב"י ברא"ש וכ"ז דלא כהב"ח שסובר דפסקיו חזר בו וס"ל דב' הדעות שקולות), וכיאר הדבר הוא כמוש"כ הריטב"א בכתובות דאף לפי טעם זה דברכ"א אינה ברכת המצוות אלא לתת טעם

עובר לעשייתן אבל כאן אין מברכין לקדש את האשה וכיון שאין מזכירין עשיית המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתן, וכן בחי' הרא"ה למס' כתובות אחר שהאריך לבאר דהא דאין מברכין על קדושין משום דאין זו ברכת המצוות, סיים דלפיכך נהגו לברך אחר עשייתה. ובעיטור שער ברכת חתנים הוסיף הסבר דברכה זו אינה אלא על הקידוש [קדושתן של ישראל] והווי קידוש היום דבתר דקדיש יומא מברך על הכוס ודינה כמטבע ארוך שאינה עובר לעשייתן, וסיים ומנהגא דידן לברך בתר דקדיש לה, וע' ריטב"א בכתובות, ובשו"ת הרשב"ש סי' קפ"ו הסביר דברכה זו היא ברכת השבח והודאה כמו שמברכין על הקשת ועל הים הגדול ודומיהם שאינו מברך אלא לאחר ראייה וכו' יעו"ש.

והנה בשו"ת הר צבי הנ"ל כתב דהא דפליגי הרמב"ם והראב"ד בברכת ארוסין אם דינה לברך אותה עובר לעשייתה או לא, לשיטתייהו אולי דהרמב"ם דס"ל דעצם הקדושין מצוה לכן ס"ל דברכתה היא ברכת המצוות ומכיון שהיא ברכת המצוות בהכרח לברך אותה קודם קדושין שהרי כלל גדול אמרו חכמים בברכת המצוות דצריך לברך עובר לעשייתן דווקא ולא הוציאו מכלל זה אלא ברכת הטבילה בלבד, אבל הראב"ד דס"ל כהרא"ש דאין בקדושין משום מצוה שהרי ס"ל דפילגש היא בלי קדושין וע"כ דברכת ארוסין לאו ברכת המצוה היא ואין לברך אותה דווקא עובר לעשייתה דו"א אלא בברכת המצוה דייקא. וכתב עוד דלפי"ז לא קשה כלל קושיית רעק"א על הראב"ד מההיא דפסחים דאמאי לא אמרו חוץ מטבילה וארוסין דהתם לא דברו אלא בברכת המצוות ולא נאמר בהם חוץ אלא בברכת הטבילה לחוד, משא"כ ברכת השבח אה"נ דאיכא טובא דמברכין עליהן אחר עשיית המצוה אלא דבהני לא איירי, ולפי"ז מה שהביא המ"מ שם בשם הרמב"ן סיוע לשיטת הרמב"ם דברכת ארוסין מברכין קודם הקדושין מדלא אמרו בגמרא דילן

לירושלמי דמברכין על הארוסין כדרך שמברכין על כל המצוות, אבל לרא"ש וסייעתו דפילגשים בלא קדושין כבבלי סנהדרין הנ"ל קם ליה סברת הרא"ש דלא ניתקן ברכה בקדושין כיון דאפשר לקיים המצוה בלא קדושין גנון בפילגש, ושפיר פסק הרא"ש דלא כהירושלמי בזה.

אגב יש להעיר דבמאירי בפסחים דף ד' יש שם גירסא אחרת בירושלמי דכל המצוות מברך עליהם כו' חוץ מקדושין ובעילה, ועיי"ש מה שמבאר בטעם שאין מברכין גם על קדושי כסף ושטר לפני המצוה שמא לא תסכים לכך או ירקד השטן בין ברכה לקדושין ויהיה ברכה לבטלה עיי"ש (וזהו כשיטת הראב"ד הנ"ל) ומ"מ גם לדבריו משמע שהוא ברכת המצוות אלא שאין מברכין עליהם לפני המצוה מסיבות מיוחדות, ודוק. וע"ע בתוס' פסחים דף ד' ר"ה בלבער שמפורש דבריהם דברכת ארוסין היו ברכת המצוות שכתבו דא"צ לברך עובר לעשייתן אבל כמקום שהעושה המצוה הוא המברך אלא כשמברך אחר לא ותרע שהרי ברכת ארוסין אינו מברך אלא אחר ארוסין, עכ"ד. ועי' סידור רס"ג (עמוד צ"ו) שמבואר ג"כ שסובר שברכ"א היו ברכת המצוות.

ונתבאר מכ"ז דעת הרמב"ם וסייעתו הוא דברכ"א היו ברכת המצוות ממש וטעמא דס"ל דיש מצוה בקדושי אשה ואינו דין' לבד שאם רוצה לבעול אשה יבעול אותה ע"י קדושין, אלא שמקיים מצוה דאורייתא ממש במה שמקדש לו אשה, וכיון שהיא מצוה כמו שאר מצוות ע"כ שפיר מברך עליו ברכת המצוות. וכן כתב בשו"ת הריב"ש סי' שצ"ח וז"ל ובוודאי שלקחת האשה בקדושין היא מצוות עשה ואינה דין לבד שהרי תקנו בה ברכה כשאר המצוות, ואע"פ שלא תקנו הברכה כמטבע קצר כשאר ברכות המצוות, הוא להיות במצוה זו קדושה יתירה לישראל בענין הזוג והיא כעין ברכת השבחה כו', וביאור דבריו שהוא ברכת המצוות ממש ורק

למה שנהגו בכ"מ לברך קודם קדושין כי אע"פ שאינה ברכת המצוות מקדימין אותה להקדים ברכה למעשה.

ד) והנה לכאורה יש להביא ראיה להרמב"ם דברכ"א היו ברכת המצוות מהירושלמי בפרק הרווא (ברכות פ"ט ה"ג) שאמרו שם כל המצוות כולן מברך עליהן בשעת עשייתן חוץ מן התקיעה וי"א אף חוץ מקדושין ובעילה, אלמא דקדושי כסף ושטר היו מברכין ברכת המצוות קודם הקידושין. והריטב"א רצה לדחות הראיה דצ"ל שאין זה שיטת התלמוד שלנו והיינו מדלא אמרו בסוגיין דכתובות דמברך אקב"ו לקדש האשה משמע דס"ל שאין זו ברכת המצוות, אלא הירושלמי חולק וסובר שברכ"א הוא כמו ברכת המצוות. והנה לכאור' דחיה זו היא דוחק דמה ראה הביא מהבבלי שסובר דברכ"א אינה ברכת המצוות ממה שלא אמרו לברך בלשון אקב"ו לקדש האשה, הא יש לזה טעמים מיוחדים למה לא תקנו נוסח כזה (והרמב"ם יכול לסבור כפירוש הפשוט דברבי הר"ן דקדושין בלי חופה היו חצי מצוה) וא"כ הק"ל לפי הרא"ש דברכ"א היא ברכת השבחה שהרי אין בקדושין מצוה דאפשר לקיים פו"ר ע"י פילגש אין כתב בירושלמי דהוי ברכת המצוות (ודוחק לומר דס"ל דדעת הירושלמי דיש בקדושין מצוה מצד עצמה, דא"כ היכן מצינו שהבבלי חולק ע"ז).

והלום ראיתי בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (סימן עד) שמיישב קושיה זו בדרך נכון דס"ל לירושלמי דפילגשים בקדושין בלי כתובה כמו שמוכיח מירושלמי יבמות פ"ד ה"ד עיי"ש, וחולק בזה על הבבלי סנהדרין כא'. דפילגשים בלא כתובה ובלא קדושין (וזה דלא כהפני משה כתובות פ"ה ה"ב שמשוה דעת הירושלמי לבבלי הנ"ל, ויש להעיר דגם בבבלי יש גירסא דפילגש ע"י קדושין וכמוש"כ לעיל, וע"ע מזה בריב"ש סי' שצ"ה ושצ"ח ואכמ"ל) וכיון דלפי הירושלמי גם פילגש צריכה קדושין אי"כ אי"א לקיים המצוה בלא קדושין לכך ס"ל

עליהם, ודוחק לומר שהרא"ש יסבור שהכל מצוה אחת דהא קרא כתיב כי יקח איש אשה ובעלה.

שוב ראיתי שכבר עמד בזה בשו"ת אבן יקרה (ח"ב אהע"ז סי' ב') וכתב לתרץ דהרבר נכון מאוד לפמ"ש"כ הרדב"ז בתשובה (אלף ק"כ, וכ"ה בפירושו על הרמב"ם פ"ז מתמידין ומוספין הכ"ב) בהא דאין נדה זוכה מברכות על ספירת ז' נקיים כמו שמברכין על ספירת העומר משום שאין לברך רק על מצוה הכרחית, אבל נדה שאם לא תרצה ליזקק לבעלה ולא לאכול קדשים ולא לכנוס למקדש אלא להשאר טמאה ברשות בידה לפיכך אינה מברכת על ספירתה, וא"כ הא במצות קידושין לא כתבה התורה בדרך צווי מוחלט אלא כי יקח וכו' היינו שאם ירצה לקחת אשה אין לו לישא אותה רק ע"י קידושין וא"כ לא הוי מצוה הכרחית ולכן אין לברך עליה. אך בכ"ז יקשה הא מצות פור"ר היא מצוה הכרחית שהרי נצטוו לפרות ולרבות וכיון שא"א לקיים מצוה זאת זולת בקחתו אשה שוב הוי גם קידושין מצוה הכרחית, וע"ז כ' הרא"ש דכ"ז היה נוחא אם לא היה אפשר לקיים מצות פור"ר רק ע"י קידושין אבל באמת הא יכול לקיימה אף בלא קידושין דהיינו בפילגש א"כ שוב לא הוי קידושין מצוה הכרחית ואין לברך עליהם.

והנה יש להעיר דביסוד מחורש זה של הרדב"ז כבר קדמו הרמב"ן בפירושו על התורה (ויקרא כ"ג ט"ו) שכתב ואין כן וספר לו וספרה לה רזבין, שהרי אם רצו עומדים בטומאתם אלא שלא ישכחוהו, עיי"ש. ועי' בהערה שם (מהרב שוועל) שהביא מהנוביי מהדו"ת יו"ד קכ"ד בהגהות בן המחבר שהקשה על הרמב"ן שלפ"ז גם הטבילה אינה מצוה שהרי אם רצו לעמוד בטומאתן הרשות בידן והרי הרמב"ם מנה מצות עשה שנטבול במי מקוה והרמב"ן לא השיג עליו, אלא ודאי שכך היא המצוה שאם נרצה לטהר עצמנו נטהר ע"י מקוה א"כ גם הספירה מצוה שאם ירצה לטהר עצמו תהיה

משום שיש בה ענין קדושה יתירה לישראל תקנה בסגנון כעין ברכת שבח אבל בוודאי הוי כמו שאר ברכות שמברכין על מצוה, וכן י"ל ג"כ בדעת הרמב"ם בטעם למה אין מברכין עליו בנוסח הקצר משום שיש בזה קדושה יתירה לישראל. (וע"ע בשו"ח מע' ברכות עמוד 251 עוד טעמים).

### ביאור מה' הרמב"ם והרא"ש

(ה) והנה באמת צריך להבין את דברי הרמב"ם שסובר שזהו 'ברכת המצוות' ממש מה יענה על קושיות והוכחות הרא"ש דהלא קיום המצוה היא פור"ר וזה אינו תלוי בנשואין כלל, כי יש פור"ר בלא נשואין כמו בלוקח פילגש ויש נשואין בלא פור"ר כמו בנושא עקרה וזקינה ואעפ"כ מברכין ברכת ארוסין גם בנושא עקרה וזקינה. ויש לומר כמו שחירץ בספר דעת מרדכי ח"ב סי' ס' (והובא באוזה"פ סי' ל"ד) דזה מתיישב כטוב לשיטת הרמב"ם דס"ל דמצות פור"ר ומצות נשואי אשה הן שתי מצוות נפרדות וכן הוא מונה אותן בספר המצוות מצוה רי"ב ורי"ג, וכן בספרו יד החזקה חלקן וביארן בשני מקומות, מצות פור"ר בהל' אישות פט"ו ומצות נשואי אשה בפ"א הל"ב. וכן בספר החינוך כתב אותן בשני מקומות מצות פור"ר במצוה א' ומצות נשואי אשה במצוה תקנ"ב, ויש מקום לומר דיש חילוק בין מצות פור"ר למצות נשואי אשה בדמצות פור"ר מצוה דווקא האיש ולא האשה ומצות נשואין מוטלת בין על האיש ובין על האשה, עיי"ש. (וכבר כתבנו תירוץ זה לעיל בקיצור).

ובאמת שיש לתמוה קצת על שיטת הרא"ש שהרי מוכח מכל המקומות הנ"ל דמצות קדושי אשה הם מצוה בפ"ע ולא תליא כלל במצות פור"ר וכמו שמנאו הרמב"ם בספר המצות והרמב"ן לא השיג עליו וכן בספר החינוך וכנ"ל, וא"כ איך זה כתב הרא"ש דכיון דאפשר לקיים מצות פור"ר באופן אחר לא יברך על הקדושין הלא הקדושין הם מצוה בפ"ע ולמה לא יברך

מצות עשה שלא יבעול אותה בלא קדושין אבל כשרוצה ליקח אותה בתורת פילגש אין שום איסור בדבר, חזר והקשה על דברי הרא"ש פ"ק דכתובות שכתב דמשום שיכול לקיים פו"ר ע"י פילגש ליכא מצוה בקדושין, וכתב שזה אינו מוכן כיון שבפועל נושא אותה לשם אישות שוב יש עליו מ"ע שלא יבעול בלא קידושין, וכתב שאפשר שכוונת הרא"ש שאינו דומה לשחיטה שא"א לאכול בשום אופן בלי שחיטה משא"כ הכא אפשר לבעול בלא קדושין בתורת פילגש ועדיפא מיניה קאמר דאפי"ן מצוות פו"ר יכול לקיים, עיי"ש. ועכ"פ נתבאר בדבריו דס"ל בדעת הרא"ש שיש מצוה בקידושין וע"כ הוקשה לו דבריו הנ"ל והוצרך לדחוק עצמו, אמנם כבר כתבתי לעיל שהגרי"פ פרלא לרס"ג (עשה סט) הבין בדעת הרא"ש שליכא מצוה כלל בקדושין, עיי"ש בדבריו, ולשיטתו א"ש שיטת הרא"ש טפי דס"ל דבקידושין ליכא מצוה כלל בפ"ע אלא דילפינן מקראי דהאשה מתקדשת בדרכים מסויימים להיות כא"א לכל דבריה, וכיון שאינו מצוה א"צ לברך עליו ברכת המצוות, וגם מצות פו"ר שהיא בוודאי מצוה לכו"ע הא אפשר לקיים גם ע"י פילגש ודו"ק (אלא שיקשה עדיין קצת מה שהוכחנו לעיל דע"כ יש בקדושין מצוה, וע"י בדבריו שהאר"ך מאוד בזה והביא ראיות לכאן ולכאן), אלא שיש להעיר קצת על הגרי"פ פרלא שכתב להוכיח כן גם בדעת רס"ג דליכא מצוה בקידושין כלל ורק יש מצוה של פו"ר וכדעת הרא"ש, ולעיל הבאנו מסידור רס"ג (עמוד צ"ו) שכתב מפורש שהוא ברכת המצוות, וצ"ע. ולע"ע לא ראיתי מי שעמד בזה.

וע"י בפמ"ג בפתחה להל' ברכות (אות ט"ו ואת כ"ב) מש"כ עוד לבאר מח' הרמב"ם והרא"ש, ואכמ"ל.

### מי צריך לברך ברכת ארוסין

(ו) יש לחקור מי מברך ברכת ארוסין המקדש עצמו או אחר, ולכא"י יש לתלותו

הטהרה ע"י ספירה וכשם שמברכין על הטבילה היה להם לברך על הספירה, עיי"ש. וכן ראיתי בחק יעקב (תפ"ט סק"ו) שהקשה דא"כ איך מברכת על טבילתה וכן על השחיטה וכה"ג הרבה ברכות אלא כיון דעכ"פ כשרוצה לטבול לבעלה צריכה לספור ולטבול אמאי לא מברכת עליה ותו דלמ"ד טבילה בזמנה מצוה מאי איכא למימר, וע"כ כתב הנראה לו טעם הראשונים עיקר וכמו"ש התוס' כתובות ע"ב (וכן הוא ברבינו בחיי ויקרא טו כח) לפי שאם תראה תסתור למפרע לכך אינה מברכת ואף לדעת הפוסקים דבתענית יחיד אומרים עננו בשחרית אף שאפשר שיארע אינס ויסתור תעניתו, תירץ הרדב"ז שם דמ"מ הוי תענית שעות משא"כ בנדה דסתרי לגמרי עכ"ל, ולענ"ד דבלא"ה לק"מ דאונס לא שכיח משא"כ ברמים המצויים באשה מלאה דם וק"ל עכ"ל. וע"ע פרדס יוסף (שמות כג ד) וחכ"צ (בתוס' החדשים סי' כ"ה) מש"כ בזה.

וממוצא דבר אתה למד שלא קשה כלום על שיטת הרמב"ם דס"ל שברכ"א הוי 'ברכת המצוות' אף אם נימא שקדושין אינם אלא מצוה קיומית (וכן כתב בשו"ת בית שלמה בדעת הרמב"ם ויובא להלן בעזה"י) דשפיר אפשר לברך גם על מצוה קיומית כמוש"כ החק יעקב הנ"ל, ועל גוף הקושיה למה אין מברכין על ספירת זבה האריכו בזה כל המפרשים ומלבד תירוצו של התוס' בכתובות הנ"ל תירוצו עוד הרבה תירוצים והרמב"ם שפיר יכול לסבור גם כמו התירוצים האחרים ואכמ"ל (ע"י ספר החינוך מצוה של, ושו"ת רעק"א סי' כ"ט מש"כ עליו. וע"ע ב' טעמים בראב"ה סי' חקנ"ו, וראה בדברי חמודות נדה פ"י סקל"ה ומקור הברכה סי' א', וספר פרדס שמאי פרשת מצורע ודוק).

ושו"ר גם בקו"א לספר המקנה (סי' כ"ו) אריכות גדולה בענין זה, וגם מדבריו מתבאר דלכו"ע יש מצות עשה בקדושי אשה ואחר שמבאר דעת הרמב"ן והראב"ד בזה דרק היכן שנושא אותה בתורת אישות או יש

כשם רב שר שלום גאון דהחתן לא יברך משום דמיחוי כיהורא, ובספר המנהיג סי' ק"י כתב טעם אחר דמתוך שהחתן טרוד לא יכוון לבו לברך, ועי' בכאר שבע סי' מ"ט שכתב על הטעם הראשון שאין החתן מברך שלא לבייש את מי שאינו יודע דאין טעם זה נראה לו דא"כ יותר טוב היה לתקן שיהיו כל החתנים מברכים מתוך הסידור וכו' וכתב דנ"ל טעם לשבח משום דברכ"א היא ברכת שבח והוראה בעלמא על קדושתן של ישראל (ולא ברכת המצות) נמצא שאינה מוטלת על החתן לכך נוהגין שהרב מברך ברכ"א, עיי"ש. וכיון מעצמו לטעמו של הרא"ה והריטב"א הנ"ל.

ומתבאר מכ"ז דאין הכרח לתלות פלוגתת הראשונים אם המקדש עצמו מברך או אחר במח' הרמב"ם והרא"ש, משום ד"ל דאף אם הוא ברכת המצות שפיר מברך אחר דווקא מכל הני טעמי תריצי שהוזכרו לעיל, ואדרבה לכא"ו היה נראה להביא ראיה מדברי הראשונים הנ"ל שנתנו טעמים אחרים למה אחר מברך ברכ"א ולא כתבו בפשיטות משום דהוי ברכת השבח, דס"ל לדינא כהרמב"ם דהוי ברכת המצות וממילא עיקר החיוב מוטל על החתן לצאת ידי חובתו. ולכן רק מחמת טעמים מיוחדים תקנו שאחר יברך אבל אה"נ משמע דהחתן מחויב להתכוון לצאת ידי חובתו וכדעת הרמב"ם, אמנם באמת זה אינו מוכרח בדאמת גם לישיטת הרא"ש י"ל דעיקרה הוא כשביל החתן וכמו שנכתוב להלן, וע"כ אף אי ס"ל דהוי ברכת השבח שפיר הוצרכו לתת טעמים למה אין החתן מברך ודוק.

### אם החתן צריך לכוון לשמוע

#### ולצאת ידי חובתו

(ז) הנה אחר שבארנו דמנהגינו שהמסדר קדושין הוא מברך ברכ"א יש לדון בשאלה חשובה הנוגע למעשה בכל חופה האם החתן צריך לכוון לצאת בברכת ארוסין והאם המברך צריך להתכוון להוציא, ובהשקפה ראשונה היה נראה לתלות זה

בפלוגתא הנ"ל דלהרמב"ם כיון שדין הברכה כברכת המצות צריך המקדש עצמו שמקיים המצוה לברך ולרא"ש כיון שאינו אלא ברכת השבח גם אחר יכול לברך, ובאמת כן מצינו מפורש בדעת הרמב"ם דהמקדש עצמו או שלוחו צריך לברך ברכ"א, ועי' בריטב"א בחידושו לכתובות שכתב דטעם הרמב"ם הוא משום דס"ל דזו ברכת המצוה, וכן הוא בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם המובאים כראש ספר מעשה רוקח (על הרמב"ם) דאין ראוי שיברך ברכה זו כי אם המקדש או שלוחו שמקדש לו לא דיין ולא זולתו וקצת הממונים טועים ומברכים אותה על צד ההיקש משבע ברכות של נשואין והוא טעות, לפי שז' ברכות הן שבח להשי"ת ותפילה בעד החתן והכלה וישראל ולכן ראוי שיברך אותה הגדול שבנמצאים, אבל זאת הברכה היא ברכה על המצוה ואין ראוי שיברך אותה אלא עושה המצוה יעוי"ש.

אמנם הרמ"א (סי' ל"ד סעיף א') הביא די"א דאחר מברך וכן נוהגין, וכ"כ גם בדרכי משה אות א' והביא שכ"כ הסמ"ג וההגמ"י ובטעם הדבר י"ל משום דס"ל דברכ"א הוי ברכת השבח ולא ברכת המצוה ולכן כיון שאינה מוטלת על החתן נוהגין שאחר מברך אותן, וכן נראה מדברי הריטב"א כתובות ז: הנ"ל, וכן מבואר בחי' הרא"ה שם שאין זו ברכת המצוה ולכן מברך אותה אחר ולא זה שמקיים המצוה, אך לפי"ו יוצא שמנהגינו שהרב מסדר הקידושין מברך ולא החתן הוא ע"כ משום דס"ל שהוא ברכת השבח ונתקן לכל הצבור הנועדים ואינה ברכת המצוה לכאורה.

אבל באמת יש לדחות דאף לפי מה שאנו נוהגין שאחר מברך י"ל שפיר דהוי ברכת המצות ואפ"ה תקנו שיברך דווקא אחר ולא המקדש עצמו מטעמים מיוחדים, וכמ"ש הב"ש והבה"ט סק"כ בשם הדרישה (אות א') דהוא כדי שלא לבייש מי שאין יודע לברך, וטעם שני כתב המרדכי בריש כתובות סי' קל"א דרש"י מצא בתשובת הגאונים

אלא שבתבואות שור שם סקניט תמה עליו דל"ד כלל דאטו בעינן התם שהרב יכוין להוציא את החתן והחתן יכוין לצאת ולא נתקנה מעיקרא דווקא על החתן כמו ברכת השחיטה שנתקנה על השוחט והמברך צריך לכוין להוציא רק נתקנה על הנועדים לבית הארוסין כדמשמע בנמ' פ"ק דכתובות דגרסינן התם מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת ארוסין בבית הארוסין, וברכת חתנים פסקינן באהע"ז סי' ס"א בהדיא דמברכין אפי' בשאין החתן אצלם ש"מ דנתקנה על הנועדים וה"נ בברכת ארוסין נתקנה על הנועדים דהא בחד בבא נתנו, ותו דהרא"ש גופיה בפ"ק דכתובות מחלק בהדיא ביניהם וכתב דברכת ארוסין נתקנה לתת שבח אמצות איטור עריות וברכת השחיטה נתקנה על העשה ע"ש וכו', ע"כ.

וכן נראה מדברי הבאר שבע שהבאנו לעיל (אות ו') שכ' דברכ"א היא ברכת שבח והודאה בעלמא על קדושתן של ישראל "נמצא שאינה מוטלת על החתן" הלכך נוהגין שהרב מברך ברכ"א, ומשמע דס"ל כהתב"ש דהברכה אינה מוטלת כלל על החתן אלא רק על צבור הנועדים, ולאפוקי מדעת הט"ז שעיקר החיוב מוטל על החתן דומיא דברכת השחיטה דעיקרה על השוחט. ומשמע עוד מדברי התב"ש והבא"ש שגם אין החתן מחויב לשמוע כלל הברכה כיון דעיקר הברכה נתקנה רק בשביל הצבור הנועדים ולפ"ז לכאור' גם אם החתן חרש אפשר לברך ברכת ארוסין, שאף שהברכה נתקנה בשביל החתונה דרך היכן דאיש מקדש אשה או יש חיוב לברך ברכה זו וכשאין מקדש או לא צריך לברך כמובן, מ"מ הברכה אין לה שייכות לחתן עצמו אלא רק על הצבור הנועדים וממילא גם אין החתן מחויב לשמוע, וכן נ"ל לדקדק מלשונו של התב"ש שמדמה ברכ"א לברכת חתנים שמברך אף כשאין החתן אצלם, וה"נ בברכ"א מסתבר דאין החתן מחויב לשמוע כלל, ורק לדעת הרמב"ם

במח' הרמב"ם והרא"ש, דלהרמב"ם שדינו כברכת המצות נמצא דעיקר החיוב הוא על החתן לצאת ידי חובתו וע"כ אף אם מאיזה סיבה שיהיה אחר מברך מ"מ מחויב החתן לכוין לצאת ידי חובתו (וראיתי דבר חדש בספר נהר מצרים, דבזמנינו שהרבה הם שאינם בקיאים נראה דגם הרמב"ם עצמו שכתב דהמקדש מברך מודה הוא דיש לתקן שיברך אחר, עיי"ש וא"ש). ולרא"ש דס"ל דברכ"א היא ברכת השבח נראה לכאור' שהעיקר על הקהל הנועדים ואין החתן והכלה צריכים לכוין לצאת כלל וכמוש"כ לעיל.

אכן מדברי הט"ז ביר"ד סי' א' סק"ז נראה דגם לדעת הרא"ש דהוי ברכת השבח ג"כ יש חיוב על החתן לצאת ידי חובתו ומצד דין שומע כעונה, שהרי כתב שם לבאר דעת הרא"ש דשומע ואינו מדבר שוחט לכתחילה אם אחר מברך, דברכת השחיטה אינה באה על השחיטה עצמה דהא אין חיוב לשחיטה אם אינו רוצה לאכול אלא עיקר הכוונה לתת שבח למקום ב"ה על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה וזוהו וודאי כל ישראל שייך באותה ברכה שהרי על כולם יש איסור אלא שאין מקום לברך שבח זה אלא בשעת שחיטת שום בהמה כו' ומשו"ה ניחא בברכת ארוסין שהחתן מארס והרב מברך דגם שם מברך על איסור עריות שאסר לכל ישראל, עיי"ש.

וביאור דבריו, דס"ל דעיקר ברכת ארוסין מוטלת על החתן אלא שהחתן יוצא בברכת הרב מטעם שומע כעונה, וכדי שלא תקשה למה נחלק בין המברך לעושה המצוה ע"ז תי' שהוא דומה לברכת שחיטה, דאין הברכה על מצות השחיטה אלא ברכת הודאה על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה וכו"ע שייכים באותה ברכה וה"נ ברכ"א היא שבח והודאה על איסור עריות וכל ישראל שייכים בה. הרי דס"ל דאע"פ שברכת השחיטה והארוסין הם ברכות השבח מ"מ עיקר החיוב מוטל על השוחט ועל החתן מדמדמי להו אהרדי.

מתקדשת ונשאת, וא"כ א"ש לברך גם לדעת הרמב"ם וסיעתו, עיי"ש.

והנה כ"ז הוא לדעת התבו"ש והבא"ש שסוברים דלרא"ש ליכא חיוב על החתן בכלל וכמו שבארנו לעיל דלא נתקנה הברכה רק בשביל הצבור הנועדים, אבל לדעת הט"ז דס"ל שאף שהוא ברכת השבח מ"מ עיקרה רמיא על החתן א"ש טפי בפשיטות די"ל דמש"כ הנוב"י דעיקר הברכה הוא להוציא את החתן א"ש גם לפי דעת הרא"ש שהוא ברכת השבח דעל החתן מוטל לשמוע ולצאת ידי חובת ברכה זו, וכנ"ל. ויש להביא ראיה שהנוב"י ס"ל כהט"ז דגם לרא"ש עיקר הברכה מוטלת על החתן, שהרי בתשובה אחרת (בסימן פ"א) כ' וז"ל ומעתה ברכת ארוסין שאינה ברכת המצוות ממש והרבה פוסקים שפסקו אפי' לכתחילה א"צ עובר לעשייתן כו' עיי"ש. ומשמע שנקט כעיקר כדעת הרא"ש דהוי ברכת השבח וא"כ אין כ' בסימן א' דעיקר הברכה להוציא החתן, וע"כ דס"ל דגם לרא"ש מחויב לשמוע ודלא כהתבו"ש והבא"ש.

וראיתי דברים מחודשים ביותר בשו"ת הרב צבי (יו"ד סימן א', וע"ע באור"ח ח"ב קונטרס מילי דברכות) אחר שמעתיק דברי הט"ז דברכת השחיטה הוי ברכת השבח ומבאר דבריו דאף דלא רמיא הברכה דווקא על השוחט מ"מ מדנתקנה ברכה זו לברך דווקא בשעת שחיטה מסתבר מאוד דהשוחט צריך שישמע הברכה, ומצטרף ברכה של זה למעשה השחיטה כו' ונמצא דאף דאין השוחט צריך לכוין לצאת בברכה של זה מ"מ שמיעתו מעכבת עיי"ש. ושוב רצה לחדש כן גם בדעת הנוב"י גבי ברכת ארוסין, דוודאי ס"ל כרא"ש וסיעתו דברכ"א לא הוי ברכת המצוה אלא ברכת השבח ועיקר החיוב הוא על הנועדים ומ"מ יש גם מצוה שהחתן ישמע הברכות ואף שא"צ לכוון לצאת ידי חובה מ"מ צריך לצאת ידי שמיעה וזהו שכ' הנוב"י דעיקר הברכה להוציא החתן, ומביא ג"כ ההוכחה הנ"ל מדברי הנוב"י עצמו בסי' פ"א, וסיים

שסובר דברכ"א הוא 'ברכת המצוות' צריך החתן לשמוע ולכוון לצאת ידי חובתו.

(ח) והנה בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת אהע"ז סי' א') נסתפק אי מברכין ברכ"א בקדושי חרש, וכתב דכיון דמנהג ישראל דהמסדר קדושין מברך וכ' הב"ש שהוא מטעם שלא לכייש את מי שא"י לברך ועכ"פ עיקר הברכה להוציא את החתן וכיון שהוא חרש ואינו שומע אינו יוצא בברכה זו ואין יברך המסדר, ואם היה מקום לומר שגם הכלה שייכת בברכ"א או היה יכול המסדר לברך כדי להוציא את הכלה. ע"כ. וביאור דבריו נראה לכא' שנקט לעיקר כדעת הרמב"ם דברכ"א הוי 'ברכת המצוה' שהחתן מחויב לברך על המצוה של קדושי אשה ואף שמתעם מיוחד אינו מברך בעצמו מ"מ צריך לצאת ידי חובתו וע"כ כשהחתן חרש א"א לברך ברכה זו רק אם נאמר שגם הכלה שייכת בברכה זו שייך לברך. ועכ"פ משמע מזה דלדעת הרא"ש שאין החתן מחויב כלל בברכה זו כיון דברכה זו לא נתקנה בשבילו אלא כשביל הצבור הנועדים, וכ"כ בשו"ת בית שלמה (סי' פ"א) בביאור דבריו, דס"ל כדעת התבו"ש דאין הברכה מוטלת כלל על החתן ולכן גם כשהוא חרש אפשר לברך.

והוסיף בבית שלמה דנראה דאפי' לדעת הרמב"ם אפשר לברך בשביל הכלה, משום די"ל דאף לדעת הרמב"ם שברכ"א דינה כברכת המצוות מ"מ י"ל דהיא כמו ברכת השחיטה שהמצוה היא כשאוכל בשר לא יאכל בלי שחיטה ואף כאן המצוה כשיבעול אשה לא יבעול בלא קדושין, והט"ז מדמה להו אהדדי אלא דהוא ס"ל דתרווייהו ברכת הודאה הם וזה ליתא דשחיטה וודאי ברכת המצוה היא וכן ברכ"א לרמב"ם, ועכ"פ כיון דעיקר הברכה לרמב"ם וסיעתו על השלילה א"כ גם בנשים איתא דהא על לא תהיה קדושה גם האשה מצווה, ועוד הרי כ' הר"ן בתשו"י סי' ל"ה דאע"ג דקיימ"ל דאיתתא לא מיפקדא אפוד"ר מ"מ מצוה קעבדא כשהיא

פטור, עיי"ש (ולענ"ד יש לפקפק קצת על הוכחה זו דאף אם נימא שהיא ברכת השבח מ"מ עיקר התקנה נתקנה על זמן שאיזה מישראל מקיים מצוה זו ואם נאמר שאינו מקיים מצוה כעת איך יכול לברך, ודמיא למש"כ הט"ז דברכת השחיטה הוי ברכת השבח ואפ"ה לא אשתמיט שום אחד מהפוסקים לומר שאפשר לברך גם בשעה שאינו שוחט ופשוט ואכמל"ב). ויל"ע לדעת הט"ז הנ"ל דגם לרא"ש יש לחתן לצאת ידי חובתו, או לדעת ההר צבי דגם לתבו"ש אליבא דהרא"ש מחויב החתן לשמוע אם בכה"ג שהחתן קטן אפשר לברך או דלמא דאין שמיעתו וכוונתו חשובה כ"כ כיון שהוא קטן.

נחזור לעניינינו אם החתן צריך להתכוון לצאת ידי חובתו. הנה לדעת הרמב"ם שהוא ברכת המצוות ביארנו שבוודאי צריך החתן להתכוון לצאת שהרי עליו מוטל חיוב של ברכה זו, וכן נראה לפי כל ג' הטעמים שהבאנו לעיל למה אין הוא מברך בעצמו אי משום שלא לבייש או זיהרא או סירדא מכ"ז מוכח דעיקר החיוב הוא על החתן אלא שעשו תקנה כללית לעקרה מעל החתן ובכל גוונא יברך אותה הרב המסדר קידושין (וזה א"ש גם לדעת הרא"ש וכמוש"כ הט"ז בדעתו וכנ"ל) ורק לטעמו של הבאר שבע והקדימוהו הריטב"א והרא"ה דהטעם שאחר מברך משום דהוי ברכת השבח י"ל דליכא חיוב על החתן לצאת ידי חובתו וכדעת התבוא"ש.

ולמעשה פסק בדעת מרדכי (ח"ב סימן ט') דהעיקר דברכת ארוסין על החתן ואולי גם על הכלה כמוש"כ הנובי"ז וצריך שמסדר הקדושין יכוין להוציאם והחתן והלכה זיהרו לענות אמן על ברכתו, ובשער"י ברכה שער ס"ב אות א' (הובא באוצה"פ) כ' ג"כ שצריך כוונה לצאת ולהוציא, ובביאור שם כתב הטעם כיון דהברכות הם כשביל החתן, אלא שכדיעבד אף בשמעו סתם לא יחזור לברך כיון דיי"א דמצוות א"צ כוונה ויצא אפילו בסתם, מיהו טוב לומר להם מקודם

דאף אם ננקוט כרעק"א והתבו"ש שא"צ לכוין להוציא החתן מ"מ שמיעתו מעכבת ואם אזניו כברו משמוע דמיא כאילו זה מברך במק"א שלא בפני המקדש.

ודברים אלו מחודשים מאוד, דלא כהבנת הבית שלמה בנוב"י, וגם לא כהבנה הפשוטה בדברי התבו"ש, ולרב"ו אפשר אולי לומר דהתבו"ש לא הבין כוונת הט"ז ולכן חלק עליו אבל באמת גם כוונת הט"ז הוא רק שהחתן צריך לשמוע ולא לצאת ידי חובתו, וכנ"ל. אכן באמת צ"ע פירוש זה בתבו"ש שהרי מדמה אותו לברכת חתנים שמברך אף כשאין החתן אצלם וה"נ ברכ"א משמע לדעתו שאין החתן מחויב לשמוע כלל. ועוד קשה איך רצה לומר בהר צבי דגם לתבו"ש ברכ"א דומה לברכת השחיטה בעוד שבלשון התבו"ש מפורש החילוק ביניהם וכמו שהבאנו לעיל, וצ"ע.

ט) עוד דנו הפוסקים אם אפשר לברך ברכ"א בקדושי קטן או קטנה, ומבואר בדבריהם שהוא תלוי במח' הרמב"ם והרא"ש בגדר ברכת ארוסין, יש מהם שנקטו כהרמב"ם ויש שנקטו כהרא"ש. בשו"ת יכין ובעוז (ח"א סי' ע"ה) ראיתי שנקט לעיקר דברכ"א הוי ברכת המצוה ולכן א"י לברך בקדושי קטן כיון דאין קידושי קידושין אין כאן מצוה וכיון דאין כאן מצוה אין כאן חיוב ברכה והמברך אותה עובר בלא תשא, עיי"ש. (וצ"ע למה מתעלם שם לגמרי משיטת הרא"ש דהוי ברכת השבח). ומאיידך בשו"ת הרדב"ח ח"א סי' מ"ה כתב להפך דמסתבר שמותר לברך לכתחילה שאין נוסח הברכה אלא שבח הבורא ית' שאין אנו מברכין לקדש אשה או לישא אשה ועי"ז אנו סומכין לברך הנותן לשכני בינה וכיו"ב אע"פ שלא שמע קול תרגולא כ"ז עיי"ש, וכ"כ בשו"ת שמחת יו"ט סי' ט' (ואינו תח"י לעינינו בו) דבשלמא אם היה ברכת המצוות היה מקום לפקפק אבל כיון שהם שבח והודאה למקום כמוש"כ הרא"ש מה לי לאומרם על נשואי ארוס קטן או גדול ואינו ענין לפטור כדי שנאמר שהקטן

דכ' הרא"ש יש מקשין על נוסח ברכה זו כו' וברכה זו נחקנה לתת שבח לקב"ה אקב"ו וכו' יעו"ש.

ועיין בפמ"ג בפתיחה כוללת להלכות ברכות (אות י"ד) שתמה עליו דהרי זה או מצוה להרמב"ם או שבח להרא"ש אבל נהנין לא הזכיר דבנהנין אין אחר מברך, וצ"ע. ולענ"ד קשה יותר דהא דברי הלבוש סתראי ניהו שאחר שמארין לבאר דעתו דברכ"א הוי ברכת הנהנין מביא את דברי הרא"ש דהוי ברכת השבח כסתמא ואינו מעיר כלל שזהו שלא כדבריו ודבר זה אומר דרשני, ועוד אין אפשר לומר דהוי 'ברכת הנהנין' והרי אומר 'צוננו' והיכן מצאנו ברכת הנהנין כה"ג. והנה אחר כתיב כ"ז ראיתי בספר טעמי המנהגים (אות תתקע"ב) הביא מספר חופת חתנים ג"כ כעין זה דהטעם שמברכין ברכ"א מפני שהוא כמו ברכת הנהנין שמברכים על כל דבר הנאה שבא לידו קודם שנהנה כן מברכין תחילה על ברכת הנהנין על האשה שנתארסה לו ועכשיו נהגו שאינו מברך המקדש עצמו אלא אחר מברך כדי שלא לבייש כו'. וגם ע"ז קשה קושיית הפמ"ג הנ"ל דהא קי"ל דבברכת הנהנין אין אחר מברך, וצ"ע.

ולולי דמסתפינא הוה אמינא דאין כוונת הלבוש כפשוטו דהוי ברכת הנהנין ממש, אלא שבא לתת טעם והסבר למה צריך לברך דכמו שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה כך אסור ליהנות מהנשואין בלא ברכה אבל וודאי עיקר הברכה הוי בגדר מצוה להרמב"ם או שבח להרא"ש, ואף שמלשון הלבוש לא משמע כן מ"מ מסתבר מאוד לומר דכוונתו כמוש"כ שהרי אח"כ באותו סעיף הביא את דברי הרא"ש דהוי ברכת השבח ולא העיר עליו וכו"ל, וע"ז להלן (אות יז) ודוק, ועי"ל לפי מה שנכתוב להלן באריכות בעוה"ז דלהרבה פוסקים מצוה שיש בה הנאה הוי כמו 'ברכת הנהנין' אעפ"י שאומר וצוננו, א"כ י"ל דהוה גי"כ דעת הלבוש דמצוה של קדושי ונשואי אשה כיון דהוי מצוה שיש בה הנאה אף שעיקרה הוי

שיתכונו לצאת, ובירחון הבאר (הובא ג"כ באוצה"פ) נדפס מכתב מהאדמו"ר מגור בעל אמרי אמת שכתב דכשהוא מזדמן לחופה הוא אומר לחתן שיכוון לצאת בברכ"א כי עיקר הברכה צריך בעצמו לברך רק שלא לבייש כו', וכן ראיתי (בהערות שעל הריב"ש סי' שצ"ח) שהביאו מספר דרך המלך ריש ה"ל אישות שהעיד דבעל מנחת חינוך כשהיה מסדר קידושין היה ג"כ מצוה לחתן שיתכוון לצאת בברכתו. וכן הגרש"ז אויערבאך וצ"ל כשהיה מסדר קידושין היה מצוה לחתן בלבד להתכוון לצאת ידי חובתו ולא לכלה (מפי חתנו הרב יהודה טרגר במכתב שבסוף ספר ברכת המצוות כתקונן). וצ"ע"ק למה לא חשש לדברי הבית שלמה והנוב"י. ועכ"פ טעמם של הפוסקים האלה מבואר משום דס"ל דברכ"א הוי ברכת המצוות או אפי' הוי ברכת השבח מ"מ העיקר הוא בשביל החתן וכדעת הט"ז הנ"ל. הארמתי בכ"ז הרבה כי הוא נוגע לענינינו ג"כ לבאר אם מלבד המסדר קידושין צריכים גם החתן והכלה לעמוד על רגליהם, וכמו שנבאר אי"ה להלן.

### דעת הלבוש דהוי ברכת הנהנין

(י) הנה עד עתה הזכרנו ב' שיטות בגדר ברכ"א שיטת הרמב"ם וסייעתו דהוי ברכת המצוה ושיטת הרא"ש והנמשכים אחריו דהוי ברכת השבח, ולכא"ו מצינו כאן דעה שלישית מחודשת ביותר נגד כל הראשונים הנ"ל והיא דעת הלבוש (אהע"ז סי' ל"ד סעיף א') דמשמע דס"ל דהוי ברכת הנהנין, ד"ל כמו שמברכין ברכת הנהנין על כל דבר הנאה שבאה לידו קודם שנהנה כמו שנתבאר בלבוש התכלת סימן ר"ג כן מברכין תחילה ברכת הנהנין על האשה שנתארסה לו בין קדשה ע"י עצמו בין קדשה ע"י שלוחו ואם קדשה ע"י עצמו הוא עצמו מברך ואם קדשה ע"י השליח השליח מברך במקומו כיון שהוא עושה שליחות הקידושין ואנו נוהגין שאחר מברך כו' עי"ש, ושוב מביא

כתב טעם זה אלא שלל פירוש זה ברמב"ם כנ"ל). ועכ"פ נתבאר מזה דהב"י (והפרישה והב"ש) הבינו בדעת הרמב"ם דהטעם שצריך לברך קודם נשואין דווקא הוא משום דס"ל לרמב"ם דהוי כמו ברכת המצוה שצריך לברך עובר לעשייתו, והר"ן חולק בדין על הרמב"ם וס"ל שמברכין אחר החופה משום דהוי ברכת השבח, ואף בדעת הרמב"ם כ' טעם למה צריך להקדים הברכה לעשייה וכנ"ל.

ולענ"ד תמוה מאוד פירוש זה ברברי הרמב"ם איך אפשר לומר ששש ברכות אלו נחשבים לברכת המצוות והרי מברכים אותם גם לאחר החופה בכל שבעת ימי המשתה ואז היא כבר נשואה ואיך שייך לברך ברכה על המצוה עד שבע ימים אחר קיום המצוה. ועוד היכן מצאנו מצוה שיכול לברך עליה פעם אחר פעם בלי גבול, ואף שמצאנו בכמה מצוות קיומיות שיכול לברך עליה כל פעם שעושה המצוה היינו דווקא משום שמקיים המצוה עוד פעם יכול לברך ע"ז עוד פעם, אבל הכא קיום המצוה היה בשעת החופה וקידושין ואיך נאמר שכל פעם שעושים סעודה בתוך שבעה ימים אלו יוכל לברך ע"ז שוב ושוב, וע"כ שהוא רק ברכת השבח לקב"ה ולכן כל פעם שעושים סעודה באסיפת עם יש לשבח ולהודות עוד הפעם, וכן נראה לי כוונת הר"ן שכתב לפי שאין ברכות הללו אלא ברכות תפילה ושבח תדע שהרי מברכין אותן כל ז' עיי"ש, וכוונתו דכיון שמברכין אותו כל ז' גם לאחר קיום המצוה ע"כ שאינה ברכת המצוה דאיך אפשר לברך על המצוה כל ז' אע"כ שהוא ברכת השבח, והתימה על הב"י שהביא לשון הר"ן בזה ואפ"ה מפרש דהטעם שצריך לברך משום דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, ואינו מתייחס כלל לקשיית הר"ן.

ואולי אפשר לומר דבר חדש, דגם הב"י לא נתכוון לפרש דעת הרמב"ם דברכת חתנים הוי ברכת המצוה בכל גוונא אלא רק בברכות שעושים בשעת החופה בזה כתב

ברכת השבח (או מצוה להרמב"ם) מ"מ דינה כברכת הנהנין, ודוק.

### נגד ברכת חתנים

יא אף שבברכ"א ביארנו לעיל באריכות שיש הרבה פוסקים שנקטו כדעת הרמב"ם שסובר שזהו 'ברכת המצוה' וחששו לדבריו להלכה. מ"מ בברכת חתנים שהם הז' ברכות לא מצאנו בשום מקום מפורש שזהו בגדר ברכת המצוות, ומכל הפוסקים ראשונים ואחרונים נראה דס"ל דהוי ברכת השבח. אמנם מדברי הב"י ריש סימן ס"ב משמע שהבין בדעת הרמב"ם דס"ל שזהו 'ברכת המצוה' ואף שלא כתב מפורש כן מ"מ כך נראה כוונת דבריו שעמש"כ הרמב"ם (פ"י מהל' אישות ה"ג) צריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם נישואין, כ' הב"י דהטעם מבואר משום דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן (כמבואר בפסחים ז:; אכן הר"ן כפ"ק דפסחים ד. ד"ה ולענין) כתב ולענין ברכת נשואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר שתכנס לחופה לפי שאין ברכות הללו אלא ברכות תפילה ושבח תדע שהרי מברכין אותן כל ז' וכן נראה מדברי הבה"ג, אבל הרמב"ם כ' שצריך לברך אותן קודם נשואין וכ"ד הרמב"ן ז"ל ולא מפני שהיא בכלל מה שאמרו כל המצוות כולם מברך עליהן עובר לעשייתן שהרי אלו ברכות השבח הן אלא מפני שחופה ייחוד הוא ובעינין ראויה לביאה וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה, עכ"ל הר"ן המובא בב"י.

וכדברי הב"י רצה לומר גם בפרישה לבאר דעת הטור דס"ל כרמב"ם ולא מטעמיה שהרי סבר שאפילו אם היא נדה הוי חופה גמורה אלא טעמו משום דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן כמוש"כ ב"י עיי"ש. (ושוב דחה טעם זה בטור יעוי"ש), וע"י בבית שמואל סק"א ובתוך הדברים כ' דהר"ן כ' עוד טעם דמברכים קודם כדי שתהא עובר לעשייה וכן קיי"ל דמברכים ברכ"א קודם הקדושין כמ"ש בס"י ל"ד, (והנה לפנינו בר"ן לא

בביאור שיטת הרא"ש דאף דברכ"א הוי ברכת השבח מ"מ עיקרה מוטל על החתן, וה"נ י"ל בברכת נשואין אף אם נימא דעיקרה מוטל על החתן אין מזה ראייה כלל דהוי ברכת המצוה אלא דעל החתן מוטל לי לומר ברכת השבח זה. וחזן מזה תמוה לי מאוד היכן מצא דברים כאלה ביש"ש שהרי לא הביא שם רק בשם רב שלום גאון דמקום שאין בקי לברך ברכת ארוסין או נשואין אלא חתן לבד חתן מברך לעצמו אבל אם יש אחר לברך לא יברך החתן כו' ומזה הבין הרב הכותב הנ"ל שעיקר הברכה מוטל על החתן גם בברכת נשואין, אולם זה אינו שהרי מפורש כתב דעיקר החיוב הוא על אחר דווקא ורק במקום שאין בקי אז בדיעבד ובשעה"צ מברך חתן לעצמו, גם לעיל מזה כ' ביש"ש דהאידנא לא נהגו לברך המקדש עצמו ואפשר הטעם שלא לכי"ש את מי שאינו יודע כו' ואולי מזה סבר הרב הכותב הנ"ל דמעיקר הדין החתן בעצמו צריך לברך ברכת נשואין בחופה, אולם זה אינו דמפורש לא כתב כן רק לגבי ברכת ארוסין וכמו שמבואר בדבריו לעיל ולא לגבי ברכת נשואין דזה ודאי לא שייך שהחתן מברך לעצמו, וצ"ע.

### תמיהה על הנ"ל

(יב) אמנם באמת גם פירוש זה ברמב"ם צע"ג, דאין אפשר לומר שברכת חתנים דהיינו שש ברכות אלו (מלבד בה"ג) הוי 'ברכת המצוות' דהיכן מרומז בברכות אלו שהם ברכות השייכות למצות קדושי ונשואי אשה והרי התוכן שלהם מוכיח בעליל שהם ברכת השבח, כמו ברכת שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם שהם שבח והודאה על יצירת האדם וכן אשר יצר את האדם בצלמו, שוש תשיש, ושמת תשמח וכן בברכה אחויתא אשר ברא ששון ושמחה וכו' אשר הם שבח והודאה על עניין זווג איש ואשתו ואין כאן שום דמיון ורמז לברכת המצוות, ובשלמא בברכת ארוסין לדעת הרמב"ם שמפורש לעיל הוא בגדר ברכת המצוות נוחא שהרי נוסח

הטעם משום דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, אבל בו' ברכות שעושים כל שבעת הימים בשעת הסעודה בזה גם הבי" מודה דאפי' לרמב"ם אינו אלא ברכת השבח, ואף שלא מצאנו כן בשום ברכה בעולם שלפעמים הוא בגדר ברכת המצוה ולפעמים הוא ברכת השבח, מ"מ ההכרח לא יגונה, שהרי א"א לומר שברכת חתנים כל שבעה יהיה ברכת המצוות כמו שהוכחנו לעיל, ובוה נרוויח ג"כ שיתיישב לנו בטוב טעם מנהגינו דמברכים ז' ברכות בחופה מעומד ובשעת הסעודה יושבים, ולכאו' מ"ש שעת הסעודה משעת החופה, אמנם לפמ"ש"כ נוחא ולדעת הרמב"ם דווקא בשעת החופה נחשב לברכת המצוה ולכן מברך מעומד משא"כ בשעת הסעודה שהוא כבר אחר קיום המצוה של חופה וקידושין אז לא הוי אלא ברכת השבח ולכן אפשר לברך מיושב, כן היה נראה לכאו'.

שור' בספר אבן המשפט (סימן ז') מאמר נפלא מהרב יוחנן שור שליט"א בעניני שבע ברכות, ושם באות י' רצה ג"כ לחלק ככל דברינו דאה"נ דהברכות שמברכים בבית החתן כל שבעה הוי רק ברכות השבח וברכות להחתן והכלה אבל מה שצריך לברך קודם הנשואין הוי בגדר ברכה על הנשואין וכעין ברכת המצוה ג"כ. ועוד הביא שם מה"ש"ש סי' י"ז שמביא מתשובות הגאונים דהחתן בעצמו מברך ברכת נשואין בשעת החופה ורק כרי שלא לכי"ש את מי שאינו יודע יש לנהוג שאחר יברך עיי"ש ומזה רצה להוכיח דברכת נשואין בשעת החופה הוי כעין ברכה על הנשואין וכעין ברכת המצוה. (ועיי"ש באות י"א שחזר וכתב דנראה שאינה ברכת המצוה ממש שהליכה מפסקת בו בין ברכה לעשייה, אלא כיון שעיקרו ברכות השבח אף אם צריך לברך קודם הנשואין מ"מ לא הוי בזה דין הפסק הליכה עיי"ש).

והנה הראייה שהביא מה"ש"ש מזה דמשמע דעיקר החיוב מוטל על החתן אינו מכיר, דהא בארנו לעיל באריכות דעת הט"ז

הרמב"ם דהוי ברכת השבח כמו שמפורש בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם, וכ"ז קושיה על הבי"ש שסבר דהוי כמו ברכת המצוה ולכן צריך לברך עליהם עובר לעשייתן.

וכן יש להוכיח מדברי הפוסקים שפסקו שגם כשהחתן והכלה חרשים אפשר לברך ברכת נשואין, דאף שכתבנו לעיל בשם הנוב"י דברכת ארוסין עיקרה להוציא את החתן וע"כ צריך הוא לשמוע מ"מ זה דווקא בברכת ארוסין ולא בברכת נשואין שהוא ברכת השבח ואף אם החתן והכלה לא שומעים אפשר לברך, וכן פסק בשו"ת אג"מ (אבע"ז ח"א סי' פ"ז) דברכות נשואין צריך לברך גם בחרש וחרשת כי ברכות נשואין מעולם לא נתקנו דווקא על החתן והכלה אלא על כל המטובין בעת הסעודה והנמצאים בשעת הנשואין ולכן אף כשהחתן והכלה הם חרש וחרשת ואין יוצאין בהברכות מחוייבים כל הנמצאים שם לברך ולכן ברכות נשואין צריך לברך, ועי"ש שמדייק מדברי הנוב"י שגם ברכות נשואין א"א לברך חרש וחרשת ומתמה ע"ז, ושוב כתב דמסתבר דגם כוונת הנוב"י אינו אלא לפוטרו מברכת ארוסין ולא מברכת נשואין ומסיק כן למעשה, עיי"ש, וכע"ז כתבו עוד פוסקים ומובא דבריהם באוצה"פ ריש סימן ס"ב, ומדברי כולם מוכח דגם לדעת הרמב"ם ברכת נשואין לא הוי רק ברכת השבח ואינה מוטלת על החתן כלל, וצ"ע על הבי"ש שנראה מדבריו שמפרש דעת הרמב"ם דהוי ברכת המצוה. גם יש לתמוה עליו איך אפשר לומר דברכה זו דברכת חתנים לפעמים היא ברכת המצוה (כגון בחופה) ולפעמים היא ברכת השבח (בסעודה) דהיכן מצאנו ברכה כזו וכמו שתמהנו לעיל, וביתר קשה שהרי הוא עצמו הביא את דברי הר"ן וראיתו דא"א לומר שהוא ברכת המצוה, ואיך כותב בעצמו טעם זה, וע"ע.

**פירוש חדש בדברי הבי"ש**

**בביאור דעת הרמב"ם**

(ג) ולולי דמסתפינא הוה אמינא דאין כוונת הבי"ש לפרש דברי הרמב"ם דשכר

הברכה שם הוא אשר קדשנו במצותינו 'וצוננו' על העריות וכו' וע"כ שפיר אפשר לומר שהוא בגדר ברכת המצוה שמזכיר מה שצונו הקב"ה משא"כ בברכת חתנים מאי שייטי דברכות המצוות לכאן. וזה נ"ל כוונת דברי הר"ן שכתב ולא מפני שהיא בכלל מה שאמרו כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן שהרי אלו ברכות השבח הן, והיינו כמוש"כ שהנוסח של הברכות הוא כמו ברכת השבח ואין כאן לא רמו ולא זכר למצוה.

ואדרבה נ"ל להביא ראיה ברורה דגם הרמב"ם עצמו סובר שברכות נשואין הוי ברכת השבח ממש"כ ר' אברהם בן הרמב"ם המובא בראש ספר מעשה רוקח (ומובא לעיל אות ר') וז"ל דאין ראוי שיברך ברכה זו (ברכת ארוסין) כי אם המקדש או שלוחו שמקדש לו לא דיין ולא וולתו וקצת הממונים טועים ומברכים אותה על צד ההיקש משבע ברכות של נשואין והוא טעות לפי שו"ב ברכות הן שבח להשי"ת ותפלה בעד החתן והכלה וישראל ולכן ראוי שיברך אותה הגדול שבנמצאים אבל זאת הברכה היא ברכה על המצוה ואין ראוי שיברך אותה אלא עושה המצוה.

ומוכח מהמשך לשונו שכן הוא ג"כ דעת אביו הרמב"ם ז"ל שכתב דאין ראוי שיברך החתן אלו הברכות לפי שהם ברכה לו ואין ראוי שיברך אדם ברכה כזו לעצמו ואבא מארי כעס על חתן שבידך ברכות אלו לעצמו, עיי"ש. וכ"כ בערוך השולחן (סעיף ט') אע"ג שבברכת ארוסין כתב הרמב"ם בפ"ג מהלכות אישות שהחתן בעצמו יברך מ"מ בברכת נשואין משמע מדבריו יברך שאחר מברך, והטעם פשוט דברכת ארוסין הוא כשאר ברכת המצוות, ועל העושה לברך, משא"כ ברכות נשואין שהם ברכות להחתן והכלה שיצליחו כמ"ש בהכרח שאחרים יברכו אותם, עכ"ל. ומוכח מכ"ז דגם דעת הרמב"ם עצמו הוא ששבע ברכות הם ברכת השבח להשי"ת וברכות להחתן והכלה ואפי' בברכות שעושים בשעת החופה שנקראים ברכת נשואין ג"כ סובר

טעמים אחרים שיבוארו להלן (בענף שלישי) בעוה"י, אבל אה"נ מצד עצם הברכה כיון דלא הי ברכת המצוה אין חיוב לעמוד.

שו"ר ברמ"ע מפאנו סי' ק"ב שאלה ד' שכתב ולנו חבילות גדולות של מצוות שנהגו העם לברך עליהם מעומד כגון ארוסין ונשואין מילה פדיון הבן קביעות מזוזה ושחיטה ורכות כאלה ומנהגן של ישראל תורה היא עכ"ל. הרי שגם הוא לא כתב רק שכך נהגו העם לברך אותם מעומד אבל חיובא ליכא והטעם י"ל כמוש"כ משום דברכות נשואין לא הוי אלא ברכת השבח ולכן מצד הדיון יכול לברך בישיבה אלא דכיון שנהגו אין לשנות דמנהג ישראל תורה היא. אכן לכאוי קשה עדיין דהא כשנדקדק לשונו היטב נראה שסובר דהוי ברכת המצוות שהרי כ' שיש לנו חבילות גדולות של "מצוות" שמברך עליהם, ומשמע דהברכה היא על המצוה גופא. ויש לדחות כמוש"כ דכיון שיש מצוה ובשעת המצוה מברך עליה ברכת השבח ע"כ נחשב כאילו הברכה שייכת להמצוה אע"פ שאינה אלא ברכת השבח, ולכן קרא אותה הרמ"ע מפאנו מצוה שמברך עליה.

אמנם מדברי הדרכי נועם (כשו"ת או"ח ס"ו ס"ג) מוכח שהבין שברכת נשואין הוי ברכת המצוה ממש, שהקשה על הטעם שנתן מהריק"ש לברך ברכת נשואין מעומד (ויובא להלן בענף שלישי בעוה"י) תיפול מחמת הכלל דברכת המצוות בעמידה, ומזה רצה להוכיח דהמהריק"ש לא ס"ל האי כללא דברכת המצוות צריך לברכס מעומד, ומוכח מזה דס"ל להרב דרכי נועם שברכת נשואין הוי ברכת המצוות ממש, וצ"ע שזה נגד כל הפוסקים שס"ל דהוי ברכת השבח וכמו שהוכחנו לעיל באריכות, גם מגוף הברכות עצמם מוכח שאינם אלא שבח והודאה וממילא תו לק"מ על המהריק"ש שנתן טעם אחר לחיוב עמידה בברכות נשואין, ולפי מה שנכתוב להלן בשם האחרונים יבואר דבלא"ה ליכא שום ראייה מדברי המהריק"ש ואכמ"ל. (וע"ע בס')

ברכות הם בגדר ברכות המצוות ממש שזהו דבר שא"א וכמו שהוכחנו לעיל, אלא כוונתו דכיון שהיא ברכה שאומרים בשעת קיום המצוה, דהיינו בשעת החופה שהיא הגמר של מצות קידושין דכי יקח איש אשה ובעלה (והרמב"ם לשיטתו דס"ל דיש מצוה בקדושי אשה כמבואר לעיל באות א'), ויש לנו לדון על כרכות אלו מתי נאמר אותם לפני החופה או אחר החופה, בזה מסתבר לתת טעם שנאמר הברכות לפני החופה דווקא, דומה למה שאמרו בגמרא כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, ואין כוונתו לומר שיהיה ממש ברכת המצוות דהול"ל כן בהדיא כמוש"כ בברכ"א ואדרבה ממה שהתם מפרש הרמב"ם הטעם דברכ"א מברכין עליהם עובר לעשייתן כמו כל המצוות וכאן בברכת נשואין לא כתב כן זה גופא הוי הוכחה רלא הוי ברכת המצוות וכמו שמפורש בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם הנ"ל, וע"כ נראה דגם הב"י שמבאר טעם זה ברמב"ם אינו אלא אלא להביא סמך שעדיף לברך לפני החופה ולא לאחר החופה וכנ"ל, ויש לדמותו למש"כ הריטב"א בכתובות גבי ברכ"א (והובא לעיל באות ג') דאף שאינו ברכת המצוה יש לתת טעם למה נהגו לברך קודם הקדושין כי אע"פ שאינה ברכת המצוות מקדימים אותה להקדים ברכה למעשה, עיי"ש וה"נ י"ל ג"כ בברכת נשואין להרמב"ם, (והר"ן המובא בב"י י"ל שלס"ל סברא זו, ודוק).

ואם כנים אנחנו, הרי שנתבאר בזה דאף להב"י והפרישה ליכא שום דיעה דברכת חתנים הוי כמו ברכות המצוות, שאף ברעת הרמב"ם לא נתכוונו לומר רק דכיון דיש ברכה ויש מצוה מסתבר להקדים הברכה להמצוה, וא"ש מה שלא מצאנו לשום אחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים שיכתוב דברכת נשואין להרמב"ם. הוי ברכת המצוות, אלא כולוהו ס"ל בפשיטות דהוי כמו ברכת השבח. ואין להקשות לפ"ז למה נהגו ישראל לעמוד בברכות נשואין כיון דלא הוי ברכת המצוות, די"ל שהוא מפני

צ"כ (כהג"ה אות ה') וטעמא משום דגמר לכם לכם מספירת העומר דכתיב ביה בקמה פירוש בקומה, וכ"כ ה"ר דוד אבודרהם (ברכות השחר עמוד מה), וכ"כ בארחות חיים (הל' ציצית סי' כח) וכתב (שם סי' כ"ו) דהא דגרסינן בירושלמי כל הברכות מעומד על ברכות המצוות קאמר ולא על ברכת הנהנין, ע"כ.

וכפשטות נראה שכוונת הב"י דהברכה והמצוה הם ב' דברים גפרדים, רמה שהמצוה צריך להיות מעומד משום דילפינן גז"ש לכם לכם מעומר ומה שהברכה צריך להיות מעומד הוא מחמת הכלל של הירושלמי שכל הברכות צריך להיות מעומד, וכ"כ המ"ב עמש"כ המחבר יתעטף בציצית ויברך מעומד; ר"ל העטיפה והברכה שתיהן בעמידה העטיפה משום דכתיב לכם וילפינן גז"ש מעומר דכתיב ג"כ לכם ובעומר כתיב מהחל חרמש בקמה ודרשינן בקומה והברכה משום דכל ברכת המצוות צריך להיות בעמידה והוא רק לכתחילה דבריעבד יצא בשחיהן בכל גווני, ע"כ. וכ"כ בדגמ"ר עיי"ש.

וז"ל הארחות חיים (סי' כז) ירושלמי, כל הברכות מעומד, ועל ברכות מצות קאמר ולא על ברכת הנהנין ומצאתי סמך לזכר דכתיב ויעמוד שלמה ויברך וכן נמי מצינו בלויים דכתיב לעמוד לשרת מכאן אמרו שאין שירות אלא מעומד והשירות שלנו בעשותינו המצוות, א"כ מברך מעומד, ע"כ. והנה מהפסוק הראשון שהביא משמע דמייירי רק בברכה אבל מהפסוק השני דקאמר והשירות שלנו בעשותינו המצוות משמע דהעיקר קפידא על המצוה אבל נראה דגם בזה כוונתו על הברכה ולא על המצוה כדמסיים, א"כ מברך מעומד. ונתבאר ג"כ טעמו למה דווקא בברכת המצוות צריך לעמוד ולא בברכה"ה, כיון שאומר בהם 'וצוננו' הוא כמו עבודה שצריכה להיות מעומד כמוש"כ לעמוד לשרת (וכן פירש הב"ח ויבא להלן).

ברכת המצוות כתקונן מצות עונה שכתב פירוש חדש בדברי הרמב"ם למה צריך לברך עובר לעשייתן משום דברכות נשואין הוי כמו ברכת הנהנין יעוי"ש).

### ענף שני:

אחר שבארנו לעיל באריכות מדברי הפוסקים דברכ"א אי הוי ברכת המצוות או השבח תלוי במח' הרמב"ם והרא"ש, דלהרמב"ם הוא ברכת המצוות ולרא"ש הוא ברכת השבח, גם בארנו מח' הט"ז והתבו"ש אם החיוב לדעת הרא"ש הוא על החתן בפרט או על כל הצבור הנועדים, וכמו כן בארנו דברכת חתנים עיקרה אינה אלא ברכת השבח ושכן יש לפרש גם בדברי הב"י בדעת הרמב"ם ועיקרה אינה אלא בשביל הצבור הנועדים, יש לברר מעתה הנוגע לענינינו האם יש חיוב למברך או לחתן וכלה לעמוד על רגליהם בשעת ברכת ארוסין ונשואין או לא, ואף שכתבנו דלכא' תלוי אם הוא ברכת המצוה או השבח, דבברכת המצוה כ' הב"י בסימן ח' מהארחות חיים דצריך לברך בעמידה דווקא, ובברכת השבח לא מצאנו מפורש שיצטרך לעמוד, ובפמ"ג (או"ח סי' תל"ב מש"ז סק"ג) צידד ד"ל הברכה בישוב, ובפתיחה להל' ברכות (אות יח) כ' הפמ"ג בהחלט דברכת השבח רשאי מיושב. מ"מ יש לברר היטב בזה דעת כל הפוסקים, ויען שרבו בזה השיטות בספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים, ולא ראיתי מי שילקט ויבאר היטב הדברים האלה שהוא נפק"מ לכל הברכות שמברכים מתי אפשר לברך מיושב ומתי צריך לעמוד דווקא. ע"כ אמרתי אשכים ואשנה פרק זה לברר עד כמה שידי מגעת סוגיא זו, וגם לברר בכל שיטה ושיטה מדברי הפוסקים הנוגע לענינינו אם צריך לעמוד בברכ"א ונשואין בעזה"י.

### באיהו ברכות ובאיהו מצוות

#### צריכים לעמוד

יד) כתב הב"י (באו"ח סימן ח') וז"ל יתעטף בציצית מעומד כ"כ בסמ"ק סימן

שלם: עומר, לבנה בחידושה, ציצית, שופר, לולב, מילה, כי באלו הוא כתוב לכם וכו' ואנו למדים חמשתן בגזירה שוה מלכם הכתוב גבי עומר וספיה"ע מעומד שנא' מהחל חרמש בקמה אל תקרי בקמה אלא בקומה קרי ביה בקימה, ויש מצוות אחרות שמברכין עליהן מעומד למצוה מן המוכרח ואם לא בדרך מעומד אין לחוש כגון הלל ומקרא מגילה וסוכה, ויש אומרים כלל זה כי כל מצוה שאין בה הנאה מברכים עליה מעומד (עיין בזה להלן).

ונתבאר לנו מכל הפוסקים האלה דס"ל דהגז"ש דלכם אינו רק לגוף המצוה אלא גם הברכה אפשר ללמוד מזה שהוא מעומד דווקא, ומשמע דדווקא באלו המצוות שכתוב בהם 'לכם' צריך לברך מעומד ולא בכל ברכות המצוות, וזה חולק על הירושלמי שסובר דכל ברכות המצוות בעמידה דמשמע שהוא כלל גמור גמור בכל המצוות כולן (וכ"כ בעטרת זקנים סי' ח' דאפי' ברכת לישוב בסוכה מעומד עיי"ש), וכן מוכח מלשון הארחות חיים שאחרי שהביא דברי הירושלמי דכל הברכות מעומד כ' וי"א שאלו הברכות בלבד וכו' משמע דפליגי אהרדי, וכ"כ הב"ח דהראשונים שהביאו הגז"ש דלכם לכם ס"ל דדווקא בברכות אלו צריך לעמוד ודלא כהירושלמי משום דס"ל כיון דליתא בתלמוד שלנו לא בעינן מעומד אלא בהנך דאית בהו גז"ש דלכם לכם (ויש להעיר על דבריו דגם הגז"ש דלכם לכם לא נמצא בתלמוד שלנו וכבר כ' הרשב"ץ ע"ד הסמ"ק שאינו יודע מנין לו גז"ש זו, ועי' בספר בני ציון סי' ח' מש"כ בזה, אכן החיד"א בכרכ"י מצא המקור של הגז"ש בפסיקתא עיי"ש ואכ"מ). ורק לדעת הלבוש נראה שמשוה ב' השיטות להרדי וסובר דלאו דווקא במצוות שכתוב בהם לכם אלא כל המצוות אפשר ללמוד מזה שצריך לברך עליהם מעומד, וכתבנו לעיל דאולי למד כן מדברי האשכול, ועי' א"ר שהביא רא"י לדבריו מדברי הכלבו, וצ"ע.

אמנם מדברי הב"ח נראה שהבין דהגז"ש דלכם לכם אינו רק על עיקר המצוה אלא גם על הברכה שצריכה להיות בעמידה, וכן פירש דבריו בא"ר והביא מספר עולת תמיד שהקשה על דברי הב"ח ז"ל דלא דק ואשתמיטתיה דהברכות אינם אלא מדרבנן ועוד דגז"ש בעינן לעטיפה גם אם כבר בירך עכ"ל, וכ' בא"ר דלא ירד לעומק דבריו עיי"ש. ויחירה מכך כתב בלבוש דמכאן למדו דכל ברכת המצוות יהיה מעומד ולא רק במצוות שכתוב בהם 'לכם' ועי' א"ר שמבאר דבריו, ומוכח מדבריהם דס"ל דהגז"ש קאי גם כן על הברכה.

וכן נ"ל מדיוק לשון הסמ"ק שכתב שם בזה"ל: פירוש כשהקהל יושבים אחר קריה"ת או התוקע תוקע מעומד דגמרינן לכם לכם מספיה"ע והתם כתיב בקמה פירוש בקומה, ומה"ט מברכין אציצית מעומד דכתיב לכם והיה לכם לציצית וכן עומר וסימנך עצי"ת ה' לעולם תעמוד ר"ת עומר ציצית תקיעה. וכן בספר האשכול (עמוד 51) כתב ואיכא מרבוותא דאמרי שש מצות ברכתן מעומד עומר דכתיב בקמה תספור ומדכתיב בעומר וספרתם לכם ילפינן הני מצוות דכתיב בהון לכם. קדוש לבנה החודש הזה לכם. ציצית והיה לכם לציצית, שופר יום תרועה יהיה לכם, לולב ולקחתם לכם, מילה המול לכם, וי"א אף הלל דכתיב ביה לכם (עיין בנחל אשכול שם), וכירושלמי נמי איתא כל הברכות מעומד ועל ברכות המצוות קאמר ולא על ברכת הנהנין (ובפשטות הכוונה שזהו שיטה חדשה, וראה להלן מה שנכתוב עוד בזה, אכן לפי הלבוש א"ש דלמדו מהגז"ש דלכם דגם היכא דלא כתיב לכם צריך להיות בעמידה, ודוק).

וכ"כ בארחות חיים (סי' כ"ח) וי"א שאלו הברכות בלבד ראוי המברך לברכן מעומד ברכת העומר וציצית ולולב ומילה ושופר וכולהון נפק"ל מגז"ש מספירת העומר וכו' וכעיי"ז כ' באבודרהם (הלכות ציצית) ושש מצוות הן שברכתן מעומד סימן להם עלך

לעמוד מלבד ב' השיטות שהבאנו מקודם דכל ברכות המצוות צריך לעמוד או רק בשש מצוות שכתוב בהם לכם, מוסיף כאן האבודרהם שיטה שלישית דלא תליא כלל בגו"ש דלכם אלא רק במצוות שלא מעורב בו הנאת עצמו מברכין מעומד אבל כשמעורב בו הנאת עצמו אפשר לברך מיושב, אמנם צ"ע מנין להם ללמוד כן, ומה טעם יש בזה דאם צריך לעמוד בברכות המצוות משום שהוא דומה לעבודה שנאמר בו לעמוד לשרת א"כ למה אם מעורב בו ג"כ הנאת עצמו אפשר לברך מיושב.

ונרא' עפמ"ש"כ הב"ח (סימן ח') להקשות למה הוצרכו הראשונים בציצית לגו"ש דלכם לכם מספירת העומר דכתיב ביה בקמה והא גרסינן בירושלמי כל הברכות מעומד, ותירץ דאין זה אלא בברכת המצוות דכיוון שאומר בהם וצונו צריך לברך להקב"ה מעומד על מה שצונו וקרבתו לעבודתו דעבודה בעי עמידה אבל לא בברכת הנהנין, ועטיפת טלית בציצית אצ"ג דאמר בהם וצונו הויא בכלל ברכת הנהנין כיון דאית ביה נמי הנאה ולכן בעי הך גזירה שוה. אך קשה ממילה ולולב ותקיעה דכתב בסמ"ק מעומד משום דכתיב בהו לכם וגמרינן לכם לכם מעומד ח"פוק ליה דהוה ליה ברכת המצוות ולא ברכת הנהנין ודוחק לומר דלא ידע לירושלמי, אי נמי הוה סבירא ליה כיון דליתא בתלמוד שלנו לא בעינן מעומד אלא בהנך דאית בהו גו"ש דלכם לכם וצ"ע.

ועכ"פ נתבאר בדבריו דפירוש דרבי הירושלמי הם דרוקא במצוה שאין בהם הנאה שהיא נחשבת כברכת המצוה צריך לעמוד בה אבל לא במצוה שיש בה הנאה דזה הוי כמו ברכת הנהנין, ואע"פ שאומר וצונוי מ"מ כיון שמתעורב בו ג"כ הנאת עצמו הוי כמו ברכת הנהנין דמיושב. ולפי מה שמסיק דהירושלמי חולק על האי דרשא דלכם לכם א"כ נראה שאפשר לברך ברכת ציצית מיושב כיון דזה נקרא ברכת הנהנין לדעת הב"ח. ורק לפי דברי הראשונים דס"ל

ועכ"פ כל זה אינו רק לגבי הברכה שבזה יש כאלו שסוברים שבכל הברכות כולן צריכים לעמוד, אבל במצוה לא מצאנו שום דיעה שכל המצוות צריך להיות מעומד חוץ מו' מצוות הנ"ל, ואדרבה מצינו בהדיא בגמרא בכמה מצוות שמתיר להיות מיושב כמו תלמוד תורה (מגילה כא.) מגילה (שם) נטילת ידים (יומא ל.) וכן אכילת תרומה וקדשים (אך באכילה י"ל משום דאסור לאכול מעומד משום סכנה כמ"ש בגיטין ע. וגם כתיב למשחה כדרך שהמלכים אוכלים) וכן בקידוש ידים ורגלים פריך בזבחים יט: וליתיב מיתב אע"ג שהיא מצוה ומברכין עליה על רחיצת ידים כמוש"כ בסידור רב עמרם גאון (בסדר הגדה ש"פ) וכן מבואר בתוס' יומא לא. ד"ה עין דמותר לטבול מיושב וטבילת הכה"ג ביוה"כ בוודאי מצוה וחיוב היא, וכן שחיטת קדשים כתבו התוס' בזבחים נה: ד"ה גובהה שהיה מיושב (ואצ"ג דאין ישיבה בעורה לצורך הקרבן מותר כמוש"כ תוס' ביומא כה. ד"ה אין לענין אכילת קדשים) וכן בהדלקת נר חנוכה משמע ברש"י שבת כב: ד"ה ועומד דיכול להדליק מיושב, כמו שהאר"ך בכ"ז הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בנחל איתן סי' ה' (ס"ה אות ד') וכ' דלפי"ו מצוות המדרה מותר לעשות מיושב (ובענין העריפה עיי"ש סימן י"ב ס"ב שנסתפק בזה) והטעם כיון שמצאנו בכל אלו המצוות שאפשר לעשות גם מיושב שוב אין להחמיר רק באלו שמנו חז"ל שהם ו' מצוות. (וכ"ז דלא כרמשמע במחצית השקל וארצות החיים ר"ס ח' שבכל המצוות ראוי להחמיר ולעמוד, עיי"ש וראה להלן מה שנכתוב עוד בזה בעזה"י).

### שיטה חדשה בראשונים דמצוה שאין

#### בה הנאה מברכים מעומד

טו) לעיל הבאנו מדברי האבודרהם שכתב בסוף דבריו שיטה חדשה בשם יש אומרים דהכלל הוא דכל מצוה שאין בה הנאה מברכים עליה מעומד. ובפשטות נראה שזהו דיעה שלישית בראשונים באיזה ברכות צריך

שמברך מעומד, ע"כ. והרי זה תנא דמסייע ליה להב"ח שמצוה שיש בה הנאה הוי כמו 'ברכת הנהנין' וכמ"ש בלשוננו אבל ברכת הנהנין כאכילת מצה וכו' משמע שהוא ברכת הנהנין ממש (ומוכח דכוונתו ג"כ על ברכת 'על אכילת מצה' ולא רק על ברכת המוציא של אכילת מצה דזה פשוט שהוא ברכת הנהנין, וראיה לזה שהרי כתב לפרט בלשוננו ב' הברכות ברכת המצה וברכת המוציא, ודוק). ואע"פ שאומר 'צוננו' אפי"ה אפשר לברכו מיושב משום ד"ל דלא הפקידה תורה שיהיה מעומד דווקא "שירות" גמור דומיא דעבודה דביהמ"ק שלא מעורב בו הנאת עצמו אבל כשמעורב בו הנאת עצמו הוי כברכת הנהנין וא"צ לברך מעומד.

ועיין עוד בלשון בעל העיטור (שער ג') חלק שני) שכתב והרב חביבי אמר כל מצוה שלא נתנו ליהנות מברך מעומד כגון ספירת העומר וברכת הלל ונטילת ידים ומילה ותקיעת שופר ומגילה, ולא בריר לן טעמא דהא נט"י ולישב בסוכה מיושב מברכין, וכיאר שישטע ע"י בהגהת שער החדש שם (אות נ' וני"א) שכוונתו דכל ברכה שאינה של נהנין מברך מעומד, והוקשה לו לבעל העיטור על דברי רב חביבי דא"כ הא ברכת נט"י ולישב בסוכה הא ג"כ אינה ברכת הנהנין ומברכין אותה מיושב, ולכאוי יש לעיין דהא נט"י חשיב לעיל מזה דמעומד מברכין אותה. ואולי יש לחלק דשם מיירי בנט"י שחיתת כשקם ממשכבו דאו צריך לברך מעומד (ונרא' הטעם דאו אינה ברכת הנהנין, ובפרט לפי הטעם שצריך נט"י דמי לכהנים בעבודתם א"ש טפי שצריך לעמוד, כנלע"ד) וכאן מיירי בנטילת ידים לאכילה, אבל א"כ יש ליישב דזה מקרי ג"כ ברכת הנהנין דאינו רוצה לאכול אינו מברך וכן י"ל בסוכה לפי מנהגינו שאין מברכין רק על האכילה ויל"ע בזה, ע"כ מהגהות שער החדש. (ועי' לעיל שהבאנו מלשון האשכול דלישב בסוכה הוי ברכת הנהנין, עיי"ש). ואולי אפשר ללמוד פירוש חדש ברברי

הגז"ש דלכם לכם צריך לעמוד בברכת הציצית וכן בכל הששה ברכות הנ"ל. ונמצא לפי הב"ח שיש ב' שיטות בגדר ברכות המצוה בעמידה. א) דעת הראשונים דרק ששה ברכות בעי עמידה. ב) דעת הירושלמי וכפי מה שמבאר בדבריו דכל מצוות שאין בהם הנאה מברך מעומד, וכשיש בהם הנאה אפי"ה הוא מששה מצוות שכתוב בהם לכם כגון ברכת הציצית מברך מיושב. ולפי"ו אפשר לבאר כן גם כוונת האבודרהם שכתב שיטה זו בשם יש אומרים ולא ביאר מקורם וטעמם די"ל דמקור מקומו מדברי הירושלמי שהביאו הפוסקים ומפרשים דכוונת הירושלמי רק בברכת המצוות ולא בברכת הנהנין, וס"ל ל"א מסבא דכל ברכה על מצוה שיש בה הנאה הוי כמו ברכת הנהנין.

ואולי אפשר לפרש כן גם בדברי הארחות חיים שהבאנו לשונו לעיל שפירש דברי הירושלמי דכל הברכות מעומד על ברכות המצוות דווקא ולא על ברכת הנהנין, וי"ל כוונתו ג"כ דדווקא על מצוה שאין בה הנאה דזה הוי בגדר ברכת המצוה לאפוקי ברכה שעושים על מצוה שמעורב בו הנאת עצמו הוי כברכת הנהנין ומברכין מיושב, וראי' לזה מדברי הארחות חיים עצמו בהלכות לולב (אות כא) שהביא בשם גאון דמברכין על נטילת לולב מעומד וכן ככל מצוה שאין בה הנאה. הרי שלא כתב הטעם שמברכין מעומד מחמת הגז"ש דלכם לכם שהביא הוא עצמו בהלכות יציצית, אלא כ' משום שהוא מצוה שאין בה הנאה והיינו דכיון שאין בה הנאה הוי בגדר 'ברכת המצוה' ולא ברכת הנהנין ולכן מברך מעומד כמו שהביא שם מירושלמי, כנלע"ד.

וכעיי"ז ראיתי באשכול אחר שהביא דברי הגאון בתשובה שהביא אסמכתא דכל הברכות מעומד, כ' וז"ל ומש"כ כל הברכות מעומד אן חזי לן דעל ברכת המצוות שאין בהם הנאה קאמר אבל ברכת הנהנין כאכילת מצה וכסוכה וקידוש והמוציא וברהמ"ז לא ראינו מימינו מי

עיקרו הוא משום קיום מצוה דאורייתא) אך שמעורב בו ג"כ הנאת עצמו חשיב כשאר ברכת המצוות, ולכאור' זה סותר למש"כ הראשונים דברכה על מצוה שמעורב בו הנאת עצמו חשיבא ברכת הנהנין. ואולי יש לומר דהפנ"י לא קאי לפי הראשונים האלה, א"נ יש לחלק דרך לגבי דין 'עמידה' כתבו הראשונים שזה דווקא במצוה שאין בו הנאה משום דמקור דין עמידה מדכתוב לעמוד לשרת' דומיא דעבודה כמוש"כ בארוחות חיים, וע"כ יש לנו לדמותו לגמרי לעבודה ולומר דרך במצוה שעולה להשי"ת לבדו בלי שום תערוכת הנאת הגוף בזה צריך לעמוד דזה איתקיש לעבודה משא"כ מצוה שנהנה ממנו ג"כ לא הוי דומיא דעבודה וא"צ לעמוד, אבל אה"נ דבעצם הוי בגדר ברכת המצוות לגבי שאר מילי, ולכן שפיר כ' הפנ"י דשייך בו דין ערכות כמו בשאר המצוות, אפי' בברכת פה"ג כיון דעיקרו למצוה, כן נראה לכאור' וצ"ל"ע בוה. (ולפ"ז מש"כ באשכול המצה הוי בגדר ברכת הנהנין הוא רק לגבי עמידה, ודוק, ועי' להלן מה שנכתוב בשם שו"ת הר צבי).

(י) ולכאור' יש לשאול על מה שנתבאר לעיל בדברי הראשונים דמצוה שיש בה הנאה חשיבא כברכת הנהנין (ורק במצוה שאין בה הנאה חשיבא ברכת המצוה) שהרי כל ברכות המצוות הוי כמו ברכת הנהנין כמו שהוכיח ר' יוסף ענגיל בספרו לקח טוב (כלל יא) מדברי התוספתא (ברכות פ"ד) הנהנה מן העוה"ז כלום בלא ברכה מעל עד שיתירו לו כל המצוות עכ"ל, וביאר דכוונת התוספתא הוא דכמו דבנהנה הנאה גשמית מן העוה"ז בלא ברכה מעל והברכה היא מתרת ההנאה כן הנהנה הנאה רוחנית מקיום המצוה ג"כ המתיר שלה הוא אך ברכת המצוה וזהו שאמרו עד שיתירו לו כל המצוות ר"ל דברכת המצות יתירו לו כל המצוות וכל אחת מברכת המצוות תתיר את המצוה אשר עליה היא נאמרת ודוק (ועי' במפרשי התוספתא פירושים אחרים בזה ואמ"כ) ועיי"ש שהקשה דהא מצוות לאו

העיסור דלא נתברר לנו טעמא הוא מילתא בפ"ע היינו שאין הטעם ברור כ"כ למה צריך לעמוד במצוה שאין בה הנאה ועכ"פ מוכיח שהכלל הנ"ל נכון שהרי בנט"י (לאכילה) וסוכה מיושב מברכינן, ודוחק וצ"ע.

### ביאור השיטה הנ"ל

(ז) ונתבאר לנו מכל דברי הראשונים הנ"ל דברכות על מצוה שיש בה הנאה חשיבא כמו ברכת הנהנין, ולענ"ד נראה דיש להעיר ע"ז מדברי הפנ"י בקור"א למס' כתובות (אות כ"א) שכתב שהוקשה לו טובא מה שנהגו דאחר מברך ברכת היין על הכוס והחתן והכלה שותין ממנו וא"כ היאך מברך כפה"ג כיון דאין המברך שותה ממנו ואיך יוצאין החתן והכלה בברכתו של המברך הא קי"ל בספ"ג דראש השנה כל הברכות אם יצא מוציא חוץ מברכת הנהנין ומיבעיא לן התם ברכת הכוס של קידוש וברכת המוציא של מצה מהו מי אמרינן כיון דחובה נינהו מברך או דילמא ברכות לאו חובה נינהו ומסקינן דמוציא וכתבו התוס' שם דהנך דווקא, ובאמת כתבו כל הפוסקים טעם דכל ברכת המצוות אדם מוציא חבירו היינו משום דכל ישראל ערבים זה בזה והר"ל כמחויב בדבר משא"כ ברכת הנהנין וא"כ ה"נ כיון שאין הכוס מעכב לאו דבר שבחובה נינהו והאיך מוציא חבירו דהא הר"ל ברכת הנהנין, בשלמא ברכת נישואין אפשר כיון דטעונין כוס הדר הר"ל כדבר שבחובה משא"כ בברכת הארוסין, ואפשר כיון דמ"מ עיקר היין לאו ליהנות מכיין חשיב שפיר כברכת המצוות ועדיין צ"ע, ע"כ.

הרי שמבואר בדבריו דהנאה שיש בה מצוה חשוב כמו ברכת המצוות אעפ"י שהברכה היא בעצם ברכת הנהנין כמו בורא פרי הגפן, ומשמע דכ"ש ברכת המצוה ממש אעפ"י שיש בה הנאה ג"כ אפ"ה חשיב ברכת המצוה כמו ברכת 'על אכילת מצה' שהיא ברכת המצוות וגם עיקרו לאו ליהנות מכיין (אף שצריך לאכול לתאבון מ"מ הרי

שאינן מברכין שהחיינו אלא על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, והכי אמרינן בתוספתא דברכות ההולך להפריש תרומת מברך שהחיינו, נראה מפני שהוא שמח ונהנה באסיפת פירותיו, וכן מברכין שהחיינו על מקרא מגילה ונר חנוכה שהם לשמחה דחס רחמנא עלן ופרוקינן, וכן נטילת לולב יש בו שמחה והנאה לגוף שמריח ריח טוב (ובאמת צ"ע דהא אסור להריח בו שהוקצה למצותו ויל"ע בזה, שו"ר בנחל איתן סי' ה' סי"ב אות ח' שהקשה כן), וכן תקיעת שופר יש בו שמחה לפי שבתקיעת שופר יעלה זכרונו לפניו לטובה, וכן פדיון הבן יש בו שמחה שיצא בנו מכלל נפל, אבל בדיקת החמץ אין בה שמחה והנאה לגוף אבל מצטער הוא באיבוד חמצו בנשאר לו ובשריפתו, וספירת העומר ג"כ אין בה שמחה והנאה לגוף בזמן הזה וגם מזה הטעם אין מברכין שהחיינו על המילה משום דאיכא צערא דינוקא, עיי"ש.

ושוכן כתב עוד טעם למה אין אומרים זמן בכיעור חמץ ובספירת העומר משום דיוצא בברכה שאומר על הכוס, ומה"ט אין אומרים שהחיינו על קריאת הלל במועדים אעפ"י שיש בו שמחה רדי לו בזמן שאומר במועד, ובהלל של ר"ח אין לברך שהחיינו כיון שמקצת החדשים חסרים ולא מצאנו שהחיינו בפחות משלשים יום עיי"ש.

הרי שמפורש בדבריו כאן דס"ל דכל הברכות ומצוות האלו חשובים הנאה ושמחה לגוף, וזה לכאור' סתירה מפורשת לראשונים שכתבנו לעיל שלולב ועומר הלל מילה שופר ומגילה חשובים מצוה שאין בהם הנאה. ומה"ט מברכים עליהם מעומד והאבודרהם גם הוא הביא דעתם בשם "יש אומרים" שבכל המצוות שאין בהם הנאה צריך לברך מעומד, ואדרבה נראה מדבריו לגבי שהחיינו דגם הלל וספירה ומילה חשיבי מצוה שיש בהם הנאה ושמחה אלא שאין מברכין עליהם מטעמים מיוחדים וא"כ לכאור' בכל המצוות כולן היה לנו לישב לאבודרהם ולאיהו מצוה נתכוון האבודרהם בכלל שלו שאין בו הנאה וצריך לברך

ליהנות ניתנו ותיריך דהיינו בדיעבד אבל לכתחילה גם מצוה הנאה חשיבא וא"כ שפיר גם מצות צריכות לכתחילה לברכה המתרת ההנאה וברכת המצות היא עצמה מתרת ההנאה ותקנת חכמים כך היתה, עיי"ש. ואפשר לרמוז סברא זו ברמב"ם (פ"א דברכות ה"ג) וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה, משמע מדבריו דברכת המצוות בברכת הנהנין דמי.

אמנם החילוק פשוט וברור לכל מבין דאף אם נאמר כדבריו היינו שיש בסיבה הכללית שתקנו ולומר ברכת המצוות גם ענין של ברכת כהנא אבל עכ"פ ברור שאינו ממש כברכת הנהנין שמברכין על הנאת הגוף דווקא משא"כ ברכת המצוות הוא הנאה רוחנית שמקיים רצון השי"ת, ולכן יש חילוק בדין בין ברכת הנהנין לברכת המצוות. אכן כאן חידשו הראשונים דמצוות כאלו שיש בהם ג"כ הנאת הגוף חשיבא ממש כגדר ברכת הנהנין, וע"כ יש לו גם כן פרטי הדינים של ברכת הנהנין ולכן מברך מיושב, ודוק, כנלע"ד.

(יח) אמנם, לא אחד שדברי האבודרהם הנ"ל לפי פשוטם תמוהים אצלי מאוד, שמש"כ כלל כי כל מצוה שאין בה הנאה מברכים עליה מעומד, ומשמע שדעתו וכוונתו כשאר ראשונים שהביאו טעם זה וביארו דהוא כגון ספירת העומר וברכת הלל [ונט"י] ומילה ותקיעת שופר ומגילה וכמוש"כ בעל העיטור דאלו הוי מצוות שלא נתנו ליהנות מהם ומברכין עליהם מעומד. וכן הבאנו לעיל בשם הארחות חיים דלולב חשיבא מצוה שאין בה הנאה ולכן מברכין עליה מעומד, וכ"כ הכלבו. ומשמע שגם האבודרהם מודה לדבריהם דכל אלו חשובים מצוה שאין בהם הנאה שמברכין עליהם מעומד. וזה צע"ג לענ"ד ממש"כ האבודרהם עצמו לעיל (בבאור ברכת המצוות ומשפטיהם) לבאר באיזה מצוות צריך לברך שהחיינו, וז"ל והטעם הנכון בעיני הוא מה שכתוב בתשובת הגאונים

כמוש"כ בירושלמי שהביאו הראשונים ואין בזה שום נפק"מ אם הוא נהנה הנאת הגוף במצוה זו או לא, דגם מצוה שגופו נהנה ממנו מצוה חשיבא וכרכתה הוא כמו כל ברכות המצוות ובעמידה, ולכן לולב שופר והלל וכו' אף שיש בהם הנאה ושמחה צריך לברך עליהם מעומד. ורק במצוות כאלו שיש בהם גם ברכת הנהנין כמו מצה סוכה וקידוש מינו דברכת הנהנין מברך בישיבה מברך גם ברכת המצוות בישיבה, דסברא הוא כיון שאומר את הברכות בבת אחת לא היריחו אותו לעמוד במקצתן ולישב במקצתן אלא יכול לברך תרווייהו מישב, כנלע"ד בביאור דברי האבודרהם לפי פירושו של הגר"ק שליט"א בנחל איתן, ולפ"ו תו לק"מ כל מה שהקשינו עליו מברכת שהחיינו דוודאי יש הנאה במצוות אלו מ"מ כיון שאין בהם ברכת הנהנין צריך לברך מעומד. ואולי אפשר לפרש כן גם ברעת שאר ראשונים כהא"ח והכלבו והעיטור והאשכול, ומש"כ האשכול כלשונו אבל ברכת הנהנין כאכילת מצה וסוכה וקידוש כו' כוונת דדין ברכת המצוה דידה כדון ברכת הנהנין דידה דתרווייהו אפשר לברך מיושב.

והגם שפירוש זה מתורש מאור, ואינה לפי ההכנה הפשוטה בדברי הראשונים, וגם מדברי הב"ח לא משמע כן שהרי כתב דברכת ציצית היה אפשר לברך מיושב מחמת טעם הירושלמי דהא כיון שגופו נהנה מזה חשיבא כברכת הנהנין אף ששם אין מברך שום ברכה על ההנאה ממש דנימא דברכת הציצית נטפלת לה, וע"כ שהבין שמצוה שיש בה הנאה לגוף חשיבא הכרכה ברכת הנהנין וכנ"ל, וכ"כ הרבה אחרונים בביאור דברי המג"א ר"ס ח' יובאו הדברים להלן בעזה"י, מ"מ ברעת האבודרהם וכן ככוונת שאר ראשונים נראה דשפיר אפשר ללמוד כפירוש זה, ובוזה נתיישב לי ג"כ הקושיה שהקשיתי לעיל מדברי הפני" עיי"ש, דזה דווקא לפי מה שסברנו דהטעם שאפשר לישב משום דדינה כברכת

מעומד. וגם תמוה מאוד איך יחלקו במציאות דלפי הראשונים הנ"ל נחשבים לולב ושופר והלל וכו' כמצוות שאין בהם הנאה ולאבודרהם הוי מצוות שיש בהם הנאה.

ונראה דצריך לחלק דלגבי 'שהחיינו' העיקר תלוי בשמחה, שכיון שמצוה זו או הנאה זו מביאה לו שמחה צריך לברך עליו זמן, משא"כ דין 'עמידה' תלוי בעיקר אם יש בו הנאה ממש לגוף וכיון דבאלו המצוות אין בהם הנאה ממש לגוף אלא רק שמחה כמו במגילה ששמח בהצלת הנס ושופר ששמח ונהנה במה שיעלה וזכרונו לטובה וכדומה שוב אין להחשיבו כברכת הנהנין ושפיר צריך לברך עליו מעומד. והנה אף שכן מוכרח בסברא לכאוי אכן בלשון האבודרהם עדיין קשה שהרי כתב דגדר ברכת שהחיינו הוא על כל דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, הרי שהזכיר ענין הנאת הגוף וביאר כן לגבי לולב שמריח ריח טוב, וא"כ קשה על כל הנך ראשונים שכתבו דאלו הם מצוות שאין בהם הנאה, וצ"ע. (ואולי ריח נחשב דבר שהנשמה נהנית ממנו ולשון האבודרהם הוא לאו דווקא בזה, ובפרט לפי מה שהערנו לעיל שאסור ליהנות מריח הלולב ע"כ לא חשיבא ממש הנאה. וילע"ע בזה).

והנה כ"ז הוא לפי הפירוש הפשוט בדברי האבודרהם דס"ל דברכה על מצוה שיש בה הנאה חשיבא כמו 'ברכת הנהנין' כמו שבארנו לעיל, ולכן א"צ לעמוד כמו שא"צ לעמוד בברכת הנהנין, ובארנו לעיל הטעם ד"ל שאין זה דומיא דעבודה דבעי מעומד כיון שמעורב בו ג"כ הנאת עצמו, אמנם כעת ראיתי בספר נחל איתן (סימן ה' ס"ה אות ד') אגב אורחא מפרש פירוש מחודש באבודרהם ובוזה נ"ל שאפשר ליישב קצת הקושיה ותכ"ד הם דאפשר שכוונתו מצוה שאין בה הנאה היינו שאין בה גם ברכת הנהנין כמו אכילת מצה ומרור ואכילת תרומה וקדשים, ע"כ. ונ"ל ביאור הרברים דוודאי בכל ברכת המצוות צריך לעמוד

מסברא די"א. כתב ע"ו, ומ"מ לא מצאתי סמך לסברת היש אומרים ואפשר שלמדו כן מהירושלמי שהביא הב"י בסימן ח' שכתב משם א"ח דהא דגרסינן בירושלמי כל הברכות מעומד על ברכת המצות קאמר ולא על ברכות הנהנין, ע"כ. ואם הוא פירש דברי הירושלמי כן וודאי שחולק על תלמוד דידן דהא בתלמוד דידן מהדר למיהב טעמא למצוות שחייב לעשותן מעומד מטעם דכתיב בהו לכם וכ"ה הסכמת כל הפוסקים ז"ל כמוש"כ. ולעניות דעתי נראה שאין זו כוונת הירושלמי דלא אתי אלא לומר על ברכת אותם מצוות שצריך לעשותם מעומד משום דכתיב בהו לכם כגון

עומר וציצית וכיוצא גם ברכתם צריכין לברך מעומד שאין ראוי לעשות המצוה מעומד ושיברך עליה מיושב מפני כבוד הזכות השם ומלכות דאע"ג דחייב ברכות אינו אלא מדרבנן מ"מ כיון שהמצוה עצמה צריך לעשות מעומד גם הברכה תהיה מעומד וזהו אומרו כל הברכות מעומד כלומר ברכות של אותם מצוות שצריך לעשותם מעומד וזוהו א"ש הירושלמי כתלמוד דידן וכסברת הפוסקים אע"ג דלכם האמור אצל קצת מצוות אצטריכו לדרשה אחרת כגון לכם משלכם מ"מ מכתוב לכם איכא נמי לאקשינהו ללכם הכתוב גבי עומר דדי לגז"ש להיות מופנה מצד אחד זה נלע"ד דעת הירושלמי.

אלא שמלשון א"ח לא משמע כן דקאמר דהא דגרסינן בירושלמי כל הברכות מעומד על ברכת המצות קאמר ולא על ברכת הנהנין, ברכת הנהנין מאן דכר שמה, והלא ברכת המצות שאין בהם הנאה לא כל המצוות קאמינא אלא דווקא לאותם דכתיב בהו לכם כדכתיבנא. לכן משמע דס"ל לא"ח דכוונת הירושלמי על ברכות כל המצוות שאינם ברכת הנהנין שצריך לברך עליהם מעומד. ומ"מ אם היה סובר כן הב"י והפוסקים לא היה להם לתת טעם לכל ברכה שצריך לברך מעומד מטעמא דלכם דכתיב באותה מצוה.

הנהנין, אבל לפי מה שפירשנו כעת דהטעם שאפשר לברך בישיבה משום דנטפל לברכת הנהנין שעמה תו לא קשה מידי, ודוק. (וזה אין להקשות למה לא נימא להיפך דברכת הנהנין תהיה נטפלת לברכת המצוה כמוש"כ הפנ"י, משום דע"כ ברכת הנהנין דמצה וסוכה צריכה להיות מיושב כיון שצריך לאכול מיושב משום סכנה, ולכן גם ברכת המצוה נטפלת עמה ומברכים אותה מיושב. משא"כ בההיא הדפנ"י שפיר אפשר לומר דברכה"נ נטפלת לברכהמ"צ ואדרבה גם ברכת הנהנין עצמה חשובה כמו ברכת המצוה ויכול להוציא אחר ודוק).

### ביאור חדש ברעת הראשונים הנ"ל

(יט בשו"ת דרכי נועם (או"ח סימן ג') מביא את דברי הרמ"ע מפאנו בתשובותיו (סי' ק"ב) שסובר שכל ברכות המצוות צריך לברך מעומד ואלו שיצאו מן הכלל טעם מיוחד להם, וכן הביא דברי הלבוש (בסי' ח') שסובר שמהילפותא דלכם לכם שלמדו ציצית מעומר אפשר ללמוד מזה לכל המצוות, שכל ברכות המצוות יהיו בעמידה, והקשה עליהם שהוא לא ראה שום ראייה לא מהגמרא ולא מהפוסקים לזה ואדרבה משמע איפכא דמדברי הפוסקים מוכח דווקא במצוה דאיתמר בה איתמר דהיינו דילפי לכם לכם כגון מצות ציצית שופר ולולב וכיוצא וילפינן להו מלכם הכתוב גבי עומר וספרתם לכם מהחל חרמש בקמה ודרשו ז"ל אל תקרי בקמה אלא בקומה ומשם ילפינן לכל מצוה דכתיב בה לכם אבל שאר מצוות דלא כתיב בהו לכם לא, עיי"ש שהאר"ך להוכיח כן מהסמ"ק ושאר פוסקים, וכן ממה שהוצרכו לתת טעם בכל מצוה ומצוה שצריך לעמוד בה משום דכתיב בה לכם משמע דבאלו לבד צריך לעמוד בברכתם ולא בשאר מצוות.

ואחר שהביא גם את לשון האבורהם הנ"ל דיש אומרים כלל לזה כי כל מצוה שאין בה הנאה מברכין עליה מעומד, ע"כ. ואפשר שהרמ"ע ובעל הלבוש ז"ל למדו כן

שאינן זה מנוחה ועונג) גם בברכה א"צ לעמוד, ונמצא לדבריו דרך בשש מצות כלבד צריך לברך מעומד ולא יותר.

והנה עיקר ההכרח שלו לדבריו הוא כמוש"כ לתלמוד דין מהדר למיהב טעמא למצוות שחייב לעשותן מעומד מטעם דכתיב בהו לכם, וכבר העירו בזה כל המפרשים שדרשה זו אינה נמצאת בתלמוד כלל והחיד"א בברכ"י מצא מקורו בפסיקתא שחיברה רבינו טוביה, וכן העיטור הביאה בשם רבינו טוביה, וכן האשכול הביאה בשם איכא מברכותא (והבאנו לשונו לעיל אות יד) וא"כ ליכא שום הוכחה מתלמוד דין לדרשה זו, וכבר העיר כן הברכ"י סימן ח' בשיו"ב שם על הדרכי נועם שכל זה נעלם מאתו. ומעתה כיון דיטור דבריו אינו מוכרח גם כל דבריו אינם מוכרחים. שמה שרצה ללמוד כן דבריו האבודרהם אינו מסתבר כלל למדקדק בלשונו שהרי כתב לעיל מזה דש מצות הם שברכתם מעומד וסימנם על"ץ של"ם, ואח"כ כתב ו"א כלל לזה כי כל מצוה שאין בה הנאה מברכין עליה מעומד, ולדברי הדרכי נועם קשה כללא בתרא לאתויי מאי, וגם אין לומר דהיש אומרים באו למעט סעודת יו"ט אע"ג דכתיב ביה לכם יכול לברך מיושב כמוש"כ הדרכי נועם, דמיעוטא למה לי כיון דלעיל מזה כתב דרך שש מצות הם שהברכה מעומד ממילא משתמע דמיינא אתי למימר דהני ותו לא ומה צריך עוד למעט מדברי הי"א (ומלבד כ"ז לשון הי"א משמע שבא לרבות ולא למעט שהרי אמר זה בלשון כלל, ודוק) וצ"ע על בעל הדרכי נועם איך נדחק כ"כ בלשון אבודרהם אף שהעתיק כל לשונו לעיל מזה.

גם מש"כ לעיל מזה לבאר דברי הא"ח דמה שמיעט ברכות הנהנין הוא רק במצוה דכתיב בהו לכם וכנ"ל, תמוה מאד וברור כשמש שלא ראה דברי הארחות חיים בפנים שהרי דבריו מפורש להדיא דהני ב' דיעות פליגי אהרדי, שהרי בסימן כ"ז הביא דברי הירושלמי דכל הברכות מעומד ופירש

ונראה דכוונת א"ח כפי הירושלמי כך הוא כמוש"כ דרוקא למצוות דכתיב בהו לכם שצריך לעשותם מעומד גם ברכתם מעומד, וזה שכתב כל הברכות מעומד על ברכת המצוות קאמר כלומר אותם מצוות שצריך לעשותם מעומד מטעם דכתיב בהו לכם, ולא על ברכת הנהנין אע"ג דכתיב בהו לכם כגון סעודת יו"ט דכתיב מקרא קודש יהיה לכם ומכאן למדו קידוש של יו"ט וכתוב נמי אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, סד"א דברכת הנהנין של יו"ט דמברך עליהם מעומד קמ"ל דלא וטעמא כיון דא"א למילף במצוה עצמה לעשותה מעומד שאין סברא שיתחייב לקיים סעודת יו"ט שיאכל מעומד שאין זה מנוחה ועונג ודרכיה דרכי נועם ומאחר דמצוה עצמה של מצות הנהנין אינה מעומד, אע"ג דכתיב בה לכם לדרשא אתא וליכא לאקושי לשאר מצות דכתיב ביה לכם גם ברכתה לא יצטרך לברך עליה מעומד, וכזה אתי סברת א"ח כסברת כל הפוסקים ו"ל שלא חייבו לברך על כל המצוות מעומד אלא דרוקא גבי אינן מצוות שצריך לעשותם מעומד וא"כ אין מכאן ראייה כלל לסברת הרמ"ע והלבוש ו"ל, גם נלע"ד שזהו כוונת הר"ד אבודרהם ו"ל שכתב ו"א כלל לזה כי כל מצוה שאין בה הנאה כגון הני דכתיב בהו לכם צריך לברך עליה מעומד לאפוקי ברכת הנהנין דאע"ג דכתיב בה לכם לא ילפינן למעבד מעומד גם ברכתה אינה צריכה מעומד והוא סברת ירושלמי וא"ח שכתבנו, עכ"ד.

העתיקתי את לשון הדרכי נועם כי מדבריו מתבאר שיטה מחודשת לגמרי בהבנת דברי הראשונים וכל ג' השיטות הראשונים שהבאנו לעיל, א. דכל ברכות המצוות מעומד. ב. רק מצוות שכתוב בהם לכם, ג. כל מצוות שאין בהם הנאה מברכים מעומד, לדעתו כל השיטות האלו שיטה אחת הם שרק במצוות שכתוב בהם לכם צריך לעמוד בברכתם כיון שצריך לעמוד בעצם המצוה, אבל במצוה של הנאה אף שכתוב בו לכם כיון שאין צריך לעמוד בעצם המצוה (משום

הברכה אבל לרא"ש שהוא ברכת השבח (וכ"ש אם הוא ברכת הנהנין כפשטות דברי הלבוש) אז יכול הוא גם לישב בשעת הברכה, שהרי מפורש בדברי הארחות חיים דהאי כללא דכל הברכות מעומד הוא דווקא בברכת המצות, ובפרט לפי הטעם שמבאר בעצמו שנלמד ממש"כ 'לעמוד לשרת' והשירות שלנו בעשותינו המצות א"כ מברך מעומד, דזה שייך כמוכן דווקא בברכת המצוה ולא בברכת השבח. אכן לפי הפירוש שכתבו הראשונים דרק במצוה שאין בה הנאה מברך מעומד אבל מצוה שיש בה גם הנאת הגוף נחשבת כברכת הנהנין ויכול לברך מיושב (ולעיל אות ט"ו) כתבנו בדרך אפשר לפרש כן גם בדעת הארחות חיים, עיי"ש) צ"ע לפ"ז אי ברכת ארוסין להרמב"ם דהוי ככרחה על המצוה של קידושין נחשבת כמצוה שיש בה הנאה וממילא יהיה דינו כברכת הנהנין עכ"פ לגבי דין עמידה או שאינה מצוה של הנאה וגם לדיעה זו צריך לברך מעומד לרמב"ם.

ונראה לפע"ד דאף שיש לו הנאה ע"י מצות קדושין שזה מתיר לו את האשה מ"מ אין זה חשוב ככרחה על מצוה שיש בה הנאה שיהיה אפשר לברך עליו מיושב משום שאינו דומה למצוות שמנו אותם הראשונים הנ"ל כגון ברכת המצה וסוכה וקידוש שכתב האשכול, וכן נט"י (לאכילה) שהזכיר בעל העיטור, וגם דברי הב"ח שהזכרנו דלפי טעם הירושלמי נראה שא"צ לעמוד בברכת הציצית משום דהוי כברכת הנהנין ממה שגופו נהנה ע"י העטיפה. דבכל אלו ההנאה מזומנת לפניו תיכף כמו במצה וקידוש שתיכף אחר הברכה נהנה גופו מהמצוה והיין, וכן בברכת לישב בסוכה לפי מנהגינו שאין מברכין רק על אכילה א"כ הברכה היא ממש תיכף לאכילה ושפיר נחשב זה לברכת הנהנין ובפרט שכבר נהנה מקודם מצל הסוכה, וכן בציצית להב"ח הרי תיכף ומיד אחר הברכה נהנה גופו מהבגד, וכן נט"י לאכילה הוא ג"כ נחשב לברכת הנהנין משום שהאוכל מזומן לפניו ותיכף רוצה

דהיינו בברכות המצוות דווקא ולא בברכות הנהנין, ובסימן כ"ח כתב ריש אומרים שאלו הברכות בלבד ראוי המברך לברכן מעומד ברכת העומר וכו' הרי מפורש דפליגי אהרדי ודעה ראשונה ס"ל דבכל ברכות המצוות ממש צריך שיהיו בעמידה. גם מוכח מספר האשכול דבכל ברכות המצוות קאמר ולא רק בהני דכתיב בהו לכם, שהרי כ' על דברי הגאון בחשובה שכל הברכות מעומד דזה דווקא בברכת המצות שאין בהם הנאה אבל באכילת מצה וסוכה וקידוש וכו' ומדמיעט הני דיש בהם הנאה משמע דמצוות שאין בהם הנאה ככולם מברך מעומד, ויותר מפורש כדברי בעל העיטור שהבאנו לעיל שכתב דמצוה שלא נתנו ליהנות מברך מעומד ומוזה מכללם נט"י ומגילה אף שלא כתוב בה לכם, וכ"ז הוא מפורש דלא כהדרכי נועם, וכ"מ בא"ח ה' לולב שנתן טעם שצריך לעמוד משום שאין בו הנאה ולא משום דכתיב ביה לכם, משמע דס"ל להאי שיטה דגם בשאר מצוות צריך להיות מעומד, ועל כרחן צריכים לומר שהרב דרכי נועם לא ראה כל הראשונים האלה ואי הוי חזי להו הוה הדר ביה, ודוק. שו"ר גם בספר מגן גבורים (סימן ח) שכתב דברים תמוהים מאוד בדברי הא"ח, ומוכח מדבריו שלא ראה דבריו בפנים רק ממה שהביא הב"י, עיי"ש.

### דין עמידה בברכת אירוסין ונשואין

#### לפי השיטות הנ"ל

(כ) והנה, אחר שבררנו היטב את ג' השיטות הנ"ל בראשונים יש לדרן מעתה הנוגע לענייננו האם יש חיוב למברך ברכת ארוסין לעמוד על רגליו בשעת הברכה או לא, והנה לפי השיטה הראשונה בראשונים שהבאנו שכל הברכות שהם ברכהמ"צ צריכים להיות מעומד ומשמע שהוא כלל גמור בכל ברכות המצוות ולא בברכת הנהנין, נראה שהוא תלוי במח' הרמב"ם והרא"ש בגדר ברכת ארוסין דלהרמב"ם דהוי ברכת המצוות מחויב לעמוד בשעת

ממנו אח"כ כמו מצות קדושין בוודאי צריך לברך הברכה מעומד, ודוק. (ונראה שגם באופן שההנאה תהיה מזומנת תיכף ומיד אחר הקידושין, אף אם נפרש דברי האבודרהם וההולכים בשיטתו לפי פשוטו דהוא תלוי אם יש הנאה במצוה זו או לא, ג"כ מסתבר דצריך לברך מעומד כיון דעיקר הברכה לא נתקנה באופן שההנאה מזומנת לפניו ע"כ לא הוי כברכת הנהנין ודוק).

ורק לפי שיטת הראשונים דס"ל דשש מצוות ברכתן מעומד ותו לא, דהיינו דוקא כמצות שכתוב בהם לכס דילפינן מעומד, נראה לשיטתם אפשר לברך ברכת ארוסין מיושב כיון שמצות קידושין אינה מכלל מצוות אלו שלא מנה אותה אף אחד מכל הראשונים הנ"ל, וכן הוא לפי דעת הדרכי נועם שהזכרנו לעיל דלדעתו זהו הפירוש גם באבודרהם ובא"ח ושכן דעת כל הראשונים א"כ גם ברכת ארוסין מיושב מברכינן, וכן הזכיר הוא עצמו בהמשך דבריו דמנהגיני לברך ברכת ארוסין מיושב (כמוש"כ מהריק"ש, יובא להלן בענף שלישי בעוה"י) אכן כבר בארנו לעיל דבמחכ"ת כל דבריו מוקשים מאוד ואין להם הבנה כלל כמוש"כ בשיורי ברכה, ובוודאי לא"ח ואבודרהם יש לברך גם על שאר ברכות מעומד. גם הזכרנו כבר לעיל דברי הלבוש דס"ל דילפינן כל הברכות כולם שמברכים עליהם מעומד מברכות אלו שכתוב בהם 'לכס' וע"כ לפי"ד גם לראשונים האלה יש לברך מעומד בברכ"א לרמב"ם, גם בלא"ה י"ל דעכ"פ ממצוה מן המוכחר יש לו לעמוד בברכ"א כמוש"כ באבודרהם (המוכר לעיל באות י"ד) ומשמע מדבריו דבכל המצוות יש לעמוד ממצוה מן המוכחר גם לדעה זו (דהחייב רק בשש מצות), עיי"ש.

ועיין עוד בפמ"ג (א"א סימן ח' סק"ב) שכתב לתרץ קשיית הב"ח (המוכר לעיל אות ט"ו) דהסמ"ק סובר דבהנך דכתיב בהו 'לכס' אפילו בדיעבד פסול ואם עשה מיושב צריך לחזור ולעשות מעומד, ושאר מצוות רק לכתחילה צריך לעמוד, עיי"ש ומבואר

לאכול (או דנימא דהכוונה הוא על עצם רחיצת ידיו דזה וודאי הנאה מזומנת לפניו, אכן בזה לא יתיישב לנו הסתירה בדברי העיטור שהקשינו לעיל וצ"ע). אבל במצות קידושין אף שיש לו הנאת חיתון מ"מ בדרך כלל אין ההנאה מזומנת לפניו תיכף ומיד עד שמגיע לביתו אחר כמה שעות וע"כ מסתבר דלראשונים האלה ליכא שום הוכחה דברכת הקדושין הוי ברכה על מצוה שיש בה הנאה ויהי אפשר לברך מיושב אלא זה הוי כשאר מצוות שאין בהם הנאה תיכף ומיד שצריך לברך עליהם מעומד שהרי דקדוק בדבריהם לתפוס דווקא מצוות כאלו שהנאתן מזומנת ולא מצוות אחרות שאין בהם הנאה תיכף ומיד אף שנצמח מזה אח"כ הנאה כמו שחיטה והפרשת תרומ"ח וחלה ופדין מע"ש ונטע רבעי וכדו' וע"כ דבאלו ס"ל כיון שבשעת קיום המצוה אין בהם הנאה מזומנת אף שנצמח מזה הנאה אין דינו כברכת הנהנין אלא כשאר ברכת המצוות שצריך לברך עליהם מעומד, זהו הנושא לכאור' בדקדוק דבריהם ועי" מה שנכתוב להלן בעוה"י בפירוש דברי המג"א ואכמ"ל.

ובפרט לפי הפירוש שהבאנו לעיל מהגאון ר' חיים קנייבסקי בספרו נחל איתן דדווקא במצות שיש בהן ברכת הנהנין כגון מצוה סוכה וקידוש בזה אפשר לברך מיושב, ובארנו בזה דכיון דברכת הנהנין דידהו אפשר לברך מיושב גם בברכת המצוה שלהם מיושב מברכינן שלא לחלק בין הברכות (ולפ"ז נראה דברכת הציצית וודאי מעומד מברכים לדעת הירושלמי כיון שאין בו ברכת הנהנין ואפשר גם נטילת ידים, אכן בנט"י לאכילה י"ל כיון דהנטילה היא תיכף ומיד לסעודה והנטילה היא מכשרת אותו לאכול ע"כ שייכא היא לברכת הנהנין דסעודה ומיושב מברכינן, וילע"ע בזה). א"כ בזה נראה פשוט דמצוות אחרות אף שיש בהם הנאה אין הם נכללים בכלל זה וצריך לברך עליהם מעומד, אפילו אם היא תיכף ומיד להנאה (כיון שאין בה ברכת הנהנין) וכ"ש ברבר שההנאה שלו נצמח

נראה לי וכו', ע"כ. ונתחבטו האחרונים הרבה בביאור דברי המג"א אלו שהם יסוד גדול באיזה מצוות צריך לעמוד בברכתם ובאיזה אפשר לברך גם מיושב. ופירשו בזה פירושים שונים לא היה זה כהרי זה וכל אחד מהם היא שיטה בפ"ע באיזה ברכות צריך לעמוד ובאיזה אפשר לברך גם בישיבה, ויש לברר היטב כל דבריהם ומזה יתבאר בס"ד גם לענינינו.

והנה בפשטות כוונתו לומר דבכל ברכות המצוות כולן צריך לעמוד חוץ מהפרשת חלה ושחיטה שאפשר לברך גם מיושב, כיון שאינם מצוה חשוכה בפ"ע שאינן אלא לתקן האוכל וכל דבר שאינו מצוה בפ"ע אלא להכשיר מאכלו שיוכל לאכול בהיתר א"צ להחמיר בזה לברך בעמידה, וכן משמע קצת גם מדברי השולחן ערוך הרב שכתב כל ברכות המצוה צ"ל מעומד חוץ מברכות השחיטה והפרשת חלה שאינן מצוה כ"כ שאינו עושה אלא לתקן מאכלו אבל עשיית המצוה עצמן יש מהן שא"צ להיות מעומד ויש מהן שצריכים כאשר יתבאר כל אחד ואחד במקומו בס"ד, ומשמע שאף אם במצוה עצמה צריכים לעמוד מ"מ הברכה של אלו המצוות אפשר לברך גם מיושב כיון שאינן מצוות חשובות כ"כ שאינן אלא לתקן ולהכשיר המאכל, וכן נראה ג"כ מגליון מהרש"א ביו"ד שהעתיק בסימן שכ"ח (בהלכות חלה) את דברי המג"א שא"צ לעמוד בברכת הפרשת חלה ושחיטה כיון שאינו מצוה כ"כ שאינו בא אלא להכשיר המאכל, וכתב עוד בסימן כ"ח ביו"ד לגבי ברכת כיסוי הדם וז"ל לכאורה חלוק בזה מברכת שחיטה דעל הכיסוי שאינו הכשר אוכל צריך לברך מעומד, ע"כ, ומבואר החילוק דכיון דשחיטה עשויה להכשיר ולהתיר אכילתו אינה מצוה חשובה אבל כיסוי הדם שהמאכל כבר מותר בלא"ה ואין הכיסוי מתיר הבשר באכילה ע"כ הוי מצוה בפ"ע (כמוש"כ שם הרמ"א) וע"כ צריך לעמוד בברכתה, ודו"ק.

בוה דגם למה דילפינן 'לכם' מ"מ גם בשאר מצוות יש ענין לעמוד לכתחילה. (ובעיקר תרוצו עיי' בשו"ת באר משה (שטרן) ח"ה סימן י"ז שתמה עליו דפשוט שאינו מעכב אף באלה שכתוב בהם 'לכם' דהא אינה גז"ש גמורה שהרי אינה מחכרת בש"ס, עיי"ש). וכן מש"כ עוד בפמ"ג שם דמג"א סימן תר"ץ סק"א מבואר דהירושלמי וסמ"ק שניהם א"ש דכל ברכות המצוות שאין נהנין בעמידה אבל עשיית המצוה גופייהו א"צ עמידה כי אם עומר דכתיב בקמה ויליף מיניה ציצית שופר ומילה ולא קשה מידי קושיית הב"ח, עיי"ש. ומוכח מתרוץ זה ג"כ דאף אם ילפינן 'לכם' מ"מ כברכה עצמה י"ל דשפיר צריך לעמוד.

היוצא מדברינו דמסתבר מאוד לכל הדעות הנ"ל צריך לעמוד בברכ"א לפי הרמב"ם שסובר שהוא בגדר ברכת המצוה, ואף לאלו הלומדים גז"ש מלכם דכתיב גבי עומר כתבנו דיש מקום גדול לומר שצריך לברך מעומד וכנ"ל. ורק לדעת הרא"ש דהוא ברכת השבח מסתבר שאפשר לברך מיושב (אם לא מחמת טעמים מיוחדים שיבוארו אי"ה להלן בענף השלישי). ובברכת חתנים כתבנו לעיל דמסתבר דלכו"ע הוי 'ברכת השבח' אפי' לדעת הרמב"ם וע"כ נראה דשפיר אפשר לברך עליהם מיושב לפי כל הראשונים האלה דס"ל דרק בברכת המצוה יש לעמוד וכנ"ל (וגם בזה יש טעמים אחרים לחיוב עמידה אך לא מחמת החיוב הכללי של ברכת המצוות. ודוק).

### דברי המנן אברהם, וביאור שימתו

כא כתב המג"א בהלכות ציצית (סימן ח' סק"ב) עמש"כ המחבר יתעטף בציצית ויברך מעומד, דהיינו שהברכה והעטיפה שתיהן יהיו בעמידה, וצ"ע דביו"ד ריש סימן שכ"ח משמע דמותו לברך מיושב והיא משנה שלימה (חלה פ"ג מ"ב) ויש לומר דהפרשת חלה אינה מצוה כל כך דאינו עושה אלא לתקן מאכלו דומיא דשחיטה כן

עיקר הברכה על מצות הפרשה ולא על איסור אכילת טבל שהרי מצות ההפרשה חיוב עליו אפילו אם אינו רוצה לאכול מן החבואה עדיין. עיי"ש, וע"ע בשו"ת ברכת אברהם לר"א בן הרמב"ם סימן י"ד, שו"ת חמד"ש יו"ד סי' ל"א מאות י' ואילך, שו"ת תורת חסד ארי"ח סי' ה' אות ד', עונג יו"ט סי' ק"ד, מהר"י אסאד ח"ב סי' רמ"ח ד"ה העולה, אמרי בינה דיני תרומות ומעשרות סימן ג', אבני"ז יו"ד סימן שצ"ו אות ד"ה, שפת אמת פסחים ט. לתוד"ה כ"ז, שו"מ קמא ח"ג סי' פ"ג, פירוש הגר"י פ"ל לשה"צ לרס"ג מ"ע ס"ה-ס"ו, שבט הלוי ח"ב סימן קע"ח אות ג', ועוד הרבה אחרונים שדנו בזה, ומבואר כדבריהם שאינו דבר מוסכם שלא יהיה חיוב בהפרשה עצמה אלא רק כשרוצה לאכול, ודלא כמוש"כ הגרעק"א דמה"ט נחשב הפרשת חלה כמצוה קיומית.

ונראה שגם בלא"ה אף אם נאמר שמצות ההפרשה היא מצוה בפ"ע אף כשאינו רוצה לאכול, אפשר ג"כ לפרש דברי המג"א שנתכוון לומר דחלה ושחיטה היא מצוה קיומית ומטעם אחר, וכמו"ש בישועות יעקב לפרש דברי המג"א שאינה מצוה המוטלת על האדם רק אם יש לו עיסה מפריש ממנה חלה ואם אין לו עיסה אינו חייב בחלה, והינו שאין מצוה זו חובת גברא על האדם דרק אם יש לו עיסה יש לו להפריש ממנה חלה ע"כ היא בגדר מצוה קיומית שא"צ לברך עליו מעומד, ומשמע מזה דאף רכוש לו עיסה מחויב הוא להפריש ממנה חלה ואם אין מצוה חובית ואף אם אינו רוצה לאכול (לדעת הרבה פוסקים הנ"ל) מ"מ כיון שאינו חייב עליו אלא בשעה שיש לו עיסה ואם רוצה לא יעשה עיסה לעולם נמצא דמצוה זו היא בעצם מצוה קיומית וע"כ נראה דבכל גוונא יכול לברך עליו מיושב לדעה זו.

איברא דלפי פירושו של הגרעק"א הנ"ל דהטעם שזה נחשב למצוה קיומית הוא משום שאף שיש לו עיסה אינו מחויב להפריש רק כשרוצה לאכול מעיסה זו נראה

ולפי פירוש זה כדברי המג"א א"ש ג"כ החילוק בין ציצית לחלה דברכת הציצית וודאי היא מצוה בפ"ע ואינה באה להכשיר שום דבר וע"כ צריך לברך מעומד, משא"כ חלה אינה מצוה רק להכשיר אכילתו שיהיה מותר לו לאכול. אכן בבאיור הגר"א הקשה ע"ז דלגבי חלה הרי א"א לומר כן דודאי חלה מצוה היא כדאיתא בירושלמי (חלה פ"ג ה"א) שאסור לעשות עיסתו קבין, וכן הקשה בישועות יעקב על המג"א בזה. שו"ר במהר"ם שיק חיו"ד (ח"ב סימן ר"צ) שכתב ליישב הקושיה דחלה בזה"ו או חלה טמאה מותר לעשות קבין ונמצא שההפרשה אינה באה רק להתיר איסור טבל עיי"ש, אכן לכא"י צ"ע קצת דהא במשנה שהביא המג"א מיי"ר ג"כ בחלה גמורה שבזה אסור להפריש קבין וא"כ הק"ל אמאי אפשר לברך מיושב וכמו שהקשה הגר"א.

#### פירוש חדש בדברי המג"א

(כב) אכן יעוין ברעק"א יו"ד סימן א' (בהגהותיו על הט"ז סק"יז) שהביא דברי המג"א וביארם שאין מצוה להפריש חלה אלא רוצה לאכול מעיסה זו וכשאינו רוצה לאכול אינו חייב להפריש. יעו"יש. ובה נראה דא"ש קושיית הגר"א על המג"א שאין כוונת המג"א לומר דהפרשת חלה אינה מצוה בפ"ע אלא רק לתקן האוכל כמו שחשב הגר"א, אלא כוונתו שאינה מצוה חובית על האדם שמחויב לעשות המצוה בכל אופן אלא היא מצוה קיומית שהי"כ שרוצה לאכול מהעיסה יש לו להפריש חלה ומקיים בזה מצוה, וכל מצוה קיומית כיון שאינה חוב על האדם אפשר לברך מיושב. שו"ר בשו"ת באר משה (ח"ה סי"ז) שפירש כן דברי המג"א כדברי זקנו הרעק"א ובה יישב את קושיית הגר"א עליו.

אך באמת כבר דנו רבים בשאלה זו אם אמנם אין חיוב בהפרשת תרו"מ וחלה אלא כשרוצה לאכול מהם, והט"ז ביו"ד סק"יז (שעליו השיג הגרעק"א הנ"ל וכתב דלא מצא זה) כתב מפורש שבהפרשת תרומה

וכ"ו נעלם מעיני הבדי השולחן, ויש בזה נפק"מ להרבה דברים שהם בעצם מצוה קיומית, אם מצא תמצא בהם אופן שהמצוה תהיה עליו חוב גמור אם יצטרך לברך עליו מעומד דווקא, ודוק.

אכן, גם פירוש זה בדברי המג"א לא א"ש ויש להקשות קושיה אחרת ע"ז וכמו שהקשה בישועות יעקב דעדיין קשה מציצית שהוא ג"כ אינו חייב ללבוש בגד שחייב בציצית ורק אם לובש בגד של ד' כנפות חייב להטיל בו ציצית וה"ז ממש דומה לחלה. וסיים בישועות יעקב בזה"ל: ושקלתי הדבר מאוד בפלס ולא ידעתי שום הפרש מצד הסברא בין מצות ציצית להפרשת חלה, ע"כ.

ונראה שקושיה זו הוקשה גם לגרעק"א בהגהותיו לשר"ע או"ח שם וע"ז כ' לתרץ בזה"ל אף גם בציצית כל זמן שאינו לובש טלית בת ד' כנפות אינו מחויב להתעטף בציצית מ"מ אחר העיטוף חל עליו מצות עשה לעשות ציצית ולא משום תיקון הבגד דליכא איסור על הבגד לילך בלא ציצית אלא דמוטל עליו מצות עשה לעשות ציצית, עיי' לקמן סי' י"ג, ע"כ.

וכעיי"ז תירץ בקיצור במהר"ל ד הנ"ל (קו"א סי' ה' אות ק"פ) מדנפשיה. וביאור כוונתם נראה דציצית אע"ג שאינה מצוה חיובית בעצם מ"מ אחר העיטוף כבגד בן ד' כנפות חל עליו מצות עשה של ציצית והוא חובת גברא, וע"כ הוי בגדר כרכת המצוה שמוטל על גוף האדם לעשות משא"כ חלה אינו רק חיוב על החפצא של העיסה אם רוצה לאכול וע"כ הוי מצוה קיומית שאפשר לברך גם מיושב.

אכן לכאורה זה צ"ע דמה בכך אם לאחר שיחעטף יהיה מחויב במצות עשה לעשות ציצית למה יהיה נחשב כמו 'מצוה חיובית' שצריך לברך עליו מעומד דווקא, הא מ"מ הברכה שמברך קודם העיטוף הוא ואז הרי אין עליו חיוב עדיין לעשות ציצית והוי מצוה קיומית דומיא דהפרשת חלה דאף

כלא"ה בכל גוונא הוי מצוה זו מצוה קיומית שמברך עליה מיושב ולא משכח"ל ציור שהפרשת חלה תהיה מצוה חיובית כיון דאף כשיש לו עיסה אינו מחויב להפריש ממנה חלה רק אם ברצונו לאכול מהעיסה וכנ"ל.

אכן יש להסתפק לכאוי בחלת חו"ל דקיי"ל דאוכל והולך ממנה ואח"כ מפריש שאז לאחר האכילה שלו מחויב להפריש חלה ממה שנשתייר בעיסה ואינו יכול ליפטר מחיוב זה כלל ואז לכאוי הוי זה 'מצוה חיובית' מי נימא דיצטרך לברך מעומד, או דילמא גם בחלת חו"ל אפשר לברך מיושב כיון דבעצם הוי מצוה זו 'מצוה קיומית' ע"כ גם באופן שהוא מצוה חיובית בשבילו ג"כ אפשר לברך מיושב, ואדרבא לא מסתבר לומר שחלת חו"ל דרבנן יהיה יותר חמור מחלה דאורייתא, וגם מסתבר דלא פלוג רבנן ואם אמרו בהפרשת חלה דאפשר לברך מיושב משום דהוי מצוה קיומית מסתבר דבכל גוונא אפשר לברך מיושב, (וכן מפורש ג"כ בדברי המהר"ם שיק שהבאנו לעיל אות כ"א, שכי' דבחלת חו"ל אפשר לברך מיושב מטעמו של המג"א, אכן מדבריו אין כ"כ ראייה לעניינו כמובן ודוק).

והנה ראיתי בספר בדי השולחן סימן ר' שרן לגבי ברכת הטבילה אם צריך מעומד או שאפשר גם מיושב, ובתוך דבריו כ' בפשיטות דמסתבר דלא פלוג רבנן ובכל גוונא אפשר לברך על הפרשת חלה מיושב גם בחלת חו"ל דקיי"ל ביה דאוכל והולך ואח"כ מפריש, עיי"ש. אמנם אחר זמן רב מצאתי לשני גדולי עולם שכתבו בפשיטות להפך, הראשון הוא בעל תהלה לדוד יו"ד סימן שכ"ח שכתב דבחלת חו"ל שאוכל והולך כיון שכבר אכל נמצא דההפרשה הוי חוב עליו וכיון דהוי מצוה חיובית צריך לברך מעומד דווקא. והשני הוא הגאון מהר"ל דיסקין בקונטרס אחרון סי' ה' אות ק"פ שגם הוא כ' דאף דבחלת א"י יכול לברך מיושב מ"מ חלת חו"ל כיון דהוי עליו חוב גמור אחר שאכל צריך לברך מעומד,

האריך בחומר הענין, ועוד הביא ראיה מהרמב"ם הל' שבועות (פ"א ה"ו) שנשבע לבטל את המצוה כיצד שנשבע שלא יתעטף בציצית וכו' וזוה מבואר ג"כ איך מצינו בציצית שמברך עובר לעשייתן והלא לפני העטיפה אינו מחויב במצוה וע"כ שקצת מצוה יש עליו עיי"ש.

וכע"ז ראיית בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד ח"ב סי' ר"צ) דאע"ג דקיי"ל דציצית הוא רק חובת גברא (היינו כשלושב בגד של ד' כנפות) מ"מ כבר כ' הרמב"ם והשו"ע סוף הלכות ציצית דחייב האדם להביא א"ע לידי חיוב ציצית דהוא מ"ע למען תזכרו ועשיתם וכו' ומצות רשות כה"ג דאינו לא חובה ולא רשות (כוונתו למה שהביא לעיל מזה מהכ"מ דכה"ג נחשב למצוה כמו לגבי עירוב) ושפיר כ' המג"א לחלק דמצוה כה"ג צריך להיות בעמידה אבל בחלה דאם אינו רוצה לאכול אין כאן שום מצוה להפריש והוי רשות לגמרי וככה"ג כ' המג"א דמותר לברך אפי' בישיבה, עיי"ש. וע"ע בתה"ל"ד (או"ח סימן ח') ומדבריהם מתבאר היטב תירוץ המג"א והחילוק בין חלה לציצית.

### פירוש שלישי בדברי המג"א

דחלה הוי כמו ברבת הנהנין

(ג) והנה לכאוי לפי הפירוש הקודם בדברי המג"א דכל המצות שאינם חובה על גוף האדם אלא הם 'מצוה קיומית' אפשר לברך מיושב ולכן חלה ושמיטה שאם אין לו או שאינו רוצה לאכול אינו מחויב להפריש ולשחוט ולכן אפשר לברך מיושב, אף שבוה א"ש קושיית הגר"א וכמו שבארנו מ"מ צריך ביאור עדיין סברת הדבר למה אם המצוה היא קיומית יהיה אפשר לברך מיושב, ואף שהיה אפשר לבאר בפשטות שכיון דמצוה זו לא רמיא אקרקפתא דגברא בחיוב גמור אין לה חשיבות כ"כ ולכן לא צריך לעמוד בברכתה, מ"מ זה רחוק מאוד בסברא, דכיון דגם במצוה קיומית מקיים בזה רצון השי"ת וזה הוי כמו עבודה לפניו מה לי חיובית ומה לי קיומית, והלא גם

דאחר שיהיה לו עיסה וירצה לאכול ממנה יהיה מחויב להפריש לא נחשב למצוה חיובית כיון דאינו מחויב כלל שיהיה לו עיסה ורק אם רוצה לעשות עיסה אז יש עליו להפריש חלה וע"כ הוי זה מצוה קיומית, וה"נ בברכת הציצית כיון דבשעת הברכה אין עליו עדיין שום חיוב להתעטף בבגד של ד' כנפות שחייב בציצית ולעשות בהם ציצית א"כ שוב הוי מצוה קיומית ולמה צריך לברך מעומד דווקא. ודברי הרע"א צריכים ביאור מש"כ לחלק בין חלה לציצית דמה בכך שאחר שמתעטף יש עליו חיוב לעשות ציצית כיון דבעצם אין עליו שום חיוב לכאוי אינו אלא מצוה קיומית.

ונראה לפרש קצת בדרך אחר דציצית חשיבא בעצם חובת הגוף משא"כ חלה היא בעצם חובת החפצא, ויש להביא ראיה לזה מדברי התוס' ב"ב פא. ד"ה הוא שכתבו לבאר הא דביכורים לא חשיבא כמצוה התלויה בארץ, דל"ד לתרומה ומעשר וחלה דהתם גוף הפרות מחוייבים בתרומה דטבל נינהו ואסורין באכילה ולכן חשויים הם תלויים בארץ אבל ביכורים אין החיוב תלוי בפירות אלא באדם וכו' חובת הגוף נינהו כמו חובת ציצית דאע"ג דאין חיוב לקנות טלית כשאין לו חשיב חובת הגוף, ע"כ. הרי שמפורש בדבריהם שיש חילוק בין חלה לציצית דחלה חשיבא בעצם חובת החפצא וציצית חשיבא חובת הגוף וזה ממש כחילוקו של המג"א (ופלא על הגר"א איך לא נתעורר מדברי התוס' הנ"ל), ונתבאר בזה דאף שאין לו עדיין ציצית נחשב הוא כחובת הגוף ושפיר כתב המג"א שצריך לברך עליו בעמידה.

וראיה זו הביא גם בספר נפש חיה (או"ח סימן ח') וזוה ביאר את דברי המג"א והאריך בזה דחלה אינה רק חובת החפצא משא"כ ציצית מחויב כל איש ישראל להשתלש שיהיה לו טלית מצוייץ ואם אינו משתלש נענש ומצויץ לזה מדברי הגמרא במנחות ובפסחים, וכן בשערי תשובה לרבינו יונה (שער ג' מדריגה ב' אות כ"ב)

במצוה קיומית ואמר אשר קדשנו במצוותיו ויצונו' כמו שאומר על מצוה חיובית, והיא מצוה גמורה שנצטרנו עליה בתורה ומה בכך שאינה חיוב ממש על האדם. וא"כ למה יגרע חשיבות ברכה זו מכל שאר ברכות המצות שבתורה שצריך לברך מעומד, וכפרט לפי מה שבארנו לעיל בטעם העמידה משום דהוי כעין עבודה כיון שאומר וצונו ועבודה צריכה להיות מעומד כמוש"כ לעמוד לשרת (כמוש"כ בא"ח), א"כ מה"ט גם במצוה קיומית יצטרכו לעמוד בברכתו. (וגם לפי הפירוש הראשון שהבאנו לעיל באות כ"א שחלה ושחיטה אינם אלא הכשר מצוה יקשה קצת כיון שאומר וצונו' הוי כמו כל עבודה דבעמידה, אכן בזה אפשר ליישב קצת כיון דלא חשבינן ליה למצוה כלל א"כ אף שע"י הפרשת חלה מקיים רצון התורה שיכול אח"כ לאכול עיסתו בהיתר ואז יקויים המצוה בשלימות ולכן אומר גם וצונו' כיון שנמשך מזה קיום מצוה שלימה, מ"מ כיון שבעצם הברכה על החלה והשחיטה אין כאן קיום מצוה גמורה עדיין לא הוי בגדר עבודה חשובה ואפשר שחלה מיושב ודוק, אבל לפירוש השני צ"ב עדיין כיון דגם מצוה קיומית הוה מצוה גמורה מהיכי תיתי שלא נצטרך לברך מעומד, וצ"ע בזה).

אמנם לפי מה שמבאר כאן הפמ"ג בדברי המג"א נראה שיתיישב הכל, שמש"כ המג"א דהפרשת חלה אינה מצוה כ"כ שאינה אלא לחקן מאכלו, כוונתו ולכן הוי הברכה כעין "ברכת הנהנין" ולכן מותר לישב, משא"כ מצוה דאין בה כי אם קום ועשה כמו יציאת מילה עומר ותקיעה ושאר מצוות כמוהם י"ל שצריך עמידה בעשייתן ובברכתן, ובנהנין א"צ לעמוד דכל עיקרה של ברכה דלהוי נעשית המצוה ובנהנין ל"ש זה כו'.

ונתבאר בדבריו פירוש חדש בדברי המג"א שכל ברכה שהיא באה על מצוה שיש בה הנאה והמצוה היא מתרת הנאה נחשבת הברכה כברכת הנהנין וע"ז שפיר אפשר לברך מיושב כמו בכל ברכת הנהנין

והנה הקושיה של הגר"א וישועות יעקב מהא דאסור לעשות עיסתו קבין פשוט שאינו קשה לפי הבנה זו בדברי המג"א, כיון דוודאי הוי הפרשת חלה חוב גמור ואסור לו להפקיע עצמו ממנו, מ"מ כיון שהיא מתרת לו האכילה הוי דומיא דברכת הנהנין, ולכן אפשר לברך עליה מיושב. וגם הקושיה מחלה אציצית נראה דא"ש בפשיטות לפי פירושו של הפמ"ג וכמו שביאר דדוקא בחלה אפשר לברך גם מיושב כיון דההפרשה באה להכשיר יצטרך אכילתו שהרי אסור לו לאכול מהעיסה בלי הפרשת חלה לכן חשיבא ברכת הנהנין, משא"כ יציצית היא מצוה בפ"ע שיש בה קום ועשה ולכן היא צריכה עמידה והוה כוונת המג"א. אכן באמת כשנתבונן נראה דלכאורה לא תירצנו כלום דהא גם ברכת יציצית היה לו להחשב לפ"ז כמו ברכת הנהנין כיון שגם היא באה להתיר לו את הנאת לבישת הטלית דומיא דהפרשת חלה שמתרת לו את הנאת האכילה וכן השחיטה שמתרת לו את הבלשר כן ברכת היציצית הוי לכאוי ברכה על הנאת לבישת הטלית וכמוש"כ הבי"ח דאף שאומר בה, וצונו' חשיבא ברכת הנהנין כיון דאית בה נמי הנאה, וא"כ צ"ב למה כתב המג"א דברכת היציצית צריכה עמידה לפי פירושו של הפמ"ג ואף שהפמ"ג ביאר דציצית הוי מצוה של קום ועשה מה בכך הא כיון שיש בה גם הנאה הו"ל כברכת הנהנין דאפשר לברך מיושב.

ואדרבה נראה שהדברים ק"ו מחלה ושחיטה שאף שאין הנאה מומנת לפניו ממש בשעת הברכה, אלא דברכת הפרשת חלה גורמת שאח"כ יהיה מותר לו לאכול וכן ברכת השחיטה הרי בשעה ששוחט אין לו שום הנאה ורק אח"כ נצמח מזה הנאה שיכול לאכול מהבשר בהיתר ואפ"ה כ"י המג"א לפי פירושו של הפמ"ג דזה הוי כמו ברכת הנהנין, כ"ש בברכת היציצית שחייב ומיד אחר שמברך הברכה אקב"ו להתעטף בציצית מיד לובש הטלית והברכה צריכה

מצוה כ"כ שאינה אלא לחקן המאכל אלא הול"ל להפרשת חלה כיון דלא כתיב בה לכם לא בעי עמידה וממילא מובן דבציצית דכתיב ביה לכם צריך עמידה (וגם לפמש"כ הפמ"ג בא"א דמהמג"א סי' תר"ץ נשמע ישוב חדש לקושיית הב"ח דגו"ש דלכם הוא רק על עצם המצוה אבל הברכה צריכה להיות בעמידה בכל ברכת המצוה מחמת טעם הירושלמי אף במקום שלא נכתב לכם, א"כ מוכח מזה דס"ל דגם בחלה שלא כתיב בה לכם יש לעמוד בברכתה ודלא כארצות"ח, אכן עצם הראי' שהביא הפמ"ג ממג"א הנ"ל אינו מוכרח, וראה להלן).

וכעין תירוצ' זה ראיתי ג"כ שהביא בשו"ת אור לי סי' ב' (מבעל מחבר ספר שדי חמד) בשם הרב חלקו של ידיד, והקשה עליו דנראה דאכתי לא איפרק בהכי קושיית הרב מג"א שהרי כוונת קושייתו היא על דברי הירושלמי דקאמר דברכות מעומד מהא דתנן גבי חלה אשה יושבת וקוצה חלתה ומה יענה הירושלמי לדין המשנה, וא"כ מה יושיענו כשנאמר דלא קיי"ל לברך מעומד אלא במצוות דכתיב לכם דכיון דהירושלמי ס"ל דכל הברכות מעומד שפיר ק"ל עליה דירושלמי ממתני', וזה מדוקדק כדברי הרב מג"א שכתב וצ"ע דביו"ד ריש סי' שכ"ח משמע דמותר לברך מיושב והיא משנה שלימה ע"כ, דאם כל כוונתו לא היה אלא להקשות על הפוסקים לא היה צריך לומר דהיא משנה שלימה דא"נ אינה משנה שפיר קשיא על הפוסקים מהכא להתם, עיי"ש. ועכ"פ הק"ל לפי פירוש הפמ"ג למה צריך לעמוד בברכת הציצית והא נהנה גופו במה שמתעטף בציצית דומיא דברכת הפרשת חלה דחשיבא ברכת הנהנין מה"ט, ומ"ש חלה מ"ש ציצית.

והנראה בביאור הענין, דעיקר החילוק לפי הפמ"ג הוא להפרשת חלה לא באה רק להתיר האכילה בלבד משא"כ ציצית יש בה ג"כ קום עשה, וע"כ אף שיש בה ג"כ הנאה מ"מ עיקר המצוה של ציצית אינה להתיר הנאת הליבישה אלא מצוות עשה ללבוש בגד

להיות עובר לעשייתן ממש, ובפרט לפי הדעות שהעיסוף והברכה הם ממש ביחד כמו"ש בקו"א לטו"א ריש חגיגה וכמבואר בפוסקים באו"ח סימן ח' (ועי' באריכות בספר בני ציון בסי' הנ"ל מש"כ בזה) א"כ בוודאי הוי ברכת הציצית כמו ברכת הנהנין והו"ל לברך מיושב.

ואולי י"ל דסבר המג"א דדווקא חלה ושחיטה נחשבים לברכת הנהנין כיון שהם מתקנים המאכל שיכול אח"כ להנות גופו מהמאכל וזה חשיבא הנאה משא"כ בציצית שלובשה על בגדיו ואינו לובש אותה להתחמם כלל אלא משום המצוה משו"ה אין זה חשיבא הנאה דלהוי ברכתה כשאר ברכת הנהנין, וחלק בזה על הב"ח שסובר דגם ציצית חשיבא הנאה, וסובר דרק 'אכילה' שאדם אוכל לשובע נפשו בזה נחשב המצוה שמתקן האכילה ג"כ כברכת הנהנין משא"כ בציצית שצריך עשייתו משום מצוה אף שיתכן שיש לו גם קצת הנאה לא חשיבא ברכת הנהנין, ובפרט שאפשר להנות הנאה זו מהליבישה גם בלי המצוה של ציצית כגון שיעגל אחד מן הקרנות שלא יהיה לו ד' כנפות ונמצא שאין היתר ההנאה באה ע"י הברכה והמצוה כלל ולכן חשיבא כברכת המצוה ובעמידה. אולם באמת זה דחוק קצת לומר שהמג"א חולק על הב"ח מכל הני טעמי שהזכרנו דהו"ל להזכירו ולפרש דבריו ומדסתם ושתק ליה לב"ח משמע לכא' שמודה לדבריו וא"כ הק"ל אפי' ברכת הציצית מעומד מ"ש מחלה.

כד' ובישוב הקושיה הנ"ל ראיתי בארצות החיים למלבי"ם (סימן ח') שנדחק לתרץ דציצית אע"ג שדומה ג"כ בענין זה לברכת הנהנין צריך בו עמידה מגו"ש דלכם אבל בחלה שאין שם גו"ש זו רק משום דכל הברכות צריך עמידה למצוה מן המובחר וממילא כיון שאין מצוה זו באה רק לתקן העיסה א"צ עמידה מ"מ הוא דחוק. עכ"ד. והדוחק מבואר שהרי העיקר חסר מן הספר דלא הו"ל למג"א לתרץ שהפרשת חלה אינה

לישב מצד מצוות התורה אין בזה זלזול והדבר ברור מאוד, וכיון דשם אי"א לה לעמוד ערומה לכך מותרת לברך בישיבה, עיי"ש. והביא דבריו ג"כ בפ"ת יו"ד סימן שכ"ח וכתב דלפי המג"א גם אם היא לבושה בבגדים רשאה לישב בברכה אכן לישוע"י דווקא היכן שהיא ערומה שאי אפשר לה לברך בעמידה מותרת לברך בישיבה דכיון שעושה כן מחמת הכרח אין בזה זלזול, אבל כשהיא לבושה בבגדיה מחוייבת לברך בעמידה שלא יהיה נחשב כמו מזלזל בהברכה.

והנהגה מה שהכריח הישועות יעקב דבריו מהירושלמי כתב עליו בשו"ת אור לי הנ"ל דנראה בעליל דהרב ז"ל ראה דברי הירושלמי סוגיא בדוכתא דילפי לה מקריה"ת אלא דלא גילה לנו איזה מקום כבודם, ועי' להרב בית דוד ז"ל בסי' י"א הביא דבריו הרב חתמה לדוד סי' י"ז שכתב שלא נמצא דבר זה בירושלמי דכל הברכות צ"ל מעומד ע"ש והרי נמצא (ועיין להלן מה שנאריך בזה יותר בעוה"י בביאור מקור מקומו של הירושלמי ואכ"מ), ויש להרגיש על הרב ישועות יעקב דלפי מאי דפשיטא ליה דהירושלמי יליף מקרה"ת הו"ל להקשות ע"ד הרב הלבוש והרב הפרישה ודעימיה שכתב דהירושלמי יליף מעומר כיעויין בדבריהם ולפי מה שראו עיני קרשו לא יליף אלא מקה"ת כו' עיי"ש.

וכתב עוד בישועות יעקב דבזה נ"ל לפרש דברי הירושלמי פ"ב דמס' חלה ובמס' ברכות פ"ח הא דקיי"ל לתפילה ד' מילין חוזר ומחלקינן בין לפניו ובין לאחריו דלאחריו אפילו מיל אינו חוזר, היה יושב בביתו מאי עביד ליה כלפניו או כלאחריו ושמענין מן הוא אשה יושבת וקוצה חלתה ולאן בביתה יושבת ולא אטרחא עכ"ל הירושלמי ונדחק הרב המפרש שם דמה איסור יש בישיבה עד שטרחו לחזור אחר בגדים ע"ש שדבריו אינם נכונים, ועם משי"כ הדבר נכון דהירושלמי לטעמיה דהברכה צריכה להיות בעמידה רק דהיכי דא"א בענין

של ד' כנפות שהטיל בו ציצית וע"כ חשיבא ברכתה ככרכת המצוה, וזה מדוייק בדברי הפמ"ג דחלה היו כעין נהנין שאסור לו לאכול בלי חלה ולכך מותר לישב, משא"כ מצוה דאין בה כי אם קום ועשה כמו ציצית וכו', והיינו דעיקר מצוות ציצית היא מצוה שצונו השי"ת שנטיל ציציות בכגד של ד' כנפות וע"כ חשוב זה ככרכת המצוה אף שמעורב בו הנאת עצמו, כיון דאין המצוה באה להתיר לו ההנאה. אכן באמת צריך להבין עדיין למה חשוב ציצית כמצוה שיש בו קום ועשה והרי יכול ללוש בגד שאין בו ד' כנפות ולא יהיה חייב להטיל בו ציצית, אך לפי מה שפירשנו לעיל (אות כ"ב) באריכות אי"ש ולק"מ דוודאי חשוב ציצית חובת הגוף שמחוייב כ"א מישראל להשתדל לקיים מצוה זו ולקנות בגד של ד' כנפות ולהטיל בו ציצית, ואם אינו משתדל ונעש ע"ז כדאיתא בגמ' וכמוש"כ לעיל בשם המהר"ם שיק והנפש חיה, וממילא מוכן היטב החילוק הנ"ל בין ציצית לחלה גם לפי הפמ"ג למה לא חשיבא מצוות ציצית ככרכת הנהנין אף אם נאמר שהמג"א לא פליג על הכ"ח הנ"ל בסברא, משום דציצית הוי חובת הגוף ומחוייב עליו בקום ועשה וע"כ הוי כמו שאר ברכות המצוה שצריך לעמוד בשעת הברכה ודוק.

### שיטת ישועות יעקב, דבמקום מירחה יכול לישב בכל הברכות

(כה) והנה בישועות יעקב הנ"ל אחר שהקשה ותמה על המג"א כתב דנראה לו תירוץ חדש, דדווקא היכי דאפשר לעשות הרב בעמידה אינו רשאי לעשות בישיבה אבל היכא דאי אפשר לו לעשות בעמידה יוכל לברך אף בישיבה, דעיקר הטעם דאין לישב הוא משום שנחשב כמזלזל בדבר ואין פחד ה' לנגד עיניו אבל כשעושה הדבר מחמת הכרח אין בזה זלזול דהרי הירושלמי מרמה לה לקה"ת שהקורא בתורה עומד ובתורה עצמה היה המלך יושב כמבואר בש"ס דסוטה דף מ: היינו כיון שהמלך צריך

שם א"כ גם כאן נטריח עליה ללבוש בגדים ולהפריש וע"כ דאין מטריחין אותה לצאת מביתה שצריכה להיות שם וה"ה דלא מטריחין גם שומרי גנות ופרדסים ממקום מושבם וז"ב ונכון. והשני הוא המלבי"ם בארצוה"ח הנ"ל שמבאר דהא דאינה צריכה להדר אחר בגדים אע"ג שע"י שמפרשת חלחה ערומה העיטה טמאה מדרבנן דסתם ידים פוסלות את התרומה הוא משום דיושבי גנות ופרדסים א"צ לחזור בשביל לעשות עיסתן בטהרה דכלאחריהם דמי וכו' ומוכיח שם דמפני הטורח דחינן גוף המצוה, כ"ש שאין מטריחים לטרוח אחר בגדים כדי שיוכל לברך מעומד שהוא רק מצוה מן המוכרח דאפי' גוף הברכה אינה מעכבת כ"ש העמידה, עיי"ש וקצרחי.

ומבואר מכל דברי האחרונים האלו דאף שקיי"ל דכל ברכות המצוות בעמידה היינו רק היכא דאפשר אבל היכא דא"א יכול לברך גם מיושב, ומבואר עוד דאין מהוייבת לטרוח אחר בגדים וזה נקרא כמו אי אפשר, ומשמע מדברי כולם דבכל מקום שיש לו טירחה לעמוד יכול לברך מיושב ולא מסתבר לחלק בין טירחה למצוא וללבוש בגדים לבין טירחה של קימה גופא זויל בתר טעמא בין לפי טעמו של הישועות יעקב דכשעושה מחמת הכרח ליכא זלוול א"כ נראה דכן הדין בכל הכרח כמו בוקן שקשתה עליו הקימה, ובין לפי טעמו של המג"ג וארצוה"ח משום דשעה"ד כדיעבד דמי א"כ בכל שעת הרחק אפשר להקל ולא הטריחו לו לעמוד. וכעין תירוץ זה הביא ג"כ בשו"ת אור לי בשם הרב חלקו של יריד דהתם חשיב דיעבד וכדיעבד קיי"ל בעומר גופיה דיצא כמ"ש הרמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ וכיון דאבהוין דכולהוין עומר דמיניה ילפינן לשאר מצוות דיו לבא מן הדין להיות כנדון, ע"כ. (ומדבריו משמע שס"ל כהלבוש דילפינן מזה לכל המצוות אף שלא כתוב בהם לכס), ובאור לי העיר עליו שנראה דהרב מג"א עצמו מסתפק בזה דשמא חשיב דיעבד וע"כ כ' דבסימן שכ"ח "משמע"

אחר יכולה לעשותה בישיבה, אך עדיין קשה למה לא תחזור אחר בגדים כמו שמחזירים אחר מים לתפילה, אלא וודאי דהיכי דיושב בבית לא אטרחוה לחזור כנלע"ד ביאור ל' הירושלמי דהיכי דהוא בביתו אף שיכול לשלוח שליח אחר מים או אחר בגדים ואינו עושה כן אין כוזה זלוול, עיי"ש שכ' דבחיבורו שערי ירושלים על הירושלמי האריך עוד בזה.

ומדבריו למדנו חידוש גדול דלא רק באופן שאינה יכולה בכלל בשום אופן לברך הברכה מעומד כגון שאין לה בגדים ללבוש יכולה לברך מיושב אלא אפילו באופן שהיא יכולה לטרוח אחר בגדיה מ"מ לא הטריחוה חז"ל והתירו לה לברך מיושב, ולפי"ז נראה דכל היכא שיש איזה טרחה לברך מעומד יהיה אפשר לברך גם מיושב דלא הטריחו בזה חז"ל.

וכן ראיתי עוד שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד ושניהם כווננו מדעתם לראיה הגו"ל מירושלמי, האחד הוא בעל מגן גבורים אחר שמארין להוניה דבדיעבד יצא גם כשמברך מיושב כ' דכוה מיושב היטב קושיית המג"א מהא דאשה יושבת וקוצה חלחה אלמא דמברכת מיושב דשם כיון דע"כ צריכה לישוב כמו דקאמר הש"ס ברכות דף כ"ד דבעינן שיהיה פניה של מטה טוחות בקרקע, א"כ כיון דא"א לה בענין אחר כדיעבד דמי ולכן יצא בברכה מיושב דכל היכא דא"א בענין אחר הוה כדיעבד כנודע, (אכן בישוע"י הג"ל ביאר יותר דכיון דיושבת מחמת הכרח אין כאן זלוול וכנ"ל ודוק), וכוה נפתחו לנו שערי בינה בדברי הירושלמי וכו' והוא סתום וחתום מה צריך להטריח אותה שם והמפרש בעל ק"ע שם נדחק מאוד ולפמש"כ א"ש דבאמת קשה קושיית המג"א היאך קוצה חלחה ערומה הא צריכה לברך מעומד וע"כ כמ"ש משום דכיון דהיא ערומה וא"א לה בענין אחר נחשב כדיעבד ולכן יכולה לברך מיושב, ואם נאמר דכל היכי דבעינן שיעשה הדבר כתקנה מטריחין עליו לצאת ממקום שהוא

מלבד האבודרהם לא הזכירו דבר זה שום אחד מן הראשונים הנ"ל, והוא נפק"מ למעשה לדיעה זו אם יש מקום להדר לעמוד בברכה ודוק.

### סיכום השיטות

#### והיוצא מזה לגבי ברכת ארוסין

כו) והנה אחר שכיררנו באריכות את כל השיטות הנ"ל ליישב קושיית המג"א ונתבאר לנו מדבריהם כמה שיטות לבאר באיזה מצוות יש לעמוד בברכתם ובאיזה אפשר גם מיושב, יש לדון כעת לעניינינו לגבי ברכת ארוסין האם מחויב לעמוד בברכה לדעתם או לא. והנה לפי הפירוש הראשון שכתבנו בביאור תירוצו של המג"א דחלה ושחיטה הוי 'הכשר מצוה' שיוכל לאכול בהיתר ואינו חיוב מצוה בפ"ע, וכתבנו שכן משמע מגליון מהרש"א י"ד סי' כ"ח שכתב דמה"ט בכיסוי הדם צריך לברך בעמידה כיון שהוא מצוה בפ"ע ואינו מכשיר האוכל שכבר הותר בשחיטה, יש לדון במצוות קידושין אם הוא נחשב למצוה בפ"ע או רק כהכשר למצוות פו"ר, והנה דעת הרמב"ם ביארנו באריכות לעיל (אות ה') שזה נחשב למצוות בפ"ע שהרי מנה מצוות פו"ר ומצוות נשואי אשה לב' מצוות נפרדות, וע"כ לדעתו כיון דס"ל דברכ"א הוי ברכת המצוה והמצוה היא עצם הקדושין שהוא גוף המצוה ואינו הכשר מצוה לפו"ר ע"כ נראה שפיר שצריך לברך מעומד, אכן לפי דעת שאר ראשונים דס"ל דקדושין לא הוי מצוה בפ"ע אלא הכשר למצוות פריה ורביה אי ס"ל דברכ"א הוי ברכת המצוה נראה שאי"צ לעמוד לדעתם בשעת הברכה דומיא דברכת החלה והשחיטה, וכ"ש אי ס"ל כדעת הרא"ש דאינה אלא ברכת השבח דודאי יכולים לברך מיושב לפ"ז, והטעם לדעת הרא"ש למה אינה ברכת המצוה ביארנו לעיל כיון דיכול לקיים פו"ר גם ע"י פילגש ונמצא שאין הקדושין אפי" הכשר למצוות פו"ר, ואפי" לדעת הראשונים שהרייט אסור בפילגש ונמצא דאופן קיים

דמותר לברך מיושב אלא דטפי מסתברא לומר דחשיב לכתחילה רמה צרה היתה שם להצריכה ללבוש דאטו באשה ערטלאית עסקינן וק"ל, אכן אח"כ מזכיר דברי הישוע"י דלא הטריחו לה להלביש הבגדים ומוכח מזה דזה נחשב דיעבד וכנ"ל.

אחר כתבי כ"ז ראיתי עוד בשו"ת באר משה (ח"ה סי"ז) שכתב דמירי דווקא היכא שא"א ללבוש בגדים והיא רוצה לאפות ולאכול ודווקא כה"ג התיור, דאל"כ בטח מה שהיא ערומה הוי יותר ולזול ממה שהיא חברך מיושב, והביא ראיה לדבריו מתבו"ש סי' א' סקע"א שכתב שם בביאור דעת הפרישה דערום אע"ג דערותו מכוסה לא יברך, והא דתנן האשה קוצה לה חלה יושבת ערומה וכו' היינו אפילו לכתחילה היכא דלא אפשר כו' אבל היכא דאפשר לא, עיי"ש, ולפ"ז היכא שיש לה בגדים והיא יכולה לטרוח אחריהם נראה שהיא מחוייבת לטרוח ולא תברך ערומה, ומזה אפשר ללמוד דכל היכא שיש טירחה לעמוד מחוייבת לטרוח ולעמוד ורק היכא שא"א לעמוד אפשר לברך מיושב, וזה דלא ככל האחרונים הנ"ל שכתבו דאינה מחוייבת לטרוח, וצ"ע בזה לדינא, ואפשר דגם כוונת התבו"ש הוא היכא דאפשר בלי טירחה מרובה דווקא צריך לעמוד, וצ"ב בהגדרת הענין מה נקרא טירחה מרובה ויל"ע בזה, כי הוא נפק"מ בכל הברכות היכא שקשה לו לעמוד.

עוד ראיתי בספר בני ציון (סימן ח') שכתב ג"כ לתרץ קושיית המג"א באופן כזה עפמש"כ האבודרהם דשאר מצוות שמכרכין עליהן מעומד אינו אלא למצוה מן המוכחר (והזכרנו דבריו לעיל אות י"ד, ולפ"ז מיושב קושיית הבי"ח) וא"כ זה אינו אלא היכא דאפשר בעמידה אבל גבי אשה דתם א"א לה לברך מעומד מחמת שהיא ערומה אפילו לכתחילה יכולה לברך ולהפריש מיושבת, ע"ש. אכן באמת צ"ע אם גם שאר הראשונים ס"ל דיש מצוה מן המוכחר לעמוד בכל הברכות גם לפי הדיעה דרק שש מצוות הם שחייבים לעמוד בברכתם, שהרי

אחד לקיים מצוה זו ואסור לו לפטור עצמו מזה מחמת החיוב דפור' שהיא לכו"ע מצוה חיובית א"כ י"ל דזה דומה לברכת הציצית שצריך להיות בעמידה משום דהוי כמו מצוה חיובית.

וכפרט לדעת הרמב"ם דס"ל דהדיוט אסור בפילגש ונמצא דרק ע"י הקדושין שייך לקיים בהיתר מצוות פור' שמוטלת עליו, נמצא דהקדושין מוטלים עליו בחיוב גמור כדי שעי"ז יוכל לקיים גם מצוות פור', וע"כ נראה לכאורה שצריך לברך מעומד דווקא, אמנם היכא שכבר קיים האיש מצוות פור' ונושא עכשיו אשה אף שמקיים מצוה כזה לדעת הרמב"ם דעצם הקדושין הוי מצוה ומברך עליו ברכ"א שהיא ברכת המצוה אכן כזה לכאו' אין מצוה זו חיובית שהרי כבר קיים פור' (אם לא שנאמר דעצם הקדושין הוי מצוה חיובית ודלא כהבית שלמה) וע"כ אפשר דבוה יכול לברך מיושב, ונמצא לדיעה זו שיש חילוק בברכ"א אם כבר קיים מצוות פור' או יכול לברך מיושב אך אם לא קיים עדיין מצוות פור' אז נראה שמצוות הקדושין דומה למצוות ציצית שהיא חובת הגוף וצריך לברך מעומד.

איברא, דלפי מה שביארנו לעיל (אות כ"ב) מחלוקת האחרונים בחלת חול' דקיי"ל ביוד' סימן שכ"ג שאוכל והולך וא"כ מפריש אם כבר אכל מקצת עיסתו ובא להפריש חלה האם נימא דבוה צריך לברך מעומד כיון שאו חייב להפריש כיון שכבר אכל ממנו והוי מצוה חיובית או דאמרינן כזה לא פלוג, נראה לכאו' שאפשר לתלות גם נידון דיין בהאי פלוגתא, והנה בספר בדי השולחן הלכות טבילה (סימן ר') ביאורים ד"ה כשעומדת) רצה ללמוד מדברי המג"א והרעק"א דגם ברכת הטבילה אי"צ לברך מעומד דעיקרו בא להתירה לבעלה ואף שהיא חייבת לטבול מפני שמשועבדת לבעלה אין נראה לחלק בכך דמ"מ הטבילה מצד עצמה אינה חיובית אלא עיקרה להתירה קאתי והו"ל כהפרכת חלה ושחיטה ותו דברכת הטבילה בכל הטמאים

המצוה דפור' אינה אלא ע"י קידושין מ"מ לא הוי קידושין רק הכשר מצוה ואפשר לברך עליה מיושב לפי הפירוש הנ"ל במג"א שכן נראה שהבין הגר"א והגליון מהרש"א וכנ"ל.

(אכן אם היה מקום לומר דקידושין לא הוי מצוה בפ"ע וגם הדיוט מותר בפילגש ואפ"ה נחשבת הברכה כברכת המצוה משום דמי שרוצה ליקח אשה ולקיים ע"י פור' מקיים כזה מצוה, ואף שיותר גם ע"י פילגש מ"מ מי שרוצה לייחד לעצמו אשה עדיף טפי אז יש לעיין אם זה נקרא 'הכשר מצוה' או כיון דמותר בלא"ה ע"י פילגש אין כאן הכשר מצוה, וגם לדעת הראשונים דמרבנן יש איסור בפילגש כמוש"כ לעיל אות א' בשם הרמ"ה יל"ע אם עושה ע"י קדושין אי חשיב כמו הכשר מצוה לברך מיושב, וצ"ע).

וכ"ז הוא לפי הבנתו של הגליון מהרש"א אכן לדעת אביו הגרעק"א שהסביר תירוץ המג"א דחלה ושחיטה הוי מצוה קיומית ולכן אפשר לברך מיושב יל"ע במצוות קדושין אי הוי מצוה חיובית או רק מצוה קיומית, והנה לפי מה שהבאנו לעיל (אות ח') משו"ת בית שלמה שהסביר דגם לרמב"ם דברכ"א הוי ברכת המצוה י"ל דהיא רק מצוה קיומית דהיינו כשיבעול אשה לא יבעלה אלא ע"י קידושין א"כ לפ"ז י"ל דאפשר לברך ברכה זו גם במיושב לדיעה זו. אכן באמת יל"ע כזה דהרי ביארנו לעיל (אות כ"ב) לפי שיטה זו דציצית אף דלכאו' ג"כ הוי מצוה קיומית דכשלושב בגד של ארבע כנפות אז צריך להטיל בו ציצית אפ"ה צריך לברך עליו מעומד, וכתבנו כביאור הדבר משום דעצם מצוות ציצית הוי חובת הגוף ומחויב להביא את עצמו לידי קיום מצוה זו וע"כ הוי כמו חיובית, ולפ"ז לכאו' יש לעיין גם לגבי מצוות קדושין אף אם נימא דכוונת הפסוק כפשוטו כי יקח איש אשה ובעלה, היינו דכשרוצה ליקח אשה יקח אותה ע"י אחד מג' דרכי הקנין ואז יבעול אותה מ"מ כיון דבפועל מחויב כל

חוב עליה וגם דשפיר חילקו רבנן בהברכות והיכא שהיא חובה עליו מחויב לעמוד.

וממילא גם לגבי ברכת הקדושין נראה למעשה דיש חילוק דהיכן שהיא מצוה קיומית כגון שכבר קיים פו"ר אז יכול לברך מיושב והיכא שעדיין לא קיים פו"ר והמצוה רמא עליו יותר בחיוב דומיא דברכת ציצית נראה דאז צריך לברך מעומד דווקא.

### לדעת הפמ"ג.

כז) ולפי פירוש הפמ"ג בדברי המג"א יל"ע אם יש חיוב לעמוד בברכ"א לדעת הרמב"ם, דהא לדעתו פירוש דברי המג"א הם דמצוה שהיא מכשרת ההנאה כמו חלה ושחיטה חשיב ברכתם כמו ברכת הנהנין וא"כ אפשר דגם ברכת ארוסין שהיא מכשרת ההנאה מהאשה חשיבא כמו ברכת הנהנין, ולא מבעיא לדעת הרמב"ם שהריוט אסור בפילגש ונמצא דאין לו שום אופן ליהנות בהיתר רק ע"י קדושין בוודאי חשיבא ברכ"א כמו ברכת הנהנין, אלא אפי' לדעת הראשונים דמותר בפילגש מ"מ באופן שרוצה לישא אשה בתורת אישות אין לו שום אופן רק ע"י קדושין ע"כ אפשר דהנאת חיתון של האשה חשיבא הנאה וברכת הקידושין הוי כברכת הנהנין לפ"ז, ועי' לעיל (אות ה') מש"כ בשם המקנה לבאר כע"ז דאף דאין איסור בפילגש מ"מ י"ל שפיר דקדושין גופייהו הוי מצוה היכן שרוצה לישא אותה בתורת אישות וע"כ אולי י"ל ג"כ דהברכה חשובה ברכת הנהנין שמתרת לו הנאה מהאשה דומיא דשחיטה וחלה.

ואף שאפשר לחלק דשחיטה וחלה אינו יכול ליהנות מהדבר רק ע"י המצוה ע"כ חשיבא המצוה כמתרת הדבר וברכתה ככרכת הנהנין אבל כאן לדיעה זו לפי המקנה הרי אפשר ליהנות אותו הנאה גם בלי קדושין, מ"מ י"ל דגם חלה הרי שייך לאכול פחות משיעור חלה ולא יהיה מחויב להפריש חלה ואף שאסור לעשות עיסתו קבין כדאיתא ביו"ד סימן שכ"ד היינו דווקא

נאמרה ואין נראה לחלק ביניהו וכסם ששאר טמאים יושבים ומברכים לדברי המג"א שאינם חייבים לטבול אא"כ ירצו ליטהר גם הנדה יושבת ומברכת, וחדע דאטו מי נימא שהמפריש חלה בחו"ל אחר שאכל מקצת עיסתו יהא צריך לעמוד כשמברך כיון שאז חייב להפריש מדאכל כבר ממנו אלא צריך לומר דלא פלוג רבנן בהכי והשוו מדותיהן שבכל ענין א"צ לעמוד בברכה זו וה"ג בברכת הטבילה לא פלוג רבנן ובכל ענין מברכת בישיבה לדברי המג"א הנ"ל, עכ"ד. ולפ"ד משמע דגם ברכת ארוסין להרמב"ם כיון דהקדושין מצד עצמם אינו חיוב עליו יכול לברך מיושב ובפרט היכא שכבר קיים מצוות פו"ר בוודאי יכול לישב בברכה כיון דליכא עליו חיוב כלל רק מצוה קיומית של קדושין.

אכן כבר כתבתי לעיל דבפרט זה נראה דקידושין דומים לציצית דבעצם חשיב חובת הגוף כיון דמחויב להשתדל להביא עצמו לידי קיום מצוה זו וה"ג בקדושין מחויב להשתדל במצוה זו משום חובת פו"ר דרמא עליה, וממילא ה"ה ברכת הטבילה חשיב לכאור' מצוה חיובית כיון שחייבת לטבול מחמת שמשועבדת לבעלה שוב הוי גוף המצוה כמו חובה עליה, וממילא בכל אלו נראה דצריך לברך מעומד ודלא כבדי השולחן, וכן בפרט השני שכ' בבדי השולחן דנראה דלא פלוג רבנן ואם אפשר לישב במקצת האופנים של קיום מצוה זו נראה שאפשר לישב בכל אופן אפי' כשיהיה עליו חובה גמורה, משום דלא פלוג רבנן והביא ראה מחלת חו"ל דפשוט לדעתו שאפשר לישב בברכה אף שהוא חיוב עליו וה"ג רצה ללמוד מזה לברכת הטבילה שיוכל לברך מיושב בכל גוונא, נראה שגם בזה שגה ונעלם ממנו דברי הפוסקים שכתבו להדיא שצריך לברך מעומד בחלת חו"ל כמו שהזכרנו לעיל מהתלה"ד ומהר"ל, וכיון שבטלה הוכחנו גם הדין אינו אמת וברכת הטבילה נראה שמחויב לעמוד משום דהוי

הנהנין לדעתם, היינו דווקא משום דס"ל דרק מצוות שהנאתן מזומנת לפניו ממש כמו מצה סוכה וקידוש וכדו' היא ברכת הנהנין כמו שהוכחנו שם משא"כ ברכ"א דאין ההנאה מזומנת לפניו תיכף ומיד לא חשיבא ברכת הנהנין וכמו שהארכנו שם בזה, אבל לפי הפמ"ג בביאור דברי המג"א נראה שסובר דגם היכא שאין ההנאה מזומנת תיכף ומיד לקיום המצוה והברכה חשיבא כברכת הנהנין דומיא דברכת החלה והשחיטה דאיררו בה וע"כ נראה לדעתם דגם ברכת ארוסין חשובה שפיר כברכת הנהנין ואפשר לברך מיושב.

וראיה לזה דהא שום אחד מהאחרונים שביארו דעת המג"א כהפמ"ג לא כתב ראייה לדבריו מדברי האשכול והעיטור הנ"ל שנקטו מצוות מצה סוכה וקידוש ונט"י וכדו' וע"כ דלא דמי זה לדבריהם שהם לא אמרו רק היכן שההנאה מזומנת לפניו דהוי ברכת הנהנין אבל לא בחלה שחיטה עירוב הפרשת תור"מ ופידיון נטע רבעי ומע"ש וכדו' שאין ההנאה מזומנת תיכף להמצוה ובוה מסתבר להם דהוי כשאר ברכת המצוה, והפמ"ג רצה לחדש בדברי המג"א דגם אלו חשובים כמו ברכת הנהנין שאפשר לברך מיושב ולדבריו י"ל דגם ברכת ארוסין אף שאין ההנאה מזומנת אפשר לברך מיושב, כנלע"ד לכאורה, אכן ראיתי במור וקציעה שהבין ג"כ כוונת המג"א כהפמ"ג ורצה לדמותו לאבודרהם, וכן בנחל איתן (סי' ה' ס"ה אות ד') כתב לבאר פירושו אחד בדברי האבודרהם שכונתו כהמג"א ולפמש"כ צ"ע בזה, ואפשר דהאבודרהם אינו ממש כשיטת האשכול והעיטור שהרי הוא לא הזכיר כל המצוות האלו דווקא אלא לדעתו אפשר דגם ברכת השחיטה וחלה מיושב מברכין, אכן זה מחדש מאוד, וצ"ע. [ועיין לעיל (אות כ') שהבאנו עוד פירוש מהגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בנחל איתן הנ"ל, ולפי פירושו זה פשוט ששיטת הפמ"ג אינה עולה בקנה אחד עם דעת הראשונים האלה שהם סוברים שדווקא מצוה שיש בה גם ברכת

כשעושה כן כדי ליפטר ממצוות חלה אבל היכן שאין לו או איזה סיבה אחרת שעושה פחות מכשיעור אין איסור ברבר כמבואר בנו"כ שם, וה"נ י"ל בקידושין דאף שיכול ליקח פילגש ואין שום איסור בזה לדעת הני הפוסקים הראב"ד והרמב"ן כמו שמבאר שם בספר המקנה מ"מ היכא שרוצה לקדש אשה בתורת אישות ומקיים בזה מצוה כמו שכ' המקנה י"ל דגם ברכתה חשובה כמתרת ההנאה דומיא דחלה, הגם שאפשר לחלק קצת דבחלה הרי חייב עצמו במצוה זו כמה שעושה כשיעור עישה וע"כ חשובה ההפרשה כמתרת איסור ולכן הוי כברכת הנהנין משא"כ בקידושין כיון שאפשר גם ע"י פילגש נמצא שאין הקדושין מתירים שום איסור ע"כ לא חשיבא ברכת הנהנין, מ"מ אין נראה לחלק בזה כיון דעיקר הסברא דהוי ברכת הנהנין הוי משום דמצוה זו יש בו הנאה וה"נ בקדושין ע"י המצוה יש לו הנאת חיתון מהאשה, ובפרט לסוברים שיש איסור דרבנן בפילגש או דעכ"פ לא אריך למיעבד הכי א"כ בוודאי מצוה מן המוכרח לישא אשה י"ל דגם מתרת אותה והוי כברכת הנהנין שאפשר לברך במיושב.

ונראה שזהו ג"כ כוונת הלבוש שהבאנו לעיל (אות י') דברכ"א הוי ברכת הנהנין ותמהנו עליו דזהו נגד כל הראשונים דהא זה הוי או מצוה לרמב"ם או שבת לרא"ש אבל ברכת הנהנין לא שמענו וכמו שהבאנו לעיל הקושיה מהפמ"ג בפתיחה להל' ברכות (אות י"ד) אכן לפי מה שנתבאר עכשיו דא"ש דגם הוא כוונתו דברכת המצוה או השבח של קדושין חשובה כמו ברכת הנהנין כיון שמתרת לו ההנאה מהאשה וכנ"ל, וכ"כ שם בקיצור לבאר דעת הלבוש יעווי"ש.

היוצא מדברינו דנראה לדעת הפמ"ג הנ"ל חשיבא כמו ברכת הנהנין ואפשר לברך עליה מיושב, ואף שכתבנו לעיל (באות כ') בדעת האבודרהם האשכול והעיטור ושאר ראשונים שס"ל ג"כ דברכה על מצוה שיש בה הנאה חשיבא כברכת הנהנין ואפ"ה נראה דברכ"א לא הוי כברכת

כוונת התבוא"ש הוא רק היכא דאפשר בלי טירחה גדולה אבל כשצריך לטרוח הרבה נראה דהוי כמו אי אפשר ויכול לישב, וממילא י"ל לעניינינו ג"כ היכן שהמסדר קידושין הוא זקן ואינו לפי כוחו לעמוד דמותו לו ג"כ לישב, וצ"ע בהגדרת הדבר מה נקרא טירחא מרובה, ויל"ע בזה.

וגם לפמש"כ האבודרהם דממצוה מן המוכחר יש לעמוד בכל הברכות נראה ג"כ שהוא רק היכא שאפשר לו בקל אבל כשקשה לו והוי טירחא יתירה אפשר ג"כ לברך מיושב. וכ"ז לגבי המסדר קידושין אבל החתן נראה שהוא חלוי בחקירה אם החתן מחויב לצאת בברכה, ולפמש"כ לעיל (באות ח' וט') דלמעשה יש לתפוס לעיקר השיטה שהחתן מחויב להשתדל לכרין לצאת בברכה ע"כ נראה דשומע כעונה וגם הוא צריך לעמוד בשעת הברכה, לפי"ד הרמב"ם דהוי ברכת המצוה, אך לגבי הכלה צ"ע שהרי הנובי" נסתפק אם הכלה שייכת לברכה זו והבית שלמה כ' דהעיקר להלכה דברכה זו רמיא גם על הכלה, ולפי"ז לכאורה לדיעה זו גם הכלה היתה צריכה לעמוד, אכן לפי מה שהבאנו לעיל (סוף אות ט') מהגרש"ו אורבך וצ"ל שהיה מצוה רק לחתן לצאת י"ח ולא לכלה משמע שס"ל דהעיקר להלכה דהכלה לא שייכא כ"כ בחיוב הברכה וע"כ אפשר דמעיקר הדין יכולה לישב, וצ"ע בזה. וכ"ז לגבי החתן וכלה ומסדר קידושין דהם שייכים לעצם המצוה אבל לכל הקהל הנאספים שם לכאור' ליכא חיוב לעמוד, ואכמ"ל.

ודעת שאר פוסקים בגדר דין עמידה בברכת המצוה וברכת השבח ומה שיוצא בדבריהם להלכה לגבי ברכת ארוסין ושאר עניינים יתבאר בהמשך המאמר בקובץ הבא בעזה"ש.

הנהנין מברכים מיושב ועיי"ש בביאור הטעם לזה, וא"כ לפ"ז ברכת חלה ושחיטה כיון דאין בהם בשעת קיום המצוה גם ברכת הנהנין בוודאי צריך לברך מעומד, וע"כ דהפמ"ג חידש בזה שיטה חדשה דגם מצוות כאלו ברכתן הוי כברכת הנהנין דבמיושב, וממילא לדעתו גם ברכ"א לרמב"ם אפשר לברך מיושב, וצ"ע.

### לדעת הישועות יעקב

כח) ולפי דעת הישועות יעקב וסייעתו שביארנו דאף דבכל המצוות מחויב לעמוד מ"מ היכא דאי אפשר לא הטריחו עליו ויכול לברך מיושב ג"כ, וביאר שם סברתו דעיקר הטעם שאין לישב משום דנחשב כמולול בדבר ואין פחד ד' לנגד עיניו אבל כשעושה זה מחמת הכרח ליכא זלזול, והוכחנו לעיל מדבריו דמסתבר דה"ה כל היכא דאי אפשר יכול לברך מיושב ולא דוקא במקרה שהיא ערומה ואינה יכולה לעמוד מברכת בישובה אלא ה"ה כל הכרח דויל בטר טעמא דכיון שהיא מוכרחת בזה שוב ליכא זלזול. ויתירה מכך מוכח מדבריו שם דאף שאפשר לעמוד ע"י טירחה לא הטריחו אותה, דהא יכולה לחזר אחר בגדים ואפ"ה לא ראו חז"ל להטריחה, וכעיי"ו הבאנו מהמגן גבורים וארצוה"ח, וממילא י"ל לדעתו גם בברכ"א להרמב"ם אף שמחויב בוודאי לעמוד מ"מ באופן שאי אפשר לו לעמוד או שאפשר רק ע"י טירחה גדולה נראה שיכול לברך מיושב.

אמנם לפי מה שהבאנו משו"ת באר משה שהביא ראייה מהתבוא"ש נראה שהוא דווקא באופן שא"א לה להתלבש ולעמוד אבל היכא שאפשר לעמוד ע"י טירחה משמע שמחויבת לטרוח, א"כ ה"נ בברכ"א לרמב"ם נראה שצריך להתאמץ ולטרוח לעמוד בשעת הברכה ורק באופן שא"א כלל יכול לברך מיושב, אכן צידדנו שם לעיל דגם

הרב נחמן אליעזר הלוי סגל

## בענין מקום שמירת הכתובה

בשעת התופה וכמו שכתב הלבושי מרדכי אבע"ז סימן מט שפך סוללה על מסדרי קידושין שמוסרין הכתובה ליד מי שאינו בטוח וצריך למסור ליד הכלה אלא משום דלא אורח ארעא ומיעבד הכי ובפרט לת"ח ע"כ נהגו למסור ליד הורי הכלה.

וכ"כ הנחה"ש אבע"ז נתיב כ ס"ב [מובא בשולחן העזר סימן ח ס"ג אות ה'] שמרעיש במה שמנהג הרע שתחת החופה נותנים הכתובה להכלה ואח"כ בבואה לביתה מטרדות השמחה אינה יודעת היכן הכתובה ואנה מונחת ובפרט שהחתונה במקום אחר ונוסעים ממקום למקום וע"כ לא שמה אל לבה על מקום הכתובה ובקרב הימים הכתובה מטל באשפה וכמה מביי דרים בלא כתובה עם נשותיהם כל ימיהם וכמעט הדבר לשחוק בעיניהם ובל ישחקו ליום אחרון כי דרים באיסור כל ימיהם וכל מי שיראה ה' בלבו ישים לבו ע"ז ע"כ.

ומסיף השולחן העזר דמהנכון שהרב המסדר קידושין יזהיר ע"ז בשעת מסירת הכתובה ואם יראה כי הם מקלי הדעת ואינם חשים לזה או יחזיק הרב המסדר קידושין הכתובה בתורת שלישי ויגלה להם כי ישאר בידו ולעת הצורך ימסור לידה ואם החתונה אינה בביתם או יחזיק הרב המסדר קידושין ממקום החתונה את הכתובה וישלחנה להרב אשר הווג החדש דרים שם ויגלה להם מזה וכ"ז למיגדר מילתא ולהסיר מכשול מבית ישראל שלא ידורו באיסור ח"ו כל ימיהם.

והנה אף כשהכלה שומרת על כתובתה צריכה להזהר שהיא תשמור לבדה על כתובתה ולא תניח הכתובה בין נכסי וחפצי בעלה אלא תניחה במקום שתוכל היא לשמור וכרחוקין בסוגיין דלכן תיקנו בתחילה שתעשה מהן קלתות, כדי שתוכל האשה לשומרה וכדמפרש בתוס' דלכן העדיפו קלתות שבהן דרכה של אשה

ראוי לחקור ולברר מקום הנחת כתובת אשה אי ראוי שיהיה אצל הורי הכלה או אף כשמונחת בביתה שהיא בית בעלה נמי שפיר דמי.

איתא בגמרא כתובות דף פב ע"ב תניא בראשונה היו כותבים לכתולה מאתים ולא למנה מנה והיו מזקינים ולא היו נושאים נשים [רש"י שלא היו רוצות לינשא להם אמרו כשימות או יגרש לא נמצא לגבות כלום מהמעות שהיורשים יצניעו המעות של ירושה] התקינו שיהיו מניחים אותה בבית אביה ועדיין שהיה כועס עליה אומר לכי לבית אביך התקינו שיהיו מניחים אותה בבית חמיה [רש"י בבית בעלה] עשירות עושות אותה קלתות של כסף ועניות עביט וכ"ו ועדיין כשכועס עליה אומר לה טלי כתובתיך עד שבא שמעון בן שטח ותיקן שכתובת לה כל נכסי אחראין לכתובתיך [רש"י ולא יחד לה מטלטלים].

וכתב שם תוס' ד"ה בתחילה ומה שלא תיקנו מתחילה ליתן לידה אותן מעות כמו שתיקנו בסמוך כשהיו עושין מהן קלתות היינו משום שאין דרך ליתן לה מעות לשמור אבל כלים רגילה היא לשמור א"נ לה ממש היה נותן מעות מיהו אין כ"כ מעות ברשותה כמו הקלתות שנותנת בהם חפציה והן כל שעה אצלה ולא היו היורשים יכולים להצניעם כמו המעות ואפילו היו יכולים להצניעם כמו המעות אינם רשאים דכשוראין אותה ניכר שהוא שלה.

ומשמע מדברי הגמרא והתוס' שמקום הנחת הכתובה אפשר להיות בבית בעלה אלא דעל המעות חששו שמא יצניעו היורשים משא"כ קלתות דאין חשש שיצניעם והיא משמרתה.

אמנם כשנותנים הכתובה לשמור לדי הכלה צריכים לזהר שלא למוסרו ליריה

שיסדרו כתובה שאסור לשהות עם אשתו בלא כתובה].

אמנם נראה להסביר דבריהם והוא דמה שכתב דמדין תנאי ב"ד לכר לא יוכל הבעל לטעון פרוע אמנם זהו קודם תקנה לכתוב כתובה אבל כהיום אחר התקנה לכתוב כתובה משום דלא סמכה דעתה רק כשיש לה כתובה בידה וכמו שכתב רש"י בכתובות דף נ"ז ע"א ד"ה זו דבריו ר"מ וז"ל והכי נמי לר"מ היא דאסור להשהות אשה בלא כתובה וכן אשה שאברה כתובתה ואפילו אית לה דלא מיפסדא בהכי דגביא בתנאי ב"ד מיהו לא סמכה דעתה אמרה כי תבענא ליה אמר פרעתין הלכך בעילת זנות ע"כ.

וא"כ אף אם מדין תנאי ב"ד אית לה כתובה אבל לא סמכה דעתה בלא שיהיה לה כתובה וא"כ אם הבעל מחזיק הכתובה בשבילה אין בזה תועלת בכתובה דכיון שהבעל יכול לקחתו כשהיה ריב ביניהם וא"כ ליכא סמיכת דעת א"כ אפילו עתה יש צורך בשמירת הכתובה עדיין.

ומה שהקשה שאין לה רשות פרטי צ"ל דאין לה רשות כדין שתניח הכתובה מ"מ סגי במה שהיא יכולה לשמור הכתובה וכמו על תכשיטיה ושאר דברים השייכים רק לאשה ולא לבעל כ"כ היא תשמור כתובתה וכדחזינון שתיקנו קלתות שהיא יכולה לשמור וכדברי התוס' הנ"ל.

ולכאורה אתי שפיר לדעת הנחלת שבעה סי' י"ב אות ס"ה שביאר הא דאמרינן דהאשה לא סמכה דעתה, כשאין בידה שטר כתובה, משום שסבורה הבעל יכול לטעון פרוע (ואין יודעות דכתובה הנ"ל תנאי ב"ד וא"א לטעון עליה פרוע) ולכן תקנו שטר כתובה. ולפי"ז כיון שאין בזה חשש מעיקר הדין, שהרי מעיקר הדין אף בלא שטר אינו יכול לטעון פרוע. אלא כל דין שטר כתובה. הוא רק כרי להפיס דעתה שתסמוך ולא תחוש שיטעון פרוע. א"כ סגי במה שמוסרים לה שטר כתובה. שתחזיקה בין נכסיה. ובשאר מטלטליה. דבזה כיון שיש ברשותה

להשתמש ולהניח חפציה ומשא"כ כסף אין דרכה להשתמש בהן וא"כ הה"נ לגבי השטר כתובה הנהוג בזמננו לכאורה צריך להיות ככה"ג שיהיה מונח אצלה וכמו קלתות בחחילת התקנה.

וכן כותב האגרות משה אבע"ז ח"ג סימן כו דהכתובה ראוי שתהיה אצל האשה במקום שמחזקת חפציה כיון דהוא שטר על הבעל אלא אם מאמינה להבעל שיחזיק עבורה ויתן כל זמן שתבקש ממנו אף שיודמן שיצטרכו ח"ו להתגרש מצד מריבות ח"ו יכולה להפקיד אצלו ג"כ אבל אם אינה מאמינה לו אלא שהיא סוברת שלעולם לא יגרשנה ולא משום שמאמינה לו כהדא אסור להיות אצל הבעל דהא לא סמכה דעתה באם יגרשו וחכמים הא חששו לזה שמא יגרשנה ולכן צריכה לשמור כתובה במקום אשר מחזיקה תכשיטיה.

והנה במשנה הלכות ח"ט סימן רצה חלק על דברי האגרות משה ומקשה שם דלאיזה אשה יש לה מקום מיוחד וגם אין אחזה וריעות וכו' וכן הרי אם יבוא ויתפוס כתובתה הרי מדין תנאי ב"ד יחייבו כתובה אחרת וא"כ אין מה לחשוש ולכן יכול הבעל להחזיק כתובת אשתו (ומשא"כ מה שתיקנו קלתות משום שלא היה עדיין תנאי ב"ד שהרי גובות הקלתות עצמן, אבל האידנא דגובה בתנאי ב"ד אין לחוש על עצם הכתובה) עיי"ש דבריו.

אך כאמור לעיל. כבר צווחו קמאי דיש להקפיד על שמירת הכתובה ולא סמכי על הא דהוה תנאי ב"ד אלא אחשבה דסמכינן רק על הכתובה וכנ"ל בלבושי מרדכי והשולחן הערוך [וכן יצויין מה שהובא בתשובות והנהגות ח"א סימן תשס עובדא מה שהיה עם הגאון הצדיק ר' זאב מינצברג זצ"ל שהיה בין אלה שנשארו בעיר העתיקה בירושלים ונאסרו בידי הירדנים ולבסוף שלחו את הזקנים לחפשי והגיעו ערב שבת לביתם בשכונת קטמון שבזורים ורצוצים באברן כל רכושם ולפני כניסת השבת שלח הגאון ר' זאב מבית לבית אזהרה לפליטים

אלא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה ולפיכך אמרו שאסור לשהות עם אשתו בלא כתובה אפילו שעה אחת כדאימא במסכת כתובות וכיון שהכתובה ברשות הבעל אם תקניטנו יקרענו ויהא קלה בעיניו ויוציאנה בלא כלום כ"ש שהסכמות הגדולים שאין האשה גובה כתובתה באלמנות ולא בגירושין במקום שכותבים כתובה על כן וכפי דעתי אין להניח הכתובה ברשות הבעל עכ"ל.

וכן הכנ"ה אבע"ז סימן ס"ו שחקנת מהר"ם קאפסלי לתת הכתובה ליד הורי הכלה והביאו היר אהרן, הגהות הטור, י"ב, והוסיף שהוא מנהג כל ישראל וכ"כ היפה ללב שהמנהג פשוט שמוסרים הכתובה להכלה והכלה מוסרת לאביה בגלל שא"א להחזיק הכתובה אצלם בבית.

[והן דבריו תמוהין מה שהעלה והבעל יקרע הכתובה ויהא קלה בעיניו להוציאה הא מ"מ איכא תנאי ב"ד ויחייב לפרוע הכתובה וממילא לא קלה בעיניו להוציאה ומה לנו בקריעת הכתובה, ופשוט שכוונתו דעכ"פ לא סמכה דעתה, אף שחייב, אך עכ"פ חוינן דס"ל דהמנהג להחזיק השטר בידי הורי הכלה משום חשש קריעת הכתובה והחשש כנ"ל דהאשה לא סמכה דעתה].

וכ"כ השולחן העזר בשם הג"ר דוד שפירא זצ"ל [בעל בני ציון] שמנהג ירושלים למסור הכתובה ביד הורי הכלה והוא מועיל דהוה כמו שליש המבואר בחו"מ סימן נו.

[כרם יש להעיר דאף למנהג זה להחזיק הכתובה בבית הורי הכלה מ"מ עדיין לא יצאנו מידי חשש שהרי סוף סוף אחרי אריכות יו"ש של ההורים בהכרח ששטר כתובה חוזר לבית הכלה].\*

שטר כתובה, יפויים דעתה, דשוב לא יוכל לטעון פרוע, אחרי שיש בידה שטר.

וכן לדעת ההגהות מיימוניות פ"י הלכות אישות אות ט' דליכא למימר כיון דהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום א"כ כתובה למה דבמילא יגבה כתובתה די"ל כמו שתירצו בתוס' שמא ילך למקום שאין מכירים אותו ויאמר, לא נשאתיך מעולם א"נ יאמר פרע הכל ויהא נאמן במיגו דלא נשאתיך להכי צריכים כתובה הלכך בנאבד צריכה כתובה אחרת דבלא זה ליכא סמיכות דעת ואמרינן בפרק אע"פ כל הפוחת לכתובה ממאתים ולאמנה מנה הרי זו בעילתו בעילת זנות דכל מילי דאית לה והיא סבורה שלא יהיה לה הרי זו בעילת זנות, ע"כ.

הרי דמבאר הטעם לכתוב כתובה דהיא לא סמכה דעתה שחוששת שיברח למקום אחר ויטעון לאו את אשתי ולהכי הצריכו כתובה בגלל החשש שלה אבל אנן לא חיישינן לזה וא"כ ה"ה לנידון דידן אם היא מחוקת כתובתה בין שאר תכשטיה ובשאר מטלטליה כיון שיש ברשותה שטר כתובה יפיס דעתה. והוה כמו הקלתות שאע"פ שהניחה בכיתה הואיל והיא משמרתה שפיר דמי.

(ב) אך באמת דעת כמה פוסקים דמשום חשש זה רכשה כתובה תח"י בעלה לא מהני השטר כלל, כיון שיכול להבריתו, דיש למסור הכתובה לשליש, כמו להמסדר הכתובה או ליד הורי הכלה וכמו שכתב הרשב"ש סימן ש"כ שאלה, האשה שכתובתה מונחת ברשות בעלה אם מותר לשהות עמה, תשובה, יראה לי שאין נכון לעשות כן, לפי שכל עצמה של כתובה אינו

\* שוב הגיעני בירור דברים בנידון בטוטר"ד שנכתב ע"י הג"ר אברהם יחיאל זילבר שליט"א והג"ר משה שיינברגר שליט"א. ותו"ד כי באמת הרשב"ש חש להא דאין להניח הכתובה ברשות החתן. אלא דיסוד המנהג להניחה האידינא ברשות החתן מבוסס על שיש העתק הכתובה כרבנות. וכן צידדו להיתר על סמך דעת הרמ"א באבעה"ז ס' סו דשטר הכתובה כומננו הוא רק מנהג בעלמא, ושכ"ז המוצל מאש. וסו"ד מוכא שכן הורה הגאון ר"מ פ"שר, דדברי היפה ללב לחוש מלהניח הכתובה בבית החתן, הוא יחידאה נגד סתימת הפוסקים, ושיש לסמוך על ההעקק כתובה.

להשאיר הכתובה אצלם דהרי כתבנו לעיל הטעם של הנחלת שבעה דהא דצריך לשרת כתובה ולא סגי בדין תנאי כ"ד משום שהאשה אינה בקיאה בדיני כתובות וסוברת שאפשר לטעון פרוע וכמו שאר שטרות וא"כ ה"נ יש להסתפק לדידן שהרי מדין שאר שטרות אין מחזירין לה שזהו הדין בשאר שטרות דחיישינן לפרעון וצ"ע אם יש לה סמיכות דעת ומהני לה הכתובה כשהוא ביד יורש.

וכן יעו"ש בנתיבות ס"ק ח' שמחדש הטעם דמחזירין לה הכתובה לאו מטעמא של הסמ"ע דאין כתובה עומד ליפרע אלא משום טעמא אחרתא שהרי הובא בש"ך חו"מ סימן מ"א דאם הוא תוך זמנו אפילו בנפל אינו יכול לטעון פרוע וגובה בו ואפילו להחולקים שם הוא דוקא בנפל אבל כאן ביורש דלא נפל לכו"ע גובה בעדי תוך זמנו וכתובה מחיים הוה תוך זמנו וכ"כ גם השער המשפט שם ולכך מחזירין הכתובה לאשה וא"כ לדעת וטעם הנחלת שבעה ג"כ אין כאן סמיכות דעת שהרי תו"ז הוה בכל כתובה מחיים וא"כ מפני מה הצריכו כתובה הלא בלא זה לא יכול לטעון פרוע שהוא תו"ז ואפילו במלוה בע"פ אלא דאעפ"כ אין סמיכות דעת וא"כ ה"ה הכא אין לה סמ"ד אבל לטעם ההגהות מיימוניות דחיישינן שמא ילך למקום אחר ויטעון להד"ם ע"ז כ"ז שהכתובה ביד שלישי אין שום חשש דהרי יש לו כתובה אצלו השלישי א"כ פשוט דיכולה להשאיר הכתובה אצל היורש.

וכן אם השלישי בעצמו אינו יודע טיב הכתובה הרי לדברי הסמ"ע דכתובה לא חיישינן לפרעון ותלוי בטעם הנח"ש

ולכאורה במקום שמשלישים הכתובה לפעמים לא ידעו ענין הכתובה אם פרוע או לא וכגון שמת השלישי ובניו לא ידעו אם פרוע או לא מ"מ ליכא למיחש להא שהרי בחו"מ סימן סה ס"ג כתב הרמ"א דאם יורשי השלישי אינם יודעים טיבו של כתובה יחזירוהו לאשה משום דלאו לפירעון עומד (ב"י בשם הריטב"א).

וע"ז כתב שם הש"ך ס"ק ט' וחולק דמדינא אף בכתובה חיישינן לפירעון וכדאי"תא בש"ס פ"ק דמציעא דף ו' ע"ב אלא הכא מצד המנהג כמ"ש הריטב"א שהבא ב"י מנהג הוא בגלילותינו שהיורש מחזיר לאשה שחזקה שהיא הצניעה וכ"כ בע"ש שכן דרך הנשים להפקיד כתובתן ולפ"ז היכא דאין מנהג ברור חיישינן לפירעון ע"כ ומביאו התומים וכתב עליו דנכון הוא ולפי דבריו יוצא דהיכא דהמנהג להפקיד כתובתן אין חשש טענת פירעון ושיידך החשש פירעון במקום שאין מנהג ברור שמפקידים הכתובה ולכן אם היורש מחזיק הכתובה של השלישי דהיינו של אביו אין מחזירים [הוה כשהוא בלא כתובה].

והנה לדעת הרמ"א שם וכ"כ שם עוד אחרונים כהרמ"א דהטעם דמחזירין כתובת אשה דלא כהש"ך אלא דלא חיישינן לפרעון וכמו שכתב הרמ"א ולכן אם החזירוהו יורשי שלישי לה הכתובה מאותה הטעם ועתה הכתובה תח"י בודאי אתי שפיר אבל אם לא החזירוהו לה אלא שירשי השלישי מחזיקים עדיין הכתובה עבורה לכאורה האשה הרי יודעת שהם אינם יודעים שלא נפרעה אלא שהם מחזיקים הכתובה מדין מיוחד דכתובה בזה יש לדון אם מותרים

ברם כל הדברים צ"ע טובא. א. דקשה לומר דסמכו על ההתקן כתובה. כיון דענין העתק כתובה. הוא נוהג חרש שהנוהג לאחרונה. וכן-אינו נוהג רק בארצה"ק. ותמוה טובא על מה סמכו בזה בכל הדורות ובכל תפוצות ישראל להניח הכתובה בבית החתן. ב. קשה לומר דסמכו על דעת הרמ"א דשרת כתובה הוא רק מנהג. דכיון שכל הפוסקים חלקו על הרמ"א בזה [וכמו שהעלו בעצמם] תמוה לומר דמנהג ישראל המקובל כל הדורות ובכל תפוצות ישראל מבוסס רק ע"ד הרמ"א. דבודאי הו"ל להפוסקים לאשמעין כהאי מילתא. דהמנהג הוא כהרמ"א. ולכן נראה דלאו הנהו טעמי המנהג [אף שבודאי יש בדברים אלו להנסיף טעם להתייר, וכגון כאן בארצה"ק שנהגו בהעתק כתובה]. אלא טעמי המנהג הוא בהכרח כדברי האגרו"מ. וכאמור.

אמר כלום אבל אעפ"כ אין מחזירים השטר משום חשש פירעון ואעפ"כ שלגבי עצם הגוביינא חייב אעפ"כ לגבי להחזיר כתובה אין מחזירים כבר בחשש כזה, (וכן עיין בשער המשפט וכן בתפארת יעקב סימן סה שכתבו עוד ליישב התוס').

וא"כ לדברי הנתיבות דאע"פ שמדין מעשה ב"ד מחייבין לשלם אמנם אעפ"כ אין מחזירים הכתובה וה"ה לגבי יורשי השליש שאינם יודעים טיבה של הכתובה אע"פ שמדין גבייה גובים הכתובה אעפ"כ אין מחזירים הכתובה].

אמנם כ"ז אם השלישו הכתובה ביד אחר והיינו אדם דעלמא או קרוב משפחה דאז דינם כדין שלישי ודינם כמבואר בסימן ס"ה ס"ג כנ"ל אבל אם הפקידו הכתובה ביד הורי הכלה אין שום חשש שהרי אין להוריה דין שלישי וכמו שכתב הרמ"א בחו"מ סימן ס"ה ס"א דאין מחזירים שטר אם ידוע מה טיבו והיינו דוקא במי שאין לו שייכות עם המפקיד או הנפקד אבל בן שמוצא שטרות ביד אביו ואין אביו יודע טיבו והבן סמוך על שולחנו של אביו מחזירים לבן וכן שאר קרובים שאין להם חזקה זה על זה הנה כמופקדים בידם ולא מתורת שלישי (וכמבואר ברשב"א בתשובה אלף לה).

והנה בחו"מ בסימן קמ"ט סעיף ו' כתב המחבר אם בנכסי הבת וה"ה שאר קרובים שאין מקפידים זה על זה אין להם חזקה זה על זה והכל לפי ראות עיני הדיין ומוסיף שם הט"ז דאפילו אין סמוכין על שולחן אביהן ג"כ הדין הכי ומביאו הנתיבות עיי"ש, וא"כ אם הכלה מוסרת הכתובה ליד הוריה שאז אין אחד מקפיד על השני כלום וא"כ אין לאביה דין שלישי על הכתובה אלא הוה כתחת ידה והיא נאמנת עליו אפילו אחר מיתת אביה משום דכתחת ידה הוה לכן נראה דכשמחזקת הכתובה תחת יד הוריה ליכא שום חשש.

אמנם אפילו לפי מה שיוצא מזה דלהחזיק הכתובה אצל הוריה של הכלה

והגהות מיימוניות ה"ה בשליש עצמו וכן לדברי הש"ך תלוי אם הוא מקום שמפקדים כתובה אצל אחר או לא כן הוא אצל השליש עצמו שאין יודע טיב הכתובה וכ"כ גם השער המשפט דאם הוא תוך זמנו של הכתובה לא חיישינן לפרעון וכמו אצל יורשי השליש אבל הנתיבות כתב דאם השליש בעצמו אינו יודע אז הוה ספיקו של השליש כספיקו של בע"ד ולא מחזיר [והוה כשוהה בלא כתובה].

[וא"ל הא דצריך הסמ"ע והש"ך כאן לטעמים דיחזיר הכתובה כשנמצא ביד שלישי יחזירו לאשה או כטעם הסמ"ע שאסור לשהות אשה בלא כתובה או לטעם הש"ך משום מנהג שהנשים מפקדים כתובתן ולא כתבו הטעם משום דהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום ולכך אינו יכול לטעון פרוע ולכן יחזיר הכתובה לאשה וכן כתב הרמ"א באבע"ז סימן ק' דממילא לא חיישינן לפרעון משום דהתוס' בב"מ דף יז ע"א ד"ה הטוען כתב מצא כתובת אשה לא יחזיר ולא יחזיר גם משום מנה ומאתים שהיה נאמן לומר פרעתי דגבי מנה ומאתים נמי מפסיד דהא נאמן לומר פרעתי מנה מגו דאי בעי אמר אלמנה נשאתיך אם אין עידי הינומא או אם אין לה עידי קידושיך נאמן לומר פרעתי הכל במיגו דאין את אשתי ולכך לא יחזיר.

(והנה התומים בסימן סה סק"כ הקשה על תוס' דהא כתובה לפנינו רק שהיא ביד המוצאה וא"כ בבוא האישי לפנינו אמרינן ליה צא פרע לה כל המאתים דמה מיגו יש לו אלמנה נשאתיך או אין את אשתי הא כתובה לפנינו ונשאת לו ומה בכך שהיא ביד המוצא עכ"פ ראייה יש וא"כ יצטרך לשלם לו מאתים ומ"ש דיצטרך לשלם מיד או להחזיר הכתובה, ועיין ברע"א מסכת כתובות מערכה יג).

ועיין בנתיבות סימן מא ס"ק יא שכתב לבאר דברי התוס' דודאי אף דאם הבעל טוען פרעתי אינו נאמן ומחייבים אותו לשלם משום דהטוען אחר מעשה ב"ד לא

כתב הדין הזה בשאר שטרות דדוקא מדין כתובה נגעו בה דאסור לשהות אשה בלא כתובה משא"כ שאר שטרות.

[ובזה גרע ניד"ד משליש, דכאבד השטר אין מחזירים אותו דכיון דנפל חיישינן לפירעון משא"כ בשליש שלא נפל אז לא חיישינן לפירעון ומחזירים הכתובה].

ומביא הש"ך עוד ממה שלא הביאו הרי"ף והרא"ש הסוגיא דמצא כתובת אשה בפ"ק במציעא גראה דסברו כהרמב"ם דלא מחזירים הכתובה דחיישינן לפירעון וכמו הדין בשאר שטר חוב דאפילו שניהם מודים לא יחזיר לא לזה ולא לזה כן הדין בכתובת אשה אבל הריטב"א סובר דלא חיישינן לפירעון ומשמע מהש"ך דנקט כהרמב"ם, ובאופן זה היה כשוהה בלא כתובה.

[ואע"ג דכתב הש"ך בסיומן מ ס"ק כ"ח בשט"ח תוך זמנו דסובר הרמב"ם אין מחזירים אבל הראב"ד שם חולק דמחזירים דלא חיישינן לפירעון וכתב הש"ך שם דאע"ג דקיי"ל כהרמב"ם אמנם יכול לומר קים ליה כהראב"ד ברם כתב שם הקצוה"ח ס"ק א' דאע"ג דסובר הראב"ד בשאר שטרות דמחזירים ולא חיישינן לפירעון כשהוא תו"ז אמנם כ"ז בשאר שטרות דלא חיישינן לפירעון אבל כתובת אשה מודה הראב"ד לדברי הרמב"ם דחיישינן לפירעון משום חשש צררי וכדו' ועי"ש בנתינות ס"ק יא שחולק על הקצוה"ח וסובר דודאי כתובה כשאר שט"ח וחשש צררי הוא דק לחייב שבעה ולא לגבי פירעון ועי"ש במשובב שמתרץ דבריו עי"ש.

(וא"ל דיחזיר מטעם מעשה כ"ד דיניו דאינו נאמן לטעון פרוע דהרי הרמב"ם הוא הסובר (בפרק טז הלכות אישות הלכה כח) דבמקום שכותבים כתובה יכול לטעון פרוע ואפילו לדין שסוברים דאינו נאמן לטעון פרוע כבר ביארנו לעיל דאפי"ה כאן אינו נאמן)].

אמנם כ"ז דוקא אם אין בני חרי להבעל כדי לגבות כתובה ולכן אינה נאמנת ואין

ליכא שום חשש אעפ"כ יש ליהזר כשומרים הכתובה בבית הוריה שלא יאבד הכתובה וכמו שכתב הפרדס רימונים (הרה"ג ר' מטעיס רפאל אבן מוחא וצ"ל) חלק ח"מ סימן לו חשש מה שיכול להיות עם הכתובה שהפקידו ביד אחר דמעשים בכל יום שמפקידים כתובה אצל אחר והוא מת והוא ר"ל נשאר בלא כנים ואז נאבד הכתובה וכן אפילו אצל הוריה אחר זמן ממושך לפעמים אחר פטירת אביהם הבנים לוקחים כתובות ומגודל הטירדות יכול ליאבד ע"כ.

וא"כ מטעם זה יש ליהזר דכשמפקיד הכתובה אצל הורי הכלה שהכתובה לא תאבד ובפרט אחר פטירת ההורים לפעמים נשאר דירתם ללא שומר ועלול הכתובה ליאבד.

ואפילו ימצאנו אחר אפילו הבעל והאשה יודו שהכתובה שייכת לה ועדיין לא נפרע לא יחזירו לה וכמו שכתב הרמב"ם הלכות גוילה ואבידה פי"ח הלכה יב מצא כתובת אשה אע"פ ששניהם מודים לא יחזיר לאשה שמא נפרעה כתובתה זו או נמחלה ואח"כ מכר הבעל נכסיו והרי הוא רוצה לעשות קבונאי על הלקוחות ע"כ.

ומביאו הש"ך בחו"מ סימן ס"ה ס"ק לב ומסביר דברי הרמב"ם בשני מהלכים א' דסובר כרב פפא דסובר דלעולם לא תיפוך ור"י אליבא רובנן דאמרי לדידכו אודו לי מיהת בעודה תחת בעלה וע"ז תירץ דחיישינן לצררי. ב. דסובר כרבינא ותיפוך וא"כ סביר רבנן דכתובת אשה יחזיר והכא לכו"ע לא יחזיר משום דס"ל דכיון דנפל הכתובה חיישינן לפירעון וס"ל ג"כ דבכתובה כיון שאסור לשהות אשה בלא כתובה שכיח דכותב לה כתובה אחרת ושכיח דאתפסה צררי כיון שאבדה כתובתה או כיון שאבדה כתובתה ואסור לשהות אשה בלא כתובה כשתובעת מבעלה שיכתוב לה כתובה אחרת בע"כ צריכה להמחול על כתובה הראשונה ולכן כתב הרמב"ם נפרעה או נמחלה בכתובה ולא

לא מהני ולפ"ד החכם יש להקפיד שהכתובה תהיה באופן הזה תח"י האשה משום שלדעתו היה כשוהה בלא כתובה אך יעו"ש דברי יוסף שדוטה דבריו דמיי לכל שטר דעלמא דאם אחר שומרו לו שפיר ניחא וכן דחו האחרונים דברי החכם הזה וליכא למיחש לזה.

ברם בספר משפט הכתובה הביא בשם הרה"מ משנה הלכות דאף דאין להקפיד כשהכתובה בעיר אחרת אבל ממדינה למדינה יש להקפיד ובאופן זה שהורים כמדינה אחרת אין להניח הכתובה אצלם וצ"ע.

מחזירים לה אבל אם יש לו בני חרי כנגד כתובה וגם אין בע"ח מוקדם דיפסיד כשהיא תיקח דמי כתובתה (ועיין בסמ"ע שם סק"ט דאם אין ידוע בדאי שיש בע"ח מוקדם לא חיישינן והש"ך סקכ"ב כתב דלא סמכינן אסתמא אלא כ"ד מכרזים אם בע"ח עיי"ש), או כתב המחבר בחור"מ סימן טה סעיף ז' דאם שניהם מודים מחזירים לאשה.

והנה מצאתי בשו"ת דברי יוסף (סימן מב) שהביא מחכם אחד, דאם דר בעיר אחרת והשטר כתובה שלו בעיר אחרת היה כשוהה בלא כתובה ואף שנמצא הכתובה במקום אחר והשני שומרו עבור האשה מ"מ

#### היוצא לנו:

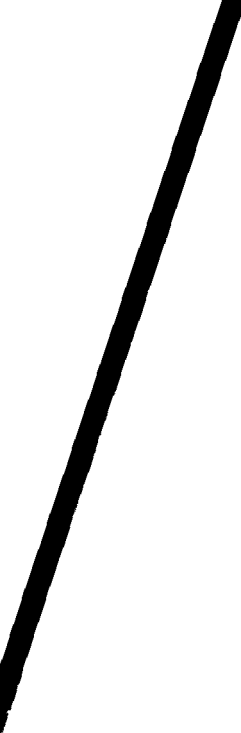
(א) לדעת האגרות משה כשהכתובה מונחת תחת ידם של בני הזוג תלוי אם האשה מאמינה להבעל שאפילו יגרשנה יחזירנה לה יכול גם הבעל להחזיק הכתובה עבורה ואם אינה מאמינה תחזיק כתובתה בין תכשיטיה ולהמשנה הלכות אין להקפיד בזה כלל וצ"ע וכש"נ.

(ב) כשהכתובה מונחת אצל הורי הכלה לכאורה אתי שפיר טפי לכר"ע וכן כתבו כמה פוסקים דכן יש להתנהג אך יש לזוהר כשהכתובה אצל ההורים שלא יאבד אצלם, ואפילו מצאו אחר לדעת הרמב"ם צריך כתובה אחרת וזהו דוקא אם אין לו בני חרי אבל אם יש להבעל ב"ח לכר"ע שפיר ניחא.

(ולפי דברי ח"א שהובא בשו"ת דברי יוסף שכתב שלא תהיה הכתובה בעיר אחרת ממקום מגורם ודחה דבריו) ואם גרים במדינה זו וההורים במדינה אחרת כתב המשנה הלכות שיש להחמיר להחזיק הכתובה לבד ולא אצל ההורים וצ"ע.

(ג) אם הכתובה אצל אדם אחר אם יודע דאינו פרוע שפיר ניחא ואם לאו שאינו יודע אם נפרעה הכתובה לדעת הרמ"א וסייעתו שפיר ניחא ולדברי הנתיבות אין לסמוך ע"מ שהכתובה תחת יד שלישי כשאינו יודע משום דחיישינן לפירעון.

(ד) וכשהכתובה תחת יד יורשי השלישי [שאינן יודעים אם נפרע] לדעת הש"ך אין לסמוך ע"ז רק כשמנהג המקום להקפיד הכתובה אצל שלישי ואם לאו צריך כתובה אחרת ולדברי הסמ"ע אף בירשי שלישי שפיר ניחא [ויל"ע אם לדברי הנחל"ש מותר להשהות הכתובה אצל יורשי שלישי].



# לשון חכמים

הרב אליהו ברוך קעמפצט

## בענין פירוש הרשב"ם "העיקרי" על מסכת ב"ב

פ"ב

א) בשנת תשמ"ה הוציא מוסד הרב קוק בעריכת הרב מרדכי ליב קצנלובגן שליט"א פירוש רשב"ם הקצר לספר חזקת הבתים, וכן שרידי פירוש רשב"ם המקורי לפרקים המוכר את הספינה ויש נוחלין יו"ל על פי דפוס פיזרו וכו'.

ב) נראה לברר בענין "נוסח פיזרו" אם זה פירוש הרשב"ם האמיתי או לא, ולפי מה שנבאר לקמיה יוצא דאי אפשר לקבל נוסח פיזרו כפירוש הרשב"ם האמיתי וכמו שנבאר לקמיה.

ג) גם בעל הדק"ס כותב דנוסח פיזרו מן דף קנ"ז עד קס"ח אינו לרשב"ם עיי"ש שתמה על זה, וכבר הוכח ונתגלה שזה דומה לפי המיוחס לרגמ"ה הנדפס על הגליון לפנינו, וכן מהגהותיו ותיקוניו של רבינו המהרש"ל דף פ"ח שם נראה שלמרות שראה גם את נוסח פיזרו היה סבור שנוסח וונציא הוא הפירוש האמיתי של הרשב"ם, וכנראה שנטה לסמוך על נוסח וונציא יותר מנוסח פיזרו כי בנוסח פיזרו נתערבו בכמה מקומות פירושים שונים כמו הפירוש המיוחס לרגמ"ה מדף קנ"ז ואילך, ולפיכך היה נראה למהרש"ל שגם נוסח פיזרו ה"ף פ"ז ולדף ק"ל אינו פירוש הרשב"ם האמיתי.

פ"א

א) כידוע דפירוש רש"י על התלמוד למסכת ב"ב נפסק באמצע דף כ"ט א': עד כאן פירוש רש"י זצ"ל מכאן ואילך פירוש רבנו שמואל ב"ר מאיר, ובכן במסכת ב"ב מדף כ"ט ואילך ישנו פירוש הרשב"ם.

ב) בפירוש הרשב"ם על ב"ב יש ב' נוסחאות הא' נוסח הרפוס שלפינו שזה נוסח הכ"י שהיה לפני מדפיסי הש"ס בוונציא אשר נקרא להלן בשם "נוסח וונציא", והב' נוסח דפוס פיזרו שבאיטליה שזה נוסח הכ"י שהיה לפני מדפיסי הש"ס בפזרו אשר נקרא להלן בשם "נוסח פיזרו", ובכן יש לנו פירוש הרשב"ם על ב"ב בב' נוסחאות "נוסח וונציא" ו"נוסח פיזרו".

ג) בנוסח פיזרו מתחיל בדף כ"ט א' פירוש השונה לגמרי מפירוש הרשב"ם שלפינו ומגיע עד דף נ"ד ב, וכן מן דף קל"א ריש ע"א עד אמצע ע"ב, וכן מן דף קנ"ז ע"ב עד קס"ח ב. וכן מן דף פ"ז א' עד פ"ט ב', ונדפס מחדש ע"י הרה"ג ר' רפאל נתן ראבינוביץ בס' דקדוקי סופרים לב"ב ואח"ז נכנס לפנינו על הגליון מן דף פ"ז א' עד פ"ט ב', ומן דף ק"ל ב' עד קל"ב א', בשם "הרשב"ם העיקרי", וראה בספר שרי האלף (כשר) ח"א עמ' רפ"ה מס' 33 שמחיסו ל"קדמון אחר" ולא לרשב"ם.

שכתב את הכ"י נוסח פיזרו הכניס לשיטתו פירוש הרשב"ם האמיתי ממהדורא זו וכ"י נוסח וונציא הוא פירוש הרשב"ם האמיתי ממהדורא אחרת, ושתייהן אמת, וכמו שביארנו.

## פ"ג

(א) וראיתי בקובץ באו"י גליון ה' (עז) עמ' ס' במאמרו של הב' החריף והשנון כמר צבי בוקשפן הי"ו שהקשה מדברי הרשב"ם בדף קכ"ח על דברי הרשב"ם העיקרי בדף קל"א בענין דשלב"ל וכו', ולי נראה דקושיתו אינה קושיא, א' לפי דברי הרב כשר ז"ל בספרו שרי אלף שם הרי פירוש רשב"ם העיקרי שם הוא מקדמון אחר ולא לרשב"ם ככן גברא אגברא קא רמית תברא מי ששנה זו לא שנה זו, והב' אפי' נאמר דהרשב"ם העיקרי שם הוא פירוש הרשב"ם האמיתי ג"כ אינה קושיא כי הרשב"ם במהדורא זו סבר כך ובמהדורא זו סבר אחרת ותו לא קשה מידי.

(ד) ומצאחי סמוכין לסברת המהרש"ל ה"ה הרא"ה מלוניל ז"ל בספרו ארחות חיים עמ' 592 מייחס נוסח וונציא בדף פ"ח א' לפירוש הרשב"ם האמיתי.

(ה) אמנם לנוסח פיזרו לרף פ"ח ולרף קל"א מצאתי חבל ראשונים ז"ל המייחסים אותו לפירוש הרשב"ם האמיתי, ואלו הן: תוס' קל"א א' בד"ה וש"מ, תוס' רי"ד פ"ח א' ופ"ט ב', אר"ז פסקי ב"ב ק"ל ב', מרדכי קל"א א', תשובות ופסקים (קופר) פ"ח א', חי' הרא"ה אב"ד (בלוי) פ"ח ב', פ"ט א' וב', וקל"א א', חי' הרמב"ן קל"א א', חי' הר"י קרקושא (בלוי) פ"ח א', חי' הר"ן קל"א א', נמוק"י קל"א ב', הגהות אשרי קל"א א', כל ראשונים אלו מייחסים נוסח פיזרו לפירוש הרשב"ם האמיתי. ובכן ליישב דבר זה נבאר בשתי דרכים, הא' שזה פירוש מקדמון אחד בבחינת שיטה לא נודע למי וכמו שכתב הרב כשר ז"ל בספרו שרי האלף שם, והב' דהרשב"ם עשה שתי מהדורות ושתייהן פירוש הרשב"ם האמיתי, בצעירותו סבר כך ובקנותו סבר אחרת, ובכן הקדמון



# ספונות

מוביה פריינד

## שמחות הנישואין בבית קארלין - סטאלין

בעמדנו לקראת שמחת נשואי בתו של כ"ק עטרת ראשינו אדמו"ר שליט"א - נכנסנו לכרם בית אהרן וישראל לרעות כגניו וללקוט שושנים עובדות והנהגות - תעודות ואגרות סיפורים יקרים אודות שמחות נישואי רבותינו הנשיאים לבית קארלין סטאלין, מכיון שהחומר הוא רב הכמות ורב האיכות חילקנו אותם לסדרת מאמרים.

א

### א. הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין

הרה"ק ר"א הגדול זיע"א ב"ד יעקב הנסתר<sup>1</sup> - התחתן עם בת הגאון רבי חיים ברודא<sup>2</sup> רבה של יאנובה, עיר הולדתו של מרן זיע"א.

מכתבי הרה"ק ר' מאיר ברנשטיין מובן כי רבי חיים ברודא היה חותנו בזיווג שני, כי שם העלה שחותנו היה אדם פשוט, וכך מספר השתלשלות העינים: "חותנו של ר"א הגדול זצ"ל היה איש פשוט, והיה לו אכסניא, והרה"ק ר' דוד לייקעס זצ"ל<sup>3</sup> התאבטן אצלו, וביקש ממנו שיברך אותו שהשי"ת יזמין לו ת"ח עבור בתו, ובירך אותו, וברכתו נתקיימה שזכה שר"א הגדול לקח את בתו לו לאשה. ובשהרה"ק ר' דוד לייקעס היה פעם שנית אצלו שאלו אודות חתנו, השיבו פרעגט גאר ניט רבי וואס ער איז, ער שרייט שטענדיג... פ"א היה אדמו"ר הרה"ק ר' אהרן הגדול מקבל שבת והתפלל בהתלהבות עצומה כדרכו, וחותנו לא היה יכול לטבול זאת..."

ואם כנים הדברים, נראים שחותנו בוז"ש כפי השערה היה רבי חיים ברודא. כן משתמע מכתבי הרה"ק ר' מאיר ברנשטיין הי"ד במקום אחר שמרן ר"א הגדול מקארלין היה נשוי

- 1 רבי יעקב הנסתר התחתן עם אחות הרה"ק ר' מגלי מקארלין מחסידי הרה"מ ממעוריטש - בשמה פעויל, ועל מה נקראת משפחתם בשם 'פעוילאוי'. להר"ד יעקב היו ארבעה בנים. הרה"ק ר"א הגדול זצוק"ל, הרה"ק ר' קלמן הנסתר שאצלו נתגדל בן אחיו הרא"ש מסטאלין. הרה"ק ר' משה, והרה"ק ר' יצחק. ועליהם ראה בקובץ בית אהרן וישראל גליון נ' עמו' קל"ג.
- 2 כן עולה בסופו ממאמרו של הרב אברהם אביש שור, בקובץ בית אהרן וישראל גליון נ"ט השלמות ומילואים עמו' קנ"ג. וראה בהמשך שהנראה שהוא היה חותנו בזיווג שני.
- 3 גירסא אחרת, שהכוונה להרה"ק רבי דוד פורקס, ששניהם היו תלמידי הכעש"ט. וראה בקובץ בית אהרן גליון מ"ו עמוד קנ"ב קשרי הרה"ק ר"א הגדול עם הרה"ק ר' דוד פורקס.
- 4 ראה בקובץ הנ"ל עמו' קנ"ג הערה 13 מה שנכתב על סיפור זה.

בזירי<sup>5</sup>, שבאחד מהסיפורים מתחיל "הגרויסער, בזיווג שני..." אך מזקני החסידים שמענו שלא ידעו על רבינו ר"א הגדול שהיה נשוי בזיווג שני. רק המקובל אצלם כפי הסיפור הראשון המובא בכתבי זרה"ח ר' מאיר ברנשטיין שחותנו היה איש פשוט.

כשהמדובר בעניני נישואין במשנתו של רבינו הרה"ק ר"א הגדול מקארלין יש לציין, שכשאחד מבני משפחתו היה נכנס לשמחת נישואין היה שמח שמחה גדולה, וכפי המסופר בכתבי ר"י שויב עמו רע"ה אות כ"ג: ז"ר אהרן הגדול, פעם אחת עשה אחיו נשואין לבתו<sup>6</sup>, והיה הרב ר"א על החתונה, אחר החופה רקד ר"ר אהרן ושמוח מאוד לקראת הכלה, ובכל פעם אמר בקול אחי חתנו אתה שמח שאח עושה נישואין לבתך זה שמחה יש לו ג"כ לערל איוואן או טטעפאן כשעושה נישואין לבתו. ורקד עוד, ובכל פעם צוחו בקול כנ"ל. ואינו זוכר הסיום, וכמדומני שסיים רק צריך לשמוח בה..."

### בנו רבי יעקב מקארלין

בנו בכורו של מרן ר"א הגדול זיע"א ר' יעקב זצ"ל<sup>6</sup> נשא את בת הרה"ק רבי אברהם מקארלין זיע"א<sup>7</sup> שהיה מהצדיקים המפורסמים שהלכו בדרכי החסידות של מרן הבעש"ט ותלמידיו. ועלה עם חתנו ר' יעקב להשתקע בארה"ק, ובדילטוריה של י"ט סעיפים<sup>8</sup> שהגיש ר' אביגדור מפניסק לשלטון הרוסי בשנת תק"ס נגד החסידים "הקארלינים" ונגד הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי וצוק"ל בעל התניא והשו"ע הוא מוצא לבנו לציין את עלייתו, בכתבו: "...לארץ ישראל שלחו שלשה רביהם, הרב משרופוטובקא, ר' אברהם קארלינר, ר' אהרן מויטעפסק, ושלוהים להם סך רכ..."

### בתו הרבנית מרת חיה שרה

הרבנית הצדקנית מרת חיה שרה בתו של הרה"ק ר"א הגדול זיע"א נשאת להרה"ק רבי מרדכי המגיד מטשרנוביל וצוק"ל, לאחר הסתלקותו.

אודות השידוך מסופר<sup>9</sup> כי אביו הרה"ק רבי נחום וצוק"ל רצה לקחת את בתו של הרה"ק ר"א הגדול זיע"א לאשה לבנו ר' מאטאלע וצוק"ל, [שהיה אז כבן עשר, כתבי רמ"ב] והיה

5 כפי החסידים המדובר בבת אחיו רבי משה מקאברין, שמנ"כ בלודמיר, (ראה בדרכי אהרן עמו ע"כ), וחתן הרה"ק רבי חיים חייקא מאמדורא, היה בין חבורת חסידי אחיו ר"א הגדול, ולאחר הסתלקותו נמנה על תלמידי הרש"ק זיע"א, (ראה עליו בקובץ בית אהרן גליון ג' עמו קל"ד).

6 ראה בשמע שלמה ח"ב עמ' 26 שהוא פתח המקוה של הארז"ל כביה"ק צפת שהיה נחש כרוך עליו, ומעת שטבל בה, עקבות הנחש לא נודעו והתחילו כולם לטבול בה....

7 רבי יעקב היה מבין החותמים על ה"קול קורא" משנת תקמ"ו שנשלחה מטבריה למדינת רוסיה ופולין יחד עם כ"ב מראשי עדת החסידים בטבריה כשבראשם הרה"ק ר' מנחם מנדל מויטעפסק (ראה בקובץ בית אהרן גליון ה-ו עמו ק"ד-ק"ח).

8 חנך מפרטים אלו לא נודעו בית אהרן גליון ועל צאצאיו, וגם מקום קבורתו נעלם מאתנו וכשהיה כ"ק אדמו"ר ר"א מקארלין זיע"א הי"ד בטבריה הביע רצון קדשו להוודע על מקום קבורתו והעיד לפניו ר' אלטר שחט כי הוא וחבירו ר' אליעזר גאדילס היו משתטחים על ציונו הק' בהיותם אברכים וצדיקים לימים, אך כמשך הזמן התכסה הציון הק' מעין רואים.

9 ה"ר אביש שור בקובץ בית אהרן גליון ג' עמו קל"ה הערה 16 שיער שהוא רבי אברהם פייבישביץ המופיע במפקד העיר קארלין משנת תקמ"ד, והוא היה אחיהם של הרה"ק רבי מנלי מקארלין זיע"א ושל מרת פערל אמו של מרן ר"א הגדול זיע"א בני רבי פייביש - שעל שמו נקראו משפחתם, ראה הערה 1.

8 המובא באגרות בעל התניא, ירושלים תשי"ג, עמו קמ"ג הערה 9.

9 בכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין הי"ד. וכן הובא בוכרזון לראשונים דף כ"א ע"כ. ובספר עשר אורות מובא העובדא ששידוך זה נעשה ע"י הרב המגיד הקדוש ממעורטש זיע"א. שאמר כ"פ לתלמידיו הקדושים שיש לו נשמה גדולה מעולם התיקון וברצונו ליתן אותה לאחד מתלמידיו אך עדיין אינו יודע למי יתן אותה, וכשנפטר תלמידו הרה"ק ר' אהרן הגדול ז"ל מקארלין אז אמר הרה"מ לתלמידו הרה"ק ר' נחום

שאלה בדבר השם של כלה וחמותה.<sup>10</sup> השיב הרבי ר' נחום מיר גליסטן זיך אבער משדך זיין מיט זרע רבי אהרן<sup>11</sup>, ואם המניעה מזה, איז מיין ווייב אגיטע, זיא ועטע אפ טרעטין [כלומר, אשתו אשה טובה, והיא תלך, וכך הוה שנפטרה קודם השידוך].<sup>12</sup> ועשו התנאים בבית המגיד ממעוררש זיע"א.<sup>13</sup> והמגיד כיבד את הרה"ק רמ"מ מויעטפסק זיע"א בקריאת התנאים. ובהגיעו להשם בת ה' אהרן נתעלף.<sup>14</sup> ואח"כ שאלו המגיד האינך מכיר את ר' אהרן ענה להרב המגיד כי נבהל מפניו שראה אותו בלבושים בהירים ומאירים אשר קבלה הוא כי לבושים כאלו אינם אלא לחד או לתרי בדרא, והוא לא שיער גדלו כ"כ בחייו. ואח"כ התקיים החתונה.<sup>15</sup>

### בתו הרבנית מרת רבקה

בתו השניה של הרה"ק מרן ר"א הגדול זיע"א מרת רבקה. נשאת להרה"ק רבי שלום שכנא ב"ר נח שהיה מקודם חתן הרב בעל התניא, ונולד לו מזיז"ר בנו בעל הצמח צדק. אך כעבור כמה שנים מנישואיהם הלכה הרבנית בת הבעל התניא לעולמה. ונשאר אלמן.

כעבור זמן קצר דיברו בו נכבדות שישא את בתו של ר"א הגדול, אך הוא סירב ולא רצה לשמוע. כשנודע הדבר להרב בעל התניא, שאלו: עם בתו של ר' אהרן אינך רוצה להשתדך? את גדלותו אין אנו יכולים לומר, לא שאין אנו יודעים רק אנו מפחדים, אך דבר אחד אומר:

מטשונביל שיטע לעיר קרלין על ציון הרה"ק ר' אהרן להגיד לו בשם רבו המגיד, כאשר נשאר להרה"ק ר' אהרן ילדה אחת קטנה שמה ח' שרה, ויתן המגיד את הנשמה מעולם התיקין וילדו בן זכר מהנשמה הזאת אצל ח' למיזיו הנז' הרה"ק ר"ג, והבן זכר שיוולד יהיה בעלה של הילדה הנ"ל, ככה יאמר על ציון הרה"ק ר' אהרן ז"ל, ונשט הרה"ק ר"ג לקארלין והגיד הדברים הנ"ל על ציון הקודש ונשט בחזרה להמגיד, והמגיד פטור לשלום לביתו ובמה לו שיוולד אצלו הנשמה הזאת ובאותו שנה נולד אצלו הרה"ק ר' מאטילי מטשונבאנאלי, ולקח את בתו של הרה"ק ר' אהרן הגדול מקארלין א"ל.

10 אשתו של הרה"ק ר' נחום נקראת שרה. כמובא בספר היחס מטשונביל פרק א. ובספר כרם ישראל פרק כג. והוא משום צוואת רבי יהודה החסיד את כ"ד. וכתבו האחרונים כמה טעמים לצוואה זו, ויש בהם כמה נפק"מ להלכה. ראה בארוכה בטוטר"ד בספר שמירת הגוף והנפש לידידי הרב יוסף יצחק לרנר ח"ב סי' קס"ט אות א'.

11 כתבי ר"י שו"ב עמ' ק"י.

12 ראה ביפה ללב ח"ד אה"ע סימן ס"ב אות י"א, שכתב שהוא מפני עיה"ר, ולפי"ז מתיר כשמת אחד מהם משותיהם שרים. וכן מטיק בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' י"ג.

13 שמוכתי מכתבו של הרה"ק בעל התניא זיע"א נראה שהתנאים התקיימו בקיץ תקל"ב כביתו של המגיד ממעוררש ברובנא, כפי שכותב: "בקיץ תקל"ב... נאספו כולם לק"ק ראונא לריבני הגדול [המגיד] נ"ע לטכס עצה..." (אגרות בעה"ת מכתב כ"א). ומובא בכרכת אהרן עמ' ד' שהרב בעל התניא היה נוכח אז בשעת התנאים בעת שהרה"ק רמ"מ מויעטפסק התעלף, ומני אז היה מחבב את שמו של רבי אהרן הגדול. אוכיות הדברים ראה בס' היחס מטשונביל פ"ג (וראה בהמשך אודות חתנו רבי שלום שכנא). כן מוכרז הרב בעל התניא בחשובותיו סי' י"ד בכתבו: "... בקיץ תקל"ב בהיותי בבית אדמי' רבינו הגדול הגאון המפורסם מוה"ר דוב בער נ"ע בק"ק ראונא..."

14 זקני החסידיים כשהיו מספרים סיפור זה השווו את המובא בשכחי בעש"ט (מהר"י מינץ עמ' קנ"ז): "הרב המגיד הגדול דק"ק מעוררש לא היה חוקע בעצמו כ"א הרב הק' מ' מנחם מענדל שנפטר בארץ הקודש היה חוקע והוא ז"ל היה מקריא... פ"א לא היה הרב מוהרמ"מ... וצוה להרב הגאון ר' לוי יצחק אב"ד דק"ק בארדיטשוב שהוא יתקע... ותיכף כשקרא לפניו תקיעה ראשונה ראה אורות גדולים ונתעלף... אמר הרב המגיד לא ידענא מה היה לו, והלא מענדל רואה יותר ואינו מפתד כל כך..."

15 והולידה לו שלשה בנים ובת אחת, ה"ה הצדיקים המפורסמים הרה"צ ר' אהרן מטשונביל (שנקרא ע"ש סבו ר"א הגדול). הרה"צ ר' משה מקוריסטשוב. הרה"צ ר' יעקב ישראל מטשרקאס. והרבנית מרת מלכה שהיתה כלת הצדיקים הרבי ר' ברוך ממויכו והרה"צ ר' יוסף מיאמפאלי בן הרה"ק ר' יחיאל מיכל המגיד מולוטשוב. כי נשאת לנכדם הרה"צ ר' יחיאל מיכל מדראביטש, והוא בן הר"ר יצחק בן הר"ר יוסף הנ"ל וחתן הרבי ר' ברוך ממויכו. (דברי אהרן עמ' רמ"ג).

לו יצויר שיש לאדם אלף אלפי עיירות ביבשה, ואלף אלפי ספינות בים טעונות באבנים טובות ומרגליות, ואם יבואו ויגידו לו שבין לילה נאבד לו כרגע, הרי היה לזה השתוממות כשעה חדא, כך היה לו לר' אהרן הגדול השתוממות לפני הקביה בכל שעה ורגע כל יום, מלבד קריאת שמע ותפילה<sup>16</sup>.

ובזה שיכנע הרב בעל התניא את חתנו שיתחתן עם בת הרה"ק מרן ר"א הגדול, וכן הובא בס' בית רבי ח"א דף ס"ד ע"ב, שהרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי בעל התניא והשו"ע שידך את חתנו הרה"ק רבי שלום שכנא בזו"ש עם בתו של ר"א הגדול זע"א מפני שהיה משתוקק מאוד לידבק בזרעו.<sup>17</sup>

### ב. הרה"ק רבי שלמה מקארלין

מרן אדמו"ר הרה"ק ר"ש מקארלין נולד לאביו הגאון ר' מאיר וצ"ל בליטא. מעט מאד ידוע על פרקי חייו בטרם הצטרף לחבורת החסידים.

על שמחת אירוסיו מסופר<sup>18</sup> כי בבחרותו היה עליו גדול דרש בבית הכנסת, וקראו לו רבי שלמה חריף, ובקארלין היה גביר אחד ורצה להשיא בתו לת"ח, ונתן מעות לאיש אחד שביקש עליו ומופלג עבורו, ונסע והביא את רבי שלמה קארלינער, והגביר נתן לאביו לכיסו איזה סך... והתקיים החתונה, ונולד לו שני בנים ושלוש בנות.

### בנו רבי משה מלודמיר

בנו ר' משה נשא את בת הרה"ק ר' לייב כהן בעל אור הגנוז, מתלמידי הרה"מ ממזריטש. וגם היה חתן הרה"צ ר' רוד הלוי המגיד מסטעפין - חתן הרה"מ מזלוטשוב.<sup>19</sup>

### בנו רבי דוב בער מוטולטשין

לרבינו הרה"ק ר' שלמה מקארלין זע"א הי"ד הצינו שידוך עבור בנו הרב ר' בער עם בתו של הרה"ק רבי ברוך ממעזיב"ט. עם גמר השידוך אמר המחזותן: רצוני לנסוע לרב מפולנאה בעל תולדות יעקב יוסף לשאול על השידוך, ענה רבינו אם כך, ניסע בצוותא.

רבי ברוך שהיה כהן בית אצל התולדות, נכנס מיד בבואו ודיבר עמו. בצאתו, רצה גם רבינו להכנס, אמרו לו שהרבי בעת כבר לומד את שיעוריו. שיעורים קבועים היו להתולדות בכל יום, בין היתר סיים ש"ס כל שנה, ומשניות כל חודש.

16 הובא כמה פעמים בכתיב הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין הי"ד, ובברכת אהרן עמר ג' הובא חלק מזה הסיפור. ולציין שבברכת אהרן שם הובא עוד כמה דיברות מהרב בעל התניא אודות גדלותו של הרה"ק מרן ר"א הגדול. שאמר: "הלאי יהיה לנו היראה בהיתוד בפסוק ראשון של קריאת שמע, כאותה היראה שהיה לו בעת שהביט בחלון, והיה מפליג בשכחו מאד". עוד אמר: "שאופן היראה שלו היתה כמו מי שדנוהו למיתה, ועומד כפות אל העמוד, ואיש חיל עומד מול פניו ויורה אליו את החץ, כך היתה יראתו בקטנותו, ובגדלותו - לאו כל מוחא סביל, ואי אפשר לצייר...".

17 גם אמר עליו הרב בעל התניא הובא בברכת אהרן שם כזה הלשון: "ער האט אויס גיהאריוועט פאר זיך און קינערע או קינדר'ס קינערע עד סוף כל הדורות ביו משיח'ס טאג באוארגט...". וזקני החסידים מספרים שזה היה הרחף שלו אח"כ, ורצה להשתדך עמה. והולידה לו שתי בנות. מרת אסתר הרס - אשת ר' יהושע פאליק - אבי ר' אשר צנובלי, ואבי אמו של ר' שואל - חתן האשה מרת איידל נכדת הרבנית פעריל בת הרה"ק ר' אשר הזקן מסטאלין. והבת השניה מרת דבורה - אשת הר"ר חיים חייקל זצ"ל (שקראוהו ע"ש סבו הרה"ק ר' חיים חייקא מאמדור), בן הרה"צ ר' משה בער אחי אדמו"ר הזקן בעל בית אהרן.

18 כתבי ר"י ש"ב עמר רע"ז אות כא.

19 הרב רבי משה מלודמיר היליד מאשטו את הרה"צ ר' שלמה מלודמיר שנשא בזו"ש את הרבנית חיה שרה בת הרה"צ ר' אהרן מטשרנוביל, ובנו השני הרה"צ ר' יהושע בעל אחות ר' אפרים ממאצ'ב חתן הרה"ק הרמ"מ מטריסק, וכן בתו של הרה"צ ר' יעקב ליכלי מקובלי בן הרה"ק מטסכין, ובנו ר' יוסף היה חתן הרה"צ ר' נח מקוברין.

כססיים לימדו, הלך לנח מעט, והיה מנהגו לכסות עצמו בסדין בשנתו עד למעלה מראשותיו. נכנס רבינו ועמד בפנית החדר מספר רגעים, עד שהרגיש בו הרב. הרים ראשו, ושאל: 'אברך' מנין אתם מקרלין. המשיך הרב לשאול: האמנם יש בקרלין אברך אחד, רוכב על אידישע נשמות, והוא עם הארץ פשוט ענה רבינו: אין הוא כה בור, ביכולתו ללמוד פרשה חומש. וכאשר יכולים ללמוד חומש צריכים לרכוב על נשמות ישראל? המשיך רבינו: גם פרק משניות ידע הוא ללמוד. ואם יכולים ללמוד פרק משניות צריכים לרכוב על נשמות ישראל חזר הרב לשאול, ענה רבינו: יש לו יראת ה' א"ל: מנין ידעת? השיב רבינו: אני הוא. נפטר ממנו הרב מפולגאה בלבביות, ופטרו לחיים ולשלום.<sup>20</sup>

אחר גמר השידוך וכתובת התנאים, נסעו יחד רבינו ומחותנו הרבי ר' ברוך, כדרכם פגעו בצדיק רבי דוד פורקס מתלמידיו הגדולים של הבעש"ט.

שאל רבי דוד את רבי ברוך: מי זה? ענה: זה המחותן שלי. אמר רבי דוד: חידוש הוא עליכם שתעשו שידוך עם ליטואק<sup>21</sup>. ענה רבי ברוך: אבל ירא שמים הוא. אם כך, אמר רבי דוד, מול טוב, מול טוב, ועתה, תנו לי דמי שדכנות נתן לו כל אתר מהם שני זהובים.

אמר על כך רבי מה מקוברין: חידוש הוא, רבינו שהיה ידוע כפורן גדול לצדקה, ואף עני פשוט קיבל ממנו מטבע זהב, נתן כה מעט. אך כנראה ראה שאיננו לפי שורש נשמתו, לגדלו ולהעיל לו.

ומה שביקש ר"ד דמי שדכנות הסביר: היות וע"י יחודי הצדיקים הגדולים למעלה, נמשכים השידוכים בעולם התחתון, ולכן אמר כיון שהשידוך טוב, מגיע לי שדכנות.

באותה עת, נודמן רבי ברוך סמוך לעירו של רבינו.

נסע רבינו עם בנו החתן לקבל את פניו. בבואם, שאל רבי ברוך את רבינו: מדוע אינך עושה לחתן מלבושי כבוד, קפוטת כון, מעיל עליון מכובד.

בשובם לביתם, שאל הבן לאביו: לשם מה היית צריך את כל הזולז הזה? ענה רבינו: לא שמעת, לא עסקנו כלל בדברים אלו, ואף רבי ברוך לא התכוין למה ששמעת. כידוע היה דרכו של הר"ב לדבר דברים שהיו נראים כמזורים, והשומעים לא ירדו אף לתחילת דעתו. עם התקרב זמן החתונה, נתברר שכל הכסף שנאסף עבור הנדוניה, חולק לצרכי צדקה. ידוע כי רבינו היתה ידו פתוחה, וכל ממון שהגיע לידיה היה מפור לעניים.

כשנודע הדבר לרבי ברוך, ביקש לבטל את השידוך. אבל רבינו הפציר בו, שיקבע לו זמן חדש לאסוף את הסכום הדרוש.

נשלחו שנים מחסידיו לקבץ את הסך הנחוי, והנה, אך הגיעו לרבינו המעות, נודמן לפניו דבר מצוה, ועשה עמם כבראשונה. מאליו מובן, שהגיע הזמן השני שקבע רבי ברוך לסלוק

20 כתבי ר"י שוב. ולוקט בשמע שלמה מהר"ו תשנ"ז הוצאת "מיר", עמ' 88.

21 כך כונה בפי חביריו בראשית ומנו להתקרבותו לעדת החסידים. וראה בכתבי ר"י שו"ב עמ' י"א אות כ"ז, ועוד שם עמ' רצ"ג אות ל"ג: שבהפדר רבינו מכנו, בשוכו לביתו. אמר לו החתן: "כיצד תניחני בבית חותני, ומה אעשה אם יכויני ויקראני "ליטואק", וכשישמעו זאת החסידים, גם הם יכונני?" ענה רבינו: "אם חותנתך יקראך "ליטואק" תאמר לו שגם הוא מקורו מליטא כי הוא נכד הבעש"ט שהיה נכד רבי שאול וזאהל מברסק ריטא. ואם יקישך החסידים מאד, תפנה בצד לך לכותל ותאמר: "אבי זה האיש רודף אותי".

פעם אחת הרגיו אחד מגדולי החסידים וכייוו בריכם, בשמעו שגם רבי ברוך מקניט אותו. פתאום החלה בטנו לכאוב, עד שלא החויק מעמד מרוב יסוריו, ונשאהו לביתו כחולה מסוכן. רצו החסידים לרבי ברוך, ושאלם מספר פעמים: "מה עשה? מנין זה?" עד שנתגלה, שפגע בחתנו. התכוון רבי ברוך וראה מהיכן נובעת פגיעה זאת, ואמר אם כך, הענין אבוד. ואתו חסיד נפטר לבית עולמו.

הנדוניא, לא היה בידי רבינו מאומה. רבי ברוך חזר על תביעתו שללא הנדוניא, השידוך מבוטל.

שלח רבינו להודיעו שבכראו לחתונה יביא עמו אייה את הכסף. הכספים נאספו ושבו נעלמו כקדמיהם. משאספו החסידים את הסכום הנדרש בשלישית הסכימו עם בני ביתו, שהכסף ימסר לרבינו רק כשישב בעגלה הנוסעת לחתונה.

בדרכו לחתונה עבר דרך עיר אחת, בה היה חבוש הרה"ק ר' נחום מטשערנוביל בבית האסורים, עקב עלילה, שהמציאו עליו שונאים. השתדל רבינו, שיתירו לו להכנס לזמן מועט לחדרו, להתראות עמו. נכנס לחדר, והתישבו שניהם זה כנגד זה, הרגיש רבינו כי רבי נחום קיבל על עצמו למסור נפשו עבור כלל ישראל. כשניסה להניאו מרצונו, נדהם רבי נחום: 'מנין לכם זאת? הלא התפללתי לפני השי"ת שלא יודע על כך אף למלאך ולשרף? ענה רבינו: 'מלאך ושרף לא ידע, אך שלמה בן יוטא יודע. אכן, כשיעזרני השי"ת למלא משאלתי זאת, שתהיה לי מסירות נפש, לא ידע מזה שום נברא'. בצאתו מחדרו, לקח רבינו את כל הכסף שהיה תחת ידו, סך ארבע מאות רובל כסף, ונתן אותו למי שנתן, עבור שחרורו של רבי נחום. בין כך עמד רבי נחום להשתחרר למחרת, אך רבינו רצה לשחררו תיכף ומיד.

חזר עם החתן, שהמתין בחוץ, לחדרו של הצדיק, וקרא: יועיל נא הרבי מטשערנוביל לבוא עמנו אל החתונה שתתקיים אייה מחר במזיבו. הסכים מיד רבי נחום להצטרף, ואמר: מצוה גדולה היא לשמח חתן וכלה ובפרט שהכלה היא נכדתו של הבעש"ט.

בדרך שאל בנו החתן: אבי, בהיות שהמחותן הנו קפדן, מה נעשה לכשידרוש את הכסף? ענה האב הקדוש: אל דאגה, בני, מסתמא השי"ת יעזור.

כבואם נתקבלו בכבוד גדול, והחתונה נערכה בשמחה רבה, רבי ברוך לא הזכיר מאומה אודות הנדוניא, ולא דבר מזה כלל<sup>22</sup> לאחר שבעת ימי המשחה, כשפנה רבינו לנסוע לביתו שאלו בנו: אתה נוסע לביתך, ואני נשאר כאן, היות שחותני קפדן, מה אעשה כשידרוש ממני את הכסף?

השיבו: אם יצערך חותנך על כך, תעמוד בחדר צדדי ופניך אל הכותל, ותאמר: אבי, אביו הנה חותני מצערני אודות הנדוניא, ואו לא ידרוש ממך עוד. נסע רבינו לדרכו, ובנו נשאר בבית רבי ברוך.

ידוע שאמרו שיר השירים של רבי ברוך היתה דבר פלא, נדהג היה חתנו לעמוד בחדרו ולשמוע כאמרו זאת. פעם בהגיעו לפסוק 'צורר המור', הפסיק מלומר, הראה לחתנו על ידו, ואמר מספר פעמים נו נו, 'צורר הכסף'. עד שהבין חתנו שבגתו לכסף הנדוניא, נזכר בדברי אביו הקדוש, יצא והלך לחדר צדדי, פניו לכותל, ואמר: אביו הנה חותני מצערני בדבר הנדוניא. עוד הוא מדבר, והנה שומע הוא שרבי ברוך ממשיך לומר: 'צורר המור דודי לי וגומר שיר השירים כדרכו, בסיימו, אמר לחתנו: העולם אומר, לאברך יש שכל ילדותי, וכן היא האמת, הנה, אך הזכרתי לך את ענין הנדוניא, הלכת מיד לאביך להתלונן עלי<sup>23</sup>.

בהגיע רבינו למזיבו לחתונה, נסע במרכבה כבודה ששאלו החסידים עבורו. כי הרבי ר' ברוך התרעם עליו כמה פעמים, וטען: הלא הוא עני, אני בעזיה עשיר, הוא לא הכין מלבושים מכובדים לבנו, אני תפרתי לבתי בגדי מלכות.

22 בכתבי ר"י ש"כ מוכא בנוסח שונה: שהרה"ק רבי ברוך סירב ללכת לחופה עד שתשולם הנדוניא. ורבינו הרגיעו שיכתוב לאנשיו שישלחו לו הסכום..

23 הוכא בספרן של צדיקים, והודפס בספר 'סיפורים נפלאים' שיר"ל ע"י הרה"ח ר' ישעיה ציקערניק בשנת תרכ"ד. אגב, יש לציין שבעצה זו השתמש כמה פעמים ראה הערה 21.

בראות רבי ברוך מחלון ביתו את מרכבתו של רבינו, אמר: אם לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה (נדרים ג,ב). כשנתודע הדבר לרבינו ולאנשיו, חלשה דעתם על כך. בשבתם לשלחן שאלו רבינו: מה זה שאמרתם עלי 'עוברי רצונו' ענהו: וכי לא כן הוא, שהקב"ה גזור גזירה ואתם מבטלים אותה. שאלו שוב: וכי אתם לא תעשו כן? ועוד, אם כן הוא כדבריכם, מה הפירוש של 'עושי רצונו' השיב רבי ברוך: אני פועל מתחילה שיהיה רצון השי"ת להשפיע כל טוב לישראל, ולכן אינני צריך לבטל את רצונו של מקום, היות וכבר מתחילה גזור השי"ת עליהם רק טוב<sup>24</sup>,<sup>25</sup>.

לאחר פטירת הרה"ק ר' שלמה זיע"א התבטא פעם הרבי ר' ברוך ואמר: מיר האבין נישט גיווסט זיין גרוסקייט, ווען מיר וואלטן גיווען גיווסט זיין גריסקייט בחייו וואלטן מיר מורא גהאט זאך משוך זיין מיט איהם. [לא ידענו את גדלותו, אילו היינו יודעים גדלותו בחייו היינו מפחדים להשתדך עמו]<sup>26</sup>.

### ג' בנותיו

להר"ש מקארלין זיע"א נולדו ג' בנות והם: מרת יוטא אשת הרה"צ ר' ישראל חיים מלאדמיר בהרה"ק ר' אברהם המלאך בהרה"מ ממזריטש זיע"א.

מרת מרים אשת הרה"צ ר' משה בער, בנו חורגו של הרה"ק ר' אשר מסאטלין, והוא בן הרה"ק ר' אהרן שותק מועליחוב.

הבת השלישית היא אשת הרה"צ ר' דוב משה ב"ר זוסמאן נכד החכם צבי, והוא חמיו של הרה"צ ר' שלמה חיים מקורדינוב.

לא נמסרו פרטים וסיפורים אודות נישואיהם, ואולי הגיעו לפרקן טרם נתמנה הרה"ק לאדמיר<sup>27</sup>. מה שכן ברור שהרה"ק ר"ש הקפיד לקחת לו לחתן רק מאלו הנמנים על עדת החסידים דווקא<sup>28</sup>.

24 כתבי ר"י שו"ב הנ"ל, שמע שלמה מהר"י חשני"ו פרק עם צדיקי דורו, הועתק מספר וילקס יוסף.

25 ומזיווג זה נולדו להם כנס הרה"צ ר' שלמה הלוי, בתם הרבנית פיגא סאסאי אשת הרה"צ ר' אליעזר מטשאהן בהרה"ק ר' ישראל משה בהרה"ק ר' יוסף מיאמפלי, והולידו את בניהם האחים הקדושים הר"ר ברוך, והרה"ק ר' יוסף מראדויל, והר"ר שלמה'לי מטשאן.

26 ברכת אהרן דף צ' ובכתבי הרה"ח ר"מ ברנשטיין הי"ד. וזה לעומת זה, יש להביא את המובא בספר ברצינא דנהורא כי רבינו הרה"ק ר"ש מקארלין זיע"א הגיע פעם לטולצ'ין והלך למחונתו רבי ברוך, שהתגורר שם באותה עת. הלכו עמו קהל גדול מאנשי טולצ'ין. כשפתח רבינו את הדלת, נתע לאחוריו ברתת. המעשה חזר על עצמו: רבינו פותח את הדלת, וחוזר לאחוריו וכולו אומר התרגשות.

רבי ברוך לא ראהו, כי עמד סמוך לחלון ופניו אל החלון שאלו החסידים: מפני מה ירא הרב להכנס, והלא אנו איננו כה יראים מלפניו? אמר רבינו: איך לא אירא, בראותי שהבעש"ט הקדוש עומד לידו, ומסלסל בשערו?!

27 דבר זה קשה לומר, כי אדמיר"ר הרה"ק ר' שלמה מקארלין זיע"א חי ג"ב שנה (ת"ק-תקנ"ב), ועשרים שנה נהג בנשיאות קארלין (דברי אהרן עמ"י רמ"ד). א"כ כבר התחיל נשיאותו כשהיה כבן 32, כי הרה"ק ר"א הגדול נסתלק בשנת תקל"ב. וכפי הנראה התחתנו אחר שנתמנה לאדמיר"ר.

28 כברכת אהרן עמ"י י"ב מסופר שפעם אחת בא אליו אחד מהמתנגדים ואמר: אז איהר ווילט וועל איך איך דער מאנען איזה חילוק שאמר בנעוריו בעת שהיה ראש ישיבה [באחד מישיבות ליטא] השיב לו הרש"ק זיע"א: מען דארף זאך נעמען צוריק דו דיא תעניתים וסיגופים מיט דיא הפסקות. ובכתבי הרה"ח ר"מ ברנשטיין הובא שאמר: "שאם ידע אז ער האט אליטוישושן אדער אין זיך - וואלט ער דאס אויס גיטרענט..."

### ג. הרה"ק רבי אשר הזקן מסטאלין

רבו הרה"ק ר' שלמה מקארלין אמר לו שיהיו לו ג' זיווגים, וכן היה. מאשתו הראשונה לא היו לו בנים כלל, מאשתו השנייה היתה לו בת יחידה - הרבנית מרת פעריל<sup>29</sup>.

קודם הסתלקותו של הרה"ק ר"ש מקארלין בא להרה"ק ר' אשר, ואמר לו: שאל ממני מה שתרצה, ואתן לך השיבו הרה"ק ר' אשר: הלא ידוע לרבינו שאין לי בן זכר<sup>30</sup>. ענה לו: סע לפולין וקח לך משם אשה ויהיה לך בן זכר. אז נסע רבי אשר להרה"ק המגיד מקאזניץ. הרה"ק ר' אשר סיפר על עצמו<sup>31</sup>.

אחיכ הייתי אצל המגיד מקונויץ קבלתי מכתב מאשתי שהיתה חולנית רח"ל, והחמיר מצבה. בעת שנכנסתי להזכירה, הגיעה לשם אלמנת הרה"ק ר' אהר"לי שותק, וכתבה פתקה למגיד שיודמן לה זיווגה. בהכנסי עם פתקה להזכיר זוגתי החולנית, אמר לי המגיד: אשתך כבר שבקה חיים, וציוה להאלמנה ההיא שתמתין שם כמה שבועות. אחיכ כשהגיעה הידיעה מביתי שכן היה, הציע המגיד לפני לשאת את האלמנה ההיא, וכן שבח אותי מאד בפניה עד שנתרצתה, עשינו נישואין ואכלנו על שלחנו איזה שנים, כן סיפר רבי אשר, ולכן היתה קירבת ידידות בין משפחת ר"א מקרלין למשפחתו של המגיד מקונויץ.

וממנה נולד להם בנם הרה"ק האדמו"ר הזקן בעל הבית אהרן מקארלין.

על חתונתו וחתונת בניו ונכדיו בקובץ הבא.



29 בתו פעריל נקראת ע"ש אמו הרבנית פעריל. ונשאת להרה"ק ר' אהרן בן הרה"ק ר' מרדכי מלעכאוויטש זצוק"ל, והולידה ממנו שני בנים ובת אחת. הרה"ק ר' שלמה חיים פערלאו מקוידניוב - שהתחתן עם בתו של מהרש"ק זיע"א והתתנה היתה כסטאלין. הבן השני הרה"ק ר' משה חתן הרה"ק ר' ישראל חיים מלאדמיר. ובתם מרת מרים אשת הרה"ק ר' יוסף בהרה"ק ר' ישראל מאסטיראה מתלמיד בעל אוהב ישראל מאפטא.

30 כן הוא בכתבי ר"ג הכהן אבי"ד קאלביעל, שמע שלמה מהר"י חשניו עמו<sup>70</sup> ושם נכתב כי אמר להרה"ק ר"ש מקארלין שגם בת זוג אין לו, הציע לו הרה"ק לנסוע לפולין, ואז נסע להמגיד מקונויץ. אך דברים אלו אינם תואמים ממה שהכאנו בהמשך שהרה"ק ר' אשר סיפר על עצמו שבעת שנסע להמגיד מקונויץ עדיין היתה אשתו שבזיווג שני בחיים, ורק כשנכנס להמגיד גילה לו שנפטרה. ולכן מסתבר שרק ביקש מרבו הרה"ק מקארלין שיושע בן זכר. ואז נסע לפולין.

31 הובא בקונטרס הר הבית שבספר פינות הבית לרצ"י מיכלון.

# הערות

## בענין פדיון הבן בזמן הזה

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

בוה הנני מגיש אליכם הסבר קצר בענין הקינה "אלי ציון ועירי" שכמה מרבנן קשישי שקלו וטרו בוה בקובצי תורה שונים. תקותי שתמצאו לנכון בהסבר זה, שנתחדש לי בעזרת השי"ת, להרפסו בחוברת הבאה של חודשי מג"א-אלול, בהודמנות זו הנני לומר מקצת שבח למערכת הקובץ שחודשי התורה בחוברות הקובץ היו תמיד לי לעונג רוחני ונפשי. יהא רעוא מן שמיא שחמשיכו לזכות ללומדי התורה באור התורה לימים רבים עד ביאת הגואל צדק בב"א.

יש שואלים ומתחבטים בוה שאנו מקוננים בקינת "אלי ציון ועירי", בסוף הקינות של ט' באב, בחרוז "עלי זבחי תמיד" ופדיוני בכורי", ונדמה כאילו אנו קוננים על זה שבטלה ח"ו המצוה של "פדיון הבן", כעין שבטלה המצוה של הקרבת "קרבנות התמיד" עם החורבן של ביהמ"ק, והרי זה לא מיניה ולא מקצתי, כי המצוה של "פדיון הבן" הרי אנו חייבים גם היום, כפי שמצוה עלינו בתורה, (במדרב, יח-טו, טז), "אך פדה תפדה את בכור האדם", וכו', "ופדויו מבן חודש תפדה בערכך חמשת שקלים", וכו', ומצוה זו לעולם לא בטלה, "ונוהגת בכל מקום ובכל זמן", (רמב"ם, הלכות בכורים, פרק יא, הלכה ו'), וא"כ - השאלה נשאלת - לשם מה אנו קוננים הקינה הזאת?

יש רוצים לתרץ שטעות הרפוס יש כאן, ע"י 'הבחור הועצער', שבמקום הלשון "פדיוני בכורי" צריך להיות "פדיוני ביכורי", המכוון למצות ביכורים, ואכן מצוות ביכורים אין אנו מקיימים היום. ולפי דיוק זה, בתיקון הלשון של הפייטן, מסתלק היטב התמיהה.

אמנם, לפיענ"ד נראה ליישב את השאלה באופן פשוט, ומבלי צורך להזדקק ולומר ששיבוש הלשון יש בקינת הפייטן בחרוז זה, לפי דעתי, הלשון של הפייטן "פדיוני בכורי", נכון ומדוייק היטב לפי ההלכה הפסוקה ע"י הבסר"ר יעקב עמדין. זצ"ל.

הגאון ר' יעקב עמדין, בספרו, שו"ת חלק א', סי' קנ"ה, פוסק: "וכיון שהכהנים בזמן הזה, כהני חזקה ניהו", [כך פוסק הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, פרק כ', הלכה א']. "ע"כ ראוי לכל אדם לפדות את בנו מכל כהן שימצא, בכדי לצאת ידי ספק, והכהנים יחושו לעצמן ולא יטלו דמי הפדיון, אלא בע"מ להחזיר, דספק גול הוא בידם" עכ"ל.

א"כ לפי דעת ר' יעקב עמדין הרי ברור שבכל "פדיון הבן" שאנו עושים היום, הפדיון נשאר בספק, כי אולי הכהן, שממנו נפדה "הבכור", לאו כהן הוא, ואז הבן הבכור אינו פדוי, ולכן לפי פסק ההלכה של רי"ע מתיישב היטב הקינה של הפייטן שהוא מקונן על "פדיוני בכורי", כי אעפ"י שאנו עושים פדיון הבן, אין אנו מקיימים המצוה של פדיון הבן כראוי, כי אין אנו יודעים בדאיות שהבן נפדה, מטעם הספק, כי אולי הכהן, שממנו נפדה, אינו כהן. אבל כאשר יבא משיח צדקנו, בגאולה העתידה לבא, והוא יכיר לנו מי הם הכהנים, כפי שאומר הרמב"ם בהל' מלכים, פרק י"ב, הלכה ג, ש"בימי מלך המשיח, כשתתישב ממלכתו, וכו' יתייחסו כולם על פיו, וכו', ואומר זה מיוחס כהן, וזה מיוחס לוי, וכו', עכ"ל,

וא"כ רק אז נוכל לקיים כראוי המצוה של פדיון הבן, כפי שמצווה עלינו בתורה. ולכן צדק הפייטן בזה שקונן על "פרינו בכוריי", ואין כאן שיבוש הלשון ודו"ק.  
ומי יתן, והלאוי שנוכה במהרה בימינו לכיאת הגואל צדק, ואז נוכל לקיים בודאות, בלי שום ספק, המצוה של פדיון הבן.

## הערה בענין הצלת רבים מודאי סכנה

בקובץ של חודש כסלו-טבת דנן גליון ב, תשנ"ח, הביא מר' רפא' דוד פולק פסק הלכה מה"כלי חמדה" שאדם מחוייב להכניס עצמו בספק סכנה בכדי להציל את הרבים מודאי סכנה. ובוה רצה מר פולק לדחות מה שתייר' התו"ת על קושיית המהרש"א (ברכות לג.) שהקשה איך הכניס רחב"ד את עצמו בסכנה בזה שנתן עקבו על החור של הערוד, ונשאר בצ"ע. ו"התורה תמימה" שם, מתיר' את הקושיא עיי'ן שהוא מסיק שאכן אדם מחוייב להכניס עצמו בספק סכנה בכדי להציל את חברו מודאי סכנה. וסמך לדבריו הביא התו"ת ראי' ממעשה דרחב"ד. ומר פולק רחה את תירוצו של התו"ת, בנימוקו, שאין להביא ראי' מרחב"ד במעשה הערוד, [שאדם מחוייב להכניס עצמו בספק סכנה בכדי להציל את חברו מודאי סכנה], מפני ששם, במעשה דרחב"ד, מדובר בהצלת רבים, ולפיכך, לפי ה"כלי חמדה" צריך אדם, אליבא דלכו"ע, להכניס עצמו בספק סכנה בכדי להציל את הרבים מודאי סכנה, אבל בהצלת היחיד אין הדבר כן. עכ"ל.

אם כי יפה דחה מר פולק את הראי' של התו"ת עיי'ן שהוא מחלק בין החיוב של הצלת הרבים לבין החיוב של הצלת היחיד, בכל זאת רבר זה צריך עיון רב, ויש לדון בדבר, במסכת מכות יא.; וגם מהרמב"ם נראה פשוט שאין הברל בין הצלת היחיד לבין הצלת הרבים, ובשניהם אין אדם מחוייב להכניס עצמו בספק סכנה, וזה לא כדעת ה"כלי חמדה". במכות יא: במשנה שם, איתא [הגולה] כהן גדול שורג אינו יוצא משם [מעיר מקלט] לעולם, וכו', ואפילו ישראל צריכין לו, וכו', עיי"ש. וכן הרמב"ם, בהל' רוצח ושמירת הנפש, פרק ז', הלכה ח', פוסק: הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם, וכו', ואפילו להציל נפש בעדותו, וכו'. אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרוי', אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן גדול, ואם יצא החיר עצמו למיתה, עיי"ש. והאור שמח, שם מסיק מזה ואומר שלפי הרמב"ם, הגולה אינו יוצא משם לעולם, מפני שאין אדם מחוייב להכניס עצמו בספק סכנה בכדי להציל את חברו מודאי סכנה, הן בהצלת יחיד והן בהצלת רבים, כי כן משמע שם, ואפילו כל ישראל צריכין לו, וא"כ, לפי שיטת האור שמח, הקושיא של המהרש"א בעינה עומדת.

אמנם, לעני'ד נראה לי לתרץ קושיית המהרש"א לפי שיטת הגאון ר' אליהו פרוזינר, זצ"ל, שאומרים בשמו שאעפ"י שאין אדם מחוייב להכניס עצמו בספק סכנה בכדי להציל את חברו מודאי סכנה, אבל אם הוא רוצה להחמיר עליו מותר לו, עכ"ל. [מובא בהפרדס, מחודש טבת, תשל"ט], ולכן י"ל, לפי שיטת הגאון רא"פ, זצ"ל, שר' חנינא בן דוסא עשה מה שעשה במעשה הערוד והכניס עצמו בסכנה [ולפי התו"ת בספק סכנה] מרצונו הטוב בכדי להציל את הרבים מודאי סכנה, כי הרי שום איש לא הכריח אותו לעשות מעשה זה, וכן משמע מפורש מהגמ' שם, ולכן ה"י מותר לו. ולפי זה קושיית המהרש"א מתיישבת היטב. ושיטת הגאון ר"א פרוזינר, לפענ"ד, טבועה בשיטות הראשונים ובעלי התוס', וביניהם הרשב"א והריטב"א, כפי שמצינו בענין ההלכה של "כל מי שנאמר בו, יעבור ואל יהרג, ואם עבר ונהרג הרי זה מתחייב בנפשו". (רמב"ם, הל' יסודי התורה, פרק ה', הלכה ד.) וראה שם במשנה למלך, "אבל שלמים, וכן רבים, ס"ל דרשאי להחמיר על עצמו", עיי"ש. וכן הרשב"א והריטב"א בחיזושיהם למסכת שבת מט., סוכרים שאם הוא רוצה להחמיר עליו, להרג ולא לעבור, רשאי ומקבל שכר, עיי"ש. ולכן קושיית המהרש"א מתורצת היטב גם לפי שיטת הראשונים, בזה שר' חנינא בן דוסא הכניס עצמו בסכנה, אעפ"י שלא ה"י מחוייב לעשות זאת, אבל ה"י רשאי להחמיר עליו, ודו"ק.

בכבוד רב

הרב צבי זאב בהר"ם שורין

אב"ד קהילת בני ישראל

גירסי סיטי, ניו גירסי

## תיקון טעות

### במאמר על ברכת להכניסו בבריתו של א"א

בסוף המאמר הנ"ל שבבאו"י הקודם הבאתי מספר אוצר הברית בשם ספר מכשירי מילה וכתבתי דאשתמיטתיה מ"ש מרן עצמו בבית יוסף שנהג בארץ ישראל לברך ברכה זו קודם המילה, וטעיתי כי לא עיינתי בגוף ספר מכשירי מילה שהביא דברי הבי"ה הללו, והובאו דברי הרי"ב מכשירי מילה בארץ חיים לר"ח סתהון ביו"ד ריש סי' רס"ה.

ועתה הראוני שגם מהר"ט צהלון כתב בתשובותיו החדשות (נדפסו בשנת תש"מ) סי' א' שמנהג המוסתערבים לברך להכניסו קודם המילה הוא הנכון.

דוד צבי הילמן

## קנין חמץ בפסח

בגליון ה' (עז) בעמוד ק"ל ראיתי בין ההערות שגות שכי' ידידי הרה"ג ר' א. נבנצל שליט"א בהערה ב' זו"ל, בגליון ניסן אייר בעמ' ט"ו דן בקונה חמץ בפסח אמאי לקי אי אמרינן אעל"מ, רצ"ע לענ"ד דהלא אמרינן בגמ' דאף אי אמרינן אעל"מ לקי בעבר אמירא דרחמנא אף דלא אהנו מעשיו ע"כ.

והיות שהכותב ז"ל שזכיתי להכירו היה א' ממופלגי הת"ח שבירושלים, ובפרט שכתו"ד כ' שגם מרן הגרי"ל דיסקין זצ"ל התייחס לקושיא זו, נ"ל להבהיר הדברים בקצרה בכ' אופנים.

א) הא דאמרי' דלקי דעבר אמירא דרחמנא, הו"ר רק באיסור המפורש בתורה שלא לעשותו, כגון באיסורי מכירה, באמה העבריה שכתוב בה לא ימשול למכרה, או במכירת קרקע שכתוב בה לא תמכר לצמיתות, או במכירת חרמי כהנים שכתוב בה לא ימכר, או במכירת יפ"ת שכתוב בה ומכור לא המכרונה, או מכירת מעשר בהמה שכתוב בה לא יגאל, או אמרינן שאף שהמכירה לא מהני, מ"מ לקי שעבר על עצם מעשה המכירה שהתורה אסרתה, משא"כ בקנין חמץ שאין בה איסור מפורש בתורה שלא לקנות חמץ בפסח, אלא שע"י הקנין עובר בכל יראה ובל ימצא, או אם עביד ל"מ הרי אין כאן קנין, ולא הוי שלו ולא עבר כלל.

ב) הרמב"ם בפ"ו בכורות הל' ה' כתב, ויראה לי שהמוכר מעשר לא עשה כלום ולא קנה לוקח ולפיכך אינו לוקח, כמוכר חרמי כהנים שלא קנה לוקח וכמוכר יפת תואר, ועי"ש בלח"מ, ולפי"ז הקושיא היא מאי שנא שבמכירת מעשר בהמה וחרמי כהנים ויפ"ת פסק הרמב"ם שאינו לוקח כיון שהמכירה בטלה, ואלו בקנין חמץ פסק שהמכירה קיימת, ולקי על כל יראה ובל ימצא.

בברכת יגדיל תורה ויראיו

י. וילברברג

ירושלם

## הערה במסכת מו"ק

א) בגמרא מו"ק (טז). "לפני עור לא תתן מכשול במכה בנו הגדול הכתוב מדבר" ובריטב"א שם: "ונראים דברים דלא גדול גדול ממש אלא הכל לפי טבעו שיש לחוש שיתרים כנגדו בדיבור וכו' אלא ישלנו בדברים ומשום דארתא דמילתא דגדול שכיח כי האי נקט גדול (ומש"כ ישלנו בדברים הוא לישנא בגמרא קידושין מפני שמשדלתו בדברים וכן נקטו התוס' יבמות (ס"ב:) הנושא ב"א וכו' מפני שמשדלתו בדברים) וחשבתי ע"פ דברי הריטב"א עכ"פ טעמא בעי מדוע נקטא הגמרא הגדול ונצרך לומר דלאו דוקא. ונקיט מכה בנו החצוף וכדומה.

ונראה דהנה נצרך להבין איך שייך שכן יחזיר ויתריס באביו. הלא הגמ' אומרת עושה צדקה בכל עת זה הוון את בניו הקטנים מגיל ג' ואילך (כתובות ג.) ומאן דאכיל דלאו רידיה בעית לאסתכולי באפיה

כדברי הירושלמי פ"ק דערלה. (הביאו זאת התוס' בקידושין לגבי ערלה) אלא מוכרחים לומר דאירי בין שזן את עצמו ואין נזקק לאכיו, וא"כ הרי הגמרא אומרת בב"מ (יב:) אמר רבי יוחנן לא גדול גדול ממש ולא קטן קטן ממש אלא סמוך על שולחן אביו זהו קטן אין סמוך על שולחן אביו זהו גדול וא"כ בהכרח קטן שמכה אביו וכדומה מיירי בזן את עצמו שאין בוש מאביו, ושפיר מיקרי גדול אף בקטנותו.

(ותחילת לישנא דהריטב"א הוא כלי' הגמ' ב"מ לא גדול וכו') \*

## בענין הכשר מצוה

ב] ידועה היא המחלוקת בין הבבלי לירושלמי דלבבלי אין מברכין על הכשר ותיקון המצוה רק על עצם המצוה ואילו לירושלמי מברכין גם על הכשר ותיקון המצוה כמפורש בירושלמי ברכות (סו.) העושה סוכה לעצמו אומר ברוך וכו' כנס לישב בה אומר וכו' העושה לולב וכו' העושה מזוזה וכו' עיי"ש.

ואילו הבבלי חולק וס"ל שאין מברכין כמ"ש התוס' מנחות (מב:) עיי"ש ומצאתי בואת ירושלמי לשיטתו.

דעיי' ירושלמי ברכות (ת.) לגבי הא דרשב"י לא היה מפסיק מלימוד לקריאת שמע "ולא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב ומדוע לא נקטו את עצם קיום המצוה לישב בסוכה ליטול לולב רק הירושלמי לשיטתו דהכשר מצוה ג"כ נחשב כגוף המצוה, ופשוט [רע"ע חידוש עצום ירושלמי לשיטתו בזה בבאיור הלכה סימן תרנו עיי"ש] ומצאתי ב' מקומות במדרש רבה שלכאורה משמע, דהמדרש בשיטת הירושלמי קאי האחד בויקרא רבה (כוב.) עה"פ מי הקדימיני ואשלם מי קלס לפני וכו' מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום מי עשה לי לולב עד שלא נתתי לו דמים וכו' עיי"ש.

והשני ויק"ר (לבא.) "מה לך לוקח בפרגול על שעשיתי סוכה"

אולם שם יל"ע דהוכי"ד אומר המדרש על שנטלתי לולב ומדוע לא נוקט שעשיתי לולב, ויל"ע.

[יל"ע מגמ' ירדן כתובות (פו.) כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו ושור"מ שהעיר לגמ' הגי' בכתובות בלקוטי שיחות חיי"ו ע' 881 עיי"ש].

שלמה אלברט - ירושלים

## בענין מכירת חמץ של אחרים שלא מדעתם

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל" ירושת"ו

עבאקש נא להעיר על מאמר הלכתי שנתפרסם בקובץ האחרון שיו"ל על ידכם. הרב פנחס דיק שיחי' כתב על אודות מעשה שהיה באדם שבא למכור חמצו אצל הרב לאחר שהרב כבר ביצע מכירת חמץ לנכרי, אלא שבשטר מכירת החמץ כלל הרב גם מכירת חמצם של אותם שיבואו למכור חמצם אחר המכירה הזו, ופירש כן להדיא בשעת המכירה לנכרי לפני עדים.

והרב הגי' דן בענין מצד החסרון של ברירה, ומצד שהחמץ הוא דבר שאינו מסויים ולא סמכא דעת הקונה וגם בעיקר האפשרות למכור לאחר מדין זכיה, ופלפל בכל החסרונות הללו והעלה שבמקרה דנן יש מקום למכירה זו.

\* וכשהרצתי את הדברים לפני אחד הוסיף לי כגון זה, דהנה אמרין בסוכה (מב.) קטן היודע להניח תפילין אביו לוקח לו תפילין ובב"י הביא את דברי בעל העיטור שכותב ומסתברא לן דהאי קטן גדול כן י"ג שנה ויום אחד והכל תמהו עליו הרי מפורש כתיב קטן.

ולהג"ל א"ש, דאביו לוקח לו ע"כ דאין לו כסף מעצמו וסמוך הוא על שלחן אביו יתכן אפילו שהוא גדול קטן מיקרי.

[ומצאנו עוד לרבי יוחנן שנותן גרדי קטן וגדול שלא מקובל ביבמות (מד.) ארי"ל לא גדול ורי"א אלא יש לו כנים זהו גדול אין לו כנים זהו קטן, (ובגליוני הש"ס לר"י ענגיל ע"ו י.) הסביר עפ"ו את הגמ' שם קטן נתחך בגוים שאין מעמידין מלך כן מלך, עיי"ש].

ולעניות דעתי הדבר ברור שמכירה כזו לא יכולה לחול כלל, ומטעם אחר, והוא, שהיסוד של מקח וממכר הוא שהמוכר נתן והקונה קיבל, ולא תחכן כלל בשום אופן מכירה כאשר הלווקח לא זכה בו בכלום, והיינו שאין לו שום אפשרות על פי דין התורה להיות בעלים על הדבר הנקנה.

ובאופן דידן שיקבל הגוי שטר או אמירה בפני עדים, שמוכרים לו כל חמץ של כל יהודי שיזכור ויבוא למכור חמצו אחר כך, אשאלה נא, האם הגוי יכול לעשות משהו עם הזכיה הזאת, למי ילך ולמי יפנה לקבל חמצו חרץ מאלו הכותבים בשטר המכירה, האם יכול לילך למי שהוא בעולם ולומר לו חמצן מכור לי מגין שהוא זה שנזכר ובא אחר מכירה? הרי אין לגוי שום הוכחה, ודין התורה בכי האי גוונא הוא שהגוי הוא המוציא מחבירו כלפי כל מי שלא נכלל בשטר המכירה, ועליו הראיה, והרי ידוע שדינא דהמע"ה הוא דין ודאי כמבואר בב"מ ו, ואם כן איך יתכן להחשיב שהגוי קנה כאשר הדין הוא בודאי שאין לו שום זכות בשום חמץ של אף אחד מחוסר ראייה? אתמהא. ואין לשאול איך חלה כל מכירה בלי עדים הרי אין לקונה שום ראייה ולא זכה בכלום, לק"מ דלא איכרו סהדי אלא לשקרא, וכל זמן שהמוכר מודה יש כאן מכירה והוא יתן לו את המקח. ובפרט למה שביאר הקצה"ח (רמ"א סק"א) שהודאת הבעל דין שהיא כמאה עדים היא היא העדים על המכירה. אבל בענינו שהרב עשה אח עצמו שליח - מדין וכן לאדם - לכל מי ששכח או שלא בא עדיין למכור חמצו, הרי הרב מוכר חמצו של אחרים ואינו בעל דבר בכלל, והאחרים הרי אין ידוע כלל מי הם, ובמה נחשב שהגוי זוכה בממנום אם הדין ממשך להיות שממנום שייך להם, ומה שאחר שיזכרו ירצו שהחמץ יהיה לגוי אינו מותריל כי כשהמכירה נעשתה לא חלה.

ומה שמצנינו שמוכר אדם "בית בבתי" (וע' שו"ע חו"מ ר"ט ב') התם זכה הקונה לכל הפחות בזכות ספק, והדין שלו הוא שיש לו לכל הפחות הבית הקטן ביותר, אבל עכ"פ המכירה יזכית לו את הממון.

ועיינינו בנתיבות המשפט סי' סק"א שכתב שאין זכיה בדבר שאינו ברשותו (דלכן דעתו דהמוצא שט"ח אינו זוכה בחוב) ובמשוכב השיגו הקצוה"ח וס"ל דיש זכיה בדבר שאינה ברשותו מוכיח כן מדאי' בגמרא לגבי עבודה זרה מראגבי קני', ואיסי"נ הא אינם ברשותו, עש"ד.

ולדברי הגתה"מ בענינו אין לך אינו ברשותו גדול מזה, שזכות הגוי בדבר שזיל הכא קמדחי ליה וזיל הכא קמדחי ליה, שאינו ידוע ממי לתבוע ואין לו שום ראייה.

ואף לדעת הקצות התם זכה בדבר מסויים אלא שאינו ברשותו עדיין ולכשיבנו יהי ברשותו, או באיסורי הנאה דעכ"פ הרי שלו, אבל הכא כמה זכה.

זאב פריינד - ירושלים

## תגובת הכותב

לא הבנתי דבריו דאי משום דהגוי אינו יכול להוכיח מקחו ולהוציא מידו דכ"א יכול לדחותו ולהכחיש שלא מכר לו כלום, הא אין זה מגרע המכירה כלום וכמו בכל קנין בלי עדים דמהני אף דיכול להכחיש אח"כ, ומש"כ הרב הכותב דשאני התם דלא איברי סהדי אלא לשקרי וכל זמן שהמוכר מודה יש כאן מכירה אתמהא הא גם בנידון דידן י"ל כן וכל זמן שהמוכר מודה יש כאן מכירה [והרי גם בכל מכירת חמץ ע"י זכי דמפורש בפוסקים דמהני הא יכול להכחיש אח"כ, וכן במוכר חמץ בכ"מ שהוא דאין הקונה יכול להוכיח מה קנה דאינו מפורש בהשטר איזה חמץ קנה ואעפ"כ חל המכירה] וכי מפני שאין שמו של המוכר כתוב בחוך השטר יגרע קנינו הא הגוי יכול לברר אח"כ מי הוא המוכר, ואה"נ אם יכפור המוכר דיכול לבטל המכירה ומשום מקח טעות דודאי אדעתא דהכי לא קנה וכמבואר בנתיב"מ סי' צ"ה סק"ג, אבל כ"ז שהמוכר מודה במכירתו אפשר להתברר. ומאיזה טעם נצטרך שנעב בשעת המכירה אם לאו משום ברירה או דבר שאינו מסויים דכבר ביארנו בטו"ט דאין כאן חיסרון בזה.

[ובלא"ה הרי בנידון דידן הרי אפשר שחתם המוכר על השטר הרשאה כשכא למכור אח"כ, ואף דלא מהני הרשאתו למפרע ועדיין צריכים לדין זכיה מ"מ מה שנוגע לביורו הדברים ושלא וכל להכחיש אח"כ שבא למכור פשוט דמהני הרב צירף הרשאתו עם כל השטרות שהניח הגוי אצלו וכדנהוג, ומזה ג"כ ראייה דלא איכפת לנו אם יכול לכפור אח"כ דהא הרב להטמין ולהכחיש השטרות].

ומש"כ הכותב דלפי הקצה"ח (רמ"א סק"א) דמחדש דבעינן עדים לקיומא בממון, והא דמהני קנין בלי עדים הוא משום דהודאת בע"ד הרי הם העידי קיומא וע"ז כתב הכותב דאי"כ בנידון דידן דאינו

מבורר מי המוכר בשעת הקנין ליכא עידי קיומא, תמיהני דפשוט דאין העדים צריכים לראות יותר ממה שצריכים עכשיו לדעת בשעת חלות הקנין ואם א"צ שיהא מבורר מצד הקנין מאיזה טעם נצטרך שיהא מבורר בשביל העדים, ואם כזי לברר אח"כ מי המוכר הא שפיר מצטרף ערותו עם העדים (או הודאת בע"ד) שבא אח"כ, [ומשום חצי דבר נמי ליתא לפי מש"כ תוס' ב"ק ע: דהא ראו כל מה שיכולים לראות, וע' בנתיבות סי' מ"ו סק"י ובפ"ת אהע"ז סי' ל' דנקטינן כהנ"ל להלכה].

ומש"כ הכתוב בהודאת הרב המוכר חמצם לא מהני דאינו בע"ד ואיך מהני הודאתו לחייב המוכר, קושיא זו צ"ע לפי הקצות בכל מכירה ע"י שליח וכבר תמהו בזה האחרונים וכן באומר לך חזק וקני היאך מהני בלי עדים ונשארו בצ"ע, לפי הקצות [ע' חלקת יואב אהע"ז סי' ו', וקה"י קידושין סי' מ"ז, וע' בשערי ר"ש דלפי הקצות מהני הודאת השליח לחייבו וזהו כונת הקצות דציין למש"כ בסמ"ק קכ"ד סק"א] ועכ"פ איך שיהיה אין זה קושיא על מה שכתבתי ובפרט דבנידון דידן הרי יש עדים ממש וא"צ להודאת בע"ד, ובלא"ה כל דברי הקצות מחודשים וקשה לקבוע מסמרות בזה ובפרט שהם נגד דברי הרשב"א (קידושין סי' ה:), וגם תמהו מסברא דהא דבעינן עידי קיומא היינו כדי לברורי אח"כ וכמש"כ הקצות שם ואי"כ מה יועיל הודאתו בלי עדים שיוכל להכחיש אח"כ, ומלבר זה תמהו האחרונים על הקצות ע' אור שמח פ"ט מהל' אישות, שערי יושר שע"ד פ"א וט"ב"ה שם, יעו"ש"ד ואכמ"ל.

ומש"כ הכותב מהנתיבות דלא מהני זכי' בדבר שאינו ברשותו, איני יודע מה מצא בדברי הנתיבות הא גמרא מפורשת בכ"מ דא"י למכור פקדון שאינו ברשותו ופשוט דה"ה שא"י לזכות בזה, אלא דזה אינו רק בדכפריה וכמבואר בב"ב ע. אבל אם מודה הרי יכול למכור דחשיב ברשותו, ולכן בנידון דידן שהשליח מוכר בשביל המוכר הרי כ"ז שאין המוכר כופר שפיר יכול הקונה לזכות והוי כברשותו, ומש"כ הנתיבות שם דאינו ברשותו לא שייך בנידון דידן דהיינו בשעבוד, ואפילו במודה חשיב אינו ברשותו דקיי"ל דמכאן ולהבא הוא גובה וכמבואר בתוס' ב"ב עז. בכך נראה דדבריי במאמרי הנ"ל שריר וקייים.

פינחס ד"ק

## בענין שהחיינו בליל פסח

כב' מערכת קובץ בית אהרן וישראל, כמה שנכתב במדור הערות בענין שהחיינו בליל הסדר על מצות הלילה, באבוררהם בפ"י ברכת אשר גאלנו כותב, והגיענו הלילה הזה. זהו כמו שאומרים והגיענו לזמן הזה. וא"ת כיון שבייך שהחיינו למה מברך כן והגיענו הלילה הזה. וי"ל וכי' ע"כ, ומבואר דבאמת מברכים שהחיינו באמירת והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור, ורק אם לא היו מברכים כן היה אפשר לצאת בשחיינו בקידוש, וכמדומה שכבר העירו בזה ולא מצאתי לע"ע. ועיקר הדברים יתכנו עדיין לגבי מצות ארבע כוסות שאינה מזכרת בברכת אשר גאלנו, אלא שבה ישנם כמה טעמים לדרון דד' כוסות אינם טעונים ברכת שהחיינו כלל, ע"י באבוררהם שכתב דלא מברכין אקב"ו לשחות ארבע כוסות, מפני שאין מברכין אלא על מצה הנעשית בכ"א ע"ש, ואולי שייך טעם זה גם לשהחיינו דכע"ז נאמר לענין ספירת העומר, ולהסוכרים דכל ד' כוסות רק דין ברכה על הכוס הם ודאי לא שייך ברכה על זה כלל ואכמ"ל.

ולכא"ו קצת סתירה להאמור לעיל מדברי הראשונים שכתבו דאין מברכים שעשה ניסים בליל פסח משום דאשר גאלנו ברכת הנס היא, ולא כתבו כן על שהחיינו, אך באמת פשוט דמשהחיינו א"א להקשות דהא מברכים שהחיינו וי"ל דגם על מצה קאי, אך למעשה אחר שנכללת באשר גאלנו שפיר יוצאים בזה.

בברכת יישר כחכם  
אברהם דוי"טש

## הערות שונות

אכילת תלמידי חכמים

איתא בעירובין (נד.) אם אדם משים עצמו כחיה זו שרורסת ואוכלת ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת תלמודו מתקיים בידו. ופירש"י ב' פירושים: א. שקאי על האכילה של ת"ח שלא יקפיד על תנוגים,

(דורסת היינו בלא תבלין ומסרתח שאינו מבושל כל צורכו). ב. שקאי על אופן הלימוד (דורסת היינו שחזור מיד על תלמודו ומסרתח היינו מנבל עצמו על ד"ת).

וכתב רש"י (בר"ה שמסרתח) שלישנא ב' נראה בעיניו, "לפי שמצינו בכל הש"ס שדרך ת"ח להקפיד על מאכלן דרך גדולה וכבוד ועל מלבושיהן כדכתיב כל משנאי אהבו מות". עכ"ל.

ודבריו צ"ב, היכן מצינו כן "בכל הש"ס", הרי רק בשבת (קיד). מובא דין זה, וגם שם נדרש רק לגבי מלבוש ולא לענין אכילה (י"ל ת"ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה שנאמר כל משנאי כו"ו), וגם הנדון שם לכאור' הוא מצד חילול ה' ושמשנאי את לומדי התורה על הבריות, ואילו כאן הנדון הוא לפי משמעות לשון רש"י שעל ת"ח להתנהג ב"גדולה וכבוד" כעין מה שמצינו בכהנים דין "למשחה לגדולה כדרך המלכים" (שזהו דין בעצמיות הנהגת הת"ח ולא איך הוא יראה לפני אחרים, וכמיוחד באופן הסעודה אם היא בדרך חפזים וכד' ודאי שהוא ענין עצמי כנ"ל ואינו שייך לחילול ה' וכו'?). ולא מצאתי מי שעמד על דברי רש"י אלו וצ"ע. [ועוד קשה לכאור' משבת (קמה): ע"ש רש"י ד"ה מצויינין וד"ה שאינן בני תורה, וחזוין שסתם ת"ח לא הלכו בכגדים מצויינין, אמנם יש לחלק ד"מצויינין" הוא ענין אחר].

ונראה בס"ד שכותב רש"י לגמ' ביומא (עא). הרוצה לנסך יין ע"ג המוכח ימלא גרוגם של ת"ח יין, ולגמ' בכתובות (קה): כל המביא דרוזין לת"ח כאילו מקריב בכורים, ומבואר משם שאכילת ת"ח נחשב כאכילת מזבח, וא"כ דומה אכילתן לאכילת כהנים שאוכלים ובעלים מתכפרים (יומא סח: ע"ש) והוי גמר ההקדבה. וגם מצינו שרבנן איקרי מלכים (גיטין סב). ונתבארו הדברים באר היטב במסילת ישירים (פרק כו) קחנו משם. וממילא שייך לומר שצריכים לאכול מאכלן ככהנים דרך גדולה וכבוד כמלכים, ולאפוקי אכילה בלי תבלין (כמפורש בכתובות צ:). או שאינו מבושל כ"צ (ענין חולין קלב:) ונתבאר באורך בקובץ באו"י (גליון טו עמ' כה).

וע"פ מ"ש"ב יוצא מרש"י פירוש מתודש בגמ' בשבת (קיד). הנ"ל, דאין עיקר דין זה מצד הלי' חילול ה', אלא דכך היא ההנהגה של ת"ח לילך בבגדי כבוד מחמת חשיבות התורה שבהם, אמנם כשאינו נוהג כן אין זה רק ביטול הנהגה זו אלא גם חילול ה'. (אבל פשוט שזה רק במלבושים, ואילו במאכל ת"ח שלא מתנהג כך אינו מחלל ה' ורק ביטול ההנהגה דרך גדולה הנ"ל, ועל כן לא נזכר ענין המאכלים בגמ' בשבת).

[וגם מבואר מרש"י שדין למשחה הוא בגברא, וע"י בזה באורך בקובץ באו"י (גליון עב עמ' לט) ואכ"מ].

### המעשה דרב אויא

בשבת (מו). מובא המעשה ברב אויא שאיקלע לבי רבא וישב על המיטה כרגלים מלולכות בטיט ורבא הקפיד ע"ז ורצה לצערו ושאלו בהל' מוקצה אבל רב אויא ענה לו ולא הוכלם. ומסיימת הגמ': אמר נבטי ריך רחמנא דלא כסיפיה רבא לרב אויא.

והמעשה שם צ"ב רב: מדוע עשה כן רב אויא ולא חש להיזק שעשה (ולא באנשים פשוטים עסקינן אלא בראשונים כמלאכים, אמוראים קדושים שענייהם ולבם על כל דריכהם). וגם תגובת רבא על מעשהו של רב אויא צ"ב, מדוע לא העיר לו להדיא על הנוק שעשה, ואם חש לכבודו ולא רצה לצערו, מדוע רצה לצערו בשאלות, וגם מה רצה להריות בזה ע"י שיכלימו שאינו יודע לענות על שאלות ומה ענין זה להא דהויקו?

ואולי אפ"ל כאן שרבא ורב אויא נחלקו אם כה"ג שמלכלך קצת בטיט ואפשר לנקות בקל ואינו משנה עצם החפץ נחשב מזיק או לא, ורב אויא טען דזה אינו בכלל מזיק ועשה כן להראות צדקת טענתו (ומסתמא הוא עצמו ניקה אח"כ הלכלוך שנעשה), ורבא רצה להוכיח שרב אויא אינו מספיק ת"ח שיוכל לפסוק נגדו, ולכן שאל לו שאלות שאם לא היה יכול לענות עליהם היה אז רבא מוכיחו על היזוק. (ומצאנו שכן היתה דרכו של רבא לבחון מי הוא בגדר ת"ח - ע"י כיב כב. בענין פיל שבלע כפיסה מצרית).

ובעיקר דין זה אי חשיב מזיק או לא, ע"י בחו"א ב"ק (ס"י יג ס"ק ב ד"ה וכן) ואה"ע (הל' כתובות ס"י פכ אות טו בסו"ד). וצ"ב מהו הגדר והיכן הגבול בין מלכלך סתם למזיק בזה.

## בענין בישול בכלי שני שהיד נכוית בו

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל" הנודע לשם ולתהלה,

בענין מה שכתב הרב יוחנן הכהן שבררן שליט"א, בגליון ע"ב בענין חידושו של החיי אדם שבכלי שני כשהיד נכוית בו כולם מודים שמבשל ואפי' שהוא כ"ש, שהחיי אדם לא אמרם אלא לגבי קלי הבישול, ובוה יודו כולם ביד נכוית בו ולא בסתם כ"ש, והוכיח כן מכמה מקומות בח"א ובחכמת אדם, וכתב שכן נראה דעת המשנה - ברורה להל' דרק בקלי הבישול חיישינן ליד נכוית.

ועיקר טענתו הוא שההכרח של הח"א, ללמוד פירוש מחודש בדברי הירושלמי, משום שהוקשה לו להח"א לר' יונה דאומר עשו הרחקה לכלי ראשון ולא עשו הרחקה לכ"ש, מאי לשון הרחקה שייך בכלי ראשון והלא הוא בישול מה"ת, ולכן ביאר הח"א דברי הר"י באופן מחודש דיש שני דרגות חום א. יד שולדת בו או כלשון הירושלמי אין היד שולטת בו, והדרגה השניה היא יד נכוית וזה יותר חם מסי"ב, ובוה מ"ת אלא דברי ר' יונה דמה"ת אין בישול אלא כשהוא חם שהיד נכוית בו, אלא שחכמים עשו הרחקה לכ"ר שהיסי"ב, ומשא"כ בכ"ש לא עשו הרחקה ומוזה הוציא דכ"ש כשהוא חם ביותר שהיד נכוית בו ושבוה הוא בישול מה"ת אז אפי' בכ"ש גם יבשל ובוה ביאר דברי הרמב"ם שפסק כר' יונה שבכ"ש שהיד נכוית מבשל.

וכתב ע"ז אולם דברי הח"א תמוהים ונפלאים עד למאוד דמקום שכא מדברי הירושלמי מוכח להדיא ממש להיפך דדברי ר"י מתפרשים היטב בהמשך דברי הירושלמי ונתבארו בדברי הראשונים הר"ן והרמב"ן בע"ז ע"ד והר"ן שבת דמה"ת אין בישול אלא בעומד על האש וברגע שהוסר מן האש אין בישול מה"ת אלא מדרבנן משום הרחקה, והרחקה זו עשו בכ"ר ולא בכ"ש הרי מוכח להדיא דכ"ש מותר ברותח ממש שהועבר מעל האש, והפלא היותר גדול הוא שהחיי-אדם בעצמו בהל' שבת כלל כ' בנשא"א אות ה' האריך בדברי הירושלמי שאין דין בישול אלא בעומד על האש וא"כ נפל יסוד ראייתו דכ"ש מבשל ברותח הרבה ואורבה מאכן היסוד החזק להיפך.

וא"כ כתב שבאמת בחיי אדם כתב בהל' שבת, דינו על קלי הבישול בלכד כמשמעות והיטות לשונו בח"א שם, וא"כ כל דבריו בבניית אדם (שערי צדק) אינם אלא ליישב בדוחק את דברי הר"ם בהל' מעשר אולם לא סבר ליה להל' כן וכן נראה ממי"ב שהביא דברי הח"א רק על קלי הבישול עיי"ש, עכת"ד.

ולענ"ד נראה ברור שהח"א לא אמר דבריו רק לגבי קלי הבישול, אלא חידש דין בכל יסוד דיני בישול, דכשנעניין במקור דברי הח"א בספרו שערי צדק נראה דהיה לו הכרחים אחרים ללמוד כך פשט בירושלמי ודרך אגב יישב ג"כ קושיא על ההרחקה דר' יונה שהקשו כבר האחרונים, ועיקר קושייתו הוא על מה דאיתא בירושלמי, עד איכן וכו' עד כדי שיהא ניתן ידו לתוכו והוא נכוית הכל מודים בכ"ש שהוא מותר מה בין כ"ר לכ"ש כאן היד שולטת וכאן אין היד שולטת. אמר ר' יונה כאן וכאן אין היד שולטת אלא עשו הרחקה לכ"ר ולא עשו הרחקה לכ"ש, והנה הא דקאמר בגמ' עד איכן קאי יד כ"ר, וקאמר במתני' אבל לא יתן לאלפס ולקידירה כשהן מרותחין, וע"ז משיב ר' יוסי ב"ר חנינא עד כדי שיהא נותן ידו לתוכו והוא נכוית, וא"כ סובר ריב"ח דכ"ר מבשל רק כשנותן ידו לתוכו והוא נכוית, ולפי"ז בכ"ש אף כשהוא רוחח אז לא מבשל וא"כ ריב"ח יפלוג גם על ר"י ב"ר כ"ר ב"ר וגם על ר' יוסי דתרוייהו ס"ל דהבשול הוא כשאין יד שולטת היינו יד שולדת והוא יפלוג על כולם, וכדי לא להשוותו יחידאה פ"י הרמב"ם דקושיית הגמ' עד איכן קאי על כ"ש, ותירצו שבכ"ש מבשל כשהוא נכוית, וקושיית הגמ' מה בין כ"ר לכ"ש הוא מילתא אבאי נפשיה וקאי אמתני' ר' יהודה אומר לכל נותן חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר, ומפרש דר"י לקולא וקאי על כ"ר אבל בכ"ש אינו מבשל כמו שמפורש בכלי דר"י קאי לקולא ופרין מה בין כ"ר לכ"ש וקאי אמתני' אבל נותן לחמיטה פ"י שהוא כ"ש אבל לא ללפס פ"י לכ"ר, ומשיב ריב"ב כאן היד שולטת וכאן אין היד שולטת. פ"י דכ"ר מבשל שהוא יד שולדת וכ"ש אינו מבשל כי היד שולטת (ולא ס"ל דאיכא יד נכוית), ור' יונה סליג עליו וסובר דהבישול מה"ת הוא שיהי' המים רותחים שנותן יד ונכוית אבאי כשהוא רק אין היד שולטת אין מבשל מה"ת ורק עשו הרחקה, ולכן חלקו במתני' בין כ"ר לכ"ש אבל כשהכ"ש הוא רוחח כדי שהיד נכוית בו מבשל אף בכ"ש וס"ל כריב"ח דאמר עד כדי שיהא נותן ידו לתוכו והוא נכוית ור' מגא מסייע ג"כ לר' יונה ולכן פסק הרמב"ם בכ"ש כשהוא רוחח כשנותן לתוכו ונכוית מבשל עכת"ד החיי"א, ויסוד דבריו בקיצור, וס"ל דהא דאמר ריב"ח עד כדי שיהא נותן ידו

לתוכו והוא נכזית, וכונתו לאו יס"ב אלא שיעור חום חזק יותר והוא דיד נכזית בו וע"כ פירש הגמ' דגם שאר האמוראים בירושלמי ס"ל כן.

ובחזו"א מעשרות ס' ד' אות י"ח למד ג"כ בירושלמי עפ"י ש' הרמב"ם כיסוד דבריו של החי"א, אמנם שינה במקצת בביאור השק"ט שם, ונראה שלמד כך מדעתו ולא הזכיר שהח"א לומד ג"כ כך. וזת"ד דרעת הר"מ פ"ג ממעשרות הט"ו מוכח רכ"ש ביס"ב מבשל וא"כ לפי"ז בכ"ר אף באין יס"ד, ולא איתפרש לפי"ז שיעור החום בכ"ר, אולם אם נאמר דכונת הר"מ שם שכ"ש מבשל בחום שיד נכזית ניחא, דמקור הר"מ הוא מהירושלמי ולמד שכונת הגמ' עד איכן עד שיהא היר נכזית, קאי אהיתר חמיטה ותמחוי במתני' שם פ"י אכלי שני ההיתרו שם במשנה, וע"ז קאמר שמותר עד שהיר נכזית, והכרחו של הרמב"ם ללמוד כך ולא יקשה על ריב"ח שחידש שיעור חדש והוא יד נכזית הוא בש"ס דילן איתא דיד סולדת מבשל, והיינו שכריסו של תינוק נכזית בו, חזינן דהיר לא נכזית בו וכן דקדקו לומר בכ"מ יס"ב ולא נכזית וכן בירושלמי אין היר שולטת וא"כ מהיכא יצא לו לריב"ח לומר דיד סולדת זהו כשירו נכזית והא בש"ס לא משמע כן, ולכן צ"ל דקאי אכ"ש שהוא מבשל ביד נכזית בו ובסולדת לא מבשל וזהו שיעור חום מחודש ולא שזוהו יס"ב, וכן ראייה מהר"מ פכ"ב משבת ה"ו דכתב דכ"ר מבשל וכ"ש אינו מבשל ואיירי שם בחם דהיינו יס"ב ולא בפושרין דבפחות מיס"ב קרי ליה פושרין, ולפי"ז צריך להגיה בירושלמי שבת פ"ג וע"ל ואסור להפשיר במקום שאין היר שולטת הכל מודים בכ"ש שהוא מותר במקום שאין היר שולטת עד איכן עד שיהא נותן ידו לתוכו והוא נכזית [ולג' דידן כתיב מותר להפשיר במקום שהיר שולטת ואסור להפשיר במקום שאין היר שולטת, אפי' במקום שהיר שולטת עד איכן. עד שיהא נותן ידו לתוכו והוא נכזית, וקשה לג' זה דהא באין יד שולטת אסור וזה פחות מיד נכזית ולכן הגיה החזו"א].

ובזה מתפרש מה דמקשה השואל מה בין כ"ר לכ"ש פ"י כיון דכ"ש מבשל בזמן שהיר נכזית בו, ע"כ דפחות משיעור זה לאו חום הוא וא"כ למה אסור בכ"ר, והשיב ר' יוסי בר' חנינא דבכ"ש כל שאין היר נכזית שולטת כיון דכ"ש ממהר להצטנן. אבל בכ"ר מחזיק חומו מצטנן לאט לאט ואע"ג שאין היר נכזית אין היר שולטת, ור' יונה אמר דגם בכ"ש אין היר שולטת אחר שאין היר נכזית והפאת בניני דיד נכזית כדי שיבשל אלא החמירו בכ"ר למחשב י"ס כי נכזית וזהו ההרחקה דאיתא שם, וכוה מתפרש הא דאמר ר' מנא פנינא דארזא מסייע לאבא, ולכאורה גם בכ"ש פעמים יד סולדת אלא הכא בזמן שאין יד נכזית ומ"מ סולדת, וכוה הרב יותר מוכרע באורו שהוא גוש ומחזיק חומו בטבעו, ולפי"ז כ"ר בפחות מ"ס לא מבשל, וכן מוכח מהר"מ פ"ה ממעשרות הט"ז דכתב חם סתם והכא פ"ג כתב חם ביותר הרי דס"ל דאיכא יד נכזית שהוא יותר מיס"ב עכת"ד החזו"א.

ונלענ"ד סיעו דלרבי החי"א והחזו"א שהירושלמי חידש שיעור חדש והוא יד נכזית בו, ולא שזהו יס"ב כהבנתם של רוב האחרונים, מדברי הערוך בערך סל', וכמו שפירשם בפמ"ג י"ד ס"ח משב"ז אות ט' בד"ה אמנם עיי"ש, ומפ"י שני שם נראה להוכיח דס"ל דהירושלמי ח"י שיעור חדש של יד נכזית בו וכן מפירוש ר"ח שם משמע כן אחרי העיון בפמ"ג, אמנם לפי שאר אחרונים שלמדו בערוך דלא כהפמ"ג אין ראייה, ודו"ק ואכמ"ל.

ונראה מדבריו שלמד בהירושלמי פירוש זה באופן מוחלט ולא בדווקא, והכריחו היה מהא דבש"ס דילן חזינן דיד סולדת זהו כריסו של תינוק נכזית בו ולא ידו של אדם נכזית בו הרי מוכרח דהירושלמי דכתב עד שיהא היר נכזית בו חידש דרגה חדשה בבישול, וכן מוכח מהר"מ כהל' שבת דכתב להדיא דכ"ש אינו מבשל וא"כ מוכרח לומר דשם איירי בסתם חום אולם בחום שהיר נכזית בכ"ש יבשל וגם ביאר באר היטב השקלא וטריא של הגמ' שם איך שכל האמוראים ס"ל כן ולא כמו הח"א שנדחק בזה וכן מיושב מאי הראיה של ר' מנא מפנינא דארזא. דלפי הח"א אין לו מובן.

עכ"פ חזינן מדבריהם שהירושלמי ס"ל בפירוש דאיכא חום בישול שהיר נכזית בו והוא הוא הבישול האסור מה"ת ואפי' בכ"ש, וע"כ איירי בירושלמי שם לגבי עצם כח הבישול כמעשה ושבת ולכל הדיברים, ולא רק לגבי קלי הבישול ופשוט הוא, ואף שלהלכה כתב החזו"א שם דלא נקטינן כהירושלמי הנ"ל לגבי שבת, כי בש"ס דילן מכוואר מפורש דכ"ש אינו מבשל וכן משמע בחולין קד. ולא אמר דלמא יתן בחם ביותר וכגון שבת מ: כתיב מפורש שכ"ש אינו מבשל.

אמנם נראה מלשון החזו"א בכמה מקומות דיש להחמיר בזה לגבי שבת, והוא במקור דבריו על הירושלמי כתב בזה"ל מיהו בכ"ש שהיר נכזית אפשר דלא קיי"ל כהירושלמי ע"כ, הרי דנקט רק בלשון

אפשר ולא בלשון מוחלט, וכן כהלי' שבת סי' נ"ב אות י"ט יצא שם לרדך כדבר חידוש דמרינא אין לחוש לקלי הבישול רק בדברים הנוכחים בפי' בש"ס וגם כסת דמוזכר בראשונים, וכנת שם בתו"ד וז"ל וכ"ו (פי' להקל בקלי הבישול) במים שהיד סולרת אבל אם המים רותחים ביותר שיד אדם נכזית יש בישול בכ"ש בכל דבר וכמש"כ במ"ב סקמ"ח בשם החי"א, והוא מדברי הר"מ פ"ג ממעשרות ה"טו ופי' כן דברי הירושלמי וכמש"כ בחזו"א מעשרות סי' ד' סקיי"ח ומיהו כתבנו שם דגמ' ידן פליגא ומ"מ קשה להקל באיסורי שבת ולפי"ו נפל בבירא היתר כ"ש דקשה לשער בין י"ט ליד נכזית, ובלא"ה נוהגין להחמיר בכ"ש ביס"ב עפ"י דברי הרמ"א והאחרונים וכמש"כ לעיל וגם משום מיחזי כמבשל כמש"כ המ"א סקמ"ו, ומיהו מעיקר הדין נראה דאין איסור בכ"ש אפי' יד נכזית כיון דלא הזכירו זה הפוסקים הרי"ף והר"מ והרא"ש וטושו"ע, והסמ"ג לא אסר אלא כפת ע"כ, ואח"כ כתב לגבי לתת לימון בתוך כ"ש דאין לחוש משום קלי הבישול, אולם ביד נכזית יש מקום לחוש לדברי החי"א ע"כ.

הרי לנו דכתב דביד נכזית בו אי אפשר להקל בקלי הבישול כי בזה דהיינו ביד נכזית יש בישול בכל דבר כמש"כ המ"ב וא"כ קלי ודאי לא קיל משאר דברים, ואי אפשר לומר דכונת החזו"א להחמיר רק בגלל קלי הבישול כי לדעתו אין בזה יותר מעלה משאר דברים, וכ"כ מפורש לגבי לימון, אלא ודאי כונתו להחמיר מפני דביד נכזית פסק כחח"א וכ"כ שם וקשה להקל באיסור שבת, וכ"כ לגבי כלי שלישי שהיד נכזית בו שמצד הסכרא היה להחמיר גם בו כמו כלי שני, רק כיון שאינו אלא חומרא במה שנהגו נהגו ועל הרוכ אין כלי שלישי י"ט לכן הקילו, הרי לנו מפורש שדעת הח"א והמ"ב לאסור ביד נכזית בכל הדברים והא דהביאו המ"ב והחי"א דין זה לגבי קלי הבישול נראה פשוט דזהו מקור ראשון בה"ז בישול שונים לגבי כ"ש מה דינו והחמירו בו לגבי קלי הבישול ולכן הוסיפו עוד דין בזה העולה מדברינו שמתוך דברי החי"א והחזו"א נראה שסבירא להו ברור דיש שיטת הירושלמי שכ"ש מבשל בכשהיד נכזית בו וכן ס"ל להירושלמי שהוא הוא הבישול מה"ת, והדברים אמורים לגבי כל הדברים ולא רק בקלי הבישול, אמנם אף שהח"א פוסק כהירושלמי להל' זהו פלא כי ש"ס דילן חולק ע"ז וכן נראה מהפוסקים דלא ס"ל כן דהא לא כתבו דין זה ובפרט לפי מש"כ הבי"ב בסי' ק"ה ד"ה ואם הוא חם, וז"ל דאפי' מעלה רחיתוח בכ"ש כעין שהיה בכ"ר אינו מבשל בשום פנים דאלי"כ לא הי ליה לתלמוד לסתום ולומר כ"ש אינו מבשל עכ"ל וגם בהירושלמי עצמו שזהו מקור החי"א מצאנו שהראשונים לא למדו כן בהירושלמי ולא חילקו בין נכזית לסולדת, וכן בר"מ הרבה אחרונים לא למדו כך בירושלמי עיי' מהר"י קורקס, אעפ"כ המ"ב והחזו"א חשו לו להחמיר בזה וכן נראה פשוט בספרי האחרונים, עיי' אג"מ אור"ח ח"ד סי' עד בישול אות ד', ובמנח"י ח"ה סי' קכ"ז אות ב' ובשכט הלוי ח"ז סי' מ"ב.

בברכת תחורה  
דוד יחיאל לייבניקר  
ביתר ת"ו

## תגובת הכותב

הנה מסקנת הכותב גם הוא דודאי ברור בגמ' ובכל הפוסקים שכלי שני אינו מבשל אפילו הוא רותח ממש, ומש"כ שדברי המ"ב קאי גם לקשיי הבישול ע"י במאמרינו שמוכח מקמה מקומות במ"ב שגם הוא מסכים עם הגמ' וכל הפוסקים, וע"כ שמה שהביא דברי החי"א גבי קלי הבישול כוונתו רק שם ולא כשאר מקומות וכן מדויק בדבריו בביאור"ל סי' ש"ט.

ואחרי הודיע כל זאת שכן ברור בגמ' ובכל הפוסקים מה מאוד יפלא סיום הדברים דכן נראה פשוט בספרי האחרונים להחמיר הימך מש"ס ופוסקים, וכדאי להעתיק מדברי האחרונים שציינן כדי לראות אם אכן פשוט כן בדבריהם.

וז"ל האג"מ שם: שאלה, האם יש לחוש לדעת הח"א דכ"ש מבשל ביד ניכזית בו לכו"ע והאם יש לחוש ליד נכזית אף בכלי שלישי, תשובה: לא שייך לידע מנהג בזה משום דמחמירין אנו בכלי שני בכל דבר משום דיש דברים שמתבשלים גם בכ"ש ולא ידוע לנו, שלכן החילוק ביד נכזית לא מצוי שיהיה נוגע לנו לדינא, וליד נכזית בכלי שלישי שהוא נוגע לכל הדברים נוהגים שאין מחלקים דבכל כלי שלישי מקילים, אבל אין ללמוד ממנהג זה להקל גם בכלי שני דאפשר אף לחח"א ליכא איסור בכלי שלישי ואולי ליכא כלל מציאות זה עכ"ל, הרי מסקנתו שלא שייך לידע מנהג בזה.

ח"ל שבת הלי שם: פשוט מאוד דסתימת הש"ס שלנו וכל הפוסקים דלא כהחיי אדם, עיין בכל הפוסקים וכו', ולא נשאר לנו רק סברת התוס' דכיון דאין דפנות מחממות דלא עמד על האש אין כוחו אחר לבשל, והשתא נהי דאין אנו בקיאין כ"כ בזה מ"מ גם המחמיר אינו צריך להחמיר רק מיד אחר הבישול בכלי ראשון ועירה לכלי שני שאז חומו גדול, דכיון דכל עיקר הדין של החיי אדם מפוקפק גם המחמיר לא צריך יותר וכו', עכ"ל, ותו לא מיד, ודברי המנח"י שם מיירי בתו שהיא מקלי הבישול.

וראו להתייחס למ"ש בספר מאור השבת ח"א עמ' קצ"ה הביא מרידת החום ע"י האצבע דכל שאי אפשר להחזיק האצבע בתוכו 15 רגעים הוי ככלל די גיבוית והוא 50 מעלות חום, ולפי"ד מ"ש חז"ל "כלי שני אינו מבשל" צריך להוסיף דרוקא כשירד לחצי בישול שהוא 50 מעלות חום, ואם ירד בעוד 5 מעלות כבר אין יד סולדת בו וגם כלי ראשון אינו מבשל וכל החילוק בין כלי ראשון לשני הוא רק לאותן 5 מעלות חום, ועי' בספר בידורי הלכה סי' שי"ח סי"ד ובספר מידות ושיעורי תורה עמ' שכ"א דבנסיון נמצא שרוב האנשים אינם יכולים להשהות אצבעות ידם בתוך מים חמים בטמפרטורה של 50 מעלות יותר מעשר שניות, וא"כ אם באנו להצריך החזקת האצבע 15 רגעים נגיע בערך לשיעור הגדול של יד סולדת וא"כ כל יד הסולדת תיכזה ואין שום נפ"מ בין כלי ראשון לכלי שני, וכבר הובא לעיל לשון בעל שבת הלי דגם הרוצה להחמיר לא יחמיר אלא מיד כשרחח.

### יוחנן הבן שברון

## בענין עשיית מלאכה לכלה ביום חופתה וכו' ימי המשתה

בכתובות דמ"ז ע"א אמרי' מנ"ל שמעשה ידיה של הבת לאב. דאי ס"ד מעשה ידיה לאו דאביה אלא הא דוכי ליה רחמנא לאב למימסרה לחופה היכי מצי מסר לה הא קמבטל לה ממעשי'. ופירש"י ואתו היום אינה עושה מלאכה. ע"כ.

ולולא פירש"י הוא אמינא דמה שמוכח הגמ' ממה שאפשר לה למסור בתו לחופה שמע"י שלו דמ"מ שעת כניסתה לחופה שכונסה לרשותו ע"כ שמבטלה ממלאכתה, וא"כ ש"מ שמעשי' שלו, ואפשר שרש"י קושטא דמילתא נקט.

ופירש"י צ"ב ממנ"פ אם ס"ל דכלה אסורה במלאכה מ"ש שרק אותו היום אינה עושה מלאכה הלא כל ד' ימי המשתה הוי"ל להיות אסורה במלאכה דמ"ש יום החופה משאר ימי המשתה, ואם ס"ל דכלה אינה אסורה במלאכה א"כ מ"ש דאותו יום החופה אינה עושה מלאכה.

ובאמת בסוגיית הגמ' גופיה מוכח כן שרק יום החופה אסורה במלאכה אבל שאר ד' ימי המשתה מותרת במלאכה, שהרי אמרו שם פריך רב אחאי אימא דיהיב לה שכר פקעתה, אי נמי דמסר לה בליליא, אי נמי דמסר לה בשבתות וימים טובים ע"כ, מוכח מכאן שרק יום החופה אסורה במלאכה אבל שאר ד' ימי המשתה מותרת, ולכן מסר לה בליליא אינו מבטלה ממלאכה וכן במסר לה בשבתות ויו"ט אין כאן ביטול מלאכה, ואף פחות מזה, דאפ"ל שאינה אסורה כלל במלאכה ואף לא ביום החופה, אלא על שעת כניסתה לחופה היא דקמוכח בגמ' דמעשי' שלו, [ומה שהאחרונים הביאו דברי רש"י כדלהלן אינו אלא להוכיח שאכן יום אחד הוא ולא רק שעת כניסתה לחופה, וא"כ ע"כ הוא משום איסור מלאכה, ויעו"י מ"ש להלן בסו"ד], דאי תימא שכל ז"י"ה אסורה במלאכה הרי אף במסר לה בליליא ובשבתות ויו"ט עדיין מבטלה ממלאכה וש"מ דמעשי' שלו, דאי לא שייך מבטלה שאר ימי המשתה ממלאכה, אלא ע"כ שאינה עושה מלאכה אלא אותו היום שמוסרת עצמה לחופה, (וכ"כ בספר כסא אליהו וכמ"ש בקובאו"י גליון ס"ז ביאור דבריו וכדלהלן).

וראיתו שעמדו בזה האחרונים, ובמנחת פיתים כ' דרש"י ס"ל שחתן וכלה ביום חופתם אסורים במלאכה מה"ת, ומדרבנן הוא דהוסיפו לאסור במלאכה כל ד' ימי המשתה [וגם הכלה אסורה במלאכה כל ד' ימי המשתה מדרבנן. ויעו"ש שמביא שמפורש כן בפסיקתא רב כהנא פיסקא כ"ב] ושם בגמ' הלא לפי דין התורה הוא דרש"ט, ולכן כ' רש"י רק דאותו היום אינה עושה מלאכה.

ובספר כסא אליהו אבהע"ז סי' ס"ד סק"א כ' חז"ל גם הכלה ג"כ אסורה לעשות מלאכה, ש"ס בכתובות דמ"ז ע"א יע"ש, ונראה משום דרוקא יומא קמא אסורה היא במלאכה, ואני בעד לא ידענא מה ראו לחלק מהחתן לכלה עכ"ל. (ובאוצה"פ לא הועחק יפה לשונו יעו"ש, ובשיטמ"ק לא הוחרג כלל מזה,

וט"ס שם), ובספר יפה ללב כ' שגם מפירש"י משמע שהכלה אינה אסורה אלא ביום חופתה (כנ"ל), ומבאר שם מילתא בטעמא שחלוק מהחוק, עפ"מ בכתובות נ"ט שהבטלה מביאה לידי זימה לכן לא אסורה במלאכה ז' ימי המשתה, אך מסיק שם שרק במלאכות קטנות שאף בנות מלכים עושות אותן מותר לה לעשות.

ויש להקשות שכ' משמע מסוגית הגמ' ומדברי רש"י ממה שהוכיחו שמעש"י שלו שבטלה ממלאכה דארתו היום אינה עושה מלאכה, ש"מ דכלה אסורה במלאכה עכ"פ יום אחד, קשה, דאפ"ל שבאמת מצד הדין אינה אסורה במלאכה כלל, אלא מ"מ אינה עושה אותו היום במלאכה משום שעסקים באותו היום בצרכי חופה להכין עצמיהם לכונסה לחופה, וע"ז היתה כוונת הגמ' להוכיח ממה שהאב מוסר את בתו לחופה שמע"י שלו, שהרי מבטלה משום עיסוקיה בצרכי חופה.

וראיה לדברינו מ"ש בגמ' כתובות דף ה' ע"א תניא מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת כשישי שאם אתה אומר תיבעל בחמישי למחר משכים לאומנתו והולך לו, שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' ימים חמישי בשבת וע"ש ושבת, מאי איכא בין ברכה לשקדו איכא בנייהו יו"ט שחל להיות ע"ש, ע"כ. פ"י ששקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' ימים לכן תקנו שיהא נושא האלמנה בחמישי בשבת ונבעלת בשישי, שע"כ נמצא ממילא שאינו הולך לאומנתו ג' ימים ושמח עמה. וכפירש"י חמישי בשבת בטל ממלאכתו משום יום החופה, ושישי בשבת בטל ממלאכתו משום חזבת ביאה, ושבת, ולכן נפק"מ באם חל יו"ט בע"ש ששפיר נבעלת בחמישי שהרי מ"מ יהא שמח עמה ג' ימים שבטל בהם ממילא ממלאכתו חמישי בשבת משום יום החופה ובע"ש משום יו"ט ובשבת, הרי להדיא אמר' בגמ' שביים החופה האדם בטל ממלאכתו וע"כ היינו שצריך להכין עצמו לכונסה לחופה, ואין לחלק בין החתן לכלה דאדרבה הכלה יותר צריכה להכין עצמה לחופה להתקטט עצמה וכו'.

ויעוי' תוס' כתובות ד"ג ע"א ד"ה אשה שכ' דבתולה ליכא למימר משכים לאומנתו והולך לו לפי שיש בה שבעת ימי המשתה, עיי"ש ועי' מהרש"א ד"ו ע"א מ"ש דהא דבחור שנשא אלמנה אע"ג שיש בה ג"כ ז' ימי המשתה כדאמר ר"ז ש"מ, ומ"מ הצריכו לשקדו חכמים שיהא שמח עמה ג' ימים וכו'. ע"כ צריך לחלק ד' ימי המשתה בבתולה הוי יותר בשמחה מז' ימים של אלמנה, עכ"פ חזו"ט שהאדם בטל ממלאכתו בימים אלו, אף בלא שום איסור עשיית מלאכה, (ועי' להלן מ"ש בדברי המהרש"א).

ומ"מ לדינא אין מכאן ראיה לא לצד ההיתר ולא לצד האיסור, ואפ"ל שהכלה מותרת ז"ה במלאכה והגמ' מוכיחה שמע"י שלו ממה שאינה עושה מלאכה ביום חופתה מחמת טרדותיה בעסקי חופתה וכדו'. ואפ"ל שאסורה כל ז"ה במלאכה אבל כ"ז אינו אלא מדרבנן ובגמ' איירינן מדין התורה וכמ"ש המנחת פתים כנ"ל. ולכן הוצרכו להוכיח ממה שאינה עושה מלאכה ביום חופתה שטרודה בעסקי חופתה וכדו'. ומצאתי בחינא וחסדא ח"א ד"ק טור א'. (מובא באוצה"פ) שאכן פ"י נזכר ככוונת רש"י שאין כוונתו משום איסור מלאכה אלא משום שדרכה שאינה עושה מלאכה ביום חופתה, עיי"ש.

ושבתי וראיתי בקובץ בית אהרן וישראל גליון ס"ז במדור גזרות הביאו כת"י מה"ר חיים שמואל גאניניו זלה"ה. שהביא שם דברי הכסא אליהו הנ"ל והשיג ע"ז ות"ל ואם כנים אנחנו שזהו כוונתו, יש לתמוה עליו שרצה להוכיח מזה הוטיגא דמורה ובא דאסורה במלאכה דאפ"ל דמבטלה ממע"י דקאמר בגמ' היינו משום דארתו היום הוא צריך לבטלה כדי להכניסה לחופה בתופים ובמחולות ולחזקה ולקשטה כדרך בנות ישראל הנכנסות לחופה, ולאו מטעם דקאמר מר דאסורה אותו היום במלאכה, וכן יש לדקדק מדברי רש"י ז"ל שפ"י רש"י ז"ל ות"ל וארתו היום אינה עושה מלאכה דמשמע מכת דאביה מבטלה דמדלא קאמר דארתו יום אסורה במלאכה. עכ"ל. ויעו"ש עוד מה שהקשה על דבריו. ות"ל שכונתי לדבריהם, ואף הוספתי ראיה לזה כנ"ל.

אולם נראה דאפ"ל ליישב דברי הכסא אליהו ורעמייה שהיה להם הוכחה שאין פ"י הגמ' להוכיח דמעש"י שלו ממה שנהגת שאינה עושה מלאכה באותו יום החופה או משום שטרודה בעסקי חופתה, אלא מכת שאסורה במלאכה ביום החופה, ראי תימא דהיינו משום שנהגת שאינו עושה מלאכה ביום החופה ומשום שטרודה בעסקי הכנותיה לחופה, אי"כ מאי האי דאמר' שם בגמ' מ"ך רב אחאי דליכא להוכיח משם דמעש"י שלו דאפשר שמסר לה בליליא, והלא כשמסר לה בליליא ג"כ הדרך להכין עצמיהם לחופה במשך היום, [וממ"ש בכתובות דף ה' לא קשה דהתם כונסה ביום כמ"ש התוס' ד"ב ע"א ד"ה ליום החמישי עיי"ש] וכן מ"ש בגמ' אי נמי דמסר לה בשבת דיו"ט הלא כשכונסה בשבת ויו"ט

ע"כ צריך להכין צרכי החופה התופים ומחולות קודם שבת ויו"ט, ורוחק לומר שעיקר כוונתו היינו מכח שצריכה להתקשט והיינו דברים המותרים לעשותם בשבת ויו"ט, וא"כ אין מכין עצמו אלא בשבת ויו"ט גופייהו, מיהו י"ל כמ"ש בחנא וחסדא שמה שבטלה ממלאכתה אינו רק משום טרדותיה, אלא שכך הוא הדרך יעו"ש. וא"כ י"ל שאם הוא כליליא אין הדרך שלא לעסוק ביום במלאכה. וכן כשהוא בשבת ויו"ט. ועפמ"ש לעיל דברי המהרש"א כתובות ד"ז ע"א יש מקום להטעימו, דמשמע מדבריו שאע"ג שטרדת הכנות ז' ימי המשתה באלמנה הוא כמו בכתולה, מ"מ באלמנה הצריכו לשקרו חכמים שיהא שמח עמה ג' ימים ובכתולה לא, משום דבכתולה הוי ימי המשתה יותר בשמחה, והיינו משום שהשמחה ברוח הוי יותר משום הא לכד בטל ממלאכתו וא"צ תו לשקרו, משא"כ באלמנה.

וכן מצינו להכנה"ג בהל' דיינים סי' ה' הגב"י אות ב' שדן שם שחתן בימי שמחתו מתוך שטרוד בצרכי החופה אין להוסיפו לדין בזמנים אלו, וכמו שמצינו שאין מזמינים לדין בימי ניסן ותשרי מתוך שטרודים בעסקי הרגל, ה"ל ולכולהו פירושי פשיטא לי דגם לחתן אין קובעין זמן לבוא דטרידי בשמחתייהו, אלא מיהו צריך לחקור מאיזה זמן עד איזה זמן, ואין לומר דדוקא על ז' ימ"ה לחתן אין קובעים דהא חזינא דקודם זמן זה טרודים בהכנת משתה שמחתם וכו', ולכן יראה שהזמן המוגבל לחתן הוא כ"א יום, ו' ימים קודם החופה, וז"ה, וז' ימים אחר החופה עכ"ל. הרי שטרוד בעסקי החופה כבר ז' ימים קודם החופה ולא רק יום החופה, וא"כ הו"ל לאוכוחי דמצי"י שלו ממה שמבטלה ממלאכתה ז' ימים קודם החופה.

מיהו בזה אפ"ל כמ"ש בשבות יעקב ח"א סי' קל"ט לחלוק על הכנה"ג דאף שטרוד מ"מ כיון שכל העם אינן טרודין יכול ליקח עוזרים, וכ"כ שדי בג' ימים קודם החופה שטרוד משום מ"ש כתובות ד"ג ע"א שקרו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בטעורה ג' ימים וזה לא שייך אצל הכלה, אבל שם משמע שאף ביום החופה אינו טרוד, יעו"ש, ואפשר לומר כמ"כ להיפך דמדבריו השבו"י אין לתרץ דכוונת השבו"י אינו אלא בנוגע לקרוא לחתן לדין שהכנה"ג ס"ל דמשום שעסקו קודם החופה א"א לקרואו לדין כלל כל משך שעות היום ע"ז השיב השבו"י דהיטרדות בימים אלו אינם כ"כ שלא ימצא לו זמן קצת לסור לביד'. אבל מ"מ מודה דודאי גם ז' ימים קודם החופה יש בהם קצת טיטודות מיהו ואינו יכול לעסוק במלאכתו כרגיל וכמ"ש הכנה"ג שכן חזינא, וא"כ שפיר יש להוכיח שמבטלה ממלאכתה מתוך שמוסרה לחופה שטרודה בעסקי חופתה כמה ימים קודם החופה וש"מ שמעש"י שלו.

ולפי"ז שפיר יש ליישב דברי הכסא אליהו ודעימיה שפי' כן סוגית הגמ' ורש"י, ולא רצו לפרש שהוא משום שכן נהגים או שטרודים, אלא משום איסור מלאכה.

וממה שנוהגים שלא לעשות מלאכה או משום שטרודים ואינם עושים מלאכה, לא מוכיחים בגמ' שמע"י שלו, דעם כל הטעמים או שטרודים או שנוהגים שאין עושים מלאכה מ"מ אין מוכרח שע"ז דברה תורה שהאב יכול למסור בתו לחופה, מכיון דאפשר גם בלא"ה א"כ אפשר שהתורה אמרה שבאופן שאין משום ביטול מלאכתה יכול למוסרה לחופה, דהיינו באופן שצריך תעסוק במלאכה ביום החופה ולא תתעסק ולא תכין שום דבר ולהתקשט עצמה לצרכי החופה אלא כמות שהיא הכניסה לרשותו לחופה, מיהו ידויק לשון הכת"י של ר' חיים שמואל גאטיניו ולה"ה שכ' כדרך בנות ישראל הנכנסות לחופה, ואפשר לתת טעם לזה שלא יהא דרך זנות.

ברם דא קשה, שהרי מ"מ יש להוכיח כן כמ"ש לעיל דע"כ בשעת כניסתה לחופה מבטלה ממלאכתה וא"כ אפשר שזהו כוונת הגמ', ואפשר שלכן הוצרכו האחרונים להביא דברי רש"י שפי' "ואותו היום" אינה עושה מלאכה שמהו מוכח כבר שאטורה במלאכה יום החופה, דמשום מנהג או טרידא לא ס"ל להוכיח מזה ומטעם הג"ל וע"כ משום איסור מלאכה הוא אבל בגמ' גופיה אה"נ אין להוכיח וכמשנ"ת.

ועי' מהרש"ם ח"ג סי' ר"ו שמצדד לומר שהכלה אין לה איסור עשיית מלאכה כלל, אך למעשה כ' שם להתיר בהסכמת בעלה.

## בענין קידושין בלילה - והדלקת נרות חופה

ירועים דברי הפוסקים שדנו בענין קידושין בלילה, ורעק"א בתשובותיו מה"ת סי' ע"א דן ע"פ דברי הרמ"א בענין סי' קכ"ג וז"ל ואין לגרש בלילה ואשה שקבלה גט בלילה אינה מגורשת וכן אם הוא קידושין אבל קיום שטרות הוי אפילו בלילה יעו"ש, ודן עפ"י"ו אם יועיל קידושין בלילה ולמעשה מסיק ושלא בשעת הרחוק ראוי ונכון לקדש ביום לחוש לספיאק דהרא"ם יעו"ש, וראה באריכות גם בשדי חמד מערכת חתן וכלה אות כד שהאריך בענין זה. ובאבן המשפט סי' ט' נתבאר באריכות דין זה.

ידוע שבירושלים עיה"ק החמירו ע"ז וקידשו ביום, וכן בחו"ל שנהגו לעשות החופות בערב שבת ג"כ לא קידשו בלילה ומ"מ היו בקהלות קודש שנהגו לקדש בלילה וטעמם שנקטו כהני פוסקים הסוברים דשרי לקדש בלילה מ"מ ראיתי ליישב מנהגם אף להני פוסקים דסביר דאין לקדש בלילה דהוי דין וכדלהלן.

דהנה נתבאר בחור"ם סי' ה' סעיף ב' דאין דנין בלילה והוא ע"פ סוגיית הש"ס בסנהדרין דף לר' וכתב הסמ"ע סק"ו בחו"ד בדין טומא ח"ל ובסומא משתי עיניו פטול משום דהוה אצלו לילה אפילו ביום וא"כ נאמר דה"ה איפכא דכשמדליק נרות בלילה ויכול לראות ולהכיר בנ"א מותר לרדן בלילה אפילו בתחלת דין ודומה לזה מצאתי בקובץ ישן דאין קונין בקנין סודר בלילה אלא לאור הנר או לאור הלבנה כדי שיכירו העדים היטב מי הוא הקונה והמקנה וכו', ואם כן גם ככאן נראה לי להלכה לא למעשה לכפותו לרדן בלילה אף שהנרות דולקות כי לא מצאתי חילוק זה בשום א' מהפוסקים עכ"ל.

אבל הש"ך בסק"ד שם יצא לחלוק עליו וכתב ולא ידעתי האין מביא ראיה לסתור דהא איתא בהדיא בש"ס בפ"ג דף ק"ד ע"ב דקונין ק"ס בלילה ואין דנין בלילה וכן מוכח בפירוש"ם ותוס' שם וכו' א"כ כיון דכתב בקובץ דאין קונין ק"ס בלילה אלא לאור הנר אלמא דדין אסור אפילו לאור הנר וכן נראה וכדמשמע מסתימת הפוסקים יעו"ש.

ובפתחי תשובה סק"ו הביא דהפמ"א ח"ג סי' ט"ו השיג ג"כ על הסמ"ע וכתב ע"כ דבר זה לא נאמר לא להלכה ולא למעשה וגם בתשובת שבוי"ח ח"א סי' קל"ט השיג על הסמ"ע וכן בספר בכור שור סנהדרין דף לר' ובתשובת בני"י סי' פ' מזה ועיין בספר בר"י האריך מאוד בענין זה יעו"ש.

והראני הרב זלמן וישון שליט"א דבשו"ת טוטו"ד הל' גרים סי' קי"א בסו"ד כתב דלהסמ"ע יועיל גירות בלילה כשדילקו נרות יעו"ש, ובספר משן חכמה פר' תרומה ד"ה ויקחו דהביא דברי הראב"ע בפרשת בהעלותך דאע"פ שאמרו דכל דברות שנדבר הקב"ה עם משה לא היה אלא ביום שנאמר ביום דבר וכו' בכל זה כשהיו הנרות דולקות היה כיום דבר עמו בלילה וכו' ובזה רמו למש"כ הסמ"ע דכשנרות דולקין מותר לרדן בלילה יעו"ש.

והנה אע"פ דבפוסקים הנ"ל מבואר ולא כהסמ"ע, אבל בפנים במשפט חור"ם סי' ה' אות ה' הביא דברי הסמ"ע והש"ך הנ"ל וז"ל ולע"ד אחרי המ"ר דברי הרב סמ"ע ז"ל נימוקם עם עצמו ושפיר יליף מדברי הקובץ ישן להחריף תחלת דין בלילה באבוקה דהרב סמ"ע ז"ל דייק בלישניה דהיינו ב' נרות דוקא ודינן כאבוקה כנודע אבל בנר א' אויל ומודה הרב הסמ"ע ז"ל דאסור ומייתי ראיה מרברי הקובץ ישן דאיייר בקנין סודר ומחיר לאור הנר דמש' אפילו נר א' ודייק שפיר מנה דכיון דכפ"י"ג מוכח דקונין ק"ס בלילה ואין דנין בלילה ושירותא דק"ס מפי' לה הקובץ ישן ע"י נר א' ש"מ דאין דנין בנר א' הא בשתי נרות שרי כנלע"ד באור דברי הסמ"ע ז"ל, ולא הוי ראיה לסתור אלא ראיה נכונה דמהשי"ס בפ"ג ליכא הוכחה דבשתי נרות איירי וליכא למילף מינה אלא דלא איירי בלא נר כלל דהא קאמר כותבין אבל יכול להיות בנר אחד ולהכי הוא דאין עושין דין והאריך להוכיח שם בדין קיום שטרות בלילה חילוק בין נר א' לב' נרות ויעו"ש ש'הביא דברי פוסקים דעודות פורים שעשאה בלילה לא יצא הכוונה שעשאה ע"י נר א' ואי איכא ב' נרות דהיינו אבוקה שפיר דמי ומה שדנו הפוסקים בזה יעו"ש והביא גם דברי השבוי"ח והפנים מאירות הנ"ל ודן בדבריהם ומסיק דיש מקום להקל בנרות וראה שם מש"כ דיש לדון בזה יעו"ש.

וא"כ נראה דאף דקיי"ל כהפוסקים דס"ל דשרי לקדש בלילה וכן עמא דבר מ"מ יש להוסיף סמך למנהגם אף לדברי הפוסקים האוסרים וכנ"ל, כיון שיש נרות ואבוקות בחופה ואע"פ גידולי הפוסקים ס"ל דל"מ וגם הסמ"ע לא כתבו רק להלכה ולא למעשה מ"מ לצירוף ודאי מהני. והרוחנו גם עוד רמו וטעם להמנהג ללוות את החתן ואת הכלה באבוקות.

## הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן ישראל, שלום ורב ברכה.

בביאור הלכה סי' ס"ב חידש שכ"ז שמועיל שאר לשונות היינו באותו מקום שמדברים בו ולא בשאר מקומות, ובקובץ בית אהרן ישראל גילון ע"ה כתב הגאון ר' זלמן נחמי' גולדברג שליט"א להעיר כזה. ורציחי לדון בדבריו.

ראשית כמה שכתב בדברי הריטב"א ריש נדרים שהריטב"א כתב דהא דמהני כנינויים היינו דוקא אם מדברים כן באותו מקום, וכתב הגאון הנז"ל דזה דוקא ככה"ג שכל הלשון הוא לשון הקודש ורק תיבה אחת בלשון אחר שאז רק באותו מקום שמדברים כן מהני, ולענין זה אינו הא הריטב"א כתב בסוף דבריו ומסתברא דלשון לע"ז וער"ב וכד"ב כנינויין חשיבי לאסור בהן, משמע שדינם כנינויים שרק באותו מקום מהני, ובאותו מקום הרי את כל הנוסח אומר בלשון לע"ז ולא רק תיבה אחת ודברי הגאון הנז"ל צ"ע.

ומה שהקשה הגאון הנז"ל מדברי הירושלמי ריש נזיר שהאומר שאוכיז פת אהא נזיר נזיר הרי שגם לשון שאין מדברים אותו נחשב לדיבור אם החליט אדם בעצמו שכן יהי' דיבורו. וע"ש שכתב דאולי הבבלי והירושלמי פליגי, ונראה שבאמת כן הוא, דהנה ישנו ירושלמי מפורש דלא כהריטב"א ע"י ירושלמי נזיר ה"א ובירושלמי נדרים ה"ב. ר"ש ב"ל אמר לשון אומות הוא כגון אילין ניוחתי דינון קריין לחשפא כספא אמר ר"י נרנין הדברים במקומות אחרים אבל במקום שקוראין לנזיר נזיק כן אני אומר נזיר פסילים לא יהא נזיר כו'. וע"י פני משה שמבאר בהדיא דכנינויין מהני אף במקום שאין מדברים כן, ודלא כהריטב"א, וראיתי בהגהות הירושלמי מהגור"א יפהן זצ"ל, שכתב דייל דהבבלי והירושלמי חלוקים בזה דהנה הירושלמי מבואר דדרשינן כנינויין מקרא וא"כ ע"כ שנתחדש בזה שגם במקום שאין מדברים כן מהני אבל לדעת הבבלי שכתבו כל הראשונים בד' ג' בנררים להוכיח דאי"צ קרא לכנינויים ע"כ דבאמת מהני רק באותו מקום וע"כ לא נתחדש בכנינויים מיד, אבל באמת לא מועיל אלא באותו מקום את"ד, וע"ש. ומעתה הירושלמי אויל לשיטתו במה דס"ל דכנינויים מהני אף במקום שאין מדברים כן ה"ג ס"ל שאם החליט האדם בעצמו שכן יהי' דיבורו מהני, והאמת דלכאורה כן מוכרח דהבבלי והירושלמי חלוקים בזה דהנה בירושלמי נזיר שם איתא, מה קן קיימין אם במתכוין לזיור אפי' אמר שאוכיז פת אהא נזיר נזיר אם בשאינו מתכוין לזיור אפי' שהוציא נזירות מפיו לא יהא נזיר כו' אלא כי כן קיימין באומר אחד מכל הלשונות הללו נזרות אם חופש אחד מהן נזירות תחול עליו נזירות, ואם לאו לא תחול עליו נזירות כו' ע"כ הירושלמי. והיינו דפרין מ"ש דוקא לשונות אלו מהני הא אפי' אם יחליט אדם לשון לעצמו שכן תחול נזירות מהני והירץ דהא דבעינן דוקא כינויים אלו היינו דוקא ככה"ג שעשה תנאי שלא תחול נזירות אלא אם יש במשמעות לשונו לשון נזירות, אבל בל"ז מהני אף בממציא לשון לעצמו וכאומר פת, ומעצם זה שלא העמידו בבבלי בשום מקום לדינא דכנינויים ככה"ג ע"כ דלבבלי אינו כן, ולדעת הבבלי אף בלא תנאי לא מהני שממציא לשון לעצמו, וא"ש דהבבלי לשיטתו והירושלמי לשיטתו.

ועיין קרן אורה ריש נדרים שכתב הירושלמי דפת אינו כהבבלי דהא למ"ד לשון שבדו להם חכמים הם תקינו הכי לכתחילה למימר ככוונה לשם נזירות ואפי' דוקא הני לישני יהוי מעין לשון תורה קצח אבל מה שעושה יחיד לעצמו לא כלום הוא עכ"ד וזה אינו הכרח דהא גם בירושלמי ישנו מ"ד דהוי לשון שבדו חכמים וכיוצא שאמר בהדיא דרק לשונות אלו מועילים כדאייתא שם ארי' לשונות שבידו להן ראשונים אין רשות לביורייה להוסיף עליהן, אבל ממה שכתבתי למעלה מוכרח דהירושלמי והבבלי חלוקים בזה וכמ"ש.

אמנם מה שהבאתי בשם הגאון ר' אהרן יפהן זצ"ל דתליא פלוגתא זו בפלוגתא אם בעינן קרא לכנינויים לענין לא תליא זה כזה, דהנה הר"ן נדרים ד' ג' כתב בהא דקרא אתי לידות ולא לכנינויים וז"ל ולי"ג כנוי נזירות כנויות דממ"נ לאו מקרא נפקי דאי לשון נכרים הם לא צריכי קרא ואי לשון חכמים הם היכי נפקי מקרא, עכ"ל, ולדעת הירושלמי לבא' באמת תיקשי היכי נפקי מקרא למ"ד לשון שבדו חכמים.

הנה בפ"י הא"ש הוסיף עוד דא"א דקרא אתי לכנינויים דאי"כ אין נפקי מחד קרא גם ידות וגם כינויים, ובדעת הירושלמי באמת תיקשי קושיא זו, ואף שבירושלמי לא מוזכר רק כינויים הא ע"כ גם לידות נפקי מהתם דאם לא כן מג"ל הוא ורק דחרא מינייהו נקט וכמבואר במפרשי הירושלמי וע"י במראה הפנים שם.

ואשר נראה בביאור דעת הירושלמי דס"ל דמה שנתחדש בקרא הוא דלא בעינן לשון אלא רק ביטוי וממילא גם יד מהני וגם כינוי, וע"כ אפשר ללמוד שניהם מחד קרא, וכן א"ש דנפקי מקרא אף למ"ד לשון שברו חכמים, ועכ"פ מתבאר שאין איזה קרא מיוחד שמחדש רק כינויים וא"כ א"א לשאול מה החידוש בכינויים ולומר דע"כ החידוש דאף שלא באותו מקום מהני, וע"כ הדירושמי למד זאת מסברא ולא דזה חידש קרא דכינויים ודו"ק.

ועיקר הדבר דהבבלי לא ס"ל כהירושלמי בזה כן מוכח דעת הרמב"ם פ"א מניירות הל' ח', פ"ב משבועות הל' ה' ופ"ז מגדרים הל' ט"ז דס"ל דכינויים בעינן אותו מקום.

והנה בגליון ע"ז הוסיף להעיר ברברי הבה"ל הרב דוד אהרן ברוימן שליט"א, וכתב שגוף הדברים שכתב הבה"ל לא מובנים דמ"ש דאין מדברים בלשון זו באותו מקום הרי בכל אופן מחשיבים לשון זו ללשון וכו' והאר"ך בזה, ולא ידעתי מנא לי' שדין לשון נקבע ע"פ מה שהאנשים מחשיבים זאת ללשון יתכן שלשון הוא דוקא לשון המדוברת וזה גם מסתבר ולכן אם באותו מקום אין מדברים כן אין לזה דין לשון ומה שכתב שתלוי אם הוא בקי בכל הלשון או לאו ג"כ לא ידעתי מה הסברא בזה אם יש לזה דין לשון והוא מבין מה שמוציא מפיו הרי מהני ומ"ש אם בקי בלשון זו או לאו, מה יתן ומה יוסיף בקיאות שלו לדין לשון, ודברי הרב הנו"ל צ"ע.

ומה שהקשה הגאון ר' זלמן נחמ"י מהא דכותבים בגט בארמית אף במקום שאין אנשי אותו מקום מכירים אותו י"ל דלענין זה נחשב לשון ארמית כלשון הקודש דככ"מ מהני דיש ללשון ארמית דין לשון בעצם וכמו שכתב הרמ"א בס"י קכ"ו סעיף א' דארמית ולשון הקודש נתנו כסיני ודו"ק.

ובעיקר דברי המשגיב ראיתי בס' הזכרון להגר"י הוטנר ס"י כ"ט שם שהקשה ברבריו, מהא דאמירת הכהן לסוטה ויודיו מעשר שדינים של שני אלה בבית המקדש וזה דוחק לומר שזה תלוי מה הלשון המדוברת בבית המקדש, וע"ש שכתב שהקשה קושיא זאת להחפץ חיים, ואשר נראה בזה, דכ"ז דבעינן שיהא הלשון כן באותו מקום הוא בק"ש דבעינן דין לשון דאם לא כן הרי לא קרא ק"ש אלא אמר עניני ק"ש, וכן בנדר י"ל דבעינן נוסח לאסור את הדבר המותר ובלא נוסח ולשון לא מהני, משא"כ כפרשת סוטה העיקר שהאשה מבינה את המטר שצריך להעביר הכהן אליה ואין דין נוסח, וכן הוא בבידוי ואשר ע"כ לא שנא אם יש דין לשון או לאו.

ובדעת הריטב"א ה"י נראה לומר להיפך, והוא דהנה יסוד דין שבועה הוא שאומר לשון בטוח שדין הוא שאם אמר בלשון בטוח שלא יעשה או שיעשה עשה מסוים צריך לעשותו, ואף בנדרים י"ל כן שמלבד האיסור חפצא שעושה יש דין על הגברא שלא יעבור על מה שדיבר ועי' ר"ן נדרים ד' י"ח ועי' לשון הרמב"ם בס' המצוות מצות ל"ח קנ"ז שכן משמע ויש להאר"ך בזה ואכ"מ, ועכ"פ אם נגים הדברים הרי י"ל דלהכי בעינן שיהא כן הלשון באותו מקום שאם לא כן לא נחשב הדבר ללשון בטוח, ודו"ק.

בברכת התורה

שלמה ליפשיץ - ירושת"ו

## אמירת ברוך הבא אחרי שפוך המתך

כבוד המערכת המכובדת והיקרה "מכון בית אהרן וישראל", שלום וברכה!

תשואות חן להעבודה המושקעת של יצחק י. שור במדור מנהגי רבותינו הקה"ט מסטאלין - קארלין לחדש ניסן וחג הפסח, רצייתי להוסיף דבר מה, בענין אמירת "ברוך הבא" לביל פסח לכבוד אלי' הנביא זל"ט באמירת שפוך חמתך, ונהוג במשפחתנו מסבי הרה"ח ר' חיים בער כהן ז"ל וויסאצק - ירושלים, שהי' מסיים... מתחת שמי ה' ברוך הבא! והיה מצרף ומחבר את ה"ברוך הבא" ביחד עם סוף של שפוך חמתך, ביחד עם הנוסח המקובל.

וכן כשבקרתי פעם אצל החסיד הישיש ר' יצחק ליב טורקניץ ז"ל פלאטניצע - ארה"ב, ביקשתי לשמוע ממנו נוסח של שפוך חמתך וכו', וגם הוא סיים באמירת ברוך הבא!

ויהי"ר שנוכל בקרוב להכריז ברוך הבא, לכשיבשרנו על ביאת משיח צדיקנו בב"א.

יהודה דוד כהן - עית"ק צפת"ו

## תקוני סופרים

### בענין נפילת אפים בבית הכלה

בספר "אוצר י"ד החיים" (לה"ר ישכר דוב אבד"ק בוסקא ז"ל) סי' שמ"ו מובא דבר חשוב ומענין מאד, אבל סתום במקצת המ"מ של הספרדים המביא בשמם, וז"ל:  
[עי' גם באות תתפ"ו בסופו]

עיין ב"י בהלכות סוכה בשם הר"ן וכן מצאתי בתשו' גאוני קדמאי שגם אם מתפללין בבית הכלה כל ז' ימים אין נופלין על פניהם. עכ"ל.  
הרי לנו כאן ההלכה החשובה שגם כלה פוטרת מאמירת נפילת אפים ולא רק חתן, אבל לא ברור כאן ג' דברים.

(א) ביאור הר"ת, ב"י, האם זה בית יוסף או איזה ספר אחר?

(ב) בשם הר"ן, איזה מקומו כבודו של הר"ן?

(ג) איזה מקום כבודם של תשובות גאוני קדמאי שמצא שם את ההלכה החשובה שגם כלה פוטרת מנפ"א.

חקרתי וחיפשתי בהרבה ספרים ולא יכולתי להגיע למקור הנכון ופיענוח האמיתי, עד שהקב"ה אינה לידו ספר "שו"ת הד"ר" (מהר"ר יחיאל מיכל ז"ל מעיר זבריוא, מעיר מולדתו ינונוב, סי' כ"ט סוף אות צ"ה) שכתב בזה"ל:

וראיתי בתשובה גאוני קדמאי נקרא שעת"ה בערות גאון אחד דמשמע משם סי' של"ו דגם במקום כלה אין אומרים תחנון וכמ"ש הר"ן פ"ב דסוכה לענין ז' ברכות. עכ"ל.

הרי לנו כאן מראה מקום יותר מדויק, בתשובות הגאונים שערי תשובה סי' של"ו, וגם דברי הר"ן בפ"ב דסוכה לענין ז' ברכות (לא לענין נפ"א בכלה). ומקודם נעתיק גם את דברי השערי תשובה הנוגע לנו.

וששאלתם טעם בימי ניסן וכו' אין מונעין חכשיטין מן הכלה כל שלושים יום, וידע, ועל זה בבית החתן והכלה אין נופלים על פניהם, ובבית האבל וכו'.

ואעתיק מקודם גם את דברי הר"ן בפ"ב דסוכה (דף י"א ע"ב בסופו) ז"ל:

וכך נוהגים היום לברך ברכת חתנים בכל אחת מבתי החתונה כל זמן שהחתן או הכלה הם שם. עכ"ל.  
ולהשלמת הענין נביא את לשונו של בעל "הערות ופי' על תשובות הגאונים" (מאת הרה"ג מו"ה דוד לוריא ז"ל, שהוא המחבר ג"כ של "ביאור הרד"ל" על פרקי דרבי אליעזר) וז"ל בעמוד 111 הנדפס בתחילת הספר לפני התשובות.

בבית החתן והכלה אין נופלין על פניהם. משמעות לשונו דהחתן או הכלה קאמר, וכדעת הר"ן פ"ב דסוכה, שהבאתי בס"ד בביאורי לפרקי דרבי אליעזר פט"ו, אות ל"ב לענין ז' ברכות [שמדברי הר"ן נראה שסובר דאף בבית שהחתן לבדו או הכלה לברה בו מברכין ברכת חתנים], וה"ה לענין נפילת אפים, אבל באו"ח סי' קל"א הוכיחו הפוסקים בלשונם רק בבית חתן.

דברי פסקי הר"ן אלה מובא גם בבית יוסף אהע"ז סי' ס"ב עיי"ש. מכל הנ"ל הרי לנו לפענ"ד ביאור נכון ופשוט בדברי בעל "אוצר י"ד החיים" כלהלן:

(א) ביאור הר"ת ב"י, הוא באמת "בית יוסף" ומקום כבודו הוא באבן העזר בהלכה של אמירת ברכת חתנים בבית החתן והכלה. היינו אצל החתן לחוד וגם אצל הכלה לחוד, כי כך משמע הלשון "החתן והכלה".

(ב) דברי הר"ן, מקומו נכון, בפ"ב מס' סוכה וגי' רק בענין ז' ברכות כהנ"ל.

(ג) תשובות הגאונים ג"כ ברור שהוא בשערי תשובה סי' של"ו.

מסקנא דמילתא הוא: שהחידוש של ההלכה שבבית הכלה אין נופלים על פניהם, מקורו טהור בהערות על תשובות הגאונים מהרה"ג ר' דוד לוריא ז"ל, ויסודו וראייתו מדיוק הלשון של הר"ן במס' סוכה, וכפי שמפורש בשו"ת הד"ר.

לפי"ו מש"כ בעל "אוצר י"ד החיים" בשם "ב"י בהלכות סוכה" אינו מדויק, כי הבי"י הוא בהל' אבן העזר, ולא לענין נפ"א אלא לענין ברכת חתנים. וכמ"כ גם הציון להר"ן ג"כ הוונה לענין ברכת חתנים. ומה שכתב "שמצא בתשו" גאוני קדמאי" ג"כ אינו נכון, כי שם אינו מפורש הלכה זו, אלא בהערות שם מדייק ממשמעות לשונו "החתן והכלה" ומסתמך על הר"ן הג"ל, דרו"ק וחב"ן.

ואם שגיתי והוא רחום יכפר עון

### אפרים פישל שמיין

מח"ס גיילי אפרים, עבודת אפרים בני ברק

## בענין מסתפק משמן שכנר ביו"ט לצורך אכילה

לכבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל" שלום וברכה!

בגליון הקודם (ניסן אי"ר) במדור תיקוני סופרים כתב הרב שלמה אלברט שליט"א בדברי השער הציון ס"י תקי"ד אות ט"ו שכתב דו"ל "ועיין באליהו רבא שמביא בשם אגודה דאם לוקח שמן כדי לאכול מותר דכיבוי זה צורך אוכל נפש הוא אמנם מכמה פוסקים לא משמע הכי ע"ש ועיין בפירוש רבינו חננאל דמשמע ג"כ לאיסור, וצ"ע למעשה", עכ"ל. וכ' הרב הג"ל שלא מצא שום ראייה בדברי רבינו חננאל ולכן כתב להגיה רש"י במקום רבינו חננאל דברש"י מפורש לאיסור שכתב בביצה כ"ב ע"א ד"ה המסתפק הנוטל ממנו ואוכל, חייב משום מכבה וכיבוי אפילו ביו"ט לא אישתרי עכ"ל. הרי מבואר ברש"י שאסור ליטול ממנו לאכילה.

ונראה להצדיק את הצדיק וא"צ להגיה בדבריו הקדושים, והאליהו רבא הביא דברי האגודה פ"ב דביצה שכתב דו"ל המסתפק חייב משום מכבה כשבת מיירי דאילו ביו"ט היה יכול לכבות ולהסתפק השמן עכ"ל וכתב ע"ז הא"ר דכן יש לפרש דברי רש"י דהמקשן פריך על מה שהטה כדי לכבות בלא צורך להסתפק ולא מייתי דין המסתפק אלא ללמוד מינה דכשנוטל שמן הוא מכבה עכ"ל, וכונתו דאע"ג דרש"י כתב בד"ה חייב משום מכבה וכיבוי ביו"ט לא אישתרי אין כוונת רש"י דמסתפק חייב ביו"ט משום מכבה אלא כוונתו לבאר דברי המקשן דכיון דמסתפק חייב משום מכבה והיינו בשבת אלמא דנוטל שמן הוא מכבה א"כ כאן בעובדא דשמעיה דעולא דזקן הנר כדי לכבותו לא כדי להסתפק הוא כיבוי וכיבוי ביו"ט לא אישתרי, וא"כ ניתא מה שלא הביא השער הציון להוכיח מדברי רש"י, אבל מדברי רבינו חננאל הוכיח שסיר דרבינו חננאל הזכיר בדבריו איסור דמסתפק לגבי יו"ט שכתב דו"ל וכיון דבשבת חייב פשטינן מינה דביו"ט נמי הזוקף כמסתפק הוא והמסתפק אסור משום מכבה וכיבוי אפילו ביו"ט אסור עכ"ל מדכתב והמסתפק אסור משום מכבה וכיבוי אפי' ביו"ט אסור משמע דאסור נמי במסתפק ולכן כתב השעה"צ שבפירוש רבינו חננאל משמע לאיסור, ואע"ג שרבינו חננאל לא הזכיר בפירוש דמיידי במסתפק כדי לאכול ממנו מ"מ יש להוכיח כן מדלא חילק בין מסתפק לאכילה למסתפק ממנו לשאר דברים משמע דס"ל דאסור בכל גונוי או י"ל דסתם מסתפק משמן היינו לאכילה, וכן צ"ל בא"ר שכתב שעבודת הקודש ורבינו ירוחם ס"ל לאיסור ושם נמי אינו מבואר להדיא דאסור בנוטל לאכול ממנו אלא כתבו שהמסתפק חייב משום מכבה אלא ע"כ כמ"ש מדלא חילקו או שסתם מסתפק היינו לאכילה א"כ ה"נ יש להוכיח מרבינו חננאל.

ואגב יש להקשות אמאי נסתפק בזה השעה"צ וכתב וצ"ע למעשה, הרי כיבוי ביו"ט לצורך אוכל נפש מותר כמבואר בס"י תקי"ז סעי' ד' ד"כשם שמוחר להבעיר משום אוכל נפש כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש והרי זה כמניח בשר על הגחלים וכן נהגו" וכן בס"י תקי"ד סעי' א' כתב הרמ"א שאם א"א להציל או לבשל הקדירה בענין אחר מותר לכבות, הרי דהותר כיבוי אפילו במכשירי אוכל נפש וכ"ש הכא דהוי אוכל נפש גופא ואמאי נסתפק כאן לאסור בזה, וכמו כן יש להקשות על העבודת הקודש ורבינו ירוחם שכתבו ג"כ שמכבין את הבקעת להציל הקדירה אם א"א בענין אחר ואפי"ה כתב הא"ר דסכיבא להו דמסתפק לאכול ממנו אסור, וצ"ע.

וראיתי בהערות על האגודה שם שעמד בזה הגאון ר' אלעזר כריחל שליט"א וכתב לתרץ שהשמן שבנר אסור משום שהוקצה למצותו ולכן אסור לכבותו ע"מ לאכלו, ועדיין צ"ע דתירוצו זה ניחא בנר שהודלק לשם מצות הדלקת נר יו"ט אבל נר שהודלק לא לשם מצות הדלקה יאה מותר וחילוק זה נוכח במג"א סי' רע"ט ס"ק ב' עיי"ש, ובשמירת שבת כהלכתה (פרק י"ג בהערות אות מ"ח) כתב בשם הגר"ש אויערבאך וצ"ל דשאני שמן שבתך הנר והוקצה להדלקה לאו כל כמיניה לשנות דעתו לכבות מפני ששינה דעתו ורצה לאכול משא"כ לגבי כיבוי התנור הרי הודלק כדי לאפות לחם וכיון שהאש הגדולה מפסידה את הלחם שפיר דמי לכבותו, ודבריו צ"ע דהא בס"י תקי"ד ע"ג' כתב הרמ"א ויש מתירים לחתוך נר של שענה באור דהיינו שמדליקים גם למטה כדי לקצרה וכן נוהגין, ועיי"ש במג"א ס"ק ח' שמתור לקצרה אפילו לא ע"מ שידלק אח"כ, אלמא דלא אמרינן דהוקצה הנר להדלקה ויכול לשנות דעתו ולקצרה אפילו לתשמיש אחר, וצ"ע.

שוב מצאתי באור זרוע (ח"ב סי' כ"ח) שהביא בשם תוס' ריב"א דביו"ט מותר אפי' לכתחילה להסתפק לאכילה משמן שבנר הדולק כשי' האגודה, וכתב ע"ז שהר' ברוך ב"ר יצחק רצה להביא ראיה לזה מגמ' דביצה (כ"ג ע"א) דאמר' קיטורא שרי וקמפרש רב אשי דהיינו לעשן ואע"ג דמכבה מ"מ שרי מידי יהוי אבישרא אגומרי אלמא דכיבוי לצורך אכילה מותר, ודחה שם דאניה ראייה דהא דהותר כיבוי לצורך אוכל נפש ה"מ היכא דלא אפשר אבל היכא דאפשר לא, דהכי אמרי' בשבת (קל"ד ע"א) אין ממתקין את החרדל ביו"ט ופריך אביי מ"ש מבישרא אגומרי דשרי ומשני רב יוסף התם אפשר הכא לא אפשר ומירשי' התם לא אפשר לצלות מעיו"ט דביומיה שביחא טפי אבל חרדל אפשר למתקן מאתמול ולכן לא שרי לה כיבוי אע"ג דהוא לצורך אוכל נפש וא"כ ה"ג לענין להסתפק משמן שבנר הדולק לא הותר ביו"ט משום דאפשר ליקח ממנו מערב יו"ט או קודם הדלקה וכיון שאפשר לא הותר כיבוי ביו"ט, וכוה מיושב קושייתנו דשאני מסתפק משמן שבנר מבשר ע"ג גחלים ולהציל הקדירה.

### הלל שמואל מנרל

ביתר עילית

## בית יוסף חו"מ סי' שלא סעיף ה'

ספר דרכי משה הארוך הוא חיבורו של הרמ"א, ואילו דרכי משה הנדפס בגליון הטור אינו אלא יצירת המדפיסים המאוחרים שקיצרו וקטעו מדבריו בספרו הנ"ל, כמו שהאריך לבאר הרה"ג ר' חיים שלמה רוזנטל שליט"א במבוא לספר דרכי משה השלם בהוצאת מכון ירושלים [ושוכ במהדורה החדשה של הטור בסוף כרך א' של חו"מ].

דרכי משה על הגליון של חושן משפט ואהע"ז במהדורה החדשה של הטור (מפעל הטור - מכון ירושלים) היא עריכה מחודשת שנעשה ע"י הרב הנ"ל, שתיקן הישגים, וגם הוסיף ושיבץ לתוכו קטעים חדשים שליקט מתוך דרכי משה הארוך.

אין מקום לערער על מלאכה מפוארת זו, כל לומד ומעיין בשבחה יהללו, אמנם שגיאות מי יבין, וראיתי לערוך במקום שנראה לי טעות.

בחז"מ סי' שלא סעיף ה' כ' הבי"י, גרס' בירושלמי בפרק הנזכר בני טבריה... וכתבו נמוקי יוסף ועי' בתשובת הריב"ש שכתבתי בסוף סימן של"ב, ע"כ.

במהדורה זו הציבו אות ב לציון הר"מ בתוך הדברים, וכ"ה שם "ועיין בתשובת הריב"ש (ב) שכתבתי בסוף סימן של"ב".

ובד"מ על הגליון שם נמשך כך (ב) סימן תע"ה על חזן שרוצה לפטור עצמו ממש וכו'.

ז"א, לפי שילובו של הד"מ עם הבי"י, נראה כאילו כוונת הר"מ לפרש ולפרט כוונת הבי"י בציונו לתשו' הריב"ש כאן, לענין חזן הרוצה לפטור עצמו ממש.

אמנם עי' בספר אגרות משה חו"מ ח"ב סי' נ"ז, מבאר כוונת ב"י בע"א, והוא שכדברי הריב"ש שם מבואר שלו גירסא אחרת כדברי הירושלמי הנ"ל, עיי"ש.

אמנם כשנעניין בס' ד"מ הארוך אינו כן, כי לא כ' כלל לשון הבי"י, רק הביא דברי הנמוקי יוסף בשם הירושלמי, ושוב כתב: וכתב ריב"ש סימן תע"ה על חזן וכו'. ע"כ.

ולפ"ז אינו שילוב כלל למש"כ הבי"י, ואינו סותר את דברי האג"מ הנ"ל, ודברי האג"מ נראה יותר כי מה שהעתיק הד"מ בשם הריב"ש אינו קשור כ"כ למש"כ הבי"י, ומה שמבואר בהמשך דברי הריב"ש בגיורת הירושלמי הם הם הדברים שעוסק בהן הבי"י, וכפי האג"מ ואכמ"ל.

ובכלל אין מטרת הד"מ לפרש ולפרט הציונים שציין הבי"י, אדרבא א' מתועלותיו הוא להביא דברי הבי"י בקצרה כפי מה שכתב בהקדמתו.

## מור הו"מ סי' של"ב פ"א

בית יוסף שם

כתב הטור [סי' של"ב ס"א]: האומר לשלוחו צא ושכור לי פועלים... ואם אמר לו בעה"ב בגי' והוא שכרם בארבעה, אם אמר להם שכרם עלי נותן להם ארבעה וחוזר ונוטל מבעה"ב מה שהנהגו. וכתב הרמ"ה דוקא עד ארבעה אבל יותר אינו נוטל מבעה"ב ואפי' שהמלאכה שוה יותר שלא יהא עושה סחורה בפרתו של זה, ע"כ.

והפי' הפשוט בדברי הרמ"ה הוא, שכשהתנה בעה"ב עם השליח בארבעה וכן נתן להם, אינו נוטל מבעה"ב יותר אף שמלאכתם שוה יותר שאינו נוטל מבעה"ב יותר ממה שנותן לפועלים, שאין אדם עושה סחורה בפרתו של חבירו, וכן פי' כל המפרשים הד"מ, והטמ"ע (ס"ק ב') וכפי' הפרישה, וכן פי' הבי"ח והש"ך.

ואמנם הבי"י פי' בע"א שלכאור' אינו כפשוטו, שכך פי', דדווקא כשלא הוסיף על דברי בעה"ב אלא רביע הוא שנוטל מבעה"ב מה שהנהגו, אבל אם הוסיף טפי אינו נוטל מבעה"ב.

ביאור דבריו, שבאמת השליח התנה עם הפועלים על יותר מארבעה, ובכ"ז אינו נוטל מבעה"ב מה שהנהגו יותר מארבעה, כיון שלא התנה עמו אלא על ג', דרק אם לא הוסיף על דברי בעה"ב רק רביעית, אבל אם הוסיף יותר מרביעית אינו נוטל אלא עד רביעית.

וזהו פי' דחוק, וגם דברי הרמ"ה לא מוסבר היטב לפ"ז כמו שהק' הבי"י עצמו וז"ל: "ומ"ש שלא יהא עושה סחורה בפרתו של זה אינו מתיישב יפה לפ"ז, דבפי' המפקיד (לה): דאיתמר האי לישנא במתני' דהשוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר ומתה כדרכה ישבע השוכר שמחה כדרכה והשואל ישלם לשוכר, שיך שפיר למימר הכי שהשוכר זוכה בדמי פרתו של חבירו, אבל הכא שליח זה אינו זוכה בשום דבר שאינו נוטל מבעה"ב יותר ממה שנותן לפועלים".

ועי"ש שיישב בדוחק: "וצ"ל דמסתמא הפועלים מחזיקים לו טובה שאע"פ שבעה"ב לא אמר לו לשכרם אלא בגי', שכרם הוא בארבעה או בחמשה, ולהאיא טובת הנאה קרי סחורה" עכ"ל.

ועוד שם נדחק בטעם הדבר: "דכיון דתלמודא נקט ואזל איהו אמר להו בארבעה, אית לן למימר דדווקא עד ההוא שיעורא הוא דנוטל מבעה"ב אבל טפי לא, מההוא טעמא שלא יהא עושה סחורה בפרתו של זה".

וכל הרואה יפלא על דוחק זה ולמה לא פי' כפשוטו כפי' הראשון שכתבנו שהוא פי' הר"מ וכל המפרשים אחריו כנ"ל.

וכי"כ הדרישה ע"ד הבי"י: "ודבריו דחוקים מאד ולא ידעתי מה דחקו לכל זה ולמה לא פירשו כפשוטו וכמו שכתבתי בפרישה". ועי"ש שנדחק ליישב מה הי' קשה להבי"י שפי' כן ודוחה את הקושיא.

גם הר"מ כי ע"ד הבי"י שפי' בדברי הרמ"ה פירושים דחוקים, וכן הבי"ח והש"ך דחו פירושו.

ובעזוה"ת נראה שזכיתי להכין מה שדחק להבי"י לפרש כן ולא כפי פשוטו, והוא כשנתבונן בדברי הבי"י בהעתיקו לשון הטור שונה ממה שלפנינו, בהוסיפו תיבת "וחמשה" וכך העתיק (בתחילת הסימן) האומר לשלוחו... ואם אמר לו בעה"ב בשלשה והוא שכרם בארבעה "וה" [וכו'] עד ותערומתם על השליח. ע"כ.

ומאחר שהי' בגירסתו בלשון הטור שהשליח שכרם בארבעה או "בחמשה" ע"ז כ' הטור שאם אמר שכרם עלי... וחוזר ונוטל מבעה"ב מה שהנהגו ומוסיף הרמ"ה דוקא עד ארבעה אבל יותר אינו נוטל מבעה"ב, וז"א שהרמ"ה קאי על מש"כ קודם ששכרם השליח בארבעה "או בחמשה" ובכ"ז נוטל מבעה"ב רק עד ארבעה א"כ שפיר יש לפרשו שאפי' שכרם בחמשה אינו נוטל יותר מ' זהו מה שדחק להבי"

לפרש כן ולא כפי המפרשים שהוא פשוט לפי גירסתם אבל אינו פשוט לפי גירסתו בדברי הטור. וצריך לשנות לפי גירסת הבי"ג גם בהמשך לשון הטור כמה שכתב שכשהשליח אמר להם שכרם עלי נותן להם ארבעה צריך להוסיף נותן להם ארבעה "או חמשה" (אלא ששם לא העתיק הבי"ג מלשון הטור שגראה כן להדיא, אבל פשוט שכן הי' בגירסתו).

גם מדברי הבי"ג [שהזכרנו לעיל] נראה להדיא שכן הי' גירסתו [ולא במקרה הוא] שכן ז"ל הבי"ג: וצ"ל דמתמא הפועלים מחזיקים לו טובה שאע"פ שבעה"ב לא אמר לו לשכרם אלא בג' שכרם הוא בארבעה "או בחמשה", ולמה הוסיף ששכרם בארבעה "או בחמשה" ומוכרח שכן הי' גירסתו [והנה שם העתיק הפרישה דברי בי"ג אלו כלשונו וצע"ק].

וכשנתבונן עוד נראה שזו עצמו הכרח לפירושו שפי' בדברי הטור, שהרי באמת על הטור עצמו יש להקשות למה שינה הטור מלשון הגמ', שהרי בגמ' לא מוזכר אלא ששכרם בארבעה וא"כ למה הוסיף או בחמשה [לפי גירסתו], וזה גופיה הכרח לפרש כפירושו שלכן הוסיפו הטור כדי להביא ע"ז דברי הרמ"ה, שזה פי' כששכרם ביותר מארבעה בכ"ז אינו חוזר ונוטל מבעה"ב יותר מארבעה אף שהוציא כן להפועלים ודו"ק.

וצריך קדוק במהדורה של הטור שהי' לפני הבי"ג, כי יתכן ששם נמצא כגירסא זו, רק שהמגיחים לא הרגישו בזה. אלא שלפלא שלא הי' גירסא זו לפני הד"מ ושאר מפרשים אחריו, שכולם תמהו על דברי הבי"ג ואין מיישב, וצע"ק.

### ב"מ דף לה ע"ב

ובדרך אגב אעירה שעל דברי המשנה שהזכרנו ב"מ לה: כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו, סומן ציון לדברי הרעק"א בגליון הש"ס [בדפוסים שלנו דפוס וילנא] ואין לפנינו גליון הש"ס בעמוד זה כלל, ולא נחברר לי אם הטעות הוא הציון, או שנשמט בטעות דברי הגליון הש"ס שם.

### השושנתא שנכספר מאירת עינים - סמ"ע

רגילים אנו, שהשושנתא [כזה \*] שנדפס בתוך הסמ"ע, הם במקומות שהסמ"ע מתייחס לדברי העיר שושן (הלבוש), ובנתנית טעם שכן שושנתא הוא מלשון עיר שושן.

ובדרך זה נטו גם במהדורה החדשה של "מורשה להנחיל", וכך כתבו במקראה: "הלכנו בעקבות המהדורה הראשונה, ושמו שושנתא במקום שמתייחס לעיר שושן".

אמנם לא כן הי' הסמ"ע בעצמו בהקדמתו, שכן כתב שם (בסוף ההקדמה ד"ה גם עשיתי) "גם עשיתי ציון וסימן כמין שושן בצד הסמ"ע במקום שהיה לי ויכוח עם הגאונים עם מהרי"ק (-הבי"ג) ומור"ם (-רמ"א) ומהרמ"י (- עיר שושן הלבוש) ז"ל הן בפירוש הן בדינים".

הרי שהשושנתא מתייחס בכל ויכוח, בין אם הוא ויכוח עם הלבוש ובין אם הוא ויכוח עם הבי"ג או הרמ"א [וגם בהתייחסו לעיר שושן נראה מדבריו שהוא רק במקום שהיה לו ויכוח וחולק ע"ד, ולא כשמביאו ומסכים עמו].

הן אמת שלא מצאתי שושנתא רק במקומות שמתייחס לעיר שושן, ולא במקום שחולק על הבי"ג או הרמ"א. נראה שגם המרפסים טעו כך, והשמיטו השושנתא במקומות שבהם אינו מתייחס לעיר שושן אבל חולק על הבי"ג או הרמ"א, ויש א"כ לעיין היטב במהדורות קודמות.

### השער שלפני רב אלפס

בשער הרי"ף (בשי"ס שלנו - וילנא) כתוב כך: (יא) חדושי אנשי שם כוללים... ודרך תמים (מס' תמת ישרים) (כולל הגהות מהרבה גאונים ומכללם הגהות רבינו בצלאל אשכנזי בעל שמ"ק והאר"י ז"ל וגדולת מרדכי) להג"מ ברוך דוד גנצון ז"ל יש כאן טעות וכך צ"ל... בעל שמ"ק והאר"י ז"ל. וגדולת מרדכי להג"מ ברוך דוד גנצון ז"ל. הסוגר אינו על מקום הנכון כי גדולת מרדכי אינו נכלל בתוך פי' תמת ישרים והוא חיבור נפרד שנכלל בחדושי אנשי שם, והכן).

יוחנן בר"ג כריזל

כולל "כתר שושנים" - ירושלים

## מדרש תנחומא בשלח מיסקא י

עשרה ניסים נעשה להם על הים: נבקע להם הים ונחלק כמין כיפה שנאמר (חבקוק ג) נקבת במטיו ראש פרזיו וגו'. ונחלק לי"ב שבילים, שנא' ונטה ירך על הים ובקעהו. וכו'.

וקשה מה הילפותא השניה, איך ילפינן מ"ונטה את ירך" שנחלק לי"ב חלקים. ובשלמא הילפותא הראשונה ביארו במפרשים ד"נקבת" הוא כמו לשון נקב, והיינו שנעשה כמין נקב בים סוף וזהו כמין כיפה שהיה גג להבקיעה. ואמנם הרמב"ם בפיה"מ כשמביא ענין יי ניסים לא הביא נס זה השני.

ולולי דמיסתפינא הייתי מתקן דברי התנחומא עפ"י המכילתא כאן. ונתרץ שנתחלף הילפותות. ונס זה שנחלק לי"ב שבילים הוא דילפי' מקרא דחבקוק "נקבת במטיו" והיינו מלשון המטות דהיינו י"ב שבטים. כמו שכתוב במכילתא "ומנין שבוכות י"ב שבטים נחלק שנאמר נקבת במטיו ראש פרזיו".

ואפשר על פי דרך זה להמשיך, דהילפותא השניה של "ונטה ירך על הים ובקעהו" אתא ללמד על מה שנבקע כמין כיפה. והכוונה כפי מה שכתבו התוס' בערכין דף טו. שים סוף נבקע כמין חצי עיגול וחזרו למקום שירדו לים. וזה ילפינן מ"ונטה את ירך על הים" דהיינו שדרך נטיית היד באוויר היא באופן של כמין כיפה, כחצי גורן עגולה.

ואם נמצא עוד סמך לדברים הללו, נוכל לומר שנתחלפו הילפותות בתנחומא.

ואגב דאתאן לדעת התוס' בערכין, שחזרו בקרי"ס למקום שירדו. נראה עוד, להוכיח כן מן הכתובים. דלפני קריעת ים סוף כתיב בפר' בשלח "ויחנו באתם בקצה המדבר", א"כ הוא לפני ים סוף בצד מצרים. ואחר קריעת ים סוף כתוב בפר' בשלח "ויצאו אל מדבר שור וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים", אבל בפר' מסעי כתיב "וילכו דרך שלשת ימים במדבר אתם". הרי שאחר קריעת ים סוף, הם גם היו במדבר אתם. שהוא הרי בצד מצרים.

יחיאל משה וורטהיימר - ביתר



# מפתח הענינים

## שנה יג

<u>גליון עמוד</u>		<b>גנזרות</b>
עג ה	רבי אהרן ברכיה זלה"ה המעבר יבק	דרושים לראש השנה
עח תשצט	רבי אברהם מונסון זלה"ה	דרוש לנישואין
עה שלג	רבי יחיאל בסאן זלה"ה	בענין חזרת סבלונות
עה שלז	רבי ירמיה מורגנטו זלה"ה	חשובה על הנ"ל
עו תקיא	רבי יהושע בכנשת זלה"ה	בענין היתר עגונה
עו תקיג	רבי ברוך בן חיים זלה"ה	חשובה על הנ"ל
עח תתב	רבי אברהם ברודא זצ"ל	דרוש לנישואין
עח תתד	רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל	דרוש לנישואין
עח תתז	רבי שמואל הילמן זצ"ל	דרוש לנישואין
עז תרנה	רבי יצחק הורביץ מהמבורג זצ"ל	בענין היתר עגונה
עז תרנט	רבי אורי שרגא פייכש זצ"ל	חשובה על הנ"ל
עח תתט	רבי חיים מודעי זלה"ה	הערות בהלכות ברכות אירוסין ונישואין
עד קסט	רבי דוד אופנהיים זצ"ל	בענין כח המנהג (א)
עה שמה	הנ"ל	בענין כח המנהג (ב)
עג יא	רבי אברהם רוזאניס זלה"ה	הערות וחדושים בטור אה"ע"ז (ה)
עה שמא		(ו)
עז תרסא		(ז)
עג יד	רבי יצחק ווערטשהיים מבענדרי זצ"ל	דרושים לשבת שובה
עד קפג	רבי צבי אלימלך שפירא מבלודיוב זצ"ל	דרוש לחנוכה
עד קפח	רבי דוד ליב זילברשטיין זצ"ל	חדושים בחשן משפט
עו תקטו	רבי חיים שמואל גאטיניו זלה"ה	בענין מיץ תפוחים לענין חמץ
עז תרסה	רבי שלמה זלמן עהרנרייך זצ"ל	הערות על מהרי"ק
עו תקכא	רבי אליהו ברוך פרלמן זצ"ל	קנין חמץ בפסח
עג יח	מגדולי האחרונים זצ"ל	ילקוט "יד החזקה" (יז)
עד קפו		(יח)
עה שנט		(יט)
עו תקיז		(כ)
עח תתיז	רבי פינחס מנחם אלתר זצ"ל	ערות שאי אתה יכול להזימה בקידושין

## חידושי תורה

בענין ברכת אירוסין והמסתעף

בסוגיא דגדמה

בענין גזול לארבע מינים

ביאור גורי מנחת העומר

בסוגיא דתברא או שתיה

בענין הכחשה והזמה בבת אחת

בענין ברכת אירוסין

בדין שואל שהשאל

שבירת עצם בפסח

ברכת הזמן ביו"ט שני

מליחת המנחה והיין

בענין קידושין מדעת האשה

בענין ט"ו באב

פיגול בשוחט על מנת לקבל

בענין צרת איילונית

בענין ברכת שעשה נסים

בענין מצות ספירת העומר

בענין הבחנת החולה ביוהכ"פ

בדין סמוך ונראה למקרא מגילה

בדין ספירת העומר

במצות נטילת לולב

בענין כתובה

בענין שטר אמנה

בענין עדי שטר

בגדר זמן חיוב במצות

בגדר קלא דשטר (א)

בענין עדות שאי אתה יכול להזימה

בענין תרומות ומעשרות

קנין דברך שלא בא לעולם (א)

(ב)

בדין שואל ספרים שלא מרעת

בסוגיא דעדים זוממין

## גליון עמוד

הגאון רבי משה דוד שטיינווארציל זצ"ל עח תתיז

הרה"ג ר' צבי גולדווארם זצ"ל עד קצה

הרה"ג ר' מגדל כהן זצ"ל עג כא

הרה"ג ר' יצחק יהודה ברגר זצ"ל עו תקכג

הגאון הרב צבי מרקוביץ עו תקכז

הרה"ג ר' אהרן יוסף בריזל עו תקלב

הרה"ג ר' פינחס פרנקיל עח תתכב

הרה"ג ר' זבולון שוב עה שסה

הרב אליהו גרינצייג עו תקלו

הרב יחיאל זילברברג עג כח

הג"ל עו תרסז

הרה"ג ר' יצחק איזיק פרידמן עח תתכח

הרה"ג ר' יצחק שטיינווארציל עח תתלב

הרב דוד מצגר עג לו

הרב דוב בעריש רוזנברג עו תקמא

הרב ישעיהו דויטש עו תרעא

הרב מרדכי הלפרין עו תקמו

הרב יצחק אהרן טרבילו עג ל

הרב מרדכי יחזקאל גולדיש עה שפא

הרב שמאי עופר היימן עו תרצד

הרב דוד אריה ציינווירט עג מא

הרב שלום מרדכי סגל עה שסט

הרב יונה מילר עד ר

הרב משה אורי מרק עו תרעה

הרב שניאור זלמן דישון עד רד

הרב בנימין פרידמן עו תשא

אפרים רוזנבלד עד ריד

יצחק מרדכי וינר עה שצב

צבי בוקשמן עה שצח

נתן שטרנהל עו תשי

נתן שטרנהל עו תשכב

מרדכי נח סגל עד רכא

## בירורי הלכה

גליון עמוד			
עד רכז	הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג	בענין ביטול כרוב	
עה חט	הרה"ג ר' גבריאל צינגער	בדבר התולעים שבדגים	
עה תיד	הרה"ג ר' יעקב יצחק נימאן	בענין הגי'ל	
עח תתמא	הרה"ג ר' אברהם חיים שטיינווארציל	בענין אין מערבין שמחה בשמחה	
עד רלא	הרה"ג ר' סיני הלברשטם	בענין רבית בקונה בהקפה	
עו תקמט	הרה"ג ר' שלום שפירא	פדיון הבן ליוצאי רוסיא	
עח תתע	הרב שרגא פייבל רוזנבוים	בענין עמידה בכרכת אירוסין והמסתתף	
עג מז	הרב גימפל ליפשיץ	בגדרי בעלות בארבע מינים	
עו תקנז	הרב מאיר אשר קויפמן	בענין מחלל שבת בפרהסיא	
עה תטו	הרב ידידיה גרוסברג	בענין ברכת שהחיינו	
עז תשכט	הרב דוד מצגר	הקורא קודם פורים ונודמנה לו מגילה בפורים	
עו תקנג	הרב ישעיהו דויטש	בענין ברכת הלבנה	
עג נו	הרב אריה ווייס	בדיני הכריעות שתקנו חז"ל (א)	
עד רמג		(ב)	
עז תשלג	הרב יעקב שמש	בענין היתר טלטול שולחן עם פמוטות	
עד רמא	הרב משה טשארנעט	מי שיש לו ב' נרות בליל ג' דחנוכה	
עז תשמב	הרב יחיאל טויסיג	בענין מוקצה ובסיס דנר	
עז תשלו	הרב יצחק מאיר וייס	בענין הפסק אחר ברכה בעניני סעודה	
עה תיט	הרב יואב רוזנטל	בענין ירושת הבעל (א)	
עו תקסא		(ב)	
עח תתמח	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	קנין סודר בכתובה שנעשה בכלי שאול	
עו תקעו	הרב יוחנן הכהן שברדרן	בענין ספירת העומר בציבור	
עד רנו	הרב אהרן שטינברג	בידור דין מציאת צ"ק	
עח תתנט	הרב צבי חיים דיטון	בענין חתימת העדים בכתובה ותנאים	
עז תשנא	הרב פינחס דיק	בדין מכירת חמץ של אחר	
עג עג	הרב שלמה זלמן שמעיה	בענין חינוך קטן ע"י לולב פסול	
עג פז	הרב שלמה זלמן מרק	כרכת לישב בסוכה על האכילה והישיבה	
עד רסח	הרב שלמה זלמן טרבילו	בענין השתתפות אכסנאי בנר חנוכה ושבת	
עו תקפט	הרב בנימין מרק	בענין פוטר עצמו בטענת יש לי בידך כנגדו	
עח תתקיא	הרב נחמן אליעזר הלוי סגל	מקום שמירת הכתובה	
עז תשנט	הרב מרדכי אדלר	בענין אכילת דגים עם מאכלי חלב	
עה תלב	יוסף דוד ווינגרטין	זמן הראוי לקידוש (א)	
עו תקצט		(ב)	

## מנהגי ישראל

בענין אמירת לדרד ה' אורי

מנהגי עריכת שלום זכר

המנהג בסיום כתיבת ספר תורה

לכישת בגדי שבת במוצש"ק

מנהגי רבוה"ק זי"ע לפסח (ה)

(ו)

(ז)

(ח) נספח

(ט)

כח המנהג בישראל (ג)

מנהגי שבת שירה

## לשון חכמים

בירור בנוסח על הנסים

ברכת להכניסו בבריתו של א"א

כיוון תפילה מדוייק

פירוש הרשב"ם העיקרי על בבא בתרא

דעתו של רואה

אם הלכתא כרב נחמן נגד האמוראים

לקראת שבת לכו ונלכה (ד)

הרשב"א במשנתו של הטור

כתיבת שליט"א בסוף השם

## ספונות

שמחות הנישואין בבית קרלין סטאלין (א)

טוביה פריינד

גליון עמוד

עג צז

הרב צבי בלוי

עה תמא

הרב ישראל יעקב כהן

עז תשסא

הרב אברהם רפאל לאבל

עג קא

הרב בנימין פרידמן

עג קד

יצחק יהושע שור

עד שא

עה תמד

עו תרט

עז תשסד

עג קי

טוביה פריינד

עה תנא

הנ"ל

עד רצא

הרה"ג ר' יעקב חיים סופר

עז תשעא

הרה"ג ר' דוד צבי הילמן

עז תשעג

הרב יוסף גינצבורג

עח תתקיט

הרב אליהו ברוך קעסעטש

עה תסה

הרב הדר יהודה מרגולין

עג קיז

הרב צבי חיים דישון

עג קיט

הרב יחיאל גולדהבר

עה תעג

הרב מתחיה שווארץ

עו תרה

הרב שלמה זלמן מרק

עח תתקכא

טוביה פריינד

## גליון עמוד

### עג קלה

בדברי המשנה שבת קכ"ב ע"א - הרב יעקב אשר פלדמן, מח"ס "כתב משה", ירושת"ו / כפיה על מצות עשה של ברכת כהנים - הרב יחיאל זילברברג, מח"ס "מנחת יחיד", ירושת"ו / בענין תערוכת שמן פסול בכשר למקדש - הרב שמעון רוטשטיין, בני ברק / ברין כסף עובדן המוסק בבנק, ובענין קניית החמץ בחזרה מהנכרי אחר הפסח - הרב שלום מרדכי סגל, ירושת"ו / בענין השימוש בשמות חדשי הגויים - הרב משה מנחם הכהן קצנברג, ירושת"ו / בענין מנהגי ישראל - הרב אלעזר ש. פישר, ירושת"ו / בענין חלל ריק בשטרות ובכתובות - הרב ח. סלומון, ירושת"ו / בענין כלי שני שהיד נכרית בו - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס "ענינים בהלכה", ירושת"ו / בענין לומר דבר בשם אומרו - מרדכי יעקב מאיר, בני-ברק / בנוסח פיוט יום ליבשה - הרב מתתיהו שווארץ, ירושת"ו / שטר כתובה שהרחיקו בו שני שיטין - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס "מתנה טובה", ביתר עילית / היתר עיסקא בערב קבלן - הג"ל / בענין שהתה עשר שנים אחרי בעלה ובענין מכת מרדות במוציא שם רע - הרב אברהם מנחם קוגלמן, ניו יארק / עניית ברוך הוא וברוך שמו באמצע תפילת אלקי נצור אחר יהיו לרצון - משה דז'אלובסקי, ירושת"ו / בענין חפינת הקטורת ביום הכיפורים - אפרים מאיר הכהן שברדון, ביתר / בענין מנין מזמורי התהילים - אהוד לב, בני ברק / בענין אמירת עבדים היינו בשבת הגדול - בנימין זאב שפירא, ירושת"ו.

### עד קמז

הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה ירושת"ו / בענין שמן מוצק ונרות מוכנות לחנוכה - הרה"ג ר' אהרן יוסף ברזיל, ירושת"ו / בענין מצוה הבאה בעבירה - הרב שלמה בן חיים, ירושת"ו / בענין הג"ל - הרב חיים יהודה כהן, רב ומו"צ שכונת רמות, ירושת"ו / בענין קבלת שבת - הרב שבתי רוזנטל, י"ר מכון הרב פרנק, ירושת"ו / אם חייב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל חבירו מודאי סכנה / הרב רפאל דוד פולק, בני-ברק / בענין ברכת כהנים - הרב שמעון רוטשטיין, בני-ברק / בענין כתובה שנתעורר פקפוק על הקנין סודר - הרב צבי חיים דישון, גבעת זאב / בענין ביוך ברכת נישואין במקום ברכת אירוסין - הרב פנחס העשיל פינק, לונדון / הערות בענין התפילה ונוסחאותיה - הרב יעקב לב, ירושת"ו / בענין עירוב שמן פסול בכשר לחנוכה - הרב יצחק שלמה ורטהיימר, יוניאן סיטי / מנהג בספק ברכות - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס "מתנה טובה" ביתר / בענין חינוך קטן לנשילת לולב ע"י לולב שאול ופסול - הרב אברהם דורי, מח"ס "אדרת תפארת", ירושת"ו / בענין הליכה ליד עין אלקטרונית בשבת - הרב יחיאל שולמן / בענין עדי קידושין - הרב אברהם יעקב ברגמן, ירושת"ו / בענין לכלול בכרבה אחת כמה נסים שנעשו לו - יהודה ליב בהגרי"מ שטרן, ירושת"ו / בדעת הרשב"א בדין תפיסה קודם שנוגד הספק - יהושע שטיינברג, ירושת"ו.

### עה קמז

בענין עירוב לשון הקדש וארמית בתפילה - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, אב"ד בירושת"ו / בענין גזלת בשרות הרבים בשבת - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס כתב משה, ירושת"ו / בענין אם מועיל ביטול ברוב לחול על המיעוט מעלת הרוב - הרה"ג ר' אלעזר קונשטנט, ר"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / בגדר זמן יום ורגע - הרב אלי ברך קעפעטש, מח"ס ימי נחמיה ועוד, ירושת"ו / בירור נוסח על הגיטיים - הרב יהושע מונדישין, ירושת"ו / בענין ביטול היתר באיסור ושמן זית מוצק - הרב יהנתן ויצר, מר"צ בירושת"ו / גוד או איגוד בכמה שמין את החלקים - הרב שמעון כהן, מח"ס עשרת מונים, ירושת"ו / בירור מקור דין תוספת שבת - הרב שלום בר"א סגל, מח"ס מצות תוספת שבת / בענין מי שיש לו ב' נרות בליל ג' דחנוכה - הרב משולם משולמי, מח"ס מועדי ה' / בענין הדלקת נרות שבת במקום מואר בחשמל - הרב משה אורי מרק, ירושת"ו / הערות שונות - הרב

אסף חנוך פרומר, ק. שמואל, חיפה / בגדר קריאת המגילה - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס זכרון צבי, ירושת"ו / מלאכת נכרי בבית ישראל - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס מתנה טובה, ביתר / בדין ביטול כלי שני שהיד נכזית בו - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ירושת"ו / הערות בענין התפילה ונוסחאותיה - הרב יעקב לב, ירושת"ו / הערה במסכת תענית דף ט"ו ע"ב - מאיר גלויברמן, ירושת"ו / בדין תפיסה קודם שנולד הספק - חיים יעקב דזילובסקי, ירושת"ו.

## קעב

## תיקוני סופרים

בילקוט שמעוני שמות - הרב משה בצרי, ראש כולל כתר שושנים, ירושת"ו  
פיוט יום ליבשה - הרב עקיבא צימרמן, תל-אביב  
בעניני תנוכה - הרב יוחנן ברי"ג בריזל, ירושת"ו

## עו קיא

בענין אמירת מזמור ה' אורי וישעי בימים נוראים ובענין נוסח על הניסים - הרה"ג ר' יצחק רצאבי, מח"ס "שו"ת עולת יצחק", בני-ברק / בענין הקיטע יוצא בקב שלו וכדברי המשנה שבת פכ"ד מ"ב - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס "כתב משה" ירושת"ו / בענין כניסת הכהנים לקברי צדיקים - הרב י. ש. גינזבורג, רב אזורי עומר / על אפיית המצות - הרב יוסף דוד הלוי ליינער, רב דקהילת בני יעקב, בענינה הערסט / הערה בדין שעבוד ושעבודא דרבי נתן - הרב יצחק אהרן טרבילו, ירושת"ו / בדין שואל שעבר והשאל לאחר ובגדרי חיוב תשלומי שכירות - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, ר"כ אהל יונתן, ירושת"ו / בענין נוסח על הניסים - הרב יצחק אהרן פנפסיל, לייקואוד / בענין הגיל - הרב אליהו לוי, ירושת"ו / בענין שיעור אכילת פרס במצה - הרב משולם משולמי, מח"ס מועדי ה', ירושת"ו / בענין פזמוני סליחות בה"ב - הרב מ. ליברמן, ירושת"ו / בענין ניגון כלי זמר בבית הכנסת - הרב גבריאל מזוז, ירושת"ו / על ההערות בנוסח התפילה - הרב משה מנחם הכהן קצבורג, ירושת"ו / בענין מנהג בכרכות - הרב יחיאל גולדהבר, ר"כ דגל ירושלים, ירושת"ו / בדין אכילת תרומה בנשים - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס "זכרון צבי", ירושת"ו / בענין שטר כתובה שיש בו חלל ריק - הרב יצחק בריזל, גבעת זאב / השתמשות במעות פקדון - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס "מתנה טובה", ביתר / בענין תענית בכורים בערב פסח - הרב פינחס מנחם ליפשיץ, ירושת"ו / בענין מילוי חלל בכתובה לפני והכל שריר וקים - הרב ח. סלומון, ירושת"ו / כמה הערות בהלכות תערובות - פישל שמעיה, ביתר / בדין הצלת סעודות שבת בדליקה - אברהם משורר, ירושת"ו / בענין אין סומכין על הנס - יהודה ליב שטרן, ירושת"ו.

## קלח

## תיקוני סופרים

תיקונים שונים - הרב שלמה אלברט, ירושת"ו  
שבת דף קכ"ד ע"א - הרב אליהו לוי, ירושת"ו  
תיקונים שונים - הרב יוחנן ברי"ג בריזל, ירושת"ו

## עו קכז

דין לשון במקום שאין מכירים בו - הרב דוב אהרן בריזמן, אב"ד עלקנס פארק פילארעלפיא, מח"ס שלמי חגיגה / הערות שונות - הרב אלי' כ"ץ, רב העיר באר שבע / הערות שונות - הרב עמרם אופמן, מו"צ בעיה"ק ירושלים תוכב"א / הערות שונות - הרב אביגדור נבנצל, רב העיר העתיקה ירושת"ו / בענין כתיבת שליט"א ובענין תענית בכורות - הרב ירמיה מנחם כהן, דומ"צ אנטוורפן, מח"ס והרים הכהן / אכילת תרומה בנשים - הרב יחיאל זילברברג, מח"ס מנחת יחיד, ירושת"ו / בענין ברכת זמן בליל פסח - הרב רוב גדליה דרקסלר, ירושת"ו / בענין לומר דבר בשם אומרו - הרב יעקב קאפל רייניץ, ירושת"ו / בענין מצות ספירת העומר - הרב יצחק טעסלער /

בענין אופן ספירת העומר בציבור - הרב עזריאל ב. אהרונביץ, נוה יעקב, ירושת"ו / בענין שהייה בין ברכה לקיום המצוה - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס זכרון צבי, ירושת"ו / בענין פזמוני סליחות בה"ב - הרב אהרן יעקב כהן, בני ברק / שיטת החינוך בענין ספירת העומר בזמן הזה - אלתר חיים בידרמן, ביתר / בדינא דאומר לו הרי שלך לפניך - יצחק יוסף מרק, ירושת"ו.

### תיקוני סופרים

קמב

טעות סופר בפירוש הרא"ש למידות פ"א מ"ב - הרב דוד צבי הילמן, בני ברק  
 בענין הנ"ל - הרב ישראל סג"ל, ירושת"ו  
 כספר מהרי"ל דיסקין על התורה - הרב שמואל כ"ץ, ירושת"ו  
 שער הציץ סי' תקי"ד - הרב יצחק מאיר גורא, ירושת"ו  
 פקי רבני אליעזר פרק מ"ח - אברהם בטאט, ישיבת פרשבורג, ירושת"ו.

### עח קלה

בענין פדיון הבן בזמן הזה, ובענין הצלת רבים מודאי סכנה - הרב צבי זאב שורין, אב"ד קהילת בני ישראל גריס סיטי, ניו גריס / תיקון טעות כמאמר על ברכת להכניסו בכריתו של אברהם אבינו - הרב דוד צבי הילמן, בי"ב / קנין חמץ בפסח - הרב יחיאל זילברברג, מח"ס מנחת יחיד, ירושת"ו / הערה במסכת מועד קטן ובענין הכשר מצוה - הרב שלמה אלברט, ירושת"ו / בענין מכירת חמץ של אחרים שלא מדעתם - הרב זאב פריינד, ירושת"ו / בענין ברכת שהחיינו כליל פסח - הרב אברהם דויטש, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בענין בישול בכלי שני שהיד ניכית בו - הרב דוד יחיאל לייפניקר, ביתר / בענין עשיית מלאכה לכלה ביום חופתה ובשבעת ימי המשתה - הרב שלמה זלמן טרבילו, ביתר / בענין קידושין כלילה והדלקת נרות בחופה - הרב מתתיהו שווארץ, ירושת"ו / הערות שונות - הרב שלמה ליפשיץ, ירושת"ו / אמירת ברוך הבא אחרי שפוך חמתך - יהודה דוד כהן, צפת.

### תיקוני סופרים

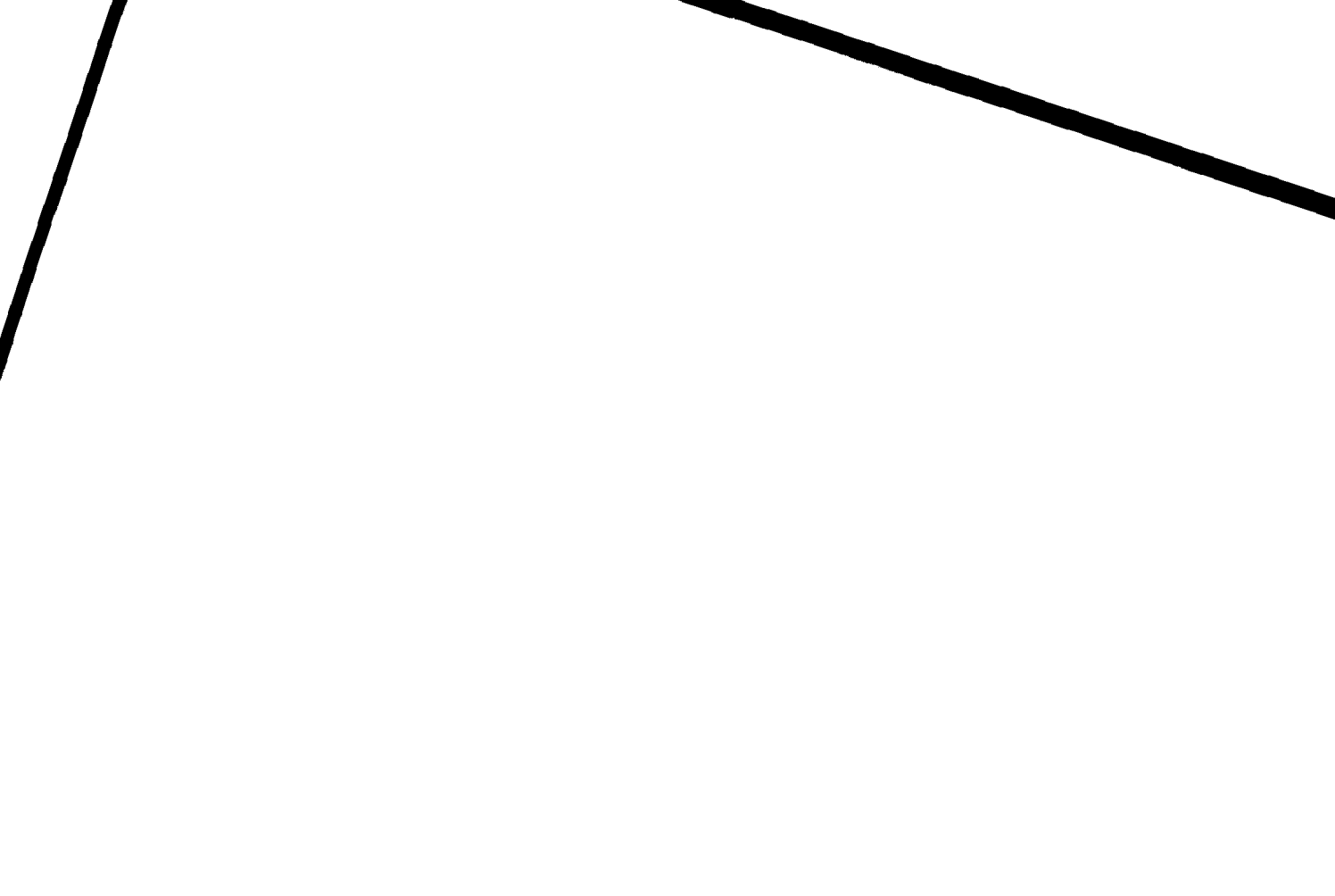
קנא

נפילת אפים בבית הכלה - הרב אפרים פישל שטיין, מח"ס גולי אפרים, עבודת אפרים, בני ברק.  
 בענין מסתפק בשמן שבנו כיו"ט לצורך אכילה - הרב הלל משה מנדל, ביתר.  
 תיקוני סופרים - הרב יוחנן בר"ג בריזל, ירושת"ו.  
 מדרש תנחומא בשלח פיסקא י' - הרב יחיאל משה וורטהיימר, ביתר.

### פקסימיליות

עד קפב  
 עה שלד  
 עה שלח  
 עו תקיד  
 עז תרנח  
 עח תתי

צילום כת"י הרה"ק רבי אשר אלימלך מקאזניץ וצוק"ל  
 צילום כת"י וחתומת רבי יחיאל באסן וזה"ה  
 צילום כת"י וחתומת רבי ירמיה מורגונטו וזה"ה  
 צילום חתומת רבי ברוך בן חיים וזה"ה  
 צילום כת"י רבי אורי שרגא פייבש וצ"ל אב"ד ליסא  
 צילום כת"י רבי חיים מודעי וזה"ה



# הופיע ויצא לאור

ספר

## בארות המים

והם:

באר לחי רואי	באר שבע	באר הנולה	באר רחובות
על התורה והמועדים	על תהלים	על מנילת אסתר	על הגדה של פסח

מן הבארות האלו ישקו העדרים, הם עדרי צאן קדשים, מימיו נאמנים מן המקדש יוצאים, אשר חפר ומצא בארות מים, דלָה דלה והשקה צאן מים, אדמו"ר צים"ע הרב הקדוש מוה"ר רבי יצחק זצוקללה"ה, בן הרה"ק רבי שמעון שלמה זצוקללה"ה, אבדק"ק בענדר

יוצא לאור לראשונה מכת"ק

ע"י

מכון בית אהרן וישראל

פעיה"ק ירושלים תוכב"א

שנת תשנ"ח לפ"ק

להשיג במשרדי המכון

# הופיע ויצא לאור

ספר

## אסוקי שמעתתא

על מסכת פסחים

ובו שני שערים נפתחים:

### שער אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא

למכם בדרך קצרה הלכות הש"ס  
מפרק אור לארבעת עשר וערבי פסחים  
ולצידם דברי חמוסקים והברעטם להלכה

### שער שינון שמעתתא

להביא תמצית השקלא ופריא  
ומסקנות תסוגיא לצורך  
סיכום שינון וחזרה בדרך קצרה דף על דף

כל אלו חוברו יחדיו בעור אל עליון ע"י  
יוחנן בלאאמור"ר יצחק שמעון שליט"א הכהן שבדרון  
פינחס בלאאמור"ר בנימין ביינוש ז"ל רוזנבוים

שנת תשנ"ח למ"ק

עיה"ק ירושלים ת"ו

# הופיע ויצא לאור

ספר

## צמח הצבי

על התורה והמועדים

בראשית שמות

יסודתו בהררי קודש  
על דברי מדרשי חז"ל ומפרשי התורה  
סוכב הולך על דרכי אמונה ובטחון כאיתן אלוהינו  
ציצים ופרחים לתורה, גימטריאות ופרפראות  
המגלים צפונות דליכא מירי דלא רמיזא באורייתא

מאת אשר חנני ה'  
הצבי  
צבי יחיאל מיכל סג"ל

פעיה"ק ירושלים תובב"א

שנת כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו (תשנ"ח)

