

ר כ/ש - מכל / דית אמת ...
(א) אהמניר / אמת הביולוק

ב"ה
שנה יד
גליון ב (פ)
כסלו - טבת תשנ"ט

הועתק והוכנס לאינטרנט
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

כתובת 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 ובתפוצ

- 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 שמואל הלוי זלה"ה
תלמיד המהרי"ט זלה"ה (ש"ע - תל"ה)
- ט רבי אברהם רוזאניס זלה"ה
חותנו של ה"משנה למלך" (שצ"ה - תפ"ט)
- יד הרה"ק רבי שלום מפרוהבישט זיע"א
הרה"ק רבי אברהם יעקב מסאדיגורא זיע"א

גנוזות

- בענין מסירת מודעה על הסכם
שנעשה בשבועה
- הערות וחידושים בטור אבן העזר (ט)
- דרושים לחנוכה

חידושי תורה

- יז הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשטט
ר"מ בישיבת "קול תורה", ירושת"ו
- כ הרב דוב בעריש ראזענבערג
ציריך, שווייץ
- כה הרב שלמה אלברט
עיה"ק ירושלים תובב"א
- כט הרב פינחס מנחם ליפשיץ
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- מ יהושע העשיל שטערנליכט
כולל "בית אהרן וישראל", ירושת"ו
- מה מאיר יחזקאל בוקשמן
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
- נד יעקב רוזנברג
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- בענין דבר שיש לו מתירין
בסוגיא רבל תאחר
- בענין אופן נס חנוכה והמסתעף
לענין קטן שהגדיל בחנוכה
- כתיבת הכתובה ביום כשהחופה בלילה
- בענין קנין חצירו וידו שלא מדעתו
- בענין האיסור לשחוט ולהכניס
חולין בעזרה
- בסוגיא דצרה וצרת צרה

בירורי הלכה

- נט הרב יצחק מאיר האגר
ר"מ בישיבה קטנה
בביהמ"ד קארלין סטאלין, צפת ת"ו
- סב הרב ישעיהו דויטש
רב מושב טירת יהודה
- סה הרב שרגא פייבל הלוי רוזנבוים
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- בענין כשרות תרופות הומופאטיות
- השלים אות אחת בשבת
- בענין עמידה בברכת אירוסין
ושבע ברכות והמסתעף (ג)

בירור השיטות בענין לחמניות מזונות (ב) הרב ראובן חיים שמעון הלוי שטיינברג צה
ניו יארק

טלטול שעון יד בשבת במקום שאין עירוב הרב שלמה זלמן שמעיה קי
מח"ס "עיונים בהלכה"
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו

לשון חכמים

בענין שתרי"ג מצוות רמוזות בעשרת הדברות הרב יעקב לב קיט
עיה"ק ירושלים ת"ו

הערות

קכח

בענין הכנה משבת לחול - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס כתב משה, ירושת"ו / על קדושת הרחבה
העליונה שליד הכותל המערבי - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב העיר העתיקה, ירושת"ו / בענין כיבוד אב
בגוי - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשטט, ר"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / על הביאור בספר אוצר יד
החיים בענין נפילת אפים בבית הכלה - הרב אפרים פישל שטיין, מח"ס גרילי אפרים, עבודת אפרים, בני
ברק / בענין חתימת ערי כתובה קודם קריאתה - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, רוי"כ אהל יהונתן, ירושת"ו
/ בענין תרגום יונתן על כתובים - הרב משה פרץ, ר"מ כולל משאת משה, קרית ספר / על דרכו של
הגה"ק בעל ההפלאה זיע"א בפרנקפורט - הרב ראובן הלמן, ירושת"ו / בענין עמידה בחלון ומרפסת ביתו
מול חלונות חבירו - הרב מתתיהו שווארץ, ירושת"ו / בגדר ברכת האש בהבדלה - הרב שלמה זלמן
שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ירושת"ו / על סגולת זמן תפילת מנחה - הרב לוי שיש, ירושת"ו / אם
הברכה היא חלק מהמצוה - הרב משה יצחק טעמפלער, ירושת"ו / בענין ירושלים לא נחלקה לשבטים -
הרב רפאל דוד פולק, בני ברק / בענין אופן ספירת העומר בציבור - הרב יוחנן גולדהבר, ניו יארק / בענין
כופין על מדת סדום - חיים גוטליב, ירושת"ו

גנוזות

רבי שמואל הלוי (הזקן) זלה"ה

מרבני קושטאנדינא

נולד לערך שנת ש"ע, למד תורה אצל הגאון רבי יוסף מטראני זלה"ה המהרי"ט, היה חכם גדול ופוסק והרכיץ הרבה תורה בישראל, ומישיבתו יצאו תלמידים רבים וחכמים מובהקים, גם הגאון בעל "משנה למלך" זלה"ה היה תלמידו כמ"ש בהלכות מכירה פרק כ"ט הלכה ז' בזה"ל: "... גם מורי הרב מה"ר שמואל הלוי ז"ל כך היה מלמדינו מסברת עצמו הלכה למעשה". ומזכירו הגרחי"א זלה"ה בערכו.

כתב הרבה פסקים, אך בשנת ת"ך פרצה שריפה גדולה ורוב פסקיו עלו באש, רק מעט מועיר מתשובותיו נדפסו בספרי גדולי דורו, בספר שו"ת "פני משה" להגאון רבי משה כנבנשט זלה"ה ח"א סי' י"א, ושם כתב עליו בזה"ל: "הנה על שאלה הלזו כתב עליה החכם המובהק רב ועניו... ", ובח"ב סי' כ"ח מביא: "קונטרס החכם השלם הדיין המצויין הרב כמה"ר שמואל הלוי זלה"ה ששלח אלי", ובתשובתו כותב: "לדכ"יילי ליה בקבא רבא, בקי בחורי תורה ויתיב בתוונא דלבא דספרא וספרי וכולא תלמודא, אגמרינהו בדרמי במדות שהתורה נדרשת בהם מדה טובה מרובה החכם השלם... ", גם בסי' ג"ט הובאה תשובתו.

מתשובותיו הובאו גם בספר "רב יוסף" להגאון רבי יוסף קצבי זלה"ה סי' ח', גם בספר שו"ת רבי ברוך אנגיל מביא מדבריו, ובספר "בני אהרן" להגאון רבי אהרן לפא זלה"ה בסי' ס', וכן בספרו של הגאון רבי מאיר די בוטון זלה"ה בן הרב הלח"מ זלה"ה מביאו בסי' א'.

נלכ"ע בשנת תל"ה.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 578 נמצאים שלש מתשובותיו בכת"י, ובאחת מהן רשום בתחלתה סי' ו', וכנראה שהכינם כדי להדפיסם כספר שו"ת ולא איסתייעא מלחא, להלן אנו מדפיסים אחת מתשובותיו.

יש לציין שבאחת מתשובותיו בכת"י שלפנינו מזכיר ספרו של זקינו בזה"ל: "זוקני הקדמון כמה"ר רבינו כתב בספרו סי' קל"ו תשובה מגדולי קאטאלוניא על הגזרה שהיתה בטריג'ה...", ויש לברר זהותו.

תחילת השאלה חסירה, ומתחלת לפנינו באמצע נוסח שטר הסכם השותפות, וכפי המוכן מהמשך הדברים.

בענין מסירת מודעה על הסכם שותפות שנעשה בשבועה

בבמול מודעי ומודעי ע"פ, ובפסול עדיהן לדעת הרשב"א ז"ל ולקיום הנ"ל קנינא מר' אליא הגו' קנמו' בדל"ב [קנין גמור כמנא דכשר למקינא כיד] וכמו כן גשבע שבועה חמורה תקיפא ואיומה לאלק"ב בנקיטת חפץ ע"ד השי"ת וע"ד הנשבעים באמת וע"ד חבריו

למעט בני דברי שאין להם קצת ולא משתעבד ואפי'
 משתעבד גם כן לעול סוף להקצת לא מהנה טון פחד
 קטן מאגני-הו ולפי מה שלמד מלקי"א שמשעבד כעולם
 מקול-השור על אן כאן מקומו . פתקתק קהל לבית בין
 דאיתו זוטן פתא סאנוס קי"ג על מאי

דמשעבד קי"ג סאנוס ופון לששם הקטן א ארה יפול
 לחייבו לא משום סכונת פאיר לה וכדכריס הנובעים
 סוף לבין יוצרו הוא שאין על עצמו פראנדלע קסטפס
 אשו אעלע נסא ל פעה פון לר אמע כדרי כלל
 אדריכא אם ימנע פונמנו לעהם למחנה לאו שפיע
 עבד דריכ אר הטע ששך טעו סיכך קולטן ופא

זה הטע וממנו אן כקסמנו רבני קעיד נאס שילע
 קל"ז

לאשר ולקיים כל הנו' בלי ערמה ומרמה ובלי חרטה והתרה כלל ובכלל השבועה הנו' נשבע ר' אליא ה"י אך לא מסר שום מודעא לשום נברא בעולם על ענין שותפות זה לא על כלו ולא על מקצתו ולא על שום פרט מהפרטים הנו' לא בכתב ולא בע"פ בשום אופן כלל, ומלכד השבועה הנו' קבל עליו ר' אליא הנו' נזירות שמשון בכל תנאיו ובמה בשפתיו וכה אמר, הריני נזיר כשמשון בר מנחם בעל דלילה ושעקר דלתות עזה ושנקרו פלישתים את עיניו אם לא אקיים כל התנאים הנו' או אם לא אקיים שום איזה תנאי מהתנאים הנו' ואם אקיים כל התנאים הנו' בשלמות לא אהיה נזיר, כל זה במה בשפתיו ר' אליא הנו' בפנינו והעיד ר' אליא הנו' אך כשקבל עליו הנזירות הנו' ובשנשבע השבועה הנו' היה פיו ולבו שוים ולא היה לו שום אונס בדבר כלל, ומסודר וההוה כיום ג' כ"ו לטבת הת"ח בקוסמנדינה ושריר וקיים.

מופס המודעא בפנינו עה"מ [עדים חתומי מטה] בא היקר ונעלה כה"ר אליא בכ"ר יאודה פרנס י"א ומסר מודעא זו אלינו וכה אמר יודע לכם אך זה כמה ימים אשר אני מתמפל בעסק המוכס"י רליק של המכס שבקיר גאליפול יע"א להמציא טרף ביתי ולהעמיד המוק'עא הנו' תחת ידי שנה שנה אני ממשכן כלי ומטמלי ביתי באשר ההוצאות והפורים רבים המה ובכל שנה מתרבים ההוצאות יותר ויותר והנה עתה קמו עלי שני אנשים עברים ויטלו עלי ארחות דרכם להסיג את נבולי ולהנודד על לחיי ה"ה הה"ר יצחק בכ"ר אהרן די שיגורה י"א והר' יוסף די שיגורה בכ"ר דוד ובאו עלי ביד רמה בחוק הדי על ידי שרי וגדולי המלכות לגרשני ממקומי ולקחת המוק'עא הנו' מידי ומבקשים ממני להתחבר עמהם ולהתפשר עמהם כפי רצונם ומאיימים אותי שאם לא אתפשר עמהם להתחבר עמהם ולהוציא הפרוסה מפי ומפי בני ביתי ולתתה להם שיגרשוני כלה מאתה וממקומי ואני חב לאחרים ומוכרח אני במעשי להודות להם על כל אשר ישאלון ממני, ובכן הנני מודיע לכם רבותי כי כל פשר דבר שאתפשר ושאתחבר עמהם הכל הוא באונס כי איני יכול להם כאשר ידם תקיפה עלי, וכל מה שאתפשר ואתחבר עמהם אינו אלא לפום שעתא להעביר הריחא מעלי וכד חליף (שטפא) [שעתא] אעמוד באתרי ובמקומי וכל שבועות וקונמות ואסרים אשר יחייכוני בהם הן בשטר הן בע"פ ואשר אודה להם בקבלתם ואשר אקבל ואשר אפרש בפי ואשר אומר שפירשתי בפי ובכמוי שפתים הן נזירות עולם בכל תנאיו ובכל משפטיו הכל הוא באונס ואין פי ולבי שוים בשום דבר כלל כי אני נודד ונשבע להם הכל הוא כפה ואינו בלב כי בלבי אני מפר ומבטל הכל ואפי' שידרוני על פי סברת כל חכם וכל פוסק אשר סובר ודעתו הוא כי חל עלי האיסר והשבועה והנזירות ההוא הרי הוא הכל באונס ובלבי אני מפר הכל ובטל הנדר מעיקרו ובטל החרם מעיקרו ובטל האיסר מעיקרו ובטל הנזירות מעיקרו ולא יחול עלי לא נדר ולא איסר לא קיים ולא חרם לא שבועה ולא נזירות ולא שום קיים של איסור ונדר כלל כלל כי הודאתי להם על כל מה שירשון ויבקשון ממני הכל הוא באונס ואפי' שאפרש שהכל נפרש בכמוי שפתים בפה ובלב שוים בלחון שביתין ושבקיין לא שרירין ולא קיימין ואפי' שאבטל כל מודעות דמודעות ומודעות דנפקי מגו מודעות עד סופן ובפסול כל עדיהן לדעת הרשב"א ז"ל מודעתי ואת אינה בטלה עולמית אפי' שאפרש בפי שבטלתי מודעות ושאודה שהיה לי מודעא על מה שדורשים ומבקשים ממני ושבטלתי הכל הוא באונס ומודעתי ואת אינה בטלה עולמית ואיני מבטלה לעולם עד שאקרענה לפני כ"ד הנדול אשר פה קוסמנדינה יע"א לפני רבני מתא נר"ו כל זאת הודיע לנו ר' אליא הנו' ומסר מודעתו זאת אלינו וידענו והכרנו באונס כי אונס גמור הוא וכאשר הכרנו באנסו העלנו על ספר דבר מודעתו זאת להיות לו לראיה ושריר וקיים.

עתה שאל השואל אם מן הדין היה יכול לעשותו, עוד שאל השואל אם בעל המכס הוציא את ר' יצחק מהמכס וגזר שלא ישמש אלא ר' אליא לבדו, ור' יצחק טוען ואומר שיקיים כל מה שכתוב בשטר השותפות שבידו ור' אליא הוציא השטר מודעא שעשה קודם השותפות ושהכל היה באונס גמור, ור' יצחק טוען שכבר במל כל מיני מודעי ומודעי דנפקי מנו מודעי עד סופן, ונשבע לקיים השותפות ככתוב בספר השותפות שבידו, עוד טוען ר' אליא הגו' שכעת רוב האניות אינן זזים ממקומם מפני פחד השבאים וגם כן הסוחרים הבאים בין דרך ים בין דרך יבשה הורגלו להקיף ולפרק משאם במכס אחר ונתמעט הרווח עד מאד ואינו מספיק הרווח לפרנסת ביתו וכינוי אפי' בצמצום גדול אם מחייבין אותו לקיים שבועתו אם לאו על הכל יבוא דברו הטוב ושכרו יהיה כפול ומכופל מן השמים.

תשובה

מה ששאלת אם מה שעשו אם מן הדין היו יכולים לעשותו, חלילה לא תהא כזאת בישראל להוציא את חברו מאומונתו ולמפסק ליה חיותיה דהא גבי שמעתתא דעני המהפך בחררה איכא מאן דאמר דאפי' במציאה והפקר מיירי ואפי' מאן דפליג במציאה והפקר היכא דטרח מפי מודה, והא ראייה מההיא דמרחיקין את המצודה וכו' ומההיא דעני המנקף בראש הוית וכו', כלל הדברים דאם בעל המכס הוציא את המשמשין ליה מחפצו ורצונו כיון שהוציאן ודאי כבר פסק חכם ואם עלה בלבו אחר כך לזכותו לאחר פשיטא דאסור לראשון לכוף את בעל המכס על ידי שרים להוציאן או להשתתף עמו על כרחו מה שכבר זכה בו, אלא שיש לחוש בדברים אלו וכיוצא באלו שמה הכל נעשה בערמה ואין לנו עסק בנסחרות, ונגיח זה ונבא אל השאלה השניה ששאלת אי מודעתו מודעא אם לאו, לע"ד נראה דאף אי מרמת ליה לנדון זה לזכיניה וטעמא דדמי קצת לזכיניה כיון דנשתתפו אהדדי ואיש את רעהו יעזורו וכל מה שמרויחין פלגין לאמצע מ"מ כיון דמסר מודעא במל הכל, ואע"ג דזוכיניה כענין אונס גמור, ובנדון זה אי גיזמו לבד על ידי השרים וגדולי המלכות איכא מאן דאמר דלא חשיב אונס, וראיה לזה מההיא דשבועות ההוא דאמר איזיל ואיקמיל לדקלא דפלניא דאמרינן גוים ולא עביד, מ"מ בנ"ד דנדו ונעו ממקומם ובאו עליהם ע"י שרים ותקיפים וגדולי המלכות כולי האי ודאי פשיטא דאיכא למיחש, ואע"ג דבמל כל מודעי דמודעי, והרא"ש סבירא ליה דאזלינן בתר דיבוריה כתרא ואמריו חזר ובמל הכל, וכן להרשב"א ז"ל היכא דפסלינהו לעדים אי נמי שהודה שלא מסר שום מודעא, מ"מ כתב הרנב"ד הביא דבריו הרב הנמקי"ב כפ' חוקת הכתים שאם מסר מודעא אף על פסול העדים אכתי לא מהני, ורבינו האי ז"ל סבירא ליה כיון דאנסו לא מהני שום כמול, ולהרמב"ם עד שיאמר דברים הגורמים וכו' דמהני אף בזכיניה לקצת רכותא, ומ"מ כיון דפלוגתא דרבותא היא ואריה דשבועה רביע עליה יש לחוש ולהחמיר.

וקודם אשא ואתן בדברי הר"י אדרבי ז"ל, ותמצית דבריו היו במי שלקח ממון חבירו ולא רצה ליתנו אם לא יעשה לו שטר מפתור כללי, והוכרח לעשות לו וקבל עליו שבועה במבול כל מודעי, וקודם מסר מודעא בפני עדים כשרים וכו' ובמל כל הבטולים וכן במל כל מה שיפסול לעדים, והשיב דאף אי חשבת ליה לזכיניה כיון דרבינו האי והרנב"ד סבירא להו דלא מהני במול מודעי מודעתו מודעא, ולכאורה דבריו תמוהים כיון דלהרשב"א והרמ"ה והרא"ש מבטלת מודעתו הוא ספק איסורא ולחומרא, ועוד קשה דהרב הגו' כתב בתשובותיו בסי' רל"ז ז"ל שם דלאו מודעיה מודעא כיון דבמל כל הבטולים הגורמים לבטל המכר קיים, וסיים בסוף דבריו ואפי' אם תמצו לומר דניחוש ליחידאה והוא הרנב"ד אף אתה אמור לו ניחוש לסברת

רכינו אפרים ז"ל דלא כתבינן מודעא אלא כעין מעשה דפרדיסא שאותן העדים היודעין באונסיה הם חותמים על המכירה הוי דתשובה של ס' רל"ז כתב בהדיא דאם מסר מודעא על כל הבטולים דלא מהני ליה ותפס סברת הרא"ש והנמק"י עמו, ובס' קנ"ט? תפס סברת הרנב"ר ורכינו האי וכעת צ"ע.

נקטינן היכא דמסר מודעא על הבטולים שיבטל או בטל אי מועיל בטולו אם לאו פלוגתא דרבנותא, ולהרמב"ם גמי הוי מודעתו מודעא עד שיאמר כל הבטולים הנורמים וכו' וכיון דלא איפסקא לן מילתא אולינן לחומרא ואע"ג דאית ביה ממון, וכן כתב הרשב"א בפ' כל כנויי גבי בעיא דיש יד לצדקה ולא איפשיטא כתב דאולינן לחומרא, ואע"ג דבס' תרנ"ו גבי בעיא דהקדיש כל נכסיו דלא איפשיטא כתב דמספק אין מוציאין מיד הבעל, שאני התם כיון דלגבי ממון איתשיל פסקינן לקולא, אבל בספק איסורא בעלמא אולינן לחומרא וכ"ש בספק חרם או שבועה, וקשה לי כמה שכתב הראנ"ח ולה"ה ס' כ"ה בההיא דמחלה כתובתה והוציאוי יורשי האשה תקנה מקובלת בחרם בכל חכמי המקום שאינה יכולה למחול, ונסתפק הרב ז"ל, וסוף דבריו כיון דמפיקא הוי מוקמינן נכסים בחזקת הבעל, והביא ראיה מתשובת הרשב"א ז"ל דכתב גבי הקדיש כל נכסיו דאולינן לקולא, ועל כרחיך יש לחלק מההיא דהקדיש לשאר איסורי כדפי' דהא גבי בעיא דצדקה פסק הרשב"א לחומרא ע"ש.

וראייתו להרב הרשד"ם ולה"ה שכתב ביורה דעה ס' ס"ב דהחליט המאמר ואמר בספק איסורא דרבייתא אי הוי איסורא דאורייתא או דרבנן אולינן לחומרא, ומהריב"ל בח"א על הסכמה שנעשה על תביעת הרב? הדין? נסתפק ז"ל אע"ג דכתב הרשב"א דספק חרם להחמיר אי איכא ממונא אי אמרינן וזוי היכא דקיימי לוקמו, ומהר"ר יצחק ו' לב הביא דבריו הרב המבי"ט ולה"ה דבאיסור רבייתא אולינן לחומרא כיון דאיכא רביית וגול, ולכולהו רבנן קשישי נראה דאישתמיטתא מינייהו והיא דפ' כל כנויי דלהרשב"א בספק איסורא אולינן לחומרא, והר"ן סבירא ליה דכיון דממון עניים הוא אולינן לקולא וכעת צ"ע.

עוד ראיתי להרשד"ם ב"ד ס' ע"ו ז"ל אלא שגדר הגדר הגו' אפי' באונס חל עליו דהא דקי"ל הנודר או הנשבע לאנס לא הוי נדר היינו באונסים אותו שלא כדון, אבל אם כדון אונסין אותו לידור ולישבע הוי נדר והל עליו, עוד ראיתי שכתב הרב ולה"ה היכא שאונסין שלא כדון צריך לחשוב בלבו היום, ולכאורה קשה דלא אמרינן הכי אלא היכא דלא ביטל קודם אבל אם ביטל קודם וגילה דעתו דכל מה שאונסין אותו לידור ולישבע אין פיו ולבו שוים נראה דמהני ליה כדמוכח בפ"ד דנדרים אמר ר' אליעזר כ"י אף הרוצה וכו' ע"ש.

עוד ראיתי לחקור כיון דנתחייב דאפי' אם יוציאווהו מהמכס חייב ליתן לו שליש מכל מה שירויח וכל מה שיעלים מהמכס יחלוקו שוה בשוה וזה ודאי להרמב"ם ורבותיו לא משתעבד דאין אדם יכול להתחייב בדבר שאין לו קצבה, וכיון דאי אתה יכול לחייבו אלא משום שבועה דאית ליה דקנין אין כאן להרמב"ם כדפי' אלא משום שבועה לחוד הוא דאתינא עליה, והוא מעין דבכל שנה ושנה הוא ממשכן כלי ביתו ואינו מספיק לו מה שמרויח לפרנסת ביתו, ומה גם כי הורגלו הסוחרים הבאים דרך ים ודרך יבשה ופורקים משאם במכס אחר, וגם האניות הבאים ממרחקים כעת אינן יכולין לכא מפני פחד השבאים שרכו היום ונמנעו כמה סוחרים ואינו מספיק לזון את אשתו ואת בניו אפי' בצמצום גדול פשיטא דכי האי גוונא מצי למימר אדעתא דהכי נשבעתי, ולא שייך הכא לומר דהוי גולד וקיימא לן אין פותחין בגולד דבאומרנא רבה וניכרת לעינים דאין אדם מניח מלוון את אשתו ואת בניו ולהוציא פרוסה מפיהם ולמיהב

לאחר' כה"ג מצי למימר אדעתא דהכי לא נשבעתי, ויש להביא ראיות על זה אלא שאין כאן מקומו.

וקודם אביא תשובת הרא"ש ואח"כ אבוא לפסקא דדינא, וז"ל הרא"ש ראובן עני חייט ויש לו מפול גדול ואמר לו שמעון למרני האומנות ותחלוק עמי כל מה שתרויה בחמש שנים ואתן לך ל' זהובים, ונשבע ראובן ועתה אינו מספיק לפרנסת ביתו מחצית הרויח, וכתב הרב ולה"ה דחייב לקיים שבועתו, והקשה הרשד"ם ולה"ה סי' קכ"ג דלמה לא אמרינן דאדעתא דהכי לא נשבע החייט להמית את אשתו ואת בניו ברעב ואין לך אונס גדול מזה כדכתב בתשובה אחרת וז"ל ראובן שדך בתו לשמעון ונשבע ליתן לו ה' אלפים זהובים ונתקלקלו החובות ואינו יכול ליתן לו אם אין לראובן לפרוע חוץ מכית דירתו וכלי תשמישו פמור הוא מהשבועה דאדעתא דהכי לא נשבע לזון ברחובות ולמות ברעב, ותירץ הרשד"ם ולה"ה דכההיא דחייט דכשנדר היה יודע מה היה דרכו להרויח מה שאין כן לומר הכא דלא עלה בדעתו למכור ביתו ולהצטרך למכור כלי ביתו ותשמישו, נקטינן מרבירי הרשד"ם ולה"ה דדוקא בכה"ג דחייט דמלאכת יד הוא ויודע כל מה שדרכו לעשות הוא דלא שייך לומר אדעתא דהכי לא נשבע אבל בנדרין דידן הוא מעה וחשב דיספיק לשניהם ועתה מפני השבאים דרך ים ודרך יבשה אין מותרים באים ואפי' הבאים הורגלו לפרק משאם כמכם אחר פשיטא דאיכא למימר אדעתא דהכי לא נשבע.

עוד נראה לחלק ולומר דההיא דחייט דחבירו נתן לו ל' זהובים כדי ללמדו אומנות והשביעו שיחלקו בריוח אדעתא דידיה השביעו ואם היה אומר לו החייט שאם לא יספיק לו לזון את אשתו ואת בניו לא יחלוק עמו בריוח דילמא גם שמעון לא היה מכניס עצמו בספיא ולישדי זוזי בכדי הילכך איכא למימר דכשהשביעו אדעתא דהכי השביעו לחלוק עמו בריוח ואפי' יתן בעפר פיהו, אבל המתחייב לחתנו ליתן לו ה' אלפים זהובים אומדנא רבה היא דאדעתא דשלא למכור כליו ותשמישיו הוא דנשבע, דאין אדם נותן מתנה והוא ימות ברעב דאפי' במקום בריה נפשיה עדיפא ליה.

עוד ראיתי לחקור דכיון שזה האיש נשבע ליה לחלוק עמו ואפי' שיוציאוהו מן המכס שיתן לו חלקו מכל מה שירוויח ויעלים מן המכס, ולהרמב"ם אינו יכול להשתעבד גם שבועה לא חלה דכיון דקנין אין כאן שבועה אין כאן, ודבר זה מתורתו של מהריב"ל למדנו והביא ראיה מתשובת הרשב"א שכתב מי שנשבע לפרוע לחבירו והגיע שנת השמיטה קודם זמן הפרעון, והשיב הרשב"א וז"ל דהפקר כ"ד הפקר דלא נשבע אלא כל זמן שהוא חייב, והקשה מהריב"ל דאמאי איצטרך לומר הפקר כ"ד הפקר דאי שנת השמיטה אינה ידועה תיפוק ליה דהשבועה היתה בטעות, ואי שנת השמיטה ידועה לכל ודאי דחלה השבועה דאם לא כן על מה נשבע ע"כ דברי הרב ולה"ה.

והנלע"ד דזה האיש אעפ"י שיוודע שנת השמיטה מ"מ אם המלוה רוצה עושה לו פרוחול וחייב לפרוע לו מכה שבועתו, אי נמי אע"פ שהלוה ידע ונשבע לפרוע לו וחייב לקיים דבורו מכה שבועתו מ"מ מצות שמיטה על המלוה רמז וכו' דמפקירין ממונו של מלוה לקיים מצות שמיטה.

כללא דמלתא כיון דראובן זה מסר מודעא ולכמה רבוותא עדיין האונס במקומו עומד ולגבי ממונא פשיטא דאינו חייב, אלא שבנדרין דידן יש לספק משום שבועה דאית ביה דאמרינן ספק שבועה להחמיר, אלא שגם בזה נסתפק מהריב"ל כח"א כדפ"א אי אמרינן זוזי היכא דקיימי

לוקמו, ועוד דאי משום שבועה לחוד אתינן עליה איכא אומדנא לומר כיון דאינו מספיק לו כל מה שמרויח לזון את אשתו ואת בניו אדעתא דהכי לא נשבע, ועוד כיון דנתחייב גם כן דאפי' אם יוציאנהו מהמכס שכל מה שיעלים מר' יוסף יחלוקו לאמצע הוי דבר שאין לו קצבה ולא משתעבד, ואפי' נשתעבד גם כן לדבר שיש לו קצבה לא מהני כיון דבחד קנין מתתינהו, ודבר זה נלמד מההיא שמעתתא דכולכם מקודשות לי אין כאן מקומו.

פסקא דמילתא כיון דאיהו טוען בריא שאנום היה וכל מאי דנשתעבד היה באונם וכיון דמשום הקנין אי אתה יכול לחייבו אלא משום שבועה דאית ליה וכדברים הנוגעים בינו לבין יוצרו הוא נאמן על עצמו בהצטרפות הסניפים אשר אמרתי נראה לי דבגרון דידן לית איסור בדבר כלל ואדרבא אם ימעט פרנסתו למהב לאחרני לאו שפיר עבד דכתיב את העני עמך עניי ביתך קודמין וכו', זה דעתי והסכמתי אך בהסכמת רבני העיר.

נאם שמואל הלוי



רבי אברהם רואנים זלה"ה

הערות וחידושים במור אבן העזר (ט)

סימן ע"ב בב"י סעיף ד' ¹ והרמב"ם כתב כפי"ב מהלכות אישות כלשון זה המדיר את אשתו מליהנות לה וכו' מסתייג לו ל' יום ובאותם הל' יום תהיה היא עושה ואוכלת ויהיה אחד מחביריו מפרנס אותה דברים שהיא צריכה להם יותר על מעשה ידיה אם אין מעשה ידיה מספיקין לה לכל ע"כ, וכתב הר"ן על זה ודבריו תמוהים בעיני הרבה דהא בגמ' אמרינן בהדיא דלא מצי מדר לה אלא באומר לה צאי מעשי ידיך כמוזנותיך אבל סתמא לא אמרינן נעשה כמי שאומר לה מ"ה מסקי' לה דוקא באומר לה וכמספקת לדברים גדולים ובמגלגלת בהדיה לדברים קטנים, ומדבריו נראה דאפי' בשאין מעשה ידיה מספיקין ולא איתגלגלא בהדיה חייל נדרא וכל שמעשה ידיה מספיקין אפילו לא א"ל צאי וכו' מצי מדר לה, ואילו בגמ' אמרי' דנהי דבאומר מהני כי לא אמר משעבר לה ולא כל כמיניה למימר איני נותן מזונות ושהיא עצמה תעכב מעשה ידיה, ודכותה נבי אשה אע"פ שהיא יכולה לומר איני נזונת ואיני עושה אינה יכולה לומר איני עושה בלבד ושהוא מעצמו יעכב מזונות דהא תנן קונם שאני עושה לפיך אינו צריך להתיר ואין לך אומרת איני עושה גדול מזה, ונ"ל שהביאו לומר כך משום דלא אשכחן דאלמנה רבנן לשעבודא דידה והיינו מעמא* משום דלא צריך לאלומיה דע"כ או יתיר דדרו או יוציא ויתן כתובה ופ"ה ס"ל ז"ל דתנא דקונם שאני עושה לפיך אינו צריך להפר היינו משום דס"ל דקונמות אין מפקיעין מידי שעבוד ולא צריך כלל למעמא דאלמנה וכו'. נ"ב [לכאור]א זה שכתב הר"ן ז"ל לסכרת [הר"ם קשה שה]רי כתב הרמב"ם בפ' י"ד (ה"ז) [מאישו]ת כאומר לאשתו תשמישי [אסור ע]ליך דלא אמר כלום שהרי [משועב]ד לה ואי איתא דלא אלמנה [לשעבו]דא דידה גבי קונמות אמאי [לא] חיללה נדריה הרי לר' יוחנן [בן נורי דה]לכתא כותיה מפקיעין [מידי שע]בוד, והן הן הדברים מפורשי' [ם] [כרש"י] פרק אלו מותרין, וראיתי להרב לחם משנה שנדחק לזה, ותייך דשאני תשמיש דצערא דגופא הוא [אין קונמו]ת מפקיעתן לר' יוחנן, וזה למה אי מדינא מפקיעין מאן פלג.

ולדעתי נראה דלא [קשה כל]ל לשיטת הר"ם דלא אשכחן ראלמנה לשעבודא דידה אלא דוקא גבי בעל [אלמנהו] דהמדיר את אשתו מליהנות ולא שייך איהו כלל בהו דכל שעבודא הוא האיש לאשתו דחייב כמוזנותיה ולגבי דידה אמרינן קונמות מפקיעין מידי שעבוד, [אבל] מדיר מתשמיש כיון דתשמיש שייך גמי לגבי הבעל דאם אמרה היא הנאת תשמישי עליך לא אמרה כלום דאלמנה לשעבודה דבעל, הכי נמי אם הדירה [שא]מר תשמישי עליך אלמנה רבנן שעבודא דידה כמו דידה דלא פלוג דתשמיש ² דכר שוה הוא ומה לי בא מחמתה או מחמת הבעל דוק.

1 פיסקאות אלו שהם בכת"י של הגאון רבי אברהם רואנים זלה"ה נדפסו במשנה למלך פרק י"ג מהלכות אישות הלכה כ"ג, ויוחסו בטעות לחתנו הגאון בעל משנה למלך, בנדפס שם שילב הרב המסדר את שני הפיסקאות ביחד שהוספת הדברים שהוסיף אח"כ שילבם בתוך הדברים, ואחר שהביא דברי הר"ן והקשה עליהם הביא מיד דברי האחרים והפריכם ואח"כ חירץ תירוץ שלו, גם בכל מקום שכתוב בכת"י הר"ם שינה הרב המסדר וכתב רבינו, שהרי ערכם כפירוש על הרמב"ם, בעוד שכמקור נכתבו על הטור בגליון שלפנינו. בנדפס שם איתא וממש דבר שוה הוא והוא ט"ס, וצ"ל דתשמיש דבר שוה הוא כמו שהוא בכת"י שלפנינו.

למה שהקשיתי על [הר"ן] במה שפירש דברי הרמב"ם...ליו מההיא דכתב הר"ם גבי [אומר] הנאת תשמישו וכו', ותירצתי מה [שתירצתי], וראיתי לאחרים שרצו לתרץ [דלא קשה מ]ההיא דתשמישי אסור עליך [דכתב הר"ם] דלא חייל דמשעב[ד] לה [דשאני ה]תם שהדירה בנדר שאין בו [ממש ד]תשמיש דבר שאין בו ממש [ונד]רים אינם חלין על דבר [שאין בו] ממש [אלא מד]רבנן כמו שמבואר בגמ' [פ' אלו] מותרין, ולפיכך לא אתי נדר [דרבנן] ומתיר שעבוד עונה דאורייתא [ולא בעי]נן מעמא דאלמוה רבנן [לשעב]ונדא דידה כי היכי דתקשי עליה.

[ולדעת]י: תירוצו זה אין בו מששא ולא [מ]זור לקושייתנו נהדי דהכי [משמע] מסוגיא דנדרין דהאומר [תשמיש] דבר שאין בו ממש הוי ולא [חל ע]לה אלא כל יחל דרבנן מהו (בכ"י כתוב מהו וזא מ"ח) אי מעמא דהר"ם הכי הוי [מאי ט]עמא כתב דאם אמר קונם [תשמיש]ך עלי דחל הנדר ואסור [לשמש] דאין מאכילין לאדם דבר [האסור לו] הא נרוא דרבנן הוי ושעבוד [דידה דא]ורייתא ולמה יפקע שעבודא [דידה, אלא] ע"כ צריכין אנו לדברי הר"ן [שכ]תב כנדרין על מתני' קונם [שאיני] מדבר שאיני הולך שאיני משמשך [דכתב] דאע"פ שהנדר דרבנן מ"מ [בהנאת]ת שמישך כיון דמשכת רוחא [חייל א]ע"פ שהוא מדבריהם דחכמים [העמידו] דבריהם במקום תורה כשב [ואל תע]שה כיון דאי הוי שאמר לה [קונם ה]נאת גופך עלי שחל [הנדר] מדאורייתא הכי נמי בנדר שלהם, [ומהאי] טעמא גופא ע"כ כאומר [תשמי]שי עליך דאמרינן דלא [חייל נד]רא ע"כ טעמא משום דאלמוה [רבנן] שעבודא דידה, דאי לא אלמוה [היכ]א חל הא קונמות מפקיעין [מידי ש]עבוד והכי נמי קונמות מפקיעין מידי שעבוד [של] דבריהם כשב ואל תעשה [בקונם] הנאת תשמישך עלי אלא ודאי [אלמוה] לדידה ובכך הדרא קושית הר"ם [לדוכתא], והרוצה לעמוד על זה... יראה הסוגיא שבנדרין דוק.

★ ★ ★

הרה"ק רבי שלום שכנא מפרוהבישט זיע"א
הרה"ק רבי אברהם יעקב מסאדיגורא זיע"א

כאן אנו מדפיסים אמרות קודש לחנוכה מהרה"ק רבי שלום שכנא מפרוהבישט זיע"א ונכדו הרה"ק רבי אברהם יעקב מסאדיגורא זיע"א אשר מקורם בתכריך כתב-יד "מרגניתא דבי רבנן" מהרב החסיד המופלא הרב ר' יוסף אייזק סג"ל ז"ל מפיטשאנקע שהיה נכדו של הג"ר מאיר סג"ל מחבר ספר "וועד לחכמים" (ווארשא תרמ"ו), ונכדו של הרה"ק רבי נתנאל זצ"ל תלמידו של הרה"ק ר' דוד לייקעס זיע"א. ייחודה של אסופה זו הוא במקוריותה כאשר נאספה בשנים סמוכות או בשנות חיי חיותם של הצדיקים הק', כאשר לא שלטה עליהם תוספות ומגרעות העוטים סיפורים אחרים אשר בעבור שנים לוקים בחסר או יתר, וגם משום שכדברי המלקט: "המאמרים האלה שמעתי איש מפי איש עד בעלי המאמרים שכולם הם אנשים ישרים שראוי לסמוך עליהם... ואנכי צרפתי ובררתי אותם מנופה בי"ג נפה...". מרגניתא טבא זו נמצאת בגניז כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 669, ורואה אור עולם בימים אלו ע"י מכוננו, עם מפתחות מפורטים.



הרה"ק רבי שלום שכנא מפרוהבישט זיע"א נולד בשנת תקכ"ט לאביו הרה"ק רבי אברהם המלאך זיע"א בנו של הרה"ק המגיד ממעזריטש זיע"א. כשנתלקט אביו הק', סיפר בנו הרה"ק מרוז"ין זיע"א, רצו הרבה צדיקים לגדלו, אולם מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין זיע"א זכה בכך, ונתגדל בביתו קודש. מרן הרש"ק דיבר תמיד בשבחיו ואמר עליו שהוא משיח בן דוד, ופעם נענה ואמר אליו: שלום ניו, לך טוב לעמוד ולהתפלל, מפני שכשאתה נעמד להתפלל באים האבות הק' ומעלים התפילות ומביאים אותם לפני אין סוף ברוך הוא! היה חתנו של הרה"ק רבי נחום המגיד מטשערנוביל זיע"א בעל "מאור עינים". נלב"ע ערב סוכות תקס"ג ומנ"כ בפרוהבישט. הרה"ק רבי אברהם מתתיהו משטעפינעשט זיע"א אמר: מי שרוצה "א פריילאכן שבת" שישח בליל שישי מזקני הקדוש רבי שלום מפרוהבישט, ואם אין לו סיפור, אזי ידבר אודות השלחנות והספסלים שלו!



הרה"ק רבי אברהם יעקב מסאדיגורא זיע"א נולד בשנת תק"פ לאביו הרה"ק עטרת תפארת ישראל מרוז"ין זיע"א, אביו הק' אמר עליו שזכה לאור הגנוז לראות את כל הנסתרות, היה עמוד החסד בדורו. בחודש סיון תקצ"ג התקיימו בקארלין שמחת נישואיו עם בתו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בעל "בית אהרן" הרבנית הצדקנית מרים ע"ה. כאביו הק' גם הוא סבל ממלשונות וישב בבית המאסר ט"ו חודש עד ליום כ"ב תמוז בו זכה לשחרור. בי"א אלול תרמ"ג נסתלק לב"ע, ומנוחתו כבוד באוהל אביו הק' בסאדיגורא. בניו הק': הרה"ק רבי שלמה זיע"א נלב"ע על פני אביו כ' טבת תרמ"א, הרה"ק רבי יצחק מבאיאן זיע"א, הרה"ק רבי ישראל מסאדיגורא זיע"א.

דרושים לחנוכה

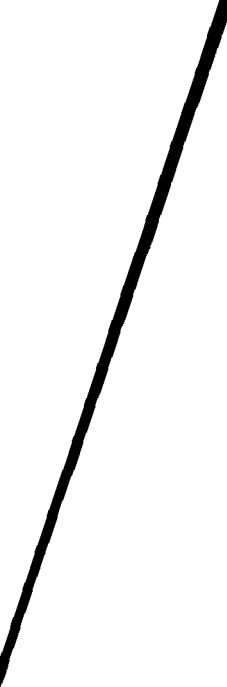
בשם הרב הק' מס"ג, התורה שאמר בחנוכה תרל"ח אחר נגינת מעוז צור אמר, כמעוז צור מוזכר כל הד' מלכויות, אחר זה אמר הנם של חנוכה נעשה בשמן כתוב בספרים שמן הוא חכמה, יש חכמה עילאה ויש חכמה תתאה, ויוונים היה להם חכמה חיצונית חכמת יוונית, והשפילו חכמת התורה אשר זה העיקר וטמאו כל השמנים, רק ישראל החזיקו א"ע בהאמונה,

ועי"ז תקנו כל המדות ובאו לתשובה, ועי"ז באו ליראה עילאה הן יראת ד' היא חכמה, יש יראה עילאה ויראה תתאה, וזה יו"ד של שם הוי"ה ויו"ד של שם אדנ"י, ועי"ז אמונה מזככים כל המדות ובאים לתשובה, ומתשובה ליראה עילאה ראשית חכמה יראת ד', וזהו מחלוקת ב"ש וב"ה, כש"א יום ראשון שמונה ואח"כ פותח והולך, וכש"א מוסיף והולך, כ"ש ס"ל מעילא לתתא כי במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים נמורים יכולים לעמוד שם, וב"ה ס"ל מתתא לעילא כי יו"ד כמה שלוקחים ממנה נשאר נקודה וזהו יו"ד זה אמונה, ומזה הרשימה באים לתשובה, ומתשובה ליראה עילאה וזהו מוסיף והולך, כי מהנקודה מהנשאר נתוסף בכל פעם יותר, אח"כ אמר כי כעת גלות אדרום עכו"ם לייגמ זיך אויף דער אמונה ולוחצת את האמונה, ועיקר שיעזור הש"י שמוה האור יאיר לכל ישראל בכלל ופרט.

אור ליום ה' א' דר"ח מבת תרל"ח, אמר הרב הק' מס"ג, ר"ח הוא דאורייתא ואין אומרים הלל שלם, ותנוכה הוא דרבנן ואומרים הלל שלם, חנוכה אומר אני הוא ג"כ רגל והוא חול, ויכולים להעלות יותר משבת וי"ט, שבת וי"ט קדושה גבוה והם עליות העולמות וכשפנה היום נשאר חול, הגם שיש המשכה אבל רק מהרושם, וחנוכה אומר אני הם ימי חול ובעולם עשיה יכולים להמשיך יותר, חנוכה יכולים אחב"י להושע ברוחניות ובגשמיות בפרנסה ובכל ענינים כי מותר בעשית מלאכה ובמשא ומתן, כי נר מצוה ותורה אור, שבת הוא אור וחנוכה הוא נר רק שהוא חול, ע"כ הוא יתרון האור מן החשך, חנוכה צריכין ישראל להושע ברוחניות ובגשמיות, השי"ת יעזור שאחב"י יושעו בגשמיות וברוחניות ע"כ.

שמעתי מר' ליב אברהם שו"ב דק' אטיק מאהלוב, ששמע מפה קדשו של הרה"ק מריון שאמר בשם אביו הרה"ק ר' שלום מפאהריבישם, כי פסוק (בראשית א ג) והארץ היתה תהו ובהו נאמר על השבתים שעד שבת חנוכה, ויאמר אלהים יהי אור קאי על שבת חנוכה, והרה"ק מאפמא היה קורא אותן השבתים כדרלעומר שבתים.





חידושי תורה

הרב אליעזר יחיאל קונשטמט

בענין דבר שיש לו מתירים

היתר בהיתר שפיר בטל. כמו בשר וחלב הוי לח בלח, ויש להוסיף בכיזור דבריו, שלח בלח בטל הוא על העצם ולא על הדין, שכל הסברא שהיתר בהיתר לא בטל כיון שדין ביטול ברוב נאמר דוקא על הדינים, לכן בלח ולח שהעצם בטל וכן ילפינן בבשר וחלב שבטל גם היתר בהיתר. ולפי זה שמעתי בשם הגר"י עדס שליט"א ליישב קושיית רע"א הנ"ל עם עור הנחה אחת בשם תשובות הר"ן מובא בהגהות הגר"א סימן תמ"ז ס"ק כ"ב שצמר גמלים הוי לח בלח, ולכן שייך בטול ברוב גם בהיתר בהיתר.

ולכאורה קשה, הא דבר שיש לו מתירים שאינו בטל הרי דינו גם בלח, ולפי ההסבר של הר"ן שזהו מצד היתר בהיתר, היה צריך לצאת שלא יתבטל רק יבש ביבש, אבל בלח בלח כיון שהיתר גם בטל גם דבר שיש לו מתירים היה צריך להתבטל, ויש לומר, שכל היסוד של הלבוש הוא רק בתערובת של מין בשאינו מינו כמו בבשר וחלב, אבל בתערובת של מין במינו שמין אחד מחזק את השני, שם גם לדברי הלבוש היתר בהיתר לא יתבטל גם בלח בלח, כלומר שבמין במינו הגם שרבנן סוברים שבטל, שם הבטול הוא רק על הדינים ולא בעצם, וכמו שהר"ן ביאר שם שעצם העובדה זה איסור וזה היתר, זה עושה את זה למין בשאינו מינו, ולפי"ז א"ש. שהרי הדין שדבר שיש לו מתירים לא בטל זה רק במין במינו,

איחא במסכת ביצה שדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל ונתנו שני טעמים בדבר א', הרש"י ביצה ד. שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. ב. בנדרים נ"ב כתב הר"ן שלא בטל משום דהוי מין במינו ואע"ג שנחלקו רבי יהודה ורבנן אם מין במינו בטל או לא, ומחדש הר"ן שאף לרבנן מין במינו לא בטל. אלא עצם העובדה שזה איסור וזה היתר זה עושה שיחשב למין באינו מינו, ולכן בטל ולכן היתר בהיתר גם לרבנן נחשב למין במינו ולא בטל.

רע"א בשו"ע בסימן צ"א ס"ק ח' מקשה על הר"ן בנדרים דף נ"ב שכתב שדבר שיש לו מתירים, לא בטל משום שהיתר בהיתר לא בטל, ועיי"ש באריכות. והקשה רע"א דבמשנה בריש פרק ט' בכלאים מפורש במשנה שצמר גמלים וצמר רחלים בטל אחד בחברו, וגם שם הוי היתר בהיתר ונראה בהקדם דברי הש"ך סימן רצ"ט שמביא בשם הלבוש דבגד שאבד בו כלאים לא שייך בו ביטול ברוב. והקשו מאי שנא מבשר וחלב שכן בטל, ואומר ע"ז הלבוש שבבשר וחלב אין האיסור בעין, אבל כאן שהאיסור יש לו מציאות במקומו אלא שאין אנו מכירים אותו לא שייך ביטול. והקשה הש"ך הלא קיימא לן שיבש ביבש ג"כ בטל ברוב, וע"ז תירץ החת"ס בהגהות על הש"ך סימן תמ"ו. שכונת הלבוש לומר היסוד שהיתר בהיתר לא בטל, רק ביבש ביבש. אולם לח בלח

והקשו תוספות ע"ז ע"ג, ד"ה טבל למה לי תרי טעמי, ותירצו שיש לו מתירין רק אם בעל בית בעיר, וכן הטעם שכשהיתרו כך איסורו לא שייך רק בתרומה ולא במעשר ותרומת מעשר, ויצא לכאורה חידוש שתרומת מעשר ובעל הבית לא בעיר יחבטל, ושאלתי ד"ו להרב מרצבך זצוק"ל והראה לי שהחת"ס סוף ע"ז עמד בזה והוכיח מתוספות ימא מז: ד"ה הדר שאין חילוק ובכל ענין טבל במשהו.

בענין דבר שיש לו מתירין בדבר שלא ניכר בתחילת ברייתו ודבר שיש בו רק טעם.

הרמ"א ביורה דעה סימן ק"ב סעיף ד' כתב שדבר שיש לו מתירים שלא בטל זהו רק אם האיסור בעין ולא דבר שיש בו טעם בלבד.

(המקור הוא מהגמרא ביצה ד: שכת' לגבי עצים שנשרו מן הרקל הרי הם בטלים אף שיש לו מתירים כיון שמקלי קלי איסורא. (עיין שם באורי הגר"א) ומאידך נלמד מהגמרא זו הדין שאיסור שלא ניכר מתחילת ברייתו בטל אף בדבר שיש לו מתירים. עיין אורח חיים סימן ש"כ סעיף ב' וכתב שם בביאורי הגר"א שגם המקור הוא מהגמרא הנ"ל וכן כתב המרדכי. וצריך ביאור איך נלמדים שני הדינים מהגמרא הנ"ל. ונראה דיסוד הדברים הוא אחד. והוא עפ"י מה שכתב המנחת שלמה ס' פ"ט (מין הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל) לבאר את המרדכי דכיון שיסוד של דבר שיש לו מתירים נלמד בגדר של מין במינו לא בטל והיתר בהיתר נחשב כמין במינו כמו שהאר"ך הרי"ן לבאר בנדרים דף נ"ב, ולכן גם בדם פר ודם השעיר כיון שהיה ניכר קודם בפני עצמו לכן לא בטל, מה שאין כן אם נולד האיסור בתערובת מודה ר' יהודה שאף מין במינו בטל. ולפי זה יש לבאר גם מה

על כל פנים עם הר"ן עצמו קשה להתאים את דברי הלבוש שכ' שם ליישב את דברי הר"ף שכ' שדבר שיש לו היתר היום, שם הדין שדבר שיש לו מתירים לא בטל אף במין בשאינו מינו אפילו בלח בלח. עי' קהילות יעקב בכורות ס' כ"א וקובץ הערות יבמות אות קכ"ה, מוכח כנ"ל.

ונראה להוכיח עוד יסוד זה מהתוס' ישנים ביומא דף ס"ה: ד"ה הא וכו' שכתבו שהדין שעולים אין מבטלים זה את זה רק בלח בלח, אבל ביבש ביבש עולים כן מבטלים זא"ז, ולפי זה יוצא לכאורה הפוך מדברי הלבוש, שהרי עולים אין מבטלים זא"ז זה מטעם היתר בהיתר כמו שביאר הר"ן שם. וכן דבר שיש לו מתירים יהיה רק בלח בלח ולא ביבש ביבש, וקשה מביצה דף ד' שמבואר שגם ביבש ביבש יש דין דשל"מ וע"ז יש לומר אולי שבעצם גם הר"ן מודה לטעם של רש"י של עד שתאכלנו באיסור, תאכלנו בהיתר. וכל ההסבר שלו צריך רק בתערובות שהאיסור נהפך להיות להיתר, וכן שם בביצה שמדובר בספק דרבנן שהולכים להחמיר בדבר שיש לו מתירים, לכן שם אין צריך לטעם של הר"ן כמו שביאר שם בשלמי נדרים. עכ"פ זוהי סתירה לדברי הלבוש, אך לפי דברינו א"ש, שהרי עולים מבטלים זה את זה מדובר במין במינו, והלבוש מדבר במין בשאינו מינו. והתוס' ישנים מדבר במין במינו וכנ"ל. בספר "באר יצחק" ס' י' ת' הפוך מהיסוד הנ"ל שכל הדין שהיתר בהיתר לא בטל נאמר רק בלח בלח דומיא דדם הפר ודם השעיר ולא ביבש ביבש. ולפי זה צריך לומר שצמר נקרא יבש ביבש. והנודע ביהודה" מת' שלא היה מדין בטול ברוב אלא שם הבגד הולך אחרי הרוב.

וצריך להוסיף לפי דברינו שצמר גמלים וצמר רחלים חשוב למין בשאינו מינו, ויש בזה דיון באחרונים.

והנה טבל לא בטל ברוב מצד ב' טעמים: א. שיש לו מתירים. ב. כהיתרו כך איסורו, כמו חיטה אחת פוטרת הכרי וכן איסורו

שכתב השדי חמד מערכת ד' אות ל"ז שרק בלח בלח נאמר כלל זה אבל יבש ביבש אינו בטל אף שלא ניכר האיסור כיון שהדין

השעיר דהוי מין במינו כנ"ל, ולכן אם לא ניכר מתחילת ברייתו כן אם לא בעין בטל. אמנם צריך עיון בתוספות חולין צ"ח ע"ב, ד"ה רבא אמר דמשמע שם דגם כאיסור טעם לחוד נאמר הדין של מין במינו לא בטל עיין שם. והנה לפי הרמ"א יש לעיין איך הדין לגבי בריה דבר חשוב שלא בטל איך הדין בדבר שיש לו טעם לחוד. ומרן הגר"ש אלישיב שליט"א אמר לי שהוא הדין שאם יש טעם לחוד בטל. אמנם לפי הנ"ל יש מקום לחלק שרק דבר שיש לו מתירים שנלמד מדם הפר ומדם השעיר לכן אם יש רק טעם לחוד בטל, מה שאין כן לגבי דבר חשוב שלא בטל אין חילוק אם זה בעין או לא.

של מין במינו לא בטל נא' רק בלח בלח. ועל דרך זה מצינו בבאר יצחק סימן ר' (יור"ד) שיסוד הר"ן שהיתר בהיתר לא בטל נא' רק בלח בלח כמו בדם הפר ודם השעיר אבל יבש ביבש והיתר בהיתר בטל.

ולפי יסוד הגרש"ז נוכל להבין שהכלל השני של הרמ"א שדבר שיש לו רק טעם בטל בדבר שיש לו מתירים זהו ג"כ שאינו דומה לדם הפר ולדם השעיר, והוא ע"פ הנודע ביהודה חלק יורה דעה סימן ל"ה שלענין טעם מודה ר' יהודה שמין במינו בטל ורק בדם הפר ודם השעיר שהוא בעין לא בטל, ולפי זה יוצא שזהו יסוד אחד שדבר שיש לו מתירים צריך שיהיה דומה לדם הפר ולדם

★ ★ ★

הרב דוב בעריש ראזענבערג

בסוגיא דכל תאחר

ו"ל רש"י שם (דף ה' ע"ב): אלו חטאות ואשמות - שהן נדרשים ממך שהרי חובה הם מוטלין עליך. ועולות ושלמים - כגון עולת רא"י ושלמי הגיגה שהן חובה דאלו דנדר ונדבה ברישא דקרא כתיבי וה"ה נמי לבכור ולמעשר ופסח שהן חובה. ד' אלקיך אלו צדקות ומעשרות - דהא קרא יתירא הוא דהוה ל"י למכתב כי דרש ידרשנו וכבר ד' כתוב למעלה במקרא, נדרוש ב"י לאתויי צדקות ומעשרות שכתוב בהן שם זה ולך תהי' צדקה לפני ד' אלקיך ואכלת לפני ד' אלקיך מעשר דגנך.

אמנם התוס' (דף ה' ע"ב בד"ה ומעשרות ובכור) מקיימים גירסת הספרים "ובכור" [שיהא נדרש מד' אלקיך כמו צדקות ומעשרות, ואמנם גם אצל בכור כתיב "לפני ד' אלקיך" (דברים ט"ו כ)]. וס"ל דלא נפקי מעשר [בהמה] ובכור מדרוש ידרשנו, דלא דמי חיובא דידהו לחיובא דחטאת ואשם, דאי לית ל"י בכור ומעשר לא מיחייב בהו ע"ש.

וכדי להבין שיטת רש"י נקדים מה שלכאורה קשיא טובא לפי דברי התוס', דאם איתא שצריך מקרא נוסף לבכור ומעשר ואי אפשר למשמעיהו מ"כי דרש ידרשנו", כיון שאין חיובא דידהו חזק כ"כ כמו חיובא דחטאת ואשם, א"כ שמעינן מינה דכל כמה שהחיוב גדול יותר מסתבר יותר למחייב עלי' בכל תאחר.

ולכאורה אמנם הדעת נותנת כן. אלא דלפי סברא זו אינו מובן למה לן כלל קרא ד"כי דרש ידרשנו" לרבווי קרבנות חובה [כגון חטאת ואשם], נילף להו בק"ו [או לכה"פ כמה מציון] מנדרים ונדרבות הכתובים בפירוש [או עכ"פ נלמדים מגז"ש, דהוה כאילו כתיבא ממש (ע"י רש"י דף ו' ע"א בד"ה והא נדבה כתיבה)]. שהרי נדרים ונדרבות הלוא הם

במס' ר"ה (דף ד' סוף ע"א) איתא: ת"ד חייבי הדמין והערכין החרמין וההקדשות חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות ומעשרות בכור ומעשר ופסח לקט שכחה ופאה כיון שעברו עליהן ג' רגלים עובר בכל תאחר. ועוד שם (דף ה' ריש ע"ב) מנהגי מילי דת"ר כי תדור נדר אין לי אלא נדר נדבה מנין וכו', ל"י אלקיך אלו הדמין הערכין והחרמין וההקדשות, לא תאחר לשלמו הוא ולא חילופיו, כי דרוש ידרשנו אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים, ד' אלקיך אלו צדקות ומעשרות ובכור, מעמך זה לקט שכחה ופאה, והי' כך חטא ולא בקרבנך חטא.

יש שם כמה דקדוקים בסוגיא דפליגי בהו רש"י ובעלי התוס'. והחרמין פירש"י (דף ד' סוף ע"א) חרמי גבוה, והתוס' (שם בד"ה והחרמין) פ"י בין חרמי גבוה בין חרמי כהנים. וכן שם (דף ה' ע"ב) ל"י אלקיך אלו הדמין וכו' פירש"י (בד"ה אלו הדמין והערכין וכו') שהן קדשי בדק הבית וכולן ל"י ואין לכהנים בהם כלום. ביאור דבריו שהברייתא דורשת את משמעות הלשון "לד' אלקיך" אלו דברים המיועדים כביכול לד'. ובתוס' (שם בד"ה ערכין) בכולהו כתיב לד', גבי ערכין כתיב בערכך נפשות לד', ובחרמין כתיב קדש קדשים הוא לד', וגבי חרמי כהן נמי דריש ל"י בבכורות וכו' [בע"ה להלן נביא לשון הגמרא בבכורות], ובהקדשות כתיב איש כי יקדיש את ביתו קדש לד'. עכ"ד התוס'.

ובהמשך הברייתא (דף ה' ע"ב) ד' אלקיך אלו צדקות ומעשרות ובכור, לדעת רש"י לא גרסינן "ובכור" (כן דקדק המהרש"א מדברי רש"י ע"ש), כי הבכור והמעשר "ר"ל מעשר בהמה] והפסח נמנים בין קרבנות החובה וכולהו שמעינן להו מן המקרא "כי דרש ידרשנו", שבא לרבות חטאות ואשמות וכו'.

מחובתו, ועל אותו פלוני אמנם מוטלת חובה, הוה ליה בכלל דרישה דקרא. עכת"ד.

בירושלמי (ר"ה פ"א ה"א, ובנדרפס הוא בדף ד' ע"ב) דרשו פרט נוסף במקרא דבל תאחר, מה שלא נזכר בבבלי. דהנה בש"ס דידן נדרש רק הוא"ו יתירא דתיבת "לשלמו" [ל"הוא ולא חילופיו"], אמנם גוף התיבה "לשלם" לא נדרשה בבבלי. ובירושלמי הקשה רבי חגיי בעא קומי רבי יוסה כתיב וביום השמיני ימול, עבר ולא מל [מהו שיעבור על כל תאחר - קרבה"ע]. אמר ליה כי תדר נדר לד' אלקיך לא תאחר לשלמו, דבר שהוא ניתן לתשלומין, יצא זה שאינו ניתן לתשלומין. עכ"ל הירושלמי.

ובקרבן העדה מפרש את תירוץ הירושלמי וז"ל: שעי" הקדשו הוא חייב להביא, משא"כ מילה לאו תשלומין היא אלא חיובא. עכ"ל. פי' שהלשון "ניתן לתשלומין" ר"ל שכל החוב נוצר מחמת מוצא שפתיו ועליו מוטל "לשלם" את מה שקבל על עצמו בדיבורו, כעין פרעון של ההתחייבות שקבל על עצמו, ולכן מילה אינה בכל תאחר, כיון דלא מכח קבלת עצמו חל עליו החיוב אלא משמים הטילוהו עליו, וכגון זה לא מקרי תשלומין.

נמצא לפי זה שיש כאן בירושלמי הבנה חדשה בגדר כל תאחר, דאין כאן אזהרה כללית על כל חיובי התורה אלא אזהרה המוגבלת דוקא על החיובים שמחדש האדם מעצמו, שבהם שייך ה' "תשלומין".

אלא דלפי זה צריך ביאור, דאיך יתכן אמר ולא הפריש (או אפילו חטא ולא אפריש) בקרבנות חובה כחטאות ואשמות, דבכגון דא חיובן לכאורה דומה ממש לחיוב מילה המוטל עליו מן התורה, ולא מחמת קבלתו. הן אמת דאחרי שהפריש בהמה לחטאתו שייך שפיר ל' תשלומין אף בקרבן חובה, כיון שעכ"פ נתחדש עיי" האדם פרט זה, שביורר על איזה בהמה להטיל את חובתו, וזה יליף מחד קרא (אפריש ולא

הפחותים מבחינת חוזה החיוב, דתלויים לגמרי בנדרת הלב, משא"כ חטאת ואשם וכו' הם עליו חובה, ואפילו חיובא דבכור ומעשר [הגם דאי לית ליה לא מחייב בהו] עכ"פ אלם טפי מנדרים ונדרות דלא מחייב בהו כלל. ואחרי דגלי לן קרא דמחייב בכל תאחר אפילו אנדר ונדרבה, מהיכי תיתי לאצרוכי קרא יתירא לקרבנות חובה.

ועיין לקמן (דף ר' ע"א) ת"ר מוצא שפתיך זו מצוה עשה, תשמור זו מצות ל"ת, ועשית אזהרה לבי"ד שיעשון, כאשר נדרת זה נדר לד' אלקיך אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים, נדבה כמשמעו, אשר דברת אלו קדשי בדק הבית, בפין זו צדקה. אמר מר מוצא שפתיך זו מצות עשה למה לי וכו' תשמור זו מצות ל"ת למה לי וכו' [מאחר שכבר דרשנו את כל לימוד ולימוד מקרא קמא למ"ל קרא בתרא]. ומתרחץ חד דאמר ולא אפריש וחד אפריש ולא הקריב וצריכא דאי אשמעינן אמר ולא אפריש משום דלא קיימיה לדיבורא אבל אפריש ולא אקריב אימא כל היכא דאיתיה בי גוזא דרחמנא איתיה צריכא ואי אשמעינן אפריש ולא אקריב דקא משהי ליה גביה אבל אמר ולא אפריש אימא דיבורא לא כלום הוא צריכא. ועי' בטורי אבן דהקשה בחטאות ואשמות איך משכחת לה דאמר ולא אפריש, והא הני אין חיובן בא עיי" דיבורו, וא"כ תרתי קראי למה לי, דמהיכי תיתי נימא בהו דיבורא לאו כלום הוא. ותירץ דבשביל אפריש ולא אקריב בעינן תרי קראי, דלא נימא בי' כל היכא דאיתיה בי גוזא וכו', דאי הוה כתיב רק מקרא א' הוי מוקמינן לה בלא אפריש עיי"ש. ועוד כ' הטו"א תי' שני דאפשר לומר דמירי כמי שנדר לפטור את חברו מחיובו להביא חטאת או אשם [כמו שמצינו בחולין (כ"ג ע"ב) שיכול לומר הרי עלי חלות לפטור תורתו של פלוני], דאו שפיר משכח"ל דאמר ולא אפריש. ומכל מקום לא הוי ליה כנדרים ונדרות אלא כקרבנות חובה [דנפקא ליה מדרש ידרשנו], דכיון דנדר לפטור את פלוני

דסמכינן אהא דמחמת עיכוב הכפרה לא ישהה קרבנו, אבל היכא דאיכה חששא איה"נ דממשכנין כדי שלא יעבור אבל תאחר. ומיירי [נמי] כחטא ולא אפריש, וכן הוא בהדיא בתוס' ריש פרק ג' דכריתות (דף י"ב ע"א בסוד"ה או דלמא) דמי שסבור שאינו צריך להביא חטאת, ואנן ידעינן דטועה הוא כזה ובאמת חייב, ממשכנין אותו, ובכה"ג ע"כ מיירי בלא אפריש, דלמה יפריש, מאחר והוא מאמין שאין עליו חובה כלל.

ולפי מה שהבאנו מהירושלמי מובן דליכא לחלק בין בכור ומעשר ובין חטאות ואשמות [וכמ"ש רש"י], דאדרבה, מאחר ושמעין מקרא דדרש ידרשנו דאפילו אחטאות ואשמות איכא ב"ת, הגם שחיובם נובע מחמת חובה המוטלת עליו מן התורה, בלי דיבורא דידיה [עכ"פ בחטא ולא אפריש], ה"ה נמי דחייב אב"ת בבכור ומעשר בהמה, דלא אתו מחמת דיבורה. ומה דחיובם אינו חזק כ"כ, כיון דבדלית ליה ליכא חיובא [כמ"ש התוס'], לא אכפת לן, דחזק החיוב אינו סכרא לחייבו בכל תאחר, אלא אדרבה מדיקא ד"לשלמו" [כמו שרייק בירושלמי], שבא להגביל ולהגדיר את לשון הלאו דבל תאחר, הייתי פוטר את כל החיובות מבי"ת, לרבות קרבנות חובה, דקא משום שהן חובה עליו [דומיא דמילה], אלא שגילה לנו הכתוב דקרבנות חובה יצאו מן הכלל וחייבים עליהן בבית אע"ג דלאו מכח דיבורא אתו.

ואכן לא בעינן תרי קראי למעשר ובכור, כיון דלא משכח"ל בהו לא דאמר ולא אפריש וגם לא דחטא ולא אפריש, דמעצמם נתקדשו [וע"י] כזה באריכות בפני יהושע דף ה' ע"ב על התוס' ד"ה ערכין] אבל עכ"פ ב' המקראות צריכי משום חטאת ואשם, ולרש"י הלאו כולהו (חטאת ואשם וכו') וגם מעשר ובכור) מחד קרא נפקי להו, ולכן די לן כמה דאיכא צריכותא לגבי חטאת ואשם, ודו"ק.

הקריב), אבל למה לן ב' מקראות בקרבנות חובה.

וצ"ל דזה גופא בא הכתוב דדרש ידרשנו ללמדנו, דאעפ"י שדרך כלל בל תאחר קאי דוקא אדבר הנידר ע"י האדם, ולא על החובה, וכלשון הכתוב לא תאחר לשלמו, דבר הניתן לתשלומין, מ"מ יש כאן יוצא מן הכלל, דהיינו קרבנות חובה, שהרבה אותם הכתוב ליעבור עליהם בכל תאחר, למרות שחובתן לא באה מכח דבורו, אלא מחמת חובה המוטלת עליו מן השמים.

וכ"כ הטו"א לעיל מיניה (דף ה' ע"ב בד"ה צדקות ומעשרות ובכור) ומשכחת ליה בחטאת ואשם, דומיא דאמר ולא אפריש בנו"ג, דהיינו שנתחייב בהן ועבור ג' רגלים ולא הפרישו, וכן נקט בפשטות גם הנצי"ב (במרומי שדה ר"ה ו' ע"א בד"ה אבל), דאיכא ב"ת בחטא ולא אפריש. [וכל זה פשוט לפי תירוצו הראשון של הטו"א, דלעולם איכא בל תאחר אפילו היכא דליכא דיבורא כלל. אולם גם לחי' השני שכי' הטו"א, דמשכח"ל אמר ולא אפריש, בדיבורא בעלמא, גם בחטאת ואשם, כשנדר לפטור את חברו מחובתו, לא בא כזה לשלול דבחטא ולא אפריש לא יעבור עליו בב"ת, אלא אדרבה לזה בלבד לא היה אולי צורך בב' מקראות, כיון דליכא הוה אמינא דדיבורא לאו כלום הוא ודו"ק].

ונלע"ד להביא ראיה מגמרא ערוכה דבחטא ולא אפריש איכא ב"ת, אע"פ דליכא דיבורא דידיה כלל. דהנה בערכין (דף כ"א ע"א) קתני במשנה חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן. ואמר על זה רב ספא פעמים שחייבי חטאות ממשכנין וכו' בחטאת נזיר. וטעמא מבואר היטב ברמב"ם (פרק י"ד מהל' מעשה הקרבנות, הל' י"ז) דחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, הואיל והם מעוכבי כפרה אין חוששין להם שמא יפגעו וישוהו קרבנותיהן, ובחטאת נזיר הואיל ואינה מעכבת אותו מלשתות יין וכו' חוששין. הרי שביסוד הדברים איכא ב"ת בחטאת, אלא דלא חיישין לכופו,

מצוה בלא תשלומין לא שייך ב"ת. עכ"ל. הרי דס"ל דמה שהדבר עליו חובה ממילא, גם בלי התחייבות עצמית, לא אכפת לן, רק שיהיה דבר העומד לנתינתו ותשלומין. ואולי יתכן לומר שהתוס' נמי ס"ל הכי בביאור דברי הירושלמי, ולכן פליגי ארש"י בכל הני, דלשיטתן תוספת חובה הוה סברא לחייבו בכ"ת ולא לפטרו, ובחרמי כהנים הלוא הוכיחו מדברי הגמרא בבכורות דחובתן היא נקראת "לד", ודי בכך למילף להו מקרא דלד' אלקין אלו וכו' והחרמין, כי לשיטתן אינו צריך שיהיה גם התשלום לד'. וכן בכור ומעשר שפיר יש לחלק בינם לבין חטאת ואשם, דלא אלים חיובם כ"כ כיון דאי לית להו לא מחייב בהו, ובכור יש לדרוש ממה שכ' בו נמי שם זה (דברים ט"ו כ') לפני ד' אלקין תאכלנו וכו' ומעשר בהמה אמנם לא ידעתי מהיכא נפקי להו התוס' לשיטתן, וכבר תפס עליהם בזה בטורי אבן (דף ה' ע"ב בד"ה צדקות ומעשרות ובכור) ע"ש. וכמו כן עדיין צ"ע לדברי התוס' מה שהקשינו לעיל דאם איתא דתוספת חיוב הוה סברא לחייבו טפי בכ"ת, ל"ל כלל קרא דדרש ידרשנו לרבות קרבנות חובה.

ולקט שכתה פאה טרחו בהן התוס' (דף ד' ריש ע"ב בד"ה לקט וכו') למצוא אופנים היכא שייך בהו חיוב ההחזירם או ליתנם לעניים, אחרי שבאו לרשותו (בהיתר או באיסור), ואז לעבור עליהם בב"ת אם עיכבם ג' רגלים. ולפי מ"ש שהתוס' הלכו בדרכו של היריב"ז, בהבנת ת"י הירושלמי, ופ"י לשלמו דבר שהוא ניתן לתשלומין, יצאה מילה שלא ניתנה לתשלומין, דהכונה לדבר שניתן מיד ליד, דרך תשלומין ונתינה, מוכן למה נאצלו למצוא אופנים דשייך בהו ענין נתינה אצל לקט שכתה ופאה, אשר בדרך כלל נעשין מעצמן בשוואת' [וכן מדויק מאד נוסח הקושיא (שהיא בעצם קו' התוס'), כפי שנמצאת בריטב"א, וז"ל: ומאי כל תאחר שייך בהו, דהא לא כתיבה בהן נתינה אלא עזיבה. עכ"ל]. אבל גם לשיטת רש"י לכאורה צריך לתרץ כדבריהם, דאיך

ומה שכ' רש"י דהחרמין מיירי דוקא בחרמי גבוה, דאין לכהנים בהם כלום, אפשר נמי לפרש לפי דברי הירושלמי הנ"ל. דהנה התוס' (דף ה' ע"ב בד"ה ערכין) ציינו לגמ' בר"פ כל פסולי המוקדשים (בכורות ל"ב סוף ע"א) דתניא חרמים כל זמן שהם בבית בעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהם שנאמר כל חרם קדש קדשים הוא לד', נתנם לכהן הרי הן כחולין לכל דבריהם שנאמר כל חרם בישראל לך יהי'. לכן מפרשים התוס' שגם חרמי כהנים נכללים במשמעות המקרא "לד' אלקין" דכן דריש ל' שם בבכורות דאף הם נקראים "לד'". אלא דיש לחלק, דבאיך נגון הערכין והדמים וכו' וכן בחרמי גבוה יש חובה לד' וצריכים לשלמה לד', אולם בחרמי כהנים, הן אמת דחובתן נקראת "לד'", אבל אין משלמים אותה לד', אלא לכהנים, ותכף כשבאו ליד כהן הרי הן כחולין לכל דבריהם. ולכן אינם נקראים בלשון "לד'" רק לענין החובה, אבל לא לענין ה"תשלום", שהוא הקובע לגבי ב"ת.

ובמהותן דומים חרמי כהנים יותר לצדקות ומעשר עני, שאף הן חובה כלפי שמים ליתנן ליד עני, וביד העני הרי הן חולין גמורים. אלא דבצדקות איכא ילפותא יתירא, דכתיב בקרא דב"ת "ד' אלקין" יתירא ובצדקות ומעשרות נמי כתוב בהן שם זה (כמ"ש רש"י דף ה' ע"ב בד"ה ד' אלקין וכו') נדרוש ב"י לאתויי צדקות ומעשרות שכתוב בהן ולך תהי' צדקה לפני ד' אלקין, ואכלת לפני ד' אלקין מעשר רגנך [שוב מצאתי בתוס' ישנים שסוברים כרש"י דלא נפקי מלד' אלקין אלא חרמי גבוה בלבד, אולם לדעתם גם אחרמי כהנים עובר בכ"ת, אלא דילפינן להו מצדקות].

אולם כיריב"ז [שנדפס בגיליון הירושלמי] יש פירוש אחר בתירוץ הירושלמי [דלא כדברי הקה"ע שהבאנו לעיל], והוא פ"י "ניתן לתשלומין" ר"ל דלא שייך כל תאחר רק במילתא דנתינה ותשלומין, או לגבוה או לעניים, אבל

אבל עכ"פ לכו"ע בעינין קרא יתירא לרבות לקט שכחה ופאה, דלא דמי לאינך, דלאו קרבן חובה נינהו, ואף לא אתי מכח דיבורא, ולא נכללו בדרשות דלד' אלקיך או ד' אלקיך, דלא כתיבי בהו, ולכן אע"פ שלפי תירוצי התוס' שפיר משכחת בהו אופנים איך לאחרם ג' רגלים, מ"מ אלמלא האי דרשה דמעמך לא היה חייב עליהם בכ"ת.

יתכן איחור בעזיבת הלקט שכחה פאה בשדה: ממה נפשך אם עדיין לא קצר שדהו לא מטי שעת חיובא עדיין ולא שייך ביה בל תאחר [דומיא הפירות שלא הגיעו לעונת מעשר, או הגיעו ולא הפריש, עי' בתוס' דף ד' ע"א בד"ה מעשרות], ואם קצר והניחם, הלוא כבר נעשית מצותן וליכא כ"ת. אע"כ גם לרש"י צ"ל בזה כדברי התוס'.



הרב שלמה אלברט

בענין אופן נס חנוכה והמסתעף לענין קטן שהגדיל בחנוכה

ס"ל דבכל יום ויום נעשה נס חדש ליומו, דהרי כלשונו "מצאו פך קטן".

ולא שייך לומר שהתמלא ביום הא' לכל הח' ימים כי הרי היה קטן אלא ע"כ כל יום נתמלא ליומו, ומונח היטיב בלשונו "שהרי הנס נתחדש בכל יום ויום".

ובהמשך אחר שמביא שמצאו פך קטן "אם כן יום ויום נתחדש הנס" וכו', ומהו הפי' א"כ, ומ"ש לרישא, אלא כנ"ל דהיה פך קטן, ועל כרחך צ"ל שבכל יום נתמלא ליומו, ולכן אומרים הלל כל יום על חידושו של נס, ומובן היטיב, למה היה לו לשבה"ל להביא המעשה, אלא כנ"ל דזהו כל יסוד חידושו.

היוצא מדברינו, דזהו פלוגתא דקמאי אם היה הנס ביום א' לכל הח' ימים, או כל יום ליומו.

והנה בגמרא (כג.) אמרינן יום ראשון הוראה מברך וכו' מאי ממעט, ממעט זמן ונמעיט נס, נס בכל יומי איתיה, וברש"י "שהרי כל שמונה הדליקו מן הפך, אבל זמן משהגיענו להתחלת זמן הגיענו".

מוכח בעליל מל' רש"י "שהרי כל שמונה הדליקו מן הפך" שהנס היה כולו ביום הא' לכל הח' ימים דאילו היה ס"ל דבכל יום נעשה נס מחדש הול"ל בפשיטות שהטעם שאומרים שעשה ניסים בכל יום, שבכל יום נעשה נס, אלא רש"י לשיטתו כנ"ל בשבה"ל, דהוא בעל תי' קמא דס"ל דכיום א' נעשה הנס על כל הח' ימים ולטעם הב' אפשר לפרש "נס כל יומי איתיה" כפשוטו, שבכל יום נעשה נס מחדש.

ואם חומה היא נבנה עליה טירת כסף דיש לתלות בזה את מח' ב"ש ובי"ה אם פוחת והולך או האם מוסיף והולך, דגרסינן

גרסינן במסכת ערכין (י.) "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל שמונה ימי החג ושמונה ימי חנוכה וכו' מאי שנא כחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן" עכ"ד הגמ'.

כתב בשבלי הלקט בהלכות ר"ח אות קע"ד וז"ל:

ולמה גומרין את ההלל בחנוכה, מצאתי הטעם בשם רבינו שלמה זצ"ל, מתוך שהיא חלוקה בנרותיה, כל יום ויום חלוק משלפניו הוי כחג שחלוק בקרבנותיו, ואחי רבי בנימין גר"ו פירש הטעם למה גומרין ההלל על שבעת ימי החנוכה שהרי הנס נתחדש בכל יום ויום, כשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל שמנים שבמקדש וכשגברה יד מלכי בית חשמונאי מצאו פך קטן חתום בחותמו של כהן גדול שהיה ראוי להדליק ממנו יום אחד ונעשה להן נס והדליקו ממנו שמונה ימים. אם כן יום ויום נתחדש הנס ועל חידושו של נס אנו גומרין את ההלל בכל יום עכ"ל.

ויש להקשות מה בעי כאן השבה"ל, במעשה כשנכנסו יוונים וכו' זה הרי שייך לעניני חנוכה הנס שהיה וכו', וכמו שמביא זאת באמת השבה"ל בהלכות חנוכה אות קפ"ד ומה שייך לכאן, והנראה שדובר גדול שנוי כאן, דהנה יש לעיין איך היה הנס כפך השמן, האם ביום הראשון נתמלא הפך שמן לכדי ח' ימים, או דבכל יום נוצר שמן ליומו.

ונראה שדובר זה נחלקו שני הטעמים הנ"ל בשבה"ל, לטעם א' שאומר זאת רבינו שלמה דזהו רש"י (כרגיל בשבה"ל) הנס היה ביום א' לכל הח' ימים, וא"כ ק' מדוע גומרים כל יום את ההלל, ועז"י תי' שחלוק כל יום בנרותיו, משא"כ לטעם הב' שמביא,

ומטו בה משמיה דהא"א וצוק"ל לתרץ את קושיית הב"י הנודעה מדוע עושים שמונה ימים, דדייק בלשון הגמ' "ולא מצאו אלא פך אחד של שמן" ומדוע ל"כ בקיצור פך אחד שמן, אלא דהיה פך ריק ששמים בו שמן וזהו של שמן שמועד להשים בו שמן אבל היה ריק והיה נס גם ביום הראשון שנתמלא.

והקשו ע"ז דהרי הגמ' ממשיכה בתוכ"ד, "ולא היה בו אלא להדליק יום אחד", ופירשו את דבריו דהכונה שכמות הפך היה בגודל שלא יכול להיכנס בו יותר משמן ליום אחד, וזה חלק מהנס שבכל יום נעשה שוב שמן ונס חדש, ע"כ המקובל כפי חסידים, והן הם הדברים של השבה"ל שהיה פך קטן ובכל יום היה נס.

ודע דמלשון המחבר בשר"ע סימן תרע"ז ס"ב מוכח בעליל דס"ל בפ"י דבכל יום נעשה נס חדש וז"ל "נמצא שתמיד מברך על הנוסף שהוא מורה על הנס שהרי בתוספת הימים ניתוסף הנס" עכ"ל המחבר.

דאילו לשיטה הא' דס"ל דכבר ביום א' נעשה הנס לכל הח' ימים, לא ניתוסף הנס בכל יום ופשוט.

נמצא דשיטת ב"ה דהכא הילכתא ושיטת המחבר, שכל יום נעשה נס חדש, ועיין מחנה חיים א"ח ח"ג סי' נא שפסק "קטן שהגדיל בחנוכה חייב בשאר הימים להדליק שהדלקת נרות חנוכה בשמונת ימים אינה כמצוה אחת נמשכת אלא בכל יום ויום מימי חנוכה חיוב חדש הוא כי הנס נעשה בכל יום מחדש".

ולא כן ס"ל לגאון הרגוצובי שכותב במכתב [נרפס בכר"ש כרך א' קי"ב] "ובאמת הארכתני גבי חנוכה קטן שנתגדל באמצע חנוכה פטור לגמרי ויערוין סוכה כז: וחגיגה גבי ראי' ופסחים (צד:) וכ"מ בזה ובירושלמי בפ"ב דמגילה גר שנתגייר לאחר שהאיר המזרח פטור לגמרי מקריאת מגילה ולכן נקט וקבעו ח' וכו', ר"ל שהוה דוקא ח' ימים לא פחות ונ"מ לזה הדין גר שנתגייר

"והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך, פליגא בה תרי אמוראי במערבא ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין" וטעמא בעי דבדר מהי סברת מחלוקתם, ונראה לומר שכדבר זה נחלקו ב"ש וב"ה.

דהנה אנו עושים מצוה זאת, וזכר למקדש, לנס ולשמחה שהיתה שם, והנה ב"ש י"ל דסברי דביום א' היה הנס לכל הח' ימים וכבר ביום הא' היה תוקפו של נס ונתפרסם לכולם גודל הנס, וזהו לא רק ליום א', אלא לח' ימים ולכן תיכף ומיד שמחו כבר לח' ימים, ולכן אנו דוכר למקדש קא עבדינן, לכן ביום א' כבר מדליקים ח' נרות כי כבר ידעו בתחילה את "הימים היוצאין" כמה יהיה ושמחו ע"ז כבר.

משא"כ לב"ה, י"ל דס"ל דבכל יום היה נס בנפרד בביהמ"ק וביום א' בבית המקדש שמחו ליומו, ולכן ביום א' מדליק אחד דמהיכי תיתי לקשור מה שיהיה שאר הימים עם יום א', ובהגיע זמנו יקרב קרבנו.

ולשיטתם היה ההיפך, דבכל יום נתגדל הנס יותר וכיום ב' ראו שא"ז נס רק ליום אחד אלא עוד יום וכן בג' והלאה, והנס גדל ברבות הימים, ולכן אנו דוכר למקדש עבדינן כך עושים, שבכל יום מוסיפים כדוגמת הנס שהיה הולך וגדל, וזהו "כנגד ימים היוצאין" שבכל יום שיצא והגיע יום חדש, ראו אז יותר את גודל הנס.

שו"מ את יסוד הדברים בפני יהושע, ואם כי הוא דרך בו דרך אחרת, ומסביר בענין אחר מדוע לב"ש כבר ביום א' ידעו שיהיה ח' ימים נס, ולב"ה רק בכל יום ידעו ליומו עי"ש דבריו, מ"מ דעת שפתיו ברור מללו יסוד זה, שלב"ש ביום א' כבר ידעו שיהיה נס ח' ימים, ולב"ה ל"ז וזהו ימים הנכנסין וימים היוצאין.

שנתגדל בין פסח לעצרת הדבר פשוט שאף לאחר שהגדיל פטור אז מספירת העומר מה"ת, וכו'.

ולא עוד אלא דאפשר דגם מדרבנן ליכא תו חיובא עליה למימני אחר שהגדיל אז שהרי עיקר מצות חינוך דקטן אינו אלא על אביו בלבד וכמ"ש בתו"ש ביומא פב ע"ש.

וא"כ אחר שהגדיל ודאי דאין שייך עוד מצות חינוך על האב כלל, וממילא ליכא עליה חיוב השתא לא מה"ת ולא מדרבנן כלל, והאדר"ת רוצה לרדן שאולי יהיה חייב מטעם ד"א ובכל מצוה דאורייתא יש ג"כ חיוב דרבנן א"כ אפשר דמצטרף מצות חינוך דרבנן שהיה חייב בקטנותו לחלק דרבנן דיש לו בספירה כעת, ועכ"פ מדרבנן חייב וכותב דאפשר דשני סוגי חיובים לא מצטרפים כלל, ואכמ"ל.

עכ"פ מרשתיק ליה לגבי גדר חינוך אחר שהגדיל, משמע דאודי מודה ליה דליתא בגדול, [ויל"ע מקדושין (ל) חנוך לנער וכו' דמשמע דיש חינוך בגדול]. עכ"פ נראה דלמיחש מיבעי דקטן שהגדיל בחנוכה לא יוציא בהדלקתו לאחר הבר מצוה גדול מעיקרא, ופשוט.

ועיין בספר לב שמחה בראשית, לחנוכה, "עפ"י שהגיד כ"ק אאמוצ"ל על מ"ש שמונת ימי חנוכה שלא אמרו שמונה שכל שמונת הימים הם זמן ומושג אחד, ובכל יום מימי החנוכה נכללים כל השמונה, וזה שאומרים בכל יום, וכל מצות שמונת ימי חנוכה, שכבר ביום הראשון מזכירין וכוללים כל הח' כי הם נכללים בכל יום" וכע"ז איתא לגבי מילה בל"ש, "שכתוב במילה שמונת ימים ואיתא ברש"י על הפסוק (שמות י. כב) שלושת ימים שלוש של ימים וכן שבעת ימים בכל מקום שטיינא של ימים כל הימים הם מקשה אחת וכן כאן שמונת ימים כולם דבר אחד כל השמונת הימים הם ימי מילה, עכ"ד.

ויובן היטב ע"פ מה שיש קשר בין חנוכה למילה, דעיין בכל בו שהביא "ויש נותנים

וקטן שהגדיל באמצע חנוכה פטור לגמרי מזה" עכ"ל.

ולכאורה דברי הרוגצובי עולה יותר בקנה אחד לשיטת ב"ש, דהיה נס בב"א לח' ימים והוה מקשה אחת של נס, ול"ש לחלקו, ויל"ע.

ובעיקר דברי הרוגצובי כ' לי הגאון הגדול רבי חיים קנייבסקי שליט"א קטן שהגדיל בחנוכה כודאי חייב שהרי גם בעודו קטן חייב מדרבנן עכ"ד. והנה בציונים לתורה כלל יב דן בענין קטן שהגדיל בתוך ימי הספירה אם יכול לכוך אחר הבר מצוה בכרכה שיתכן שחסר לו בתמימות. ובתוך הדברים כותב "והנה ברובי עם חכם אחד בנידון בספירה הנ"ל העירני דנחי דכשנעשה גדול בתוך ימי הספירה א"א לקיים עוד את החיוב דאורייתא, עכ"ז אילו היה קטן בכל ימי הספירה הרי ג"כ היה מחויב בספירה עם ברכה מדרבנן מטעם חינוך וא"כ אטו כשנעשה גדול בינתיים מיגרע גרע ויופטר גם מחיוב הדרבנן, ואכתי הרי החיוב דרבנן עליו ושפיר סופר ומברך עדיין מפאת החיוב דרבנן כאילו היה קטן עדיין עכ"ד. ויש לרדן בזה מסבא אי שייך לומר שיהיה חיוב גם בגדלות כה"ג מטעם חינוך עדיין, ד"ל דכיון דעיקר חיוב חינוך רק בקטן אמרוהו וליתא בגדול כלל ואף בכה"ג. ועוד יש לרדן בזה מטעמים אחרים עכ"ד הציונים לתורה, והן הם ב' הסברות הנ"ל.

ונראה דהרוגצובי ס"ל כהציונים לתורה, דאחר הבר מצוה פקע ליה מצות חינוך, וא"כ מתחיל עליו חיוב חדש (הגם דהוא דרבנן) ואינו על ח' ימים רצופין ובכה"ג לא חייבו חכמים, ושוב כתב אלי הגאון הגר"ח שליט"א. ע"י מש"כ בביאור למס' תפילין בסייעתא ד' ד"ה וקטנים עי"ש דבריו באריכות דעתו דגם אחרי הכ"ח חייב ג"כ מדין חינוך ולא פקע ליה.

ושוב מצאתי בזה דברים לגאון האדר"ת שמביא משו"ת ראשית בכורים לרב"צ הכהן מוילנא שכותב בענין ספירה הנ"ל "והרי

טעם אחר לדבר לפי שבטלו להם מצות מילה שהיא לשמונה לפיכך קבעו ח' ימים חנוכה כך כתב הבעל העתים ז"ל, ושפיר הוא ענין אחד [ועיין בשפ"א ריש יומא שבעת ימים קודם וכו' "אפשר הא דתנן שבעת ימים ולא שבעה ימים, לומר דכל הדי' ימים מצוה אחת הן, ואם לא הפרישוהו ביום

א' תו ליכא מצוה דהפרשה כלל כדכתיב כאשר עשה ביום הזה א"כ דוקא הפרשת ז' הוי מצוה ולא פחות"], והגר"י וינברג שליט"א ר"מ בישיבת שפת אמת העירני לפי בעל המדרש שמואל על מגילת אסתר עה"פ שלשת ימים דאומר איפכא דשלשה הוא רצוף ושלשת הוא בהפסקה עיי"ש.

★ ★ ★

הרב פינחס מנחם ליפשיץ

כתיבת הכתובה ביום כשהחופה בלילה

דעת הגרש"ז בזה וביאור דין שטר ראייה דקידושין/ אם בשטר הכתובה כלול גם עדות על הקידושין ודין מיחזי כשיקרא/ ביאור הלשון הוי לי לאינתו וביאור דעת השיבת ציון/ כתובה אחרת כשנתברר שהקידושין לא חלו/ אם שייך חלות חיובי כתובה קודם הקידושין וביאור דעת הכובב מיעקב/ ביאור דברי הכובב מיעקב בהא דאתרי דכתבי והדר מקדשי/ בדברי הגר"י פאליק בזה/ אם עידי הכתובה צריכין לראות הקידושין/ אם יש להכשיר מטעם שיוצא קול על קדימתו/ דעת הגר"מ פיינשטיין בקנין על הכתובה קודם הקידושין/ הדין והמנהג להלכה ולמעשה.

דעת הגרש"ז בזה

וביאור דין שטר ראייה דקידושין

א) הנה זה מכבר התפרסם דעתו של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שכתב דאין לחתום על שטר כתובה כשזמנו של השטר הוא ביום והקידושין היו בלילה אף באופן דעסוקין באותו ענין והר"ד בקובץ באו"י [גליון נה שנת תשנ"ה]. וגאוני זמנינו דנו בדבריו הן בקובץ שם ובעיקר בספר כתובה כהלכתה [שביבי אש ח"ב סימנים ו-יד להגאון הרב שמואל אליעזר שטרן שליט"א]. ולפי שיש לרדן בדבריהם ונראה דדעת הגרש"ז זצ"ל איתנה ומוצקה כדיבורא, ולכן נביא את דבריו ודברי המשיבים עליו ונרדן בדבריהם כחלמיד הדין בקרקע.

ונקדים בזה דבענין שטר שנכתב ביום ונחתם בלילה, מבואר בחו"מ [סימן מג סעיף טז- יז] דהוי מוקדם ובב' אנפי מיתכשר. א. בעסוקין באותו ענין. ב. כשעו קנין מביום דאז אי"ז מוקדם. ובש"ך שם כתב דבכתובה יש מכשירין גם בלא זה ומשום דמעשה בי"ד הוא, ודברי הגרש"ז סובבים והולכים על מה שהכשיר הגרש"א שטרן כתובה שנכתבה ביום ונחתמה בלילה כשעסוקים באותו ענין. וז"ל הגרש"ז בתשובתו.

אחדשה"ט וש"ת בכבוד ויקר כדחוי וכי' הנני להעיר את כ"ת על האמור בספרו דף י"ט אות י"ב: "אם כתיבת הכתובה וקבלת

הקנין נעשו סמוכים זה לזה כשהם עסוקים באותו ענין יש להכשיר בכל גווני אף שנכתב בכתובה הזמן של יום העבר והתופה היתה בלילה". ולענ"ד יש להקפיד לא לעשות כן, שהרי בכתובות שלנו העדים מעידים שנתקדשה לו והות ליה לאנתו וכך קובעים גם בספרי הקהלה, ובהא מילתא הרי פליגי בה רבוותא אם מתחשבין עם שטר ראייה על קידושין כיון דהוי רק מפי כתבם, הואיל ואין זה שטר קנין, ובשו"ע אבהע"ז סי' מ"ב סעיף ה' ובנו"כ מבואר שכן צריכין לחשוש ולהתחשב עם שטר כזה, ונמצא שאם הקידושין רק בלילה, אף שבנגוע לממון של הכתובה זה טוב, אבל העדים הרי חתמו על שקר - שנתקדשה ביום א' ולא נתקדשה רק ביום ב', ואם ח"ו יבואו עדים לאחר זמן שנתקדשה ביום א' לאיש אחר יתכן שהיא ודאי אשתו של פלוני, ואם כן הרי ודאי אסור לעשות ולחתום על שקר כי אין זה רק מיחזי כשיקרא אלא שקר ממש, וענין זה מצוי מאד וטעון בירור. עכ"ל התשו'.

הנה בריש דבריו כבר דייק וכתב דכונתו לענין לכתחילה דיש להקפיד לא לעשות כן. ומסתמך ע"ד הפוסקים שיש לחשוש לשטר ראייה דקידושין. וע"ש [ברמ"א ובח"מ סק"י] דיש בזה ג' שיטות. א. דעת הגהת מרדכי [דקידושין] והביאו הרמ"א דכל שהשטר ראייה מקויים יש לחשוש לזה אף שלא נתפרש בשטר שנכתב מדעת האשה

וכותבין לפני החופה שפיר חשיב כנכתב מדעתה, דהא ודאי כיון שהחתן והכלה מתכוונים ללכת לחופה ודאי חשיב כהסמכה לכל הענינים שנעשים שם אף שחתומין את הכתובה שלא בפניה, וכשי"כ להנהגים לחתום תחת החופה. ובלא"ה ג"כ כיון שעיקר השטר הכתובה הוא לטובתה ודאי שרצונה ורעתה להסכים בכתיבת שטר זה והוי כנתפרש בהדיא. [ובגוף ד"ז י"ל עוד עפ"י"מ שנתבאר בקובץ באר המשפט סי' לט ס"ג דיש חבל פוסקים שסוברים דלענין עדות נגד טענת להד"מ לא בעינן כלל דעת המתחייב וכ"ה ריהטא דעת השו"ע ע"ש באורן].

וגם לדעת הגה"מ ונתי' דלא תקינו שטר ראייה בקידושין כלל מועיל כאן משני טעמים. א. דלענין איסור הרי מסיק הנתי' להדיא דמהני וכו"ל. ב. דכ"כ דמסיק הנתיחה"מ דרק שטר ראייה לחוד לא מיהני בקידושין אבל כשהשטר מועיל לקידושין הוי ממילא גם ראייה על הקידושין, וה"ג בשטר כתובה כיון שמועיל לענין הממון מועיל ממילא גם על הקידושין. דיש כבר שם שטר ע"ז, ולפי"ז נמצא דלכל השיטות יש לחוש לענין הראייה שיש בשטר הכתובה על הקידושין. [וכן הוא דעת הגר"מ פיינשטיין כלהלן אות י.].

אם בשטר הכתובה כלול גם עדות

על הקידושין ודין מיחוי כשיקרא

(ב) ועתה יש לדון כמה שדן הגרש"א שטרן בגוף דין זה אם מה שנכתב בכתובה ואמר לה הוי לי לאינתו הוי ראייה על הקידושין, ולפי שבעיקרון של דברים כבר התייחס לזה הגרש"ו בעצמו וצוק"ל [והו"ד בקובץ באו"י שם ובספר הנ"ל שם סימן ח] ויש לי מקום להוסיף בדבריו באיזהו מקומן לכן אסדר את הדברים לפי סדר תשובתו של הגרש"א שטרן שליט"א ושאר התשובות שם כזה, ונעתיק קודם דברי הגרש"ו בתשובתו שנית להגאון הנ"ל וז"ל התשובה.

וכשאינו מקיים אין חוששין [וע"ש בב"ש ס"ק ט"ו]. ובש"ך [סמ"ו סק"ט] כתב דתליא בשטת הרי' אביגדרו אם חוששין למוזיף מדאורייתא כשהבעל מערער].

ב. שיטת הרשב"א דאם נתפרש בהשטר שנכתב מדעת האשה או מועיל לראיה ואם לא נכתב כן ל"מ כלל דלא שלא מדעת המתחייב הוי מפ"כ, [ומה דצריך שיפרש שנכתב מדעתה עיין בתשובת הרשב"א [אלף ר"ט] שהוא משום דאנן סהדי שאין העדים יודעים דשטר קידושין בעינן דעת האשה, ומבואר דכשברור לן שנכתב מדעתה א"צ שיפורש בתוך השטר ודו"ק].

ג. שיטת הגהת מרדכי [בגיטין] דל"מ שטר ראייה בקידושין כלל דרק בשטר קנין ושט"ח מהני דין שטר דיסוד נביאים הוא וכן שטר קידושין דיליף מקרא משא"כ בשטר ראייה דקידושין ע"ש. ועי' בנתיבות המשפט [חו"מ סי' ס"א סק"ב] רמשמע דנקיט כדיעה זו דלא תיקנו שטר ראייה בקידושין, ובקצות שם [סק"א] נקיט דמהני וע"ש במשובב שהאר"ך הקצות להוכיח שיטתו. וכתב דשיטת הגה"מ בגיטין איננה כשיטת רוב ראשונים דנקטו דמועיל ראייה בקידושין. ובנתיחה"מ הנדפס בעולת שלמה השיב ע"ד הקצוה"ח, וע"ש דמסיק דאף להרשב"א דמועיל שטר ראייה בקידושין כשנכתב מדעת שניהם היינו לענין איסורא אבל לענין ממונות לא מהני ע"ש. וע"ע בנתיחה"מ שם שכתב דרק שטר ראייה לחוד על קידושין לא תיקנו אבל כשקידשה בשטר מועיל שטר קידושין זה גם לראיה לכו"ע עישה"ה.

ועתה ניקום וניחזי דאף דנדרון זה במחלוקת שנוי מ"מ בנידוד דאיירינן לענין הראייה על הקידושין מכח שטר הכתובה [לפי הנחת הגרש"ו דהוי גם ראייה על קידושין וכו"ל] לכו"ל לכל השיטת הנ"ל מהני, דלרמ"א הרי כשנקיים את הכתובה הוי כראיה על הקידושין, ולשיטת הרשב"א דבעינן דעת המתחייב וכמ"ש דמבואר בדבריו דבעינן שיהא יודע שעשו מדעתה, לפי"ז נראה דבזמנינו כשעושין

גם לראיה על קידושין או לכו"ע מהני שטר
ראיה בקידושין.

ומש"כ עוד עפ"י התוס' בגיטין [דף פ.]
דאין עדות העדים שבשטר מתייחסת על
החלק שאינו מגוף השטר. והנה דבר זה כבר
דנו בו הפוסקים וכמבואר בחו"מ [סימן מט
סעיף ז'] וע"ש בש"ך [ס"ק ט"ו] ובקצוה"ח
[ס"ק ו-ז], ומתבאר מדבריהם דכשכתוב
בלשון סהרי הוי כמעידין גם על פריטים
צדדיים כמו שליט"א וכדומה עייש"ה,
וכש"כ בזה דודאי כיון שכל עיקר חיוב
הכתובה אף כשמתחייב עצמו בקנין מ"מ
הרי דעתו להתחייב רק אם תתקדש ותינשא
לו, ולכן ברור שמוטל על העדים לזהר שלא
יבוא שטר זה לידיה לפני שמתקיים התנאי
של עיקר החיוב. וזה מה שנתכוין מרן
הגרש"ז דבריו שכתב וז"ל: אבל הטופס
של הכתובה נשאר ודאי בידי הרב בעל
מסדר הקידושין והעדים שפיר סמכו עליו
שהיא לא תגיע לאחד מהצדדים רק לאחר
שתתקדש כדן בפני עדים כשרים [וכשגם
תימסר לה באותו הזמן שהעדים חתמו]
עכ"ל, והיינו מכיון דברור שהקידושין
והנישואין הן יסוד חלות וטעם חיובו
בהכתובה ולכן באמת מזכירין את מעשה
הקידושין בהכתובה ולכן אסור שיבוא לידיה
קודם לכן, וממילא אף כשחתמו קודם ודאי
משום דסמכו על מסדר הקידושין כנ"ל.

וביאור הדבר שומתר לעדים לסמוך ע"ז
נראה דלענין חיובי הכתובה י"ל דמועיל
מדין שלישי, דכיון שהחתן קיבל על עצמו
שרב זה יהיה מסדר הקדושין שלו הרי
האמינוהו על כל מה שיעשה [וכמבואר
בחו"מ סי' נז], וממילא נכלל בזה כהסכמה
כשהעדים חותמין על הכתובה ומוסרין
אותה להמסדר קידושין הוי כשליש
שמחזיק את השטר עד זמן החלות וממילא
דכלול ג"ז בכלל עדותם. ולענין העדות על
הקידושין ג"כ יכולין לסמוך על המסדר
קידושין משום דאין אדם חוטא ולא לו, וגם
כיון דברבים הוא ודאי יעשה כדן, וכמש"כ
להלן אות ח.

אחרי מבוא הברכה בכבוד ויקר כרחוי,
קבלתי יקרת מכתבו החשוב, אולם קשה לי
להסכים שענין הקידושין, אשר בו מתחילים
את הכתובה, שזה רק סיפור דברים בעלמא
ולא חשוב כלל כעדות שנקדשה, עד כרי כך
שלא נחוש אפילו לכתחילה. [נכון הדבר
שמהר"י ברונא והר"י וייל משמע קצת דאין
צריכים בדיעבד לקרוע את הכתובה הקודמת
ששם כתוב דאמר לה: הוי לה לאנתו, אך הם
דנים שם בעיקר אם השעבוד מועיל גם לפני
חלות הקידושין].

ומה שכ"ת מביא המנהג שעדי הכתובה
אינם כלל עדי קידושין, זה הוא רק לחלוק
כבוד לחתן והכלה שמרבים בעדים וגם
לפרסום הדברים, אבל הטופס של הכתובה
נשאר ודאי בידי הרב מסדר הקידושין
והעדים שפיר סמכו עליו שהיא לא תגיע
לאחד מהצדדים רק לאחר שתתקדש כדן
בפני עדים כשרים [ושגם תימסר לה באותו
הזמן שהעדים חתמו].

גם מה שהביא מהכוכב יעקב, ראיתי
שדבריו הם בעיקר אם הקנין של שעבוד על
המזון מהני גם לפני הקידושין כשהוי בזמן
מוקדם, וגם בקטע הראשון הוא חושש שם
לענין הקידושין, רק כתב דכיון שכך המנהג
לכתוב הכתובה קודם הקידושין ליכא
חששא משום דשמא נמלך אח"כ
מלקדשה, משא"כ בזמנינו אי אפשר לומר
כלל הכי, שהרי הדרך הוא ששניהם בזמן
אחד, ולכן נלע"ד דודאי מסתבר
שלכתחילה צריכים לקפיד לא לחתום על
שק שנתקדשה תמול ולמעשה נתקדשה
רק למחר. עכ"ל שכתבו.

ועתה נדון בדברי הגרש"א שטרן. א.
מש"כ [בסימן ז אות ב-] דהגהמ"ר ורמ"א
שסוברים דמועיל שטר ראיה לענין קידושין
מיירי כשהשטר הוא מיוחד לראיה משא"כ
בכתובה שעיקרה על החיובים שבינו לבינה.
כבר כתבנו לעיל דאדרבה מוכח מדברי
הפוסקים דכל הפלוגתא אם שטר ראיה מהני
לקידושין הוא בשטר מיוחד לראיה, אבל
כשהשטר בעיקרו לדבר אחר ויכול לשמש

והטעם שיש להקפיד בזה נראה דנתכוין הגרש"ז להמבואר בחו"מ [סי' מג סעיף יג] ברמ"א דאין לאחר שום שטר לכתחילה, והיינו דאף שהשטר כשר מ"מ אסור לכתחילה משום מיחוי כשיקרא וכמבואר בש"ך [שם ס"ק לא] וע"ש [בסעיף יח-כא] דיש אופנים שאף פוסלים השטר משום מיחוי כשיקרא ע"ש בסמ"ע [ס"ק לד] ודעת הגרש"ז דכאן יש לאסור בזה רק מדין לכתחילה. ולפי"ז כשא"א בענין אחר יש להכשיר והוי כריעבד וכמש"כ בש"ך שם. ומיהו לכתחילה ודאי יש לחוש שלא יהא כשיקרא ולכן אף אם נאמר דליכא חשש דיהרגוה כשוינתה, מ"מ יש לחוש משום השיקרא שבדבר דמהאי טעמא נמי אין מאחרין שטר לכתחילה.

ביאור הלשון הוי לי לאינתו וכימור דעת השיבת ציון

ג) ומש"כ [שם באות ג-ה] דבהנוסח הוי לי לאינתו לא מוזכר כל סדר הקידושין והתוצות האשה לכאן אין זה נכון, דהרי כתוב שא"ל הוי לי לאינתו "כדת משה וישראל" ובוזה כלול שהיה כל מעשה הקידושין כדן. ומש"כ דיש שנהגו לעשות ב' כיתי עדים הרי כ"כ ע"ז הגרש"ז דעושין זאת לכבוד ולפרסום. ובגוף הדבר כיון שצריכים להשגיח שלא יבוא שטר זה לידיה לפני הקידושין ועושין זאת ע"י שמוסרים הכתובה להמסדר קידושין כנ"ל א"כ הרי כלול בזה גם עדות על הקידושין וכנ"ל.

ומש"כ משו"ת בנימין זאב [סי' נ] דלכן אין כותבין שאמר לה התקדשי לי אלא הוי לי לאינתו משום דלפעמים כתיבת הכתובה אחר הקידושין, ואין כאן עידי הקידושין, כונתו דלכן כותבין לשון זה שמורה שכתבו עפ"י הודאת הבעל והאשה ולא עפ"י ראיית המעשה ואי"ז שייך לנידוד רבומנינו שהם בומן אחר שפיר הוי עדות על הקידושין וכמש"כ הגרש"ז שם וכדלהלן.

ומש"כ דמשו"ת שיבת ציון [סי' עא] יש משמע כדבריו הנה בתחילת התשובה יש

ויש להוסיף דהא בכל שטר שנכתב ללוה הרי אם כותבין את השטר בלא המלוה וע"י קנין, א"כ כשמוסרים את השטר ללוה ואח"כ השטר יוצא מידי המלוה זהו הראיה על ההלואה, אלא דאז לא איכפת לן אם ההלואה היתה לאח"ז כיון שהשעבוד חל בעיקרו ע"י הקנין וההלואה היא כתנאי בהחייב וכמשנ"ת [בחור"מ סל"ט סי"ג] בנתי" שם, וה"נ לענין חיובי הכתובה היה אפשר"ל כן [ועיין להלן אות י].

אולם לענין הראיה של הקידושין ע"ז ודאי צריכין להקפיד שיבוא השטר לידיה בראותו יום ובוזה שפיר יכולין לסמוך על הרב המסדר קידושין, דלענין זה לא גרע משטר חוב שנכתב ללוה בפני המלוה ובלא קנין דאז חלות השעבוד נעשה ע"י מסירת השט"ח, ובוזה דעת השו"ע דבעינן שיראו העדים מסירת השטר כמבואר בשו"ע [שם], ובסמ"ע שם [ס"ק מא] הביא דעת התוס' דא"צ ראיית המסירה וסומכין ע"ז שכיון שהמלוה לפניו מסתמא ימסרנו ביומו. וה"נ בעדי הכתובה שמוסרין הכתובה להמסדר קידושין ויכולין לסמוך עליו מדין א"א חוטא ולא לו כנ"ל, שפיר יכולין למוסרו ולסמוך שימסרנו בידו ומועיל לכאן אף לדעת השו"ע שסובר דבשט"ח צריך לראות המסירה, דכאן עדיף שהוא ביד המסדר קידושין.

ולכאורה י"ל דכיון דהעדים חותמין ויודעין שלפעמים מתאחר הקידושין אין בכונתם להעיד ע"ז. אך זה אינו דכיון דכבר כתבנו דבעינן שיהא מעשה הקידושין דע"ד כן חייב עצמו בהכתובה. וא"כ במקום שלפעמים החופה היא לפני השקיעה שהוא זמן כתיבת הכתובה א"כ ודאי דעתם גם ע"ז. וכשעושין אח"כ באיחור הוי כעדות שקר. ואף כשהנהוג הוא לעשות החופה בלילה מ"מ כיון שהקידושין הם לצורך חלות הכתובה הוי כמעידין ע"ז ואינו מתכשר במה שנהוג אצלם לאחר החופה מזמן הכתובה, דמ"מ יש להקפיד לכתחילה לכתוב זמן נכון על עדות הקידושין.

וא"כ נמצינו למדים שמתשובת השיבת ציון הרי סייעתא אלימתא לרעת הגרש"ז דיש להקפיד שהחופה תתקיים בהזמן הנכתב בהכתובה.

כתובה אחרת כשנתברר

שהקידושין לא חלו

(ד) ומש"כ [באותו] דמשו"ת מהר"י וייל ומהר"י ברונא שדנו במי שנתברר שקידושין היו קידושי טעות מחסרון בשיעור פרוטה וכדומה, וכתבו דנהי דצריך לחזור ולקדש מ"מ א"צ לכתוב לה כתובה אחריתי, והנה הגהמ"ח כתב בעצמו לעיל [בשב"א ח"א סי' ג אות ח] ד"ל דשאני התם כיון שהועיל הקידושין לענין הברכה לענין שא"צ לחזור ולברך וכמש"כ המהר"י וייל שם, ולכן כי היכי שלענין הברכה חל הקידושין ה"ל לא הצריכו בדיעבד לחזור ולכתוב כתובה אחריתי ואין מזה ראייה שמותר לכתחילה לכתוב זמן הכתובה שלא בזמן הקידושין. והתם הא בשעת הכתיבה כתבו כדן שחשבו שקידושי קידושין. [ואפשר דדוקא לא הצריך להחליף הכתובה כדי שלא יעליזו יותר על בניהם שנוולדו ללא קידושין] ועיקר הנידון שלהם הוא אם חל חלות שעבוד הכתובה לפני הקידושין וכמש"כ הגרש"ז בכונתם.

ולקושטא דמילתא הרי באמת החולקים על המהר"י וייל וסוברים דלא חלו הקידושין אף לענין הברכה סוברים דגם צריך לכתוב לה כתובה אחריתי, וכמש"כ שם הגהמ"ח דכן סובר הב"ח [בתשובות החדשות סי' פא] ועוד כמה אחרונים, ואף דסברתם משום דכיון דהקידושין היו בטעות הרי גם חלות שעבוד הכתובה היו בטעות ולכן צריך להתחייב מחוש, מ"מ חזינן בסברתם רחלות חיוב הכתובה מיכרך ותלי בחלות הקידושין ושפיר מסתבר דהעדות של עידי הכתובה חלה גם על הקידושין. [ובדברי הכוכב מיעקב ג"כ השיב הגרש"ז דעיקר נידונו הוא לענין חלות השעבוד קודם הקידושין אבל ג"כ לא נתכוין דמותר

משמעות דאין הכתובה שייך להקידושין כלל, ברם מיירי שם במקום שעשו קידושין על תנאי שאם ימות בלא זרע בטלו הקידושין, ומ"מ דעתם שחיובי הכתובה יהוין חלין אף אם יבטלו הקידושין, וע"ז כתב שם דבכה"ג חלות חיוב הכתובה לא שייך להקידושין כלל ודן שם בעיקר שלא יזכירו בהקידושין והחופה את ענין הכתובה ע"ש.

ועכ"פ נראה דאי"ז שייך לנידו"ד ואדרבה ז"ל בסוף התשובה: אנו קיי"ל כדעת הרמב"ם ו"ל [פ"י אישות הל' ו] שצריך לכתוב הכתובה קודם החופה כדי שיהיו הקידושין והחופה והיחוד ראויים לביאה וכו', וכן הוא המנהג פשוט שבים החופה קודם כניסה לחופה כותבין וחותרמין הכתובה. הרי ידוע ומפורסם לכל שמה שנכתב בכתובה הוי לי לאינתו וכו', כל הגדת עדים בחתימת הכתובה אינה עדות שכבר נעשה הקידושין קניני האישות דהא כתבו וחתמו הכתובה קודם כניסה לחופה, והכל יודעים שהכתובה נכתב ונחתם על סמך שיכנסו היום לחופה ויקדש ויגמור קניני אישות בניניהם, וא"כ הכתובה היא תלויה ועומדת כמעשה קידושין וחופה שיהיה אח"כ וכו' עכ"ל הנוגע לענינו.

וע"ש שמסיים להוכיח דאם עשה תנאי בהקידושין שאח"כ אין זה סתירה לעדותם שעל הקידושין שהוא בתוך שטר הכתובה, שיש לומר שאח"כ הוסיף תנאי וז"ל: ולא חשו העדים לשנות נוסח הכתובה אח"כ כיון שידוע שהכתובה נכתבת קודם החופה א"כ משמעות הוי לי לאינתו הכונה שיהיה על אופן שיהיה אם בסתם או בתנאי ע"כ ומבואר מדבריו בהדיא דודאי אף שכותבין הכתובה קודם החופה מ"מ "נכתב ונחתם על סמך שיכנסו היום לחופה", עכ"ל וע"כ צ"ל כמש"כ הגרש"ז דסומכין בזה על הרב המסדר קידושין וכנ"ל, אלא שכשבאים להעיד אח"כ שהוסיף בה תנאי אי"ז חוזר ומגיד דעדותם הקודמת היא על האופן שיהיה למעשה אח"כ כנ"ל.

והולכים בעיקר בהנידון אם חלות שעבוד הכתובה שייך שיחול קודם הקידושין ולא בא להחיר לכתחילה לכתוב זמן הכתובה קודם הקידושין, ולכן בזמנינו כיון ששניהם הוא בזמן אחד אין שייך להקדים זמן הכתובה לזמן הקידושין לכתחילה ע"ש, [וכוונתו במש"כ בזמנינו דהיינו שלא כבזמן הגמ' שנהגו לקדש קודם ואין כונתו שלא בזמן הכ"מ דאין שינוי מזמן הכ"מ לזמנינו וכדלהלן].

והנה בספר הנ"ל [סי' י] הביא תשובה מהגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון שליט"א שדן בדברי הכוכב מיעקב וצידד דמוכח מדברי הכוכב מיעקב שלא כהגרש"ז ולפי שנראה דבגוף דברי ביאורו שביאר את דברי הכוכב מיעקב בטו"ט ודעת צדקו דבריו, אולם במש"כ דמשמע שם דלא כהגרש"ז יש מקום לדון וכתלמיד הדן בקרקע.

והנה תשובת הכוכב מיעקב מיעודת להגאון ר' יהושע פאליק אבר"ק פאלטשען ובספר הנ"ל [סי' ט'] הביא את כל נוסח התשובה של הגר"י פאליק [מתוך כתב ידו] שע"ז הסכים איתו הכוכב מיעקב ע"ש, ולמדים אנו שהנידון לא היה להכשיר לכתחילה לכתוב כתובה קודם החופה והקידושין, אלא שהגר"י פאליק יצא לדחות דברי מערער אחד שיצא לערער על כל נשי מדינתו שיושבין רובן תחת בעליהן בבעלות זנות, והערער היה מפני ג' טענות. א. משום שהמנהג לכתוב הכתובה ביום אחר הקנין וכניסת החופה נמשך פעמים עד זמן כין השמשות או היום שאחריו והוי מוקדם. [כיון שמש"כ בגיטין [דף יח] דמהני מיירי בנכנסה לחופה משא"כ בזמנינו]. ב. דהוי מזויף מתוכו כיון שכתב שנתרצתה להתקדש ועדיין לא קידשה. ג. דנפקי חורבה אם תזנה בין כתיבת הכתובה לזמן קידושיה דאז תידון למיתה עפ"י עדי הכתובה ע"ש.

וע"ז השיב הגר"י פאליק באורך והוכיח דליכא כל הג' חששות. א. משום דשייך חלות שעבוד הכתובה קודם חופה וקידושין. ב. דכונת הלשון והות ליה לאינתו אייז

לכתחילה לכתוב הכתובה קודם הקידושין ועיין להלן [אות ה] מש"כ בזה דכן מוכח להדיא].

ומש"כ [באות ט] ריש שמהר"ן שאף כשהחופה בלילה מקבלין קנין על הכתובה מבעוד יום וכותבין זמן הקנין משום דכיון שאין כותבין שעות אלא בירושלים נמצא דחלות דין השטר אינו אלא בסוף היום ואם יכתוב הזמן דלמחר יחול השטר רק למחרת לפנות ערב, והוי כשזוהה עתה בלא כתובה וכ"כ כן בספר עזר מקודש [אבהע"ז סי' טו]. אף דחשש נכון הוא, מ"מ אין לתקן בדבר אחד ולעשות קולא בדבר אחר, שהוא דאין לכתחילה לכתוב זמן הקידושין בזמן מוקדם משום מחזי כשיקרא, וכדי לצאת מכל חשש נצטרך ככה"ג לפרט ולכתוב בפירוש בתוך הכתובה שהקידושין היו בלילה והקנין היה ביום.

ולגוף החשש של שהיה בלא כתובה י"ל בזה דכיון דעיקר שטר הכתובה בעינין כדי שיהא לה סמיכות דעת, א"כ גם אם יכתוב זמן של החופה שהיא בלילה, מ"מ כיון שהשטר כבר בידיה סגי בזה ושפיר סמכה דעתה ולא אסקי אדעתה לחוש למה שבפועל חלות השטר הוא לפנות ערב וי"ל ע.

אם שייך חלות חיובי הכתובה קודם הקידושין וביאור דעת הכוכב מיעקב

(ה) עוד מסתמך הגהמ"ח בדין זה על תשובת בעל הכוכב מיעקב [סי' קצו] ועל שו"ת שאילת שלום [מהד"ת סי' ע"א] והנה בשאילת שלום דן לענין חלות חיובי הכתובה קודם הקידושין ומסיק דבזמנינו שאין מקדשין קודם החופה אין שייך חיוב כתובה קודם קידושין וחופה וכמש"כ להלן אות י בדעת הגר"מ פיינשטיין, ולדיעה זו הרי בלאו חששת הגרש"ז אין לחתום הכתובה לפני הקידושין בזמנינו.

ומה שכתב מחשובת הכוכב מיעקב הנה הגרש"ז ענה ע"ז שגם דבריו טובבים

והגאון הכוכב מיעקב דוחה די"ל דאין ראייה מהגמ' א. משום דאפשר דכיון שידוע שכותבין קודם קידושין א"כ כשתרצה לגבות את הכתובה בצטרך להביא ראייה על זמן הקידושין [וכע"ז אמרינן בטא דאמרינן לה אייתי ראייה אימת מטי גיטא לידך ועמשנ"ת בבאר המשפט סי' מג אות א' מדוע בשאר שטרות לא תיקנו כן]. ובפשטות דלפי"ז גם ליכא החשש של זמן הקידושין דכיון שהמנהג היה לכתוב קודם קידושין ודאי לא הוי ראייה על קידושין, משא"כ בזמנינו אנו וכן בזמן הכו"מ י"ל דהוי ראייה על הקידושין.

ועוד כתב די"ל דבזמן הגמ' אף בכתבי והדרי מקדשי היו מקדשין באותו יום של כתיבת הכתובה וז"ל ומ"ש כ"ת דא"כ למה לא ניהוש לקידושין אין זו קושיא גדולה כ"כ כיון דנהגו לכתוב הכתובה קודם הקידושין וליכא כתובה דלא רמי בה תיגרא [שבת קל ע"א] א"כ שמא נמלך הוא מלקדשה עכ"ל, וביאר הגר"ש שניאורסון שליט"א דבריו דבסוגיין מבואר דיש לחוש ששטר כתובה זו הוי ראייה שקידשה מקודם ולא שמקדשה בכתובה זו, וכמו גבי סבלונות דהוי ראייה והוכחה שכבר קידשה מקודם, וע"ז כתב הכוכב מיעקב דבאתרי דכתבי והדר מקדשי אין ראייה דאף אם נהגו לקדש מיד מ"מ יש לחוש שמא נמלך, ומסיים הגר"ש שניאורסון דאף שעיקר הנידון של הכוכב מיעקב הוא לענין חלות השעבוד מ"מ חזינן דלא חשש לענין זה דהוי ראייה על הקידושין, ואיהו מיירי אף בזמנינו ומוכח דאף בזמנינו אין לחוש לראיית הקידושין משטר הכתובה. ע"ש. [ומש"כ דהגרש"ז מדגיש שבזמנינו כותבין והיות ליה לאיתנו ואולי בזמן הגמ' ל"כ כן, לכאור' לא נתכוין לזה הגרש"ז וכדלהלן].

אולם באמת נראה דאף דהכוכב מיעקב מפרש הגמ' דאף אם מקדשין באותו יום חיישינן שמא נמלך, נראה כבוד דחשש זה שייך רק בזמן הגמ' ובאתרי דכתבי והדר

בדוקא לריצוי ע"י הקידושין אלא למה שעומדת ורוצה להתקדש וע"ז מתחייב לה כתובה. ואף אם נאמר דקאי על ריצוי שע"י קידושין אי"ז שרף כיון שעסוקין באותו ענין. ג. דאין חשש שיהרגוה בויתתה דאין דנין עפ"י זמן הכתובה לענין זנות או משום דאין העדים מעידין ע"ז דלגבי זה הוי מפ"כ, או משום דלא תיקנו זמן בקידושין ולכן כי היכי דבשטר קידושין ל"מ זמן ה"נ בשטר כתובה ל"מ הזמן לענין הקידושין. עיש"ה. ועמש"כ להלן בזה [באותו ז].

והגאון הכוכב מיעקב בתשובתו מתייחס רק לנקודה הראשונה והוא לענין חלות שעבוד הכתובה קודם הקידושין ובה מסיק להסכים להגאון הנ"ל, ובשאר הדברים לא דן הכוכב מיעקב כלל ואף אם נאמר דשתיקתו כהסכמה לזה מ"מ אין ראייה שדעתו אף לענין לכתחילה, אלא דבריו סובבים והולכים על נידון הגאון הנ"ל שבא לדחות דברי העוררים על כל כתובות נשי ישראל מטעם שלפעמים מתאחר הקידושין כנ"ל וע"ז מסכים הוא דאין לפסול הכתובה מה"ט אבל עדיין לא התיר לכתחילה לכתוב הכתובה שלא בזמן הקידושין. וחזינן דהגרש"ז כיון לעומק דעתו של הכוכב מיעקב כדחזינן מהנידון של השאלה שעליו כתב תשובתו. [ואדרבה הגרש"ז הבין דממה שחילק בין זמן הגמ' לזמנינו וכדלהלן בסמוך מוכח דבזמנינו הוי עדות על הקידושין וכדלהלן].

ביאור דברי הכוכב מיעקב

כהא דאתרי דכתבי והדר מקדשי

(ו) ובעיקר דברי הכוכב מיעקב ע"ש שדן כמה שהוכיח הגר"י פאליק מהא דקידושין [דף ג'] שמבואר דבאתרי דמקדשי והדר כתבי כתובה א"כ כשהחזק שטר הכתובה בשוק הוי ראייה שכבר נחקדשה מקודם, ובאתרי דכתבי והדר מקדשי אף כשהחזק שטר כתובה בשוק אי"ז ראייה על קידושין כיון דכותבין לפני קידושין, ומוכיח מזה דשייך חלות שעבוד הכתובה קודם קידושין,

מקדשי ידוע שבזמן הגמ' עשו אירוסין ע"י שקידשה ואח"כ עשו נישואין, ולזה כתב דבאתרי דכתבי והדר מקדשי א"כ כיון דליכא כתובה דלא רמי בה תיגרא יש לחוש שמא לבסוף נמלך ולא קידשה, ודבר זה מצוי הרבה שעומדין לגמור אירוסין ולבסוף הדבר לא נגמר, אבל בכתובות דזמנין שכותבין אותו סמוך לקידושין ונישואין, וכבר באו בקשרי אירוסין מקודם הרי בזה פשוט דלא שייך לחשוש שנמלך ולא קידשה, וידוע מש"כ החת"ס [גיטין עז. סוד"ה בכותב] דשייך בזמנינו סילוק אחרי אירוסין דידן דאין זה דבר שלא בא לעולם כיון דיש חרם על עזיבת שידוך. ופשוט דאחרי קשר זה כשעומדין כבר לפני החופה ל"ש לחוש שמא נמלך [נפעמים ספורות מני אלפים קורה שבטל חופה מאינו סיבה ולא משום נמלך]. וזו כוונת הגרש"ז דבזמן הגמ' כשהנהגה לכתוב קודם קידושין שייך חשש נמלך משא"כ בזמנינו שהדרך הוא ששניהם בזמן אחד, ועכ"פ מבואר לפי"ז דאין ראייה מדברי הכוכב מיעקב דלא כהגרש"ז, וכמש"כ הגרש"ז דעיקר גרונו הוא אם חל חלות חיוב כתובה קודם קידושין ולדחות דברי המצרער על מי שנחאחרה חופתו שלא בזמן הכתובה, אבל לא התיר לכתחילה.

בדברי הגר"י פאליק בזה

(ז עור מובא בספר הגי'ל [בסימן ט'] תשובת הגר"י פאליק שהאריך להוכיח דחל חיוב כתובה גם קודם קידושין כשהיו קנין דלא גרע משטרי הקנאה דש"ח ואף דע"ד הקידושין נכתב [ועמש"כ בזה להלן אות י], ובמש"כ מהא דכתבי והדר מקדשי כתב הבאנו לעיל דברי הכוכב מיעקב בזה, וע"ש עוד שהוכיח וזידיד דלדעת התוס' דס"ל [בכתובות מד ע"א ד"ה והלכתא] דארוסה יש לה כתובה אף בל"כ לה משום תנאי ב"ד, וא"כ צ"ב הסוגיא דגיטין [דף יח] דבעינן מעשה ב"ד או עסוקין באותו ענין כדי להכשיר נכתב כיום ונתתם כלילה, תיפוק ליה דגובה ממשעבדי מכח האירוסין,

ואף דמבואר בגמ' דכשכותב לה בשעת הנישואין מוחלת שיעבור הראשון, מ"מ אינה מוחלת רק עד זמן הכתוב בשטר וכיון שכתב בשטר זמן שקודם יום החופה לא מחלה רק עד אז ושוב יכול לגבות מהזמן הכתוב בשטר, וכתב שם דלתוס' [שם ד"ה אף] שכתב דסוגיין מיירי בעיקר הכתובה ולא כתוספת כתובה צ"ל דמיירי בשעת קידושין וכתבו הכתובה ביום והקידושין היו כלילה, ולפי"ז צריך לחדש ולומר דחיוב הכתובה חל משעת כתיבה משום בההיא הנאה שיקדשה כלילה, וע"ז מועיל סברת מעשה ב"ד או עסוקין בא"ע דיש גם קול, וזה דבר חידוש ועמש"כ בכוכב מיעקב לדחות דאין הכרח לזה מהש"ס עי"ש.

ומיהו מש"כ הגר"י פאליק דלשיטת הרא"ש דג"כ סובר דארוסה יש לה כתובה י"ל דסוגיין מיירי לענין תוספת כתובה ומיישב בזה קושית הקרבן נתנאל [אות ב] מה דלא הזכיר הרא"ש לחלק בין כתובה לתוספת כתובה, והיינו משום דע"כ סוגיין מיירי בתוספת כתובה דעיקר כתובה כבר נתחייב בהאירוסין, אולם זה אינו דלפנינו בתוס' הרא"ש בגיטין [ד"ה אף] כתב להדיא כדברי התוס' דסוגיין מיירי בעיקר כתובה ולא בתוספת כתובה עי"ש, וע"כ צ"ל כמו שתירץ הוא דמיירי סוגיין כשמקדשה עכשיו או כדביאר לה הכוכב מיעקב.

ועמש"כ עוד הגר"י פ לפרש אליבא דרש"י דמש"כ שנכנסה לחופה היינו שנכנסה לחופה כלילה וחלות חיוב הכתובה היה כיום ע"י הכתובה דזה כבר גורם לבההיא הנאה דמיחתני, ועיין בכוכב מיעקב שם שדוחה דבריו בזה.

ומש"כ הגר"י פ עוד דהלשון שמסכמת לקידושין אין הכוונה לקידושין אלא הכוונה שמסכמת לינשא לו ולכן מתחייב לה כתובה, כבר כתבנו לעיל [אות ג] דהלשון הוי לי לאינתו כדת משה וישראל משמע ומורה על קידושין גמורים כדת וכדין וע"ז קאי גם הסכמתה שכתבו בה אח"כ, וע"כ שהעדים כותבין וחוזמין ומוסרין להרב

אם יש להכשיר מטעם שיוצא קול על קדימתו

ט) ובספר הנ"ל [בסי' יג] מובא מש"כ הגר"נ נוסב"מ שליט"א דעפ"י מש"כ בנתיחה"מ [סמ"ג ס"ק טו] ובתורת גיטין דמה דמועיל עסוקין באותו ענין בשטרי חיוב זהו משום דיוצא קול שנעשה הזמן בהקדמת יום א"כ גם לענין העדות של הקידושין י"ל דמועיל מהאי טעמא. ועיי"ש מה שביאר סברת הרמב"ם דגבי גט לא מהני עסוקין באותו ענין משום דלגבי חשש חיפוי ס"ל דלא סגי בקול על קדימתו דעדיין תוכל לחפרות על עצמה שלא יהרגה על סמך הקול, ולפי זה בקידושין סגי במה שיוצא קול על קדימת הזמן שג"כ לא יהרגה על סמך הקול עיי"ש.

ודבריו קילורין לעינים אולם הרויח בזה ליישב רק באופן שנכתב ביום ונחתם בלילה שאו העדים הוציאו הקול שנחתם ביום המחר וכנ"ל, אבל באופן שגם חתמו ביום וגוף החופה והקידושין היו בלילה בזה לא מצינו מי שאומר שמוציאין קול, ובפרט אם עדי הקידושין אינם עירי הכתובה ודאי דלא שייך לומר שמוציאין קול וא"כ בכה"ג יש חשש בקדימת זמן הכתובה לזמן הקידושין.

ובגוף סברתו יש לציין מש"כ ידידי הנ"ל בספר הנ"ל [סי' מג אות לט] דיש לומר דכיון דעיקר עדותם הוא בחיוב הכתובה וע"ז שפיר חתמו ביום כיון שנעשה קנין ואי"ז מוקדם כלל, וא"כ נמצא דעל עיקר העדות א"צ להוציא קול על קדימת הזמן, ורק לגבי הדבר הצדדי שהוא הקידושין ע"ז הם צריכין להוציא הקול, וי"ל דחיישינן שלא יוציאו הקול ע"ז כיון דלעיקר העדות א"צ להוציא קול על קדימתו.

וע"ע מש"כ שם דביאורו של הנתי ברעת הרמב"ם אי"ז מוכרח דהתומים [שם ס"ק כג] מצדד לפרש דבאמת חלות החיוב חל ביום משום התחייבות כדיבור ולכן מועיל עסוקים באותו ענין גם בשטרי חיוב, ולפי"ז ליכא כלל יסוד זה דכשיש קול על קדימתו

המסדר קידושין וסומכין שהוא ימסרנו להאשה וכנ"ל, ולכן בודאי נכון להקפיד שיהא באותו יום, אולם ודאי דאין לפוסלו כדעבד כיון שמ"מ היו עסוקין באותו ענין ואי"ז עדות שר.

ומש"כ עוד דלא מהני זמן זה לענין זנות משום דהוי מפ"כ וגם לא תיקנו זמן בקידושין הרי כבר כתבנו דכיון שצריכין להעיד על הקידושין וזהו מתנאי חיוב הכתובה שנתחייב בתמורת קידושין ולכן גם יש ע"ז דעת המתחייב וכמש"כ לעיל [אות א], ומש"כ דלא תקנו זמן בקידושין מטעם דגוייה לזמן כמבואר בגמ', לא דמי דהגמ' מיירי כשיכתבו שטר על קידושין לחוד, אבל כשכותבין ענין הקידושין בשטר הכתובה הרי ודאי לא תעזו לחתוך זמן של שטר הכתובה שתפסיד עיי"ז כח גבייתה, ולכן ממילא היו זמן זה ראייה גם על הקידושין וכדברי הגרש"ו זצ"ל.

אם עדי הכתובה צריכין לראות הקידושין

ח) ובדבר מש"כ הגר"א ווייס שליט"א [בקובץ באו"י גליון נט ובספר הנ"ל בסי' יב] דלא יתכן שהעדים מעידין על קידושין שעדיין לא ראו ודן בזה עפ"י דהרי"ף ע"ש. הנה בגוף טענתו כ"כ ידידי הרב צבי חיים דישון בקובץ באו"י [גליון ס' תשנ"ה] דודאי מהני עדותן בכה"ג וכמש"כ הגרש"ו שמוסרין הכתובה להמסדר קידושין וסומכין עליו שימסרנו לאחר הקידושין וביאור סברתו בזה כתב די"ל דזהו משום דא"א חוטא ולא לו וגם ברבים הוי ולא יעשה שלא כיון, וכעיי"ז מצינו דסומכין בזה גם לענין קריאת הכתובה ע"ש.

ומש"כ בדברי הרי"ף עמש"כ בקובץ שם בזה ועמשנ"ת בזה כאורך בספר באר המשפט [שהוא עדיין בכתובים סי' מה אות לה-ו] דמוכח בדברי הנתיחה"מ דעירי חתימה הם כעירי מסירה, ומיושב שם הסתירות בדברי הנתי. וע"ש דהגרעק"א חולק בזה על הנתי ואכמ"ל בזה. ועכ"פ יש לחוש לדעת הנתי.

שנתאחרה החופה, צריכין לכתוב כתובה אחרת בזמן הקידושין שתחת החופה. והקנין, אין קפידא מי נעשית. ואף שרבותינו מפרשי הש"ע בחר"מ סימן מ"ג סעיף ט"ז לא הזכירו חילוק עיין בש"ך שם ס"ק ל"ד שנקט דין דגמ' מ"מ פשוט לע"ד כדכתבתי (ע"ע דברות משה ב"מ חלק א' סימן כ' הערה נ"ד בהוכחת דין זה מתוס' ב"מ ד' ע"ב ד"ה בזמן). עכ"ל.

מבואר בדבריו דכיון דבזמנינו כשכותבין הכתובה עדיין בתולה היא לא שייך התחייבות דכתובה לבתולה ולכן ל"מ אף קנין בזה, ונמצינו למדים דמ"מ מדוייק דבזה הושווה דעתו לדעת הגרש"ז דע"כ להגר"מ פיינשטיין עדות הכתובה הוי גם עדות על הקידושין דהא בלא קידושין לא שייך חיוב כתובה כלל.

ובגוף דבריו הדברים מחודשים כמש"כ הוא בעצמו ולא משמע כן מהפוסקים ועמש"כ לעיל [אות ג] משו"ט שיבת ציון, ולכאור' צ"ב מאי שנא משאר שט"ח דמבואר [בסי' לט סעיף יג] דבשטרי אקנייתא חל השעבוד מיד, וע"ש בנתי"מ [ס"ק יד] דהשעבוד חל מיד ואף שרוצה שילונו מ"מ ההלואה הוי רק כתנאי בהחיוב, וה"ל לכאור' גם בכתובה שייך שיחול השעבוד והקידושין היינו כתנאי בהחיוב.

ובדעת הגר"מ פיינשטיין צ"ל דשאני התם דיש לחלק א. דשם מתחייב מדעתו להמלוה משא"כ כתובה דעיקרה מתקנת חכמים ולא חיקנו שיעיל להתחייב לפני חלות הקידושין. ב. דחיוב הכתובה אי"ו כבתמורה להנישואין כמו בשטרי אקנייתא דהשעבוד הוא תמורה לההלואה אלא דמתחייב הוא חיוב מנה ומאתיים אם ימות או שיגרשנה ולא שייך בזה לומר דהוי כתנאי.

אולם כבר כתבנו דבכוכב מיעקב ודבריו הגר"י פאליק מבואר דשייך לחול חיוב כתובה לפני הקידושין ולדבריו הגר"י פאליק מוכח כן בסוגיא דגיטין לפי שיטת התוס' כמבואר לעיל [אות ז] וכן הוא המנהג ברוב

השטר כשר וממילא דאין לתרץ כמש"כ הגאון הנ"ל, ובלא"ה כבר העיר שם הגר"נ נוסכיים [באות ב] דלפום ריהטא להר"ן לא מהני עסוקין באותו ענין בכה"ג.

ומש"כ עוד לרדן בזה עפי"ד הנתי' [בסי' ס"א סק"ב] דלא תיקנו שטר ראייה בקידושין כלל, כבר כתבנו לעיל [באות א] דגוף דברי הנתי' בפלוגתא שנויה דהוא נקיט כדיעה הג' שהבאנו לעיל והוא דעת הגה"מ בגיטין, אולם כבר חלק עליו הקצוה"ח שם [בסק"א] ובמשו"ב [שם], וע"ש די"ל דבשטר כתובה דעיקרו לענין חיוב הממון, גם להנתי' מועיל ממילא לראיה על הקידושין וכמש"כ הנתי' בעצמו לגבי כשקידש בשטר.

דעת הגר"מ פיינשטיין אם מועיל קנין להתחייב בכתובה קודם הקידושין

(י) ועוד יש לרדן בזה דלפי דעת הגר"מ פיינשטיין כתובה שנכתבה ביום ונחתמה בלילה אף בעסוקין באותו ענין בזמנינו לא מהני וז"ל התשובה שנדרפסה בכרך ח' אור"ח סימן ט אות ב.

דבר כתובה שכתובה ביום והחופה תהא בלילה, בזמנינו שמקדשין תחת החופה, היתה פסולה אף שעסוקין באותו ענין. והא דאיתא בגיטין דף י"ח ע"א בכתובה שנכתבה ביום ונחתמה בלילה, כשעסוקין באותו ענין כשר, הוא רק בזמנם שהיו מקדשין הרבה זמן קודם שהיו הנישואין, דשייך להתחייב כתובה גם קודם הנישואין, ואיכא גם מ"ד דסובר דארוסה יש לה כתובה, אבל לכו"ע יכול לכתוב לה כתובה גם באירוסין. ובתוס' ב"מ דף י"ז ע"ב ד"ה מן, סברי דליכא בעצם מאן דסבירא ליה דארוסה לית לה כתובה עיי"ש. דלכן כשרים בעסוקין באותו ענין. אבל בזמנינו שהקידושין הם כשכבר הם תחת החופה, שא"כ לא שייך כלל עניין כתובה, ולא שייך חיוב כתובה לאשה פנויה, שלכן הוא מוקדם כשהזמן היה כתוב כשעת הקנין והתתימה. ואם אירע שכתבו וחתמו ביום בחשבם שהחופה תהיה קודם הלילה, ואח"כ אירע

שיקבלו קנין ויחתמו אחר הברכה והקידושין וכנראה שרצו לצאת מידי כל הספקות דהא לכמה פוסקים ל"מ קבלת קנין לפני החופה [וכנ"ל באות י] וגם שלא יהא שום חשש מיחוי כשיקרא וחשש קדימה כמה שחותמין גם על הקידושין, ועיין בספר הנ"ל [סי' ג' אות יג-יד] בשם החו"י והחת"ס דכן היה המנהג בק"ק פרשבורג אלא ששם קבלת הקנין והחתומה היתה בין הברכה להקידושין, והגרש"ז נהג כמדר' לקבל קנין ולחתום אחר הקידושין.

ודעת הט"ז [באהע"ז ריש סי' טו] דלא מהני קבלת קנין רק קודם החופה ולא אח"כ ועמש"כ באורך הרב שלום סגל שליט"א בקובץ באו"י [גליון עה עמ' נא] לבאר סברתו משום דלאחר שחל החיוב תו לא מהני הקנין כמש"כ בהג"א והביאו הב"י [חו"מ ריש סי' לט] וא"כ לפי"ז יש לקבל קנין דוקא לפני החופה, אולם הב"ח חולק עליו.

וע"ש עוד בספר הנ"ל דהגאון בעל שבת הלוי שליט"א העיד שבחופתו שהתקיימה בפרשבורג קבלת הקנין היה תחת החופה [ולא נתבאר אם קודם קידושין או אחרי] והחתומה היה אחר החופה, וכנראה שרצו להרויח בזה מה שהעיר הגרש"א שטרן [שם באות טז] דכשחותמין תחת החופה אז יש חשש שחתומתם לא תהא דומה לשאר חתימות שלהם ולא נוכל לקיים את השטר עי"ש. ולכן חתמו אחר החופה.

אולם הגרש"א שטרן הביא שם מה שהורה הגר"ש וואזנער שליט"א דלמעשה נכון לחתום את הכתובה לפני החופה שאז המסדר קידושין והעדים מיושבין יותר לעשות הכל במתינות וכהוגן שלא יצא תקלה מתחת ידם, ובאמת שכן נהגו כמה קהילות קודש משום עוד טעם כדי שתהא חופה ראויה לביאה, וכן מבואר ברמב"ם [פ"י אישות הל' ו' ועמש"כ לעיל אות ג].

נמצינו למדים דשני המנהגים יש להם יסוד בדברי הפוסקים ונהרא ונהרא ופשטיה.

קהילות ישראל, דהא האריכו האחרונים לבאר מפני מה הנהיגו קבלת קנין בכתובה ועכ"פ מוכח מדבריהם דמהני.

וגם צ"ע בדבריו יש סתירה לכאור' במה שמסיים וכותב והקנין אין קפידא מתי נעשית, דאם כונתו דבלא"ה החיוב חל בלא קנין אחרי הקידושין וקודם הקידושין לא מהני, א"כ א"צ קנין כלל, ואם כונתו דאין קפידא מתי נעשה, ומועיל בכל גוני הרי זה דלא כמש"כ מקודם דלא מהני קודם קידושין וצ"ע.

ובמש"כ בדברות משה לפרש מש"כ התוס' [ב"מ דף ז: ד"ה בזמן] ולקודם אירוסין ליכא למיחש שכתב לה, וביאר שם דכונתו דקודם אירוסין אף שיכתבו לא חל חיוב כתובה ע"ש [וכ"ה בשו"ת אג"מ אבהע"ז ח"ד סי' ק אות ד], אף שיש לפרש כן בתוס' אבל אי"ז מוכח, וראיתי באוצר מפרשי התלמוד שמביא שם משו"ת בית יעקב [סי' קלג] דרייק מהתוס' להיפך, דמשמע מתוס' דאין לחוש שכתב לה משום דלא שכיח משמע הא אם כתב לה קודם אירוסין תגבה משעת כתיבה וע"ש [בהערה 67] שפירש דגם מש"כ בשו"ת ריב"ש [סי' צד] דבלא קידושין אין ספק שאין לה כתובה אפי' כתב לה, מייירי באופן שיש לחוש שחזר בו מלקדשה אבל אם קידשה ונשאה חלה חיוב הכתובה למפרע משעת כתיבה ע"ש היטב, חזינן דפירש להתוס' דלא כהגר"מ פיינשטיין. ורייק מתוס' להיפך שכשנשאה אח"כ חל החיוב משעת הכתיבה. [וע"ע מה שנתבאר בזה בקובץ מבקשי תורה גליון יט עמ' קיח-גליון כ' עמ' רכט-לא].

הדין והמנהג להלכה ולמעשה

יא) המורם מכל האמור שבס"ד נתבאר דמש"כ הגרש"ז שיש לחוש לא להקדים זמן הכתובה לזמן הקידושין יש לו מקום גדול עפ"י דברי הפוסקים ויישבנו כל מה שדנו המערערים עליו ולכן למעשה ודאי יש לחוש לכתחילה לזוהר בזה.

והנה המנהג פעה"ק ירושלים ת"ו וכן היה מנהגו של הגרש"ז זצ"ל להקפיד

לע"נ א"ו הרב החסיד ר' חנוך העניך אליעזר בן הרב החסיד
ר' שלום וגשל זצ"ל נלב"ע ד' כסלו תשנ"ו

יחושע העשיל שמרנליכט

בענין קנין חצירו וידו שלא מדעתו

שלשה טפחים, ובתוס' שם הקשו על רש"י
וכתבו דכל שבירו אין צריך הגבהה שלשה
דהא תנן זרק לתוך קלתה מגורשת, ע"ש,
וא"כ כיון דכל שבירו לא גרע מחצירו א"כ
הוא הדין לענין שיקנה שלא מדעתו נמי,
אבל לשיטת רש"י דידו אינה קונה אלא
בהגבהה ג' טפחים וא"כ אינו קונה לו ידו
בתורת חצר אלא בתורת קנין הגבהה, וכל
קנין צריך כוונה ושלא מדעתו אינה קונה
וכו'.

אמנם הנתיחה"מ (שם סק"ב) חולק על
הבנת הקצוה"ח בשיטת רש"י, וז"ל:
ולפענ"ד דודאי ידו לא גרע מחצירו רק
דבעינן שיהיה כל החפץ מונח כחלל ידו ואז
הוי כחצירו אבל אם תופס רק מקצתו בידו
והשאר מונח חוץ לחלל ידו דבחצירו נמי
כשמונח מקצת חוץ לחצירו לא קנה ואז
בידו ג"כ לא קני מטעם ידו רק מטעם
הגבהה ובעינן הגבהה ג' טפחים, ע"כ.

עכ"פ נחלקו הקצוה"ח והנתיחה"מ בשיטת
רש"י, ולדעת הקצוה"ח ליכא קנין יד
לשיטתו וקנה רק בהגבהה, וממילא בעי
כוונה, ולדעת הנתיחה"מ כו"ע מודו דאיכא
קנין יד שקונה ע"י שמונח בידו גרידא, [אלא
דבעי שיהא הכל מונח בתוך ידו, וכמוש"כ
הנתיחה"מ עוד בס"י קצ"ח סק"ג, וע' אמרי
בינה קונטרס הקנינים ס"ו, ובמשפט שלום
ס"י רל"ז אות ג'], וקנין זה דינו כחצר דקונה
שלא מדעתו. [וע"ע בפנ"י כתובות שם,
ובתשו' רע"א תנינא ס"י צ"ב, ובאמרי בינה
שם], ואף להקצוה"ח הרי דעת רוב ראשונים
כסוגיא שם כשי' התוס' [ע"ש בשמ"ק בשם
הרא"ה והרמב"ן ורשב"א דאולי בשיטה זו].
ולשיטתם ודאי א"ש דברי מהרי"ט דידו
כחצירו לקנות שלא מדעתו.

א. הלכה רווחת היא, העודר בנכסי הגר
וכסבור שהוא שלו לא קנה, כמבואר בגמ'
(יבמות דף ג') ובשו"ע (סי' ער"ה סכ"ה),
ומשום דקנין בעי כוונה, ובלא כוונת קנין
לא קנה.

ובכלל זה כל הקנינים, וכמבואר בב"י
(סי' קפ"ט בבד"ה): יש ללמוד שאם משך
או הגביה מטלטלין ולא נתכוין לקנות לא
קנה, וכן יש ללמוד עוד ממש"כ בס"י ר'
בשם הראב"ד שאפילו מדד לוקח על
החמרים לא קנה שלא נתכוין למשוך
ולקנות במדידה זו, עכ"ל.

אמנם שונה הוא קנין חצר שבוה אמרו
(ב"מ דף י"א) דחצירו של אדם קונה לו
שלא מדעתו, ומהרי"ט בתשו' (ח"א סי' ק"ג)
כתב לחדש דה"ה דידו של אדם קונה לו
שלא מדעתו, וז"ל: ומיהו י"ל דידו עדיף
מעודר, דאשכחן דחצירו של אדם קונה לו
לא מדעתו כאמרי' בסוף השואל אהא דתנן
הזבל של בעל הבית, ואוקימנא לה בתורי
דאתו מעלמא דאמרינן בפרק קמא דב"מ דף
י. דחצירו של אדם קונה משום ידה אתרבאי,
ותניא התם אין לי אלא ידו גגו חצירו
וקרפיפו מנין וכו' וכיון דחצירו קונה לו
שלא מדעתו כ"ש ידו והכי משמע בסוף פרק
הניזקין (גיטין דף סא.) גבי אם לקט ונתן
בידו הרי זה גזל גמור, שכתבו התוס'
דאיצטרך לאשמועינן דאע"פ שלא נתעכבו
בידו ולא אחז בהם אלא להפילן הוי גזל,
אלמא ידו זכתה לו בלא כוונת זכיה וכו',
עכ"ל.

ב. ובקצוה"ח (סי' רס"ח סק"ב) הביא
דברי מהרי"ט וכתב עליו: ונראה בהא דידו
קונה לו שלא מדעתו מכ"ש בחצירו תליא
במח' רש"י ותוס', דרש"י כתב בפרק ב'
דכתובות דף לא: דהגבהה אפי' בידו בעי

לקנות אבל אם יודע ואין מתכוין לקנות לא קני, ע"כ.

ועכ"פ עולה מדברי התוס' דגבי יד לא שייך קנין שלא מדעתו אף דמי לחצר [שהרי עיקר חצר שקונה הוא מתורת יד], ומשום דאף בחצר אינו קונה כשיודע שהוא בחצירו ואינו מתכוין לקנותו, והרי כשמונח בידו לעולם יודע הוא בכך, וכשאינו מתכוין לקנותו לא קנה.

[ויותר י"ל לפי"ד התוס' דגבי יד לא שייך כלל קנין שלא מדעתו, ומשום דעיקר סברת התוס' נראה דהוא עפ"מ ש"כ בפסקי תוס' רי"ד פ"ק דב"מ בטעמא דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו דהוא משום דכל אדם שיש לו חצר סתמא דעתו כשעה שזכה בהחצר שיקנה לו חצירו כל מה שיבא לחצירו, ולכן כשיודע בו ואינו מתכוין לקנותו הרי זה כביטול כוונה כללית זו, ולפי"ז הרי גבי יד לא שייך כלל הך טעמא, וכבר העיר בזה האמ"ב שם, דלפי"ד התור"ד מסתברא דלא כמהרי"ט].

ובאמת יש להפלא על הנתיחה"מ, דכאן בסי' ער"ה תמה על הש"ך מדברי התוס', ונראה דנקט דאין ידו קונה שלא מדעתו, ואילו בסי' רס"ח הנ"ל הביא וביאר דברי מהרי"ט, וכן בסי' ר' סקט"ו הביא דברי מהרי"ט כדבר פשוט דידו קונה שלא מדעתו, וצ"ע בשיטתו.

ה. והנה מהרי"ט הוכיח כשיטתו מדברי התוס' בגיטין (דף ס"א ע"א) גבי עני המנפק בראש הוית דמה שתחתיו גזל מפני דרכי שלום ולר' יוסי גזל גמור, ואמרו שם בגמ' תנא אם ליקט ונתן ביד הרי זה גזל גמור וכתבו התוס' דאיצטר"ך לאשמועינן בתלשן בידו ומפילין אע"פ שלא נתעכבו בידו ולא אחו בהן אלא להפילם, ע"ש, הרי דאף בכה"ג שלא נתכוין וקנין מ"מ קנה כיון שהיה מונח בידו, הרי דידו של אדם קונה לו שלמ"ד.

ובמל"מ (פי"ז מגזלה ה"ח) הביא דברי מהרי"ט והוכחתו, ותחילה תמה עליו מתוס'

ג. ומצאנו להש"ך דנקט ג"כ בפשיטות דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, והוא בהא דאיתא בש"ע (סי' ער"ה סי"א): המחזיק בשטר מנכסי הגר כדי לקנות הקרקע הכתובה באותו שטר לא קנה אלא השטר בלבד לצור ע"פ צלוחיתו. ומקורו ברמב"ם (פ"א מזכיה ה"ט).

והנה בגמ' (ב"ק מ"ט): איתא בעי רב ייבא סבא מרב נחמן המחזיק בשטרותיו של גר מהו מאן דמחזיק בשטרא אדעתא דארעא הוא דאחזיק ובארעא הא לא אחזיק ושטרא נמי לא קנה דלאו דעתיה אשטרא, או דילמא דעתיה נמי אשטרא, א"ל עני מורי וכי לצור ע"פ צלוחיתו הוא צריך א"ל לצור ולצור וכו'. ע"כ. הרי דנשאר בספק בגמ' אי קנה או לא, וצ"ע על הרמב"ם דפסק בפשיטות דקנה השטר. ובש"ך (שם סק"ג) כתב ליישב דברי הרמב"ם, ולא קי"ל כהך סוגיא, ומשום דאנן קי"ל כר"י ב"ר חנינא א"כ לא שייך כלל בעיא זו דאפילו לא הוה דעתיה אשטרא ידו של אדם קונה לו שלא מדעתו אע"פ דלא הוה דעתיה עלויה, עכ"ד.

ומבואר בדברי הש"ך בפשיטות דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וכסברת מהרי"ט, [ובאמת מהרי"ט שם נתקשה מסוגיא הנ"ל דמבואר דידו של אדם אינו קונה שלא מדעתו, ע"ש מש"כ ליישב בזה, והש"ך נקט באמת בדעת הרמב"ם דהך סוגיא היא דלא כהלכתא].

ד. ואמנם כבר תמהו האחרונים על הש"ך [ע' נתיחה"מ שם סק"ב ובשער משפט], דאשתמיטתיה להש"ך דברי התוס' ב"ב דף נ"ד ד"ה אדעתא, וז"ל התוס' שם: ובהפרה אמר דהמחזיק בשטרותיו של גר מהו מאן דמחזיק בשטרא אדעתא דארעא הוא מחזיק ובארעא הא לא אחזיק או דילמא דעתיה נמי אשטרא, ואין להקשות דאע"ג דאין דעתיה אשטרא אמאי אין ידו קונה לו שלא מדעתו כמו חצירו דחצר מתורת יד איתרבאי, דהא דחצר קונה לו שלא מדעתו היינו שאינו יודע אם הוא בחצירו ואם היה יודע היה רוצה

גזל בעני המגנף, ע"ש. ויעו"ש שהארץ בהך דינא ומסיק דידו של אדם אינו קונה שלמ"ד, [וכדמוכה נמי מהך סוגיא לפי פירושו דהוי גזל רק מדבריהם].

[ובעיקר הוכחת המל"מ מסוגיא דב"ק גבי הופך את הגלל, יש לדחות דהתם שמתא דמילתא אינו רוצה לזכות בגלל, כיון שמכח זה יתחייב בנזקין, ואין ערכו שווה להתחייב בכך, ולכן כל שלא נתכוין להדיא לזכות בהן לא זכה, ועד"ו יש לדון במש"כ בקונטרס זכיה באיסורי הנאה הנדפס בסוף תשו' הריב"ש (למהרי"ח ביכעש בעמח"ס נתיבות ירושלים) לבאר דברי הריב"ש שכתב דהמוצא חמץ ברה"ר לא יגביהנו שלא יזכה בהן ויעבור בב"י וב"י, אף דלא נתכוין לקנות, וביאר שם הדברים ע"פ שיטת מהרי"ט הנ"ל דידו של אדם קונה שלמ"ד, ולא ברירא דמסתברא דבזה הרי שמתא אין דעתו לקנות ולעבור בב"י וב"י, והוי כנתכוין שלא לקנות דודאי ל"ק].

ו. והנה במחנ"א (שם) כתב לדחות ההוכחה מדברי התוס' ושאר הראשונים הנ"ל גבי עני המגנף, ע"פ שיטת הר"ן (ב"מ דף י') בשם הרא"ה גבי נפל על הפיאה דקיי"ל כרב פפא דהא דל"ק מדין ד' אמות הוא משום דבשדה בעה"ב לא תקינו ליה רבנן, הא כמקום דתיקנו ליה ד"א קנה, אף דגלי דעתיה דלא ניחא ליה למקני בר"א, והיינו משום דכיון דסוף סוף דעתו לזכות בהן אף שלא נתכוין לקנין זה קנה, וכן דעת הרמב"ם כמוש"כ הכ"מ פ"ז מגזילה והב"י בדעתו ובדעת הר"ף, וכ' המחנ"א ד"ל דגם התוס' אולי בשיטה זו, ולכן בהא דעני המגנף כיון שדעתו לזכות בהן אף שלא נתכוין לזכות בקנין יד כשהפילן מ"מ מועיל כיון דדעתו לזכות בהן כשירד מהאילן, אבל היכי דלא נתכוין לזכות כלל ל"ק אף בקנין יד, וכמבואר בתוס' ב"ב דף נ"ד, יעו"ש.

ובחקרי לב (שם) תמה על תירוצו, דאף בדעת התוס' יש לבאר כן אכתי תקשי שיטת הרשב"א דבגיטין שם כתב כדברי התוס', וכמבואר לעיל, והרי שיטתו בב"מ

ב"ב דף נ"ד הנ"ל, וכן מהא דאיתא בגמ' (ב"ק דף כ"ט) גבי הופך את הגלל ברה"ר והוזק בהם אחר חייב בנזקו, וקאמר התם ר"א לא שנו אלא שנתכוין לזכות בהן אבל לא נתכוין בהן פטור, הרי דכל שלא נתכוין לזכות לא זכה אף שהפך בהם, [וכוונתו כנראה ע"פ דברי התוס' והרא"ש שם דמוכח דאיירי בבא לתוך ידו], ומ"ש המהרי"ט להוכיח מתוס' דגיטין גבי עני המגנף בראש הזית כתב עליו המל"מ: יש ליישב דכוונתם הוא דאיצטרך לאשמועינן דהוי ס"ד כיון דלא נתעכבו בידו לא כיון לזכות אלא להפילם וא"כ לא קנה קמ"ל דאין זו אומדנא שלא כיון לזכות אלא אמרינן דאף שלא נתעכבו בידו כיוון לזכות בהם וכשירד מהאילן יטלם, ע"כ.

ואמנם יעוין מחנ"א (משיכה ס' ד') שהביא ג"כ דברי התוס', והביא גם מחי' הרשב"א בגיטין שם שכתב כדבריהם, וז"ל: ולאו נטל ביד במתכוין לזכות בהן קאמר, דא"כ מאי למימרא, אלא במלקט ביד כדרכה קאמר ואעפ"כ זכה ויש בזה גזל גמור, והכי איתא בגמ' דבני מערבא דהא דתימר בהן כרביה אבל בלוקט ביד זכתה לו ידו. עכ"ל, וכן מפורש בר"ן שם וז"ל: פ' בירושלמי אעפ"כ שאינו מתכוין לזכות, דאי נתכוין פשיטא, ע"כ.

הרי מפורש כדבריהם דאף שבאמת לא נתכוין לזכות מ"מ הוי גזל, ודלא כדחייית המל"מ כדברי התוס', [וכיון דברשב"א ור"ן מפורש כן ודאי יש לפרש כן גם דברי התוס', וכהבנת מהרי"ט].

ויעוין בחקרי לב (חו"מ ס' ק"ה) שכתב לדחות הוכחת מהרי"ט, ע"פ מש"כ לדייק ולבאר דהא דאמרו בירושלמי ובראשונים הנ"ל דהא דנטל ביד קנה ואף בלא מתכוין היינו משום דפירשו הא דאמרו דנתן ביד הרי זה גזל גמורה היינו גזל גמור מדבריהם, דבהא גם חכמים מודים לרי' יוסי דלא הוי רק מפני דרכי שלום אלא הוי גזל גמור מדרבנן, ובהא דכתבו דאיצטרך לאשמועינן בלא נתכוין לקנות, דבזה מן הדין ל"ק, ורק מדרבנן הוי

ובחקרי לב (שם) תמה על מהלכו של המחנ"א, מהא דמבואר בגמ' (ב"מ דף י"א) דאף דחצר מטעם יד אתרביאי לא גרע משליחות, וא"כ גם לענין כלים אף אי נימא דמטעם יד הוא הא לא גרע משליחות, ויש לו להועיל אף שלמ"ד מטעם שליחות. [וע"ש שהביא כן מדברי רש"י (שם בדף י" ע"ב ד"ה ת"ל) שכתב דאף אי לא אתרביאי חצר "מונתן" הוי ילפינן חצר משליחות מסברא, וא"כ ה"ה לענין כלים אית לן לרביי מסברא מדין שליחות, ואמנם באמת דברי רש"י מחודשים, וכבר תמהו בזה האחרונים דמה ענין חצר לשליח בר דעת, ע' שמ"ק שם מתוס' שאנן ובפניי ומהר"ם].

ח. והנה בקהלת יעקב (למהר"ט אלגוי אות ק"מ) כתב ג"כ כדברי המחנ"א בשיטת התוס' דהא דלא מועיל חצר שלמ"ד כשיודע בו הוא משום דחצירו מטעם ידו, [וכן פירש המחלוקת בירושלמי דכרכו של המחנ"א], ותמה באמת ע"ד התוס' דהא חצר מועיל גם מטעם שליחות, והעלה שם דהתוס' ס"ל כשיטת הר"ן כב"מ שם שהעלה דבמציאה אין מועיל חצר מדין שליחות, ומשום דבעינן שלוחו של בעל הממון, ולעולם אין מועיל חצר בין בעומד מצידו בין במשחמר רק מטעם ידו, ע"ש.

ועפ"ז יש לבאר גם דברי הירושלמי לענין כלים וליישב תמיהת החק"ל שתמה דלמה לא יקנו כלים מדין שליחות, די"ל דהירושלמי ס"ל דאין מועיל שליחות לקנות הפקר ומשום דבעי שלוחו של בעה"מ, [וידוע דכבר ביארו האחרונים בדעת הירושלמי גבי גט דבעי שלוחו של בעה"מ].

ואמנם מש"כ הקה"י בדעת התוס' הוא מחודש, דאף דבתוס' פרק אי"נ (ב"מ ע"א ע"ב ד"ה בשלמא) מבואר ג"כ דבעי שלוחו של בעה"מ היינו לענין זכיה בשל חבירו, אבל לענין הפקר ומציאה מסתמא אולי בשי' כל הראשונים דמועיל שליחות ול"ב שלוחו של בעה"מ, [וגם בשי' הר"ן גופיה נקט הנתיחה"מ (סי' ק"ה סק"ב ובפתיחה לס' ר')]

שם דלא כהרא"ה, וכמובא בשמ"ק שם דעת הרשב"א דכל היכי דגלי דעתיה דלא ניחא לקנות בהך קנין, אף שהוא קנין דאורייתא, לא קנה, וכן הביא הב"י (סי' רס"ח) בשיטת הרשב"א, וכן יש ללמוד ממש"כ הטור סי' קצ"ד בשמו לענין קנה שדה מעכ"ס והחזיק בה ל"ק כיון שלא נתכוין לקנין, ע"ש. [ואולי יש לדחות דבאמת בסתמא מועיל קנין אחר אף שלא נתכוין לאותו קנין כל שדעתו לקנות קנה, ושאינו הא דב"מ דאיכא גילוי דעת דלא ניחא ליה בהאי קנין, וכן בהא דסי' קצ"ד סתמא לא סמכא דעתיה לקנות כמו שאינו קונה בכסף מה"ט, וחשוב ככוונה הפכית, וצ"ע].

ז. ויעוין עוד במחנ"א (שם סי' ה') ותחילתו הושמט ע"י הצנזור בכמה דפוסים) שכתב דהא דס"ל לתוס' ב"ב דאין רשותו קונה שלמ"ד כשיודע שנמצא בו, היינו משום דס"ל דחצר מטעם יד, אבל לדעת הרי"ף והר"ם דחצר מטעם שליחות מועיל אף בזה.

ושוב הביא מהירושלמי פ"ד משביעית דקאמר התם מאימתי אדם זוכה בפירות שביעית ר' ירמיה סבר משיתנם לתוך כליו ר' יוסי סבר אפי' נתנם לתוך כליו לא זכה בהם דהוא סבר דאינהו דידיה ולא אינהו דידיה, ופירש המחנ"א דכו"ע מודו דחצר קונה שלמ"ד [ודלא כהתוס'] ומטעם שליחות, ובידו כו"ע מודה דל"ק שלמ"ד, ופליגי בכליו מטעם מה קונים אי מטעם חצר ואז מועיל שלמ"ד אי מטעם ידו הוא ול"ק שלמ"ד, ע"ש.

[ויעוין נתיחה"מ (סי' ר') סקט"ו הנ"ל] שכתב ג"כ דהא דמועיל שלמ"ד הוא רק מטעם שליחות, וכ' שמצא אח"כ דכן מפורש במחנ"א הנ"ל, ואמנם בנתיחה"מ שם נקט דגם בידו מועיל שלמ"ד [כשי' מהר"ט] מטעם שליחות, והדברים נפלאים דמה שייך שליחות בידו, ובאמת במחנ"א מבואר דבידו ל"ק שלמ"ד והיינו משום דבזה לא שייך דין שליחות, וצ"ע].

ואמנם אין זה מוכרח, דלשון טפחינהו מתפרש שטפח ודחף המים ולא באו לתוך ידו כלל, וכמ"ק ל' רש"י, וצ"ע.

י. והעולה מהמבואר, דדעת הרבה פוסקים דידו של אדם אינו קונה שלא מדעתו ע"פ דברי התוס' בב"ב דגם חצירו אינו קונה שלמ"ד כשיודע שהוא בחצירו ואינו מתכוין לזכות בו, וכמו שנתבאר דכן דעת המל"מ והמחנ"א וחקרי לב וערך ש"י, וכ"ג דעת הנתיה"מ בסי' ער"ה [וסתר משנתו בסי' ר' ורס"ח שהעתיק שם דעת מהרי"ט] ושעמ"ש שם.

ויש להוסיף דהמחנ"א (משיכה סי' ה' בהשמטת הצנזור) העלה דאף לדעת התוס' מועיל היכי דסבור שהוא שלו, [ואף דבשאר קנינים אין מועיל בכה"ג כמפורש בגמ' בעודר בנכסי הגר, בחצר קונה בכה"ג דחצירו קונה שלמ"ד, ודוקא בידוע שאינו שלו ואינו מתכוין לקנות ל"ק, ומשום דהוי ככוונה הפכית, משא"כ בסבור שהוא שלו הרי אין כאן דעת שלא לקנות, ושפיר קונה לו חצירו שלמ"ד]. וכ"כ מהרש"ם (ח"א סי' קי"ט) בשם תשו' מהר"ם מינץ סי' פ"ב) ע"ש. ועי' ערך ש"י (ר"ס רנ"ט) דמבואר דהיכי דלא נתכוין לזכות משום דלא ידע דהפקר הוא נמי קונה שלמ"ד, עש"ה.

דלא כתב כן רק לענין מציאה אבל בהפקר ל"ב שלוחו של בעה"מ, ולפי"ז שוב לא יתיישבו דברי התוס' דאיירי לענין הפקר, ואמנם הגרש"ש כקונטרס הקנינים דחה דברי הנתיה"מ דאין לחלק בזה].

[ובעיקר מחלוקת הנ"ל שבירושלמי, יעוין ברדב"ז שם שפירש פלוגתתם אי מהני זכירתו דפליגי אי שביעית בזה"ז דאורייתא ולכן אם עבר וזכה לא קנה, אי שביעית בזה"ז מדרבנן ולכן קנה, ע"ש, אך צ"ע דהא בירושלמי כתובות דף נ"ב גבי הניח פירות תלושין כל הקודם בהן זכה איתא שם פלוגתא דר"י ור"ל גבי צברן בביתו אי זכה לו ביתו, ואח"כ מביא שם פלוגתא הנ"ל גבי פירות שביעית, ומשמע דלא פליגי בשביעית דוקא, ובאמת גם לפירושם של המחנ"א והקה"י דביארו דפליגי בגדר קנין כלים, צ"ע דהא ר"י ור"ל איירי בצברן בביתו, וצ"ע].

ט. ויעוין ערך ש"י (סי' רס"ח) שהביא דברי מהרי"ט, והעלה דלא כוותיה, וע"ש שהוכיח כן מפירוש ר"י בע"ז דף נ"ט ע"א גבי מים של רבים אין נאסרין ודיחיד נאסרין, ומוקי לה דטפחינהו בידיה, הרי דאף שבאו לידו לא זכה בהו ולא הוי דיחיד וע"כ היינו כיון שלא נתכוין לזכות בו, ומוכח דידו אינו קונה שלמ"ד, ודלא כמהרי"ט.

מאיר יחזקאל בוקשמן

בענין האיסור לשחוט ולהכניס חולין בעזרה

מקור האיסור

בוה"ל דילמא איכא רחוי ליה דנוהג בהן מנהג חולין כדינן, וסובר קדשים הן הואיל ואייחינהו בעזרה ואתי לזלוילי בקדשים, עכ"ל. וכעין זה מבאר רש"י (שם בקידושין) בד"ה ובחולין בעזרה, בוה"ל, קסבר איסורו לאו דאורייתא לא איסור שחיטתו ולא איסור הנאתו, ולא דריש בריחוק מקום הכי, אלא מדרבנן דילמא אתי למימר קדשים שנפסלו לאחר שחיטה הן שלא נורק דמן וקא מתהני מינייהו, ואתי ליהנות מקדשים שלא נורק דמן, עכ"ל.

וברשב"ם (שם) איתא ב' לשונות, ומה שנכתב לעיל הוא לישנא ב', ולישנא א' מבואר שם בוה"ל, וקמעיל חולין בעזרה ודרשינן בספרי "כי ירחק ממך המקום וזבחת" בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקירוב מקום חולין שלך, והוא הדין לכל הבאת חולין בעזרה שאסור, עכ"ל, ולשון זה סובר ראסור מדאורייתא, והטעם ראסור, י"ל לפי הנ"ל משום ביוין או משום גזירה שלא יזלוזלו ולא יהנו וכנ"ל, ויש לומר, דזה גזר"כ ראסור לשחוט ולהכניס חולין בעזרה אף במקום שאין הטעמים הנ"ל.

ועי' באתון דאורייתא ריש כלל א' שכתב הטעם שבזיון הוא לקדשים שיהיו חולין נשחטים במקום המיוחד לשחיטת קדשים, (ופלא שלא הזכיר דברי רש"י ורשב"ם שכתבו הטעם משום גזירה).

באיזה דבר יש האיסור להכניס

מה שנתבאר לעיל דיש איסור חולין בעזרה אף להכניס ולא דוקא לשחוט חולין בעזרה, פליגי בזה אשלי רברבי במה האיסור, אי דוקא מכניס החולין ועשה בזה מעין עבורה כגון שעושה בזה תנופה או הגשה או הקרבה למזבח או שמביאו לצורך הקדש ולהכשר קרבן וכדומה, בזה אסור.

איתא במסכת קידושין דף נו,ב: וחולין נשחטו בעזרה מנלן, אמר ר' יוחנן משום ר' מאיר אמרה תורה שחוט שלי בשלי [דהיינו קדשים בפנים] ושלך בשלך [דהיינו חולין בחוץ], מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור, ומקשה, דאי אפשר ללמוד מדין מה מצינו זה, דא"כ נילף גם שיהא איסור כרת לשחוט חולין בעזרה, דומיא דשחוט קדשים בחוץ דאיכא איסור כרת, וקיליף איסור שחיטה ממה דכתיב "כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת" בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח במקום קרוב פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה, ואיסור אכילה נמי יליף מהכא, דמה שאתה זובח בריחוק מקום אתה אוכל ואי אתה אוכל מה שאתה זובח במקום קרוב פרט לחולין שנשחטו בעזרה, ואיסור הנאה יליף מ"לכלב תשליכון אותו" אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך חולין שנשחטו בעזרה.

וקמיפלגי תנאים בדין זה אי האיסור מדאורייתא או רק מדרבנן (בקידושין נט,א, בפסחים כב,א, זירי כט,א ועוד), כי יש אומרים שאסור מדאורייתא לשחוט ולהכניס חולין בעזרה, וי"א שמדאורייתא אין איסור בין לשחוט ובין להכניס ורק מדרבנן אסור לשחוט ולהכניס חולין בעזרה.

ורב חסדא במנחות קו,א קאמר רבבי ורבנן קמיפלגי אי אסור להכניס חולין בעזרה, פירוש, דאף ששחיטה אסור, מ"מ קמיפלגי אי הכנסה ג"כ אסור או הכנסה לחוד מותר.

מעם האיסור

והטעם שאסור לשחוט ולהכניס חולין בעזרה, כתב הרשב"ם בכבא בתרא [פא,ב] בד"ה דילמא לאו ביכורים ניהו בא"ד מבאר

כרת, וילפינן עיקר דינו מ-כי ירחק ממך המקום, אבל נשאר הלימוד של שלי בשלך לילף הדינים שיש שם להכא וע"כ לומדים דאסור רק בדעביד מעין הקרבה, (וכן מבאר האתון דאורייתא בכלל א' סד"ה והנה אשוב לענינו).

ולכאורה צ"ע דאם ילפינן הדינים דומיא דקדשים בחוץ א"כ יהא אסור רק עבודה שהוא גמר עבודה, כמו שאסור בקדשים בחוץ, כדאיתא במנחות (ק"ב), ולמה אסור תנופה וכדומה שאינו גמר עבודה, וצ"ע.

והראשונים מביאים ראיות לדין זה, דאסור רק בדעביד מעין הקרבה, דאליכ איך נכנסים הכהנים עם בגדיהם של חול לפני שמלבישין בגדיהם של קודש, ואיך הישראלים נכנסים עם בגדיהם של חול

ועוד, דלא מצינו איסור להכנס לעזרה ופתו בידו, ועוד, דמבואר בתמורה (כגא), דמכניסים בשר חולין בעזרה לכהנים שיאכלו קודם שאוכלים הבשר קדשים כדי לאכול קדשים על השבע, ואיך מכניסין הבשר הא אין מכניסין חולין בעזרה, אלא ע"כ דלהכניס לחדו ליכא איסור, ועוד,

דמבואר בזבחים ז,ב, ובכולן הכהנים רשאים לשנות באכילתן וכו' ולתת לתוכן תבלין של חולין, ואיך מכניס תבלין של חולין, אלא ע"כ דלהכניס לחדו ליכא איסור. ועוד,

דמבואר בפסחים (סו,ב) ובנדרים ט,ב, אמרו עליו על הלל מימי לא מעל אדם בעולתו אלא מביאה חולין בעזרה ומקדישה וסומך ידו עליה ושוחטה, ואיך היה מביאה חולין, אלא ע"כ דלהכניס לחדו ליכא איסור, וכן מבואר במס' ביצה (כ,ב) שבבא בן בוטא הביא כל צאן קדר שבירושלים והעמידן בעזרה ואמר כל מי שרוצה לסמוך יבוא ויסמוך וכו', וה"נ איך הביא צאן קדר שזה חולין, אלא ע"כ דלהכניס לחדו ליכא איסור ורק במכניס חולין ועביד בהו מעין עבודה.

ושיטה זו צ"ע דבמנחות כא,ב, מקשה הגמ' על הא דתנן דלא מכניס מלח, מקשה חולין מאי בעי התם ובפשטות משמע דהקושיא מאי בעי התם הא אסור משום

אבל במכניס לחדו ליכא איסור, או דאסור אף להכניס לחדו, ונביא כאן בעזה"י השיטות בזה עד כמה שירינו יד כהה מגעת.

שיטת רוב הראשונים

שיטת תוס' מבואר בכמה מקומות בש"ס, (בבא בתרא פא,ב, חולין קל,ב, מנחות כא,ב, פ,ב, תמורה כגא) דאיסור הכנסת חולין בעזרה הוא דוקא בדעביד בזה מעין הקרבה, כגון שעושה תנופה או הגשה או הקרבה למזבח או שמביאו לצורך הקדש ולהכשר קרבן, וכדומה, אבל להכניס לחדו ליכא שום איסור.

וכן הוא שיטת הרשב"א והמאירי והריטב"א והר"ן שם בבבא בתרא ובחולין קל,ב.

ואין להקשות לפי"ז דא"כ למה נקט הקרא דוקא זביחה כדכתיב כי ירחק ממך המקום "וזבחת", הלא כל הכנסת חולין עם שאר עבודות אסור, כדאיתא בריטב"א בב"ב בזה"ל, ותפש הכתוב זביחה לרבותא אע"פ שאינה ממצות כהונה, עכ"ל.

המקור להראשונים וראיותיהם

ומגלן להראשונים הנ"ל דאסור דוקא ככה"ג, מבאר תוס' (במנחות פב,ב) דכיון דילפי האיסור חולין בעזרה משלי בשלך דאסור וכמו"כ אסור שלך בשלי, א"כ האיסור שלך בשלי צריך להיות בדומה לאיסור שלי בשלך, ומה התם אסור דוקא מעין הקרבה, דהיינו שחיטה וכדומה, אבל להוציא קדשים לחדו ליכא איסור, ה"נ לא אסור להכניס חולין לחדו אלא אם עביד בהו מעין עבודה וכנ"ל.

ואף דלמסקנת הגמרא בקידושין ילפינן האיסור חולין בעזרה מ-כי ירחק ממך המקום (וכנ"ל ב"מקור האיסור"), וא"כ לא צריך להיות בדומה לקדשים בחוץ, מבאר המצפה איתן (שם), דמבואר בשער המלך (פ"ב שחיטה ה"ב) דגם למסקנא נשאר הלימוד של שלי בשלך, אלא דעיקר דינו לא ילפינן מזה דא"כ נילף גם לענין

דחולין פשיטא מאי בעו התם וכו', ומפרש רש"י שם, מאי בעי התם חולין בעזרה, ע"כ. והתם מכניס לחוד ולא מקריבם, ומ"מ מכאר רש"י הגמ' מאי בעי התם חולין בעזרה, משמע, דס"ל לרש"י דאיסור חולין בעזרה אפילו להכניס לחוד.

וכן משמע מתמורה כגא, תניא יאכלו מה תלמוד לומר מלמד שאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השבע, ומבואר ברש"י בד"ה יאכלו בא"ד, בזה"ל, ואי קשיא הא אין מכניסין חולין לעזרה, הא לא קשיא, יאכלום מבחוץ ואח"כ יכנסו ויאכלו המנחה כדי שתאכל עם השבע אכילה הוגנת, עכ"ל.

והתם מכניס חולין לחוד ואינו מקריבם כלל, ומ"מ קאמר רש"י דיאכלום בחוץ, ע"כ דשיטת רש"י היא דחולין בעזרה אסור בהכנסה לחוד וכנ"ל.

והר"ן בגדרים (ט, ב) גמי ס"ל כשיטת רש"י דמבואר שם דהלל היה מביא כבשתו לעזרה כשהיה חולין מבאר הר"ן ע"ז דהביאו בפתח העזרה דאי בפנים אסור משום חולין בעזרה והתם גמי הביאו בעלמא ולא הקריבו ומ"מ מבאר הר"ן דדוקא בפתח העזרה משמע גמי דס"ל כשיטת רש"י [וצ"ע דהר"ן בב"ב פא, ב, כתב כשיטת רוב הראשונים (וכנ"ל ב"שיטת רוב הראשונים)].

ומצינו ג"כ בתוס' בשני מקומות דס"ל כשיטה זו אע"ג דכרוב מקומות ס"ל כשיטת רוב הראשונים חזא במס' ביצה כ"ב, דמבואר דבבא בן בוטא העמיד כל צאן קדר שבירושלים והעמידן בעזרה ואמר כל מי שרוצה לסמוך יבוא ויסמוך וכו' ומקשה תוס' שם והא אין מביאין חולין בעזרה ומפרש דלאו דוקא בעזרה אלא בהר הבית והתם העמיד בעלמא ומ"מ מפרש תוס' דלאו דוקא בעזרה משמע גמי דס"ל כשיטה זו וכן במס' מנחות פא, א, בתוס' בד"ה אם איתא בא"ד מבאר שם וז"ל והלכך ליכא למיפרך דמעיייל חולין לעזרה כיון

חולין בעזרה דמשמע מהתם דאיסור חולין בעזרה הוא אף להכניס לחוד מתרץ תוס' ע"ז (שם פב ד"ה וכי) בזה"ל כד"ן קא מתמה דמאי בעיא חולין, בפני עצמה בעזרה דאיצטרך למימר יהבינן לה מלח עכ"ל.

המעם להראשונים

והטעם דאסור דוקא בדעביד בהו מעין הקרבה, יש לומר פשוט עפ"י הרשב"ם ורש"י דמבארים דאסור שלא ילמדו לזולל בקדשים ולהנות מקדשים שלא נזרק דמן [וכנ"ל ב"טעם האיסור"]. א"כ הכא במכניס חולין לחוד כשאין עושה בזה מעין עבודה לא ילמדו לזולל, כי לא יסברו שזה קדשים כיון שאין עושה בזה שום עבודה כעין קדשים, ע"כ אין איסור בזה.

וגם לביאור האתון דאורייתא משום דבזיון לקדשים שמביאים שם ג"כ חולין, אפשר להבין דהוי בזיון רק שמכניסו ועובר בזה עבודה כעין קדשים, אבל להכניס לחוד במקום שמכניסין קדשים לא הוי בזיון לקדשים. אך לפירוש א' דרשב"ם בב"ב שמפרש דאסור משום הקרא כי ירחק (וכנ"ל ב"טעם האיסור"), אם נאמר דהטעם של הקרא הוא כהפ"ב של הרשב"ם וכרש"י או כהאתון דאורייתא (וכנ"ל שם), א"כ שפיר מיושב וכנ"ל, אבל אם נאמר דהוא גזה"כ דאסור להכניס חולין בעזרה ואף במקום שאין הטעמים של הביאורים (וכנ"ל ב"טעם האיסור"), א"כ יהא אסור גם להכניס לחוד. ובאמת כן משמע מלשון הרשב"ם, דמסיים פירוש הראשון בזה"ל, והוא הדין לכל הבאת חולין בעזרה שאסור, עכ"ל. דמשמע דעצם ההכנסה אסור וא"כ יחלוק הפירוש הראשון עם שיטה זו, וצ"ע ב.

שיטת רש"י ועוד ראשונים

במנחות כ"ב, תנן התם על המלח ועל העצים שיהו הכהנים נאותים בהן, אמר שמואל לא שנו אלא לקרבנם אבל לאכילה לא וכו', ומפרש, אלא מאי לקרבנם לאכילת קרבנם ומאי לאכילה אכילה דחולין, אכילה

חולין ואפי' אינו דבר אכילה אך אפשר לומר דאסור רק דומיא ד"זוכחת" דהיינו דבר אכילה ומה שמסיים הרשב"ם והוא הדין לכל הבאת חולין בעזרה נאמר דהכוונה לכל הבאת חולין "של דבר אכילה" ומה שמביאים עוד ראייה מתמורה כג,א, דמבואר דמכניסים בשר חולין בעזרה לכהנים כדי שיאכלו הבשר קדשים על השבע דמשמע דלהכניס חולין לחוד מותר מפרש רש"י שם וז"ל ואי קשיא הא אין מכניסין חולין בעזרה הא לא קשיא יאכלום מבחוץ ואח"כ יכנסו ויאכלו המנחה כדי שתאכל עם השבע אכילה הוגנת עכ"ל.

ומה שמביאים עוד ראייה מזכחים צ,ב, דמבואר דהכהנים מכניסים תבלין של חולין בבשר קדשים דמשמע מזה דלהכניס לחוד ליכא איסור מפרש המל"מ (שם בד"ה וא"ת כפי סברת רש"י דהתם מיירי בקדשים קלים שאוכלו בחוץ וע"ז מבואר דמכניס תבלינים של חולין ואין הכי נמי דלהכניס תבלינים של חולין לקדשי קדשים בפנים אסור משום חולין בעזרה.

ומה שמביאים עוד ראייה מפסחים טו, ב, ומגדרים טב, ומביצה כב, דמבואר שם דהלל ובבא בן בוטא הביאו קרבנותיהם בעזרה לפני שהקדישו אותן מבאר המל"מ (שם בד"ה והנראה אצלי לומר) דמותר משום דלצורך הקרבן הביאו את זה כך וכך מבואר בתוס' בהדיא במנחות פא,א, בד"ה אם איתא (הובא לעיל ב"שיטת רש"י ועוד ראשונים"). ומה שתוס' במנחות פב, הביא דילפינן שלך בשלי דאסור דומיא דשלי בשלך וע"כ אסור דוקא בדעביד כעין עבודה יש לומר שרש"י סבר דלמסקנת הגמ' דילפינן מכי ירחק ממך המקום זוכחת לא ילפינן עוד כלל משלי בשלך ודלא כהמצפה איתן והשעה"מ.

המעם לשיטת זו

עפ"י הרשב"ם בפירושו א' יש לומר פשוט דגוה"כ הוא דכל הבאת חולין אסור ואפי' להכניס בלבד ועפ"י הרשב"ם בפ"ב ולרש"י

דלאחריות קא מיכוין צורך קרבן נינהו ושפיר דמי אע"פ שהן חולין כדתניא בהלל הוקן מביאה כשהיא חולין לעזרה ומקדישה וסומך עליה ושוחטה עכ"ל הרי דמבאר דלמה הכניס הלל בעזרה משום צורך קרבן משמע דאי לא משו"ז אסור ואע"פ שמכניס לחוד ורואים דס"ל כשיטה זו.

התירוצים לשיטה זו על ראיות שהביאו רוב הראשונים בראשית מגלן לרש"י דאסור אף להכניס לחוד מבאר המשנה למלך (כפ"ב מהל' שחיטה ה"ג בד"ה והנה מלבד מ"ש) דמפשטות הגמרא דמנחות כא,ב, [שהובא בתחלת קטע ע"ז] משמע בהדיא דאסור להכניס לחוד [וכנ"ל שם].

ומה שהביאו הראשונים ראייה לשיטתם דאסור רק בדעביד מעין הקרבה דאיך נכנסים הכהנים עם בגדיהם של חול לפני שמלישים הבגדי כהונה וגם אין נכנסים הישראלים עם בגדיהם של חול ע"ז מפרש המשנה למלך (שם בד"ה הכלל העולה) דהאיסור להכניס לחוד הוא רק בדבר אכילה דבוה יש בויון לקדשים שמכניסים דבר אכילה של חולין באותו מקום שמכניסים הקרבן האכילה של הקדשים אבל להכניס בגד וכדומה שאינו דבר אכילה מותר אף לשיטת רש"י.

ומבינים זאת עפ"י האתוון דאורייתא יפה מאד דהוא מבאר הטעם משום דבויון לקדשים הוא שמכניסים שם ג"כ חולין וא"כ זאת רק בדבר אכילה דבוה יש בויון וכנ"ל במל"מ משא"כ דבר אחר שאינו אכילה אינו מראה בויון לקדשים וכנ"ל.

ולפי פירוש ב' דרשב"ם ולרש"י דמבארים משום גזירה שילמדו לזולל בקדשים ולהנות מקדשים שלא נזק דמן אפשר נמי לבאר חילוק זה דדבר שאינו דבר אכילה מה גזירה יש שיוולוו בקדשים הא אינו כקרבנות ומנחות וכדומה ולפי פירוש ראשון דרשב"ם אם נלמד דגוה"כ הוא וכדמשמע מלשונו (וכנ"ל בה"טעם להראשונים) לכאורה צריך לאסור כל

הרשב"א לכה"פ בכבר רחוי להקרה ואע"פ דלא עביד בהו מעין עבודה].

אך הר"ן בב"ב פא,ב, לא למד הרמב"ם כהרשב"א אלא דאסור אף הכנסה לחוד ואף במידי דלא חזי להקרה.

ומה דמצין דאסור להכניס חולין ולעביד בהו מעין עבודה ולא דוקא שחיטה אסור לכאורה קשה א"כ למה נקט הכתוב דוקא זביחה דכתיב כי ירחק ממך המקום "ובחת", תירץ הריטב"א (שם בבבא בתרא) בא"ד וז"ל ותפש הכתוב זביחה לרבנות אע"פ שאינה ממצות כהונה עכ"ל.

והריטב"א בחולין קלא, כתב בזה"ל ומצינו לרב רבי משה ז"ל שכתב בפרק ב' מהלכות שחיטה שאסור להכניס שם אפילו לחם ופירות ואפשר שדעת רבינו ז"ל דהיינו איסורא דרבנן כל היכא דמצייל להו תמן שלא לצורך שלא התירו חכמים אלא הכנסת הכלים ומלח דאית ביה צד מצוה וליכנס בכגרי חול דלא אפשר כלאו הכי וכן הלל דלא אפשר כלאו הכי משום דכי תחדל לנדור אבל היכא דעביד שלא לצורך מצוה כלל אף על גב דלא עביד בה עבודת גבוה אסור מדרבנן כל שכן אי הוי לחם כלחמי תודה ופירות כפירות ביכורים ועביד בהו כעין עבודה דהשתא איכא אסורא דאורייתא כנ"ל עכ"ל.

ומבואר מהריטב"א דלמד בדעת הרמב"ם דמדאורייתא אסור רק בדעביד בהו מעין עבודה ומה שהרמב"ם אוסר אף בכבר דלא חזי להקרה ובלא עביד מעין עבודה משום שאסור להכניס מדרבנן שום חולין שלא לצורך.

וכדעת הריטב"א כן מבואר במשנה למלך (שם בד"ה אשר ע"כ) בדעת הרמב"ם ומביא ראייה זה שהיא מדרבנן ולא מדאורייתא דאי מדאורייתא אסור אף בדלא עביד מעין הקרה א"כ סותר הרמב"ם עצמו רבמעשה הקרבנות פ"י ה"א מבואר בזה"ל היתה להם אכילה מועטת אוכלין עמה חולין עכ"ל ומפשטות דבריו משמע דאוכלין החולין

בפסחים דמבארים הטעם משום גזירה שילמדו לזולל בקדשים או יהנו מקדשים שלא נזרק דמן לפי"ז לכאורה היה אסור דוקא בדעביד כעין הקרה דדוקא בדעביד בהו כעין קדשים אפשר לחשוש שילמדו ממנו שיסברו שזה קדשים משא"כ במכניס חולין לחוד ואינו עושה בזה עבודה לא יסברו שזה קדשים ולא צריך למיגור [וכנ"ל ב"הטעם להראשונים] אך מ"מ יש לומר דס"ל דשייך למיגור אף בלא עביד מעין הקרה מ"מ יסברו שזה קדשים כיון שהכניסו כאן ולהאתון דאורייתא דמבאר משום בזיון לקדשים שמכניסין שם ג"כ חולין יש לומר דסבירא להו דיש בזיון גם שמכניס לחוד במקום שמכניסין שם קדשים.

שיטת הרמב"ם

ברמב"ם פ"ב מהלכות שחיטה ה"ג מבואר בזה"ל ולא בהמה וחיה בלבד אלא כל החולין אסור להכניסן בעזרה אפילו בשר שחוטה או פירות ופת עכ"ל ובפשטות דברי הרמב"ם משמע דס"ל כשיטת רש"י דאיסור חולין בעזרה הוא אף בהכנסה לחוד וע"כ אסור אף פירות ופת.

אך ברשב"א בחולין קלא, מבואר בזה"ל והרמב"ם ז"ל שכתב בהלכות שחיטה [פרק] שני דאסור להכניס שם אפילו לחם ופירות לא נראו דבריו אא"כ דעתו לחם כלחמי תודה ופירות כפירות ביכורים עכ"ל דמשמע מדבריו דאפשר דס"ל להרמב"ם כשיטת רוב הראשונים דאסור אלא בדעביד כעין הקרה ובמ"מ (שם סוף ד"ה הכלל העולה) מבואר דמה שביאר הרשב"א ברמב"ם לחם כלחמי תודה ופירות כפירות ביכורים הכוונה על דבר דחזי להקרה דדבר דחזי להקרה אסור להכניס ואף דלא עביד בהו מעין עבודה פירוש דסבירא ליה גמי כרש"י אלא דס"ל דאסור רק במידי רחוי להקרה [דהרשב"א לא רצה כ"כ למימר בדברי הרמב"ם דאסור רק בדעביד מעין הקרה דלא משמע כך מהרמב"ם וע"כ ביאר

ע"ג המזבח לכו"ע אסור אבל ליתן דמה לחוד ע"ג המזבח מותר כן מבואר ברש"י בכריתות זב, גבי המפלת ואין ידוע מה הפילה דמביאה חטאת העוף מספק מבאר רש"י בזה"ל ומשום חולין על המזבח לא איכפת לן "דכיון דאין למזבח אלא דמה לא חשיבא אכילה" ובמסכת נזיר ילפינן דחטאת העוף באה על הספק עכ"ל.

וכן מבואר ברש"י בתמורה לד, א, בד"ה חטאת העוף (עיי"ש) אך במהרי"ט אלגאוי (פרק ג' אות מ' (הראשון) אות קטן ב' בד"ה איברא) מבאר דלרש"י היה מסופק דין זה אי יש אסור במביא דמה על המזבח לחוד כיון רמסיים ובמס' נזיר ילפינן דחטאת העוף באה על הספק דמשמע דבא לומר דאף את"ל דאסור אף במביא דמה על המזבח לחוד מ"מ הכא יש קרא, דמשמע מזה דמספקא ליה לרש"י דין זה.

מליקה בעזרה

בירושלמי נזיר פ"ד ה"ו מבואר דבמליקה אין עובר משום חולין בעזרה וכן מבואר ברש"י בכריתות כו,ב, בד"ה וברדין הוא בזה"ל ומשום חולין בעזרה נמי ליכא למימר דלא אסרה תורה אלא שחיטה אבל מליקה לא עכ"ל וכן מבואר במנחת חינוך (מצוה קמ"ו אות ה' ואות יט) דבמליקה אין עובר משום חולין בעזרה דכונתו ומעקר דמי.

והשיטמ"ק על רש"י שם מקשה דמבואר בהדיא בנויר כט,א, דאיכא חולין בעזרה אף במליקה ומפרש דכונתו רש"י דאינו אסור במליקה היינו למ"ד דחולין בעזרה לאו מן התורה [ולכאורה קשה דא"כ שחיטה נמי מותר ומאי קאמר רש"י דלא אסרה תורה אלא שחיטה הא שחיטה ג"כ מותר וצ"ל דכונת השיטמ"ק הוא לא להמחלוקת אם בכלל אסור חולין בעזרה הוא מה"ת או לא אלא הכוונה להמח' במנחות דף קו,א, דלכו"ע שחיטה מה"ת אסור אלא דהמח' אי הכנסת חולין ג"כ אסור מה"ת או לא וע"ז קאמר השיטמ"ק דרש"י כמ"ד דהכנסת חולין אינו מה"ת וע"כ מותר מליקה ובמס'

בעזרה וא"כ סותר עצמו אלא ע"כ דמדאורייתא אסור רק בדעביד מעין הקרבה וע"כ להכניס חולין ולאכול לחוד מותר ואסור רק מדרבנן אף בדלא עביד מעין הקרבה והתם גם מדרבנן מותר דלצורך התירו רבנן. ויש לנו ג' שיטות בדעת הרמב"ם א: שיטת הרשב"א דאסור דוקא במידי דחזי להקרבה, ב: שיטת הר"ן דאסור בכל גווני מדאורייתא, ג: שיטת הריטב"א והמל"מ דמדאורייתא אסור רק בדעביד מעין הקרבה ומדרבנן אסור בכל גווני.

ברבר דלא חזי להקרבה

לשיטת רש"י ועוד ראשונים הנ"ל דאסור להכניס לחוד ואף דלא עביד בהו מעין עבודה יש לדון אי אסור אף במידי דלא חזי להקרבה או דוקא במידי דחזי להקרבה בזה אסור אף להכניס לחוד.

ולכאורה מדברי הרמב"ם הובא לעיל ב"דעת הרמב"ם" היה משמע דאסור אף במידי דלא חזי להקרבה דהא אוסר אף פירות ופת אף להרשב"א דמבאר בדעתו דהיינו פירות ביכורים ולחמי תורה והכוונה דוקא בחזי להקרבה וראי אין ראייה.

והמל"מ (מדייק מרש"י במנחות כא,ב, דמבואר שם דמכניסים חולין בעזרה כדי לאכול בשר קרשים על השבע ומקשה רש"י שם והא אין מכניסין חולין בעזרה ומפרש שאוכלו מבחור ולכאורה למה ליה לרש"י לפרש בחור יפרש שאוכל בפנים דבר דלא חזי להקרבה אלא ע"כ דאסור אף בלא חזי להקרבה.

הקרבה ע"ג המזבח

מבואר בתוס' בזבחים עז,ב, ד"ה בדם ד"א דאע"ג דחולין בעזרה לאו דאורייתא ה"מ שחיטה בעלמא אבל להביאו ע"ג המזבח לכו"ע מן התורה אסור וכן מבואר בתוס' בנויר כט, א.

ו"א שם בתוס' במס' זבחים דלמ"ד דאינו אסור מדאורייתא הוא הדין דאינו אסור להקריב ע"ג המזבח ו"א דלהקריב

חולין בעזרה כן מבואר בתמורה יא, ב, יב, א באמה שלמים וולדה חולין דאי אפשר לשוחטה בחוץ דהא שלמים היא ע"כ שוחטה בפנים אע"פ שוולדה חולין ואין משום חולין בעזרה כדמבואר בגמ' מי קרינא ביה כי ירחק ממך המקום וזבחת וכביאור רש"י שם בזה"ל דמהתם נפקא לן דאסור לשחוט חולין בעזרה דדרשינן בריחוק מקום אתה זוכח ואי אתה זוכח בקירוב מקום בעזרה בפרק שני דקידושין והכא מי קרינא ביה הכי הא אינו יכול לשחוט בהמה זו אלא בעזרה שהרי שלמים היא עכ"ל.

ודין זה מבינים לכל הטעמים למה שאסור בעזרה דאי משום גזה"כ כפ"א ברשב"ם ע"ז כבר ביאר רש"י לעיל דכיון דאי אפשר בריחוק מקום אין איסור של בקירוב מקום דע"ז הציור של כי ירחק.

ולהרשב"ם בפ"ב ולרש"י בפסחים דאסור משום גזירה שילמדו לזלול בקדשים וליהנות מקדשים שלא נורק דמן ג"כ הכא מותר דהכא אין יזלול דקדשים הוא בין האם ובין הולד מיד בהלידה יהא קודש דהא קדשים בהוייתן הן קדושים.

וגם להאתון דאורייתא דאסור משום בזיון לקדשים שמכניסים שם ג"כ חולין הכא ליכא בזיון דהא אמה קדשים וולדה קדשים כנ"ל ואפי' דעכשיו עוד הולד חולין מ"מ אין זה בזיון דאין זה חולין לבד אלא דמכניסים זאת משום אמה ופשוט הוא.

הקדש ברק הבית בעזרה

הדין בכבא בתרא פא, ב, מקשה הגמ' בספק ביכורים ודילמא לאו ביכורים נינהו וקא מעייל חולין לעזרה ומשני דמקדשי להו ומפורש שם בתוס' (ובעוד מקומות) דמקדשי להו לבדק הבית ועי"ז ממ"נ לאו חולין בעזרה או משום הקדש ברק הבית או משום ביכורים וכן מבאר הרמב"ן שם בזה"ל ומפריקנן דמקדשי להו ואע"פ שקדושת דמים הוא אין אסור לשחוט אלא חולין עכ"ל וכן הובא ברמב"ם בפ"ד

נזיר דאוסר מליקה היינו למ"ד דיש איסור הכנסת חולין בעזרה מן התורה].

ובתוס' נזיר כט, א, מבואר נמי דמליקה דינו כשחיטה אך בפשטות הירושלמי ורש"י לא משמע כהשיטת"ק אלא דבמליקה מותר וכן מבואר במג"ח להדיא, וכן משמע מהרמב"ם בפ"ז ממחוסרי כפרה הי"ב דמבאר בספק חטאת העוף [דדינו במליקה] בזה"ל נודע לה שאינה חייבת בה מאחר שנמלקה הרי זו תקבר עכ"ל ומדמבאר תקבר ולא תשרף משמע שאין איסור חולין בעזרה במליקה דא"כ היה צריך לישרף ככל הפסולין שבפנים וכיון שאין איסור במליקה ע"כ מבאר רק דתקבר משום שלא יאמרו דנהנין מחטאת העוף.

וכולם מקשים על הרמב"ם דהרמב"ם סותר עצמו דבפ"א ממחוסרי כפרה ה"ז מבאר בא"ד בזה"ל ואין חטאת אחת משתייהן נאכלת שחטאת העוף הבאה על הספק נשרפת שמה אינה חייבת ונמצאת חטאת זו חולין שנשחטו בעזרה שהן אסורין בהנאה כמו שביארנו בהלכות שחיטה עכ"ל דמשמע דיש איסור אף במליקה וביותר קשה על הרמב"ם דהא מבואר ברמב"ם דאסור להכניס חולין בעזרה וע"כ דל מליקה אסור משום הכנסה ובשלמא לשאר הראשונים לא קשה דס"ל דאסור רק בדעביד מעין הקרבה וע"כ אם מליקה לאו כשחיטה אין זה מעין עבודה אבל הרמב"ם דס"ל דאסור להכניס לחוד וכנ"ל ב"שיטת הרמב"ם" א"כ יהא אסור משום הכנסה לחוד וצע"ג, וכן על רש"י קשה קושיא זו דהא ס"ל דאסור להכניס לחוד ואף דלא עביד בהו מעין עבודה וכנ"ל ב"שיטת רש"י ועוד ראשונים" א"כ מה מבאר דלא אסור משום חולין בעזרה דמליקה מותר יהא אסור משום ההכנסה וברש"י אפשר לבאר כהשיטת"ק הנ"ל דהיינו למ"ד דאינו אסור הכנסה מה"ת.

חולין בעזרה כשאי אפשר בחוץ

בהמה של חולין שאי אפשר לשחוטו בחוץ מותר לשחוטו בפנים אין בה משום

ואי אתה זוכה בקירוב מקום לפי"ז יש לומר
דהתורה קאמר פסוק זה רק על בקרך צאנך
מה שכתוב לעיל מיניה אבל בקר של הקדש
בדה"ב ע"ז לא קאמר התורה דאסור.

ולפירושו ב' דהרשב"ם ולרש"י פשוט הוא
דמותר בברק הבית וכנ"ל בתוס' הרא"ש
דבברק הבית לא ילול.

ולהאתון דאורייתא דמבאר משום בזיון
לקדשים יש לומר וכך נראה דברק הבית לא
מראה בזיון ולא הוי בזיון.

ספק חטאת העוף בעזרה

בפשטות נקטינן דספק על דבר אם הוא
קדשים או חולין ג"כ אסור משום חולין
בעזרה כן רואים בבבא בתרא פ"א, ב ובעוד
מקומות ולפי"ז בספק אם אשה צריכה
להביא חטאת העוף יהא אסור להביאו
משום ספק חולין בעזרה דאם לא צריכה
חולין הוא אך במסכת חולין ק"ד, א מבואר
בגמ' וברש"י שם ד"ה קרבן אשתו מבואר
בוה"ל ספק ילדה כשהיתה עובדת כוכבים
ספק משנתגירה מביאה קרבן, דספק איסור
כרת הוא לאכול בקדשים עד שתביא כפרה
דמחוסר כפורים אסור בקדשים וענוש כרת
עכ"ל דמבואר כאן דאף שספק חולין הוא
מביאים חטאת וההיתר כאן משום דאי
אפשר כאן לאכול בקדשים.

וכן מבואר ברמב"ם בפ"ז מפסולי
המקודשין ה"י בוה"ל חטאת העוף הבאה
על הספק נעשית כמצותה ואינה נאכלת אלא
תשרף ככל פסולי המקודשין וכיצד תבא על
הספק כגון שהיתה האשה ספק זבה או ספק
יולדת וכל כיוצא בזה וכו' עכ"ל.

הרי מבואר רק בכה"ג שאינה יכולה
לאכול בקדשים וכן מבואר בהדיא בכסף
משנה בזה"ל ומ"כ שדקדק רבינו לכתוב
כגון שהיחה ספק זבה או ספק יולדת מפני
שאינן יכולות לאכול בקדשים עד שיביאו
כפרתן ולכך התירו להן להביא ספק חולין
לעזרה אבל ספק מטמא מקדש לא התירו לו
להביא ספק חולין לעזרה עכ"ל.

מביכורים ה"ד בא"ד בזה"ל וכיצד עושה
מקדיש אותם תחלה לברק הבית מפני שהם
ספק חולין ואין מכניסין חולין לעזרה עכ"ל
בנוגע לדברינו וכן משמע מרבינו גרשום
שם.

וכן מבואר בתוס' זכחים (ע"ב), ע"א,
(בסוף ד"ה ואי קודם) בזה"ל והשתא משמע
הכא דאע"ג דלא קדיש למזבה לא הוי
כחולין לעזרה מאחר דקדוש קדושת דמים
כדמסיק עכ"ל.

וכן מבואר במל"מ (שם בד"ה ודע דאף)
דאף שמשמע מהרשב"ם דאסור בדק הבית
בעזרה מ"מ מבואר בתוס' דמותר בדק הבית
בעזרה.

ומבואר מכל הראשונים דהקדש בדק
הבית לא אסור משום חולין בעזרה.

אך התוס' הרא"ש בשיטמ"ק על ב"ב
(שם) מבאר דאיסור חולין בעזרה הוא
מדרבנן כדאיתא ברשב"ם שם בפ"ב דאי
מדאורייתא אסור מאי משני דמקדיש להו
לברק הבית והא בדק הבית ג"כ אסור אלא
ע"כ דמדרבנן אסור שלא ילמדו ללול
בקדשים וע"כ כיון דמקדישו לברק הבית
מותר להכניסו בעזרה דהוא לא ילול כיון
דקדוש הוא ולא צריך למיגזר מידי ומבואר
מהתוס' הרא"ש דאי אסור מדאורייתא גם
בדק הבית אסור, וברשב"ם שם מבואר
דמקדיש להו לקנות בהם קרבן ולא מפרש
דמקדישו לברק הבית משמע דס"ל דברק
הבית ג"כ אסור בעזרה או שסובר כפ"א
שפירש דאסור מדאורייתא וע"כ ס"ל דברק
הבית ג"כ אסור או דס"ל כפ"ב אף שהוא רק
מדרבנן מ"מ בודק הבית ג"כ אסור דמי"מ לא
יזהר בוה כקדושת קדשים וילמדו ממנו
ללול בקדשים ממש.

הטעמים

לרוב הראשונים דס"ל שבדק הבית מותר
בעזרה מה הביאור שמתר, יש לבאר לפי
פ"א דרשב"ם שאסור משום הקרא כי ירחק
ממך המקום דרק בריחוק מקום אתה זוכה

[ותירוץ זה נמי צריך למימר ברמב"ם פ"ד מביכורים ה"ד (הובא לעיל) דמבאר שם דבספק ביכורים אינן מכניסין בעזרה אא"כ הוא מקדישן והתם נמי מדאורייתא היה מותר להכניסן משום דמדאורייתא נקטינן להקל אלא דאסור מדרבנן שמא יכניס חולין ודאי.]

ועל רש"י מקשה המהריט"א (בר"ה איברא) דמה בכך שאין למזבח אלא דמה והא אסור משום הכנסה לבד ומפרש ויש ליישב ולא מפרש מה ובהגהות שם מס' 198 מפר המהר"ש לנדא דהרש"י בכריתות הוא למ"ד במנחות ק"ב, (הובא לעיל) דהכנסת חולין בעזרה מותר וכן מבאר השיטמ"ק [וכנ"ל ב"מליקה בעזרה"] ולכאורה צ"ע בזה דא"כ מה צ"ל רש"י משום דאין למזבח אלא דמה הא אין כלל איסור הכנסת חולין בעזרה ורק שחיטה אסור (והקרבא ג"כ מותר) ואולי יש לבאר ברש"י דמבאר הגמ' בין לשיטתו דאסור הכנסת חולין בעזרה אף בלא עביד מעין הקרבה וכין לשיטת הראשונים דאסור רק בדעביד מעין הקרבה וזה הכוונה ברש"י לשיטה דאסור רק בדעביד מעין הקרבה ע"ז מפרש רש"י כיון דאין למזבח אלא דמה ואין זה עבודה ולשיטתו דאסור עצם ההכנסה מבאר דילפינן כנזיר מקרא דמביאים אותו בעזרה וא"כ אין ע"ז חולין בעזרה דהא מקרא יליף לה.

וכן מבואר ברמב"ם בפ"א מלה' שגגות ה"ב בא"ד וז"ל יראה לי שאלו החייבים קרבן מספק אינן מביאין קרבן שמא יכניסו חולין לעזרה ואם תאמר והלא חטאת העוף באה על הספק ואינה נאכלת מפני שהמביא אותה מחוסר כפורים אסור לאכול בקדשים עד שיביא כפרתו אבל מי שאינו מחוסר כפורים אינו מביא קרבן מספק עכ"ל וכן משמע מרמב"ם בפ"ז מפסולי המוקדשין הי"א וכן מבואר ברש"י בכריתות ז,ב, גבי מפלת ואין ידוע מה הפילה דמביאה חטאת העוף מספק מבאר בד"ה מביאה קרבן בא"ד בזה"ל וחטאת לא מצי לאתגריי דאין חטאת נדבה ומחייב בספק ואינו נאכל דשמא לאו בת קרבן היא ומליקתה כנבילה בעלמא ומשום חולין על המזבח לא איכפת לן דכיון דאין למזבח אלא דמה לא חשיבא אכילה ובמסכת נזיר ילפינן דחטאת העוף באה על הספק.

ועל הרמב"ם מקשה המהריט"א (שם ריש אות קטן ב') דהא שיטת הרמב"ם היא דספק דאורייתא מדרבנן לחומרא אבל מדאורייתא נקטינן להקל וא"כ למה מחיר הרמב"ם דוקא בספק שאסור לאכול בקדשים לפני שמביא הקרבן, כל ספק חטאת אפשר להביא דהא מדאו' נקטינן להקל ומפרש דאין הכי נמי דמדאורייתא מותר כל ספק חטאת אלא דרבנן אסרו בספק שמא יביא חולין ודאי וע"כ אסור בכל ספק ובספק זה משום אכילת קדשים לאו גזרו.

★ ★ ★

יעקב רוזנברג

בסוגיא דצרה וצרת צרה

אבל לפי התוס' ברף ב' ע"א ד"ה עד סוף העולם, קשה קושית הרע"א, וז"ל ועוד אמרי' דלרב אשי נמי צרת צרה נפקא מלצרו דהא בגמ' קתני בהדיא בשמעתין צרות צרותיהן מנין ת"ל לצרו ולא לצור ולקמן דקא בעי מנה"מ לא אצרות צרותיהן קאמר דבהדיא דריש להו בכרייתא מלצרו אלא על אפי' הן מאה דמתני' קאי ואמר רב יהודה דכולהו משתמע מלצרו, ורב אשי סבר דמלצרו לא משמע אלא תרי, ואפילו הן מאה מסברא נפקי דצרתה מ"ט אסורה כל כך שאוסרת גם צרתה דבמקום ערוה קיימא צרת צרתה נמי תאסור צרה אחרת דבמקום ערוה קיימא, עכ"ל התוס'.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי בהלכות יבום וחליצה בדי"ה אולם באה"ד, וז"ל דנראה דיסוד הדין דצרת ערוה, אינו רק דין פטור בלבד דערוה פוטרת עצמה ואת צרתה מן החליצה ומן היבום, רק יסוד ועיקר דינו הוא דין איסור, דהערוה אוסרת להצרה במקום מצוה ומשויה לה לערוה דכוותה, וכדילפינן לה לעיקר הדין דצרת ערוה מקרא דלצרו דכתיב ב' עריות א"כ יסוד הדין בזה הוא דין איסור, דצרת ערוה כערוה, [ועיין ביבמות דף ח' ומ"ש ערוה דלא צריכא קרא דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת צרה נמי לא תיבעי קרא משום דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, הרי דהצרה בעצמה חשובה כל"ת שיש בו כרת, ולהלן שם כי איצטריך קרא למישורי צרה שלא במקום מצוה מ"ט א"ק עלי' במקום עלי' הוא דאסירא שלא במקום עלי' שריא, הרי דבמקום עלי' מיהת הצרה בעצמה איסורא רביץ עלה כדין ערוה] עכ"ל.

נוכל לומר דמתי אמרינן דערוה פוטרת צרתה זה אינו אלא ערוה חמורה, אבל ערוה שאינה ערוה אלא במקום מצוה אינה פוטרת צרתה וע"ז גלי לן קרא, ויכול דזה כוונת

יבמות דף ג' ע"ב לפי שאין צרה אלא מאת, פי' רש"י וז"ל הואיל ופטרה הכתוב מזיקתו הרי היא עליו באיסור אשת אח שיש לה בנים שהיא בכרת דכתיב ערות אשת אחיך אבל בעלמא לא רמי' איסור אשת אח עלה ושריא ליה עכ"ל.

מבואר דהצרת ערוה רמי בערות אשת אח, א"כ הקשה הרע"א וז"ל דלמאי צריך קרא לצרת צרתה הא הצרה הנפטרת בלא יבום נשארה לו באיסור אשת אח מאביו והיא עצמה ערוה וממילא צרת צרתה היא צרת ערוה דאשת אחיו מאביו וצ"ע, ורש"י כתב כך ממש ברף ח' ע"ב ד"ה א"כ וכו' דלרבי דלא דריש לצרו רמ"מ צרת צרתה ידעינן כמו דידעינן צרת ערוה מן הקרא ולקחה דבעינן דאי בעי נסיב האי ואי בעי נסיב האי, א"כ ממילא כשנפלה לו צרת ערוה מאחיו ונדחת ממנו נאסרת עליו עולמית משום אשת אח וכשנתייבמה לאחיו השני ולו אשה אחרת ומת וחזרה ונפלה לפני זה לא קרינן בזה ולקחה דאי בעי האי נסיב עיי"ש, אם כן גם לרבנן נימא הכי כיון דצרת ערוה נדחת ממנו נאסרת עליו משום אשת אח וכשנתייבמה לאחיו השני ומת וחזרה ונפלה לפניו היא אסורה לו משום אשת אח וממילא צרתה היא צרת ערוה ממש וכנ"ל עכ"ל.

ובאמת לפי הנראה דזה סברת רב אשי ברף י"ג ע"א כשהגמ' שאלה מנהגי מילי ופי' רש"י דצרת צרתה פטורה, וז"ל הגמ' צרה מ"ט אסירא דבמקום ערוה קיימא צרת צרה נמי במקום ערוה קיימא ע"כ, ופי' הרישב"א שם, וז"ל ור' יהודה נמי לא סגי' דלא ידע האי סברא אלא דנקיט קרא לסמוך בעלמא וזה מה שפי' רב אשי, עכ"ל.

וזה דהביאה הגמ' בכרייתא צרת צרתה מנין מביא בהגהות הגר"א בשם ראשונים (ר"ת ובחידושי הרמב"ן) דלא גרסי'.

נתפלו הרבה יבמות לפני יבם אחד והיתה אחת מהן ערוה עליו כגון שהיא בתו שנשאת לאחיו כשם שהיא פטורה מן היבום שהרי אי אפשר לו ליבמה אחר שהיא ערוה עליו כך פטורה מן החליצה והרי זיקתה מסולקת מכל וכל ולא עוד אלא שאף זיקת כל הצרות נפקעת לגמרי אגבה וכלן עליו באיסור אשת אח לעולם שכל שאמרו פוטרת ממילא היא אוסרת, וכך אומר מפורש בדף ג' ע"ב ד"ה שאר עריות באה"ד, וקשה מהמאירי בדף ג' ע"א ד"ה צרת סוטה באה"ד, וז"ל ופוטרת צרתה שהרי אף בשעת זיקה נעשית לה צרה שאע"פ שזינתה צריכה היא גט ונמצאת הסוטה עושה צרתה כמותה לאיסור לאו ופטורה מכל מקום מן החליצה כשאר עריות ממה שכתוב בה טומאה ומהניא אף לצרתה, עכ"ל ונוכל לומר דמטומאה עשה בה כעריות לפינן דהיא וצרתה אסורה משום הלאו דסוטה אבל אינה נפקעת מדין יבום, (ואין עליה אשת אח) וכן צרתה אינה צרת ערוה אלא יש עליה לאו דסוטה, דהרי עשה בה כעריות, ולא נאמר דטומאה עשה בה כעריות ונעשית ערוה ומשו"ה פוטרת צרתה מן היבום וא"כ צרתה נמי נעשית ערות אשת אח דאין לה יבום וא"כ היא ג"כ תצטרך לפטור צרתה, ואינו כן כמו שאמרו התוס' דאע"פ דשייך בבעל צרת צרה מ"מ אין להחמיר גבי בעל יותר מגבי בעל, נמצא דהצרה גם אינה ערות אשת אח, אלא דמרכינן מטומאה עשה בה כעריות דהיא גם בלאו של סוטה, ובהמשך דברים מה שאמרו בד"ה אמר המאירי, וד"ה ובתוספות שאלו, שהצרה נעשית כהערוה הכונה שהיא נעשית איסור ערוה, אבל איזה איסור צ"ל אשת אח, ובבעלת התנאי הצרה מותרת דהיא אינה ערוה, והרי בת יבום אלא דאינה יכולה להתייבם.

בריטב"א בדף ג' ע"א לגבי סוטה, ובדף י"א ע"א גם לגבי מחזיר גרושתו אומר הריטב"א דיהיה לצרה רק לאו כמו הפוסרת וזה איסור חדש וזה אינו מסתבר אפי' לפי הרי"ז דאם אצל הבעל בעצמו הסוטה לא

התוס' בסברת רב אשי (וכדמבואר בריטב"א דרב יהודה אינו חולק) דאחרי דגלי לן קרא דלצורו דצרת ערוה פוטרת צרתה, אמרה לי תורה (מפורש) דערוה הזאת גם פוטרת צרתה, (ויכול להכוננה שחוץ מהאיסור הזה (צרת ערוה) יש לה גם ערות אשת אח ומשום הכי פוטרת צרתה), וזה כוונת התוס' דמסברא נפקי דצרתה מ"ט אסורה כל כך (פי' חמורה) שאוסרת גם צרתה דבמקום ערוה קיימא, פי' דערוה כזאת נמי פוטרת צרתה, (ואולי משום אשת אח) א"כ צרת צרתה נמי תאסור צרה אחרת דבמקום ערוה קיימא, פי' שהיא ג"כ אותה ערוה.

וברש"י ובשאר ראשונים מבואר דלא כהרי"ז, דאין שום איסור בצרת ערוה והא ראייה דשלא במקום מצוה מותרת, והא דבמקום מצוה אסורה, משום אשת אח, כדמבואר ברשב"א דף ג' ע"ב ד"ה והא דתניא שאין צרה אלא מאח לא היה צריך לפי שכבר אמר יצאו שש עריות שא"א לינשא לאחים אלא נתינת טעם הוא כלומר אם תאמר מאין זו שלא נלמד מאחות אשה שש עריות שחמורות ממנה [פי' מק"ו דמה במקום מצוה אסורה שלא במקום מצוה לא כ"ש ואע"פ שיש לי היקף של אינשא לינשא לאחין והיא א"א לינשא לאחין אבל מ"מ נלמד מהק"ו ומשו"ה נתנה לי הגמ' טעם על ההיקף כדי שלא תוכל ללמוד מהק"ו], לפי שאין הערוה נותנת איסור לצרתה אלא שמסלקת זיקת יבום מכל אותו בית וממילא צרה באיסור אשת אח כדקיימא קיימא, ומינה נמי שמעינן דאפי' ט"ו נשים שנשאו לאחרים צרותיהן מותרת שאין צרה אלא מאח דאלו מטעמא קמא לא שמעינן לה דאררבה הוה משמע דבין שנשאו לאחים ובין שנשאו לאחרים צרותיהן אסורות.

וכן נראה מהא דתרצה הגמ' בדף ג' ע"א, כיון דבמקום מצוה הוא דאסירה צרה ושלא במקום מצוה שריא משום הכי תני פוטרות, פי' דהערוה רק פוטרת מיבום וכדמפורש ברש"י בד"ה ומשום הכי, וכן אומר המאירי בריש מכילתין ההקדמה השנית לידע שאם

קרא [עליה] במקום מצוה, דשלא במקום מצוה הוי ככרת משום לצרור ואעדל"ת שיש בו כרת, כמו שמשמע מתוס' בקושיתו על הו"א דאומר שיש כרת בצרה כמו בכרוה. (פי' שלא במקום מצוה), ולשיטתם זה אינו ענין של אעדל"ת אלא קרא מפורש דאין יבום משום צרת ערוה, והקושי' היא למא לי עליה, ועיין בתוס' ד"ה כי איצטרין ובמהר"ם שם, והחזון איש סי' קל"ד סק"ו, אומר דמ"מ למאי דמסקינן דאין איסור צרה אלא במקום מצוה האיסור משום אשת אח.

ולפי"ז קשה קושית הרע"א אמאי צריך קרא לצרת צרה, הרי היא צרת ערוה, דהצרה נעשית ערות אשת אח.

ונראה דגם להרי"ז קשה, דאע"פ שיש איסור חדש של צרת ערוה, מ"מ מסתבר דיש גם איסור אשת אח, גם בלי הגילוי דקרא מכיון דאין יבום (משום ערות צרה ערוה) נשאת באיסור אשת אח (ויש שני כריתות) וא"כ הצרת צרה הוי צרת ערוה דאשת אח, ולמה לי קרא הצרת צרה.

בירושלמי פ"א ה"א מקשה כשמת אח השני (שייבם את הראשון) מיבם השלישי אמאי הרי היא אשת אח דראשון, ומתרין דכשייבם השני נעשה כאשתו (ואין האשת אח של הראשון) ועיין בגמ' דף ל"ט ע"א שאפי' אם יבמה וגרשה יכול להחזירה ולקדשה, דנעשה כאשתו, ואע"פ שהיא אשת אח דראשון ונוכל לומר דהצרת ערוה בנפילה שניה תהיה מותרת דהשתא אינה צרת ערוה, ונעשית כאשתו של שני, דאין האש"א מהראשון.

וגלי לן קרא דאם נאסרה עליו שעה אחת אסורה לו עולמית, מהא דמצינו שהתורה אסרה צרת צרה, נמצא שהצרה אסורה גם בנפילה שניה (משום נאסרה) ועיין בחזון איש סי' קל"א סק"ה, וברש"ש בדף כ' ע"א על ד"ה האי איסורא, ובתוס' שם.

ובתוס' משמע דסוטה אינה פוטרת צרתה משום אש"א שבה אפי' לרב אסי בהא

אסרה צרתה מפני מה תאסור אצל המייבם את צרתה, (צרתה הרי אשה כשרה ותוכל להתייבם, משא"כ בצרת ערוה שלבעל זה לא ערוה, אלא אצל המייבם ואז יש איסור צרת ערוה, אבל בסוטה הרי הסוטה אוסרת, ולא מסתבר לומר שאוסרת אצל היבום יותר מהבעל), אבל אם זה פטור אז אינו קשה משום דהתורה רק פטרה שבבית שיש סוטה אין דין יבום וממילא נפטרת צרתה ואסורה משום אשת אח, אבל הריטב"א שאומר שתהיה בלאו של סוטה, צ"ל שבסוטה ובמחזיר גרושתו יש דין מיוחד שהדין של סוטה ומחזיר גרושתו זה פגם באישות שלה ואעפ"כ זה לא פוגע באישות של האשה השניה דהם לא קשורות, משא"כ ביבם דאינו יכול לקחת שניהם, ושניהם אסורות לשום וזה מאחד אותן, דלשניהם יש כאן זיקה אחת של אישות הבעל, ובזיקה הווי יש פגם של סוטה ומשו"ה הצרה גם בלאו, משא"כ בערוה שאין פגם באישות, אלא דאינה יכולה להתייבם משום קורבה שבה ליבם, וגם נוכל לומר שזה רק פטור שערוה פוטרת הבית מן היבום, אבל מהריטב"א בדף כ', ד"ה מתניתין אינו משמע כן וז"ל אבל באיסור מצוה ואיסור קדושה וכו' שלא עשה צרתה כמותה שתהא בה איסור מצוה ואיסור קדושה עכ"ל נראה דאם היה משמע דאיסור הערוה עוברת על הצרה, וכן נראה מהרא"ש בפרק שלישי סוף סי' ב'.

ויש שרוצים להוכיח לשיטת הרי"ז (עיין בחידושי הרי"ז, ובמשנת ר' אהרן) מהא דהגמ' בדף ח' הקשה צרה נמי לא תיבעי קרא משום דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, משמע דחשובה לאו שיש בה כרת כעצמה, וידעינן מלצרוה, וקשה לשיטתם, דאם כן היה לגמ' להקשות עליה דכתב רחמנא למה לי מלצרוה ילפינן, ומהגמ' אינו נראה כן, אלא דהגמ' הקשתה מאי שנא דלא צריכא קרא וכו' צרה נמי לא תיבעי קרא וכו', מבוואר בגמ' דמאותו הטעם דבערוה לא צריכה קרא במקום מצוה, (והוא דשלא במקום מצוה הוי ככרת) ה"נ צרה לא תיבעי

פוטר צרתה, ונפקע לגמרי מדיני יבום, ועיין ברמב"ן בדף י"ב ע"א ד"ה הא דאמרין וכן הייתי אומר בצרת ערוה דאינה פוטרת צרתה, ומשו"ה צריך קרא, ולרב אסי שאילוניית פוטרת צרתה ואע"פ שסוטה אינה פוטרת צרתה כמו שביארנו לעיל בתוס' ד"ה לפי שאינן, צ"ל שאיסור איילוניית הרי אינה אלא משום ערות אשת אח, דנתמעטה מפרשת יבום, דבעצם איילוניית מותרת אלא מפרשת יבום נתמעטה ומשו"ה אסורה משום אשת אח, ולכן פוטרת צרתה דאיסורה הוי ערוה כמו אשת אח שלא היה בעולמו ואשת אחיו מאמו שפוטרת צרותיהן.

משא"כ סוטה וצרתה שיש להן איסור מפרשת סוטה, דלאו בת יבום היא, אבל בעצם האישות יש דין יבום דלא נתמעטה מפרשת יבום ומתוצאה יש כרת של אשת אח, היא אינה פוטרת צרתה, דאשת אח תוצאתית אינה יכולה לפטור את הבית.

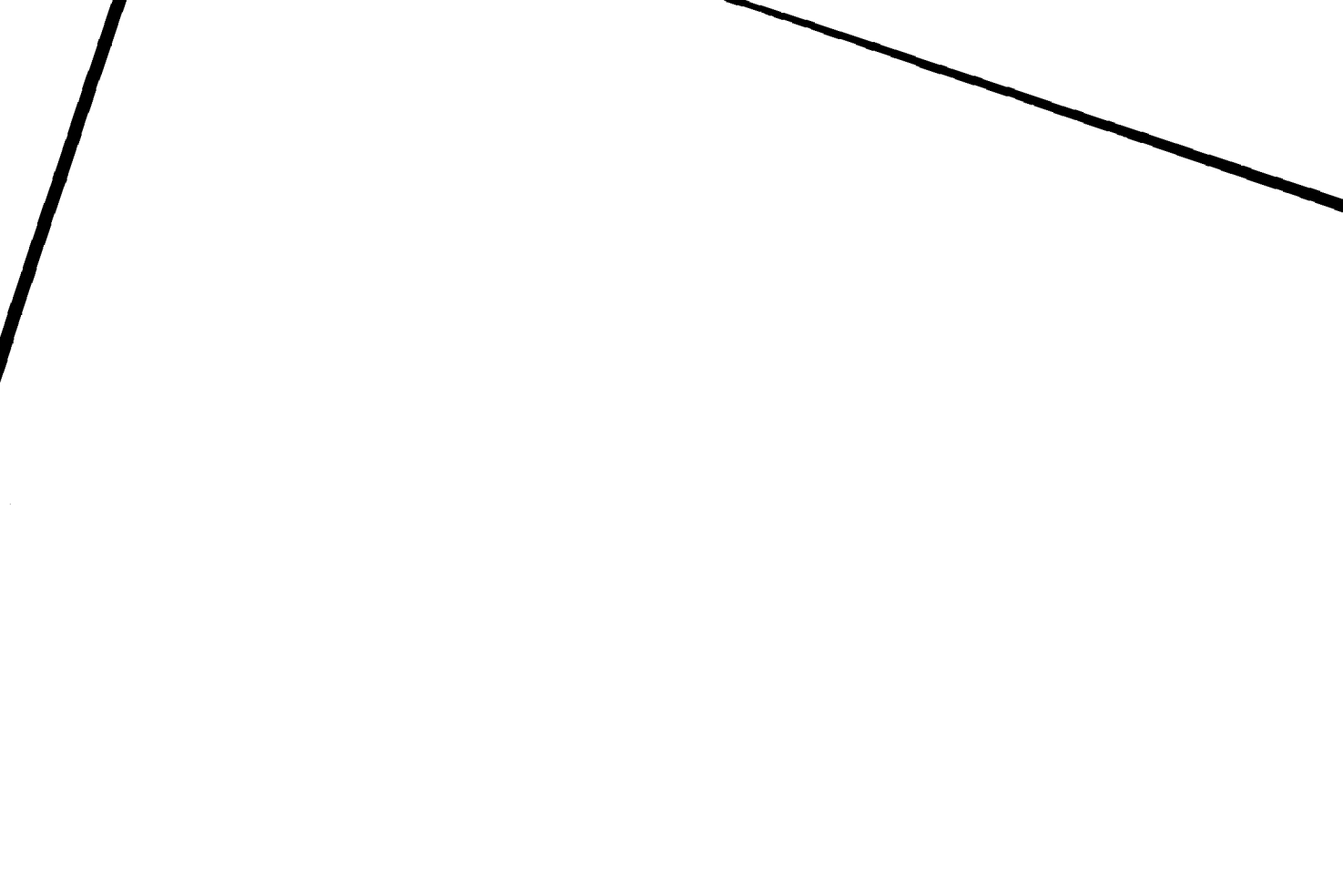
וצרת ערוה בנפילה שניה צ"ל עדיין יבומים הראשונים עליה, וכפי"ה הח"א דבאישות של האח השני נמצא האישות של האח הראשון, וכשמייבם אח השלישי את אח השני, הוא מייבם גם את אח הראשון, ומשו"ה אסורה לו דהוי לשלישי צרת ערוה במקום מצוה מאח הראשון, דהרי גם מייבם את הראשון, והאיסור הזה לא הוי איסור ערוה אלא איסור אחר שבפרשת עדיות (כיון שנאסרת וכו') (נראה קצת כאיסור חדש, כהרי"ז ועיין בח"א סי' ק"ל סק"ט) והאשת אח בא מתוצאה ע"כ אינה פוטרת את הבית, ומשו"ה צריכא למימרא קרא דצרת צרה פטורה, ודו"ק.

והכי נמי בבעלת התנאי שאינה פוטרת צרתה משום שיש באישות דין יבום אלא דהיא אינה יכולה להתייבם דאריה הוא דרביע עליה שלא תתייבם, ועיין בתוס' דף י" ע"א ד"ה לעולם.

דאמרו בדף ג' ע"ב ד"ה לפי שאינן, שאין להחמיר בכוהל יותר מגבי בעל, ע"כ, ואם פטור צרת סוטה הוה משום אשת אח, אין זה חומרא, דלו יצויר צרת צרה גבי בעל גם היתה אסורה, ועוד דמה אם אין להחמיר סוף סוף היא צרת אשת אח, אלא מוכח דאין סוטה פוטרת צרתה, ולא עשו סוטה כעריות דנפקעה מפרשת יבום אלא דדימו אותה ואת צרתה לעריות שאין מתייבמות, אבל איסור אשת אח אין להן דלא נפקעו מפרשת יבום, ומכיון דאין לנו לאסור בטומאה דבועל יותר מטומאה דבעל, דאין לנו להחמיר יותר גבי טומאה דבועל מגבי טומאה דבעל, משו"ה הצרת צרה דבועל מתייבמת.

ואיילוניית פוטרת צרתה לרב אשי וזה גם כן לומדים מצרת צרה (דכיון דנאסרה) ופוטרת משום האשת אח שבה. ולסוברים דאיילוניית אינה פוטרת צרתה משום דאמרה לי תורה דערוה פוטרת צרתה וצרת צרתה, אבל אם הפטור הוא משום סיבה אחרת אינה פוטרת צרתה, דהוי כמו ערוה שלא במקום מצוה שאינה פוטרת צרה מכיון דלאו בת יבום כלל היא.

ועוד יש לתרץ הקושי' דאמרין דערוה פוטרת צרתה, ולא שהפטור שלה אינה משום ערוה אלא משום שהאשה אינה יכולה להתייבם, אבל על עצם האישות יש בה דין יבום אלא משום שיש סיבה צדדית שאינה מתייבמת, ומורו מתוצאה האיסור אשת אח היא אינה יכולה לפטור צרתה, כסברת הירושלמי לא דייך שאינה מתייבמת אלא שאתה מבקש לאסור צרתה, עכ"ל. משא"כ בערוה דגלי לן קרא דאין כלל באישות הזה דין יבום כמו חליצה, ומשו"ה איילוניית וסוטה אינם פוטרות צרותיהן, דהאשה מצד עצמה אינה יכולה להתייבם, וזה דאמר בירושלמי דאפי' בתו איילוניית צרתה מתייבמת, משום דעל האישות הזאת יש דין יבום, דזה שהיא בתו אינו פוטר, דלאו בת יבום היא, וכמו שחליצת איילוניית אינו



בירווי הלכה

הרב יצחק מאיר האגר

בענין כשרות תרופות הומופאטיות

במזיד עבור מישהו מסוים, כי חכמים קנסו את המבטלים איסור שלא יהנו מזה בכדי שלא יבטלו לכתחילה. ובנידון דידן שמבטלים את האיסור עבור ציבור החולים הוי כמי שנתבטלו בשבילו וכמבו' בחי' הגרעק"א שם. וא"כ יש מקום לאסור להשתמש ברפואה זו אם נעשה על ידי ביטול חומר איסור. ולכאור' אין לדמות ענין זה למה שנפסק בסי' פ"ד לגבי רגלי הדבורים שכרבש שמותר להתיך הדבש ולסלק הדבורים וכמבואר בש"ך שם ס"ק ל"ח וט"ז ס"ק י"ח דאין בזה ביטול איסור כיון דכוונתו היא רק לתקן המאכל ולא לבטל האיסור. אך בנידו"ד כוונתו הברורה של המבטל היא לבטל וזוהי כל הרפואה שבאה על ידי ביטול החומר בתוך המים דייקא ובודאי שאין זה שייך להתם. וא"כ יש מקום לאסור.

אך יש לדון בנידון זה מכמה צדדים.

א. כי הביטול מגיע למצב שאין מציאות של חומר כלל, וכפי שטוענים הרופאים ההומופאטיים שהחומר משפיע על ידי כך שאין החומר משפיע באופן ישיר רק בהשפעה רוחנית כביכול. ואולי אפשר לדמותו למה שנחלקו האחרונים אי מותר לפגום האיסור ואחר כך לבטלו, אי יש כאן ביטול איסור לכתחילה, ונחלקו בזה היעב"ץ שמחמיר עם הדי אפרים שמקיל כי אינו נהנה מטעמו כלל ואינו נהנה מטעם האיסור,

בענין רפואה הומופאטית (קלאסית) שנעשה בצורה שכזו: לקוחים טיפת חומר ולעיתים אף חומר העשוי מטיפה שמוצתה מאיסור גמור, ומוסיפים עליו טיפות מים בכמות של 99 טיפות על טיפה ואחר כך שוב מדללים את אותה טיפה בעוד 99 טיפות וכך עוד ועוד ולפעמים עד 30 פעמים של דילול, ויתירה מזו, ככל שמגדילים את הדילולים גדלה השפעתה של הרפואה, ופעולתה לכאורה היא להחזיר את החומר למצב של ביטול הכח החמרי שלו עד שחוזר לכח ההיולי שלו באופן שהשפעתו היא ללא חומר כלל, וכמובן למומחים ברפואה זו. רפואה זו נעשית על ידי ג' חומרים, או על ידי מינרלים או על ידי צמחים או על ידי דברים מן החי. ובאלו הנעשים על ידי מינרלים או צמחים לכאור' אין בעיה. אך בסוגים הנעשים על ידי דברים מן החי שאלו כמובן דברים או טמאים או נוי"ט והשאלה הנשאלת היא אם מותר להודרין לקחתה, ובאיזה אופן ניתן להשתמש ברפואה זו על פי ההלכה.

תשובה: הדבר ברור שיש כאן ביטול ב- 60 ועוד יותר מכך ביטול במעל 1000 פעמים, רק הבעיות הקיימות הם אלו, ראשית יש כאן בעיה שאסור לבטל איסור לכתחילה לפי הנפסק בשלחן ערוך סי' צ"ט סעי' ה', ואיסורו הוא מדרבנן כמובא בש"ך שם. ואסור גם לאוכלו אם ביטלו האיסור

כוחותיו המתרפא על ידי רפואה זו נקרא חולה שאיב"ס. ויש צורך למצוא את הקו הברור המבדיל בין חולה לחולה. וצ"ע (ומסופקני אם נוכל להקל בזה משום דמקרי ספק חולי ומצד ספק דרבנן כיון דהוי ספק הטעון בירור ואולי יתכן לבררו, וכמב' בט"ז סי' צ"ח). ויתכן אף לצדד לפי דברי הנודע ביהודה תניינא סי' מ"ה הטוען כי כל מה שפסקו הרשב"א והר"ן שביטול איסור אסור רק מדרבנן מ"מ זה רק דומיא דזרוע בשלה שבטל הטעם לגמרי ואינו ניכר שוב, אך ביבש ביבש הוי דאורייתא כי כלפי שמיא גליא שיש כאן חתיכת איסור ממש. ולא ברור לי מרביו מה יהיה בלח בלח כיון שמצד א' אין זה רק טעם בלבד רק ממשות של איסור לח ואם יבוא אליהו ויאמר שטיפה זו של איסור הרי היא תהיה אסורה וכמו שטוען הנוב"י גבי יבש ביבש, מ"מ מצד שני הרי אין כאן טעמו של ממשות איסור, וצריך עיון. ואי נימא דהוי דאורייתא הרי לא יועיל ההיתר של חולה שני בו סכנה ואף אז יהיה אסור. ואם זה מדאורייתא יהיה אסור ליהנות מזה אפי' אי נתערב רק בשוגג כפי שפוסק החוות דעת החולק על הש"ך בס"ק ז' שמיקל בזה. וצ"ע. מ"מ נראה שעל אף הכל כיון שבטל טעמו לגמרי מודה הנוב"י שזה רק מדרבנן.

ג. ויתכן עוד לומר, היות ואין כוונת המבטלים לבטל האיסור רק לצורך רפואה אם כן לא יבוא להקל באיסורי תורה משום כך, ואע"פ שמציינו בשו"ת חת"ס והובא בפת"ש סי' פ"ז ס"ק ט' שמחמיר לגבי ביטול איסור לכתחילה אף בגוונא שכוונת המבטל היתה לפרנסתו ולא לצורך ביטול האיסור כמוכח למעין שם, מ"מ כאן יתכן דאין זה מזיד כלל כיון שאין כאן זדון בכוונת הביטול רק במעשה מכיון שברוב המקרים אין המבטלים יודעים אפילו שעושים בזה מעשה אסור, ואף שחוסר ידיעה אינו שוגג כמובא לעיל צ"ח ס"ג ובט"ז וכן בפת"ש כאן ס"ק ה' בשם הצ"צ, ואמנם הפמ"ג במשכבות או"י ט' מסתפק

וא"כ בנידון דידן נמי שאינו נהנה מטעם האיסור יתכן דשרי. אך מ"מ יש מקום לחלק וכמו שכ' בתשו' חכם צבי סי' ק"א, בין היכא שפוגמו קודם הביטול למבטל איסור לכתחילה, ואף בנידון דידן שלכאור' מגיע אחר הביטול למציאות שאין בו כלום מהחומר מכל מקום עד שזה מגיע למציאות שכוון שאין כאן שום טעם איסור עדיין יש בו טעם החומר ורק אחר שעוסק בביטולו הוא מגיע למצב של ביטול הטעם וכל הפגם שבטעם מגיע על ידי ביטול האיסור ולכן מסתבר דחמיר. ולצדד להתיר משום שלבסוף זה מגיע למצב שכבר אין מציאות של חומר ולא יהיה כבר שום איסור כאן גם קשה לומר, משום שהשימוש בדבר שנבטל באיסור אינו מצד החומר המבטל שבו כיון שהוא כבר אינו אסור, רק שעיקר הבעיה היא מצד שעושה ביטול באיסור ועל זה גזרו חכמים לאוסרו וא"כ מסתבר שבנידון דידן שעושה שימוש ברור בביטול האיסור וכל אפשרותו להשתמש בהאי רפואה היא רק על ידי ביטול האיסור שעל זה גזרו חכמים וא"כ לכאור' לא איכפת לן שאין מציאות חומר, כי איסור אכילתו אינו מצד מציאות החומר שבו אלא מצד מעשה הביטול שנעשה בו וכמו שנת' וא"כ יש כאן מקום בפשיטות לאוסרו.

ב. הביטול כאן נעשה אף לצורך חולים, וכיון דאיסור הביטול הרי הוא מדרבנן, הרי מותר לבטלו לצורך חולה שאין בו סכנה ככל איסורי דרבנן המתירים לצורך חולה שאיב"ס. אך גדר החולה בענין זה אינו מוגדר די הצורך, כי לפעמים הנוטלים רפואה זו הרי הם אנשים בריאים שיש להם כל מיני צרכי טיפול רגשיים או פצעים ואינם מוגדרים כחולי באופן מוחלט. ואמנם לענין שבת גדר חולה שאיב"ס הוא שנפל למשכב, אך לגבי איסורים מוטו בשם הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך וצ"ל שאין צורך בנפל למשכב ודי בחולה סתם, וא"כ הכ"נ נימא בנידון דידן. אך מ"מ בעי' שיקרא חולה ולכאור' לא כל מי שזוקק לחיזוק

איסור הרי היא נעשית נבלה לפי דעת הרמ"א סי' צ"ט בסעי' ה' שבשאר איסורים אמרי' חתיכה נעשית נבילה, הכא נמי כשמטפטף טיפת מים על גבי טיפת האיסור הו' הני ב' הטיפות נבילה וצריכים עתה ס' כנגד שניהם והטיפה שאחריהם אין בה שישים וגם היא תהיה נבלה וכו' וכו' ולא יועיל בזה שום ביטול. אמנם להרמ"א גופא לא אמרינן חניני בלח בלח כמובא בדרכי משה כאן או' ב'. אך כבר חלק עליו הש"ך כאן בס"ק י"ד, והכריע הפמ"ג בשפתי דעת לאסור אם לא בהפסד מרובה. ויעויין בדרכי תשובה סי' קל"ד סי"ק מ"ח בשם האמרי' אש דאוטר בנידון דומה מהאי טעמא דחענ"נ. לפי זה אפי' אם כן נמצא היתר לעשותו מצד ביטול איסור עדיין יש בעיה של חענ"נ. מ"מ לפתרון בעיה זו הרצוי ביותר לעשותו הוא באופן זה, לטפטף קודם את טיפות המים ועל זה לטפטף את טיפת החומר ואז החומר האסור מתבטל מיד בסוליאכא חנ"נ. אך לאחר הבירור נתברר לי שדרך עשיית התרופה היא על ידי שמטפטפין את כל ה-99 טיפות שזה יוצא כ-5 גרם בבת אחת על טיפת האיסור ואז באמת ליכא חנ"נ.

המסקנא היוצאת לרינא: הנה נראה פשוט שרוב התרופות הללו שהם עשויות מצמחי מרפא ומינרלים אין בהם שאלה. אך באלו הנעשים מחומרים שאינם כשרים קשה להתיר רפואה זו למהדרין במצוות רק אם הוא בגדר של חולה ממש אף שאין בו סכנה ובגדר זה של חולה שאיבר"ס עדיין יש מקום להתיישב. ולאלו שאינם חולים ממש וסומכים בדרך כלל להקל על צירופים יש מקום להתיר.

בוה, וכן לצורך רפואה נמי אינו נחשב לאונס כמובא בפמ"ג סוף סי' פ"ד, מ"מ הכא כיון שהמבטל אינו יודע כלל מגדרי האיסור ואינו יודע שהדבר אסור באכילה אולי יותר קל. ואמנם אם הוא סבור שמוותר דעת הט"ו והפרי מגדים דשרי וכמבואר בט"ז סי' צ"ט ס"ק ט' ופמ"ג שם אך כבר חלקו עליהם הפלתי סק"ה ובערוך השלחן סעי' כ"ג ונקט"י לדינא להחמיר כמבואר שם. מ"מ הכא מיירי במבטלים שאינם יודעים מאומה וצ"ע אי נחמיר בהם.

וכן אם זה שנתבטל בשבילו אינו יודע שביטלו עבורו אי מקרי שוגג, נחלקו בזה הט"ז בס"ק י' המיקל בזה אם הגרעק"א דסובר דאין זה שוגג אלא מזיד כיון שהקובע בזה הוא המבטל ולא מי שנתבטל בשבילו. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' כ"ח הביא שנחלקו בזה למעשה, חותנו שהחמיר עם הלבושי מרדכי שהקיל. והדבר צריך הכרע.

ד. ולכא' היה כאן צד נוסף להקל לפי החתם סופר המובא בתשובה סי' פ"א שציר איסורו רק מדרבנן והכי נמי יתכן דהדבר האסור הוא עשוי רק מציר בעלמא וא"כ יהיה איסורו רק מדרבנן וביטול איסורו הוי נמי רק דרבנן וא"כ הוי תרי דרבנן ומותר לבטלו וכמבואר במס' ביצה ד'; וכמבואר בתשובות החת"ס שם. מ"מ החזון איש ביו"ד סי' ט"ו או' י' חולק על החת"ס וס"ל דאיסור ציר הוי מדאורי"י ואין היתר לבטלו. וא"כ לפי החזון איש הדרן לאיסורן.

ה. אפי' דנימא להקל משום כל הני צדדים דלעיל מ"מ יש מקום גדול להחמיר משום שכשהטיפה הראשונה נופלת על הטיפת

הרב ישעיהו דויטש

השלים אות אחת בשבת

כדי לתרץ יש לברר הגדרת מלאכת כותב. במשנה דף עג. - מוכאות ל"ט מלאכות שבת, ויש בהם מלאכות שנכתבו שיעורן ויש מלאכות שלא נכתבו שיעורן. כגון: חורש חורע לא כתוב שיעור התלם שמתחייב בו ולא שיעור החורע. לעומת זאת הכותב והתופר, מפורט שיעורן במשנה: הכותב שתי אותיות, התופר שתי תפירות. ויש להסביר מה ההבדל בין אלו לאלו.

יש לומר שיש שני סוגי מלאכות: ישנם מלאכות שנעשות בהמשך אחד הרבה מהן בבת אחת כגון חרישה זריעה וכו' שאפשר לחרוש ולזרוע הרבה בהמשך פעולה אחת, וישנם מלאכות שהן מורכבות באופן טבעי מצירוף של יחידות יחידות יחד. כגון: עושה שני בתי ניירן, שעושה אחד ואח"כ השני. וכן תופר תפירה אחת ועובר לשני, וכן גם כותב אות אחת ועובר לשני.

ואפשר להסביר ולומר שהמשנה באה להשמיענו שהיה ה"א אולי לחייב כבר ביחידה אחת שעשה כיון שהשלים פעולה שהשלימה יחידת מלאכה, קמ"ל המשנה שצריך דוקא שתי יחידות מאותה מלאכה. אבל מלאכות שאפשר לעשות הרבה בבת אחת ואין ביצירתן יחידות מחלקות - פשיטא שיש צורך בהגדרת שיעור כדי להתחייב, וזה מובא בגמ', ובהם א"א להגיד שיעשה שתיים או אחת.

הרמב"ם בפירושו המשניות כותב על המשנה בדף קג. "הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו" שמלאכת כותב לומדים מהמשכן שכתבו על הקרשים א,ב, והיו סה"כ עשרים קרשים בכל צד, ורצו שקרש שהיה בצפון יהיה לעולם בצפון ולכן סימנו באותיות כל קרש עד י"ט, כ'.

איתא בגמ' מס' שבת דף קד: "תנא כתב אות אחת והשלימה לספר - חייב. ארג חוט אחד והשלימה לבגד חייב. מאן תנא אמר רבא בר רב הונא ר' אליעזר היא דאמר אחת על האריג חייב. רב אשי אמר אפילו חימא רבנן להשלים שאני".

ופירש רש"י: "והשלימה לספר: אות אחרונה של אחת מכ"ד ספרים".

ברשב"א משמע שמפרש: דוקא ספר ולא להשלים שם. אבל בתוספתא כתבו אף להשלים שם חייב. כגון, אם היה כתוב "שמוא" והוא תיקן ל"שמואל" אז ג"כ חייב, ולא רק השלמה לספר.

יש לברר בדברי רש"י שמדגיש "השלים אות אחרונה מכ"ד ספרים", מצד מה חייב, בפשטות מצד כותב. דוה הוא הדין בגמ' בסוגיא זו.

ועוד: שאם חייב מצד מכה בפטיש כי זה סיומה של כתיבת הספר, קשה ע"ז שהרי רש"י במשנה ריש פרק הבונה ר"ה "המכה בפטיש" (קב): ביאר שלא בכל מלאכה ומלאכה, הפעולה האחרונה שלה יהיה חיוב מצד מכה בפטיש. אלא צריך שהפעולה האחרונה שמשלימה את המלאכה - תהיה שונה בצורת פעולתה מכל המלאכה עצמה. למשל: לחצוב אבן - פעולתה כל הזמן סתומה סביב האבן. והמכה בפטיש זה מכה גדולה וחזקה כדי שתיפול ולא המשך הסתומה.

לפי"ז לא שייך נאן לחייב מצד מכה בפטיש כי מלאכת כותב זה בכתיבה וכאן במשלים אות הוא ג"כ כותב. א"כ, זה לא מכה בפטיש. וע"כ מצד כותב - א"כ אין שייך באות אחת שיתחייב מצד "כותב", והרי החיוב הוא בשתי אותיות בלבד, כדאיתא במשנה דף קג. "הכותב שתי אותיות... חייב".

ארבע, כי בציור כזה אין כלל מלאכה בשתי אמות שורק אבל אות אחת יש כזה מלאכה, רק לא חייבוהו כי אין זו מלאכה חשובה להתחייב עליה.

לפי"ז אפשר להסביר את הגמ' בהשלים אות אחת לספר ואת פירושו של רש"י בענין: רש"י כותב "דוקא אות אחרונה מאחת מכ"ד ספרים", כי אם מלאכה כבר עשה, דהיינו כתב אות אחת שאמרנו שזה מלאכה ורק צריך שיעור חשוב כדי להתחייב, מאי נ"מ אם השיעור החשוב יבוא מצד כמות או מצד איכות, באופן רגיל חייב על כמות של שני יחידות מלאכה של כתיבה אבל ישנה אפשרות חייב נוספת, שחייב אם כתיבתו חשובה מצד איכותה, כגון משלים בכתיבת אות אחת כתיבת ספר מהתנ"ך.

וצריך דוקא השלמה כזו שהיא מוחלטת. השלמה שאין אחריה שום השלמה אחרת וזה רק בכ"ד ספרים, כי בספר אחר כל שהוא, אדם יכול לגמור לכתוב ספרו, אבל אח"כ להחליט שרוצה להוסיף עוד משפט ועוד ענין, וגם יכול להחסיר וכן הלאה שוב ושוב וכל פעם לדעתו זה מושלם. אבל השלמה לאחד מכ"ד ספרים זוהי השלמה מוחלטת וברורה, שאין אחריה תוספת אחרת וזה נותן למלאכה שעשה חשיבות מיוחדת כדי להתחייב.

וכותב המאירי במקום: "שההשלמה חשובה כשניים" הוי אומר חשיבות כשניים זו היא המחייבת ולא דווקא כתיבת כמות של שתי אותיות.

לפי"ז אפשר לומר עוד: הגמ' בדף עה: כותבת שכתב אות גדולה אחת - פטור. וקצת קשה: מדוע הגמ' לא מביאה לגבי פטורים אחרים שאם עשה את הפטור באופן שזה גדול ומיוחד שיהיה פטור כגון: בורר אוכל גדול מתוך פסולת פטור או טלטל חפץ גדול פחות מד"א מדוע בחרה דווקא לצייץ שאות אחת שכתב פטור אפילו שהיא גדולה.

וקשה: מדוע חייב כתיבה בכותב שתי אותיות, הרי במשכן כתבו גם אות אחת על קרש אחד ולירו על הקרש הסמוך אות נוספת וזה מסמן שקרש זה הוא ראשון, והקרש שלאחריו מקומו לא ישתנה א"כ שיהיה חייב כבר בכתיבת אות אחת, מדוע הגמ' מצריכה שתי אותיות כדי שנדע מה ליד מה - לאיזה צורך מגיעים לדוגמא של שתי קרשים - הרי במשכן היה גם קרש אחד שכתבו עליו דבר בעל משמעות, כגון קרש ראשון א' ושני ב' וכדומה. מדוע דוקא צירוף של שתי אותיות זה המחייב את מלאכת כותב, או קרש שכתבו עליו דוקא שתי אותיות כגון י"א, י"ב,

אלא: יש לומר מכח שתי הערות דלעיל, מוכח שמלאכת כותב שייך להתחייב גם באות אחת, כי כך מוגדרת המלאכה גם באופן עשייתה וגם באופן שהיה במשכן - כתבו במשכן אות אחת על קרש אחד. רק שאות אחת זה לא דבר חשוב כי בעינן גם שתהיה מלאכה חשובה וחשיבות במקרה זה עושים ע"י כמות גדולה של אותן יחידות ועל ידי כך המלאכה נעשית חשובה. ולמה דוקא שתי אותיות זה הכמות החשובה ולא שלש ולא ארבע, כי במשכן רצו לצורך הצירוף של קרש לקרש לדעת מי לפניו ומי לאחריו ולכן שתי אותיות זה המלאכה החשובה של כותב. והשיעור הפחות זה קרש שכתוב עליו א' ליד קרש שכתוב עליו ב'. אבל באמת מלאכה הוא כבר עשה כשכתב אות אחת. רק לחייבו חיוב מן התורה א"א אלא עד שיעשה שיעור חשוב וזה דוקא בשנים.

נסכם ונאמר: מלאכת כותב עושים גם באות אחת אבל להתחייב בקרבן חטאת צריך לדבר חשוב שזה שתי אותיות.

כרמב"ם הלי' שבת פ' י"א הלי' ט' של הוצאת פרנקל מובא בהערות בשם ספר "כלי חמדה" על פרשת "אחרי מות" אות ב' שמביא בשם התו"כ: "פשוט ליה שאיסור תורה יש כבר באות אחת". כלומר אין זה ענין של חצי שיעור כמו זורק שתי אמות ולא

ולפי דברינו מיושב: שכיון שבמלאכת כותב, לאחר שכתב אות אחת כבר עבר ועשה מלאכה, רק חסר שיעור חשוב להתחייב, יש ה"א אולי אות גדולה היא בעלת חשיבות כדי להתחייב מצד גדולה קמ"ל שפטור.

ולפי יסוד זה נסביר עוד ענין מוקשה: במשנה דף קד: כתוב נתכוין לכתוב ח' וכתב ב' זיינין - פטור. מסביר רש"י בד"ה "נתכוין לכתוב ח'": "ודילג הקולמוס ולא נראה הגג של "חית" אלא שני רגליים, ונראה כשני זיינין".

רש"י מסביר כיצד קרה שנתכוין לכתוב ח' ויצאו לו שתי זיינין, ופטור, כי לא התכוין למה שיצא, וכדין כל דבר שאינו מתכוין. תוס' בד"ה "נתכוין" מסביר שזה כמו נתכוין לזרוק ב' זרק ד'. כלומר, רצה לעשות דבר שאין מתחייבים בו, וקרה דבר שכן מחייב. רצה לכתוב רק אות אחת ויצא לו שתיים, ובכ"ז פטור כי לא התכוין למה שיצא.

ודבר זה טעון הסבר: כי מלאכת דבר "שאינו מתכוין" מוגדר בהלכה כאשר רוצה לעשות מלאכה מסויימת ויצא דבר אחר לגמרי. למשל: התכוון לגרוור כסא מחדר לחדר ויצא לו משהו אחר, דהיינו נעשה חריץ על הריצפה ועשה מלאכת חורש. כלומר יצא דבר ששונה במהותו ממה שהתכוון. אבל בכתב ח' ויצאו לו שני זיינין, הרי את הזיינין כתב בכונה תחילה ויצא לו זיינין כמו שרצה, רק שהגג שמחבר את שני הזיינין והופכם לח' - זה לא יצא כלל אבל א"א לקרוא לזה דבר "שאינו מתכוין" כי בפועל מה שנכתב - נתכוון לכתובתו ולא סיים את כל רצונו וכוונתו, ומדוע זה נקרא דבר "שאינו מתכוין" כמו זרק ב' אמרת ויצא בסוף ד' - שזה דבר שכלל לא נתכוון אליו,

יתרה מזו: במשנה דף קג: מובא: כתב "שמ" מ"שמעון" או "נח" מ"נחור" - חייב ואע"פ שהתכוין לתיבה גדולה, חייב גם על

התיבה הקטנה כי היא מתקיימת בפנ"ע. א"כ מדוע כשכתב שני זיינין מהאות ח' - זה נקרא "לא מתכוין" ופטור, זה ממש שמ משמעון וכמו כן כותבים ח' ע"י שני אותיות זיין ואח"כ גג,

אבל לפי היסוד שלעיל אפשר להסביר: כותב שם משמעון זה באמת מלאכה שלימה קטנה בכמות שהיא חלק ממלאכה שלימה, שהיא גדולה יותר בכמות. אבל בכותב נתבאר לעיל גדר נוסף: כל אות היא יחידה נפרדת שנידונה בפנ"ע כיוון שכל אות היא מלאכה נפרדת דהיינו, יש מלאכת אות א' ומלאכת אות ב' וכן אות ח' כל אות היא מלאכת כותב בפנ"ע.

ממילא לא שייך לומר שח' מורכב משתי אותיות של ז' כי ח' זוהי יחידה נפרדת וכן ז' ולכן לא שייך ששתי יחידות מלאות ושלימות, יהפכו ליחידה אחת כשהן ביחד.

אלא מאי, צורת הכתיבה היא שכותבים ח' ע"י שרטוט צורת אות ז' אבל זה לא המלאכה של כתיבת אות ז'. לכן כשהוא התכוין לכתוב ח' זוהי מלאכת האות ח' זוהי חיובו. ואם בדרך שרטוט או יצא לו מלאכה אחרת ששמה אות ז' - זה "לא מתכוין" כי את הז' כלל לא רצה מדין מלאכה אלא שכך פשוט דרך השרטוט.

דרך משל: במוזוה צריך "והיו" בהרייתן יהו. האם יעלה על הדעת שסופר שרוצה לכתוב ח' ועושה קודם בדרך הכתיבה שני ז' ואח"כ עושה את הגג שמחברם, שזה יהיה נקרא שלא כסדר הווייתן, כיון שכתב קודם שני ז' ורק אח"כ תיקנן לח', ודאי שלא, אלא כך זה דרך שירטוטו של אות ח' אבל זה לא פעמיים מלאכת האות ז'.

ולכן אם נתכוון לכתוב ח' ויצא לו שני ז' על ידי שלא חיברם על ידי גג זה נקרא "לא מתכוין" לגבי מלאכת כותב של האות ח' כי יש לו כרגע שני "שירטוטי" אות ז' וזה לא נקרא מלאכת כותב של האות ז'.

הרב שרנא פייבל הלוי רוזנבוים

חיוב עמידה בברכת ארוסין ושבע ברכות (ג)

ענף שלישי:

חתן כפ"ע ובסעודה מברכין ז' ברכות פ"א לכמה חתנים שלא להטריח המסובין והחתנים כנ"ל, עכ"ד.

ונתבאר בדברי המהריק"ש טעם חדש לחיוב העמידה בברכת חתנים משום דבכלל ברכות אלו יש ברכת אשר ברא שהיא ברכה לכלל ישראל ע"כ יש לדמותה לברכת כהנים וברכות הר גריזים דבעמידה. ודווקא ה'שבע ברכות' נהגו לברך מעומד מטעם זה וכולהו כחדא נינהו אבל לא בברכת ארוסין כמו שמפורש להדיא בדברי המהריק"ש דבזמנו נהגו לברך ברכת ארוסין מיושב, וכנ"ל.

אך לענ"ד זה צ"ע איך יליף המהריק"ש מברכות כהנים גם לשאר מקומות דכל היכא שמברך ברכה לכלל ישראל צריך לברך מעומד, והרי הגמרא בסוטה (דף לח.) הוצרכה להביא לימוד מיוחד על זה שברכת כהנים בעמידה דווקא, כה תברכו בעמידה אתה אומר בעמידה או אינו אלא אפילו בישיבה נאמר כאן כה תברכו ונאמר להלן אלה יעמדו לברך מה להלן בעמידה אף כאן בעמידה, ר' נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר לשרתו ולברך בשמו מה משרת בעמידה אף מברך בעמידה ומשרת גופיה מגלן דכתיב לעמוד לשרת, ע"כ דברי הגמרא, ומשמע מדברי הגמרא דבלאו הני קראי לא היה אפשר ללמוד חיוב עמידה בברכת כהנים כמה מצינו מברכת הר גריזים שגם שם הוא ברכה לכללות ישראל, ומה"ט הוצרכה הגמ' להביא גז"ש לזה וא"כ איך יליף הכא המהריק"ש מסברא גם לברכת 'אשר ברא' שצריכה להיות בעמידה בלי שום פסוק.

ואין לומר דאחר שלמדו בברכת כהנים שצריך עמידה מגז"ש מעתה שפיר יכולים

טעמים שונים נתנו הפוסקים לדין עמידה בשעת ברכת חתנים בחופה ויש לעיין בדבריהם האם הוא חיוב גמור או שאינו אלא ליישב המנהג, והאם יש בזה חילוק בין שבע ברכות שמברכים בשעת החופה לבין שאר שבעת ימי המשחה, ואף אם נאמר שיש חיוב לעמוד בשעת החופה יש לדון אם יש גם חיוב על כל העומדים שם ומשתתפים בחופה לעמוד על רגליהם, כמו כן צריך לברר אם גם בברכת ארוסין שייכים הטעמים שנתנו הפוסקים לעמוד או רק בברכת נשואין (שהם ז' ברכות), ועניינים אלו וכל המסתעף מהם יתבארו אי"ה במאמר שלפנינו באר היטב בדין ובסברא ועד לביור מנהג ישראל בזה למעשה, בעזהש"ת, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

מעם חדש לחיוב עמידה בברכת חתנים

(מז) הנה ראיתי בהגהות ערך לחם למהריק"ש (אהע"ז סימן ס"א) שכתב ברוב המקומות מברכים שבע ברכות מעומד, וצ"ע למה נהגו כן, ואם לכבוד החתן והכלה, למה ברכת ארוסין מברכין מיושב, ונ"ל שכיון שברכת אשר ברא שאומרים אותה כל שבעה, היא מכלל שבע ברכות ויש בה ברכה לכלל ישראל, מהרה ד' אלוקינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה וכו' ולברך את ישראל צוה השי"ת שיהיה בעמידה, וכמו שדרשו חז"ל (בסוטה לח.) כה תברכו בעמידה, וכתיב (דברים כז, יב) אלה יעמדו לברך את העם לפיכך מברכין שבע ברכות בעמידה וכולהו כחדא נינהו, ודווקא פעם אחת (היינו בחופה) אבל בסעודה לא, שלא להטריח את המסובין, והוסיף שם ומפני כך נהגו לברך פ"א לכל

אך באמת הכי עריין לא איפריק הקושיה דמלבד שכ"ז דחוק מאוד בדבריו, תמוה הוא מנין הוציא המהריק"ש לדרוש טעמא דקרא שמה שצריך לעמוד בכרכות הר גריזים וברכת כהנים הוא מחמת שהוא ברכה לכללות ישראל וזוה רוצה ללמוד כלל גם למקומות אחרים דכל היכא שיש ברכה לכללות ישראל יש לברך בעמידה ולכן בשבע ברכות כיון שמכללם הוא ברכת 'אשר ברא' יש לברך אותם מעומד דווקא, והרי בגמרא לא נתבאר שום טעם לזה אלא למדוהו בגז"ש מברכות הר גריזים ולר' נתן למדוהו בהיקש משירות, ומהיכי תיתי לפרש 'טעמא דקרא' שהוא מחמת שיש בו ברכה לכלל ישראל ולחדש מכח זה הלכה מחודשת, ואף דזה אין להקשות דארברה מדגילתה התורה בברכות הר גריזים וברכת כהנים דבעי עמידה מכלל דכל שאר הברכות אין צריך עמידה ומכלל זה גם ברכת אשר ברא, וא"כ ממקום שבא המהריק"ש להביא טעם לדבריו שצריך לעמוד אדרבה נוכל להוכיח איפכא דווקא באלו יש לעמוד ולא בשאר ברכות זולתם, אכן זה אינו וכמוש"כ לעיל (במאמר הקודם) דאין להביא ראיה מברכות כהנים דבעמידה מכלל דשאר ברכת המצוה אפשר גם מיושב, מטעם שכי' השד"ח דהתם בברכת כהנים בעי למילף דמדאורייתא בעי עמידה משא"כ שאר ברכות אינן אלא מדרבנן, ולחיד"א בברכי יוסף דס"ל דשאר מצוות אינן אלא למצוה מן המובחר י"ל דברכת כהנים חיובא אתי לאשמועינן, עיי"ש. וה"נ לענייננו לגבי ברכת 'אשר ברא' א"א להוכיח דא"צ לעמוד כלל בשעת הברכה די"ל דדווקא מה"ת אין צריך לעמוד אבל מדרבנן שפיר יש חיוב לעמוד כמו ככל שאר הברכות, אכן מדברי המהריק"ש משמע שרוצה ללמוד חיוב מיוחד לעמוד בברכת חתנים טפי משאר ברכות מדמדמה להו לברכת כהנים וע"כ שרוצה לחייב בו עמידה מה"ת וע"ז שפיר קמה הקושיה וגם נצבה איך לייף לימוד כזה מדנפשיה וכנ"ל.

אנו ללמוד מזה גם ככל הברכות שדומים לו דכל מקום שיש ברכה לכללות ישראל יש לברך בעמידה, דהא חוינן דמברכות הר גריזים לא למדנו במה מצינו לברכת כהנים דבעי עמידה וע"כ דא"א לדמות ברכה אחת לחברתה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה איך למד המהריק"ש מסברא דברכת "אשר ברא" צריך להיות בעמידה מברכות כהנים וברכות הר גריזים בלי שום לימוד מיוחד.

ואדרבה מדגילתה התורה דצריך לעמוד דווקא בברכת הר גריזים וברכת כהנים מוכח יותר שאין ללמוד מהם לברכות אחרות משום דהוי כעין שני כתובין הבאין כאחד דאין מלמדין, ואיך יליף מזה מסברא לחייב עמידה בברכת אשר ברא, וע"ע. ואולי יש לחלק דדווקא מברכת הר גריזים לא רצתה הגמ' ללמוד מסברא ובמה מצינו משום דאיכא למפרך דשאני ברכות הר גריזים משום שהיו ברכה לכלל ישראל וגם במעמד כל ישראל ובכה"ג דווקא איכא למימר שיש חיוב לעמוד משא"כ ברכת כהנים אף שמברך לכללות ישראל כמו שאומר 'לברך את עמו ישראל' (וגם דלפעמים קאי גם כן על העם שכשדות כמבואר בגמ' וכגון היכי דאניס') מ"מ עיקר הברכה לא קאי רק על הישראל שנמצאים כעת פנים כנגד פנים מול הכהנים המברכים שהם נכללים בכלל הברכה ולא שאר ישראל זולתם, ובברכה כזו שלפעמים אינה עולה רק על עשרה מישראל מהיכי תיתי לחדש בה חיוב עמידה דהא ל"ד לברכת הר גריזים וכנ"ל ולכן הוצרכה הגמ' לילפוטא מיוחדת ללמוד ברכת כהנים מגז"ש או מהיקש כל חד כדאית ליה, משא"כ לאחר שלמדנו כבר דגם בברכת כהנים אף שבפועל הברכה היא רק על עשרה מישראל אפ"ה צריך לברך מעומד, א"כ מעתה שפיר יכולים אנו לדמות לזה גם ברכות אחרות שהם ברכות לכלל ישראל ונאמרות בפני עשרה מישראל שגם בהם צריך לעמוד, ולפ"ז שפיר כי' מהריק"ש ללמוד ברכת אשר ברא מברכת כהנים מסברא גם בלי שום פסוק.

בפוסקים סי' קכ"ח, וה"נ היה לנו לומר בברכת 'אשר ברא' שהוא נלמד מדין ברכת כהנים לחייב בו עמידה ג"כ לעיכובא.

ועוד תמוה לי איך אפשר ללמוד כוננת המהריק"ש שרוצה לדרוש דרש גמור לחייב עמידה בשבע ברכות כמו בברכת כהנים ממה ששניהם יש בהם ברכה לכללות ישראל, דא"כ יש לנו לדמותו לכל מילי לברכת כהנים ונאמר דשבע ברכות צריך לומר דווקא בקול רם דומיא דברכת כהנים שלמדו מאמור להם, וכן כל שאר פרטי הדינים כמו פנים כנגד פנים וכו' וכו' וזה לא מצינו בשום מקום ולא יעלה על הדעת לחייב דברים אלו בשבע ברכות.

ומחמת כל אלו הקושיות נלע"ד ליישב ולומר דוודאי גם כוננת המהריק"ש גופיה אינו לדרוש דרשה גמורה לחייב עמידה בברכת חתנים מצד הדין, שהרי לא מצינו דרשה כזאת בכל התלמוד וגם הראשונים לא הזכירוהו ואין לנו לחדש דרשות חדשות מדעתינו, אלא דכוונתו להביא מקור וסמך למנהג שנהגו במקומו לעמוד בשעת ברכת חתנים, וע"ז כ' דמנהג ישראל תורה ויש להביא לזה מעין דרש ואסמכתא מן הפסוק אבל ברור שאין כאן לימוד גמור אלא מקור למנהג גרידא.

ובזה א"ש ג"כ מש"כ דווקא פעם אחת בחופה הוא שנהגו לעמוד ולא בסעודה שלא להטריח המסובין, והיינו דכן היה המנהג במקומו (כמו במקומינו) שעמדו בברכת חתנים רק בשעת החופה ולא בשעת הסעודה, וע"כ כ' בישוב המנהג דיש לזה כעין רמז לעמוד דומיא דברכת כהנים, ומ"מ כיון שאינו רק רמז ולא חיוב גמור ע"כ מטעם זה לא נהגו כן רק בחופה ולא בסעודה משום טירחה, גם שאר הקושיות שהקשינו לעיל יתיישבו מאליהם כמבואר למעין (ומה שהקשינו דמסתבר דאשר ברא הוא בקשה ולא ברכה י"ל דכיון שהוא רק אסמכתא ורמז שפיר אפשר לדמותם אהדדי, ודוק).

מח) עוד קשה לי על דברי רבינו המהריק"ש מש"כ דברכה זו הוי ברכה לכלל ישראל וע"כ דומה הוא לברכת כהנים שצריך להיות מעומד, ועיקר ההוכחה שיש כאן ברכה לכלל ישראל הוא ממה שאומרים מהרה ר' אלוקיני ישמע בערי יהודה ובחצות ירושלים קול ששון וקול שמחה וכו' וכמש"כ המהריק"ש, ואני בעניותי לא זכיתי להבין היכן יש כאן ענין של ברכה לכלל ישראל, דבשלמא בברכת כהנים הרי הוא מברך את כל הקהל בלשונות של ברכה, כגון יברך וישמרך ויחונך וכו' משא"כ כאן פשטות הלשון אינו מורה אלא על תפילה ובקשה מהקב"ה שאנו מבקשים שישמע מהרה בחצות ירושלים קול של חתן וכלה ואין אנו מברכין כלל ישראל בזה, וחילוק גדול יש בין ברכה לבין תפילה ובקשה ומהיכי תיתי ללמוד מברכות כהנים שהם ברכה לכלל ישראל גם היכן שמתפלל ומבקש לתועלת כלל ישראל, וצ"ע.

ועוד קשה לי דלפי דמשמע מפשטות דברי המהריק"ש שמדמה ברכה זו לברכת כהנים הוי חיוב גמור לברך בעמידה דומיא דברכת כהנים וכמש"כ לעיל, וא"כ מהו שכתב דווקא פעם אחת אבל בסעודה לא שלא להטריח את המסובין, הא כיון שמוטל עליו חיוב לעמוד אין יכול להפקיע עצמו מחיוב זה משום טירחה מועטת שיש עליו לקום ולעמוד על רגליו, ובפרט שבאמת אין בזה כ"כ טירחה שהרי ברכת חתנים מברכים אחר ברכה"ז שכבר גמר סעודתו ובלא"ה יעמוד תיכף ממקומו, ומכל מקום משום האי טירחה מועטת שיש עליו לקום ממקומו עקרו ממנו החיוב הזה והתירו לו לישב במקומו וכן נהגו כל ישראל ולא שמענו מי שיהדר בזה לעמוד, ואם היה בו חיוב גמור ורק משום מעט טירחה הקילו לו לישב בוודאי היה ראוי להדר ולקום. ובפרט שהמהריק"ש דימה זה לברכת כהנים ושם דין עמידה הוא לעיכובא ואם הוא חלש שאינו יכול לעמוד אלא ע"י סמיכה לא ישא את כפיו משום דהוי כשייבה כמבואר

כי לא כ' מהריק"ש שצריך לישב בברכה זו או לעמוד שיפול ע"ז מאמר שהמנהג הפך דבריו, רק המהריק"ש ז"ל תמה על מה שנהגו לעמוד בברכת חתנים בו' ברכות שאם לכבוד החתן והכלה א"כ למה בברכ"א מברכים מיושב ע"כ, והדברים ברורים שבזמנו היו נוהגים לישב בברכ"א ולעמוד בברכת חתנים, וע"ז תמה מהריק"ש מ"ש זו מזו וא"נ אם עתה שינו את מנהגם הראשון ועומדים גם בברכ"א אין זה הפך דברי המהריק"ש, ואדרבה לו כזאת נהגו כימי נחה דעתיה דמר שאין כאן חימה שתמה עליהם וכו' עיי"ש. (ואולי גם כוונת מנהגי מצרים במש"כ דלא כמהריק"ש היינו שאין המנהג כמו שהיה במקומו של המהריק"ש (רוק), ועכ"פ נתבאר כדברינו דאין סתירה לזה מדברי המהריק"ש דגם הוא מודה שיכול לעמוד בין בברכ"א ובין בברכת חתנים, וטעם הדבר שנהגו לעמוד בתרויהו יבואר א"ה להלן.

אם גם הקהל צריך לעמוד על רגליו לפי טעם הנ"ל

(ט) והנה מפשטות רהיטת דברי המהריק"ש משמע שגם הקהל צריך לעמוד על רגליו בשעת אמירת ברכת חתנים בחופה, דכיון שהיא ברכה חשובה לכלל ישראל צריך לאומרה בעמידה דומיא דברכות הר גריזים וברכת כהנים. ודווקא בסעודה לא הצריכו אותם לעמוד כדי שלא להטריח את כל המסובין שלפעמים הם ציבור גדול מאוד ולא רצו חז"ל להטריחם כולם לעמוד ורק בחופה דבלא"ה אין יושבים משום סעודה הצריכו את כל הקהל לעמוד על רגליהם, וכן משמע מדברי האחרונים שהעתיקו את דברי המהריק"ש וטעמו דהיינו שכונתו להצריך עמידה לכל הצבור הנאספים במקום החופה. (עיי' נהר מצרים, חיים ושלום ח"ב סי' כ"ח, יביע אומר ח"ו חאהע"ז סימן ח', תשובות והנהגות ח"ב סימן תרמ"ד, שד"ח מערכת ברכות דף 272, עיי"ש ודוק).

וראיה לדברינו אפשר להביא מעצם דברי המהריק"ש שכ' ברוב המקומות מברכים שבע ברכות מעומד, וע"ע למה נהגו כן, ואם לכבוד החתן והכלה למה ברכת ארוסין מברכין מיושב, ע"כ. והיינו שהקושי שעמד לנגד עיני המהריק"ש ז"ל היה המנהג שנהגו לחלק בין ברכת ארוסין שבמקומו היה המנהג לברך מיושב וברכת חתנים היה המנהג לברך מעומד, והוקשה לו החילוק שביניהם וע"ז שפיר כ' טעם בבאיור המנהג דדווקא בברכת חתנים יש מקום לעמוד לפי טעם זה ולא בברכת ארוסין, וכנ"ל, אבל עכ"פ גם בברכת חתנים אינו כתורת חיוב גמור רהא חזינן בדמקום טירחא מקילינן בזה כמו בשעת הסעודה (וצל"ע מה הדין במקום טירחא בחופה כגון שהוא זקן דאולי בזה לא פלוג וצריך לברך מעומד דווקא, אכן מסתבר יותר דכיון דאינו חיוב ורק סמך למנהג שנהגו, גם בחופה באופן שיש לו טירחא יש להקל), כנלע"ד בס"ד לבאר טעמו של המהריק"ש וכמו שהוכחנו לעיל בראיות ברורות.

והנה בדברי המהריק"ש מפורט דבזמנו היו נוהגים לברך ברכת ארוסין מיושב, אכן בזמנינו נשתנה המנהג בזה ונוהגים לעמוד גם בשעת ברכת ארוסין וכמו שנרחיב בזה יותר בעזה"י. ונראה דליכא שום ראייה מדברי המהריק"ש ד"צריך" לישב בברכ"א אלא אדרבה אם היה עומד גם בברכ"א וגם בברכת חתנים בוודאי שפיר קעביד, אלא שהמהריק"ש נתקשה במנהג שנהגו במקומו לחלק בין הברכות דברכ"א ברכו מיושב וברכת חתנים מעומד וע"ז נתן טעם לשבח ליישב מנהגן של ישראל, אבל ודאי אם ירצו לעמוד בתרויהויה גם לדעתו תע"ב.

וכתבתי זה לאפוקי ממש"כ במנהגי מצרים בדמצרים נוהגים לעמוד בברכה זו (היינו ברכ"א) ודלא כמוש"כ מהריק"ש. וכן ראיתי בספר נהר מצרים (חופת חתנים אות ד') שהשיג ע"ז ותכ"ד הם מש"כ דלא כמהריק"ש הם דברים מחוסרי טעם ותכלין

נשיאת כפיים אות ל"ח) דלאו אורח ארעא שהצבור יושב בעת ברכת כהנים, שכלום יש עבד שרבו מברכו והוא יושב, וכן המנהג שכל הצבור עומד בכרכת כהנים ואין לשנות, ע"כ. ולשון בעל האשכול (סי' ט"ו עמוד ל:) ובעידנא דפרסי כהני ידיהו אסור לאיסתכולי בהו אלא צריכים לעמוד לפניהם באימה ובכבוד ראש, עיי"ש.

וזה לשון המאירי (סוטה מ.) ד"ה כל שאין כהן לישא כפיו ש"צ אומר אחר ברכת הוראה אלקינו ואלוקי אבותינו ברכנו כו' ואין אומר ברכה זו אלא בתפילה הראויה לנשיאות כפיים ומכאן נהגו ברוב המקומות להיות הכל עומדים בשעה זו שהרי במקום נשיאות כפיים היא, עכ"ל. וכ"כ המאירי בפ"ג דמגילה (כד:) וז"ל במס' סוטה התבאר שברכת כהנים צריכה להיות כלה"ק ובנשיאות כפיים ובעמידה, ומכאן נוהגים בספרד להיות כל הצבור עומדים בשעה שהש"צ אומר ברכת כהנים אפי' במקום שאין נושאים, ע"כ. ואף שהמאירי תפס לשון מנהג בזה, י"ל שבשעה שהכהנים בעצמם מברכים בנשיאות כפיים צריך להיות כל הצבור עומדים, וכשאר כהנים והש"צ אומר או"א ברכנו שהיא במקום נ"כ נוהגים לעמוד מתורת מנהג, וכ"ז סיוע למש"כ מהריק"ש דס"ל בפשיטות שכל הקהל עומדים על רגליהם כשעת נשיאות כפיים של ברכת כהנים ומשם למד לענין עמידת הקהל בחופה בשעת שבע ברכות.

ג) והלום ראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ו אהע"ז סי' ח') שכ' דלכאוי יש לדחות דברי המהריק"ש לפמש"כ הגאון בעל ההפלאה, שכשם שמצות עשה לכהנים לברך את ישראל כן יש מצות עשה לישראל להתברך מן הכהנים, וכתב ששוב מצא כן בס' חרדים שמצות עשה לישראל להתברך מן הכהנים, עיי"ש. ותנא דמסייע לן הוא בעל ספר המקצועות (המיוחס לר"ח) שהובא בפי' הראב"ד לתמיד (פרק י' קרוב לסופו) דהיכא דאיכא נדה בבית הכהן אסור לו לעלות לדוכן וכו' ו"לא עוד אלא שאינו מוציא את

ולכאוי צ"ע דהא המהריק"ש יליף לה מברכת הר גריזים וברכת כהנים וכיון דמהתם יליף לה לא יתכן שיהיה הלמד חמור יותר מן המלמד ובהכרח שגם שם היה צריכים כל הקהל לעמוד על רגליהם, והניחא בכרכת הר גריזים דשם מפורש בקרא דכל ישראל היו עומדים על רגליהם כשעת הברכות והקללות, כמו"ש (יהושע ח') וכל ישראל וזקניו ושוטריו עומדים מזה ומזה לארון, אבל בכרכת כהנים לא מצאנו מפורש שגם הישראלים מחוייבים לעמוד, ואדרבה בדברי המג"א (סימן קכ"ח ס"ק כ"ב) מבואר להיפך שכתב וז"ל: בעמידה, נ"ל שהצבור רשאים לישב רק שיהיו פניהם נגד הכהנים דבעינן שיהיו פנים נגד פנים, וכ"מ בזהר פרשת נשא, ע"כ. וכוונתו למש"כ בזהר נשא (דף קמ"ז סע"א) תאנא בההיא שעתא דכהנא פריס ידוי צריכין עמא למיתב בדחילו באימתא דבההיא שעתא מתברכין עילאין ותתאין וכו' עיי"ש, ואם איתא שצריכים לעמוד הול"ל צריכין עמא למיקם וכו' [ואע"פ שמצינו בלשון המקרא ישיבה בלשון עכבה שנא' ותשבו בקדש ימים רבים (מגילה כ"א), וע"ע ברא"ש סוכה (פ"ד סי' ג') דאפשר לברך לישב בסוכה גם לאחר שכבר ישב דאכתי מיקרי עובר לעשייתן משום דלישב פירושו להתעכב, יעוי"ש, מ"מ לו תורה לחוד ולשון חכמים לחוד (חולין קלז). ובפרט בענין הלכה איבעי ליה לפרושי דצריכי עמא למיקם בדוקא] וע"כ דכל הקהל מותרים לישב בשעת ברכה כהנים וא"כ ק' על המהריק"ש איך רצה ללמוד דבברכת אשר ברא יהיה חמור טפי ויצטרכו כל הקהל לעמוד על עמדם.

אמנם ראיתי מובא בשם ס' שם חדש ח"א (דף ו' סע"א) שכתב לטעון ע"ד המג"א שאין ראיה מהזוה"ק שהרי מצינו כיו"ב לשון ישיבה במקרא ופרושו לשון עכוב, וכן בדברי חז"ל (קדושין מא.) טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, והניח דברי המג"א בצריך עיון עיי"ש, וכ"כ הרב בית מנוחה (בדיני

ישראל ידי חובתן", ע"ש. ומשמע שגם ישראל מצווים להתברך ומשו"ה שייך לומר שאינו מוציאם ידי חובתן, ודברי הראב"ד הנ"ל הובאו ג"כ בפר"ח ומחזיק ברכה אר"ח (סי' קכ"ח) עיי"ש, וע"ע בשו"ת בית אפרים (חאו"ח סי' ו') שהביא דברי ההפלאה והסכים עמו, עיי"ש.

(ובספר ברוך שאמר (עמוד שמ"ח) כתב לא מצאנו חקירה אם מחוייבים הצבור ללכת לשמוע ברכת כהנים, ואפשר להסמין ע"ז דברי הר"ן רפ"ב דקדושין שאע"פ שאין האשה מצווה על פור' אעפ"כ יש לה זכות מצוה שמסייעת לבעל לקיים מצותו הוא, עיי"ש. ולא זכר שר דברי ההפלאה וסייעתו הנ"ל, והראיה מדברי הר"ן יש לרחות, וע"ע בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' מ"ו) ודוק) ולפי"ז י"ל דשאני הר"ן יש לדחות, וע"ע בכלל קיום המצוה ולכן צריכים לעמוד אבל הקהל שנמצא בעת החופה ושבע ברכות אינם בכלל קיום המצוה וא"צ לעמוד.

ושוב חזר והביא דברי הריטב"א בחי' לסוכה (לא:) שכתב אבל כל שהוא עושה מצותו כדרך שאמרה תורה וחוזר וכופלה מפני הידור מצוה או כדי לערוב השטן אין בזה משום בל תוסיף, וכענין שמצינו בכהן שעולה לדוכן שאינו מצווה לברך אלא פעם אחת וכדמוכח בר"ה (כח:) ואעפ"כ אם רוצה חוזר ומברך שנית ואין בזה משום בל תוסיף, וליכא למימר שעושה להוציא אחרים, דהא ליכא חיובא על ישראל להתברך, אלא מצוה דכהן היא, אלא וודאי כדאמרינן, ע"כ. הא קמן להדיא דליכא חיובא על ישראל להתברך מהכהנים וכבר העירו בזה המנחת חינוך (מצוה שע"ח) והמגן גיבורים (ר"ס קכ"ח) ע"ד ההפלאה מחי' הריטב"א הנ"ל. וסיים שם דלפי"ז דברי המהריק"ש בטעם המנהג לעמוד בשעת החופה ושבע ברכות נכונים. (ויש להעיר ע"ז דהרבה מגדולי הפוסקים הביא דברי החרדים להלכה ומשמע דנקטו כוותיה, ע"י ברעק"א ושע"ת וביה"ל ריש הל' נשי"כ, וכן בשו"ת אג"מ אר"ח ח"ד סי' כ"א (אות

נא) והנה מה שהקשה על המהריק"ש רמדמה ברכת חתנים לברכת כהנים דכמו בברכת כהנים יש חיוב על כל הקהל לעמוד על רגליהם ולקבל הברכה מפי כהנים ה"נ בברכת חתנים מחויבים כל צבור הנאספים ונמצאים בחופה לעמוד על רגליהם מפני כבוד הברכה כיון שהיא ברכה חשובה לכללות ישראל וכו', דלפי דברי החרדים דיש מצוה על הישראלים להתברך מפי כהנים שוב אי אפשר ללמוד מזה לברכת חתנים משום דדווקא בברכת כהנים שהם בכלל קיום המצוה צריכים לעמוד אבל הקהל שנמצא בעת החופה ושבע ברכות אינם בכלל קיום המצוה וא"צ לעמוד, עכ"ד. לענ"ד אינו קשה כלל דהא הטעם שצריך לעמוד בברכת כהנים לדעת הפוסקים החולקים על המג"א וס"ל שגם הישראלים מחוייבים לעמוד אינו מטעם שהם שייכים למצוה, אלא מטעם דלאו אורח ארעא שהצבור יושב בעת ברכת כהנים שכלום יש עבד שרבו מברכו והוא יושב, וכמו שהבאנו לעיל מדברי האחרונים, וכן משמע גם מדברי האשכול שכ' שצריך לעמוד לפניהם באימה ובכבוד ראש, ומשמע מזה דהטעם שצריך לעמוד הוא ג"כ מטעם שצריך להיות בכבוד ראש. ולא אשתמיט שום אחד מהם לכתוב הטעם שצריך עמידה מפני שהוא בכלל חיוב הברכה וע"כ דאין תלוי בזה בזה. [ואף שלכאור' מדברי המאירי במגילה הנ"ל היה אפשר לדייק קצת דחיוב עמידת הקהל הוא מחמת דין עמידה בברכת כהנים גופא ולא מפני כבוד הברכה, נ"ל לרחות דווקא החם דמיירי באופן דליכא כהן והש"ץ אומר או"א ששם הוא גדר אחר ואינו בכלל דין של "ברכת כהנים" אלא שהש"ץ אומר "במקום" ברכת כהנים והוא בתורת בקשה ולא בתורת ברכה כמוש"כ

כללות ישראל שישמע בערי יהודה ובחצרות ירושלים קול ששון ושמחה קול חתן וכלה וכו' ולכן אין כאן דין של קבלת הברכה עליהם ול"ש בזה הסברא דכלום יש עבד רבנו מברכו והוא יושב, וע"כ אפשר דבזה יוכלו הקהל לישוב על מקומם בשלום, כן היה נראה לכאור' לחלק בין הרברים, אמנם עכ"פ החילוק שכ' ביבי"א דהתם הישראלים הם בכלל קיום המצוה של ברכת כהנים משא"כ בברכת חתנים דאינם בכלל קיום המצוה וא"צ לעמוד קשה מאוד להולמו וכנ"ל.

גם בלא"ה אין דבריו מובנים דמש"כ דבברכת חתנים כיון שאין הקהל בכלל קיום המצוה א"צ לעמוד, צ"ע איזה קיום מצוה יש בברכת חתנים שמכח זה צריך החתן לעמוד שע"ז יפול הלשון שאין הקהל בכלל קיום המצוה, ואם כוונתו לומר שאין הצבור שייכים למצות הקדושין של המקדש זה חמוה מאוד דהלא בברכת חתנים קאיירינן וכבר הוכחנו לעיל (במאמר ראשון) באריכות דברכת חתנים דינו כברכת השבח ולא כברכת המצוה ושכן י"ל גם לפי הבי"ב בדעת הרמב"ם עיי"ש וא"כ מאי שייטיה דחיוב מצוה לכאן, וגם אם נדחוק בכונתו שרצה לומר במצוה של אמירת ברכות אלו של שבח והודאה ג"כ צ"ע דא"כ מנין פשוט לו כ"כ דאין הישראלים מחוייבים בברכת השבח זו והרי לעיל כתבנו דוודאי הקהל הם הגורמים שיאמר הברכה (ודוחק לומר דהמצוה הוא שלא יכנוס אותה בלי הברכות וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כגדה לדעת הפוסקים דברכה ממש קאמר, ואיסור זה הוא דווקא על החתן והמצוה לברך כדי שיוכל לכונוס בהיתר לא רמיא על הצבור, דהלא מ"מ הם גורמי הברכה ובוודאי שייכים לברכה ומה סברא הוא שלא יעמדו השומעים, ועכ"פ עשרה אנשים שהם הגורמים לאמירת הברכה דברכת חתנים צריכה עשרה).

ונראה לי שעיקר החקירה בכאן אינו אם הקהל בכלל קיום המצוה או לא וכמו

הפוסקים, וע"כ בזה כל הקהל ג"כ נוהג לעמוד כמו שהש"צ נוהג לעמוד באמירת אור"א דהא הש"צ שליחותיהו קעביד, משא"כ כשיש כהן ושם הוא גדר "ברכה" בוודאי אין הישראלים מחוייבים לעמוד מצד 'חיוכם' להתברך כלל, אלא מחמת 'כבוד' הברכה וא"כ שפיר אפשר ללמוד מזה גם לגבי ברכת חתנים דמפני הכבוד מחוייבים הצבור לעמוד, ודלא כיבי"א].

ואין לומר דאה"נ טעם עמידת הקהל בברכת כהנים הוא מפני כבוד הברכה אך מ"מ אכתי א"א ללמוד משם גם לגבי ברכת חתנים משום דאפשר לחלק דווקא בברכה שהישראלים שייכים בה ביותר דהא הם מקיימים ג"כ מצות עשה בזה יש להם להראות חביבות וכבוד לברכה משא"כ בברכת חתנים שהקהל הנמצאים אינם מקיימים מצוה אינם נחשבים כשייכים כ"כ לברכה זו וע"כ לא רמיא עלייהו חיובא דעמידה, זה אינו דהא גם בברכת חתנים שייכים כל הקהל הנאספים שם לברכה וכמו שהארכנו לעיל (במאמר הראשון) מדברי התבואות שור והבא"ש דעיקר תקנת הברכה אינה בשביל החתן והכלה אלא לכל הצבור הנועדים שם בחופה, ואף שאין הם מקיימים שום מצוה בשמיעת הברכה מה בכך, הלא עיקר טעם העמידה אינו מחמת חיובם במצוה אלא מחמת כבוד הברכה וא"כ גם בברכת חתנים שפיר מחוייבים לכבד הברכה ולעמוד כמוש"כ מהרי"ק ש"ד כל היכא שמברך ברכה לכללות ישראל יש להם לעמוד מפני כבוד הברכה.

אלא דלכאור' נראה שאפשר לחלק בדרך אחר והוא שנאמר דווקא בברכת כהנים מחוייבים כל הקהל המתברך מפי הכהנים לעמוד על רגליהם משום שהברכה קאי עליהם, וכיון שהכהנים מברכים אותם כעת אין נאה להם לישוב דכלום יש עבד שרבו מברכו והוא יושב וכנ"ל, משא"כ בברכת חתנים דהתם אף שיש ברכה לכללות ישראל מ"מ אין הברכה עולה דווקא על כל הצבור הנאספים שם בחופה דהא הברכה הוא לכל

שחובת החתן בציבור וכמשנה מגילה (כג:): משה קריה"ת ברכת חתנים ועוברים לפני התיבה כעשרה, והיינו שצריכים לשמוע ולהשתתף בברכה וכיון שמוטל על הצבור ע"כ צריכין לקיימה בעמידה, ול"ד לברכת התורה דביאר במק"א (ח"ב סי' ל"ז) דבזמנינו כיון שהתורה גופא ל"צ עמידה ע"כ ה"ה הברכה א"צ עמידה, אבל בברכת חתנים כיון שעיקרה לשבח ראוי לעמוד כמו בכל ברכת השבח שראוי לעמוד כשמברכין בצבור.

ומסיק להלכה דנראה שיש להקפיד שיהא עשרה שישמעו ברכת המברך לעיכובא, וכיון שזהו שבח והם גורמי הברכה צריכים לעמוד, אמנם יתר הצבור ששומעים ומשתתפים יזכו בהברכה כהלכתה בעמידה, ואל"כ מפסידים הברכה כהלכתה אבל ברכת השבח צריך לכתחילה בעמידה, ושוב מזכיר שראה אח"כ בשד"ח שהביא טעם המהריק"ש וכו' ומסיים שראוי שכולם יעמדו וישמעו הברכות שלהרבה פוסקים אינה ברכת המצות אלא שבח וראוי לעמוד ולשמור, עכ"ל.

ונתבאר בדבריו דס"ל דדבר פשוט הוא שראוי לעמוד בכל ברכת השבח, ועכ"פ בברכת השבח הנאמרת בציבור, וגם זה פשוט לו בלי שום ראייה דברכת השבח יש מצוה של השתתפות הקהל בשמחתו ולמד זה מפסוק שנא' במקלות ברכו א' ד' ממקור ישראל, ומכח זה נתקשה על מה שראה מנהג הרבה אנשים יושבים בחופה והוא חיוב יש על כל הצבור להשתתף בברכת השבח וכמו שהמברך מברך בעמידה דווקא כדין ברכת השבח כן כל הצבור שהם "משתתפים" צריכים להשתתף גם בצורת האמירה ועל כולם רמיא חובת העמידה, ומסיק דיש 'חיוב' על עשרה אנשים לעמוד כיון שהם גורמי הברכה וכל יתר הצבור 'ראוי' שיעמדו ויקיימו הברכה כהלכה כמו בכל ברכת השבח שצריך לכתחילה בעמידה. ומסיים עוד שראוי שכולם יעמדו כיון של"הרבה" פוסקים אינה ברכהמ"צ אלא

שהוכחנו, אלא עיקר הספק מה שיש לברר כדין עמידת הקהל בברכת חתנים הוא אם בברכת השבח כזה שהוא ברכה לכללות ישראל יש לכל הקהל לעמוד מפני חשיבות הברכה או לא משום דאין ברכה זו חשובה יותר מכל שאר ברכות השבח ששם א"צ לעמוד כל השומעים ממנו הברכה וע"כ גם כאן א"צ לעמוד, ועל ספק זה שפיר פשט לנו המהריק"ש דיש לדמות ברכה זו לברכת כהנים וכמו בברכת כהנים וברכת הר גריזים צריך כל הקהל לעמוד על רגליו כך גם בברכת חתנים יש להם לעמוד, ושוב אין להקשות ע"ז שום קושיה כיון דהספק היה באמת ע"ז גופא האם לדמותו לכל ברכת השבח או דהכא שאני דהוי ברכה חשובה מאוד לכלל ישראל ושפיר פשט לנו המהריק"ש דצריכים לעמוד דמיא דברכת כהנים, ובפרט לפמש"כ לעיל להוכיח בראיות ברורות דכל דברי המהריק"ש אינם דרשה ולימוד גמור אלא רק להביא סמך ומקור למנהג שנהגו א"כ פשוט שא"א להקשות ע"ז שום קושיות, דאף אם לא היה דומה לגמרי לברכת כהנים ג"כ היה אפשר להסמך המנהג שנהגו כבר ע"ז ומנהג ישראל תורה, כנלע"ד ברור.

אם הקהל צריכים לעמוד כששומעים ברכת השבח

(נב) והלום ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' תרמ"י) שכי' על מה שראה בחו"ל שבשעת עריכת חופה יושבים כל הצבור על כסאותיהם ורק החתן והכלה וכמה רבנים עומדים, דלענ"ד דבר זה צ"ע טובא, שהרי ברכת נשואין היא ברכת השבח, ולברכת השבח יש מצוה של השתתפות הקהל בשמחתו לשבח להקב"ה, כדכתיב במקלות ברכו את ד' ממקור ישראל, וברכת השבח ראוי לשבח בעמידה, ובשלמא באמירת שבע ברכות כל ז' ימי המשתה קשור לברהמ"ז א"ש שמברכין שבע ברכות כשעה שיושבין כמו ברכת המזון שבישיבה, אבל בנשואין

ברכות הלכה ח' ארבעה צריכים להודות וכו' וכיצד מודה וכיצד מברך עומד ביניהם ומברך וכו' ועיי"ש בכסף משנה שמ"ש עומד ביניהן צ"ע מנא ליה, ובקריית מלך (להגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א) שם ראיתי שכו' ע"ז עי' ב"י או"ח ר"ס ח' שהביא בשם ארחות חיים דאי' בירושלמי כל הברכות בעמידה, אלא שהוא פי' שם דווקא בברכת המצות קאמר ע"ש ואפשר דברכת הודאה נמי בכלל, ע"כ. ונראה על דרך זה לומר דעכ"פ בברכת הודאה ושבח שנאמרת בציבור דומיא דברכת הגומל שנאמר בו וירוממהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו צריך לאומרה בעמידה כמו"ש הרמב"ם וה"נ יש ללמוד מזה גם לברכת חתנים שצריך לאומרה בציבור דבעמידה.

אמנם כאמת זה דחוק קצת לומר שהרמב"ם חולק על כל הראשונים בפירוש דברי הירושלמי וס"ל שכל הברכות מעומד קאי גם על ברכת שבח והודאה, אכן אפשר לבאר טעמו של הרמב"ם לחייב עמידה בברכת הגומל גם בדרכים אחרות וכמו ש"כ הב"ח (בסימן רי"ט) דכיהיום מנהג כל ישראל לברך מעומד ואין לשנות והיינו כדעת הרמב"ם, ומביא טעם לזה דהכי משמע לישנא דקרא וירוממהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו דמאמר בשיביה זקנים יהללוהו אלמא דהזקנים בשיביה מכלל דמהללים אינם בשיביה אלא בעמידה. ועי' בא"ר אות ג' (ומובא בפמ"ג) שנתן טעם אחר לזה משום שנא' "יהללוהו" דומיא דהלל בעמידה, שהרי נאמר בו הללו עבדי ד' העומדים בבית ד', ע"ש. וא"כ מכל אלו המקומות אפשר שלמדו מזה גם לשאר ברכות שבח והודאה שנאמרים בציבור שצריך לאומרם בעמידה, אך באמת צ"ע זה שהרי לא מצאנו לפוסקים שיאמרו כן מפורש ללמוד כל ברכות השבח מברכות הגומל, ואדרבה מסתימת דבריהם משמע שדווקא ברכת הגומל יש לברך מעומד מחמת הטעמים הנ"ל ולא בשאר ברכות השבח, וצ"ע.

שבח וראוי לעמוד ולשמוע, דהיינו דברכת השבח יש יותר חיוב לשומעם לעמוד מאשר בברכת המצות.

ולענ"ד כל דבריו תמוהים מאוד, ואעיד בזה לפי סדר הדברים, הנה מה דפשוט לו כל כך שראוי לעמוד בכל ברכת השבח עד שלא הוצרך להביא שום ראיה לזה אלא סתם וכתב דברכות השבח ראוי לשבח בעמידה, צע"ג אצלי מנין הוציא זה ואני בעניותי הארכתי לעיל (בענף השני) והבאתי מדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים דס"ל דרק ברכות המצות צריך להיות בעמידה וגם בזה לא פסיקא להו לפוסקים ויש הסוברים דרק במצות מסוימות צריכים לברך בעמידה, אבל בברכת השבח משמע מדבריהם שאפשר לברך גם במושב, וכן מפורש בדברי הפמ"ג בפתיחה להל' ברכות, ואף שהבאתי גם שיטת היעב"ץ דס"ל דכל הברכות צריך לברך מעומד ומכללן ברכת השבח, וכמו שבארנו לעיל (במאמר הקודם) טעמו, מ"מ זהו דעת יחיד וכל הפוסקים לא ס"ל שיש חיוב לעמוד בברכת השבח, ואף שוודאי נכון לחוש לדברי הגאון יעב"ץ היכא דאפשר ולברך מעומד מ"מ א"א מכה זה להקשות ולתמוה על מי שמקיל בזה ובפרט שיש להם על מי שיסמוכו.

ואם היתה כוונתו לומר דכל ברכת השבח ראוי לעמוד כשמברכין בצבור כמו ש"כ בהמשך דבריו (אף שבתחילת דבריו לא כ' דווקא כשמברכין בצבור אלא סתם דכל ברכת השבח ראוי לשבח בעמידה) ג"כ צ"ע מנין הוציא דין זה, והיכן מצינו חילוק בזה בין כשמברך הברכה בינו לבין עצמו או שמברכה בצבור, ואף אם נאמר דכוונתו לחלק בין סוג ברכה שצריך לברך דווקא בציבור דומיא דברכת חתנים שצריכה עשרה שבוה מחויב המבין לברך מעומד לבין ברכה שא"צ לברך בעשרה דזה אפשר גם מיושב לא ידעתי מאין הוציא חילוק זה.

ואולי אפשר להביא מקור לדבריו דכל ברכה שצריך לאומרה בציבור יש לאומרו בעמידה דווקא, מדברי הרמב"ם פ"י מהלכות

לעמוד על רגליהם כששומעים ברכת השבח שחובתה להאמר בציבור. אמנם גם זה אינו דהא בברכת הגומל ילפינן מקרא הנ"ל שזקנים בישיבה דווקא ואפשר לדייק דבעלמא א"צ להיות זקנים בישיבה, אבל אה"נ דיתכן לישב אם רוצה וא"צ לעמוד דווקא, וא"כ אין לנו שום מקור גלוי לחייב עמידה לכל המשתתפים בברכת השבח, דאף שאנו צריכים שישתתפו לכהפ"ח עשרה אנשים בברכת חתנים וישמעו הברכות מ"מ אין לנו שום ראיה נגלית שיצטרפו השומעים ג"כ לעמוד בשעת שמיעת הברכות, וצ"ע.

ומה שסיים דבריו שראוי שכולם יעמדו וישמעו הברכות שלהרבה פוסקים אינה ברכת המצוות אלא שבח וראוי לעמוד ולשמע, ע"כ. וביאור כוונתו דכיון שהיא ברכת השבח יש יותר חיוב לשומעים לעמוד מסתם ברכות המצוות, צ"ע מנין לו לחדש כלל כזה ואדרבה לגבי המברך גופא קיי"ל דבברכות המצוה יש יותר סברא לחייב בו עמידה מאשר ברכת השבח, ומהיכי תיתי דלגבי הצבור השומעים ניזיל בתר איפכא דבברכת השבח נחייבם יותר לקום ממקומם (וראה במאמר הבא מה שנאריך בעזה"י לגבי החיוב לקום מפני עושי המצוה), ובכלל תמוה סתימת דבריו דכיון שהיא ברכת השבח ראוי לעמוד, דמשמע דכל ברכת השבח ראוי לכולם לעמוד וזה לא מצינו בשום מקום כמו שהארכנו למעלה, ובפרט שמצינו מפורש בברכת הגומל דזקנים בישיבה אע"פ שהוא ברכת השבח וכנ"ל.

יותר תמוה לי מ"ש דברכת חתנים ל"הרבה" פוסקים אינה ברכת המצוות אלא שבח, דלפי מה שכתבתי בעניי למעלה (סוף ענף הראשון) באריכות להוכיח מכל דברי הפוסקים בלי שום יוצא מן הכלל דברכת חתנים הוי ברכת השבח אפי' לדעת הרמב"ם ושכן מוכח מדברי ר' אברהם בן הרמב"ם וכל הפוסקים ס"ל כן, ואפי' בדברי הב"י כביאור שיטת הרמב"ם דלכאוי משמע דס"ל דהוי ברכת המצוות

ומש"כ עוד הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות הנ"ל דבברכת השבח יש מצוה של השתתפות הקהל בשמחתו לשבח לקב"ה, כדכתיב במקהלות ברכו א' ר' ממקור ישראל, ע"כ, צע"ג לענ"ד מנין הוציא דין זה, דהן אמת דבענייננו בברכת חתנים קיי"ל להלכה שצריך עשרה ולמדו זה בגמ' (כתובות ז:) אליבא דרבי אבהו מקרא דמקהלות ברכו אלוקים ה' ממקור ישראל, והיינו דמעכב עשרה אנשים כדי שיוכלו לברך ברכת חתנים, מ"מ מסתבר שזהו דווקא בברכה זו שמפורש בגמ' ולא בכל ברכת השבח (ואפי' בהגומל דג"כ כתיב 'קהל' ס"ל להרבה פוסקים דאינו לעיכובא ואכמל"ב), ובפרט לפמש"כ רש"י שם בפירוש דברי הגמרא דעל ברכת מקור צריך קהל והיינו עשרה כמו הקהל את העדה וכו' א"כ מפורש בדבריו דדווקא בברכת חתנים שהוא על עסקי "מקור" יש דין השתתפות הקהל ולא בשאר מקום, וע"כ צ"ל שגם כוונת הגאון הנ"ל אינו רק להוכיח דבברכת השבח דהכא יש דין של השתתפות הקהל בברכה ומזה רצה להוכיח דגם הקהל צריכים לעמוד.

ולענ"ד צ"ע דאף שיש דין של השתתפות הקהל בברכת חתנים דהיינו שבלי עשרה אנשים ששומעים הברכה א"א לברך ברכת חתנים לעיכובא (לרוב פוסקים) מ"מ היינו דווקא לעצם נוכחותם בשעת הברכה שאם לא היו שם ולא שמעו הברכות א"א לברך ברכת חתנים, אבל לחייב אותם לעמוד מחמת כן לא שמענו ולא ראינו בשום מקום ומדברי הגמרא אין להוכיח רק דעל עסקי מקור יש לברך במקהלות אבל אין ראיה דהמקהלות משתתפים לגמרי למברך ואם המברך עומד גם על הקהל המשתתף עמו רמ"א חיובא דעמידה.

ואולי מדייק זה מברכת הגומל דשם מצינו דבמושב זקנים יהללוהו דהיינו שהזקנים צריכים להיות בישיבה דווקא וכמוש"כ הב"ח, ומשמע דווקא שם יכולים לישב אבל בעלמא צריכים כל השומעים

הטעם משום דברכת 'אשר ברא' היא ברכה חשובה לכלל ישראל ולברך את ישראל צוה השי"ת שיהיה בעמידה וכמו שדרשו חז"ל כה תברכו בעמידה, וממה שהביא דרשת חז"ל ד"כה תברכו" שצריך עמידה דווקא מוכח בהדיא שכוונתו על המברך עצמו ולא על כל צבור השומעים, דאפילו לפי מה שהבאנו לעיל מדברי הפוסקים החולקים על המג"א וס"ל דגם הישראלים שמתברכים מפני הכהנים צריכים לעמוד מ"מ לא ראינו לאחד מהם שיכתוב דטעם הדבר הוא מחמת הדרשה שדרשו בגמ' דברכת כהנים צריכה להיות בעמידה, וע"כ שהדרשה הוא רק לחייב עמידה לכהנים המברכים, וא"כ זהו גם כן כוונת המהריק"ש לחייב עמידה לזה שמברך ברכת חתנים דומיא דכהן שמברך ברכת כהנים.

ואף שלכאור' מלשון המאירי במגילה דף כד: שהבאנו לעיל היה אפשר לדייק קצת דטעם עמידת הקהל בברכת כהנים הוא מישיב שייך לעמידת הכהנים שהרי כ' רבמס' סוטה נתבאר שברכת כהנים צריכה להיות בעמידה ולכן נוהגים לעמוד כל הצבור בשעה שהש"צ אומר ברכת כהנים אפי' במקום שאין נושאין, יעו"י"ש, הרי שכתב דדין עמידת הקהל נלמד ממה שנתבאר בסוטה דברכת כהנים צריכה להיות בעמידה, ונ"ל לדחות דווראי גם המאירי מודה שאם הצבור נהגו לעמוד הוא מחמת כבוד הברכה ואינו חיוב הנלמד מפסוק, והרא"י שהרי גם הוא לא כ' רק שבספרד נוהגים כן וע"כ שאינו אלא מנהג בעלמא שנהגו מפני כבוד הברכה, ומש"כ שנהגו כן מחמת מה שנתבאר בסוטה שברכת כהנים בעמידה יש ליישב דכוונתו כיון דהכהן מחויב לעמוד מחמת החיוב הנ"ל ע"כ נהגו גם הצבור לעמוד משום דאין נאה לעבד שרבו מברכו מעומד והוא יושב.

ובדרך אחר נראה ליישב עוד בהקדם מה שנדקדק בלשונו שלא כתב כן רק לגבי ש"צ שמברך ברכת כהנים דהיינו שאומר או"א ברכנו בברכה המשולשת וכו' ובוה כ' שנהגו

הוכחנו ג"כ דס"ל שהוא ברכת השבח (ורק משו"ת דרכי נועם סי' ג' הבאנו שמשמע מדבריו דהוי ברכת המצוה, ואי"ה להלן נעתיק לישונו, אמנם הוא דעת יחיד ממש נגד כל הפוסקים, וגם דבריו שם בתשובתו מגומגמים מאוד כמש"כ עליו החיד"א בברכ"י).

היוצא מדברינו דנראה שאין שום תפיסה על אלו הנוהגים לישב בברכת חתנים בחופה מחמת טעם זה (אלא מחמת הטעמים שנתבאר בפוסקים) וכן לפי מה שנתבאר לעיל טעמו של המהריק"ש משום דמדמינן לה לברכת כהנים ומהאי טעמא צריכים כל הקהל המשתתף בחופה לעמוד על רגליו בשעה שמברכים ברכת חתנים, משום דבכלל ברכה זו הוי ברכת 'אשר ברא' שהיא ברכה חשובה לכללות ישראל וצריך לעמוד בה כמו שעמדו כל ישראל בברכת הר גריזים וכמו שהמנהג לעמוד בשעת ברכת כהנים, הנה כבר ביארנו לעיל דגם למהריק"ש אינו חיוב גמור אלא הוא רק לתת טעם למנהג שנהגו וע"כ אין בזה שום תפיסה על המקילים ויושבים על כסאותיהם בשעת הברכות, ודוק.

פירוש חדש ברברי המהריק"ש

נג' ולולי דמסתפינא היה נ"ל להציע פירוש חדש ברברי המהריק"ש, בהקדם מה שיש לדקדק בלשונו שלא כתב כלל לבאר המנהג למה כל הקהל צריך לעמוד על רגליו אלא כ' שברוב המקומות מברכים שבע ברכות מעומד, ומשמע דעל המברך עצמו קאי יעו"י"ש. וע"כ אני אומר דבאמת דברי המהריק"ש אינם מוסבים כלל על כל הצבור הנאספים בחופה אלא על המברך לבדו, שרצה לבדו הטעם למה נהגו שהמברך ברכת חתנים עומד בשעת הברכה וע"כ כ' דאין לומר שזה שמברך שבע ברכות עומד מפני כבוד החתן והכלה דא"כ למה ברכת ארוסין מברכין מיושב (ומשמע מלשונו דקאי על המברך גופא וכנראה שבמקומו נהגו שגם המברך עצמו היה יושב) וע"כ כ'

עליו בזה"ל הרי שהרב ז"ל מהדר למיהב טעמא לברכת נשואין שתהא מעומד אע"ג שאינה ברכת הנהנין, דברכת הנהנין לא מקרי אלא כגון ברכת המוציא וברכת המזון וברכת הפירות וכיוצא, ואם איתא דסבר הרב דברכת המצות צריך לברך מעומד לא אצטריך למיהב טעמא לשבע ברכות וכו' עיי"ש. והנה בגוף דברי הדרכי נועם הארכנו לעיל במאמר ראשון (אות יט) בביאור שיטתו מה דס"ל ד"צ לעמוד בכל ברכת המצות וכמו שמסיים כאן דבריו שלא בא לחלוק ולומר שלא יברכו ברכהמ"צ מעומד דהמחמיר תבא עליו ברכה אלא בא לומר דלאו מחיובא אתינן עלה אלא ממנהג ותיקין ומאן דלא עביד הכי לא מצינא לאוכחי ליה וכו' ועל יסוד זה רצה להביא ראיה מדברי המהריק"ש שמחזור לתת טעם מיוחד למה ברכת נשואין היא מעומד ואמאי הוצרך לזה תיפוד"ל מחמת הכלל דכל ברכהמ"צ מעומד וע"כ דס"ל למהריק"ש האי כללא, ועכ"פ מוכח מדברי הרב בעל דרכי נועם שהבין כוונת המהריק"ש דקאי על המברך עצמו שצריך לעמוד מחמת האי טעמא, ולא כהבנת האחרונים בדבריו שהוא נתינת טעם על כל צבור המשתתפים, דלדבריהם ליכא ראיה כלל דמה שהוצרך המהריק"ש לטעם מיוחד הוא בשביל כל הנאספים שם, וע"כ שהבין דהמהריק"ש קאי רק על המברך וזהו כדברינו (אמנם דברי הדרכי נועם בלא"ה מוקשים דהא שבע ברכות לפי כל הפוסקים הוא ברכת השבת ולא ברכהמ"צ וכמו שהוכחנו בסוף ענף הראשון, עיי"ש וצ"ע).

(נד) אמנם כל פירוש זה במהריק"ש הוא רק לולי דברי האחרונים דמדברי האחרונים משמע שהבינו בפירוש דברי המהריק"ש שהוא נתינת טעם לחייב עמידה גם לכל הצבור המשתתפים בחופה. אמנם באמת צ"ע שיטתם דהא בגוף לשון המהריק"ש אינו מרומז כלל שהוא קאי על כל הצבור הנמצאים שם ואדרבה הוכחנו מרהיטת לשונו שאינו עולה רק על המברך עצמו, ונראה אולי לידחק בדברי כמה מהאחרונים

בספרד לעמוד כל הצבור בשעה שהש"צ אומר כן מכח מה שנחבאר בסוטה דברכת כהנים בעמידה, והיינו דכיון דבקשה זו של אלוקינו ואלוקי אבותינו הוא עומד במקום ברכת כהנים היה ראוי לעמוד בזה כמו שהכהנים עומדים בשעת ברכת כהנים כיון שהוא בא להזכירנו ענין ברכת כהנים ולבקש ע"ז ראוי לברכו באותו אופן שאומרים ברכת כהנים ממש דהיינו בעמידה, וכיון שהש"צ אומר ברכה זו בשליחות כל הצבור ראוי גם לכל הצבור לעמוד בשעת אמירה זו (ול"ד לחזרה הש"ץ דלהרבה פוסקים אין חיוב לעמוד בשעה שהש"צ חוזר התפילה כמו שיבאר להלן, דהתם כבר התפללו הציבור לעצמם משא"כ הכא לא התפללו ציבור לעצמם בקשת אלוקינו ואלקי אבותינו שהיא תפילה ובקשה 'במקום' ברכת כהנים וע"כ ראוי שיעמדו בזה, ודוק), משא"כ ברכת כהנים ממש בזה באמת לא נימא דטעם החיוב הוא מחמת דין 'עמידה' של הכהנים גופייהו אלא מחמת כבוד הברכה, כנלע"ד ליישב לשון המאירי, יסוד סברא זו ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר ח"י"ד לגבי מילתא אחריתי עיי"ש ואכמל"ב.

נחזור לענייננו דלפי הנראה כל כוונת המהריק"ש לא היתה רק לחייב עמידה לזה שמברך ברכת חתנים ולא לכל הצבור המשתתפים בחופה ושפיר הביא ראיה לזה מברכת הר גרזים וברכת כהנים שמצינו שם שזה שאומר הברכה מחויב לעמוד על רגליו וה"י אפשר להסביר טעם המנהג למה המברך ברכת חתנים עומד על רגליו שהוא מחמת כבוד ברכה חשובה כזו שהיא לכללות ישראל דומיא דהתם, אבל אין בזה שום נתינת טעם לשבח למנהג שכל הצבור עומדים על רגליהם, דבזה לא איירי כלל המהריק"ש וי"ל שפיר דס"ל דאין שום ענין שהצבור יעמדו בעת ברכת חתנים כמו שי"ל שא"צ הישראלים לעמוד בשעת ברכת כהנים כמוש"כ המג"א וכמו שמוכח מלשון הוהר.

שוב ראיתי בשו"ת דרכי נועם (או"ח סוף סימן ג') שהעתיק לשון המהריק"ש וכתב

החתן והכלה מעצמם הנקדנים תופסים אותם על כך וגוערים ומעמידים אותם. והעיר ע"ז דבעניותי לא מצא למנהג הזה טעם ורית דהרי הטעם שז' ברכות אומרים מעומד כתב מהריק"ש וכו' הרי כ' מפורש דבסעודה לא הטריחו, ואם רוצים להחמיר היו צריכים לעמוד כולם כמו בשעה שמברכין ז' ברכות בחופה ומדהא ליתא וכו' וכיון שהברכה כוללת את כולם מהראוי להשוות העדה או כולם מעומד או כולם מיושב וכו' עיי"ש.

ומפורש יוצא מדבריו דהיכן שצריך לעמוד או מחוייבים גם כל הצבור הנמצאים שם לעמוד, שהרי כ' דלפי דברי המהריק"ש שבסעודה לא הטריחו אותם לעמוד או גם החתן והכלה א"צ לעמוד ואם רוצים להחמיר לעמוד כמו בחופה או היו צריכים כולם לעמוד כמו בשעה שמברכים ז' ברכות בחופה, וממה שאין כולם עומדים בסעודה מחמת טירחה הוא ע"כ משום שנוהגים בזה כמהריק"ש א"כ גם החתן והכלה אין להם לעמוד, א"כ מפורש בזה לכאוי בדברי השד"ח שהיכן דלפי המהריק"ש יש חיוב על כל הנמצאים לעמוד ודלא כדברינו.

ונראה שיש לדחות דוודאי דברי המהריק"ש אינם מוסבים על כל הצבור שמתאספים שם אלא רק על זה שמברך הברכה שהוא צריך לעמוד בשעת ברכת חתנים בחופה ולא בסעודה, אלא דהשד"ח ס"ל מסברא דנפשיה דכיון שהברכה כוללת את כולם מהראוי להשוות העדה וע"כ סובר שמן הראוי שכל הצבור יעמדו בשעת הברכה כמו שהחתן והכלה עומדים ובפרט לפי הטעמים האחרים שהביא השד"ח שם ראוי שכולם יעמדו בשעת הברכה כשהחתן עומד, אבל וודאי גם הוא מודה דכוונת המהריק"ש לא היתה רק על המברך גופא שצריך לעמוד, אלא דמסברא הוסיף ללמוד מזה גם לכל צבור הנאספים שראוי שישוו כולם בברכה ויעמדו על רגליהם כמו שהחתן והכלה עומדים.

ולפרש ג"כ כוונתם כדברינו ולא כמו שמשמע מפשטות דבריהם דפירשו הדברים כלפי כל הצבור שצריכים לעמוד על רגליהם.

והנה בשו"ת חיים ושלום ח"ב (אהע"ז סי' כ"ח) נתקשה רבי חיים פלאגי זצ"ל בטעם מנהג מקומו לעמוד כל הקהל בשעת הקדושין ובשעת ברכת ארוסין אע"ג שיש מקום רחב לישב והרי מדברי המהריק"ש סי' ס"א משמע דבברכ"א א"צ לעמוד, ע"ש.

ומשמע מפשטות לשונו שהיכן דברי המהריק"ש דקאי על כל הצבור שנמצאים בחופה שדווקא בברכת חתנים נהגו לעמוד ולא בברכת ארוסין שבהם נהגו לכרך בשעה שהצבור יושבים ומזה תמה על מנהג מקומו למה נהגו כל הצבור לעמוד גם בברכת ארוסין ובשעת הקדושין, ולכאוי זה סותר לפירושנו בדברי המהריק"ש.

ונרא' ליישב דכיון שהמהריק"ש כ' דהמנהג שהמברך עומד בברכת חתנים ויושב בברכ"א א"כ ממילא יש ללמוד מזה דכ"ש דכל הקהל היו יושבים או בשעת שמיעת ברכ"א דהא על השומעים ליכא חיוב כמו על המברך ושפיר הוכיח הוא ז"ל מדבריו דהמנהג בזמנו היה גם על כל צבור השומעים לישב במקומם, ודוק. (אמנם בגוף דבריו שכ' דמהריק"ש משמע דברכ"א א"צ לברך מעומד אינו מדויק לכאוי וכבר כתבנו לעיל בשם ס' נהר מצרים דהשיג בזה על "מנהגי מצרים" דאין כוונת המהריק"ש לומר שא"צ לעמוד בברכ"א אלא שנתקשה למה נהגו לעמוד רק בברכת חתנים ולא בברכ"א עיי"ש ודוק).

ברם מסגנונו של השדי חמד נראה לכאוי מוכח שהיכן דלא כדברינו אלא דכוונת המהריק"ש לחייב עמידה גם לכל הצבור הנמצאים שם בחופה שהרי כתב (במערכת ברכות דף 272) שראה בעיר הזאת שהמנהג בברכת חתנים שבסעודה שכל העם יושבים בשעת ברכה זו ורק החתן והכלה עומדים על רגליהם כ"ז אמירת הוי ברכות ואם לא עמדו

ויש להביא קצת ראייה לזה שגם השד"ח לא למד כן מדברי המהריק"ש אלא מסברא דנפשיה שמהראוי להשוות העדה, שהרי השד"ח קרא תגר על המנהג שנהגו בעירו שהחתן והכלה עומדים לבדם וכל הצבור יושבים ומשמע מדבריו שגם זה שמברך את השבע ברכות ג"כ היה בכלל היושבים בסעודה ורק החתן והכלה עמוד לבדם ולא זולתם כלל, ועי' הקשה מדברי המהריק"ש דבסעודה לא הטריוו "המברך" לעמוד ומה"ט מסתבר לנו לומר שגם לא הטריוו את החתן והכלה לקום אז, ואם רוצים החתן והכלה לעמוד א"כ מסתבר לומר שכל הציבור יש להם ג"כ להחמיר ולעמוד כיון שראוי להשוות העדה, ואם איתא שלמד כן מדברי המהריק"ש א"כ היה לנו לדמות כולם למברך שהרי לפי הטעם שנתן המהריק"ש דצריך לעמוד מחמת כבוד ברכה חשובה כזו שהיא לכללות ישראל, מסתבר שאף אם נאמר דמה"ט כל הצבור נגררים אחיו וג"כ חייבים לקום מ"מ זה אינו מחמת החתן והכלה אלא מחמת המברך שמברך ברכה חשובה כזו ודומיא דברכת הר גריזים וברכת כהנים שעמדו כולם וכמו שהארכנו לעיל, וא"כ לא היה לו לתמוה כ"כ על המנהג כמה שאין משווים העדה מדברי המהריק"ש (ואף שוודאי שפיר תמה דהא ליכא טעם הגון שהחתן יעמוד וכולם ישבו מ"מ מדברי המהריק"ש אין כ"כ ראייה לזה וכנ"ל) וע"כ מתסבר יותר לומר דהשד"ח טעמא דנפשיה קאמר ומדברי המהריק"ש אין הכרח וכמו שהוכחנו לעיל.

ובע"כ אחר שאפשר ליישב דברי השד"ח וחוי"ש שגם הם נתכוונו רק לומר טעמא דנפשייהו אבל בכוונת דברי המהריק"ש גם הם יכולים ללמוד כדברינו דלא נתן טעם רק למברך גופא שצריך לעמוד ולא לכל צבור הנאספים ואחר שהוכחנו כן גם מהמשך לשונו של המהריק"ש ושכן הבין בשו"ת דרכי נועם נראה דשפיר אפשר לומר כן בדעתו שלא נתן טעם רק לבאר המנהג שהמברך עצמו עומד בברכת חתנים ולא

ע"כ אחר שאפשר ליישב דברי השד"ח וחוי"ש שגם הם נתכוונו רק לומר טעמא דנפשייהו אבל בכוונת דברי המהריק"ש גם הם יכולים ללמוד כדברינו דלא נתן טעם רק למברך גופא שצריך לעמוד ולא לכל צבור הנאספים ואחר שהוכחנו כן גם מהמשך לשונו של המהריק"ש ושכן הבין בשו"ת דרכי נועם נראה דשפיר אפשר לומר כן בדעתו שלא נתן טעם רק לבאר המנהג שהמברך עצמו עומד בברכת חתנים ולא

אלא שעדיין עומד לנגדינו קצת לשונו של המהריק"ש שכתב דדוקא פעם אחת אבל בסעודה לא שלא להטריח את המסובין, ע"כ. אשר מזה משמע דאיירי לגבי עמידת הקהל בחופה וע"ז כ' דבסעודה לא ראו לתקן דין עמידה לכל המסובין שלא להטריח אותם לעמוד מסעודתם משא"כ בחופה דבלא"ה אין יושבים ע"כ שפיר חייבו הקהל לעמוד. ונראה דאפשר ליישב דכוונתו למסובין שמברכין ברכת חתנים דהא החתן אינו מברך לעצמו כמוש"כ הפוסקים, ועל המסובין האלו קאי המהריק"ש בדבריו ואמר שלא רצו חז"ל להטריחם לעמוד ולברך משא"כ בחופה דבלא"ה אין שם סעודה שפיר חייבו את המברך הברכה לעמוד אבל בעמידת הקהל לא איירי כלל כדבריו, ואפילו בחופה עצמה אינם צריכים לעמוד וכ"ש בסעודה, ולהכי לא הוצרך לתת טעם לשיבת הסועדים בסעודה אלא רק המסובין שמברכין, כנלע"ד בביאור כוונת המהריק"ש.

טעם לעמידה בברכת חתנים

משום דבר שבקדושה

נה) והלום ראיתי עוד בשו"ת דרכי נועם הנ"ל (או"ח סוף סימן ג') שכתב מדעתא דנפשיה טעם חדש לחיוב עמידה בברכת חתנים הואיל וברכת חתנים צריכה עשרה

בגמ' מונקדשתי בתוך בני ישראל דכל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה, דמשמעות הדברים הוא שרק ברכו קדיש וקדושה ודומיהם נחשבים לדבר שבקדושה ולא כל הדברים שמוזכרים במשנה כאן.

ולכאוי אפשר גם להביא ראיה לזה ממה שהוזכר במשנה הדין שאין עושין מעמד ומושב פחות מעשרה, והתם לא מסתבר למימר דטעמו משום דבר שבקדושה דאיזה ענין של קדושה יש בעשיית מעמד ומושב שהוא ענין של כביה והספר למת כמו שפירש רש"י שם, ויתירה מכך מפורש בגמרא דהטעם שצריך עשרה בעשיית מעמד ומושב הוא משום דכיון דבעי למימר עמדו יקרים עמדו שבו יקרים שבו בציר מעשרה לאו אורח ארעא. ע"כ. וכן מבואר בגמרא הטעם שאין מומנין על המזון בשם פחות מעשרה כיון דבעי למימר נברך לאלוקינו בציר מעשרה לאו אורח ארעא, ע"כ. וממה שמחזר בגמ' לתת טעם מיוחד לכל הני משמע דמצד דבר שבקדושה א"א לחדש בו דין שצריך עשרה וע"כ היינו טעמא דאין כל הדברים שמנויים במשנתנו נחשבים לדבר שבקדושה אלא רק קדיש קדושה וברכו וכדו'.

שוב מצאתי יותר מפורש בלשון הר"ן שם שכ' על הא דכל דבר שבקדושה וכו' דהאי טעמא סגי לאין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה משום קדושה דאית בהו ולאין נושאין את כפיהן מטעמא דכתיבנא במתני' ולא אצטריך בגמ' לפרושי, ולעיל במשנה כתב הר"ן הטעם (שצריך עשרה בנשיאת כפיים) דכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וכתיב כה תברכו את בני ישראל אמור להם ובני ישראל עשרה משמע כדילפינן בגמ' לענין דבר שבקדושה מדכתיב ונקדשתי כו' (ועיי"ש שמסיים דהני מילי כולהו אסמכתא דרבנן ניהו דסדר תפילה גופא דרבנן). הרי שמפורש בדברי הר"ן שאפילו נשיאת כפיים מה שצריכה עשרה אינו מטעם דבר שבקדושה, משום דרק ברכו וחזרת הש"ץ וכדו' זה

ככל דבר שבקדושה וכמ"ש במגילה (כג): לפיכך צריך לאומן בעמידה, עיי"ש.

והנה מקור הדבר שצריך לעמוד בדבר שבקדושה הוא ממש"כ בד"מ או"ח סימן נ"ו בשם הגהות מרדכי כדפוס החדש פ' תפלת השחר שהביא מהירושלמי קום כי דבר ה' אליך מכאן א"ר אליעזר כד ענו אמן יהא שמיה רבא וכו' וכל דבר שבקדושה בעי למיקם ארגלוהי, עיי"ש. ואף שהירושלמי הזה אינו לפנינו וגם הארז"ל כתב שהוא טעות סופר ואינו מדברי הירושלמי אלא הגה"ה מחכם אחר (ומובא בכף החיים ובשד"ח ועוד) מ"מ המג"א ס"ק ד' כבר ביאר קושיות הארז"ל וגם יישב הקושיה, והבאנו הדברים לעיל (במאמר הקודם) באריכות וע"כ הכי יש לנקוט שצריך לעמוד בדבר שבקדושה. וע"ע בשו"ת יהודה יעלה (סימן י"א) שכ' שאף שטעות סופר הוא בירושלמי מ"מ הדין אמת והאריך קצת להוכיח כדבריו, וכן בשדי חמד (פאת השדה סי' כ"ט עמוד 413) האריך בזה בשם כמה רבנים, ועיין במאמר הקודם מה שהבאנו מהחת"ס דאפשר דכשיושב לדבר הרשות גם הארז"ל מודה שצריך לקום לדבר שבקדושה ק"ו מעגלון ועיי"ש, ולאור כל הדברים האלה נראה שיובן היטב שיטת הדרכי נועם שיש לעמוד בברכת חתנים דכיון שצריכה עשרה הוי כדבר שבקדושה שצריך לאומרו בעמידה.

זה לשון המשנה במגילה (כג): אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין נושאין את כפיהן ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא ואין עושין מעמד ומושב ואין אומרים ברכת אבליים ותנחומי אבליים וברכת חתנים ואין מומנין בשם פחות מעשרה וכו' ובגמרא למדו מנא הני מילי כו' ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה, עיי"ש. והנה לכאורה קשה קצת לומר שכל הדברים האלו שמנויים במשנתנו נקראים דבר שבקדושה וממילא הטעם שצריכים ליאמר דווקא בעשרה הוא מחמת הילפותא שלמדו

טעמו של הדרכי נועם שמה שצריך לעמוד בברכת חתנים הוא משום שצריך עשרה כדבר שבקדושה, והרי מה שצריך עשרה מפורש בגמ' שאינו מטעם דבר שבקדושה, וצ"ע.

שו"ר בערוך השולחן (אבן העזר סימן ס"ב סעיף י"א) שכתב דאע"ג דלאו דבר שבקדושה היא כקדיש וקדושה שלא יתאמרו בפחות מעשרה מ"מ כיון דאומרים שהכל ברא לכבודו לכבוד הנאספים ומזכירין בנין ירושלים אין מדרך כבוד להזכירם בפחות מעשרה (עי' מגילה נג:). וילפינן לה מקרא דבועז ויקח עשרה אנשים וגו' עי"ש. הרי שגם הוא כתב שאין ברכת חתנים חשובה כדבר שבקדושה ממש, אלא הטעם שצריך עשרה הוא משום דאין דרך כבוד להזכיר ברכות חשובות כאלו פחות מעשרה, וצ"ע בזה דעתו של בעל דרכי נועם שרצה לדמות דין ברכת חתנים לשאר דברים שבקדושה גם לגבי חיוב דין עמידה.

ואולי אפשר לומר דגם כוונת הגאון בעל דרכי נועם לא היתה לומר דברכת חתנים דומה ממש לדברים שבקדושה, אלא כוונתו היתה רק בתורת דמיון בעלמא דכיון דקיי"ל בדברים שבקדושה שצריכים עשרה וכן קיי"ל בברכת חתנים שצריך עשרה מטעם אחר, מסתבר שאפשר לדמותם להדדי גם לגבי מילתא אחריתי והיינו שנאמר דכמו דבבר שבקדושה צריך לעמוד ה"נ בברכת חתנים יאה צריך לעמוד, וכן משמע קצת מרהיטת לשונו דכיון שברכת חתנים צריכה עשרה ככל דבר שבקדושה לפיכך צריך לאומרן בעמידה, והיינו שכיון שדומה לכל דבר שבקדושה לגבי הא דצריכה עשרה ה"ה שמסתבר לדמותו ג"כ לזה שצריך לעמוד בו, וכנ"ל.

אמנם הדוחק בזה מבואר דאיוה טעם שייך בזה לדמות ברכת חתנים לדבר שבקדושה גם לגבי חיוב דעמידה, וגם איוה שייכות יש בין דין עשרה לדין עמידה שהוא מקשר אותם אהרדי, דכיון שצריך עשרה צריך ג"כ עמידה. ואולי י"ל דבעל

נחשב כדבר שבקדושה ודווקא זה אפשר ללמוד מונקדשתי משא"כ שאר הדברים שבמשנה אין טעמם מחמת דבר שבקדושה אלא מה שצריכים עשרה הוא מחמת טעמים מיוחדים.

וברשב"א במגילה שם נתן טעם אחר לחיוב עשרה בנשי"כ דכיון שמזכיר את השם ואומר יברכך השם והו"ל כזימון ב' דצריך [עשרה] משום דאמר נברך לאלוקינו עכ"ל. הרי שגם הוא למד שאין נשיאת כפיים בגדר של דבר שבקדושה דלחייב עשרה מחמת האי טעמא, משום שאין דבר שבקדושה נחשב רק קדיש קדושה וברכו וכדו' וכנ"ל ולא נשי"כ ושאר דברים שהוזכרו במשנה, ועיין בטורי אבן שם ד"ה ואין נושאין שכ' דמהמשה משמע דלא כהרשב"א אלא דנשי"כ טעמו משום דהוה דבר שבקדושה (ועיין שם דלכאוי יש לחלק בין נשיאת כפיים לשאר דברים שבקדושה, דבשאר דברים שבקדושה כל העשרה שייכים במצוה וחייבים בה משא"כ דין נשי"כ בעשרה היינו אפילו בכהן יחיד הנושא כפיו והעשרה הם רק דין בצבור השומעים ומ"מ אפשר להשוותן בזה שהמצוה מתקיימת ע"י מברכין ומתברכין שהם עשרה, ע"כ עי"ש) וכ"כ המאירי שם דנשי"כ טעמו משום דבר שבקדושה וכ"מ מהרע"ב במשניות.

והנה עכ"פ מכל המקומות הנ"ל מוכח שאין כל הדברים השנויים במשנה במגילה בכלל "דבר שבקדושה" ומשמע לכאוי שגם ברכת חתנים שהוזכר במשנה שצריך עשרה אינו מחמת הכלל של ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יאה פחות מעשרה, ויתירה מכך בגמרא כתובות דף ז: מפורש לימודים אחרים במה שצריך עשרה לברכת חתנים אי משום מה שנאמר (רות ד') ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה או מחמת הפסוק במקלות ברכו אלוקים ה' ממקור ישראל כמבואר בג' שם, אי"כ מוכח בהדיא שברכת חתנים אינה ככלל דבר שבקדושה, ובהיות כן הוקשה לי

בלי ברכ"א, ודי לשנים לקדושין ובכרכה צריך עשרה, עכ"ד הרא"ש.

והנה אף שהרא"ש ז"ל נוקט לעיקר דעת ר' אחאי דגם ברכ"א צריכה עשרה, מ"מ הרבה ראשונים הסכימו לדעתו של ר"ש הנגיד, הלא הם הרשב"א הרא"ה והריטב"א בכתובות דף ז: וכן בארחות חיים ה"ל קדושין סימן כ"א כתב דגם דעת הרמב"ם היא שאין צריכים עשרה לברכת ארוסין, וכ"כ בכלבו סימן ע"ה דא"צ בברכת ארוסין עשרה, וע"ע בים של שלמה (כתובות פ"א סי' י"ג) מה שהשיב על דברי הרא"ש והביא שכן דעת הרמב"ן שאין ברכ"א צריכה עשרה, וגם בישועות יעקב סי' ס"ד כתב דמהגמרא יש ראייה ברורה לדעת הר"ש הנגיד דברכ"א אינה צריכה עשרה, עיי"ש. וראה בכ"ז באוצר הפוסקים (לד סעיף ד') שהביא כל דעות הפוסקים בזה לכאן ולכאן.

ונראה לכאורה דלפי שיטת הדרכי נועם דכל היכא שצריך עשרה דומה לדבר שבקדושה שצריך לאומרו בעמידה, א"כ גם "ברכת ארוסין" תלוי דינו במח' הראשונים הנ"ל, דלסוברים שא"צ עשרה גם אין צריך לאומרו בעמידה כיון שברכ"א אינו דומה כלל לדבר שבקדושה, ודווקא בברכת חתנים מבואר במשנה דמגילה שצריך עשרה דומיא דכל דברים שבקדושה וכמו שלמדו זה בכתובות מקראי, אבל בברכת ארוסין שא"צ עשרה אינו דומה כלל לדבר שבקדושה וגם א"צ לעמוד בו.

ברם לרא"ש וסייעתו דס"ל לפסק הלכה דברכ"א ג"כ צריכה עשרה דלמאי דילפינן מבוועז הרי בוועז עשה ג"כ ברכ"א בעשרה, א"כ ס"ל דברכ"א דינו כמו ברכת חתנים ומה דנקט במשנה דמגילה דברכת חתנים צריכה עשרה גם ברכ"א בכלל דין זה א"כ מסתבר שגם אותו יש לדמות לדברים שבקדושה שצריכים להאמר בעמידה, וכנ"ל.

והנה בשו"ע סימן ל"ד (סעיף ד') נפסק שברכת ארוסין צריכה עשרה "לכתחילה". ועיין בנו"כ שם דרק לכתחילה צריך עשרה

דרכי נועם הכין מסברא דטעם הדבר שצריך עמידה בדבר שבקדושה הוא מחמת חשיבותו שנאמר בעשרה ולכן יליף מזה מסברא דגם ככל דבר שצריך עשרה אף ששם נלמד מפסוק אחר מ"מ מחמת חשיבותו מסתבר שצריך לעמוד בו. והנה מלבד שלא ידעתי מנין לו לחדש דבר כזה בלי שום ראייה בעוד שדבר זה לא מפורש בפוסקים, עדיפא מיניה יש לי להקשות ע"ז דהא אין כלל זה נכון לכאור' דהרי אין כל הדברים שנוכחים במשנה שם שצריכים עשרה נוהגים בעמידה דווקא, ואולי אה"נ ס"ל לבעל דרכי נועם דכל הדברים שהוכחו שם במשנה צריכים להיות מעומד וגם דין זימון בשם אולי ס"ל דהזמון צריך לעמוד (ואולי גם לדעתו סגי בקימה שיש בה הידור כמו שאנו נוהגים כשמוכירים אלוקיננו, וצ"ע) ועפ"כ הדברים מחודשים ולא באחי רק להעיר, ולע"ע לא ראיתי מי שעמד בזה, וילע"ע בזה.

דין עמידה בברכת ארוסין

לפי טעם הנ"ל

(נו) ויש להסתפק לפי טעמו של הדרכי נועם הנ"ל שמה שצריך לעמוד בברכת חתנים הוא מצד שצריך עשרה וע"כ הוי כמו דבר שבקדושה, מה הדין בברכת ארוסין האם גם בו יש חיוב לעמוד מה"ט או לא.

והנה מקודם ראוי לחקור ולברר אם ברכת ארוסין צריך עשרה או לא, והנה בגמרא לא נזכר חיוב עשרה רק לגבי ברכת חתנים ולא בברכת ארוסין, אמנם מצאנו שנחלקו בזה הראשונים ומובא ברא"ש פ"ק דכתובות וז"ל: כתב ר' אחאי פרשת חיי שרה סי' ט"ז דברכת ארוסין בעשרה, והר" שמואל הנגיד נחלק עליו ואמר שא"צ "אלא לברכת חתנים בלבד, שלא הוזכר "אלא לברכת הרי קדושין בפני ב' ואתה מצריך עשרה, וסיים הרא"ש, ולי נראה דברי ר' אחאי, דלמאי דילפינן מבוועז הרי בוועז עשה גם ברכ"א בעשרה, ולמאי דילפינן ממקהלות גם ברכ"א על עסקי מקור באה, דא"א לישא

שנרא' בס"ד לבאר שיטתו של הדרכי נועם ולפי"ז א"ש המנהג שנהגו במקומו ומנהג ישראל תורה היא (אלא שעצם שיטת הדרכי נועם תמוהה היא וכמוש"כ לעיל).

**בירור דין עמידת הקהל
כששומעים דבר שבקדושה**

נו) וראוי לחקור לפי טעמו של הדרכי נועם שצריך לעמוד בברכת חתנים מצד דבר שבקדושה האם חיוב זה מוטל ג"כ על כל צבור הנאספים ומשתתפים בחופה שגם הם צריכים לעמוד, דהא ברכת חתנים צריכה עשרה ומכח זה ס"ל לדרכי נועם דהוי כמו דבר שבקדושה, א"כ יש מקום לומר שכיון שהמשתתפים בחופה ושומעים הברכות הם הגורמים לאמירת הברכות והם הם אלו שמהפכים הברכות להיות כמו דבר שבקדושה לדעתו א"כ י"ל וגם הם צריכים לעמוד, ועכ"פ עשרה אנשים יהיו עומדים כיון דמבלעדס א"א לברך הברכות כלל לעיכובא, או שנאמר דאין השומעים צריכים לעמוד כלל דעיקר דין עמידה בדבר שבקדושה לא נאמר רק למי שאומר את הדבר שבקדושה בעצמו כמו מי שאומר קדיש וה"ה למי שעונה אמן יהא שמיה רבא דזה מפורש בהגהות מרדכי שצריך לעמוד משא"כ בשומע מאחר שאומר דבר שבקדושה בזה א"צ לעמוד, וממילא בניד"ד לא יהא חיוב לכל הנאספים לעמוד בשעת ברכת חתנים לדעתו.

ואף שמקור הדין שצריך לעמוד בדבר שבקדושה למדו בירושלמי מקרא דעגלון ושם לא אמר בעצמו כלום אלא קם מחמת הנבואה שבא אהוד אליו בשליחותו של מקום ורצה להגיד לו דבר נבואה, וא"כ לכאורה אפשר להוכיח דגם מי ששומע מאחר יש לו לעמוד. מ"מ נראה דלא דמי דלפי מה שהארכנו בס"ד במאמר הקודם לבאר האי ילפותא דהירושלמי מעגלון, וביארנו שם גדר הדבר דוודאי לא יתכן דנילף מכאן לחייב כל מי ששומע ברכה או שאומר (או שומע) סתם שם השי"ת כגון

אבל אי ליכא עשרה אין עיכוב אבל ברכת נשואין מעכב, והיינו משום שהמחבר חשש לכתחילה לדברי הרא"ש. ולפי הכרעה זו נראה לכאוי דג"כ ראוי להדר לכתחילה לעמוד בשעת ברכת ארוסין, אמנם אין חיובו חיוב גמור כמו בברכת חתנים דלפי"ד הדרכי נועם יש בזה חיוב לאומרו בעמידה משא"כ בברכ"א לפי מה שנפסק להלכה בשו"ע אין בזה חיוב אלא הידור בעלמא לכתחילה, כנלע"ד בביאור דין זה בעמידה בברכת ארוסין לפי שיטתו של בעל דרכי נועם.

אולם באמת מפורש בדרכי נועם שכתב דהמנהג הוא לישב בברכ"א, שעל מש"כ הרמ"ע מפאנו כתשובותיו (סימן ק"ב שאלה שביעית) דלנו יש חבילות גדולות של מצוות שנהגו לברך עליהם מעומד כמו ברכת ארוסין ונשואין וכו' השיג עליו בדרכי נועם "אנו אין אנו נוהגים לברך ברכ"א מעומד" ולכאוי צ"ע דלפמש"כ תלוי זה לכאוי בחיוב עשרה, דכל היכא דצריך עשרה דומה לדבר שבקדושה וצריך לעמוד בו וא"כ כיון דהרבה ראשונים ס"ל דברכ"א צריך עשרה קשה א"כ למה נתייחד המנהג שלא לעמוד בברכת ארוסין.

ונראה ליישב דלפי מה שנפסק בשו"ע דרק לכתחילה צריך עשרה בברכ"א א"כ הוא ע"כ משום דס"ל דמעיקר הדין אין לרמות ברכת ארוסין לברכת חתנים, ורק בברכת חתנים שהוזכר חיובו בגמרא בעי עשרה ולא בברכ"א, וע"כ אף שלכתחילה מחמירין לצאת גם כן דעת הרמ"ס שהכריע דגם בברכ"א צריך עשרה מ"מ מסתבר שזהו דווקא לגבי דין עשרה דאיירי בה הרא"ש ולא לגבי דין עמידה דכולי האי לא ראו להחמיר בברכ"א, כיון דוודאי מעיקר הדין ל"ד ברכ"א לברכת חתנים ורק בברכת חתנים צריך עשרה מעיקר הדין כמו דבר שבקדושה, שו"ד בנוב"י קמא אהע"ז ס"י נ"ו שכ' דבריעבד גם בברכת חתנים יצא אם בירך בפחות מעשרה ועי"ש ראיתו, וצ"ע. וראה בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' י"ד מה שכתב להשיג עליו ואכמ"ל בזה, זה מה

שהש"צ חוזר התפילה מטעם דבר שבקדושה. ואף שהרמ"א בסימן קכ"ד סעיף ד' הביא בשם יש אומרים שכל העם צריכים לעמוד כשחוזר הש"צ התפילה, מ"מ כבר כתבו הפוסקים הטעם דכיון שמכוונים ושומעים מש"ץ ושומע כעונה וכאלו מתפללים בעצמם דמיא עיי"ש במ"ב (ובעיקר דין שומע כעונה אי מהניא עמידת העונה בשביל השומע עי' במאמר הקודם, ויש לחלק דתפילה שאני ואכמ"ל), ומשמע בהדיא דאי לאו האי טעמא לא היה חיוב לצבור לעמוד בשעת חזרת הש"ץ וע"כ משום דבדבר שבקדושה ליכא חיוב לשומעים לעמוד.

והנה בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' פ') נשאל אם מותר לישב כשש"צ חוזר התפילה והשיב דיש להביא ראיה מיומא פרק ייה"כ (פז): שאמר בר המדורי הוה קאמינא קמיה דמר שמואל והוה יתיב, כי מטא שליחא דציבורא לאכל חטאנו קם אכרעיה אמינא ש"מ עיקר וידוי האי הוא, ולעיל מהא אמרינן דש"צ אומרה באמצע התפילה ש"מ שהיה יושב. ושוב כתב דיש לדחות דחולה או מצטער בתענית הוה, וסיים שראה בק"ק אשכנזים בירונה יושבים, ובקה"ק של ספרדים כולם מעומד בחזרה והכי מסתברא, עיי"ש. והנה אף שהוא ז"ל רחה הראיה משום די"ל שחולה ומצטער בתענית הוה מ"מ נלע"ד דאכתי אפשר להוכיח דחיוב גמור לעמוד בחזרת הש"ץ וודאי ליכא, משום דאם היה עליו חיוב גמור לא היה לנו להקל במקום צער, ועכ"פ כל כי האי הוה ליה לגמ' לפרושי ולמימר דמצטער הוה ומדתם הענין משמע דחיוב גמור ע"פ דין וודאי ליכא לעמוד בדבר שבקדושה.

אלא דלכא' נראה דיש לדחות גם בדרך אחר הראיה הנ"ל, והוא דלעולם וודאי חיוב גמור יש לעמוד בחזרת הש"ץ ובכל דבר בקדושה ומה שישב שמואל באמצע התפילה היינו בעת אמירת הפיוטים כמו שאנו נוהגים להוסיף פיוטים בימים הנוראים ואפשר שגם בימיהם היה כן, וכזה וודאי ליכא שום חיוב

קורא תהילים או לומר בתורה שיצטרך לקום ממקומו מפני כבוד ההזכרה, אלא גדר הדבר הוא דומיא דעגלון ששם בא אהוד אליו בדבר נבואה בשליחותו של מקום, וכיון דהזכרה היא בשבילו נתחייב לקום כמוש"כ המאירי שם, וה"נ כששומע איש"ר כיון שהוא בא לצאת ידי חובת מה שתקנו חז"ל לומר כל יום א"כ נמצא דזה הוה כאלו ההזכרה היתה בשבילו וע"כ צריך לעמוד, יעוי"ש שהארננו בביאור היסוד הזה, וא"כ בברכת חתנים כיון שלא נתחייב ע"ז בחיוב גמור, דהא לא תקנו חז"ל שמחויב להשתתף בחופה ולשמוע ברכת חתנים ע"כ מסתבר שאין זה נחשב כמו שהזכרה בשבילו וא"כ ליכא להוכיח מכאן שצריכים השומעים לעמוד בברכת חתנים.

אמנם לפמש"כ שם בביאור שיטת היעב"ץ דבכל ברכה שמברך מחויב לעמוד (אפילו בברכת הנהנין מעיקר הדין) וביארנו טעמו דכיון שנתחייב לברך הוה כמו שהזכרה בשבילו שהרי הוא צריך לצאת בה ולכן מחויב לקום, א"כ יש מקום לעיין גם למי ששומע 'ברכת חתנים' דאפשר כיון שבפועל נמצא בחופה או בסעודה א"כ מחויב הוא לשמוע כמוש"כ הפוסקים דהחיוב הוא על כל המשתתפים, וא"כ יש יותר מסתבר לומר דלא דמי דעכ"פ הסיבה שמוכיח הברכות אינם בשביל חובתו להוציאו, אלא ממילא כיון דנמצא שם צריך לשמוע משום שהוא ברכת השבח. וע"כ מסתבר שזה דומה לכל שאר הזכרות של 'דבר שבקדושה' שצריכים עשרה שראוי לעמוד על המחקר אם השומעים צריכים לעמוד או לא וכנ"ל.

ולכא' נראה להוכיח דאין הציבור חייבים לעמוד בשעה ששומעים דבר שבקדושה, מדין חזרת הש"ץ דלפי מה שנתבאר לעיל מהמשנה במגילה והראשונים שם הרי שדין חזן העובר לפני התיבה הוא כדבר שבקדושה ואפ"ה לא מצינו בשום מקום שכל הציבור חייבים לעמוד בשעה

נחשב נשי"כ כחלק מהתפילה). וכן משמע מהמאירי שכ' דכשאינן כהן ואומרים אלוקיננו ואלוקי אבותינו נהגו כל הציבור להיות עומדים, משמע דמצד חזרת הש"ץ ליכא חיוב כל כך דאם היה חיוב לעמוד בכל חזרת הש"ץ מצד שהוא דבר שבקדושה לא היה לו לומר שהוא 'מנהג' לעמוד באו"א, ואף שאין אלו ראיות מוכרחות כמוש"כ לעיל מ"מ לזה הדעת נוטה ובפרט שאמירת או"א הוה ממש חלק מחזרת הש"ץ התפילה מסתבר שדינו כחזרת הש"ץ והיה לו לעמוד מתורת חיוב אע"כ דליכא חיוב. (ובאמת שקשה מזה קצת גם לרמ"א בסי' קכ"ד שכ' דצריכים העם לעמוד בשעה שש"ץ חוזר התפילה, וביארו הפוסקים טעמו בזה משום שומע כעונה ואילו מכל הנ"ל משמע דליכא חיובא, וילע"ע בזה).

ובפרט לדעת הטורי אבן במגילה כג: דהטעם שברכת כהנים צריכה עשרה היא משום שהוא נחשב דבר שבקדושה והוכיח כן מלשון המשנה והשיג בזה על הרשב"א, וכן נקטו גם כמה פוסקים בהל' נשי"כ כהאי טעמא, א"כ היה חיוב לכאור' על הציבור ששומעים הברכה לעמוד מחמת דבר שבקדושה של נשי"כ גופא, וממה שלא הזכיר טעם זה מוכח לכאור' מהפוסקים דליכא חיוב לציבור השומעים דבר שבקדושה לקום ולעמוד.

הוכחה שא"צ לעמוד

בשמיעת דבר שבקדושה מדין קריה"ת

(נח) ונראה בס"ד להוכיח עוד דציבור השומעים דבר שבקדושה אינם מחוייבים לקום ולעמוד על רגליהם מדין קריאת התורה.

דהנה קי"ל במשנה במגילה כג: וכן נפסק בשו"ע או"ח ר"ס קמ"ג דאין קורין בתורה פחות מעשרה והטעם הוא לכאור' משום שהוא דבר שבקדושה, וכן מוכח מהטור"א במגילה שם שהביין בפשיטות דהטעם שצריך עשרה בקריה"ת הוא משום שהוא דבר שבקדושה, וכן מפורש בדברי

לעמוד אבל בחזרת הש"ץ גופא י"ל דוודאי גם שמואל הקפיד בעצמו. שו"ר ברש"ש על הגמ' יומא הנ"ל שכ' רמשמע לכאור' דבכל התפילה היה יושב וזה תיובתא לרמ"א קכ"ד ס"ד אבל י"ל דה"ק בשאר נוסח הוידוי או פיוטים שאמר הש"ץ כמו שאנו נוהגים, ע"כ. ונמצא לפי"ז דליכא ראייה שאין חיוב לעמוד בחזרת הש"ץ אמנם אחר כותבי כ"ז מצאתי בפירוש אור גדול על משניות ר"ה (פ"ד מ"ט) שהביא ג"כ ראייה זו מהגמ' יומא וכן הוכיח מירושלמי סוף ר"ה. והביא בשם רז"ה סוף ר"ה דתקיעות דמיושב הוא משום דכל העם יושבים אז בחזרת הש"ץ ועיי"ש שהארין להוכיח דאין חיוב לעמוד בחזרת הש"ץ אין גם ראייה להפך שצריך לעמוד, ושפיר י"ל דכששומע איזה דבר שבקדושה אינו מחויב לקום.

ונראה להביא קצת ראייה דאין הקהל חייבים לעמוד בחזרת הש"ץ מצד הדין, ממה שהארכנו לעיל (אות מ"ט) אם הישראלים שמתברכים מפי הכהנים מחוייבים לעמוד בעת הברכה והבאנו דעת המג"א שטובר שהציבור רשאים לישב ושכן משמע מלשון הוזה"ק שכתבו צריכים עמא למיתב ברחילו וכו'. ולכאור' קשה תיפול"ל מצד חזרת הש"ץ דלכו"ע נחשב כמו דבר שבקדושה וא"כ אף אם נאמר דמצד ברכת כהנים אין הקהל מחוייבים לעמוד משום דאינו נחשב לדבר שבקדושה מ"מ היה להם לעמוד מחמת התפילה גופא, אלא ע"כ דליכא חיוב לכל השומעים דבר שבקדושה לקום ולעמוד על רגליהם.

וכן יש להוכיח לכאור' גם מדעת החולקים על המג"א וס"ל דיש לציבור המתברכים לקום ולעמוד בשעת הברכה, דהא גם הם לא נתנו טעם לדבריהם שיהיו מחוייבים לעמוד מחמת דבר שבקדושה אלא משום דאינו דרך כבוד למי שרבו מברכו והוא יושב, וע"כ דמצד דבר שבקדושה ליכא חיוב לעמוד. (ולא מסתבר לומר דוודאי בחזרת הש"ץ גופא עמדו, ורק בברכת כהנים רוצה לישב וזה דחוק וגם מסתבר קצת ולהא מילתא

רב שר שלום דוודאי העמידה היתה כפשוטו אלא דאותה העמידה צריכה להיות בשתיקה דאל"כ וכו' ובלבוש כ' הוכחה אחרת דאי ס"ד עמידה ממש הא כבר כתיב ואתה פה עמוד עמדי דמשמע דווקא הש"ץ שהוא הסרסור והשיג עליו הט"ז שהוא ברותא דלא מצינו כן בגמ' (ודבריו צע"ג דהא מפורש כן במגילה כ"א כמוש"כ גם המג"א, ועי' פמ"ג ודבריו מחודשים מאוד וכבר פלפלו האחרונים בזה ואכמ"ל).

ומסיק הט"ז אלא וודאי דמ"מ צריכה העמידה כפשוטו אלא שבשעת העמידה צריך שתיקה וע"כ שפיר נהג מהר"ם בעמידה ואף כי אין בנו כח להכריע מ"מ נראין דברי מהר"ם נכונין וכן ראוי לנהוג, ושוב מצא גם בתשובה לר' עובדיה ספורנו סימן צ' שפסק כן דצריך לעמוד, עיי"ש. ועכ"פ לענייננו נראה שאפשר להוכיח דאין הציבור צריכים לעמוד מחמת שמיעת דבר שבקדושה דאם איתא שצריכים לעמוד למה הוצרך לקרא מיוחד 'ובפתחו עמדו כל העם' לחייב עמידת הקהל תיפול"ל מחמת הכלל דכל דבר שבקדושה צריך לעמוד אע"כ ליתא להאי כללא לגבי השומעים.

ולכאורה היה נ"ל לדחות ראייה זו מדברי הט"ז במה שנאמר שהט"ז לא ס"ל כהאי כללא דהירושלמי דצריך לעמוד בדבר שבקדושה ולכן לא כתב טעם לחייב כל הציבור להיות עומדים בשעת קריאת"ת מחמת האי טעמא דכל דבר שבקדושה צריכה להיות בעמידה, אבל אה"נ לרידן דס"ל עכ"פ לכתחילה כמג"א שצריך לעמוד בדבר שבקדושה א"כ שפיר י"ל דגם הקהל צריך לעמוד מה"ט.

ויש להביא ראייה לזה מדברי הט"ז בסימן נ"ג סק"א שהביא שם בסתמא שיטת המהרי"ל שלא צריך לעמוד לא לקדיש ולא לברכו אך כל קדיש שתפסו מעומד נשאר עומד עד שסיים אמן יהא וכו' וכתב שכן ראה בספר הכוונות מהארז"ל עיי"ש, וע"ע בסימן נ"ו סק"ב עמש"כ שם הרמ"א ויש לעמוד כשעונין קדיש וכל דבר

הלבוש סי' קמ"ג וז"ל: קריאת התורה היא דבר שבקדושה ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה כדיליף מונקדשתי וגוי, ואפ"ה פסק המחבר בשו"ע סימן קמ"ו סעיף ד' "אין צריך לעמוד מעומד בעת שקורין בתורה" ואי ס"ד דציבור השומעים דבר שבקדושה מחוייבים לעמוד הלמאי אין הציבור צריכים לעמוד בעת ששומעים קריאת"ת.

ובאמת נראה לכאור' להוכיח כן גם מדעת הרמ"א שהגיה וכו' שיש מחמירים ועומדים וכן עשה מוהר"ם, והנה מהלשון שכתב שיש "מחמירים" משמע שהם ג"כ לא עשו כן מצד הדין שחייבים לעמוד בדבר שבקדושה כמבואר בירושלמי אלא רק מצד תומרא והידור, שור"ר בב"ח סימן קמ"א שכתב כעיי"ז ושם ביאר טעם הדבר למה נהגו להחמיר ולעמוד וז"ל אכן נראה דלאו מדינא היה נוהג כך אלא כיון דצריך כל אדם להעלות על דעתו כששומע הקריאה מפי הקורא כאילו קיבלה באותה שעה מהר סיני וכן כתב בספר הזוהר ומביאו ב"י ובהר סיני היו כל ישראל עומדין כדכתיב אנכי עומד בין ה' וביניכם לכך הגון וראוי שיהו עומדין בשעה שקורא בס"ת, אבל בין גברא לגברא פשיטא דאין צריך עמידה אף לנוהגין לעמוד בשעת קריאה, אבל מדינא א"צ לעמוד אלא הקורא ובשעת קריאה, עכ"ד. והטעם לזה נראה כמוש"כ דרק מי שאומר בעצמו דבר שבקדושה מחויב לעמוד ולא כל השומעים ממנו.

ועיין בדברי הט"ז בסימן קמ"ו שהאריך להוכיח דהעיקר להלכה כדעת המהר"ם שצריך לעמוד, אמנם גם הוא לא כתב בזה טעם העמידה משום דבר שבקדושה אלא מחמת טעמים אחרים, ועיקר ראייתו הוא מדברי הגמ' בסוטה כיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפילו בדבר הלכה שנאמר ובפתחו עמדו כל העם ואין עמידה אלא שתיקה שנא' עמדו ולא ענו עוד, ומטעם זה כ' הטור בשם רב שר שלום דא"צ לעמוד בעת קריאת התורה דהעמידה דכתיב בקרא היינו שתיקה, והט"ז השיג ע"ז וכו' דבענייני לא הבין דברי

יושב וקם. וכן מדברי המשנ"ב כאן (ס"ק י"ח) לא משמע כן שסתם וכתב דבשעת אמירת ברכו ועניית ברוך הלעי' לכו"ע צריכים לעמוד דהוא דבר שבקדושה, ע"כ. ומשמע מזה דבכל גוונא צריך לעמוד ובשעה"צ כ' דמקורו הוא מדברי הט"ז והאחרונים (ועי' גם במ"ב ס"י נ"ו ס"ק ח' שהביא ג"כ בשם הט"ז שא"צ לעמוד אלא כל קדיש שתפסו מעומד כגון לאחר הלל לא ישב עד שיענה אמן יש"ר, והוא סותר למה שהביא בשם הט"ז בסימן קמ"ו וכנ"ל) ואולי כאן חזר בו הט"ז וס"ל שצריך לעמוד בדבר שבקדושה, או דווקא בברכו של קריה"ת כיון דלהרבה פוסקים יש לעמוד בלא"ה מצד עצם הקריאה, ע"כ בזה דווקא סבר הט"ז שיש להחמיר עכ"פ בברכו בצירוף השיטה דבכל דבר שבקדושה צריך לעמוד, וכ"ז דוחק וילע"ע בזה ואכ"מ.

נט) ולכאור' צריך להבין את גוף דברי הט"ז בסימן קמ"ו מש"כ שבשעת אמירת ברכו פשיטא שצריך לעמוד משום דהוי דבר שבקדושה, והרי לעיל הוכחנו מדברי הפוסקים דגם "קריאת התורה" עצמה נחשבת כדבר שבקדושה ומה"ט צריכה עשרה וכמוש"כ הלבוש, וא"כ מה עדיף ברכו מקריאת התורה עצמה ומכח מה היה פשוט לו לט"ז כל כך דבאמירת ברכו צריך לעמוד משום דבר שבקדושה יותר מקריה"ת.

ובפשטות היה נראה לחלק כמוש"כ לעיל, דחילוק יש בין מי שאומר דבר שבקדושה לבין מי ששומע דבר שבקדושה דדווקא בעניית ברוך ה' המבורך לעולם ועד שהציבור בעצמם עונים בזה דבר שבקדושה או מחוייבים לעמוד משא"כ בקריה"ת שהציבור רק שומעים לא מחוייבים לעמוד מהאי טעמא. אמנם מדקרוק דברי הט"ז נראה לכאור' דגם בשעה שהציבור שומעים ברכו מפי המברך ג"כ צריכים לעמוד שהרי כ' ובשעת "אמירת ברכו" פשיטא שצריך לעמוד מכח מה דאיתא בירושלמי דכל דבר שבקדושה בעי למיקם כו' וזוהו משמע שכל

שבקדושה כ' עליו הט"ז כבר כתבתי ברכי' נ"ג שיש שלא כתבו כן. א"כ מוכח לכאור' שהט"ז ס"ל כמהרי"ל והאריו"ל שאין צריך לעמוד כלל לדבר שבקדושה ולפ"ז ליכא ראייה כלל מדבריו לענייננו כמובן.

אמנם באמת דברי הט"ז הנ"ל צע"ג לענ"ד שהרי הט"ז כאן בסימן קמ"ו בהמשך דבריו אחר שהביא דברי הספורנו שצריך לעמוד כ' בזה"ל ובשעת אמירת ברכו פשיטא שצריך לעמוד ואי' בירושלמי כל דבר שבקדושה בעי למיקם ארגליו כו' ומטעם זה נראה דכשהקהל רוצין לישב אחר אמירת הש"ץ ברכו לא ישבו עד שיאמרו תחילה ברוך ה' המבורך לעולם ועד, עכ"ל הט"ז. הרי מפורש כתב שבשעת אמירת ברכו וברוך ה' המבורך לעולם ועד מחוייבים כל הציבור לעמוד מטעם דבר שבקדושה וכדברי הירושלמי וא"כ אין סתם בסימן נ"ג וסימן נ"ז כדעת המהרי"ל שא"צ לקום בשביל דבר שבקדושה.

וחשבתי לכאור' לתרץ זה עפ"י דיוק לשון הט"ז בסימן קמ"ו שכתב דכשהקהל רוצין לישב כו' לא ישבו עד שיאמרו תחילה וכו', והיינו דדווקא באופן שכבר עומדים הם בלא"ה ונמצא שאמירת ה"ברכו" תפסו מעומד בזה יש לנו לפסוק שלא ישבו עד שיענו תחילה ברוך ה' המבורך לעולם ועד, אבל באופן שכבר יושבים מקודם לכן אינם צריכים לקום ממקומם כדי לענות 'ברכו', וא"כ שפיר הוי כשיטת מהרי"ל דרק קדיש וקדושה שתפסו מעומד היה נשאר על עמדו, כנלע"ד לכאור' ליישב מחמת חומר הקושיה שלא יהיו דברי רבינו הט"ז סותרים זה את זה.

אכן מלבד שזה דחוק מאוד בדברי הט"ז וכל כי האי לא היה לו לסתום אלא לפרש ולומר שיש בזה חילוק אם הברכו תפסו מעומד או מיושב, וגם זיל בתר טעמא דלפי הטעם שהביא מהירושלמי דכל דבר שבקדושה בעי "למיקם" ארגליו מוכח להדיא שגם כשהיה יושב מוכרח הוא לקום וכמו שהביאו ראייה מעגלון שהיה

בעניותי לא זכיתי להבין דבריו מנין לו שברכת התורה נחשב לדבר שבקדושה שתהא צריכה עמידה והרי לכאור' במשנה דמגילה לא נזכר רק שאין קורין בתורה פחות מעשרה ומנין לו לחדש דגם הברכות נחשבים כדבר שבקדושה, ולא מסתבר לומר שהמג"א הבין מסברא דקריאת התורה כוללת גם את הברכות על הקריאה והברכה נחשבת כחלק מהמצוה וע"כ פשוט שגם הברכות נחשבים כדבר שבקדושה, דאם כן היה לנו לרין דין הברכות כדין הקריאה וכמו שא"צ לעמוד בשעת הקריאה כמוש"כ המחבר ה"ה שא"צ לעמוד בשעת הברכות, ומאיזה סברא רצה המג"א להתחמיר בברכת התורה משום דבר שבקדושה יותר מקריאת התורה עצמה.

ועוד קשה לי שהרי המג"א הוציא דין זה מדברי המשאת בנימין הנ"ל ושם מפורש לא כתב כן רק לגבי ברכו ולא לגבי הברכות, וכן ציין המג"א את מקורו משו"ת מנחם עזריה סימן צ"א וגם שם לא מפורש שום עדיפות שיש לברכות יותר מקריאת התורה ורק האריך שם בדבריו וודאי יש חיוב גמור לעמוד, ותמוה א"כ איך כ' המג"א משמם ובכל ברכת התורה צריך לעמוד.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר בהכרח שגם כוונת המג"א שכתב שצריך לעמוד בשעת ברכת התורה הוא לאו דווקא אלא עיקר כוונתו הוא לאמירת 'ברכו' שזה מצינו בהדיא במשנה שהוא נחשב לדבר שבקדושה, ובוהו גם יתיישב מה שמציין המג"א מקורו מדברי המשאת בנימין והרמ"ע מפאנו שהם דיברו לענין ברכו אבל בשעת הברכות אין שום חיוב לעמוד יותר מקריאת גופיה וכמוש"כ לעיל.

אך מה אעשה שראיתי לאחד מגדולי האחרונים שהבין דברי המג"א כפשוטם ופסק להלכה כדבריו, הלא הוא הגאון ר' אפרים זלמן מרגליות בספרו שערי אפרים (שער ד' אות ט') שאחר שפסק ששאר הצבור רשאים לישב בשעת קריאת התורה

הציבור צריכים לעמוד בשעה שהמברך אומר ברכו, וע"ז סיים הט"ז דמטעם זה נראה דכשהקהל רוצין לישב אחר אמירת הש"ץ ברכו לא ישובו עד שיאמרו תחילה ברוך ה' המבורך וכו' ומשמע דבתרווייהו צריך לעמוד בין בשמיעה ובין באמירה.

ויותר מפורש כתב כן בספר משאת בנימין (בסוף הספר בהגהותיו על אר"ח) וז"ל אותן היושבים בשעת קריאת מ"מ צריכין לעמוד בכל פעם כשהקורא אומר ברכו את ד' המבורך משום דדבר שבקדושה הוא, עכ"ל. ומפורש בדבריו דגם הקהל צריכים לעמוד בשעה ששומעים 'ברכו' (ולא רק בשעה שעונים ברוך ה' המבורך וכו') ולכאור' צ"ע מ"ש שמיעה זו שצריכים לעמוד בה משמיעת קריאת גופא שהיא ג"כ שמיעת דבר שבקדושה ובה א"צ לעמוד.

והנראה כזה בס"ד לבאר הענין עפ"ש"כ לעיל באריכות לבאר חיוב עמידה בדבר שבקדושה דודאי גם כששומע מאחר מחויב לעמוד לפעמים וגדר הדבר הוא כמוש"כ המאירי בסנהדרין דכל היכא שהזכר השם בשבילו מחויב לעמוד, ולפ"ו נראה דא"ש ג"כ החילוק בין ברכו לקריאת, דדווקא בברכו שהמברך שעולה לתורה מצוה לכל הציבור הנאספים שם לברך את הקב"ה הוי כמו שהזכרה הוא בשביל כל אחד ואחד וע"כ מחוייבים לעמוד גם בשעת השמיעה וכ"ש בשעת עניית ברוך ה' המבורך לעולם ועד דהוי וודאי הזכרה שלו, משא"כ בקריאת עצמה שאין הזכרת דבר שבקדושה נחשבת שהיא בשבילו ע"כ דווקא הקורא שאומר דבר שבקדושה מחויב לעמוד כדיליף בירושלמי ולא כל ציבור השומעים, ובוהו א"ש חילוקם של הט"ז והפוסקים.

ס) ועיין מג"א שם סק"ו שכ' דבשעת ברכת התורה צריכים הכל לעמוד דהוי דבר שבקדושה, ולכאור' משמע מזה דגם כששומעים את הברכה צריכים הכל לעמוד משום ששומעים דבר שבקדושה. ואני

שזה מחדש מאוד. גם ה"ט"ו ומ"ב לא פסקו כן אלא רק בברכו ובעניית ברוך ה' המבורך לעולם ועד צריך לעמוד, וצריך עיון בזה).

וכעת נ"ל קצת לתת טעם לחידושו של המג"א דבברכת התורה יש חיוב לעמוד יותר מקריה"ת מצד דבר שבקדושה אף דבמשנה במגילה לא נזכר רק קריה"ת דבעי עשרה ולא הברכות שמברכים עליה, דהנה לכאורה יש להתבונן כמה שאמרה המשנה דקריה"ת צריכה עשרה דהא מעשים בכל יום שלומדים תורה ביחיד ואיזה איסור יש על הקריאה מצד עצמה לקרותה שלא בעשרה, אלא וודאי עיקר כוונת המשנה הוא על "דין" קריה"ת בציבור דהיינו שמברך לפניו ולאחריה שאם אין שם עשרה אנשים א"א לקרות בתורה ולברך לפניו ולאחריה, ונמצא לפ"ז דע"י הברכות שמברך עליה לפניו ולאחריה נהפך גם קריה"ת עצמה להיות כדבר שבקדושה, וכיון שכן שפיר י"ל שיש חיוב לעמוד בברכות טפי מעצם הקריאה, דהא הקריאה מצד עצמה לא בעי עשרה ואינה דבר שבקדושה דאין שום איסור לקרותה ביחיד, אלא רק משום הברכות שמברך עליה שלא יהיו ברכה לבטלה וע"כ כ' המג"א דאף ליושבים בשעת הקריאה מ"מ מחוייבים לעמוד בשעת הברכה.

ואף שבמשנה במגילה כג: לא הוזכרו הברכות על התורה גשם הם צריכים עשרה, אלא סתם וכ' דאין קורין בתורה פחות מעשרה, מ"מ י"ל דסבר המג"א דמן ההכרח לומר שכוונת המשנה הוא לדין קריה"ת בצבור בברכות לפניו ולאחריה, וממילא לגבי דין עמידה בדבר שבקדושה אף למקילים לישב בשעת שמיעת קריה"ת מ"מ בשעת הברכה מסתבר שיש להם לעמוד, דדווקא בקריאה דמצד עצמה יכולה להיות גם ביחיד ל"ה כדבר שבקדושה וע"כ אפשר לישב, משא"כ בברכות דנתקנו דווקא בציבור מחויב כל הקהל לעמוד, ודוק.

רק בשעה שהעולה אומר ברכו כו' צריכים לעמוד ולענות ברוך ה' כו' ושוב יושבין, הוסיף בזה"ל "ויש להחמיר לעמוד כל שעת אמירת הברכה", ואע"פ שיש מחמירין שצריך לעמוד בשעת הקריאה נהגו להקל וכו', ומקורו מדברי המג"א, ומאחר שהוא הבין דברי המג"א כן וכן באמת הוא פשוט דברי המג"א, ע"כ שבקיה לקרא דרחיק ומוקים אנפשיה, וצ"ל בע"כ שהמג"א מחמיר חומרא זו מודנפשיה הגם שלא ברור לענ"ד טעמו, ויל"ע בזה ואכמ"ל בזה יותר.

אחר כתבי כל זה עיינתי קצת בדברי האחרונים בזה ומצאתי בספר הלכה ברורה שהעתיק דהמג"א מביא מתוס' מנחות דף ל"ג דבשעת ברכת התורה צריכים הכל לעמוד, ולדבריו יש מקור נאמן לחידושו של המג"א. אמנם זהו שיבוש דבתוס' מנחות דף ל"ג לא איירי כלל מהאי עניינא כמבואר למעיין, והן אמת שגם המג"א עצמו הביא בס"ק זה מדברי התוס' במנחות הנ"ל מ"מ זהו רק לגבי מילתא אחריתי לגמרי, אבל האי דינא דעמידה בשעת ברכת התורה בציבור כ' המג"א דמקורו ממשאת בנימין ורמ"ע מפאנו וכבר הערנו ע"ז דשם לא מפורש חיוב עמידה רק לגבי "ברכו" ולא לגבי הברכה. (אמנם כעת ראיתי בלשון הרמ"ע מפאנו שם סי' צ"א אחר שהאר"ך טובא בחשיבות העמידה בשעת "ברכו" סיים בזה"ל ועיניך רואות היושבים בשעת קריה"ת שהן אחד מהם לא קם ולא זע בשעת ברכה האל הטוב יכפר בעדס וכו' הרי שסיים בלשון 'ברכה' ומשמע מזה דס"ל דגם בברכה יש חיוב לעמוד וזה כדברי המג"א ושפיר כ' המג"א דמקורו מדברי הרמ"ע ז"ל, אכן יותר מסתבר שהוא ט"ס דהא לעיל מזה חזר ושנה הרבה דבריו הוי דבר שבקדושה לדברי הכל ולכן צריך לעמוד בברכו, ומכל המשך לשונו שם נראה דברכו דווקא יש חיוב לעמוד ולא בברכה, אם לא שנאמר כוונתו דהברכה נחשב כהמשך לברכו וכדאמ"ל מילתא דמי

דבשק"ש כמו ברכת חתנים לפי הדרכי
נועם י"ל שיצטרך לעמוד, וילע"ע בזה.

ראיה משו"ת הרמ"ע מפאנו

שיש לעמוד בשמיעת דבר שבקדושה

סא ומצאתי בעזה"י ריעה הסוכרת דגם
בקריה"ת גופא יש לעמוד מצד דבר
שבקדושה, אף ששם הוא רק שמיעה
בעלמא. והוא בתשובת הרמ"ע מפאנו ז"ל
(סימן צ"א) שנשאל על מה שנהגו הרבה
גדולים לעמוד בשעת קריה"ת והרי בגמ'
אמרו דאין עמידה אלא שתיקה, והשיב ע"ז
דבירושלמי אמרו כל דבר שבקדושה בעי
למיקם ארגלוי, ואע"ג דקריה"ת ברבים
אפשר לכלול אותה עם דברים שבקדושה,
ורש"י בפירוש המקרא מסייעני דדייק קרא
יתירא דכתיב והעם על עמדם ופירש בו התם
שבשעה שהיו אלה מבינים את העם
ומתרגמין להם את התורה העם היו
עומדים, וכן היה נוהג מהר"ם ורבים עמו.
מ"מ אפילו לדעת החולקים בזה יש לנו
דברים ברורים ושל טעם הם יחייבו השומע
ומבין להודות בהם, הנה לדברי הכל ברכו
את ה' המבורך הוא דבר שבקדושה וכדורות
הראשונים שהיה הפותח בתורה לבדו מברך
לפניה והחותר מברך לאחריה היה די לעמוד
בפתחו ולפיכך אפקיה קרא בלשון עמידה,
שיש במשמע עמידה ממש בתחילת פתיחתו
לענות ברכו ויש במשמע שתיקה ג"כ כ"ז
היותו פתוח, אבל עכשיו שהרכים העולמי
כולם אומרים ברכו כדאמרין טעמא בגמ'
מפני הנכנסין והיוצאין, לדברי הכל טוב
ויפה לעמוד כל זמן הקריאה דילמא משתלי
ויתב גם בשעת ברכו, ועיניך רואות
היושבים בשעת קריה"ת שהן אחד מהם
לא קם ולא זע בשעת ברכה האל הטוב יכפר
בעדם.

ומפורש יוצא לנו מברבי רבינו הרמ"ע
ז"ל דאם קריה"ת היתה בגדר דבר
שבקדושה אף שאינו אלא שמיעה בעלמא
ג"כ היה צריך לעמוד בו, ואז לא היה צריך
לתת עוד טעם לדין עמידה בקריה"ת, ומה

ובעזה"י מצאתי ראייה ברורה לדברינו
מדברי הרמב"ם (פ"ח מהלכות תפילה הלכה
ד') שכ' וכן אין אומרים קדושה ולא קוראין
בתורה ומברכין לפניה ולאחריה ולא
מפטירין בנביאים אלא בעשרה, ע"כ. הרי
שהוסף הרמב"ם על לשון המשנה דגם אין
מברכין לפניה ולאחריה פחות מ', וכתב ע"ז
בכסף משנה שם דאילו בלא ברכה פשיטא
דמותן לקרות ואין מפטירין בנביא נמי היינו
בברכה עיי"ש. והיינו דאדרכה עיקר כוונת
המשנה שמחויב לקרות בתורה בעשרה הוא
על הברכה, ושפיר י"ל רע"ז חל עיקר השם
של דבר שבקדושה, וא"ש דברי המג"א
בסכרא, וגם במקור חידושו י"ל שסמך עצמו
ע"ד הרמב"ם וכ"מ וכמו שביארנו (אלא
דאכתי צ"ע מה שציין מקורו לדברי המ"ב
ורמ"ע וכמו שהערנו לעיל).

והנה לפי המשמע מפשטות דבר המג"א
וכפי שכתבנו בכיבוד שיטתו יצא לנו דבר
חידוש שלא רק בשעה שאומר דבר
שבקדושה מחויב לעמוד אלא גם בשעה
ששומע מאחר דבר שבקדושה ג"כ מחויב
לקום (ומה שיושב בקריה"ת כבר נדחקנו
בביאורו משום דקריה"ת מצד עצם הקריאה
לא היה דבר שבקדושה וכנ"ל), ולפי"ז נראה
לכאוי דה"ה בכל מקום ששומע דבר
שבקדושה מאחר אע"פ שאינו עונה בעצמו
ג"כ מחויב לקום, וממילא בענייננו בברכת
חתנים אם נימא שדינו כמו דבר שבקדושה
יצטרכו כל הציבור ששומעים לעמוד
ממקומם כמו שמשמע לכאוי מהדרכי
נועם, ואולי י"ל כן גם בדעת הט"ז וש"א
דס"ל דרק בשעת אמירת "ברכו" יש חיוב
לעמוד ולא בשעת קריה"ת ולמעלה נתקשינו
בביאור החילוק בזה, אכן להנ"ל י"ל
דקריה"ת כעצם לא היה דבשבק"ש וע"כ
א"צ לעמוד משא"כ "בברכו" הוי בעצם
דבשבק"ש ע"כ צריך לעמוד גם בשעה
שמיעת הברכו, ולעולם י"ל דגם שיטת הט"ז
היא דלא רק באמירת דבשבק"ש צריך
לעמוד אלא גם בשעה ששומע מאחר,
וממילא ה"ה בכל דוכתי כששומע

לחייב עמידה לכל השומעים מצד שמיעת דבשק"ש, וזהו סיוע לכאור' למש"כ לעיל בשם שו"ת דרכי נועם דגם השומעים ברכת חתנים מחויבים לעמוד ממקומם מחמת שמיעת דבשק"ש.

אלא דלכאור' נראה שיש לדחות הראיה מדברי הרמ"ע דוודאי גם הוא עצמו לא היה ברור האי טעמא לחייב עמידה מצד דבר שבקדושה, שהרי הביא סיוע לדבריו מרש"י בפירושו לנחמיה שמדייק קרא יתירא "והעם על עמדם" ללמדך שהעם היו עומדים, ואי ס"ד דצריך לעמוד מחמת דבר שבקדושה א"כ אמאי צריך לזה קרא יתירא תיפול מחמת החיוב הכללי שצריך לעמוד בדבשק"ש, וע"כ שהראיה מרש"י לא היתה רק שצריך לעמוד אך לא מחמת דבשק"ש, כנלע"ד.

וכן מש"כ ראה שכך נהג מהר"ם ורבים עמו, לכאור' גם זה לא היה רק ראייה על הדין ולא על הטעם, שהרי גם טעמו של מהר"ם שעמד בשעת קריה"ת אינה משום דבשק"ש אלא מחמת הקרא דבפתחו עמדו כל העם דלפי הפשט משמע עמדו בעמידה ממש, כמוש"כ בתשב"ץ קטן (סימן קפ"ב וע"ש בהגה), א"ג כמוש"כ לעיל בשם הב"ח (סימן קמ"א) שצריך להעלות על דעתו כאילו קיבלה אותה שעה מהר סיני וכו' עיי"ש, אך לא מטעם דבר שבקדושה. וע"כ שגם הרמ"ע ז"ל לא הביא רק ראייה על הדין שצריך לעמוד ממנהג מהר"ם ולא על הטעם (אם לא שנאמר דהרמ"ע ס"ל דגם טעמו של מהר"ם שעמד הוא מטעם דבשק"ש שזוה נגד הפוסקים וכנ"ל), וא"כ י"ל דבאמת לא הוה פסיקא ליה כ"כ טעם זה כיון שאין הם 'אומרים' דבשק"ש אלא רק שומעים, ולכן לא הביא ראיות רק על דין עמידה ודוק.

וע"ע בהמשך החשובה שם שכ' הרמ"ע מפאנו דכ"ז לא אמר אלא לרווחא דמילתא אבל האמת יורה דרכו דרב"ח (טוטה ל"ט). דדריש אין עמידה אלא שתיקה, פשיטא ליה עמידה גופה מדכתיב והעם על עמדם,

שהוצרך הוא ז"ל לתת טעם נוסף לדין עמידה שמא ישכח וישב גם בשעת הברכה הוא רק לדעת אלו החולקים וס"ל דקריה"ת ל"ה דבשק"ש.

והנהגה לכאור' צ"ב מש"כ הרמ"ע דקריה"ת 'אפשו' לכלול אותה עם דברים שבקדושה אלא שיש חולקים בזה, ולעיל הוכחנו ממה שצריך עשרה בקריה"ת דע"כ הטעם לזה הוא משום דהוי דבר שבקדושה, וכ"מ מהטו"א מגילה כג: וכ"כ בלבוש ריש סי' קמ"ג, וא"כ מהו שכתב הרמ"ע ז"ל בלשון דמספקא ליה אי קריה"ת הוי דבר שבקדושה, ומי הם החולקים בזה. ונראה לומר שכונתו לדברי הר"ן שהבאנו למעלה דס"ל דרק קריש קדושה וברכו ודומיהם הוי טעמם משום דבשק"ש אבל קריה"ת יש איזה טעם אחר שצריך עשרה ולא משום דבשק"ש, ולפי"ד הוצרך הרמ"ע לתת טעם חדש להיות העמידה בשעת קריאת התורה.

ולכאור' צ"ב באמת לפי"ד החולקים דקריה"ת אינה דבר שבקדושה למה באמת צריכה עשרה, ועי' בר"ן שכ' דתקנתא דרבנן היא ולא תקנו אלא בציבור וצ"ב הטעם וי"ל משום שצריך לומר 'ברכו' א"א פחות מעשרה. שו"ר דמלשון המאירי במגילה כג: משמע קצת כן, שכ' שאין הכהנים נושאים את כפיהן אלא בעשרה אף זו דבר שבקדושה היא וכן בקריה"ת שהרי צריך לומר ברכו ואין מפטירין וכו' שהרי אף המפטיר צריך לומר ברכו וכו'. והנהגה לכאור' משמע ג"כ מל' המאירי דקריה"ת אינה דבר שבקדושה מצד עצמה ומה שצריך בה עשרה הוא משום שצריך לומר ברכו ולכאור' זהו דלא כהלבוש והטו"א, ונר' דיש לדחות דמשום ברכו שצריך לומר בה נהפך גם קריה"ת גופא להיות דבר שבקדושה דליבעי עשרה, ולפי"ז י"ל דגם צריכה עמידה מצד עצם הקריאה שנהפכה לדבר שבקדושה ולא רק משום שאומר בה 'ברכו', וצ"ע.

ועכ"פ מוכח לכאור' מדברי הרמ"ע מפאנו ז"ל דלו יצויד דכו"ע היה ס"ל דקריה"ת הוי דבר שבקדושה אז היה לנו טעם מספיק

א' רוצה להחמיר ע"ע ולעמוד אינו רשאי משום דאיכא זילותא לכל ציבור היושבים ולא עוד אלא שחייב נדוי אם עשה כן בפני גדולים ממנו, ועי' פתח הרביר שהאריך בזה וכי' דכיון דאיכא מח' הפוסקים בזה ליכא יוהרא אמאן דבעי לעמוד ואפילו כל הציבור יושבים, אלא שסיים דיש למנוע מלעמוד משום שכ' מהרח"ו דמנהג הארז"ל שלא היה עומד בשעת קה"ת, וראה מה שהשיג על הפתח הרביר בשד"ח (פאת השדה סי' כ"ט), ובעיקר חידושו של הרב קול אליהו (סימן ה') שיש איסור לעמוד כשהציבור יושבים, עי' אמרי בינה (ח"א סי' י"ג אות ד'), וספר ווי העמודים (סי' ל"ו אות י') שהשיגו עליו כל אחד ונימוקו עמו ואכמ"ל יותר.

מבאר דכל המעם הנ"ל אינו לחיובא

אלא ליישב המנהג

סב) היוצא מכל הנ"ל, דיש להוכיח מכמה מקומות שאין הצבור ששומעים דבר שבקדושה מחוייבים לקום ולעמוד על רגליהם כמו שמוכח מדברי הפוסקים לגבי דין עמידה בחזרת הש"ץ שאין חיוב לעמוד מטעם דבר שבקדושה, וכן מוכח מדין 'ברכת כהנים' שלא מצינו מי שיאמר טעם לחיוב עמידת הישראלים מצד דבשבק"ש אף שדעת המאירי והטור"א ועוד פוסקים דברכת כהנים הוי דבשבק"ש (דלא כהר"ן והרשב"א), וכן אפשר להוכיח מדין קריה"ת שפסק המחבר שא"צ לעמוד בקריה"ת אף שלהרכה פוסקים הוי דבשבק"ש, ואף הרמ"א שכ' להחמיר לעמוד הוא מטעם אחר, ולכא"י יש בכל זה השגה ע"ד הרכי נועם שסובר בפשטות שכל הציבור צריך לעמוד בברכת חתנים משום דהוי דבר שבקדושה.

ואף שכתבנו לעיל דיש לדחות הראיות הנ"ל וכמו שפלפלו בכי"ז באריכות לעיל ובפרט הראי' מקריה"ת יש לדחות שהרי בדברי הרמ"ע מפאנו מבואר דיש מקום לחייב לעמוד בו מצד דבר שבקדושה, וכן

ואפקיה לאידך לדרשא, ע"כ. הרי שכ' בעצמו דכל הטעמים הנ"ל אינם עיקר אלא לרווחא דמילתא ועיקר טעם העמידה הוא משום דרבב"ח גופיה דס"ל אין עמידה אלא שתיקה ס"ל ג"כ דצריך עמידה מקרא אחרינא.

ולדבריו כיון ג"כ הפר"ח כסימן קמ"ו שכ' בביאור דעת מהר"ם דאף דבגמ' דרשו דאין עמידה אלא שתיקה אקרא דובפתחו עמדו כל העם, מ"מ הרי כתיב התם והעם על עמדם וכתיב עוד ויקומו על עמדם ויקראו בספר תורה ה' וגו' ומהתימה על הטור שכ' שאין צריך לקום משום דעמדו הוי ל' שתיקה והא איכא קראי אחריני דמוכחי ודאי שהיו קמים וכדכתיבנא ע"כ. וראה גם בפירוש האבן עזרא לנחמיה ח' אחר שהביא פירוש חז"ל דאין עמידה אלא שתיקה, הוסיף דיתכן שעמדו על רגליהם לכבוד התורה והעד ויקומו על עמדם (נחמיה ט' ג') וכן אמרו חז"ל מימי משה ועד ר"ג היו לומדים מעומד, עי"ש.

וראה עוד בהמשך התשובה להרמ"ע מפאנו שכ' ללמד זכות על המקילין ובלבד שיעמדו בשעת ברכו' כי יאמרו דהאי קרא יחירא דאיייתנא ראייה מיניה דכתיב והעם על עמדם אין פירושו לאפוקי ישיבה אלא למעוטי הילוך וכו' עי"ש שהאריך טובא להוכיח כדבריו ולפי"ז אין שום איסור לישיב בשעת קריה"ת ובלבד שלא יהיה מהלך, וקצת ראייה לזה הפירוש נ"ל מדברי הרלב"ג עה"פ (בנחמיה ח' ה') עמדו כל העם על עמדם לאו התנועעו איש ממקומו כדי שיוכלו להבין את דברי התורה, דמשמע מזה דעמידה לאו לאפוקי ישיבה אלא לאפוקי הילוך וניענוע ממקומם, ודוק.

ואף הרמ"ע הזהיר שגם הבלתי נזהרים לעמוד בקריה"ת מ"מ מחוייבים לעמוד בשעת ברכו', מנהג שלנו לישיב אף בשעת הברכו כמוש"כ בשכנה"ג וכן הארז"ל לא היה עומד אפי' בניית ברוך ה' המבורך לעולם ועד וכן עמא דבר כמובא בכף החיים, ע"ש. ועיין בשו"ת קול אליהו דאם

לעמוד מדינא לא עלתה על דעתו של בעל דרכי נועם, שהרי אנו רואים שבכל שאר מקומות כששומע דבר שבקדושה כמו חזרת הש"ץ וקריה"ת אין עליו חיוב לקום ממקומו וה"נ ליכא חיוב אלא מקור ורמו למנהג שנהגו, ומנהג ישראל תורה היא.

ובזה נתיישב לי עוד קושיה אחרת שהוקשה לי ע"ד הדרכי נועם, דלכא"ל לפי הטעם שנתן הוא לחיוב עמידה בברכת חתנים דהוי כדבר שבקדושה דצריך עשרה ובעמידה, א"כ איזה מקום יש בזה לחלק בין שעת החופה לשעת הסעודה, ועד כאן לא מצאנו בדברי הפוסקים רק טעמים שנתנו לחיוב עמידה בחופה כמו שנהגו, אבל בסעודה נהגו בכל המקומות שהציבור והמברך הכל על מקומו יבא בשלום, ולא שמענו מעולם שיהיה מנהג לקום בשעת הסעודה, ולכא"ל לפי טעם הדרכי נועם הנ"ל שהוא תלוי בדין עשרה א"כ כמו דבחופה צריך עשרה ה"נ בסעודה צריך עשרה וא"כ היה מקום לחייב לעמוד בשניהם.

אמנם להמבואר עתה שגם כוונת הדרכי נועם לא היתה רק לתת טעם למה שנהגו ולא לחייב עמידה מצד הדין נראה דא"ש הכל, דכיון שנהגו לעמוד רק בחופה ולא בסעודה לא הוצרך לתת טעם רק למה שנהגו הכל לעמוד בחופה וע"ז כ' שעמדו מפני ששמעו ענין ברכה חשובה שצריכה עשרה דהוי כדבר שבקדושה, אבל בסעודה בלא"ה לא נהגו כן. ומה שלא נהגו לעמוד בסעודה מה"ט י"ל דכיון דחיוב מדינא ליכא כמוש"כ לעיל אלא הוא רק ענין של כבוד והידור משו"ה בסעודה לא רצו להטריח המסובין, מעין משי"כ מהריק"ש דמה"ט לא הצריכו הכל לעמוד בשעת הסעודה, וכמוש"כ לעיל בביאור שיטתו גג לדעתו אינו חיוב גמור אלא טעם ומקור למנהג וע"כ במקום שיש טירחה מועטת לא נהגו כלל לקום, לא הציבור השומעים ואף לא המברך בעצמו, ודוק. (ולפ"ז יתיישב ג"כ בפשיטות מה שנתקשינו לעיל למה ישבו בברכ"א ודוק).

יש מקום לומר גם בדברי המג"א שמחויב לעמוד בברכת התורה משום דבשבק"ש וכן אפשר"ל בדעת הט"ז לגבי ברכו כמוש"כ לעיל, מ"מ כ"ז דחוק מאד כמבואר למעלה ומשמעות דברי הפוסקים לא משמע הכי, וגם הרמ"ע מפאנו י"ל שלא סמך בעיקר על טעם זה כמוש"כ הוא בעצמו, והעיקר י"ל דבשמיעת דבשבק"ש אין שום חיוב לציבור לקום ולעמוד ממקומם, ומסתבר שגם הגאון בעל דרכי נועם לא כ' כן רק ליישב המנהג ולתת לו טעם והסבר אחר שנהגו כן, דמסתבר שיש הידור לקום בשמיעת דבר שבקדושה, אבל וודאי אין בזה חיוב ע"פ דין וכמו שהוכחנו, כנלע"ד.

שו"ר בשו"ת ים הגדול (סימן ע"ב) שנשאל אם מותר לתקן שיסבו הקהל בשעת ז' ברכות והאריך שם בתשובתו בביאור כל הטעמים שצריך לעמוד בברכת חתנים, ועל טעמו של הדרכי נועם דהוי דבר שבקדושה שצריך עשרה ובעמידה כ' להעיר ע"ז דאין הכרח כ"כ להצריך עמידה בז"ב "מדינא" משום דמצינו כמה דברים שאין עומדין כו' ואין לך דבר שבקדושה יותר מברכת התורה (היינו כשי' המג"א לעיל וכמוש"כ בביאור שיטתו ע"ש) וחזרת י"ח ואפ"ה קי"ל דא"צ הקהל לעמוד וכו' (ואגב משמע מדבריו דס"ל דגם "בברכת" התורה א"צ לעמוד ולא כשי' המג"א, אף שהוא סובר דהוי דבר שבקדושה כהמג"א). וסיים שם דלדעתו גם המנהג לעמוד בז"ב היה מעיקרו לא עפ"י הדין אלא משום שתמיד יש מוזמנים רבים בחתונה ואין מקום לכולם לשבת. ולכן היו עומדים וכו' עיי"ש.

וביאור דבריו נ"ל כמוש"כ דעיקר המנהג שנהגו לעמוד אינו ע"פ דין אלא שהורגלו לכן מחמת המציאות שהיה מוזמנים רבים ולא היה להם מקום לשבת, אלא שאתר שכבר נהגו כך, יש מקום לתת ג"כ טעם ומקור למנהג שנהגו לקיים ענין קימה והידור לכבוד המברך שאומר דבר שבקדושה, אבל וודאי לחייב מחמת כן

פירוש חדש בדברי הדרכי נועם

סג) והנה כל הפירוש הנ"ל בדרכי נועם הוא לפי מה שהבנתי מדברי האחרונים ים הגדול (סי' ע"ב) וביצע אומר (ח"ו אהע"ז סימן ח') שהקשה ג"כ על הדרכי נועם מקריה"ת וחזרת הש"ץ דחזינן דהציבור א"צ לעמוד ע"ש.

אמנם עיינתי בגוף דברי בעל דרכי נועם וראיתי כוונה אחרת בדבריו שלא נתכוון כלל לתת טעם לכל ציבור העומדים שם בחופה למה יצטרכו לעמוד אלא רק על המברך גרידא, ולפ"ז לא קשה כלל כל הקושיות שהקשו האחרונים הנ"ל על דבריו, דגם הוא לא הצריך את הציבור לעמוד מטעם זה אלא רק את המברך בעצמו. והתימה על האחרונים שלא דקדקו בדבריו והשיגו עליו בחינם.

דהנה יעויין שם בתשובה שהאריך באיזה ברכות יש חיוב למברך לאומרם בעמידה ואיזה אפשר לאומרם גם בישיבה, וע"ז הביא מדברי הרמ"ע מפאנו ז"ל בתשובותיו (סי' ק"ב) שכי' דיש לנו חבילות גדולות של מצוות שנהגו לברך מעומד כמו ברכת ארוסין ונשואין וכו' וע"ז כ' בדרכי נועם דנראה לו הטעם שצריך לעמוד המברך בברכת נשואין משום דהוי כמו דבר שבקדושה, אבל לעולם על כל ציבור השומעים שהם לא אומרים כלל הדבר שבקדושה לא עלתה על דעתו כלל להצריכם לעמוד, וממילא פשוט דלק"מ מקריה"ת וחזרת הש"ץ דאה"נ זה שקורא בתורה והחזן העובר לפני התיבה בוודאי מחויב לעמוד משום דבר שבקדושה וה"נ זה שמברך ברכת חתנים צריך לעמוד מה"ט, וא"ש הכל.

ובאמת שמוכח כן בדברי הדרכי נועם ממה שהביא שם טעמו של המהריק"ש שצריך לעמוד בברכת חתנים (ומובא לעיל בראש המאמר) והקשה ע"ז למה הוצרך המהריק"ש לתת טעם מיוחד לחיוב עמידה בברכת חתנים תיפ"ל דכל ברכת המצוות

בעמידה, עיי"ש. ואי ס"ד דמיירי על כל ציבור הנאספים א"כ אין כאן שום קושיה דבעלמא א"צ עמידה רק זה שמברך הברכה, וכאן בברכת חתנים צריך עמידה של כל ציבור המשתתפים, וע"כ דס"ל דכוונת המהריק"ש הוא לתת טעם על המברך עצמו, וכן כתבנו לעיל להוכיח מדבריו של הדרכי נועם בכיבור דברי המהריק"ש, וממילא מסתבר ג"כ שמה שכתב בעצמו טעם אחר לחיוב העמידה משום דבר שבקדושה גם זה לא נאמר רק על המברך בעצמו.

אכן ביצע אומר שסבר שכוונת הדרכי נועם הוא לתת טעם לכל ציבור הנאספים שם שיתחייבו לעמוד י"ל משום שראה שהביא ע"ז דברי המהריק"ש, והוא הבין ג"כ כוונת המהריק"ש דקאי על כל הקהל שמשתתפים שם שצריכים לעמוד כמו שהבאנו לעיל בשמו בראש המאמר. אמנם שם דחינו זה וכתבנו דכוונת המהריק"ש הוא רק על המברך וכן מוכח באמת בדברי הדרכי נועם שהבין כוונת המהריק"ש על המברך גרידא, וממילא שוב י"ל דגם טעם הדרכי נועם לא נאמר רק על המברך ולא על ציבור המשתתפים, וע"ע בתוך דברי התשובה של הים הגדול הנ"ל שכי' ג"כ דלטעמו של מהריק"ש י"ל דאין חיוב לעמוד אלא החתן והכלה והמברך אבל הקהל י"ל דל"צ לעמוד, יעוי"ש טעמו (ואגב מש"כ דגם החתן והכלה צריכים לעמוד לטעם המהריק"ש שצ"ע ואנו צדדנו לעיל דרק המברך בעצמו יצטרך לעמוד לדעתו), אכן בדעת הדרכי נועם נראה שהבין דקאי על כל הציבור ולכן דחה דבריו כנוצר לעיל, ואולי גם לדבריו יש לפרש כן ככוונת בעל דרכי נועם גופיה, וילע"ע דזק.

והנה גם לפי פירוש זה דכל הכוונה לא היתה רק לגבי המברך עצמו שצריך לעמוד מצד דבר שבקדושה, עדיין צריך להבין מה שנתקשינו לעיל למה בסעודה לא נהגו שהמברך יעמוד, וצ"ל כמוש"כ לעיל דכוונת הדרכי נועם לא היתה לחיוב גמור מצד הדין

אלא ליישב המנהג שנהגו ובסעודה לא נהגו לקום מפני הטורה. ולפמשי"כ דלאו חיוב גמור הוא אלא לתת טעם למנהג שנהגו יתיישב ג"כ קצת מה שנתקשינו בראש דברינו על הדרכי נועם דלכאוי "ברכת חתנים" לא הוי דבר שבקדושה, דהטעם שצריך עשרה לא נתבאר בגמ' מצד

ונקדשתי' אלא בגמ' כתובות דף ז: למדו זה מקראי, ולהנ"ל א"ש דאה"נ לא הוי דבר שבקדושה, אלא מפני דהוי ברכה חשובה שיש לברך אותה במקהלות, ממילא שפיר יש לתת טעם למנהג שנהגו לעמוד בחופה מצד חשיבות הברכה דומיא דדבר שבקדושה, ודוק.

זאת תורת העולה

הנה זכינו בס"ד לברר ב' טעמים שנתנו הפוסקים לדין עמידה בברכת חתנים, א. טעמו של המהריק"ש דכיון דמכלל שבע ברכות יש ג"כ ברכת 'אשר ברא' שהיא ברכה לכללות ישראל יש לדמותו לברכת הר גריזים וברכת כהנים דבעמידה. ב. טעמו של הדרכי נועם, דכיון דברכת חתנים צריכה עשרה הוי כדבר שבקדושה דבעמידה. והארכנו הרבה בביאור השיטות הנ"ל ובדברי האחרונים מש"כ ע"ז וגם לרבות כל העניינים המסתעפים ויוצאים מזה בדין ובסברא. ונתבאר שכפי הנראה ב' הטעמים האלו לא נאמרו רק לחיוב עמידה של המברך ולא של כל ציבור הנמצאים, וגם למה לא נהגו לעמוד רק בחופה ולא בסעודה. והוכחנו עוד בס"ד דב' טעמים אלו אין בהם כרי לחייב עמידה אלא רק ליישב המנהג שנהגו לעמוד בחופה. אמנם מצאנו עוד ב' טעמים עיקריים שכתבום הפוסקים שבהם "מפורש" שיש חיוב לכל הציבור לעמוד מצד הדין, ויש לדון הרבה בדבריהם ובכל מה שמסתעף מהם וגם ללמד זכות על המקילין, ועל כך בעזה"י במאמר הבא.

★ ★ ★

הרב ראובן חיים שמעון הלוי שפיינבערג

בירור השימות בענין לחמניות מזונות (ב)

(י) דעת הגאון בעל "מנחת יצחק":

הנה אע"פ דמכל האמור לעיל יוצא דאנן היוצאין "כיד רמ"א" אין לברך מזונות אלא אם נרגש הטעם יותר מטעם העיסה ודומה למה שקורין אצלינו קעיי"ק, מ"מ יש שסמכו על דברי המנחת יצחק בשו"ת חלק ט' סימן י"ז שכתב שאכן סמכו על המהרש"ק והדע"ת הנ"ל וז"ל שם "הנה באתרא הדין נהגו הנחתומים לאפות לחם מזונות בצורה זו, מכניסים כמות מים וכנגדם מי פירות בשוה וע"י צירוף ביצים סוכר ושמן נעשים המים המיעוט והנה אף שאין טעם התערובת המי פירות ניכר בעיסה, וטעם הלחם כמעט שוה ללחם רגיל "סמכו" לברך עליו במ"מ על סמך מש"כ המהרש"ק בס' החיים (סימן קס"ח ס"ז) והמהרש"ם בדע"ת (שם) דבכה"ג ברכתו במ"מ וכו" עכ"ל (ועיי"ש מה שדן באריכות אם נעשה מקאנצטרעייט ויתבאר לקמן באריכות) הרי לנו סמך להנהיגין כן, מ"מ עדיין יש לבאר איך יתפרש ע"ז דברי הרמ"א והטו"ז וכן דעת המ"ב ועוד האחרונים שהבאנו לעיל, הנה לכאורה משמע מזה מכיון שישד דבריו על המהרש"ק ג"כ ומשמע משם לכאורה שסומך על דעת המחבר (ועיין לעיל מה שהבאנו בשם הניץ מובא בא"ר) דלא כהרמ"א כמו שביארנו לעיל ולכאורה גם הדע"ת יתפרש כן כנ"ל מ"מ קשה לומר כן דמהיכי תיתי שלא נחוש כשיטה המובא ברמ"א ובפרט שסיים "דכן נוהגין", ואולי יש לומר דסובר דגם דברי הרמ"א יש לפרש כשיטת המהרש"ם והיינו דגם הרמ"א דיבר רק כשאין בו רוב ואז צריך עיקר טעם הפירות כנ"ל אבל אם יש רוב מי פירות גם הרמ"א מודה דינו כפהכ"כ אפי' לא נרגש טעם פירות, (ולפי זה י"ל דגם המהרש"ם כתב דינו גם לשיטת הרמ"א (אע"פ שעיקר ראיותיו מהב"י יש ליישב בדוחק וגם ניחא

יותר לפי"ז משום שהמהרש"ם כתב דבריו אליבא דהילכתא וצ"ע) אבל מ"מ צ"ע איך יפרנס דברי הטו"ז בס"ק ז' שהבאנו לעיל שמבואר בהד' שחזק מזה שיש רוב עדיין צריך עיקר טעם ממש וכן שאר האחרונים השל"ה בכלל ב' וכן בספר ברה"ב הנ"ל ובשו"ת תפארת שמואל הנ"ל ועוד מהאחרונים, (וגם זה דלא כדברי המ"ב שהבאנו לעיל וכנראה שגם הרגיש בוה שכתב "שסמכו העולם וכו'") וצ"ע.

ובכלל דברים אלו צריכים עיון, דמפשטות לשון התשובה שם (במנח"י) מבואר דסתם מיין פירות (דהיינו עפעל דזאס וכדומ') שנעשה מסחיטת הפירות מהני, וע"ז יש לתמוה מאוד דהלא הדע"ת בעצמו בקטע שלאחר זה כתב ע"ז וז"ל "ואם נילוש במשקה מהפירות עצמן ע"י סחיטה י"ל דהוי זיעה בעלמא כמ"ש לקמן סי' רי"ב עכ"ל, א"כ מבואר דאפי' לדע"ת לא מהני מה שמכניסים עפעל דזאס וכדומ', וע"כ צ"ל דכוונת הדע"ת למי פירות היינו למים שנתבשלו בו פירות ונכנס בהם הטעם היטיב, דרך מיני מי פירות כאלו מהני שנוכל לומר שנילוש "במי פירות ממש" וכמו שמשמע קצת שכתב בסוף דבריו וז' "ומ"מ בעיני שהמי פירות עצמן יהי משונים במראה וטעם ואין להקל במי אורז וכו'" עכ"ל, ודו"ק. [לכאורה הסברה צ"ל כמו שכתב הרא"ש במס' ברכות פ"ו סימן י"ח דטעם פירות ע"י בישול נכנס יותר מסחיטה, ועיי"ש בנחל"ד מה שהקשה ע"ז]. [וסברה זו צ"ב ואולי י"ל לפי מה שנתבאר לעיל בסעיף (ט) דאף לדעת המהרש"ם צריך "רוב" משום שצריכים "היכר חשוב" יש לפרש כאן ג"כ כעין זה, דמכיון שמי הפירות היוצאים ע"י סחיטה הוי "זיעה בעלמא" ואין לו שם מי פירות אינו חשוב כ"כ לשנות מציאות הפת לפהב"כ, [ובפרט שלא נרגש

סחיטה, להקל כשלא נרגש טעם הפירות, (ואפי' לדעת המהרש"ק לא מבואר זה בהד' וכל המדובר שם מיירי כעין מי שריית צמוקין עיי"ש כי נלאתי להאריך) וא"כ קשה טובא איך הקיל גם במיץ פירות שנעשו ע"י סחיטה וצ"ע, שוב נתעוררתי ע"י ת"ח אחד ליישב דברי הגאון ז"ל שאע"ג דלדעת הדע"ת שמה שיוצא ע"י סחיטה הוא זיעה בעלמא מ"מ בענין זה לא פסק כמו הדע"ת, ורק הביא הדע"ת לענין זה דאזלינן בחר רוב וצ"ע מהיכי תיתי זה. ועוד י"ל רכיום המי פירות אינם יוצאים ע"י סחיטה אלא ע"י ריסוק היטיב הדק ואח"כ מסננין היטיב השמרים והפסולת ואולי בכה"ג יש לרוץ שגם לדעת המהרש"ם הוא עליו שם מי פירות (עיין טו"ז סימן ר"ב ס"ק ד') ויש לעיין בזה.

(יא) מי פירות שנעשו מקאנצטרע"ם:

ויש להעיר דאע"ג שכתבנו לעיל דיש נוהגין לברך במ"מ (כשיש רוב מי פירות אף אם לא נרגש הטעם) על סמך המנח"י הנ"ל מ"מ יש לדעת דבריו אמורים רק שיש רוב מי פירות "טבעי" 100% בלי קאנצטרע"ט (דהיינו לאפוקי שהמוכר כבר הכניס בו מים כמו שיתבאר בסמוך) דבכה"ג כתב המנח"י בהדיא דאין להתיר כמו שנעתיק דבריו (שם) וז"ל שם "לאחרונה נתברר שהמי פירות שהשתמשו בו עד השתא עובר תהליך שבו עושים ריכוז מהמי פירות ולפני שמכניסים אותו לבקבוקים מוסיפים מים עד שמגיע לכמות שהיה קודם הריכוז לפי חוק הממשלה מותר לכתוב שזה 100% מי פירות וכו'" ועיי"ש שמסיק להלכה כן דאין להתיר בכה"ג עיי"ש כל התשובה, וכן משמע ג"כ בסו"ד המהרש"ם בדע"ת שם לגבי מי אורז ומכל הני הפוסקים שנביא לקמן באות (יב) שהחמירו במי טיי"א ע"כ ה"ה למי קאנצטרע"ט וכ"ש הוא ודו"ק, עיין לקמן שם באות (יב) מה שכתבנו ותבין כאן.

הטעם] אע"פ שאין הדרך לעשות כך פת, וכמו שבארנו לעיל לענין הנותן בעיסה מעט מי פירות ועדיין צ"ע], ואין להקשות דהמחבר כתב בהד' דגם "דבש" הוא מי פירות אע"ג דבגמ' (ברכות לח.) דהוי זיעה בעלמא דהמחבר מדבר כשנרגש הטעם ופשוט, ועוד קשה, הלא מציין שם בתשובה ג"כ לדברי המהרש"ק בספר החיים, ומשמע מדבריו דהבין דבין המהרש"ק ובין הדע"ת התבאר בסגנון אחד, אמנם המעיין בדברי המהרש"ק יראה דלכאורה שדעת המהרש"ק אינם מכוונים לדברי המהרש"ם, דהיינו אחר שמצדד (לדעת המחבר) שרוב פירות מהני לקבוע העיסה לפהכ"כ מצדד דאולי רק מי פירות ממש בעינן, אבל מים שנתבשל בו מי פירות י"ל דהוי בכלל פת, וז"ל שם "אבל כאן לענין פהכ"כ בעינן דוקא מי פירות וכל דלא הוא מי פירות ממש (כוונתו לפירות שנתבשלו במים כמו שנתבאר שם לעיל מיניה) הוא בכלל פת, עיי"ש באריכות, אמנם אעפ"כ, מבואר שם דמי ושריית צמוקין מודי דדינו כמו פירות ממש. כמו שמחלק שם שע"י תסיסה נשתנה המים ממש ליין וכמו שנתבאר לקמן באריכות, ובכלל יש לעיין מה הגדר של הדע"ת של "שהמי פירות יהי משונים בטעם ובמראה" דהא אפי' המקילים ביותר כמו בשו"ת הרי בשמים (מהרו"ב סימן כה) כתב דעל מי אורז אין לחשוב למי פירות עד שנעשו עבים ועיין עוד באורחות חיים (לספינקא) שיטת הפוסקים המקילים בזה. ומשמע דלד"ה יש להחמיר במי שריית ובישול פירות חוץ ממים שריית צמוקין, או שכר שעורים או רבש הנקרא מע"ד שבהם המים בעצמם נשתנו מבריייתן להיות כהפירות ממש וכמו שכתב המג"א בסימן תס"ב סק"ו (בהלכות פסח) עיי"ש, ולקמן סעיף (יב) נבאר שמסתבר לומר דגם הדע"ת התכוין רק למי שריית צמוקין או מע"ד וכדומה, ולקמן (יב) יתבאר זה באריכות.

עכ"פ עדיין לא מצאנו סמך להקל בדברי כל אלו הפוסקים למיץ פירות שנעשו ע"י

מיץ קאנצעטרעייט ותערובת מים, ונימוקם הוא שאותו כמות מים שהוציאו על ידי בישול כשעשו את הריכוז מחזירים אותו כמות של מים אבל ע"פ אמת זה 20% ריכוז מי פירות ותוספת של 80% מים, (וכן העיר בעל המנח"י שם בסימן י"ז), ולכן יש להשתמש רק עם מיץ פירות שנכתב עליו 100% NOT FROM CONCENTRATE לאלו שסומכים על המנח"י הנ"ל.

עיסה שנלוש במשקה של עלי

טי"א:

[השאלה הוא ג"כ לאלו שסומכים על הדע"ת הנ"ל אע"פ שלא נרגש הטעם, סומכים לברך עליו במ"מ על סמך שנותנים לתוך העיסה "רוב" מים שנבשלו בעלי טיי"א ואח"כ מוכרים אותו בתורת "מזונות"].

הנה כרי לברר נידון זה של מי בישול עלי טיי"א, מן הראוי להקדים תחילה ולדעת לאיזה מין "מי פירות" התכוון הדע"ת שם, הנה אנו מוצאין בפוסקים ג' סוגים של מי פירות, ולזה נקדים בקיצור ב' מקומות בשו"ע שדנו הפוסקים בביאור הגדר של המי פירות דהיינו פירות שנבשלו במים [וכעת נדלג על ענין סחיטת מי פירות שכבר נתבאר לעיל דאף לדעת הדע"ת אין להקל בזה ורק המנח"י הקיל בזה ואולי י"ל כן גם לדעת המהרש"ק כמו שנתבאר לעיל באות (ט)].

[א] בשו"ע אורח חיים סימן ר"ה נתבאר דמים שנבשלו בו פירות או ידקות ונכנס במים טעם חזק של פירות שמברכין עליו ברכת הפרי דהיינו אם דרכן לבשלם במים מברך עליהם ברכת הפרי משא"כ בסחיטת הפירות [וכמו שנתבאר שם בראשונים הטעם או רכיזן שהודך לבשלם במים לא יצא הטעם (שיוצא מהפרי) מתורת מאכל (רשב"א), או שטעם פירות נכנס יותר במים ע"י בישול מסחיטה (רא"ש), עיי"ש בשו"ע ובנו"כ באריכות].

ולפי מה שנתבאר לעיל באות (ט) בפירוש שיטת הדע"ת, (שעל זה סמך המנח"י להקל) יתבאר הרברים היטיב דכיון שלא נרגש הטעם ע"כ צריכים אנו לומר הטעם שהפסיד חשיבותו של פת משום דאין הדרך לעשות כן פת, ובוודאי לא כל דבר יכול לשנות הפת לפהב"כ משום דאין הדרך לעשות כן כמו שכתבנו שם דכי אם יתן בעיסה מעט חתיכות פירות או ירקות או קצת אבק תבלין לתוך העיסה שאין דרך העולם לעשות כך, או לענינו אם אחר שלש עיסה רק עם מים, יתן לבטוף כמה טיפות מהריכוז הזה של המיץ האם נאמר שקיבל עיי"ו שם פת הבאה בכיסנין בוודאי לא, א"כ ה"ה למי קאנצעטרעייט שנעשה מרוב מים ומיעוט ריכוז, ומאי שנה זה מזה, והטעם כמו שנתבאר לעיל שצריך שינוי "היכר גדול" לשנותו מסתם עשיית פת ופשוט, נמצא לפי"ז אלו בתי מאפי' שמשתמשים עם קאנצעטרעייט אין להם על מה שיסמוכו, ודינם כפת גמור שאין לברך עליהם מזונות לכו"ע! וא"כ יש לתמוה על מה סמכו בכמה מקומות להשתמש עם מיץ קאנצעטרעייט לעשות אלו "המזונות ברויט".

אמנם אם התערובת של המי פירות גרמו שנשחנה הטעם בעיסה לגמרי כמו ספאנד"ש קעיי"ק וכדו', (דהיינו שעכשיו ניכר טעם המי פירות יותר מטעם העיסה) היה נראה דבכה"ג יכול לברך במ"מ אף אם אלו המי פירות נעשו מקאנצעטרעייט דמכיוון שלמעשה נרגש טעם פירות, מאי איפכת לי איך בא לכאן הטעם ונ' דבכה"ג גם המנח"י מודה לזה ולא ריבר אלא כשלא נרגש הטעם, וכן מצאתי בספר פתחי הלכה (במכתבים סימן י"א) שכתב כן בפשיטות עיי"ש, [וח"א העיר דאולי לפי דרך הב' שכתבנו לעיל בדברי השיעה"ר כמו שנתבאר באות ז' יש להסתפק בזה אולי צריך מי פירות ממש, וילע"ע בזה].

הערה: ויש להעיר דלפי חוק הממשלה מותר להם למוכרים לכתוב על הבקבוקים שהמיץ הוא 100% מי פירות אף שנעשה עם

אע"פ שעושה שינוי גדול בעצם המים מ"מ י"ל דאינו מהפך המים למציאות אחר לגמרי.

ג) סתם בישול מי פירות: שנכנס טעם חזק במים ומ"מ אין הבישול מהפך המים כמו הפרי כמו שכר או מי דבש ובכ"ג לכו"ע דינם כמי פירות עם מים לגבי הדין של חימוץ, אמנם לגבי ברכה יכול לברך ברכת הפרי כיון שנגרש הטעם, והטעם הוא העיקר לגבי המים לענין זה.

וכאן הבן שואל מה הדין בנידון דידן, שנחבאר לעיל מדברי הדע"ת שהמי פירות שנותנים לתוך העיסה צריך להיות מים שנתבשלו בו פירות, לאיזה מין נתכוון הדע"ת, דמחד גיסא יש לומר כיון שלגבי ברכה מברכין על המים ברכת הפרי סגי שיקרא בשם מי פירות ה"ה לגבי הדין של פהב"כ, ולפי"ז סגי בזה רק התנאי של "נחיתת טעם במים" כמו לגבי ברכה, (עיין תשורת שי ח"ב סימן קי"ד) אמנם מאידך גיסא י"ל דאינם תלוין זכ"ז דאע"ג לגבי ברכה מברכין עליו ברכת הפרי שאני ברכת הנהנין דבהנאה תלי מילתא, וא"צ שיהפכו המים לפרי ממש אבל בנידון דידן שצריכים רוב מי פירות ממש כדי שיהא נחשב ל"היכר גדול" מסתם עשיית פת (עיין לעיל אות יא) לא סגי בהכי (ועיין בספר ברכת הנהנין דף פא. שכתב חילוק זה בשם הגה"ת השל"ה עיי"ש), ונעייין שוב בלשון הדע"ת אולי נוכל לפשוט האסתפקתא הנ"ל ח"ל שם בסו"ד "אבל מ"מ בעינן שהמי פירות בעצמן יהי משונים" "במראה וטעם" וכי הרי לנו שכתב בהדיא דלא דמי לדין ברכה דסגי אם הפרי "נותן טעם" אלא צריך "מראה" ג"כ, ולכאורה לפי"ז היה מקום לומר בדין זה שאנו עוסקים בפרק זה דהיינו "מי בישול עלי טיי"א" אם בישלו כ"כ עד שנכנס טעם חזק וגם נשתנה המראה המים למראה אחר כעין בריו"ן היה די בזה שיחול עליו שם מי פירות אמנם דבר זה צריך ביאור, דכבר נתבאר לעיל דבכ"ג פשוט שהמים בעצמם לא נשתנו לגבי הדין של חימוץ, ושם פשוט

[כ] וכן אנו מוצאים שהפוסקים הזכירו בישול מי פירות בנידון אחר, והוא בהלכות פסח סימן תס"ב לענין מי פירות שנותנים בעיסה דקיי"ל התם דעיסה שנלוושה רק במי פירות (וכאן הכוונה לסחיטת מי פירות, ובישול יתבאר בסמוך) אינו מחמיץ אמנם כ"ז כשלא נתערב בהם שום מים אבל מי פירות שנתערבו בהם מים אפי' כל שהוא הרי הם מחמיצים ולא עוד אלא שממהרים להחמיץ בעיסה יותר ממים, ומטעם זה נתבאר שם בפוסקים עיין במג"א שם סק"ו ובמ"ב סק"י ובשועה"ר סעיף י"ג דסתם מי פירות שנתבשלו בו אע"פ שלענין ברכה היו מברכין עליו ברכת הפרי מ"מ לענין חימוץ אין כחם חזק להיות דינם כפירות ממש לכן דינם כמי פירות מעורב עם מים, אמנם לגבי יין צמוקין דהיינו צמוקין ששרו במים [כמו שיבאר לקמן באות (ג) אופן עשייתם] כתבו הפוסקים דאע"פ ששרו במים דינם כפירות ממש כי טבע הצמוקין להפך המים ע"י השרי' והתסיסה להיות המים עצמן כיון [כן כתב שם במג"א סק"ו בשם המבי"ט ואע"פ שהחכם צבי בסימן קא חולק ע"ז מ"מ הסכימו הפוסקים כרעת המבי"ט והמהרי"ט עיי"ש במ"ב ובשועה"ר], ויעוין שם עוד דהמגי"א הסתפק אם גם לשכר או מי דבש שקורין מע"ד וכדו' שג"כ הטבע שדברים אלו עושים (ע"י התסיסה) שינוי בעצם המים אם כוחם חזק להפך המים לפרי להיות כפרי ממש כצמוקין או אין כוחם חזק כ"כ להפך המים כמו צמוקין עיי"ש במ"ב סק"ג באריכות.

היוצא מכל הנ"ל שמצאנו ג' דרגות של חזק הפרי להפך המים כמו הפרי,

א) יין צמוקין: שכוח הצמוקין חזק מאוד ומהפך המים ליין ממש.

ב) שכר או מי דבש: או י"ש וכדו' שע"י התסיסה נעשו שינוי גדול במים ונסתפקו הפוסקים (המג"א בס' תס"ב לגבי הדין של חימוץ) אם יש לדמותן ליין של צמוקין או לא דהיינו, דאולי אינו דומה ליין צמוקין שהמים נעשו יין ממש, משא"כ בשכר וכדו'

לגמרי כיון ממש כמו שהתחלנו דברינו בסוג א', אלא סגי שנעשה שינוי במים כמו שזכר שעורים ואף שהח"צ חולק בנסכים ולגבי חימוץ, מ"מ מודה לקידוש ולפהכ"כ אבל מ"מ צריך שיהא נעשה שינוי במים כמו שזכר נמצא לפי"ו הגדר של "מראה" שכתב לנו הדע"ת היינו שזה סימן שנעשה שינוי חזק במים כמו יין צמוקין ושכר ולא שזה "סיבה" אלא "סימן" שנעשה שינוי במים ודו"ק, ועכשיו נפשט לנו ה"גדר" שהסתפקנו לעיל דרזקא מין מי פירות שהבישול או השרי"י עשו שינוי חזק לשנות קצת המציאות של כמו שכר ויין צמוקין והוא הסוג השני שזכרנו לעיל והבן, הרי לנו בע"ה ביאור הגדרת מי פירות מה שכתב הדע"ת "אבל מ"מ בעינין שהמי פירות "עצמן" יהיו משונים במראה וטעם" והמעין במהרהש"ק שציין הדע"ת בעצמו שם יראה ממש כדברינו שמחלק בין סתם בישול לא פירות ולא מהני לפהכ"כ לין צמוקין ומי דבש דמהני עיי"ש שכתב (בסו"ד) דלא דמי למי שלקי וז"ל "דיין צמוקין ע"י חסיסה נשתנה לגמרי ונחשב כיון ממש" יעו"ש.

ולפי"ו נראה במי טיי"א שנתבשלו אף שנחנו בו טעם ומראה גם לדברי הדע"ת אין להקל כיון שהמראה לא עשה שינוי במים, וכמו שביאר זאת בשו"ת תפארת שמואל נ"ב לגבי שאלה זה (כמו שנביא לקמ') וז"ל "משא"כ בתוך מי בישול עשבי הטיי"א דאף שנקלט בתוך המים טעם רב מעשבי הטיי"א מ"מ לא הגיע לגדר זה של יין צמוקין והוא רחוק ממנו טובא כאשר יעיד ע"ז החוש"ש עכ"ל, ולקמן כתב שם טעם הדבר וז"ל "דגוף עצם המים לא נשתנו וכו'" ועיין מה שבארנו לעיל באות (יא) בענין מי קאנצטרעריי"ט למה לא מהני עיי"ו יתבאר לך דבר זה היטיב עיי"ש ודו"ק, מ"מ עדיין צ"ע לשון הדע"ת שסתם את דבריו ולא ביאר בדבריו כל זה, [מ"מ נראה דאף אם ירצה בעל דין לחלוק לומר שלא התכווין לזה, אעפ"כ אין להקל בזה וכמו שנביא

שאין מועיל "מראה", א"כ מה יוסיף לענינו שנעשה שינוי מראה כיון שעדיין שם מים על משקין זה וכנראה שהדע"ת הרגיש שדבר זה עדיין צריך ביאור ולכן סיוס דבריו בזה הלשון "ועיין יד מאיר כט ובפרט בשו"ת תפ"י הנ"ל ותבין" עכ"ל וניחוי אנן מה כתב שם...

וז"ל שם בשו"ת תפארת יוסף [מובא ברע"ת, ובאורחות חיים (ספינקא)] תשובה יד "על דבר שאלתו עישה שנילושה" בשכר שעורים" או "ביין צמוקין" אם אין צריך לברך המוציא וג' ברכות רק במ"מ מעין ג' או שצריך לברך המוציא [משמע שכל העיסה היה נילוש רק במשקין אלו בלי תערובת שום מים] וכו' והשבתי אותו תיכף דברור בעיני דא"צ לברך המוציא לאחר דקיי"ל דמיא דכולהו שלקי כשלקי דמי וכו' אף כי וכו' וגם מבואר בפמ"ג כתב שם סי' תט"ו דרוטב מחמיץ אף שנתבשל בבשר הרי דלא מחשבינן כמי פירות ע"י שקיבל טעם בשר די"ל דזה רק ביש לו מראה כמראה מים כמו רוטב וכו' אבל באין לו מראה מים ונשתנה לגמרי למראה מים כמו שכר דנשתנה לגמרי ע"י הבישול בשעורים או תשיב לגמרי כמו פירות וכו' ודומה לחלב דמותר אף דהחלב נעשה מדם נעכר ונעשה חלב והוא ג"כ דנשתנה לגמרי למראה חלב" וכו' עכ"ל, ע"כ לענינו, הרי לנו טעם הדבר למה צריך "מראה" ולא סגי "בטעם" כמו מי דשלקי משום שלענין פהכ"כ צריכים שהמים בעצמן ישתנו למציאות אחר כמו דם לחלב וזה נעשו בשכר שעורים וביין צמוקין שבוה סוכב כל התשובה, ולפי"ו נתבאר לנו הגדר של המי פירות דהיינו כעין שכר והוא סוג הב' (דרך האמצעי) שזכרנו לעיל, אמנם בסוף התשובה שם צ"ב הלשון שכתב דגם לדעת החכם צבי דינו כיון לענין קידוש ולפהכ"כ וכמו שמפרש שם וז"ל "דלענין זה לא בעי שישתנה המים" וכו' ולכאורה לפי"ו משמע במושכל ראשון כסוג הג', ונראה להשוות דבריו דכוונתו שאין צריך שהמים ישתנה

(העליר) [נרפס תרס"ו לפ"ק] בסימן ד' וז"ל שם "הנה ברדאי זה פשוט וברור שקיבלעך הללו (שנילוש במי טיי"א) אין דינן כפהב"כ וחשובים כלחם גמור" עכ"ל, ומעתה יש לתמוה על מה סמכו אלו הבתי מאפה שעושים "המזונות ברויט" במי עלה טיי"א, שזה נגד כל הני פוסקים, ולא מצאנו בשום פוסק שהתיר בזה רצ"ע.

(יד) מי שריית או בישול צמוקים:

הנה יש נוהגין שעושין פירות עם תערובת של יין צמוקין במקום מי פירות דהיינו ששורין הצמוקין במים או שמבשלין אותן במים, ונותנים אח"כ מזה "רוב" בעיסה ושוב סומכין על המנח"י ו"הדע"ת הג"ל, דהיינו אף שאין נרגש הטעם מוכרין אותו בתורת "מזונות", הנה כבר נתבאר לעיל באות (יב) באריכות דאף לרעת המקילין, הלא הם הרע"ת והמנח"י, שהקילו ברוב מי פירות מ"מ צריך שהמים בעצמם ישתנו "במראה ובטעם", וכמו שנתבאר שם דהכוונה שהמים בעצמם נשתנו למציאות אחר לגמרי וכמו שהבאנו דברי המהרש"ק שמחלק בין סתם בישול מי פירות ליין צמוקין, וז"ל "שביין צמוקין ע"י תסיסה נשתנה לגמרי ונחשב כיון ממש" עכ"ל וגם במנח"י שם כתב כעין זה לחלק בין מי קאנצטרע"ט ליין צמוקין שביין צמוקין נתהפכו המים ליין ממש.

ולזה יש להקדים ולבאר אופן עשיית יין צמוקין, וגם יש לרעת מאימתי חל על המים שם יין, ולזה יש להקדים דשאלה זו נוגע לכמה דינים ונפרט כמה מהם,

א. ברכה: דהיינו מאימתי מקבל עליו שם יין לברך עליו בפה"ג וה"ה לקדש עליו ולהבדלה וכו',

ב. נסכים: לענין ניטוך המזבח שהיה ביין, מאימתי נעשה הוכשר למזבח.

ג. חימוץ: וכמו שנתבאר לעיל (אות יב) דיין צמוקין אינם מחמיצין מטעם שהמים נתהפך ליין, יש לרעת מאימתי נתהפך ליין.

לקמן מכמה אחרונים שכתבו בהרי"ב בוודאות דעיסה הנילושה במי טיי"א דינו כפת גמור, וא"כ כל זמן שלא מצאנו בהרי"ב מי שהתיר אין לנו להקל בזה ואין ספק מוציא מידי ודאי'.

וכן הסכימו כמה אחרונים לדינא, וכן הסיק בספר תשורת שי ח"ב סי' קי"ד שעיסה שנילושה במי טיי"א דינו כפת גמור, (הובא בספר ברכת הנהנין עיי"ש שהאר"י בזה) וכן משמע מכל הני פוסקים שמציין שם בדע"ת, ובאורחות חיים (ספינקא) סימן קס"ח שהקילו רק במיני משקין שדומין ליין צמוקין כמו שכר ומע"ד וכדו' עיי"ש, וכן כתב בשו"ת תפארת שמואל סימן נ"ב וז"ל לבסוף התשובה "סוף דבר כל אנשי לבב שמעו לי, וחלילה לאכול אותן קיבלעך הנילושים ברוטב של בשר או במי בישול הטיי"א וכו' רק יאכלו אותם בתוך הסעודה דוקא ואי איישר חילי הייתי מצוה להכריז בפומבי לבטל שלא לאפות כלל מיני קיבלעך האלו ולהסיר המכשלה מישאל, כי הרבה נכשלים יש מהם מחסרון ידיעה ולא כו"ע דינא גמירי ואפי' קצת לומדי תורה אין בקיאים בטיב דיני ברכות הנהנין וחושבים אותם לפת הבאה בכיסנין וכו' ופוק חזי דברי הרב ארץ חמדה באזהרותיו כראש הספר על ענין פהב"כ שאוכלים מהם יותר מג' או ד' ביצים וכו' וז"ל "בוא וראה יידי אחי כמה רעות אתה עושה דאתה אוכל בלי גט"י וידוע גודל העונש, דהמולול בגט"י בא לידי עניות ונעקר מן העולם והעונש שמגולגל במים כרוצח, ועוד אתה עובר על לאו דאורייתא שאם אתה שבע ממנו חייב לברך ברהמ"ז דהוא דאורייתא וידוע גודל העונש דהמבטל מצות עשה דאורייתא שהוא חמור שדוחה ל"ת דאורייתא ועוד אתה עובר על לא תשא ולהרמב"ם הוא גם דאורייתא דאתה מברך אחריו ברכת על המח"י והיא ברכה לבטלה וכו'" עכ"ל, וכל אלו המכשולות הם ג"כ בנידון שלנו וראוי לבטלם לגמרי, וכו' עכ"ל הספר שו"ת "תפארת שמואל" וכן בספר "מנחת יצחק"

הענין של יין צמוקין בברייתא שם ומכיון שמקור הדברים של דין יין צמוקין נזכר בדיני ניסוך המזבח נתחיל לבאר מדין ניסוך ואח"כ יתבאר השתלשלות הדברים עד לדין פכה"ג.

מקור הדברים: מהו יין צמוקין? בברייתא בגמ' ב"ב צו: איתא דיין בורק היליסטון של מרתף של צמוקין לענין ניסוך מזבח קאמר בברייתא שם "בכולן לא יביא ואם הביא כשר" ונתבאר שם בגמ' כיון דלגבי ניסוך כשר בדיעבד אנו מקדשין עליו לכתחילה, ומכיון שמקדשין עליו א"כ פשוט שברכתו בפה"ג [וכן נפסק בשו"ע או"ח סימן רע"ב ס"ו דיין צמוקין כשר לקידוש וקצת חימה למה לא הוכיר המחבר דין יין צמוקין בדיני ברכות ואולי י"ל כנ"ל דכיון שכבר נתבאר בהל' קידוש דכשר כ"ש לגבי ברכה וא"כ סמך על מה שכתב בהל' קידוש] ועתה עלינו לבאר איך הוא עשייתו של היין צמוקין, הנה דבר זה לא נתבאר בגמ' ואף לא בראשונים בהד"י, ואף מדברי הרשב"ם שם לא ניתוסף לנו ביאור יותר שכתב שם וז"ל "צמוקים: פרכילי ענבים יבשים ועשה מהם יין", מ"מ לא ביאר לנו איך עושין היין, ובמושכל ראשון היה מקום לומר פשוטו כמשמעו, דהיינו שלוקחים צמוקין וסוחטים אותם והמיץ שיוצא מהם הוי יין כמו שעושים יין רגיל מענבים וכו' ובאמת החכם צבי בתשובותיו סימן קא מפרש כן סוגי' זה ומטעם זה הסיק שם דאם נעשה באופן אחר דהיינו ע"י שרייה וכדו' פסול לגבי מזבח, כיון שמעורב בו מים הוי ליה כיון מוזג שפסול למזבח, ולפי"ד ה"ה לגבי חימוץ דינו כסתם בישול מי פירות שמחמיצין לדעת החכ"צ כמו שהביאו הפוסקים שם בהל' פסח [ולענין קידוש יש לעיין אם מורה חכ"צ שכשר דשם לכאורה אין צריך שיתבטל המים משם מים ועיין בשו"ת תפארת יוסף סימן י"ד שמצדד דזה בורר דגם לדעת החכ"צ יין של מי שריית צמוקין דינו כיון לקידוש ורק לנכסים פוסל ולכאורה הסברא כמו דלא גרע מיין מוזג].

ד. לענין פכה"כ: לאותם הסומכים על דעת הדעת" ללוש העיסה עם "רוב" מי פירות, ונותנים יין צמוקין במקום מי פירות מאימתי נעשה ליין.

הנה אע"פ דבמושכל הראשון י"ל דאלו הדי' שאלות הם באמת שאלה אחת, מאימתי נעשה המים ליין, מ"מ לפי מה שנתבאר לעיל באות (יב) שמצאנו חילוק יסודי בין מי בישול פירות לענין ברכה, ולמי בישול מי פירות לשאר דינים כמו חימוץ, דהיינו דלגבי ברכה אינו צריך שהמים בעצמם יתהפכו למציאות אחר כמו "שכר" וכו' וסגי בזה שנכנס טעם חזק במים ואז (אם דרכו בכך) אפשר לברך עליו ברכת הפרי דמכיון דבהנאה תלי' מילתא הולכים אחר הטעם שמעורב במים אע"פ שעצם המים לא נתהפכו למציאות אחר, משא"כ לגבי הדין של חימוץ דכל תערובת מים אפי' כל שהוא כבר מחמיץ, ולכן דוקא אם נשתנו המים בעצם, אינו מחמיץ, דהיינו שטבע המים נתהפך לטבע של מי פירות, ומכיון שנתבאר לעיל דה"ה לגבי פכה"כ דדינו כעין חימוץ, וא"כ אף אם נפשוט דין יין צמוקין לגבי ברכה וקידוש, שהמים בעצמם ישתנו למציאות אחר, מ"מ עדיין לא נרע מה הדין לענינו, וכמו שמצאנו שם בגמ' דיין מוזג פסול לנכסים ולקידוש וברכה כשר, ולכן עלינו לדעת מה הדין לגבי חימוץ ואח"כ נבוא להדין של פכה"כ, ועוד יש להקדים דכמו בדין חימוץ, ה"ה בדין ניסוך היין על גבי המזבח היה אסור לערב בו תערובת שום מים, ואפי' יין מוזג שכשר לגבי ברכה וקידוש, היה פסול למזבח כמו שנתבאר בגמ' ב"ב צו (ופשוט דבכל מקום שהיין כשר לגבי מזבח וחימוץ, כ"ש שיכולים לקדש עליו. והטעם דיותר נוח לקבל עליו שם יין לגבי ברכה וקידוש מדין חימוץ ומזבח כמו שנתבאר לעיל), וכדאי לצייין כאן דבאמת לא מצאנו מקור מפורש לדין יין צמוקין לענין ברכה לברך עליו בפה"ג, או לקדש עליו אלא הדין נתבאר מתוך משא ומתן בגמ' ב"ב שם ובעיקר נזכר

אותם שמשתמשים עם יין צמוקין לגבי העיסה של "במוזנות ברויט" צריכים ליהזר שאופן עשיית היין יהי כמו שנתבאר לעיל, ויש לעיין עוד במשנה ברורה סימן רע"ב בסעיף ה' שכתב עוד כמה פרטי הלכות לענין עשיית היין ע"ש שהביא דיעות סטוררים שצריכים ליתן צמוקין כ"כ במים עד שיהיה הצמוקין מעט יותר מאחד משה נגד המים עיי"ש עוד שהביא חולקין ע"ז עיי"ש בשעה"צ ס"ק כג וס"ק כז.

מכל האמור יצא לנו מבואר מדברי כל הפוסקים הנ"ל, דאין להמי שריית צמוקין שם יין "אלא" אם נשתהו במים ג' ימים, וא"כ יש לתמוה על מה שמכח קצת (בעלי בתי מאפה) ששורין הצמוקין רק יום אחד דהיינו מעל"ע ואח"כ נותנים אותם לתוך העיסה, ואולי י"ל שסומכים על דעת בעל שואל ומשיב (בשו"ת קמא ח"א ס' רמ"ד) שמקיל בשריית יום אחד דהיינו מעל"ע ומביא שם דעת החכמת אדם (כלל ע"ה ס"ח) שהקשה שם בסוגריים למה בעינן ג' ימים שהרי כבוש הוא מעל"ע ואח"כ מסיים שם דלכן נראה לי דלאחר מעל"ע דינו כיון ותשובת מהרלב"ח אינו בידי וכו' עיי"ש, ועל זה סמכו לשרות יום אחד.

אולם על זה יש ב' תשובות בדבר, א' דכמה מגדולי הפוסקים דחו דברי השו"מ וזכ"א להלכה וזה מלבד שמדברי הטור"ח שם בס' קכ"ג משמע דסובר כמהרלב"ח דדוקא ג' ימים (ועיין שם בחכ"א שרוצה לומר על דברי המהרלב"ח "דאפשר דמעשה כך יהיה") וכן משמע דסובר כן הש"ך שם בס"ק כ"ב וכן הביא המג"א להלכה דברי המהרלב"ח בסימן באור"ח ר"ב ס"ק כ"ז וכן מבואר בשועה"ר בסימן רע"ב דדוקא ג' ימים וכן כתב שם בס"ק ס"ז דרק לאחר שנשתהו ג' ימים, ובר מן דין עיין בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סימן מה שהביא דברי המהרש"ק שדחה דברי החכמ"א ומיישב קושיותו של החכמ"א שאין לזה שייכות לדין מעל"ע דכאן צריך לעשות המים ליין עיי"ש שהסכים לדברי המהרש"ק, וגם

אמנם דעת רוב הפוסקים אינו כן אלא דאפי' יין צמוקין הנעשה ע"י שרייה במים דינם כיון ממש לא מיבעי' לענין קידוש אלא אפי' לענין ניסוך המזבח וכן לענין זה שאינם מחמיצין דהמים נשתנו מברייתן ממש ונעשה יין כן הביא הב"י (בד"ה) בשם הרשב"ץ וכן הסכימו המבי"ט והמהרי"ט, וכן העתיק השועה"ר ועיין שם במ"ב סק"י, ובאמת כן מוכיח לשון הרי"ף בערכי פסחים (כב:) וכן נמשכו אחריו הרמב"ם והטור שהוסיפו על דברי הגמ' תנאי וז"ל (הטור בס' רע"ב) "ויין צמוקין מקדשין עליהם ל"ש מכמשי בגופניהו ול"ש נצטמקו ע"י חמה או ע"י תולדות האור וכו' והיא שיוצא מהן קצת לחלוחית כשמעצין אותן, אבל אם אין בהם לחלוחית ואין יוצא מהן דבר אלא ע"י שרייה ששורין אותן במים לא" עכ"ל הרי לנו מבואר שהיין נעשה ע"י שרייה ודו"ק, [אע"פ שאין זה רא' ממש ולא כהחכ"צ בפרט למה שנתבאר לעיל בשם התפא"י שבקידוש מודה החכ"צ מ"מ רמו לדבר איכא ודו"ק] עכשיו שנתבאר שהיין נעשה ע"י שרייה יש לדעת כמה זמן צריך לשרות, הנה גם דבר זה לא נתבאר בגמ' ובראשונים (וכנראה שמחמת שלא היה היין מצוי והיו משתמשים הרבה עם יין צמוקין ולכן לא היו צריכים לפרש שזה היה פשוט לכל אחד).

המקור הראשון לזה מצאנו מובא בטור"ח ביורה דעה (בדיני יין נסך) סימן קכ"ג ס"ק י"ג בשם מהר"ר לוי חביב בתשובה סימן מח וז"ל "ראם עושין יין מרחיני" יבשים דהיינו שכותשים אותם ונותנים עליהן מים ותוסס שאז מקרי יין אע"פ שהענבים היבשים בתוך המים אחר שנשתהו ג' ימים במים דוקא וכו'" עכ"ל, מדבריו למדנו אופן עשיית היין צמוקין ע"י שרייה, וכן הביאו כל האחרונים דבריו להלכה הן לענין קידוש והן לענין חימוץ כנ"ל וכן כתבו השועה"ר והמ"ב בסימן רע"ב אופן עשייתם "שלוקחים הצמוקין וכותשים אותם "ושורים אותם במים ג' ימים ותוסס" אח"כ נקרא יין, וא"כ

כגון ע"י בישול לא מהני לעשות מהמים יין ע"י שיהא נכנס טעם חזק במים כמו שרי' ובאמת כן הוא דעת הקיצור שו"ע סימן נ"ג סעיף ו' שאם בישל הצמוקים במים אין מברך עליו בפה"ג, אמנם מדברי החיי אדם בהל' שבת כלל ו' ס"ז הביאו המ"ב בסי' רע"ב ס"ק כ"ב משמע דאף בבישול מהני שיהא לו שם יין אמנם התנה שם וז"ל "וכלבד שיהיה בו טעם יין והמברכין על יין צמוקין שאין בו אלא מתיקות בעלמא וטעמו כמים מברכין לבטלה" עכ"ל, ועתה יש לעיין מה הדין לגבי פהב"כ, דלפי מה שנתבאר לעיל דלענין זה דומה לחימוץ שצריך דהמים בעצמם יתהפכו ליין ממש יש להסתפק כאן די"ל דזה דהחיי"א הקיל בבישול דוקא לגבי קידוש דלא גרע ממזוג אבל לענין פהב"כ י"ל לכו"ע לא סגי בבישול אלא ע"י שריית ג' ימים שהתסיסה מהפך המים ליין א"כ י"ל דשוב דינו כעלי טיי"א שנתבאר לעיל אות (יב) וצ"ע, שוב בא לידי הספר מנחת יצחק (להרה"ג יצחק העליר זצ"ל) בסימן ד' ומצאתי שם שדן באריכות בכל זה ולבסוף מסיק כן וז"ל "וכן נכון להורות הלכה ולמעשה ריין צמוקין בין ע"י שרייה ג' ימים או ע"י בישול יש לו דין יין לכל מילי חזק מלענין יין נסך דמבושול לא מתנסך, ומי שרוצה להחמיר על עצמו להיות מן המהדרין דוקא אחר יין צמוקין שנעשה ע"י שרייה ג' ימים בין לקידוש ובין לענין פהב"כ תע"ב, אבל לאחרים אין להורות כן" עכ"ל וכן ראיתי כעת בספר "מקור הברכה" (קרויס) שג"כ הקיל בבישול צמוקין מ"מ סיים דבכל אופן זה דוקא אם נתכשלו הטיב ונכנס טעם חזק כנ"ל בחיי"א אבל אם מבשלין זמן קצר דינו כמים עיי"ש, ועיין עוד בשו"ת מנחת שלמה סימן ד' ובתשובות והנהגות ח"ב סימן קנ"ח.

ולכן יש לזהר לאלו שמכניסים מי שריית צמוקין שיהי' על המים דין יין ככל מה שנתבאר לעיל וכוראי לא מהני מה שמבשלין זמן קצר צמוקין במים וטעם ומראה המים כמעט שלא נשתנה דלא נחשב

הרה"ק משינאווא וזלה"ה כבר הורה שאין להקל פחות מג' ימים וז"ל מספר ברכת הבית הביא דבריו בספר דברי יחזקאל החדש (עניני שבת קודש) וז"ל "והה"צ הגאון הקדוש מו"ה יחזקאל אב"ד דק"ק שינאווא שליט"א (וצ"ל) השיג על הגהות י"ש ואמר שאין להקל כלל פחות מג' ימים, וכן עיקר ואף דקי"ל כבוש כמבושל מ"מ לא נהפך המים ליין בפחות מג' ימים דבעינן טעם חזק כמבואר בש"ך סימן קכ"ג ס"ק ב מכ"ש בשאינו תוסס כראוי בודאי לא הוי יין", עכ"ל, וא"כ יש לתמוה איך העלימו עין מכל הני הפוסקים שהצריכו ג' ימים דוקא, ב' ועוד מה שיש לפקפק על אלו המשתמשים ביין צמוקין שנשרו יום אחד דלפי מה שנתבאר לעיל ריש חילוק בין מי שריית פירות לענין ברכה למי שריית צמוקין לדין פהב"כ והיינו דכדי שיקבל עליו שם יין צריך שהמים בעצמם יתהפכו ליין כמו חימוץ א"כ י"ל דאף לדברי החכמ"א שכתב דלאחר מעל"ע דינו כיון זה רק לענין יין נסך או ברכה וקידוש וכמו כל יין מזוג אבל מאן יימר דגם לדין חימוץ או פהב"כ שבוה צריך שהמים בעצמם יתהפכו ליין שסגי ביום אחד וראי' ברורה לזה הדחמכ"א בעצמו בחיי אדם כלל קכ"ו סעיף ח' כתב לגבי הדין של מי פירות אין מחמיצין דמירי שהצמוקין שהו במים ג' ימים וא"כ סותר את עצמו, אלא ע"כ צריך לחלק כנ"ל ה"ה הכי לגבי פהב"כ שיש לדמותו יותר לדין חימוץ מלדין ברכה כמו שנתבאר לעיל אות (יב) א"כ גם לדבריו אין להקל, וגם יש להעיר דבכל אופן אפי' לרעת המקילין במעל"ע צריך עכ"פ שיהי' "תוסס" וכמו שהעיר בספר ברכת הבית שער ג' סעיף י"ט ותוסס היינו שמתחיל היין להרתח (שקורין באבעלע"ן) וגם נרגש טעם חמיצות (כמו שנתבאר פירושו בכמה מקומות כש"ס בפ"י רש"י עיין ע"ז ל: סנהדרין ע. תענית ל. עיי"ש).

מה הדין לגבי בישול: הנה מכל הפוסקים הנ"ל שכתבו אופן עשיית היין צמוקין ע"י שרייה לכאורה משמע מזה דבאופן אחר

מיני לחם אלו אינו לשם תענוג אלא לשם שובע [ובפרט אלו שנאפו בצורת פת דהיינו כעין פרוטות] ונאכלים ממש כמו פת שוב י"ל דדינו כפת גמור, ואפי' יאכל מהם פחות מכזית צריך לברך עליו המוציא, דזיל בתר טעמא.

וכדי לעמוד על עיקרי הדברים יש להקדים חקירה כללית שיש לשאול בעיקר תקנת חז"ל שאמרו דכל פהב"כ אע"פ דלגבי שאר דברים דינם כלחם מ"מ לגבי ברכה כיון שאינם נאכלים כמו פת מברך במ"מ, דיש לומר דלכן מברך על פת המוציא משום החשיבות שבא לשם שובע לשם אכילת רעבון דמכיון שפהב"כ לא נעשו לשם אכילה לשובע כמו לחם רגיל אלא נעשו לשם אכילה של תענוג או למתיקה כמו שאר דברים שבאים לתענוג אין להם החשיבות של פת או שיש לומר דעיקר חשיבות הפת לאו משום שבא לשובע לשם אכילה לרעבון אלא החשיבות הוא משום שקובעין סעודה עליו משא"כ פהב"כ אין דרך רוב בני אדם לקבוע סעודה עליהם, והנה חפשתי בפוסקים לפשוט חקירה הנ"ל, ומצאתי משמעות בלשונות הפוסקים שיש להביא ראי' לבי צדדי האבעי, ונעתיק כאן מדברי הראשונים שהגדירו הגדר של פהב"כ, באו"ז (הלכות ברכת המוציא אות קס"ט) כתב דהטעם שמברכין על פהב"כ משום (ו"ל) ומתוך שמתובלין הרבה בתבלין ואינם אוכלין ממנו כ"א דבר מיעוט וכו' בחי' הרשב"א מבואר דהדרך אכילת פהב"כ היה לשם אכילת תענוג (דף מב) וז"ל אלא בשאוכל ממנו מעט כדרך הלועסים ממנה מעט לתענוג ועדון ולמתיקה, עכ"ל, וכן במג"א בסימן קס"ח ס"ק י"ז ביאר שיטת הערוך כתב הטעם שכוססין אותן לתאבון ע"כ, וכן משמע ברש"י ברכות מא: עיי"ש שכתב 'ומאכלה מועט' ודו"ק, לכאורה מכל הלין משמע כדרך הא' של השאלה, אמנם מאידך גיסא אנו מוצאין משמעות בפוסקים כצד הכ' עיין בב"י כאן שהדגיש בזה אם דרך רוב בני אדם 'קובע סעודה עליו' וכן

למי פירות כלל ואין לברך עליהם מזונות לכו"ע, ויש לזוהר בזה ולברר היטיב אבל הבתי מאפה תהליך שריית או בישול הצמוקין.

מה הדין לענין יין נסך: האם יש ביין צמוקין משום יין נסך? הלכה רווחת שבדאי יש בזה משום י"ן, כמו שנפסק להלכה ביור"ד סימן קכ"ג סעיף יא ברמ"א שם דיין צמוקין נאסר במגע נכרי, אמנם ביין צמוקין שנחבשלו שנחבאר לעיל אין בו משום י"ג מכיון שמבושל אפי' שכך הדרך לעשותו כן מובא בספר אורחות חיים סימן רע"ב בשם מהרש"ם שמצא בס' הפרדס לרש"י שכתב כן מפורש (הביאם בספר "בין ישראל לנכרי") וכן נתבאר לעיל בשם הספר מנחת יצחק ויראה דאף הנכרי עושה היין צמוקין ע"י הבישול אין בזה משום י"ג כיון שבאותו זמן שמקבל עליו שם יין ע"י הבישול אינו נאסר ונמצא שהם באים כאחד וילע"ע בזה.

הערה לענין יין נסך: לכן אותם בתי המאפה המשתמשים ביין צמוקין "ע"י שרייה" צריכים לזוהר שלא יאסר היין במגע נכרי ע"י הפועלים הנכרים העוסקים שם בעשיית העיסה ואפי'!

(בו) מזונות ברוי"ט בזמנינו:

הנה אף למה שנחבאר לעיל דאם נתנו בו רוב מי פירות הוי פהב"כ למקצת פוסקים מ"מ יש מגדולי הפוסקים מזמנינו שסוברים דכל זה אמור בזמנם שברוך כלל לא היה נפוץ כ"כ מיני לחם אלו ואם אירע שאחד לש עיסה אם רוב מי פירות היה שייך לומר שאין זה לחם שדרך רוב בני אדם לקבוע סעודה עליו משא"כ ביום שמיני "מזונות ברוי"ט בדרך כלל נאפו "לרוב" שלא לשם פהב"כ אלא לשבוע ממש כמו לחם רגיל וברוך כלל עיקר הסיבה שמכניסים בו רוב מי פירות (כמובן באופן שאין נרגש טעם המי פירות היטיב כמו קעיי"ק) הוא בעיקר כדי להקל על האנשים שלא יצטרכו ליטול ידיהם ולברך ברה"מ, וכן ההשתמשות של

שייך כאן כנ"ל, מ"מ י"ל דלא משגחינן בזה אלא לפי הכל תלוי כמו שהיה נהוג בזמן חז"ל וכך נשאר התקנה גם היום, ונראה דענין זה לא שייך כאן לגמרי כמו שאבאר, דהנה מצאנו בהאחרונים שדנו בציוור אחר כעין שאלה זו (ר"ל בציוור הפוך מהנ"ל) דהיינו בשאלה במין פת ממש שנעשה רק או מרוב מים שנילוש בעיסה ועכשיו נתחדש שנעשה בצורה כזה שהעולם לא אוכלין

אותן אלא לשם תענוג, אם י"ל דאף שבגמ' ובפוסקים מבורר דכל כה"ג מברך המוציא מ"מ כיון שנסתנה המציאות לפי הזמן שאין אוכלים אותם בקביעות כמו פת יש לברך עליו מזונות, עיין בספר "מקור הברכה" סימן י"ד שהאר"ך בזה והוא שם מחלוקת האחרונים בזה ובעיקר הביא שם ב' דיעות בזה בשם העמק ברכה (פומרנצ'יק) שכתב ע"ז דלא משגחינן בכל זמן זמן כפי מנהגו אלא כפי המנהג שהיה בימי חז"ל עיי"ש וכן הביא אח"כ מדיני ברכת הנהנין בסוף הגדת מעשה ניסים (בעל החו"ד) ח"ל "כיון שרש"י כתב הטעם בפהב"כ דאין אוכלין ממנה רק דבר מועט וכו'" ולפי"ז הכל תלוי בראות עיני המורה וכל שהוא פהב"כ שאינו מדרך העולם לקבוע עליו סעודה לפי ראות עיניו יש לו דין פהב"כ" ע"כ ועיין בספר וזאת הברכה שהביא בשם הגרש"ז אויערבאך וצ"ל שהורה שמנהג העולם לסמוך על סברת המעשה ניסים וכן בספר פתחי הלכה (מלואים סימן י"ג) הביא כן בשם החו"א, יוצא לפי"ז לכאורה ה"ה בנידון דידן שהשאלה הוא להיפך במין פהב"כ שאין עשוי לתענוג כמו שאר פהב"כ והעולם אוכלים אותם בתורת סעודה יש לו דין פת לברך עליו המוציא וברהמ"ז.

ובאמת בנידון דידן י"ל פשוט דאף "העמק ברכה" (הנ"ל פומרנצ'יק) יסכים שיש לברך עליו המוציא דדוקא במין פת ממש שנסתנה המנהג לאוכלו לשם תענוג צריך גדר מיוחד של חז"ל לקבוע עליו שם פהב"כ כמו מילוי פירות (לדעת ר"ח) או שיערב בו הרבה תבלין (לדעת הרמב"ם) או

משמע כאן קצת בלבוש (קס"ח ס"ו) וכן שועה"ר כאן בסעיף ח וסעיף י"ד כתב כלשון הלבוש והב"י, ועיין בתהל"ד בסימן קס"ח מה שדן בזה, ועיי"ש בביאור הלכה סימן קסח ד"ה פשטידא ודוק, ועיין בשו"ת תפארת שמואל בסימן נ"ב (אבדק"ק יאנישפאלי) שהאר"ך מאוד בענין זה עיי"ש [ועיין עוד בפתחי הלכה במלואים סימן י"ג].

[ואני אמרתי דאולי בחקירה הנ"ל תלוי מחלוקת המחבר והרמ"א בסעיף ז' בהגדרה של פהב"כ של עיסה הנילוש במי פירות, לדעת המחבר דסגי בזה שיהי' טעם חערובת ניכר בעיסה י"ל דסובר דכיון דעל מין לחם זה אין רוב בני אדם קובע סעודה עליו לכן דינו כפהב"כ, אמנם הרמ"א הצריך הרבה תבלין או דבש עד שיהא טעם הרבש יותר מן העיסה כ'מיני מתיקה' משמע מזה דכדי להוציאו מתורת פת צריך שיהא באופן כזה שנאכל בתורת עידון ותענוג ודוק].

אולם לענינו נראה דאין נפק"מ בזה דלכר"ע י"ל דדינו כפת דכיון שמיני מזונות ברויט אלו משתשמים אותו בדרך כלל ממש במקום פת (כפרט אלו שנעשו בצורת פת) וגם הרבה בני אדם אוכלין אותן בתורת קביעות סעודה ממש כגון לסעודת בוקר או סעודת הצהריים (ועיין לקמן בפרק ב' שכן נקטו האחרונים לפרש השיעור של קביעות סעודה) וא"כ בזה יש לומר דאפי' לדרך הא' שכתבנו לעיל שוב יש להם החשיבות של פת להתחייב לברך עליו המוציא וברהמ"ז "לכר"ע, וגם השם שלו מורה ג"כ שעיקרו נעשו לשמש במקום פת שלכן נקרא בפי העולם 'מזונות-ברויט' דבאמת הוא בעצם ברויט (ר"ל דנאפה לשם כך להיות במקום פת) ורק משום שברכתו כמ"מ כינוי להם שם מזונות-ברויט.

הנה לכאורה אף שהוא סברא נכונה מ"מ עדיין יש לברר אם זה מה שדרך העולם לאוכלו בתורת סעודה בזמן הזה יכול לשנות הגדר מה שנתנו לנו חז"ל בזמניהם, אע"פ דכל עיקר הטעם שחז"ל הוציאו מדין פת לא

להרבה פוסקים יש לברך עליהם המוציא אפי' פחות משיעור קביעות סעודה אם י"ל לאלו שסומכים לברך מזונות אם יצאו בדיעבד אף אליבא דאותם פוסקים [ובאמת יש אנשים שמורים היתר בזה להקל "במזונות ברויט" בטענה הלא בדיעבד אם בירך במ"מ ולאחריו מעין ג' יצא] אמנם כשנעייץ בפוסקים נראה שאין הדבר פשוט כ"כ אמת שהמ"ב בביה"ל סימן קס"ו ד"ה במקום וכו' הסיק כדברי האחרונים שיצא מ"מ כבר נודע דלכמה אחרונים וגם השועה"ר בכלל [יעו"ש בסימן קס"ח סעיף י"ב שכתב דרוקא בפהב"כ אמרו הפוסקים לברך עליהם מזונות משום דהוי ספק דרבנן אבל אם שנתחייב מדינא לברך המוציא לא יצא בכרכת מזונות] דהמברך במ"מ על לחם גמור לא יצא ואף שבסידור הביא יש חולקין עכ"פ מידי ספק לא יצאנו (ויעוין עוד בבב"ב קס"ו קס"ז וכוף החיים שם סקע"ה) אף שלכאורה אם כבר בירך במ"מ יש לסמוך על הפוסקים שיצא [ואולי יש לומר דלכתחילה לא יאכל אלא מעט כדי שלא תתבטל ברכתו אבל לא יותר, כעין מה שכתב המ"ב בשם החי"א בסימן ר"ג ס"ק ס"ק ב' עיי"ש].

ואם בירך מעין ג' על דבר שברכתו ברהמ"ז נסתפקו הפוסקים וכתבו האחרונים דתלוי אם מעין ג' היו דאורייתא או דרבנן וכבר נחלקו בזה הראשונים, עיין בתוס' מס' ברכות דף טז ד"ה וחותם וכו' ועיין בנשמת אדם כלל מזו אות ובערוך השלחן קס"ז ה"ה, ובשו"ת תשורת ש"י (סימן תקע"א) ובשו"ת או נדברו סימן לא. ויעוין עוד בתשובות גינת וורדים כלל א' סימן כד ובשו"ת באר משה ח"ד סימן כ"ג.

ולענין דינא צ"ע אם אירע שבירך מעין ג' במקום ברהמ"ז אם צריך לחזור ולברך ברהמ"ז, ונראה דאם אפשר יש לו לאכול עוד וליטול ידיו ויברך המוציא על כזית או כביצה פת ולברך ברהמ"ז (וכן מצאתי ג"כ בס' בנין שלם בס' ר"ט עיי"ש) ובפרט אם אכל כדי שביעה דהוי ספיקא מה"ת לדעת

כענין יבשים (לשיטת הערוך) שכל אחד מהם יש להם שינוי בעצם דהיינו או שינוי מחמת "מראה" (כעין כיס) או שינוי מחמת "טעם" או שינוי "בעצם האפי" (יבשים), משא"כ בשאלה הנ"ל שהעולם הנהיגו בפהב"כ לאוכלם כמו פת כו"ע מודו דיותר נוח לומר שיקבל עליו שם פת מכיון שכל פהב"כ הוא בעצם פת לגבי שאר דינים רק בכרכה משום שאין קובעין עליו הפסיד חשיבותו ומברכין עליו מזונות ומטעם זה אם קובע סעודה עליו מברך המוציא וא"כ עכשיו שאוכלין אותם בתורת פת הלא זהו הדרך היום של קביעות סעודה ויש לו אותו חשיבות של פת, והבן.

(טו) מצה תוכיח:

וראיה ברורה לזה הוא ממנהג בני אשכנז שנהגו כהיום לברך על מצות אפי' במשך השנה (חוץ פסח) "ברכת המוציא" אף לפי מה שנתבאר לעיל בריש הפרק דעל כל פת שיבש ודק יש לברך עליו מזונות וא"כ איך אנו מברכין עליו המוציא והאחרונים מיישבים המנהג (עיין בספר "פתחי הלכה" פרק ח' ובספר "תוספות ברכה" סימן א) דכיון שאלו המצות נאכלין היום לשביעה ולקביעות סעודה ולא לתענוג ולמתיקה א"כ דינו כפת, וא"כ ה"ה לגבי אלו המזונות ברויט, נמצא לפי"ז שמי שמברך על מצה המוציא במשך השנה ועל מיני מזונות ברויט ברכת מזונות "סותר את עצמו", וסברא זו ראיתי כבר מובא מכמה מחברי ספרים וכן שמעתי מגדולי הוראה שליט"א שהורו מטעם זה לברך לכתחילה על אלו המזונות ברויט "המוציא וברהמ"ז" (ונט"י) ופשוט דסברא זו יש לומר אף לדעת המקילים הלא הם הרע"ת והמהרש"ק.

(יז) מה הדין כשמברך במ"מ ומעין ג' ברכות שצריך לברך המוציא וברהמ"ז:

מה הדין באם כשקבע סעודתו על פהב"כ ובירך במ"מ ומעין ג' אם יצא בדיעבד, וכן יש לדעת על מזונות ברויט שנתבאר לעיל

בסימן קנח סעיף ט' דהמזלזל בנט"י חייב נידוי "ובא לידי עניות" ונעקר מן העולם, וכו', ולאידך גיסא הוהיר בזה מתעשר כמבואר שם בסעיף ט, וכמבואר באריכות בספה"ק, ולא הזמן להאסף.

ואמרתי להעתיק כאן מעשה נורא מוכא בספר טהרת הקודש (מאמר כניסה לתשובה פ"ב) "סיפר הרה"ק מרוזין ז"ע, מעשה באיש אחד שבא לעולם העליון, ולא היה עליו שום חטא רק שלא היה יכול לבוא למקומו מחמת שבנערותו כבן שבע שנים אכל פעם אחת בייגל בלא נט"י, ונתנו לו בחירה או שירד בגלגול, או שיאכל בייגל של אש ויבחר בעצמו יותר לאכול הבייגל של אש כי מיאן בגלגול, והתחיל לאכול את הבייגל ואכל חצי בייגל שלש שנים, והגיע הצער אליו עד שנתחרט ויבחר בגלגול, וסיפר הרה"ק המעשה לידע עונשים של עבירות" ע"כ.

מ"מ אלו שסומכים לברך במ"מ על "מזונות ברויט" מן הנכון היה שעכ"פ יטלו ידים בלא ברכה שלא יהיה בכלל מזלזל בנט"י לרוב הפוסקים, (וכן שמעתי מח"א שציווה לעשות כן להנהיגים לברך במ"מ עליהם).

הפוסקים כנ"ל והוא כעין מה שכתוב במ"ב סימן ר"ט ס"ק י' עיי"ש [עיין בספר "פתחי הלכה מכתבים סימן ט"ו שמצדד דאפי' לדעת הפוסקים שברכת ג' מדרבנן צריך לחזור ולברך לקיים תקנת חז"ל לברך ג' ברכות עיי"ש שהאריך בטוב טעם].

מ"מ כל זה דווקא בדיעבד אם כבר אירע כך אבל וודאי דלכו"ע לכתחילה אסור לברך במ"מ על סמך שיוצא בברכת מזונות על פת דרק בדיעבד נחלקו אם יצא ופשוט, ועיין במג"א סימן ר"ב סקל"ו.

(יה) ורין נט"י לפה"ב:

הנה מבואר בפוסקים שבמקום שצריך לברך המוציא על פה"ב פשוט שצריכים ליטול ידים ג"כ, כמו שמבואר בהדי' בשו"ע סימן קנ"ח ס"א וכן צריך לברך עליו ג"כ ברכת נט"י כמו שכתב שם המג"א בסק"ב ובמ"ב סימן קס"ח סקכ"ה, וא"כ נמצא לפי"ו אם קבע סעודתו על פה"ב צריך ליטול ידיו כדין ולברך על נט"י וכן לאותם פוסקים שמצריכים לברך על "המזונות ברויט" אם אינו נוטל ידיו נמצא "מזלזל במצות נט"י", וכבר האריכו העונש במי שמזלזל בנט"י וכמו שכתב המחבר עצמו

תמצית הדברים:

סוג' א' שנרש בעיסה מעם מתיקות "הרבה"

[א מזונות דאלל"ס או מזונות ברויט שנילוש שעירבו בעיסה הרבה תבלין ודבש או מי פירות עד שטעם המתיקות נרגש יותר מטעם העיסה שאכילתו נעשה לשם אכילת עראי דהיינו "למתיקה ולתענוג או לקינוח סעודה", "כעין קעיי"ק" (וכמעט לא שכיה ממינים אלו בשוק) מברך עליהם במ"מ לכר"ע.

ביאור הדברים: ר"ל אע"פ דגם פת הבאה בכיסנין משביע ג"כ ויש שאוכלין אותם להפיג הרעבון, מ"מ אין עיקר עשייתן לשם שובע, אלא עיקר עשייתן של מיני מזונות אלו [דהיינו כל מיני פה"ב שכבר נתבאר לעיל] היא שבני אדם יתענוגו מזה עי"ז שמרגישים טעם טוב בעיסה, והראי' לזה, דאפי' אחר שאכל אדם סעודה גדולה ושבע ואח"כ בסוף הסעודה יביאו לו מיני מתוקה מפה"ב, יאכלנה מחמת טעם המתיקות שבמאכל, אע"ז ששבע, (עיין מגילה ז: ועיין עוד מס' ברכות מב במתני' שם רש"י ד"ה ברך וכו') הרי שעיקר אכילתן נעשה לשם תענוג, ואף אם אדם אוכלו לשם שובע אין זה אלא דרך ארעי, משא"כ לחם רגיל שכל עשייתו נעשה באופן מיוחד לשם שובע, ולקביעות סעודה, והבן.

סוג ב' כשאין נרגש בעיסה מעם מתיקות "הרבה"

[ב] אם עירב בו "רוב" מי פירות ואינו נרגש טעם המי פירות יותר מטעם העיסה "כמו קעיק", (ובדרך כלל הם אלו המזונות ברויט הנמכרים בשוק), תלוי באיזה מין מי פירות משתמשים, דהיינו:

* אם המי פירות נעשה מקאנצעטרעייט: (דהיינו שעירב בעיסה "רוב" מי פירות שנעשו ע"י תערובת מים וריכוז של המי פירות הנקרא "קאנצעטרעייט" ועיין עוד לעיל סעיף יא).

דינם כפת גמור ואין לברך עליהם במ"מ לכו"ע! [מנח"י חלק ט' סימן י"ז].

* אם המי פירות נעשה ע"י שריית עלי טיי"א:

דינם כפת ואין לברך עליהם במ"מ לכו"ע! [כך הסכימו הפוסקים, שו"ת תשורת שי ח"ב סי' קי"ד, והביאו בספר ברכת הנהנין להלכה דף פא. וכן מסיק בשו"ת תפארת שמואל סימן נ"ב, ובשו"ת מנחת יצחק (העליר) סימן ד', ולא מצאנו שום פוסק שהקיל בזה ועיין מה שכתבנו לעיל אות י"ב בביאור שיטת הדעת בזה].

* אם הם ממי שריית צמוקים:

תלוי אם נשרה או בשלו במים רק זמן קצר כך שלא קיבל עליו שם יין, דינם כפת גמור לכו"ע, כנ"ל, בשריית עלי טיי"א [וכמו שנתבאר לעיל הסכמת רוב הפוסקים דצריך לשרות "ג' ימים" עד שיהא תוסס, עיין בדברי יחזקאל החדש בליקוטים מעניני קידוש, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א ס' מ"ה].

אמנם אם נשרה או נתבשלו כ"כ עד שנכנסו בו טעם יין עד כדי כך שיכולים לברך עליו בפה"ג. מצאנו כמה דיעות בפוסקים:

א) לדעת הטו"ז, וכן משמע מדברי השל"ה, וכן הסכים המ"ב לדינא (ודעת שועה"ר עיין לעיל בסעיף ז') וכן מובא בס' אורחות רבינו בשם החזו"א, דינם כפת ממש ויש לברך עליהם המוציא וברהמ"ז, (אנן דקיי"ל כהרמ"א).

ב) למה שכתב המנחת יצחק בשם המהרש"ם יש לסמוך לברך עליו במ"מ (עיין היטיב מה שכתבנו לעיל בסעיף ט' י"ב בביאור שיטת המהרש"ם בזה).

יש שסוברים שכיום יש לברך עליהם "המוציא" אף לדעת המקילים (המהרש"ם) והטעם, כמו שאנו מברכים ברכת המוציא על "מצה" (אפי' שלא בימי פסח) וכן יש לברך עליו בהמ"ז, (ועיין עוד בספר פתחי הלכה פרק ח' סעיף י"ב, ובספר תוספות ברכה סימן א' וכן שמעתי מורים כן מגדולי הפוסקים).

הערה: לאלו שמשתמשים עם יין צמוקין ששרו במים יש לזוהר של יאסר היין להיות "יין נסך" ע"י מגע נכרי ע"י הפועלים שעובדים בבתי המאפה (כמו שנתבאר לעיל באריכות סעיף י"ב עיי"ש).



* אם הם מי פירות טבעי בלי תערובת מים: (דהיינו שנתן בעיסה "רוב" מי סחיטת פירות שלא נעשו מקאנצעטרעייט, ועיין עוד לעיל יא).

מצאנו כמה דיעות בפוסקים:

א) לדעת הטו"ז, וכן משמע מדברי השל"ה, וכן הסכים המ"ב לדינא (ודעת שועה"ר עיין לעיל בסעיף ז') וכן מובא בספר אורחות רבינו בשם החזו"א, דינם כפת ממש ויש לברך עליהם המוציא וברהמ"ז אף פחות מהשיעור (אנן דקיי"ל כהרמ"א).

(ב) לדעת המהרש"ם אין לברך עליו במ"מ, [ויש מהאחרונים שסוברים לברך עליו "המוציא" מטעם אחר כמו שאנו מברכים על מצה "המוציא" כמו שנתבאר לעיל, (עיין עוד בספר פתחי הלכה פרק ח' סעיף י"ב, ובספר תוספות ברכה סימן א').

(ג) אמנם מדברי המנחת יצחק משמע שגם בזה יש לסמוך לברך עליו במ"מ, (עיין עוד מה שכחבנו לעיל באות י')

☆

ועל כולם: ויש מגדולי הרבנים שאמרו שבכל אופן ראוי לכל ירא שמים לזוהר בכל אלו, ואם רוצה לאכול מהם נכון שיברך תחלה על כזית פת אחר המוציא, לצאת מכל ספק, [כעין מה שכתב השועה"ר בסימן קסח סעיף ח] [כן שמעתי מכמה מורי הוראה].

כל הדברים הנ"ל נאמר כמובן דווקא כשאכול פחות משיעור קביעות סעודה, אבל האוכל מהם שיעור קביעות סעודה פשוט דלכו"ע יש לברך עליהם המוציא ובהמ"ז (ונט"י) בכל אופן.

ולקמן בפרק ב' נבאר בע"ה פרטי דינים של שיעור קביעות סעודה.

★ ★ ★

הרב שלמה זלמן שמעיה

מלמול שעון יד בשבת במקום שאין עירוב

והמשנ"ב דנו בשעון כיס דוקא שאינו דרך מלבוש, צע"ט. וכן במנחת יצחק ח"א סי' ס"ז דן בשעון יד להתיר משום השרשרת שמחובר אליה. ולא הזכיר די"ל דשעון יד אפשר"ל דהוא כמלבוש וכן בשו"ת יחיה דעת ח"ג סי' כ"ג נראה שמתיר משום דהוה דין תכשיט, ולא משום דין מלבוש ולפ"ד באותם שעוני יד הפשוטים ביותר שכוראי אינם בגדר תכשיט יהיה אסור, אכן נראה לרון אף באותם שעוני יד הפשוטים ביותר דיהיו מותרים מדין "מלבוש" כיון שהם על ידו וגופו וכרלהלן].

הן דבר זה פשוט, דגדר "מלבוש" אינו דוקא דבר הבא להגן על האדם מפני החום והקור, אלא כל דבר שהוא לובש לצרכו, חשוב מלבוש, דאפילו מירי דאתי לאצולי מטינוף נמי חשיב מלבוש, אם הוא לובשו דרך מלבוש גמור, וכמו שביאר הביאור הלכה (ר"ס ש"א סעיף ו' ד"ה כל) וז"ל: וכל דברים שאינם עשויים למלבוש גמור, רק לאצולי טינוף, כגון שמנחת מלמעלה חתיכת בגד על צעיפה שלא יתנף מפני הגשמים מקרי משא, אך אם הוא מלבוש גמור אף שעשוי להציל מן הגשמים מקרי מלבוש ולא משא עכ"ל הרי דאף שעשוי רק לאצולי מטינוף מקרי מלבוש ומותר.

יתר על כן אף "תפילין" שאינו עשוי כלל להגנת האדם, והוא לובשו רק משום מצוה בעלמא, ולולא זה, אין לאדם צורך בלבישתו כלל, ומ"מ מותר ללבוש תפילין מעיקר הדין בשבת, כיון שהוא דרך מלבוש אלא שאסורוהו רק מטעם דצריך להסירם כשיכנס לבית הכיסא, וכמבואר בסי' ש"א סעיף ו', ויעו"ש במשנ"ב ס"ק כ"ז, הרי דכל שהאדם לובשו ויש לו צורך בו אינו חשוב כמשאוי, ומותר, ורק כשלובשו כשאינן לו צורך בלבישתו אסור.

גדולי פוסקי דורנו דנו אם מותר לטלטל שעון יד בשבת במקום שאין עירוב, מטעם אי חשיב כמלבוש כיון שהוא לובשו על ידו ודמי למלבוש, או דלמא כיון שעיקרו לתשמיש, אלא שלובשו על ידו, כדי שיהא מצוי לו בשעת תשמישו בו, לא דמי למלבוש, אלא לכלי תשמיש, ואסור לצאת בו.

ובאמת כבר האריכו בענין "השעון", הפוסקים בדורות שלפנינו, וכמו שהאר"ך הביאור הלכה ביסמן ש"א סעיף י"א ד"ה בזה להתיר, ובדעת תורה להמהרש"ם שם יעו"ש, אך דבריהם סובבים רק בענין שעון כיס וכדומה, ולא היה הדרך ללובשו על ידו ממש, אלא היה תלוי בשרשרת על בגדיו, ככן לא היה עליו גדר "מלבוש", ועיקר הנידון להתיר היה, אי הוה עלה גדר "תכשיט", ודעת רוב הפוסקים להחמיר בזה. מלבד השואל ומשיב מהדו"ק ח"ג סו"ס ל"א החיר משום תכשיט, הוב"ד שם בדע"ת, ובכף החיים ס"ק ס"ז. וחלקו עליו.

וכן הביאו במשנ"ב כביאור הלכה שם. מבלי להזכיר ולפרט שמו כתב וז"ל: והארכתי בכל זה להוציא מדעת גדול אחד שכתב להקל בזה אגב שיטפיה, ולא הביא לדבריו שום טעם וראיה, וביותר אהפלא שכתב שם כעצמו שהאחרונים אסרו דבר זה, וגם החכם צבי מכללם ואיך חלק עליהם מסברא בעלמא עכ"ל, אך כאמור כל דבריהם סובבים לגבי שעון שאינו לובשו על ידו ממש, אך שעון שלובשו על ידו ממש, לא דנו בזה הפוסקים בדורות שלפנינו, וכנראה שלא דהיה שכיח בזמנם שעון-יד, ולכן דנו בזה רק פוסקי דורנו, אי חשוב "כמלבוש" [אף באופן שברור שאינו בגדר תכשיט] ויהא מותר לנשאו.

[דברי התשובות והנהגות ח"א סי' רמ"ה שהשוה ב' הנידונים בזה, ולא חילק דהדע"ת

באותה נוחיות כמו כשלושב השעון, לא היה לובשו כלל א"כ הלבשה היא רק כהכשר והכנה שיהיה לו השעון מצוי לרגע שיסתכל בו, א"כ אין עלה גדר מלבוש [כיון שאין לו תועלת מעצם הלבשה] אלא גדר כלי תשמיש ודומה למפחות דאילו לא הוה עלה גדר תכשיט אין ללובשם. וכן העלה בשו"ת חלקת יעקב סי' צ"ז.

כבלים של אסיר וכיו"ב

ובזה יובן הא דמצאנו כמה רבירים שאין לו מהם הנאת ותועלת בגד, שהוא להגן עליו, ומ"מ התיירו לצאת בהם כיון שהוא לבוש בהם, ולכאורה צ"ע למה לא דמו "למפתחות" שאסור לצאת בהם, ולפי האמור א"ש. וכדלהלן.

א) פסק המחבר בסי' ש"א סעיף י"ט: מי שהוא אסור וכבלים (פירוש כעין טבעת גדולים שסוגרים בהם הרגלים) ברגליו מותר לצאת בהם עכ"ל. ופירוש המשנ"ב בס"ק ס"ט וז"ל: דנחשב לו כמו מלבוש דדרך הליכתו הוא כן, ובטלים הם לגבי הגוף שהוא לבוש בהם. ולא חיישינן דלמא נפיל מרגליו ואתי לאתויי, דמסתמא כיון דאסור בהם כדאי הם כחוקק על רגליו ולא יפלו עכ"ל, ובשער הציון ס"ק ע"ה כתב וז"ל: מגן אברהם בשם המרדכי, והנה מקורם הוא ממה שאמרו שבת ס"ג ע"ב ועשו להם כבלים, והטילו שלשלת ביניהן, ואפ"ה לא מחייב עליהם חטאת במתניתין, רק איסורא בעלמא, דלמא שלפא ומחויא, והכא לא שייך זה. וכמבואר כ"ז בביאור הגר"א, ולענ"ד לא אבין, דהתם השלשלת תשמיש אדם הוא שהוא צורך הגוף שלא יהיו בתוליה נזרות וכפירוש"י שם, ועל כן לא הוה כמשא, משא"כ בזה דלו בעצמו אין לו צורך כלל בזה. ומ"מ יש ליישב דין זה, כיון דסתמו כן הרבה ראשונים להלכה מטעם שכתבתי במשנ"ב [דנחשב לו כמו מלבוש כיון דדרך הליכתו הוא ובטלים לגבי הגוף שהוא לבוש בהם] ואולי דגם כוונת המרדכי לזה עכ"ל. הרי דאף שאין לו צורך בזה,

אכן כל זה, כשהנאתו ותועלתו הוא בעצם לבישתו, דאז הוה עלה תואר מלבוש, דאין נפ"מ אם סיבת רצונו בלבישתו הוא להגנתו מפני החום והקור, או לאצולי מטינוף, או שסיבת רצונו בלבישתו הוא מפני מצות התורה ללבוש תפילין, סו"ס אדם זה רוצה ללבוש התפילין, אבל דבר העשוי לתשמיש הרי אין הנאתו ותועלתו מעיקר לבישתו, אלא אך ורק בתשמישו, ובשעה שאינו משתמש בו לא היה לובשו כלל, אלא שלובשו רק כדי שיהא מוכן בשעת תשמישו, א"כ הרי אינו לובשו לשם עצם הלבשה, אלא כדי שיהא מוכן בשעת ההשתמשות [ואם היה לו אפשרות להשתמש בו מבלי ללבושו, לא היה לובשו כלל] א"כ אין עלה גדר "מלבוש" אלא גדר "כלי תשמיש" כיון שאין הנאתו מן הלבשה, אלא הנאתו היא מההשתמשות בו, והלבשה היא דק הכשר והכנה שיהא מוכן לו בשעת השתמשותו בו.

וכן מבואר בסי' ש"א סעיף י"א לגבי מפתחות של כסף דנחלקו הפוסקים אם מותר ללובשם בשבת דלדעה ראשונה אסור, כיון שהוא לובשו רק לצורך תשמישו, ולדעה שניה מותר, ואף דפסקינן לעיקר דמותר, וכמבואר שם בדרכי משה דהמנהג הוא להתיר, והביא דבריו במשנ"ב שם ס"ק מ"ב, ברם שם מיירי במפתחות של כסף, שהינם גם "תכשיט" אלא עשוי גם לתשמיש, ולכן התיירו אבל בדבר שעשוי רק לתשמיש, נקטינן לאיסור, אף כשהוא לבוש בו, והטעם כאמור, דכיון שאין לו תועלת והנאה בעצם לבישת המפתחות אלא שלובשם רק כדי להכניס שיהיה מצוי לו בשעה שיצטרך להם, לכן לא חשיבי כמלבוש, [וראה עוד להלן לענין טבעת לחתום].

ב) כן נלמדו, לגבי שעון [באופן שאינו תכשיט] הרי אין הנאתו מעצם לבישתו והנאתו הוא רק בשעה שמסתכל עליו לרעת השעה, ובשעה שאינו מסתכל עליו, אין לו שום הנאה מעצם הלבשה [ואלו היה לו אפשרות לרעת השעה, מבלי ללבושו,

ללובשם מותר, יעושי"ד, וצ"ע מ"ש ממפתחות שאטור אף כשהוא לבוש בהם.

[וע"ש בשו"ת חלקת יעקב סי' צ"ז שאטור ללבוש שעון, דדמי למפתחות דאסור, והעירו בשולי הגליון, דלכאורה כמו שמתר לחייל לצאת בנשק, הה"נ בשעון, ולפי האמור להלן יתיישב היטב].

אך לפי האמור, יש הבדל גדול, מכל הני, למפתחות, דבכל הני יש תועלת והנאה מעצם הליבישה, כמו כבלים לאסיר, התועלת הוא מעצם הליבישה, דשוב לא יוכל לברוח, וכן כשמשימים קיסמים באוזני התינוקות, ורני מעצם הנחת הקיסמים יש תועלת שלא יסתמו הנקבים, וכן בעבד, מעצם לבישת חותמו, יש תועלת לרבו שמראה שהוא משועבד לרבו, וכן בעגולים הירוקים, ולבישת הנשק לחייל, הרי בעצם לבישתם מראה שהוא יהודי או חייל, אבל במפתחות, אין לו שום הנאה מעצם לבישתם, וכל התועלת וההנאה במפתחות הוא רק בשעה שפותח ונועל בו. [ואם יש לו אפשרות לפתוח ולנועל כלי המפתחות, לא היה נושאם כלל] וכל מה שהוא לובשם הוא רק כעין הכנה שיהיה המפתחות מוכנים לו בשעה שיצטרך להם, לכן כיון שאין התועלת מעצם הליבישה, אלא ההנאה הוא מהתשיש, הוי בגדר כלי תשישי, ולא בגדר מלבוש.

יצאה עם תרופות

הנה בסי' ש"ג סעיף ט"ו פסק המחבר דמותר לאשה לצאת כפלפל ובגרגיר מלח ובכל כושם שבתוך הפה. [שנותנים בתוך הפה, מפני הריח] וכתב בשמירת שבת כהלכתה פ"מ הערה כ] דאין ללמוד מזה היתר לחולה לצאת עם תרופות בכיסו, שהיו מוכנים בידו כשיצטרך להם, דשאני התם בנידון דהשו"ע דמרפא כבר עכשיו, כשהם בתוך פיו, משא"כ בחולה הלוקח עמו תרופות, דהו"ל כלוקח עמו מאכל שלא ירעב, בשם הגרשו"א, והוסיף שם בשמירת שבת להקשות על כך דיש לעיין, דמאי שנא

אמרינן דבטל לגבי הגוף, כיון שהוא לבוש בהן, א"כ למה לגבי מפתחות לא נימא דכיון שהוא לבוש בהם, בטלי לגביו ויהא מותר ללובשם.

(ב) וכן יש להעיר מהא דפסק המחבר בסי' ש"ג סעיף כ' וז"ל: הבנות הקטנות שנוקבים אזניהם כדי לתת בהם נומים כשיגדלו, וכדי שלא יסתמו הנקבים נותנים בהם קסמים, מותר לצאת בהם עכ"ל. וביאר המשנ"ב בס"ק ס"ט: דאורחא בהכי ולא משוי הוא עכ"ל ומקורו מצויין בשער הציון מרש"י יעושי"ש, הרי דכל דבר שאורחא בהכי מותר ללבושו, אף שאינו צורך מלבוש ותכשיט כלל, רק לצורך שיוכלו להכניס הנומים ולא יסתמו הנקבים, וא"כ מ"ש ממפתחות של כסף, דאי לאו דהוה תכשיט אסור.

(ג) וכן יש להעיר מהא דמבואר בסי' ש"ד סוף סעיף א' דעבד מותר לצאת בחותם שהוא עבד [כשיש בו תרתי למעליותא, כשהוא חותם של ט"ט, וליכא למיחש דלמא יפסק וישבר. דחותם של ט"ט כשנשבר אינו שוה כלל, והוא תלוי על צווארו, דליכא למיחש לשמא יסירנה דאיכא אימתיה דרביה עליה יעושי"ש במשנ"ב ס"ק יז] הרי דאף שאין לעבד שום צורך בו, ואינו מגין עליו כלל, אלא שתועלתו רק לרבו, ומ"מ מותר לצאת בו. ומ"ש ממפתחות דאף דיש לו בו נמי תועלת, ומ"מ אסור לצאת בו.

(ד) באור זרוע פ"ד אות ג' החיר לצאת עם אותם העגולים הירוקים שגורה המלכות שכל יהודי ישא אחד מהם, וכתב הטעם דדמי לחותם של עבד דאינו משוי הואיל ויוצא בו כל השבוע יעושי"ש, ולכאורה הרי לא היה להיהודים שום תועלת לבישה מכך, רק שכן גורה המלכות להיכיר שהם יהודים, ולמה התירו, ויעויין בחלקת יעקב סי' צו שכתב שח"ל שחייב ללבוש שקו בשעת תפקידו, מותר לו ללבושו, דדמי להנהו עגולים ירוקים [אלא דיעושי"ש דנתקשה על המ"א סי' ש"א ס"ק ל"ד שהתיר רק כשהם מחוברים לבגד, וי"ל ואכ"מ] דכיון שרגילים

מעטה אחרי כל האמור, טלטול שעון [כשאינו תכשיט] כיון שאין לו צורך מעצם לבישוח, רק שיהיה מוכן כשיסתכל בו, לכאורה דומה למפתחות, דנקטינן דאין לטלטלם.

טלטול המשקפיים

ובזה יובן מה שדנו הפוסקים דמותר לצאת במשקפיים (עיין בסי' ש"א סעיף י"א ובמשנ"ב סוס"ק מ"ג בשם הח"א דאסר רק מחמת החשש דלמא נפיל מעליו ואתי לאתויי, אבל בדליכא חשש זה, מותר, ויעויין בדעת תורה שם, ובמנחת אלעזר ח"ג סי' ד', ועוד) דבמשקפיים. בעצם לבישתם יש לו תועלת, דממילא רואה בהם כל הזמן ודמי לכל הני. דכל שיש תועלת בעצם לבישתם מותר ללבושו, דבמשקפיים אינו נושאם, דלכשיגיע שעה מיוחדת יעשה בהם פעולתם. אלא כל הזמן שהם עליו רואה בהם, ותועלתו והנאתו מהמשקפיים היא מעצם לבישתם, ללא צורך בפעולה נוספת בעת הנאתו מהם, אלא בעצם הליכה הוא נהנה מהם.

ודעת המחמירים (בבית בריסק) נראה טעמם, דאפש"ל שאין תועלת בעצם לבישתם. דכשאין רוצה לראות מרחוק, או אותיות קטנות, א"צ להמשקפיים, אלא שלובשו כל הזמן, משום שכך נוח לו יותר, ללובשם בתמידות ולא ללובשם רק בשעה שזקוק להם, ולחזור ולפושטו כשא"צ להם, משום שקשה ללבושו ולפושטו כל שעה, אבל באמת אין צריך לו כל הזמן, נמצא דבזמן שאין זקוק להם, הוא לובשם רק שיהיו מוכנים לו בשעה שיצטרך להם, לכן דמו למפתחות דאין לטלטלם שיהיו מצויים בידו כשיצטרך להם. [אך במשקפיים, אף בשעה שאין מסתכל מרחוק או אותיות קטנות, אף שיכול להסתכל בלא המשקפיים, מ"מ נוח יותר לראות ראייה בהירה עם המשקפיים, ונמצא שלובש המשקפיים, לא רק כדי שיהיו מוכנים לו בשעה שהוא באמת זקוק להם,

מהא דקיי"ל בסי' ש"ג סעיף כ"ד דרוצאה אשה באבן תקומה (אבן ידועה שכשהיא על אשה לא תפיל) ואפילו לא נתעברה עדיין, אלא שחוששת שמה תתעבר ותפיל, יעו"ש, הרי דאף כשאין לה עדיין צורך בזה, אלא שחוששת שמה תצטרך בהם, ומ"מ מותר, וא"כ למה אסור לשאת עמו תרופות שמה יצטרך להם, וכתב שם בשם הגרשו"א: דאבן תקומה חשיב כמרפא כבר עכשיו כיון דכך סגולתה משא"כ הכא עכ"ל ודבריו צ"ע, טו"ס כיון שלא נתעברה עדיין, אינו חשוב כמרפא עכשיו, דמה לי דכך סגולת האבן, טו"ס אינו מרפא עכשיו, שהרי עדיין לא נתעברה.

אך לפי האמור, יש לבאר, דבאבן תקומה, הרפואה מעצם הטלטול, דעצם נשיאת אבן תקומה היא סגולה שלא תפיל, ולכן אף שלא נתעברה עדיין, מ"מ כיון שחוששת שמתעבר מותר לה לשאת האבן, כיון שיש כנשיאת האבן סגולה שלא תפיל, אבל הנושא תרופות, הרי עצם טלטול התרופות [אף שחושש שיחלה] אין בהם שום רפואה אלא שרוצה לטלטלם כדי "להכינם" שיהיו מוכנים בידו, כשיצטרך להם, א"כ כיון שעצם הטלטול אין בו תועלת, אלא רק משום הכנה שיוכל ללוקחם כשיצטרך, לכן לא חשיב בגדר מלבוש וכיו"ב. כיון שעצם הטלטול אין בו תועלת כשלעצמו אלא כהכשר והכנה ללקיחתם, משא"כ באבן תקומה שעצם טלטולם הוא המרפא, ובה יש להגדיר ג"כ הא דמותר לצאת עם גרגיר שבפיו, כיון דבוה עצם טלטול הגרגיר בפיה יש בו תועלת להעביר הריח ולכן מותר לטלטלם אבל חולה היוצא עם תרופות בפיו, אין לו תועלת מעצם טלטולם, אלא כדי להכינם שיהיו מוכנים בידו כשיצטרך להם, לכן אין לשאתם כיון שאין תועלת מעצם טלטולם, דיסוד ההיתר לטלטל בגדר מלבוש וכיו"ב, הוא רק כיש תועלת מעצם הליכה, ולא כשמטלטלם להכינם לשעת ההשתמשות בהם, וכמו דאסור לשאת מפתחות בדרך מלבוש שיהיו מוכנים בידו לכשיצטרך בהם.

דמפתחות אסור, משום דלפעמים מסלקו מגופו.

אכן יסוד דבריו מחודשים [והוא עצמו נטה בתחילה לומר שאסור] דאף תשמיש גמור, שאדם מטיים יחליט שלא יסלקנו מגופו, יחשב כמלבוש, ובפרט דבנידוד דמסיר המשקפיים בשעת שינה, ומרחץ, וכיו"ב. דהרי כיון דאינו מוגדר כמלבוש, מה לי אם האדם הזה אינו מסלקו מגופו, ולמה נאמר דהוה כמלבוש.

ברם כעין יסוד דבריו האריך האגרות משה והוכיח כדבריו בכמה ראיות ונראה דהרבה יליד בהם, דהנה באגרות משה אר"ח ח"א סי' קי"א דן בזה בענין טלטול שעון יד וכתב וז"ל: אבל כשלוכשו על גוף היד ממש יותר נוטה שנחשב לבישה ממש, וראיה מטבעת שיש עליה חותם לאיש, שאין עליו איסור הוצאה, אף שתשמישו הוא למלאכה שאסורה בשבת, וכשיתקלקל החותם לא יליבשנו, ומ"מ מותר, משום דכיון שהוא על גופו ממש, הוא לבישה שאין בה איסור הוצאה, אף שאינו תכשיט, ועיקר עשייתו הוא לתשמיש, וכן ב"ח כלים בשבת דף קכ. נחשב סודר שבצווארו, ופירש"י ותלוין ראשיו לפניו לקנח בו פיו ועיניו, וכוננת רש"י הוא שעיקר הליבישה הוא לתשמיש זה שיקנח פיו ועיניו בראשין התלוין, ומ"מ כיון שנלבש על צווארו, היא לבישה שמתר, ולכן אף בשעון כשמלבישו על בשרו ממש, הוא לבישה שיש להתיר אף שעיקר הליבישה היא לתשמיש וכי עכ"ל. הרי חידש כעין הערה"ש דכל שהוא על גופו מותר, אלא שבערה"ש מצריך שיהיו תמיד עליו. ולדידיה כל שלובשו בטל לגביו והוה כתשמיש.

אמנם ראיותיו צע"ג לכאורה, דמה שהעלה: "דטבעת שיש עליה חותם מותר כיון שהוא על גופו ממש הוא לבישה אף שאינו תכשיט", תמוה, דמבואר להדיא בראשונים בסוגיא דטבעת בדרך ס"ב ע"א דטעם היתר לבישתו הוא רק משום דחשוב כתכשיט יעו"ש בר"ן וברא"ש. והדברים

אלא אף בשעה שאין זקוק להם, מ"מ יש לו תועלת ונוחיות בהסתכלות בהירה, ולכן דמי לכל הני דיש תועלת בלבישתם] וראה בזה עוד להלן.

בדברי הערוך השלחן והאגרות משה

והנה הערוך השלחן סי' ש"א סעיף ס"א דן בענין המשקפיים וכתב וז"ל: ועל הבתי עינים עצמן אין שום היתר, אפילו אם נעשה אותם של כסף ושל זהב דהכל רואים שכלי תשמיש הוא, ואינו תכשיט, ואפילו נארגו בבגד שלא יהא חשש שמא יפלו וכי' איסור גמור הוא וחייב חטאת שהרי כלי תשמיש גמורה היא, ואין זה בכלל בגד כלל, אלא בכלל כלי תשמיש כמו כף ומוזג וסכין, ואין לומר דנתיר מפני שצריך לראות בהם בספר, כמו שמותר לחיגר לילך במקל, כשא"א לו להלך בלא מקל וכו', דאין זה דמיון, דהתם הוה המקל במקום רגל, אבל הכא הרי יכול לילך בלעזם, ואי משום שאינו יכול לראות בספר בלעזם, לא ילמוד, ואם לא נאמר כן, נתיר לו לישא ג"כ ספר ללמוד בו, ואפילו אם אינו רשאי לילך בלעדי הבתי עינים, כגון שהרופאים ציהו לילך תמיד בהם, מ"מ נראה דאסור, וישב בביתו, אך אפשר דבכה"ג יש להתיר בארוג ככסותו באופן שא"א שיפלו, דכיון דאינו מסלקם מגופו הוויין כאחד מבגדיו, וכן נראה לענ"ד להלכה, אבל אם צריך רק כדי לעיין בספר אסור לילך בהם וחייב חטאת וכי' עכ"ל.

הרי דס"ל דמשקפיים אינו חשוב כמי שיש לו תועלת בעצם לבישתם אלא הוה ככלי תשמיש, ומ"מ מחדש דבאופן שציהו הורפא לילך בהם תמיד, מותר לצאת בהם [למסקנתו להלכה] ומשום שמתדש: "דכיון דאינו מסלקם מגופו הוויין כאחד מבגדיו" הרי יסוד מחודש דכל שאינו מסלקו מגופו, הו"ל כמו מלבוש, ומותר לטלטלו, א"כ ה"ה בזמננו שאין מסלקין כלל השעון יד מגופו (ועדיף ממשקפיים שמסלקם בשעה שישן ושעון יד אינו מסלקו כלל) הוויין כאחד מבגדיו. ומותר לטלטלו, ולדבריו, הא

אלא סחמא תני דסודר בצווארו ולא הוכירו טעמא למילתא, ופשטות הטעם פשוט דחשיב כשאר בגדים. ואין כאן היתר מחודש דכל שהוא על בשרו, מותר.

בכך באמת אפשר לדבר שעשוי לתשמיש ולקינוח לא יהיה היתר בזה שהוא על בשרו ממש. [עיי' בסימן ש"א משנ"ב סוס"ק קל"ג דאסור לקשור המטפחת [לקנח בו האף] סביב הרגל, שאינו דרך מלבוש כלל אלא וכו' יכרוך אותו סביב הצוואר בדרך מלבוש עכ"ל, הרי דאין היתר בזה שהוא על בשרו ממש, ואין היתר לקשור מטפחת על הרגל, אלא בזה שקושרו סביב צווארו דרך מלבוש במקום סודר, [וע"ש בערוה"ש], וא"כ שעון יד דאין דרך מלבוש כלל, כיון שאינו מחמם כלל אלא כל עיקרו רק לתשמיש, ובשעה שאינו עובד אין אחד שילבישו. אין היתר ללבושו על ידו, כיון דאינו דרך לבישה, ודומה ללבישת מטפחת סביב הרגל דאסור.

והנה אף שנתבאר דאין ראיותיו מוכרחות, ברם, מ"מ אין נמי פירכא מהא ליסוד דבריו, ואין להקשות דאם כל שהוא על בשרו מותר, א"כ למה לגבי חותם שיש בו טבעת, הוצרכו לטעם דהוה כתכשיט, חיפוק ליה דיהיה מותר כיון שהוא על בשרו [וכמו שכתב באמת האגרו"מ] ד"ל דאף אם ננקוט כיסוד דבריו דיש היתר כשהוא על בשרו, מ"מ י"ל דכל זה הוא רק כשהדבר אינו מיותר לגמרי, ויש לו איזה צורך בו, אבל כשילבש על בשרו דבר שהוא מיותר לגמרי ואין הדרך ללבושו כלל, הוי עלה גדר שהוא דרך משוי, ויהיה אסור לטלטלו אף דרך מלבוש על בשרו דכיון שהדבר הזה מיותר לגמרי ואין הדרך ללבושו, לא מהני מה שהאדם הזה מטלטלו, כיון שהוא משוי גמור, ולכן הוצרכו לומר דטבעת לחתום בו [שאינו ראוי לתשמישו בשבת] לא הוה כדבר מיותר ומשוי גמור. דמ"מ כתשיט הוא לאיש. וכאשה באמת אסורה, דכיון שאין דרכה כך הוה לגבה כדבר שאין הדרך

מפורשים ביותר בלשון הרמב"ם שכתב (פ"יט מהל' שבת הל' ג') וז"ל: טבעת שיש עליה חותם מתכשיטי האיש היא, ואינה מתכשיטי האשה וכו' (ושם בהלכה ד' כתב בזה"ל) אבל האיש מותר לצאת בטבעת שיש עליה חותם מפני שהוא חכשיט האיש עכ"ל הרי מפורש דכל היתר הוצאה דטבעת, הוא מפני שחשוב כתשיט, ולולא זה היה אסור, ולא היו מתירים מפני עצם הדבר שהוא לבוש בו על בשרו ממש, (ולשון הרמב"ם הנ"ל הביאו גם בשו"ע הרב וכ"מ במשנ"ב שם) בכך שעון יד כשאינו כתשיט, אין להתיר, משום שהוא לבוש על בשרו.

וכן מה שהוכיח מסודר שבצווארו דמותר לצאת בו, והעלה שעיקר עשייתו הוא לקנח בו פיו ועיניו, דע"ג דלכאורה סתם סודר שבצווארו עשוי לחימום או לכבוד, ואין עושים סודר שלם סביב הצוואר רק כדי לקנח בו פיו ועיניו, בכך נראה דאף רש"י שכתב דתלויין ראשון על צווארו לקנח בו פיו ועיניו, לא נתכוון דוהו עיקר עשייתו לתשמיש, אלא בא לפרש הלשון "סודר שבצווארו" דמהו הלשון שבצווארו לכן פירש"י דראשי הסודר תלויין לקנח פיו ועיניו, אבל באמת עיקר הסודר, הוא כשאר הסודרים לחימום ולכבוד. [אף דהוה בנימין מוספא, בערך סודר, כתב דהוא סודר מיוחדת להעביר הוזהמא, לא קאי שם על סודר שבצווארו, אלא על סתם סודר, אבל סודר שבצווארו, נראה דעשוי לכמה צרכים, עיקרו לחימום, וראשיו תלויים לקינוח]. וי"ל דמותר לצאת בו, כיון שאינו רק לשימוש אלא משום חימום, כדרך שאר מלבושים, אלא הוה קס"ד דיאסר משום ראשו שהם עשויים לתשמיש קמ"ל דמותר כיון דעיקרו הוא סודר, וקמ"ל דלא מיתסר כל הסודר משום דראשיו עשויין לתשמיש, אלא אולינן בתי עיקר הכבוד, וטעם ההיתר משום דעיקר הסודר עשוי לחימום, וכן משמע מסתימת הפוסקים דלא אישתמיט מהפוסקים לומר דהטעם דסודר בצווארו מותר, הוא משום שהוא על בשרו ממש,

משקפיים, יעויין בזה אלא י"ל כנ"ל, דיעקר הסודר לחימום, ורק ראשו לקנח].

בסכרת הגרשוז"א

אכן דעת הגרשוז"א דמותר לטלטל שעון יד בשבת, והובא טעמו ונימוקו בשש"כ (פי"ח הערה קי"א) וז"ל: רכיון שהכל רגילים ללבושו על הגוף הוה דרך מלבוש, ולא דמי להא דסי" ש"א סעיף י"א דכל שהוא תכשיט ועומד לשימוש אסור לצאת בו לרשוה"ר [כוונתו, לדין מפתחות של כסף, הנ"ל, אך יש להעיר, דאם הוה תכשיט, אף שעומד לשימוש נקטינן באמת דמותר, וכמבואר שם במשנ"ב ס"ק מ"ב, אך עכ"פ מבואר שם דכשאינו עשוי לתכשיט כלל, אסור, אף שהדרך שהכל רגילים ללבושו, וא"כ הה"נ לגבי שעון יד יש לאסור] דשאני התם [במפתחות של כסף] כיון דלצורך השימוש צריך לפשוטו, ולכן אסרינן, משא"כ בנידו"ד דכדי להשתמש בו, לא צריך שום מעשה, אלא מסתכל בו בעת שהוא לבוש בו עכ"ד הרי העלה סברא מחודשת שכל שהדרך שכולם רגילים ללבושו הוה בגדר מלבוש.

והנה בשו"ת להורות נתן ח"ד סו"ס כ"ו, אחר שהביא דבריו כתב וז"ל: ולענ"ד פשוט דמה שרגילין ללבושו, אינו ערשוהו למלבוש, דגדר מלבוש הוא שעשוי להגנת הגוף וכנ"ל, ושעון אינו בגדר זה, והא דבדרך מלבוש מותר לצאת אף כשלובושו משום אצולי טינוף וכמבואר בסי" ש"א סי"ד, היינו כמבואר ברמ"א שם, כגון בגד מפני הגשמים או כובע על ראשו ובמשנ"ב שם ס"ק נ"ב כתב אפי' בגד גס כשק או כובע גדול ע"ש, דבגדים כאלה יכולים להגינו משרב ושמש והוויין בגדר מלבוש, אבל שעון שאינו מגין עליו כלל בשום פעם אינו יכול ליהפך למלבוש ע"י שרגיל ללבושו, ובאמת מעולם אין לובשין אותו כתורתו בגד אלא לשם תשמיש דהא כשהוא שכור אין לובשין אותו אם לא כשהוא תכשיט עכ"ל.

ללבוש כלל, וכדבר מיותר לגמרי, דכזה אף כשנשאו על בשרו ממש אין היתר.

וכן אין להקשות מסודר שבצווארו, למה היתרו רק בסודר שהוא עשוי גם לחימום, יהיה מותר כל סודר שילבש לאיזה צורך, דה"נ בזה דבר שאינו דרך מלבוש כלל, אסור, ורק כשהוא דרך מלבוש מותר, ומהאי טעמא כו"ע מודים שאסור ללבוש מטפחת - אף, על הרגל, רכיון שאינו כדרכו כלל, לא בטל לגביו, אף כשהוא על בשרו ממש. בכך נראה שאין מכל האמור קושיא על יסודו ואם כי כאמור נראה שאין ראיה ליסוד מחודש זה שכל דבר שאדם מחליט לטלטל דבר לצורך תשמיש מסוים [כשאינו בדרך משונה, כמטפחת על הרגל] יחשב עליו גדר מלבוש. אבל מ"מ אין עליו פירכא.

ומצאתי שהסכים הגרשו"ז אורבאך וצ"ל [בתיקונים ומילואים לשש"כ פי"ח] לסברת האגרו"מ דכל שנשאו על גופו ממש הו"ל כמלבוש. ומטעם זה מתיר נשיאת מכשירי שמיעה באוזניים, דדמי לשעון [ועד"ף מינה, ודומה למשקפיים יעוש"ד] הרי דמורה נמי לסברא זו.

והנה לדעת האגרות משה, הא דמפתחות של כסף, אסור [באופן שאינו תכשיט], באמת נראה מתוך דבריו דהטעם כיון שאינו על בשרו ממש, וכפי שמדגיש בדבריו, יסוד היתר, כיון שהוא על בשרו ממש, ולכן במפתחות של כסף כיון שאינו על גופו, שפיר נקטינן לאיסור, אכן זה דרוק, דנמצא לפ"ו דבמפתחות כשילבשם על גופו ממש. יהא מותר לכו"ע אף באופן שאינו תכשיט, וסתימת הפוסקים מורה דלעולם אסור במפתחות ולא הזכירו לומר דכשהמפתחות על גופו יהיה מותר, וזה מורה דלא נחתו לחלק אי הוה על גופו או לא [וראה בכל זה מה שהאר"ך לתמוה בשו"ת להורות נתן ח"ד סי' כ"ו. אך מש"כ דסודר מותר, משום דלקנח פיו ועיניו חשיב להגן על הגוף, לענ"ד צ"ע דחשוב כתשמיש בעלמא כיון דצריך פעולה מחודשת כדי להגן בה על עצמו, וגרע טובא ממש"כ הפוסקים לענין

אלא שעדיין יל"ד, כנ"ל, דבכל הוי גוונא שהתירו לצאת בהם לצרכו היינו, דבשעה שהוא נושאם יש לו צורך בהם, אבל בשעון, דבשעה שאינו מסתכל בו הרי הוא לו כדבר מיותר, ואין לו צורך בו, ואינו נושא אלא כדי שיהא מוכן לו לכשיצטרך לו. א"כ מנין שהתירו אף בכה"ג, שאין לו בו עתה שום צורך ונושא רק כדי להכינו לאחר זמן, ועל כך לא מצאנו ראיה.

וכן מה שתיריך דבמפתחות אסור כיון דבשעה שהוא משתמש בו לפתוח ולנעול צריך לפרשטו, ג"כ דוחק מסברא, דכיון דברוב הזמן הוא לובשו, ורק בשעה מועטת צריך לפרשטו, להשתמש בו, למה ניזיל בתר השעה מועטת לאוסרו, ולא בתר עיקרו שלבוש בו רוב הזמן, ואולי כיון שעיקר ייעודם הוא להשתמש בהם, לפתוח ולנעול, ולכן אזלינן בתר שעת השתמשותם, שזוהי עיקר ייעודם, ואז הוא צריך לפרשטם.

[ולפי סברא זו, אין הכלל כדברי האגרות משה, דכיון שהוא על בשרו ממש, הוה כדרך מלבוש, וכל דבר שיחליט אדם ללבושו יהא מותר אף כשצורך תשמיש זה הוא כדרך, דבאמת דבר זה הוא חידוש גדול, אלא יסוד ההיתר דכיון דכל העולם נוהגים כן, וסברא זו לא שייכא במכשיר שמיעה באוזניים].

אך מן הענין להוסיף דברי האגרות משה בסו"ד שם (ארו"ח סי' קי"א) שכתב דאף דמעיקר הדין מותר לשאת שעון יד, מ"מ מסיק וכותב בזה"ל: אבל מ"מ אף שמטעם זה אין למחות באלו שנושאין אותו כשהוא לבוש על ידו ממש, ראוי לכל בן תורה וירא שמים שלא ללבושו בשבת כדי שלא יבוא להקל בכל שעון [דהיינו אף בשעון כיס דביאר בתחילת תשובתו, דבוה פשיטא דאסור] ושלא יבואו להקל בשעון זה [שעון יד] להלבישו על הכתונת שהרבה לא ידעו להפריש וכן אני מצוה לתלמידי עכ"ל.

והנה מש"כ ליישב הא דמותר לצאת בבגד לאצולי מטינוף, היינו משום שיכול גם להגין מפני הקור והחום, דוחק גדול, דהרי עתה נושאו שלא להגן, ובפרט, דחזינן בכמה דוכתי שהתירו לטלטל, כל שיש לו צורך [כגון דרך מלבוש, ולתכשיט, ולמצות תפילין ולרפואה וכגון מקל לחיגר ועיין סי' ש"א ס"ק נ"ו ושער הציון ס"ק נ"ט לענין דפוס של רגל דמעיקה"ד מותר, וכבלים לאסירי וקיסמים באוזניים ולהעביר ריח הפה, וחותם של עבר, ועגולים הירוקים, ושן תותבת] כל זה מורה דאין דין שיהא מלבוש דוקא אלא כל שיש צורך ואינו נושא דרך משא, אלא בדרך מלבוש כפי שהדרך לשאתו, מותר.

וכן מוכח מהא דכתב השו"ע בסעיף כב: יוצאים במוך וספוג שעל המכה, לפי שהם מרפאים הלכך הוה כמו תכשיט עכ"ל. ולכאורה תמוה טובא, דלמה דבר העשוי לרפואה, ואינו עשוי לכבוד כלל, הוה כמו תכשיט, וכן להלן בסעיף כ"ד כתב השו"ע יוצאים במיני עשבים שקושרים אותם בקשרים. ופירש המש"ב בס"ק פ"ו וז"ל: דהוא בכלל קמיע מומחה וכו' ותכשיט הוא לחולה כאחד ממלבושיו עכ"ל. וכ"ה בס"ק פ"ח ע"ש, ותמוה למה הוה כתכשיט, וכן צריך תלמוד בכלל קמיע מומחה וכו' ותכשיט הוא לחולה כאחד ממלבושיו עכ"ל. וכ"ה בס"ק פ"ח ע"ש ותמוה למה הוה כתכשיט, וכן צריך תלמוד על שהרכיב סברת תכשיט בסברת מלבוש, וכתב: תכשיט הוא כאחד ממלבושיו, דהלא דין תכשיט איננו מדין מלבוש, אלא כל זה מורה כי אין דין מיוחד של תכשיט ומלבוש, אלא אף כל שהוא לצורך רפואה. כשנושאו בדרך מלבוש] מוגדר כתכשיט וכמלבוש. א"כ הה"נ כל שדרך העולם ללבושו, ואינו נראה כמשאוי, אלא כך הוא דרך ומנהג העולם, אינו מוגדר כמשאוי, ולא גרע מכל הני גווני שהתירו, בכך בוודאי מסברא היה נראה כהגרשז"א דכל שרגילים ללבושו, ואינו נושא בדרך משא מותר.

כיון שעיקרם לתשמיש הה"נ בשעון, וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב [ולא דמי לכלל הני גווני שהתירו. דהתם יש צורך בעצם טלטולם משא"כ כאן אין תועלת בעצם טלטול השעון והמפתחות].

(ב) לדעת הערוה"ש שהתיר נשיאת משקפיים, משום דכיון דאין מסלקם מגופו, הו"ל כבגדיו, א"כ הה"נ שעון יד כיון שאין מסלקו הו"ל כבגדיו, ומותר [ולדעתו משמע דמתיר רק כשאין מסלקו מגופו].

(ג) לדעת האגרות משה, כל שלובשו על גופו ממש, מותר אף שעיקרו לתשמיש, וראיותיו צ"ט.

(ד) לדעת הגרשז"א כל שהדרך לשאת, מותר אף כשאינו למלבוש ולתכשיט, ולכאורה לא מצאנו ראייה, לכל דבריהם כתב האגרות משה דבמקום שאין עירוב יש ליר"ש להחמיר. כרי שלא יבואו ההמון להקל יותר, אבל במקום שיש עירוב נראה דאף המחמירים שלא לסמוך על העירוב, מ"מ בזה יש מקום לסמוך להקל.

והנה סו"ד אלו שחידש שיש להחמיר כרי שלא יבואו להקל אלו שלא יבינו לחלק בין שעון לשעון [אין התמוה דאין לגזור גזירות מעצמינו דנראה דאף האגרו"מ נתכוון בזה רק בגדר מהיות טוב, ולא מעיקר הדין ולכן כתב שמצוה כן לתלמידיו ולא לכו"ע, וכלשונו דיש לבן תורה ויר"ש להחמיר, ודברי החשובות והנהגות ח"ב סי' קפ"ד צ"ע יעוש"ד]. עכ"פ כאן בארץ הקודש, דרוב ההמון עם מקילים לטלטל לגמרי, לכן אף אלו המחמירים לסמוך על העירוב, מ"מ לגבי שעון-יד, כיון דהורו גדולי עולם דמעיקר הדין שרי, אלא שבאנו לחוש על ההמון שלא ידעו לחלק בין השעונים, הרי כאן בארצה"ק, רוב ההמון עם מקילים לגמרי, לא שייך לגזור אטו אלו שלא ידעו להבריל, כי אלו שלא ידעו לחלק, מסתמא מטלטלים לגמרי, א"כ אין להחמיר מכה סברא זו, וכן אף שיש לפקפק על הסברא להקל בזה. [וכנ"ל שלא מצאנו ראייה להתיר] אבל כאן בארצה"ק דנהוג לערב, נראה דהמקיל בזה בודאי יש לו על מי לסמוך, לומר דבשעון יד אפשר להקל.

המורם מהאמור: א) לכאורה דומה ללבישת מפתחות כשאינם לתכשיט, אסור,



לשון חכמים

הרב יעקב לב

בענין שתרי"ג המצוות רמוזות בעשרת הדברות

א

פרשת יתרו (כ א-יד): "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים לא יהיה לך אלהים אחרים על פני וגו'... לא תחמוד אשת רעך ועבדו ואמתו ושרו וחסמורו וכל אשר לרעך".

ובמדרש במדבר רבה (פי"ג ט"ז) אמרו רבותינו ז"ל: "את מוצא תרי"ג אותיות מן אנכי עד אשר לרעך כנגד תרי"ג מצוות, וזו [אותיות] יתרות [שמתיכות "אשר לרעך"] כנגד ז' ימי בראשית". ע"כ דבריהם ז"ל. ועוד אמרו שם (פי"ה סכ"א): "הלוחות היו בהם תרי"ג מצוות כנגד אותיות מן אנכי עד אשר לרעך לא פחות ולא יותר, וכולן נתנו למשה בסיני שבהם חוקים ומשפטים תורה ומשנה תלמוד ואגדה". וראה עוד בבראשית רבתי לרבינו משה הדרשן ז"ל (עמ' צ') שכתב: "כנגד י' הדברות שדבר הקב"ה בסיני שבהן כלולה כל התורה תרי"ג מצוות" עכ"ל שם.

ובתלמוד ארץ ישראל (שקלים פ"ו ה"א) איתא: "חנניה בן אחי רבי יהושע אומר, בין כל דיבור ודיבור [היו כתובים על הלוחות] דקדוקיה ואותיותיה של תורה, דכתיב ממולאים בתרשיש כימא רבא, מה הים הזה בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים, כך בין כל דבור ודבור [היו כתובים על הלוחות] דקדוקיה ואותיותיה של תורה". ע"כ. ואח"כ מצאתי בתורה שלמה (במלואים לחלק ט"ז מאמר א') שהביא את המדרשים וחז"ל האמורים למעלה, ואוסיף עוד, ואציין בקיצור מה שכתב שם, שכהאמור הוא גם בתחומא פר' קורח כהוספה (ועיי"ש במתנות כהונה), ובמדרש אגדה (פר' ואתחנן דף קפ"ד) ובכית עקד האגדות ח"ב (בדרשת ר' בנא), ובירושלמי סוטה פ"ח ה"ג, ובמדב"ר פ"ה סי"ד, ובפירושו רבינו בחיי בפרשתן, ועוד. [ודע, דבמאמרי זה נסתייעתי רבות כמה שכתב והביא התורה שלמה, וציינתי זאת כל אחד ואחד שחידשתי בס"ד מדעתי מצאתי שקרמני בעל התורה שלמה, וציינתי זאת כל אחד ואחד במקומו כמו שיראה הרואה, אך דבר שחידשו ספרים אחרים שהובאו שם או מה שחידש התו"ש לא הבאתי אותם בסתמא ולא פרשתי אדרתי עליהם, אלא ציינתי זאת במפורש שדברים אלה יצאו מגאון וקדוש פלוני, ולא חשיד ההוא גברא כהא]. וראה עוד בתשובות הגאונים הקדמונים הנדפסים בספר גנוי ירושלים (למהרש"א וורטהמר ז"ל) הנדמ"ח ח"א עמ' ו' אות ט"ו, הביא בהערה שם המהדיר שליט"א כמה וכמה מדרשים שכתבו כנ"ל, אך נשמטו ממנו כמה מהאמור לעיל. (וע"ע בספר כרם יעקב להגרי"ח סופר שליט"א סימן י"ג אות י"ז ודוק).

ב

ונתבאר מכל האמור לעיל שבכל עשרת הדברות כולל תיבות "אשר לרעך" יש תר"כ אותיות, ותר"ג אותיות רומזות וכוללות את כל תרי"ג המצוות, ושבעת האותיות הנותרות מתיבות "אשר לרעך" רומזות על ז' ימי בראשית, וכמו שכתב במדרש במדבר רבה דלעיל [וראה עוד בדברינו להלן אות ו'].

הגאון רי"ח סופר שליט"א בספרו כרם יעקב (שם) אחר שהביא את הירושלמי ועוד כמה מדרשים כתב בזה הלשון: "ומכאן מקור נפתח לקבלת הגאונים ז"ל ואחריהם רבותינו הראשונים ז"ל כפירוש המיוחס לרמב"ן שיר השירים, ומאמר השכל לראב"ן [ואינו לו], ובספר כד הקמח לרבינו בחיי (ערך שבועות), ועוד, שטרחו לסדר ולהראות שכל תרי"ג מצוות משתלשלים ונכללים בעשרת הדברות". עכ"ל. ולא פירט הגאון שליט"א איזה מהגאונים ז"ל כתבו כזאת, ואפרט מה שמצאתי עד עתה, והם: הרס"ג ז"ל (ע"י בדברינו להלן אות ה') ורב נחשון גאון ז"ל וכמו שמובא בחשובות הגאונים הקדמונים (שם) ובערוך (ערך תבל), וראה עוד בספר זוהר הרקיע לרשב"ץ ז"ל (הוצאת הרב דוד אברהם) במבוא פרק א' הערה 14 מה שציין שם עוד.

ולפי כל האמור יתבארו כמה וכמה מדברות רבותינו ז"ל בעלי המדרשים והתלמוד. וכדלהלן: במדרש שוחר טוב (מדרש תהילים מזמור ק"ד) אמרו: "הוד והדר נתן הקב"ה למי שיגע בתורה, שנאמר גדולים מעשי ה' שהם לוחות העדות דרושים לכל חפציהם", ולכאורה הדברים תמוהים, וכיצד מוכיח המדרש מהפסוק "גדולים מעשי ה'" שאיירי על לוחות העדות כמפורש בדבריהם, על זה שיגע בתורה, הא לכאורה לוחות הברית והתורה הם ב' דברים נפרדים, ולא ראי זה כראי זה, אך להאמור שכל התורה כלולה בעשרת הדברות מובן שפיר טובא.

ובספרי (פרשת שלח פיסקא קי"א) אמרו: "מגיד הכתוב שכל המודה בע"ז כופר בעשרת הדברות ובמה שנצטוו משה ובמה שנצטוו אבות, וכל הכופר בעבודה זרה מודה בכל התורה כולה". וכו'. ומה שפתח בעשרת הדברות וסיים בכל התורה כולה, יובן שפיר להאמור. ודוק.

ובמדרש שיר השירים רבה (פ"א ס"ב) איתא: "אמר ר' יוחנן מלאך היה מוציא הדיבור מלפני הקב"ה על כל דיבור ודיבור ומחזירו על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו, מקבל את עליך את הדיבור הזה, כך וכך דינים יש בו, כך וכך עונשים יש בו, כך וכך גזירות יש בו, וכך מצות וכך קלים ותמורים יש בו, כך וכך מתן שכר יש בו, והיה אומר לו ישראל הן". וכו'. חזינן גם מהכא שכל דברה ודברה כללה כמה וכמה מצוות, ולהאמור זה יובן היטב. [ואחר זמן רב ראיתי שכבר קדמני בזה בעל התורה שלמה במאמרו הנזכר (עמ' ר"ד טור א')].

ואת הפסוק (שיר השירים א' ב') "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיני", תרגם התרגום שם בזה הלשון: "אמר שלמה נביא, ברוך ה' דיהב לנו אורייתא על ידוהי דמשה ספרא רבא כתיבא על תריץ לוחי אבניא" עכ"ל. ודוק היטב.

ואמרו בתלמוד (שבת פז א'): "תניא שלושה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו, שבר את הלוחות וכו', מאי דריש אמר משה ומה אם פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות אמרה תורה כל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן וישראל מומרין על אחת וכמה, ומנא ליה הדסכים על ידו שנאמר אשר שברת, ואמר ריש לקיש יישר כחך ששברת". ולכאורה תמוה כיצד אמר משה על לוחות העדות "שכל התורה כולה כאן", הרי בלוחות היו עשרת הדברות בלבד, ובתורה שלמה (שם עמ' ר"ד טור ב') ביאר זאת לפי האמור למעלה שבכל

עשרת הדברות רמוזים וכלולים כל תרי"ג המצוות. ואתי שפיר דבריהם ו"ל בתלמוד. [ואח"כ ראינו להגאון הגדול רי"ח סופר שליט"א בספרו כרם יעקב שם, שגם כן פירש כך מדעתו, ולא ראה שקדמו בזה התורה שלמה].

ובמגילה (טו א') איתא: "לרעת מה זה ועל מה זה, אמר רבי יצחק שלחה לו [אסתר למדרכין] שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה דכתיב בהן מזה ומזה הם כתובים". ע"כ. והנה הפסוק "מזה ומזה הם כתובים" נאמר על עשרת הדברות ולא על חמשה חומשי תורה, וכיצד למד רבי יצחק מפסוק זה גבי חמשה חומשי תורה, וגם זה ביאר התורה שלמה (שם) ע"פ האמור שכל תרי"ג המצוות כלולים בעשרת הדברות. ואחר מחילת כת"ר לא ראה שהמהרש"א בחא"ג שלו למגילה שם כתב כך וקדמו בזה.

ג

ובתלמוד ברכות (ה א') איתא: אמר רבי שמעון בן לקיש, מאי דכתיב ואחנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להוראתם, לוחות אלו עשרת הדברות, תורה זו מקרא, והמצוה זו משנה, אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים, להוראתם זו גמרא. ע"כ.

ולכאורה יש להקשות מכל האמור לעיל באריכות שכל תרי"ג המצוות רמוזים בעשרת הדברות, מדוע ריש לקיש למד את "מקרא" מתיבת "והתורה", הא לכאורה מקרא זה תרי"ג המצוות, ואם כן היה לו ללמוד ולכלול זאת במה שאמר "לוחות אלו עשרת הדברות", שהרי בעשרת הדברות נכללו כל תרי"ג המצוות, וצ"ב לכאורה.

ונראה ליישב, דבאמת "המקרא" לא כולל את תרי"ג המצוות בלבד, שהרי מהמקרא ילפינן כמה וכמה דברים שלא מכלל תרי"ג המצוות, כמו דבמסכת כלה (פ"א ה"א) דרשו מהפסוק (בראשית כד, ט') "ויברכו את רבקה" וגו' שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, עיי"ש (וע"ע בספר פירושים ופסקים לרבינו אביגדור צרפתי עמ' ו' ו-ז). וכן מהפסוק (בראשית כ"ט כ"ז) "מלא שבוע זאת" וגו' ילפינן בתלמוד (מ"ק ק) שאין מערבין שמחה בשמחה, עיי"ש, ועוד הרבה יש כזאת, והדברים פשוטים ואין להאריך.

ד

והנה מכל האמור למעלה מתבאר שכל התרי"ג מצוות נרמזו בעשרת הדברות, היינו דגם עשרת המצוות שהן עשרת הדברות גופא גם כן נכללו ונרמזו באותיותיה של עשרת הדברות. ועל כן תמוה לי מדוע יש לרמוז את אותן עשרת המצוות באותיותיה של עשרת הדברות, הא אותן עשרה מצוות כתובים במפורש בדברות, ומדוע יש לרמוז שם מה שכתוב בהן במפורש. ועיין.

ה

ומכל מה שהבאנו בס"ד למעלה התבאר באר היטב דהא דקיימא לן שתרי"ג המצוות רמוזות בעשרת הדברות, הוא נובע ממעין דברי רבותינו ו"ל בעלי המדרשים והתלמודים שכתבו כזאת במפורש ובמרומו, ועל כן תמוה לי דברי הרקאנטי בפירושו לפרשת יתרו שכתב: "כי באלו העשרה [דברות] כלולים כל התרי"ג מצוות, כמו שכתב רבינו סעדיה ז"ל בפירושו לספר יצירה", עכ"ל. הרי היה לו להביא דבר זה משמם דהמדרשים וחז"ל האמורים למעלה, ומדוע עזב את המוקדם ונקט את המאוחר. וצ"ע. [ואע"פ שכנראה לא היה תח"י הרקאנטי כל דברי חז"ל האמורים וכמו שכתבו שמדרש במדבר רבה הוא מדרש מאוחר ולא היה לפני הרבה מרבתינו הראשונים, עכ"פ אין נראה שכל המדרשים ומאמרי חז"ל האמורים למעלה לא היו לפניו].

וכזאת יש להקשות על רבינו משה איסרליש ז"ל שכתב בספרו תורת העולה (ח"ג פרק ל"ח) בזה הלשון: "ודע כי מאלו עשרת הדברות נשתרגו כל המצוות, ובכל אות ואות נחלה בו מצוה אחת, וכמו שכתב רש"י פרשת משפטים (כד יב) כי רב סעדיה ז"ל עשה כזה סידור כל המצוות להורות איך כל המצוות נתלו באות אחת מעשרת הדברות, וכמו שכתב בעל כתר תורה בספרו". עכ"ל. ותמוה מדוע הביא ענין זה מרש"י בשם רס"ג, ולא מכל דברי חז"ל האמורים למעלה, וצ"ע, וכהאי גוונא תמוה על רבינו המהרש"א בחידושי אגרות שלו למגילה (טו א' ד"ה "לדעת") ולמכות (כד ב' אמצע ד"ה "תרי"ג מצוות") שהביא זאת משמיה דרס"ג ז"ל. וצ"ע.

וראה עוד בדברי הגה"ק ז"ל בספרו שני לוחות הכרית (תורה שבכתב פ"י יתרו דף ל"ט ע"ד) שכתב: "ועשרת הדברות כוללים כל התורה כולה, ובי' הדברות תר"ץ אותיות כמנין כתר תורה, ותרי"ג אותיות בכל אות נרשם מצוה אחת מתרי"ג מצוות, וז' אותיות היתירות הם ז' מצוות דרבנן כמו שכתבו הקדמונים" עכ"ל הקדוש זיע"א. ולכאורה גם עליו ז"ל יש לתמוה מדוע הביא דבר זה משם דהקדמונים ולא משם רז"ל בעלי המדרשים והתלמודים. וצ"ע. ואולי מה שכתב הגה"ק של"ה ז"ל "כמו שכתבו הקדמונים", אין כוונתו על עצם הענין שתרי"ג המצוות רמוז בתרי"ג אותיותיהם של עשרת הדברות, אלא כוונתו ז"ל על סוף דבריו שכתב שז' אותיות הנותרות רומזות על ז' מצוות דרבנן, שזה מובא רק בקדמונים ז"ל ולא בדברי חז"ל במדרשים האמורים. ודוק. וראה בתורה שלמה (שם עמ' ר"י טור ב') שהביא כמה וכמה מהקדמונים ז"ל שכתבו שז' האותיות הנותרות רומזות על ז' מצוות דרבנן וכמו שכתב הגה"ק של"ה ז"ל.

ולפי כל האמור למעלה כתון היטב לשון צדיק, דרבינו רש"י אבי המפרשים כתב בפירושו לתורה (שמות כ"ד י"ב) בזה הלשון: "כל שש מאות ושלש עשרה מצוות בכלל עשרת הדברות הן, ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסד לכל דיבור ודיבור מצוות התלויות בו", ע"כ לשון צדיק זיע"א. ודוק היטב שאת עצם הענין שבעשרת הדברות רמוז כל תרי"ג המצוות לא הביא רש"י ז"ל משמיה דרס"ג, אלא כתב זאת בסתמא, וכבר נודע גם נודע שכל דברי רש"י ז"ל בפירושו לתורה נחצבו מדברי רבותינו ז"ל בעלי המדרשים והתלמודים, ואם כן גבי ה"אזהרות" שאב רש"י את עצם הענין הזה מאחד ממדרשי ומאמרי חז"ל, ורק אחר כך גבי ה"אזהרות" שלא מצינו שחז"ל עשו כזאת הביא את דברי רס"ג. ודוק היטב. [ודע, דאין לומר שרש"י שאב וחפר אוכל להביא את עצם הדבר שבעשרת הדברות רמוז כל תרי"ג מצוות ממדרש במדבר רבה האמור בתחילת דברינו, דהרי ידוע שלפני רש"י לא היה מדרש במדבר רבה שהוא מדרש מאוחר, וכמו שכתבו הרבה מהאחרונים ז"ל, ואכמ"ל. ונראה שרש"י ז"ל למד זאת ממדרשו של רבי משה הדרשן ז"ל שכתב זאת, והרי ידוע לכל מעיין בפירושו רש"י ז"ל, דרש"י היה שכיח טובא אצלו מדרשו של ר"מ הדרשן].

1

וכבר נתבאר שבעשרת הדברות ישנם תר"כ אותיות, שתרי"ג מהן רומזות על תרי"ג המצוות, ונשתיירו ז' אותיות מתיבות "אשר לרעך". והקדמונים ז"ל פירשו כמה וכמה פירושים למה רומזים אותן ז' אותיות היתירות, וכמו שהביא התורה שלמה שם.

ובמנורת המאור להקדוש ר"י אלנקווה זצ"ל הי"ד (כרך ג' עמ' 328) כתב: "וכל הקורא הפרשי בכל שבת כאלו קיים תרי"ג מצוות, שכן הוא מנין האותיות של עשרת הדברות מאנשי עד אשר לרעך, ועל זה אמר המשורר רבי שלמה ן' גבירול ז"ל באזהרות שחיבר על תרי"ג מצוות "אשר התנו באותות (שחיות במספר המצות ובהם נאמרים, והמושיעך והמודיעך עד אשר לרעך נתנם נחקרים", ושבעה אותיות שבאשר לרעך כנגד שבעה קולות

שבהם ניתנה התורה, שהם במזמור הבו לה' בני אלים, והן: א' קול ה' על המים, ב' קול ה' בכח, ג' קול ה' בהר, ד' קול ה' שובר ארזים, ה' קול ה' חוצב להבות אש, ו' קול ה' יחיל מררב, ז' קול ה' יחולל אילות, ומנין תרי"ג עם שבעה כמנין כת"ר, כנגד כתר עליון קדוש ומקודש. עכ"ל והובאו רבריו בתוי"ט שם עמ' ר"ה. [ואח"כ ראיתי דגם בתשובות הרדב"ז ח"ג סימן תקמ"ט כתב שז' האותיות היתירות הם כנגד ז' הקולות שבהם ניתנה התורה, יעוי"ש].

ומה שכתב שהתורה ניתנה בשבעה קולות תמוה לי, דהא אמרו רבותינו ז"ל בתלמוד שהתורה ניתנה בחמשה קולות בלבד, ולא בשבעה, וכה אמרו (ברכות ו' ס"ב): "ואמר רבי חלבו אמר רב הונא, כל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות, שנאמר קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות, ואם משמחו מה שכרו, אמר רבי יהושע בן לוי וזכה לתורה שניתנה בחמשה קולות, שנאמר ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר וגו', ויהי קול השופר וגו' והאלהים יענו בקול, איני והכתיב וכל העם רואים את הקולות [אם כן היה עוד ב' קולות, שהרי בפסוק כתיב בלשון רבים, ומיעוט רבים שנים], אותן קולות דקודם מתן תורה הוה". הרי לך מבואר שהתורה ניתנה בחמשה קולות בלבד ולא בשבעה קולות, וצל"ע דבריהם ז"ל. [ואולי היה לו מדרש שבו כתיב שהתורה ניתנה בשבעה קולות ופליג אתלמודין, אך לא ידוע לי לעת עתה מדרש כזה].

אכן דע, דאת מה שמצינו במזמור "הבו לה' בני אלים" שבעה קולות, זה לא סותר לגמרא ידין, דאפשר לבאר זאת שהמזמור חישב גם את אותן ב' קולות שהיו קודם מתן תורה, מפני שסוכ"ס אותן קולות היו ביום מתן תורה, אך באמת גם מחבר מזמור זה סוכר שבמתן תורה גופא היה חמשה קולות בלבד. ודוק.

ובמדרש החפץ (פרשת יתרו) פירש באופן אחר למה רומזים אותן ז' אותיות יתרות, וכה כתב שם: "אתה מוצא כשתמנה אותיות של עשרת הדברות מאנכי עד וכל אשר לרעך, תמצאם שש מאות ועשרים מהן כנגד שש מאות ושלוש עשרה מצוות, ושבע מצוות שנצטוו בהם בני נח" עכ"ל.

ונתעוררתי לדקדק מדוע יש לרמוז בעשרת הדברות את ז' מצוותיהם של בני נח, הא עשרת הדברות נאמר לישראל ולא לב"נ, ומדוע לרמוז כרבר שנאמר לישראל את מה שנצטוו בני נח, ואין לומר שרימוז את ז' מצוות ב"נ בעשרת הדברות מפני שגם ישראל נצטוו בהם, דהרי התרי"ג מצוות - שנרמזו כבר בעשרת הדברות - כוללים גם את ז' מצוות בני נח (עי' סנהדרין נט א') וצריך ביאור.

אולם דע, דמה שרימוזו לשיטת מדרש החפץ בז' האותיות הנותרות - שהם מתיבות "אשר לרעך" - את ז' מצוות בני נח, יומתק היטב לפי אותם שיטות שהובאו בסוף ספר אמרי פנחס השלם (בהערות שבסופו) הסוכרים שגם בני נח נקראו ונכללו בכלל "רעך", ומה"ט רימוז את ז' מצוותיה בתיבות "אשר לרעך" ודוק היטב. [ועצם הענין אם ב"נ נקראו "רעך" יבואר אי"ה במקומו].

ומה שכתבנו לעיל שבכל עשרת הדברות ישנם תר"כ אותיות וממילא עד תיבות "אשר לרעך" ישנם תרי"ג אותיות, זה לא מוסכם על הכל, דהרי בתורה שלמה (שם עמ' ר"ד טור ב') הביא את דברי לקח טוב כפרשתך שכתב במפורש שישנם תרכ"א אותיות בעשרת הדברות, וכתב עליו התוי"ט דכנראה בספר תורתו של הלקח טוב היתה אחת מהתיבות

שנכתבו אצלנו בכתיב חסר נכתבה אצלו בכתיב מלא, או שהוא טעה במנין ובספירת האותיות. עכ"ד התו"ש.

ומצאתי בס"ד בעוד קדמונים שכתבו שמנין תרי"ג אותיות הוא לא עד תיבות "אשר לרעך", אלא עד תיבות אחרות, ולכאורה לפי דבריהם יש לומר כדברי התורה שלמה גבי שיטתו של הלקח טוב. ואפרט מה שמצאתי לעת עתה:

בתשובות הגאונים שערי תשובה (סימן קמ"ט) איתא בזה הלשון: "וששאלתם הא דאמור רבנן (ברכות כג ב') לא יאחו אדם תפילין בראשו וס"ת בזרועו, זה ספר תורה שאמרו, כגון שכתוב בו מן אנכי ה' אלהיך עד וכל אשר לרעך, שהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצוות שבתורה, עכ"ל. מתבאר מדבריהם שמנין תרי"ג אותיות הוא לא עד תיבות "אשר לרעך", אלא עד תיבות "וכל אשר לרעך".

וכהאי גוונא - אך באופן הפוך - מצאתי בפירוש עה"ת לרבותינו בעלי התוספות ז"ל הנקרא "הדר זקנים" (ומיוחס לרא"ש ז"ל) שכתב: "מאלף דאנכי עד לרעך יש תרי"ג מצוות (פי' שיש עד תיבת "לרעך" תרי"ג אותיות שרומזות לתרי"ג מצוות), ומכאן אסמכתא למ"ד שהס"ת שהיה נושא המלך בזרועו, שלא היה כתוב בו רק עשרת הדברים בלבד, ונקרא ס"ת לפי שיש בו אותיות כמנין המצוות" עכ"ל. וכזאת כתב במדרש ילקוט מעין גנים כתי"י (הור"ד בתו"ש שם עמ' ר"ה טור א'): "מן אנכי עד לרעך תרי"ג אותיות כנגד מצוות של תורה עשה ולא תעשה" עכ"ל. ומתבאר מדבריהם ז"ל שמנין תרי"ג אותיות הוא לא עד תיבות "אשר לרעך", אלא עד תיבת "לרעך" ולא אדע מה אדון בזה, האם גם לבעל הדר זקנים ולמחבר מעין גנים היה גרסאות שונות בס"ת די להן, וכמה תיבות אשר נכתבו אצלנו בכתיב מלא, היה בספרי תורתיהם בכתיב חסר, ומהאי טעמא הוצרכו למנות גם את אותיותיה של תיבת "אשר" כדי להגיע למנין תרי"ג אותיות, או שיש בפירושיהם טעות סופר וצריך להוסיף את תיבת "אשר" קודם תיבת "לרעך". או שגם הם טעו במנין וספירת האותיות וכמש"כ התו"ש גבי הלקח טוב וצ"ע על כל זה. [וגבי תשובות הגאונים דלעיל, יש לומר להפך שתיבות שאצלנו כתובים בכתיב חסר, היה אצלהם בכתיב מלא, או שיש שם ט"ס ויש למחוק מתשובות הגאונים את תיבת "וכל", או שגם הם טעו במנין וספירת האותיות, וצ"ע עדיין].

ודע, דגבי דברי מדרש לקח טוב האמורים למעלה, אי אפשר לומר כדברינו גבי תשובות הגאונים ופי' הדר זקנים ומדרש מעין גנים שיש ט"ס בדבריהם ויש למחוק או להוסיף תיבה, כי במדרש לקח טוב כתב במפורש שיש תרכ"א אותיות ובונה על זה חשבון שלם, עיי"ש ותראה שאי אפשר לומר שיש בספר ט"ס. ודו"ק.

ח

נסתפקתי כמה שאמרו וכמשנ"ת, שתרי"ג אותיות רומזות וכוללות את תרי"ג המצוות, האם כוונתם ז"ל שכל אות ואות שבעשרת הדברות רומזת למצוה אחת, ואין אות שלא רומזת למצוה אחת וממילא אין אות שרומזת לב' מצוות, או שכוונתם שכל מנין האותיות שהן תרי"ג רומזות לתרי"ג המצוות, אך בפרטן תמצא שיש אות שרומזת לכמה וכמה מצוות ויש אות שלא רומזת אפילו למצוה אחת, עד כאן הסתפקתי.

וראתי לאחד מקמאי קמאי והוא רבינו סעדיה גאון ז"ל שמדבריו אפשר לפשוט ספיקא דילן. דהנה כתב הר"י מוינא (בפירושו עה"ת סוף פרשתן) משמיה דרס"ג ז"ל בזה הלשון: "בי' דברות תרי"ג אותיות ותרי"ג מצוות רמוזין בהן, כדברינו אנכי שמונים, בלא יהיה לך ששים, בלא תשא ארבעים ושמונה, בזכור את יום השבת שבעים וחמשה, ככבד [את אביך] שבעים ושבעה, בלא תרצח חמישים, בלא תנאף חמישים ושמונה, בלא תגנוב חמישים

ותשעה, בלא תענה חמישים ושנים, בלא תחמוד חמישים וארבע, הרי תרי"ג. [רבינו סעדיה גאון בפירושו] לספר יצירה. עכ"ל.

והנה המונה את מספר האותיות שבדברה "אנכי", יראה שיש שם ארבעים ואחת תיבות בלבד, ואעפ"כ אמר רס"ג ז"ל שבדרכה זו מרומז שמונים מצוות, תוינן שישנם אותיות בעשרת הדברות שרומזות לכמה וכמה מצוות, וכך גם מתבאר מהא שבדברה "לא תרצח" ישנם ששה אותיות בלבד ואעפ"כ כתב רס"ג שבדברה זו חמישים מצוות, וכן מתבאר מדברה לא תשא שבה חמישים ואחת אותיות ונרמז בה חמישים ושמונה מצוות - ומעורר כמה וכמה דברות כמו שיראה הרואה.

וכן מצינו להפך, שבדברה שיש בה הרבה אותיות נרמזו בה מצוות במספר מועט ממנין אותיותיה, כמו דברה "לא יהיה לך" שיש בה מאה שמונים וחמשה אותיות ונרמזו בה ששים מצוות בלבד, וכן הדברה "זכור את יום השבת" שיש בה מאתיים ושלוש אותיות, ונרמזו בה שבעים וחמש מצוות כדברי רס"ג.

הרי לך שנתבאר בס"ד מדברי רס"ג ז"ל כהצד השני בספיקא דילן, שישנם אותיות שרומזות כאו"א מהן לכמה וכמה מצוות, וישנם אותיות שלא רומזות אפילו למצווה אחת, ומה שאמרו שתרי"ג האותיות רומזות לתרי"ג המצוות פשרו הוא שכל כלל מנין האותיות שהוא תרי"ג רומז לתרי"ג מצוות, אך בפרטן לא תמצא שכל אות ואות רומזת למצווה, וכמשנת.

ולפי כל האמור בזאת תמוה לי טובא מה שכתב הגה"ק זצ"ל בספרו של"ה (תורה שבכתב, פר' יתרו, דף ט"ל ע"ד) וזה לשונו: "ועשרת הדברות כוללים כל התורה כולה, וכי הדברות תר"ך אותיות כמנין כתר תורה, ותרי"ג אותיות בכל אות נרשם מצוה אחת מתרי"ג מצוות, וז' אותיות היתרות הם ז' מצוות דרבנן כמו שכתבו הקדמונים". עכ"ה"ק זיע"א. דכיצד כתב שבכל אות נרשם מצוה אחת, הא לפי מה שנתבאר בס"ד ישנם אותיות שלא רומזות אפילו למצוות אחת, ולאידך גיסא ישנם אותיות שרומזות כאו"א מהן לכמה וכמה מצוות ולא למצווה אחת בלבד. וצ"ע.

וכזאת יש לתמוה על רבינו משה איסרליש ז"ל שכתב בספרו תורת העולה (ח"ג פרק ל"ח) בלשון הזה: "ודע כי מאלו עשרת הדברות נשתגרו כל המצוות, ובכל אות ואות נתלה בו מצוה אחת, וכמו שכתב רש"י ז"ל פרשת משפטים (כד י"ב), כי רב סעדיה עשה כזה סידור כל המצוות להורות האיך כל המצוות נתלות באות אחת מעשרת הדברות, וכמו שכתב בעל כתר תורה בספרו" וכו'. עכ"ל. ומה שכתב הרמ"א ז"ל משמיה דרבינו סעדיה גאון ז"ל "ובכל אות ואות נתלה בו מצוה אחת" תמוה טובא הרי נתבאר דהרס"ג עצמו לא סבירא ליה כך. וצ"ע. [נאולי לא היה לרמ"א ז"ל את כל דברי הרס"ג במקורם, אלא ראה את דבריו בקיצור ממה שהביא רש"י וכתר תורה שהביאו את הרס"ג, וכך משמע ממה שהביא הרמ"א את רש"י בשם רס"ג, ולא הביא ישירות את דברי הרס"ג, ומה"ט טעה וכתב מה שכתב. ודוק. אכן יש לעיין בדברות בעל כתר תורה אם כתב והביא את כל דברי הרס"ג, ואז כל תירוצינו זה נפרך. ודוק היטב. ואין ספק כתר תורה תח"י עתה, ואתה תחזה בס"ד].

מ

בספר הציוני בפרשתן, כתב וזה לשונו: "וכאשר מספר י' כולל את כל המספרים, כן י' דברות אלה כוללות כל התורה כולה, ומצוות עשה ומצוות לא תעשה אשר בכללם הם תרי"ג מצוות, וכאשר קיבלו המקובלים איש מפי איש עד משה. פרטם ומחלוקתם כל מאמר ומאמר על דגלו לצבאותם לא אכחד אמרי קודש, הנה לריבוך אנכי נכללו שמונים מצוות עשה ולא

תעשה השגורים כפי היודעים, ולדיבור לא יהיה ששים המה, ובדיבור לא תשא מ"א". וכו'. עכ"ל. (וממשיך לפרט כמה מצוות נכללו בדברות הבאות, וזהו כמו שהבאתי לעיל אות ח' משמיה דר"ט"ג).

ומדברי הציוני שכתב "וכאשר קיבלו המקובלים איש מפי איש עד משה" חפץ הרב תורה שלמה (שם עמ' ר"ח טור א') להוכיח שעצם החלוקה האמורה למעלה, שבדיבור אנכי נכללו שמונים מצוות ובדיבור לא יהיה ששים וכו', הוא קבלה ממש רבינו ע"ה. עכ"ל.

אולם אחר בקשת המחילה, לרעתי אין מדברי הציוני כל הוכחה לזה, דכוונת הציוני היא שעצם מנין תרי"ג מצוות שבתורה - לא פחות ולא יותר - זה הוא קבלה ממש רבינו ע"ה, וכמו שכתב רבינו הגדול רמב"ן ז"ל בהגהותיו לספר המצוות (על השורש הראשון) "ומפני התפשטות החשבון (פר' מנין תרי"ג מצוות) שם ובכל מקום, נאמר שהוא מסור בידם מפי משה בסיני". ואחר כך כתב הציוני "פרטם ומחלוקתם כל מאמר ומאמר" וכו', ומפרט את מספר המצוות שנתלו בכל דברה ודברה כקבלתו מרבתינו נ"ע, אך אין דבריו "פרטם ומחלוקתם" וכו' מחוכרים לדבריו שלפני זה שאמר "וכאשר קיבלו המקובלים איש מפי איש עד משה". וזה פשוט וברור לי.

אכן אפשר להביא ראיה ממדרש מפורש שעצם החלוקה היתה ידועה לעם ישראל כשעת מתן תורה, דהרי במדרש שיר השירים רבה (פ"א ס"ב) איתא: "אמר ר' יוחנן מלאך היה מוציא הדיבור מלפני הקב"ה על כל דיבור ודיבור ומחזירו על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו, מקבל את עליך את הדיבור הזה, כך וכך דינים יש בו, כך וכך עונשים יש בו, כך וכך גזירות יש בו, כך וכך מצוות, וכך קלים וחמורים יש בו, כך וכך מתן שכר יש בו, והיה אומר ישראל הן". וכו'. ע"כ. וביארנו לעיל (אות ב') דכנראה דברי מדרש זה חופפים ומתפרשים לפי האמור למעלה שבעשרת דברות נכללו ונרמזו כל תרי"ג המצוות, ואם דברינו אלה כנים מתבאר שאותו מלאך היה מבאר כמה וכמה מצוות יש בכל דברה, וכלשון המדרש "כך וכך מצוות", הרי לך שבזמן מתן תורה גילה המלאך לכל אחד ואחד מישראל כמה מצוות תלויות בכל דברה ודברה, ודוק היטב, ומכאן היה לתו"ש להביא ראיה ולא מדברי הציוני.

9

עוד נסתפקתי, האם בתרי"ג האותיות רמוזות בהן תרי"ג המצוות כסדרן או שלא כסדרן. ולאחר זמן ראיתי לדברי הרמ"א ז"ל בספרו תורת העולה (שם) שכתב בהמשך דבריו בלשון הזה: "ונראה דלזה כיוון הקליר בסילוק מוסף של שבועות, שכתב כל המצוות שם שלא כסדר כלל, ואי אפשר לישב סדרן אם לא על דרך שכתבנו (שבתרי"ג האותיות נרמזו תרי"ג המצוות). וכפי מה שראה שנתלות באותיות הדברות" עכ"ל, הרי לך שמדבריו ז"ל מתבאר שתרי"ג המצוות נרמזו באותיות של עשרה הדברות שלא כסדרן. ודו"ק.

★ ★ ★

הערות

בענין הכנה משבת לחול

שבת פ"ב מ"ז, [ל"ד א']. אי, ספק חשיכה ספק אין חשיכה, אין מעשרין את הודאי, ואין מטבילין את הכלים, וכו', אבל מעשרין את הדמאי, ומערבין, וכו' ע"כ.

וברע"ב שם וז"ל, אין מעשרין את הודאי, דתיקון מעליא הוא, ואע"ג דאינו אסור אלא משום שבות, קסבר האי תנא, דגזרו על השבות, אף בין השמשות: ואין מטבילין את הכלים, להעלותן מידי טומאתן, דהוי כמתקן כלי ואית ביה נמי שבות: וכו', אבל מעשרין את הדמאי, ולא דמי למתקן דרוב עמי הארץ מעשרין הן, ומערבין עירובי חצירות, דחומרא בעלמא הוא, וכו' עכ"ל. וע"ע ביצה פ"ה מ"ב, [ל"ו ב:]: ולא מגביהין תרומות ומעשרות, כל אלו ביום טוב אמרו ק"ו בשבת, ע"כ. [ועי' ברמב"ם פכ"ג שבת הי"ד ובשו"ע אור"ח סי' של"ט סעיף ד'].

ובחזון איש זרעים דמאי סי' ט' אות י"ג, והובא גם בהשמטות לאור"ח סי' קנ"ו, וז"ל, מי יש לו פירות ע"ש, ואין לו פנאי להפריש, יש לו ג' תקנות, [וכשיפריש בשבת, מפריש לצורך שבת, אבל לא יותר]. א' וכו', התקנה הב' וכו', התקנה הג', שיתנה מער"ש, כדי להתיר הפרשה בשבת, וכו', עכ"ל. עיי"ש ובספר שו"ת הלכות ח"ב סי' של"ט דין כ' בארוכה, ענין ההתנאה מער"ש וההפרשה בשבת.

והנה מש"כ במוסגר דכשיפריש בשבת מפריש לצורך שבת, אבל לא יותר, קאי בפשיטות גם על אופן הגי', וכ"ה להרי"א בספר שו"ת הלכות שם, וכוונתו משום הכנה שמכין משבת לחול, ועי' בספר שמירת שבת כהלכתה פ"א דין כ"ז ובהערות שם וצ"ע.

באור"ח סי' של"ו סעיף ד' וז"ל יש ליוהר מלהשליך זרעים במקום ירידת גשמים, שסופן להצמיח, ואם ישליך לתרנגולים לא ישליך אלא כשיעור שיאכלו בו ביום, או ליומים, ואם הוא במקום דריסת רגלי אדם מותר, שאין סופו לצמח, עכ"ל.

ובספר תוספת שבת שם ס"ק י"ב וז"ל, בו ביום או ליומים, וצ"ל הנותן להם בפעם אחד, דאל"כ הרי מכין משבת לחול, אבל כשנותן להם בפעם א' הוי חד טרחא, וליכא משום הכנה, כמ"ש סי' תק"ג, וכו' עכ"ל. עיי"ש והובא במ"ב ס"ק ל"ג. [וע"ע בספר מגילת ספר סי' פ"ז אות ז'].

ומבואר בדבריהם דכל שעושה בתוך טרחא אין בו משום הכנה משבת לחול ולפי"ד גם בעניינו, באופן שמעשר בשבת ע"י שהתנה מער"ש, כל שמעשר בפעם א' ובחד טרחא, יוכל שפיר להפריש גם לימות החול וליכא משום הכנה, והוא דלא כמש"כ בחזו"א שם.

ובספר שו"ת הלכות ח"ב סי' של"ו סוף דין ג', העתיק את דברי המ"ב בשם התו"ש, וז"ל, וכי"ז כמשליך את הזרעים בפעם א', דאל"ה אסור להכין לימי החול, עכ"ל. ומבואר בדבריו דכל שמשליך בפעם א', אין בו משום איסור הכנה.

ובסי' של"ט דין כ' הביא מש"כ בחזו"א דמאי, דבהתנה מער"ש יכול להפריש בשבת, וכחב שם וז"ל, ולא יפריש בשבת אלא לצורך השבת, ולא יותר, עכ"ל, ונראה שדבריו סותרים לכאורה מש"כ בסי' של"ז דבפעם א' לא חיישינן להכנה, וצ"ע.

וכתבתי הדברים להגר"ח שליט"א בעל מחבר ספר שונה הלכות, וכתב בתשובתו, לידידנו הרי"א שליט"א שם [כוונתו לסי' של"ן] הוא הכנה דלא מינכרא, דמי יודע כמה יאכלו, אבל במעשר ניכר היטב, שמעשר על כל הפירות, ומכין לחול, עכ"ל.

ומתבאר בדבריו דכל ההיתר בהכנת הזרעים בסי' של"ו ס"ד, הוא משום דלא מינכר ההכנה, ובהפרשת תרומ"ג ג"כ יהי' מותר באופן שלא מינכר ההכנה, אמנם ממה שסיים בתרומ"ש כמ"ש סי' תק"ג, ע"כ כוונתו להיתר בחד טרחה גם במקום דמינכר ההכנה, עיי' בסי' תק"ג במ"ב ובשונה"ל שם. גם ממש"כ דבמקום דריסת רגלי אדם מותר, וממש"כ במ"ב שם ס"ק ל"ג לכן מותר ליומים דבזמן מועט כזה לא יצמחו, וכו' משא"כ לגי' ימים ויותר יצמחו הזרעים וכו', ע"כ. ומשמע דמשום הכנה אין כאן איסור, אף רבודאי מינכר ההכנה ליותר מגי' ימים. וא"כ גם בענינו בתרומ"מ, יש להיתר גם באופן דמינכר ההכנה כל שעושה בחדא טרחה, וצ"ע.

[ובהאי ענינא דתנאי עיי' בלקט הקמ"ח (נדפס בשו"ע או"ח הוצאת פאר התורה) דמהני לכל השנה והוא נפ"מ אם נסכור שבזמא"ז יש דוגמת רמאי, עיי' שמירת שבת כהלכתה פרק י"א ובהערות צ"ד צ"ו.

הרב יעקב אשר פלדמן

רו"כ מטה אהרן

שע"י ישיבת שומרי אמונים ירושת"ו.

על קדושת הרחבה העליונה שליד הכותל המערבי

בגליון האחרון נדפס משא ומתן מהרב רבינוביץ והרב ליברמן שליט"א אם יש קדושת בית הכנסת על הרחבה העליונה שליד הכותל המערבי.

אמנם נראה לי שאין שום קדושה על הרחבה שם (מלבד קדושת א"י וקדושת ירושלים), מכיון שהושרש שם "היתר" לתערובות אנשים ונשים.

ביקרא דאורייתא צעיר הלוים

אבינדר נבנצל

בענין כיבוד אב בנוי

מה שדן הרב פולק שליט"א אם יש כיבוד אב בנוי יש להעיר שזו היא סוגיא מפורשת בנויר דף סא. וז"ל הגמ' "יצא עכו"ם שאין לו אב וכו' אלא כמי שמוזהר על כיבוד אביו" ועיי' בתוס', ובמפרש, שעכו"ם אינו מוזהר על כיבוד אביו, ומה שהביא בשם הרב רבינו ניסים גאון צריך לומר שמדבר דוקא במצוה שכלית.

אליעזר יחיאל קונשטמ

על הביאור בספר אוצר יד החיים בענין נפילת אפים בבית הכלה

לכבוד חברי מערכת קובץ בית אהרן וישראל כעיה"ק ירושלים תוב"ב.

יש"כ וחילכם לאורייתא על שפירסתם את פיענוח העלומת גי' מ"מ בספר "אוצר י"ד החיים" (בקובץ אב-אלול עמ' קנ"א), ה"ו זיכוי הרבים להבין ולהשכיל את דברי החכמים ז"ל.

דרך אגב יש שם טעות דפוס המשנה את המשמעות. בשורה השניה כתוב המ"מ של "הספרדים" וצ"ל הספרים. חבל על השגיאה.

גם בשורה 13 כתוב "בעמוד 111" וצ"ל בעמוד IIIV.

גם ראה ראיתי בקובץ תשרי-חשון (עמוד קל"ו) שמעיר חכם אחד א) שדברי השע"ת עם הגהות הרב"ל (ט"ס וצ"ל הרד"ל) מפורסמים ונודעים באהלי שם. ע"כ. אמת ויציב, אבל הגאון בעל אוצר יד החיים כותב בזה"ל: "וכן מצאתי בתשרי גאוני קדמאי" ע"ז הערתו שלא ברור כוונתו, וכל מי שירצה לעיין בהנ"ל לא ימצא ידיו ורגליו לברר איה מקום כבודו, וע"ז בא הביורר שלי בס"ד שכוונתו בהגהות הרד"ל על שערי חשובה, וצינתי מ"מ מדויק לתועלת המעיינים, ואין לזה קשר שהספר הנ"ל נודע בשערים.

ב) ועוד מציין המעיר הנכבד מהגהות תפארת יעקב על משניות ברכות מענין נפ"א בכית הכלה. האמת ניתנת להאמר שלא נעלם ממני התפארת יעקב הנ"ל, כמ"כ יש ת"י עוד חומר רב מענין נפ"א אצל כלה, ואי"ה כל האמור בנדון יופיע אי"ה בתור פרק מיוחד בספרי עבודת אפרים חלק שני, וכל הנכתב ומתפרסם בקובץ הוא אך ורק לפענח תעלומת כתיבת הגאון מכאסקא בלבד, ולא לברר הלכות נפ"א אצל כלה.

יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם בברכה והצלחה.

אפרים פישל שטיין

בענין חתימת עדי כתובה קודם קריאתה

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

ברצוני להעיר על מאמרו הנפלא של ידידי הרב צבי חיים דישון בגליון ע"ה, בנדון חתימת עדי כתובה קודם קריאתה, והעמיק והרחיב הענין כדי ד' הטובה עליו, וארשום מה שנלענ"ד להעיר ולהוסיף בזה בע"ה.

מה שדן באות ב' לברר דצריכים העדים לכדוק את הסכום הנכתב בכתובה ולא סגי בראיית שם החתן והכלה לחוד, הרב ברור שכן הוא, ואינו צריך לפנים, דכמו דחיישינן שמא כתב הסופר שם אחר ובא לחייב אדם אחר בחתימתן שלא כדין, ה"נ יש לחוש שמא הוסיף חיובים שלא כדין על אדם זה, ואין שום מקום לחלק בין ביורר שם המתחייב לבין ביורר הסכום ופרטי ההתחייבות.

ואמנם אם החתן קרא הכתובה ואמר להם לחתום [או עשה קנין סודר שסתמו לכתיבה עומד] סגי בזה, ואף שברוב הפעמים אין החתן יודע ומכיר טיב ההתחייבות אלא סומך על מסדר הקדושין או סופר הכתובה שסתמא זהו מה צריך ונהוג להתחייב בו, סגי בכך, כיון דסו"ס רצה להתחייב כמה שצויה והכין לו מסדר הקדושין או סופר הכתובה, [ואינו ענין לדברי הישועות ישראל שהביא הרב הנ"ל באות הג"ל בסופר, דהתם דעתו להתחייב בסכום מסוים וסומך על הסופר שרשם סכום מסוים זה, ואין זה התחייבות גמורה בכל מש"כ הסופר והוא רק בגדר נאמנות, ואם יתברר אח"כ בעדים שהסופר הוסיף יותר ממה שצויה לו אינו מתחייב בכך, ולכן כתב שם שאין להעדים לחתום סתם, משא"כ הכא שדעתו באמת להתחייב בכל הרשום כאן ע"פ ציווי מסדר קדושין או ע"פ כתיבת הסופר המיוחד לכך, כיון שסומך עליהם שזהו הנהוג והמתחייב להתחייב בו, והרי אילו היה שואל כע"פ למסדר הקדושין מה עליו להתחייב והיה כותב בעצמו השטר על פיו ודאי רשאים העדים לחתום, אף דאם יתברר שהרב הטעהו לא יחול החיוב, דמ"מ כיון שעכשיו רצה להתחייב בחיובים אלו בחיוב גמור שפיר חותמין ע"פ ציווי, וא"כ ה"ה כשהרב הכין לו הנוסח בכתב והחתן סומך עליו ומצווה להעדים לחתום דשפיד יכולים לחתום, כ"ג לענ"ד]. ולפי"ז גם כשלא קראו החתן כלל וצוה לעדים לחתום, כל שהעדים רואים שרשום שם חיובי כתובה, אף שגם הם אינם יודעים טיבם, כל שנראה להם שזהו חיובי כתובה רגילים שמסתמא על כך נצטוו לחתום ולהעיד, שהרי ודאי לא סמך שהעדים יבררו מה צריך להתחייב וסמך בזה על מסדר הקדושין או הסופר, שוב יכולים לחתום, ולא שמענו ולא ראינו שעדי כתובה צריכים לידע הלכות כתובה מהגאי ההתחייבות.

ובעיקר דין קריאת הכתובה האריך הרב הכותב להביא דברי הראשונים והפוסקים, דסמכין על קריאת הכתובה ע"י חכמי הקהל שקוראין הכתובה תחת החופה בפני רבים, והאריך בזה בטו"ט.

והנה באות ו' הביא הרב הכותב מספר כתובה כהלכתה (קוני' שביבי אש סי' ד') שתמה על אותן הנהגים לחתום על הכתובה לפני שקראוהו וגם קודם שקראוהו בפני הקהל תחת החופה, וכתב בספר הגי' ליישב זה כיון שמהנהגיו שכל הכתובות שוות, ולכן אין העדים צריכים לידע פרטי ההתחייבות. והנה דברי הספר הגי' בנייים ע"פ מה שהביא שם מגדולי אשכנז מביט מדרשם של רש"י וכו"ה בשבלי הלקט שכתב: "וצריכין לעדים לראות בכתובה כדי לידע התנאי, ואם אין פנאי לכך שואלין לחתן סכום ההנאי של כתובה כפי מה שהוא הן רב או מעט ומקנה להם והן הולכים וחוזמין בכתובה". ולמד מדבריהם דעיקר הקריאה הוא כדי לידע את סכום התוספת והתנאים שהתחייב בהם החתן, וממילא באותן כתובות דילן דכולן שוין לטובה ואין ביניהם הבדל אין חיוב לקרות הכתובה כולה לפני החתימה. [אלא שסיים שם דלרווחא דמילתא ראו שמסדר הקדושין יאמר להעדים לפני חתימתן תמצית תוכן הדברים בקצרה].

ואמנם דבריו מוהיין מאוד, דבאמת דין קריאה המבואר בש"ס ובפוסקים אינו כדי לידע מהו ההתחייבות שמתחייב בו זה שצויה להם לחתום, אלא כדי לידע שבאמת רשום בשטר התחייבות זו, ולא התחייבות אחת על אדם זה או על אחר, ובוזה לא יועיל כלל מה שישמעו מהחתן פרטי ההתחייבות שלו, וכ"ש שאין מועיל בזה מה שנהוג שכל הכתובות שוות.

וע"כ אנו צריכים לסמוך על הקריאה תחת החופה, [או שעכ"פ יראו שטר הכתובה מקופיא ויראו שרשום בה שם חתן וכלה אלו, ושסכומי ההתחייבות הם התחייבות כתובה, וכנ"ל], ומה שתמה על אלו שחוזמים לפני הקריאה, יש לציין דבכנה"ג (חור"מ סי' מ"ה הגבי"ג אות ו' הו"ד בחי' הגהות על הטור שם) הביא בשם המרדכי שיכולים העדים לחתום אף שלא קראו הכתובה כיון שיקראוהו חכמי הקהל, ע"ש, ומשמע דחוזמים אף לפני הקריאה, וכפיה"ג ס"ל דכיון דאיכא אימתא דציבורא והרי יצטרכו לקרוא שטר זה תחת החופה, בוודאי לא שינו בהשטר [וגם ליכא למיחש שמא יעשו שטר אחר לקריאה, דעבידי לגלויי] ושפיר חוזמין קודם קריאה.

אך לפי הגידוא שלפנינו כהג"א ובמרדכי משמע שלא החירו לחתום רק אחר הקריאה, וכ"מ ל' הד"מ ורמ"א אה"ע ר"ס ס"ו, וצ"ע.

והנה בדברי הקדמונים הגי' נתחדש דין חדש, דצריכים העדים לידע פרטי ההתחייבות [ואינו ענין לדין קריאה שבש"ס ופוסקים שהוא מחשש זיוף, וכנ"ל, וע"כ איירי הקדמונים הגי' כשאין חשש זיוף וכגון שהחתן קרא השטר והעדים רואים שם המתחייב, או שקראו הכתובה תחת החופה והעדים לא שמעו ואי' פרטי ההתחייבות], ואכ"פ סברתם הוא דהעדים צריכים לידע מה הם מעיידים, ולכן צריכים לידע פרטי הסכומים והתנאים שהתחייב בהן החתן. [ומ"מ בשעה"ד סומכין על מה ששומעין מהחתן פרטי ההתחייבות, דמסתמא זהו משי"כ בשטר, ואין לחוש שבשטר כתוב סכום יותר גדול דלמה לו לשקר].

אמנם לפור"צ ע"ע, דהרי מפורש בשו"ע (חור"מ סי' מ"ה ס"ג) דמי שחתם על שטר התחייבות שאף שעדים מעיידים שלא קראו מ"מ מתחייב הוא בכל מה שכתוב בו, דכיון שחתם דעתו להתחייב על כל מה שכתוב בו, אף שאינו יודע מהו מתחייב, [והישוע"י הגי' לא איירי רק בחתמו עדים אבל בחתם עצמו לכו"ע היו התחייבות גמורה], ואכ"פ כ"ש לענין עדים דסגי כשיוודעים שחתן רוצה להתחייב במה שכתוב בשטר זה, וא"כ כשהחתן קרא השטר או שסומך על מסדר הקדושין ורוצה להתחייב בכל מה שרשום בשטר זה, ומצוה לעדים לחתום, הרי שפיר מעיידים שחתן זה רצה להתחייב בכל הרשום כאן, ומהכ"ט צריכים לידע פרטי ההתחייבות.

וביותר לפמש"כ הנתי"מ בכ"ד ועוד אחר' דעיקר עדות העדים הוא ששטר זה נעשה מדעת המתחייב, [ולכן חזינן דאין השטר צריך להיות נוסח העדים, ואדרבה נוסח הגט הוא לעולם נוסח הבעל כמבואר בפוסקים באה"ע, וכל עדות העדים הוא בחתימתם, והיינו שחתימתם מאשרת ששטר הרשום למעלה נעשה בהכשר ומדעת המתחייב, ותו לא מידי, והוה נמי טעמם של התוס' ורשב"א ריש גיטין דחתימה על גייר חלק אף שמילאוהו עדים אח"כ אינו מועיל, ואילו היה השטר נוסח העדות אינו מובן כ"כ שהי' אין העדות נגמרת בחתימה לחדו עד שיהיה רשום נוסח העדות, וא"כ הרי העדות נגמרת בכתיבת הנוסח, ומ"ש מה נעשה קודם, ולהג"ל הדבר מובן שהעדות היא החתימה לחור, שיש בה עדות שהנכתב למעלה נעשה בהכשר, ולכן כשחתמו על גייר חלק אין כאן עדות, ובוזה מובן גם מה שהראשונים דנו בעדים שאי" לקרות וקורין לפניהם שייפסל מרין עד מפי עד, וע' ב"מ אה"ע סי' ק"ל

סי'ו דמבואר דהוי כאילו מעידים על דבר שלא ראו בעצמם אלא ששמעו מפי אחרים, וע"ש שהביא סמך לזה מדברי הרשב"א, ולכא"ו אינו מובן, שהרי עיקר עדותן שפלוגי לזה וכדו' הא ראו בעצמם וכל מה שסומכים על אחרים הוא לברר שזהו הנוסח הרשום בשטר וממילא יודעים הם שבחתימתם יצידו על הלואה שראו, ועכ"פ מה זה ענין לעד מפי עד, אך להנ"ל דעיקר העדות הוא ששטר זה בהכשר נעשה, הרי הכא שאינם יודעים מה כתוב בשטר ומנא להו ששטר זה נעשה מדעת המתחייב, שהרי אפשר שרשום בה דבר שאין המתחייב רוצה להתחייב בו, ורק משום שקראו לפניהם והעידו לפניהם ששטר זה רשום בו כך וכן והוי הם שמעו שדעת המתחייב להתחייב בכסום זה, על סמך זה חותמין ששטר זה בהכשר נעשה, ונמצא שהם סומכין בעדותן על אחרים (וחירצו הראשונים דגי"מ בעלמא הוא או משום מילתא דעלא"ג וכו'), וכמו בעדים שראו שראובן מכר חפץ מסוים לשמעון ועכשיו אינם מכירים החפץ רק ע"פ אחרים], וכיון שכל עדותו הוא אך ששטר זה נעשה מדעהמ"ת, הרי שעד שציהו לו החתן לחתום על שטר זה שפיר יכול להעיד ששטר זה בהכשר נעשה מדעהמ"ת, ואף שלא קרא כלל מש"כ בשטר.

ולענ"ד יש להוכיח כן מדברי התשב"ץ (ח"א סי' קכ"ח) הו"ד בב"י (חו"מ סי' מ"ה ס"ה מתו' ג') ובסמ"ע שם סק"ח אלא שהעתיקו בשם הרשב"א והמעייין בב"י ובתשב"ץ יראה שהוא מדברי התשב"ץ שכתב לחתן שציהו לאחר לחתום במקומו, אף דבעלמא אין מועיל שליחות [במסירת קולמוס] לחתימה, הכא יועיל מחמת עדות העד בעצמו, דכיון שהוא חתם בציווי החתן הרי הוא עד בדבר, ע"ש. [וע' אמ"ב הלואה סי' כ"ו ד"ה אך, שפירש עד"ו כוננת הש"ך שם סק"ח, אלא שצ"ע מש"כ שם לפני זה דמועיל שליחות, דמה הרצוץ לזה].

וניחוי אכן האי עד הא אינו מעיד כלל על גוף הדבר, ואינו מעיד כלל שראה מה שכתוב בשטר זה, ואינו מעיד רק שהחתן ציהו לו לחתום בשמו ובשליחותו, ואיך חשבינן ליה עד על שטר זה.

אע"כ מבואר כנ"ל דעיקר העדות הוא דהשטר נעשה מדעהמ"ת, ולכן זה שמעיד שהמתחייב ציהו לו לחתום שמו אין לך עדות על דעת המתחייב גדולה מזו, שהרי מעיד שהמתחייב רצה לחתום על שטר זה וציהו לו לחתום בשמו, ושפיר מועלת עדותו.

[וע"ש באו"ת (אורים סק"ח) הו"ד בגליון רע"א שם דמבואר לכא"ו בדבריו להיפך, ע"ש שכתב לבאר דברי הש"ך הנ"ל דאיירי ששנים מעידים שמסר קולמוס ואינם מעידים על גוף המעשה, ע"ש, הרי דלא חשיבי עדי שטר, ואמנם י"ל דאיירי שאינם יודעים כלל אם השטר הוא שטר התחייבות או עדות על אחרים וכדו', משא"כ בהא דהרשב"ץ שחותמין בשם החתן דברור מתוך חתימתן שמעידים שהחתן שהתחייב בכתובה זו ציהו להם לחתום בשמו, והרי זה עדות ששטר זה נעשה בהכשר].

והנה ידידי הרב צ.ח. דישון כמאמרו הנ"ל (אות ח') כתב לדון דצריכים העדים לידע פרטי ההתחייבות כדי להוציא קול שמכתו גובים ממשעבדי, וצידד דא"צ להוציא קול על פרטי ההתחייבות, והנה יעוין בחי' הגרע"א גיטין דף י"א שמצדד לענין ע"מ דא"צ לידע מה כתוב בשטר, ע"ש, והא קי"ל דשטר בע"מ גובה מנכסים משועבדים, הרי דאית ליה קלא גם כשאין יודעים פרטי החיוב, [ואף לפי"מ שצידד הגרע"א שם דאפשר דצריכים לידע אלא שיכולים לסמוך על הבע"ד, י"ל דזהו דוקא בע"מ, שאם אינם יודעים פרטי החיוב אין כאן שום עדות, משא"כ ע"ח שעדותם היא ששטר זה בהכשר נעשה, וע"ע, וצ"ל דבדברי הראשונים גיטין דף י"ט ובפוסקים אה"ע סי' קל"ה וע"ש בפנ"י דמשמע דרין קריאה הוא משום עדים לקיומי ולפי"ו הוא שייך רק בגו"ק, וצ"ב היטיב], ועי' תומים סי' מ"ג הובא בנתיב"מ שם סק"ה דלכא"ו יש להוכיח מדברי דע"מ א"צ לידע פרטי החיוב, ע"ש דרוק, וזה סייעתא למש"כ ידידי הרב הנ"ל.

בברכת התורה

שלום מרדכי הלוי סגל

תשובת הכותב

ראיתי דברי ידידי הר"ד שלום מרדכי סגל מה שהעיר במש"כ ורציחי להוסיף קצת בזה, הנה בעצם הדבר שהחתן רוצה לסמוך על הרב המסדר ומה שיאמרו לו יסכים ונמצא דאין דין סמיכתו עליו מדין נאמנות ולכן יכולים העדים לחתום בכתובה על פיו אפילו לדברי הישוע"י שכי' שלסמוך על נאמנות אין

בו כח עדות אלא כח נאמנות ואין עדים יכולים לחתום על פי נאמנות אבל באופן שרוצה דעת הרב המסדר עצמו אין בו דין נאמנות אלא יותר מזה דהיינו דעת המתחייב גופיה ליכא בזה שום חסרון עכ"ד וגוף דבריו יש בהם בנותן טעם והוא סברא הראוי לאומרו אף שאינו כרוז אצלי לסמוך על זה באופן מוחלט, ואמנם אף לדבריו ניהוי אנן אם שייך זה בכל דוכתי דבאופן שיש כאן הרב המסדר שמסדר הכתובה מובן אבל לפעמים אין כאן רב המסדר שבאמת מפקח על הכל אלא לוקחין אחד לכבוד וכדומה ומזמנים כתובה ממחשב וכיו"ב ואז מני"ל שהמדרשים לא רימה את החתן המתחייב ואם יחתום בלי קריאתו נמצא דסומכין על נאמנות ולא על כח עדות ואין כל האופנים שווים בזה ולכן מחויבין לקרות או עכ"פ שיקראו ברבים כדי שלא יצא שום מכשול בזה כנלענ"ד והבותר יבחר.

ומה שיבאר בארוכה בענין חתימת העדות שיעקרו הוא על הכשר השטר ואינו עדות על הכתוב בו והרתיב כדי ה' הטובה עליו ולכן נשאר בצ"ע על גדולי חכמי אשכנז מובא כשבלי הלקט שכתבו שצריכים לידע פרטי ההתחייבות ח"ל "וצריכין העדים לראות בכתובה כדי לידע התנאי ואם אין פנאי לכן שואלין לחתן סכום התנאי של כתובה כפי מה שהוא הן רב או מעט ומקנה להם והן הולכין וחותרין בכתובה" ומבואר דצריך לידע גם פרטי ההתחייבות וצ"ב כנ"ל בטעמא, ועיי"ש דהוסיף להק' מהא דמשמע בראשונים בגיטין דעיקר קריאה הוא לקיום הדבר הרי דא"צ לידע פרטי ההתחייבות וצ"ב עכ"ד.

ואפשר לבאר דבריהם על פי מה שכתב הנתה"מ סי' מ"ו ס"ק י' דיש חילוק יסודי בין שטר קנין לשטר שאין בו קנין דשטר שאין בו קנין לא נתהווה השטר אלא כשבא ליד המקבל ולכן אין בחתימת העדים אלא על רצון המתחייב משא"כ שטר שיש בו קנין שגם בהיותו ביד המחייב מעיד בשלמות הדבר ובה אין עדותם כלפי החתימה לחוד אלא כלפי כל המעשה עיי"ש וכעיי"ז כתב שם עור בסי' מ"ו ס"ק י"ט עיי"ש ועי' בחי' חת"ס לכתובות דף יט: לשנת תקעב שהעתיק חילוק זה בשם הנתה"מ עיי"ש.

ולפי"ז י"ל דאף דבגו"ק אין העדים צריכין לדעת דעת המעשה ופרטיו רק דעת המתחייב משום דאין עדותם על יותר מזה וכן בשטר שאין בו קנין ג"כ כיון דאין בחתימתם אלא עדות על רצון המתחייב ולא יותר אבל בשטר שיש בו קנין דעדותם מתפרשת על כל המעשה באמת צריכין לדעת כל הפרטים וזה באמת לשונם שואלין לחתן סכום התנאי של הכתובה כפי מה שהוא הן רב או מעט ומקנה להם והולכין וחותרין "והיינו כיון דאייירי בשטר קנין לכן צריכין לידע הפרטים משא"כ בגו"ק ובשאר שטרות וכן מיושבי דברי התשב"ץ שהביא שאין צריך לידע הפרטים דאייירי בשטר שאין בו קנין, אמנם לפי"ז יש מקום להצריך ידיעת הפרטים בכל כתובה כיון שהוא שטר שיש בו קנין וצ"ע.

בכרכת התורה
צבי חיים דישון

בענין תרגום יונתן על כתובים

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל".

בראש דברי הנני להוקיר את פעלכם החשוב להוציא לאור את קובצכם הנפלא, אשר הוא כמים קרים על נפש עיפה לרוות את נפש הצמאים לתורת ה'.

גם ברוצני לדעת על האפשרות להיות מגוי על קובצכם. ואכתוב כאן הערה קצרה ביישוב דברי הרא"ש במגילה, ואודה לכם אם תרפסוה:

מגילה ג' ע"א, ועוד ביקש לגלות [יונתן בן עוזיאל] תרגום של כתובים, יצתה בת קול ואמרה לו, דיך, מאי טעמא, משום דאית ביה קץ משיח.

וכ' הרא"ש בתוספותיו: ונראה שתרגם איוב משלי תלים, אמ"ת סימן, שהרי הם מתורגמים בידינו, וגם בקש לתרגם דניאל, ואמרה לו בת קול, דיך, משום דאית ביה קץ משיח. ויש מפרשים שאחד מן התנאים שלאחר יונתן בן עוזיאל תרגמו, ולא תרגם דניאל, משום דאית ביה קץ משיח. ע"כ.

והקשה מהרי"ח סופר גר"ו בקונטרסו יגדיל תורה ח"א (סימן ס"ו ד"ה ועכשיו), ח"ל: והנה מה שכתב הרא"ש ז"ל שיונתן תרגם איוב משלי תהלים שהרי הם מתורגמין בידינו, בעניותי לא וכתיי להבין היטב

דברות קדשו הללו, דמה בכך, והלא בידינו תרגומים גם על עוד מספרי הכתובים כמו קהלת ואסתר ואיכה ודברי הימים ועוד, ומדוע נאמר שרק התרגום לספרי אמ"ת מיונתן יצא. ותו, מה מכל זה ראייה שיונתן תרגמו. וצ"ע ע"ש.

ונראה ליישב שכונת הרא"ש ז"ל היא, שמתורגמין בידיהם משמו של יונתן בן עוזיאל, וכן קבלו מאבותיהם שיונתן תרגמו. והיש מפרשים ס"ל דקבלה זו אינה נכונה, שאחד מן התנאים שאחר יונתן בן עוזיאל הוא זה שתרגם. וכזה מיושבים דברי רבינו בחיי והרב מקראי קודש והרב מצודת ציון, דכולהו כתבו על תרגומי אמ"ת שתרגמם יונתן, והר"ד בקו' יגדיל תורה שם, דס"ל כ"ו הרא"ש.

בתורה מראש

משה פּרץ

ר"מ כולל משאח משה, קרית ספר

על דרכו של הגה"ק בעל ההפלאה זי"ע"א בפרנקפורט

בקובץ גליון נ"א (שבת-אדר תשנ"ד) נכתב מאמר גדול על דרכו של רבינו הגה"ק רבי פינחס הורביץ זי"ע"א בעל ההפלאה מתלמידיו המובהקים של רבינו המגיד ממעזריטש זי"ע"א, שגם בשלשים שנות כהונתו ברבנות בפרנקפורט דמיין היה מקושר ומוזהה עם חבירו תלמידו המגיד הגדול ועם עולם החסידות, ושגם המתנגדים בדורו ובדורות שלאחריו הכירו וידעו שכן היה.

והנה כעת מצאתי ערך בזה בספר "הגדול ממינסק" שי"ל לאחרונה, שנכתב ע"י אחד ממקורביו הגדולים והיה המוכיח שלו, בעמודים 140-150, ומצטט שם שיחה שדיבר עם הגדול ממינסק זצ"ל אודות התמדת הלימוד בנגלה אצל החסידים, והוכיח לו הגדול ממינסק שהחסידים אכן התמידו בלימוד זה, וז"ל: "וגדולי החסידים ראינו שהעמיקו עינם בתורת הנגלה וחברו ספרים בחריפות ובקיאות, ובעל ההפלאה וכיו"ב בדורו ורבי יצחק מאיר (הח"י הרי"ם) וכיו"ב בדורנו יוכיחו...".

בכבוד רב

ראובן הלמן

ע"ה ק"ק ירושלים תובכ"א

בענין עמידה בחלון ומרפסת ביתו מול חלונות חבירו

דבר פשוט הוא שאסור להסתכל בחצר חבירו מפני שמזיקו בראייתו וכן נפסק בשו"ע חו"מ סי' קנד סעיף ז' ברמ"א וז"ל אבל הוא אסור לעמוד בחלון ולראות בחצר חבירו כדי שלא יזיקנו בראייתו וכזה איסורא קא עביד וכו' עכ"ל.

אלא דיש לדרן היכא שאחד עומד במרפסת או בחלון ביתו ומסתכל לצד חרץ על רשות הרבים, וכר' [ובמקומות שמתור להסתכל שם] אלא שממול חלונו או מרפסת ביתו נמצאים חלונות בתים הסמוכים לביתו, ממולו או מצדו, ואינו מסתכל כלל בהם אי שרי ליה לעמוד ולהסתכל בחלונו או במרפסת או לא כיון דיכולים לתושרו שפסתכל בתים של אחרים וכדלהלן.

בענין זה ידועים דברי הסמ"ע בס' קנ"ד ס"ק יד שכתב על דברי הרמ"א שם ס"ג וז"ל י"א שצריך לזוהר אדם מלהסתכל בבית חבירו עד שהוא נתפס כנגב בראיה ההיא כיון שאין לו טענה (נ"י פרק חזקת) עכ"ל.

וכתב שם הסמ"ע וז"ל בתו"ד אלא שאכתי קשה למה בא מור"ם ללמדנו בהג"ה זו כאן וכתבה בשם י"א וגם תלהו בנתפס כנגב סתם ובסמון בס"ז כתב דלכו"ע אסור לעמוד בחלון ולראות בחצר וכו' ולא הזכיר שם דהיינו דוקא ראייה נתפס עליה כנגב וגם קשה כיון דדבר איסור הוא לא ה"ל לחלוקה בנתפס

כנגב, דנתפס כנגב אינו שייך כ"א במי שאינו משגיח בדבר איסור ויראת בני אדם עליו יותר מיראת שמים ובאדם כזה לא הו"ל צריך ליהדר דאינו בר אזהרה הוא ומעצמו אינו עושה מיראת בשר ודם, לכן נראה דמור"ם כתבו ללמרינו דאף "דאין כוונת הרואה לראות ולהזיק בראיה היא וגם אם אפילו אינו רואה לשם" מ"מ אסור לעמוד נגד בית חבירו מפני שיהא נחשד בעיני הבריות שעומד שם כדי לראות והשתא א"ש דתלונו בנתפס כנגב וגם כמה דסיים וכתב כיון דאין לו טענה דכיון שלדעת בנ"א אין לו טענה למה עומד שם אזי יחשדוהו שלראות נתכוין וראיה לפי זה הוא מהנ"י בעל מאמר זה דכתבו שם בפח"ה (ריש דף קצ"ב) אהא דאמרנו שם בגמרא דבעל חצר יכול למחות כבעל הגג מלשמש בזיו שלא להחזיק בו (וכמ"ש הטור והמחבר בריש סי' קנ"ג) וכתב שם הנ"י והוא מהגמ"ז ו"ל ולא יכול לומר בעל הגג אשתמש כהזיו בחזרת פנים ואם אסתכל בחצירך כיון שאפשר לי לשמש בו בלי הסתכלות אהי נתפס כנגב, דמצי א"ל בעל החצר דתראה ותתנצל בטענת למה ראתי בחצירי וכי ע"ש ועי' כ' הנמו"י שם מכאן נראה שצריך ליהדר וכו' כדברי הג"ה דמור"ם הנ"ל ומדכתב מכאן נראה מוכח דכוונתו דנ"י כמ"ש דלמדו מסי"ד דגמ' דאין בעל החצר יכול למחות כבעל הגג מלהשתמש בזיו דהא יצטרך לשמש בו בחזרת פנים כלי ראות כדי שלא יהא נתפס כנגב והיינו שיחשדוהו שכדי לראות בו נטה פניו כנגד החצר ולא משום צורך השימוש, מזה יש ללמוד דאסור לבנ"א לעשות כן דאע"ג דאין כוונתו לראות אלא שעוסק בשימוש, וק"ל והשתא א"ש נמי דכתב לי צריך ליהדר ולא כתב לשון איסור וגם כתב לי מלהסתכל ולא כתב לי לראות דלי הסתכל שייך לומר אהסתכלות בעלמא כלי ראות וכו' עכ"ל.

מדברי הסמ"ע דלמדו דין חדש דאין לו לאדם לעמוד מול חלון בית או חצר אע"פ שאינו מסתכל כלל וכלל שם, רק כיון שנראה לאחרים שמסתכל בבית אחר ויהא נחשד בעיני הבריות שעומד שם כדי לראות, מפני זה צריך ליהדר שלא יעמוד כלל נגד חלון או חצר של אחר, ואע"ג דאין איסור בזה מ"מ צריך ליהדר בזה וכלשונו של הרמ"א צריך ליהדר וכו'.

וא"כ לכאורה לאור דברי הסמ"ע הנ"ל לכאורה יהא אסור לאדם לעמוד ולהסתכל מחלון או מרפסת ביתו היוצא לרה"ר כיון שיהא נחשד בעיני הבריות שמסתכל בבתי הסמוכים ואע"פ שהוא אינו מסתכל כלל וכלל בהם מ"מ יהא אסור לעשות כן כדי שלא יהא נחשד בעיני הבריות וכו'.

ונראה ליישב מנהג הגמ"ע שמקילים ויושבים במרפסות וכן עומדים ומסתכלים מחלונות ביתם לרה"ר ומנהגם ע"פ ד"ת הוא וכדלהלן.

הנה כשנדייק דברי הרמ"א נראה דמותו לעמוד בחלון ביתו דו"ל הרמ"א י"א שצריך ליהדר וכו' "כיון שאין לו טענה" עכ"ל.

וביאור דבריו דכשידאוהו הבריות עומד נגד חלון בית או חצר יאמרו הטעם שעומד שם ע"כ מפני שרוצה להסתכל בבית חבירו ויחשדוהו כיון שאין לו סיבה אחרת לעמוד שם וכלשון הרמ"א כיון שאין לו טענה, וא"כ יצא לנו כדבר פשוט דאם אחד עומד בחלון או במרפסת "ביתו" ומסתכל לצד חוץ כשהבריות יראוהו יחשבו דאולי אינו מסתכל כלל בבתי אחרים רק שמסתכל לרה"ר או שרוצה לשאוף אויר צח וע"כ לא יחשדוהו הבריות שמסתכל בבית חבירו כיון שיש לו טענה פ"י דהרי אינו מוכרח כלל שמסתכל בבית חבירו וק"ל נראה פשוט דמותו לעשות כן.

אלא דלכאורה קשה דהרי מקור הסמ"ע הוא מסוגיא דזיז דיכנס לחצירו כדי לתלות ויצטרך להחזיר פניו כדי שלא יפול ושם יחשדוהו שכדי לראות בחצר נטה פניו לצד החצר ולא משום צורך השימוש בחצר וכנ"ל בסמ"ע. וא"כ מבואר לכאורה דכיון דיש רק צד אחד שמתכוין להסתכל אע"פ שיש גם צד לומר שנטה פניו כדי שלא יפול, מ"מ יחשדוהו בזה שמתכוין להסתכל וע"כ יכול לעכב, וא"כ ה"ה בנדונינו כשיעמוד בחלון ביתו אע"פ שיש כמה צדדים שאינו מסתכל בבית חבירו, מ"מ הרי יש גם צד שמסתכל בבית חבירו א"כ לכאורה יהא אסור גם בזה וכנ"ל.

אך החילוק הוא פשוט דרק בזיו אפילו למ"ד דא"י בעל החצר למחות בו מ"מ מבואר בגמרא דיצטרך להחזיר פניו כשישתמש בזה, שם הטעם הוא דאין לו שום סיבה אחרת שיצטרך להסתכל בחצר [חוץ מהטעם דשמיא יסתכן ויטול דבזה נחלקו בגמרא] וע"כ ודאי שצריך להפוך פניו לצד אחר כדי שלא יחשדוהו שמסתכל, אבל בנדונינו "הרי יש לו טענה" דהיינו דיש לו סיבות מיוחדות בטעם שעומד שם דרוצה לראות העוברים ושבים ברה"ר או רוצה לשאוף אויר צח וכדומה, וכיון דיש לו טענה, כבר לא יחשדוהו האנשים שמטרו להסתכל בבית חבירו.

אלא ששמעתי מחכ"א שרצה לדייק מדברי שו"ע הרב הלכות נזקי ממון הי"ג דאוסר דו"ל שם י"א שצריך אדם לזיזה מלעמוד כנגד (פתח) בית חבירו או חצרו ולראות בו אפילו ראייה קלה שאינו מתכוין כלל להסתכל לידע עסקיו של חבירו וכו' כדי שלא יחשוד בו חבירו וכו' כיון שאין לו טענה למה הוא מסתכל (שאף בני ר"ה אינם רשאים לעמוד ולהסתכל אלא כשרואים ראייה קלה דרך הילוכם אין לחוש שהרי מזה אין יכול להזהר וכו' עכ"ל.

ורצה לדייק מכתב שאף בני רה"ר וכו' משמע דקודם מיירי באחד שאינו עומד ברה"ר אלא שעומד בביתו ומסתכל וקאמר שגם זה אסור ודלא כמש"כ לעיל.

אבל זה אינו, אלא דפי' דבריו הוא דכיון שהוא מבני רה"ר [ההוא דמיירי ממנו בריש הסעיף] וא"כ גם הוא צריך לזיזה דאין לו שום היתר להסתכל וכמו שכתב אח"כ דגם הם צריכים לזיזה שלא לעמוד ולהסתכל וכנ"ל.

יש להוסיף דהט"ז חולק על הסמ"ע בביאור דברי הרמ"א שם ח"ל ג"ל פירושו דכ"כ הזהירו חכמים בעון זה שמסתכל בבית חבירו עד שיהא נתפס כנגב בשביל זה כיון שאין לו טענה ע"ז למה הוא מסתכל ומ"ש עד שיהא נתפס ר"ל כ"כ הפליגו באזהרות דבר זה עד שבא לכלל דנתפס כנגב בשביל זה עכ"ל.

וא"כ לדבריו לא צריכים לחידושו של הסמ"ע כלל וא"כ לדבריו פשוט דמותר לעמוד בחלון או מרפסת ביתו ולהסתכל ברה"ר או לשאוף אויר צח אע"פ שיכולים לחשוב גם שכוונתו להסתכל בבית חבירו וע"כ עומד שם, אלא אין צריך לחוש לזה כלל וגם להסמ"ע כבר בארנו כיון דיש לו טענה שרי ולא דמי לזוז כלל וכנ"ל.

היוצא מהאמור: דנראה דמותר לאדם לעמוד בחלון או מרפסת ביתו ולהסתכל במקום שמתור לו וכן לשאוף אויר צח ואין לו לחוש שמא יחשדוהו שמא מסתכל בבית חבירו כיון דיש גם צדדים שעומד שם מפני סיבות אחרות וכנ"ל. [אלא דצריך לשמור שלא יסתכל בבית חבירו דאזה אסור מדינא וכדברי הרמ"א בסעיף ז' שם].

ובוודאי תלוי הדבר בכל אופן לגופו של ענין אם הוא נחמד על הדבר כגון שיכול לעמוד באופן שלא יהא נראה כמסתכל בחלונות חבירו נראה שאסור וכדברי הסמ"ע כיון שאין לו טענה.

כ"ז לא כתבתי אלא להעיר לב המעיין.

מתתיהו שווארץ

עיה"ק ירושלים תובכ"א

בגדר ברכת האש והבדלה

בגליון האחרון האריך יידי הרב יואל כריזל לברר בטוטו"ד גדר ברכת האש, ובתו"ד דן אי גדרה בברכת הנהנין או כברכת השבח, שתקנו לשבח ולברך במוצאי שבת על האור, כיון שאז נברא האש, יעושי"ד. ולהשלמת הענין, ברצוני להוסיף כמה גרגירים, וכדלהלן.

(א) הנה, המ"א בס"י רי"ג הוכיח דברכת המוגמר, לא בעי הסיכה כדי להוציא אחד את חבירו, וסגי אף בעמידה מהא דתוניתן דאף ברכת האש במוצאי שבת, לא בעי הסיכה. ותמה עליו הפמ"ג דברכת האש הוה ברכת השבח ומשא"כ ברכת המוגמר, והביא דבריהם שם בביה"ל בראש הסימן, ונראה לכאורה דנחלקו בגדר הברכה על האש, דלהמ"א הוה כברכת הנהנין ודמי לברכת המוגמר ולכן יצא לחדש דאף בברכת הנהנין כבשמים ואש לא בעי הסיכה [ונראה טעמו דרית ואור אין דרכם דוקא בישיבה והסיכה] ואילו הפמ"ג ס"ל דגדר ברכת האש כברכת השבח ולא דמי למוגמר ולפלא שהביה"ל שם מאריך דאפשר דאף במאור באמת בעינן עכ"פ ישיבה כאחד, ודינה כברכת הנהנין, ומעלה נפק"מ גדולה להלכה, דאם מוציא לאחד רק ברכת האש, יש להם לישב ולא לעמוד ומוסיף: "ומה שנהגין כהיום להוציא בביהמ"ד ברכת המאור אע"ג שכל העם עומדין היינו משום דמברכין גם ברכת הבדלה עם המאור, ומיגו דמהני קביעותא

ההבדלה מהני גמי לזה, וכמש"כ הפרישה שם בסי' רצ"ח, משא"כ כשמברכין על המאור לחודיה אפשר דשפיר בעינן ישיבה עכ"ל, וריהטא דלישניה מורה דס"ל דהוה כברכת הנהנין וכנ"ל דעת הפרישה שדן דינביעי ישיבה, הרי דמצאנו כמה ברעותא מהאחרונים דהוה כברכת הנהנין, אך לעומד"ל הביה"ל סו"ט רצ"ו, כשדן אם נשים יכולות לברך לעצמן ברכת האש, מדייק מהמג"א שהוכיח דנשים מברכות לעצמן על הבשמים והכוס. ולא הוכיח שמברכות לעצמן גם ברכת האש ומבאר הביה"ל דהא דלא נקט דמברכות אף ברכת הנר, דברכת הנר לאו ברכת הנהנין היא, אלא ברכת השבת, [ומביא ראיה דאילו הוה ברכת הנהנין היו צריכים לברך עליה בכל פעם אך כבר תירצו עלה כל הראשונים וכמבואר ברמב"ן בברכות דף נג. והובא במאמרו הנ"ל] ולכן מחדש דכיון דהוה רק ברכת השבת, והוה זמן גרמא שהרי מברך עליה רק במוצאי שבת לכן נשים אין יכולות לברך אותה יעושי"ד, הרי דהתם פשיטא ליה דהוי ברכת השבת ומדייק כן אף בדעת המג"א, ולבאורה הרי דעת המ"א בסי' רי"ג דהוה כברכת הנהנין, וכן נוטה שם דעת הביה"ל מדרגו דכעי ישיבה או הסיבה וא"כ צ"ע על סתימתו הכא בפשיטות דהוה ברכת השבת, ומלבד זאת פלא גדול לומר בדעת המ"א והפרישה והמשנ"ב בסי' רי"ג דס"ל דהוה ברכת הנהנין, ולא כהפשטות בסי' רצח דהוה ברכת השבת.

בכן נראה, דאף המשנ"ב בסי' רי"ג ס"ל דהוה כברכת השבת. [ולא כברכת הנהנין] וכפי שהביא קושית הפמ"ג. ומה שמצדד דבעינן ישיבה, היינו משום דס"ל דאפש"ל דאף ברכת השבת כעי ישיבה [ולא דמי לברכת המצוות בזה, אלא לברכת הנהנין] ואף המג"א שם ס"ל כן דלגבי דין הסיבה ברכת השבת דומה לברכת הנהנין, ואף ברכת השבת הוה כעי ישיבה כאחד, ולכן הוכיח מהא דחזינן דברכת האש דלא כעי הסיבה, מוכח דרבר שאין הדרך להסב בה, א"כ אף בשעת הברכה לא בעינן הסיבה, והוכיח מכן אף לברכת המוגמר, וע"ז השיב הפמ"ג דאפש"ל דברכת השבת לא כעי כלל הסיבה מעיקר הדין, ולא משום דאין הדרך להסב בה, וא"כ אין להוכיח מינה למוגמר, אמנם לקושטא דמילתא אין הוכחה לקושית הפמ"ג, והמג"א שפיר ס"ל דברכת השבת דמי לברכת הנהנין לדין הסיבה ופשיר הוכיח מברכת האש לברכת מוגמר.

ב) באות י"א באמ"ד הוכיח מהתוספתא ברכות פ"ה הל' ל"ה דהוה ברכת הנהנין, מהא דמבואר שם דאם לא בירך ברכת האש במוצ"ש שוב לא יברך, ואי הוה ברכת הנהנין, הרי אם לא בירך במו"ש מברך אותה אח"כ [וכפי שהביא מפורש כן, שם במאמרו, מהמתם והאחרות חיים הל' הבדלה ס"י כב] אלא מוכח דל"ה ברכת הנהנין [וכן הוכיח להלן סוף אות ט"ז מדעת הטושי"ע בסי' רצ"ט סעיף ו' דפסקו דאינו מברך על האור אלא במוצ"ש, ש"מ דל"ה ברכת הנהנין] ולכאורה היא תימה רכתא על גדולי הראשונים מברייתא מפורשת.

אכן לכאורה יש להעיר עוד, דאי הוה ברכת הנהנין גרידא, למה תקנוה בשעת ברכות הבדלה, וביותר יש לתמוה שתקנו להפסיק בין ברכת בופה"ג לטעימת היין כברכת האש, ואי הוה כברכת הנהנין גרידא, תהא הפסק בין ברכת בופה"ג לטעימה, אלא נראה מוכח, דאף אי נקטינן דהוה ברכת הנהנין, מ"מ יש בה גם מיעו ברכת הבדלה שמברכיל דביום השבת היה אסור להרליק האש, ועתה במוצ"ש הותרה, ומראה בזה הבדלה בין קודש לחול. ולכן (אף שהיא ברכת הנהנין) תקנוה בין ברכות הבדלה, ואינה כהפסק בין ברכת היין לטעימה, כיון שהיא מענין ברכות הבדלה. ככן ברכת האש יש בה [לראשונים אלו] כ' ענינים, ברכת הנהנין על הגאט האורה, ומעין ברכת הבדלה.

וכ"ג, דהנה החו"א סי' ל"ה ס"ק ד' ז"ל בפשיטות דאף דברכת האש אין מחזירין אחריה, מ"מ אם יש לו לפניו אש, הוא "חייב" עליה, ולא הוה רשות, דבאמת היא חובה, אלא שיש דין מיוחד שא"צ לחזור אחריה כשאר מצוות, ונראה פשוט שמקורו הוא משום שכן משמע הלשון "דאין מחזירין אחריה כשאר מצוות" דמשמע דאם ישנה לפניו חייב לברך עליה, ומוכח מזה דאף דהוה ברכת הנהנין, מ"מ יש בה גמי מעין ברכת הבדלה וחייב לברך עליה במוצ"ש כשישנה לפניו משום שיש בה גמי מעין ברכות הבדלה.

ומעתה י"ל דהא דקתני בברייתא דברכת האש אינו מברך אלא במוצ"ש, הכוונה שאין עליו חיוב לברך על האש כשיש לפניו רק במוצ"ש, דאז הוה בה מענין ברכות הבדלה, ויש לו לברך עליה, אבל אחר מוצ"ש שוב אינו מברך עליה אפי' כשיש לו אש, אכן כל זה כשאינו רוצה ליהנות ממנה, מ"מ חייב ליהנות ממנה ולברך עליה, מצד דיני ברכות הבדלה, אבל כשבא ליהנות ממנה, ס"ל להראשונים ד"ל

דמברך עליה, מצד ברכת הנהנין אף שלא במוצאי שבת אך התוספתא לא מיירי מזה, אלא מדין חיובי הברכה, ולא מהני ברכת הנהנין, ולכן קתני דאינו מברך עליה שלא במוצ"ש.

אך ברעת השו"ע בודאי מוכח דס"ל דאין לברך ככל השבוע ברכת האש, כשלא בירך במוצ"ש, דאל"כ הוה ליה לפרש, דהא דפסק כס"י רצ"ט דאינו מברך על האש, הוא רק כשכבר בירך על האש, אבל בלא"ה כשלא ליהנות מהאש מברך עליה. בדבראי סתימת השו"ע מורה דדין ברכה זו היא רק במוצ"ש, אכן בחוספתא, שדרכה לקצר, נראה די"ל דמיירי רק מדיני הברכה, וכשכא ליהנות מהאור מברך עליה ברכת הנהנין.

ג) בתחילת אות י"א הביא דברי הרמב"ן דל"ה ברכת הנהנין זו"ל: ג"ל דברכת האור אינה ברכת הנהנין דא"כ כל שעתא ושעתא מחייב בה, שלא תקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף, כגון רחיצת מים חמים וקרים, וכגון נשכה הרוח ונהנה, וכ"ש כאור שאינו נוגע בגוף כלל וכו' עכ"ל.

אכן ברעת הראשונים דפליגי עליה, וסברי דרשיין ברכת הנהנין על הנאת האורה, אף שלא תקנו ברכה על הנאת רחיצה, נראה דס"ל דהנאת האורה, היא יותר גדולה, ומהענין לציין לשון המאירי בשבת דף כ"ה בטעם דין הרלקה"נ זו"ל: הרלקה"נ בשבת חובה מדברי סופרים, מפני שהיא ראש לכל עונג, שאין עונג בלא מורה וכו' ומ"מ רחיצת ידים ורגלים או כל גופו או ראשו בחמין רשות, והמרכה בחענוג נקיות ובחיבוב מצות שבת הרי זה משובח עכ"ל, הרי דעל הנאת האורה כתב שהיא ראש לכל עונג שאין עונג בלא אורה, וא"כ שפיר תקנו בה ברכה, אף שלא תקנו ברכה על הנאת רחיצה [וכמו דלענין שבת לא חיובו עליה].

בברכת יגידל תורה ויאדיר
שלמה זלמן שמעיה

על סגולת זמן תפילת מנחה

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל הע"י

בגיליון תשרי חשון תשנ"ט ראיתי מה שהעיר הרב מרדכי רוד לנדא הי"ו מהפיוט שאנו אומרים בשב"ק בסעודה ג' דלית דינין דתקפין, דבשבת מתבטלין הדינין הרי דבכל השבוע הוא זמן דינין ולעומת זה מצינו שאליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה ברכות דף ו. הרי דזהו עת רצון ע"כ, ולענ"ד אינו רואה מקום לקושי, וכי מי סובר דמה שנענה אליהו הוא משום דהוא עת רצון אלא הטעם הוא כמו שכתב הטור כס"י רל"ב זו"ל וכשיגיע זמן תפלת המנחה יתפלל ומאוד צריך ליהרהר בה דא"ר חלבו אמר רב הונא לעולם יזהר אדם בתפלת המנחה שהרי לא נענה אליהו אלא בתפלת המנחה שנאמר ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו, והטעם מפני שתפלת השחר זמנה ידוע בבקר בקומו ממטתו יתפלל מיד קודם שיהא טרוד בעסקיו וכן של ערב בלילה זמנה ידוע בבואו לביתו והוא פנוי מעסקיו אבל של מנחה שהיא באמצע היום בעוד שהוא טרוד בעסקיו צריך לשים אותה אל לבו ולפנות מעסקיו ולהתפלל אותה ואם עשה כן שכרו הרבה מאוד עכ"ל הטור, ועיין בפרישה שכתב דמה שכתב הטור והטעם וכו' היינו שמפרש למה אליהו נענה במנחה דווקא זהו מפני שהתפלה בזמן הזה יש לו סגולה מצד הזמן שהוא טרוד וכו' הרי דמה שאליהו נענה בתפלת המנחה הוא לא משום דהוי עת רצון כי כאמת הזמן הוא עת דיין.

וכן מצאתי עוד סמך לזה בדברי הזהר בפי' ויחי דף רל ע"א זו"ל דבעי בר נש לכוונה דעתיה בצלותא דמנחה, בכלוהו צלותא בעי בר נש לכוונה דעתיה, ובהאי צלותא יתיר מכולוהו בגין "דיניא שריא בעלמא" ועל דא צלותא דמנחה יצחק תקין לה עכ"ל, וכן הוא בסדר תקוני שבת לסעודה ג' והוא בזהו ח"ב דף פח: זו"ל תא חוי בכל שתא יומא דשבתא כד מטא שעתא דצלותא דמנחה דינא תקיפא שלטא וכל דינין מתערין, אבל ביומא דשבתא כד מטא עידן דצלותא דמנחה ועוא דרעין אשתכח ועתיקא קדישא גלי רצון יליה וכל דינין יוליה ומשתכח רעותא וחורו בכולא עכ"ל.

ביקרא דאורייתא
לוי שיש

כולל שומרי החומות

אם הברכה היא חלק מהמצוה

החיים ברכה ורוב שלו' אל כבוד הנהלת מערכת קובץ בית אהרן וישראל העי'.

ראשית אודה לכם על פעולתכם הנשגבה אשר חובק ורועות עולם וזכה להתקבל על שולחן מלכים בארץ ובתפוצות בסי' יתן ה' וחזכו להוסיף ולהגביר חיילים לאורייתא להגדיל תורה ולהאדירה.

ועתה על אשר באחי להעיר כמה ראיתי מקופיא בד' הרב שרגא פייויל ראזנבריס שליט"א שכ' לחדש דהברכה מהווה חלק של גוף המצוה ונסתייע בד' הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באגר"מ יעו"ש, ולע"ד דבר זה יש להוכיח מר' הריטב"א (פסחים ז:): שכ' בטעמא דכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן וז"ל: וכתב הרי"ט ז"ל וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוות עובר לעשייתן כרי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצוות השי"ת "ועוד כי הברכות מעבדת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהוא עבודת הגוף" ע"כ.

הרי מבר' להדיא לטעם ב' דעיקר המצוה מורכב הוא מב' ענינים עבודת הנפש ועבודת הגוף וכיוון שהברכה הוא עבודת הנפש ראוי להקדימו לעבודת הגוף הרי לפי"ז דהברכה הוא מחלקי המצוה.

והיה נר' לומר נפקותא לפי ב' הטעמים הנז' דהנה פליגי הרמב"ם והאור"ח אם לא בירך קודם עשייתן אי מברך שוב ב' דלד' הרמב"ם אינו מברך ולד' האור"ח מברך ועי' בש"ך (אור"ח י"ט סק"ג) שהכריע כד' הרמב"ם ועמ"ש כד' התוס', ועי' שאג"א (סי' כ"ו). ועכ"פ דפלוגתתם תליא בב' הטעמים דאם עיקר הברכה להוריע שהוא עושה משום מצוות השי"ת וכו', אי"כ ל"ש כלל אחר שהמצוה כבר נעשה משא"כ אי מטעם דהוה מחלקי המצוה ורק כיון דעבודת הנפש הוא ראוי להקדימו לעבודת הגוף ודאי דבדיעבד אם כבר קיים המצוה צריך לברך כיון דאכתי לא קיים המצוה בשלמותו דחסר עבודת הנפש ודו"ק.

ואגב דלפי האמור בד' הריטב"א דלטעם ב' הוה הברכה מחלקי המצוה העירני ליישב ד' הגר"א בהל' פסח דכל ז' ימי החג איכא מצוה של אכילת מצה דצ"ב אי"כ מ"ט לא במרכינן כל ז' ימי החג ברכת על אכילת מצה, ועי' מש"כ הגרא"ו (קו"ש סוף מס' קידושין) דהוה מצוה קיומית ולא במרכינן על מצוה קיומית, וצ"ב דהרי מ"ע שהז"ג נשים מברכות אף דהוה מצוה קיומית ולהמבר' לטעם ב' דהריטב"א הוה הברכה חלק מהמצוה אי"כ שפיר דיש לחלק ודאי על מצוה קיומית לא במרכינן משא"כ מ"ע שהז"ג הרי עיקר המצוה הוא לאנשים דלגביהם הוא חיובית ממילא המצוה היא בשלימותה עבוה"ג ועבוה"ג וא"כ גם לנשים ל"ש בלא ברכה שוהו חלק מעיקר המצוה ודו"ק הטיב.

ואכפיל ברכתי שתזכו להפין מעיינותיכם חוצה ולהגדיל תורה ולהאדירה.

משה יצחק טעמפלער

פעיה"ק י"ם ת"ו

בענין ירושלים לא נתחלקה לשבטים

לכבוד מערכת הקובץ "בית אהרן וישראל" אשר לה זכות מיוחדת בהפצת התורה, אכתוב הצרה ואם יוכשר בעיניכם תדפיסוהו בגליון הבא בע"ה.

עי' ספר הר צבי עה"ת פר' ראה עה"פ עשר תעשר וגו'. בגמרא כתובות כה. אמרינן דכשכע שכבשו ושבע שחילקו לא נתחייבו בתרומות ומעשרות, וראה רש"י ברה"ה ולא נתחייבה, דכתיב תבואת זרעך המיוחדת לך, ועפי"ז העיר מרן זצ"ל כיון דאמרינן דירושלים לא נתחלקה לשבטים, וכן פסק הרמב"ם, אי"כ לא נתחייבה מעולם בחיוב תרומ' כיון דלא היתה מיוחדת לאחד, ולא עדיפא מקודם שנתחלקה כל הארץ. וכ"כ בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' תל"ז וז"ל נראה לי דאפילו היה אילן בירושלים אין מביאין ממנו ביכורים, כיון דקיי"ל ירושלים לא נתחלקה לשבטים, והנה כל ישראל שותפים בו ולא מטו שוה פרוטה לכל חד, ויש לדמותה ג"כ לקודם כיבוש וחילוק דאין חייבין ביכורים, וירושלים לפעולם קודם חילוק הוא עכ"ל.

אמנם ממשמעות הגמ' יומא יב. ומפורש ברש"י קידושין מ: ד"ה גדול, דתרו"מ לאחר כיבוש וחילוק דכתיב תבואת זרעך שיהא כל אחד ואחד מכיר חלקו, וא"כ יתכן דהמיעוט דתבואת זרעך היה רק קודם כיבוש וחילוק דלא היה כ"א"א מכיר חלקו ולא ידעו לאיזה שבט שייך שדה זו, אבל בירושלים דנתנה לכל ישראל יש לכ"א"א חלק בו ולא נתנה לשבט אחד בלבד ושפיר קרינא ביה כ"א"א מכיר חלקו.

שו"ר שכ"כ המנחת חינוך מצוה רפ"ד בפשיטות שאף בירושלים חייבין בתרו"מ, רק דיש לדון אי בעלות דקרקעות בירושלים היו בעלות של ציבור שאינו דומה לבעלות של יחידים ושותפים וכמו שהאריכו האחרונים [ע"י גור אריה למהר"ל ז"ל ריש ויקרא אהא דשותפין בעו סמיכה וקרבן ציבור ל"ב סמיכה, וש"ת זרע אברהם סי' ד' אכ"א בראייתו מתוס' מנחות עח: ועוד] שאין כל יחיד נחשב לבעלים ע"ז ויל"ע לפ"ז אי תבואת ירושלים מיקרי מיוחדת לך.

בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה.

רמא' דוד פולק
כולל פוניבו' בני-ברק

על אופן ספירת העומר בציבור

בקובץ ניסן אייר תשנ"ח נדפס מאמר אודות ספירת העומר בציבור ובתוכו הסבר המנהג שלא יאמר הש"ץ הברכה והספירה לפני הקהל.

יש לציין ע"ז מספר מעשה רב מנהגי הגר"א סי' ס"ט ד"ל: ספירה אחר עלינו כל המגן ביחד, ע"כ, ובהערות אור חדש שם ז"ל: אפשר דר"ל שלא יספור הש"ץ מתחילה קודם הציבור מפני שהש"ץ צריך ג"כ לקיים ברוב עם הדרת מלך.

בכבוד רב
יוחנן גולדברג
כולל הוראה קארלין סטאלין ניו-יארק

בענין כופין על מדת סדום

בכ"ב דף נ"ט ע"ב, פחות מטפח אין לו חזקה ואינו יכול למחות, אמר ר"ה לא שנו אלא בעל הגג כבעל החצר וכו' ור"י אמר אפי' בעל חצר כבעל הגג אינו יכול למחות, ע"כ.

ומבואר בג' דכל שאין הפסד לבעל החצר אינו יכול לעכב את בעל הגג, מלהוציא זיו והוא מדין כופין על מדת סדום.

א' ובקו"ש ב"ב סי' רס"ב הק' מהתוס' לעיל דף י"ב שכ' בשם ריצב"א דפשיטא שיכול למחות שלא יכנס לדור בביתו, וכ' עלה בקו"ש בזה"ל: אלא דבמרדכי פרק כיצד הרגל כתב הטעם שיכול למונעו שלא יכנס בו משום דאי בעי לאוגוריה אבל בזיו ליתא להאי טעמא, עכ"ל.

ונמצא דלדעת התוס' דס"ל דיכול למונעו צע"ט הא דבזיו אמרינן דכופין עמ"ס ומחוייב ליתן חצירו לחבריו ולהרשות לו הוצאת זיו ברשותו.

ב' בטור סי' קנ"ג טע"י י' כ' בשם הר"י ברצלוני וכן אם בא בעל החצר לקבוע זיו בכותל של בעל הגג אין בעל הגג מעכב עליו כיון שהוא פחות מטפח וכופין על מדת סדום, והטור כ' ע"ז דלא מסתבר כלל שבעל החצר יכניס זיו פחות מטפח בכותל בעל הגג בעל כרחו, עכ"ל.

ויעוין בב"ח שכ' דמסתבר כהר"י ברצלוני כיון דאין בעל הגג חסר בשם דבר במה שמכניס זיו בכותלו כופין על מדת סדום, ואמנם בש"ך סק"ג השיג על הב"ח ופסק כהטור.

ובסברת הטור כ' הסמ"ע סק"י דמקלקל כותלו ולכן מעכב על בעל החצר.

ובאמת שסברת הטור עדין צ"ע דלפי הסמ"ע שמקלקל הכותל, א"כ תמה סברת הר"י ברצלוני שאין מעכב עליו, והרי הב"ח כ' שאין חסר כלום, וצריך באור בזה מהי סברת מחלוקתם, דהרי א"א לומר דפליגי במציאות אי מקלקל הכותל או לא.

והנראה בזה, די"ל כהב"ח דאין הזיו מקלקל את הכותל, ואעפ"כ ס"ל להטור דאין חייב ליתן כותלו ליתן בו זיו, עפ"י סברת הריצב"א הג"ל דודאי יכול לעכב את חבירו מלדור בביתו.

אלא דלפי"ז תמה לכאורה האיך בעל הזיו מוציא זיו בחצר של חבירו ואין מעכב עליו מלהשתמש באויר וכמו שהק' הקו"ש על עיקר סוגית הג'.

והנלענ"ד בבאור הדבר, דהא דאמרינן להריצב"א שאין חייב ליתן חצירו לחבירו לדור בו דהיינו דוקא באופן שחבירו משתמש בדבר שהוא שלו ממש, אבל באופן שחבירו משתמש באוירו, שהרי האויר בעצם אינה שלו, שהרי אין בו ממשות, אלא שיש לו בעלות על האויר להשתמש בו, כזה אמרינן דאף להריצב"א כופין עמ"ס, כיון דבאמת אינו נפסד כלום, ורק שחבירו משתמש בחפץ או בקרקע שלו, שיש לו בעלות על עצם החפץ כזה ס"ל לריצב"א דאין כופין ליתן דבר ממש שלו לחבירו להשתמש בו.

ועפ"י"ז כ"ז מבואר הא דכופין עמ"ס להוציא זיו פתוח מטפח על חצר חבירו אף להריצב"א.

ובכן נתבאר מחלוקת הר"י ברצלוני והטור במוציא זיו על כותל חבירו אף באופן שאין הכותל מתקלקל.

חיים גומליב

ישיבה קטנה זכרון אלימלך - קרלין סטולין

הופיע ויצא לאור

בעזרת

מרגניתא דבי רבנן

ילקוט דיבורים הנהגות וסיפורים
ממרן הבעל שם טוב זיע"א
ותלמידיו הקדושים וצוקללה"ה נבג"מ

אשר אספם וכינסם הרב החסיד המופלא
ר' יוסף אייזק סג"ל ז"ל מפייטשאנקע
אשר הסתופף בצל כ"ק הצדיקים
לביית משערנאביל ורוז'ין וצוק"ל

מתוך קובץ מכתב ידו אשר נכתב בשנת תרמ"ו

מ

יוצא לאור ע"י

מכון בית אהרן וישראל

שנת תשנ"ט לפ"ק

להשיג במשרדי המכון

